

فصلنامه | سال اول | تابستان ۱۳۹۹

نقد دینی ۲

نواندیشی دینی و مسئله زنان

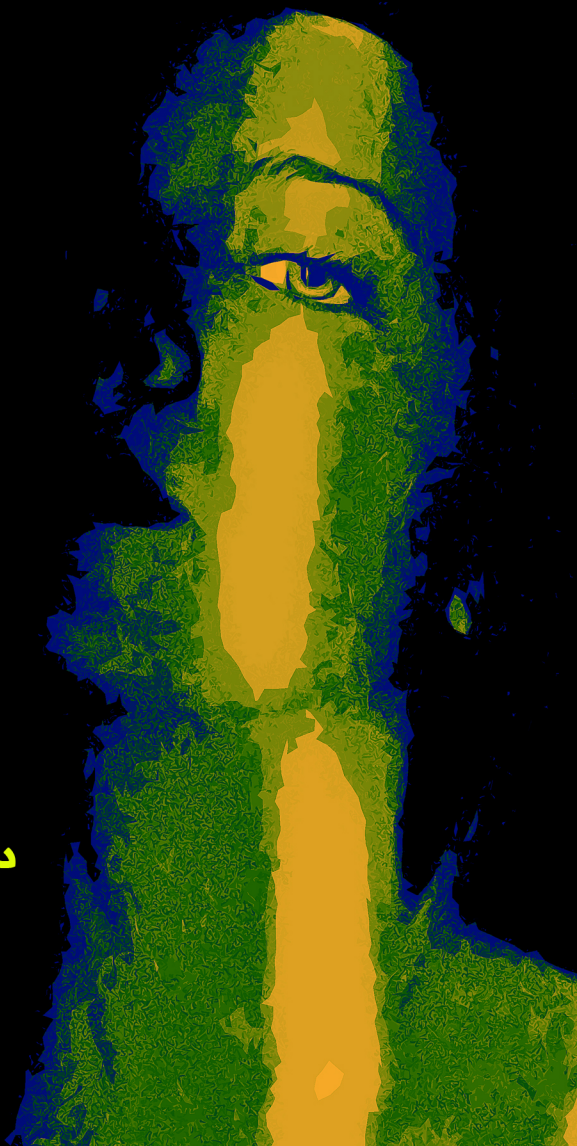
با آثاری از:
طاهره بارثی، رضا بهشتی معز
سروش دباغ، مهدیس صادقی پویا
رضا علیجانی، حسن فرشتیان
زمانه مفیدی، صدیقه وسمقی
حسن یوسفی اشکوری

فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی

احمد علوی

دولت-ملت و ساخت جنسیت بدن و سکسوالیته:

ایران، ترکیه و افغانستان
درباره کتابی از لوسیا دیرنبرگر
و آزاده کیان



نقد دینے

فصلنامه | سال اول | شماره ۲ | تابستان ۱۳۹۹

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال اول | شماره ۲ | تابستان ۱۳۹۹ | ۲۲۲ صفحه

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری

سر دبیر: محمد جواد اکبرین

شورای اندیشه: حسن یوسفی اشکوری، رضا علیجانی، حسن فرشتیان

طراح، صفحه آرا و مدیر سایت: محمد حیدری

www.naqdedini.org

فصلنامه با پست الکترونیکی زیر

میزبان نامه ها و مقالات خوانندگان است:

Email: info@naqdedini.org

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی فصلنامه نقد دینی محفوظ است.
بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست:

درآمد | ۴

پرونده: نواندیشی دینی و مسئله زنان

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم | طاهره بارئی | ۷
کریستین دوپیزان، پیشگام حقوق زنان در اروپای قرون میانه | رضا بهشتی
مُعز | ۳۶

سه نکته در باب نواندیشی دینی و مسئله زنان | سروش دباغ | ۵۹
خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟ تأملی بر چپستی تجددگرایی فقهی
نواندیشان دینی و «هرگز به عقب باز نمی‌گردیم» فمینیست‌ها | مهدیس
صادقی پویا | ۷۱

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!» | رضا علیجانی | ۸۹
بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان | حسن فرشتیان |
۱۱۲

دختران انقلاب ۵۷ و شعبده مردان خدا | زمانه مفیدی | ۱۳۹
وظیفه‌ی روشنفکری دینی در احیای حقوق زنان | صدیقه وسمقی | ۱۵۶
تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام | حسن یوسفی‌اشکوری | ۱۶۳
خارج از پرونده:

فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی | احمد علوی | ۱۷۹
کتابخانه:

دولت-ملت و ساخت جنسیت، بدن و سکسوالیته: ایران، ترکیه و افغانستان
۲۰۲ |

زن در متون مقدس | ۲۰۸

درباره عشق | ۲۱۲

گرد آمد و سوار نیامد | ۲۱۹

هو الحكيم

درآمد

از آغاز دوران اصلاح دینی در ادیان ابراهیمی آنچه دیرتر و دشوارتر از بسیاری مسئله‌ها توجه بسیاری از نواندیشان دینی را به خود جلب کرد «مسئله زنان» بود. گویی به جز استثنائاتی، نواندیشان دینی نیز تحت سیطره «مرد سالاری» ستر و تاریخی قرار داشته‌اند چنانکه اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان و عالمان و شاعران در طول تاریخ، کم و بیش در چنین وضعیتی زیسته و اندیشیده‌اند.

اما حق خواهی زنان نیز تاریخی به همین قدمت داشته که در دوران مدرن سرعتی شتابان گرفته و توانسته است در اندیشه و اجتماع به نتایج درخشانی برسد و اندیشه و جامعه مردسالار را از خود متاثر سازد و جمعی از مردان حق‌جو و آزاده (از جمله نواندیشان دینی و حتی برخی فرمیست‌های سنتی در ادیان مختلف) را با خویش همراه سازد. تفکر و جریان حق‌خواهی برابری‌طلبانه زنان در چند موج اجتماعی و چند نحله فکری، خود برآمدی از تعامل و همراهی و همکاری انبوهی از زنان (و مردانی) است که آزادی و عدالت را برای همه آحاد بشری بدون هیچگونه نگاه و تبعیض جنسیتی دنبال کرده‌اند. در ایران ما نیز سیر حق‌خواهی و برابری‌طلبی زنان، هم در حوزه تفکر و هم در عرصه اجتماع، داستان پر فراز و نشیبی است که حکایت‌های تلخ و شیرین بسیاری دارد.

با توجه به اهمیتی که «مسئله» زنان (مسئله به معنای جامعه‌شناختی آن) در ایران معاصر و به ویژه دو دهه اخیر دارد و نقشی که پویش‌ها و

حق‌خواهی‌های زنان در حوزه‌ها و طیف‌های مختلف در آینده سرزمین‌مان ایفا می‌کنند برآن شدیم در شماره دوم فصلنامه به این موضوع بپردازیم و از اهل نظر پرسیده‌ایم:

- نواندیشی دینی معاصر چه نسبتی با این «مسئله» برقرار کرده است؟ چه تحلیل و نقد و آسیب شناسی در این حوزه به نواندیشان دینی می‌توان داشت و چه چشم‌انداز، نقش و راهبردی (نظری و عملی) را می‌شود تصویر و یا پیشنهاد کرد؟
- فرهنگ و اندیشه و شریعت (احکام) و به طور مشخص «متون اصلی دینی» چه نسبتی با مسئله زنان و حقوق آنان برقرار می‌کند؟ آیا این نسبت در تاریخ شکل‌گیری «متن مقدس» با زمان کنونی یگانه است؟
- روحانیون و حوزه‌های علمیه رسمی چه نسبتی با مسئله و حقوق زنان برقرار کرده‌اند؟ تلاش‌های سنتی و متکی به روش‌شناسی سنتی دینی برای بهبود وضعیت زنان تا چه اندازه راهگشا بوده است؟ برای طیف‌های اصلاح‌گرا و اهل اجتهاد حوزه و روحانیت چه چشم‌انداز، نقش و راهبردی (نظری و عملی) را می‌توان تصویر و یا پیشنهاد کرد؟
- نظرتان درباره مفهوم (و مصداق)ی به نام «فمنیسم اسلامی» چیست؟ و احیانا چه نقشی برای آنان و چه نسبتی میان آنها و دیگر طیف‌های جریان فمنیسم قائل هستید؟

آنچه در پرونده ویژه این شماره می‌خوانید پاسخ ۹ تن از صاحب‌نظران به این پرسش‌هاست که ما را شریک تأملات خود کرده و میهمان این شماره شده‌اند که عنوان “نواندیشی دینی و مسئله زنان” را بر پیشانی خود دارد.

در خارج از این پرونده اما مقاله "فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی" به پاره‌ای از مشهورات گفتمان نهادهای مذهبی می‌پردازد که دست کم در سه قرن اخیر بطور روشمند مورد نقد و پرسش قرار گرفته است و به باور نویسنده، "اگر شرط لازم برای قانع‌کنندگی ادعاها و گزاره‌های دینی را «قابل فهم بودن»، «روشن بودن» و نیز «سازگاری درونی» بدانیم به نظر می‌رسد بخش‌های قابل توجهی از ادبیات دینی حاضر، صرف‌نظر از نوع دین و یا تاویل، موضوع پرسش و نقد قرار می‌گیرد." و سرانجام در کتابخانه‌ی این شماره، چهار کتاب به خوانندگان معرفی می‌شود که در میان آنها از یک اثر برای نخستین بار در رسانه‌های فارسی زبان یاد می‌شود و با همت لوسیا دیرنبرگر و آزاده کیان، در سال ۲۰۱۹ در کشور فرانسه به چاپ رسیده و به این موضوع می‌پردازد که در ایران، افغانستان و ترکیه، چگونه زنان، سکسوالیته آن‌ها و بدن‌شان، به نام «رهایی‌بخشی»، به کام اهداف پروژه‌های ناسیونالیستی فرستاده شده، و ابژه‌انگاری و کالایی‌سازی شده‌اند.

دومین شماره از فصلنامه نقد دینی پس از آن منتشر می‌شود که شماره نخست با اقبال و استقبال نگاه خطاپوش خوانندگان دیده و خوانده شد. در فصلی که گذشت ایده‌ها و داده‌های ارزشمندی دریافت کرده‌ایم. سپاسگزار و قدردانیم تا با توجه به آنها مجموعه‌ای سزاوارتر تقدیم کنیم و همچنان چشم‌انتظار نقد و نظر مخاطبان بزرگوار می‌مانیم.

شورای اندیشه فصلنامه نقد دینی:

حسن یوسفی اشکوری، محمد جواد اکبرین، رضا علیجانی و حسن فرشتیان

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

طاهره بارئی^۱

پیش‌درآمد :

تصور کنید اجازه تحصیلات پزشکی و اخذ دکترا به شما داده شده اما اجازه ویزیت بیمار، نه! چه فکر می‌کنید؟ آنکه مانع مشاوره بیماران با شما می‌شود یا مردم آزار است یا نادان؟ زنان ایرانی اجازه دارند تا درجه اجتهاد تحصیلات دینی داشته باشند، اما حق مرجعیت ندارند.

این جنون سیاسی یا فقدان دانش معنوی در حالی رخ می‌دهد که در دین اسلام، پیامبر دختر خود فاطمه را هم طراز معنوی خود معرفی و این زن با حضور در جهان علائم، یعنی پنج تن و چهارده معصوم، مقام ولایت دارد. آنوقت چگونه می‌توان گفت در چنین دینی زن نمی‌تواند مرجعیت داشته باشد؟ آیا فقهای بن‌بست ساز، بهتر از خدا و پیامبر می‌دانند و اجازه تصرف بیشتری از خالق در حق تاریخ و آفریدگانش دارند؟

۱. طاهره بارئی؛ نویسنده و پژوهشگر فلسفه ادیان و تاریخ فلسفه در دانشگاه سوربن و مدرسه عالی مطالعات اجتماعی

آقای اسحاق فیاض، از مراجع افغانی نَسَب حوزه نجف، از شاگردان برجسته آیت الله خوئی، می‌گویند برای زن هر سه مقام صدارت، در مرجعیت، در ریاست دولت و در قضاوت باز و گشوده است و مانعی به لحاظ دینی در آن نیست. آیت‌الله جوادی آملی نیز هم نظر با اسحاق فیاض، می‌گوید: "گفتار مزبور ناشی از نشناختن هویت انسانی زن از یک سو و معرفی ظالمانه نظام طغیان و تعدی، از زن به عنوان کالای غریزی و اقتصادی از سوی دیگر، و محروم نگه داشتن این قشر عظیم بزرگوار از ورود در معارف والا و منبع عقلی و نقلی از سوی سوم، و ناباوری خود، برای خود زنان از جهت چهارم و نیز برخی از علل و عوامل مستور و مشهور دیگر بوده است". آیت‌الله جوادی آملی، مانع اصلی در مرجعیت زنان را بی‌مهری‌هایی می‌داند که در طول تاریخ بر زنان رفته و قابلیت‌های آن‌ها مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. به باور ایشان نیز اگر به مرتبه‌ی والای زن توجه می‌شد، کسب تصدی مرجعیت دور از دسترس زنان نبود.

ممکن است کسانی بگویند چه نیازی به مرجع شدن زنان است، مثلاً مردها به مرجعیت رسیدند چه گلی به سر جوامع زده شد؟ بی‌آئیم به مسائل سیاسی و حقوق اجتماع و آزادی پوشش بپردازیم.

به آنها پاسخ می‌دهم از فلسفه سیاسی سوال کنید به شما خواهد گفت وزنه سیاست روی لایه دین نشسته است و اگر امروز در غرب دین از سیاست به ظاهر جدا شده، ادبیات دینی برای محقق جلوه دادن سیاست، همچنان به زبان مردان سیاسی الصاق شده است. حضور آقای ترامپ را انجیل به دست در همین چند روز اخیر در پی تظاهرات سیاهان در آمریکا چه بسا دیده باشید. یا این ادعا را از سوی ایشان که رقیب انتخاباتی، جناب بایدن، بی دین است. یعنی برای ریاست جمهوری روی مهره دین بازی میکنند. سیاست نه فقط ادیان خود را می سازد بلکه ادیان سابق مورد

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

اعتماد برخی از مردم را در حد سطحی و کلامی مورد سوء استفاده قرار می دهد تا "اعتبار" کسب کند.

برخی به منظور برگرداندن حق طبیعی زنان به آنان، به خلق یک مذهب زنانه اندیشیده‌اند. آنها به درستی به این نتیجه رسیده‌اند که دین تعریف شده توسط مردان برای زنان ناآشنا و نامفهوم است. آنها خودی تلقی نمی‌کنند. شماری چون لوسی ایریگاری راه حل را در بازنویسی مذهب جسته و چهره‌های معنوی زنانه را از دل تاریخ بیرون کشیده‌اند تا از طریق سعی در احیای این شخصیت‌ها و فرستادن‌شان به حضور در زبان و فرهنگ، با جاری کردن باریکه‌ای از یک باور و معنویت نو در اذهان، اساس یک کار بزرگ را بنیان نهند. اما دسته‌ای نیز متد دیگری اتخاذ و با قلم آخته به جنگ و حذف مذهب رفته، می‌کوشند آنچه را آبشخور جایگاه فرودست اجتماعی خویش تلقی می‌کنند در هم بریزند.

فلسفه سیاسی موضوع اریکه قدرت و آمریت را می‌کاود. و مبانی آن را جستجو می‌کند. قدرت و اعتبار نزد توده مردم در ابتدا بر مبنای حقانیت مذهبی بنا شده ، و اریکه قدرت به ماوراء الطبیعه متعلق بوده است. آن دیگری و دیگرانی که این اریکه را تصاحب کردند ناچار بوده‌اند خود را به این ماوراء الطبیعه و آسمان، منتسب کنند. با خلع متافیزیک از مسند قدرت، ادبیات متعلق به آن از زبان سیاست به حیات خود ادامه داده است. اسطوره ها و داستانهای مذهبی که فشرده دانش و تجربه بشر بوده

است در راه انتقال به نسل های بعدی هر چه ابستره تر و کوتاه تر شده حتی گاه به صورت چند علامت در آمده اند، اما از بین نرفته و همچنان روی ناخودآگاه انسانی کار می کنند.

در لائیسیته و مدرنیته آقای امانوئل ماکرون حتماً کسی تردید ندارد. اما خالی از ادبیات مذهبی مسیحی نیست اگر حزب وابسته به ایشان En marche نامگذاری شده است. این ترکیب ابتدائاً یعنی پای در راه گام برداشتن. اما از آنجا که بسیار در مورد زندگی مریم مادر عیسی یا قدیسان به کار رفته ، با این مفهوم که آنان انسانهایی بودند سالک در راه خدا، معنای سالک به خود می گیرد.

زنان جستجوگر و محقق در مورد فرودستی زنان در جوامع به این نکته ها توجه کرده و آگاه بوده اند اگر موجودی خارج و به دور از الوهیت شناخته شود، شیئی تلقی شده و در خشونت و بی احترامی به روی او باز می شود. در نتیجه عدم دستیابی زنان را در جوامع با فرهنگ مسیحی یهودی، ناشی از عدم حضور زنان در آرایش معنوی آن جوامع تشخیص داده اند، که گاه تنها در صورت یک یا چند علامت ظاهر میشوند. وقتی زن نزدیک به الوهیت و آسمان یا خدا معرفی نشود یا از آن کنار گذاشته شود، در واقع انسان حساب نمی شود و آرام آرام این سوال مطرح می شود که اصلاً روح دارد یا نه، آنچنان که نزد برخی شاخه های مسیحیت مطرح شد، و طبعاً با ابژه یا شیئی تلقی شدن، خشونت و بیمقدار شماری در حق او جاری می شود.

از این نقطه وارد شبکه داخلی مقاله میشویم.

پس بجاست اگر زنان فمینیست غربی با دلسوختگی گفته باشند چون در راس هرم قدرت، یعنی در قلّه معنویت نه در علائم جایگاهی دارند و نه در اساطیر در نتیجه در جامعه هم نه جایگاه برابر دارند و نه احترام برابر. برای نمونه آنها به مثلث پدر- پسر- روح القدس اشاره می کنند که زنی در آن

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

نیست اما دو مرد در آنست. این مثلث بطور انتزاعی داستان رابطه انسان با خدا و آسمان را فشرده کرده است. اگر کسی بپرسد پس حضور مریم مقدس چرا در نظر گرفته نمی‌شود، آنها جواب می‌دهند که نماد مریم مقدس بعد از جنگ‌های صلیبی و در اثر آمیزش و اختلاط با فرهنگ شرق و به خصوص تفکر صوفیانه به غرب آمده است. (رجوع شود به کتاب "ما در فرهنگ پدر - دختر زاده شده ایم". انتشارات گردون، تاریخ انتشار ۲۰۰۹ به همین قلم). تازه، افزودن نمادین زن بعنوان مادر مقدس به این مجموعه، زن را در کلیتش در نظر نگرفته و با تحمیل "فقط مادریت"، او را از دست داشتن و ایفای نقش در بسیاری حیطه‌ها باز می‌دارد.

تأثیر ساختار زبان هر ملت در سرنوشت زنان

در تعمیق پژوهش‌های خود زنان فمینیست غربی به این نتیجه می‌رسند که عدم حضور زنان در نمودار معنوی شان به جایگاه زن در زبان و فرهنگ مبدأ، یعنی زبان یونانی هم

بر می‌گردد. در این زبان، هرچه متعالی و به آسمان متعلق است در اختیار مردان، و زن سمبل جهان پست و گناه آلود شمرده می‌شود. به عبارت دیگر تأثیر ساختمان زبان هر ملت در تعیین و تکلیف سرنوشت زنان غیر قابل انکار است. در مورد ما تأثیر زبان ابتدایی یعنی "جهان زبان فارسی" است که اجازه داده حتی مذهب میهمان شکل و شمایل همان جامه ای را پیدا کند که زبان فارسی به تن زنان می‌پوشاند.

تحت تأثیر جهان زبان فارسی و ذهنیت و آرزومندی حاکم بر آن، (هر زبانی دارای یک آرزومندی، جستجو و تمناست که به مردمانی که آن زبان را صحبت می‌کنند، منتقل می‌شود).

ایرانیان سمبل های فشرده ای از جهان معنوی را در هماهنگی باتمنای درونی این زبان که حضور یک الوهیت و ایزدبانوی مونث است، از متن دین اسلام، دستچین و نگاهداری می کنند مثل پنج تن یا چهارده معصوم که با حضور بانوی اول آن یعنی فاطمه معنی می یابد. شاید هیچ یک از کشور های مسلمان به اندازه ای ایرانیان بر رابطه خاص پیامبر و دخترش هشیار نبوده اند. وقتی که زن در کنار پدر در اوج مسند معنوی حضور داشته باشد، وقتی که زن در داخل زبان روزمره تفاوتی با مرد نداشته باشد (ما، مونث مذکر در زبانمان نداریم و همه افعال و صفات و قید بطور یکسان برای زن و مرد استفاده میشوند.)، طبیعی است که زنان آن ملت پتانسیل آنرا خواهند داشت که به خود اجازه دهند، تکرار میکنم به خود اجازه دهند، عالی ترین رشد انسانی و اجتماعی و مسند های تصمیم گیری را برای خود میسر ببینند. (رجوع شود به همان کتاب).

تاکید میکنم قصد الگو سازی ازین چهره ها نیست. بلکه از حضور آرایش نیروی معنوی در پس زمینه جهان سیاسی صحبت میکنیم که حضور و جایگاه زنان در این پس زمینه می تواند مطابق نظر بسیاری جامعه شناسان، فیلسوفان ادیان، و زبان شناسان، تولید کننده ی دینامیزی برای حرکت اجتماعی سیاسی زنان باشد. حتی در حضور چنین دینامیزی یک جامعه مستبد و مردمحور ممکن است با تمام قوا به جلوگیری از حضور زنان در جایگاههای تصمیم گیری برخیزد یا خود زنان نخواهند ازین پتانسیل استفاده کنند و بخواهند راههای کم خطر تر، کم مسئولیت تر و متفاوتی انتخاب کنند که البته با پذیرش پیامد های جمعی آن، قطعاً آزادی انتخاب دارند.

سوال اینجاست که اگر هنوز رویای زنان غربی برای رسیدن به احترام و جایگاه اجتماعی برابر با مردان محقق نشده چرا در شرق نیز رویای زبان فارسی برای دیدن زنان به عنوان اوج نشین قلّه معنی، "سیم رُخ" (همان

سیمرخ) و خورشید خانم و مهربانوی آن، و نقطه‌ی الهام بخش همگان، از جمله مردان، روی نداده است.

درد برای زن شرقی و غربی شاید یکسان باشد اما نه نحوه‌ی حل مشکل. اگر فمینیسم غربی مثل کسی که می‌داند رو به یک بن بست حرکت می‌کند و راهی ندارد، با طغیان و گرایش به درهم شکستن سیستم مردانه با ناامیدی خود می‌ستیزد، آیا فمینیسم شرقی نیز باید از همین مسیر حرکت کند؟ حال آنکه راهی برایش هست و پتانسیل و انرژی کافی را زبان و دستگاه نمادین فرهنگش به او اعطا کرده است.

جستجوی تغییراتی در قوانین به نفع زنان، گامی به جلوس، اما به نظر من راه حل بنیادین ایرانی این نیست. قبل از هر پاسخ، نگاه کوتاهی به جایگاه زن ایرانی در زبان و فرهنگ فارسی انداخته و آنگاه از خود سوال کنیم چگونه آرزوی زبان فارسی را که فردوسی در شاهنامه اش با مرکزیت بخشیدن به سیمرخ در سیمائی زنانه، روشن کرده است، محقق سازیم. (سیمرخ، نه "سی مرغ" عطار، بلکه "سیم رخ" ایرانی ست. مراجعه شود به مقاله ای در این مورد به زبان فرانسه روی سایت روانکاوی، به همین قلم).

اگر ولایت فاطمه در فرهنگ معنوی مذهبی ما پذیرفته شده باشد، هر زن بار آمده در این فرهنگ می‌تواند به ولایت، به صدارت، به قضاوت دسترسی داشته باشد. و اگر موضوع ولایت فاطمه که در سمبل و نماد زمین فدک در خاطره جمعی ما ضبط شده، در لایه های عمیق ناخودآخودآگاه ما به صورت یک زخم تاریخی در آمده، باید آنرا با یک حفاری بیرون کشیده و در معرض دید قرار داد. این زخم بیش از همه برای ایرانیان به وجود آمده و استمرار یافته است. ایرانیان، که گشوده بوده‌اند به ولایت و ایزدبانوئی زنان. گشوده که هیچ، خواهان آن و در تمنای آن بوده‌اند. به اعتقاد من

طرفداری و جانبداری ایرانیان آن زمان که غالباً از قشر های آگاه بودند، از خانواده علی و اشتیاق برای نشان دادن آنان به جایگاه قدرت، از همین نقطه شروع می‌شود. آنان خیلی زود فهمیدند که با یک دین زن محور روبرو هستند و حضور فاطمه در تاریخ معنوی بشریت یک هدیه و یک پیدایش مبارک است تا باز ایرانیان بتوانند به آرزومندی دیرین‌شان که درخشیدن چهره یک زن در تاریخ معنوی است دست یابند. ساده تر بگویم ایرانی ها از حضور و جایگاه فاطمه همانندی در این دین با دین تاریخی خود دیدند. دعوت ایرانیان از فاطمه معصومه دختر امام هفتم برای سفر به این ناحیه و اقامت در آن، بی تردید از آمادگی ایرانیان برای پذیرش جایگاه معنوی زنان سرچشمه می گیرد.

پس این مقاله در ادامه خود با تکیه بر اهمیت جایگاه چهره های زنانه در تولید جایگاه های سیاسی و اجتماعی، با اشاره ای به تفاوت صورت بندی های روحانی در فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی، هم‌زمانی داده های روحانی را در اعتقادات ایرانی با داده های زبان فارسی بررسی می‌کند. بدین منظور از منبع فیلمها و ادبیات معاصر و حتی کهن پارسی در پژوهش خود مدد می گیرد.

چرا؟ فیلم و ادبیات؟ چون تاریخچه شکل گیری کلیت این مقاله به تماشای بیش از صد فیلم ایرانی آن هم در مدتی کوتاه برای تهیهی مقاله ای دربارهی جایگاه پزشکان در ناخودآگاه ایرانی بر می گردد. فرصتی، تا بدون برنامه‌ی قبلی مسحور قدرت شخصیت های زن این فیلم ها و نوع رابطه‌ی زن و مرد شوم.

اما بیش از همه، قدرت شخصیت های زنانه و رابطه زن و مرد بود که ذهنم را به خود جلب کرد.

از خلال آن فیلمها میشد دید که روان و ناخودآگاه مرد ایرانی، قرار گرفتن زن در تمامی مواضع اتوریته (سروری) و حتی داشتن نقش نجات دهنده را - یعنی نقشی که غالب اساطیر به مردان نسبت میدهند - به راحتی و با میل می پذیرد، و در عین حال خود را بازنده تلقی نمی کند. امری که می تواند محققین غربی امور زنان را که در جای جای هنر و ادبیات مدرنشان چیزی غیر آن را شاهد بوده اند، حیرت زده سازد.

از دریچه نگاه این فیلمها، ذهن و تخیل مرد ایرانی، آمادگی آن را داشت که تمامی قوای انتظامی و مجریه را به سیمایی که به طور معمول به زنان واگذار شده است (فرضاً چهره یک پرستار) منتقل کند بدون آنکه از احساس آزادی و وجد دست بشوید. تفویض رضایت‌مندانۀ این جایگاهها به زنان، پرتو مهر و گرما و مادر بودن را از «زن» بازپس نمی گرفت، از او موجودی خشک، قدرت طلب و سلطه جو نمی تراشید.

برای بروز چنین هویت جنسی زن و مرد ایرانی می بایست دارای معرّف ها و ندهای درونی بسیار موثق و نیرومندی در ساختار ناخودآگاه خود بوده باشند که به طور اخّص از درون قانونمندی های زبان پارسی بر می خیزد. چنین پتانسیلی در تخیل و خلاقیت هنری که اتخاذ رل های فعال و خلاق از سوی پرسوناژهای زن و پذیرش - حتی تحسین - مردان - را از تجلّی چنین شخصیت های زنانه ای امکان پذیر میسازد، تنها در سایه گدھا و معیارهای نقش بسته در گُنه ضمیر ایرانی میسر است. هیچ هنرمندی چه نویسنده چه سینماگر نمی تواند فراتر از ارتفاعی که سپهر زبان او در اختیارش می گذارد پرواز کند. کار هنری نیز علیرغم تمام پروازها، سفرها و تحرکی که عرضه می کند نمی تواند سرزمین درونی زبان و سمبل های فرهنگی را که همچون علایم راهنمایی سر راهش ایستاده اند و سفر فکری او را کنترل میکنند، ترک کرده یا کنار بزند.

اهمیت بود و نبود زن در شکل‌بندی جهان متافیزیک

اهمیت جایگاه ویژه فرزند دختر نزد پدر در عمق روان ایرانی، اگر اینچنین جلب توجه می‌کند ازین روست که در نقطهٔ مقابل، فعالان حقوق زنان در غرب، ریشهٔ جایگاه فرودست خود در جامعه را دقیقاً متأثر از عدم حضور «دختر» در کنار پدر، در دنیای اعتقادات و باورهای عمیق فرهنگ خود می‌بینند.

برخی، بخصوص در دنیای رمان و ادبیات تایید می‌کنند که زن غربی با دایره‌ای بسته روبه‌رو است که تلاش برای خروج از آن هر بار با شکست مواجه خواهد شد. این دایره‌ی بسته چیزی نیست جز عدم امکان برابری با پدر و عدم حضور در اقلیم روحانیت.

مطابق تحلیل پژوهشگران، چون در مسیحیت، و در مثلث تثلیث که فراترین نماد قدرت مسیحیت را به نمایش می‌گذارد، دختر غائب است، چنین غیبتی به آرایش قوای ذهن و تفکر افراد گُل جامعه منتقل شده و رده‌های پایین‌تر قدرت در عالم سیاسی، اجتماعی و خانوادگی را در نور دیده و در محیط بستهٔ الیت‌های جامعه متوقف نخواهد ماند.

همین محققین راهیابی «مریم» مادر مسیح به جهان معنویت را چندان به نفع خود تلقی نمی‌کنند. طبق بررسی آنان این راهیابی، بعد ها تحت تاثیر مذاهب شرق بخصوص در پی جنگهای صلیبی، و از طریق تروبادور ها^۱ که ستاینندگان «بانوی ما» بوده‌اند، وارد مسیحیت شده است. این بانو در اصل، نه مادر عیسی، بلکه نماد نیرویی درونی بوده که تعالی معنوی را میسر می‌ساخته. پس با یک نگاه نقادانه، حتی این مریم مقدس، اشاره به مادر عیسی مسیح نیست و نمادی دو گانه است.

1. Troubadour

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

گرامیداشت مریم عذرا به گفته همین محققین می‌تواند ریشه در باقیمانده ی میترائیسم قبل از گسترش مسیحیت در غرب داشته باشد. (مطابق تحقیق PENSOYE در کتابش islam et le graal تروبادور ها در طی جنگهای صلیبی پرستش «بانوی ما» را از صوفیان گرفته‌اند.) برخی به منظور برگرداندن حق طبیعی زنان به آنان، به خلق یک مذهب زنانه اندیشیده‌اند. آنها به درستی به این نتیجه رسیده‌اند که دین تعریف شده توسط مردان برای زنان ناآشنا و نامفهوم است. آنها خودی تلقی نمی‌کنند. شماری چون لوسی ایریگرایی^۱ راه حل را در بازنویسی مذهب جسته و چهره‌های معنوی زنانه را از دل تاریخ بیرون کشیده‌اند تا از طریق سعی در احیای این شخصیت‌ها و فرستادن‌شان به حضور در زبان و فرهنگ، با جاری کردن باریکه‌ای از یک باور و معنویت نو در اذهان، اساس یک کار بزرگ را بنیان نهند. اما دسته‌ای نیز متد دیگری اتخاذ و با قلم آخته به جنگ و حذف مذهب رفته، می‌کوشند آنچه را آبخشور جایگاه فرو دست اجتماعی خویش تلقی می‌کنند در هم بریزند.

موضع روانشناسان، محققان علوم انسانی و روزنامه‌نگاران

تنها در قرون وسطی و در میان کشیشان نیست که روح داشتن زن مورد تردید و پرسش قرار می‌گیرد. بلکه سخت جانی این باور نهانی که زن، خارج از رده‌ی روحانیت و معنویت قرار می‌گیرد به حدی بوده که در قرن اخیر نیز ردّ پای چنین شکّی را می‌توان یافت. «ژاک لکان»^۲ پزشک و روانکاو فرانسوی که در سال ۱۹۸۱ ازدنیا رفت و در اواخر سالهای ۶۰ و سالهای ۷۰ یعنی اوج جنبش های فمینیستی زنده بود،

1. Luce Irigay : Ce sexe qui n'en est pas un édition Minuit ۱۹۷۷

2. Jacque Lacan

زن را ناامید کرد. او «نوع» اصلی انسان را «مرد» و زن را «فقدان مند» معرفی می‌کند. با راندن زن به حیطه ای که «نه تمام» است، هرچند به وضوح نمی‌گوید زن، ناتمام یا ناکامل است، ولی به هر حال این را القاء می‌کند که زن، آن چیزی که «باید» باشد نیست.

پیش از لکان، فروید نیز شناخت روانکاوانه اش از انسان را گوئی بر روی مخلوق مذکر بنا نهاده، و زن برای او «قاره تاریک» باقی می‌ماند. جهان فرویدی حول مرد می‌چرخد و جایگاه ناچیز زن که همیشه با نسبت دادن گناه تمام نابسامانی‌های روحی انسان به مادر بد، تنها در سیمایی منفی و گناهکار عمده می‌شود، بعنوان "طمعکار"، آنهم نسبت به آنچه نزد مردان است، در صحنه روانکاوی فرویدی ظاهر می‌شود.

در جهان کاملاً مردانه‌ی این روانشناس، مسائل بین پدر و پسر است که حل و فصل میشوند و «زن»، این موجود ناشناخته فروید، به نظر میرسد دست و پای تئوری او را که باید به نوع انسان مربوط میشد، بسته است. زن دنیای فرویدی حتی بعنوان مادر اکرام نمی‌شود.

اما «لکان» که از زبان فرانسه تغذیه کرده و فرهنگ مسیحی در ساختمان فکری اش حضور دارد، سیمای مریم - مادر مسیح - را به ارث برده و زن را وارد جهان خود می‌کند، اما به چه شکل؟ شکلی که در سمینار بیستم او آمده است: تصویر خواهر روحانی ترزداویلا.

اما ترز داویلا لکان دقیقاً همان قدیسی که در فرهنگ مسیحیت شناخته شده، نیست بلکه لکان او را با آنچه من "شیطنت" می‌نامم با طنز خاصی پوشانده و ماهیت وجد عرفانی او را زیر سوال می‌برد.

به این سمینار «باز هم»^۱ نام داده شده است. کسانی که با آموزش‌های لکان آشنا هستند و تصویری را که به کتاب "باز هم" اختصاص داده شده

1. Encore

می‌شناسند، می‌دانند که این " باز هم " به نوعی سیری ناپذیری. اروتیک اشاره دارد. اگر با متد خود لکان به بهتر فهمیدن این اسم نزدیک شویم، می‌بینیم که خود واژه به لحاظ صوتی به «اندر بدن»^۱ تجزیه می‌شود. آیا زن فقط "اندر بدن" است و جای دیگری حضور ندارد و فعال نیست؟ توقع می‌رفت تفکر و تئوری روانکاوان معاصر با اشراف شان به کارکرد ناخودآگاه، روان و نامرئی‌های فکر و اعتقاد، آن‌ها را از گرایش به فرودستی نوع زن مصون بدارد. ولی می‌بینیم علیرغم آنکه هر دو در عصر خود ادعای لامذهبی داشتند دروناً متأثر و ذهنأ متشکل از ارضیة اعتقادی مذهبی هستند که از طریق فرهنگ، زبان و محیط به آنها منتقل شده است.

می‌توان ازین دریچه هم وارد شد که فرهنگ‌ها و زبان‌های ملل در چرخة زیست خود، سخنان نقل شده از بنیان‌گذاران آن مذاهب را پیچ و تاب داده و آن سخنان را با قالبهای ابتدائی خود منطبق ساخته‌اند. به عنوان نمونه می‌توان گفت این فرهنگ یونانی است که در پیام مسیح تداخل کرده و علائم و اشاراتی را در آن عمده می‌سازد که احتمالاً قبل از مسیحیت وجود داشته، ولی الزاماً از سوی عیسی یا کتب حواریون مطرح نشده‌اند.

در کتاب «متافیزیک جنسیت‌ها» که در سال ۲۰۰۵ توسط انتشارات Seuil در فرانسه در اختیار خوانندگان قرار گرفته است، sylvian agacinsky به یک نظام فکری مبتنی بر برتری نوع مذکر اشاره می‌کند که همچنان در تخیل انسان معاصر غربی زنده است. به گفته او در این نظام، زن است که با اغوای مرد و خوراندن میوه‌ی ممنوعه به او، انسان را از خدا جدا و خلقت را دچار مخمصه می‌کند. سیلوین آگاسینسکی نشان می‌دهد که

1. En corps

تحت تأثیر فلسفه یونان بوده که تخصیص روح و اندیشه به مرد، و گوشت و گناه به زن وارد اندیشه آغازین مسیحیت شده یا شاید بهتر باشد بگوئیم

فلودی" می‌گوید: تفاوت بین نسل قدیمی‌تر و جوانتر فمینیست‌ها در نحوه‌ی پاسخ دادن به فرهنگ مصرف است. اگر شما در این فرهنگ کاملاً غرقه شده باشید طبعاً دیگر به تغییر آن نخواهید اندیشید. این تقصیر آنها نیست. آنها در دام جهانی افتاده‌اند که تمام مکانیزم‌ها برای تغییر اجتماعی وانهاده شده. همه چیز شبانه تغییر می‌کند. ولی هیچکس نمی‌داند چه کسی پشت فرمان نشسته است. هیچکس نمیداند به چه کسی باید مراجعه کرد. گوئی فرهنگ نو، تمام جامعه را مثل ویروسی بلعیده است.

در آن نفوذ کرده است.

زنان غربی در طی چند دهه اخیر به هر حرکتی که می‌پنداشتند به این شرایط نابرابر می‌تواند پایان دهد، دست زدند.

گاه این حرکات از سر استیصال بوده؛ گاه به قصد آزمایش و بدون آگاهی از عواقب آن؛ گاه به قصد مقابله به مثل؛ و گاه به نیت روشنگری و از طریق نقد نویسی بر فلسفه و روانشناسی نگاشته شده توسط مردان صاحب نام.

بررسی ادبیات زنانه آمریکا، آندسته که توسط نویسندگان زن فعال در حیطه کسب حقوق برابر برای زنان خلق شده نیز از شکست در این پروژه ها سخن می‌گوید.

اریکا یونگ نویسنده‌ی پرسروصدای امریکائی به میدان آمد و عزم جزم کرد تا به مقابله به مثل با جهان مردان نویسنده برخیزد. اگر آنان با بی حرمتی نسبت به زنان در لا به لای صفحات کتاب زنان را تا حد یک شیئی و یک عروسک پایین آورده، عریان کرده‌اند، او نیز خواست همین رفتار را در رمان‌های خود نسبت به مردان پیش گیرد. اراده کرد پرسناژهای زنی خلق کند که پا از دایره نُرُم‌های جامعه بیرون می‌نهند و پیروز هم می‌شوند اما علیرغم آنکه دست به نوشتن آثاری چنان بی پروا زد که برخی کارهای او را نزدیک به "پورنو" دانسته‌اند، باز قهرمانان زن او علیرغم میل نویسنده شکست خورده‌اند و خود نویسنده در کارهایش به مرور تاسفی عمیق را از راهی که در ادبیات آغاز کرد به قلم میکشد.

انحراف از جستجوی تحقق خویشتن به تلذذ بیشتر

تجزیه تحلیل کتابهای اریکا یونگ نشان می‌دهد که متوقف شدن پرش آزادی طلبانه جنبشهای زنان، کج کردن راه، در تنگنای یک همدستی با گردانندگان جهان پول و مصرف، در ازای بهره‌مندی از بخشی از لذائذ ارائه شده توسط این سیستم، انجام گرفته است.^۱ یعنی نوعی قرارداد پنهان بین زنان و صاحبان و تقسیم‌کنندگان لذائذ این جهانی صورت گرفته است.

۱. مراجعه کنید به تز دکتر: تحول سوژه‌ی زنانه در آثار اریکا یونگ. سال ۱۹۹۵ توسط همین قلم. استاد راهنما: جودیت استورا
این رساله توسط انتشارات دانشگاهی با مشخصات ذیل منتشر شده است:

Thèse de doctorat de BAREI Tahereh

Réf ANRT : 32596

EVOLUTION DU SUJET FEMININ DANS LES OEUVRES DE ERICA JONG (A TRAVERS FEAR OF FLYING, FANNY, PARACHUTES AND KISSES ET SERENISSIMA).

از خلال نوشته های اریکا یونگ و از زبان یکی از پرسوناژ های کتابش «فنی» می شنویم که چگونه ادبیات زنانه با بستن پیمانی نهانی^۱ با جامعه مردان - آن بخشی که قدرت اقتصادی را به دست دارد - از آرزوی نهان خود برای «تحقق خویشتن»، در ازای برخورداری از بخشی از لذائذ جامعه مصرف، منحرف می شود و به «تلذذ بیشتر» روی می آورد. انحرافی که سوزان فلودی در کتاب Backlash آغاز آنرا نشان می دهد اما نه نوع تحولش را. بنظر او مواجهه با پتانسیل اوج گیرنده ی زنان برای تغییر جایگاه خود و دستیابی به کلید های قدرت، رسانه های جمعی را دستپاچه به فکر چاره جویی انداخت. آنها این شعار را به میان مردم بردند که گوئی کار کسب حقوق برابر برای زنان به پایان رسیده است و آنچه بعد از این، زنان به آن نیاز دارند «شیوه های جدید» زندگی ست. که البته شدیداً مورد استقبال مراکز خرید قرار گرفت.

"فلودی" هنوز قرارداد و دو طرفه بودن آنرا نمی بیند.

هفت سال بعد از کتاب پر سر و صدایش، سوزان فلودی^۲ در مصاحبه ای با mother jones در مورد کتاب بعدیش Stiffed که بعد از سالها تحصیل و مطالعه و نظارت شخصی انجام گرفته و در آن با دلسوزی نسبت به شرایط مردان، انقلابی در هویت جنسی را نه فقط برای زنان بلکه برای زنان و مردان هر دو لازم می شمارد، جامعه مصرفی مبتنی بر پول را مقصر اصلی ابتدالی معرفی می کند که زن و مرد، هر دو، را در خود غرقه ساخته است؛ و آنان را به امید و به طمع لذت جوئی، از هویت^۳ انسانیشان و حق تصمیم گیری برای انتخاب زلی که می خواهند در زندگی بازی کنند دور کرده است.

۱. بخش مربوط به "فرار داد با پدر"، همان تز دکترای.

2. Susan Faludi

3. www.motherjones.com/arts/qa/1999/09/faludi.htm

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

اما در این مصاحبه، فلودی هیچ راهی برای پیشنهاد به زنان ندارد و نمیداند کجا را باید نشانه گرفت. می‌گوید: «امروزه همه چیز چنان به سرعت تغییر می‌کند که دیگر نمی‌توان معیار های دقیقی برای تعیین جایگاه خود در جهان پیرامون داشت. نمیدانی کجا ایستاده ای».

تغییر و لرزش در تفکر و موضع گیری فلودی از چشمان مصاحبه کننده دور نمانده و سعی می‌کند با طرح سوال هائی او را متوجه سازد که خودش هم در راهی که می‌رفته ترمز گرفته و از طرح سؤال های واقعی باز مانده است.

"فلودی" می‌گوید: «... تفاوت بین نسل قدیمی تر و جوانتر فمینیست ها در نحوه ی پاسخ دادن به فرهنگ مصرف است. اگر شما در این فرهنگ کاملاً غرقه شده باشید طبعاً دیگر به تغییر آن نخواهید اندیشید... این تقصیر آنها نیست. آنها در دام جهانی افتاده‌اند که تمام مکانیزم ها برای تغییر اجتماعی وانهاده شده. همه چیز شبانه تغییر می‌کند. ولی هیچکس نمی‌داند چه کسی پشت فرمان نشسته است. هیچکس نمیداند به چه کسی باید مراجعه کرد. گوئی فرهنگ نو، تمام جامعه را مثل ویروسی بلعیده است... تنهائی ما با کارت های اعتباریمان... ما نیاز داریم از همان آجر اول شروع کرده و فکر کنیم چه نیرو هائی برای ترتیب دادن این شرایط در کارند... شاید این شرایطی است که در ابتدای انقلاب صنعتی وجود داشت. قرن نوزده دیگری که ویرانگر و غیر قابل اعتماد به نظر میرسید اما سرانجام تحلیل گران نیرو های اجتماعی سیاسی راهی باز کردند. در حال حاضر هیچ بحث صادقانه ای از این نوع در رسانه های جمعی در کار نیست.» و مصاحبه کننده می‌پرسد: آیا ژورنالیست ها را به همین منظور پول نمی‌دهند؟

فلودی تأیید می‌کند: «قطعاً!»

او یکی از اشکالات وضع موجود در شرایط نابسامان زنان و مردان را روزنامه نگارانی می شمارد که به قول او عمداً از دیدن آنچه دارد اتفاق می افتد سر باز میزنند. «همه چیز برای آنان (ژورنالیست ها) بخوبی پیش میرود در نتیجه نمی خواهند وضعیت موجود را مورد سوال قرار دهند چون آنوقت باید خودشان را زیر علامت سوال قرار دهند.».

مصاحبه کننده بلافاصله می پرسد: آیا شما خودتان را روزنامه نگار میدانید آنگونه که خود را وصف کرده اید، یا یک فعال امور زنان؟

فلودی با گفتن اینکه خود را نویسنده به حساب می آورد مسئله را درز می گیرد. در واقع فلودی نیز با طرح این مسئله که ژورنالیست ها هم برای حفظ امتیازاتی مادی که شغلشان بدانان وعده می دهد عمداً از کنار برخی مسائل میگذرند، همان قرارداد پنهان زنان نویسنده اریکا یونگ را رو می کند. می بینیم زن محققى چون خود او نیز نمیتواند از دایره ی بسته ای که صحبتش شد خارج شود، در نتیجه برای حفظ موقعیتش ناچار از موضع پائین و نه برابر، دست دوستی به جامعه ی پدران می دهد، برایشان دلسوزی می کند و کوتاه می آید.

اینجاست که با دیدن فیلمهای فارسی و توجه به این نکته که مرد ایرانی قدرت و شکوفائی زن ایرانی را بخوبی بر می تابد و حتی آن را تحسین و برایش راه باز می کند، ناچار از خود پرسیدم که برای فارسی زبان ایرانی چه گد ها و علائمی از سوی بقایای به یادمانده از آموزش های معنوی، مخابره و منتقل شده که برای معتقد و غیر معتقدشان در نهان خانه دل، زن می تواند همان جایگاهی را بیابد که مرد. اگر در روان ایرانی، پتانسیلی برای پذیرش اتوریته زنان در صدر وجود دارد، پس باید جایی باشد که در آن جایگاه دختر در «رده ی پدر» پذیرفته شده و زن در عالیترین منظومه معنوی جایگاهی داشته باشد.

جایگاه زن در زبان و معرفت فارسی

قبل از همه به حضور یا عدم حضور زن در لایه معنوی نزد فارسی زبانان بپردازیم. اولین اطلاعاتی که به سادگی، و بدون هیچ کاوش تخصصی در متون به دست می آید و آن را از زبان هر عابری که در خیابان مورد سوال ما قرار بگیرد می توان شنید اینست: محمد پیامبر، پسر ندارد. دختری دارد به نام فاطمه. و پیامبر از این دختر به مناسبت های مختلف به برابری و هم سطحی روحانی با خود یاد می کند. هیچ نوع گفته یا رفتاری که ناقض این امر باشد در احادیث نقل قول نشده و مباحثی در رد آن از سوی اهل فن صورت نگرفته است.

اما تعجب آور این که : علیرغم تمام مذاقه هایی که در مورد ریزترین امور مذهبی و کنکاش و اختلاف نظر در مورد آنها . به ویژه در سالهای اخیر صورت گرفته . و رساله هایی که در این موارد نگاشته اند، در مورد فاطمه بحث و گفتگو و تحقیق و دقت نظر آنقدر اندک بوده که جای سوال باقی می گذارد.

این کوتاهی و فراموشی حتی از سوی خانمهای فعال در امور زنان، بخصوص آن دسته که در غرب با تحقیقات مختلف فمینیستی آشنا شده و به اهمیت آرایش قدرت معنوی در تعیین جایگاه اجتماعی زنان نیز آگاهند دیده می شود. این سکوت و فراموشی، مختص ایرانیان نیست و به نوع دیگری شامل زنان فمینیست پرورش یافته در فرهنگ و زبان غیر فارسی، و اسلام غیر شیعی نیز می شود.

البته نه کاری با غفلت و مسامحه محققین وطنی و فارسی زبان در این موارد داریم نه غیر همزبان ها. بلکه مرور این مسامحه ها ما را بر می انگیزد تا از خود سوال کنیم نکند در مورد فاطمه ما با یک تروماتیزم و زخم

تاریخی روبرو هستیم که مثل باقی زخم های روانی از آشکار شدن می هراسد و رو پنهان می کند؟

اتفاقات هولناک فردی و اجتماعی یا تاریخی، زخمی در زندگی فرد یا قوم میگذارند که برای آنکه ادامه زندگی برای حاملان این زخمها ممکن و میسر شود، تنیده شدن تدریجی پوسته ها و لایه های شروع می شود تا از زنده شدن مجدد درد و سوزش به محض هر نوع تماس، ممانعت و زخم را به اعماق برانند. اما در درازمدت، حضور همین پوسته ها، که زمانی نقش زره را بازی کرده اند، دسترسی به خاطره و زخم ابتدائی را تقریباً غیر ممکن میسازد. مراجعین یک روانکاو، غالباً از هر چیزی ممکن است صحبت کنند جز هولناک ترین مسئله ای که آنها را در کودکی آورده است.

آیا محروم شدن فاطمه از رسیدن به یک حق تاریخی، از همان زخمهای عمیق و تاریخی نیست که زیر تلّی از پوسته ها پنهان مانده است؟ سخن نگفتن از او آیا به این زخم عمیق بر نمی گردد؟ زخمی پوشانده با انواع لایه ها و پوسته ها و گوشت های کج روئیده؟ عنوان کتاب معروف و به یادماندنی دکتر شریعتی «فاطمه، فاطمه است» لکنّتی در خود دارد که ترس، ترس نزدیک شدن به حول و حوش یک تروماتیزم را القاء می کند. جایی که عواطف و احساسات و آرزوهائی با خشونت سرکوب شده اند. به وقت گزینش «فاطمه، فاطمه است» تو گوئی گوینده قبل از آنکه بتواند بگوید فاطمه چیست و کیست، ناچار شده است که زبانش را دور خود بگرداند.

شریعتی. هر دلیلی که در کتاب و سخنرانش آورده تا نگفتن. آنچه را فاطمه است توضیح دهد، ناخودآگاه، از گفتن و به زبان آوردن حقیقتی لب بر چیده و با گفتن «فاطمه، فاطمه است»، زبان را در دهان گردانیده است.

دو مقاله وزین «فاطمه از سه منظر» و «فاطمه و کهن الگوی مادر» به قلم علی طهماسبی نیز به نظر من همین ترس و انکار در قبال یک تروماتیزم تاریخی در مورد فاطمه را نشان می دهند. دلمشغولی و نگرانی

نویسنده در این دو مقاله، آنست که مبدا در حق فاطمه "گرافه گوئی" شود. او خواننده را دعوت می‌کند که بباییم در اخباری که در مورد ستم به فاطمه و حذف فیزیکی و معنوی او وجود دارد بازنگری‌هایی کنیم.

طهماسبی با طرح کردن و پیش انداختن الگوی مادری، اقتدار روحانی فاطمه را پس می‌راند. در روانکاوی بالینی، به خوبی تجربه شده است که چگونه افراد به محض نزدیک شدن به حوالی خاطرات یک حادثه دردناک، در صدد ترک جلسات آنالیز برمی‌آیند، و آن‌ها را ترس و وحشت فرامی‌گیرد. چرا که دارند به مناطق ممنوعه پا می‌گذارند. نزدیک شدن به اقلیم محصور شده با خاطرات هولناک همان و بیداری ترس و وحشت و میل به فرار و انکار همان! بدین خاطر است که می‌بینم حوالی سوژه‌ی فاطمه شناسی در اسناد و نوشته‌های ایرانی، بجای بناها و آبادی‌های معنا و تفکر و تاریخ، سراسر خرابه است و شناخته شده‌ترین علامت در مورد نماد های زندگی این زن، قبرستان بقیع است. جایی که شبانه و پنهان بطور گمنام به خاک سپرده شد.

در این خرابه‌ها، نه شخص فاطمه، بلکه در وجود او و از طریق او، روشنائی یک جهان و جامعه مورد تمنای آدمی و ایرانی، محصول رشد تدریجی و طولانی مدت تاریخ بشر به خواب رفته است.

آیا فراموش کردن فاطمه و جایگاهش در صدر مدار معنوی اسلام با حضور یک زخم تاریخی، دقیقاً در همین مکان، رابطه‌ای ندارد؟

اغلب ما فارسی‌زبانان، معتقد یا غیر معتقد، ماجرای «فدک فاطمه» را شنیده‌ایم. فدک یک تکه زمین است که به زور از فاطمه بازپس گرفته شد. آنها که اطلاعات بیشتری دارند میدانند برای اعاده‌ی این زمین، فاطمه شخصاً وارد میدان شد و از غصب‌کنندگان، فدک را مطالبه کرد. بر سر همین مسئله هم مورد هتک حرمت تا حد فیزیکی قرار گرفت، و به روایتی،

حتی کودکی را از دست داد و سرانجام نیز جان باخت. توجه کنید که "فدک زمینی بود که مطابق نص قرآن فقط می‌توانست به خود پیامبر یعنی کسی در آن حد از مرتبه معنوی تعلق بگیرد."

پیامبر در زمان حیات خود با بخشیدن این زمین به فاطمه، به زبان علائم و سمبل‌ها حرف بزرگی در مورد حقیقت معنوی فاطمه بیان کرد. نه تنها بر کهن‌الگوی مادری بودنش، بلکه بر ایزد بانوی معنوی جامعه‌اش بودن، تاکید نمود. اگر ترکیب ایزد بانو را خوش ندارید می‌توانم بگویم فاطمه مقام ولایت داشت یعنی تاریخ موفق شده بود در آن نقطه زنی را بیرون بدهد که در جایگاهی بسیار نزدیک به الوهیت قرار داشته باشد.

ارزش و اهمیت سیاسی تعلق این تکه زمین به فاطمه را با حوادث بعدی، و تلاش و عجله‌ای که در بازپس گرفتن آن روی داد بهتر می‌فهمیم. یا اگر می‌بینیم که در طی سالها بعد از این انکار اولیه جایگاه معنوی فاطمه - که از طریق دست گذاشتن روی فدک رخ داد - خلفا با اهداف سیاسی، مرتب به بازپس دادن یا باز پس گرفتن آن اقدام کرده‌اند، می‌فهمیم که ارزش نمادین این تکه جایگاه و نقشی که در روشن کردن مرتبه فاطمه داشته است، برخلاف امروز برای مردم عصر، کاملاً مفهوم و روشن بوده است. می‌فهمیده‌اند که پس گرفتنش از فاطمه یا محروم کردنش از آن چه معنایی دارد.

دست بردن به این ارثیه معنوی به نیت انکار جایگاه فاطمه در کنار پدر روی مدار روحانی - به منظور دورنگاه داشتن او از ادعای رهبری معنوی جامعه - از اولین اقداماتی است که درست بعد از خاموش کردن پیامبر انجام می‌شود. بعد از شنیدن خبر این اقدام که نه در حضور فاطمه بلکه در غیاب او شکل می‌گیرد، دختر محمد سراسیمه به محل تجمع در مسجد پیامبر رفته و در حضور جمعی کثیر به چنان سخنرانی کوبنده‌ای دست

میزند که به گفتهٔ راویان، تاجر و همدردی ابراز شده از سوی جمعیت حاضر تا به آنروز دیده نشده بود.

فاطمه در سخنرانی معروفش که به فدکیه معروف است خطاب به جمعیت ابراز تاسف می‌کند که: انگار به زمان جاهلیت (قبل از پیامبری محمد) برگشته اند و روشنائی و تحولی را که انجام گرفته است پشت سر انداخته اند. او مثال می‌آورد از سلیمان (پیامبر یهود) که داوود، فرزندش، جانشین و وارث معنوی او قرار گرفت؛ و اشاره می‌کند به دعای زکریا که از خداوند فرزندی می‌خواهد تا ادامه دهنده مسئولیت روحانی او باشد. فاطمه می‌گوید: شما گمان کرده اید که من حق و ارتباطی (مشابه) با پدرم ندارم؟ و می‌پرسد که آیا رسوم جاهلیت را می‌جوئید (که زن دارای چنان مرتبهٔ روحانی والائی نیست و جایگاه ایزد بانویی از او سلب شده است). و آیا رواست که میراث من (معنوی) به جور و ستم از من ستانده شود؟

آیا واضح تر ازین فاطمه می‌توانست از مفهوم معنوی اهدا فدک به او از سوی پدر سخن بگوید؟

معلوم است که این امر به مذاق آنانی که قصد ربودن قدرت و حذف فاطمه را داشتند خوش نیامد. اوّل به برخورد لفظی پرداختند، و بعد، کار را به تهدید فیزیکی رسانیدند. در نهایت نیز تهدید را عملی و توسط افرادی که چهره هاشان در تاریخ شناخته نمی‌شود او را چنان به شدت مورد ضرب و شتم قرار میدهند که بنابر روایتی، به سقط جنین فرزندش می‌انجامد و او متعاقباً در اثر خونریزی جان می‌بازد.

در فاصله ای کوتاه، آنچه در برهه ای از تاریخ به وقوع پیوست، میراث معنوی پیامبر، یعنی ادامه آگاهی و دانش معنوی نه تنها او، بلکه کل تاریخ را، که در وجود دختر پیامبر متبلور شده بود، در گور گمنام فاطمه دفن و رویای درخشیدن نور ایزد بانو را در جامعه به ویژه برای ما ایرانیان فارسی

زبان، زیر خاک فرستاد. در متن ادعیه و سلامهایی که از سوی اهل فن، و گاه به روایت فرزندان فاطمه، نقل و نگهداری شده از فاطمه به نام کسی که با ستم، از حق خود منع شده است یاد کرده‌اند. توجه داشته باشید که سخن از "حق" است و نه "مال".

زمانیکه برای نوشتن این مقاله در جستجوی کتبی در مورد زندگی فاطمه بودم در میان تعداد بسیار اندک این نوشته‌ها، کتابی از طریق یکی از دوستان دریافت کردم که مجموعه ایست از اخبار و روایاتی در مورد فدک و غصب آن، که توسط «عدنان درخشان» گردآوری و توسط علی لباف تدوین شده است. گردآورنده که خود در صفحه ۷۹ کتابش معتقد است به منظور منطقی جلوه دادن این غصب، تلاش کرده‌اند کلمه «حق» را به «ارث» تنزل دهند و بگویند که پیامبران ارث نمی‌برند. در نتیجه فدک را باید گرفت. اما در میان صفحات کتابش نمی‌تواند روی «حق» بودن فدک و روی کار تحقیقی شخص خودش، به عنوان نمایش حق معنوی بودن این ملک قاطع باشد.

در همان روی جلد، اثرش را «پژوهشی در غصب اموال فاطمه» به حساب می‌آورد، نه در غصب جایگاه معنوی او. عمده‌ی نگرانی نویسنده اینست که مبدا این غصب اموال، جلوه‌ای فقیرانه در اذهان به سیمای فاطمه ببخشد. اما جالب آنکه همین قلم، کتاب را «عبور از تاریکی» نام نهاده و احساس ناخودآگاهش را از حضور تروماتیزم و زخم تاریخی در حول و حوش اتفاقی که افتاده است از پرده‌ی "تاریکی" بیرون می‌آورد.

سوا و خارج از نوشته‌ی تاریخ نویسان، ما متنی لابلای آنچه توسط توده مردم منتقل شده در دست داریم به نام «حدیث کسا» که به صورت دعائی هنوز هم توسط معتقدین قرائت می‌شود. این دعا در واقع داستان و نمایشی است چند صدائی، و زیر سقف پوشش «کساء» سفیدی انجام می‌گیرد که پیامبر خود را در زیر آن قرار داده و بعد دخترش فاطمه، همسر دخترش، و دو فرزند آن‌ها، و در نهایت، جبرئیل زیر آن قرار می‌گیرند. با به روی صحنه آوردن این

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

نمایش، هر آنچه می‌تواند به زبان سیاسی، حقوقی، جامعه‌شناسی بیان شود، توسط هر قرائت، هر بار روی صحنه می‌آید و زنده می‌شود. تاریخ، زنی را که در سطح پدر در آسمان اعتلاء نوع بشر به دست آورده است هر بار با شادی از نو میزاید و تولد و حضور این نمونه را تکرار می‌کند.

پیامبر، فاطمه، دو فرزند و همسرش، و در نهایت جبرئیل (روح القدس) زیر یک سقف و خیمه قرار می‌گیرند. بجای مثلث پدر - پسر - روح القدس که زنان غربی در آن از عدم حضور زن ناراضیند، ما با یک شش ضلعی روبرو هستیم. این شش ضلعی پنج موجود انسانی در خود دارد و یک موجود مقرب روحانی که در کنار هم و زیر یک سقف و طاق قرار می‌گیرند. طبعاً این آرایش، ارزش تقرب جبرئیل را به حیطة الوهیت، نمی‌کاهد بلکه جایگاه آن پنج نمونه انسانی را بالا می‌کشد و به ما نشان می‌دهد.

علاوه بر این شش ضلعی پر معنا، دو مجموعه دیگر نیز داریم که مفاهیم و ارزش‌ها را در آرایش خود فشرده نگاه داشته و منتقل کرده‌اند: یکی «پنج تن» و دیگری «چهارده معصوم». در هر دو، جای فاطمه کاملاً مشخص و روشن در فلک معنوی دیده می‌شود.

در «پنج تن»، محدود بودن نفرات و مشابَهت آنها تا حد یکی بودن، حلقه معنوی خاصی با قدرتی فوق العاده می‌سازد که واژه‌ی «تن» به آن جنبه‌ای از حضور در عالم عینیات (و نه تنها در عالم ماورائی) می‌بخشد. و البته فاطمه جزء این حلقه است، هر چند نام نفرات وابسته به پنج تن ذکر نمی‌شود و دانستن آن توسط شنونده، عادی تلقی می‌شود. که این خود، اهمیت و ارجی حساب ناپذیر - به عنوان امری که نامیده نمی‌شود - (همچون نام خدا) به پنج تن می‌بخشد.

نیز فراموش نکنیم که وجود معنوی غائبی که شیعیان، ظهور او را انتظار می‌کشند، به گفته متون باقی مانده و منتقل شده، یکی از اولین

اقداماتش بازگرداندن فدک به فاطمه است. طبعاً این بازگردانی، نمی‌تواند جز معنایی نمادین داشته باشد. وگرنه کجاست دیگر آن تگه زمین؟ مگر آنکه هدف، همانا احیای اعتقاد به جایگاه معنوی فاطمه در رده‌ی روحانی باشد که طبعاً نگرش و دریافت تازه‌ای نسبت به جایگاه اجتماعی و حقوق زنان با خود به همراه خواهد آورد. امری که مردان را نیز در جایگاه درست انسانی خود و نقشی که باید در چنین جهانی بازی کنند خواهد نشاند.

جستجو در ادبیات کلاسیک

اصرار، جستجو و دلخستگی قوم ایرانی برای بازگرداندن جهان به شکل و تقسیم بندی اولیه قدرتی که در آن، «زن» در مرکز معنوی جامعه بتابد، برای باز دیدن «ایزد بانو» در مسند خود، در ادبیات کلاسیک ما هم به خوبی مشهود است.

اینجا فقط به نمونه‌ی داستان لیلی و مجنون اشاره می‌کنم: این داستان که در اصل داستانی عربی ست و بر مبنای زندگی قیس نامی نوشته شده است در متن عربی «مجنون لایلا» نام دارد.

اما فرهنگ فارسی ترجیح داده لایلا را پیش از مجنون بنشانند و بگویند لیلی و مجنون. مهم‌تر آنکه متن عربی یک داستان کامل زمینی ست و سوژه‌ی آن عشق غیر ممکن کاملاً زمینی ست که در نهایت به مرگ عاشق می‌انجامد. اما در روایت ایرانی موضوع این رابطه تلطیف شده و عشق زمینی نسبت به یک زن به سیر و حرکتی به سوی متعالی تبدیل می‌شود. زن، در جهان این فرهنگ نه تنها عاملی برای فرو کشیدن مرد نیست بلکه وسیله‌ی تعالی اوست. کارگاه جان و دل زبان فارسی که هنر جامی و نظامی از آن برخاسته در ورای چهره‌ی زمینی لیلی، زنی که مورد عشق مجنون قرار گرفته، سیمایی الهی را تشخیص می‌دهد.

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

قرار است چهره‌ی هر زنی در فرهنگ ایرانی به سیمای الوهیت ختم شود. یکی به دیگری راه برد. یکی بازگوی دیگری باشد. اما اگر لیلی، به طور اخص در این فرهنگ برای نمایش چهره‌ی الهی به کار گرفته شده، شاید به خاطر نحوه‌ی نوشتن این اسم است. به عبارت دیگر آنچنان که در اصطلاحات ادبی گفته می‌شود "مورفولوژی" واژه‌ی لیلی است که تشابهات را سهل تر می‌کند. "لیلی" چنانچه یای آخر آن را همانطور که در بعضی از خط الرسم ها مرسوم است با کششی از چپ به طرف راست در زیر دو لام مکرر بنویسیم، یعنی به صورتی که گودی و نیم دایره‌ی "ی" در چهره‌ی این واژه حذف شود، یادآور کلمه‌ی "الله" است.

در کارگاه نگاه و تحلیلی جامی و نظامی، «قهرمان» مرد برخلاف آنچه خصیصه‌ی یک قهرمان است، نه شکارچی ست، نه زورمند و نه فاتح. بلکه کلک خیال هر دو شاعر، هر بار چهره‌ی مجنون را فاقد تمام هیبت و قدرتی که در قهرمانان مرد می‌شناسیم، لطیف تر و زنانه تر کرده‌اند.

عشق، آنهم عشق یک زن، باعث سیر و سلوک و ارتقاء قهرمان مرد و وسیله‌ی ای برای دریافت عشق روحانی است. بر خلاف روایت عربی این داستان که برسویه ویرانگر بودن این عشق تکیه می‌کند.

در مورد فردوسی و شاهنامه اش مختصر گفته باشم که تمام دنیای جنگ و گریزها و افت و خیزهای روایت او از قله‌ی جاری است که در متن به یک اسم ختم می‌شود و آن اسم، سیمرخ می‌باشد و این سیمرخ نه آن سیمرغ عطار که "سیمرخ" و ماهروی تفکر ایرانی است.

چنان گرایش و نیازی از سوی فرهنگ کلاسیک فارسی نسبت به دیدار، حضور و تجلی بازیابی ایزد بانو دیده می‌شود که گویا نوستالژی و غم غربت قوم ایرانی ناشی از گم کردن زمانه‌ایست که خورشید معنوی زنانه‌ی ای در آن می‌تابیده و وصالش با تابش این خورشید خانم رابطه‌ای تنگاتنگ

داشته است. نوستالژی ایرانی، نه بازیابی امپراطوری از دست رفته بلکه زنی است که در مرکز آن در جهان معنوی اعتقادات پارسی می‌تابیده است.

انعکاس مطالبات ناخودآگاه ایرانی در کارهای هنری

در ادبیات مدرن ایران نیز دغدغه‌ی خاطر نسبت به ایزد بانو و تلاش برای باز آفرینی او کم نیست. "ثریا در اغما"ی اسماعیل فصیح تماماً تصویر رنج قوم ایرانی از به اغما رفته بودن ایزدبانوی خاطره‌ی جمعی اوست و تمام صفحات این رمان با تلاش برای بیدار کردن این "سیمین رخ"، این ثریای به کوما رفته حافظه‌ی جمعی ورق می‌خورد.

همچنین می‌توان به غزاله علیزاده و رمان معروفش «خانه‌ی ادیسی‌ها» اشاره کرد. نویسنده با تصرف در نمادهای مذهبی، عیسی را زنانه می‌کند. او در کتابش به خلق چهره‌های زنانه متعددی دست می‌زند. زانی که بخاطر زیبایی فوق العاده یا هوش و قدرت تفکر بالا متمایز هستند. اما هیچ یک از این چهره‌ها نویسنده را راضی نمی‌کند. او دنبال چهره‌ی دیگری در عمق ناخود آگاهش می‌گردد. در نهایت، یکی از پرسوناژهایش را که ساده و بی بهره از زیبایی و مهر و محبت اطرافیان بوده بالا کشیده و او را با هاله‌ای از الوهیت می‌پوشاند. این زن را نویسنده "لقا" نام داده که با لقاء الله و یا دیدار خدا، نزدیکی نشانه شناختی غریبی پیدا می‌کند. این نقطه لقا یا نقطه دیدار نویسنده با چهره ایست که تمام کتاب و خلاقیت هنری مصروف آن شده، آن را آه کشیده است و با پیدا کردن این چهره نویسنده می‌آرامد و رمان پایان می‌گیرد.

در نبود زنان در جایگاه راستین شان، در رمان سال بلوا اثر عباس معروفی، فضای داستان در چنان خشونت و جنونی غلت می‌زند که هر ارزشی حتی خود عشق، با ابتذال و سقوط معنی از دست می‌دهد. خواسته‌ها و تمایلات در این محیط همگی بی منطق و برخاسته از دیوانگی به نظر می‌رسند.

البرز را به "سیمرخ" بازگردانیم

" و فقط پاهاش را توی یک کفش کرده بود که کوه پیغمبران را به کافر قلعه وصل کند." (ص ۳۳)

شاید بشود دغدغه این نوشته را به این نحو خلاصه کرد:

چگونه است که رابعه بلخی در زمان خود رفرانسی برای مردان عارف بود و به جایگاه والای او در معنویت معترف بودند و امروز چنین رفرانس هائی علیرغم تمام پیشرفتهای تکنیکی و ارتباطی و آزادی های جستجوی علمی موجود نیست؟ چگونه است که طاهره قره العین در زمان قاجار مدرس مردان بوده و امروزه همپای او نداریم؟

آیا همزیستی و همسایگی متفکران و فیلسوفان ما در قرون گذشته با فرهنگ یونانی و مسیحی و تاثیر پذیری از آن، در رانده شدن جایگاه زنان در فرهنگ و زبان ما به مراتبِ فرودست، نقش داشته است؟ همانگونه که "انسان خدائی" و وحدت وجود از فرهنگ مسیحیت علیرغم اخطار های کوبنده قران در این مورد به عرفان و فلسفه اسلامی راه یافت، آیا بی اعتنائی به جایگاه والای زنان نیز همینگونه در مدارس مذهبی اسلامی تمدید شد و حق مرجعیت دینی مسکوت ماند؟

کریستین دوپیزان

پیشگام حقوق زنان در اروپای قرون میانه

رضا بهشتی‌مُعز^۱

مقدمه

جنبش حقوق زنان به اعتبار نظریات و رویدادها جنبشی مدرن است و کمتر کسی با شنیدن نام آن از جریانات فکری و اجتماعی قرن بیست فراتر می‌رود. تحولات اجتماعی و سیاسی قرن بیستم و ظهور جریان‌های فکری متنوع در غرب اگرچه در تنیدگی تنگاتنگی است اما امکانات پژوهشی و دستاوردهای پدیدارشناسانه نوین در تبارشناسی بسیاری از این تحولات بی‌نتیجه نبوده و نتایج مفیدی فراهم آورده است. از جمله این بازشناسی‌ها و تبارشناسی‌های قرن بیستم در حوزه حقوق زنان، احیای چهره یک زن فرزانه در انتهای قرون میانه است که امروز با عنوان پیشگام حقوق و آزادی‌های زنان در غرب از او یاد می‌شود. جز اثر معروف او "شهر زنان" که اخیراً از انگلیسی به فارسی برگردانده شده است، این مقاله (درحد اطلاع و جستجوی من) شاید اولین اثر مختصر در معرفی این زن نامدار فرانسوی قرون میانه مسیحی به‌زبان فارسی ست. ما البته در این مقاله بعلت

۱. رضا بهشتی‌مُعز؛ استاد دانشگاه و عضو انجمن فلسفه فرانسه

کریستین دوپیزان

محدودیت انتشار نمی‌توانیم همه ساحات وجودی و عوارض آثار کریستین را بررسی کنیم و بویژه تحلیل آثار ادبی، عرفانی، نظامی و اخلاقی او را وامی‌گذاریم.

زندگی و زمانه

"کریستین دوپیزان" زاده ۱۳۶۴ (حدود) شهر ونیز از پدری ایتالیایی بنام توماس دوپیزان (Tommaso di Benvenuto da Pizzano) پزشک و مدرس دانشگاه بولونیاست. وی در سال ۱۴۳۰ میلادی هم در بخش "پواسی" منطقه ایولین فرانسه در نزدیکی شهر پاریس وفات کرده است. از نام او دو املای Christine de Pizan و Christine de Pisan در مدارک تاریخی ضبط است و با عنوان "اولین زن اروپایی که نویسندگی پیشه حرفه‌ای او بوده" از وی یاد می‌شود.^۱

دوپیزان آثار ادبی، شعری، عرفانی، فلسفی، سیاسی قابل توجهی آفریده و به سبب سه ویژگی پُرنگاری، نکته‌سنجی و تابوشکنی در میان معاصرین خود ممتاز و متمایز است. او هم‌عصر چهره معروف استقلال‌طلبی فرانسه "ژاندارک" است و در پایان عمر رساله‌ای هم در ستایش او پرداخته است. نزدیکی پدر کریستین به دربار شارل پنجم پادشاه وقت فرانسه (مشهور به شارل دانا و پایان‌بخش جنگ‌های صدساله با انگلیس) و اقامت خانواده کریستین در این کشور اجازه رفت‌وآمد به دربار و بهره‌وری از امکانات آموزشی و تربیتی فرزندان دربار فرانسه را به او می‌دهد. کریستین با هوش

1. Wikipedia. Christine de Pizan

ما این ادعای شایع را هرچند به مرجع عمومی ویکیپدیا ارجاع دادیم، اما در اغلب آثار مربوط به کریستین آمده و شهرت غالب اوست.

و علاقه از فرصت موجود بیشترین بهره را برده و از سایر هم‌سالان خود در کوشش و آموزش پیشی می‌گیرد.

آشوب اصلی در زندگی کریستین به اعتراف خود او از زمان مرگ شاه و حامی پدر این بانوی فرزانه آغاز می‌شود. با مرگ شارل پنجم در سال ۱۳۸۰ میلادی (سال ازدواج کریستین) خانواده دوپیزان مورد بی‌مهری دربار قرار گرفته و ابتدا با اختلال در پرداخت مقرری ماهانه و سپس حذف برخی امتیازات و اعمال محدودیت‌ها، اندک اندک چهره نامطبوع و تلخ زندگی او رخ می‌نماید. سال‌های سخت پس از شارل با مرگ پدر کریستین در هشتادسالگی (۱۳۸۷ م.) و نبودن پشتوانه اقتصادی کافی برای حمایت از خانواده کامل می‌شود و فرزانه جوان ما پناهی جز همسر فرانسوی خویش "اتین کاستل" (Étienne Castel) که نجیب‌زاده‌ای دانا از منطقه پیکاردی است، ندارد. اما طوفان حوادث سر بازایستادن ندارد و اتین یا تنها امید و پشتوانه کریستین هم چندی بعد بر اثر یک بیماری همه‌گیر در سال ۱۳۹۰ میلادی جان می‌بازد و کریستین در حال شکوفایی را با سه فرزند و مادر تنها می‌گذارد. تنگنای شرایط جدید مالی و فشار طاقت‌فرسا بر خانواده بدلیل نداشتن پشتوانه و میراث مالی حدود چهارده سال طول می‌کشد. در این سال‌های سخت و تلخ کریستین تصمیم بر ماندن در تجرد و حفظ موقعیت اجتماعی و طبقاتی می‌گیرد تا بتواند هم از راه نگارش و انتشار آثار و آراء، چرخ خانه را چرخانده و هم نفوذ خود را بر حیات سیاسی و فرهنگی فرانسه حفظ کند. او در این جدال بی‌امان و باوجود تهدیدهای قضایی و اداری مکرر (بر سر بدهی مالی پدر و همسر) و نیش‌وکنایه طلبکاران و متلک مردان بانفوذ، سرانجام از راه نگارش پیگیر و خلاق و فروش آثار در اداره معاش و زندگی خود موفق می‌شود.



سالهای پایانی قرن چهارده و سالهای آغازین قرن پانزدهم میلادی سالهای تعمیق دانش و بینش اوست. انتشار پاره نوشتارهای او در سیاست، اخلاق، فلسفه، شعروادب، و حتی متون نظامی نگاه بزرگان آنروزگار را به او معطوف ساخت و حمایت‌هایی را سبب می‌شود که خود مایه کوشش-های بعدی اوست. بازسازی حلقه پیشین دوستان منتفذ درباری و تنظیم هوشمندانه روابط با نامداران آن روز چندان جایگاه او را تقویت می‌کند که در مناقشات ادبی و سیاسی وقت جسورانه اظهارنظر کرده و هوشمندانه در فضای رسمی آنروز با مخالفان سنتی و روحانی مقابله می‌کند. شرکت فعال

در این مناقشات پرهزینه به بازتحکیم موقعیت اجتماعی او مدد رسانده و در نتیجه شهرت نقادی، فرهنگی و ادبی او در دو دهه اول قرن پانزدهم از مرزهای فرانسه فراتر می‌رود.

نمی‌شود تاثیر تحولات زمانه را در آفرینش‌های دوپیزان نادیده گرفت. کریستین در حقیقت محصول دوره‌ای است که فرانسه با حکمرانی (۱۳۳۸-۱۳۸۰ م.) شارل پنجم سلطانی فرهنگ‌پرور و دانش‌دوست بآرامی پا به رنسانس می‌گذارد و با آخرین نشانه‌های قرون وسطی خداحافظی می‌کند. دوره شارل پنجم دوره آغاز عرفی‌گرایی فرهنگی و مدارای اخلاقی در فرانسه آن روز است. دانشگاهها و آکادمی رسمی، تازه مستقر شده و دانشمندان گزیده و محترم‌ند. نهاد دانشگاه به سبب عنایات ملوکانه عنوان افتخاری "دختر پادشاه" را یدک می‌کشد و مردان روحانی فاضلی از آن محیط به انتخاب پادشاه برای ترجمه متون لاتین انتخاب و مورد عنایت ویژه‌اند تا عصر ترجمه آثار لاتین به فرانسه را رقم زنند.^۱

از تاسیس سوربن نیم‌قرن نمی‌گذرد (۱۲۵۳ م.) و دانش که بر تارک اشرافی آن الهیات نشسته درهای بسته و انحصاری خود را بروی مشتاقان از جمله زنان اعیان و مشتاق باز کرده است. عصر، عصر چهره‌های نامدار الهیات و فلسفه و ادبیات چون توماس آکویناس، بوناوتورا، اوکام، پترآرک، دانته و ژیل است. جلسات متن‌خوانی، شرح و مباحثه متون ادبی،

۱. ژوئل بلانشار در مقاله‌ای با عنوان Christine de Pizan : tradition, expérience et traduction (کریستین دوپیزان: سنت، تجربه و ترجمه) در فصلنامه شماره ۴۴۱/۴۴۲ "رومانیا، چاپ پاریس"، سال ۱۹۹۰ به تاثیر این روحانیان در دربار و نقش مهم آنها در ترجمه متون لاتین با عنایت ویژه پادشاه اشاره کرده و دقت و فضل علمی برتر آنها را نسبت به توانایی علمی کریستین توصیف می‌کند. بنظر میرسد که همین تفاوت در کیفیت ترجمه متون مهم، نوعی رقابت پنهان میان کریستین و روحانیان دانشگاهی و حسادت مترجمان دربار را دامن زده و بعداز مرگ پادشاه در محرومیت کریستین از مواهب ملوکانه موثر بوده است.

لغت، ریاضیات، منطق و موسیقی در سراسر فرانسه آنروز در حال گسترش است. الاهیات، پزشکی و حقوق هم در حلقه‌های خاص‌تر تدریس و بحث می‌شود. پادشاه عاشق کتاب است و کتابخانه اختصاصی او بروی درباریان و دانشمندان ازجمله دوپیزان گشوده است. هنر وراقی، صحافی، نسخه‌آرایی و کتابسازی رونق گرفته است و بی این فضای فرهنگیِ نوظهور و مدارای دربار، شکوفایی دوپیزان میسر نمی‌بود. آشنایی او با آثار دانته، آکویناس، چکو دسکولی، بوکاچیو، "بوئتیوس" فیلسوف نامدار رومی قرن ششم و سپس شارحان آثار یونانی ازجمله ژیل رومی (۱۲۴۷-۱۳۱۶ م.) که معاصر خود اوست، آفرینش‌های ذهنی او را شکوفا، کام او را سیراب و ذوق نگارش و نقد آثار را بجایی میرساند که کریستین موفق به انتشار دواثر در هرسال شده و نیز نقدهایی را متوجه ارزشهای دینی و اخلاقی حاکم می‌کند.

حمایت‌های ملکه ایزابو (ایزابل باواریا همسر شارل ششم) از کریستین در جریان مناقشات او با مردان بانفوذ بسیار حیاتی و کلیدی است و همانقدر که برای او دشمن می‌تراشد، پشت‌گرمی و قوت کلام هم برای او فراهم می‌کند. "رساله‌ای به ایزابل باواریا"ی تقدیمی او در ۱۴۰۵ به ملکه درحقیقت نوعی قدردانی از همین حمایت‌هاست.

آثار و کتابشناسی دوپیزان

آثار بجا مانده از کریستین دوپیزان بیش از سی عنوان در حوزه‌های متنوعی است که او در آنها طبع آزمایی کرده است. در این میان شهرت اصلی او در حوزه مطالعات زنان و بیشتر مربوط به دو اثر مرتبط او "شهر زنان" و "رساله فضایل سه‌گانه برای آموزش زنان" و مناقشه مفصل و غوغایی بر سر اثر مهم دیگری بنام "قصه گل سرخ" Roman de la Rose است.

رساله "شهر زنان" یک روایت تمثیلی است که بسال ۱۴۰۵ نگاشته شده است. این رساله درواقع واکنشی به دو اثر مهم زمانه است: اثر جیووانی بوکاچو Giovanni Boccaccio (۱۳۱۳-۱۳۷۵) نویسنده مهم فلورانسی

اصولا نام‌گذاری کتاب "شهر زنان" به سبک مدینه افلاطونی و سایر مدینه نویسان پسین، حکایت از آرمان کریستین در برآمدن زنان بر کرسی قدرت سیاسی و اندیشه امرجمعی دارد. به یک عبارت قصد او در این کتاب حل مشکل مشروعیت مشارکت زنان در قدرت و تصمیم امرجمعی است تا بتوانند درکنار مردان با شعار عدالت دست به تاسیس و اصلاح نهادهای اجتماعی بزنند و شریک معماری آرمانشهر باشند، چیزی که در زمان پادشاهی متکی به کلیسا یک تابو به حساب می‌آمده است.

ایتالیا با نام "زنان مشهور" [De mulieribus claris](#) که بنوبه خود در برابر رساله‌ای از پترآرک درباره مردان نامدار نگاشته شد. بوکاچو اما در اثر بیوگرافیک خود درمورد زنان مشهور، درحقیقت جنس زن را در موضعی فروتر از جنس مرد قرار داده و آنان را نسبت به مردان ضعیف و ناقص توصیف می‌کند. اثر او بجای ستایش از زنان بزرگ (چنانکه نام گرفته) درنهایت به توصیف و بزرگ‌نمایی "رذایل زنانه" انجامیده است.

اثر نامدار دیگر که محرک رویارویی جسورانه کریستین شد Liber lamentationum Matheoluli (۱۲۹۵) یا "مرثیه‌های ماتئولوس" نام داشت از شخصی بنام Matheolus یا Mahieu le Bigame روحانی شاعر

و هزل‌گوی سرشناس (۱۲۶۰-۱۳۲۰!) پیش از اوست. ماثئولوس در آن اثر با دفاع از مردان، زنان را بخاطر اغواگری و دلبری مردان و تراشیدن هزینه‌های ناشی از ازدواج نکوهش می‌کند.

در کتاب "شهر زنان" کریستین سه تصویر و آرمانی خرد، تقوا (درستکاری) و عدالت را برای ایجاد گفتگو بکار می‌گیرد و می‌کوشد تا از خلال گفتگوی سه الهه بانوی بالا مقاصد آرمانشهر زنانه خود را تشریح و بنا کند. پایه‌های این شهر بر اساس خرد مستحکم بنا شده و خشت‌ها و ستون‌های آن زنان نامدار افسانه‌ای چون سمیرامیس، آمازونی‌ها، فریدگوند، کلولیا، برنیس، زنوبیا و آرتمیسند.

سپس ساختمان شهر که همان ملکه درستکاری است و براساس دقت و میزان و اندازه بنا شده معرف و نشانگر فضایل زنانه در اخلاق مدنی است و سرانجام ملکه عدالت است که سهم هرکس را به شایستگی و براساس لیاقت توزیع کرده و شهر را آماده حاکمیت مریم عذرا می‌کند که در میانه حواریون قدیس و شهدا و صالحین وارد شهر می‌شود و همه را با جامی از شراب ایمان یا همان فضایل معنوی و اخلاقی سیراب می‌سازد.

اصولا نام‌گذاری کتاب "شهر زنان" به سبک مدینه افلاطونی و سایر مدینه نویسان پسین، حکایت از آرمان کریستین در برآمدن زنان بر کرسی قدرت سیاسی و اندیشه امرجمعی دارد. به یک عبارت قصد او در این کتاب حل مشکل مشروعیت مشارکت زنان در قدرت و تصمیم امرجمعی است تا بتوانند درکنار مردان با شعار عدالت دست به تاسیس و اصلاح نهادهای اجتماعی بزنند و شریک معماری آرمانشهر باشند، چیزی که در زمان پادشاهی متکی به کلیسا یک تابو به حساب می‌آمده است. "عدالت" و "خیرعمومی" چه در یونان باستان و چه در نظام حقوق رومی و سپس در فضای دینی قرون وسطی بجز نادر تصاویری از زنان اشرافی و درباری،

امری مردانه بحساب آمده و اهمیت کار دوپیزان در همین عمومی‌سازی امر زنانه است.

او در پنجاه بخش از ۱۲۵ بخش این کتاب با دفاع از توانایی‌های سیاسی، فیزیکی و اخلاقی زنان بسود برابری آنها با مردان استدلال می‌کند و مشهورات عوامانه اجتماعی قرون میانه (هم‌چون خطر دانش‌اندوزی برای زنان یا فهم ناقص ایشان در کسب علم) را نقد و ریشخند می‌کند و وعده‌رهایی آنان را بشرط دانایی و معرفت می‌دهد.

کریستین پیش از آن تاریخ هم درگیر نگاه و آرای زن‌ستیزانه (Misogynie) برخی رجال وقت فرانسه چون "ژان شوپینل" یا همان "ژان دو مون" Jean de Meung (۱۲۴۰-۱۳۰۵) در رساله شعری و رمانتیک معروف به "گل سرخ" بوده است. رساله گل سرخ با زمینه‌ای سنتی/مذهبی، مجموعه‌ای از احساسات عاشقانه زنان آن عصر را با نگاهی ملامت‌آمیز و نکوهیده به نظم کشیده است. این رساله دوپاره با ۲۱/۷۸۰ بیت هشت سیلابی و بزبان فرانسه قدیم (چاپ امروزی آن با تصحیح بزبان فرانسه امروزی است) اثر مشترک گیوم دولوریس و ژان شوپینل (همان دو مون و مولف پاره دوم)، تا پایان رنسانس پُرخواننده‌ترین اثر ادب رمانتیک فرانسه محسوب می‌شد و حتی بعدها تا سیزده نسخه خطی و مصور از آن بدست آمده است. کریستین دوپیزان شاید برجسته‌ترین چهره‌ای است که از تصویر ملوک و متهم زنان عاشق یا معشوق و رفتار پیچیده در احساسات منفی زنانه (حسادت، رقابت، خبرچینی، فتنه‌انگیزی، دروغ، تفتیش، تباری، نیاز و ...) در این اثر ادبی به تعبیر او مزخرف و بی‌هوده می‌آشوبد و با پدیدآورندگان آن آشکارا ستیزه می‌کند.^۱

1. Deborah Mcgrady, De «l'honneur et louange des femmes» N° 47 Revue Études françaises, Uni. Montréal, 2011 مقاله تحلیلی ناظر بر جدال گل سرخ



مجموعه مکاتبات کریستین با رقبای خود بر سر منظومه گل سرخ که درگیری با ارزشهای سنتی زمانه است نه تنها نوعی تابوشکنی در نظام ارزشی مبتنی بر خوارداشت زن آن روز تلقی می‌شود که به‌عنوان صدای انسانیتی نوظهور در غروبِ قرون وسطی، نوید برآمدن روایتی گیتیانه از زن و جایگاه او را در عصر پیشاکلاسیک می‌دهد. این پژواک غیردینی این روایت در سالهای رنسانس فرانسه است که جایگاه کریستین را به عنوان یکی از پیشگامان حقوق اومانیستی زنان در ادبیات فمینیستی جهان ثبت می‌کند.

به عنوان نمونه کریستین نابرابری دوجنس و تفاوت ذهنی و عقلی زن و مرد را برخلاف باور رایج زمانه که با منشا و سنتی دینی، ناشی از طبیعت خلقت و تقدیری الهی می‌دانست به حوزه آموزش برد و مدعی شد که نظام آموزشی تربیتی اجازه پرورش برابر به دو جنس را نمی‌دهد و این کار همان

مردانی است که توانایی‌های زنانه را تمسخر می‌کنند و تبعیض محصول طبیعت و خلقت نیست.

کریستین در جریان مناقشات مربوط به کتاب گل در نامه‌ای به گونتیه گل Gontier Col (دولت‌مرد، دیپلمات، منشی دربار و اومانیست مقتول ۱۴۱۸) در سال ۱۴۰۱ آشکارا در دفاع از حقوق زنان در برابر ارزش‌هایی که از زمان ارسطو تا آن‌زمان در خوارداشت زنان معتبر بوده می‌ایستد و می‌نویسد: "اگر تو استدلال مرا تنها به این دلیل که توانایی محدودتری -از مردان- دارم، خوار میکنی (چنانکه گاه تعبیر "چون یک زن" را بکار می‌بری) خوب بدان که من آن را مایه شرم و سرزنش نمی‌دانم"^۱

وی سپس با افتخار از انبوه زنان بافضیلتی یاد میکند که با تربیت درست مایه فخر و مباهات‌ند و در همین مکاتبات به رقیبان مردسالار تذکار میدهد که گناه اصلی با مردانی است که اجازه رشد برابر به زنان نمی‌دهند.

درجای دیگری از همین مجادلات قلمی و کلامی در برابر "قانون سالیک" Loi salique می‌ایستد و بسود حق سلطنت زنان در برابر حق انحصاری سلطنت مردان استدلال اقامه می‌کند و علم مخالفت در برابر شریعت-مداران درباری می‌افرازد که با نوعی رندی از یک ماده قانونی کهنه مذهبی مربوط به اوایل قرون وسطی (قرن ۴ تا ۶ میلادی) و مبتنی بر "آموزه تقدم مردانه در خلقت" primogéniture masculine و حقوق ناشی از آن، زنان را از میراث تاج و تخت محروم می‌سازد:

Qu'ils se taisent donc! Qu'ils se taisent dorénavant, ces clercs qui médisent des femmes! Qu'ils se taisent, tous leurs complices et alliés qui disent du mal ou qui en parlent dans

۱. رک. به رساله‌ای در جدال "قصه گل سرخ"، مکاتبات با گونتیه گل Epistres du Débat sur le Roman de la Rose از مجموعه آثار کریستین

leurs écrits ou leurs poèmes! Qu'ils baissent les yeux de honte d'avoir tant osé mentir dans leurs livres, quand on voit que la vérité va à l'encontre de ce qu'ils disent [...]»

"پس خاموش باشند! زین پس خاموش باشند، این روحانیان که بدگوی زناند! خاموش باشند آنها و همه شرکا و همدستان آنها که در نوشته‌ها و اشعارشان (از زنان) بد می‌گویند! و نگاهشان از شرم بر زمین نگون باد که اینقدر جسارت ورزیده و در کتاب‌هایشان دروغ گفته‌اند، وقتی می‌بینیم که حقیقت علیه ادعای آنهاست..."^۱

چنانکه درچند جای این مقاله اشاره رفته تاثیر دانشمندان یونانی و رومی و چهره‌های مشهور تاریخ اندیشه بر کریستین مسلم است اما کریستین پژوهان امروزی در کم و کیف این تاثیر بحث‌ها کرده و در اصالت و بکارت آثار او تردید کرده‌اند. اینکه او باقتضای ضرورت و زمانه و باتکای استعداد و کوشش خود از آثار گذشتگان بهره‌ها برده و آثار خود را سیراب کرده است یک نکته است و اینکه بادعای برخی از همین پژوهشگران او انتحال کرده و احتمالا سرقت ادبی هم مرتکب شده، بحث دیگری است.^۲

من در مقام رد و قبول نظریات بالا نیستم اما این توانایی دقت و شفافیت در زمانه ماست که فرصت و امکان تشکیک و راست‌آزمایی در آثار پیشینیان را یافته است و گرنه نه تنها اینکار درگذشته بسادگی امکان نداشت که اصولا هر اندیشه‌ای شرح بر اثار گذشته تلقی می‌شد و بازآفرینی اندیشه نو در چارچوب همان قالب‌های متعارف منطقی، ادبی و بلاغی شایع صورت می‌گرفت.

۱. همان

۲. رک. به Daisy Delogu از دانشگاه شیکاگو در مقاله‌ای با عنوان "کریستین دوپیزان، خواننده اثار ژیل ژمی" در

با یک مثال روشن کنم: سه‌گانه "نفس، خانه، مدینه" را فرض کنید، این سه‌گانه از آثار اندیشمندان سیاسی یونان و بویژه افلاطون و ارسطو به بزرگان حکمت اسلامی چون فارابی، ابن‌رشد، بوعلی، ماوردی، غزالی و نیز اندیشه بزرگان قرون میانه مسیحی چون آکوستین، ژیل رمی، آکویناس و سپس مور، هابز، لاک و دیگران راه یافته است. منطق ارسطویی هم تا یکی دو قرن پیش قالب رسمی برهان بود. می‌توان بسادگی تصور کرد که همین ابزار استدلالی با آن محتوای شماتیک و تریلوژیک قالبی برای نوآوری‌های فکری هر زمان باشد چنانکه کریستین هم در شهر زنان با تراشیدن نمایندگان زنانه عدالت، تقوا و خرد مرتکب شده است.

برهمن سباق می‌توان از ایده فیلسوف‌شاه یامدینه فاضله یا دوگانه‌های مختلف دیگر یاد کرد که در آثار پسینیان هم تکرار شده است. در مورد هیئت حاکمه و هیکل نظام سیاسی هم همیشه لویاتان یا بهیموت هابز مدنظر نویسندگان بعدی بوده یا مثلاً نوشته‌های خیالی اغلب نویسندگان در مورد بهشت و جهنم به نگاه و اثر دانته گره می‌خورد (مثل "راه بلند پژوهش" از کریستین دوپیزان).

بنابراین معمولاً کلیشه‌های غالب زمانه حمال مقاصد نویسندگان می‌شده، جز آنکه شیوه و قوت استدلال و بهینگی استنتاج در هر اثر می‌توانست متفاوت باشد و درهرحال چیزی از ارزش کوشش و نیت اندیشمند برای بیان مقصود کم نمی‌کند. بیان تمثیلی هم علاوه بر قالب استدلالی ریشه در تقسیم کهن و دوگانه خیر و شر دارد و هرجا سخن از فضیلتی بوده به رذیلتی استشهاد شده و برعکس. شاید باید بیشتر به نتایج کار و ابتکار صورت‌بندی نگریست، اندیشه بکر همیشه قدرت اجرا و فرصت بکارگیری پیدا نمی‌کند.

عناوین آثار کریستین دوپیزان اغلب با دو قید Epistre و Le Livre آغاز شده است. من اولی را به "رساله" و دومی را در اینجا به "کتاب" ترجمه

کرده‌ام (غیر از این هم البته ممکن است). باید دقت کرد که پاره‌ای واژگان مصطلح قرون میانه هم از زبان امروزی فاصله داشته و گاه با واژگان مشابه در تنافر است که تنها فرهنگ‌های تخصصی و بُن‌شناختی در گشودن معانی آنها راه‌گشاست و بنابراین در برگردان عناوین متون قرون میانه احتیاط بیشتری باید کرد و نگارنده ادعای اطلاق ندارد.

- سروده‌های گوناگون: صد قصیده از ۱۳۹۹ تا ۱۴۰۲ میلادی
- رساله‌ای در پروردگار عشق ۱۳۹۹م
- گفتگوی دو دل‌داده ۱۴۰۰م
- کتابی در سه دآوری ۱۴۰۰م
- کتابی درباره شهر پواسی ۱۴۰۰م
- رساله "اوتئا" ۱۴۰۱م
- رساله‌ای در جدال "رمان گل سرخ" ۱۴۰۱م
- گفتار گل سرخ ۱۴۰۲م
- نیایش بانوی ما ۱۴۰۲-۱۴۰۳م
- نیایش خواجه هستی ۱۴۰۲-۱۴۰۳م
- صد قصیده عاشق و خاتون ۱۴۰۲-۱۴۱۰م
- آوازه‌های حزین عاشقانه ۱۴۰۲-۱۴۱۰م
- راه بلند پژوهش ۱۴۰۳م
- گفتار دختر شبان ۱۴۰۳م
- کتابی در تبدیل بخت ۱۴۰۳ م
- کتابی در رفتار و مکارم اخلاقی شاه دانا شارل پنجم ۱۴۰۴ م
- رساله‌ای برای اوستاش مورل (شاعر) ۱۴۰۴م
- کتابی در دوکِ دل‌دادگان حقیقی ۱۴۰۴-۱۴۰۵م
- شهر زنان ۱۴۰۴-۱۴۰۵م

- کتابی در فضایل سه‌گانه برای آموزش زنان ۱۴۰۵م
- رساله‌ای به ایزابل باواریا ۱۴۰۵م
- مکاشفه کریستین ۱۴۰۴م
- کتابی در حزم و دوراندیشی ۱۴۰۵-۱۴۰۶م
- کتابی در هیئت حاکمه ۱۴۰۶-۱۴۰۷م
- هفت نیایش رمزآلود ۱۴۰۹م
- مرثیه‌هایی برای آلام فرانسه ۱۴۱۰م
- کتابی در وقایع نظامی و سلحشوری ۱۴۱۰ م
- کتابی در باب صلح ۱۴۱۲-۱۴۱۳م
- رساله در حبس حیات انسانی ۱۴۱۶-۱۴۱۸ م (پیشکش به "ماری دو بری" دوشس بوربون)
- اوقاتی در تاملات شور و شیدایی ۱۴۲۰م
- قطعه‌ای برای ژان دارک ۱۴۲۹م

اهمیت و حوزه تاثیر

اگرچه باید کریستین دوپیزان را نسبت به کیفیت آثار در شمار ادبا و شاعران قرون وسطی آورد اما دغدغه‌های زنانه و بی‌باکی او در مخالفت با ارزشهای رایج آنروز و نیز حساسیت‌های اجتماعی سیاسی او، این بانوی ونیزی الاصل فرانسه را در صدر فرزنانگان و روشنفکرانی می‌نشانند که با یک نگاه دایره‌المعارفی به مسایل روزگار خویش، بدنبال روشنگری‌ها و نواندیشی‌های تحول‌طلبانه در همه زمینه‌ها بودند. شعر، زبان و قلم ادبی برای دوپیزان همچون بسیاری از ادبای مفتون لفظ و مسحور صنایع ادبی، وسیله بازی ذوق و طبع‌آزمایی نبوده است (حوزه ادبیات حوزه اختصاصی مردان کلیسا یا کاملاً همسو با دیدگاههای آنان بود). او با سرمایه ادبی و قدرت کلمات راهی نو برای زنان در سیاست و الهیات زمانه گشوده و

کوشیده تا نگاه غالب سنتی و فروکاهنده نسبت به زنان را به نگاهی گیتیانه تحول و ارتقا دهد. نگاه گیتیانه یا لاییکی که زن را مایملک مرد نمیداند، او را از قیمومت پدر و همسر می‌رهاند و بجای رونق فانتزی‌های زنانه مردپسند، گوهر وجودی، امتیازات نهفته و توان استقلالی و ارادی او را برجسته می‌کند. در پایان قرون وسطی و در متن جامعه‌ای دینی، کم نبوده‌اند زنانی که در عرفان و الهیات و متون مقدس و مباحث معنوی پروریده کلیسا بوده و بعنوان مفاخر زمانه معرفی شده‌اند. اما محصولات اندیشه این زنان و کارنامه عمر آنها از حد انتظارات کلیسا فراتر نمی‌رفت، انتظاراتی که در خدمت اتوریته سیاسی بود. کریستین اما در جهت خلاف گام می‌زد و آنچه می‌آفرید بازتابی از زن مطلوب رسمی روحانیت آن روز نبود. مطلوبیتی که رقیت جنسی را در لفاف عفاف می‌پیچید و زن را با همه آفرینش‌های نظری و خلاقیت‌های معنوی خادم مطیع خدای مردانه و مردان کلیسا می‌کرد.

کار کریستین نوعی جدال زیرکانه و هوشمندانه با اخلاق زمانه بود، اخلاقی که محمل اقتدار سیاسی بود و مشروعیت کلیسایی داشت. این اخلاق مجموعه‌ای از آداب طبقاتی سخت و اشرافی بود و همین اخلاق بود که ساختمان آموزش و تربیت رسمی را بنا کرده بود. ساختمانی که با تبعیض میان دوجنس فرصت بیشتری برای یادگیری به پسران می‌داد و بنابراین در تفکیک و ورود آنها به مراتب تصمیم‌گیری نقش اساسی بازی می‌کرد. برای همین است که نمی‌توان در مجموعه آثار کریستین امر زنانه را از امر سیاسی و امر سیاسی را از امر آموزش تفکیک و جدا کرد. این یک کل بهم

پیوسته است و گسست میان اجزای آن به نابرابری میان دوجنس خواهد انجامید.^۱

کریستین به ویژه از سال ۱۴۰۵ که با آفرینش شعری خداحافظی می‌کند، یک اندیشمند سیاسی و دینی است. دست‌کم سه اثر مهم او در باره رفتار

دوپیزان ذات و فطرت انسانی ثابتی درنظر می‌گیرد و سپس برای محکومیت نفرت و خوارداشت زنان استدلال الهیاتی میکند به این معنا که معتقد است در ذات و اراده الهی بی‌عدالتی نیست و از این روست که دستیابی به برابری ممکن است اما دوبوار هستی زنانه را بر شاکله فطری او مقدم میکند و خود زنان را در ساخت این کهنتری و فرودستی مقصر می‌داند. برای دوبوار اخلاق و فرهنگ سنتی در تمامی ساحات اجتماعی خود زندان زنانه است که باید شکسته شود.

و مکارم اخلاق شارل پنجم، صلح و هیئت حاکمه تصویر سیاسی و نقش نافذ او را در صحنه فکر و عمل سیاسی برابر ما می‌گذارد اما بنظرم سخت می‌توان با رای "فرانسواز اوتران" Françoise Autrand سیاست‌شناس قرون میانه و شرح‌حال نویس کریستین موافق بود که "دوپیزان بزرگترین نویسندگان سیاسی قرن پانزدهم است".^۲

۱. در کنار انبوهی آثار دیگر، برای بررسی تفصیلی رسالت سیاسی کریستین می‌توان تز دکتری Delphine VIDET-REIX زیر عنوان Christine de Pizan et la poétique de la justice در دانشگاه "اکس مارسی" فرانسه، سال ۲۰۱۱ را دید .

2. Françoise Autrand, Christine de Pizan. 2009 Paris Fayard

هرچند که باید به او حق داد که با ظهور دوپیزان، جهان اندیشه سیاسی آن روز به پیش و پس از او تقسیم شد و این نکته مهمی است. طلیعه تحولات اندیشه سیاسی پیش از دوپیزان بویژه با آرای توماس آکویناس، مارسل دوپادو، اوکام و دیگران ظاهر شده بود و بحث بر سر مفهوم مهم "مشروعیت" قدرت و درگیریهای نظامی پرهزینه در اروپای آن روز، هم نظام‌های سلطنتی را بازتعریف میکرد و هم سامان سیاسی و قضایی نوین (بخوانید شبه لایبیک) را مستقر می‌ساخت. از سویی زمانه انتظار حضور و اندیشه ماکیاوول را می‌کشید که درست کمی پس از مرگ دوپیزان و در نیمه قرن پانزدهم قدم به عرصه وجود می‌گذارد. اما نکته بسیار مهم در تایید ادعای خانم "فرانسواز اوتران" این است که جهان اندیشه سیاسی با حضور کریستین دوپیزان رنگ زنانه گرفت و شاید او با نگاشتن رسالاتی در اخلاق سیاسی که مشابه اندرزنامه‌ها و نصایح‌الملوک فارسی ماست، جریان عرفی کردن حاکمیت آن‌روز را با بازتعریف نسبت دین و سیاست جان و توان تازه‌ای بخشید. نکته مهم داستان نقش برجسته و هوشمندانه یک زن فرزانه در جدال فکری آن روز با قدرت و عوارض آن از منظر دفاع حقوق زنان است. حکم‌فرمایی شایسته، آموزش شاهزادگان (تربیت شاه آینده)، شیوه‌های اداره کشور و ارتباط شاه با سایر طبقات، فضایل لازم حکمروایی و تقوای قدرت، از جمله موضوعات اصلی آثار سیاسی کریستین دوپیزان است. مجموعه آموزه‌های سیاسی او در فاصله سالهای ۱۴۰۲ تا ۱۴۱۳ م. را در سه محور اصلی حاکمیت صلح‌آمیز، همبسته و مبتنی بر احترام و مهر متقابل میان شخص حاکم و رعایای او، می‌توان خلاصه کرد.

دوپیزان از بحث در باره مشروعیت پادشاه، مالیات‌ها، جایگاه مشاوران سلطنتی و امرای نظامی و میزان قدرت و دخالت آنها در امور و نیز امکان و بایستگی ورود زنان به هرم قدرت سیاسی غفلت نمی‌کند. از نظر او تفاوتی

میان زنان و مردان در سیاست ورزیدن و اعمال حاکمیت نیست. تنها زنان (آنهم در آمریتی مردانه) نتوانسته‌اند هم‌پای مردان آموزش درست و لازم ببینند و بنابراین از امکان و فرصت کمتری برای ورود در حوزه قدرت برخوردارند، وگرنه تفاوتی ندارند.

این‌همه را باید در فضای پر تنش فرانسه آن روز دید که کریستین باهوش را از جایگاه یک تماشاچی به یک معلم، مشاور عاقل و ارشد سیاسی ارتقا می‌دهد. فضایی که فرانسه را از سویی درگیر جنگ و تهدید خارجی و از سوی دیگر رقابت‌های داخلی میان پرنس نشین اورلئان و بورگینیون‌ها کرده و حاکمیت سیاسی یک‌پارچه را در مناقشات قدرت رنجور می‌ساخت. نقش دوپیزان و امثال او را در هدایت آرام نظام سیاسی از قدرت مطلقه فردی به نهادهای سیاسی مبتنی بر عدالت و قانون برای دفاع از خیرعمومی، باید جستجو کرد.

دوپیزان معاصر

چهره تاریخی دوپیزان امروز به مدد امواج نوی فمینیستی و آثار پژوهشگران حوزه دانشگاهی و نوپای جنسیت هم بسیار دردسترس و هم بسیار شفاف شده است. صدها رساله دانشگاهی و هزاران مقاله و یادداشت در باره او نوشته شده و سالیانه کنفرانس‌های دوره‌ای در مراکز علمی و اکادمیک بیاد و نام او و با هدف تحلیل آثار حوزه زنان در قرون میانه برگزار می‌شود. دوپیزان امروز در برخی حوزه‌ها چون جامعه‌شناسی زنان، جنسیت، مطالعات قرون وسطی، اندیشه سیاسی، الهیات مسیحی، اخلاق، عرفان، ادبیات لاتین و کلاسیک، شعر و حتی تاریخ جنگ، نام مطرحی است.

پس از کارهای پژوهشی معمول نیمه اول قرن بیست، سهم "سیمون دوبوار" در ارجاع به کریستین دوپیزان در نیمه دوم قرن بیست و آغاز مطالعات حرفه‌ای حوزه "جنسیت" کم نیست. با رهایی نگرش کلاسیک به

زن از قید تعارفات سنتی و ورود به فصل تازه‌ای از حقوق زنان، دوپیزان جای خود را در این حوزه پژوهشی باز می‌کند. پژوهش‌های تطبیقی تازه بر پایه یافته‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی اوج می‌گیرد و نقاط عطف اندیشه زنان در آثار کریستین بازیابی و تفسیر می‌شود. تفاوتها هم البته روشن است و نمی‌توان کریستین بالیده و محصور در فضای الهیاتی قدرت سیاسی و نظام طبقاتی فئودال قرن چهارده و پانزده میلادی و نیز انتظارات دربار، قدرت مخالفان و ملاحظات او را با آرای اگزیستانسیل افرادی چون سیمون دوبوار و جودیت باتلر را در یک رشته و دسته جای داد.

انتقاد ادبیات فمینیستی امروز به کریستین دوپیزان اغلب ناظر به دونگته کلی است: یکم آنکه او در مبارزه و تلاش زنانه خود نظم اجتماعی آن روز را بسود زنان دیگرگون نکرده است و دو دیگر آنکه او از همان ارزشهایی دفاع کرده (چون حیا، عفت، صبوری، وابستگی، رضایت و ...) که نظام ارزشی پدرسالار و مردانه و کلیسایی آن روز دفاع می‌کرد. ارزشهایی که امروز از نگاه فمینیست‌ها دقیقاً موضوع مبارزه است. در نقطه مقابل مدیویست‌هایی چون رژین پرنو Régine Pernoud بر این اعتقادند که ازقضا امتیاز فمینیستی کریستین درصدر امتیازات اوست وقتی که در آن زمان مسئله مهم و مرکزی فمینیسم یعنی "نابرابری دوجنس" را به میان می‌کشد و از میانه آن دعوای سترگ بقدر وسع سربلند بیرون می‌آید.^۱

بنظرم برای پیشگیری از افتادن به ورطه زمان‌پریشی، می‌بایست در تعریف رهایی، برابری، اخلاق، الهیات، قدرت، آموزش، و مفاهیمی از این دست در ترمینولوژی این دو مقطع و دونوع اندیشه و فضا، حساس بود و دقت

1. Régine Pernoud, Christine de Pizan, 1994, Calmann-Lévy Paris

و برای دائلود اثر به نشانی کتابخانه ملی فرانسه:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4808365k.textelimage>

کرد اما یافتن زنجیره این سیر تکاملی مفاهیم و تاریخ پیوسته مطالبات حقوق زنان از زمان کریستین تا امروز کار دشواری نیست و آثار فراوانی از جمله کار آنتولوژیک "نیکول پلگرن" بر آن شهادت میدهد.^۱

نگاه کریستین به آزادی، برابری، برخورداری از آموزش، حق ورود به قدرت و مراتب سیاسی، شوربختانه و کمابیش همان مطالبات تکامل یافته بعدی زنان قرن بیستم است و این نشان می‌دهد که در فاصله ششصدسال تا انقلاب فمینیستی در قرن بیست، تغییر زیادی از این نقطه نظر رخ نداده و موانع سبترتر از آن بوده که کریستین امید به رفع آنها داشته است. با وجود آنکه در طول این چند سده تصویر "ژان دارک" و کریستین باهم مکرر همراه شده و در مقاطع مهم حماسی و ملی چون انقلاب فرانسه از اهمیت و عظمت کار این دو با تجلیل یاد می‌شود.

متدولوژی کار هم میان آثار دوپیزان و آثار فمینیستی معاصر بطور طبیعی متفاوت است، به این معنا که شیوه کار تمثیلی دوپیزان طرح مثال‌هایی پایه (چنانکه در تمثیل منطق کلاسیک رایج بود) و رد نقیض آنها برای توضیح منظور نظری و مراد فلسفی خود بود (مثلا در برابری زن و مرد) اما در ادبیات امثال دوبوار استدلال نظری اگزستانسیل پایه بحث است و برای استشهاد البته مثال‌هایی وجودی هم طرح می‌شود که با رشد و توسعه نظریات علوم انسانی در عصر ما طبیعی است. دوپیزان ذات و فطرت انسانی ثابتی در نظر می‌گیرد و سپس برای محکومیت نفرت و خوارداشت زنان استدلال الهیاتی می‌کند به این معنا که معتقد است در ذات و اراده الهی بی‌عدالتی نیست و از این روست که دستیابی به برابری ممکن است اما دوبوار هستی زنانه را بر شاکله فطری او مقدم میکند و خود زنان را در ساخت این کهنتری و فرودستی مقصر می‌داند.

1. Nicole Pellegrin, *Écrits féministes de Christine de Pizan à Simone de Beauvoir*, Paris, Une anthologie. Champs Flammarion, 2010

برای دوبوار اخلاق و فرهنگ سنتی در تمامی ساحات اجتماعی خود زندان زنانه است که باید شکسته شود.

ولی پیش از آنکه این مقایسه مختصر را ببندم، این نکته مهم گفتنی است که کریستین به دشواری کار آگاه بوده و در مضامین مختلفی به ضرورت سیر تدریجی و آرام دستیابی به این مطالبات اشاره و تفتن دارد اما جریان قرن بیستمی این مطالبات سیر سریعی دارد و گویی چون این تاخیر تاریخی طولانی با پیشرفت‌های مختلف علوم و فنون همراه و همگام نیست، باید هرچه سریعتر این شکاف را از میان برداشت و شاید از همین روی هم نوساناتی در جغرافیای مسئله و لاجرم کاستی‌هایی در تامین کامل حقوق زنان رخ میدهد. شعار ایدئولوژیک برابری زنان و مردان در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه چنانکه در اشارات سیمون دوبوار هم آمده و جنبش‌های بعدی را هم نمی‌توان در این رشد سریع نادیده گرفت.^۱

امروز انجمن جهانی "کریستین دوپیزان" مجمع آرا و نظرات تخصصی پیرامون شخصیت و آثار این چهره مهم قرون وسطاست و با دو شاخه آمریکای شمالی و اروپایی از سال ۱۹۹۲ تاکنون هر دو یا سه سال یکبار به برگزاری نشست جهانی او اهتمام کرده و تا امروز ده کنگره بین‌المللی در مراکز علمی جهان ترتیب داده است. علاوه بر آن در کنفرانس‌های بین‌المللی مطالعات قرون میانه (۵۵مین کنگره در سال ۲۰۲۰) ابعاد مختلف علمی فرهنگی دوپیزان پیوسته مورد بحث است و رسانه‌های

۱. برای مطالعه اثر روان، مختصر و مفید تطبیقی میان آرای فلسفی کریستین دوپیزان و سیمون دوبوار با عنوان

«La Cité des Dames et Le deuxième sexe : deux approches à l'affranchissement de la femme», Jan Steiner, Katia Faoroda Silva. Zürich 2017

به این نشانی بروید

<https://cutt.ly/6fRDY11>

صوتی و تصویری هم با ساخت مجموعه‌های مستند به بازشناسی و معرفی شخصیت او کمک کرده‌اند. گفتنی است جز اسامی چندین خیابان و موسسه فرهنگی و آموزشی که امروزه یاد او را زنده می‌کند، شهرت یک نوع گل سفید از تیره گل‌های hybride rosa polyantha بنام "رز کریستین دوپیزان" هم وامدار اوست که ستایشی از لطافت و زیبایی زنانه است.^۱

۱. مجموعه آثار دوپیزان را می‌توان در نشانی

<https://gallica.bnf.fr/html/und/manuscripts/christine-de-pizan?mode=desktop>

سایت مرجع "کتابخانه ملی فرانسه" یافت و دانلود کرد.

آثار نشریافته درباره کریستین را هم می‌توان در نشانی زیر یافت:

https://www.arlima.net/ad/christine_de_pizan.html

سه نکته در باب نواندیشی دینی و مسئله زنان^۱

سروش دباغ^۲

یکم) بازبینی حقوق زنان در متن فقه و فتوی

آیا برداشتن موانع دینی و تاریخی در حقوق زنان، با اصلاح و بازبینی در متن و فقه و فتوی، قابل حل است یا اینکه کاری فراتر از آن می‌طلبد؟ پاسخ من به این پرسش هم مثبت است و هم منفی. به این معنا که شرط لازم است و اما صرف تمسک جستن به متن و فقه و فتوی شرط کافی نیست. مرحوم احمد قابل که فتوای شاذ و نامتعارف خود مبنی بر روایی فقهی نپوشاندن گردن و موی سر زنان را عرضه کرد، چقدر به کار جامعه‌ی دینی ما آمد. شخصا در سالیانی که خارج از کشور زندگی کرده‌ام، شاهد این بوده‌ام که زنان و دختران بسیاری گفته‌اند ما مسلمانیم، در عین حال با تمسک به فتوای مرحوم قابل، حجاب را کنار گذاشته‌اند.

به تعبیری، چنانکه بنده در مقالات چهارگانه‌ای که درباره‌ی حجاب نوشته‌ام، برای دین‌داران متعارفی که قصه‌ی فتوی برایشان مهم است، این سنخ نوآوری‌ها در درون سنت فقهی و دینی در جای خودش مهم است. به هر حال این سخن، سخن شاذی بود و این استدلالی که ایشان

۱. متن حاضر، ویراسته‌ی گفتاری است که در پاسخ به دعوت این پرونده ارسال شده است.

۲. سروش دباغ؛ استاد دانشگاه، و پژوهشگر در دپارتمان مطالعات ادیان دانشگاه تورنتو

کرد، بدین صورت بود که اولاً حجاب معطوف به هویت بود، و ثانیاً تفکیک میان زنان حره از زنان غیر حره که پاره‌ای از اسلام شناسان عرب و نواندیشان عرب هم بر آن تاکید کرده‌اند، در جای خودش راه‌گشا بوده است.

از همین منظر بود که من کتاب «حجاب در ترازو» را که ۳ سال پیش در انگلستان، از سوی انتشارات H&S media منتشر شد به مرحوم قابل تقدیم کردم؛ به خورشید سواری که رنج خود و راحت یاران را طلبید. در عین حال فکر می‌کنم که این، کفایت نمی‌کند. یعنی آثار نواندیشانه هم در دیانت، در جای خود خیلی نیکوست (اگر کار امثال مرحوم قابل را کار فقهی، یا به تعبیری دیگر نواندیشی فقهی بدانیم) و برای جامعه‌ی ما که بخش قابل توجهی از آن، دین‌دار متعارف و دل‌مشغول سخنان حوزویان هم هستند، نواندیشی فقهی لازم است اما شرط کافی نیست. ما به نواندیشی دینی هم احتیاج داریم که عبارت است از بازخوانی انتقادی متون دینی در پرتو آنچه که موسوم به دست‌آوردهای معرفتی جهان جدید، در علوم انسانی جدید، فلسفه‌ی جدید و علوم تجربی جدید سر برآورده است. به همین دلیل تصور می‌کنم جمع میان نواندیشی دینی و نواندیشی فقهی است که ما را به پیش می‌برد و بار ما را، بار می‌کند. فی‌المثل در باب مسئله‌ی حجاب که معطوف به زنان است در کشور ما، کارهای مختلفی شده است. من کوشیده‌ام در باب روایی نپوشاندن موی سر و گردن استدلال‌های اخلاقی بکنم و همچنین از منظر اخلاقی، استدلال مستقلی برای این مدعا بیاورم که ابژه‌ی جنسی کردن زنان، امر ناموجهی است و به مصداق «خویش را تاویل کن، نی ذکررا»، این را باید مطمئن نظر قرار دهیم. این کاریست از جنس نواندیشی دینی و افزون بر نواندیشی فقهی، که هر دو، دست اندر دست یکدیگر پیش می‌روند.

بخاطر همین تصور می‌کنم که هم تلاش‌های سنتی و متکی به متون دینی مهم است، یعنی از درون گفتمان فقهی و دین‌داری سنتی و هم نواندیشی دینی که به تعبیر اقبال لاهوری در کار بازتعریف و تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی است، با تأسی به آنچه که به روح مندرج در قرآن و متن و سنت دینی موسوم است. البته که نواندیشی دینی به فقه نظر می‌کند اما فقه شناسی هم می‌کند. در عین حال به علوم دیگری مثل عرفان و فلسفه و کلام و به تاریخیت فهم ما از دین، هم توجه دارد و می‌کوشد که در باب احکام فقهی خصوصاً، و درک ما از دیانت عموماً از منظری سخن بگوید که این در کار و رسالت نواندیشی فقهی نمی‌گنجد و موسع‌تر از آن است.

به خاطر همین فکر می‌کنم این دو در کنار یکدیگر مشکلات را حل می‌کنند و پیش می‌روند. برای مثال وقتی ما از برابری حقوق صحبت می‌کنیم، در حق مردان و زنان که من به آن، توأمان و عمیقاً باور دارم، فقه سنتی به ما مجال استدلال اخلاقی-حقوقی که از حقوق بنیادینی که بر انسان‌ها، از آن حیث که انسان هستند، بار می‌شود را نمی‌دهد و از این حیث نه شریعت و نه دیانت، نه جنسیت و نه طبقه‌ی اجتماعی مداخلیت دارد، این استدلال اخلاقی‌ای است که نواندیشی دینی بیشتر می‌تواند آن را برکشد و از آن سخن بگوید و از دستاوردهای متفکران و آموزه‌های آنان در سده‌های اخیر و در جهان جدید استفاده کند.

نکته‌ی دیگری بگویم که شاید بیشتر از جنس کارهایبست که نواندیشی دینی انجام می‌دهد، و آن توجه دادن به نسبت میان قرآن (متن محوری مسلمانان) و روایات و فاصله‌ی معرفتی میان اینهاست؛ این هم از جمله کارهایبست که لزوماً فقها نمی‌کنند، یا خیلی از دانش‌آموختگان حوزه این کار را می‌کنند. مثل مرحوم آقای طباطبایی یا مرحوم صادقی تهرانی در

سنت ما، که گله داشتند از فقها و فقه پیشگانی که چندان انس با قرآن و تفاسیر قرآن ندارند و به تعبیر صادقی تهرانی در کتاب «فقه گویا»، در فتاویٰ فقهی، فقه قرآنی و آموزه‌های قرآنی، خبری چنانکه باید، نیست. من در مقاله‌ی «روایات در ترازوی قرآن» که چند سال قبل منتشر شد و بعد در کتاب «ورق روشن وقت» بازنشر شد، کوشیده‌ام توضیح بدهم که به لحاظ اخلاق باور و روش‌شناختی، این که قرآن را عدل و هم‌گفو با روایات قرار بدهیم، یا روایات را در ذیل قرآن چنان که باید نخوانیم، این خودش اشکال جدی از منظر اخلاق باور دارد؛ مثلاً در باب احکامی که پای جان انسان در میان است مثل سنگسار و ارتداد و سابُّ النبی که هیچ نشانی از این احکام شداد غلاظ در قرآن نیست اما در متون فقهی ما هست. ظاهراً جمهور فقها به این قصه، چنان که باید، واکنشی نشان نمی‌دهند و قلیلی از آنها واکنش نشان داده‌اند. به همین خاطر فکر می‌کنم نواندیشی دینی به مثابه یک آموزه‌ی روش‌شناختی این کار را هم می‌تواند بکند و باید نسبت قرآن با سایر متون را مد نظر قرار دهد. به لحاظ ارزش معرفتی، روایات را باید در ذیل قرآن خواند نه برعکس؛ و خصوصاً در جاهایی که متن مسکوت است و پای جان و آبروی انسان‌ها در میان است، خیلی باید محتاط‌تر شد. فی‌المثل در باب مقوله‌ی حجاب هم وقتی به قرآن نگاه کنیم نسبت ما با مسئله‌ی زنان، بدون اینکه بخواهیم دچار خطای زمان‌پریشی شویم و ارزش‌های کنونی را به متن حقه کنیم، متن با بسامد آنچه که در روایات آمده است، و در سبک زندگی و دینی کنونی ما ریزش کرده، فاصله‌ای جدی دارد. هم زنان در باب پوشش، مخاطب آیات هستند، و هم مردان. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ». از این رو، قصه فقط

سه نکته در باب نواندیشی دینی و مسئله زنان

معطوف به زنان نیست و بسامد اشاره به این قصه نیز کم است؛ زیرا فقط دو آیه در قرآن داریم که مشخصا به این قصه می‌پردازند.

در تاکید بر برکشیدن برابری طلبی و نقد قوانین غیرعادلانه‌ای مثل حجاب اجباری، پاره‌ای از نواندیشان دینی هم به صفت فردی در این باب سخن گفته‌اند، و هم به صفت جمعی بیانیه‌ای در نقد حجاب اجباری داده‌اند. نقد جدی بر ابژه‌ی جنسی محور قرار دادن زن، از دستاوردهای مهم نحله‌ی نواندیشی دینی در باب زنان است؛ هرچند برابری طلبی حقوقی در میان ما نهادینه نشده است

مراد من، نسبت میان قرآن (ارزش معرفتی و وزن آن به لحاظ روش شناختی) در نسبت با سنت دینی و تاریخ است. البته که تاریخ مهم است و در خیلی از مواقع، روایات به فهم آیات و شأن نزول‌شان کمک می‌کنند. اما نسبت اینها را به مثابه ارزش معرفتی و حجیت معرفت شناختی نباید با یکدیگر خلط کنیم و گرنه از منظر اخلاق‌باور، دچار خطا شده‌ایم.

همین قصه‌ی برابری طلبی یا ابژه‌ی جنسی قرار ندادن زن‌ها هم در این میان نکته‌ی مهمی‌ست که نواندیشی دینی، بر آن انگشت تأکید نهاده است. در باب ازدواج عرفی که به هم‌باشی هم موسوم است، در دو مقاله‌ای که چند سال قبل نوشتم، از استدلال ابژه‌ی جنسی قرار ندادن زن‌ها استفاده کردم و کوشیدم توضیح بدهم که از منظر نواندیشی دینی، همسری به مثابه برابری حقوقی است، و اینکه وقتی از ازدواج عرفی سخن

می‌رود، و نه از ازدواج موقت، و آنچه که به ازدواج سپید هم موسوم است، آن بار معنایی مذمومی که در اصلاحاتی مثل نکاح متعه و ازدواج موقت قرار دارد که زن کمابیش به ابژه‌ی جنسی فروکاسته می‌شود و یا آن معنا را به ذهن متبادر می‌کند، من با عنایت، آن تعابیر را استفاده نکردم و از «ازدواج عرفی» استفاده کردم تا یک امر عرفی را توضیح دهم.

باری، سنت نواندیشی دینی و تلاشی که نواندیشان دینی کرده‌اند، و می‌تواند بسط پیدا کند بر همین برابری طلبی حقوقی بنا نهاده شده و فرو نهادن ابژه‌ی جنسی بودن زنان راه‌گشاست.

در تاکید بر برکشیدن برابری طلبی و نقد قوانین غیرعادلانه‌ای مثل حجاب اجباری، پاره‌ای از نواندیشان دینی هم به صفت فردی در این باب سخن گفته‌اند، و هم به صفت جمعی بیانیه‌ای در نقد حجاب اجباری داده‌اند. نقد جدی بر ابژه‌ی جنسی محور قرار دادن زن، از دستاوردهای مهم نحله‌ی نواندیشی دینی در باب زنان است؛ هرچند برابری طلبی حقوقی در میان ما نهادینه نشده است و پس از نهادینه شدن این امور است که می‌توان نقد کرد و به لحاظ حقوقی و اجتماعی-سیاسی از آن سخن به میان آورد. به لحاظ روشی هم اگر پاره‌ای از نواندیشان دینی برایشان سخت است که به سراغ متن بروند و اموری که نمی‌پسندند را در متن ببینند، یا بخواهند به نوعی لاپوشانی بکنند از ترس اینکه سخنانی نامتعارف در این باب بگویند، باور من بر این است که به لحاظ هرمنوتیکی مواجهه‌ی روش‌مند با متن و به دست آوردن قرائتی که تخته‌بند زمان و مکان است و روش‌مند است، در این میان راه‌گشاست.

دوم: داشته‌ها و نداشته‌های نواندیشی دینی

در میان نقدهای احتمالی که می‌شود به نواندیشی دینی وارد کرد از این حیث که برخی امور را در متن نمی‌بینند، یا گزینشی با آن مواجهه می‌شود، باید دآوری خودم را ذکر کنم.

فی المثل قضیهی زدن زنان یا تعدد زوجات در قرآن ذکر شده. دیدن و مواجه شدن با اینها، از پاره‌ای روش‌های متکلفانه مانند اینکه بگوییم ضرب یا تعدد زوجات معنای دیگری دارد، بهتر است و از آن آسیب‌هایی‌ست که در کار نواندیشان دینی ریزش کرده است. من فکر می‌کنم مطابق با عرف زمان نزول قرآن، میزان درک آن زمان اعراب که مخاطبان پیامبر بودند، آیا دلالت بر زدن می‌کند؟ کما اینکه ما در قرآن آیاتی داریم مثلاً در باب باغی، یعنی دست و پای کسی که بغی می‌کند را باید از جهات مختلف قطع کرد. اینها را نباید زیر فرش زد. باید دید و رصد کرد و بعد با آن مواجهه کرد. در باب زنان و خصوصاً نگاه نواندیشی دینی به قرآن به نحو روش‌مند، باید در میان ما بیشتر جا بیفتد.

پس از برنامه‌ی تلویزیونی‌ای که یک مفسر قرآن حکم به بریدن دست و پای مخالفان اعتراضات آبان ماه ۹۸ داد، سه سخنرانی تحت عنوان «قرائت داعشی از قرآن» داشتم. همین آیات را آوردم و گفتم قویا تخته‌بند زمان و مکان بوده‌اند و امروزه، اولاً آنچه که از سیاق آیات فهمیده می‌شود، محاربه است. و قاطبه افرادی که رفته‌اند، در پی محاربه نبوده‌اند و اساساً مصداق‌یابی از بیخ و بن باطل است. حتی اگر هم کسی به اقتضای زمان، قیام مسلحانه بکند، ما دست و پای او را از جهات مختلف قطع نمی‌کنیم. بعد هم در آن سخنرانی‌ها توضیح دادم چگونه خشونت، تخته‌بند زمان و مکان است و در آن سیاق، این چگونه فهمیده می‌شده. معنای ظاهری آیات هم همین است. امروزه ما این کار را هم نمی‌کنیم. معترضان که باغی نبودند، قیام مسلحانه نکرده بودند، اگر هم کرده بودند با تصویری

که امروزه از خشونت داریم، و تخته‌بند زمان و مکان بودن آیات را که چگونه عرف زمانه در آنها ریزش کرده است را مد نظر قرار می‌دهیم و آن قطع دست و پا را انجام نمی‌دهیم. آن سخن شاه ولی‌الله دهلوی و حجت‌الله البالغه را هم آوردم، که می‌گویند عرف زمان پیامبر لزوماً بهترین عرف نبوده و تقدسی ندارد، بلکه از آن ظرف و بستر تصویری و تصدیقی و جغرافیایی برای انتقال پاره‌ای مضامین بلند و جاودانه استفاده شده است. بر همین سیاق هم می‌شود آن احکام را به نحو دیگری فهمید و ترجمه‌ی فرهنگی کرد و متن را به گونه‌ای دیگری، دریافت.

باری، قصه‌ی تعدد زوجات و زدن زنان هم همینطور است که چون این دو، مشخصاً ناظر به مسئله‌ی زنان است، ذکر کردم. اینها را هم باید درست فهمید. چنانکه ما امروزه می‌دانیم، اعراب مخاطب پیامبر، این آیات را به همین معنای زدن و تعدد زوجات می‌فهمیدند. حالا اینها را باید از منظر امروزی دید و بصورت امروزی در ترازوی اخلاق و عدالت نهاد و فهمی دیگرگون از آنها بدست داد و این عین تاسی به سنت نبوی است و اگر به مصداق «گندمی بستان که پیمانه‌ست رد» و برکشیدن این سخن شاه ولی‌الله، که از عرف و تصورات و تصدیقات و فرهنگ زمانه، برای توضیح و انتقال پاره‌ای مضامین و معانی بلند و ابدی استفاده شده، و می‌شود آن را ترجمه‌ی فرهنگی کرد و آن مظروف‌ها را در ظرف‌های دیگری ریخت و در بستر دیگری امروزه آنها را بازفهمی کرد و دوباره مطمح نظر قرار داد. این مواجهه‌ی روش‌مند با متن مقدس و لایوشانی نکردن و اجتهاد در اصول، به تعبیر اقبال لاهوری و نواندیشان دینی متاخر پس از انقلاب که به نظرم این قصه ره‌گشا تر و موجه‌تر است.

عدول از این امر را هم می‌توان از جمله نقدهایی دانست که به کارنامه‌ی نواندیشی دینی و خصوصاً پاره‌ای از نواندیشان دینی معطوف است. این از جنس هرمنوتیکی و مواجهه‌ی با متن و عدم تفسیرش به طرز روش‌مند و

سه نکته در باب نواندیشی دینی و مسئله زنان

فرونها در آموزه‌های هرمنوتیکی است. اما برخی دیگر، به خوبی به این امور تفتن دارند. و کارنامه‌شان به لحاظ حقوقی-سیاسی مثبت است. خصوصاً در این دهه‌های اخیر. بیانیه‌هایی در نقد قانون حجاب اجباری منتشر کرده‌اند، از حقوق زنان سخن گفته‌اند، از پاره‌ای از جنبش‌های زنان حمایت کرده‌اند، و قابل دفاع هستند. فکر می‌کنم بخش زرینی از کند و کاوهای اجتماعی-سیاسی در ایران معاصر است. آن آسیب‌شناسی‌ای که گفتم، از حیث روش شناختی و مواجهه‌ی جامع الاطراف با متن نداشتن است. و ندیدن و ادرس نکردن، یا به محو متکلفانه‌ای معنا کردن پاره‌ای از امور، در کار پاره‌ای از نواندیشان دینی است.

سوم: فمینیسم اسلامی

در باب تلاش‌های متأخر و مدرن در منظومه‌ی فمینیسم اسلامی، تصور می‌کنم اگر این به معنای برکشیدن حقوق زنان بوده است، تا حدودی موفق بوده و در درانداختن این ایده‌ها در فضای فکری-اجتماعی-دینی جامعه، موثر بوده است. فمینیسم را به مثابه مطالبات حقوقی طرح کردن، و اگالیتاریانیزم را سراغ گرفتن و آنچه که در قرن نوزدهم در اروپا بود و کسانی مثل «جان استوارت میل» در پی احقاق حقوق زنان و رفع تبعیض جنسیتی گام برداشتند. این چیزیست که همچنان در میان ما نهادینه نشده و قوانین ناعادلانه و تبعیض‌آمیز وجود دارد.

در کنفرانسی که به همت دانشگاهی در حوزه فمینیسم اسلامی در لندن تشکیل شده بود و من هم بخاطر پاره‌ای از آثاری که در این سال‌ها نوشته‌ام، دعوت شدم و سخنرانی کردم در باب فمینیسم اسلامی توضیح دادم و گفتم فمینیسم یک مفهوم مدرن است و گره زدن آن به اسلام اشکالی ندارد به شرطی که ما از آن تعیین مراد کنیم. مثل مفهوم

روشن فکری دینی. اگر مراد از فمینیسم برابری طلبی حقوقی است و از این منظر به بازاندیشی و بازخوانی انتقادی سنت دینی می‌پردازد کار نیکویی

فمینیسم یک مفهوم مدرن است و گره زدن آن به اسلام اشکالی ندارد به شرطی که ما از آن تعیین مراد کنیم. مثل مفهوم روشن فکری دینی. اگر مراد از فمینیسم برابری طلبی حقوقی است و از این منظر به بازاندیشی و بازخوانی انتقادی سنت دینی می‌پردازد کار نیکویی است. نه فمینیسمی که از دل سنت اسلامی برخاسته باشد. بلکه فمینیسم مسلمانان یا مسلمانان فمینیستی که دغدغه‌های دینی دارند و نسبت به سنت‌های دینی، گشوده‌اند و در پی احقاق حقوق زنان و رفع تبعیض هستند و از مساوات سخن می‌گویند و سراغ می‌گیرند.

است. خصوصا که در این میان زنان به عرصه آمده‌اند و کار می‌کنند. مثل خانم دکتر زیبا میرحسینی و خانم فاطمه صادقی و خانم صدیقه وسمقی که آثار نیکویی در این باب منتشر کرده‌اند. این آن معنایی‌ست که من از فمینیسم اسلامی می‌فهمم. نه فمینیسمی که از دل سنت اسلامی برخاسته باشد. بلکه فمینیسم مسلمانان یا مسلمانان فمینیستی که دغدغه‌های دینی دارند و نسبت به سنت‌های دینی، گشوده‌اند و در پی احقاق حقوق زنان و رفع تبعیض هستند و از مساوات سخن می‌گویند و سراغ می‌گیرند. در این راستا هم با متن قرآن سر و کار دارند و هم با سنت دینی و در عین حال به فمینیسم حقوقی هم گشوده‌اند.

این را هم بگویم که فمینیسم در قرن بیستم و بیست و یکم، مراحل را از سر گذرانده است که مهمترین آن عبارت است از زنانه نگری. و از منظر زنان در عالم نگرستن. شاید کارهایی که در حوزه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق در این باب صورت گرفته مانند کارهای کارول گیلیگن که در کتاب *in a different voice* در باب اخلاق مردانه و اخلاق زنانه با عنایت به دستاوردهای روانشناسی بالینی توضیح داد که اخلاق مردانه « مبتنی بر عدالت » است، در حالی که اخلاق زنانه «مبتنی بر مراقبت» است؛ و آثار دیگری که در دهه‌های اخیر و از نیمه‌ی دوم قرن بیستم به این سو سربرآورده‌اند، یک جور نگاه فلسفی‌تر و بنیادین‌تر است که چگونه می‌شود از دریچه و منظر زنان هم به سیاست و فلسفه و علم و هنر و اخلاق هم بنگریم.

ما از این حیث عقب‌تریم. یعنی این گفتمان تا جایی که من می‌دانم همچنان نهادینه نشده است. کارهای دیگری که همان فمینیسم اجتماعی سیاسی باشد، بر زمین مانده است. هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ قوانین موجود، که بعضاً تبعیض‌آمیز و ناعادلانه هستند. این گام باید انشاءالله هرچه زودتر برداشته بشود. بعد از آن است که برای فمینیسم فلسفی و زنانه‌نگری مجال فراخ‌تر می‌شود.

به لحاظ تاریخی، پس از تحقق اینها، نوبت به مسائل فلسفی‌تر هم می‌رسد. یعنی فمینیسمی که بنیادی‌تر است. در عین حال این را هم بگویم که ما با تابوهایی در جامعه مواجه هستیم. بحث جنسیت از آن مسائلی است که کمتر در میان ما بحث شده و در باب پاره‌ای از اموری که مختص به زنانگی زنان است، کمتر ادبیات تولید شده است. برای مثال همچنان در باب ازدواج سپید یا ازدواج عرفی، یا حتی حجاب، می‌بینیم که مسائل علی‌رغم طرح مبحث، وجود دارند. اینها که نهادینه شد، قصه‌ی جنسیت و

آنچه که مربوط به فیزیولوژی زنان است و مقوم زنانگی زنان است در مراحل بعدی می‌تواند طرح بشود. اموری که تابو هستند و سخن گفتن از آنها در پابلیک، سخت می‌نماید.

پس از اینکه موانعی که ذکر شد مرتفع شد، و اگالیتاریانیزم حقوقی جا بیفتد و حقوق برابر میان زنان و مردان نهادینه شود و نگاه ابژه‌ی جنسی محور به محاق برود، آنوقت مجال برای طرح بحث‌هایی که با جنسیت و جندر و سکچوآلیتی در حوزه‌ی زنان است، بازتر می‌شود.

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

تأملی بر چیستی تجددگرایی فقهی نواندیشان دینی و «هرگز به عقب باز نمی‌گردیم» فمینیست‌ها

مهدیس صادقی پویا^۱

مقدمه

در جهان خمیده به سوی دوگانه‌ها، و شایق به نادیده‌انگاری «راه سوم» و راه‌های چندم در بسترهای متنوع اندیشه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، اگر تلاش برای یافتن پاسخی مستدل به پرسش‌هایی مانند آن‌چه که در عنوان این مقاله مطرح شده است، در چارچوب دستورات کاری دو جبهه مذکور در مناظره‌های رایج قرار نگیرد، به احتمال بسیار زیاد، در مظن اتهامی شایع قرار خواهد گرفت: نفاق و یا بلاتکلیفی سیاسی. این نادیده‌انگاری، چه ناشی از تاریخ طولانی تبعیض جنسی و اراده بر مبارزه و مقابله با آن باشد، و چه ناشی از دلبستگی به چارچوب اسلامی که از حدود دینی و فرهنگی فراتر رفته و به اسلامی سیاسی بدل گشته است، به نظر می‌رسد که هواخواهان دسته اول را در خشم ناشی از تاریخ طولانی ستم جنسی، از واقعیت فردی و گروهی زنان مسلمان-

۱. پژوهشگر دوره دکتری مطالعات جنسیت و سکسوالیته، دانشگاه پاریس هشتم

اسلام، نه به مثابه تنها یک دین، بلکه به مثابه یک فرهنگ-، دور کرده، و دسته دوم را با نوعی رودر بایستی با آن چه اسکلت فقه اسلام را تشکیل داده، مواجه کرده است. اسکلتي که اگر فرو بریزد، شاید انحلال، تنها سرنوشت قابل تصور برای آن باشد. برای بررسی صحت چنین داعیه‌ای، مطالعه هستی هر دو سو می‌تواند آغاز تلاش برای یافتن پاسخ پرسش‌هایی چون این باشد که جایگاه نواندیشی دینی معاصر در بررسی مسئله زن و رهایی او کجاست؟ نواندیشی دینی، تا چه حد پذیرای اصلاح و حتی حذف عناصری از متن و فقه و فتوای اسلامی است؟ و در مسیری که تا کنون طی کرده، چه دستاوردهایی داشته، و کسانی که با دیده تردید به این تلاش می‌نگرند، چه نقدهایی را بر این کارنامه وارد می‌کنند؟ و در نهایت، آیا چیزی به نام «فمینیسم اسلامی» ممکن است؟

در این مقاله، و در تلاش برای به چالش کشیدن خود و یافتن پاسخ‌های مستدل، و تا حد امکان، جامع و کامل به پرسش‌های ذکر شده در بالا، نگاهی انتقادی خواهم داشت به انتقاداتی که هر یک از این دو جبهه، به ایدئولوژی [ها]، راهکارها و اهداف یک‌دیگر وارد می‌کنند، و هر یک با ارائه برهان‌های به خصوص، باور دارند که یا موجودیت یکی، آلوده به تناقض‌های عملیاتی است، و اصولاً قابل تأمل هم نیست، یا معتقدند که نگرش جبهه مقابل، شمولیت کافی را برای نمایندگی تمام زنان از گروه‌های مختلف اجتماعی، عقیدتی، قومی، جنسی و غیره نداشته، و صرفاً با شکل‌دهی نوعی فمینیسم طبقه‌ای متعلق به یکی از طبقات خاص اجتماعی که با بهره‌گیری از حمایت‌ها و همگرایی‌های جریان‌های اصلی، تبدیل به فمینیسم مسلط شده است، به احقاق حقوق و منافع گروهی خاص از زنان می‌پردازد؛ در حالی که جایگاه زن مسلمان در این کنش فمینیستی، یا نادیده گرفته می‌شود، یا مستور کلیشه‌های معمول و متداول، از حیطة تفکر خارج می‌گردد. آن چه در حین خوانش این

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

مقاله، باید مد نظر قرار داده شود، این است که سودای اصلی آن، نه ارائه پاسخی همسو با یکی از این دو رسته، بلکه بازپرسی از این پرسش است که چرا فارغ از تسلط چارچوبی دوتایی‌های موجود، تلاش برای یافتن اسلوبی «ناهنجار» و «منحرف»، در دستور کار نیروهای حاضر در صحنه قرار نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد که با پاسخ دادن به این پرسش، می‌توان از تسلط و تحدید یک یا هر دو جانب رها، در کار گشودن این گره کور کهن شد.

نواندیشی دینی چیست و دوگانه‌های متعدد موجود در پیوند و مراوده این نواندیشی و مسئله زن، چیستند؟

عبدالکریم سروش، مشهور به «مناقشه‌برانگیزترین روشنفکر دینی و یکی از تأثیرگذارترین متألهان شیعی نزدیک به سه دههٔ اخیر ایران و رهبر جریان روشن‌فکری اصلاح‌طلب ایران»-آن‌طور که نگاه عمومی وی را به رسمیت می‌شناسد-، کمی بیش از دو دهه پیش، نواندیشی دینی را «راه» نواندیشان دینی تفسیر کرد. راهی که در آن، «نه تجربه‌های انسانی در جوامع پس از ظهور اسلام، و نه تجربه‌های نبوی، هیچ‌یک قربانی یک‌دیگر نخواهند شد». به باور او:

«در عصر مدرن، وحی کهن، هم‌چنان حرف‌های بسیاری برای زدن و نکته‌های فراوانی برای یاد دادن به ما دارد، و ثروتی که در آن نهفته است، به هیچ وجه، برای ما تکراری و کهنه نخواهد شد. عادلانه نخواهد بود که نواندیشی دینی را به یک فرقه یا حزب سیاسی تقلیل دهیم؛

هرچند که این نواندیشی می‌تواند تغییرات گسترده‌ای، هم در سپهر سیاسی و هم در سپهر دینی، برای ما به ارمغان بیاورد.^۱

در وهله نخست، با اتکای به این نگاه که البته در میان متفکران نواندیش دینی، به تفاوت‌هایی جزئی و گاهی کلان با آن برمی‌خوریم، موجودیت نواندیشی دینی، حفظ چارچوب اصولی دین، به منزله «وحی خداوندی» است که به زعم سروش، هنوز، مکنت بسیار برای آموختن به بشریت دارد، و آن‌چه که در این میان، و در مواجهه با امور و مسائل مهم مطرح در جوامع بشری در برنامه کاری نواندیشان دینی قرار می‌گیرد، برابر است با به‌روزرسانی دستور کار، و تغییر محتوا و هم‌چنین اسلوب و روش، تا با گذر از این «راه»، بتوان دین را از قربانی شدن در برابر تحولات پرسرعت و بی‌تعارف زمانه حاضر، مصون نگاه داشت.

در همین نقطه، منازعه‌ای دیگر، چه درون‌گروهی و چه برون‌گروهی نواندیشان دینی، که البته در بررسی مسئله زن نیز جایگاهی ویژه پیدا می‌کند، پدیدار می‌شود: دین به معنای نه کهن آن، بلکه در قالب آن چه که در جوامع کنونی با آن مواجهیم، آیا جهان‌بینی‌ای است که بیشتر به سپهر خصوصی افراد رانده شده، یا تلاش نواندیشی دینی دقیقاً این است که این جهان‌بینی منطبق با عصر مدرن کنونی، در زیست اجتماعی افراد نیز جایگاه خود را حفظ کرده و بتواند به افراد بشر، در زندگی سیاسی و اقتصادی‌شان نیز یاری برساند.

ارزیابی نگاه سوم از این دوگانه اما مخدوش است؛ مخدوش از آن جهت که آیا در عصر مدرن، این امکان وجود دارد که عرصه شخصی زندگی فرد، تحت تأثیر هویت و موجودیت اجتماعی او قرار نگیرد، یا انسان قادر است

1. https://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/Religious%20Intellectualism%20.html

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

خود را پیش از خروج از محیط شخصی زندگی‌اش از مناسک، باورها و چارچوب عقیدتی خود عاری کرده و سپس گام به عرصه اجتماعی بزند؟ به نظر می‌رسد که اسلام از آغاز راه، هم‌چون دیگر ادیان، نه تنها نوعی دستور کار فردی، بلکه نوعی برنامه جمعی و گروهی، به منظور «بهتر زیستن» معرفی شده است، تا با وضع قواعد، و سپس تأسیس نظام قانونی بر مبنای این قواعد، «منجی» جامعه بشری و پیش‌بردار او به سوی «رستگاری» در نظام الهی مد نظرش باشد. فارغ از این‌که، نواندیشان

پرسش آن است که در بحث بررسی مسئله زن در باور نواندیشی دینی، آیا بازاندیشی در هویت زن مسلمان در جوامع امروزی حائز اهمیت است و یا از نظام‌هایی صحبت می‌کنیم که اسلام، پایه، اساس و استخوان‌بندی برقراری قاعده و قانون در آن‌ها به حساب می‌آید؟ به نظر می‌رسد که در مسئله نخست، کمتر از مسئله دوم با بحث اسلام سیاسی مواجهیم، اگرچه که مسئله دوم، بیشتر در مرکزیت بحث‌های متداول امروزی قرار دارد.

دینی نیز، با هدف تعریف و گنجایش دین در نظم اجتماعی کنونی، با این دوتایی و اضطراب انتخاب یکی، مخالفند، اما مسئله اصلی آن است که در بررسی مسئله زن، چه‌طور می‌توان قائل به انتخاب یکی از این دو سپهر به عنوان بستری برای قاعده‌گذاری شد تا حدود حریم زندگی شخصی و اجتماعی زن مسلمان را تعیین کرد. اکنون، پای یک نکته و یک پرسش به میان می‌آید.

پرسش آن است که در بحث بررسی مسئله زن در باور نواندیشی دینی، آیا بازاندیشی در هویت زن مسلمان در جوامع امروزی حائز اهمیت است و یا از نظام‌هایی صحبت می‌کنیم که اسلام، پایه، اساس و استخوان‌بندی برقراری قاعده و قانون در آن‌ها به حساب می‌آید؟ به نظر می‌رسد که در مسئله نخست، کمتر از مسئله دوم با بحث اسلام سیاسی مواجهیم، اگرچه که مسئله دوم، بیشتر در مرکزیت بحث‌های متداول امروزی قرار دارد. چرا که مسئله‌ای که به اصطلاح، «بن‌بست فقهی» نامیده می‌شود، تبدیل به پرسشی نه تنها برای پژوهشگران دین در این جوامع شده، بلکه، کنشگری‌ها و پژوهشگری‌های فمینیستی نیز امروزه، درصدد یافتن منافذ و روش‌هایی هستند که با توسل به آن‌ها، بتوان از این بن‌بست گذر کرد و بر خلاف گذشته، و به جای پافشاری بر حذف حداکثری و رادیکال پرهزینه در نظام‌های اسلامی/اسلام‌گرا، روی به رویکردهایی آورد، که با به‌کارگیری آن‌ها بتوان در نظم فعلی، رسوخ کرده و به باور برخی، دست به «اصلاح» و به باور برخی، دست به تحول «زیرپوستی» زد. به همین جهت است، که دستیابی به هدف اصلی نواندیشی دینی در مسئله زن اندکی با مشکل مواجه می‌شود که همان نکته قابل بررسی ما در اینجا است. به عبارت دیگر، در کنار افزایش میل اجتماعی به برقراری سکولاریسم در نظام‌های سیاسی-اجتماعی، آیا تلاش برای یافتن راه‌حلی درباره مسئله زن و حقوق او، در نظم اسلامی، و در جامعه‌ای هم‌چون جامعه ایران، اتلاف زمان و انرژی محسوب می‌شود یا خیر؟ تأمل در باب این نکته که خود، در قامت یک پرسش همواره اذهان را به خود مشغول کرده است، می‌تواند راهگشای تحلیل و تفسیر بهتر و عمیق‌تر درباره چرایی وجود و تثبیت موجودیت «نواندیشی دینی»، بالاخص در بررسی مسئله زنان باشد.

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

آغاز نواندیشی دینی در ایران را می‌توان در قرن نوزدهم جست‌وجو کرد. هنگامی که جنبش مشروطه، با طلب حمایت و با بهره‌گیری از فقها و مراجع دینی، بر حسب نیاز و ساختار جامعه ایران، تلاش می‌کرد تا این لایه از جامعه را که تأثیرات عمیق بر لایه‌های متعدد دیگر آن داشتند، با خود همراه کند. البته این به معنای حضور دست‌اولی و عاملانه فقها و مقامات دینی در این جنبش نبود، بلکه در کنار حضور پررنگ آنان در آن، همراهی اقلشار مختلف از این گروه نیز امری لازم به نظر می‌رسید. شاید بتوان آغاز بهره‌گیری از اسلام برای دستیابی به اهداف سیاسی را در دوران مدرن ایران نیز، به همین دوره زمانی بازگرداند. در این دوره زمانی، «اسلام سیاسی»، معنایی منسجم و البته قابل نظریه‌پردازی پیدا کرده، و در مقابل نیز، نهادهای قدرت یا وابسته به قدرت، از آن برای تنظیم یا بازتنظیم شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی استفاده کرده‌اند. شناخت اصول مورد نظر این نواندیشی دینی به دست اندیشمندان مسلمان ایرانی که به «اصول‌سازگاری اسلام و مدرنیته» نیز شهرت دارد، می‌تواند به ما در پیدا کردن سرنخ مطالعه مسئله زن و پاسخ به این پرسش که آیا تغییر و به‌روزرسانی فقه خواهد توانست به ما در پیشبرد اهداف نواندیشی دینی درباره مسئله زن یاری رساند یا خیر، کمک کند. در این بین، سه اصل اولیه، بیش از دیگر اصول قابل بررسی است.

اصل نخست، این است که در مقایسه با اسلام رسمی که سرسختانه پایبند مبادی ارائه شده در چارچوب اسلام اولیه است، اسلام نواندیش، نگاهی تلوژیک به اصول اسلامی دارد؛ به این معنا که احکام و آداب اسلامی می‌باید در خدمت اهداف بزرگ‌تری باشند، که این اهداف، در بازه‌های زمانی مختلف و بر اساس نیازهای مطرح، متفاوت خواهد بود. در مسئله زن، استفاده از این اصل، امری ضروری به نظر می‌رسد. چرا

که احکام مشخصاً صادر شده درباره زنان در اسلام، با آن چه که قوانین مدرن جامعه و خواسته‌های زنان در نظر دارند، سازگاری نداشته، و ضرورت تغییر این احکام و به زعم بسیاری، حذف آنان، غیر قابل انکار است.

اصل دوم، کاملاً برهم‌زننده «پرسش از غایت ممنوع است»ی است که مبنای آن را ناتوان بودن ذهن انسان از درک چرایی احکام اسلام الهی تشکیل می‌دهد. در اسلام نواندیش، این گزاره که «عقلانیت انسان، هدف احکام اسلامی، و وحی خداوندی، را نمی‌تواند درک کند»، جایی نداشته و قویاً به چالش کشیده می‌شود. به همین دلیل است که منتقدان فمینیست، و نواندیشان دینی، می‌توانند مسیری بازتر پیش روی خود تصور کنند که با پیگیری آن، به ناکارآمدی احکام صادر شده، چه اولیه و چه ثانویه، اذعان کرده و بتوانند برای موجودیت زن مسلمان، هستی دیگری ترسیم کنند.

اصل سوم نواندیشی اسلامی، در میان تمام این اصول شاید مهم‌ترین اصلی باشد که در بررسی مسئله زن، قابل استناد است. این اصل بر این مسئله تأکید می‌کند که اگر هدف اسلام، افزایش کرامت و حرمت انسانی باشد، بدون احترام گذاشتن به فردیت و آزادی انتخاب افراد، صحبت از کرامت انسانی بیهوده است.

این‌جا، نقطه تلاقی مجادله‌کنندگان بر مسائل مطرح و حساسیت‌برانگیزی چون حجاب است. و البته یکی از مقولاتی که به نظر می‌رسد بیش از دیگر سرفصل‌ها، در دستور کاری نواندیشان دینی مغفول نیز مانده باشد. یکی از استدلال‌های فمینیسم، مخالف با حضور نواندیشی اسلامی در بررسی مسئله زن، و به خصوص در مسئله اساسی حجاب این است که چگونه می‌توان حجاب را که به زعم آنان به زنان، جایگاهی منفعل و بی‌فاعلیت می‌بخشد و آن‌ها را تبدیل به ابژه‌هایی می‌کند که «باید» با استفاده از حجاب از فاعلیت

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

جنسی مردان در امان بمانند، از اساس پذیرفت و سپس، صحبت از فردگرایی و احترام به آزادی بیان کرد و در نتیجه برای کرامت انسانی، ارزش قائل شد. در نگاه به این مسئله، و در تلاش برای پیدا کردن راه حل، عده‌ای نیز به کلی موجودیت زن مسلمان و تلاش او برای بهبود وضعیت حقوقی و قانونی خود را انکار کرده، و او را دچار «گم‌گشتگی» و «بلا تکلیفی» می‌دانند. در چنین رویکردی، که البته خود نیز در بنیان، به منفعل بودن زن مسلمان باور دارد، به سختی می‌توان ردپایی از اصلاح و آن چه که در مسئله دینی، به آن نواندیشی می‌گوییم، پیدا کرد. به همین دلیل است که نواندیشان دینی باور دارند که در نواندیشی دینی مد نظر آن‌ها، نگاهی جمع‌گرایانه، در عین احترام به انتخاب‌های فردی در بررسی حقوق زن و مسئله زن به طور کلی در اسلام، یکی از اصولی است که نباید آن را از یاد برد. با اتکال به همین اصول، آن چه که نواندیشی دینی با آن مواجه می‌شود، جایگاه زن نه دیگر در دین، بلکه در همین ساختار نوگرا و نوین نواندیشی دینی (در اینجا اسلامی) است. پرسش مطرح در اینجا این است که نواندیشی دینی چگونه خود را از اتهام/واقعیت مردسالاری و مردانه بودن ساختار قانون‌گذاری و شریعت‌سازی تبرئه می‌کند. برای پاسخ به این پرسش، نگاه واقع‌بینانه و انتقادی به جایگاه زن ناموضوع بلکه عامل، اولویت دارد.

مواجهه نواندیشی دینی با مسئله زن: زنان نواندیش دینی در کجای این ساختار قرار دارند؟

پس از ارائه مختصری از این مباحث بنیادین، می‌توان به آن چه که امروز، فمینیست‌ها با قاطعیت از پذیرش آن امتناع می‌کنند، یعنی تعیین تکلیف و راه‌یابی و راهبری مردان به جای زنان و برای زنان، پرداخت. جنبش فمینیسم از آغاز راه خود بر این نکته تأکید کرده که هدفش، تنها

دست‌یابی به حقوق برابر و آزادی نیست؛ بلکه دسترسی و مالکیت تربیون‌ها و سازوکار قدرت به وسیله زنان، به منظور ارزیابی، بررسی و تصمیم‌گیری برای زنان و درباره زنان است که می‌تواند به عنوان هدف اصلی آن در نظر گرفته شود. در همین راستا، یکی از نکاتی که در بررسی کارنامه و عملکرد نواندیشی دینی باید به آن پرداخت، این است که جایگاه زنان، نه به عنوان موضوع بحث و بررسی، بلکه به عنوان فاعل، عامل و بازیگر اصلی در طرح‌ریزی نواندیشی دینی در مبحث زنان کجاست؟

در همین راستا، بسیاری از منتقدان، نه تنها اندیشه سنتی دینی، بلکه نواندیشی دینی را نیز متهم به داشتن ساختاری «مردانه» کرده و باور دارند که در فضایی این‌چنین مردانه، که عاملیت اصلی با بازیگران مرد است، چه‌طور می‌توان به مسائل زنان، از نزدیک‌ترین و عمیق‌ترین زاویه ممکن پرداخت و «مردان به جای زنان، و برای زنان»، نه تنها تکرار دور باطل مردسالاری است، بلکه در تناقض با ادعای نواندیشی در میان اندیشمندان و تحلیل‌گران دیندار یا کسانی است که به کاربردی بودن نواندیشی دینی باور دارند.

در میان نواندیشان دینی و اسلام‌پژوهان ایرانی که واقف و قائل به بازاندیشی در مسئله زن و مسائل و مقولات مربوط به زنان در اسلام هستند نیز، این مبحث می‌تواند حائز اهمیت اساسی باشد. مسئله زن ایرانی، به خصوص پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران، به مسئله‌ای چندان پیچیده بدل شد، که به سختی و شاید هرگز بتوان آن را تنها در مقوله حجاب اسلامی اجباری که امروزه مورد توجه بسیاری است، خلاصه و محدود کرد. مسئله زن ایرانی، و موجودیت او، نه تنها مسئله‌ای فقهی برای یک حاکمیت اسلامی است، بلکه در تقاطع چندین و چند شاخه هویت‌مدار قومیتی، دینی و جنسیتی، تبدیل به امری تمام‌قد سیاسی شده است. عده‌ای، این تبدیل را، اولین کنش سیاسی جمهوری اسلامی،

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

پس از دستیابی به قدرت، بعد از انقلاب ۱۳۵۷ ارزیابی کرده، و آغاز سیاسی شدن نگرش دینی به زن را، به همان نقطه زمانی ارجاع می‌دهند. دگرسانی قانون خانواده، تنها چند هفته پس از انقلاب، در کنار زمزمه‌های متناقض درباره اجباری کردن حجاب که نخست از اماکن اداری

راه سومی از جانب گروهی از فمینیست‌ها ارائه می‌شود؛ راه سومی که با مرکزکشی و تمایزبندی مشخص میان اسلام‌گرایی و اسلام‌هراسی/ستیزی، هم با سرسختی و غیرقابل تغییر بودن دین در بحث زنان و زن‌ستیزی به استدلال مبارزاتی برمی‌خیزد، و هم وجوه و ابعاد مختلف اسلام‌هراسی را که منجر به نفی و نهی هستی زن مسلمان می‌شود، بر عموم عریان می‌سازد.

و دولتی آغاز شد، و سپس به فضای عمومی جامعه کشانده شد، -و البته که حریم شخصی شهروندان نیز از آن در امان نماند-، همان نقطه مبدأ و نقطه عطفی است، که هنوز موضوع مطالعات گسترده است. با این توصیف، نواندیشی دینی در سال‌های اخیر، و در تقابل نه الزامی، اما عمومی با بافتار و ساختار فرهنگی، دینی و سیاسی حاکمیت فعلی، و در تلاش برای جای‌گیری در کنار کنشگران و مبارزان حوزه زنان، دست به تعریف نوین‌تر و متمایزتری از مسئله زن در نگرش دینی زده است. در بدنه نواندیشی ایرانی، اگرچه هم‌چنان آن ساختار مردانه نواندیشی دینی، در بررسی مسئله زن، قابل بررسی است، اما حضور زنان اسلام‌پژوه دینی متمرکز بر مسئله زنان، به خصوص به عنوان امری

سیاسی در سال‌های پس از انقلاب، و بیشتر، در سال‌های پس از جنبش سبز، اهمیتی حیاتی داشته و به طرز چشمگیری قابل مشاهده است. در بررسی کارنامه نواندیشی دینی ایرانی، بالطبع، نمی‌توان از بررسی فعالیت‌های اندیشمندانی چون صدیقه وسمقی، و آغاز به کار جمعیت‌ها و انجمن‌هایی چون جمعیت زنان مسلمان نواندیش، غافل شد. همان‌طور که پیش‌تر هم ذکر شد، به قطع، مقصود از بررسی کارنامه این اندیشمندان، ارائه نقطه نظر قاطع و همسو با یکی از دو نگاه ذکر شده در ابتدای مقاله، هدف اولیه نیست، بلکه آن‌چه که اهمیت دارد، نگاهی انتقادی و تحلیلی به این کارنامه، و استقبال عمومی زنان از این موجودیت‌ها و البته اعلام موجودیت آن‌هاست. اگرچه می‌توان با ملاحظات مختلف فمینیستی به مسئله زن نگریست، و طبعاً تفاوت‌های نظری چشمگیری نیز در میان نواندیشان دینی درباره مسئله زن، قابل مشاهده است، اما پایه و اساس نواندیشی دینی در این باره، باور به تفاوت‌های «تکوینی» و «طبیعی» میان دو جنس از افراد جامعه، یعنی زنان و مردان است؛ آن‌چه موجب بروز تفاوت دیدگاهی میان اندیشمندان سنتی دین و نواندیشان دینی می‌شود، این است که از دریچه نگرش نواندیشی دینی، این تفاوت‌ها نمی‌توانند و نباید منجر به ساخت و برساخت تفاوت‌های «ارزشی» شوند. همین باور در کنار یقین به این که، حقوق، مسئله‌ای مدنی است و نه دینی، باز هم پاسخ به این پرسش را تبدیل به امری حائز اهمیت می‌کند: آیا تغییر و «اصلاح» فقه می‌تواند منجر به حل مشکلات مربوط به زنان در بحث آزادی‌های اجتماعی شود یا خیر. از سوی دیگر، با نخستین و قوی‌ترین استدلال مخالفان حضور فقه و اسلام در تصمیم‌گیری‌های قانونی و مدنی و فرهنگی روبه‌رو می‌شویم که در تلاش برای جداسازی دین از دولت - دولت به معنای نهاد تصمیم‌گیر، مجری، قانون‌گذار، قانون‌ساز و یا ناظر

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

در هر چارچوب سیاسی که باشد-، مباحثه پیرامون جایگاه فقه در مسئله زن و تلاش برای اصلاح فقهی را تلاشی بیهوده دانسته و آن را عاملی اساسی در «عادی‌سازی» حضور قطب قدرتمند دین، فقه، و شریعت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی قلمداد می‌کنند.

از سوی دیگر، یکی از انتقادات نواندیشان دینی در باب بررسی مسئله زن، این است که چه‌طور می‌توان در چارچوب یک حکومت دینی، - «جمهوری» اسلامی در مورد ایران- که دین در تمام ابعاد اصلی آن، هم‌چون تصمیم‌گیری/تصمیم‌سازی قانونی، فعالیت مدنی، ارائه و تغییر تعاریف حقوقی، اجرای قانون، مناسبات نظارتی بر اجرای قانون، تعیین ابعاد نظام تنبیهی و قضایی، نه تنها نقشی اصلی و اولیه، بلکه به واقع، پایه‌ای‌ترین نقش را ایفا می‌کند، به بررسی مسئله زنان پرداخت، بی آن‌که وقتی به این نقش مؤثر در چنین نظامی بنهیم. به همین سبب، دیدگاه نواندیشی دینی در بحث حاضر، خود را موظف به به یافتن راه حلی می‌داند که هم به اندیشه اسلامی پایبند باشد، و هم به کنشی فرایندی باور داشته باشد که به حضور و نقش دین در تعیین بافتار مدنی در چارچوبی واقع‌گرایانه بنگرد.

بررسی فقدان‌های متقابل نواندیشی دینی و فموکراتیسم اسلام‌ستیز:

جای خالی دین به مثابه سنت و فرهنگ در بررسی اسلام و مسئله زن در ابتدا قابل ذکر است که در بررسی این مقوله، نباید از مسئله متقابل بودن کنش و واکنش و رابطه مبادله‌ای میان نقش اسلام سیاسی و همین‌طور اسلام به مثابه فرهنگ، در تعیین حدود اجتماعی هستی مسلمانان چه در جوامع تحت حاکمیت نظام‌های اسلامی و چه خارج از آن غافل شد. این وجه دوم نگاه به اسلام، همان وجهی است که شاید

کمتر از دیگر وجوه، مورد بررسی و ارزیابی در این زمینه قرار بگیرد؛ نگاه به نقش دین در بافتار مدنی و شهروندی جامعه ایران، نه تنها قابل بررسی به لحاظ وجود نوعی اکراه و اجبار سیاسی-اسلامی در این جامعه است، بلکه اسلام به مثابه امری مدنی و شهروندی که گروه متکثری از جامعه ایران، نه تنها در امور دینی زندگی خود، بلکه در زندگی اجتماعی خود نیز نهادینه کرده‌اند، حائز اهمیت بسیار است. یکی از مثال‌های بارز در این باره، تعیین وجودی حجاب، به عنوان یکی از تلاش‌های «مبارزاتی» ضد استبداد در دوره محمدرضا پهلوی، و در نتیجه شکل‌گیری نوعی حجاب سیاسی است که خود بحثی بسیار قابل توجه و تأمل‌برانگیز در انتخاب پوشش برخی احزاب و گروه‌های سیاسی و چریکی پیشانقلاب است. پرسش اساسی همیشه این بوده که این حجاب سیاسی تا چه حد موجب شده تا مبارزه با حجاب اجباری که تا سال‌ها پس از انقلاب ۱۳۵۷، شکل و شمایل همان حجاب سیاسی را حفظ کرد، به امری دشوار بدل شود بنابراین با تمرکز صرف روی مسئله حجاب که بی‌تردید، مهم‌ترین محل دعوای بسیاری از گروه‌های سیاسی و نواندیشی و کهن‌اندیشی و رادیکال و لیبرال و غیره در مسئله زن است، می‌توانیم به این نتیجه درخور توجه دست یابیم که در بررسی‌های نواندیشی دینی، مسئله، تنها اجبار حاکمیتی و دولتی نبوده، و ما با بنیاد و بنایی مواجهیم که اسلام، نه تنها به مثابه یک دین، بلکه تبدیل به نوعی نهاد فرهنگی، در ابعاد مختلف زندگی شخصی و اجتماعی شهروندان جامعه، به خصوص دینداران آن شده است. «فرهنگی» که نه فقط زن مسلمان مؤمن را تحت تأثیر خود قرار داده است، بلکه زنان از دیگر جریان‌های دینی و حتی زنان آتئیست را نیز در این شبکه‌بندی‌های اجتماعی تحت تسلط خود درآورده است. لُب کلام اینجاست که در جامعه‌ای با نهاد حاکمیتی

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

و نهاد فرهنگی دینی، نمی‌توان هستی «نواندیشی دینی» را زیر سؤال برد و آن را به تمامی، از ابتدای امر، به «جرم» دینی بودن رد کرد. نکته‌ای که در این باره، توجه خواننده را باید به آن جلب کرد، این است که در بحث نواندیشی دینی، ما تنها با مسئله زن مسلمان در جامعه مسلمان که دین رایج و رسمی آن اسلام است، مواجه نیستیم. مسئله بررسی فقهی و حقوقی زن مسلمان در ساختار دینی، محدود به مرزهای جغرافیایی نشده و برای مثال، تلاش نهادهای اسلامی در جوامع غیراسلامی، برای پیاده شدن شریعت درباره مسلمانان در جوامعی که هیچ مبنای اسلامی در قانون‌گذاری ندارند نیز، مطرح است. از نمونه‌های آن می‌توان به تلاش اسلام‌گرایان در جوامع اروپای غربی و شمالی را اشاره کرد که تلاش می‌کنند تا حدود زندگی زن مسلمان را در چارچوب شریعت اسلامی، نه کمتر و نه بیشتر، تعیین کرده و در نتیجه در تضاد با ساختار قانونی و حقوقی جوامع خود به مشکل برمی‌خورند. تلاش‌های سال‌های گذشته اسلام‌گرایان ساکن اروپا در برای مثال قانونی کردن چندمسری برای مردان مسلمان، یا به‌کارگیری فقه اسلامی درباره مسئله ارث که حق زن را نیمی از حق مرد به شمار می‌آورد، از نمونه چنین تلاش‌هایی است. این نکته کوتاه، تنها از این جهت ذکر می‌شود که خواننده متن فوق بتواند تمایزی اساسی میان نواندیشی اسلامی و اسلام‌گرایی قائل شود.

این نکته، سازنده هسته و مرکز مباحث مربوط به فمینیسم اسلامی است. برای فمینیسم اسلامی، نه اتحاد با فمینیست‌های اسلام‌ستیز مقدور است، و نه هدف و ماهیت آن، قرار گرفتن در جبهه اسلام‌گرایان زن‌ستیز است. فمینیسم اسلامی دقیقاً به همین دلیل، هستی‌ای در عین حال مستقل، و در عین حال مطرود پیدا کرده است. از مباحثی نظیر این

که «آیا اصلاً چیزی به نام فمینیسم اسلامی ممکن است» گرفته، تا این که «فمینیست‌های اسلامی کجای صف مبارزه قرار می‌گیرند/بگیرند»، همگی نشان‌دهنده نگاه مظنون و مردد عامه جریان فمینیستی به این موجودیت است. با نگاه رادیکال فمینیستی، اصولاً قرار دادن «فمینیسم» و «اسلامی» در کنار یک‌دیگر ناممکن است، چرا که از این نگاه، اسلام اصولاً ماهیتی زن‌ستیز دارد. از سوی دیگر، نگاه ایدئولوژیک حاکمیت اسلامی به زن، موجب می‌شود تا فمینیست‌های مسلمان، از به‌کارگیری اصطلاح «فمینیسم اسلامی» به دلایل مختلف اجتناب کنند. چرا که نخست، در دوقطبی مرتبط با توافق یا تعارض با ساختار حاکمیتی اسلامی، تأکید بر نوعی فمینیسم اسلامی، مورد پذیرش جمعیت متعارض با حاکمیت اسلامی قرار نمی‌گیرد و در مقابل، نواندیشان دینی نیز بعضاً در تعارض با فموکراتیسم اسلام‌ستیز، از به کار بردن واژه فمینیست اجتناب می‌کنند. این، همان مسئله‌ای است که در آغاز این مقاله پیش و بیش از هر چیزی به عنوان دغدغه آن ذکر شده است: آیا راهکار، اندیشیدن به راه سوم است و آیا در ساخت و تعیین حدود این راه سوم، و در تضاد میان اسلام‌گرایی و فموکراتیسم اسلام‌ستیز درباره امور زنان و مسئله زن، با بن‌بست‌های غیرقابل عبور و گره‌های ناگشودنی مواجه هستیم یا خیر.

در همین اثناست که راه سوم از جانب گروهی از فمینیست‌ها ارائه می‌شود. راه سوم که با مرکزشی و تمایزبندی مشخص میان اسلام‌گرایی و اسلام‌هراسی/ستیزی، هم با سرسختی و غیرقابل تغییر بودن دین در بحث زنان و زن‌ستیزی به استدلال مبارزاتی برمی‌خیزد، و هم وجوه و ابعاد مختلف اسلام‌هراسی را که منجر به نفی و نهی هستی زن مسلمان می‌شود، بر عموم عریان می‌سازد. واقعیت ۹۰۰ میلیون نفری بودن زنان مسلمان در سراسر جهان (بر مبنای دوگانه جنسی و جنسیتی،

خودکشی فمینیسم یا استخلاص اسلام؟

و در نتیجه، ۵۰ درصدی بودن جمعیت زنان در جمعیت ۱/۸ میلیارد نفری مسلمانان در سراسر جهان)، واقعیتی است که نمی‌توان به سادگی، و شاید هم هرگز از کنار آن عبور کرد. نقد اصلی و اساسی فمینیست‌های دسته آخر و سوم در تقابل با نگرش فمینیست‌های اسلام‌هراس/ستیز دقیقاً در همین جاست که نقش اسلام را چگونه می‌توان در جریان زندگی زنان مسلمان نادیده گرفت؟ چه طور می‌توان به اسلام، تنها به عنوان یک ایدئولوژی حکومتی نگریست، در حالی که مسلمان بودن نه لزوماً به منزله توافق با این حکومت است، بلکه مسلمان نبودن نیز، به مثابه تعارض با آن نیست. همان‌طور که برای مثال در ایران طوفانی سال‌های پیش‌انقلاب، نه محجه بودن به معنای موافقت با جریان انقلابی دینی بود، و نه محجه نبودن، به معنای مخالفت با آن جریان؛ و از آنجا که اسلام به تاروپود زندگی زنان مسلمان در جوامع مسلمان یا در اجتماعات مسلمانان در جوامع غیرمسلمان گره خورده است، حذف نگاه دینی در بررسی مسئله زن این بسترها غیرممکن به نظر می‌رسد. این دقیقاً همان «انحرافی» است که فمینیست‌های پسااستعماری و امثال آنان، در تلاش برای انکار و طرد نظم و دوقطبی موجود در بحث زن و اسلام، ایجاد و رهیافتی واقع‌گرایانه، در عین حال، بی‌رودربایستی را در این زمینه و در مطالعات و مبارزات خود ابداع کردند. به نظر می‌رسد که آینده‌ی هم‌اکنون از راه رسیده و گره‌گشا پیرامون مسئله زن در اسلام، در دستان معتقدین به همین رهیافت بوده و در نتیجه بتواند نگرشی واقع‌بینانه و ساختارمند و بی‌تعارف در تلاش برای احقاق حقوق زنان، نه با توجه به معیارهای جامعه و نظم مردسالار، بلکه با توجه به نگاهی عدالت‌محور، اتخاذ نماید.

منابع مورد استفاده:

- Guirous, Lydia (2018). "Le suicide féministe", Édition l'Observatoire, Paris, France
- Kian, Azadeh (2019). "Femme et pouvoir en Islam", Michalon, Paris, France
- Kian, Azadeh (2019). "Les femme iranienne entre Islam, État, et famille", Maisonneuve et Larose, Paris, France
- Mahmood, Saba (2009). "Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique", traduit de l'anglais (États-Unis) par Nadia Marzouki, Édition La Découverte, Paris, France
- Moghadam, Valentine M. (2009). "Globalization and Social Movements: Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement", Rowman and Littlefield Publishers Inc., United Kingdom
- Moghissi, Haideh (1999). "Feminism and Islamic Fundamentalism", Zed Books Ltd., New York, United States of America
- Vasmaghi, Sedigheh (2014). "Women, Jurisprudence, Islam", translated by Mr. Ashna and Philip G. Kreyenbroek, Harrassowitz publication, Germany

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»^۱

رضا علیجانی^۲

ابتدا تشکر می‌کنم از دوستان که این فرصت را به من دادید در خدمت عزیزان اهل فرهنگ باشم. هر چند در حال حاضر چهره‌ی بیرونی من در عرصه‌ی سیاست شناخته می‌شود ولی فرهنگ، دغدغه‌ی اصلی‌ام، بوده و هست و از بد حادثه به سیاست پناه برده‌ام.

در ابتدا نکاتی را درباره‌ی «نسبت نواندیشی دینی و مسأله‌ی زنان» و بعد فشرده‌ای از برخی کارهایی که انجام داده‌ام خواهم گفت و بعد دوباره به بحث نواندیشی دینی بازخواهم گشت.

حدود دوازده سال پیش در حسینی‌ی ارشاد سمیناری به اسم «زن و نواندیشی دینی» برگزار شد. بخشی از مطالبی که آنجا مطرح شد هم در مجله‌ی آیین منتشر گردید. در آن سمینار من مقاله‌ای داشتم که بصورت کتبی بین حاضران توزیع شده بود اما آن را کنار گذاشتم و بحث شفاهی‌ای را تحت عنوان «من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم» مطرح کردم. الان هم که خواستم خدمت دوستان بیایم، متوجه شدم همچنان روی همان مواضع هستم. چند روز پیش هم در تحریریه‌ی مجله‌ی «نقد دینی» (که

۱. متن حاضر، ویراسته‌ی گفتاری است که به تازگی در «سرای گفت و شنود» در تورنتوی کانادا ایراد شده است.

۲. پژوهشگر علوم اجتماعی و نویسنده مجموعه ۳ جلدی «زن در متون مقدس»

شماره‌ی اولش اخیراً بیرون آمد و مورد استقبال هم قرار گرفت) وقتی قرار بر این شد که شماره بعدی را به مسئله‌ی زنان اختصاص بدهیم باز همان احساس دوازده سال پیش به من دست داد و دیدم همچنان فکر می‌کنم نواندیشی دینی متهم به عدم توجه به «مسئله‌ی زنان در ایران است. «مسئله» به همان معنایی که در حوزه‌ی جامعه‌شناسی بکار برده می‌شود، یعنی یک معضل عینی وجود دارد، عده‌ی زیادی درباره‌اش صحبت می‌کنند، راه‌حل‌های مختلفی ارائه می‌شود و بین این راه‌حل‌ها، بین این تحلیل‌ها و ارزیابی‌ها، چالش و بحث و گفتگو وجود دارد. من فکر می‌کنم هنوز هم مشاهیر نواندیشی دینی ما عنایتی به مسئله‌ی زنان ندارند. البته بین نواندیشان دینی جوان‌تر، بحث‌هایی شده و مباحثی مطرح شده است. ملاحظات‌ی هم در این باره دارم که در ادامه مطرح خواهم کرد.

دو نقد به نواندیشان دینی

در آن سمینار، دو نقد را مطرح کردم. یکی اساساً ندیدن زنان از سوی نواندیشی دینی ایرانی. که از این جنبه از همفکرانشان در جهان عرب و شبه‌قاره‌ی هند عقب‌تر هستند. شریعتی پیش از انقلاب را استثنا می‌کنم چون ادبیات زیادی در این حوزه دارد ولی نواندیشان دینی عموماً به این موضوع بی‌توجه هستند. بعد از انقلاب هم این وضعیت تشدید شده است. در جهان عرب، عده که رییس‌الازهر بوده، با آن نگاه خاص خودش، به مسئله زنان توجه دارد. قاسم امین بصورت ویژه به این حوزه توجه موثری دارد. در شبه‌قاره هند، سید احمد خان، دهلوی و علامه اقبال لاهوری هستند که نکات و بصیرت‌هایی دارند که برخی نواندیشان دینی پس از انقلاب ما آنها را با تذبذب و حتی تردید مطرح می‌کنند. به عبارتی، اولین نقد جدی به نواندیشی دینی ما ندیدن و بی‌اعتنایی به مسئله‌ی زنان است. در اینجا (به تعبیری که نسل دوم مارکسیست‌ها نسبت به نسل اول

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

بکار می‌بردند)، نوعی کورجنسی وجود دارد. مانند کور رنگی که باید به آن توجه کرد. نکته‌ی دوم، نوعی تردید و تزلزل و شاید به عبارت خودمانی‌تر، تقلبی است که در نواندیشی دینی وجود دارد.

جریان چپ نواندیشی دینی کارنامه بهتری دارد

البته تبصره‌ای به این اتهام به نواندیشان دینی دارم و آن این است که جریان چپ نواندیشی دینی، بیشتر به مسئله‌ی زنان توجه کرده است. در جریان چپ مذهبی همانطور که گفتم پیش از انقلاب شریعتی بود که می‌توان گفت یک سر و گردن از تمام نواندیشان دینی ما در این حوزه بالاتر است.

شریعتی در دهه‌های مختلف، به تناوب به این مساله پرداخته، «انتظار عصر حاضر از زن مسلمان»، سمینار «زن» در حسینیه‌ی ارشاد، «فاطمه فاطمه است» و ... که الان وارد مباحث آنها نمی‌شوم.

پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد من روی همین موضوع است. در نیمه اول پایان نامه جنبش زنان در جهان و سه موج بزرگ و چهار نحله یا مکتب فکری بزرگ آن در جهان را بحث کرده ام و در نیمه دوم به آراء شریعتی پرداخته‌ام که متنش روی سایتم هست و استناداتم را آنجا گفته‌ام و الان وارد این موضوع نمی‌شوم. [\(اینجا\)](#)^۱

اما بجز شریعتی، ابوذر ورداسبی، دکتر پیمان، آقای اشکوری و نوشریعتی ها را داریم. در بین خود زنان هم خانم ها هاله سبحانی، مینو مرتاضی، فاطمه گوارایی، محترم رحمانی و پروین بختیارنژاد، معصومه علی اکبری، سوسن شریعتی و دیگران هستند که آثار مکتوبی در این حوزه دارند. اینها هم عمدتاً متعلق به جریان چپ مذهبی هستند. البته در صحنه عمل و

1. <http://rezaalijani.com/sitemenu1/item/677-2015-03-13-07-37-07.html>

حق خواهی و جنبش زنان، گرایش‌های مختلف نواندیشی دینی نیز هستند که بایستی آنها را هم ملاحظه کرد. اما دغدغه‌ی پیگیری مسئله زنان بخصوص در حوزه‌ی دینی را ما در این نحلّه بیشتر می‌بینیم. شاید یکی از دلایل عنایت جریان چپ به مسئله‌ی زنان این باشد که این جریان، روی مسئله‌ی عدالت، و آن روی سکه‌اش که تبعیض باشد، حساسیت بیشتری دارد.

مسئله زنان مسئله زنانه نیست

مسئله‌ی زنان نباید تبدیل به مسئله‌ای زنانه بشود. رگه‌ای در جنبش زنان هست که گویی دوست دارند مسئله‌ی زنان، مسئله‌ای زنانه بشود. گویی صرفاً باید زن‌ها درباره‌ی مسئله‌ی زن‌ها صحبت بکنند! البته به طور قطع مردها درک وجودی لازم از مشکلات زنان ندارند و نخواهند داشت ولی فکر می‌کنم تا زمانی که مردان در مسئله‌ی زنان و معضلات و مشکلات آنها و فرهنگ ستبر مردسالاری وارد نشوند و گفتگو نکنند و برای حل این مشکل مشارکت نکنند، مشکل زنان به سادگی قابل حل نخواهد بود.

تزلزل و اغتشاش زبانی در برخی نواندیشان دینی

به نظر من، پیگیری دغدغه‌مند تام و تمام مسئله‌ی زنان، در بین نواندیشان دینی ما کم‌رنگ است. انگار که بیشتر از موضع حل معضل دین داران یا یک موضوع دین‌دارانه، یا حل مشکل زنان متدین وارد این حوزه می‌شوند، تا معضل و مسئله‌ی زنان به صورت عام.

نکته دیگری که بعد از انقلاب هم بسیار می‌بینیم این است که زبان نواندیشی دینی هم یک مقدار دچار تزلزل یا به نوعی اغتشاش زبانی برای بحث در رابطه با مسئله‌ی زنان شده. مثلاً آقای قابل با آقای کدیور بحث می‌کنند بر سر اینکه آیا پوشاندن سر و گردن واجب است یا خیر، بحثی

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

است که از زاویه‌ی حوزوی و سنتی مطرح شده است. برای ایضاح بیشتر اجازه بدهید یک دسته‌بندی فشرده همینجا انجام بدهم.

تفکیک نواندیشان دینی، رفرمیست‌های حوزوی و گرایش سنتی

من بین نواندیشان دینی و رفرمیست‌های حوزوی و تفکر سنتی، تفکیک قائل هستم. به تعبیر اقبال لاهوری، نواندیشان دینی می‌خواهند در کل دستگاه مسلمانی تغییر ایجاد کنند. ما اگر کل مباحث اسلام شناسانه را در سه حوزه منبع‌شناسی، روش

پی‌گیری دغدغه‌مند تام و تمام مسئله‌ی زنان، در بین نواندیشان دینی ما کمرنگ است. انگار که بیشتر از موضع حل معضل دین‌داران یا یک موضوع دین‌دارانه، یا حل مشکل زنان متدین وارد این حوزه می‌شوند، تا معضل و مسئله‌ی زنان به صورت عام. زبان نواندیشی دینی نیز مقداری دچار تزلزل یا به نوعی اغتشاش زبانی برای بحث در رابطه با مسئله‌ی زنان شده است.

شناسی و بینش طبقه‌بندی کنیم، نواندیشان دینی هم در منبع‌شناسی، هم در روش‌شناسی و هم در بینش شان، گفتمان بدیلی در برابر اسلام کلاسیک و سنتی و حوزوی عرضه می‌کنند. رفرمیست‌های حوزه می‌خواهند با حفظ منبع و روش‌شناسی حوزوی، رفرم‌هایی در بینش ایجاد کنند. در این دسته بندی سه گانه (نواندیشان، رفرمیست‌ها و سنتی‌ها)، دو رویکرد

دیگر یعنی اسلام آئینی مردم سنتی و نیز رویکرد ضد دینی جریان مقابل دین را کنار می گذاریم.

اگر با عرصه سیاست گزینه سازی بکنیم، برخی اصول گرا هستند و برخی اصلاح طلب. من رفرمیست های حوزوی را اصلاح طلب می دانم. بعضی ها نیز برانداز هستند و ضد دین برخورد می کنند. اما عده ای هم تحول خواه هستند. حالا با تعاریفی که در حوزه ی سیاست قابل بحث است، اینها خواهان تغییرات ساختاری و جدی هستند. و به تعبیر برخی، اصلاح ساختاری. نواندیشی دینی گفتار بدیلی ارائه می دهند، مسئله ی گفتار نواندیشی دینی این نیست که سر و گردن پوشیده باشد یا پوشیده نباشد. بلکه از لایه های پیشنیتر و بنیادی تری وارد می شوند. برخورد نواندیشان دینی با مسائل حقوقی که در فقه سنتی آمده، مانند چگونگی رفع اختلاف دو فردی که در خیابان دعوایشان می شود یا حل و فصل مسئله ی ارث، و نظایر آن و انتظار از دین برای حل و فصل این مسائل نیست. نواندیشان دینی فلسفه دین متفاوتی دارند پریدن از روی این گام اول و بنیادی و پرداختن به آن گونه مسائل ورود به بازی و نقشه ی راهی است که نیروهای سنتی و رفرمیست ها دارند...

من در سلسله کلاس هایی که درباره ی زن در متون مقدس داشتم، با دوستان زیادی از ادیان مختلف آشنا شدم. در حوزه ی اسلام با آقای حمید مهریزی آشنا شدم که چه آشنایی خوبی هم بود. ایشان مسئول دپارتمان مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس بودند. در کلاسی که داشتم، ایشان آمد و نظرات آقای مطهری و علامه طباطبایی در حوزه زنان را به طور رادیکال نقد کرد. یعنی یک گام از آنها جلوتر بود ولی منبع شناسی و روش شناسی ایشان همچنان حوزوی بود. اگر می گویم رفرمیست حوزی، منظورم افرادی مثل همین آقای مهدی مهریزی و یا آقای احمد قابل است.

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

تقلب نواندیشان دینی!

مسئله‌ی دیگر، نوعی تقلب نواندیشان دینی است. در اینجا با کلمه‌ی تقلب، اخلاقی و ارزشی نگاه نکنیم. به عنوان یک امر توصیفی می‌گوییم. در حال حاضر می‌توان گفت مثلیتی بوجود آمده که یک سوی آن، نواندیشان دینی هستند که می‌گویند دین طرفدار حقوق زنان و حقوق بشر و دموکراسی و آزادی و عدالت است و به آیات و روایاتی هم استناد می‌کنند که با اینها سازگار باشد. سوی دیگر ماجرا نیروهای سنتی هستند که می‌گویند نواندیشان دینی همه‌ی ماجرا را تعریف نمی‌کنند، میوه‌های دین را سوا می‌کنند و آنهایی که لکه دارد را نشان نمی‌دهند! اینها می‌گویند اگر نواندیشان دینی زن و مرد را نفس واحده می‌گیرند و یا اگر در داستان خلقت در روایت اسلامی و قرآنی زن و مرد برابرند و زن را مسئول گناه نخستین نمی‌داند و غیره؛ اما مسائلی مانند تعدد زوجات، زدن زنان، طلاق مردانه و غیره را هم داریم! ضلع سوم هم نیروهای ضد دینی هستند که معتقدند اصل دین همان چیز نیست که سنتی‌ها می‌گویند و روایت نواندیشان دینی، روایتی تقلبی است. نسل جدید هم در این بین هاج و واج مانده است که حرف کدامیک درست است. نواندیشی دینی باید این تناقض را حل بکند. اگر به تاریخ گذشته‌مان هم دقت کنیم، این که از دل مجاهدین خلق جریان پیکار در می‌آید، به خاطر همین معضل است. آنها می‌گفتند هر طرف لباس دین را که می‌کشیم، طرف دیگرش پاره می‌شود. آنها فکر می‌کردند باید خودشان را از درون مهلکه دو صدای متفاوتی که از درون دین به گوش می‌رسد بیرون بکشند.

تجربه‌ای شخصی در یک گروهک طرفدار شریعتی!

گفتم جریان چپ نواندیشی دینی وارد حوزه‌ی زنان شده است. این صرفاً یک ادعا نیست. بد نیست پرانتزی باز کنم. ما اوایل انقلاب به قول دادگاه

انقلاب عضو گروهکی! بودیم به اسم «پیشتاژان» که طرفدار شریعتی بود و بعد به «موحدین» تغییر نام داد. سال ۱۳۶۲ و ۶۳ در حوزه‌ی زنان مطالعاتی کردیم و کتابچه‌ای درآوردیم به اسم «زن عصیان می‌کند». آن زمان من مدتی مسئول شاخه‌ی خواهران (به اصطلاح آن زمان) بودم. واقعا خواهرانی که این کتاب را می‌خواندند، دیوار راست را می‌گرفتند و بالا می‌رفتند! دو خواهر عضو جریان ما بودند که، خواهر بزرگ‌تر این را درباره‌ی خواهر کوچک‌ترش تعریف می‌کرد. می‌گفت وقتی خواهرم به در خانه می‌رسد و زنگ می‌زند، اگر دیر باز کنیم، او تیر چراغ برق کنار خانه را می‌گیرد و بالا می‌آید و از پشت بام وارد خانه می‌شود!

ما خودمان از تفکر و ادبیات شریعتی و حساسیت‌هایش روی مسئله‌ی زنان الهام گرفته بودیم. اما موضوع برایمان صرفا نظری نبود. یک امر وجودی بود. من خودم سال ۶۳ با یکی از اعضایمان ازدواج کردم. ما براساس تلقی‌ای که از اسلام منهای روحانیت داشتیم، قراری بینمان گذاشتیم و آن این بود که آخوند خطبه‌ی عقد ما را نخواند! مرد هم نخواند! یک «زن» ما را عقد کرد. البته بعدا عقد محضری هم کردیم. اما ما خودمان را از وقتی آن خانم بااصطلاح ما را عقد کرد، به یکدیگر محرم می‌دانستیم. بعد از آن هم معتقد بودیم اموال خانه باید نصف نصف باشد و ارث به فرزندان دختر و پسرمان، برابر برسد و.... ۳۵ سال بعد پسرمان ارشاد نیز همین کار را کرد و گفت می‌خواهم همین سنت را تکرار کنم. عقد او و همسرش را هم باز یک خانم (نیکی محجوب) به فارسی خواند. برایم جالب بود که مادر خانم ارشاد که فرد مذهبی است و با حجاب (روسری) هم حضور داشت بعد از همین عقد زنانه آن را برسمیت شناخت و در واقع ارشاد را دامادش و محرم تلقی کرد. او را بوسید و احیانا در خانه روسری اش را هم برداشت...

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

چرا نواندیشان دینی علیرغم برخورداری از متدولوژی لازم ولی وارد حوزه زنان نمی‌شوند؟

به نواندیشی دینی بازگردیم. چرا ما این حساسیت را عمدتاً در جریان عدالتخواه‌تر نواندیشی دینی می‌بینیم. در صورتی که در جریان‌ات دیگر نواندیشی دینی نیز، ادبیات روش شناختی جدی‌ای داریم که می‌تواند وارد مسئله‌ی زنان هم بشود. نواندیشان دینی ما در ایران و بویژه بعد از انقلاب، میراث پر باری در مبحث پلورالیسم، سکولاریسم، نسبت دین و سیاست و حکومت و مباحث دیگر اخلاقی و وجودی و معرفتی دارند. اما ادبیات حوزه‌ی زنان‌شان بسیار ناچیز است. در حالی که متدولوژی لازم برای ورود به مبحث زنان از منظر دینی را هم دارند. یکی می‌گوید مقتضیات زمان و مکانی- زمانی بودن احکام، شریعتی می‌گوید فرم و محتوی، آقای سروش می‌گوید ذاتی و عرضی. یعنی هر کدام از ایشان به انحاء مختلف ابزار چالش زنان با تفکر دینی و روش حل و فصل‌اش را دارند. ولی نمی‌دانم چرا همین ابزار را وارد حوزه‌ی زنان نمی‌کنند. آقای سروش دباغ جایی گفته بودند معضل روان شناختی وجود دارد. من این را به ستبری مردسالاری در جامعه‌ی ایران نسبت می‌دهم. فرهنگ مردسالار بویژه بین کسانی که در خانواده‌ی سنتی بزرگ شده‌اند، بسیار ستبر است. در جهان هم به همین شکل است. در امریکا نیز که جنگ بین شمال و جنوبش بر سر برده‌داری بود، با این وجود اما سیاه پوستان ۵۰ سال پیش از زنان حق رای بدست می‌آوردند. در ایران، اولین مدرسه‌ی دخترانه، ۷۵ سال بعد از اولین مدرسه‌ی پسرانه تاسیس شده است. این نشان می‌دهد که فرهنگ مردسالار بسیار قوی‌تر، ستبرتر و مستحکم‌تر از بسیاری تبعیض‌ها در حوزه‌های دیگر است.

در سیر شعر و ادبیات و اندیشه‌ی فلسفی بشر هم تا عصر روشنگری اوضاع همین است. بسیاری از بزرگان مانند کانت و نیچه و هگل که دنیای جدید

بر مبنای تفکر اینان بنا شده، آن نگاهی که به حوزه‌های دیگر دارند را نسبت به زنان ندارند. گاهی اوقات ادبیات اینان نسبت به زنان چنان مشمئز کننده است که قابل تکرار کردن نیست. در آثار آنان گویی وضعیتی دوصدایی وجود دارد. یکی صدایی که از دلش قرارداد اجتماعی، آزادی و دموکراسی در می‌آید و دیگری صدایی که زنان را در این بازی راه نمی‌دهد.

فرایند تکامل دموکراسی هم اینگونه است که در ابتدا برای سفیدها، بزرگسالان، غربی‌ها، مردها و متمولان است به تدریج این دموکراسی و لیبرالیسم با هم آشتی می‌کنند. به تعبیر یک نویسنده‌ی چپ غیرمارکسیست ایتالیایی (آنتونیو بوئیو) دموکراسی و لیبرالیسم دوقلوهایی آشتی‌ناپذیر بودند. یعنی دموکراسی در ابتدا حقوق فردی را برای سفیدها می‌خواهد نه برای سیاه پوستان، برای مردها می‌خواهد نه برای زنان، برای غربی‌ها می‌خواهد نه برای جهان عقب مانده. به تدریج و طی دعوایی، دموکراسی و لیبرالیسم با هم آشتی می‌کنند. اگر به این قضیه فقط از زاویه‌ی زنان نگاه کنیم، آشکارا قدرت و شدت نفوذ فرهنگ مردسالار را نشان می‌دهد.

گزارشی در باره کلاس‌های «زن در متون مقدس»

جدای از کاری که در به اصلاح گروه‌کمان! در سال ۶۲ انجام دادیم و کتابچه «زن عصیان می‌کند» را درآوردیم، بعدها کار دیگری هم کردیم. چون مبحث مورد علاقه‌ام بود. طی سال‌هایی که در دوران بعد از اصلاحات در زندان بودم و بعضاً انفرادی‌های طولانی چهار ماه و نیمه یا شش ماهه می‌گذراندم، ابتدا بر روی قرآن کار کردم. قرآن را شانزده بار خواندم. بعد که به اتاق جمعی منتقل شدم، کتاب‌های مقدس دیگر ادیان را خواندم و از زوایای مختلف روی آنها فیش برداری کردم. وقتی بار اول از زندان بیرون آمدم، بر روی طبیعیات قرآن بحثی را مطرح کردم. نهایتش این بود که به اصطلاح نگاه توصیفی قرآن در طبیعیات مبتنی بر همان تلقی عمومی

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

زمانه یعنی هیئت بطلمیوسی است. یعنی زمین مسطح است و خورشید دور زمین می‌چرخد. با این تاکید که قرآن نیامده است که جهان‌شناسی یاد مخاطبانش بدهد و با زبان و به لسان قوم‌اش سخن گفته است. نتیجه گیری‌ام هم این بود که نه تنها در حوزه احکام بلکه در حوزه تبیینیات هم باید حضور تاریخ را در متن ببینیم. مباحث توصیفی متن البته جدا از مباحث ارزشی و آموزشی آن است. حاصلش شد کتاب «متن، اثر، سند» که روی سایت‌م در دسترس است. [\(اینجا\)](#)^۱

این را که مطرح کردم، بحث‌هایی پیش آمد اما دوباره که به زندان رفتم، بر روی حوزه‌ها و مباحثی مانند جهان‌شناسی، آخرت‌شناسی، انسان‌شناسی، حوزه‌ی زنان و... در متون مقدس مختلف مطالعه و فیش برداری کردم. وقتی از زندان بیرون آمدم، فکر کردم که طرح بحث در حوزه زنان مبرم‌تر است. در نتیجه در حسینیه‌ی ارشاد، به مدت یک سال و نیم در باره «زن در متون مقدس» ادیان مختلف هندو، زرتشتی، یهود، مسیحیت و اسلام کلاس گذاشتم. آخر هر کلاس هم از صاحب نظران همان دین، برای برگزاری میز گرد، یک نفر سنتی و یک نفر نوگرا دعوت می‌کردیم که هم قرائت و روایت بنده از زن در دین خودشان را نقد کنند و هم به سوالات اعضاء کلاس پاسخ دهند. آشنا شدن با اندیشمندانی از هموطنان زرتشتی، مسیحی و یهودی تجربه‌ی خوب و مهمی برایم بود. این کلاس‌ها را بصورت چند کتاب و ۲۲ جزوه درآوردیم. خانم لاهیجی در انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، بعضی از این کتاب‌ها را چاپ کردند اما بعضی هایشان مثل زرتشت، مجوز چاپ نگرفتند. اسلام را هم خودمان از ترس

1. <http://rezaalijani.com/sitemenu1/item/537-2015-03-13-07-29-49.html>

ارتداد به وزارت ارشاد ندادیم. اما در حال حاضر نوارها و کتاب‌ها و جزوات این سلسله کلاسها، بر روی سایتم قابل دسترسی است. [\(اینجا\)](#)^۱

چند تجربه و جمع‌بندی از کلاسهای زن در متون مقدس

در انتهای آن کلاس‌ها و میزگردها، به چند جمع‌بندی رسیدیم. از جمله اینکه کارشناسان و صاحب‌نظران و روحانیون یا رهبران تمام این ادیان بدون استثنا معتقد بودند دین آنها طرفدار حقوق زنان است. مسیحی کاتولیک، پروتستان، ارتودوکس، یهودی، زرتشتی و.... برای مثال در میزگرد دین یهود، از یک نفر یهودی سنتی که پزشک بود و مسئول انجمن یهودیان به نام دکتر حمای دعوت کرده بودیم و یک نفر یهودی نوگرا به نام مهندس آبایی که با نواندیشان دینی مسلمان نیز نشست و برخاست داشت و با مرکز گفتگوی تمدن‌ها هم همکاری می‌کرد. این دو فرد هم معتقد بودند دینشان طرفدار حقوق زنان است.

نکته دیگر این بود که نواندیشان دینی تمام این ادیان، مثل ما، دین را سواکرده عرضه می‌کردند! یعنی فکت‌هایی را ارائه می‌دادند که نشان می‌داد طرفدار حقوق زنان‌اند. رفرمیست‌ها و برخی از سنتی‌ها برای آن صدایی که الان هرکس بشنود می‌گوید به ضرر زنان است، توجیهات متکلفانه‌ای ارائه می‌کردند. مثلاً برای توجیه حق زدن مرد و حق طلاق مردانه و... به عبارتی کلمات را شکنجه می‌کردند و اضربوهن را به نوازش کردن تغییر می‌دادند! زدن در فارسی هم مثل عربی است. یکبار به معنای کتک زدن است، یکبار به معنای «مثال زدن» و یکبار به معنای بزن بریم! آنها اضربوهن را طوری تغییر دادند که به اصلاح امروزی‌اش بکنند.

1. <http://rezaalijani.com/categorie/2014-07-30-22-22-51.html>

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

اما جالب اینجاست که برخی از رفرمیست‌ها در یهودیت یا اسلام یا زرتشت (مانند دکتر خورشیدیان زرتشتی)، با برخی از نواندیشان دینی یک نقطه‌ی تلافی مشترک داشتند و آن هم نگاه تاریخی به دین بود. مثلاً در مورد عادت ماهیانه‌ی زنان، دین زرتشت نگاه شیطانی و اهریمنی دارد.

**جنبش زنان یک جنبش «مستقل و مرتبط» است. خیلی از
سیاسیون فکر می‌کنند که اول باید مسائل «کلی» و «بنیادی»
جامعه حل شود؛ ابتدا باید تکلیف حکومت و ولایت فقیه معلوم
شود، و بعد به این مسائل پرداخته شود. نه! این نگاه غلط است.
مجموعه‌ی جنبش‌ها و خرده جنبش‌ها یا جنبش‌های خاص و
جنبش عام دموکراسی‌خواهی در ایران باید با هم دیالوگ و
همکاری داشته باشند.**

می‌گویند اهریمن در اینان نفوذ کرده است و در آن ایام زنان باید دور از بقیه‌ی انسان‌ها باشند و در ظروف کهنه و قدیمی غذا بخورند و کسی به ایشان نزدیک نشود و نفسشان به کسی نخورد و غذای کم بخورند که اهریمن درونشان رشد نکند. اینها بسیار روشن است. اما موبد زرتشتی که به میزگرد آمده بود، می‌گفت نه این جدا کردن محل زندگی در این دوران به این خاطر است که ما به خواهران و مادرانمان بسیار احترام می‌گذاریم؛ و با توجیهات مکلفانه‌اش بقیه را عصبانی می‌کرد. اما برخی دیگر به خصوص نواندیشان دینی، چه مسلمان، چه مسیحی، چه یهودی، می

گفتند این‌ها متعلق به آن دوره‌ی تاریخی است و قابل توضیح در زمان خودش. اما قابل تکرار و تداوم نیست...

ما در اولین کتابچه‌ای که برای کلاس تهیه کردیم («متن بدون تفسیر») تمام جملات خامی که درباره‌ی زنان در ریگ ودا، اوپانیشاده‌ها، اوستا، عهد عتیق، عهد جدید و قرآن آمده را بدون هیچ تفسیری استخراج و چاپ و به کلاس عرضه کردیم. گمان نمی‌کنم حتی یک جمله هم از قلم افتاده باشد. این متن روی سایت‌م در دسترس است. بعد در سلسله درسهای کلاس، تفسیر خودمان را از این فکته‌ها و مستندات گفتیم. به اسلام که رسیدیم، در مورد هر آیه؛ نظر سه تفسیر قرآن از دنیای قدیم و سه تفسیر از دنیای جدید را مطرح می‌کردیم. وقتی این تفاسیر را با هم مقایسه می‌کردیم، می‌دیدیم مثلاً برای تفسیر یک آیه‌ی مشخص، دنیای قدیم، مثلاً ابوالفتوح رازی چگونه آیه را می‌فهمید و از آن طرف آقایان مکارم شیرازی یا علامه طباطبایی، طالقانی یا محمدتقی شریعتی چه می‌گویند...

در هر حال امروزه بحث زنان از نظر اسلام گویی نقطه‌ی ضعف و یا پاشنه‌ی آشیل مسلمانان است. این بحث مانند کودک عقب‌مانده‌ی ذهنی است که بعضی خانواده‌ها می‌خواهند او را از جامعه پنهان کنند.

«دوصدایی» بودن ادیان در دنیای جدید

یک مضمون اصلی این سلسله کلاس‌ها این فرضیه بود که همه ادیان در رابطه با جهان مدرن، حالت «دوصدایی» دارند. البته آنها در زمان خودشان تک‌صدایی بوده‌اند و همین صدایی که امروزه و برای زمانه ما قابل پذیرش نیست در زمانه و بستر تاریخی خود اصلاح‌طلبانه و رفرمیستی بوده است. این مسئله مهم در تمام حوزه‌ها به خصوص در حوزه‌ی زنان مشهود است. اما همه متون مقدس، امروزه و برای انسان مدرن، وضعیتی دوصدایی دارند. صدایی که به نفع زنان و صدایی که علیه زنان است. در

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

انتهای هر کلاس جدولی می‌کشیدیم و برای اینکه کلمه‌ی مثبت و منفی را نیاوریم و ارزش‌های امروزی را فراتاریخی و تحمیل نکنیم، بالای یک ستون عنوان خنثی «نکات این زمانه» را می‌نوشتیم و بالای ستون دیگر عنوان «نا این زمانه». تلقی ما و جامعه‌ی مدرن از ستون اولی مثبت و به نفع زنان است و ستون دوم علیه زنان. چنین جدولی را در تمام حوزه‌های دیگر مانند حقوق بشر و آزادی و عدالت و خشونت و غیره می‌توان در رابطه با همه متون مقدس کشید. این جدول را که در حوزه زنان برای ادیان هندو، زرتشتی، یهود، مسیحیت و اسلام کشیده شده روی سایت‌م قابل دسترس است. (اینجا)^۱ اما وقتی بصورت تاریخی به ماجرا نگاه می‌کنیم، آن ستونی که برای ما ناهمزمانه است، بسیار روشن می‌شود. از این زاویه دید حتی نکاتی که امروزه نقطه ضعف تلقی می‌شود کاملاً قابل دفاع و توضیح و توجیهی متقن می‌شود. بسیاری از کسانی که با دین، پژوهش‌گرانه و تاریخی برخورد کرده‌اند هم همین نظر را دارند.

قضاوت تاریخی علی دشتی و دیگران

علی دشتی در کتاب «تاریخ ۲۳ سال» که نگاه ضد اسلام و پیامبر دارد و انتشارش در ایران ممنوع است، در مبحث زنان، می‌گوید حرکت محمد یک انقلاب مرفقی به نفع زنان بوده است. من عین این را از روی متن، در کلاس خواندم چون برای افراد قابل باور نیست. علی دشتی در کل این کتاب تنها جایی که از محمد دفاع کرده، در حوزه‌ی زنان است. این قضاوت را بین آکادمیسین‌های روس یا احسان طبری در ایران هم می‌شود نشان داد، خانم ژرمن تیلیون که در شمال آفریقا تحقیق کرده، وقتی به مبحث

1. <http://rezaalijani.com/2014-07-24-21-48-06/2014-07-28-23-08-08/item/731-2015-03-07-09-00-05.html>

قانون ارث می‌رسد، می‌گویند محمد فمینیستی‌ترین قوانین زمان خودش را آورده است. دانشجویی از هند آمده بود ایران و برای دکترایش در مورد شریعتی با هم گفتگو می‌کردیم. او می‌گفت ما در هندوستان تا قبل از ورود انگلیس، به زنان ارث نمی‌دادیم. فقط مسلمانان به زنان ارث می‌دادند (با همان جدول ارث دختر نصف پسر). و تازه از قرن ۱۸ و ۱۹ بود که هندوان هم به زنان ارث دادند. حتی در برخی نقاط شمال آفریقا هم که مسلمان هستند، هنوز به زنان ارث نمی‌دهند!

مواضع مصلحانه و بعضا آوانگارد پیامبر در باره زنان

آیات ارث از احکام تاسیسی اسلام است و نه امضایی، یعنی قبل از آمدن محمد وجود نداشته است. زنها نه تنها ارث نمی‌گرفتند بلکه خود به مثابه یک کالای مایملک مردان به ارث می‌رسیدند! مانند خانه و شتر و.... وقتی سیر آیات مرتبط با ارث و شان نزول‌شان را می‌خوانیم می‌بینیم در سه مرحله آیات ارث نازل می‌شوند. اول این نازل می‌شود که هر مسلمانی که در آستانه مرگ است حتما وصیت کند. اما آنها طبق معمول برای مردان قبیله یا خانواده وصیت می‌کردند. بعد آیه می‌آید که هم برای زنان و هم برای مردان وصیت کنید. اما آنها باز این کار را نمی‌کنند! یک شاعر عرب فوت می‌کند که همسر و سه دختر داشته. برادران او اموالش را می‌برند. همسر او به محمد شکایت می‌برد. قرآن چون می‌بیند حضرات آدم بشو نیستند گوششان را می‌پیچد! و یک جدول ریز و جزئی برای ارث مطرح می‌کند. آیه‌ی معروف ارث اینجا نازل می‌شود. که یک سوم به این بدهید و یک دوم به آن و یک هشتم به این. اما باز اعراب زیر بار نمی‌روند و به تعبیر امروز، مقاومت مدنی می‌کنند! دور خانه‌ی محمد جمع می‌شوند و می‌گویند ما تمام حرف‌های تو را قبول داریم بجز این یکی. «ما به کسانی که بر اسب نمی‌نشینند و بر دشمن تاخت نمی‌زنند و مالی نمی‌آورند، چیزی نمی‌دهیم». یعنی به بچه‌ها و زن‌ها ارث نمی‌دهیم. دوباره

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

آیه می‌آید که نخیر باید همان جدولی که گفتیم اجرا شود! این جدول هم البته خیلی دقیق نیست. یعنی موارد یا مصادیقی وجود دارد که یا اموال کم می‌آید یا زیاد. حالا این بحث فرعی‌ست.

در آیات مربوط به طلاق هم من چهارده مورد درآورده‌ام که اسلام به نفع زنان رفرم کرده است. هرچند پرواضح است که در مقایسه با امروز، این آیات کاملاً مردانه هستند و طلاق دست مردان است. البته در قرآن آیه‌ی طلاق زنانه (طلاق خُلع) هم مطرح شده ولی در طول تاریخ فقه مردسالار و فرهنگ مردسالاری حاکم بر جوامع، چنان بر روی این آیه کار شده و تراش خورده! که در نهایت لزوم اجازه‌ی مرد به طلاق، از آن استخراج شده و باز تبدیل به یک طلاق مردانه که نهایتاً مرد باید اجازه طلاق را بدهد شده است. در حالی که در آن زمان این آیه به عنوان حق طلاق زنانه شناخته می‌شده است. در تاریخ اسلام، عمر چهره‌ای ضد زن دارد و مشابه پولس رسول ضد زن در مسیحیت است. اما همین عمر ضد زن، زنی که با توسل به این آیه می‌خواست طلاق بگیرد را دو شب در طویله انداخت تا از حرفش بازگردد. اما در نهایت زن از حرفش باز نگشت و طلاق بدون اجازه‌ی مرد جاری شد. اما «تاریخ مذکر»، به قول آقای براهنی، تمام این‌ها را خورده است. شما اگر فیلم محمد رسول الله را ببینید، بجز سمیه که در گوشه‌ایست و گذرا می‌آید و می‌رود، زن دیگری نمی‌بینید. فقط هند است که آن هم بخاطر اشرافیت اوست و نقشی که در طبقات بالا دارد. در حالی که پیرامون محمد، زنان زیادی وجود دارند.

فهم ضد تبعیض جنسیتی از «توحید» در صدر اسلام

همانطور که بلال، «توحید» را، ضد طبقاتی و ضد تبعیض نژادی می‌فهمید و معتقد بود که من با امیه‌ابن خلف یکی هستم چون محمد می‌گوید همه ی مردم مثل دانه‌های شانه با همدیگر برابرند، زنان متعددی هم هستند

که همین «توحید» را ضد تبعیض جنسیتی می‌فهمیدند. اینها در کتاب های شأن نزولی پیش از تاریخ مدرن ما نوشته شده‌اند. حرفی نیست که نواندیشان دینی جدید گفته باشند.

یکی از زنان نزد پیامبر می‌آید و می‌گوید من از سوی جمعی از زنان آمده‌ام. یعنی این حرف من یکی نیست و می‌گوید: «محمد، مگر نه این است که الله که تو می‌گویی خدای مردان است و خدای زنان؟»

محمد می‌گوید: «آری»

می‌گوید: «مگر نه این است که می‌گویی آدم و هوا نیای هم مردان و هم زنانند؟»

محمد می‌گوید: «آری»

می‌گوید: «مگر نه این است که تو رسول و فرستاده‌ای، هم بر مردان و هم بر زنان؟»

محمد می‌گوید: «آری»

سپس می‌گوید: «پس چرا در قرآن تو همه‌اش از مردان سخن گفته می‌شود؟»

و همه‌ی آیاتی که -بدون استثنا- مذکر و مونث را (مثل مومنین و المومنات، مسلمین و المسلمات و نظایر آن) را کنار هم آورده در اعتراض زنان نازل شده است. ذکر دو جنس در کنار یکدیگر فقط در اوستا و قرآن آمده است. حتما شنیده‌اید که وقتی مصدق بر اثر کودتا برکنار می‌شود، وزیر امور خارجه انگلیس که سوار کشتی بوده می‌گوید «بالاخره امروز من نفس راحتی کشیدم». وقتی پیامبر هم فوت می‌کند، پسر عمر که از نظر فرهنگ مردسالار شبیه پدرش است، به شوخی و طعنه، واقعیتی را می‌گوید. می‌گوید «راحت شدیم! (از دست این زن‌ها)؛ تا وقتی محمد بود هر کاری می‌کردیم اینها پیش محمد می‌رفتند و او هم طرف اینها را می‌گرفت.»

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

یا خود عمر به محمد گفته است که «در مکه ما حاکم بر زنان مان بودیم و حالا که به مدینه آمده‌ایم، آنها بر ما حاکم شده‌اند!». بدین ترتیب می‌بینیم سخن و رفتار محمد فقط در حد حرف نبوده و کاملاً تاثیرات عملی داشته و چیزهایی نیست که ما در دنیای مدرن از خودمان در آورده باشیم.

استدلالات اصلاح گرانه دینی برخی فعالان نسل اول فمینیست‌ها

زمانی که بر روی سیر جریان فمینیستی کار می‌کردم، دیدم بسیاری از نسل اول فمینیست‌ها در جهان، مذهبی و پروتستان هستند و با نگاه و ادبیات دینی هم بحث می‌کنند. اما خیلی از فمینیست‌های ما نمی‌گویند شکل‌گیری فمینیسم بر روی این پایه‌ها بوده است. استدلال‌های خانم وولستون کرافت شبیه برخی از همین استدلال‌هایی است که در بالا از گفتگوی یک زن با محمد رسول نقل کردم. یکی از این خانم‌ها موقع شروع سخنرانی‌اش بجای اینکه بگوید «به نام خدا، پدر آسمانی ما» می‌گوید «به نام خدا، مادر آسمانی ما» و جلسه بهم می‌ریزد! یا می‌گویند تا کنون انجیل را مردها تفسیر کرده‌اند، حالا ما زن‌ها می‌خواهیم تفسیر کنیم. همانطور که یک پای دوران مدرن، روی عصر روشنگری و خرد خودبنیاد و پای دیگرش روی رفرم دینی است. فمینیسم هم همین است. عین جملات آن زن به پیامبر را چندین قرن بعد دوباره می‌شنویم. یکی از همین فعالان برابری‌خواه مدرن هم گفته است باور نمی‌کند خدا بین زن و مرد تفاوت گذاشته باشد و این دین فقط برای مردها آمده باشد. استدلال‌ها یکی‌ست. از قضا این رفرم دینی جریان و بخشی است که می‌تواند پایه‌های فمینیسم را اجتماعی و گسترده بکند.

نواندیشان دینی باید وضعیت دو صدای دین را تبیین کنند

نواندیشی دینی باید این دوصدایی را که یکی‌شان علیه زنان است و دیگری به نفع زنان، تبیین بکند. صدایی که به نفع حقوق بشر است و صدایی که به ضررش است. راه حل منطقی و واقع‌بینانه‌ی روشن‌فکران دینی که مستند و مستدل هم هست، این است که اتفاقات را به دوره‌ی تاریخی خودش برگرداند. اما درضمن ما باید به صراحت این دو صدا را به رسمیت بشناسیم، و وارد رویکرد و ادبیات جریان‌های دیگر از جمله رفرمیست‌ها(که خوش فکر ترند) و سنتی‌هایی نشویم که می‌خواهند به زبان فارسی از دین و مواضع تاریخی‌اش دفاع کنند(مثل آقای مطهری در حوزه‌ی زنان) و می‌خواهند همان احکام سنتی را موجه جلوه دهند.

جمع‌بندی: اندر ضرورت گفتگوی سه گانه

نواندیشان دینی باید همزمان از سه سو گفتگو کنند. در ابتدا بین خودشان گفتگو بکنند. همچنین با رفرمیست‌های مذهبی و بالاخره مستمرا با بخش غیردینی جنبش زنان هم در گفتگو باشند. باید به طورفعال با این جنبش، دیالوگ و همکاری عملی داشت.

در گفتگوی درونی بین خود نواندیشان دینی با هم اولاً باید بپذیرند که به مسئله زنان بی‌اعتنایی کرده‌اند و به ندیدن مسئله‌ی زنان متهم‌اند. دوم اینکه بپذیرند که متدولوژی اسلام‌شناسی شان و همان نگاه تاریخی که به دین دارند را باید به طور ویژه و وسیع در حوزه زنان نیز بکار ببرند. و سوم این که آنان می‌توانند بر «توحید و عدالت» تاکید کنند که هر دو پایه‌های دین‌اند و همانگونه که موتور محرکه‌ی دینی علیه تبعیض نژادی و تبعیض طبقاتی اند، می‌توانند علیه تبعیض جنسیتی هم بکار روند. همانطور که در تاریخ صدر اسلام بکار رفته بودند. نواندیشان دینی همچنین می‌بایست در این باره تامل کنند که ادبیات و متدولوژی نواندیشی دینی را نباید مغشوش کرد و به میدانی که مختص رفرمیستهای حوزوی است کشاند،

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

نقطه‌ی ورود و استدلال‌های نواندیشان باید بر اساس محکmat و اسلوب‌های نواندیشی دینی باشد. اینها عناصری است که نواندیشان دینی در گفتگوی درونی خودشان می‌توانند به گفتگو بگذارند.

در رابطه با گفتگو با فرم‌یست‌های حوزوی، می‌توانند بر روی «مقاصد الشریعه» بایستند. یعنی آن منطقه‌ی بی‌طرف مرزی که هردو می‌توانند به آن وارد شوند و در آن نقطه با هم داد و ستد فکری بکنند، بحث مقاصد الشریعه است. بخشی از حوزوی‌ها هم این مبنای اساسی را قبول دارند. فرم‌یست‌های‌شان هم به طریق اولی. که شریعت مقاصدی دارد. شریعت، طریقت دارد. اصالت ندارد. بخشی از جنبش زنان، به ملاقات آقای منتظری رفته بودند. آقای منتظری بر روی جدول معروف ارث ایستادگی می‌کرد. آقای مهریزی هم می‌گفت تنها جایی که جلو نمی‌روم، ارث است، چون در خود قرآن آمده است. آقای منتظری گفته بود اگر شما به من ثابت بکنید این جدول ارثی که در قرآن هست، ناعادلانه‌ست، من حرف شما را می‌پذیرم. یعنی وارد مقاصد الشریعه می‌شود. این بخشی است که حتی بعضی از سنتی‌ها با فمینیسم مذهبی ایران هم مرز مشترک بی‌طرف دارد. در ایران، خانم مریم بهروزی، مرضیه مرتاضی و نوشین احمدی در بخشی از مطالبات حوزه‌ی زنان با همدیگر هم‌موضع هستند. یک‌بار زنان اصلاح‌طلب و اصول‌گرا، بیانیه‌ی مشترک دادند که باعث شد من مقاله‌ای بنویسم به نام «از زنان بیاموزیم». مسئله‌ی زنان، مسئله‌ی مشترک زندگی ایشان است که بیانیه‌ی مشترک دادند.

زمانی که خانم عبادی در بازداشت بودند، یکی از نگهبان‌های دادگاه انقلاب، خانم بسیار خشن و بی‌ادبی بوده که در قسمت در ورودی زنان آنها را کنترل بدنی می‌کرده. وقتی خانم عبادی وارد ساختمان دادگاه انقلاب می‌شود، در قسمت کنترل بدنی همین خانم خشن به ایشان می‌گوید خانم

عبادی من شما را می‌شناسم و قربان صدقه‌اش می‌رود و می‌گوید داماد من دارد زن دوم می‌گیرد و از ایشان طلب کمک می‌کند. یعنی خشن‌ترین و بی‌ادب‌ترین ایشان هم قربان صدقه‌ی خانم عبادی می‌رود و از او می‌خواهد که از حقوق زن‌ها دفاع کند.

وقتی مسئله عینی می‌شود یا وقتی به مصالح و منافع عینی گره می‌خورد و یا امر وجودی می‌شود، همه‌ی مرزهای فکری و سیاسی کنار می‌رود. من سه چهار ماه در کردستان عراق بودم. زنان احزاب سیاسی کردی که با همدیگر جنگ کرده بودند و همچنان با همدیگر اختلاف سیاسی داشتند، یک سمینار مشترک برگزار کردند. آنها می‌گفتند مردهای احزاب ما مردسالار هستند و ما باید درباره مسئله‌ی زنان با همدیگر همکاری بکنیم. یعنی مردها با هم جدل می‌کردند و زن‌ها همکاری. در جنبش زنان ایران هم ما طیف رنگین‌کمانی وسیعی داریم. نواندیشی دینی با طیف غیردینی جنبش زنان هم می‌تواند دیالوگ داشته باشد. گفتگو با آن بخش دین‌ستیز سخت است اما مرز مشترک گفتگو با آنهایی که دین‌ستیز نیستند، بحث «تاریخیت» احکام دینی‌ست. افراد منصف‌تری در حوزه‌ی تاریخ یا حوزه زنان کار می‌کنند، مانند هما سرشار که می‌گویند همه‌ی این احکام در دوره‌ی خودشان خوب بوده‌اند و به نفع زنان جواب می‌دادند اما الان دیگر قابل دفاع نیست. اینجا دقیقاً همان جایی‌ست که ما می‌توانیم دیالوگ داشته باشیم.

جنبش «مستقل و مرتبط» زنان

و جمله‌ی آخر اینکه جنبش زنان یک جنبش «مستقل و مرتبط» است. خیلی از سیاسیون فکر می‌کنند که اول باید مسائل «کلی» و «بنیادی» جامعه حل شود؛ ابتدا باید تکلیف حکومت و ولایت فقیه معلوم شود، و بعد به این مسائل پرداخته شود. نه! این نگاه غلط است. مجموعه‌ی

«من نواندیشی دینی را متهم می‌کنم!»

جنبش‌ها و خرده جنبش‌ها یا جنبش‌های خاص (زنان و ...) و جنبش عام دموکراسی‌خواهی در ایران باید با هم دیالوگ و همکاری داشته باشند. نواندیشان دینی هم بایستی با فعالان عرصه زنان و عرصه‌های دیگری مثل محیط زیست، حقوق اقلیت‌ها و غیره، ضمن به رسمیت شناختن مستقل و مرتبط بودن تک تک این جنبش‌های خاص با جنبش عام دموکراسی خواهی و عدالت طلبی؛ با همه شان وارد گفتگو بشود.

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

حسن فرشتیان^۱

پیشگفتار:

نابرابری حقوقی زنان با مردان، از یک سو ریشه در فرهنگ مردسالاری دارد و از سویی دیگر ریشه در برخی برداشت ها از رفرانس های دینی و فقهی در احکامی مرتبط با حقوق زنان، از قبیل سهم الارث، دیه، قصاص، شهادت در دادگاه، مناصب حکومتی و ولایتی، دارد.

خوانش ها و برداشت های سنتی و کهن از متون دینی، نقش به سزایی در تقویت و تداوم فرهنگ مردسالاری در قوانین شرعی داشته است. اکثریت مفسران قرآن و فقیهان دین، برآمده از چنین فرهنگی هستند و در طول تاریخ به شکلی سنتی از متون دینی برای تداوم این فرهنگ استفاده کرده اند.

اگر بر این باور باشیم که مخاطبین قرآن، فقط پیشینیان ما و معاصران نزول آن نبودند، و اگر ما نیز خویش را مخاطب قرآن بدانیم به گونه ای که گویا قرآن در حال نزول دایمی بر همه نسل هاست، در چنین نگرشی،

۱. حقوقدان و پژوهشگر دین

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

نواندیشی دینی با بازخوانی این متون، می تواند با خوانشی نو از آن مفاهیم کهن، در بستر تاویل و با استمداد از تفسیرهای نو و به روز، در جهت رفع تبعیض های تاریخی زنان کمک کند.

یکی از آیات کلیدی قرآن، بلکه مهمترین استدلال بر برتری مردان بر زنان که جهت نابرابری حقوقی زنان، مورد استناد قرار می گیرد آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» است. در این آیه به ظاهر، بیان شده است که مردان بر زنان قیومت و ریاست دارند. در نگرش سنتی، با استناد به این آیه، استدلال می شود که مردان قیم زنان هستند و برتری ها و فضیلت هایی بر زنان دارند که برتری حقوقی آنان را بر زنان توجیه می کند.

اما در بازخوانی این آیه، لازم است که به تاریخیت احکام قرآن نیز توجه می شود. در این راستا، با توجه به روح کلی تعالیم اسلامی که بر مبنای عدالت و رفع سلطه و سلطه جویی می باشد، در می یابیم که قرآن در همان زمان، از جهت فکری با مبانی تسلط مردان بر زنان مبارزه کرده است، هرچند از جهت حقوقی، با سیستم جاری عصر خویش براندازانه برخورد نکرده است و تلاش کرده است تا به صورت تدریجی، با ترویج فرهنگ عدالت محور و با پذیرش شخصیت حقوقی مستقل زنان، زمینه های تسلط مردان بر زنان را به تدریج تغییر دهد و برابری حقوقی مردان و زنان را در آن فرهنگ مردسالارانه جا بیندازد. لذا در همین آیه مورد بحث، با تعلیل دلیل وجودی برتری مردان بر زنان در آن عصر، زمینه های رفع این تسلط را با فراهم کردن شرایط عادلانه حقوقی برای بانوان، فراهم آورده است.

موضوع این یادداشت بررسی و بازخوانی این آیه است. در گام نخست، چگونگی «استدلال به این آیه جهت نابرابری حقوق زنان» مطالعه می شود و در مرحله بعدی تلاش می شود که با «بازخوانی این آیه در جهت رفع

نابرابری حقوقی زنان»، نمونه ای از خوانش های ممکن نواندیشی دینی در راستای رفع تبعیض حقوقی اجتماعی زنان ارائه گردد.

اول- استدلال به آیه جهت نابرابری حقوق زنان

جهت اثبات مشروعیت و بلکه ضرورت تبعیض و نابرابری حقوقی زنان با مردان، اکثر مفسران و فقیهان تلاش می کنند:

الف- با استناد به آیه ۳۴ سوره نساء، ریاست و قیمومیت مردان بر زنان را اثبات کنند: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»، «مردان سرپرست زنانند به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند...».

ب- با استناد به دو فضیلت یاد شده در این آیه برای مردان، مردان را بر زنان فضیلت و ترجیح می دهند.

ج- سپس با استناد به این ریاست و ترجیح فضیلت های مردانه، نابرابری حقوقی زنان در سایر موارد را توجیه می کنند.

در ذیل، در ابتدا، مفهوم «قِیم» بودن مردان در این آیه، و پس از آن، «دو فضیلت مطروحه مردان» در این آیه مورد بررسی قرار می گیرد. سپس چگونگی «استناد سایر نابرابری های حقوقی زنان به این دو فضیلت مردان» مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

بنداول- مفهوم «قِیم» بودن مردان

«قِیم» بودن مردان بر زنان در تفاسیر و ترجمه های قرآن، با تعبیر گوناگونی بیان شده است از قبیل: تسلط مردان، سرپرستی مردان، قیام مردان به امور زنان، وظیفه مردان بر تادیب زنان، ولایت و ریاست و زعامت مردان بر زنان، مایه قوام بودن مردان و...، مفهوم مشترک و حاصل جمع

این ترجمه ها و تفاسیر، همان ریاست مردان بر زنان می باشد، که در ذیل به نمونه هایی از تفسیر و ترجمه این واژه، اشاره می شود.

برخی از مترجمین، در ترجمه لغت «قَیِّم» در این آیه، از واژه «تسلط» استفاده کرده اند: «مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از انسانها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش برای زنان خرج می کنند».^۱

برخی دیگر از مترجمین، قِیم را به معنای «سرپرست» ترجمه کرده اند: «مردان سرپرست زنانه به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند».^۲

عده دیگری از مفسران، قِیم را به معنای «سرپرست و خدمتگذار» و یا «نگهبان» ترجمه کرده اند: «مردان، سرپرست و خدمتگذار زنانه، بخاطر برتریهایی که از نظر نظام اجتماع خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاقهایی که از اموالشان در مورد زنان می کنند».^۳ «مردان، سرپرست و نگهبان زنانه».^۴

علامه طباطبایی، قِیم را به معنای مسئول قیام به امر شخص دیگر می داند: «کلمه قِیم به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است، و کلمه قوام و نیز قیام مبالغه در همین قیام است».^۵ شیخ طوسی، کلمه قِیم را به معنای وظیفه مردان در قیام آنان و تلاش آنان برای

۱. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی به نقل از سایت پارس قرآن،

<http://www.parsquran.com/>

۲. ترجمه فولادوند، سایت پارس قرآن

۳. ترجمه ناصر مکارم شیرازی، سایت پارس قرآن

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه*

۵. ترجمه تفسیر المیزان، به نقل از پایگاه جامع علوم قرآنی،

<https://quran.inoor.ir/fa/ayah/4/34/commentary>

امر کردن زنان به اطاعت خداوند ترجمه می کند: «ومعناه: إِنْهُمْ يَقُومُونَ بِأَمْرِ الْمَرْأَةِ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَلَهُمْ».^۱

فیض کاشانی، در تفسیر الصافی، قیم بودن مردان بر زنان را شبیه ولایت حکام بر رعایا می داند.^۲ بیضاوی، نیز قیم بودن مردان را شبیه ولایت حکام بر رعایا می داند.^۳

ابوالفتوح رازی آیه فوق را بدینگونه ترجمه کرده است که «مردان ایستادگانش بر زنان به آنچه خدای تفضیل داد بهری را بر بهری و به آنچه نفقه کنند از مالهای ایشان».^۴ به نظر می رسد، در این تعبیر، مردان مایه قوام زنان تلقی می شوند. همچنانکه در برخی دیگر از تفاسیر، به صراحت تصریح شده است که قیم بودن مردن به معنای مایه قوام بودن مردان برای زنان است یعنی ایستادگی زنان متکی به مردانشان است و مردان قیم آنان هستند.^۵ فخر رازی، نیز قیم بودن را به معنای این می داند که قوام زنان به مردان است زیرا مردان به امور زنان می پردازند. سپس، قیم بودن را به معنای مسلط بودن مردان بر تادیب زنان می داند.^۶ در تفسیر ابن کثیر،

۱. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن*: «لما فضل الله الرجال على النساء في العقل والرأى».

۲. فیض کاشانی، تفسیر الصافی* «الرجال قوامون على النساء يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية».

۳. تفسیر البیضاوی، انوار التنزیل واسرار التاویل* «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية».

۴. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*
۵. کرمانی برهان الدین، غرائب التفسیر وعجائب التاویل* «قوله: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ. تقول: الرجل قوام المرأة وقيمها».

۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر* «الْقَوَّامُ اسْمٌ لِمَنْ يَكُونُ مُبَالِغًا فِي الْقِيَامِ بِالْأَمْرِ، يُقَالُ: هَذَا قَيِّمُ الْمَرْأَةِ وَقَوَّامُهَا لِذِي يَغُومُ بِأَمْرِهَا وَيَهْتَمُّ بِحِفْظِهَا... أَيْ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَدْبَائِهَا».

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

نیز، قیم بودن مرد را به معنای ریاست و حکومت مرد و وظیفه مردان در تادیب زنان در صورت کثروی آنان می داند.^۱

بند دوم- دو فضیلت مردان بر زنان

دو فضیلتی که در این آیه برای مردان بر زنان بیان شده است، از یک سو برتری های ذاتی خدادادی در توانایی های مرد، و از سوی دیگر پرداخت های مالی مردان از قبیل نفقه و مهریه است که خرج زنان می کنند.

فخر رازی، فضل مردان بر زنان را ناشی از برخی صفات حقیقیه و برخی احکام شرعیه می داند، صفات برتر مردان را ناشی از علم و قدرت آنان می داند و فضیلت آنان در احکام شرعیه را در مواردی مثل ارث و شهادت و حدود و قصاص می داند. وی، دلیل دوم برتری مردان را، پرداختن حقوق مالی به زنان از قبیل مهریه و نفقه می داند.^۲

بیضاوی توضیح می دهد که دلیل فضیلت مردان، دو امر ذاتی و اکتسابی است یعنی کمال عقل و تدبیر مردان، قدرت و توانایی بیشتر آنان بر اعمال شرعی و عبادات از قبیل اقامه نماز جمعه و جماعات و شهادت دادن به هنگام نیاز به شهود، و وجوب جهاد و سهم الارث بیشتر آنان است، و فضیلت مالی مردان را، وظیفه آنان در تکالیف مالی نسبت به زنان از قبیل نفقه و مهریه می داند.^۳ ابن کثیر، نیز در تفسیر این آیه، فضیلت مردان را

۱. تفسیر ابن کثیر * «الرَّجُلُ قِيمٌ عَلَى الْمَرْأَةِ، أَيْ هُوَ رَئِيسُهَا وَكَبِيرُهَا وَالْحَاكِمُ عَلَيْهَا وَمُؤَدِّبُهَا إِذَا أَوْجَتْ».

۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر * «واعلم أن فضل الرجل على النساء حاصل من وجوه كثيرة، بعضها صفات حقیقیة، وبعضها أحكام شرعیة، أما الصفات الحقیقیة فاعلم أن الفضائل الحقیقیة يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة... والسبب الثاني: لحصول هذه الفضيلة: قوله تعالى: وبما أنفقوا من أموالهم يغني الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها».

۳. تفسیر البیضاوی، انوار التنزیل واسرار التاویل * «وعلى ذلك بأمرين وهبى وكسبى فقال: بما فضل الله بعضهم على بعض بسبب تفضيله تعالى الرجال على النساء بكمال العقل

در همین دو ویژگی آنان، یعنی در توانایی های ذاتی برای لیاقت نبوت و ریاست و قضاوت، و پرداخت مهریه و نفقه به همسرانشان می داند.^۱

یکی از آیات کلیدی قرآن، بلکه مهمترین استدلال بر برتری مردان بر زنان که جهت نابرابری حقوقی زنان، مورد استناد قرار می گیرد آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» است. موضوع این یادداشت بررسی و بازخوانی این آیه است. در گام نخست، چگونگی «استدلال به این آیه جهت نابرابری حقوق زنان» مطالعه می شود و در مرحله بعد با «بازخوانی این آیه در جهت رفع نابرابری حقوقی زنان»، نمونه ای از خوانش های ممکن نواندیشی دینی در راستای رفع تبعیض حقوقی اجتماعی زنان ارائه می گردد.

طبرسی در تفسیر مجمع البیان، تصریح می کند که «مردان سرپرست و در تدبیر زندگی و تربیت و تعلیم مسلط بر زنان هستند بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ: بواسطه اینکه بعضی را بر بعضی فضیلت بخشیده است این جمله علت قیم بودن مردان را نسبت به زنان بیان می دارد و می گوید بخاطر اینکه مردان از لحاظ علم و عقل و حسن رای و تصمیم بر زنان برتری دارند، سرپرستی ایشان را بمردان واگذار کرده است وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ:

وحسن التدبیر، ومزید القوة فی الأعمال والطاعات، ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة والولاية وإقامة الشعائر، والشهادة فی مجامع القضاة، ووجوب الجهاد والجمعة ونحوها، والتعصیب وزیادة السهم فی المیراث والاستبداد بالفراق. وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فی نکاحهن کالمهر والنفقة.»

۱. تفسیر ابن کثیر*

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

دیگر بخاطر اینکه مردان مهر و نفقه بزنان می دهند.^۱ شیخ طوسی، فضیلت مردان را در عقل و رأی آنان می داند.^۲ فیض کاشانی فضیلت مردان را در این آیه، از یک سو، کمال عقل و حسن تدبیر و قوت های مردان در اطاعت خداوند، و از سویی دیگر در فضیلت پرداختن اموالی مثل مهریه و نفقه به زنان می داند.^۳

فاضل مقداد در ذیل آیه فوق، مبنای ریاست مرد را دو برتری وی بر زن می داند. اولین برتری مرد، فضل جسمانی و توانایی های تصمیم گیری و تدبیر و برنامه ریزی وی است به همین دلیل، پیامبری و امامت و ولایت و شرکت در جنگ و جهاد مختص مردان است و مردان در شهادت دادن و در سهم الارث برتری داده شده اند. دلیل دوم برتری اکتسابی مرد است، یعنی برتری که مرد به دلیل پرداخت نفقه و مهریه، به دست می آورد، هر چند سود روابط زناشویی بین آن ها مشترک است.^۴

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این دو فضیلت را چنین توضیح می دهد: «مراد از جمله بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ آن زیادت هایی است که خدای تعالی به مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار

۱. ترجمه مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، به نقل از پایگاه جامع علوم قرآنی

۲. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن* «لما فضل الله الرجال على النساء في العقل والرأى».

۳. فیض کاشانی، تفسیر الصافی* «بما فضل الله بعضهم على بعض بسبب تفضيله الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة في الأعمال والطاعات وبما أنفقوا من أموالهم في نكاحهن كالمهر والنفقة».

۴. «أَنَّ الرِّجَالَ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» أَيْ لَهُمْ عَلَيْهِنَّ قِيَامُ الْوَلَايَةِ وَالسِّيَاسَةِ وَعَلَّلَ ذَلِكَ بِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا مُوَهَّبِي مِنَ اللَّهِ وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ فَضَّلَ الرِّجَالَ عَلَيْهِنَّ بِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ مِنْ كَمَالِ الْعَقْلِ وَحَسَنِ التَّدْبِيرِ وَمَزِيدِ الْقُوَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالطَّاعَاتِ، وَلِذَلِكَ خَصَّوْا بِالنَّبَوَّةِ وَالْإِمَامَةِ وَالْوَلَايَةِ، وَإِقَامَةِ الشَّعَائِرِ وَالْجِهَادِ، وَقَبُولِ شَهَادَتِهِمْ فِي كُلِّ الْأُمُورِ، وَمَزِيدِ النَّصِيبِ فِي الْإِرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَثَانِيهِمَا كَسْبِي وَهُوَ أَنَّهُمْ يَنْفِقُونَ عَلَيْهِنَّ وَيُعْطُوهُنَّ الْمَهْرَ، مَعَ أَنَّ فَائِدَةَ النِّكَاحِ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَهُمَا، مَقْدَادُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ حَلِّي سَيُورِي (فاضل مقداد)، كنز العرفان في فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۱۲.

و امثال آن دارند، چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است، که اساس و سرمایه اش رقت و لطافت است، و مراد از جمله: بما انفقوا مهریه ای است که مردان به زنان می دهند، و نفقه ای است که همواره به آنان می پردازند».^۱

مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، با توجه به عرف اجتماعی در نصب ریاست در روابط اجتماعی، در مجتمع کوچک خانواده نیز چنین ریاستی را برای مردان با استناد به برتری های آنان، مستدل می سازد: «و این موقعیت به خاطر وجود خصوصیتی در مرد است، مانند ترجیح قدرت تفکر او بر نیروی عاطفه و احساسات، به عکس زن که از نیروی سرشار عواطف بیشتری بهره مند است. و دیگری داشتن بنیه و نیروی جسمی بیشتر که با اولی بتواند بیندیشد و نقشه طرح کند و با دومی بتواند از حریم خانواده خود دفاع نماید. به علاوه، تعهد او در برابر زن و فرزندان نسبت به پرداختن هزینه های زندگی، و پرداخت مهر و تأمین زندگی آبرومندان همسر و فرزند، این حق را به او می دهد که وظیفه سرپرستی به عهده او باشد».^۲ سیدقطب، نیز با اشاره به توانایی های برتر مردان در مدیریت و تدبیر معیشت، ریاست مردان را در این آیه در همین راستا، می پذیرد.^۳

در پایان این قسمت از یادداشت، بی مناسبت نیست که اشاره شود، برخی از مفسران، در تفسیر این آیه، گامی فراتر نهاده و با توجه به تعلیل ریاست

۱. ترجمه تفسیر المیزان، به نقل از پایگاه جامع علوم قرآنی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه*

۳. سیدقطب، فی ظلال القرآن* «وهذه الخصائص تجعله أقدر على القوامة، وأفضل في مجالها. كما أن تكليفه بالإنفاق - وهو فرع من توزيع الاختصاصات - يجعله بدوره أولى بالقوامة، لأن تدبير المعاش للمؤسسة ومن فيها داخل في هذه القوامة والإشراف على تصريف المال فيها أقرب إلى طبيعة وظيفته فيها. وهذان هما العنصران اللذان أبرزهما النص القرآني، وهو يقرر قوامة الرجال على النساء في المجتمع الإسلامي.»

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

مردان به وجود این دو فضیلت در آنان، ریاست مردان را منحصر به ریاست زوج بر زوجه نمی دانند و به شکل عمومی به ریاست مردان بر زنان تعمیم می دهند. علامه طباطبایی می نویسد: «از عمومیت علت به دست می آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست، و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد، و بنا بر این پس آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا (مثلاً) که حیات جامعه بستگی به آنها دارد، و قوام این دو مسئولیت و یا بگو دو مقام بر نیروی تعقل است، که در مردان بالطبع بیشتر و قوی تر است، تا در زنان همچنین دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن برداشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است، که هر دوی آنها در مردان بیشتر است تا در زنان. و بنابراین، این که فرمود: الرجال قوامون علی النساء، اطلاقی تام و تمام دارد، و اما جملات بعدی می فرماید: فَالْصَّلَاةَ قَانِتَاتٌ... که ظاهر در خصوصیتی است که بین زن و شوهر هست نمی خواهد این اطلاق را مقید کند بلکه می خواهد فرعی از فروع این حکم مطلق را ذکر نموده، جزئی از میان جزئیات آن کلی را بیان کند، پس این حکم جزئی است که از آن حکم کلی استخراج شده، نه اینکه مقید آن باشد».^۱

بند سوم- استناد سایر نابرابری های حقوقی زنان به این دو فضیلت مردان
مفسران و فقیهان با استناد به دو فضیلت مذکور در آیه فوق، تلاش می کنند برخی از نابرابری ها حقوقی زنان را مستند و مستدل بسازند. به ویژه

۱. ترجمه تفسیر المیزان، به نقل از پایگاه جامع علوم قرآنی

که آیه فوق، در ادامه آیاتی است که اشاره به سهم الارث و مسائل تقسیم ارث دارد.

فخر رازی با اشاره به آیات پیشین از آیه مورد بحث ۳۴ سوره نساء، به ویژه آیه ۳۲ این سوره که در مورد سهم الارث است، این آیه را تفسیری بر تفاوت سهم الارث مردان و زنان می داند که ناشی از قیّم بودن مردان است.^۱ قرطبی نیز در تفسیرش چنین نظری را تأیید می کند.^۲

در تفسیر نورالثقلین نیز با اشاره به حدیثی مندرج در عیون الاخبار به پاسخ مکتوب امام رضا به محمد بن سنان اشاره می کند. ابن سنان از دلیل دوبرابر بودن میراث مردان نسبت به زنان، پرسش می کند، و امام در پاسخ، به همین تفاوت ها و فضیلت های مردان بر زنان اشاره می کند.^۳

رشید رضا نیز با اشاره به آیات پیشین این آیه که در مورد ارث و میراث است، این آیه را با توجه به استناد به دو فضیلت ولایت مردان و پرداخت

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر* «وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ سَبَبَ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ النِّسَاءَ تَكَلَّمْنَ فِي تَفْضِيلِ اللَّهِ الرَّجَالَ عَلَيْهِنَ فِي الْمِيرَاثِ، فَذَكَرَ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ إِنَّمَا فَضَّلَ الرَّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْمِيرَاثِ، لِأَنَّ الرَّجَالَ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ».

۲. شمس الدین قرطبی، تفسیر القرطبی* «ثم بين تعالى أن تفضيلهم عليهن في الإرث لما على الرجال من المهر والانفاق، ثم فائدة تفضيلهم عائدة إليهن. ويقال: إن الرجال لهم فضيلة في زيادة العقل والتدبير، فجعل لهم حق القيام عليهن لذلك. وقيل: للرجال زيادة قوة في النفس والطبع ما ليس للنساء، لأن طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوة وشدة، وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللين والضعف، فجعل لهم حق القيام عليهن بذلك، وبقوله تعالى: وبما أنفقوا من أموالهم».

۳. العروسی (حویزی)، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین* «فی عیون الاخبار فی باب ما كتب به الرضا (عليه السلام) إلى محمد بن سنان في جواب مسائله في العلل، وعلة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجل من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطى، فلذلك وفر على الرجال، وعلة اخرى في اعطاء الذكر مثلي ما يعطى الانثى لان الانثى في عيال الذكران احتاجت وعليه أن يعولها وعليه نفقتها، وليس على المرأة ان تعول الرجل ولا يؤخذ بنفقتها اذا احتاج، فوفر الله على الرجل لذلك وذلك قول الله عزوجل الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من اموالهم».

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

های مالی مردان به زنان، به مثابه دلیلی بر تفاوت سهم الارث مردان و زنان می داند.^۱

دوم- بازخوانی آیه در جهت رفع نابرابری حقوقی زنان

در این بخش، تلاش می کنیم اجمالا به شیوه های بازخوانی آیه فوق بپردازیم تا دریابیم برداشت رایج و مشهور از این آیه و استناد به آن برای اثبات ریاست مردان بر زنان، و برای توجیه برخی نابرابری های حقوقی زنان، تا چه حدی، برداشت صحیح یا ناصحیح است. اما پیش از آن در ابتدا، لازم است که به تناقض و مشکل این تفسیر رایج اشاره ای کنیم. این تناقض، به هنگام فقدان این دو فضیلت در مردان، رخ می نماید، اگر مردی توانایی جسمی و تدبیری و مالی کمتری از همسر خویش داشت، تکلیف ریاست وی چه می شود؟

بند اول- بررسی وضعیت فقدان این دو فضیلت در مردان

هنگامی که مردی فاقد این دو فضیلت بود آیا می توان همچنان، قائل به ریاست وی بر زنان بود؟ تکلیف ریاست مرد بر زن، در چنین شرایطی

۱. رشید رضا، تفسیر المنار* «وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُؤْتُوا الْوَارِثَ تَصْيِبَهُمْ، وَلَمَّا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ أَسْبَابِ هَذَا الْبَيَانِ ذِكْرُ تَفْصِيلِ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْمِيرَاثِ وَالْجِهَادِ كَانَ لِسَائِلِ هُنَا أَنْ يُسْأَلَ عَنْ سَبَبِ هَذَا الْإِخْتِصَاصِ، وَكَانَ جَوَابُ سُؤَالِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، أَيْ: إِنَّ مِنْ شَأْنِهِمُ الْمَعْرُوفُ الْمَعْهُودُ الْقِيَامُ عَلَى النِّسَاءِ بِالْجَمَاعِيَّةِ وَالرَّعَايَةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْكَفَايَةِ، وَمِنْ لَوَائِمِ ذَلِكَ أَنْ يُفَرِّضَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادَ ذَوْنَهُنَّ، فَإِنَّهُ يَنْتَضِمُ الْجَمَاعِيَّةُ لَهُنَّ، وَأَنْ يَكُونَ خَطُّهُنَّ مِنَ الْمِيرَاثِ أَكْثَرَ مِنْ خَطُّهُنَّ؛ لِأَنَّ عَلَيْهِمُ مِنَ التَّقَفُّهِ مَا لَيْسَ عَلَيْهِنَّ، وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَضَّلَ الرِّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ فِي أَصْلِ الْخَلْقَةِ، وَأَعْطَاهُمْ مَا لَمْ يُعْطِهِنَّ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ، فَكَانَ التَّقَاوُثُ فِي التَّكَالِيفِ وَالْأَحْكَامِ أَثَرُ التَّقَاوُثِ فِي الْفِطْرَةِ وَالْإِسْتِغْدَادِ، وَتَمَّ سَبَبُ آخَرُ كَسْبِي يَدْعُمُ السَّبَبَ الْفِطْرِي، وَهُوَ مَا أَنْفَقَ الرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ».

چیست؟ در این زمینه، مفسران و فقیهان سنتی، دو پاسخ داده اند، که در ذیل اشاره می شود.

الف- فسخ و انحلال نکاح:

ساده ترین راه حلی که ارائه شده است این است که اگر مردی توانایی ها و برتری های مورد اشاره در آیه را بر همسر خویش نداشت، نکاح فسخ می شود و در نتیجه با فسخ ازدواج، مرد، دیگر ریاستی بر همسر نخواهد داشت.

قرطبی می نویسد که فهم علما از کلام خدا در آیه فوق در مورد برتری های مالی مرد، این است که در صورتی که مرد فاقد این برتری باشد و نتواند حقوق مالی نفقه زوجه خویش را بپردازد، نکاح فسخ می شود. امام مالک و شافعی نیز بر همین نظریه می باشند.^۱

اما اشکال این راه حل این است که اولاً فقط در مورد ریاست زوج بر زوجه راه حلی ارایه کرده است، نه در سایر موارد ریاست مردان بر زنان. ثانیاً این راه حل فقط به فقدان توانایی مالی مرد اشاره می کند و در مورد فقدان برتری های ذاتی مثل علم و قدرت مرد، ساکت است. ثالثاً اگر زوجه ای علیرغم فقدان برتری مالی زوج، حاضر به ادامه زندگی با وی باشد به چه دلیلی ازدواج باید فسخ بشود؟ مناسب تر این است که به زوجه در چنین شرایطی حق طلاق داده بشود، نه این که ازدواج آنان فسخ بشود.

۱. شمس الدین قرطبی، تفسیر القرطبی* «فهم العلماء من قوله تعالى: (وبما أنفقوا من أموالهم) أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها، وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد، لزوال المقصود الذي شرع لأجله النكاح. وفيه دلالة واضحة من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الاعسار بالنفقة والكسوة، وهو مذهب مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة: لا يفسخ، لقوله تعالى: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) وقد تقدم القول في هذا في هذه السورة».

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

ب- برتری جنس و نوع مردان بر جنس زنان:

برخی دیگر از فقیهان و مفسران، برای حل مشکل فوق، تلاش کرده اند که این برتری مردان را به برتری جنس مردان بر جنس زنان تفسیر کنند، به تعبیری دیگر، در این نگرش، همه مردان بر همه زنان برتری ندارند بلکه جنس مردان بر جنس زنان، یا نوع مردان بر نوع زنان، برتری دارد.

علامه طباطبایی، نظریه برتری صنف مردان بر صنف زنان را ترجیح می دهد: «قیمومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشری تنها مربوط می شود به جهات عامه ای که زنان و مردان هر دو در آن جهات شریکند، و چون جهاتی است که نیازمند به تعقل بیشتر و نیروی زیادتر است که در مردان وجود دارد، یعنی امثال حکومت و قضا و جنگ بدون این که استقلال زن در اراده شخص و عمل فردی او خدشه ای بخورد، و بدون این مرد حق داشته باشد اعتراض کند که تو چرا فلان چیز را دوست می داری و یا فلان کار را می کنی، مگر آن که زن کار زشت را دوست بدارد، یا مرتکب شود، به شهادت این که فرمود: فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف»^۱.

مکارم شیرازی نیز برتری مردان در آیه فوق را برتری نوع مردان بر نوع زنان، تفسیر می کند: «البته ممکن است زنانی در جهات فوق بر شوهران خود، امتیاز داشته باشند، ولی کراراً گفته ایم قوانین به تک تک افراد و نفرات نظر ندارد، بلکه نوع و کلی را در نظر می گیرد، و شکی نیست که از نظر کلی، مردان نسبت به زنان برای این کار آمادگی بیشتری دارند، اگر چه زنان نیز وظائفی می توانند به عهده بگیرند که اهمیت آن مورد تردید نیست. جمله های بعد اشاره به همین حقیقت است؛ زیرا در قسمت اول می فرماید: این سرپرستی به خاطر تفاوت هائی است که خداوند از نظر آفرینش، روی مصلحت نوع بشر میان آنها قرار داده بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ

۱. طباطبایی سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان*

علی بَعْضٍ. و در قسمت دیگر می‌فرماید: و نیز این سرپرستی به خاطر تعهداتی است که مردان در مورد انفاق و پرداخت‌های مالی در برابر زنان و خانواده بر عهده دارند.^۱ رشیدرضا نیز در تفسیر المنار، قائل به برتری جنس مردان، نه همه مردان است، و توضیح می‌دهد که چه بسا زنانی در علم و عمل و حتا در توانایی جسمانی بر مردان فضیلت داشته باشند.^۲

مهمترین اشکال این نظریه این است که قائلان به این نظریه به توابع و لوازم نظریه خویش پایبند نیستند و به سکوت برگزار می‌کنند. قاعدتا نتیجه چنین برداشتی، بایستی این باشد که در صورتی که زنی بر مردی برتری داشته باشد یا همسری بر شوهرش برتری داشته باشد، مشمول حکم این آیه نخواهند بود و در چنین شرایطی، آن مرد ریاست بر آن زن نخواهد داشت. اما قائلین به این نظریه، هرچند حکم آیه فوق بر ریاست مردان را نسبت به جنس مردان، نه همه مردان، می‌دانند، اما به تبعات و نتایج نظریه خویش اشاره ای نمی‌کنند، به نظر می‌رسد از این که بخواهند تصریح کنند که در چنین شرایطی ریاست مرد ساقط می‌شود، به دلالی اجتناب می‌کنند. اما این نتیجه، لازمه این نظریه شان می‌باشد.

در ذیل هنگامی که به بازخوانی تفسیر این دو فضیلت مردان می‌پردازیم، مشاهده خواهیم کرد که با بازخوانی ذیل، مشکل حالت فقدان این برتری ها در مردان، خود به خود، حل خواهد شد و بر فرض اثبات ریاست مردان

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه*

۲. رشید رضا، تفسیر المنار* «وَفِي التَّغْيِيرِ حِكْمَةٌ أُخْرَى وَهِيَ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ هَذَا التَّفْضِيلَ إِنَّمَا هُوَ لِلْجِنْسِ لَا لِجَمِيعِ أَفْرَادِ الرِّجَالِ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ النِّسَاءِ، فَكَمْ مِنْ أَمْرٍ أَنْ تَفْضَلَ زَوْجُهَا فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بَلْ فِي قُوَّةِ الْبَنِيَّةِ، وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْكَسْبِ، وَلَمْ يَنْتَهُ الْأُسْتَاذُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى عَلَى ظُهُورِهِ مِنَ الْعِبَارَةِ وَتَضَدِّيقِ الْوَاقِعِ لَهُ وَإِنْ ادَّعَى بَعْضُهُمْ ضَعْفَهُ، وَيَهْدِيَنَّ الْمَعْنَيْنِ اللَّذَيْنِ أَفَادَتْهُمَا الْعِبَارَةُ طَهَرَ أَنَّهَا فِي نَهَايَةِ الْإِيجَازِ الَّذِي يَصِلُ إِلَى حَدِّ الْإِعْجَازِ؛ لِأَنَّهَا أَفَادَتْ هَذِهِ الْمَعَانِيَ كُلَّهَا».

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

بر زنان، مردان در صورت فقدان این توانایی ها ریاستی بر زنان نخواهند داشت.

بند دوم- بازخوانی استناد به دو فضیلت مردان بر زنان

در بازخوانی این آیه، بایستی از یک سو، به تاریخت احکام قرآن توجه کنیم و از سویی دیگر به ریشه یابی و تعلیل این حکم بپردازیم.

الف. تاریخت احکام و تغییرات تدریجی:

با توجه به روح کلی تعالیم اسلامی که بر مبنای عدالت و رفع سلطه و سلطه جویی می باشد، در می یابیم که قرآن در همان زمان، از جهت فکری با مبانی تسلط مردان بر زنان مبارزه کرده است، هرچند از جهت حقوقی، با سیستم جاری عصر خویش براندازانه برخورد نکرده است و تلاش کرده است تا به صورت تدریجی، با ترویج فرهنگ عدالت محور و با پذیرش شخصیت حقوقی مستقل زنان، زمینه های تسلط مردان بر زنان را به تدریج تغییر دهد و برابری حقوقی مردان و زنان را در آن فرهنگ مردسالارانه جا بیندازد.

لذا در بسیاری از آیات قرآن، زنان را هم سنگ مردان مورد خطاب قرار داده است، «مومنات» را در کنار «مومنین»، و «مسلمات» را در کنار «مسلمین» هم طراز و هم سنگ بیان کرده است. از جمله در دو آیه قبل از آیه مورد بحث، یعنی در آیه ۳۲ سوره نساء، برای زنان بسان مردان، شخصیت مستقلی قائل شده است و برای هرکدام نصیب و بهره ای از برتری ها بیان کرده است: «برتریهایی را که خداوند نسبت به بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده آرزو نکنید (این تفاوت های طبیعی و حقوقی برای حفظ نظام اجتماع شما و طبق اصل عدالت است) مردان نصیبی از آنچه به دست می آورند دارند و زنان نصیبی؛ (و نباید حقوق هیچیک پایمال گردد) و از فضل خدا بخواهید و خداوند به هر چیز دانا است» «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ

بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ
وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

چنانچه ملاحظه می شود، اسلام در مورد شخصیت حقوقی زنان، هرچند
نگاهی مساوات طلبانه داشته است ولی به تدریجیت تغییرات اجتماعی نیز

**پرواضح است که در دوران کنونی، ما شاهد هستیم برخی از زنان،
در فضیلت ذاتی از برخی مردان پُر بهره‌تر هستند، از هوش
خدادادی بیشتری برخوردارند، و در فضیلت اکتسابی نیز گاهی جلو
افتاده‌اند. بنابر این، بر مبنای آیه فوق، در چنین وضعیتی مردان،
فضیلتی بر زنان ندارند و به صرف ذکوریت آنان، نمی‌توان مدعی
شد که آنان برتری و فضیلتی بر زنان دارند و می‌توانند عهده دار
ریاست بر زنان شوند**

عنایت داشته است. هنگامی که نهادهای موجود آن عصر قوی بوده است
و در آن برساخت تاریخی، مانع سنگینی در تحقق آن نگاه مساوات طلبانه
وجود داشته است، قرآن شیوه تغییرات تدریجی را برگزیده است. مبانی
تسلط مردان بر زنان در آن دوران، یک منطق اجتماعی داشته است که
منحصر به اسلام و اعراب نبوده است، و منحصر به دینداران نیز نبوده است،
بلکه فیلسوفان و متفکرین آن دوران و حتا دوران های پس از آن تا حدود
یک سده پیش، در راستای همان منطق، مردان را بر زنان مسلط می دانسته
اند. این برتری در آن دوران، هرچند دارای پشتوانه سنت های فرهنگی عصر
خویش بوده، ولی قابل دفاع نبوده است.

نمونه آن را در مساله ارث نیز مشاهده می کنیم، در آن دوران، زنان نه تنها ارث نمی بردند بلکه گاهی به ارث برده می شدند. در چنین شرایطی، قرآن با پذیرش اصل حق ارث زنان، گامی بلند در راستای احیای حقوق زنان در بحث میراث برداشته است، قرآن مرحله به مرحله، ذهن جامعه را برای طرح شوکی مانند ارث دادن به زنان آماده می کند.^۱ چنانچه ملاحظه می شود در چنین مواردی، هرچند قرآن نگاهی مساوات طلبانه داشته است، ولی به دلیل مقاومت قدرتمند جامعه مردسالاری، این تغییرات را به شکلی تدریجی اعمال کرده است تا قابل پیاده کردن در آن جوامع باشد.

ب. ریشه یابی حکم برتری مردان:

شاید، یکی از مناسب ترین شیوه فهم احکام قرآنی، ریشه یابی در دلیل آن باشد، نکته ای که در برخی موارد به عنوان «فلسفه احکام» یا «علل

۱. علیجانی رضا، زن در متون مقدس جلد ۱۴ «زن در اسلام؛ ۵ / ارث؛ ریاست و قضاوت زنان»، به نقل از سایت نویسنده. در این نوشتار، نویسنده با طرح چهارآیه قرآن در باره ارث، این تغییرات تدریجی را اینچنین توضیح می دهد که مرحله اول آیه ۶ سوره احزاب در مورد وصیت بوده است، که قرآن تصریح می کند اخوت و برادری دینی موجب ارث نیست بلکه «بر طبق کتاب خدا دارندگان قرابت نسبی در میراث بردن از یکدیگر از مؤمنان و مهاجران [که پیش از این بر پایه ایمان و هجرت میراث می بردند] سزاوارترند». مرحله دوم آیه ۱۸۰ سوره بقره در مورد امر به وصیت است که دستور می دهد «که چون مرگ یکی از شما فرا رسد اگر دارای متاع دنیاست وصیت کند برای پدر و مادر و خویشان به چیزی شایسته عدل و به قدر متعارف». آیه سوم ارث، آیه ۷ سوره نساء است که تصریح می کند که زنان نیز حق ارث دارند «برای فرزندان پسر، سهمی از ترکه ابویں و خویشان است و برای فرزندان دختر نیز سهمی از ترکه ابویں و خویشان است، چه مال اندک باشد یا بسیار، نصیب هر کس از آن معین گردیده است». در نهایت، هنگامی که جامعه مردسالار برای وصیت کردن به سود زنان و ارث دادن به زنان مقاومت می کند، آیه چهارم ارث نازل می شود که در آیات ۱۱ و ۱۷۶ سوره نساء، قرآن ناچار می شود ارث زنان را دقیق تر و جزیی تر بیان کند و به همین دلیل، جدول ارث را طرح می کند که از رفورم های «جهش وار» قرآن در برخورد با مسائل زنان است. در حقیقت، نگاه اصلی به مقدار سهم الارث نبوده است بلکه توجه قرآن به اثبات حق الارث برای زنان بوده است.

الشرايع» طرح می گردد. در بازخوانی این آیه، با توجه به دليل مندرج در آن، و با مراجعه به متن همين آیه، می توان دليل این حکم به ریاست مردان را به صراحت دریافت.

در چنین بازخوانی آیه فوق، می توان به نظریات برخی از مفسران سده های پیشین، نیز استناد کرد. چنانچه پیشتر مشاهده کردیم، فاضل مقداد، از علما و فقهای قرن نهم هجری، در ذیل آیه فوق، بیان می کند که این آیه به صراحت، مبنای ریاست مرد را، دو برتری مرد بر زن می داند. اولین برتری مرد، فضل جسمانی و توانایی های تصمیم گیری و تدبیر و برنامه ریزی وی است به همین دلیل، مناصب پیامبری و امامت و ولایت، و وظایف شرکت در جنگ و جهاد، مختص مردان است و مردان در شهادت دادن و در سهم الارث برتری داده شده اند. دليل دوم، برتری اکتسابی مرد است، یعنی برتری که مرد به دليل پرداخت نفقه و مهریه، به دست می آورد.

در این جا، به نظر می رسد که اشاره ای کوتاه و گذرا به این نکته لازم است که دليل لزوم تأمین نفقه زنان از سوی مردان، در همان بستر تاریخی نزول آیات فوق، قابل درک می باشد، زیرا در برساخت تاریخی آن دوران، مردان نان آور خانه خانواده محسوب می شدند لذا مقررات اجتماعی و اقتصادی خانواده ها نیز متناسب با نظام خانواده در همان دوران بوده است. ولی امروزه، نظام خانواده در برخی موارد، دچار تغییرات و دگردیسی های قابل توجه شده است و با توجه به اشتغال بانوان و مشارکت آنان در تولید ثروت و در تأمین هزینه های زندگی، مفاهیمی مثل «واجب النفقه بودن بانوان» نیز تغییرات اساسی پیدا کرده است. در چنین حالتی، تأمین هزینه زندگی به عنوان وظیفه انحصاری مردان، مفهوم خویش را از دست می دهد و در نتیجه واجب النفقه بودن زنان نیز، تبدیل به ضرورت مساعدت اقتصادی زوجین نسبت به یکدیگر، تغییر شکل می دهد.

فاضل مقدار در مورد دلیل این برتری دادن مردان بر زنان، می نویسد که خداوند در ادامه این آیه دلیل این برتری را توضیح داده است، حرف «ب» در ادامه آیه و در دو عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» و «وَمَا أَنْفَقُوا»، بای سببیه است یعنی مردان ریاست دارند به دلیل این که خداوند مردان را با آن برتری های ذاتی و جسمانی برتری بخشیده و به دلیل آن که مردان نفقه می پردازند. در آیه فوق، بعد از حرف «باء»، «ما» آمده است و گفته شده است «بِمَا»، «ما» در اینجا مای مصدریه است یعنی «به سبب تفضیل خدا و به سبب انفاق مردان». در آیه گفته نشده است به دلیل این که خداوند مردان را بر زنان برتری داده است (و إِمَّا لَمْ يَقْلُ بِمَا فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِنَّ)، زیرا خداوند «هرکدام از مردان» را بر «هرکدام از زنان» برتری نبخشیده است. یعنی مرد برتر از زن شمرده نشده است و صنف مردان از صنف زنان برتر شمرده نشده اند. چه بسا برخی از زنان که بر برخی از مردان برتری دارند.^۱ با توجه به استدلال فوق، این حکم به برتری و ریاست مردان، بی دلیل و بی سبب نیست بلکه ناشی از برتری آنان در آن دو مورد است.

اکنون این سؤال مطرح می شود که اگر مردی آن برتری ها را نداشت آیا همچنان ریاست وی باقی می ماند؟ اگر مردی، آن برتری ذاتی را نداشت و یا آن برتری اکتسابی را بدست نیاورد و یا از دست داد، آیا همچنان بر زنان ریاست خواهد داشت؟

۱. «و الباء فی قوله "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ" و فی قوله "وَمَا أَنْفَقُوا" للسببیه، و ما مصدریه ای بسبب تفضیل الله و بسبب إنفاقهم، و إِمَّا لَمْ يَقْلُ بِمَا فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِنَّ؟ قال بعض الفضلاء لَأَنَّهُ لَمْ يَفْضَلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الرِّجَالِ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ النِّسَاءِ لَأَنَّهُ كَمَنْ مِنْ أَمْرَةٍ أَفْضَلُ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الرِّجَالِ و إِمَّا جَاءَ بِضَمِيرِ الْمَذْكَرِ تَغْلِيْبًا فَيَدْخُلُ الرَّجُلُ الْمَفْضَلُ وَ الْمَرْأَةُ الْمَفْضَلَةُ قَالَ: وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَفْضِيلِ الصَّنْفِ عَلَى الصَّنْفِ تَفْضِيلُ الشَّخْصِ عَلَى الشَّخْصِ. قلت: فحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى تَفْضِيلِ الصَّنْفِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْمَدْعَى، لَأَنَّهُ إِذَا كَانَ بَعْضُ أَشْخَاصِ الرِّجَالِ أَفْضَلَ مِنْ بَعْضِ أَشْخَاصِ النِّسَاءِ وَ بِالْعَكْسِ فَأَيُّ دَلِيلٍ عَلَى تَفْضِيلِ الصَّنْفِ عَلَى الصَّنْفِ الْآخَرِ الَّذِي هُوَ الْمُرَادُ فَالسُّؤَالُ بَاقٍ عَلَى حَالِهِ». حَلَّى، مقدار بن عبد الله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن.

در مورد فضیلت های ذاتی، و به ویژه فضیلت های تدبیر و دانش و پرهیزگاری، اگر زنی، به مقامات معنوی و ولایت رسید، آیا شوهرش، همچنان بر وی ریاست خواهد داشت؟ در یک حالت فرضی، اگر فرض کنیم که بانویی در جایگاهی نزدیک به مقام اولیای الهی قرار داشته باشد و همسر وی یک فرد عادی بوده باشد، آیا این مرد بر آن زن ولایت دارد؟ بر مبنای فوق، پاسخ منفی است زیرا مرد، فضیلت ذاتی بر زن ندارد. در این مورد، مصداق تعلیل در آیه فوق (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ) حاصل نشده است و دلیلی بر ریاست وی نیست.

در مورد فضیلت اکتسابی هم همین مساله مطرح است، اگر مردی نفقه زوجه خویش را ندهد، مصداق تعلیل در آیه فوق (بِمَا أَنْفَقُوا) حاصل نشده است و دلیلی بر ریاست وی نیست. لذا مردی که نفقه همسر خویش را نمی پردازد ناشز است و زن می تواند شکایت وی را نزد حاکم ببرد. یادآوری این نکته حایز اهمیت است که آیه فوق در مورد «قضایای خارجیه» است که در زمان نزول این آیه، در جهان واقعیت و در پیرامون زندگی مخاطبان آن زمان آیه فوق، شرایط مردان و زنان اینگونه بوده است که مردان دارای این فضیلت ها و در نتیجه سزاوار ریاست بر زنان بوده اند. ولی این آیه در مقام بیان «قضایای حقیقیه» نیست که در جهان حقیقت همیشه بدینگونه باشد که مردان دارای این فضیلت ها و در نتیجه سزاوار ریاست بر زنان باشند.

به عبارتی دیگر، می توان آیه فوق، را گزارشی از وضعیت مردان و زنان و توانایی های آنان در عصر نزول قرآن دانست که در آن زمان، مردان به دلیل این دو برتری که بر زنان داشتند، در جایگاه ریاست بر زنان قرار گرفته بودند. بنابر این، این آیه می تواند خبری از بیان وضعیت دوران نزول قرآن، و مربوط به احکام آن دوران، با توجه به شرایط آن دوران، باشد.

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

هنگامی که به ریشه یابی برخی از احکام فقهی می پردازیم در می یابیم که بسیاری از این احکام با توجه به شرایط دوران نزول صدر اسلام، بیان شده است. لذا در وضعیتی که آن شرایط منتفی باشد، آن احکام نیز موضوعیت خویش را از دست می دهند.

در ذیل، جهت تقریب به ذهن، به سه نمونه از احکام مرتبط با بانوان اشاره می شود که در صدر اسلام با توجه به همان شرایط بیان شده بود و اکنون در زمانه ما، با تغییر آن شرایط، آن احکام نیز موضوعیت خویش را از دست داده اند.

نمونه اول: در برخی از احادیث توصیه شده است که برای نگهداری زنان و صیانت از آنان، به آنان لباس ندهید، به عبارتی دیگر آنان را تحریم لباس کنید: «از بی لباسی زنان (ندادن لباس به آنان)، برای نگهداری و صیانت آنان، کمک جویید».^۱ آیا در زمانه ما این راه حل، می تواند راه حل مناسبی برای صیانت از بانوان باشد؟

آیت الله حسینعلی منتظری (۱۳۸۸-۱۳۰۱) در مورد این حدیث توضیح می دهد که «بر فرض صحیح بودن سند حدیث...، شاید مقصود، اشاره به شرایط و فرهنگ آن زمان، یا زنان خاص باشد که برای خودنمایی ننمودن آنان و جلوگیری از اظهار آرایش ها و تجملات خودشان برای مردان نامحرم، یکی از راه های آن، عدم تهیه لباس بیرونی بوده؛ وگرنه اگر فرهنگ جامعه رشد کرده باشد و زنان هم شخصیت واقعی خود را بازیافته باشند به نحوی که برای خودنمایی و جلب انظار از خانه بیرون نروند و وسیله شهوت رانی افراد هوس باز قرار نگیرند، مضمون این حدیث درباره آنان صدق نمی کند.

۱. «استعينوا على النساء بالعرى فإنَّ إحداهنَّ إذا كثرت ثيابها و أحسنت زينتها أعجبتها الخروج»، نهج الفصاحة* حدیث شماره ۲۸۲

شاهد بر این مطلب این است که اسلام به مردان راجع به پوشاک و مسکن و خوراک مناسب برای زنان بسیار سفارش فرموده است.^۱

نمونه دوم: در برخی از احادیث از مشورت با زنان نهی شده است. آیت الله منتظری در پاسخ به نقد حدیثی که از مشورت با زنان نهی شده است توضیحاتی می دهد که در بحث مورد نظر ما می تواند مفید و راهگشا باشد: «در مورد عدم مشورت با زنان در بعضی از نقل ها به این صورت آمده است که "با زنان مشورت نکنید، مگر این که عقل و تدبیر آنان را امتحان کرده باشید" (بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳). و در هر حال سخنان حضرت امیر(ع) در مقام بیان قاعده و اصل کلی نسبت به همه زن ها و همه زمان ها و همه شرایط نمی باشد، و لذا کلیت ندارد؛ زیرا بسیار دیده و شنیده شده که تعقل و اندیشه بعضی زن ها از بعضی مردها بیشتر بوده و هست. زن ها برحسب زمان ها و اختلاف محیط و شرایط و تربیت ها و بینش ها و کسب معلومات و تجربه ها متفاوت می باشند؛ و درحقیقت جمله حضرت از قبیل قضایای خارجی است نه حقیقه».^۲

۱. منتظری حسینی، پاسخ به پرسش های دینی، ص ۴۵۵.

۲. آیت الله منتظری در ادامه می نویسد: «حضرت امیر(ع) جمله مذکور را بعد از جنگ جمل که به دست عایشه اتفاق افتاد، فرمودند. بنابراین می توان گفت: این جمله - نهی از مشورت با زنان - اشاره به زنان خاصی باشد. اصولاً محدوده سخن هر گوینده ای را باید از شرایط مکانی و زمانی و جوی که سخن در آن ایراد شده به دست آورد. و سخن آن حضرت - بر فرض صحت سند - علاوه بر این که بعد از جنگ جمل و در قضایای عایشه بوده است، خطاب به امام حسن (ع) است؛ و هشدار به امام حسن (ع) نسبت به تمام زنان تا روز قیامت هشدار معقولی نمی باشد، بلکه نسبت به زنانی معقول است که محل ابتلای امام حسن (ع) و حداکثر در زمان ایشان بوده اند. چنین هشدار از طرف حضرت امیر(ع) معقول خواهد بود. از طرفی در "نهج البلاغه" که حضرت امیر(ع) درباره مشورت با زنان هشدار داده اند، علت آن را ضعف رأی و تصمیم گیری آنان ذکر می کنند؛ "ان رأیهن الی أفن"، (نهج البلاغه، نامه ۳۱) "همانا رأی و نظر زنان (نوعاً) ضعیف و قابل تجدید نظر است". یعنی ملاک عدم مشورت، ضعف رأی و عزم است، نه جنسیت آنان؛ پس اگر در مقطعی از زمان، علت ذکر شده در زنان از بین برود و به جای ضعف رأی و عزم، قوت و قدرت عزم و تصمیم در آنان پیدا شود، مطابق همین توصیه

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

نمونه سوم: اکثر فقها با استناد به آیات ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره، شهادت دو زن را برابر با شهادت یک مرد تلقی می کنند. این آیات در مورد توصیه به نوشتن سند در مورد قرض و بدهی است: «ای اهل ایمان، چون به قرض و نسیه معامله کنید تا زمانی معین، سند و نوشته در میان باشد [...] و اگر مدیون سفیه یا ناتوان است و صلاحیت املا ندارد ولی او به عدل و درستی املا کند و دو تن از مردان خود گواه آرید، و اگر دو مرد نیابید یک مرد و دو زن، از هر که قبول دارید گواه گیرید تا اگر یک نفر از آن دو زن فراموش کند دیگری به خاطرش آورد...».

آیت الله یوسف صانعی (۱۳۱۶) با استناد به ذیل آیه که "اگر یکی از آن دو یادش رفت دیگری به یادش بیاورد"، آیه را اولاً مربوط به مورد خاصی دانسته که شهادت بر قرض است و ثانیاً آیه را در مقام یک حکم ارشادی برای شهود در مقام قرض می داند و ثالثاً توضیح میدهد که برابری شهادت دو زن با یک مرد در آیه به دلیل خصوصیت زن بودن شاهد نیست، بلکه ناشی از خصوصیت عارضی است که در زمان نزول آیه، زنان با مسایل مالی کمتر سر و کار داشته و ضریب اطمینان حافظه آنان در این امور کمتر بوده است اما در عصر ما زنان این خصوصیت عارضی را ندارند و شهادت آنان در امور حقوقی به مثابه شهادت مردان تلقی می شود. بر مبنای نظریه ایشان جمله «أَنْ تَصِلَ» در این آیه در مقام علّیت است و علّت نابرابری شهادت زن را همان عارضه نسیان بیان می کند و در نتیجه شارع برای جبران این امر حکم به عدم تساوی کرده است. ایشان تصریح می کند که «چنانچه احراز شود که احتمال فراموشی در زنان با مردان تساوی است به حکم "العله تخصص کما تعمم" دیگر نیازی به دو شاهد زن به جای یک مرد نیست و همچنین اگر ثابت شد که عارضه فراموشی در مردان بیشتر از زنان شده به

حضرت، مشورت با آنان اشکالی ندارد؛ همان گونه که اگر در مورد مردها ضعف رأی و عزم دیده شود طبق همین توجیه، نباید با آنان مشورت نمود». همان، ص ۴۵۷ و ۴۵۸.

حکم همان قاعده به لزوم شهادت دو مرد به جای یک زن حکم مینماییم».^۱

چنانچه مشاهده شد، در دو نمونه نخست، آیت الله منتظری، با اشاره به این که این احادیث مربوط به قضایای خارجی است نه قضایای حقیقیه، در مقام بیان این نکته است که این احادیث برای زنان آن دوران، با توجه به شرایط خاص آن زنان آمده است، اما در زمانه ما، بایستی با توجه به شرایط زنان کنونی، حکم کرد. در نمونه سوم نیز آیت الله صانعی، دلیل برابری شهادت دو زن با یک مرد را ناشی از خصوصیت عارضی زنان در زمان نزول آیه می داند و این حکم را کلی و مطلق و همیشگی نمی داند.

اکنون، در مساله مورد نظر این یادداشت در مورد تسلط مردان بر زنان، تصور کنیم زنی را که به دلیل توانایی های تدبیری، به جایگاه بلند مرتبه اجتماعی، یا علمی و یا سیاسی دست یافته باشد و از جهت اقتصادی نیز نه تنها نیاز به نفقه شوهر نداشته باشد بلکه نان آور منزل شده و به شوهر خویش پول توجیبی نیز پردازد، آیا هنوز ریاست خانه بر عهده مرد باقی می ماند؟ این جا، مرد هر دو فضیلت ذاتی و اکتسابی مورد تعلیل در آیه فوق را از دست داده است و بر همین مبنا دلیلی بر ریاست وی بر زنان وجود نخواهد داشت.^۲

۱. صانعی فخرالدین، بررسی فقهی شهادت زن در اسلام: برگرفته از نظرات آیت الله صانعی، قم انتشارات میثم تمار، ۱۳۸۵. آیت الله صانعی با در نظر گرفتن میانی دینی مثل کرامت انسانی و روح عدالت جویی در احکام اسلامی، به بازخوانی برخی از مسائل حقوقی زنان در چارچوب مستندات فقهی پرداخته است و بر این باور است که «قانون مدنی ما از نظر فقه کمبود دارد، نمی خواهم بگویم خلاف دارد اما می شود یک تبصره هایی به آن زد، می توان به عموماًش یک تخصیص هایی زد، مطلقاً را بعضاً تقییدی زد و برخی موارد را عوض کرد تا برای تحقق عدل مهیاتر باشد». مجله پیام زن شماره ۶۳ خرداد ۱۳۷۶ به نقل از پایگاه اطلاع رسانی <https://hawzah.net>

۲. ر. ک. حسن فرشتیان، عدم نیاز بانوان به اجازه همسر برای خروج از منزل، منتشره در آبان ۱۳۹۴ در سایت دین آن لاین

بازخوانی یک آیه قرآن به مثابه ریشه نابرابری حقوقی زنان

چکیده و نتیجه:

در منابع مورد استناد در استدلال به برتری حقوقی مردان بر زنان، به آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» استناد شده است که به عنوان منبع مشروعیت ریاست مردان بر زنان، شناخته می شود. در مطالعه و بررسی این آیه، مشاهده شد که دلیل ریاست مردان، برتری توانایی های ذاتی آنان و پرداخت نفقه توسط آنان است، اگر مردی این برتری هایش را از دست بدهد ریاستش بر زنان و فرمان دادنش به آنان، به تبع از دست می رود.

به نظر می رسد در جوامع در حال گذر، یکی از دلایل مشکلات حقوق زنان، توجه ناکافی به همین نکته است. این حکایت، شبیه رابطه پدران با فرزندان در سنّ بلوغ است، پدر هنوز جایگاه سابق خویش را مدعی است ولی فرزند، صدایش ضحیم شده و بازویش ستبر، و قدّش شانه به شانه پدر می زند، پدر آن ریاست سابق خویش را اندک اندک از دست می دهد. اصطکاک ها در لحظه بلوغ آغاز می شود، در بلوغ است که رابطه ها نیاز به بازخوانی و تعریف جدید دارد. در مورد روابط زنان و مردان نیز، در دوران گذر، که زنان همپای مردان وارد صحنه های علمی و سیاسی و اقتصادی جامعه می شوند، همین بحران، ما را به بازخوانی این رابطه می پردازد. آیه فوق مبنای ریاست مردان را آن فضیلت ها بیان کرده است یعنی مردان به دلیل داشتن آن برتری ها، بر زنان ریاست دارند. بدون تردید، در شرایطی که آن برتری ها در مردان نباشد، آن ریاست های مردان بر زنان، خود بخود بر مبنای آیه فوق، منتفی است.

پرواضح است که در دوران کنونی، ما شاهد هستیم که برخی از زنان، در فضیلت ذاتی از برخی مردان پُر بهره تر هستند، از هوش خدادادی بیشتری برخوردار هستند، و در فضیلت اکتسابی نیز گاهی جلو افتاده اند. بنابر این،

بر مبنای آیه فوق، در چنین وضعیتی مردان، فضیلتی بر زنان ندارند و به صرف ذکوریت آنان، نمی توان مدعی شد که آنان برتری و فضیلتی بر زنان دارند و می توانند عهده دار ریاست بر زنان شود.

مضافاً بر این، چنانچه ملاحظه شد، قرآن از جهت مبانی انسان شناسی، با مبانی فکری تسلط و برتری مردان بر زنان مبارزه کرده است، ولی از جهت مبانی حقوقی، با رعایت تدریجیت احکام، در سیستم حقوقی خویش، با آن تسلط ها و نابرابری ها به شکلی تدریجی برخورد کرده است.

بنابر این، می توان مدعی شد که حکم ریاست مردان بر زنان، امروزه موضوعیت خویش را از دست داده است و نمی تواند به شکل یک قاعده کلی و حکم عمومی، مورد استناد قرار بگیرد. بر همین مبنا و با همین خوانش، می توان به بازخوانی سایر احکام تبعیض آمیز در مورد حقوق زنان پرداخت.

توضیح:

در پانوشته ها، علامت ستاره * بیانگر ارجاع نگارنده به نسخه اینترنتی کتاب مربوطه از پایگاه کتابخانه مدرسه فقاهاست می باشد:

<https://lib.eshia.ir/>

دختران انقلاب ۵۷ و شعبده مردان خدا

زمانه مفیدی^۱

زمانی که در تابستان ۵۷ در پیست رقص یکی از شهرکهای ساحلی با یک شلوار کوتاه و یک تاپ می رقصیدم هیچگاه به خاطر هم خطور نمی کرد که ظرف چند ماه آینده ایده ای جدید آنچنان زندگیم را زیر و رو کند که نظیرش را در رمان هایم هم نخوانده بودم. لاری قهرمان کتاب لبه تیغ سامرست موام به دنبالش گشته بود ولی من مطمئن بودم که آنرا پیدا کرده ام. ایده ای که اکنون پس از گذشت چند دهه و علیرغم تمام خیانتها و خنجرهایی که در حقش روا گردیده همچنان در نظرم می درخشد. ایده ای که آن را متبلور در انقلاب ۵۷ می دیدم - زندگی بر پایه دو اصل طلائی عدالت اجتماعی و حیات معنویت.

محرك این نوشتار دو موضوع است. اول پدیده های مرتبط با این ویروس جدید که مرز و موقعیت نمی شناسد. ویروسی که سرایت پذیری بالای آن همه ما را تبدیل به سامری بنی اسرائیل کرده است که به کیفر گوساله پرستی با نفرین موسی به بیماری و فاصله گیری از مردم مبتلا شد. با

۱. فارغ التحصیل مهندسی برق و الکترونیک دانشکده فنی دانشگاه تهران و دانشجوی دکترای مطالعات زنان در دین از دانشگاه تحصیلات عالیه کلرمونت در کالیفرنیا.

اینحال در گوشه و کنار جهان درگیر با کرونا شاهد بارقه هایی از همدلی و همیاری هستیم - از بسته های غذایی که میان نیازمندان و سالمندان توزیع میشود تا موزیک زنده ای که از پنجره خانه ها نواخته میشود. از کادر پزشکی که قهرمانانه کار میکنند تا دولتهایی که به نمایندگی از مردمانشان به یاری ملل دیگر می شتابند. بنظر میرسد این بلای طبیعی نشان داد که حیات زمینی بدون رحم و شفقت و عدالت جهنمی بیش نخواهد بود. دوم خشونت بی افساری که زنان سرزمینم به آن مبتلا شده اند از داس و تبری که به جانشان می افتد و اسیدی که بر صورتشان پاشیده میشود تا بولدوزری که سرپناه محقرشان را بر سرشان خراب میکند. از قوانینی که بطور مشخص راههای استقلال اقتصادی را بر آنها می بندد و حرمت انسانی آنان را رعایت نمیکند تا تسلط تحجری که برای چندین دهه است که فرودستی آنان را تبلیغ میکند.

زنان انقلاب ۵۷ در تظاهرات خیابانی و اجتماعات اگر بیشتر از مردان نبودند، کمتر از آنها هم نبودند. حضور زنان آنچنان پررنگ بود که حتی روحانیون سنتی نتوانستند حرفی از خانه نشینی زنان بزنند. هر چند که اکثریت روحانیون سنتی که پیرو مراجع تقلیدی غیر از آقای خمینی بودند اجازه حضور زنان و دختران خانه نشین خود را در تظاهرات ندادند. الگوهای مطرح زن مسلمان فاطمه و زینب بودند. زنانی که در عرصه های دینی و سیاسی چیزی از شوهرانشان کم نداشتند و اصلاً خانه نشین نبودند. احترام زنان به اصطلاح در صحنه ایرانی با حرمت فاطمه و زینب توصیف میشد. کار بجایی رسید که آقای خمینی از این زنان به عنوان رهبران انقلاب یاد کرد. سالها بعد متوجه شدم که از موارد اصلی اعتراض آقای خمینی به انقلاب سفید شاه و مردم حق رای دادن و رای گرفتن زنان بود. البته کمی بعد رای دادن را بی اشکال خوانده بود - ولی این در انقلاب ۵۷ بود که رای گرفتن و مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان را بی اشکال اعلام کرد، که البته

نتوانست یا نخواست سر حرفش بماند. بلندگوهای رسمی ادعا میکنند سال ۴۲ نیت آقای خمینی ضدیت با فساد بود و نه مخالفت با حق رای زنان و نظر بعد از انقلاب او در راستای همان نظر سال ۴۲ است. فکر نمی کنم این حرف درست باشد. آقای خمینی ما دختران طبقه متوسط شهری، تحصیلکرده، که بدون تبعیضهای جنسیتی بزرگ شده بودیم را نمی شناخت. در خروش انقلاب با ما روبرو شد، ملاحظه ما را کرد و حرفهای جدید زد.

البته بعدها تبلیغات زیادی بی حجابی ما و معاشرتهای باز ما را نشانه فساد عصر پهلوی معرفی میکردند. در حالی که اینچنین نبود. بسیاری از جوانانی که عضو سپاه و یا در جبهه ها شهید شدند همان کافه نشینان عصر پهلوی بودند. اکثریت دختران انقلاب ۵۷ با فرهنگ و آزادیهای غربی بزرگ شده بودند و اشخاصی مثل من به این آزادی ها از قبیل آزادی در انتخاب پوشش، تحصیل و آزادی تصمیم گیری درباره سرنوشت خودمان ارج می نهادند. کسی برای این امور توبه نمی کند. اصلا تصورش هم سخت بود که لباس پوشیده من که قرار بود مرا از یک نماد جنسیتی تبدیل به انسانی مدافع عدالت اجتماعی و پیرو اخلاقی بر پایه ایثار و شفقت کند، اینچنین مورد سوء استفاده خودخواهی های مردسالارانه قرار گیرد و تمام جنبه های حقوقی، حیات اجتماعی و توانایی های فردی ام را تحت الشعاع جنسیت قرار دهد. مسلما، مسئله من و خیلی های دیگر از دست دادن این آزادیها نبود بلکه بدست آوردن چیزی بالاتر بود: تساوی حقوقی که سیستم سرمایه داری - کلیسائی خدشه دارش نکرده باشد و معنوبیتی که تمدن غربی از دست داده بود و بسیاری آن را در سیستمهای شرقی جستجو می کردند

سال اول دانشگاه در رشته برق و الکترونیک دانشگاه تهران بودم که انقلاب ۵۷ واقع شد. انقلاب تنها در خیابانها نبود - در جان من و هزاران هزار

جوان دیگر هم بود که به نوعی سودای تغییر داشتند. بی تردید ادبیات، موسیقی و سینمای معترض قبل از انقلاب ندهای اولیه عدالت خواهی و تمایل به تغییر بود؛ جلال آل احمد، سیمین دانشور، صادق هدایت، محمود دولت آبادی، غلامحسین ساعدی، گنجشک اشلی، کوچه ها تاریک دکونا بست اس، جمعه وقت رفته، قیصر، رضا موتوری، گوزنها، دایره مینا، سوته دلان ...

کتابخوانی را از اول دبستان شروع کردم. پدرم هر شنبه مرا به کتابفروشی می برد و دو کتاب داستان کودکان میخریدیم. تا یکشنبه آنرا می خواندم و منتظر شنبه بعد می شدم. در سیزده سالگی دکتر ژیاگو را خواندم. کتاب بیش از هفتصد شخصیت داشت، نصف کتاب را نفهمیدم. در شانزده سالگی کتابهای قطوری مانند بینوایان، بربادرفته، و جنگ و صلح را در دوشب تمام می کردم. هشت جلد ژان کریستف را در هشت شب خواندم. نه تنها تمام پول توجیبی ماهیانه ام برای خرید کتاب میرفت بلکه اکثر رمان های کتابخانه عمومی شهر را خوانده بودم. همه آثار ترجمه شده تولستوی، داستایوفسکی، چخوف، بالزاک، جک لندن، همینگوی، سارتر، و خیلی های دیگر.

در سالهای آخر دبیرستان مطمئن بودم که شعوری حاکم بر جهان را کشف کرده ام. در شاخه ریاضی - فیزیک درس میخواندم و جهانی که می شناختم پیچیده در نظم ریاضی و احاطه شده با نیروهای بنیادین فیزیک بود. خدا را با استدلالی شبیه دکارت برای اثبات وجود انسان، درک کردم. به خودم گفتم، من تفکر میکنم و هوشیارم چطور امکان دارد جهان متفکرو هوشیار نباشد؟ اگر عالم هوشیار است پس هوشیاری من ذره ایست از آن هوشیاری بیکران همانطور که وجودم در برابر هستی قطره ایست از دریای بیکران. البته نزدیک شدن کنکور باعث شده بود هیچ اطلاعی از جوش و خروش خیابانها از زمستان ۵۶ تا پائیز ۵۷ نداشته باشم.

ورود به دانشگاه در پائیز ۵۷ و جزوات شریعتی در پیاده رو خیابانها مانند یک تکان شدید بود، انگار از خواب بیدار شدم. تصدیق نوشته های شریعتی احتیاج به تفکر نداشت. انگار همه را خودم میدانستم ولی جایی در حافظه و جانم مخفی شده بود. اصلا مگر غیر از این هم میشود؟ سقراط انتقال معرفت از خود به مخاطب را به شغل یک قابله تشبیه میکرد. آشکار کردن معرفتی که در خود شخص از قبل موجود بوده است. شریعتی سقراط من بود. شبها تا سحر کتاب میخواندم اینبار دیگر رمان نبود. پیاده روا و کتاب فروشی های روبروی دانشگاه منبع بی پایان مطالعات جدیدم شد. فلسفه و عرفان، تاریخ و تفسیر، مارکسیست و مسلمان، دیندار و ضد دین، سرتان را درد نمی آورم.

اسفند ۵۷ تمام لباس ها، طلاها و گیتارم را بخشیدم و دو سه دست لباس ساده و یک روسری خریدم. این پوشش جدید هفت کفش آهنی و هفت عصای آهنی من بودند که برای به اصطلاح طی مسیر به آن نیاز داشتم. این ظاهر جدید نشانه ای بود از آن باطن جدید. مادرم غصه میخورد و می گفت، با این روسری دیگر شوهر پیدا نمی کنی. شبیه کلفت خانه دایی ات شدی. ولی من تصمیم گرفته بودم تمام واجبات و مستبحات را رعایت کنم. آنها جزئی از یک کل مقبول بودند. فعلا وقت تحقیق درباره یک یک آنان را نداشتم.

نماز جمعه های آقای طالقانی و آشنائی با نگاه او به قرآن جهتی جدید به ذهن کنجکاو داد. هیچگاه تفسیر او از پنج آیه اول سوره نازعات که مکانیزم فرار از انواع جاذبه ها، چه در طبیعت و چه در جانهای عاشق را توضیح میداد، از یاد نمی برم. لبه جوی آب خیابان شانزده آذر می نشستم و سرم را به درختی که هشتاد سال تکیه میدادم. خطبه های نماز جمعه آقای طالقانی از نوای جویباری که از زیر پایم رد میشد دلنوازتر بود. با کلام او روح از تن زمینی بالاتر رفته و جهان را از افقی بالاتر می نگریست. در

مذهب این پیر طریقت اعتقاد به عدالت اجتماعی، معنویت عارفانه، اکتشافات علوم تجربی و آموزه های قرانی همه جنبه های مختلف و سازگار یک حقیقت واحد بودند.

دختران انقلاب ۵۷ بیش از همه درگیر این تبعیضات شدند. عدم حق سرپرستی مادر بر فرزندان، تعریف قرار ازدواج به مثابه یک قرار داد خرید و فروش، قانونی کردن زدن و یا حتی کشتن زن توسط شوهر در شرایط خاص، سنگسار، حق طلاق یکجانبه، دیه زن که نصف دیه مرد است، تمکین زن در قرار ازدواج و خیلی موارد دیگر که نه تنها در قران شاهد محکمی ندارد بلکه حتی هیچ متن و مدرک تاریخی که نشان دهد رسول خدا اینگونه احکام را در جامعه بدوی مدینه هم اجرا کرده باشد، در دست نیست. استفاده از کلمات و ضمایر قران به منظور استخراج چنین احکام تبعیض آمیزی چیزی شبیه شعبده است، شعبده مردان خدا.

تابستان ۵۸ به همراه گروهی از دانشجویان به گودهای جنوب شهر میرفتیم تا برای بچه های گود کتابخانه بسازیم. فقط دو ساعت طول میکشید که از خوابگاه امیرآباد با اتوبوس به جنوب شهر برسیم. وقتی ۵-۶ بعد از ظهر به خوابگاه میرسیدیم زیر انداز و بالش را به سالن غذاخوری تعطیل خوابگاه میبردیم و مثل خیلی های دیگر زیر تنها کولر خوابگاه استراحت میکردم تا وقت افطار حدود هشت و نیم شب. به عمرم چنین محله هایی را ندیده بودم. یک کفش پلاستیکی از کفش ملی خریدم و

مقنعه و چادر نمازم را سرم کردم. برای عملگی آماده شده بودم. چادر را به شیوه زنان مازندرانی که در مزارع کار میکردند بدور گردنم می بستم. دخترها ملاط درست می کردند و پسرها دیوار می چیدند. این بچه ها احتیاج به کتابخانه داشتند. چه بچه هائی!! یکروز سر راه دیدم چند بچه تخس سگ کوچکی را دنبال میکنند و بطرفش سنگ می اندازند. توله سگ جلو، پسر بچه ها بدنبالش و من هم دنبال پسرها می دویدیم تا اینکه موفق شدم سگ بیچاره را نجات دهم و یک سخنرانی هم برای بچه ها کنم. برای نجات یک توله سگ دویدن، جزئی از ایدئولوژی ام بود. مطمئن بودم رحمت به مخلوقات خدا انسان و سگ و گربه و شاخه درخت ندارد. امام زمان من همانی بود که به نقل از حکایت سید رشتی در مفاتیح الجنان رحمتش شامل شاخه های خم شده از سنگینی برف هم می شد.

یکبار با همان چادر نماز و مقنعه و کفش پلاستیکی در تاکسی نشسته بودم که یک آقای شیک و کت و شلواری و سامسونت بدست جلو تاکسی را گرفت. پیاده شدم تا او وسط بنشیند و من کنار در. به عنوان پیروی از یک اصل اسلامی، خودم را به طرف در فشرده بودم که مثلاً با او تماس نداشته باشم. از اینکه ممکن است کسی با این سر و وضع دهاتی از او اجتناب کند و نه برعکس خیلی بهش برخورده بود. هنوز هم هر وقت قیافه منزجرش را بیاد میاوردم بی اختیار خنده ام میگرفت. به مادر و پدرم زنگ زدم که هر وقت تو تاکسی می نشینم از نشستن بی ملاحظه مردان اعصابم خراب میشود. میشود یک ژیان قراضه برایم بخرید؟ بدین ترتیب بود که صاحب یک رنو نخودی شدم، صفر کیلومتر!!

حالا ماشین دار شده بودم و راحت تر اینور و آنور میرفتم. فکر کنم اوایل زمستان ۵۸ از اولین گروههایی بودیم که برای یادگیری اسلحه به پادگان رفتیم. آنروزها کمتر جوانی بود که به دنبال کار خودش و بی تفاوت نسبت به سرنوشت دیگران باشد. مسلمان و غیر مسلمان نداشت. امر مشترک از

خود گذاشتن و دیگری را الویت دادن بود، به نام خدا، بنام خلق یا به نام انسانیت. آنقدر اینور و آنور میرفتیم که دانشگاه تق و لق شده بود. جلسات سخنرانی، متینگها، جهاد سازندگی و مراکز نگهداری از یتیمان و معتادان. بعضی از این مراکز در خانه های مجلل مصادره ای بود، مثلا پرورشگاه کودکان در خانه نیک پی و مرکز نگهداری زنان معتاد در خانه هژبر یزدانی. یکروز گریه کنان رفتم دفتر خانمی که سرپرست این مرکز آخری بود. آخر چه کاری از دست امثال من برای این زنان بر می آمد؟ اعتیاد، فحشا، بی خانمانی، اصطلاحات و کلماتی را بکار میبردند که به عمرم نشنیده بودم و در کتابهایم هم نخوانده بودم.

به هر حال ناامید نبودم. بنی صدر در یکی از سخنرانیهایش گفته بود با این معتادان ازدواج کنید تا آنها را از این ورطه نجات بدهید. رفتم به یک جوان معتاد که فامیل خودم هم بود گفتم ببین اگر ترک کنی با تو ازدواج میکنم. به مادرم هم اعلان کردم که میخواهم با فلانی عروسی کنم. گفتم فلانی غلط کرده. البته به گوشم نمی رفت و حاضر به هر جانفشانی در راه عقیده بودم. فلانی اول گفت باشه. یکی دو ماه بعد گفت من نمی توانم ترک کنم ولی بیا ازدواج کنیم قول میدهم بعدا سعی خودم را بکنم. ساده لوح و شجاع بودم ولی دیگر نه این قدر!

اصلا تصویری از یا روسری یا توسری نداشتم. بعدها خدا را شکر کردم که اجباری شدن حجاب و به جان زنان افتادن اوباش، بعد از محجبه شدنم رخ داده بود. زیرا مطمئنا در شرایط زور، روسری به سر نمی کردم. یکبار همان اوایل در خیابانی خلوت در حال رانندگی بودم که ماشینی از کنارم رد شد. مرد جوانی که پهلوی راننده نشسته بود برگشت و ادای روسری به سر گذاشتن درآورد و قیافه معترض و محزون گرفت. به من فهماند که آخر چرا روسری سرت کردی؟ راهی برای پاسخ دادن نداشتم و ماشین ها

در حال دور شدن بودند. زبانم را در آوردم یعنی به خودم مربوط است. فکر کنم فهمید، خندید و رفت.

در مورد تبعیض جنسیتی یا بقول شریعتی استضعاف مضاعف زنان، نمی شود تمام مسئولیت را به گردن حکمرانان انداخت. مقاومت در برابر تکبرات و تمایلات مردسالاری جهدی حتی بالاتر از اعتقاد به روشنفکری، دینی یا سکولار، می طلبد. مردسالاری رسوبات چند هزار ساله در کاسه فرهنگ و اعتقادات افراد و جوامع است. تشخیص و تطهیر آن در پس زمینه روشنفکری، عدالتخواهی و حقوق بشر نیز خردورزی ژرف و وارستگی اخلاقی روشنفکرانه می طلبد، مطمئناً در وسع حوزه های علمیه فعلی نیست، اگرهم امیدی به روشنفکری دینی باشد.

بگذارید بگویم کجا این رویای زیبا آشفته شد؟ زمستان ۵۸ و بهار ۵۹ درگیریها در دانشگاه بالا گرفت و تحمل نشد. یکی میگفت تمام اختلافات قبل از انقلاب در زندانها را به سطح جامعه کشاندند، چپ و راست، مسلمان و مارکسیست، همه به یک اندازه قدرت طلب و خود محور. این میان امتیاز روحانیت نفوذ آنان بر طبقات پائین و بقول احمد خمینی عوام بود. اصطلاحی که او در برابر امام بکار برد، عوامی که روحانیون حکومتی و امثال اسدالله ها و کمیته چی های مهدوی کنی به جان دانشجویان پرشور انداختند.

دانشجویان پایه های سنگی نرده های دانشگاه تهران را از جا در آورده بودند. آقای خمینی گفت جوانان ما ادب ندارند. آه از این بچه های بی ادب. شور انقلاب و از خود گذشتگی به جانشان افتاد و به ابتلائات سخت دچار شدند؛ به یاد حلاج می افتم. ابن اثیر نقل می کند در یک نیمروز گرم مکه، سرور صوفیه با شاگردانش حلاج را می بیند که در سر کوه ابوقییس به حال روزه و عرق ریزان مشغول عبادت است. به شاگردانش می گوید این مرد تمرین شکیبائی میکند تا در برابر امتحان الهی تاب آورد. بزودی به آنچنان بلائی دچار میشود که هیچ بنده ای را تاب تحمل آن نیست. با فضیلت در دانشکده فنی آشنا شدم. پدرش از روحانیون برجسته قبل از انقلاب بود که رضا شاه او را به سمنان تبعید کرده بود. فضیلت از همسر دوم آقا بود. بسیار شوخ و خوشرومودب و برعکس ما تازه مسلمان شده ها بی حجاب. موهای فرفری کوتاه و خوشگلی داشت که دور صورت ظریفش حلقه زده بود. ما هشت - ده نفر بودیم که به دفتر انجمن اسلامی رفت و آمد میکردیم. رحمان دادمان، حبیب بیطرف، بیژن زنگنه، فرجی دانا، فروزش و خیلی های دیگر عضو آن انجمن بودند. وبسایت های مجاهدین نوشته است که فضیلت از بهار ۵۸ به سازمان پیوست. در حالی که این درست نیست. فضیلت تا زمان تعطیلی دانشگاه در خرداد ۵۹ با دختران انجمن اسلامی فنی بود. بعد از درگیریهای دانشگاه در بهار ۵۹ روحیه روشنفکر و عدالتخواه اش چماقداری و استبداد جدید را تحمل نکرد و به طرف سازمان مجاهدین کشیده شد. یکسال بعد او را دستگیر کردند. مادرش از طریق دفتر آقای منتظری جلو اعدامش را گرفت. با اینحال تابستان ۶۷ جزء اولین گروهی بود که از بند زندان زنان اعدام شدند. چهار نفر بودند، شبی صدایشان کردند و دیگری به بند برنگشتند. دوست مشترکی میگفت فضیلت لج کرد. آنقدر او را در زندان زدند که آشتی ناپذیر شد.

نوشین از همکلاسی های سال آخر دبیرستانم بود. تابستان ۵۷ برای ادامه تحصیل به آمریکا رفت و هنوز یکسال نگذشته با پیروزی انقلاب به ایران برگشت و در کنکور شرکت کرد و همان سال ۵۸ در دانشکده فنی قبول شد و هم دانشکده ای شدیم. هوادار سرسخت سازمان بود. وقتی تابستان ۵۹ به شهرمان برگشت از سران سازمان در شهر بود. تابستان ۶۰ مخفی شد. می دانستم در خانه پدر و مادرش است. یکبار برای دستگیری او به خانه شان رفتند و همه سوراخ سنبه ها را گشتند. خوشبختانه توانسته بود در گوشه ای از زیر شیروانی قایم شود. وقتی به ظاهر برای دیدن مادرش رفتم متوجه شدم که از سازمان کنار کشیده است. وقتی علت را پرسیدم گفت سازمان هواداران دست خالی و از همه جا بیخبر را جلو گلوله توپ انداخت. او مدتها مخفی بود و بالاخره بطور قاچاق از مرز گذشت. در آلمان ادامه تحصیل داد، دکترایش را گرفت و دیگر برنگشت.

آذر هم در یک خانواده سکولار بزرگ شده بود. نابغه ای بود. باید سال ۵۹ وارد دانشگاه میشد که دانشگاه بسته شد. او دفتر هماهنگی های رئیس جمهور را برای فعالیت انتخاب کرد و بعدا با یکی از اعضاء دفتر ازدواج کرد. با بازگشائی دانشگاهها در کنکور سال ۶۱ شرکت کرد ولی پشت سد گزینش ماند. رتبه را اعلان نکرده بودند ولی بعدها گفتند که رتبه اش تک رقمی بود. آن زمان اگر گزینش کسی را رد میکرد سال بعد اجازه شرکت در کنکور را نداشت. سال ۶۳ با شکم حامله و چند سال ترک تحصیل دوباره در کنکور شرکت کرد و ۱۲۵ام شد و دوباره ردش کردند. ایندفعه با فعالیتهای خانوادگی اجازه دادند در دانشگاه ثبت نام کند. پزشکی دانشگاه تهران قبول شده بود.

با آرامتر شدن جو سیاسی در دهه هفتاد توانست وارد دوره تخصصی اعصاب و روان دانشگاه تهران شود که با روحیه فکور و انسان گرایی بیشتر همخوانی داشت. یکبار که یکی از دوستان و همکلاسی هایش را دیدم

میگفت: ما همه روانپزشک شدیم ولی آذر صاحب سبک است. سر کلاس همگی با شور و حرارت بحث میکردیم، آذر سربریزر و فکور گوش میداد. وقتی بالاخره شروع به صحبت میکرد از عمق و زاویه ای که به مطلب نگاه کرده بود متحیر میشدیم. آذر یک روشنفکر سکولار شد. شعر و مقاله و کتاب می نوشت و ترجمه می کرد.

در امتحان شفاهی فارغ التحصیلی بالاترین نمره را آورده بود. طبق قانون باید در همان دانشگاه تهران برای تدریس قبولش میکردند. عاشق تدریس و تحقیق بود. به هر حال حراست دانشگاه بعثت همان سوابق نیم بند سیاسی و بدحجابی ردش کرد. سالها در خانه طبابت کرد تا اجازه افتتاح مطب در تهران را گرفت هر چند که هیچگاه در سر در مطبش تابلو نزد، احتیاج به تابلو نداشت. یکی می آمد به ده نفر دیگر معرفی میکرد. چه زمانی که در خانه طبابت میکرد و چه بعد از آن بیماران فراوانی داشت. می گفت خود این حزب اللهی ها دخترانشان را برای معالجه پیش من می آورند. به جرات میگویم اگر در آمریکا زندگی میکرد استاد دانشگاهی مثل هاروارد میشد. کم کم انگیزه زندگی را از دست داد. روح بلندپروازش این مطب داری را خوش نداشت. تعریف میکرد یکبار رفتم لبه پنجره رو به بیرون نشستم، دیدم هیچ انگیزه ای برای زندگی ندارم، به فکر خودکشی بود. شانس آورد بجای خودکشی در ۵۳ سالگی با یک ویروس مرموز ریوی مُرد.

شکوفه مرا لو داد و چند روزی به زندان انداخت. او از هواداران سازمان مجاهدین بود که در تابستان ۶۰ مخفی شده بود. همکلاسی دبیرستان و هم دانشگاهی بودیم. دختری محجوب و کم حرف، مادر نداشت. روزی که به در خانه ما آمد، به دنبال جایی برای چند روز مخفی شدن بود. من هوادار سازمان نبودم. ایدئولوژی آنرا سطحی و سیاستهایش را نادرست میدانستم ولی از چماقداری به نام خدا و دین متنفر بودم. چند روزی در خانه ما ماند

و رفت. تواب شد و با بازگشائی دانشگاهها به سر کلاس برگشت و مثل بسیاری دیگر همه پتانسیل عدالتخواهی و همدردی اجتماعی را از دست داد.

طاووس فامیل شوهرم و چند سال از ما بزرگتر، پزشک، و از یک خانواده مذهبی و روشنفکر بود. یکی دو نفر از خواهر و برادرانش هوادار سازمان مجاهدین و یکی از برادرانش هم از مدیران ارشد جمهوری اسلامی در صنایع و مخالف سازمان بودند. نفهمیدیم کی و چطور کشته شد. بعضی میگفتند هنگام دستگیری مقاومت کرده و آنقدر کتکش زدند که روز بعد وقتی در سلول را باز کردند در اثر خونریزی داخلی/ ضربه مغزی مُرده بود. یکی از برادرانش و همسر برادرش را هم چند سال بعد در تابستان ۶۷ اعدام کردند. اشکهای مادرش را هیچگاه فراموش نمی کنم. به فرزند کوچکم اشاره میکرد و میگفت ببین جقدر زحمت کشیدی تا او را به این اندازه کردی، آنوقت میفهمی برای دختر دکتر و پسر مهندس چی میکشم. اندکی بعد سر سجاده نماز صبح سخته مغزی کرد و مُرد.

همینجا بود که بسیاری از ما جوانان انقلاب ۵۷ به تدریج از سردمداران حکومت و آقای خمینی بریدیم. وقتی مرا دستگیر کردند هنوز عکس آقای خمینی در کیفم بود. تا آنجا که خودم شاهد بودم، این میان ایمان خیلی ها از دست رفت. اگر هم حفظ شد، جدا و مبرا از جریان راست سنتی بود. جریانی که در هیاهوی سهم خواهی های گروههای مختلف سیاسی و آشفتگیهای سیاسی سالهای اول انقلاب به تدریج حاکم شد. یکی از دوستان میگفت، سردمداران حکومت ما جوانان تحصیل کرده و اسلام شریعتی و طالقانی را به اسلام سنتی و مداحان و قدرت نفوذ آنان بر عوام الناس فروختند. با اینحال بنظرم سردمداران حکومت از اولین کسانی بودند که رویای یک جامعه عادلانه که در آن عدالت توأم با شفقت و رحمت

اعمال میشود را فراموش کردند. و بدین ترتیب انواع تبعیضات خودنمایی کرد.

دختران انقلاب ۵۷ بیش از همه درگیر این تبعیضات شدند. عدم حق سرپرستی مادر بر فرزندان، تعریف قرار ازدواج به مثابه یک قرار داد خرید و فروش، قانونی کردن زدن و یا حتی کشتن زن توسط شوهر در شرایط خاص، سنگسار، حق طلاق یکجانبه، دیه زن که نصف دیه مرد است، تمکین زن در قرار ازدواج و خیلی موارد دیگر که نه تنها در قرآن شاهد محکمی ندارد بلکه حتی هیچ متن و مدرک تاریخی که نشان دهد رسول خدا اینگونه احکام را در جامعه بدوی مدینه هم اجرا کرده باشد، در دست نیست. استفاده از کلمات و ضمایر قرآن به منظور استخراج چنین احکام تبعیض آمیزی چیزی شبیه شعبده است، شعبده مردان خدا.

به طور مثال، آیات قرآن و آقایان بالای منابر ازدواج را مودت و رحمت و آرامش می خوانند (روم ۲۱) و زن و شوهر را نفس واحده (نساء ۱). همین آقایان در جایگاه فقهی بجای اینکه قرار داد ازدواج را مشارکت دو انسان در قرار ازدواج و بر پایه مودت و رحمت تعریف کنند آن را خرید حق استفاده جنسی از زن تعریف میکنند. خطبه عقد و بسیاری از وظایف زن شوهردار را برپایه همین قرار داد تعریف کرده و حق شوهر بر تمتع جنسی را مقدم بر تمام حقوقی که زن به عنوان یک انسان آزاد دارد، قرار میدهند. زن حق امتناع جنسی، تعیین مسکن و محل زندگی خود، حق بیرون رفتن از خانه به هر دلیلی از سرکار رفتن تا دیدن پدر و مادرش و مسافرت بدون اجازه شوهر را ندارد. چرا؟ زیرا این امور ممکن است مزاحم حق تمتع جنسی شوهر شود که زن طبق قرار ازدواج به او فروخته است.

مورد دیگر عدم حق ولایت زن است که بر اساس آن زن نمی تواند سرپرستی مردان را در مناصب کشوری و قضائی عهده دار شود. در حالی که قرآن زنان و مردان مومن را اولیاء یکدیگر تعریف میکند (توبه ۷۱) و به

وضوح برای زنان حق ولایت قائل شده است و تنها فرومانروایی که گوینده قران از ذکاوت و مشورت پذیری او روایت می کند یک زن فرمانرواست، ملکه صبا.

مادر حتی ولایت و سرپرستی فرزندان را هم ندارد، در حالی که در متن مقدس مادر مریم درباره آینده دخترش تصمیم گرفت و خداوند تأیید کرد و این مادر موسی بود و نه پدرش که خداوند مامور کرد بچه را به نیل بسپارد. در حالیکه ابراهیم برای اجرای فرمان الهی قربانی کردن اسماعیل از پسرش اجازه گرفت. جواب مفسرین چیست؟ پدر مریم مرده بود وگرنه مادرش نمی توانست درباره آینده او تصمیم بگیرد. در حالی که نه در قران و نه در منابع مسیحی مدرکی دال بر یتیم بودن مریم موجود نیست.

در قران یکی از آفات اساسی دینداری، تفسیر از سر تمایلات مفسر، یا دقیقتر بگوئیم مردان در قدرت، از متن مقدس است. فمینیستها معتقدند با تمام آیاتی که میتوانست اندکی از تسلط همه جانبه مردسالاری بکاهد به طور سیستماتیک بدینگونه برخورد شده است. باری، بسیاری از بندهای حقوق خانواده در قانون مدنی ایران آنچنان با واقعیتهای جامعه ایرانی و روابط خانوادگی ایرانیان غریب است که بیان آنان به اصطلاح علماء مایه وهن اسلام است و معمولا در رادیو و تلویزیون و منابر حرفی درباره آنها زده نمی شود. اگر چه در ایران، زنان بسیاری در سراسر عمرشان در معرض این قوانین قرار نخواهند گرفت و با همان قوانین عرفی و سازگار با تمدن بشر معاصر زندگی می کنند، با اینحال عوارض فرهنگی، اقتصادی- معیشتی، و اجتماعی اینگونه تفکر و تدبیر حاکم بزرگترین جفاها را نه تنها در حق زنان بلکه به باور من در حق متن مقدس روا داشته است.

تحقیقات معاصر نشان داده است که بجز چند مورد که ریشه قرانی دارد، فقه/فقها فرهنگ و سنت هزار و اندی سال پیش بین النهرین را به نام اسلام شرعی کرده اند. حتی مواردی مثل چند همسری که گوینده قران

آنها برای جوامع ابتدائی اعراب حجاز موكول به بی سرپرستی زنان و محدود کرده بود و حق ارث نیمه زنان که در جامعه ای وضع شد که زنان خود به ارث برده میشدند و شهادت دو زن در برابر شهادت یک مرد که فقط در معاملات تجاری توصیه شده بود و از این قبیل، نیز با توجه به جهانیابی توحیدی و جهانشمولی زمانی و مکانی که مسلمانان برای دین خود قائلند باید بنا بر عرف قرن معاصر اصلاح میشد. اصلاحی که حتی در همان محدوده فقه سنتی با اجتهاد قابل اجرا بود. در حالی که متن مقدس خود گواه تغییر احکام در دوران کوتاه حیات پیامبر است، بعضی قسمتهای فقه در هزار سال گذشته تغییر نکرده است.

بعد از انقلاب ۵۷ استقلال نسبی حوزه ها از اصحاب قدرت و ثروت بیش از پیش کم شده است. ارزیابی عملکرد حوزه های علمی بعد از انقلاب با توجه به بودجه و نیروی انسانی که صرف آن شده است، خودمی تواند موضوع تحقیقات وسیعی باشد. امری که عیان است اینکه حوزه ها دیگر حتی جرات اجتهاد هم ندارند.

سالها گذشت و ما جوانان ۵۷ به پیری رسیدیم روزهایی را دیدیم که دیگر هیچگاه تکرار نشد. از تجربه عشق و ایثار در حق بندگان خدا تا مواجهه با چهره کریمه اعدام و جنک و از همه مهمتر برایم، بر باد رفتن رویای یک جامعه بر پایه عدالت اجتماعی، و در جهت رشد و تعالی علمی و اخلاقی افراد آن، یک اتوپیا، به قیمت رواج تبعیضات جنسیتی، رانت خواری، دیکتاتوری، ریاکاری، خشونت. به هر حال جهان قانونمند عاجز نیست و روزی دیگر و مردمانی دیگر برای این اتوپای انسانی قدم برخوانند داشت (مانده ۵۴).

در مورد تبعیض جنسیتی یا بقول شریعتی استضعاف مضاعف زنان، نمی شود تمام مسئولیت را به گردن حکمرانان انداخت. مقاومت در برابر تکبر و تمایلات مردسالاری جهدی حتی بالاتر از اعتقاد به روشنفکری،

دختران انقلاب ۵۷ و شعبده مردان خدا

دینی یا سکولار، می طلبد. مردسالاری رسوبات چند هزار ساله در کاسه فرهنگ و اعتقادات افراد و جوامع است. تشخیص و تطهیر آن در پس زمینه روشنفکری، عدالتخواهی و حقوق بشر نیز خردورزی ژرف و وارستگی اخلاقی روشنفکرانه می طلبد، مطمئناً در وسع حوزه های علمیه فعلی نیست، اگرهم امیدی به روشنفکری دینی باشد.

وظیفه‌ی روشنفکری دینی در احیای حقوق زنان

صدیقه وسمقی^۱

روشنفکری دینی و به عبارتی دیگر نواندیشی دینی بر پایه ی عقل و استدلال و تحلیل استوار شده است؛ در حالی که دین داری سنتی ایمان را طلیعه دار خود می داند. این بدان معناست که ایمان جلوتر از عقل حرکت می کند و بر آن سوار است. بدین ترتیب این ایمان است که عقل را به هرسو که می خواهد می راند. ایمان بدون پایه ی عقلی چیزی جز تعصب نیست که عقل را به دنبال خود به ورطه ی ناکجا آباد می کشاند. مشکل جوامع اسلامی و کسانی که می خواهند دین معقول و به تبع آن زندگی معقولی داشته باشند با دین داری سنتی، همین نکته ی حساس و مهم است. وقتی جلوتر از تعقل به چیزی ایمان آوردی، دیگر عقل، تو را به چه کار می آید؟ هر چیزی که بر عقل سوار شد، همو عقل را به هر جا که می خواهد می راند و به عبارت دیگر عقل را از کارایی می اندازد. دین داری سنتی به همین دلیل است که نسبت واقعی با عقل ندارد و هر کجا که عقل با فهم و درک آن مخالف باشد به راحتی عقل را دور می زند و احساس خسران و اشتباه نمی کند. فقه سنتی که مدعی تبیین حقوق انسانی بر پایه ی شریعت است، بر پایه ی کلامی استوار شده که پیش از تعقل اصولی را پذیرفته است، اصولی مانند حجیت سنت و یا اعتبار شرعی روایات. بر مبنای اصولی از این دست است که حقوق زن در فقه

۱. نویسنده، مترجم و پژوهشگر دین

اسلامی تعریف و تبیین می‌شود. این حقوق سراسر تبعیض و تحقیرآمیز، صدای اعتراض زنان مسلمان را بلند کرده است. در ایران امروز که دهه‌ها قوانین فقهی را عملاً تجربه کرده است اشکالات جدی این قوانین و ناکارآمدی آن بسیار روشن شده است. به شهادت نتایج عملی، دیگر نمی‌توان این قوانین را نجات بخش و مایه‌ی رستگاری دانست. ناصالح دانستن زنان برای سرپرستی فرزندان خویش، تصدی امر قضا، تصدی ریاست جمهوری، داشتن دیه‌ی برابر با مرد، داشتن گذرنامه به طور مستقل و بدون اجازه‌ی شوهر، داشتن حق طلاق همسان مرد و تبعیضات فراوان دیگر تا جایی پیش می‌رود که مردان به خود اجازه داده‌اند حتی خروج زن از خانه را مشروط به اجازه و رضایت خویش سازند. آیا به راستی اینها آموزه‌های دین است؟

پاسخ منصفانه دادن به این پرسش مستلزم منصفانه اندیشیدن و منصفانه نگرستن و منصفانه تحقیق کردن است. در روزگار ما این کار چندان آسان نیست. عملکرد دین داری سنتی، به ویژه سوار بر اسب قدرت، به گونه‌ای بوده است که سخن منصفانه زدن درباره‌ی اسلام را دشوار ساخته است. اگر بخواهی منصفانه استناد و استدلال کنی، گاهی تصور می‌شود که جانبدارانه در صدد توجیه اسلام هستی. من گمان می‌کنم که یکی از مشکلات جدی امروز ما، نادرست و غیرروشمند اندیشیدن است که نتیجه‌اش قضاوت نادرست می‌شود. روشمند و منصفانه اندیشیدن نیز از موضوعات مهمی است که نواندیشی دینی باید به آن بپردازد و آن را در جامعه‌ی اسلامی ترویج کند.

یکی از موضوعات مهمی که نواندیشی دینی به طور جدی باید به آن بپردازد، حقوق زن است. شاید پرسیده شود که این موضوع چه ارتباطی با نواندیشی دینی دارد؟ باید گفت که در جوامع اسلامی حقوق زن و مسائل مربوط به زنان با سنت گره خورده و این گره با دینی کردن سنت توسط فقه اسلامی محکمتر و باز کردن آن سخت تر شده است. این گره باید با اندیشه باز شود. اصلاح قوانین به تنهایی، بدون اصلاح دینی کفایت نمی‌کند. به تجربه‌ی کشور خودمان و دیگر کشورها که

بنگریم، می بینیم که در مقاطعی اصلاحاتی به نفع زنان در قوانین صورت گرفته است، اما به محض آنکه اسلام گرایان قدرت را در دست گرفته اند، اصلاحات را ملغی ساخته اند. به عنوان مثال از اصلاحات قوانین خانواده در دوره ی پهلوی و

اصلاح قوانین به تنهایی، بدون اصلاح دینی کفایت نمی‌کند. به تجربه‌ی کشور خودمان و دیگر کشورها که بنگریم، می‌بینیم که در مقاطعی اصلاحاتی به نفع زنان در قوانین صورت گرفته است، اما به محض آنکه اسلام گرایان قدرت را در دست گرفته‌اند، اصلاحات را ملغی ساخته‌اند.

نیز از اصلاحات قوانین در مصر و لیبی قبل از تحولات اخیر می توان یاد کرد. در ایران بلافاصله پس از انقلاب ۵۷ اصلاحات، عملاً ملغی شد و در مصر نیز با روی کار آمدن اخوان المسلمین همین اتفاق افتاد، همچنانکه در لیبی نیز پس از قذافی با روی کار آمدن گروهی از اسلام گرایان با همین رویکرد مواجهیم. مشکل اساسی این است که تا زمانی که تبعیضات علیه زنان با دین توجیه می شود و حقوق تحقیرآمیزی که برای زن مسلمان تعریف شده، دینی خوانده می شود، همین تهدید همواره وجود دارد. از این روست که گمان می کنم نواندیشی دینی نقش مهمی را در این رابطه می تواند ایفا کند. آن نقش به گمان نگارنده، باز کردن گره حقوق از دین است .

اصلاح دینی، زیرساخت ضروری برای اصلاحات حقوقی پایدار به نفع زنان است. بدون این زیرساخت هرگونه اصلاحات حقوقی ناپایدار خواهد بود. ساختن این زیرساخت نیز نیازمند بحث های درون دینی مدلل و منطقی است. خوشبختانه

قرآن که منبع اصلی شناخت اسلام است، عبارات و آیاتی ندارد که تصریح بر تبعیض علیه زنان داشته باشد. هر آنچه که در این رابطه گفته می‌شود، تفسیر کسانی است که دیدگاه خود را بر قرآن تحمیل می‌کنند. تفسیر هر چه که باشد نمی‌تواند دلیل محسوب شود. ممکن است در اینجا به آیات ارث اشاره شود. برخی این آیات را دال بر تبعیض علیه زنان دانسته‌اند، حال آنکه به گمان من چنین نیست. در برخی آیات ارث، سهم زن و مرد برابر و در برخی، سهم زن بیشتر و در پاره‌ای از آیات، سهم زن کمتر است. ارث یک موضوع مالی است که باید آن را در مجموعه‌ی وظایف و مسئولیت‌های مالی خانواده ارزیابی نمود. وضع چنین قوانینی در جامعه‌ای که زنان اساساً سهمی از ارث نداشتند، برای گام نخست بسیار مثبت است. در همه‌ی جوامع برای تعیین وارثان و سهم آنان از ارث، به عوامل متعددی توجه می‌شود، عواملی مانند تعریف خانواده، میزان قرابت افراد به متوفی، میزان مشارکت مالی افراد در خانواده و ... در ساختار قبیله‌ای حجاز نیز این عوامل مورد توجه بوده است. آنچه که پافشاری بر آن غیرمنطقی است، غیرقابل تغییر بودن قوانین است. با استناد به قرآن نیز نمی‌توان این ادعا را اثبات نمود که تغییر قوانینی مانند قوانین ارث به نفع عدالت، با قرآن مخالف است؛ بلکه بر عکس، می‌توان ادعا کرد که تاکید قرآن و عقل در قوانین بر عدالت است. هرگاه که قانونی به دلیل تغییر شرایط عادلانه نباشد، ولو قانون قرآنی باشد، قابل تغییر و اصلاح است.

بسیاری از قوانین ارث امروز عملاً عادلانه نیستند. امروز نابرابری در حقوق اساسی انسانها، بی‌عدالتی دانسته می‌شود. تعریف حقوق اساسی دیگر مبنای جنسیتی، نژادی و یا قومی و دینی ندارد. فقه سنتی با این نحوه‌ی نگرش به حقوق انسانی بیگانه است. دلیل این بیگانگی آن است که در طول قرون، جهان اسلام در حوزه‌ی فلسفه و کلام و مباحث نظری رشد چشمگیری نداشته است. فقه بدون پایه‌های فکری و نظری توسعه یافته است. به همین دلیل جهان اسلام امروز از دستاوردهای ارزشمند بشری که معقول و رهایی بخش است بسیار فاصله دارد و

این دستاوردها را با توجیهاتی مانند غربی بودن رد می کند. کلام و فلسفه ی اسلامی نتوانسته همراه با تحولات بزرگ جوامع، پیش آمده و خود را با تقاضاهای تازه ی بشری سازگار نماید. ناسازگاری فقه سنتی با حقوق زن در دنیای امروز نیز از همین روست. تفکر و تعقل و بحث و تحلیل از حوزه های علوم دینی رخت بر بسته است و شاید از آغاز نیز جایگاهی در این حوزه ها نداشته است. حوزه هایی که در آنها فقه به طور تعبدی تدریس و فهمیده می شود، نمی توانند مدعی تبیین حقوق انسانها باشند .

نکته ی مهم دیگری که ورود نواندیشی دینی به حوزه ی حقوق زنان را موجه می سازد ارتباط حقوق زنان با دموکراسی و توسعه است. زنان به عنوان نیمی از جمعیت جامعه ی بشری بیشترین تبعیضات را متحمل می شوند. هنوز بخش های بزرگی از جهان از جمله جهان اسلام و جوامع توسعه نیافته از تبعیض رنج می برند و در این جوامع تبعیض علیه زنان تبعیضی سیستماتیک محسوب می شود. برابری انسانها و رفع تبعیض از همه در حقوق اساسی، از پایه های توسعه و دموکراسی است. نمی توان جامعه ای آزاد و توسعه یافته داشت در حالی که زنان در آن جامعه از تبعیضات و تحقیرات رنج می برند. نمی توان قوانین عادلانه داشت در حالی که قانون برای همه برابر نیست. یکی از دغدغه های نواندیشی دینی توسعه و دموکراسی و لوازم آن مانند برابری و آزادی است. نواندیشی دینی هم باید این مفاهیم را تبیین کند و هم موانع تحقق آن را مورد بررسی و مذاقه قرار دهد .

تعریف حق در دنیای امروز تحول یافته است. انسان امروز گام های بلندی به جلو برداشته است و از برابری همه ی انسانها در حقوق اساسی و رفع تبعیض از زنان سخن می گوید. این دستاوردهای معقول و عادلانه را نمی توان نادیده گرفت. دین داران سنتی این دستاوردهای بزرگ را در تعارض با اسلام می دانند. دلیل این تعارض، پاره ای میانی سست و نادرست در فقه سنتی است که به طور جدی مورد نقد نواندیشی دینی قرار دارد. حقوق نمی تواند موضوعی دینی باشد. ممکن است بتوان گفت که عدل و قسط مورد تاکید دین است و لذا حقوق باید عادلانه باشد و

به عبارتی حقوق ظالمانه مورد تایید اسلام نیست؛ اما نمی توان جزئیات حقوق را از منبع دین اخذ کرد، چنان که فقه سنتی به این امر اقدام نموده است. ممکن است به حقوق ارث که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته و حتی وارد جزئیات نیز شده

نکته‌ی مهم دیگری که ورود نواندیشی دینی به حوزه‌ی حقوق زنان را موجه می‌سازد ارتباط حقوق زنان با دموکراسی و توسعه است. زنان به عنوان نیمی از جمعیت جامعه‌ی بشری بیشترین تبعیضات را متحمل می‌شوند. هنوز بخش‌های بزرگی از جهان از جمله جهان اسلام و جوامع توسعه نیافته از تبعیض رنج می‌برند و در این جوامع تبعیض علیه زنان تبعیضی سیستماتیک محسوب می‌شود.

است اشاره شود. در پاسخ باید گفت که وجود برخی حقوق در قرآن به فراخور شرایط مخاطبان قرآن به معنای ابدی و حتی شرعی بودن این حقوق نیست. قرآن نیز با توجه به عرف مخاطبان خود و ضرورت‌های موجود به وضع پاره ای قوانین پرداخته است. این بدان معنا نیست که هرگز نمی توان این قوانین را تغییر داد و با توجه به تحولات، با میزان عدالت، قوانین تازه ای وضع نمود. میزان اصلی در قوانین، عدالت است. هنگامی که با تغییر شرایط، قوانین، عادلانه دانسته نمی شوند، نمی توان از آنها دفاع کرد.

قرآن و اسلام هیچ مخالفت صریح و یا حتی تلویحی با برابری حقوق زنان با مردان ندارد. رواج قوانین تبعیض آمیز در میان نخستین پیروان اسلام هیچ توجیه دینی ندارد، بلکه یک موضوع تاریخی است. رویکرد اسلام و پیامبر، تغییر قوانین به نفع زنان بوده است. این رویکرد به نفع این ادعاست که می توان قوانین را همچنان به

نفع زنان اصلاح نمود تا جایی که عدالت اقتضا می کند. اگر مقتضای عدالت برابری است، نمی توان برابری را به دلیل آنکه شعار نخستین پیروان اسلام نبوده، رد کرد. به گمان نگارنده اگر زنان، هنگام ظهور اسلام به جایگاهی رسیده بودند که خواستار برابری حقوق خود می شدند و بر این امر پافشاری می کردند، می توانستند به مقصود خود برسند. قوانینی که به نفع زنان اصلاح شد مطالبه ی زنان بود و پیامبر نیز با آنان همراهی و همدلی نمود .

برابری حقوق زنان به مدد نواندیشی دینی باید تا جایی پیگیری شود که در حوزه های علوم دینی نیز از این برابری سخن رانده شود. تنها در این صورت است که می توان اطمینان یافت که خطر تبعیض با سوءاستفاده از دین، دیگر در کمین زنان نیست.

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

حسن یوسفی اشکوری^۱

درآمد

از دیر باز یکی از پرسش‌های مهم در سیره نبوی، مسأله ازدواجهای مکرر پیامبر اسلام در مدینه است. به‌ویژه زمانی این پرسش جدی‌تر می‌شود که می‌بینیم پیامبر جوانی و میان سالی را با يك همسر، آن هم (وفق قول مشهور) با زنی بیوه و دو همسر دیده، گذرانده ولی در ثلث آخر عمرش پیاپی ازدواج کرده و پیوسته بر اعضای زنانش افزوده است. اگر سال هفتم هجرت را سال پایان ازدواج‌های پیامبر بدانیم، پس از خدیجه در طول سیزده سال وی حداقل ده همسر (سوده، عایشه، زینب، حفصه، ام سلمه، زینب دختر خُزیمه، جُویریه، صفیه، ام حبیبه و میمونه) و دو کنیز (ماریه و ریحانه) اختیار کرده است. یعنی تقریباً هر سال يك همسر جدید. البته اگر زنان مُطلَّقه و یا به دلایلی درگذشته و قبل از آمدنشان به خانه پیامبر را به شمار آوریم، هر سال به دو همسر نیز می‌رسد. این پرسش مطرح است که دلیل با دلایل این همسرگزینی‌ها و چند همسری‌چه بوده است؟ به‌ویژه برخی از تحلیل‌گران از گذشته تا کنون این چند همسری نبی اسلام را با شخصیت اخلاقی و عدالت طلبانه و برابری خواهانه او ناسازگار شمرده‌اند.

۱. نویسنده، مترجم و پژوهشگر دین و تاریخ

دو دیدگاه در علل ازدواج های محمد

در تحلیل این پدیده، از گذشته تا کنون، دو دیدگاه متناقض و کلی وجود دارد، گروهی از تحلیلگران و تاریخ نگاران این تعدد ازدواج ها را کاملاً و یا عمدتاً برآمده از کامجویی جنسی و زن دوستی مغرط پیامبر دانسته‌اند (که البته اینان غالباً از اغراض و تعصب خالی نیستند)^۱، و در مقابل شماری از مورخان و به ویژه مؤمنان نظریه نخست را مردود دانسته و دلایل این چند همسری را صرفاً به مقتضای شرایط و صرفاً بنا به مصلحت اندیشی‌های سیاسی و اجتماعی و حتی به سود زنان تفسیر و تحلیل کرده و می‌کنند. گروه اول فارغ از نگاه درون دینی و یا باورهای ایمانی (و البته گاه با اهداف معین)، با استناد به برخی از گزارش‌های تاریخی و به ویژه روایات موجود در تاریخ‌ها و سیره‌ها و حتی آیات قرآن (مانند ماجرای زینب دختر بنت جحش و همسر زید) و یا جوانی و زیبایی برخی از زنان پیامبر، حداقل دلیل اصلی این همسر گزینی‌ها را علاقه وافر به زن و کامجویی دانسته‌اند. گروه دوم نیز با استناد به برخی از آیات قرآن و گزارش‌های تاریخی و نیز با تکیه به برخی از استدلال‌های کلامی و ایمانی (مانند عصمت و خیرخواهی

۱. سید مرتضی عسکری (نقش عایشه در تاریخ اسلام» (جلد ۱، ص ۷۲) پس از آن که فلسفه و دلایل تعدد همسرگزینی پیامبر را شرح می‌دهد و تمامی آنها را به تأمین مصالح زنان مرتبط می‌داند، در مقام تبیین چرایی طرح ایرادها به پیامبر در این مورد می‌نویسد: «چه شده است که این بدبینی و بدفهمی نسبت به زناشویی‌های رسول اکرم (ص) پیش آمده، جواب این سؤال آن است که در بررسی‌هایی که ما در حدیث و سیره داشتیم دیدیم همه آن بدبینی‌ها فقط و فقط ناشی از اخباری است که از ام المؤمنین عایشه در این باره روایت شده است و در آن روایت‌ها شخص رسول اکرم زن باره نشان داده شده» و بعد ایشان می‌افزاید «و خود همین مسئله مهم ترین سبب برای نوشتن این کتاب بوده است». برای آشنایی با دیدگاه‌ها و استدلال‌ها و استنادات این محقق محترم به تحقیق مبسوط ایشان مراجعه کنید و درباره این مدعا که «فقط و فقط» روایت عایشه موجب این همه حرف و حدیث شده یا نه، داوری کنید.

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

برای دیگران)، مدعیات منتقدان را مردود و نادرست اعلام کرده و گفته‌اند که پیامبر این زنان را فقط و فقط به مقتضای مصلحت و حکمت از جمله پیوند با قبایل بزرگ و با نفوذ و کاستن از درگیری و جنگ با آنان و در نهایت اقداماتی به سود اسلام و مسلمانان اختیار کرده است.^۱

به عنوان نمونه به این جمع بندی توجه کنید: «از نظر ما می توان - چنان که از شواهد و مطالب سیره نویسان بر می آید - چند علت عمده برای ازدواج ها در نظر گرفت:

اول آن که برخی از زنان از قبیله های متخاصم بودند که بعد از آن که پیامبر (ص) زنی از آنان به همسری می گرفت، خصومتشان فروکش می کرد.

دوم آن که در نتیجه ی ازدواج پیامبر (ص) با زنی از قبیله ی دشمن - که در جنگ - اسیر شده بود، رفتار مسلمانها با اسرا فرق می کرد و باعث می شد که در بسیاری از اسرا که در دست مسلمانها بودند، آزاد شوند (نمونه آن ماجرای جویریة دختر رئیس قبیله بنی مصطلق و پیامدهای آن).

۱. نویسنده «بیست و سه سال» (ص ۱۹۹ و ۲۰۰) در این باره می نویسد: «خرده گیران فرنگی این رغبت مغرط به زن را شایسته مقام روحانیت مردی که زهد و قناعت را توصیه می کند ندانسته و حتی آن اندازه توجهی که در شریعت اسلامی به اصلاح شئون و حقوق زن شده است ناشی از میل شخصی محمد به زن گفته‌اند.

اما اگر قضیه را صرفا با منطق عقلی (نه عاطفی) بسنجیم، ارزش ایراد آنان کاهش می گیرد. محمد بشر است و بشر از نقطه های ضعف خالی نیست. تمایل جنسی جزء غرایز آدمی است و بیش و کم می تواند موضوع بحث قرار گیرد که تأثیری در افکار و یا کردار یک شخص نسبت به دیگران داشته باشد. به عبارت روشن تر خصلت شخص هنگامی نكوهیده است که زیان بخش به حال اجتماع باشد ورنه در زندگی شخصی و خصوصی خوبی یا بدی و نقطه قوت و یا ضعف نباید مورد بحث و ملاحظه قرار گیرد.

... حضرت رسول خود را بشری می خواند که به بندگی خدا گردن نهاده و می خواهد قوم خود را از پلیدی ستایش اصنام نجات دهد. تمایل او به زن و تعدد زوجات وی نه آسیبی به اصول دعوت او رسانید و نه زیانی به حقوق دیگران. بر اعمال و افکار مردان بزرگ اجتماع از این زاویه باید نگریست و آنها را از لحاظ مصلحت جامعه و خیر انسانیت قضاوت کرد».

سوم آن که زنان پیامبر (ص) نقش مهم و خاصی در ترویج دین ایفا کردند، چنان که مثلاً در تاریخ اسلام عایشه ام المؤمنین از مراجع معتبر حدیث

امروز پس از چهارده قرن و گسست بزرگ اطلاعاتی از حوادث و تحولات عصر نبوت در قرن نخست و دوم هجری و حداقل بی‌اطلاعی از جزئیات رخدادها و شرایط مکه و مدینه در اواسط سده هفتم میلادی، نمی‌توانیم داوری درست و همه‌جانبه‌ای از حادثه‌ای مانند ازدواج های يك شخصیت دینی سیاسی چون پیامبر اسلام در مدینه عربستان داشته باشیم

به شمار می‌رود و بخش مهمی از فقه اسلامی که مربوط به احکام زنان است، از سوی زنان پیامبر (ص) نقل شده است. به علاوه باید در نظر داشت که پیامبر (ص) در زناشویی - بنا به صراحت قرآن - دارای حقوق شخصی است و سرمشق مسلمانها نیست و این امر کاملاً نشان می‌دهد که در ازدواج‌های متعدد برای پیامبر (ص)، مصالح ویژه‌ای در نظر گرفته شده است»^۱.

۱. فرهاد بهبهانی و علیرضا بهادری نژاد، ازدواج‌های رسول اکرم، پیوست تحقیق در سیرت نبوی، حسینی طباطبایی، ص ۷-۸. در کتاب «زوجات النبی محمد - و اسرار الحکمه فی تعددهن»، ابراهیم محمدحسن الحمل، قاهره، الطبعة الثانية در این مورد و از این منظر به تفصیل سخن گفته است. در این کتاب حدود دویست صفحه‌ای همسران پیامبر فهرست شده و انگیزه‌ها و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی این چند همسری نبی اسلام برشمرده است. ادعا شده که بیوت این زمان خود پایگاهی برای تبلیغ دعوت پیامبر بوده و حتی ادعا شده که این تعدد خود نشانه صدق نبوت بوده است. این نویسنده نیز به برخی منتقدان پاسخ داده شده است.

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

اما واقعیت این است که امروز پس از چهارده قرن و گسست بزرگ اطلاعاتی از حوادث و تحولات عصر نبوت در قرن نخست و دوم هجری و حداقل بی‌اطلاعی از جزئیات رخدادها و شرایط مکه و مدینه در اواسط سده هفتم میلادی، نمی‌توانیم دآوری درست و همه‌جانبه‌ای از حادثه‌ای مانند ازدواج‌های يك شخصیت دینی - سیاسی چون پیامبر اسلام در مدینه عربستان داشته باشیم، به ویژه باید توجه کرد که بخشی از آن ماجراها به زندگی شخصی و لاجرم انگیزه‌ها و نیت‌ها و حالات فردی باز می‌گردد و روشن است که امروز از پس قرون تشخیص درست و واقع بینانه آن تقریباً ناممکن است. اما به استناد مستندات تاریخی و قرآنی می‌توان گفت که عنصر مصلحت اندیشی به نفع برخی زنان و یا به سود نهضت اسلام و مسلمانان هم در برخی همسرگزینی‌های پیامبر قابل تشخیص است اما تمام این ازدواج‌ها را در چنین بستری تحلیل کردن دشوار می‌نماید. به ویژه که باید توجه داشت، این گونه تعلیل‌ها و تفسیرها، عمدتاً پسینی است و واقعا روشن نیست که، به نحو پیشینی، چنان علت‌ها و انگیزه‌ها، مورد نظر بوده باشند. بالاخره حوادثی در گذشته‌های دور رخ داده و ما امروز از ورای قرون و اعصار، و آن هم غالباً مؤمنانه و همدلانه، آنها را تعبیر و تفسیر می‌کنیم.

نگاهی گذرا به چگونگی و چرایی همسرگزینی پیامبر

خیلی سریع نگاهی دوباره به چگونگی همسرگزینی‌های پیامبر بیفکنیم تا تحلیل آسان‌تر باشد.

از ازدواج نخست یعنی پیوند با خدیجه عبور می‌کنیم که وضعیتی خاص و تا حدودی طبیعی دارد و طبعاً محل مناقشه هم نیست. ازدواج با سوده نیز خیلی بحث ندارد. او زنی بیوه و احتمالاً میان سال بود و به گفته‌ای هم سن و سال پیامبر بوده، و از زیبایی و طراوت جوانی نیز بهره‌ای نداشت.

احتمالا پیامبر او را صرفا به خاطر نگهداری از فرزندانش و رسیدگی به امور خانوادگی‌اش انتخاب کرده بود. به او علاقه‌ای هم نداشت. حتی، چنانکه گفته شد، پیامبر تصمیم گرفت او را طلاق دهد که او در ازای گذشت از نوبتش به سود عایشه مانع این کار شد. شاید بتوان گفت ازدواج با سوده، آن هم در زمانی که عایشه نوجوان را به عنوان نامزد عقدی‌اش درکنار خود می‌دید، صرفا به اقتضای حفظ و مصلحت خانواده‌اش بود و نگهداری او نیز به انگیزه انسانی و حرمت اخلاقی ممکن شد.

اما ازدواج با عایشه با چه مصلحتی صورت گرفت؟ با فرض صحت سن ازدواج عایشه (فرضی که با توجه به دلایل اقامه شده در جای خود چندان موجه و مستند نمی‌نماید) می‌توان گفت این که پیامبر بالاتر از پنجاه سال دختر شش یا هفت ساله را به عقد خود درآورد، می‌تواند با عادت و عرف بودن آن در آن زمان توجیه شود (به ویژه که در آن زمان کسی بدان اعتراض نمی‌کند)، اما آیا با وجود داشتن همسر (سوده) و گرم بودن فضای خانواده، توجیهی و مصلحتی در ازدواج با عایشه وجود داشت؟ گفته شده است که انگیزه پیامبر پیوند با ابوبکر، دوست قدیم و یار شفیق وی، و خاندان محبوب بنی تمیم بود. ممکن است چنین هم بوده باشد اما اولاً اثبات آن آسان نیست و از این رو نمی‌توان بر آن انگشت تأکید نهاد و ثانیاً این انگیزه به صورت فرضی برای اکثر ازدواج‌های آدمیان دیگر هم می‌تواند مطرح باشد و ثالثاً این انگیزه‌های دیگر مانعه‌الجمع نیست. درعین حال سوده و عایشه را به دلیل نخستین ازدواج‌های پس از خدیجه،

۱. در عین حال باید دانست که در آن روزگار در میان اعراب حجاز گویا عقد و ازدواج دختر کم سن و سال چندان غیر عادی نبوده است. چنانکه شهرت دارد حضرت فاطمه در هنگام ازدواج با علی در سال دوم هجرت نه ساله بوده است گر چه بیش از این نیز گفته شده است و جالب اینکه ابتدا عمر و ابوبکر به خواستگاری فاطمه می‌روند و پیامبر با این استدلال که او خردسال است قبول نمی‌کند. حتی گفته شده است عمر در کهن سالی با ام کلثوم دختر خردسال امام علی ازدواج کرد.

می‌توان تا حدودی طبیعی و عادی دانست، اما در مورد حفصه دختر عمر چه می‌توان گفت؟ با توجه به چگونگی این ازدواج، به احتمال قوی پیامبر به انگیزه دلجویی از زنی جوان و بیوه که همسرش را که یکی از سرداران مجاهد اسلام بود از دست داده بود و پریشان حال بود و نیز به قصد استمالت از عمر که پاسخ منفی دو دوستش ابوبکر و عثمان را در مورد پیشنهاد ازدواج حفصه با آنان شنیده بود، خود از حفصه خواستگاری کرد. اما باز باید گفت که این انگیزه درست و انسانی به معنای نفی ضروری انگیزه‌های دیگر نیست. درباره زینب دختر خزیمه چیز زیادی نمی‌دانیم و لذا نمی‌توان دآوری کرد. ماجرای انتخاب ریحانه یکی از اسیران بنی‌قریظه نیز چنین است. هرچند گفته اند هدف ایجاد الفت و پیوند با بنی‌قریظه بوده است اما واقعا نمی‌توان مطمئن بود و دست کم چنین فرضی قابل اثبات نیست.

ماجرای ازدواج با زینب دختر جحش نیز به دلیل انتساب آن به خداوند چندان جای چون و چرا ندارد. به عبارت دیگر در این مورد وضعیت خاص و غیبی مطرح شده که از منظر یک مورخ امکان تحقیق در آن نیست هرچند که از منظر ایمانی (به ویژه گفته شده که دلیل این ازدواج به فرمان الهی برای برانداختن یک سنت غلط بوده) مقبول می‌نماید و حداقل در تعلیل آن ناچار مؤمنانه سکوت رواست. در مورد جویریّه نیز می‌توان به انگیزه کمک مادی پیامبر به آن دختر اسیر استناد کرد، که البته به آثار مثبتی از جمله آزاد شدن تمام اسیران قبیله دختر در پی این ازدواج و نیز مسلمان شدن تمام قبیله نیز منتهی شد، اما این دلیل نیز چندان موجه نمی‌نماید چرا که اولاً هیچ روشن نیست که چنان آثاری از پیش ملحوظ و قطعی بوده یا نه و ثانیاً چنین هدفی با انگیزه‌های شخصی دیگر معارض نیست. در باره انتخاب صفیه دختر حُیی‌بن‌اخطب نیز گیورگیو گفته

است که محمد برای بهبود مناسبات مسلمانان و ساکنان یهودی خیبر، صفیه را به زنی گرفت. می‌تواند چنین هم باشد، اما نمی‌توان به سادگی آن را اثبات کرد و حداقل دلایل دیگر را کاملاً منتفی شمرد. البته برخورد انسانی پیامبر با صفیه (و نیز جویریّه) بسیار درخور توجه و احترام است چرا که طبق مقررات آن روزگار اینان اسیر و غنیمت جنگی بودند و می‌توانستند به عنوان غنیمت و کنیز در اختیار محمد قرار بگیرند و به عنوان کاربر جنسی عملاً همان هدف ازدواج رسمی تأمین گردد اما محمد چنین نکرد. در مورد ام‌حبیبه، با توجه به شرایط آن زن بی‌پناه با فرزند خردسالش در غربت حبشه، انگیزه انسانی کاملاً آشکار است.^۲ در مورد ماریه باید گفت که گرچه او یک کنیز اهدایی بود و ملک محمد شمرده می‌شد اما، چنان که خواهرش شیرین را به کسی بخشید، می‌توانست او را هم ببخشد. در این مورد هیچ مصلحت و تدبیری خاص قابل تصور و تصدیق نیست. در مورد میمونه می‌توان گفت که مسأله مصلحت اندیشی در آن دخالت داشت. گیورگیو می‌گوید: «ازدواج محمد با میمونه یک اقدام سیاسی برجسته به شمار می‌آمد. برای این که میمونه هشت خواهر داشت

۱. محمد پیغمبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذیح الله منصوری، صفحه ۳۴۲ گفتنی است که هرچند ترجمه های ذیح الله منصوری چندان معتبر و قابل استناد نیستند ولی از آنجا که این کتاب (همراه چند ترجمه دیگر منصوری) در دهه چهل و پنجاه بسیار مورد توجه محافل فکری و علمی قرار گرفت و بسیار خوانده شد و حتی کتابی مستقل به نام «محمد پیغمبری شناخته شده» نوشته و منتشر شد، ما در این تحقیق مسامحتاً از آن استفاده کرده ایم.

۲. گیورگیو (ص ۳۳۳) می نویسد: «پیغمبر می دانست که هرگاه با ام حبیبه ازدواج کند داماد ابوسفیان خواهد شد و این وصلت از خصوصیت بزرگترین دشمنش در مکه که ابوسفیان باشد خواهد کاست . . . ام حبیبه در حبشه بود و محمد فکر می کرد که هرگاه آن زن بیوه به عربستان بر گردد پدرش ابوسفیان و افراد خانواده اش (بنی امیه) نخواهند گذاشت وی به پیغمبر اسلام وصلت نماید. این بود که شخصی را انتخاب کرد و او را وکیل نمود که به حبشه برود و از ام حبیبه خواستگاری نماید و او را با خود به مدینه بیاورد».

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

که همه زوجه رجال برجسته مکه بودند و محمد بعد از ازدواج با هفت تن خویشاوند می‌گردید. ابن‌هشام و ابن‌جیب می‌گویند هرکه با میمونه ازدواج می‌کرد خویشاوند تمام سکنه مکه می‌شد. ضمناً میمونه عمه خالد بن ولید

عنصر مصلحت اندیشی به نفع برخی زنان و یا به سود نهضت اسلام و مسلمانان هم در برخی همسرگزینی‌های پیامبر قابل تشخیص است اما تمام این ازدواجها را در چنین بستری تحلیل کردن دشوار می‌نماید. به ویژه که باید توجه داشت این گونه تعلیل‌ها و تفسیرها، عمدتاً پسینی است و واقعا روشن نیست که به نحو پیشینی، چنان علت‌ها و انگیزه‌ها، مورد نظر بوده باشند. حوادثی در گذشته‌های دور رخ داده و ما امروز از ورای قرون و اعصار، و آن هم غالباً مؤمنانه و همدلانه، آنها را تعبیر و تفسیر می‌کنیم.

هم بود».^۱

قابل ذکر است که سید مرتضی عسکری در مقام احتجاج برای توجیه فلسفه اجتماعی و حمایتی پیامبر در ازدواج‌های مکرر به نکته‌ای اشاره می‌کند که در هرحال قابل تأمل و توجه است. ایشان می‌نویسد: «حکمت این کار نیز با در نظر گرفتن این که هیچ یک از ازدواج‌های پیامبر با قبائل

۱. همان، ص ۲۴۷.

باید افزود که این آشفتگی و ابهام و تردید در مورد انگیزه‌های نهفته در همسران مطلقه پیامبر و یا زنانی که از آنان خواستگاری شد و سرانجام به خانه محمد نیامدند (حتی در ماه‌های آخر عمر) بسیار بیشتر و جدی‌تر است.

انصار نبوده، بیش از پیش آشکار می گردد. چه زنان بیوه انصار در حالی که در خانه و آشیانه فامیلی خود بوده اند هیچ نیازی به سرپرستی در امر معیشت نداشته اند».^۱ در عین حال حداقل این است که باید آیه ۵۲ احزاب را، آنجا که به صراحت توجه به زیبایی زنان در تعدد زوجات پیامبر مؤثر دانسته شده، به گونه ای تفسیر کرد که با این فرضیه و تأمل قابل جمع باشد.

جمع بندی و تحلیل؛ نظریه سوم

جمع بندی و تحلیل ما در این قسمت این است که ازدواج های مکرر پیامبر قطعاً دارای انگیزه های اجتماعی و سیاسی هم بوده و این که در مدینه و در مقام امارت و موقعیت اجتماعی چنین پدیده ای رخ می نماید مؤید این مدعاست، اما به احتمال بسیار زیاد انگیزه های شخصی (البته مشروع) نیز غایب نبوده است.^۲ دو نکته در این زمینه قابل توجه و تأمل است. یکی این که تمام ازدواج ها را نمی توان به مصلحت اندیشی های اجتماعی و سیاسی منسوب کرد، دیگر آن که اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند، منطقاً می تواند دلایل شخصی و اجتماعی هر دو وجود داشته باشد. البته در این میان عشق به معنای دقیق کلمه و حداقل به معنایی که عارفان گفته اند و به آن «عشق افلاطونی» گویند، در پیامبر نسبت به زنانش دیده نمی شود،

۱. عسکری، نقش عایشه در تاریخ اسلام، جلد ۱، ص ۷۱.

۲. نظریه رایج مبنی بر توجیه تمام ازدواج های پیامبر بر محور مصلحت اندیشی سیاسی و اجتماعی چندان سست است که حتی برخی از عالمان و محققان سنتی اسلامی نیز ناگزیر از اطلاق آن دست کشیده اند. از جمله سید مرتضی عسکری در کتاب «نقش عایشه در تاریخ اسلام» (جلد ۱، ص ۶۶) پس از گزارشی مجمل از زندگی نامه همسران پیامبر و چگونگی این ازدواج ها به درستی و محتاطانه می گوید: «از آنچه گذشت معلوم می شود که غالب ازدواج های رسول خدا بر مبنای حکمت و سیاست و مصلحت اجتماع و اجرای قوانین الهی [بوده] . . نه ارضای هواهای نفسانی و غرائز حیوانی».

اما از مجموعه حوادث چنین استنباط می‌شود که پیامبر علاقه وافری به جنس مونث داشته و شاید از توان جنسی بالایی هم برخوردار بوده است.^۱ در آن سخن مشهور که من از دنیای شما سه چیز را برگزیده‌ام: زن، نماز، و عطر را^۲، به صراحت به این علاقه اشاره شده و در برخی گزارش‌های تاریخی نیز نمونه‌هایی از توجه و دلبستگی وی به نشاط و زیبایی زنان دیده می‌شود.^۳ نزول آیه ۵۲ سوره احزاب مؤید این نظر است: «لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا»^۴ این آیه پس از نه همسر بوده است. گرچه گفته شده است این فرمان با فرمان دیگر در آیه ۵۰ که

۱. ابن سعد (طبقات، جلد ۲، قسمت اول، ص ۹۶) بدان تصریح کرده است.
۲. در طبقات ابن‌سعد (جلد دوم، قسمت اول، صفحه ۱۱۲) زن و بوی خوش آمده است.
۳. گفته اند زنی بود به نام ضباعه عامری که بسیار زیبا و خوش اندام بود و شاعر و در مکه مسلمان شد و در واقع از اصحاب شمرده می‌شد. او چند بار همسر گزیده بود و پس از درگذشت آخرین همسر خود در مدینه پیامبر از طریق پسرش سلمه از وی خواستگاری کرد. پسر نیز پیشنهاد محمد را به اطلاع مادرش رسانید. ضباعه با این استدلال که آرزو دارد در شمار همسران رسول خدا محشور شود قبول کرد. ولی زمانی که این خبر به پیامبر رسید وی با سکوت خود عملاً آن را رد کرد. در چرایی آن گفته اند که در این فاصله پیامبر با اطلاع شد که ضباعه عامریه دیگر جوانی و شادابی اش را از دست داده . البته دلایل دیگری نیز در امتناع بعدی محمد ذکر شده است. روایت است که این زن ده سال از محمد بزرگتر بود. توضیح بیشتر را در ترکاشوند (حجاب شرعی در عصر پیامبر، ص ۱۰۹-۱۱۹) ملاحظه کنید. نیز منابع آن مانند: طبقات، الاصابه، اسدالغابه، یعقوبی و . . .
- در عین حال باید اذعان کرد که چنین گزارشی خالی از خلل و اشکال نیست. چرا که بسیار بعید می‌نماید که پیامبر از احوال و حتی شکل و سیمای زنی چنین بلند آوازه و مسلمان و کهن سال بی اطلاع بوده باشد. به ویژه این نکته مهم که در آن زمان زنان نه تنها از پوشش کامل برخوردار نبودند بلکه بخش عمده اندامشان قابل دیدن بود. در این صورت چگونه قابل قبول است که پیامبر از شرایط و وضعیت جسمانی زنی نامدار بی خبر مانده باشد. اگر بتوان به اصل روایت اعتماد کرد، احتمالاً چرایی‌های دیگر (مانند ظهور برخی خطاها و یا نقشه‌های همسران پیامبر در انصراف او از این تصمیم) مؤثر بوده است.
۴. پس از آن دیگر هیچ زنی بر تو حلال نیست، و شاید که همسرانی را جانشین آنان سازی، و گرچه زیبایی آنان تو را خوش آید، مگر آنچه ملک یمین تو باشد، خداوند نگاهبان و ناظر همه چیز است.

می‌گوید «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي . . .» نسخ شده است.^۱ در روایتی از امام صادق گفته شده است که این آیه اشارتی است به محرمات مورد اشاره در آیه ۳۳ سوره نساء. به هر حال حتی اگر آیه نسخ هم نشده باشد، باز اجازه کنیز داشتن بر پیامبر مجاز بوده است.^۲

۱. قابل توجه است که شماری از فقیهان و مفسران به نسخ در آیات اعتقاد ندارند. مانند آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی و آیت‌الله غروی اصفهانی.

۲. از جمله ایراد به رفتار پیامبر همین است که چرا وی هم در مورد تعدد زوجات از حد گذشته و از چهارتا به حداقل نه زن در یک زمان رسیده و هم در جواز در کنیز داشتن و هم جواز قبول هبه زنان (از جمله بنگرید به صفحه ۲۱۰ کتاب «بیست و سه سال»). در واقع پرسش این است که چرا محمد قانونی که خود نهاده نقض کرده است؟ پاسخ مؤمنانه البته این است که به فرمان خداوند بوده و یا خود نبی چنین اجازه داشته و اصولاً تشخیص وی عین شریعت و حکم الله است، اما روشن است که اولاً چنین پاسخی برای مورخان و منتقدان غیر مسلمان قانع کننده نخواهد بود و ثانیاً حتی برای مؤمنانی که به معقول بودن گزاره‌های دینی و احکام شرعی باور دارند، نیز پاسخی در خور و معقول نمی‌نماید. از این رو سید مرتضی عسکری در کتاب «نقش عایشه در تاریخ اسلام» (جلد ۱، ص ۶۷-۶۹) کوشیده وجه عقلانی برای استثنای پیشنهاد کند. سخن محوری ایشان است که: «حکمی خاص برای شخصیتی خاص» و پس از شرحی با استناد به آیات ۵۰-۵۲ سوره احزاب می‌نویسد «البته این نه از آن بابت بوده است که برای پیامبر نه زن جایز بوده و و برای مردان دیگر چهار زن». اما باز می‌توان پرسید چرا؟ اگر هم بتوان حکمی خاص برای شخصیت‌هایی خاص را معقول و مقبول دانست، باز باید توجیهی خردپسند برای این استثنا ارائه داد. به ویژه باید دانست که همیشه استثنایا یعنی خروج از قاعده محتاج دلیلی روشن و مقنع است. اما این محقق در مقام پاسخ به این پرسش مقدر می‌گوید «پیامبر از این اختیار خود همچنین در تأمین مصالح عالیه اسلامی و رهبری سیاسی معنوی برای تأمین نیازهای انسانی بانوان آبرومند جامعه آن روز استفاده می‌فرمود. اما وقتی که وضع مسلمانان پس از فتح مکه سر و سامان گرفت از آن پس رسول اکرم با هیچ بانویی ازدواج نفرمود. چه حاجتی در استفاده از این حکم خاص وجود نداشت». اما قبول چنین پاسخی با پرسش‌هایی مواجه است. از جمله این که اولاً «تأمین مصالح عالیه اسلامی» چنان مبهم و کشدار است که قابلیت هر نوع تفسیر و حتی سوء استفاده را دارد و ثانیاً باید ثابت شود که تمام ازدواج‌ها «برای تأمین نیازهای انسانی بانوان آبرومند جامعه آن روز» بوده و چنین مدعایی واقعاً ثابت نیست و ثالثاً همان آیه ۵۲ سوره احزاب که به دلیل منع پیامبر از تکرار ازدواج اشاره دارد، مغایر با چنین تدلیلی و تعلیل است. رابعاً در مقام نقض چنین استدلالی می‌توان گفت همان دلیل تأمین مصالح عالیه اسلامی و تأمین نیازهای مادی و معنوی زنان بی‌پناه آن روز ایجاب می‌کرد که مردان دیگر مسلمان نیز از این امتیاز بهره می‌بردند و مجاز بودند بیش از چهار همسر اختیار می‌کنند.

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

این ملاحظات البته اکنون مورد استناد ما نیست، بلکه تکیه بر این جمله است که مسأله شیفتگی پیامبر نسبت به زنان و حس زیبایی دوستی وی، در آیه تصریح شده است. به ویژه جز خدیجه و عایشه تمام زنان پیامبر بین ۱۶ و ۳۰ سال داشته‌اند و شماری را به زیبایی و طراوت توصیف کرده‌اند. با توجه به این‌که به استناد آیات فراوان قرآن، عصمت مطلق پیامبران مقبول نیست، این خصوصیت در پیامبر، حتی اگر مطلوب به نظر نرسد، خلاف عصمت به معنایی درست و معقول آن، نیست. زیرا که در این مورد خلاف شرعی صورت نگرفته است. اما این که تعدد زوجات پیامبر ویا جواز آن تحت شرایطی در قرآن، به عنوان يك اصل دینی و جاودانه مؤید جواز چند همسری باشد، هرگز چنین نیست.

به هر حال فکر می‌کنم با تکیه بر دو فرضیه، در این مورد مشکل غیر قابل حل و حتی ابهامی وجود نخواهد داشت. یکی بشر بودن پیامبر که به تصریح قرآن خود آن همه بر آن تأکید داشت، و دیگر، زمانی- مکانی دیدن احکام دینی و فهم و تحلیل سیره نبوی در بستر شرایط و واقعیات زمانه.^۱

چرا پیامبر از همسران فرزندی نداشته است؟

مگر این که ادعا کنیم شمار زنان نیازمند و آبرومند دقیقاً همان هایی بودند که با پیامبر ازدواج کردند و چنین مدعایی صد البته باطل است و حداقل قابل اثبات نیست.

۱. گوستاولوبون (تاریخ تمدن عرب و اسلام، ص ۱۲۰-۱۲۱) می نویسد: «اگر از پیغمبر بتوان انتقادی کرد فقط همان محبت مفرطی است که به زن داشته ولی این را هم نباید از نظر دور داشت که این محبت فقط در قسمت اخیر زندگانی در او پیدا شده بود و الا در اوایل عمر تا سن پنجاه سالگی به همان زوجه اولی قناعت نمود. . . این شمار [منتقدان] در نظر اهالی اروپا شاید زیاد باشد، ولی در نظر مشرقی ها ابداء افراطی در آن به عمل نیامده است. اگر پیغمبر اسلام به عاقل ترین سلاطین دنیا یعنی سلیمان، که در کتب عهد عتیق شرح او مسطور است، تأسی کرده بود، خیلی بیش از این بایستی زن گرفته باشد».

به رغم این مباحث، جای یک پرسش باقی می ماند و آن این که چگونه است نبی اسلام از این همسران پر شمار (جز خدیجه و ماریه) دارای فرزند نشده است؟ این در حالی است که تقریباً تمام زنان گزارش شده در منابع جوان و کاملاً در سن و سال فرزندآوری بودند و حتی عایشه باکره بوده و پیامبر هم در عمل عقیم نبوده است. خودداری عمدی از فرزندآوری نیز به هیچ وجه قابل تصور نبوده و حداقل معقول نمی نماید. تصور این که تمام این زنان جوان (و گاه زیر بیست سال) نازا بوده باشند نیز هرگز متصور نیست. شاید بتوان از منظر صرفاً باورهای مذهبی و توسل به فلسفه های ذهنی و مفروضات ایمانی انتزاعی غیر قابل اثبات، نوعی دلیل و یا علت برای چنین واقعیتی مطرح کرد ولی گفتن ندارد که از منظر یک مورخ چنین پرسش ستبری پاسخی درخور و معقول می طلبد.

هرچند از گذشته نیز این پرسش کم و بیش مطرح بوده است ولی یک روحانی مسیحی لبنانی اخیراً این پرسش را درانداخته و خود بدان پاسخ داده است که قابل تأمل است و درخور توجه. در اینجا محض اطلاع خوانندگان و برای تأمل و اندیشیدن بیشتر اهل دقت و نظر پاسخ او را می آورم.

پدر روحانی حنّا اسکندر در کتاب «النَّبِيُّ وَالتَّرْهُّبُ» پس از طرح پرسش انکاری، در مقام پاسخ، نسبت ازدواج های پر شمار به نبی اسلام را نادرست می داند و آن را هرگز معقول نمی شمارد. او در توجیه چنین نسبتی به آن حضرت، معتقد است که پس از اسلام، زمانی که خلفا تاج شاهان ایران و روم را بر سر نهاده و در شهوترانی و کامجویی غرق شده و با مال و مقام و زن مست شدند، برای توجیه وضعیت خود نزد مسلمانان، از طریق برساختن چنان حدیث هایی، به پیامبر اسلام چنین نسبتی ناروا داده اند. در هر حال او هرگز قابل قبول نمی داند که مردی با همسران پر شمار و جوان هیچ فرزندی نداشته باشد و از این واقعیت نتیجه می گیرد که اصولاً

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

روایات اسلامی و عربی موجود مبنی بر ازدواج های پرشمار نبی اسلام
برساخته و جعلی است.^۱

به هر تقدیر، اگر هم پاسخ و استدلال این نویسنده مسیحی استوار نباشد،
باز پرسش چندان با اهمیت است که در انتظار پاسخی درخور و معقول و
مقبول باشد.

۱. حنا اسکندر، النبی والترهب، بیروت، بیسان للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ۲۰۱۵، ص
۲۳-۲۴.



فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی

احمد علوی^۱

زمینه: نهادهای دینی بطور تاریخی- کما بیش- نقش قابل توجهی را در زندگی اجتماعی ایفا نموده اند. نقش دین در عرصه فردی نیز قابل توجه است و بر جهت گیری افراد تاثیر غیر قابل انکاری دارد. هر چند تعاریفی که از دین عرضه شده بسیار متنوع و گاه حتی ناسازگارند اما توافق عمومی در میان پژوهشگران عرصه دین پژوهی وجود دارد، که باور به امور متعالی یا مقدس (Divine or Sacred) از مولفه های اصلی و مشترک تعریف ادیان به شمار می آید (Otto, ۱۹۵۰). بسیاری از مفاهیم مقدس دینی، مفاهیمی همچون خدا، صفات او، فرشتگان، بهشت و جهنم، بنا به تعالیم سخنگویان نهادهای مذهبی از جنس جهان ناسوتی خاکی نبوده و بنابراین موضوع ادراک احساسهای پنج گانه نمی باشند. قداست اموری همچون «خداوند» و «صفات خداوند»، «جهان برتر»، «ملائکه» به معنی جاودانگی و مطلق بودن و نفی هر حد و قید زمینی و زمانی از آنهاست. بنا

۱. استاد دانشگاه، اقتصاددان و پژوهشگر دین

به ادعای دین باوران انسان خاکی که نیازمند هدایت است را گریزی از گفتگو پیرامون مفاهیم مربوط به «خداوند» و «صفات»، «جهان برتر» و موارد مشابه نیست. چه هدایت او مشروط به شناخت و باور به همین

اگر شرط لازم برای قانع کنندگی ادعاها و گزاره‌های دینی را «قابل فهم بودن»، «روشن بودن» و همچنین «سازگاری درونی» بدانیم به نظر می‌رسد که بخش‌های قابل توجهی از ادبیات دینی حاضر، صرفنظر از نوع دین و یا تاویل، از جهت‌های یاد شده، موضوع پرسش و نقد است.

امور «مقدس» است. بسیاری بر این عقیده هستند که حتی صرفنظر از مسئله رستگاری اخروی زندگی دنیوی بدون «باور» به ویژه به اموری که غایت بشر سروکار دارد، تهی و بی معنا است. بنابراین ضرورت اندیشه در باره مفاهیم یاد شده دینی همزمان از منظر دنیوی نیز حائز اهمیت است. اما چالش میان «نیاز» به دین و گفتگو در خصوص مفاهیم مربوط به آن و «دشواری باور» به آن و یا باور به ملزومات نظری آن، به یکی از معضلاتی تبدیل شده که تصور فرجامی فرخنده برای آن بسیار دشوار است. در بستر همین چالش‌ها هر چند نهادهای مذهبی در دوره طولانی مخاطبین‌شان را قانع نموده و جهانی را مقهور خود کرده بودند، دست کم در سه قرن اخیر بطور روشمند مورد نقد و پرسش قرار گرفته است. اگر شرط لازم برای قانع کنندگی ادعاها و گزاره‌های دینی را «قابل فهم بودن»، «روشن بودن» و همچنین «سازگاری درونی» بدانیم به نظر می‌رسد که بخش‌های

قابل توجهی از ادبیات دینی حاضر- صرفنظر از نوع دین و یا تاویل- از جهت های یاد شده، موضوع پرسش و نقد است.

چهار منظر نقد مفاهیم دینی

«نهادهای دینی» و متعلقات آن، از منظرهای گوناگون گوه‌رشناختی، کارکردشناسی، شناخت‌شناسی، و فلسفه زبان دینی به نقد کشیده شده است. بررسی گوه‌رشناختی (Substantive approach)- یا پژوهش در خصوص چیستی، سرشت و گوه‌ر دین- از نظر منطقی بر پژوهش کارکردشناسی (Functional approach) مقدم است (Berger, ۱۹۷۴). بررسی کارکرد شناسانه مذهب که پیامد پیدایش علوم اجتماعی مدرن و استقلال آن از فلسفه بود، با برجسته شدن شاخه معرفت‌شناسی در فلسفه (Epistemological approach) تکمیل شد و بررسی و نقد معرفت‌شناسانه مذهب به جنبه دیگری از نقد مذهب تبدیل شد. اما بررسی و نقد مذهب به عرصه معرفت‌شناسانه محدود نشد. بررسی زبان‌شناسانه (Approach of the philosophy of religion language) به عنوان راهکار دیگری برای بررسی مفاهیم دینی موضوعیت یافت. اهمیت گفتگوی زبان‌شناسانه از این‌روست که مذهب در سطح جمعی و اجتماعی ابتداً بوسیله ارتباط زبانی ظاهر می‌شود. چون نخستین ارتباطی که میان سخنگویان نهادهای مذهبی دین به عنوان یک نهاد و مخاطبین دین در عرصه روابط اجتماعی برقرار می‌شود، ارتباط زبانی است. هر چند نمی‌تواند انکار کرد که درک مفاهیم مذهبی همچون خدا یا معنا داشتن جهان، در سطح فردی به شکل احساس ممکن است بطور کامل نتواند در قالب زبان روزمره ظاهر شود. بنابراین برخلاف درک رایج، نخستین پدیده‌ای که دین‌شناس یا دین‌باور در چارچوب روابط اجتماعی- و نه احساس فردی- با آن مواجه می‌شود، زبانی است که دین با آن سخن می‌گوید است و خود

مفاهیم دینی نیست. بنابراین هر دو گروه دین شناس و دین باور نیازمند یک گفتگوی جدی پیرامون زبان شناسی و فلسفه زبان دینی هستند. هر پژوهشی در عرصه زبان دین کم یا زیاد متاثر از گرایش های گوناگون فلسفه زبان است. گفتگوهای فلسفه زبان دین غالباً بر امکان سخن گفتن در مورد خدا و همچنین مسئله وحی و چگونگی گفتگوی خدا با انسان و همچنین چگونگی فهم کلام او که در متون دینی گردآمده متمرکز شده است. اما نمیتوان انکار کرد که یک پرسش دیگر نیز وجود دارد که با این دو پرسش پیوند تنگاتنگی دارد و آن امکان سخن گفتن انسان با خدا است. بخش قابل توجهی از ادبیات دینی که از جمله شامل نماز، دعا، زیارت نامه، راز و نیاز و ابتهال است گفتار انسان با خدا و درباره اوست. اگر گفتگو در مورد خدا امکان ناپذیر باشد، گفتگو در مورد چیستی کلام او و همچنین چگونگی تاویل کلام او نیز محل تردید خواهد بود.

گفتگوی انسان با خدا نیز مشروط به به با معنا بودن گفتگو در مورد خدا و همچنین با اعتباربودن گفتگوی خدا با انسان است. هر نوع چرخش در فلسفه زبان دینی میتواند درک از دین را دگرگون نماید. برای مثال درک گرایش فلسفه زبان دینی ظاهرگرا از زبان و متن دین شناختاری (Cognitive) غیر استعاری (Litteral) است. بنا به این انگاره ظاهر زبان گزاره دینی شناختاری، آزمون پذیر است و همچنین وافی به معنای معین و مقرر است. در مقابل، گرایش غیر ظاهر گرا (Non-literal) به طیفی از نظریان اطلاق میشود که شناختاری بودن و آزمون پذیری (Verification) زبان و گزاره های دینی را مناقشه پذیر می دانند.

چالش درک دینی از منظر فلسفه زبان

نهادهای دینی از منظر فلسفه زبان، با چالش های گوناگونی روبرو هستند. بنابراین شگفت آور نیست که چگونگی زبان متن دینی یا چگونگی تاویل

متن به یکی از دغدغه های متکلمان تبدیل شده است. از جمله این چالش ها یکی این است که چگونه زبان که بر ساخته اجتماع و پرداخته بشر است و دارای محدودیت های گوناگونی است می تواند، برای گزارش امر «قدسی» بکار رود؟ رابطه «کلمه»، «معنا» و «مدلول» آن، بخصوص آنجا که متعلق گفتگو امور متعالی یا قدسی است، در زبان متن دینی چگونه است؟ آیا کارکرد زبان دینی همان کارکردهای زبان در عرصه های دیگر زندگی، عرصه هایی همچون علوم تجربی و طبیعی، زندگی روزمره و جهان انضمامی و تکنولوژی است؟ اگر کارکرد زبان دینی دارای تفاوتی با کارکرد زبان در این عرصه هاست، این تفاوت ها کدام است؟ در این نوشتار به برخی از پاسخ هایی که به معضل گزارش امر قدسی به واسطه زبان زمینی عرضه شده است از منظر برخی از مهمترین حکیمان نوافلاطونی پرداخته می شود. منظر حکیمان نوافلاطونی به فلسفه زبان متن دینی از آن رو اهمیت دارد که بسیاری از حکیمان مسلمان دستاوردهای نوافلاطونیان برای تاویل متن دینی و توجیه زبان دین به کار گرفتند. عمده ترین موضوعاتی که در چارچوب فلسفه زبان دین به پژوهش گذاشته می شود عبارتند از:

سرشت و ساختار زبان دینی: منظور از زبان دینی چیست، چه تمایزاتی میان زبان روزمره (Everyday Language) یا زبان طبیعی (Natural language or ordinary language) و زبان دین وجود دارد؟ زبان دین، دارای چه ساختار و کارکردی است؟ آیا گزاره های این زبان، حقیقی است یا غیر حقیقی (Literal and Non-literal) که شامل مجاز و استعاره است؟ این زبان از نظر تقسیم بندی اخباری- انشائی (Assertive Utterances and Performative Utterances) چگونه دسته بندی می شود؟ و در نهایت آیا این زبان شناختاری است یا غیر شناختاری (Cognitive and

(Non-cognitive) است؟ بازشناسی مفاهیم مذهبی و تاویل متن دینی در پرتو نوع پاسخ به پرسشهای یاد شده متفاوت خواهد بود. بخش دیگری از پژوهش پیرامون فلسفه زبان متوجه چیستی معنای گزاره ها در زبان دین است. طیفی از نظریه ها مانند نظریه های ذهنی (The ideational theory of meaning)، نظریه صدق مشروط (Truth-conditional theory of)، نظریه مصداقی (Referential theory of)، نظریه عاطفی (Emotive Theory) نظریه تمثیلی (Meaning)، تئوری کاربردی (Use Theory of Meaning)، تئوری پراگماتیستی (Pragmatist theory) و غیره در این زمینه عرضه شده است. اما هرکدام از این نظریه ها در معرض نقد جدی بوده است. هدف از این نوشته پرداختن به همه این نظریات نیست. بلکه قصد آن است که به جستارهایی از تاریخ فلسفه زبان دینی در کلام مسیحی در خصوص نقد فلسفه زبان دینی اشاره شود. اهمیت بررسی فلسفه زبان دین حکیمان نوافلاطونی است که میراث این نحله نظری کم یا بیش بر حکیمان، مفسران و متکلمان و فقیهان مسلمان موثر بود. هر چند از ضرورت‌های تاویل متقن و موجه از متن دینی یکی معرفی پیش فهم فلسفه زبانی است که بر فرایند تاویل او موثر است، اما تاویل‌گران کمتر به معرفی انگاره ها و پیش فهم های خود در این زمینه علاقه نشان داده‌اند.

تبار تاریخی حکمت زبان نوافلاطونی

فیلسوفان کهن، از قدیم الایام کم یا بیش با پیچیدگی زبان و به ویژه زبان دینی آشنا بودند. مثلاً اناکساگوراس (Anaxagoras: 450 BC) بر این باور بود اگر قرار باشد گوسفند و گاو خدا را نقاشی کنند، خدا را به شکل خود نقاشی میکنند، و زبان را با همین نقاشی قابل مقایسه می‌دانست. همین انگاره بعداً در میان برخی از حکیمان اسکندرانی نیز راه یافت، مثلاً حکیم

کلمنتس اسکندرانی به نقل از گزنفون (Xenophanes) گفته بود اگر گاو و اسب و شیرها دست داشتند یا می‌توانست با دست خود نقاشی کند و آثاری مانند انسان بسازند، اسب مانند اسب و گاو مانند گاو همچنین شکل خدایان را به تصویر می‌کشیدند (Clement, Miscellanies V.110 and ۲۲.VII, ۱۹۰۲).

همچنین، یونانیان برای فهم جهان قدسی از تمثیل کوه المپ که سرزمین خدایان بود کمک می‌گرفتند. جهان قدسی المپ برای آنها جهان بزرگی بود از جنس دیگری به جز جنس زمین و در دوردست‌ها قرار داشت. عظمت این جهان و دوری آن از دسترسی انسانها موجب شده بود که بشر با استفاده از زبان استعاره و تمثیل، جهان قدسی را با خود مانوس و قابل فهم کند. کارکرد هرمس - خدای پیام‌آور - در این میانه کمک به انسان برای فهم پیام جهان خدایان بود. او بود که خط و زبان را کشف نموده به انسان یاد داد تا بتواند به فهم پیامهایی - که از جهان برین می‌رسد - بپردازد. چه هر فهمی و به ویژه فهم پیامهایی که از جهان خدایان میرسد، مشروط به استفاده از زبان بود. «فهم» به گمان یونانی‌ها نوعی ترجمه یا تاویل تلقی میشد. این تمثیل‌های ساده جهان کهن، که مشابه آن در غالب فرهنگ‌ها موجود است، بیان این نکته است که بازگفت (Reintrepretation) پدیده‌های قدسی همواره با نوعی بازتاویل یا بازتنزیل آنها همراه است. در این فرایند معمولا تاویل با تاویل‌گر آمیخته شده نوعی همسازی یا همشکلی میان آنها به وجود می‌آید. زبان به ویژه زبانی که در یک فرهنگ یا خرده فرهنگ معین نهادینه شده است نقش غیر قابل انکاری در این بازتاویل و بازتنزیل بازی می‌کند. به گونه‌ای که نقش زبان دیگر از یک رسانه (Medium) خنثی فراتر رفته و به صافی و فیلتری تبدیل می‌شود که تاویل متن دینی به آن مشروط می‌شود و با آن شکل می‌گیرد. در همین فرایند است که امور قدسی در چارچوب تنگ زبان رنگ زمینی به خود

میگیرند و بعید نیست که به ابزاری برای تسلط بر اذهان و افکار تبدیل شوند. چه از کارکردهای زبان یکی این است که زبان آنگاه که نهادینه و مستقر می‌شود، بر انسان مسلط می‌گردد. انسان اجتماعی در اینجا با گونه دیگری از خود بیگانگی (Alination) مواجه می‌شود چه مقهور و مسحور زبانی می‌شود که محصول برساخته اوست و دارای محدودیت و کژنمایی‌های بسیاری است (مقایسه کنید با Russell, ۱۹۸۴). بنابراین نقد فریب زبان یکی از شرط‌های نقد زبان فریب است.

جستارهایی از تاریخ فلسفه زبان دینی در حکمت نوافلاطونی

منابع موجود نشان دهنده گفتگو پیرامون زبان و مسائل مربوط به آن در هند کهن و حدوداً ۱۵۰۰ پیش از میلاد مسیح است. بنا به همان منابع، محور این بررسی‌ها «سخن گفتن» است. نخستین نشانه‌های مطالعات پیرامون زبان شناسی و یا فلسفه زبان در غرب اما به ۵ قرن پیش از میلاد برمی‌گردد (Blackburn, ۱۹۹۵). به گزارش پژوهشگران تاریخ فلسفه سوفسطائیان نخستین گروهی بودند که به شکل نظام یافته و گروهی گفتار را برای تاثیر گذاری و تسلط بر افکار عمومی به کار گرفته یا آموزش میدادند. برای آنها گفتار تنها ابزار توصیف، بیان و انتقال معنا نبود. آنها گفتار و نظام زبانی را به عنوان ابزار کنش و تحت تاثیر گذاشتن مخاطب به کار گرفتند. بنابراین میتوان ادعا کرد که آنها با کارکردهای گوناگون زبان آشنائی داشتند و خطابه و وعظ (Rhetoric and monology) را برای کسب سیطره بر مخاطبین خود استفاده میکردند. سقراط هر چند منتقد چنین روشی بود اما او خود هم زبان را برای نقد گفتمان مسلط دوران خود به کار می‌گرفت.

سقراط با آگاهی از رابطه زبان و قدرت، گفتگوی برابر (Dialogue) روش سوفسطائیان نمود. او گمان میکرد که برون رفت از رابطه قدرت - که رابطه

مسلط زمان او بود-با چنین روشی امکان پذیر است. فلسفه زبان سقراط نوعی فلسفه طبیعت گرا بود که بر پذیرش نوعی منطق و رابطه ذاتی میان کلمات و زبان و مدلولات آنها استوار است (Demos, ۱۹۶۴). افلاطون (۴۲۸-۳۴۸ B.C.E Plato or 347 B.C.E) گفتگو پیرامون زبان را از

نهادهای دینی از منظر فلسفه زبان، با چالش‌های گوناگونی روبرو هستند. بنابراین شگفت آور نیست که چگونگی زبان متن دینی یا چگونگی تاویل متن به یکی از دغدغه‌های متکلمان تبدیل شده است. از جمله این چالش‌ها یکی این است که چگونه زبان که بر ساخته اجتماع و پرداخته بشر است و دارای محدودیت‌های گوناگونی است می‌تواند برای گزارش امر «قدسی» بکار رود؟

چارچوب یک تکنیک عملی-تاثیری بیرون آورده آنرا در درون دستگاه نظری خود به کنکاش می‌گذارد. جهان زمینی به باور افلاطون تنها یک سایه از حقیقت پایداری است که نمادهای برین (مُثُل) خوانده میشوند. از این رو شناخت حقیقی مشروط به شناخت همین نهاد پایدار جهان است. شناخت چیزی جز نوعی فرایند یادآوری (Recollection) نیست. چون انسان به عنوان بخشی از جهان هستی آگاهی را با خود حمل می‌کند. او این آگاهی به تدریج و طی زندگی را به یاد آورد. کلمه ساده ترین عنصر نظام زبانی است که گزاره از ترکیب آنها تشکیل می‌شود (Demos, ۱۹۶۴). افلاطون کلمات را نوعی بازتاب حقیقی نمادهای برین (مُثُل) می‌دانست. طبق نظریه طبیعت گرای (Naturalistic) او رابطه کلمه و مدلولات آن یعنی

پدیده‌های واقعی از روی تصادف فراهم نشده بلکه ناشی از نوعی رابطه طبیعی است (Demos, ۱۹۶۴).

نظریه افلاطون به گمان گروهی تفسیری از فلسفه زبان سقراط به شمار می‌آید (همان). بنا به روش افلاطون با مطالعه کلمات میشد که به معرفت نسبت به موجودات پی برد (Plato, ۲۰۰۳). از این رو روش قیاسی که بر تحلیل زبانی از گزاره‌ها استوار است جایگاه سترگی در نظام اندیشه افلاطونی میابد. چون استفاده از تحلیل قیاسی - که اساسا بر معرفت پیشینی (A priori) استوار است- امکان اندیشه بروی کلمات را که بازتاب حقایق هستند را فراهم می‌کند (Kenny, ۱۹۹۸). البته افلاطون میان آنچه زبان طبیعی و زبانهای معمول در قالب فرهنگ‌های گوناگون تفاوت قائل می‌شود (Modrak, ۲۰۰۱). بنابراین منظور او از زبان اساسا نظام زبانی است. بر اساس چنین درکی زبان به خدمت کشف حقایق در می‌آید و رابطه کلمه و معنا قطعی و توقیفی پنداشته می‌شود. میان نظریه معرفت شناسی، هستی‌شناسی و فلسفه زبان افلاطون رابطه‌ای روشنی وجود دارد. بنا به دستگاه معرفت شناسی استذکاری (یادآوری) افلاطون معرفت نوعی یادآوری است. کلمه سیب یادآور مدلول آن یعنی سیب روی میز است که نماد واقعیتی در جهان برتر مثل است. معنای کلمه سیب از آن جهت برای انسان روشن است چون با شنیدن کلمه سیب آن را به یاد می‌آورد. چون رابطه میان کلمه سیب و پدیده‌ای که سیب خوانده می‌شود نوعی رابطه طبیعی است، همچون رابطه آتش و دود. از این روست که میتوان در طبقه بندی مرسوم نظریات معنا، افلاطون را جزء طبیعت‌گرایان (Naturalism) تلقی کرد (Modrak, ۲۰۰۱). پیامد چنین پنداشتی یکی این است که افلاطون برای گفتار که کنش خاصی است نیز کارکردش آشکار کردن حقیقت پدیده‌ها است. (Demos, ۱۹۶۴). به همین دلیل او ترجیح میدهد که گفتگوی خود را بر رابطه میان زبان و حقیقت پدیده‌ها

متمرکز کند و چگونگی رابطه میان ذهن و واقعیت را جزء اولویت ها نمی داند(همان). افلاطون در کتاب مکالمات فیداروس از تاثیر زبان سخن می گوید. او به نقل از سقراط می نویسد نوشتار نوعی مدیوم و واسطه است (Platon, 1998; Plato, ۲۰۰۳). و گفتار نیز نوع دیگری از واسطه و مدیوم انتقال معانی از یکی به دیگری. اما گفتار بر نوشتار مزیت دارد. چون در رابطه گفتاری خطاب کننده و مخاطب هر دو زنده وجود دارند. افلاطون امیدوار است که با این گفتگو فیداروس تلاش کند بجای نشان دادن سخنان خود بر کتیبه و لوح بیجان سخنان خود را بر ذهن فعال و جاندار مخاطبین اش بنشانند(همان). این اثر به نظر افلاطون اثری زنده و فعال و ماندنی است. افلاطون اندیشه کردن را گفتگو با خود می دانست. زبان از منظر او امری بیرون از اندیشه نیست و با آن آمیخته است.

گفتگوهای افلاطون در خصوص سرشت، ساختار و کارکرد زبان، به تدریج به ابزاری مهم برای حکیمان نوافلاطونی که پی کشف معنای متن دینی بودند تبدیل شد. برای مثال تلاش سنت اگوستین (St. Augustine, ۳۵۴-۴۳۰) این بود که میان فلسفه نو افلاطونی و متن انجیل نوعی آشتی ایجاد کند(Roos, ۱۹۹۸). زبان شناسی سنت اگوستین دارای سازگاری درونی با شناخت شناسی اوست. او مانند نیز مانند افلاطون مدعی بود که شناخت حقیقی همان فرایند یادآوری است که از طریق عقل جزئی انسان صورت نمیگیرد. عقل انسان شخصی و جزئی است و شناختی که بوسیله آن کسب می شود جزئی و ناپایدار است. او نتیجه میگرفت پس شناخت حقیقی یعنی شناخت کلی و ازلی بوسیله عقل اشراقی و درک مثل میسر است. به باور او خدا وجود حقیقی مطلق است. انسان برای شناختن این وجود مطلق و حقیقی دارای محدودیت های خاص خود از قبیل محدودیت های شناختی، مکانی و زمانی است. شناخت انسان نسبت به جهان از مدار شناخت حسی آغاز می شود. از همین مسیر است که او به تدریج به موجودات برتر از

حسی همچون خدا نیز آگاهی پیدا می‌کند. چنین آگاهی محصول انسان محدود است و بازتاب حقایق نیست. چرا که انسان از مسیر آگاهی به پدیده‌های دیگر که آفریده خدا هستند به خداوند پی می‌برد. او معتقد بود معنای انجیل کاملاً حقیقی است که در قالب تشبیه (Metaphor)، حکایت تمثیلی (Allegory) و یا زبان تصویری (Figurative) به زبان می‌آید (Roos, ۱۹۹۸). در صورت ناسازگاری میان دانش و یا عقل زمانه با متن انجیل، می‌بایست زبان انجیل را استعاره و مجاز دانسته از آن برای فهم بطن متن استفاده کرد. مثلاً او اسطوره آفرینش جهان در هفت روز را نوعی تمثیل دانسته و این مراحل را نوعی ترتیب عقلانی و فرآیند شکل‌گیری تاویل می‌نمود. سنت آگوستین از جمله متکلمینی است که سنت هرمنوتیک متون مذهبی مسیحی را وضع نمود. این امر البته بی‌ارتباط با فلسفه زبان دینی او نیست. چه به گمان او موضوعیت هرمنوتیک مشروط به پذیرش استفاده از زبان مجاز و استعاره در متن دینی است. این متکلم میان مجاز و معنای رمزی تفاوت قائل بود چه رمز اشاره به واقعیتی پنهان است. مثلاً در اسطوره انجیل آمده که جهان در ۶ روز آفریده شده، که بیان نوعی رمز پنهان است. سنت آگوستین بر این باور بود که چون انجیل از یک نظام همبسته تشکیل شده است بنابراین برای فهم نکات مبهم آن باید از آن بخش‌های دیگر آن کمک گرفت (این همان تفسیر انجیل با انجیل است، که در سنت اسلامی هم در قالب تفسیر قرآن با قران رواج پیدا کرد). کتاب انجیل نیز همچون آسمانها دارای سه لایه آسمان اعلی، میانی و سفلی است. برای همین است معنایی که از آن گرفته می‌شود نیز می‌تواند در سه لایه قدسی، معنوی و طبیعی طبقه‌بندی شود. فهم لایه قدسی کتاب برای انسان غیر ممکن است، اما فهم لایه معنوی هر چند دشوار است اما غیر ممکن نیست. لایه طبیعی بیرونی ترین لایه و همان ظاهر متن است که فهم آن با بکارگیری روشهای ادبی و تفسیری

امکان پذیر می‌باشد. چنین درکی از متن دینی به تدریج به سنتی پایدار تبدیل شد و حتی به میان مسلمانان نیز سرایت کرد (مثلا مقایسه نمایید با صدرالدین شیرازی در مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳ همچنین بقلی شیرازی، ۲۰۰۸).

هر چند اطلاعات چندان دقیقی از چگونگی زندگی متکلم مسیحی پسدو دیونوسیوس (Pseudo-Dionysius) (دیونوسیوس مجعول - بطور خلاصه دیونوسیوس) که در قرن پنجم و ششم میلادی می‌زیسته است، در دست نیست ولی آثاری که به او نسبت داده می‌شود نشان می‌دهد که وی نیز زبان متن دینی را به کنکاش گذاشته است. درک زبان متن دینی به عنوان زبان سلبی در سده ۶ میلادی بوسیله پسیدو دیونوسیوس تکامل یافت. آو آموزه های افلاطون را برای شکوفائی باور کلیسا به کار گرفت. این حکیم نوافلاطونی زبان وحی را فراتر از زبان انسان دانسته و بر این باور است زبان متن دینی رمزی است چه خداوند در آن متجلی شده، و معنای باطنی آنرا عارف سالک کشف می‌کند. این متکلم بر این باور بود که نخستین روش گفتار در مورد خدا روش سلبی (Way of negation) یا الهیات تنزیهی (Apophatic theology) است. مانند اینکه گفته شود که خدا جسم نیست. دومین روش که روش مثبت (Affirmation) است چیزی را بیان نمی‌کند. مانند اینکه گفته شود که خدا زنده است یا خدا حاضر است. سومین روش، یعنی روش برتر انگارانه (Superlative or via eminentiae) بر برتری خدا از جهان محسوسات و درک انسان مبتنی است. مثلا گفته می‌شود که خدا برتر از اندیشه یا وهم بشر است که این نوعی الهیات تنزیهی است. هر چند فلسفه زبان دین دیونوسیوس مبتنی بر زبان سلبی متن دینی است اما او همزمان این را به معنای نفی معناداری گزاره ها اثباتی نمی‌بیند. چه به گمان او زبان سلبی در حقیقت معنای درست زبان اثباتی را روشن می‌سازد (مقایسه با فیض کاشانی در کلمات المکنونه

۱۳۴۲ و همچنین ابن عربی در فصوص الحکم، ۱۹۸۰ و Sells, ۱۹۹۴). در همین راستا، گزاره سلبی به نوعی گزاره حقیقی است و بر همین پایه در نفی، نوعی اثبات نهفته است. در فرایند این زبان سلب تنزیه و زبان اثباتی تشبیه است که اجتناب از شرک امکان پذیر است. از منظر این حکیم نوافلاطونی چون خداوند اصل همه هستی و موجودات است، پس نمی تواند خود آنها باشد، به همین دلیل گزاره سلبی و تنزیه از او موجه است. بنابراین آنگاه که گفته می شود: خدا زنده و موجود، حکیم و عادل به معنای این است که خداوند علت حیات، وجود، حکمت و عدالت است اما خود آنها نیست (در مجاز اسنادی برونی Analogy of Extrinsic Attribution). به زبان دیگر، که اسماء صفات خداوند- در زبان دینی- لفظاً خدا را توصیف نمی کنند بلکه تنها به خدا به عنوان علت العلل و منشاء همه چیز اشاره دارند. بر پایه الهیات تنزیهی دیونوسیوس برترین مرحله شناخت خداوند، شناختی است بواسطه نفی شناخت او بدست می آید. و این آن زمان رخ میدهد که خرد با نیل مرحله سلب و نفی صفات از خداوند (تنزیه) از خود نیز رها شده به سکوت مطلق و کلام سلبی تام می رسد.

موسس میمونیدس (Moses Maimonides, ۱۱۳۵-۱۲۰۴) یا ابن میمون قرطبی با تکیه بر روش شناسی منطقی- فلسفی ارسطو استدلال کرد که تنها با استفاده از گزاره ها محدودی که بسیار عمومی هم هستند میتوان به زبان حقیقت و روش ایجابی (Affirmative way) در مورد خداوند گفتگو کرد (Roos, ۱۹۹۸). مثلاً میتوان گفت که خدا وجود دارد یا بر هستی حاکم است، اما هیچ گزاره ایی نمی تواند بیانگر ذات و صفات او باشد. چون خداوند شباهتی با انسان و جهان پیرامونش ندارد. علت ناتوانی انسان در شناخت کامل خدا این است که توصیفات انسان از پدیده ها مبتنی بر مشاهدات و تجربیات حسی اوست. ابن میمون مدعی است که همانگونه که خداوند جسم نیست دارای صفت ذاتی نیست. خداوند قابل وصف به

هیچ صفتی هم نیست چون خداوند به زعم او یگانه و بسیط است و توصیف او به صفات گوناگون یعنی پذیرش تکثر در ذات او. او دلیل توصیف خداوند با صفات گوناگون از سوی بشر را تکثر افعال خدا می‌داند. آنجا که نیاز به گفتگو در مورد ذات و صف خدا می‌رود تنها گزاره های

فیلسوفان کهن، از قدیم الایام کم یا بیش با پیچیدگی زبان و به ویژه زبان دینی آشنا بودند. مثلاً اناکساگوراس بر این باور بود اگر قرار باشد گوسفند و گاو خدا را نقاشی کنند، خدا را به شکل خود نقاشی می‌کنند، و زبان را با همین نقاشی قابل مقایسه می دانست. همین انگاره بعداً در میان برخی از حکیمان اسکندرانی نیز راه یافت. همچنین، یونانیان برای فهم جهان قدسی از تمثیل کوه المپ که سرزمین خدایان بود کمک می‌گرفتند.

سلبی (Via negativa) و یا زبان استعاره می‌توانند به ما کمک کنند (۱۹۹۶ Stiver). چون انسان نمی‌تواند با شناختن صفات حقیقی خدا او را درک کند بلکه فقط می‌تواند بداند که او چه چیزی نیست. این ادعا در مورد مفاهیمی که جهان غیر مادی، بهشت و جهنم خوانده می‌شود، نیز درست است. بنابراین صفات حقیقی خدا همان صفات سلبیه او است. به باور ابن میمون اوصاف ایجابی و ثبوتی برای او را نوعی شرک است. ذات خدا یگانه است و صفات گوناگونی که برای او یاد می‌شود بر مبنای توصیف کردارها گوناگون اوست. توصیف ذات خدا با صفات گوناگون به معنی این است که او هرچند در وصف یگانه شمرده شده اما حقیقت آن متکثر

پنداشته شود و این البته با یکتاپرستی سازگاری ندارد. همزمان اما مشکلی که استفاده از زبان سلبی ایجاد می‌کند این است، با این زبان نمیتوان چیز زیادی را در مورد پدیده‌ها دانست. بنابراین شناخت موضوع مورد گفتگو در سطح محدودی باقی می‌ماند.

سنت آنسلم (Saint Anselm of Canterbury, ۱۰۳۳-۱۱۰۹) معمولاً با مناقشاتش در مورد برهان وجودی شناخته می‌شود. اما سهم او در انتقال سنت فلسفه زبانی متقدمین قابل انکار نیست. او از نظر فلسفه زبان پیرو سنت اگوستین به شمار می‌آید (King, ۲۰۰۴). دستگاه فلسفی آنسلم جنبه‌های مهمی از فلسفه افلاطون را به ارث می‌برد (Russell, ۱۹۸۴). بنابراین شناخت شناسی، هستی‌شناسی، الهیات و زبان شناسی او را میتوان متأثر از افلاطون و تاویل‌های سنت اگوستین از این فیلسوف دانست. تأکید او بر روش قیاسی و تحلیل عقلانی رابطه میان هستی و هستی مطلق که پایه برهان وجود اوست تأیید این ادعاست. آنسلم مدعی بود که میتوان از تصور خدا، وجود خدا را اثبات کرد. این امر البته مشروط به این است که نخست تعریفی از خدا ارائه شود. چه بدون داشتن «تصور» از یک پدیده نمیتواند در مورد هستی و یا نیستی آن سخن گفت. تعریف خدا برای آنسلم موجودی است که بزرگ‌تر از او قابل تصور نیست یا موجودی است که بهتر از او قابل تصور نیست. در زبان آنسلم منظور از بزرگ یا بهتر آن صفاتی نیست که به اجسام و پدیده‌ها داده می‌شود بلکه قصد او این است که کاملتر و برتر از خدا موجود نمی‌توان تصور کرد. او کلمات را نشانه واقعیت‌های بیرونی می‌داند و جزء متکلمینی به شمار می‌رود که معتقد به نظریه علّی زبانی (Causal theory of names) است. همین امر به او کمک می‌کند تا با تحلیل «مفهوم و معنای» کلمه هستی به ضرورت مفهوم هستی نامتناهی دریافته و آنرا بپذیرد. چه در غیر اینصورت چگونه می‌تواند تنها از راه تحلیل کلمات و گزاره‌ها که نماد مفاهیم هستند به

اموری غیر تجربی پی برد؟ استفاده از این روش تحلیلی در پیوند آشکاری با هستی شناسی و شناخت شناسی آنسلم است. هستی برای او امری قابل شمول است که موضوع شناخت بشر است. و همین امر این امکان را فراهم می آورد که با گذر از پلکان مفاهیم به جهانی سر کشید که در قالب ذهن و زبان انسانی نمی گنجد.

آثار سنت اکویناس (Thomas of Aquin, or Aquino; c. ۱۲۲۵-۱۲۷۴) در پیوند با زمانه و زمینه اجتماعی او قابل فهم است و کوشش او را برای تبیین زبان متن دینی را توضیح میدهد. باورهای مسیحی در این دوره که مقارن رواج آرای فلسفی یونانی است به چالش گذاشته شده بود. دستاوردهای این متکلم همواره به عنوان نقطه عطفی در تکامل فلسفه زبان دین تلقی می شود. او زبان توصیفی (Descriptive language) را به سه دسته تقسیم نمود، زبان مبتنی بر اشتراک معنوی، زبان مبتنی بر اشتراک لفظی و بالاخره زبان مبتنی بر تمثیل. به گمان سنت اکویناس زبان دینی نه مبتنی بر استفاده از کلمات مشترک معنوی است و نه کلمات مشترک لفظی است (Stiver, ۱۹۹۶). این زبان خود نوع مستقلی از زبان یعنی زبان تمثیلی- تشبیهی است. چنین زبانی مبتنی بر مقایسه و شباهت هایی است که میان وجود خداوند و امور مقدس و جهان محسوس و قابل تجربه وجود دارد. گزاره « خداوند عقل مطلق است » بر یک مقایسه و همزمان تشبیه میان انسان و خدا بنا شده است. نقدی که بر این زبان وارد است این است اگر شباهتی میان خداوند و انسان نیست، پس چگونه میتوان راهکار تشبیهی را برای دلالت به یک معنا استفاده کرد؟ اکویناس پیرو حکمت مشائی بود و بر این باور بود که مفهوم وجود مشترک معنوی نیست بلکه هر موجودی از وجود به شیوه خاص خود بهره می برد (Kenny, ۱۹۹۸). بنابراین پاسخ او به پرسشی که مطرح شد که هر چند میان خداوند و انسان شباهتی نیست اما زبان می تواند، مفهوم خداوند و جهان متعالی

و نه مصداق آنها را تا حدی به ذهن نزدیک کند. چون میتوان به روشی با معنا در مورد خدا و صفاتش گفتگو کرد. غیراین صورت شناخت خدا امکان پذیر نخواهد بود. اکویناس اشتراک معنوی هستی را نپذیرفت، چون به گمان او این امر به وحدت وجود منتهی می شود. از سوی دیگر پذیرش اشتراک لفظی به معنی تباین کامل حقیقت هستی موجودات است که به نوبه خود به لاداری‌گری می انجامد. پیامد چنین امری البته انکار امکان شناخت و باور به خداست. نظریه اکویناس راه میانه ایی در میان نظریه تشبیه (Anthropomorphism) و نظریه لاداری‌گری (Agnosticism) که به تعطیل می انجامد، باز نموده است. طبق نظریه تشبیه تفاوت میان خداوند و انسان به تفاوت کمی تقلیل پیدا می کند. اما همزمان گفتگو در مورد خداوند و مفاهیمی همچون فرشتگان یا قیامت و آخرت با معنا، شناختاری و همچنین بیان واقعیت بیرونی تلقی می شود (Aquinas, ۱۹۹۱). حال آنکه گرایش تعطیل و لاداری‌گری با نوعی تسمیه گرایی (Nominalism) سازگار است که بنا به آن زبان بازتاب کامل واقعیت نیست. در همین راستا، زبان نشانه ایی اعتباری و محدود تلقی می شود. چنین درکی به نفی هر معرفتی نسبت به امور متعالی و غیر تجربی می انجامد. فلسفه زبان اکویناس دارای هماهنگی با شناخت شناسی اوست. به باور او ذهن انسان همچون ماده خامی است که در فرایند تجربه حسی است که به تدریج فعلیت می یابد. او بر خلاف متکلمین نو افلاطونی پیش از خود معتقد بود که شناخت انسان از خود محصول تجربه درونی نیست چه او با شناخت جهان پیرامون و دیگران است که خود را می شناسد. بنابراین شناخت انسان محدود و مقید در مکان و زمان است. انسان با همین شناخت نارسا است که می بایست مسیر شناخت خدا بیپیماید. چنین شناختی تنها می تواند نشان دهد این جهان علت برتری دارد و چیزی مانند آنها نیست.

جان دیونس اسکوتیوس (John Duns Scotus, ۱۲۶۶-۱۳۰۸) از جمله متکلمان جزم‌گرا (در مقابل نام‌گرا) پیرو سنت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ارسطو بود. به باور او هستی در تحلیل نهائی و صرفنظر از جلوه‌های گوناگونش از نظر معنا یگانه است. پس معنای هستی قابل حمل بر همه موجودات می‌باشد. او با رد نظریات نام‌گرایان و اکویناس مدعی بود که حمل کلمه هستی یا کلمات مشابه بر مصادیق آن مشترک معنوی است. پیامد چنین برداشتی این است از آن جهت که کلمات بیان واقعیت بیرونی هستند و از آن جهت که واقعیت بیرونی نیز در اساس دارای اشتراک است، انسان قادر به شناخت صفات خداوند است. این متکلم معتقد بود کلام، الهیات و مناقشه در باره صفات خدا بدون پذیرش زبان شناسی جزمی و وحدت معنایی هستی موضوعیتی نخواهد داشت (مقایسه شود با رجبعلی تبریزی، در آشتیانی ۱۳۵۴ و همچنین قاضی سعید، محمدبن محمد مفید قمی، ۱۴۱۵ق). اسکوتیوس استدلال میکرد که مفهوم هستی دارای اشتراک معنوی است و به یکسان بر موجودات گوناگون حمل می‌شود (Kenny, ۱۹۹۸). پیامد چنین نگاهی نفی اشتراک لفظی الفاظ و پذیرش روش تک‌معنایی (The Univocal Way) یا اشتراک معنوی الفاظ در خصوص فلسفه زبان دین می‌باشد. میان هستی‌شناسی این فیلسوف و زبان‌شناسی دینی او نوعی هماهنگی وجود دارد چون او بر خلاف اکویناس معتقد بود که زبان دینی مبتنی بر اشتراک معنوی است (همان). بدین ترتیب شناخت خدا بدون استفاده از زبان تمثیل و استعاره هم میسر است. البته اسکوتوس انکار نمی‌کند که اسلوب زبان مجازی در کتاب مقدس بکار رفته است اما بدون ترجمه زبان مجازی به زبان حقیقی، نمی‌توان دانست که مدلولات زبان مجازی چیست (۱۹۹۶ Stiver).

خلاصه و نتیجه‌گیری

سازگاری درونی، شفافیت هر بازتاویل از متن و گزاره های دینی مشروط به ایستاری روشن نسبت به فلسفه زبان دین است. در این راستا، حکیمان نوافلاطونی تلاش نمودند تا طیفی از تبیین ها را در مورد فلسفه زبان دین عرضه نمایند.

سویه فلسفه زبان دینی نوافلاطونیانی که موضوع بررسی این نوشته است را میتوان بر حسب دو محور سرشت زبانی (مجاز و حقیقت) و (اخباری-انشائی) بودن زبان دین به دو قطب اصلی طبقه بندی نمود.

گروه نخست هر چند زبان متن را شناختاری میدانند، اما سرشت زبان دینی را مجازی و استعاری (غیر حقیقی) دانسته همزمان بر انشائی بودن آن تاکید می کنند (Braithwaite, ۱۹۷۱). بنابراین به گمان آنها متن و گزاره های دینی قابل تاویل بوده و سویه آن غالباً ناظر به نوعی کنش گفتاری است. بنا به این ایستار، آزمون پذیری زبان دینی زمانی میسر است که زبان متن دینی حقیقی و اخباری تلقی شود، بنابراین اعتبار متن مشروط به کارآمدی آن در کنش گفتاری آن است. بر پایه چنین استدلالی مرجع صدق و کذب و اثبات یا ابطال گزاره ها نه خود «واقعیت» یا «مدلول» بلکه مفروضات و قضایای دیگری است که مرجع اصلی آن گزاره ها تلقی میشوند. برای مثال مرجع گزاره هایی که در وصف خداوند یا قیامت است نه واقعیت بیرونی و غیر ملموس آنها بلکه مفروضات و توصیفات است که این مفاهیم بر آن بنا شده است. بر همین پایه چنین تصور می شود که زبان متن دینی زبان خاصی است چون مدلولات پایه و ویژه آن، یعنی مدلولاتی همچون خدا، ملائکه، عالم برین، شباهتی با امور انضمامی و ملموس روزمره ندارد. نه تنها مدلولات بلکه سرشت و کارکرد متن دینی نیز از سایر متونی که مورد استفاده انسان است متفاوت است. در قطب

مقابل، گروه دیگر، که گرایش ظاهرگراست، زبان دین را شناختاری، اخباری و همزمان زبان حقیقی میدانند. پیامد پذیرش چنین ایستاری یکی این است که گزاره های دینی به مثابه حقایق مستقل از زمینه اجتماعی و زمان است. بدین ترتیب گزاره های دینی از ظاهر متن قابل استخراج بوده و و چون دارای معنای یگانه ای است نیازی به بازتاویل هم ندارد. اعتبار این گزاره ها در همین راستا، جهان شمول بوده جاودانی است. برای پیروان گرایش جزم گرا وظیفه زبان دادن تصویری از واقعیت است. در نتیجه مرجع صدق و کذب هر گزاره زبانی واقعیت مستقل از اندیشه و زبان انسان است. زبان تصویری از واقعیت است که قاعدتا میبایست با مدلول، یا واقعیت، یا نفس الامر سازگاری داشته باشد. در غیر این صورت گزاره صادق نخواهد بود. در میان دو گرایش زبانی که از آنها یاد شد، طیفی از نظرات تلفیقی (Mix theory) هم وجود دارند که ترکیبی از این دو نظریه اصلی هستند و مدعی هستند که زبان متن دینی ترکیبی از گزاره های گوناگون مجاز-حقیقت و اخباری-انشائی است. یکی از معیارهای اعتبار و شفافیت هر تاویلی از متن دینی مشروط به معرفی پیش فهم ها و انگاره های تاویل گر است. چون هر تاویلگری پنهان یا آشکار دارای برخی پیش فهم ها در خصوص فلسفه زبان دین است، معرفی ایستار تاویل گر نسبت فلسفه زبان دینی که انتخاب نموده است، و بازگویی پیامدهای آن بر چگونگی تاویلش از مفاهیم دینی ضرورت دارد.

منابع:

عربی:

ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۰، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

بقلی شیرازی، روزبهان تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه. ۲۰۰۸.

شیرازی، م.ا. مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، صح و قدم له: محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چ ۱، ۱۳۶۳. فیض کاشانی، محسن، کلمات مکنونه، ج ۱، ص ۴۲-۴۴، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۴۲ش.

قاضی سعید، محمدبن محمد مفید قمی شرح توحید الصدوق، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق. ملا رجب علی تبریزی، در کتاب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۷، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از جلال الدین آشتیانی، تهران، ج ۱، ۱۳۵۱ش، ج ۲، ۱۳۵۴ش.

انگلیسی و سوئدی:

Aquinas, T., 1991, The Summa Contra gentiles, USA: university of Notre Dame, press Rpt edition

Berger, P. L. (1974)"Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion." Journal for the Scientific Study of Religion 13.2: 125. Web. Pp. 1-29

Blackburn, S. (1995) "History of the Philosophy of Language". In Oxford Companion to Philosophy. Ed. Ted Honderich. Oxford: Oxford University Press.

Braithwaite, Richard (1971), An Empiricist View of the Nature of Religious Beliefs, in Philosophy of Religion, ed by Basil Mitchell, Oxford University Press

Clement, Miscellanies (1902) V.110 and VII.22,

Demos, R., (1964) Plato's Philosophy of Languag, The Journal of Philosophy , Vol. 61, No. 20, pp. 595-610

Kenny, A, (1998) Brief History of Western Philosophy, Malden, USA, Blackwell.

Modrak, D. K. W (2001) Aristotle's theory of language and meaning. Cambridge: Cambridge University Press.

Otto, R., (1950), The Idea of the Holy, translated by Johan Harvey, London: Oxford University Press, second edition.

Platon, (1998) Skrifter, Atlantis, Malmö, Sweden.

Plato,) 2003 (Cratylus (c. 360 BCE) Series: Cambridge Studies in the Dialogues of Plato.

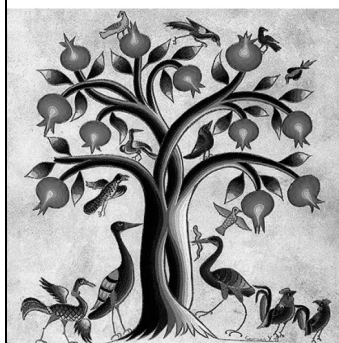
Roos, J. F. (1998) Religious Language, In Brian Davies(Ed), Philosophy of religion: a guide to the subject, London: Cassell, 1998.

Russell, B. (1984) Västerlandets filosofi, Natur och Kulture, Stockholm, Sweden.

Sells M. A., (1994) Mystical Languages of unsaying, the university of Chicago press, Chicago, USA.

Stiver, D. R. (1996). The philosophy of religious language: Sign, symbol and story. Oxford, UK: Blackwell.

État-nation et fabrique
du genre, des corps
et des sexualités



دولت-ملت و ساخت جنسیت،

بدن و سکسوالیته:

ایران، ترکیه و افغانستان

[به هماهنگی] لوسیا دیرنبرگر و آزاده کیان

انتشارات Presses Universitaires de Provence

فرانسه، ۲۰۱۹

«گروگان: بدن و سکسوالیته زنان مستور در خدمت یک نظام تمامیت‌خواه و مدرن»: این توصیف می‌تواند عناصر اصلی و انتقادی کتاب «دولت-ملت و ساخت جنسیت، بدن و سکسوالیته: ایران، ترکیه و افغانستان» را که به هماهنگی و زیر نظر لوسیا دیرنبرگر و آزاده کیان، در سال ۲۰۱۹ و در کشور فرانسه به انتشار رسیده است، به خوبی معرفی نماید. این کتاب همان‌طور که در مقدمه‌اش نیز بیان شده، «انتظار می‌رود که بتواند خلأ علمی موجود در محتوای فرانسوی‌زبان را در مطالعات جنسیت و به خصوص در

تحقیقات پیرامون کشورهای آسیا و خاورمیانه قرار گرفته‌اند، پر کرده و تحلیل‌هایی درهم‌تنیده از ایدئولوژی‌های ناسیونالیست قرن بیستم، پروژه‌های مدرن‌سازی بر اساس مختصات «غربی»، و تغییرات بزرگ سیاسی در ایران، افغانستان و ترکیه ارائه دهد» (ص. ۵). فصول این کتاب به شفاف‌سازی این موضوع می‌پردازند که چگونه زنان، سکسوالیته آن‌ها و بدن‌شان، به نام «رهایی‌بخشی»، به کام اهداف پروژه‌های ناسیونالیستی فرستاده شده، و ابژه‌انگاری و کالایی‌سازی شده‌اند.

دیرنبرگر و کیان، در بخش مقدمه این کتاب با استفاده از چارچوبی نظری نشان می‌دهند که مفاهیم جنسیت، سکسوالیته، ملت و ناسیونالیسم در یک‌دیگر گره خورده و درهم‌تنیده‌اند. آن‌ها همچنین به بررسی سازه جنسیت‌زده ایدئولوژی‌های ناسیونالیست می‌پردازند که در آن‌ها «زنانگی، منفعل و مردانگی، فعال است» (ص. ۷). و همچنین در این ایدئولوژی‌ها، ادعا می‌شود که «زنان و مردان با یک‌دیگر برابرند»، و «زنان، آزاد شده‌اند». هدف علمی و اصلی این کتاب، مطالعه ساختار این ایدئولوژی‌های ناسیونالیست است.

در مقدمه کتاب، که مقدمه‌ای بسیار جامع است، به دو دلیل اصلی برای مطالعه این پروژه‌ها در کشورهای مذکور اشاره شده است. دلیل نخست، لزوم [باز]شناسایی مرز باریک میان «آزادسازی» زنان و ابژه‌سازی سوءاستفاده‌گرانه از آن‌ها است که دولت-ملتی را می‌سازد که «پدر» است؛ پدری که ملتی را می‌سازد که «پسر» خوانده می‌شود و وظیفه دفاع و صیانت از سرزمین یعنی «مادر» را دارد. دلیل دوم، لزوم و اهمیت شناخت این مسئله است که چگونه زنان، بدن آن‌ها و سکسوالیته‌شان در چارچوب‌های ایدئولوژیک تعریف می‌شوند و تلاش می‌شود تا سنتزی میان زن «سنتی» که «به کار پروژه‌های مدرن‌سازی نمی‌آید»، و زن «مدرن» در

جایگاه شهروند ارائه شود. از طریق این سنتز، آنتی‌تزی شکل می‌گیرد که بر اساس آن زنان در عین حال که «مدرن» هستند، باید «عفیف» هم باشند.

چهار فصل نخست این کتاب، پس از مقدمه، به ایران اختصاص داده شده است و به تحلیل و بررسی تغییر نقش زنان ایرانی در اوایل قرن بیستم و پس از آغاز اجرایی شدن پروژه مدرن‌سازی، دستیابی آن‌ها به حق رأی، تأسیس مدارس دخترانه، و آغاز به کار انجمن‌ها و نشریات زنانه، کشف حجاب و هم‌چنین مشارکت زنان در امور سیاسی به عنوان نوعی «تکلیف دینی» می‌پردازد تا بدین ترتیب، این ناسیونالیسم ایرانی، «اسلامیزه» شده و رنگ و بوی اسلامی بگیرد.

سارا پارسا‌پژوه، انسان‌شناس، در نخستین فصل از این قسمت، و در تحلیل مراسم عاشورا، از مراسم‌های دینی بسیار مهم برای شیعیان که به منظور بزرگداشت امام حسین، دومین نوه پیامبر اسلام، و سومین امام شیعیان برگزار می‌شود، وضعیت متناقض عزاداری زنان «مدرن» را در این مراسم که سنتی‌ترین و مهم‌ترین مراسم دینی برای رژیم اسلامی به حساب می‌آید، نشان داده و تلاش می‌کند تا به توصیف تولید سنتزی موفق از زن ذکر شده بپردازد. زنی که در عین حال هم مدرن است و هم عفیف. این وضعیت، وضعیتی متناقض است چرا که معمولاً به زنان حاضر در این مراسم دینی توصیه می‌شود تا در پستوها (سپهر خصوصی) عزاداری کرده، و در اماکن غیرعمومی، بی‌صدا گریه کنند؛ پستوها و اماکن غیر عمومی، همان جایی هستند که در این جهان‌بینی، «زنان بدان تعلق دارند». هسته اصلی این فصل، زیرکانه در خطوط نخست آن، و به خوبی خلاصه شده است. در این چند خط آغازین، به یکی از بیانات رهبر ایران در سال ۱۳۹۴ ارجاع داده می‌شود که حضور زنان در دسته‌های عزاداری و حتی پشت دسته را «شایسته» ندانسته و به آن‌ها توصیه می‌کند تا در

«مجالس» خصوصی به عزاداری بپردازند و به هنجارها و محدودیت‌های دینی و حجاب و عفاف احترام بگذارند (ص. ۴۹).

این در حالی است که زنان ایرانی، قواعد این بازی را با شرکت در عزاداری‌های عمومی و در کنار مردان و با شمایل جدید حجاب و آرایش خود که برای رژیم اسلامی قابل پذیرش نیست و به همین دلیل آن‌ها را «بدحجاب» می‌خواند، به هم زده‌اند.

در فصل بعدی، یاسمن خواجه‌ای، استاد مطالعات تئاتر، به بررسی مسئله حضور بدن زنانه در هنرهای نمایشی و همچنین فرایند زنانه‌سازی بدن‌ها در این عرصه هنری می‌پردازد؛ او بر شناساندن هستی شخصیتی در نمایش متمرکز می‌شود که «زن است»، اما سانسور شده، وجود دارد، اما کنترل شده، و حاضر است اما، به زنجیر کشیده شده است. در فصل بعدی نیز، نازنین شاه‌رخ، جامعه‌شناس، از طریق مطالعه‌ای تجربی، پدیده «آزادی محدودشده» پارک‌های بانوان را در ایران، که به آن‌ها «بهشت مادران» گفته می‌شود و زنان می‌توانند در آن‌ها «بدون دیده شدن، آزاد باشند»، مورد مطالعه قرار می‌دهد. این پارک‌ها به منظور «پر کردن خلأ سرگرمی‌های فرهنگی به منظور بهبود سلامت زنان» و البته به منظور جلوگیری از «گسترش شبکه‌های فساد اخلاقی»، آن‌طور که مسئولان اشاره می‌کنند، اختصاص داده شده‌اند (ص. ۹۲).

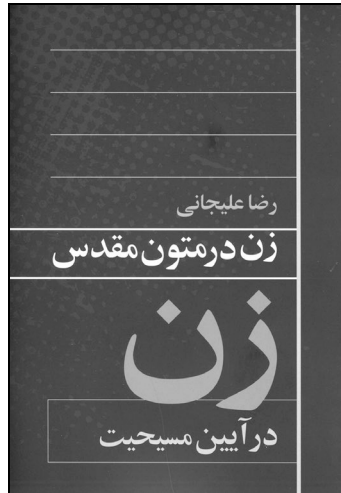
سه فصل بعدی کتاب، به بررسی دولت-ملت و پروژه‌های ناسیونالیستی در کشور ترکیه می‌پردازند فرایند ورود زنان به عرصه‌های عمومی و سپس پروژه مدرن‌سازی و اجرای پروژه دولت-ملت‌سازی را مورد مطالعه قرار می‌دهند. الیف گوزداشولو کوچوکالیولو، استاد علوم سیاسی در فصل نخست این قسمت به بررسی نقش ادبیات ترک در فرایند ساخت دولت-ملت می‌پردازد؛ فرایندی که «زنان مدرن‌شده» در آن مشارکت می‌کنند؛ زنانی که با «زنان سنتی» به کلی متفاوتند. اما همواره سوژه‌های

بی‌عاملیتند. پینار سالک، استاد علوم سیاسی، در فصل بعدی، به مطالعه سازه ملت ترک می‌پردازد که بر پایه «تولید و طبقه‌بندی» میان جنس‌ها بنا شده و هم‌چنین موانعی را که زنان در این کشور برای شکل دادن به یک جنبش فمینیستی، حتی در اتحاد با «چپگرایان» با آن مواجه بوده‌اند، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. او در مطالعه خود، به شیرین تکلّی، یکی از فمینیست‌های دانشگاهی ترک ارجاع می‌دهد که باور دارد که گروه‌های مبارزاتی چپگرا، کلیشه‌ها و انتظارات هنجارمند و جنسیت‌زده جامعه را در خود بازتولید می‌کنند. این در حالی است که زنان انقلابی به این گروه‌های مبارزاتی می‌پیوندند تا با «گروگان دولت-ملت ترک» بودن/ شدن، مبارزه کنند و این را از همان آغاز، به عنوان یکی از اهداف خود به رسمیت شناخته‌اند (ص. ۱۲۲). فصل بعدی که به وسیله سارا گیلتم نگاشته شده، به تعارض و تنش میان دولت ترک و کردهای ساکن کردستان شمالی می‌پردازد. نویسنده در این فصل، این موضوع را بررسی می‌کند که چگونه دولت ترکیه، زنان گُرد جنگجو را به اتهام «دشوارسازی تشکیل ملت»، «خائن» به جنسیت خود و پروژه ناسیونالیستی معرفی می‌کند.

فصول اختصاص داده شده به کشور افغانستان، با مقدمه‌ای مفصل، به قلم آزاده کیان، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه پاریس هفت آغاز می‌شوند. وی در این مقدمه به تلاش‌ها برای ساخت یک دولت-ملت افغان می‌پردازد. کیان در این مقدمه اشاره می‌کند که با بهره‌گیری از مفهوم جنسیت، فرایند شکل‌دهی دولت-ملت و هم‌چنین تعریف زنان در پروژه «آزادسازی»‌شان، بر کشف حجاب و آموزش دختران متمرکز بوده است. او در این مقدمه، تاریخچه‌ای کامل از مدرن‌سازی و وارد کردن زنان افغان به جامعه در قرن نوزدهم و بیستم، با تخصیص مدارس به دختران، تأسیس نخستین بیمارستان مخصوص زنان افغان و هم‌چنین نخستین انجمن‌های زنانه، به خواننده خود ارائه می‌دهد. این مقدمه، به خوبی،

عناصر لازم را برای پرداختن به فصل بعدی کتاب فراهم می‌آورد. در این فصل، اصلی‌ترین، به بررسی سوءاستفاده از حقوق زنان از سوی ایالات متحده آمریکا، پس از ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ می‌پردازد؛ سوءاستفاده‌ای به منظور موجه‌سازی «جنگ علیه ترور» این کشور در افغانستان. او برای این کار، مجموعه‌ای از فیلم‌های هالیوودی و بازنمایی زن افغان در آن‌ها را به عنوان «قربانیان» مردان افغان و مسلمان، که به وسیله مردان نظامی سفیدپوست آمریکایی «نجات می‌یابند»، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

به طور کلی، و به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت که این کتاب، خلأ مد نظر خود را در محتوای علمی فرانسوی‌زبان پر می‌کند و هم‌چنین کارهای پیشینی را که قبلاً در تقاطع پایه‌های نظری درباره ناسیونالیسم و جنسیت، و با نگرش تاریخی و تجربی انجام شده بودند، کامل‌تر می‌سازد. آنچه می‌توانست این کتاب را با توجه به ظرفیت بسیار بالا قابل توجهش، جامع‌تر سازد، پرداختن به مباحثه روز میان دو جبهه متعارض درباره اسلام و مسئله زن است. یکی از این جبهه‌ها، اسلام را از اساس، سکسیست و مردسالار دانسته و زنان مسلمان را را ابژه‌هایی تماماً تسلیم در اسلام بازنمایی می‌کند، و جبهه دیگر تلاش دارد تا از اسلام‌هراسی رایج در مناظرات اجتماعی حال حاضر جلوگیری کرده و بر واقعیت متکثر بودن زنان مسلمان، کسانی که اسلام بخش مهمی از زندگی روزمره آن‌هاست، تأکید ورزد. این مبحث، و ادبیات داخل در آن، اگرچه از زمینه‌ای به زمینه دیگر متفاوت است، اما چه میان ایرانی‌ها و چه در جامعه فرانسه، از اهمیتی اساسی برخوردار است و تنش‌های نظری و عملی بسیاری را در سال‌های اخیر به بار آورده است.



زن در متون مقدس

“زن در متون مقدس” عنوان مجموعه‌ای سه جلدی است از رضا علیجانی پژوهشگر علوم اجتماعی و از نواندیشان دینی معاصر که بیشتر با چهره روزنامه‌نگار و فعال سیاسی ملی مذهبی شناخته شده است. این اثر در پایان دهه هشتاد ایران از سوی انتشارات روشنگران و مطالعات زنان منتشر شد و اگرچه جلد نخست آن با عنوان “زن در آیین هندو و زرتشت” اجازه انتشار نیافت اما جلد دوم و سوم آن با عناوین “زن در آیین یهود” و “زن در آیین مسیحیت” به بازار کتاب راه یافت.

نویسنده در توضیح اینکه چرا زن را در متون مقدس جستجو کرده به ده نکته اشاره می‌کند:

“نخست اینکه زنان نیمی از جامعه و خانواده‌اند. هر تغییری در جامعه و خانواده بدون مشارکت زنان (همچون مردان) غیرممکن است. دوم: مهم ترین تأثیر انقلاب ایران ایجاد شکاف در سنت به نفع زنان بود. امروز بستر

مساعده‌تری برای زنان، در بین طرفداران مذهب سنتی گرفته تا گرایش‌های غیرمذهبی، وجود دارد که نیاز به استعلا دارد. سوم: ضعف تئوریک جنبش زنان (به ویژه در رابطه با مذهب) و وضعیت پارادوکسیکالی این جنبش؛ نهضت بیداری و پس‌رفت حقوقی. چهارم: نقش مذهب در جامعه ایران در همه حوزه‌ها و لزوم توجه به آن به عنوان یکی از نهادهای مؤثر هم توسط مذهبی‌ها و هم غیرمذهبی‌ها. پنجم: بررسی و نقد متدلوژی نواندیشان مذهبی در برخورد گزینشی - پرشی در مواجهه با متون مقدس که با نقد لائیک‌ها از يك سو و سنتی/بنیادگراها از سوی دیگر و نظاره‌گری جوانان در این میانه همراه شده است و لزوم برخورد منطقی، باورپذیر، مؤثر و موفق در این رابطه. ششم: شیوه رویکرد در برخورد با زن در متون مقدس نمونه‌ای از نوع برخورد با مجموعه مقولات دیگری چون متون مقدس و حقوق بشر، دموکراسی، عدالت و خشونت خواهد بود. هفتم: برخورد با نگاه واقع‌گرا، روندی و تاریخی با همه پدیده‌ها از جمله مباحث فکری و ایده‌های نظری و پرهیز از خطای آناکورنیستی و برخورد ناهمزمانه با وقایع تاریخی. هشتم: ایجاد بستری برای گفتگو و همسویی بین دو نوع روشنفکری مذهبی و عرفی در ایران در چارچوب يك برخورد پژوهشی. نهم: تأثیرگذاری نسبی بر تحولات دیالکتیکی ذهنی - عینی در جامعه متکثر کنونی که سنت و مذهب در آن همچنان بسیار قوی است و مشارکت در انباشت تئوریک در مرحله تعلیق استراتژی. دهم: مشارکت در پاسخ‌دهی و حل بحران هویتی - اخلاقی فراگیر در جامعه کنونی ما و نیاز به تجدید تعریف و تجدید رابطه با فرهنگ، هنجارها و پرنسپ‌های اخلاقی گذشته جامعه‌مان".

رضا علیجانی همزمان با انتشار این مجموعه سه جلدی، کتاب دیگری هم آماده انتشار داشت که آن هم بخت انتشار نیافت؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد او در علوم اجتماعی که زیر عنوان "مسئله زنان" در ایران به شرح و

بسط آراء دکتر علی شریعتی درباره زنان می‌پردازد. شناخت تفصیلی نویسنده از شریعتی و آثار متعددی که درباره او منتشر کرده این اثر را به کتابی مرجع درباره این بخش از منظومه فکری شریعتی بدل کرده است. او در بخشی از این اثر با استناد به اجزاء آثار شریعتی توضیح می‌دهد که “زن روشنفکر شریعتی زن متقدم سنتی نیست. بنابراین در یک جمله می‌توان گفت از نظر او زن به جرم زن بودن نباید خانه‌نشین شود، بلکه باید حق تحصیل، اندیشه و آگاهی و اشتغال داشته باشد و کار بیرون از خانه را بداند. هم چنین زن سوم زن متجدد شبه‌مدرن نیست و نباید تحت سلطه مردسالاری جدید قرار گیرد. این زن سوژه مصرف و ابژه جنسی و ابزار دست دوم اقتصادی نیست و می‌باید «تجدد» و تغییرات ظاهری در خود و زندگی‌اش را با «تمدن» و تغییر عمیق در اندیشه و شخصیت فرق بگذارد. زن سوم، زنی است که سرشت انسانی برابر با مرد دارد و معنا و مسئولیت زندگی‌شان مشابه است. او باید دارای استقلال فردی و اقتدار شخصیتی باشد و در همه حوزه‌ها حضور یابد و از حقوق مساوی برخوردار گردد. بر این اساس می‌توان از مدل‌های متکثر و متنوع زن سوم یاد کرد. براساس عصاره‌گیری که از فصول قبلی این نوشتار بدست می‌آید، می‌توان اهداف و خواسته‌های شریعتی برای زن دوران خویش را در سه خصیصه «آگاه، مسئول و مولد» خلاصه کرد. همچنین می‌توانیم به فقرات دیگری بپردازیم که او خود به زن سوم و روشنفکر پرداخته است. بر این اساس می‌توان با بهره‌گیری از تعابیر خود وی گفت هدف و خواسته مشخص شریعتی کسب «نقش، حق و شخصیت» برابر زن با مرد است. او همچنین از سه ویژگی «اندیشمند و آزاد و تولیدکننده» یاد می‌کند. تعابیر او در اینجا به خوبی بیانگر اهداف متنوع و مدل‌هایی است که او برای دختران جامعه خویش آرزو می‌کند: فکر و اندیشه؛ آزادی؛ کار و تولیدکنندگی.” به باور نویسنده می‌توان به طور خلاصه گفت زن سوم یا

معرفی کتاب

زن روشنفکر شریعتی با سه خصیصه «آگاه، مسئول و مولد» دارای «حق، نقش و شخصیتی مساوی مرد» است.

متن کامل این چهار اثر در وبسایت رضا علیجانی (بخش کتاب) قابل مشاهده و مطالعه است.

<http://rezaalijani.com/sitemenu1.html>

عالی ترین دقایق عشق شناسانه را در اندیشه ها و تعالیم این آموزگاران می توان یافت."

همین چند جمله کافی است تا خواننده مجذوب اثر پیش رو شده و "درباره عشق" بخواند. کتاب درباره عشق شامل مقالات و نظریات تنی چند از اساتید فلسفه معاصر است؛ مارتا نوسباوم، رابرت نوزیک، رابرت سالومون، لارنس تامس، انت بایر و الیزابت راپاپورت. کار ترجمه این کتاب که در سال ۱۳۹۰ نخستین بار توسط نشر نی به بازار عرضه شد، به آرش نراقی، پژوهشگر حوزه ی فلسفه دین و اخلاق سپرده شد.

آرش نراقی که هم اکنون دانشیار دین و فلسفه در دانشگاه موراوین در آمریکا است، هر چند که سیاهه تالیفات و مقالاتش از لحاظ کمیت و کیفیت در خور توجه است اما در ایران او مشخصاً به علت دیدگاه ها و نظریات بحث برانگیزش شناخته می شود. از آن جمله می توان به دیدگاه خاص او در باب مساله همجنس گرایی و ریشه یابی آن در تاریخ اسلام و نیز رژیم غذایی گیاهخواری اشاره داشت که به زیرکی تابوهای فرهنگی ایرانی و لزوم بحث و گفتگو در این زمینه را برجسته می کند.

کتاب درباره عشق که مشتمل بر مهمترین مقالات فلسفی با موضوع عشق رمانتیک میان انسانهاست، تجربه عشق انسانی را از زاویه ای خاص مورد تحلیل و بررسی فیلسوفان صاحب نام در سنت فلسفه ی معاصر قرار می دهد. فیلسوفانی که هر یک وزن و رتبه ای در تاریخ فلسفه اخلاق دارند و در این نقطه تلاقی، عشق شناسی قدما که عشق مجازی را به دیده تحقیر می نگرستند، را مردود شمرده و عشق اروتیک را بر صدر می نشانند.

آرش نراقی در مقدمه نسبتاً بلند خود بر این کتاب، ابتدا با اشاره به عشق عرفانی و دو سرچشمه ی تاریخی آن یعنی قرآن و حکمت یونان، سعی در مطالعه تاریخی پدیده عشق دارد.

با اینکه تعبیر عشق به صراحت در متن قرآن نیامده، اما نراقی مشخصاً سه مصداق تجربه عاشقانه طبق آیات قرآن را بدین شرح می‌داند. نخست داستان زلیخا و یوسف که زلیخا دلباخته‌ی زیبایی ظاهری یوسف می‌شود و لحن قرآن هم درباره این عشق هوسناک، آشکارا نکوهش آمیز است. تجربه‌ی عاشقانه دوم ذیل داستان زندگی موسی و عشق او به دختر چوپان آمده که این بار البته قرآن نگاهی مثبت به این عشق رمانتیک دارد. و تجربه‌ی سوم هم که رابطه مهرآمیز میان خداوند و انسان است. عشق از منظر حکیمان مسلمان، حبّ مفرط یا دوستی شدید است و قرآن از رابطه مهرآمیز میان خداوند و انسان سخن می‌گوید: "يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ".

پس از آن نراقی به سراغ حکمت یونان و آرای افلاطون رفته و اشاره دارد که افلاطون در رساله "فایدروس"، "لوسیپس" و خصوصاً "مهمانی" به تفصیل در باب چیستی عشق سخن می‌گوید. در خطابه سقراط و آریستوفان دو مدل متفاوت از ماهیت عشق عرضه شده که حتی تا به امروز در تلقی امروزمین ما از عشق نمایان است. مدل سقراطی یا آن چه به عشق افلاطونی مشهور است، بر چند اصل مهم بنا شده است.

اصل اول موضوع عشق، زیبایی یا حسن است. انسان فقط به امر زیبا و تخیلات آن عشق می‌ورزد. بنا بر اصل دوم، انسان در مقام عشق ورزی مایل است که امر زیبا را از آن خود کند و دست آخر طبق اصل سوم، امر زیبا همانا امر نیک است.

بر مبنای این چند اصل است که سقراط سلسله مراتب عشق یا نردبان عشق را بنا می‌نهد. مدل سقراطی عشق چند مدلول مهم دارد: نخست آن که در این تصویر، فرد محبوب هیچ اهمیت ذاتی ندارد و او صرفاً پنجره‌ای رو به حقیقت است. دوم آن که در این مدل گویی جسمانیت تحقیر می‌شود و مطلوب اصلی امری ماورای عالم حس است. همان طور که

پیشتر اشاره شد، مدل سقراطی - دیوتیمایی از ارکان مهم عشق شناسی عارفان مسلمان بود.

با اینکه عرفای مسلمان میان دو نوع عشق مجازی تمایز نهاده اند اما به طور کلی عشق مجازی در نظر اینان کم بها و تحقیرآمیز جلوه می کند چرا که موضوع این گونه عشق را زیبایی های زوال پذیر و عاریتی می دانند. نوع اول عشق های مجازی که عشق های هوس آلود یا به اصطلاح زلیخایی است، یکسره مورد نقد و طعن عارف است. اما از سویی دیگر عشق های مجازی مُجاز و قابل قبولی مثل عشق موسی و دختر شعیب می تواند ارزش سلوکی داشته باشد. "ریشه تلقی عارفان از این نوع عشق مجازی مُجاز را می توان تا حکمت یونانی و مدل آریستوفانی پی گرفت. آریستوفان تلقی خود را از عشق در قالب داستانی نمادین بیان می کند. مطابق این داستان اسطوره ای، در بدو آفرینش، آبی ما انسان ها موجوداتی کروی و کامل بودند، اما خدایان از قدرت ایشان بیمناک شدند و سرانجام زئوس تصمیم گرفت برای مهار آنها هر یک از ایشان را به دو نیمه کند. از آن پس هر نیمه دیوانه وار به این سو و آن سو می دود تا نیمه گمشده خود را بیابد، به آن بپیوندند و کمال از کف رفته ی خود را باز یابد. مطابق این مدل، عشق همان شوق بازپیوستن و یکی شدن با محبوب یا آن نیمه ی گمشده است. در این میان شور جنسی هم جایگاه مهمی می یابد و تا اندازه ای ترجمان جسمی آن شوق روحی تلقی می شود. بنابراین عشق آریستوفانی دست کم دو ویژگی مهم دارد: نخست آن که مطابق این تلقی فرد محبوب موضوع و اهمیت ویژه ای دارد و هر کسی را نمی توان نیمه گمشده خود تلقی کرد. دوم آن که اتحاد جسمانی که در مناسبات جنسی دست می دهد، در واقع نمادی از اتحاد روحی و وجودی عاشق و معشوق است. بنابراین عشق آریستوفانی را نمی توان از امر جنسی مستقل دانست."

آرش نراقی در جایی دیگر از این مقدمه به مهمترین ویژگی های عشق رمانتیک از منظر عارفان اشاره دارد. یکی از مهمترین ویژگی ها، جا به جایی حدود من عاشق است که این تغییر حدود من از دیدگاه سلوکی تحولی مهم به شمار می آید که منیت و انانیت را در سالک از میان برمی دارد تا هندسه وجود او را تحول بخشد.

در تبیین رابطه عشق مجازی مجاز و عشق حقیقی، نراقی به دو شیوه متفاوت توسل می جوید. مطابق شیوه نخست، این رابطه را در قالب "تمثیل پل" تجسم می کند که طبق قول مشهور نزد صوفیه "المجاز قنطرت الحقیقه"، عشق مجازی مانند پلی است که سالک طریق با گذر از آن می تواند به تجربه ی عشق حقیقی نائل شود. در چارچوب این مدل مدل عشق مجازی صرفاً ارزش ابزاری دارد و تا آنجا ارزشمند تلقی می شود که آدمی را به تجربه امر مقدس رهبری نماید.

اما مطابق شیوه دوم مجاز آینه حقیقت تلقی می شود "المجاز مرآت الحقیقه". به عبارتی دیگر، مناسبات عاشقانه، نوعی هنر آینه بازی است. عاشق آینه دل خود را در برابر آینه دل معشوق می نهد. در اینجا امر مقدس در دل رابطه ی عاشق و معشوق رخ می نماید و حضور آن قائم به وجود هر دو آینه است.

آینه جان نیست الا روی یار

روی آن یاری که باشد زان دیار

پس از گذر از مقدمه ی نسبتاً طولانی آرش نراقی بر موضوع عشق شناسی، در ادامه شش مقاله ی اصلی که هر یک عشق را از منظری متفاوت بررسی کرده اند، می آید.

رابرت سالومون، استاد فلسفه قاره در دانشگاه تگزاس که در سال ۲۰۰۷ درگذشت، در مقاله ای با نام "فضیلت عشق اروتیک" پس از گزارشی تحلیلی از تاریخ عشق در فرهنگ غرب، به دفاع از عشق انسانی در مقابل

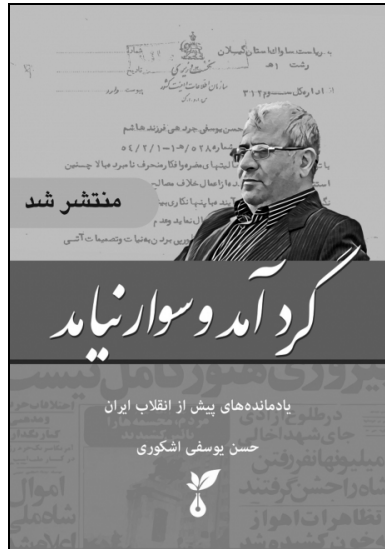
نقد‌ها و اتهامات فیلسوفان و متالهانی است که جنبه های شورمندانه و عاطفی این عشق را در خور تحقیر می دانند.

او در جایی از این مقاله می گوید: "برای در هم شکستن فردگرایی انزوا آوری که وارث شبهه ناک پاره ای از ارزش های سنتی محبوب ما شده است، عشق رمانتیک رفیقی به مراتب شفیق تر از احساس انزجار جمعی یا نفرت مشترک است. عشق فضائل دیگری هم فراتر از این "بسط حداقلی خویشتن" دارد. برای مثال می توان به احساس خودآگاهی ای اشاره کرد که با به جلوه درآوردن خویشتن همراه است و آن خودآگاهی به نوبه ی خود اغلب به احساسی می انجامد که از آن به "ارتقاء و تکامل خویشتن" تعبیر می کنند.

الیزابت راپاپورت در آخرین مقاله از کتاب، با عنوان: "درباره آینده عشق: روسو و فمینیست های رادیکال"، نقدهای فمینیستی بر تجربه عشق را مورد بررسی قرار می دهد. فمینیست های رادیکال، عشق را مستلزم وابستگی یک سویه ی زنان به مردان و از این نظر آن را بیمارگونه و ابزاری برای سرکوب زنان تلقی می کنند اما راپاپورت بر مبنای تحلیلی از ژان ژاک روسو، معتقد است که وابستگی عاشقانه می تواند دو سویه باشد.

نراقی می گوید: "مادام که زنان برای خود احترام قائل نیستند و مادام که مردان به زنان به دیده احترام نمی نگرند، زنان و مردان نمی توانند نسبت به هم گشوده باشند و قدر و ارزش یکدیگر را پاس بدارند. اما احترام به خود و نیز احترام مردان به زنان محصول برابری اقتصادی و اجتماعی زنان و مردان است. اگر خوی و سرشت روانی - اجتماعی ما، و نیز شرایط اجتماعی ای که بازتابنده ی آن خوی و سرشت است یکسره دگرگون شود، دیگر لازم نیست روابط مبتنی بر وابستگی را ویرانگر بدانیم."

کتاب درباره عشق با وجود حجم به نسبت کم، اما با گردهم آوری مجموع
شش مقاله ی در خور توجه، موفق شده که پدیده عشق را از زوایای
متفاوت بررسی کند و یکی از منابع قابل تامل در این موضوع باشد.



گرد آمد و سوار نیامد یادمانده‌های پیش از انقلاب

▪ این خاطرات اگر نگوییم سندی حداقل میتوان گفت متنی است قابل توجه برای تنظیم و تدوین صفحاتی از تاریخ معاصر ایران و به ویژه تاریخ انقلاب و زمینهای برای فهم و درک و تحلیل و تعلیل چگونگی و چرایی وقوع واقعه مهمی چون «انقلاب اسلامی ایران». این را حسن یوسفی اشکوری در دیباچه کتاب تازه‌اش می‌گوید؛ «گرد آمد و سوار نیامد؛ یادمانده‌های پیش از انقلاب» عنوان کتاب اوست که به تازگی از سوی انتشارات «اندیشه‌های نو» به بازار آمده است.

اشکوری که در نیم قرن حیات فرهنگی و سیاسی‌اش فهرست بلندی از آثار دینی و تاریخی در کارنامه‌اش دارد به خواننده کتاب تازه‌اش نشان می‌دهد

که «یک «طلبه» برآمده از یک روستای دورافتاده، از چه گذرگاه‌هایی عبور کرده تا سر از قم و حوزه علمیه سنتی شیعی در آورد و کارش به مبارزه و انقلابیگری بکشد و چندی گرفتار ساواک و بازجویی شود. سنت خانوادگی او، پیشینه اجتماعی‌اش، دغدغه‌های دینی و سیاسی‌اش، آرمانها و اهداف انقلابی‌اش، تلقی‌ها و تفسیرهایش از دین و روحانیت، خواننده‌ها و شنیده‌هایش، معلمان و آموزگاران که بر او اثر نهاده‌اند و دهها موضوع ریز و درشت دیگر، همه و همه، میتواند اشاراتی باشد برای یک مورخ و این که در آن چهار دهه در ایران پهلوی دوم چه گذشته و چگونه و چرا سیر تغییرات به جای پیروزی مدرنیزاسیون مطلوب پادشاه به عنوان رهبر «انقلاب سفید» (و یا همان انقلاب شاه و مردم)، به انقلاب واژگون کننده و نابودکننده بخش عمده همان مدرنیت آمرانه شاهنشاهی منتهی شد. افزون بر آن، از آنجا که راوی این خاطرات یک فرد مذهبی است و پانزده سال در حوزه دینی قم حضور داشته، برخی گفتنی‌هایی که به احتمال زیاد برای غیرحوزویان ناآشناست و به ویژه برای نسل پس از انقلاب چندان شناخته نیست، باز می‌گوید و این برای نسل امروز و همین طور تاریخ نگاران انقلابی که به هر تقدیر در نهایت عنوان «اسلامی» پیدا کرد، مهم است. در این حساسیت‌ها نوع خاص مذهبی‌های آن دوره، برخی انگیزه‌های پیدایی انقلاب زیر نقاب مذهب را نشان می‌دهد».

نویسنده درباره پیشینه این کتاب می‌نویسد: «این کتاب حدود چهارده سال قبل در تهران نگاشته شده است. در سال ۱۳۸۳ نخست بخش «خاطرات سیاسی» در زندان اوین نگاشته شده و پس از آن در سال ۱۳۸۴ بخش دوم تحت عنوان «خاطرات فرهنگی» به رشته تحریر درآمده است. در آن زمان دوست فقیدم ناصر ایجادی (مدیر نشر قصیده سرا در تهران) برای انتشار کتاب داوطلب شد و من دو بخش را به اضافه برخی یادداشت‌های دیگر (از جمله دفترچه یادداشت‌های روزانه سالهای ۱۳۵۰-۵۲ و نیز برخی

اطلاعیه‌های باقیمانده از روزگاران گذشته و نیز شماری عکس شخصی در اختیار ایشان گذاشتم. پس از تایپ دست‌نوشته‌ها و آماده سازی اولیه، کتاب برای اخذ مجوز به وزارت ارشاد فرستاده شد. تا زمانی که من در ایران بودم (تابستان ۱۳۸۷) مجوزی صادر نشد و پس از آن نیز طبعاً انتظار برای صدور مجوز و در نتیجه انتشار کتاب در ایران بیهوده بوده است. تا دو سال قبل در اندیشه انتشار کتاب در خارج از کشور نبودم ولی اخیراً (به دلایلی) به این صرافت افتادم که حداقل برخی نوشته‌ها و آثار احیاناً مفیدم را ناگزیر در خارج از میهن منتشر کنم. این که گفتم «ناگزیر» بدان جهت است که مخاطبان و علاقه مندان این نوع آثار عمدتاً در داخل کشورند و مناسبتر است که این آثار در همانجا منتشر شود تا مخاطبانش را بیابد اما دریغ که استبداد دینی حاکم بر کشور، مجال چنین کاری را نمیدهد."

یوسفی اشکوری در بخش دیگری از دیباچه درباره فضا و ادبیات این اثر می‌نویسد: "ادبیات نوشتار این کتاب، از یک سو مربوط به فضای فکری و سیاسی حدود پانزده سال پیش ایران است و از سوی دیگر، با توجه به چنان فضایی، ناگزیر با ملاحظات خاص داخلی و در واقع با نوعی خودسانسوری همراه بوده است. روشن است که اگر قرار باشد کتابی و یا مقالهای در داخل منتشر شود، ناگزیر باید خط قرمزهای اعلام شده و ناشده و رسمی و غیررسمی «نظام مقدس» کم و بیش رعایت شود وگرنه هیچ شانس برای عرضه در عرصه عمومی را نخواهد داشت. من نیز در پانزده سال قبل در این نوشتار، از ادبیاتی استفاده کرده ام که شانس انتشار عمومی و رسمی را از دست ندهد. این سخن بدان معناست که اگر چنین ملاحظاتی نبود و فرضاً اگر در فضای کنونی در خارج از کشور نوشته می‌شد، مطالب و گزارشها، حداقل در برخی موارد، به گونه ای دیگر بیان می‌شدند و یا از صراحت و شفافیت بیشتری برخوردار می بودند. قابل تأمل

این که در یادداشتهای دوران پیش از انقلاب نیز (که در فصل سوم همین کتاب آمده) همین ملاحظات و خودسانسوری وجود داشته است. چرا که اصولاً تاریخ ما، تاریخ سانسور است و حداقل نسل ما در دو رژیم پادشاهی و ولایی، گرفتار بلای ویرانگر سانسور و خودسانسوری بوده و هست. یادداشتهای روزانه سالهای ۵۰ تا ۵۲ به گونه‌ای و با ادبیاتی نوشته شده‌اند که به جایی برنخورد و روزی برای خودم و دیگران مشکل امنیتی ایجاد نکند."

**«گرد آمد و سوار نیامد» را می‌توانید در صفحه فروشگاه انتشارات
«اندیشه‌های نو» تهیه کنید:**

<https://www.nt-press.com/product/978-3-948894-02-3/>