

اسلام، زن، جنسیت و حجاب

حسن یوسفی اشکوری



اسلام؛ زن، جنسیت و حجاب

مجموعه مقالات

حسن یوسفی اشکوری

تابستان ۱۴۰۲

تقدیم به زنان و دختران وطنم

که برای کسب حداقل آزادی‌ها

و تحقق پوشش اختیاری

دلیرانه مبارزه و مقاومت می‌کنند

فهرست مطالب

بخش اول

مقدمه.....	۷
فصل اول - تأملی در پیش فرض‌های ولایت و قوامیت مرد بر زن.....	۱۱
درآمد.....	۱۱
الف - پیش‌فرض‌های معرفتی قوامیت مرد.....	۱۲
۱ - برتری ذاتی مرد بر زن در آفرینش.....	۱۲
۲ - شرّ ذاتی در زن.....	۱۴
۳ - اصالت خانواده و ضرورت بقای آن.....	۱۸
۴ - عدل ارسطویی.....	۱۹
ب - پیش‌فرض‌های جانشین.....	۲۲
۱ - برابری ذاتی زن و مرد در آفرینش.....	۲۳
۲ - نفی ذات انگارانه ضعف عقلی و غلبه احساس و عاطف بر زنان.....	۲۳
۳ - خانواده به عنوان ملک مشاع.....	۲۶
۴ - نفی هر نوع سلطه.....	۲۹
۵ - استقلال اقتصادی زن.....	۳۱
۶ - نفی فقه حداکثری.....	۳۲
۷ - تغییر پذیری احکام اجتماعی شریعت.....	۳۴
ج - تأملی در معنا و مفهوم ولایت و قوامیت مرد بر زن.....	۳۶
فصل دوم - قرآن و «مسأله»ای به نام زن.....	۵۵
فصل سوم - قضاوت زن.....	۶۱
فصل چهارم - گفتگوی منصوره شجاعی با حسن یوسفی اشکوری.....	۶۵
فصل پنجم - پرسش از تفسیر و مضمون آیه ۳۴ سوره نساء و شرحی در این باب.....	۷۷

فصل ششم - حجاب شرعی در عصر پیامبر؛ اثری دورانساز در زمینه جنسیت و حجاب اسلامی	۸۷
الف. شناسنامه و معرفی محتوایی کتاب	۸۸
ب. اهمیت ویژه کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر	۹۲
ج. واپسین کلام و چند نکته	۱۰۴
فصل هفتم - گفتگو در باب حجاب	۱۰۷
فصل هشتم - حجاب برای زنان غیر مسلمان	۱۱۷
فصل نهم - چادر از کجا وارد ایران شد؟	۱۲۱
پوشش زنان ایرانی از دیرباز	۱۲۲
سخنان سودجویانه احمدی‌نژاد	۱۲۳
فصل دهم - جمهوری اسلامی و قانون حجاب اجباری؛ مقامات سوراخ دعا را گم کرده اند!!	۱۲۷
فصل یازدهم - الزامات گریزناپذیر حجاب اجباری	۱۳۱
شاید آن روز نزدیک باشد!	۱۳۵

بخش دوم

فصل اول - بخشی از کیفرخواست دادستانی دادگاه ویژه روحانیت تهران و پاسخ مرتبط با آن	۱۳۷
مقدمه	۱۳۷
توهین به مقدسات اسلامی و انکار و رد ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن	۱۳۸
لایحه دفاع از اتهامات کیفرخواست	۱۴۷
پاسخ به اتهام اول	۱۴۷
فصل دوم - حقوق بشر و احکام اجتماعی اسلام	۱۵۵
۱- ضرورت طرح بحث اسلام و حقوق بشر	۱۵۵
۲- اسلام و مقتضیات زمان	۱۵۸
۱ - ۲. اجتهاد در احکام	۱۵۹
۲ - ۲. احکام ثابت و احکام متغیر	۱۶۱
۳ - ۲. فقه پویا و فقه سنتی	۱۶۱

۱۶۲	۴ - ۲. حکم حکومتی
۱۶۲	۵ - ۲. تمایز بین دین و شریعت
۱۶۳	۶ - ۲. تعلیق احکام اجتماعی در عصر غیبت
۱۶۵	۷ - ۲. ولایت مطلقه فقیه
۱۶۶	۸ - ۲. تعلیق مشروط
۱۶۷	۹ - ۲. تفکیکی ذاتیات دین از غرضیات آن
۱۶۸	۱۰ - ۲. اسلام حداکثری و اسلام حداقلی
۱۶۸	۱۱ - ۲. احکامی برای اجرا نشدن
۱۶۹	۱۲ - ۲. تغییر پذیری احکام اجتماعی اسلام
۱۷۰	۳ - ادله تغییر پذیری احکام اجتماعی اسلام
۱۷۰	۱ - ۳. تغییر پذیری ذاتی احکام اجتماعی
۱۷۱	۲ - ۳. برای هر مشکل آیا فقط یک راه حل وجود دارد؟
۱۷۲	۳ - ۳. فلسفه احکام (مصلح و مفسد)
۱۷۷	۴ - ۳. احکام تأسیسی و احکام تأییدی
۱۸۱	۵ - ۳. رابطه حکم و موضوع
۱۸۷	سخن آخر
۱۸۹	فصل سوم - زن و خانواده و حجاب در پیش و پس از اسلام آغازین
۲۲۲	فصل چهارم - تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام
۲۲۲	درآمد
۲۲۳	دو دیدگاه در علل ازدواج‌های محمد
۲۲۶	نگاهی گذرا به چگونگی و چرایی همسرگزینی پیامبر
۲۳۰	جمع بندی و تحلیل؛ نظریه سوم
۲۳۳	چرا پیامبر از همسران فرزندی نداشته است؟

یکم. آنچه در این مجموعه ملاحظه می‌کنید نوشتارها و مصاحبه‌های اینجانب در موضوع زن و جنسیت و بیشتر حجاب و به طور اخص حجاب اجباری و حکومتی است که طبعاً از منظر دینی بدان‌ها نگریسته شده است.

مطالب این مجموعه به دلایلی روشن در دو بخش ارائه شده است. در بخش نخست، نوشتارها و متن گفتارهایی آمده است که در این پانزده سال اخیر تولید و در اینجا و آنجا منتشر شده‌اند. تاریخ تولید و انتشار این نوشتارها و گفتگوها و جای انتشار آن‌ها در پایان هر مطلبی ذکر شده است. در بخش اول ۱۲ مطلب آمده است. در بخش دوم، چهار مطلب عرضه شده که به لحاظ شکل و محتوا تا حدودی هم با نوشتارهای بخش نخست متفاوت‌اند و هم خود آن‌ها در قیاس با هم تفاوت‌هایی دارند.

اولی نقل اتهام علیه من در کیفرخواست دادگاه ویژه روحانیت تهران با موضوع تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام و به طور خاص حجاب و به طور اخص مخالفت با حجاب اجباری در دادسرای دادگاه ویژه روحانیت تهران پس از برگزاری کنفرانس برلین در تابستان ۱۳۷۹ (۲۰۰۰م) است.

نوشته دوم مقاله‌ای است که در سال ۱۳۸۶ در آغاز به محل کانون مدافعان حقوق بشر در جمعی ارائه شده و سپس به سفارش سرکار خانم شیرین عبادی (برنده جایزه صلح نوبل و رئیس کانون) مکتوب شد و در نهایت در اشکال مختلف (متن فارسی و ترجمه آلمانی آن) انتشار یافت. بیفزایم که قرار بود مجموعه‌ای از مقالات تهیه شده در کانون مدافعان در قالب کتابی به فارسی و انگلیسی و احیاناً زبان‌های دیگر در خارج از کشور منتشر شود. اما نمی‌دانم سرنوشت آن طرح و پیشنهاد چه شد. به احتمال بسیار زیاد به دلایل مختلف (از جمله غارت اموال و اسناد کانون و توقیف آن) هرگز عملی نشده است.

مقاله بعدی متنی است که ذیل عنوان «زن و خانواده» در کتاب «سیره نبوی و سیمای اسلام» به عنوان بخشی از فصل «اسلام؛ آغازی نو در تداوم سنت‌های کهن» منتشر شده است (این کتاب جلد نخست مجموعه شش جلدی ایران و اسلام است که در سال ۱۴۰۱ در آلمان منتشر شده است). در این نوشتار، که فعلا عنوانی تازه یافته است، گزارشی از وضعیت زنان از جهات مختلف در دوران پیش از اسلام و در واقع در آستانه ظهور اسلام آمده است.

و بالاخره مقاله چهارم باز فصلی است از همان جلد نخست مجموعه ایران و اسلام (سیره نبوی و سیمای اسلام) که به نظر رسید در ادامه همان فصل زن و خانواده و تکمیل آن می‌تواند مفید باشد. به ویژه که در مقوله دیدگاه اسلام در موضوع چند همسری (تعدد زوجات)، پرسش از علل و زمینه‌های همسرگزینی‌های پرشمار نبی اسلام در ده سال آخر عمر در مدینه است. البته مجالی پیدا نشد تا در باره اصل موضوع یعنی چند همسری از منظر دینی، سخنی بگوییم و یا بنویسیم. با این حال از مجموعه دیدگاه اسلامی من در همین مجموعه تا حدودی پاسخ من برای مخاطبان هوشمند روشن خواهد بود.

در همین جا بگوییم، شاید حدود سی سال پیش در کتاب «بازخوانی قصه خلقت» به مناسبت بحثی در باب زن و حجاب داشته‌ام. هرچند دیدگاه من در این موضوع تا حدودی با نظرگاه‌های تفسیری و اجتهادی امروزمین من متفاوت بوده ولی، به دلیل عدم دسترسی به کتاب یاد شده، ناگزیر از انتقال آن به این مجموعه، محروم شدم. شاید اگر آن متن در این مجموعه می‌آمد، دیدگاه‌های من و سیر تحولی آن در باب زن و جنسیت و حجاب را کامل می‌کرد.

دوم. لازم به ذکر است که برخی مطالب گاه در شماری از این نوشتارها مضمونا تکرار شده‌اند اما برای این ساختار نگارشی نوشته به هم نخورد ناگزیر همچنان حفظ شده‌اند. زیرا روشن است این نوشته‌ها و یا گفتگوها هر یک در زمانی و به مناسبت‌هایی انجام شده‌اند و از این رو به ضرورت برخی مطالب تکرار شده‌اند. این مجموعه نه به لحاظ ساختاری و نه به لحاظ زبان و بیان و نه به لحاظ مضمون یک

سان و همسان نبوده و نیست. با این حال برخی گفتار / نوشتار هم بودند که به دلیل تکرار زیاد در این مجموعه گنجانده نشدند.

سوم. انگیزه تنظیم و بازنشر این مطالب در یک مجموعه در مرحله نخست اهمیت روزافزون موضوع جنسیت و برابری حقوقی و انسانی جنسیتی در جهان و به ویژه در ایران است و در مرحله بعد، به طور خاص، موضوع حجاب و به طور اخص حجاب اجباری و پوشش تحمیلی حکومتی است که در وطن بلازده ما هر روز مهم تر می شود و چنین می نماید (گرچه از گذشته های دور نیز قابل تشخیص بوده است) که دارد تبدیل می شود به گره کور حیات و ممت جمهوری اسلامی. در این میان مفید دانسته شد که دیدگاه شخصی اینجانب به عنوان یک مسلمان تاریخ نگار و تاریخ نگر (و نه فقیه و متکلم و فیلسوف و مفسر و...)، که در صف النعال جریان اصلاح دینی معاصر ایستاده است، در یک مجموعه جمع و در اختیار علاقه مندان به این نوع مباحث (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) قرار گیرد. نیز شاید به کار پژوهشگران این نوع مباحث نیز بیاید.

شاید مفید باشد در اینجا اشاره کنم که گاه برخی افراد چنین می پندارند که مطالبات فیمنیستی در ایران هیچ ارتباطی با دیدگاه های دینی (اسلامی) معاصر ندارد. اما واقعیت این است که، هرچند دیدگاه های سنتی و فقهی و فقیه محور رایج، نه تنها همراه و همدل با جنبش های مطالبه محور زنانه در جهان اسلام و در ایران نیست، بلکه از جهاتی در تعارض با اغلب آن مطالبات قرار دارد و حتی غالباً به عنوان سدی سدید عمل کرده و می کند و گزاف نیست عنوان «زن ستیز» بدان داد. با این حال نمی توان تردید کرد جنبش زنان همواره از جهاتی دیگر از دین و دینداران مدد گرفته و از حمایت های نظری و عملی سخنگویان آن بهره برده است. در مطالب مطرح شده در همین گفتارها و نوشتارهای محدود به روشنی به مدد رسانی نظری و حتی عملی در میدان مبارزات برابری خواهانه اشاره شده است. حتی برخی آرای نو و اجتهادی شماری از مجتهدان و فقیهان مسلمان در جهان و در ایران البته گاه از موضع فتوای شرعی، برای ترویج اندیشه های مساوات طلبانه

زنان مؤثر بوده است. به عنوان آخرین نمونه، می‌توان به حمایت‌های علنی و تلویحی برخی علمای حوزوی و به طور خاص تقریباً تمامی نواندیشان مسلمان ایرانی و از جمله زنان محجبه مسلمان ایرانی از جنبش عظیم اخیر برای برانداختن حجاب حکومتی و اجباری اشاره کرد. اینان غالباً از موضع اجتهاد و فهم متون و منابع دینی (حتی اجتهاد و فقهت) با هر نوع الزام حجاب اجباری و جرم‌زایی آن مخالفاند و نه لزوماً از موضع مدرنیت و یا التزام به حقوق بشر و مانند آن.

چهارم. نکته آخر این که این نوشتارها از منابع مختلف گرد آمده و از این رو دارای ویراست‌های متفاوت‌اند و به دلیل موانع عملی از جمله شتاب در انتشار، از ویراست جدید حرفه‌ای صرف نظر شد. با این حال خودم در ویراست نهایی و آماده سازی برای انتشار مجموعه، برخی تغییرات ضروری را اعمال کردم؛ به ویژه تغییراتی که در فضای کنونی، گریزناپذیر می‌نمود.

پنجم. از آنجا که انتشار رسمی و کاغذی آن تا اطلاع ثانوی ممکن نیست، به ناچار، فعلاً به صورت پی‌دی‌ف در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. البته علاقه‌مندان، به شرط رعایت کامل امانت و کمترین تغییر در کتاب، می‌توانند آن را کاغذی کرده و بازنشر کنند. در هر حال هدف یک چیز بیش نیست و آن این که علاقه‌مندان به مطالب این مجموعه دسترسی داشته باشند.

ضمناً این کتاب برای استفاده بیشتر علاقه‌مندان در وب‌سایت زیتون و نیز وب‌سایت شخصی نویسنده قرار خواهد گرفت.

آلمان - بن

تابستان ۱۴۰۲ / ۲۰۲۳

حسن یوسفی اشکوری

بخش نخست

فصل اول

تأملی در پیش فرض‌های ولایت و قوامیت مرد بر زن

درآمد

در فرهنگ و اندیشه و فقه اسلامی موجود مرد خانواده (پدر، همسر و در مواردی برادر و حتی پدر بزرگ) بر زن (همسر و مادر و خواهر و فرزندان) نوعی ولایت و قیمومیت و یا شکلی از سرپرستی دارد. استناد این اندیشه و آرای فقهی نیز عمدتاً به چند آیه قرآن و برخی روایات مذهبی از پیامبر و دیگر اولیای دین است که بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد. از آنجا که این نوع تفکر در تمام ادوار تاریخ و در تمام دینها و فرهنگ‌های بشری در اشکال مختلف وجود داشته و هنوز هم حتی در کشورهای پیشرفته‌تر و توسعه یافته‌تر هم غلبه دارد، ناگزیر ریشه یابی معرفتی و اجتماعی و تاریخی چنین اندیشه‌ای به نام دین و یا هر پدیده‌ای دیگر، از بایسته‌های ضروری پژوهشی است. با توجه به ترتب منطقی اندیشه‌ها و تسلسل مشخص باورها و فرهنگ‌ها و آداب اقوام و ملل، دقت و دریافت این بنیادها و تحلیل چرایی

آنها برای فهم اندیشه و یا سنتی و حتی قانونی به نام ولایت و قوامیت مرد بر زن، بسیار مهم و راهگشا خواهد بود. نیاز به بحث و استدلال ندارد که پیش زمینه‌ها و پیش فهم‌ها و یا فرضیه‌های پیشینی در فهم متون و منابع دینی و غیر دینی نقش تعیین کننده و بارزی دارند؛ به گونه‌ای که بدون آن پیش فرض‌ها فهم و تحلیل درست روبناهای حقوقی و فرهنگی و سنت‌های اجتماعی ممکن نخواهد بود. در ادامه این نوشتار، این مدعا روشن تر خواهد شد.

الف - پیش فرض‌های معرفتی قوامیت مرد

گرچه پیش فهم‌های تفسیری اندیشه ولایت و قیومیت مرد بر زن، متعدد و متفاوت‌اند، اما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

۱ - برتری ذاتی مرد بر زن در آفرینش

هرچند دقیقاً روشن نیست که اندیشه برتری ذاتی و طبیعی مرد بر زن از چه زمانی پدید آمده است اما احتمالاً پس از عصر کشاورزی و چیرگی آشکار مرد بر زن و به طور کلی بر خانواده این فکر جوانه زده و به تدریج تداوم یافته و در دو هزار سال اخیر با غلظت بیشتر تثبیت شده است. در این دوران نهاد خانواده به شکل هرّمی تعریف شده و به صورت مخروطی سامان یافته که در رأس آن مرد قرار دارد و در جایگاه دوم زن نشسته است. می‌توان گفت در این سازمان و نهاد مرد رئیس و فرمانده است و زن در بهترین و انسانی ترین حالت معاون و مشاور او در مدیریت خانه و خانواده. درست مانند یک پادگان نظامی که فرمانده‌ای دارد و فرمانبرانی و معاونانی در تمشیت امور. این جایگاه و منزلت در روزگاران گذشته عمدتاً برآمده از این پیش فرض بوده است که مرد به عنوان جنس مذکر در آفرینش و خلقت از زن به عنوان جنس مؤنث برتر است و در جایگاه بلندتری نشسته است. شواهد نشان می‌دهد که در روزگاران آغازین و پیش از تاریخ چنین دیدگاهی وجود نداشت و حتی شاید تا حدودی برعکس بود. در ادوار دراز نخستین، که زیست جهان ابتدایی و گله وار در غار و جنگل و دشت و طبیعت بود و آمیزش جنسی و تولید مثل آزاد

بود و اشتراکی و از این رو پدر شناخته نبود، زن به عنوان موجودی بارور (مادر) از کرامت و منزلت برتری برخوردار بود و به همین دلیل حتی تا اوایل هزاره اول پیش از میلاد خون و تبار و ارث و میراث و مشروعیت قدرت عمدتاً از طریق مادر انتقال می‌یافت نه پدر (مثلاً در تمدن عیلامی در هزاره سوم تا اول پیش از میلاد). چنانکه در ایران در قرن نخست سلطنت هخامنشی (ششم و پنجم پیش از میلاد) زن مشروعیت بخش قدرت و سلطنت شمرده می‌شد و حداقل سهم مهمی در این انتقال مشروعیت داشت. حضور ایزدبانوان فراوان در روزگاران کهن و تندیس‌های آنان گواه منزلت بسیار و حتی در برخی موارد برتر زن است

اما چنین برتری مردانه برآمده از کدام اندیشه و باور پیشینی بود؟ بی‌گمان بنیادی‌ترین دلیل چنین مدعایی برتری ذاتی مرد بر زن در خلقت بوده است که طبق این باور زن در انسانیت در مقام فروتر قرار می‌گرفت و عملاً زیر فرمان او و حتی مملوک وی شمرده می‌شد. اگر این نظریه را جدی بگیریم که تغییرات ذهنی اساساً برآمده از تغییرات عینی و کسب تجارب عملی است (تعامل عین و ذهن)، می‌توان نتیجه گرفت که بروز و ظهور چنین باوری در پی اقتدار یافتن عملی مرد در عرصه‌هایی چون جنگ و شکار و در نهایت جامعه و سیاست بوده است. به عبارت دیگر تقویت قدرت جسمانی مرد در دوران تقسیم کار نسبی و خانه نشینی نسبی زن، به دلیل بارداری‌های پیاپی و تربیت فرزندان بسیار، موجب شد که مردان بیشتر به کار جنگ و شکار بپردازند و فرمانده بلامنازع جنگ‌ها باشند، بر این توهم دامن زده است که مرد به اعتبار مردانگی و مذکر بودن بر زن و جنس مؤنث برتر است و بر او فضیلت ذاتی دارد و در واقع مرد و زن چنین آفریده شده‌اند. با توجه به این اندیشه فلسفی استوار قدیم که این جهان «نظام احسن» است و هر نوع تغییر و دستکاری در واقعیت‌های موجود و مسلط اخلال در کار خلقت و خدشه بر نظام احسن و ائقن است، پذیرفتن واقعیت جاری و برساخته از سوی مردان و ایدئولوژی حاکم (شاید درست‌تر است که بگوییم: تاریخ‌گریز ناپذیر شد و به تدریج زنان نیز بر آن گردن نهادند و به آن معترف شدند. از این رو ثبات خانواده عملاً مشروط به قبول چنین سلسله مراتبی در سازمان خانواده شد. چنان که در عرصه

جامعه و سیاست نیز همین نظام احسن و سلسله مراتبی با باور به امتیازات ذاتی و طبیعی توجیه کننده نظری و ایدئولوژیک نظام طبقاتی و کاستی در اشکال مختلف شد. فیلسوفان اثرگذاری چون ارسطو نیز همین پدیده را پذیرفته و برای آن نظریه پردازی کردند. به هر حال در آغاز برای مرد ادعای برتری جسمی به عنوان امری طبیعی شد و آنگاه برتری عقلی و انسانی هم مطرح شد و به تدریج تثبیت گردید. تنها امتیازی که به زن اعطا شد این بود که زن از نظر عاطفی و احساسی برتر است اما همین امتیاز صوری هم در نهایت موجب شد که در بیشتر ادوار تاریخ از برخی امور و یا شغل‌های مهم و اثرگذار مانند ریاست و قضاوت و تملک محروم شود.

۲ - شرّ ذاتی در زن

از دیر باز این فکر پیدا شد که جنس زن شر است و شر آفرین و باید کنترل و مهار شود تا مردان و جامعه و حتی خانواده محفوظ و محترم بماند. دقیقاً روشن نیست که این اندیشه ویرانگر از کی و چگونه و چرا پیدا شده است اما می‌دانیم که این اندیشه از اوایل هزاره اول پیش از میلاد در جوامع مختلف قوت داشته و به تدریج در تمام جوامع به اشکال مختلف و در سطوح گوناگون رایج شده و به طور نسبی مورد قبول اکثر مردم واقع شده و حتی بسیاری از متفکران و فیلسوفان بدان گرویده‌اند. سوء ظن به جنس زن در آموزه‌های فرهنگی و اخلاقی و مذهبی بسیاری از اقوام و ملل برآمده از همین باور بنیادین است. به ویژه در ادیان و بیشتر ادیان شرقی این سوء ظن مبتنی بر شر بودن زن، غلظت و استحکام بیشتری یافته است. ادبیات و ضرب‌المثل‌ها و تکیه کلام‌ها در تمام جوامع بشری سرشار از این اندیشه و باور است.

در چرایی ظهور این اندیشه می‌توان به برخی امور اشاره کرد:

یکم. برتری ذاتی و فضیلت طبیعی مرد و فروتری ذاتی زن. این باور طبعاً جنس مؤنث را در مقام اتهام می‌نشانند. حتی کم نیستند متفکرانی که اساساً زن را انسان نمی‌دانند و می‌گویند زن به شکل انسان خلق شده تا مطلوب مردان قرار بگیرد و تولید مثل و ازدیاد نسل و تداوم نوع انسان ممکن گردد (مانند حاج ملا هادی

سبزواری سراینده منظومه)^۱ در این صورت سوء ظن نسبت به زن و ظرفیت و طبیعت شرافرینی او (از طرق مختلف از جمله جنسیت و تحریص مردان به گناه و یا کیدها و دسیسه‌ها که ادبیات بشری پر است از این نوع کیدها) پدیده‌ای طبیعی و تا حدودی گریزناپذیر خواهد بود.

دوم. ضعف عقل و عقلانیت. از دیرباز این گزاره مورد توافق عموم بوده است که زن در خلقت و طبیعت اولیه خود دارای ضعف و ناتوانی عقلی و عقلانی است و هنوز هم غالباً چنین فکر می‌کنند. «ناقص العقل» بودن زنان از شهرت کافی برخوردار است. حداقل این است که زنان در قیاس با مردان از توان عقلی و خردورزی کمتری برخوردارند. ادبیات و ضرب‌المثل‌های اقوام و ملل پر است از این باور. یکی از نتایج طبیعی و منطقی این باور این است که زنان بیشتر در معرض شرارت و گمراهی و فساد قرار دارند و باید تحت کنترل و مراقبت مداوم عاقلان و خردمندان قرار بگیرند. چرا که عقل و قدرت تعقل و خردمندی یکی از عوامل مهم و مؤثر در کنترل غرائز و شهوات و تمایلات نفسانی است و آدمی را از فروافتادن در دام شیطان باز می‌دارد. در اسطوره آفرینش روایت فریب آدم به وسیله همسرش (بر وفق روایات اسلامی: حوا) از همین باور و نگرش بر می‌خیزد.^۲ بر بنیاد همین تفکر است که زن ناقص‌العقل طبعاً باید تحت نظارت و ولایت مرد که عاقل تر است، باشد تا دچار گمراهی و انحراف نشود.

سوم. قدرت و غلبه احساسات و عواطف. همان اندازه که قدرت بیشتر عقلی مرد مورد توافق عموم است، قدرت برتر احساساتی و عاطفی زن نیز مورد قبول و اجماع است. مهم این نیست که واقعا از این نظر بین زن و مرد تفاوت طبیعی و ذاتی وجود دارد یا ندارد و یا چه اندازه تفاوت هست، اکنون و در این مقام مسأله ارتباط چنین

۱. شاعری عرب سروده است:

ان النساء شياطين خلقن لنا / نعوذ بالله من كيد الشياطين

طاهر حداد، امرأتنا فی الشريعة و المجتمع، تونس، ۱۹۲۹، ص ۸۸

۲. قابل ذکر است که در قرآن اشاره‌ای به فریب آدم به وسیله همسرش نشده است.

باوری با مدعای شر بودن جنس زن است. معمولا بین گزاره‌های معرفتی و نتایج عملی و تجربی یک رابطه منطقی و طولی و یا به تعبیر فلسفی علی وجود دارد. اکنون سخن این است وقتی قبول کنیم که جنس زن از یک سو از توان عقلی کافی برخوردار نیست و از سوی دیگر عواطف و احساسات قوی و غلیظ بر او چیره است، ناگزیر باید قبول کنیم که او به طور طبیعی و ذاتی بیشتر در معرض فساد و تباهی و انحراف اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی قرار دارد و منطقا باید با اعمال محدودیت و نظارت مداوم او را مهار کرد و تحت عقل و ضابطه و نظم در آورد. بنابراین اعطای فضیلت عاطفی بودن به او، در نهایت به زیان او شده و بر ضد او عمل کرده است.

چهارم. سکس و شهوت. گرچه سکس و شهوت جنسی هم در مرد هست و هم در زن و در واقع یک کشش و کنش دو سویه است، اما به دلیل بدن و به طور کلی ویژگی‌های فیزیولوژیک زن (ویا هر دلیل دیگر)، در ذهن و زبان آدمی زن و سکس و نمادهای بدنی سکسی او مظهر شهوت جنسی شمرده شده و در اذهان چنین جا افتاده است. با اینکه سکس و اعمال شهوت جنسی از نیرومندترین و پرجاذبه‌ترین و مطلوب‌ترین خواسته و لذت آدمی است و همگان همواره در پی رسیدن به آن و بهره‌وری کامل از آن هستند، اما در تاریخ بشر از یک سو این کشش و خواسته غالباً مذموم شمرده شده و از سوی دیگر زن را عموماً نماد سکس و شهوت دانسته‌اند و ترکیب و جمع این دو گزاره شر بودن زن و قدرت بالای ایجاد شر به دست او و از طریق اوست. به ویژه در ادیان عموماً (از جمله یهودیت، زرتشتیت، مسیحیت، مانویت، اسلام و به طور کلی ادیان ریاضت‌کشانه هندی)، این ترکیب کاملاً برجسته است. در ادیان اساساً تعالی روح و رستگاری برین در آخرت اصل زندگی و فلسفه بودن و زیستن است و این رستگاری با ترک و یا محدودیت بهره‌وری از لذت‌های حیات و ترک خواهش‌های نفسانی و شهوانی میسر و ممکن است. «تن رها کن تا نخواهی پیرهن»، یک اصل اساسی است. در عین حال در اسلام اولیه این تفکر زاهدانه چندان برجسته نبود حتی مذموم و محکوم شمرده می‌شد، ولی بعدها بر اثر نفوذ برخی افکار مسیحی و هندی و مانوی در اسلام و پدید آمدن نحله‌های

صوفیانه و زاهدانه افراطی ترک هر نوع لذت و کامیابی دنیوی مهم شد و با دین توجیه گردید. موضوع مذموم و گناه حرام شمردن ازدواج در ادیانی مانند مسیحیت و یا مانویت، خود از این تفکر و باور پیشین بر می‌خیزد. اصولاً «شهوت» در ذهن و زبان ما کاملاً بار منفی دارد. با اینکه شهوت به معنای خواسته و میل شدید است، اما در گذر زمان و در تعامل با برخی اندیشه‌های دینی و اخلاق جنسی ادیان ریاضت‌کشانه، بیشتر به شهوت جنسی اطلاق شده و از این طریق بار منفی پیدا کرده است.

پنجم. برخی ویژگی‌های فیزیولوژیک جنسی. در روزگاران نه چندان کهن و حداقل در میان شماری از اقوام و ملل، حیض شدن زن یعنی عادت ماهانه (هفت تا ده روز در ماه) و یا پس از زایمانهای پیاپی آلودگی و شر شمرده می‌شد و از این طریق به لحاظ جسمی و روحی زن را آلوده می‌کرد. با توجه به تداوم این آلودگی در بخش مهم زندگی یک زن (حدود یک سوم عمر یک زن در پر بارترین دوران زندگی: ۱۲ - ۴۰)، آلودگی بدنی و روحی وی چندان جدی می‌شود که جز شر و پراکندن شر و ضرورت اجتناب از او حداقل در این دوران یک امر طبیعی و گریز ناپذیر می‌نماید. به ویژه در برخی از مذاهب مانند دین زرتشت متأخر (عصر ساسانی)، با توجه به اهمیت پاکی و نجاست در این دین، در طول دوران حیض بودن (دشتان)، زن می‌بایست به کلی از خانه و اهل خانه فاصله می‌گرفت و حتی در محل در بسته‌های زندگی می‌کرد تا چشم او به کسی نیافتد و او را آلوده نکند و حتی اگر آسمان و آب و طبیعت را می‌دید موجب آلودگی آنها می‌شد. پاک شدن او نیز آداب سختی داشت و به سادگی به دست نمی‌آمد. در آن زمان مسأله بیشتر آلودگی روح بود تا جسم و بدن. مثلاً اعراب عربستان در دوران پیش از اسلام معتقد بودند که در دوران حیض زنان، شیطان بر آنان چیره شده و در آنها حلول می‌کند. احتمالاً حکم شرعی حرمت همخوابگی با زنان در ایام حیض و یا حکم غسل (شستن بدن با آداب خاص مذهبی) پس از عمل جنسی و یا پایان دوران حیض در بسیاری از ادیان، بیشتر به دلیل طهارت روح و خروج شیطان و ارواح خبیثه از جسم و جان بوده است. به هر تقدیر پدیده ظاهراً طبیعی و عادی جنسیت زن و برخی ویژگی‌های

جسمانی او و نیز عمل جنسی، خود منشاء باور به اندیشه شرارت ذاتی زن و حداقل تمرکز شر و خصوصیات شیطانی در او شده است.

۳- اصالت خانواده و ضرورت بقای آن

یکی از استوارترین باور بشری در طول چند هزاره اخیر، اصالت خانواده و حفظ و حراست و بقای شکوهمند آن است که هنوز هم تا حدود زیادی استوار مانده و اهمیت خود را حفظ کرده است. می‌دانیم که «خانواده» مرکب از زوجین و فرزندان پس از عصر کشاورزی یعنی پس از اسکان آدمی و شکل‌گیری مالکیت پدید آمده است. این پدیده، که در آغاز طبیعی و گریزناپذیر بوده و به ضرورت سامان یافته است، در طول تاریخ به تناسب دگرگونی شرایط و تحول در زمینه‌های اجتماعی و زیستی انسان و در تعامل با دهها عامل مستقیم و غیر مستقیم، دچار تحول و دگرگونی شده و سرانجام به صورت کنونی در آمده است. در این دگرگونی‌ها، باورهایی چون برتری ذاتی مرد بر زن، توان عقلی بیشتر مرد، چیرگی و غلبه عواطف و احساسات بر زن، تمرکز شر و شیطان در جنس زن و مانند آنها، هر کدام به سهم خود در معنا بخشی به مفهوم خانواده و غایات و فلسفه وجودی آن و تنظیم قواعد و مقررات فراوان و پیچیده برای تشکیل و حفظ و بقای نهاد و کیان خانواده و در نهایت نوعی تقدس بخشیدن به این نهاد نقش ایفا کرده‌اند. این مجموعه آموزه‌های بنیادین آشکارا و به طور طبیعی، نه از سر توطئه مردان و یا نقشه و تصمیم از پیش طراحی شده این و آن، سازمان هر می و مخروطی نهاد خانواده را با ریاست فائده مرد و معاونت و یا مشاورت زن و فرمانبری و اطاعت فرزندان پدید آورده است. پدر خانواده رئیس بی چون و چراست و نان آور خانواده و عاقل‌ترین و تواناترین و صالح‌ترین کس برای مدیریت خانواده و تعیین مصالح و مفسد برای اعضای خانواده، اوست که حق و صلاحیت دارد که خانواده اعم از همسر و فرزندان را حراست و تربیت کند و مانع فساد و سقوط اعضای خانواده در دام تباهی و انحراف گردد. گرچه در جوامع مختلف حق و حقوق و مقررات حاکم بر خانواده مختلف و متفاوت بوده و هست و زن به مثابه همسر از حقوق و نقش‌های متنوعی برخوردار بوده و

هست، اما یک حق همواره و در همه جا ثابت و استوار بوده و هست و آن حق سرپرستی و نظارت و مالکیت و به تعبیر اسلامی رایج ولایت مرد خانواده بر اعضای خانواده است. زن به هر حال حق تبعی و ثانوی دارد. تبعات حقوقی و مدنی این حق از خانواده به مراتب فراتر می‌رود و پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای در عرصه جامعه و حقوق و سیاست ایجاد می‌کند. این حق بنیادین پدر خانواده را منشاء خون و تبار، مالکیت، انواع ارث، حق حضانت فرزند و... می‌شناسد، گرچه این تفکر سنتی و دیرپا به سرعت در حال تغییر و دگرگونی است.

به هر حال سخن این است که اصل خدشه ناپذیر اصالت خانواده و حفظ و حراست از کیان خانواده، یکی از فرضیات استوار پیشینی است که باور و یا عدم باور به تمام و یا بخشی از مبانی و لوازم آن، می‌تواند در موضوع زن و جایگاه و منزلت و حقوق وی و تعیین نسبت او با جنس مرد (پدر، همسر، برادر) مؤثر باشد.

۴ - عدل ارسطویی

گرچه اکنون باور به عدل ارسطویی در ارتباط با حقوق و جایگاه زن در خانواده و جامعه به قدمت و اهمیت مبانی پیشین نیست، اما به دلیل چیرگی آن بر افکار عموم فیلسوفان و متفکران اجتماعی و دینی در دو هزار سال اخیر، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و دقت و تأمل در آن و واکاوی آن در این حوزه (نیز حوزه‌های دیگر اجتماعی) بسیار مهم و حائز اهمیت است و می‌تواند در تصحیح آموزه‌های کهن و اکنون مفید و راهشگنا باشد.

ارسطو از متفکران و فیلسوفان بزرگ و اثرگذار باستان بوده که افکار و آموزه‌های او از همان آغاز تا کنون بر بسیاری از فلسفه‌ها و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی و دینی اثر گذاشته و منشاء بسیاری از تغییرات فرهنگی و مدنی شده که سیر آن در منابع تاریخ فلسفه و اندیشه آمده است. در مسیحیت و دین زرتشت و مانویت و در افکار بسیاری از متفکران مسلمان نیز افکار ارسطو نفوذ و رسوخ فراوان داشته و دارد.

می‌دانیم که ارسطو ذات انگار بود و برای هر پدیده‌ای ذات مستقلی قائل بود و امور ذاتی را متغیر نمی‌دانست. جوهر و عرض و جنس و فصل او در منطق و فلسفه بنیاد این تفکر است. این اندیشه سراسر قرون وسطای مسیحی و فلسفه‌های یونانی/اسلامی را تحت تأثیر قرار داد. او برای انسان هم ذات ثابت و لایتغیر قایل بود و حرکت را در ذات و جوهر باور نداشت و حرکت را فقط در اعراض می‌دانست و برای آدمیان هم ذاتیات خاص قایل بود. مثلاً معتقد بود که آدمها با رنگها و نژادها و گروههای اجتماعی ویژه و برای انجام وظایف ویژه در مجتمع انسانی آفریده می‌شوند. بر همین اساس او به نظام طبقاتی و نوعی کاست باور داشت و از این رو برده داری روزگار خود را پدیده‌ای طبیعی می‌شمرد. یعنی به گمان ارسطو آقا، آقا خلق شده و برده، برده. در این چهارچوب وقتی عدل و عدالت، که برای او نیز بسیار اهمیت داشت، مطرح می‌شد، دقیقاً متناسب بر این بنیاد ذات انگارانه تفسیر می‌شد و مصادیق آن معین و مشخص می‌شدند. یعنی گفته می‌شد «عدالت عبارت است از وضع هر چیز در محل خود» و چون محل هر چیز ذاتی و ثابت است، ناگزیر تحقق عدالت هم حفظ همان جایگاه و مقام و رعایت همان حق ثابت است و ظلم به عنوان نقیض عدل هم عبارت است از خروج از آن مقام و حق ذاتی و ثابت. به عنوان مثال به حکم عدالت آقا باید همواره آقا و آزاد بماند و برده نیز همواره برده و اعتراض بردگان به اصل جاودانه بردگی و به ویژه طغیان و شورش بردگان بر ضد برده داران خروج از عدالت و ظلم آشکار است و از این رو اربابان حق دارند با شورش بردگان مقابله کنند و آن ستمگران را به راه راست و عدالت و حق برگردانند. در این تفکر تعریف دیگر عدالت یعنی «اعطای حق هر صاحب حقی به او»^۳، نیز چنین تفسیر می‌شود که حق ارباب و مولا را باید به او داد که آقایی و فرماندهی است و حق برده را هم ادا کردن که عبارت است از اطاعت و قانع بودن به همان حق ذاتی

۳ . اکنون در تمام منابع لغت عربی و فارسی در تعریف عدل و عدالت به همان دو جمله اشاره و استناد شده است: وضع شیئی فی محله و اعطاء کل ذی حق حقه.

و اجرای فرامین ارباب و مولا. خروج از این نظم و نظام انسانی حقوقی، خروج از «نظام احسن و اتقن» است و عین ظلم و بی عدالتی.

با این معیار تفسیر و تعیین مصادیق ذات گرایانه انسان و عدالت، خروج زن از فرمان پدر و شوهر و حتی برادر به اعتبار مرد بودن، خروج از نظام جامعه و سازمان خانواده است و عین بی عدالتی و ظلم و در نتیجه از نظر حقوقی درخور مجازات. این اندیشه‌ای بوده که در دو هزار سال اخیر در تمام جوامع با شدت و ضعف حاکم بوده و در تفسیر اخلاق و دین و متون و منابع دینی هم نقش آفریده و مفسران و دین باوران را به نتایجی خاص یعنی ریاست تام مرد و لزوم اطاعت زن از مرد برای حفظ نظام خانواده و تربیت نسل و سعادت فرد و جامعه رسانده است.

با توجه به این پیش فرضهای معرفتی، که در طول چند هزاره شکل گرفته و تصلب یافته، نوعی خاص از تفسیر مقام و منزلت زن و مرد و نوع رابطه و نسبت این دو در روابط خانوادگی و در عرصه جامعه و سیاست پدید آمده و بر بنیاد آن نظام اخلاقی و حقوقی ویژه و سازگار تعریف شده و در تمام فرهنگها و تمدن‌ها به اشکال مختلف نهادینه شده است. در این ساختار فرهنگی و حقوقی، رابطه آمریت از مقام برتر و اطاعت از مقام دوم و فروتر است. این نوع رابطه در چهارچوب آن دستگاه معرفتی، هم به مقتضای ذات و طبیعت دو جنس و هم به مقتضای حفظ و بقای خانواده است و هم به مقتضای عدالت و در نهایت به مصلحت و سعادت فرد و جامعه. در چنین زمینه‌ای ولایت و قوامیت مرد بر زن در ذهن و زبان اسلامی معنایی مناسب پیدا می‌کند و در آن بستر مقرراتی چون لزوم اطاعت زن از مرد، لزوم اجازه زن از مرد در اکثر امور از جمله خروج از خانه، حجاب و حتی پرده نشینی و به طور کلی حفظ حریم بین زن و مرد و گاه زشتی رابطه جنسی، لزوم تمکین جنسی زن در برابر مرد، جواز چند همسری برای مردان، واجب‌النّفقه بودن زن، واگذاری حضانت فرزند خردسال به پدر و حتی پدر بزرگ پدری، حرمت قضاوت و زمامداری زنان، تفاوت در ارث و میراث و مانند آنها وضع و معین می‌شوند. به ویژه کثیری از مقررات محدود کننده برای زنان در فقه و اخلاق مذهبی تمام ادیان،

مانند وجوب پوشش کامل و حرمت خود آرایی یا به تعبیر رایج «تبرج»^۴، مستقیماً برآمده از چنین مقدمات معرفتی و فرهنگی دیرپا است. در چنین فرهنگ و بر بنیاد چنین ذهنیتی است که زن «ناموس» مرد تلقی شده و از این رو مرد (پدر، شوهر، برادر و حتی مردان دور خانواده) موظف است از ناموس خود حمایت و دفاع کند و یا با «غیرتمندی» تمام او را از انحراف و سقوط در ورطه‌های اخلاقی و اجتماعی و زشتکاری برهاند.

حال اگر این پیش فرضهای معرفتی را، که از فرط رواج و تکرار و تصلب کاملاً بدیهی می‌نمایند، به هر دلیل قبول نکنیم یا به گونه‌ای دیگر تفسیر و تعبیر و تأویل کنیم، روشن است که استنتاج‌های حقوقی و اجتماعی منطقی برآمده از آن پیش فرضها به کلی دگرگون می‌شوند و به صورت و شکلی دیگر در می‌آیند. تجربه و منطق امور می‌آموزد که تا پیش فرضهای خاص و متصلب در باره نوع رابطه زن و مرد و به طور خاص طبیعت و منزلت و تعریف ویژگی‌های خاص زنان از نگاه عمدتاً مردانه دچار تغییر اساسی نشود، مفاهیمی چون ولایت و قوامیت مطرح در متون و منابع دینی دچار تغییر و تحول تفسیری و اجتهادی جدی نخواهند شد.

ب - پیش فرض‌های جانشین

اگر اهمیت و نقش پیش فرضهای یاد شده در تعیین نوع رابطه زن و مرد و محصول میراث تاریخی و حقوقی آن را معقول و مقبول بدانیم و البته در اندیشه تغییر و تحول در آنها به سود زن و به طور کلی سلامت جامعه انسانی و تعادل خانواده باشیم، لازم است که در آن مبانی تجدید نظر کنیم و حداقل تعریف و تفسیر انسانی‌تر و سودمندتر از آنها ارائه دهیم. من در اینجا همان پیش فرضهای (به گمان من نادرست) را وارونه می‌کنم و برخی پیش فرض‌های دیگر را (به ویژه در حوزه اندیشه اسلامی) جانشین می‌کنم و یا بر آنها می‌افزایم و برای تدوین

۴ . موضوع آیه ۳۳ سوره احزاب. گرچه معنای نهی از تبرج در آیه، «خود عرضه کردن» است نه صرف خودآرایی به معنای رایج یعنی آرایش و زیبا سازی تن و سیما.

مفروضات تازه برای نواندیشی اسلامی و فقهی در حوزه منزلت و حقوق زنان یک جا پیشنهاد می‌کنم.

۱- برابری ذاتی زن و مرد در آفرینش

همه چیز از انسان آغاز می‌شود. خوشبختانه در این زمینه نیاز به بحث و استدلال زیاد نیست. چرا که در هیچ فلسفه و حتی دینی نه تنها دلایل عقلی و نقلی معتبری مبنی بر عدم تساوی ذاتی بین زن و مرد نیست، بلکه بر عکس به ویژه در اسلام و قرآن مبانی معرفتی و عقلی و نیز مستندات نقلی فراوان بر مساوات ذاتی آدمیان مرکب از دو جنس در دست است. اثبات این مدعا چندان آسان و بدیهی است که باید از منکران، تقاضای دلیل و سند کرد. اما از باب نمونه می‌توان به آیات متعددی اشاره کرد که به صراحت اعلام می‌کند «خلقکم من نفس واحده» (نساء/۱، انعام/۹۸، اعراف/۱۸۹، لقمان/۲۸ و زمر/۶) و قابل تأمل اینکه سوره‌ای که به نام زنان (نساء) نامگذاری شده با همین جمله آغاز می‌شود. روایات مشهور و معتبر نیز کم و بیش مؤید همین نظر است. در انسان شناسی قرآن هیچ فردی و نژادی و قومی و مقامی بر هیچ فرد و نژاد و مقام دیگر برتری ذاتی و تعیین یافته ندارد. آیه ۱۳ مشهور سوره احزاب به روشنی همین معنا را بیان می‌کند. رستگاری، به عنوان غایت القصوای دین، فقط و منحصر از طریق پارسایی (تقوا) و کردار درست (عمل صالح) است. در اسلام برای زن و مرد به طور یکسان امکان و صلاحیت برای رستگاری هست (نساء / ۱۲۴). از این رو همواره به «مؤمنین» و «مؤمنات» خطاب می‌شود (از جمله آیات ۷۱ و ۷۲ سوره توبه). دستاوردهای معرفتی و فلسفی بشر نیز در طول روزگاران همین دیدگاه را تأیید و تحکیم می‌کند. از جمله این دستاورد مهم در ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب مجمع عمومی سازمان ملل در ۱۹۴۸ میلادی) دیده می‌شود، که خوشبختانه به امضای اکثریت قریب به اتفاق ملت‌ها و دولت‌ها هم رسیده است و از این رو امروز مورد توافق و اجماع جهانی است.

۲- نفی ذات انگارانه ضعف عقلی و غلبه احساس و عاطف بر زنان

اگر به استدلال‌های مخالفان مشارکت زنان در امور سیاسی، اجتماعی، قضایی و یا حق حضانت فرزندان و به طور کلی معاف کردن زنان از برخی امور ظاهراً سخت و یا مهم توجه کنیم، می‌بینیم که عموماً به این گزاره استناد می‌شود که زن از قدرت تعقل لازم برخوردار نیست و در مقابل عواطف و احساسات بر او چیره است و لذا زنان برای چنین مسئولیت‌های مهمی توان و صلاحیت ندارند و این کارها بر عهده مردان است که چنین نیستند. ذهن و زبان (ادبیات منثور و منظوم و ضرب-المثل‌ها و قصه‌ها) اکثر مردمان و به ویژه مردمان مشرق زمین و بیشتر در کشورهای اسلامی و نیز منابع روایی و فقه استدلالی ما، انباشته از این مدعاهاست. «زن ناقص‌العقل است»، ورد زبان بسیاری ست. حداقل ضعف قدرت تعقل زن در قیاس با مرد از مقبولیت زیادی برخوردار است.

اما به راستی این اندیشه از کجا و چرا پیدا شده و مبتنی بر چه داده‌های علمی یا تاریخی است؟ واقعیت این است که چنین باوری برساخته تاریخ و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی چند هزاره اخیر یعنی مربوط به عصر چیرگی مطلق مرد بر عرصه زندگی و کم رنگ شدن نقش زن در جوامع بشری است و مستند به هیچ دلیل و داده عقلی و علمی معتبری نیست. ادبیات و روایات دینی پس از پیامبر اسلام هم متأثر از چنین ذهنیت تاریخی است. بگذریم که همه یا حداکثر چنین روایاتی در دورانهای بعد به دست جاعلان حدیث جعل شده و به بزرگان و اولیای دین نسبت داده شده است. تحقیق جدی در تبار و سرچشمه‌های تاریخی این روایات صحت این مدعا را نشان می‌دهد. در سالیان اخیر، که علوم تجربی و طبیعی غربی در جوامع اسلامی رسوخ کرده و برخی را تحت تأثیر قرار داد، شماری برای اثبات نقصان عقلی زن به برخی ادعاهای علمی استناد کرده‌اند و مثلاً گفتند وزن مغز زن از مرد کمتر است.^۵ یا عمدتاً به ضعف جسمانی زن در قیاس با مرد اشاره می‌کنند. روشن است که چنین گفته‌هایی از هیچ اعتبار عقلی و علمی برخوردار

۵. به عنوان نمونه بنگرید به کتاب «زن و انتخابات» که در اوایل نهضت روحانیت (سالهای نخستین دهه چهل) که چند تن از فضایی حوزه قم در نقد و رد اعطای حق رأی به زنان نوشته و منتشر شده است. در آن مجموعه مقالات به چنین تفاوت‌های طبیعی و منتسب به علم استشهد شده است.

نیست. تنها نکته‌ای که می‌ماند این است که در عینیت تاریخ در قیاس با مردان زنان از رشد عقلی و علمی کمتری برخوردار بوده‌اند اما روشن است که این تفاوت نیز برساخته تاریخ مردانه بوده که در عمل امکانات کمتری برای رشد فکری و اجتماعی و فرهنگی زنان پرده نشین فراهم آورده است و این هیچ ارتباطی به خلقت و ذاتیات زن و مرد ندارد. از این رو از این «هست» نمی‌توان «باید» ایدئولوژیک و جاودانه استخراج کرد. تجربه (از جمله در زمان ما) نشان داده است که هرگاه زنان مجال کافی برای رشد و آگاهی و کسب صلاحیت برای تصدی هر مسئولیتی پیدا کرده‌اند، توان و آمادگی خود را نشان داده‌اند. به به هر حال مدعی ضعف تعقل زنان و در مقابل غلبه عاطفه و احساس آنان به عنوان یک امر ذاتی و ژنتیکی به کلی بی‌بنیاد و در واقع مدعایی بدون دلیل است.

با این همه این بدان معنا نیست که زن و مرد دارای تفاوت‌های ژنتیک نیستند و در خلقت از صفات کاملاً یکسانی برخوردارند. قطعاً ساختمان بدنی و خصوصیات جسمی و جنسی این دو از جهاتی متفاوتند و این تفاوتها خواه ناخواه منشاء برخی رفتارهای فردی و جمعی یا جنسی می‌شود اما سخن این است که اولاً زن و مرد در آفرینش به عنوان «انسان» خلق شده‌اند و در انسانیت هیچ تمایزی وجود ندارد (یعنی یکی از دیگری انسان تر نیست) و ثانیاً موضوع مهم این است که تفاوت‌های طبیعی و ذاتی ژنتیکی (حتی اگر هم توان تعقل و عاطفه و احساس در زن و مرد متفاوت باشد) منشاء حق و حقوق مرد و زن و یا نظام خانواده نیست. یعنی، چنانکه گفته شد، از آن «هست» «باید»ی حقوقی استخراج نمی‌شود.

در همین جا اشاره‌ای هم به موضوع سکس و شهوت جنسی می‌کنم و از آن در می‌گذرم. واقعیت این است که نه سکس و عمل جنسی ذاتاً بد و زشت و پلید است و نه اعمال و ارتباط جنسی مذموم، و نه زن مظهر سکس و شهوت شمرده می‌شود و نه در نهایت شری در این میان وجود دارد که به کسی (زن و یا مرد) نسبت داده شود. حیض شدن زن نیز امری طبیعی است و به خودی خود مذموم نیست. عمل جنسی و یا حیض و الزامات حاملگی و مانند آن نیز صرفاً یک پدیده طبیعی است و بار ارزشی خاصی را با خود حمل نمی‌کند. برخی آداب مذهبی مانند حرمت

ارتباط جنسی در زمان و حالت خاص و یا انجام غسل در شرایط معین در اسلام (و برخی ادیان دیگر) اولاً یک حکم فرعی است و با اصل دینداری ملازمه ندارد (بر اساس دو اصل محکم رابطه حکم و موضوع و فلسفه احکام امکان اجتهاد در آنها وجود دارد) و ثانیاً این شمار احکام در چهارچوب فلسفه تشریح برخی احکام در مورد نجاسات و مطهرات مذهبی قابل فهم و تحلیل است و باید در آن حوزه برای اینها تعیین تکلیف کرد. اما به هر حال اگر معقولیت نجس بودن برخی امور را بپذیریم، غسل و مطهرات نیز عملی و حکمی معقول خواهد بود. در عین حال در ارتباط با مبحث مورد بحث کنونی، یک امر مسلم است و آن اینکه فلسفه غسل‌های مذهبی هر چه باشد، بی‌گمان برآمده از مذموم بودن عمل جنسی و یا آلوده شدن ذاتی زن در ایام حیض و نفاس و شیطانی شدن وی نیست. با این همه این شمار احکام در قلمرو اجتهاد قرار دارند و می‌توانند با توجه به معیارهای علمی و قواعد فقهی در شرایط تغییر ماهوی پیش فرضهای معرفتی و تحول در منابع مورد تجدید نظر قرار بگیرند.^۶ از این رو منطقاً باید این نوع احکام و یا آداب فرعی و عرضی دینی در پرتو دانش و فهم تازه و تغییر پارادایم‌های معرفتی مورد تأمل و در صورت نیاز مورد تجدید نظر قرار بگیرند.

۳ - خانواده به عنوان ملک مشاع

۶. در سخن شماره ۷۹ *نهج البلاغه* (فیض الاسلام) امام علی در مورد نقص عقلی و ایمانی زنان و نیز کمی ارثشان چنین استدلال شده است که زنان به دلیل برابری شهادتشان با دو مرد دارای عقل ناقص‌اند و به دلیل اینکه در ایام حیض نماز نمی‌خوانند و در ماه رمضان در آن چند روز روزه نیستند (طبق فتوای فقهی مشهور زنان در ایام عادت ماهانه از نماز و روزه معاف هستند) از ایمان ضعیف تری بهره دارند. نیز به دلیل همین کاستی‌ها ارث نیز کاستی گرفته است. آنگاه به استناد چنین مستندات نتایج گرفته شده است که: پس از زنان شرور و بدکردار بپرهیزید و از خوبان‌شان نیز برحذر باشید. آنگاه می‌افزاید: در امور نیکو نیز از آنها پیروی نکنید تا در منکرات نیز به شما طمع نکنند. این نگاه و این نوع استدلال، از هر کس که باشد، مقبول نیست چرا که هم با بنیاد قرآن و اسلام در تعارض است و هم به لحاظ برهانی و استدلالی به شدت مخدوش است و هم با سنت و سیره خود علی نیز سازگار نیست. آیا خود او با همسرش فاطمه و دیگر همسران پس از او چنین رفتاری داشته است؟ از این رو قاطعانه می‌توان گفت این سخن و سخنانی از این دست از شخصیتی چون امام علی نیست.

موضوع «خانواده» موضوعی حساس و بس مهم است. تردید نیست که خانواده در آغاز زیست آدمی وجود نداشته و بعدها به ضرورت اجتماعی و اقتصادی شکل گرفته و به تدریج در تعامل با نیازها و مقتضیات زمان و زمانه دچار تغییرات اساسی شده و به تناسب این تغییرات تعاریف و روابط حقوقی نظم و نظم نو به نو بر آن حاکم شده و به شرایط کنونی متحول شده است. چنانکه گفته شد، آن نوع تعاریف و روابط و قوانین برآمده از نیازها و پیش فرضهای معرفتی آن زمان بوده اما اکنون می‌باید، با توجه به شرایط جدید تمدنی و فرهنگی و تغییر پیش فرضها، تعریف از خانواده و تنظیم روابط اعضای آن و به ویژه در رابطه با حقوق و جایگاه زن و مرد تجدید نظر کرد و اشتباهات نظری و عملی سنتی را اصلاح و ترمیم کرد.

اگر اصول موضوعه دین اسلام (اصول کلی و عام متخذ از قرآن و سنت معتبر) را معیار قرار دهیم، ظاهراً تردید نیست که خانواده و حتی می‌توان گفت اصالت آن بسیار مورد توجه و تأکید این دین بوده است. از این رو اسلام در قیاس با نظام و مقررات خانواده در میان اعراب حجاز تحول مهمی ایجاد کرد. از یک سو برخی بی‌نظمی‌ها و حتی بی‌بند و باری‌ها در روابط زن و مرد را اصلاح و محدود کرد و از سوی دیگر برخی سختگیری‌ها و محدودیت‌ها را برداشت و به هرحال زنان را در نظام خانواده و حتی جامعه از حقوق و منزلت بیشتری برخوردار کرد.

اما در شرایط کنونی و در این مقطع کاملاً متفاوت تاریخی، به نظر می‌رسد همچنان می‌توان از اصالت خانواده و ضرورت حفظ و حراست از کیان آن به عنوان هسته سخت جامعه و نخستین مدرسه تعلیم و تربیت، دفاع کرد و حتی می‌توان ادعا کرد «خانواده اسلامی» می‌تواند الگوی مناسبی برای خانواده‌های بشری باشد، اما در این میان آنچه تردید ناپذیر است این است که دیگر نمی‌توان از برخی مقررات سنتی و سپری شده اسلامی دفاع معقول کرد. زیرا این شمار احکام شرعی یا منسوب به شرع نه با پیش فرضهای معرفتی زمان ما سازگار است و نه با عدالت زمانه انطباق دارد. عدالت و قسط که از ارکان اسلام است، نمی‌تواند تعریف ثابت و مصادیق ثابت و فیکس داشته باشد. نظام خانواده در گذشته به شکل هرمی با زعامت و ولایت کامل مرد بر زن و فرزندان یا همان «پدر سالاری» مشهور تاریخی

و یا «مردسالاری» طراحی شده بود و در زیست جهان اعراب حجاز قرن هفتم میلادی و بعدها در جهان اسلام نیز عملاً جز این نمی‌توانست باشد. طبیعی است که حقوق اعضای خانواده بر اساس همان باورها و نظم و نظام مقبول اجتماعی تنظیم شده باشد. در تمام جوامع چنین بود چنانکه هنوز هم همان نظم پیشین کم و بیش در همه جا برقرار است. اما در حال حاضر باید نظمی در خانواده و از قضا برای حفظ و اعتبار و نقش آفرینی عادلانه‌تر و کارآمدتر خانواده در انداخت. از این رو پیشنهاد می‌کنم که به عنوان یک پیش فرض کلی و یکی از اصول موضوعه دینی، قبول کنیم که عرصه خانواده «ملک مشاع» باشد که در آن هیچ فرد اعم و زن و فرزندان و دیگران دارای فضیلت ذاتی و حقوق طبیعی و مفروض نباشد و در واقع عرف زمانه و خرد جمعی بشری و از جمله خرد و مصلحت اندیشی مشترک دو عنصر اصلی خانواده (زن و مرد) تعریف زمانی و مکانی از عدالت و مصلحت و فضیلت را تعیین کند و بر آن اساس حقوق هر عضوی تعیین و محاسبه شود. از قضا به گواهی قرآن بسیاری از امور اجتماعی و بیشتر امور مربوط به خانواده به عرف زمانه (معروف‌ها) ارجاع شده است. به طور کلی در زبان قرآن «معروف» همان «عرف زمانه» است نه لزوماً اموری که در شرع مقرر شده است.^۷ هر چند احکام

۷. روشن است که منظور اصالت دادن و یا اعتبار بخشیدن ذاتی به عرف زمانه نیست، بلکه منظور اعتبار نسبی مقررات و نظامات اجتماعی جوامع مختلف بشری است که عمدتاً بر آمده از خرد جمعی و دانش و تجربه انباشته جوامع است. این تجارب و نظامات به شدت متکثر و متنوع و کاملاً خطاپذیر است، اما در عین حال محصول تجارب انباشته و خرد جمعی نسلهای متوالی می‌باشد، از این رو، هم از اشتباه کمتری در قیاس با افکار و قوانین فردی و خلق الساعه برخوردار است و هم برای تدوام و اصلاحات و تغییرات تدریجی در جامعه‌ای خاص، تنها بستر مساعد و مناسب است و اصولاً برای نوآوری و اصلاحات سطحی و یا رادیکال و عمقی راهی جز ایستادگی بر دوش این سنت‌ها و تجربه‌ها نیست. پیامبران نیز جز این نکردند. چنانکه اکنون نیز چنین است. گرچه این نوع سنت‌گرایی و یا عرف‌گرایی، هرگز به معنای تسلیم و تقلید در برابر سنن آبا و اجدادی نیست. چنانکه قرآن نیز بارها به پیروی مقلدانه و جاهلانه از پیشینیان هشدار داده است (حدود هفت آیه). البته تأمل در شأن نزول این شمار آیات نشان می‌دهد که نهی پیروی از نیاکان عمدتاً مربوط است به حوزه عقاید یعنی توحید و شرک و گرنه اکثریت قریب به اتفاق احکام شریعت احکام امضایی است. به هر حال عرف‌گرایی مورد نظر و تأکید ما مبتنی است بر چهار عنصر آگاهی عرف (معنای لغوی عرف یعنی آگاهی نیز مؤید این اصل است)، نقد عرف و سنت، برخورد استعلایی با

شرعی در قلمرو جامعه و خانواده نیز غالباً امضاء و تأیید همان معروف‌های زمانه بوده‌اند (احکام امضایی). از این رو عنوان مشهور «امر به معروف و نهی از منکر»، بر خلاف باور عمومی و رایج، ارجاع و ارشاد (نه امر و فرمان و یا تحمیل و زور) به عرف زمانه و جامعه است نه امور شرعی؛ گرچه در یک جامعه مذهبی قواعد قابل دفاع شرعی هم می‌تواند بخشی از همان معروف‌ها باشد. البته در عمل از نوعی تقسیم کار و یا توزیع مسئولیت در خانواده (مانند جامعه)، گریزی نیست اما مهم آن است که در نظریه ملک مشاع خانواده و تعیین حقوق اعضای خانواده خرد جمعی و عرف زمانه سامان می‌یابد نه مقررات ثابت عرفی و سنتی و یا شرعی و یک بار برای همیشه.

۴- نفی هر نوع سلطه

اگر به تاریخ مراجعه کنیم، به روشنی در می‌یابیم که پدیدهٔ مردسالاری یا پدرسالاری (مانند انواع سالاری‌های دیگر) و طرح قوامیت و ولایت مرد بر زن، از یک اندیشه و باور مهمی برآمده است که اکنون از آن تحت عنوان «حق سلطه» یاد می‌کنیم. براساس همان اندیشه فضیلت ذاتی فردی یا گروهی و یا نژادی و یا خاندانی بر افراد و گروهها و نژادها و خاندانهای دیگر (که به ویژه در شرق و از جمله ایران باستان به شدت رواج داشته است)، حق سلطه و ولایت مرد بر زن نیز با همان توجیحات آشنا امری طبیعی و ذاتی شمرده شده است. اما اگر این پیش فرض را نفی کنیم و آن را غیر طبیعی بدانیم و اصل را بر عدم سلطه یکی بر دیگری و یا گروهی بر گروه‌های دیگر بشماریم، راه هر نوع نظام اجتماعی و خانوادگی مبتنی بر حق ذاتی یکی بر دیگری بسته خواهد شد. تجربه آدمی نیز در طول تاریخ به سوی نفی هر نوع سلطه و آمریت بوده که البته از دوران رنساس به بعد و طرح اومانسیسم این تجربه شتاب بیشتری گرفته و اکنون به عنوان یک اصل انسانی و معرفتی قبول

سنت و عرف و در نهایت بدیل سازی. اما فراموش نکنیم که این روند مستمر است و سیال و لذا در گذر زمان پیوسته معروف‌ها (امور ممدوح و مختار) متحول می‌شوند و چه بسا تبدیل به ضد خود (مذموم و منکر) شوند.

عام یافته است. از قضا در ادیان ابراهیمی و توحیدی این تفکر با صراحت و شفافیت بیشتری مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است. در اندیشه اسلامی هر نوع عبودیت و بندگی غیر خدا شرک و کفر دانسته شده است. اگر به آیات متعدد قرآن در این زمینه و روایات نبوی و به طور کلی الزامات منطقی گزاره‌های توحیدی توجه کنیم، نفی هر نوع سلطه و یا عبودیت امری انکار ناپذیر است و از مسلمات دینداری شمرده شده است. به استناد همین منابع عبودیت فقط در فکر و امور انتزاعی نیست بلکه بیشتر در امور اجتماعی و عینی معنا و مصداق دارد. در این تفکر، ولایت و قوامیت مرد بر زن را چگونه می‌توان فهم کرد که با اصل توحیدی برابری ذاتی آدمی در خلقت و حق آزادی برابر آدمیان و اختصاص عبودیت برای خداوند سازگار باشد؟ اگر در نظام تعریف شده و توجیه شده کنونی خانواده و نوع رابطه زن و مرد در فرهنگ و جوامع اسلامی دقت و تأمل کنیم، بی‌گمان حداقل بخش قابل توجهی از قوانین و مقررات برساخته مذهبی و منسوب به دین و خدا و رسول مصداق عبودیت و تن دادن انسانی صاحب اراده و اختیار به اراده و خواست انسان دیگر است. تمکین تقریباً بی‌قید و شرط زن به خواسته‌های شوهر از مصادیق چنین سلطه و عبودیتی است. وانگهی وقتی ما در فرهنگ اسلامی از آزادی و اختیار و حق انتخاب انسان سخن می‌گوییم، آیا شامل زنان نمی‌شود؟ فقط مردان انسانند یا زنان هم انسانند؟ اگر زن هم انسان است، چرا باید با طرح مفاهیمی چون ولایت و قوامیت با تفسیر سلطه بی‌چون و چرای مرد بر زن، اراده و آزادی و اختیار او را نادیده بگیریم و یا حتی محدود کنیم. در فرهنگ و زبان دینی موجود، زن به نوعی ملک مرد تلقی می‌شود و کلمه «تملیک» و یا «تصرف» در هنگام ازدواج و زفاف از نشانه‌های این تفکر یک سوپه و ولایتمدار مردانه است. واژه «تمتع» و «تمتع» در خطبه‌های عقد نیز از همین اندیشه پرده بر می‌دارد. در این فرهنگ باور، این زن است کهمتاع تمتع است و مرد از او کام می‌گیرد و تمتع می‌شود. حتی این باور در تمام جوامع بشری کنونی هم حاکم است. شاید بدان دلیل باشد که با هر توجیهی زن مظهر سکس است نه مرد. این همه استفاده از اندام و زیبایی‌ها و جذابیت‌های زنانه زنان در تبلیغات کاهالا و به طور کلی کسب پول و ثروت کلان، مؤید همین تفکر است.

به هر حال ممکن است که چنین باور و سنتی ریشه در برخی خصوصیات فیزیولوژیکی و رفتار خاص جنسی زن و مرد داشته باشد، اما به هر حال نمی‌توان بر بنیاد برخی ویژگی‌های طبیعی فلسفه و مذهبی بر اساس تبعیض و سلطه تأسیس کرد و یکی را بر دیگری سلطه جاودانه بخشید.

۵ - استقلال اقتصادی زن

از امور بسیار مهم موضوع «استقلال اقتصادی زن» است. عدم استقلال زن در طول تاریخ مردانه موجب گرفتاری‌ها و مشکلات زیادی برای زنان و فرزندان و حتی گاه همسران شده و می‌شود. گرچه در گذشته هم به لحاظ نظری و رسمی و نیز مذهبی برای استقلال اقتصادی زنان منعی وجود نداشته اما در عمل زن همواره از استقلال اقتصادی محروم بوده است. در آن نظام اجتماعی / سنتی، به ویژه مذهبی، زنان نیروی کار به معنای مصطلح نبودند و در جنگها شرکت نمی‌کردند به همین دلیل در بسیاری از جوامع در سلسله مراتب نظام خانواده زن در مقام دختر و یا خواهر و به ویژه همسر واجب‌النفقه مرد خانواده بود. از این رو زنان تابعی از ولایت و قیمومیت اقتصادی مردان شمرده می‌شدند. یکی از عوامل چند همسری برای مردان، همین تمکن مالی و اقتصادی آنان بود. این موضوع در احکام فقهی ما نیز راه یافته و به شکلی پذیرفته شده است. زمانی که در اسلام برای زنان حق ارث مقرر شد، اعراب مسلمان سنتی اندیش به اعتراض بر خاسته و آن را غیر عادلانه دانستند و استدلال کردند که چون زنان به جنگ و جهاد نمی‌روند، حق نیست از مال مردان ارث ببرند. البته روشن است که امروز با حق تحصیل زنان و ورود آنان به بازار کار، این تفکر به کلی در حال فروپاشی و زوال است و این البته به سود زنان و در نهایت مردان و جامعه است.

حال ما مسلمانان اگر به عنوان یک پیش فرض اساسی قبول کنیم که زنان حق تحصیل و آموزش و تخصص دارند و می‌توانند وارد بازار کار شوند و همتای مردان در این زمینه باشند، طبعاً استقلال اقتصادی و مالی زنان را به رسمیت شناخته‌ایم و در این صورت، دیگر نمی‌توان از بسیاری از مقررات سنتی شرعی یا منسوب به

شرع اسلام دفاع کرد. مثلا در این نظام، موضوع ارث و یا واجب‌النفقة بودن زن و مهریه و الزام تمکین جنسی زن و نشوز و تعدد زوجات و ضرورت اجازه زن از شوهر برای خروج از خانه و مانند آنها چه توضیح و توجیهی دارد و با چه منطقی می‌توان از آنها دفاع کرد؟ اساسا در این تعریف از خانواده و با قبول حقوق برابر زنان و مردان در تشکیل و مدیریت بهنیه خانواده، ولایت و قوامیت مردان بر زنان چه معنای معقولی می‌تواند داشته باشد؟

۶ - نفی فقه حداکثری

در حوزه دین شناسی و فقه اسلامی، یکی از مشکلات اساسی باور پیشینی به دین جامع و اسلام کامل و فقه اقتدارگرا و انحصارطلب است. از روزگار پس از درگذشت پیامبر، به تدریج این فکر در میان مسلمانان پیدا شد که اسلام دین کامل و جامعی است و برای تمام امور زندگی آدمی برنامه و حکم دارد و از این رو مؤمنان باید برای همیشه و در همه حال و در تمام امور زندگی اعم از فردی و جمعی خود را با این احکام منطبق کنند. مستمسک اینان عمدتا عبارت بود از: آیه اکمال (مائده ۳ / ۳)، خاتمیت (احزاب / ۴۰)، دعوت جهانی اسلام و تعریف متفاوت و موسع از معنا و مفهوم «سنت نبوی». به استناد آیه معروف اکمال مؤمنان به این نظریه رسیدند که اسلام دین کامل و جامعی است و جامعیت و کمال هم بدین معنا تفسیر شد که احکام شریعت نیز جامع است و برای تمام امور کلی و جزئی زندگی فردی و جمعی دینداران حکمی و نظری دارد. خاتمیت پیامبر اسلام نیز به نوعی بر این اندیشه دامن زد و خاتمیت هم به معنای کمال و جامعیت دین و شریعت در تمام امور زندگی تا قیامت تعبیر و تفسیر شد. ادعا شد که دین اسلام اکمل ادیان توحیدی و ناسخ آنهاست و راه رستگاری منحصر در ایمان به این دین و پیروی بی چون و چرا از پیامبر اسلام و اطاعت از احکام شریعت است. از همان آغاز به استناد برخی آیات قرآن (مانند خطابات «یا ایها الناس» که بارها در قرآن تکرار شده است)، چنین ادعا شد که اسلام دین جهانی است و برای نجات تمام مردمان است و نیز چنین تفسیر شد که به الزام رسالت جهانی اسلام و امتیاز فراگیری و شمول آن،

شریعت آن نیز باید کامل باشد و کامل هست و فقه و شریعت محمدی برای تمام آدمیان در تمام نقاط جهان و برای تمام مکانها حکم دارد. در چنین چهارچوبی، سنت نبوی هم چنان فراگیر و جامع تفسیر شد که با این مفروضات سازگار باشد.

اما واقعیت این است که در تمام این دعاوی مناقشه بسیار است.^۸ به اجمال می‌توان گفت که هیچ یک از این ادعاها نه تنها قطعی و قابل اثبات نیستند، بلکه دلایل عقلی و شواهد نقلی فراوانی خلاف آنها را نشان می‌دهند. در واقع این دعوی‌ها بر اساس تفاسیری بود که از برخی از آیات قرآن و اصل خاتمیت و یا ضرورت پیروی از سنت نبوی پدید آمد و به تدریج استوار شد و در نهایت به صورت اصول موضوعه و قطعی مسلمانان درآمد. در این روند در سده‌های دوم تا چهارم هجری، علمی به نام فقه شکل گرفت و سلسله فقیهان به عرصه آمدند و ادعا کردند که اینان تنها کسانی هستند که مجازند احکام شرع را بیان و یا در صورت نیاز اجتهاد کنند و در نهایت در چهارچوب «احکام خمس» (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) «تکلیف مکلفین» را معین کنند. بدین ترتیب، اسلام به صورت دینی جامع و کامل و انحصارگرایی تمام عیار درآمد که برای تمام امور زندگی (زگهواره تا گور) حکمی دقیق دارد و حتی این فکر پیدا شد انکار چنین اندیشه‌ای به معنای انکار ضروری دین و کفر است و موجب ارتداد می‌شود.^۹ حال آنکه تمام این ادعاها برآمده از فهم‌ها و تفسیرهای مفسران قرآن و منابع روایی اسلام بود که البته به مقتضای امپراتوری بزرگ اسلامی / عربی و در تعامل با نیازها و شرایط زمان و زمانه شکل

۸. در کتاب *بازخوانی قصه خلقت* در مورد معنا و مفهوم کمال و جامعیت دین اسلام سخن گفته ام.

۹. در بند الف کیفرخواست دلدگاه ویژه روحانیت تهران علیه من در شهریور ماه ۱۳۷۹ چنین آمده است: «الف - توهین به مقدسات اسلام و انکار و رد ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن از طریق ایراد سخنرانی بر علیه حجاب اسلامی و قوانین جزائی اسلام و قرآن و همچنین مصاحبه با برخی رادیوهای بیگانه و انکار جاودانگی احکام اسلام و قرآن (موضوع مسئله اول القول فی الارتداد *تحریر الوسیله* حضرت امام «رض» و ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات). البته در ادامه این متن ۲۴ صفحه‌ای، نویسنده یا نویسندگان کیفرخواست، با استناد به منابع فقهی به تفصیل در جهت اثبات ارتداد من سخن گفته شده است.

گرفته و پدید آمده بود. در این روند، تقریباً فقه شد تمام اسلام و فقیهان نیز شدند اسلام شناس و مرجع انحصاری حل تمام مشکلات دینی و شرعی و حقوقی و اجتماعی.

حال زمان آن رسیده است که در این میراث تاریخی تأمل و تجدید نظر کنیم و با این بازنگری برخی گره‌های کور دین‌شناسی و فقه و اجتهاد و یا تفاسیر قرآن گشوده می‌شود. اگر این نوع کمال‌گرایی و انحصارطلبی فقهی را نادیده بگیریم، «مرجعیت دینی» حداقل با عرض و طول کنونی آن ضرورت نخواهد داشت و بنابراین دیگر دلیلی ندارد برای تعیین تکلیف هر چیزی به مراجع دینی و فتاوی شرعی آنان مراجعه کنیم. در واقع، فقه و شریعت و به تبع آن نقش فقیه و مجتهد و چیرگی فقیهان بلاموضوع خواهد بود. مگر در زمان پیامبر و قرن اول اسلام مردمان برای هر امری نزد فقیهان و یا مفسران قرآن و راویان حدیث می‌رفتند و از آنان کسب تکلیف می‌کردند؟

با این نگرش، در حوزه احکام شرعی درباره زنان و حقوق و تکلیف زوجین و یا روایات موجود، که بی‌گمان غالباً جعل ادوار بعدی است، تا حدود زیادی مشکل بر طرف خواهد شد. اگر قبول کنیم در قلمرو زندگی آدمی یعنی امور روزمره، اصل بر تصمیم‌گیری آزاد و مختارانه و مصلحت‌اندیشانه هر انسانی ولو مؤمن در هر زمان و مکانی است و دین و شرع مسئولیتی در این زمینه ندارد، حداقل آن است که به تعبیر فقهی میدان «مباحات» (به تعبیری دیگر «منطقه‌الفراغ») بسیار فراخ خواهد شد و شمار قابل توجهی از احکام شرعی کنونی در این حوزه (مانند دیگر حوزه‌ها) بلاموضوع خواهند بود.

۷- تغییر پذیری احکام اجتماعی شریعت

از موضوعات بسیار مهم در حوزه فقه و شریعت و به طور کلی دین اسلام، موضوع جاودانگی و یا عدم جاودانگی احکام شرعی است که هر نوع پاسخی به این پرسش تحول مهمی در دین‌شناسی و به ویژه احکام مربوط به جامعه و سیاست و حقوق و از جمله احکام مربوط به زنان در پی می‌آورد. در پی تحولاتی که در بخش پیشین

گفته شد، این اندیشه قوت گرفت که تمام احکام شرعی یعنی احکام مستند به قرآن و سنت نبوی جاودانه و غیر قابل تغییر است که هنوز هم این فکر تا حدود زیادی به قوت و نفوذ خود باقی است.

گرچه از همان آغاز مسلمانان به طور تجربی و روزمره متوجه بودند که حداقل بسیاری از احکام مصرح در قرآن و یا عملی شده در سنت نبوی در تمام زمانها و مکانها قابل اجرا نیستند و به همین دلیل از طرق مختلف تلاش کردند که به شکلی تعارضات را حل کنند و به هر حال راهی برای اجرایی شدن این شمار احکام پیدا کنند. وقتی عمر خلیفه دوم با «متعه» (عقد غیر دائم) مخالفت کرد اعلام کرد^{۱۰}، از یک ضرورت اجتماعی و عینی برآمده بود. طرح ضرورت اجتهاد در فقه نیز راهی برای حل این معضل بود که در چند قرن اول تا حدودی توانست رفع مشکل کند. یا تقسیم احکام به احکام اولیه و ثانویه و یا احکام ثابت و متغییر گزینه‌های مناسب دیگری برای ایجاد همین سازگاری بود. در شیعه بسیاری از فقیهان گذشته و حتی حال (از معاصران آیت الله سید احمد خوانساری و آیت الله شیخ یوسف صانعی) برای رفع مشکل راهی ندیدند جز این که بگویند اساسا شماری از احکام (مانند احکام جزایی و به ویژه احکامی که به جان نفوس مردم مربوط می‌شود) در زمان غیبت امام زمان یعنی به طور کلی در عصر غیبت امام معصوم و الهی تعطیل است و بدین ترتیب این احکام برای مدت نامعلوم (و شاید برای همیشه) به حالت تعلیق در خواهد آمد.^{۱۱}

۱۰. خبر آن در در الفاظ متنوع در منابع مختلف روایی نقل شده است. از باب نمونه بنگرید به جلد سوم شرح معانی الاخبار طحاوی، جلد سوم، فصل ششم ذیل عنوان «نکاح المتعه».

۱۱. تا آنجا که من تفحص کرده‌ام از آغاز تا کنون ۱۴ راه حل برای رفع تناقض برخی احکام شرعی با مقتضیات عصر و یا به عبارت دیگر برای عصری شدن و قابلیت اجرای یافتن احکام دینی طراحی و پیشنهاد شده است. در این قسمت آن سیزده مورد به طور فشرده آمده است ولی به دلیل در مقاله‌ای دیگر همین موارد با نمایندگانشان با تفصیل بیشتر آمده است در اینجا از نقل آنها در می‌گذریم. بنگرید به مقاله «احکام اجتماعی اسلام و حقوق بشر» در همین مجموعه.

اما به گمان من راه حل نهایی و تمام این است که توهم هزار ساله جاودانگی تمام احکام اجتماعی شریعت را به کناری بگذاریم و با بازنگری و تجدید نظر علمی و اجتهادی در برخی پیش فرضهای دین شناسانه و قواعد معرفتی و اصولی فقه و اجتهاد، از بار سنگین و البته تحمیلی و برساخته تاریخ دین بکاهیم و به تعارضات گذشته و حال چالش اسلام / مقتضیات زمان پایان دهیم. این، هم به سود دین است و هم، به سود مؤمنان و جوامع ایمانی در این روزگار و همه روزگاران. در این پیشنه‌ها، هیچ بدعتی نهاده نمی‌شود، بلکه رفع بدعت‌هایی است که پس از زمان رسول و بر خلاف روح و فلسفه دین و برخلاف دعوت دینی نخستین صورت گرفته است. در واقع، می‌خواهیم به اصول موضوعه جاودانی و بالادستی دین باز گردیم و انحرافات ویرانگر را ترمیم و اصلاح کنیم و چون روزگار پیامبر اصل را بر آزادی آدمیان و قبول حق انتخاب مؤمنان در چگونگی تنظیم امور روزمره خودشان بگذاریم و به تعبیر قرآن «امور مردم» (تلمیح به آیه ۳۸ سوره شوری) را به خود آنان وانهیم تا در چهارچوب جهان بینی و نظام عالی ارزشی و اخلاقی و عدالت و عقلانیت زمانه و بر وفق «معروف»های زمانه خودشان تصمیم بگیرند و عمل کنند. در این چهارچوب و در بستر چنین اندیشه و پیش فرضی، البته مسائل و احکام مربوط به زنان نیز قابل حل خواهد بود و طبعاً پاسخ‌های درخور و معقول و مقبولی خواهند یافت.^{۱۲}

ج - تأملی در معنا و مفهوم ولایت و قوامیت مرد بر زن

اکنون با توجه به این مقدمات می‌توان در مورد دو مفهوم «ولایت» و «قوامیت» مرد بر زن در فرهنگ و فقه اسلامی سخن گفت و در واقع به این دو مفهوم رایج و ظاهراً مشهور و حتی پذیرفته شده در عرف فقیهان و مسلمانان نگاهی دوباره انداخت.

۱۲. در مورد طرح تغییر پذیری احکام اجتماعی شریعت در مقاله‌ای با عنوان «احکام اجتماعی اسلام و حقوق بشر» به تفصیل بحث کرده‌ام. در فصل پایانی این مجموعه آن نوشتار آمده است.

اگر خواننده در نقد پیش فرضهای سنتی و رایج و طرح پیشنهادهای تازه در زمینه شناخت و تفسیر متون و منابع اسلامی (قران و سنت نبوی - حدیث-) در حوزه احکام شرعی (فقه) با من همراه و همدل باشد، گام بلندی در مسیر دشوار نقد سنت و اندیشه و آداب سنتی و تاریخی منسوب به دین و از جمله افکار و احکام متشرعانه مربوط به زنان برداشته‌ایم و می‌توان بر بنیاد آن مفروضات راهی تازه در بازنگری منابع و احکام فقهی موجود گشود. ظاهراً کسی تردید ندارد که پیش‌فرض‌ها و ذهنیات پیشامتنی در فهم و تفسیر و تحلیل هر متنی مستقیم و غیرمستقیم اثر می‌گذارد و طبعاً متون و گزاره‌های دینی نیز از آن مستثنی نیست. حال اگر اختلافی هست، باید در پیش‌فرض‌های مطرح‌شده و احتمالاً استنتاج‌ها باشد.

حال ببینیم از اصول پیشینی نگاه به منابع دینی در مورد حقوق زنان چه استنباطی می‌توان داشت. اگر قبول کنیم که:

۱- در اندیشه اسلامی با محوریت قرآن زن و مرد به عنوان دو جنس از یک نوع یعنی انسان آفریده خداوندند و نه تنها هیچ آیه‌ای در قرآن مبنی بر غیر انسان بودن زن وجود ندارد، بلکه آیات متعدد مصحف شریف از برابری انسانی زن و مرد سخن می‌گویند.

۲- اگر ارزش ذاتی آدمیان را اراده، حق انتخاب در تمام امور فردی و اجتماعی، مسئولیت و امکان رستگاری بدانیم، آیات پر شمار قرآن و اصول موضوعه دین اسلام این ویژگی‌ها را برای زن و مرد به طور مساوی به رسمیت می‌شناسد و هیچ تبعیضی بین این دو وجود ندارد.

۳ - عدالت یکی از اهداف بعثت پیامبران و به ویژه اسلام^{۱۳} و از اصول موضوعه و بنیادین دین است و از این رو معیار هر اندیشه و تفسیر گزاره‌های دینی عدالت است.

در این صورت منطقی یعنی به الزام عقل و منطق هیچ حکم شرعی در هیچ موردی نمی‌تواند خلاف این اصول خلل ناپذیر باشد. به عبارت دیگر احکام و مقررات اجتماعی برای تحقق آزادی و انتخابگری آدمی، تعیین مسئولیت‌پذیری انسانی و در نهایت اجرای عدالت و قسط در عرصه جامعه و سیاست است و جز این نمی‌تواند باشد. در نظام حاکم بر جامعه دو عنصر مهم تعیین‌کننده است: یکی قانون و دیگری مجری قانون، که دولت و حکومت است و این هر دو باید عادلانه باشند تا جامعه انسانی در هر حال بر صراط حق و عدالت باشد و به درستی مدیریت شود و از قضا در متون دینی ما در هر دو مورد به صراحت معیار عدالت دانسته شده است.^{۱۴} در قرون نخستین اسلام، موضوع عدالت در افکار مسلمانان بسیار مهم و برجسته بود و متکلمان و فیلسوفان در این زمینه بسیار سخن گفته و نظریه پردازی کرده‌اند. به ویژه دیدگاه کلامی اعتزالی و شیعی در این مورد و به طور خاص حسن

۱۳ . این نوع عدالت که عمدتاً ذیل عنوان «قسط» خوانده می‌شود، در قرآن بارها و به مناسبت‌های گوناگون آمده است. در آیه مشهور ۲۵ سوره حدید هدف بعثت انبیاء اجرای قسط البته به دست مردمان (= ناس) دانسته شده است. در آیه ۲۱ سوره آل عمران (نیز ۴۷ یونس) پیامبران «آمران به قسط» معرفی شده‌اند. در آیه ۱۳۵ سوره نساء از اوصاف و از تکالیف مؤمنان اجرای قسط و عدالت دانسته شده است. در آیه ۲۹ سوره اعراف پیامبر اسلام صریحاً می‌گوید «قل امر ربی بالقسط». از این رو در آیه ۸ سوره مائده نزدیکترین چیز به تقوا، که جوهر ایمان است، «عدالت» شمرده شده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی».

۱۴ . در کتاب *غررالحکم* صفحه ۱۷۷ (به نقل از جلد ششم «الحیات»، محمدرضا حکیمی، ص ۳۲۸) از پیامبر اسلام دو جمله نقل شده است که به الزام عدالت برای قانون و حکومت تصریح شده است. در یک جا گفته شده است «العدل اساس الاحکام». احکام همان قانون است که برای نظم عادلانه روابط اجتماعی وضع و تنظیم می‌شود. در جای دیگر پیامبر فرموده است «العدل اساس الامر». امارت همان فرمانروایی و حکومت و مدیریت یک جامعه و یا کشور است. در واقع قانون عادلانه را حکومت قانونی و مشروع عادلانه اجرا می‌کند.

و قبح افعال آدمی بسیار قابل توجه است. در قرون میانه شیعه و معتزله را «عقلیه و عدلیه» می‌گفتند.

نهاد خانواده نیز یکی از مهم‌ترین نهادهای مدنی و اجتماعی است و قواعد عام حاکم بر آن نمی‌تواند خارج از قواعد عام حاکم بر نظام اجتماعی باشد. یعنی اگر برای تنظیم روابط درست جامعه قانون عادلانه و حکومت عادلانه لازم است، برای تشکیل خانواده سالم و انسانی نیز رعایت عدالت شرط اساسی و گریز ناپذیر است. رعایت عدالت نیز برابری زن و مرد به عنوان دو رکن خانواده در استفاده برابر از تمام امکانات و امتیازات و حقوق انسانی است. تفسیر عدل و عدالت البته زمانی و تا حدودی مکانی است و به ویژه مصادیق آن را عرف زمان معین می‌کند اما رعایت حقوق برابر در استفاده از آزادی و حق انتخاب و مسئولیت، معیار هر نوع تفسیر یا تعیین مصداق عدالت است. جالب است که قرآن نیز «عرف» را به رسمیت شناخته و شمار قابل توجهی از امور را به عرف و به تعبیر مکرر قرآن «معروف»ها ارجاع می‌دهد. از قضا بیشترین کاربرد واژه «معروف» در قرآن در مورد خانواده و نوع روابط اعضای آن از جمله رعایت حقوق زنان در طلاق و ارث و شیردادن کودک و چگونگی نگهداری آنان است (از جمله آیات ۲۲۹ - ۲۴۰ و ۱۸۰ سوره بقره و آیات ۶ و ۸ سوره نساء). در آیه ۱۹ سوره نساء توصیه می‌کند که «و عاشروهن بالمعروف»^{۱۵}.

۱۵ . گرچه مترجمان فارسی قرآن عموماً «معروف» را به معنای کلی «شایسته» دانسته‌اند و به ویژه در آنجا که قرآن سفارش می‌کند «فقولوا قولاً معروفاً» (بقره/۲۳۵)، آن را به سخن و گفتار شایسته ترجمه کرده‌اند. اما مجموع این شمار آیات و زمینه‌های اجتماعی کاربرد آیات، به خوبی نشان می‌دهد که موضوع عرف و معروف در زبان قرآن، فراتر از یک توصیه اخلاقی نسبتاً خنثی است. عرف و معروف یعنی آداب و سنت‌های نیکو و پسندیده مردمان زمانه در هر نقطه‌ای از زمین و در هر مقطعی از زمان. مفهوم شایسته هم البته درست است ولی جزئی از مفهوم واژه است نه تمام آن. رفتار پیامبر در مورد پذیرفتن سنت‌های اعراب در تمام عرصه‌های مدنی و اجتماعی و حقوقی (هرچند گاه با اصلاحاتی) نیز دقیقاً مؤید همین است. احکام امضایی یعنی همین. آیات مربوط به «امر به معروف و نهی از منکر» (آیات ۱۰، ۱۱۰ و ۱۲۴ آل عمران) نیز ذیل همین معنا م و مفهوم قابل فهم و تفسیر درست است. وقتی خداوند به پیامبرش

این بدان معناست که اساس کار وحی و پیامبر در حوزه نظم و نظام جامعه و مدنیت زمانش استفاده از عرف زمانه بوده که در چهارچوب نظام اعتقادی و سیستم ترجیحات ارزشی توحیدی - اسلامی گاه با تغییرات و اصلاحاتی انجام شده است. احکام امضایی معنایی جز این ندارد. در این صورت، منطقا و به حکم عقل باید قبول کنیم که، اساس و محور قانونگذاری و تعیین مقررات مدنی سنت و عرف است نه شرع و تعیین تکلیف همه چیز از جانب خداوند و با نزول وحی و جعل احکام شرعی، چرا که چنین چیزی نه شدنی است و نه مفید. احکام مدنی و حقوقی منعکس شده در قرآن و یا اجرا شده در زمان پیامبر نیز، به تعبیر فقهی عموما «ارشاد به حکم عقل» و نیز ارشاد به سنت اعراب حجاز بوده است و نه بیشتر. تاریخ عصر نبوت می گوید مردمان اعم از مسلمان و غیر مسلمان در امور روزمره از عرف و مقررات جاری خود پیروی می کردند و در هر جا که به دلایلی نیازی بوده پیامبر از طریق نزول وحی یا تشخیص خود دخالت کرده و دخل و تصرفی در سنتها می کرده است. یعنی اصل و متن رعایت قواعد جاری حجاز بوده و اسلام بر آنها حاشیهها و تبصرههایی (البته گاه مهم) زده است. قابل تأمل این که حتی واژه و اصطلاح «حلال» و «حرام» نیز در جاهلیت وجود داشته است.^{۱۶} بدین تریب «سنت نبوی» ادامه همان «سنت عربی حجاز» است که در شکل انسانی تر و عادلانه تر و متعالی تر در سده هفتم میلادی در حجاز آشکار شده و به سهم خود منشاء تغییرات اصلاحی مهمی هم در زمان شده است. نتیجه این تحلیل این است که احکام فقهی و حقوقی اسلام در عصر پیامبر (یعنی همان بخشی از احکام شرعی) زمانی - مکانی بوده و هرگز از آن نمی توان حکم جاودانگی و فرازمانی و مکانی استنباط کرد. یعنی جعل و یا امضای این شمار احکام به مقتضای «واقعیت»های زمانه بوده نه به مقتضای

فرمان می دهد «وَأَمْرٌ بِالْعَرَفِ» (آیه ۹۹ سوره اعراف)، دقیقا به همین معناست نه فقط گفتن کلمات شایسته و یا مهربانانه و عاطفی و نیکو.

۱۶. به روایت جوادعلی *(امفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام)*، بیروت، دارالعلم للملایین، مکتبه النهضه، بغداد، ۱۹۷۰، جلد ۵، ص ۴۶۹ - ۴۷۳) در جاهلیت واژه «حلال». «حرام» در اشکال احلی و احل مطرح و رایج بوده است. در عرف جاهلیت حلال عبارت بود از آنچه عرف متعارف آن را مجاز می شمرد و حرام نیزخلاف آن بود. محدوده حلالها و حرامها عرف بود نه شرع و دین.

«حقیقت» مساوات‌گرای جاودانه و بالادستی اسلام. در واقع مسلمانان و مؤمنان به وحی و نبوت به اقتضای عقل و منطق و حتی به اقتضای سنت نبوی، باید در هر زمانی در چهارچوب اصول موضوعه دین و در نظر گرفتن نظام ارزشی عام و رعایت یک سلسله اصول پیشادینی (مانند فطرت، عقل، اخلاق، عدالت)، با عرف و معروف‌های زمانه شان برخورد تعالی بخش بکنند و قوانین و سنت‌های مجرب بشری را در هر زمان و مکان و در اختیار هر گروه و ملتی مورد دقت و تأمل قرار دهند و هر سنتی و قانونی هرچه انسانی‌تر، عاقلانه‌تر و عادلانه‌تر، لاجرم اسلامی‌تر خواهد بود. از قضا، برخلاف دیدگاه جزمی و اشتباه رایج مسلمانان، این روش سنت نبوی است نه انجماد در تاریخ و اسارت در سنت‌های اعراب هزار و چهارصد سال پیش و تعصب و تصلب در آداب عربی روزگار سپری شده و غیر قابل بازگشت.

خانواده و احکام و حقوق زن و شوهر نیز مشمول همین قاعده است که ذیل عنوان پیروی از عرف و معروف در زبان قرآن بیان شده است و روشن است که هیچ عرفی به لحاظ مفهومی و مصداقی ثابت و جامد نیست. آنچه ثابت است حقوق ذاتی و برابر انسانها از جمله زن و مرد است و اجرای عدالت که حداقل در شرایط کنونی جهان مستلزم تحقق همان حقوق برابر و عاری از هر نوع تبعیض است. قابل توجه این که در برخی از آیات قرآن به صراحت به این حقوق مساوی و متقابل تصریح شده است. از جمله در آیه ۲۲۸ سوره بقره آمده است «و لهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف».

حال به سراغ بحث محوری ولایت و قوامیت مرد بر زن می‌رویم. به نظر می‌رسد با توجه به مباحث مطرح شده در مقوله پیش فرضهای معرفتی در نگاه به موضوع جنسیت و به ویژه طرح قواعد فهم و تفسیر متون دینی، نیازی به بحث مفصل در این زمینه نباشد.

خوشبختانه مفهوم «ولایت» به معنای برتری مرد بر زن و یا سرپرستی یک سویه ولایتمدارانه مرد بر همسرش یا دخترش در قرآن نیامده است، بلکه آنچه در این متن بالادستی اسلامی تصریح شده است، ولایت برابر و دو سویه است:

«والمؤمنین والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (آیه ۷۱ سوره توبه). گرچه در ذهن و زبان و سنت رایج مسلمانان نوعی ولایت مرد بر همسرش مستفاد می‌شود، اما این اندیشه جایگاه استواری در فقه و قواعد شریعت ندارد. به ویژه اگر ولایت را به معنای ولایت (نوعی سرپرستی یک سویه تمام عیار) کبیر بر صغیر و عاقل بر مجنون و سفیه و یا مولا بر برده بدانیم، هیچ فقیهی زنان را در قبال شوهرانشان تحت ولایت (مولی علیها) ندانسته است.^{۱۷} گرچه ولایت پدر و در شرایطی مادر بر فرزندان خردسال مطرح شده است که البته در چنین مواردی اصل همان ولایت طبیعی و معقول است.

اما مستند اصلی موضوع قوامیت مرد بر زن، بخش نخست آیه ۳۴ سوره نساء است. در آنجا که می‌گوید «الرجال قوامون علی النساء بما فضلّ الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم...». «قوام» را، که صیغه مبالغه است، عموماً به معنای قیام‌کننده (بسیار قیام‌کننده)، سرپرست و نگهبان ترجمه کرده‌اند. مضمون این آیه این است که مردان نگهبان، حامی، نگهدارنده و پاسدار همسرانشان هستند. در چرایی این وظیفه و تعهد، به دو دلیل یا نشانه اشاره شده است. یکی این است که خداوند برخی را بر برخی دیگر فضیلت و برتری داده است و دیگر اینکه مردان از اموال خود بر زنان خود می‌بخشند. در بخش دوم آیه، ظاهراً به استناد بخش نخست، وظایف زنان پارسا را در قبال شوهرانشان بر می‌شمرد که باید در غیاب شوهران رعایت کنند. از مضمون این بخش روشن می‌شود که منظور حفظ پاکدامنی و رعایت عفاف و احتراز از زنا و خیانت به شوهر است. به همین دلیل ماجرای «نشوز» و چگونگی برخورد مرد با همسر ناپارسی و احياناً خائن‌اش مطرح شده است. با عنایت به تثبیت ادعای بخش اول قیومیت یا نوعی ولایت مرد بر همسرش استنتاج شده است. فعلاً بخش دوم مورد بحث ما نیست و از این رو از آن در می‌گذریم.

۱۷. گرچه برخی (از جمله ابو حامد غزالی در *احیاء علوم الدین*) ازدواج زن را نوعی بردگی می‌دانند و یا برخی (از جمله سیدی خلیل فقیه مالکی) ازدواج را معامله‌ای می‌دانند که زن خود را به مرد می‌فروشد و در این صورت روشن است که مرد مالک زنش می‌شود و می‌تواند هر نوع رفتاری از موضع ولایت با او بکند.

اما در مورد دو دلیل قوآمیت مرد اندکی درنگ و تأمل کنیم. در مورد فضیلت مرد، گرچه به تلویح و از عنوان عام «فضل بعضی بر بعض دیگر» استفاده شده است، اما به هرحال شواهد حالیه و مقالیه نشان می‌دهد که منظور برتری مرد بر زن است. اما دلیل این فضل چیست؟ ظاهراً هیچ دلیلی جز توان جسمانی و قدرت بدنی بیشتر مرد بر زن در میان نیست و لذا عموم مفسران همین را دلیل این افزونی فضیلت دانسته‌اند. نمی‌دانم که از نظر فیزیولوژیک قدرت جسمانی نرینه‌ها در قیاس بر مادینه‌ها پدیده‌ای ذاتی و طبیعی است یا نه، اما با فرض همیشگی و ذاتی بودن آن، دو نکته در این مورد قابل توجه و تأمل است. یکی این که اگر در گذشته‌های دور و نزدیک قدرت جسمی در کارآمدی‌های مختلف به ویژه در کارهای سخت (مانند شکار و جنگ) نقش یگانه و ممتازی داشت، امروز در تمدن جدید این توان به شدت در حال دگرگون شدن است. اکنون به دلیل پیشرفت علوم و فنون و انقلاب در ارتباطات و دیجیتالی شدن اکثر امور و کارها و مشاغل، دیگر اندیشه برتر و صلاحیت و توان فکری و تخصص بیشتر و برتر است که تعیین کننده است نه زور بازو و انرژی نهفته در بدن و جسم. به همین دلیل امروز تقریباً اکثر کارهایی که به دلیل سخت افزاری به مردان اختصاص داشت و هنوز هم تا حدودی چنین است، با اشتغال و تصدی زنان نیز شدنی است و در حال شدن است. اکنون مهارت علمی و توان فکری و تخصص است که حرف آخر را می‌زند و در این عرصه زنان نشان داده‌اند که دست کمی از مردان ندارند. حتی شاید برخی کارهای ظریف و بعضی مهارت‌ها را زنان بهتر بتوانند انجام دهند.

نکته مهم این است که اساساً در زمان ما «قدرت» نیز، مانند بسیاری مفاهیم دیگر، دچار تحول و دگردیسی اساسی و محتوایی شده و به گفته تافلر «جابجایی در قدرت» صورت گرفته و یا در حال صورت گرفتن است.^{۱۸} با توجه به این واقعیت،

۱۸. آلوین تافلر، نویسنده آمریکایی، در حدود بیست سال پیش کتابی تحت عنوان «جابجایی در قدرت» نوشت و در آن ادعا کرد که روزگاری قدرت جسمانی و زور بازوی رزمندگان یعنی قدرت نظامی حرف آخر را می‌زد و در تمام امور تعیین کننده بود و در قرن نوزدهم تکنولوژی و صنعت و فن اما در قرن بیست و یکم «فرهنگ» است که مهم می‌شود و تعیین کننده. از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که پس

موضوع برتری عقلی مردان بر زنان نیز بلاموضوع خواهد بود. در این صورت، با استناد به صلاحیت عقلی و توان بیشتر مردان، محروم کردن زنان از برخی امور و شغل‌ها مانند قضاوت و شهادت و یا زمامداری و یا حضانت فرزند خردسال و... عملاً موضوعیت خود را از دست خواهد داد و در واقع با ویران شدن دلیل، مدلول و نتایج و تبعات حقوقی آن نیز ویران خواهد شد. نکته دوم این است که این فضل حداکثر موجب ایجاد انجام برخی مسئولیت‌ها (از جمله حمایت از خانواده) می‌شود و این البته هرگز یک فضیلت ذاتی و یک ارزش انسانی برتر نیست و با هیچ منطقی نمی‌توان از آن فضیلت ذاتی و انسانی مرد بر زن نتیجه گرفت و قرآن و اسلام نیز چنین استنتاجی نکرده است. چنانکه زنان نیز ممکن است از صلاحیت و توان ذاتی خاصی در برخی امور و مسئولیت‌ها برخوردار باشند (مانند صلاحیت طبیعی بیشتر مادران برای تربیت فرزندان خردسال و حضانت آنان). از این رو قرآن ولایت ایمانی و انسانی دو سویه برای زن و مرد قایل است و رستگاری را تنها در گرو ایمان و عمل درست و پارسایی هر چه بیشتر می‌داند و بس.

اما در مورد انفاق مالی مرد. واقعیت این است که در طول چند هزار سال اخیر همواره و در تمام جوامع در اشکال مختلف و به صور گوناگون نظام خانواده، به تبع نظام سیاسی و اجتماعی حاکم و مستقر، یک نظام هِرمی بوده که در رأس آن علی‌الاطلاق عنصر مرد قرار داشته و فرمان می‌راند و دیگر اعضای خانواده اعم از همسر و فرزندان تابع و پیرو و تحت کفالت و سرپرستی عنصر قدرتمند و حاکم بوده‌اند. در عربستان قرن هفتم نیز چنین بوده و به ویژه نظام خاص قبیله‌ای نیز بر این غلظت افزوده بود. حتی در ایران ساسانی متمدن در ذیل دین سخت کیشانه زرتشتی نیز چنین بوده است. خانه‌نشینی و بدتر از آن پرده‌نشینی زن در این چند هزاره، بازار کار را تقریباً یکسره در انحصار مردان قرار داد و کار عمده زنان این شد که «نشینند و زاینند شیران نر» یعنی فرزندان زیاد بیاورند تا هم جبهه‌ها بی‌رزمنده

از این هر فرد یا ملتی قدرت تولید کالاهای فرهنگی بیشتر و مرغوب‌تری داشته باشد، کامیاب‌تر است. روشن است که در این عرصه زنان از مردان عقب‌تر نیستند و به میزانی که فرصت بیشتری برای آموزش پیدا می‌کنند، توان و صلاحیت خود را آشکار می‌کنند.

نباشد و هم مشاغل مولد ثروت و علم و منزلت و به ویژه کارهای سخت بی‌متصدی نماند. یکی از عوامل رواج و گسترش و دیرپایی چند همسری در تاریخ، همین تولید فرزندان ذکور بوده که در نظام اجتماعی آن روزگار بدان سخت نیاز بوده است. بیهوده نیست که همواره فرزند پسر از اعتبار و منزلت بیشتری برخوردار بوده و هنوز هم تا حدودی چنین است. در چنین زمینه و نظامی، البته زن و فرزند واجب-النفقه مرد خانواده‌اند و گریزی از آن نیست. وقتی زن نیروی کار نیست، طبعاً از درآمد کافی و به ویژه استقلال اقتصادی محروم می‌شود و در این صورت هزینه زندگی بر دوش مردان قرار می‌گیرد و در عمل چنین نظامی قوانین و مقررات حقوقی خاص خود را پیدا می‌کند. از جمله این نوع رابطه اقتصادی بر اساس انفاق و نفقه، رابطه زوجیت را به صورت یک «معامله» و داد و ستد اقتصادی در می‌آورد که آورده است. اگر به برخی قواعد و سنن ازواج در میان مسلمانان نظر کنیم، نمادهای چنین معامله‌ای را می‌بینیم. از جمله ماهیت و فلسفه صداق (مهریه) و حتی کلمات خطبه عقد.^{۱۹} نیز نمونه دیگر موضوع ارث است. در عربستان زمان

۱۹. در منابع فقهی کنونی صداق در ازای «بُضع» زن است که از سوی مرد به همسرش داده می‌شود. بضع از نظر لغت به معنای دارایی است (= بضاعت) اما در اینجا اندام تناسلی یا سکس زن است. همین تعبیر به روشنی از ماهیت اقتصادی و خرید و فروش امر زوجیت پرده بر می‌دارد. زن گوهر پرازش خود را، که همان سکس اوست و مردان طالب آن هستند، در معرض فروش و عرضه می‌گذارد و طبعاً هر مردی بیشتر بدهد و گران تر بخرد، کالا به او واگذار می‌شود. به همین دلیل است که گفته‌اند «التزویج هوالتملیک البضع بالعوض المعلوم». یعنی در امر ازدواج مرد به ازای مهریه اندام تناسلی و سکس زن را می‌خرد و بدین ترتیب مالک آن می‌شود. کلماتی که در هنگام قرائت خطبه عقد گفته می‌شود، کم و بیش همین محتوا را نشان می‌دهد. به ویژه «تمتع» و «استمتاع» صرفاً از طرف مرد مطرح است نه بر عکس و یا حتی دو طرفه. «ایجاب» و «قبول» در خطبه عقد نیز بیان همین رابطه تجاری یک طرفه است. با این بیان زن خود را به مرد عرضه می‌کند و مرد او را قبول می‌کند و می‌پذیرد. در برخی تعبیر فقهی نیز از عنوان فروش زن به مرد استفاده شده است. مسأله ارتباط «نشوز» (عدم تمکین زن در برابر خواسته جنسی مرد) با مسأله نفقه نیز مؤید همین مدعاست. در این تفکر گویی اولاً نوع ارتباط زن و مرد منحصر است در رابطه جنسی و سکسی و ثانیاً زن فقط یک دارایی کم یاب دارد و آن هم سکس اوست و او را به خریدارانش می‌فروشد. در این تلقی زن ابزار کامجویی و لذت طلبی مرد است. به ابیات موجود نگاه کنید. زن کام «می‌دهد» و مرد کام «می‌گیرد». زن «شوهر می‌کند» و مرد «زن می‌گیرد». و حال آنکه در قرآن و در صدر اسلام «صداق»، که به توصیه قرآن (نساء آیه ۴) انجام می‌شود، صرفاً یک هدیه است که مرد هنگام ازدواج

نزول قرآن، زنان ارث نمی‌بردند چرا که به جبهه و جنگ نمی‌رفتند. از این رو زمانی که اسلام گامی در جهت بهبود حقوق زن برداشت و حدی از ارث را به زنان اختصاص داد، مسلمانان هنوز پایبند به سنن جاهلی، به اعتراض برخاسته و استدلال کردند که زنانی که به جنگ نمی‌روند، حق ارث و میراث ندارند.

اما می‌دانیم که نظام خانوادگی سنتی بر بنیاد چنان باورها و سازمانی، به سرعت در حال تغییر است، به گونه‌ای که با گذشته به لحاظ محتوا و نقش و حتی تعریف، تفاوت اساسی پیدا کرده است. از جمله می‌توان گفت که در گذشته فقیهان مسلمان عمدتاً با نگاه جنسیتی به رابطه زن و مرد و حتی خانواده می‌نگریستند و ظاهراً در نگاه آنان فلسفه محوری زوجیت کامجویی جنسی مردان و نیز بقا و تداوم نسل بوده است.^{۲۰} اما اکنون این تفکر به کلی دگرگون شده و یا در حال دگرگون شدن است. امروز دیگر فکر برتری عقلی ذاتی مرد به افسانه پیوسته است. قدرت جسمانی دیگر نه منبع ارزش است و نه تنها منبع تولید ثروت و علم و فن و تخصص. اکنون در

به همسرش می‌دهد و هیچ ماهیت و مضمون تجاری و معامله ندارد. از این رو نمی‌تواند اجباری باشد. صدق از صدقه و بخشش و هدیه است نه امر الزامی. قابل توجه اینکه عالمی چون مرتضی مطهری در برابر اعتراض کسانی که تحت تأثیر افکار مدرن مهریه را به دلیل ماهیت اقتصادی آن زیر سؤال برده اند، از این سنت تحت عنوان هدیه دفاع و آن را توجیه کرده اند، اما در همان حال هم صدق را طبق فتوای فقها واجب دانسته‌اند. هدیه نمی‌تواند الزامی باشد. حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که در آن روزگار که زن استقلال اقتصادی نداشت، توصیه قرآن مبنی بر دادن چنین هدیه‌ای هنگام ازدواج، کمک مالی خرسند کننده و مفیدی برای زن بوده و می‌توانسته به تألیف قبول و صمیمیت زوجین کمک کند. موضوع مهریه و تبعات حقوقی آن در میان مسلمانان (از جمله ارتباط مهریه با جهیزه و الزام پراخت آن عندالمطالبه - با توجه به میزان بسیار زیاد آن و غالباً عدم امکان پرداخت آن به وسیله مردان) یک معضل بزرگ است. یک اشتباه و بدفهمی ظاهراً کوچک و بی اهمیت قرن‌ها جوامع مسلمان را گرفتار این همه مشکلات بزرگ کرده است. در این مورد بنگرید به گزارشی از آرای لغت‌شناسان و فقیهان در همین مدخل در *ویکی‌فقه الموسوعه الحوزویه*

۲۰. به ویژه در روایت منقول از پیامبر به ازدواج به قصد ازدیاد نسل مسلمان اشاره و تأکید شده است. در روایتی از قول پیامبر آمده است: «تناکحو تناسلو فانی مکاثر بکم الامم» (ظاهر حداد، ص ۳۰). قابل تأمل این که گفته نمی‌شود «تناکحو و تناسلو» بلکه «تناکحو تناسلو».

اکثر کشورها مشاغل مردانه و زنانه نیستند و زن و مرد هر دو، هم کار می‌کنند و هم با مشارکت مالی و مدیریتی خانواده و فرزندان را تربیت می‌کنند و به هر حال تمام امور خانواده مشارکتی و ارادی و بدون بالادست بودن یکی و پایین دست بودن دیگری است. در چنین شرایطی، استناد به انفاق مالی مرد برای اثبات قیمومیت مرد بر زن، چه معنا و مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ در واقع، نظام خانواده کهن موضوعیت خود را از دست داده و در حال از دست دادن است و مسلمانان نیز دیر یا زود به این امر تن خواهند داد و بدان اعتراف خواهند کرد.

لازم به ذکر است که پیامبر به عنوان یک مصلح اجتماعی همگام و همراه با اصلاح ساختاری جامعه خود در حجاز، چند گام مهم در اصلاح نهاد خانواده و تغییراتی مثبت در حقوق زنان آن روزگار و تأمین امنیت بانوان، برداشت^{۲۱} و این را بسیاری از پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان گفته‌اند،^{۲۲} اما او نمی‌توانست نظام

۲۱. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: شأن انسانی زن را به رسمیت شناخت، مالکیت شخصی زنان را در امور مالی و هر نوع فعالیت اقتصادی تأیید و از آن حمایت کرد، زنان را برای هر نوع فعالیت اجتماعی و سیاسی تشویق کرد (عایشه ام المؤمنین به عنوان زنی سیاستمدار و هوشمند در کنار محمد و در پرتو حمایت او بالنده و تربیت شد)، زنان را در کنار مردان و در برابر او از هر نظر و از جمله ایمان و رستگاری و مسئولیت مستقل شناخت، توصیه به رعایت مساوات و عدالت در حقوق همسران و در برخورد با زنان، محدودیت تعدد زوجات، حق انتخاب آزاد در ازدواج را برای زنان به رسمیت شناخت و... توصیه‌های مکرر پیامبر در مورد مدارا و حفظ امنیت و موقعیت وی در جامعه و خانواده، نقش مهمی در کاهش خشونت علیه زنان و رعایت حقوق و منزلت آنان داشت. به ویژه نوع برخورد و رفتار محمد با همسرانش مؤید و عامل تضمین این گفتارها و سفارش‌ها بود. در مورد سفارش اکید پیامبر در مورد حفظ امنیت و حقوق زنان بنگرید به میثاق محمد با سران قبایل در ماه اول هجرت به مدینه (که به قانون اساسی اسلام شهرت یافته است) و به آخرین آن در سخنرانی مشهور پیامبر در حجه الوداع (چند ماه پیش از مرگش).

۲۲. یکی از آخرین پژوهشگران غیر مسلمان غربی خانم کارن آرمسترانگ است که در کتاب کم برگ اما پر محتوای خود «محمد پیامبری برای زمان ما» بدان توجه و اذعان کرده است. فقط به عنوان نمونه چند فقره از گفتار ایشان را می‌آورم.

خانم آرمسترانگ می‌گوید «اگر مقایسه کنیم حقوق مربوط به زنان را با جاهلیت، می‌بینیم اسلام حقوق زنان را ارتقا داده است. در گذشته حتی قابل تصور هم نبود». آنگاه به اصلاح قوانین مربوط به ارث و ازدواج و طلاق اشاره می‌کند. به گفته او «قرآن تلاش می‌کند تا به زنان، شأن و جایگاه قانونی ببخشد که بیشتر زنان در غرب تا قرن نوزدهم از آن محروم بودند». او به سیره عملی پیامبر توجهی خاص می‌کند و

خانواده را یکسره و طی یک فرمان انقلابی و رادیکال دگرگون کند. هیچ کس دیگر در تاریخ نیز چنین نکرده است، چرا که چنین فکری محال اندیشی است و توهم و در عمل نیز محکوم به شکست. قانون هم در ذات و ماهیت خود، صورت‌بندی واقعیت‌های حاکم و در عین حال عادلانه‌تر کردن روابط اجتماعی است. قانون برای یک جامعه فرضی و خیالی و آرمانی نوشته نمی‌شود. پیامبر و وحی هم در پی طراحی یک نظام آرمانی نهایی و بی‌نقص نبودند. این یک تصور غلطی است که شماری از مؤمنان می‌پندارند که اسلام و قرآن می‌خواستند یک جامعه کامل و نهایی در زمان خود بنیاد نهند. البته قطعاً آرمانهایی بزرگ و اخلاقی و انسانی بر بنیاد عدالت مورد نظر اسلام بوده است اما چنین آرمانهایی به‌طور نسبی و به تدریج حاصل می‌شود. مگر ممکن است در فاصله ده سال، حتی بیست و سه سال، یک جامعه ایدآل و برین و نهایی ساخت؟ به هر حال قوانین و مقررات قرآنی و اسلامی در مورد جامعه و نظام خانواده بر اساس پذیرفتن واقعیت‌های موجود و برداشتن چند گام در جهت اصلاح و بهبود آن بوده است نه بیشتر. سه موضوع در باب عدالت را باید از هم تفکیک کرد: آرمان عدالت، تعریف عدالت و مصداق عدالت. آرمان به مقتضای مفهومی آن، فرا زمانی و فرا مکانی است، اما تعریف و به ویژه مصداق

می‌گوید: «پیامبر هیچگاه به زنان خود به دیده ی افراد حاشیه‌ای نگاه نمی‌کرد، آنها «مصابان» [اصحاب] او بودند، درست مانند مردها... زندگی خانوادگی محمد نیز راه تازه‌ای را برای دسترسی به سیاست در اختیار همسران او قرار داد. عمر به ویژه نمی‌توانست امتیاز دادن خنده دار محمد به زنان را بفهمد اما محمد سخت ایستاد و تأکید کرد که خداوند قصد و نیت خود را آشکار ساخته است». ایشان پس از تحلیلی از وضعیت چند همسری در میان اعراب جاهلی، با اشاره به آیات سوم و چهارم سوره نساء به سنت چند همسری در اسلام و فلسفه تعدد زوجات محمد توجه می‌کند و می‌گوید: «نزول این آیات در زمان خود، یک پیشرفت اجتماعی بود». وی در ادامه می‌گوید: «رسم چند همسری، بخشی از قوانین اجتماعی بود. این رسم برای این مقرر نشده بود تا امیال جنسی مردان را تأمین کند. بلکه برای این بود تا بی عدالتی‌های موجود علیه زنان بیوه، و سایر زنان وابسته و به خصوص زنهایی که بیشتر آسیب پذیر بودند را از میان بردارد. مردهای بی پروا، غالباً همه چیز را می‌ربودند و اعضای ضعیف خانواده یعنی زنان را بی هیچ چیزی رها می‌کردند». محمد پیامبری برای زمان ما، کارن آرمسترانگ، مترجم فرهاد مهدوی، نشر

عدالت، سیال و همواره در حال تغییر و تحول است. تا آنجا که ممکن است پدیده‌ای و حکم و قانونی در زمانی عادلانه باشد و در زمان دیگر ظالمانه.

نکته مهم این است که آیا اساساً آیه ۳۴ نساء (و مانند آن)، در مقام بیان واقعیت است و یا در مقام ارزشگذاری ایدئولوژیک و تشریح حکمی جاودانه؟ به بیان دیگر، قرآن و اسلام در مقام «توصیف» است و یا در مقام «توصیه»؟ متأسفانه از همان ادوار نخست، عموم مسلمانان و حتی علما توجهی به این نکته نکرده و مقام توصیف و بیان واقعیت را با مقام توصیه و ارزشگذاری خلط کرده و در نتیجه به نتایج نادرست و گمراه کننده‌ای رسیده‌اند. گفتم که اصولاً حقوق و قانون در هر زمانی و در هر جامعه و ملتی، صورت‌بندی واقعیت‌های موجود است که به منظور عادلانه‌تر و منضبط‌تر کردن همان مقررات و سنت‌های حقوقی موجود است و هرگز هیچ قانونی ماهیتاً نمی‌تواند به عنوان قانونی جاودانه و فرازمانی و یا ارزش جاودان باشد (بگذریم که قانون اساساً از جنس دانش است نه ارزش). اسلام و شریعت اسلامی نیز به مقتضای حکومت ده ساله محمد در مدینه قرن هفتم میلادی و ضرورت تغییراتی اصلاحی در نظام قبایلی حجاز، متن احکام اجتماعی و مقررات مربوط به حقوق مدنی (از خانواده، و قوانین جزایی و کیفری) همان زمان و همان جامعه را متن قرار داده و با رویکرد و جهت‌گیری استعلایی، اصلاحاتی و تغییراتی مثبت در آنها ایجاد کرده و گامی به جلو برداشته است. از این رو نمی‌توان از این شمار احکام شرعی، جاودانگی استنباط کرد. توصیف را به جای ارزش و توصیه نشانیدن، اشتباه مهلکی است. این البته اشتباه معرفتی ماست و ربطی به اسلام و قرآن ندارد. رفع این اشتباه می‌تواند اشتباهات بسیاری را در فقه و شریعت اسلامی برطرف کند.

از مجموع این مباحث و مقدمات، می‌توان چنین گرفت مقرراتی که در شرع اسلام در مورد حقوق زنان و خانواده و از جمله طرح فضیلت مرد بر زن و ولایت و قوامیت مرد به استناد قدرتمندی جسمانی بیشتر مرد و یا انفاق مالی مرد به زن و تبعات آن (موضوع آیه ۳۴ سوره نساء)، امروز فلسفه تشریحی و موضوعیت خود را از دست داده و یا در حال از دست دادن است. براساس قاعده فقهی «رابطه حکم و موضوع»، فقیهان چاره ندارند که این شمار احکام را منسوخ بدانند و یا اگر هم

برخی موارد موضوعیت خود را حفظ کرده اند، آماده باشند در صورت انتفاء موضوع، نسخ آنها را اعلام کنند. چنان که به باور عموم فقها در خود قرآن نیز بارها نسخ تکرار شده و اکنون شمار قابل توجهی از ناسخ و منسوخ‌ها در متن مصحف شریف باقی مانده است. قابل توجه اینکه چنین دیدگاهی در میان برخی فقیهان روشن اندیش در حال برآمدن است. از جمله اینان مرحوم آیت الله محمد هادی معرفت از عالمان و فقیهان قم است که هوشمندانه از «نسخ تمهیدی» استفاده کرده است. بر اساس این اندیشه و نظریه می‌توان گفت که اسلام همان گونه که در احکام مدنی با تمهید و مقدمه سازی و آماده کردن شرایط حکم قبلی را نسخ کرده است، در مورد زنان و نظام خانواده نیز همین گونه عمل کرده و بر این اساس حکمی چون قوامیت مرد بر زن امروز منسوخ است.^{۲۳}

باید اشاره کرد که فقیهان مسلمان عموماً به تدرج و ترتب نزول احکام و نیز اهداف و فلسفه‌های کارکردی احکام شرعی صدر اسلام (مقاصد الشریعه) چندان توجه نکرده و صرفاً از ورای زمان و به طور انتزاعی و به استناد یک آیه و یا یک چند حدیث اقدام به صدور فتوا می‌کنند و شگفت این که استنباط خود را هم به

۲۳. مرحوم آیه‌الله شیخ هادی معرفت برای توجیه زمانی- مکانی بودن برخی از احکام اجتماعی اسلام و از جمله احکام مربوط به زنان، از اصطلاحی استفاده کرده است که مهم و قابل توجه است و آن اصطلاح «نسخ تمهیدی» است. ایشان معتقد است، این شمار آیات و احکام در بستر یک سلسله زمینه‌سازها نسخ شده یا قابلیت منسوخ شدن دارند. آقای معرفت معتقد است که اسلام برای ریشه‌کن کردن برخی رسوم جاهلی مانند برده‌داری و نیز نوع برخورد با زنان، چاره‌اندیشی‌های درازمدت و یا کوتاه مدتی برگزیده است. وی سپس چنین توضیح می‌دهد: آغاز چنین روش و تدبیری برای ریشه‌کن کردن عادت‌های حکمفرمای جاهلی را ما در اصطلاح نسخ تمهیدی زمان‌بندی شده نامیده‌ایم. نسخی که زمینه‌های آن در صدر اسلام و در عهد پیامبر فراهم شده است. مسأله قوامیت مرد بر زن نیز در محدوده عام که شامل زدن شدید دردآور زن شود، از جمله همین مسائل است. بنابراین اگرچه که در قرآن آمده اما از سوی آورنده شریعت به گونه‌ای تفسیر شده که تعدیل آن را در آن زمان و ریشه‌کن ساختن آن را در دراز مدت موجب شود. بنابراین دستاویز کردن ظاهر آیه (آیه ۳۴ سوره نساء)، منسوخ است و مخالفتی صریح با نهی پیامبر و سفارش‌های رسا و گویای آن حضرت و امامان پس از او دارد. (شماره اول، سال دوم فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، صفحه ۲۴، ۱۳۸۴)

خدا و رسول خدا نسبت می دهند و هم آن را جاودانه می شمارند.^{۲۴} این که به طور سنتی عموماً چنین استدلال می کنند که هر حکمی در قرآن و یا سنت آمده باشد، لزوماً جاودانه‌اند و جای چون و چرا ندارند، نه معقول است و نه مقبول. اگر چنین باشد، پس هنوز هم باید برده داری و خرید و فروش انسان کنیز (آمه) و اسیر گرفتن بازمندگان جنگی و احکام مربوط به آنان از جمله تصرف زنانی که چند روزی و حتی چند ساعتی از مرگ شوهرانشان نگذشته و به خوابگاه بردن شان و نیز تصرف و خرید و فروش این زنان و کودکان، مشروع و قابل قبول باشد! آیا امروز فقیهی جرئت دارد از این احکام دفاع کند و آن را به خدا و دین و وحی و پیامبر نسبت دهد؟ اگر پاسخ منفی است، چرا و به چه دلیل، این همه تبعیض و بی عدالتی را به نام فقه و شریعت اسلام، که غالباً حتی ریشه در قرآن و سنت معتبر هم ندارد، معرفی کردن و جاهلانه و متصلبانه از آن دفاع کردن برای چیست و چه توجیهی دارد؟

قاطعانه می توان گفت که اگر روند تغییرات مثبت به سود زنان پس از پیامبر ادامه می یافت، نه تنها اکنون گرفتار چنین معضلاتی نبودیم که حتی در همان قرون نخستین زنان جایگاه بلندی در تمدن و فرهنگ و ادب و هنر و دانش و اقتصاد و سیاست پیدا می کردند و کار به اینجا نمی رسید که امروز در قرن بیست و یکم روی ساده ترین و بدیهی ترین مسائل بحث و مناقشه کنیم و برای کسب حداقل حقوق و منزلت زنان مسلمان جهادی عظیم لازم باشد. همان کسانی که در زمان پیامبر اسلام پیوسته به سنت بنوی در اعطای حقوق و منزلت بیشتر به زنان اعتراض

۲۴. از جمله حدیث مشهور «حلال محمد حلال ابداً و حرامه حرام الی یوم القیامه» است که غالباً به آن استناد می شود. این حدیث در منابع سنی و شیعی (از جمله در *الکافی* کلینی) آمده است. شماری آن را معتبر نمی شناسند و در اسناد آن تردید و تشکیک می کنند که از جمله می توان به متأخرترین شان آیت الله سید کمال حیدری اشاره کرد. اما در مقاله ای تصریح شده که از نظر سندی روایت صحیح است. شناسه این مقاله چنین است: بررسی سندی روایت «حلال محمد ابداً الی یوم القیامه و...»، نویسندگان: عباس اسماعیل زاده و مرجانه فتحی طرقله، نشریه علوم قرآن و حدیث، هر چند به لحاظ محتوا و مضمون چنین حدیثی نمی تواند معتبر و معقول و اصولاً شدنی باشد.

می‌کردند (از جمله عمرین خطاب)،^{۲۵} پس از پیامبر مدیریت و سیاست جامعه نوبنیاد اسلامی را بر عهده گرفتند و بار دیگر همان اندیشه جاهلی و ضد زن را زیر پوشش اسلام و تداوم سنت نبوی ادامه دادند و کار به جایی رسید که حتی در دوران طلایی تمدن اسلامی (قرن دوم تا ششم هجری) زنان عالم و دانشمند و اثر گذار در عرصه دیده نشدند. اگر در این دوران زنان مفسر و متکلم و فیلسوف داشتیم، سیر تحولات فکری و اجتماعی در مورد زنان می‌توانست کاملاً متفاوت باشد.

با این همه باید افزود که اگر ولایت را به همان معنای قرآنی و اصیل خود (ولایت ایمانی متقابل) و قوامیت را به معنای حمایت مرد از زن بدانیم، نه تنها اشکالی ندارد بلکه تأیید آن به وسیله اسلام در گذشته بسیار مفید بوده و در واقع موضوعیت داشته و هنوز هم دارد. اگر تاریخ را به جای ارزش و آرمان نگذاریم، واقعیت این است که در طول چند هزار سال اخیر، به هر دلیل، زنان در دفاع از خود از مردان ضعیف‌تر و در برابر انواع تهدیدها و نا امنی‌ها آسیب‌تر پذیرتر بوده‌اند. به ویژه جنسیت و سکس زن در تمام ادوار تاریخ مورد طمع و آزار بسیاری از مردان جنگجویان بوده و چه بسا جنگها و تهاجم‌ها و غارت‌ها صرفاً و یا عمدتاً به انگیزه دستیابی به زنان و تملک آنان صورت گرفته است. اصولاً در تمام جوامع و به ویژه در جنگها، به دلیل خصوصیات فیزیولوژیکی و جاذبه‌های جنسی بیش از همه زنان

۲۵ . اعتراضات مکرر عمر به پیامبر در مورد روش وی در برابر زنان و همسرانش (از جمله حفصه دختر عمر و همسر محمد) و اعطای برخی حقوق به آنان، در منابع مختلف اسلامی آمده است. این جمله طعن آلود عمر مشهور است که: گفت در مکه ما امیر بر زنانمان بودیم و در مدینه زنانمان امیر بر ما شده‌اند. طبق نقل مشهور هنگام جمع قرآن در زمان ابوبکر عمر سوه کوتاهی آورد که در آن حکم رجم (سنگسار) آمده بود و مدعی شد که وحی است. اما به دلیل فقدان دو شاهد گروه هفت نفره مسئول جمع قرآن قبول نکردند. به روایت جوادعلی در کتاب *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جلد ۹، ص ۲۴۷) عمر از ذکر نام زنان در شهر نهی کرد چرا که آن را موجب رسوایی و فضیحت می‌دانست. خانم فاطمه مرنیسی در کتاب *پر ارزش زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش* به روند انحطاطی و نزولی تغییرات اصلاحی حقوق زنان در دوران پس از رحلت پیامبر و چگونگی و چرایی آن و از جمله دیگهاها و نقش عمر در این زمینه پرداخته است. بنگرید به ترجمه فارسی آن با ترجمه خانم ملیحه مغازه‌ای، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

در معرض تجاوز و آسیب بوده‌اند و هنوز هم تا حدود زیادی چنین است. در چنین فضای تاریخی و اجتماعی بود که مفاهیمی چون ناموس و حفظ ناموس و غیرت و مردانگی هم به عنوان یک ارزش اخلاقی و هم به عنوان یک وظیفه خانوادگی برای جنس نیرومندتر خلق شده و ضرورت یافته است. از این رو می‌بینیم در جوامعی که این گونه آسیب‌ها و زمینه‌ها بیشتر بوده (مانند جامعه ایرانی) این پدیده آشکارتر و جدی‌تر و پایدارتر بوده است. احتمالاً این واقعیت تاریخی در ایجاد توهمی چون شر ذاتی زن و یا شر بودن سکس زنان بی‌تأثیر نبوده است؛ فکری که در برخی افکار و آموزه‌های غالب اقوام و ملل رسوخ کرده و حتی در برخی گفتارهای برخی بزرگان اسلام نیز راه یافته است، هرچند که احتمال جعل آنها در ادوار بعدی بسیار زیاد است. آموزه‌ای که با اساس و بنیاد اصول و مبانی مسلم اسلامی در تعارض است.^{۲۶}

به هر حال نظام خانواده کهن در جوامع اسلامی و برساخته ذهن و زبان فقیهان مسلمان مبتنی بر ولایت و قوامیت مرد، یک نظامی حقوقی ویژه‌ای پدید آورده که در آن اساس فرودستی و غیر مختار بودن زوجه مرد در اکثر موارد زندگی انسانی و مشترک زناشویی و از این رو تبعیض است. نظامی که در آن: خواهر نصف برادر ارث می‌برد، زن از دارایی شوهر جز به مقدار محدود ارث نمی‌برد، طلاق در دست مرد است، مرد می‌تواند در شرایطی با زن اهل کتاب ازدواج کند اما زن نمی‌تواند، مرد

۲۶. به عنوان نمونه بنگرید به این جمله منسوب به امام علی در *نهج البلاغه* (فیض الاسلام، ص ۱۱۲۹، کلام ۲۳۰): «المرئیه شرّ کلها، و شرّ مافیها، انه لابد منها». (همه چیز زن شر و بد است، و بدتر از آن، بودن با اوست) چنانکه پیش از این سخن علی را مبنی بر ناقص العقل بودن زنان نقل کردم. اگر واقعا زن ناقص العقل است و دارای شر ذاتی است، چگونه است که اسلام مساوات انسانی این دو را پذیرفته و برای زنان نیز درست مانند مردان حق آزادی و انتخاب قایل است و او را در رستگاری مانند مردان می‌شمارد و از همه مهم‌تر برای زنان حق مالکیت قایل است و او را در تمام مور زندگی اش مانند مردان مسئول می‌داند؟ مگر امکان دارد کسی ذاتا از عقل کم‌تر برخوردار باشد و شر ذاتی را با خود حمل کند، در عین حال آزاد و مختار و مسئول هم باشد؟ مگر آیاتی چون «کل نفس بما کسبت رهینه» (مدثر آیه ۳)، «لیس للانسان الا ما سعی» ()، «ان احسنتم احسنتم لانفسکم...» (اسراء آیه ۷) خطاب به انسانها نیست و مگر در چنین مواردی استثنا قایل شده است؟ بنابراین این شمار سخنان به احتمال بسیار زیاد جعلی است و یا به هر حال اثر پذیری از فرهنگ زمانه است که ربطی به اساسا دیانت ندارد.

می‌تواند همزمان چند همسر داشته باشد اما زن نمی‌تواند، زن واجب‌النفقه شوهر است، و جوب تمکین زن در برابر مرد به ویژه در برابر خواسته جنسی یک سویه مرد، حرمت قضاوت و زمامداری زن در فتاوی‌ای اغلب فقیهان، ایجاب و قبول در خطبه عقد، لزوم اذن پدر در ازدواج باکرگان در فتاوی‌ای عموم فقیهان، مهریه به عنوان شرط ضروری صحت عقد شمرده می‌شود و... اینک زمان آن در رسیده است تا در این زمینه به یک خانه تکانی فکری بنیادی دست زنیم و بنای تازه‌ای در چهارچوب سیستم ارزشی قرآنی و توحیدی، البته با توجه به مصادیق عدالت و مفهوم حق و حقوق در جهان معاصر، بنیاد نهیم.^{۲۷}

۲۷. این نوشتار در سال ۱۳۹۰ پدید آمد و در آغاز با ترجمه به انگلیسی توسط خانم زیبا میرحسینی در کتابی که با همت ایشان و خانم کاری وگت و لینا لارسن و کریستیان موی آماده شده بود به انگلیسی در اسلو منتشر شد و سپس همان بنیان همان مقالات را به عربی برگردانده و با عنوان «قانون الاسره المسلمه و معضله المساوات» در سال ۲۰۱۷ میلادی در قاهره منتشر کرده‌اند. ترجمه عربی آن توسط چند تن در مصر انجام شده و با همت دو ناشر در قاهره و لبنان منتشر شده است.

فصل دوم

قرآن و «مسأله» ای به نام زن

با سلام به شما خانم‌ها و آقایان

خرسندم از این که به من فرصت داده شده است تا در حضور شما درباره یکی از موضوعات مهم دینی و اجتماعی سخن بگویم و امیدوارم که گفتگوی مفیدی داشته باشیم. از شهرداری پیاچنزا نیز سپاسگزارم که این امکان را فراهم کردند.

موضوع سخن من عبارت است از «قرآن» و «مسأله» ای به نام «زن». بی گمان یکی از بحث انگیزترین موضوعات در ارتباط با اسلام و جهان مدرن، موضوع برخی از مقررات شرعی و فقهی اسلام در مورد زن است؛ مقرراتی که به نظر می‌رسد در تعارض با حقوق مساوات طلبانه دنیای مدرن باشد.

البته باید افزود که موضوع نگاه به زن در طول تاریخ بشر همواره به عنوان یک «مسأله» بوده و هست. حداقل از سه هزار سال قبل یعنی از عصر نوسنگی و انقلاب کشاورزی به بعد، در تمام جوامع، به دلایلی، زن به تدریج از زندگی عمومی و حقوق مساوی با مردان محروم شد و فعالیت خود را بیشتر در خانه و مدیریت خانه متمرکز کرد و در نتیجه جامعه و سیاست و فرهنگ و دانش هر روز مردانه تر شد. در پی

آن تقریباً در تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نوعی نگاه بدبینانه و منفی و حتی مشکوک نسبت به خلقت زن و نقش وی پدید آمد. از سه هزار سال قبل تا همین اواخر کمتر فیلسوف و متفکری را در شرق و غرب جهان می‌توان یافت که دیدگاه منفی و تحقیرآمیز نسبت به زن نداشته باشد. این نگاه نسبت به زن کم و بیش در تمام دین‌های نهادینه شده و تاریخی مانند یهودیت، زرتشتیت، مسیحیت، مانویت و اسلام مشاهده می‌شود. البته منظور من دیدگاه اصلی و نخستین پیامبران و بنیادگذاران ادیان نیست، چرا که دقیقاً روشن نیست که آنان در این مورد چه می‌گفتند، بلکه منظور من دیدگاه‌های پیروان دین‌های یاد شده در طول تاریخ است. و اما در جهان جدید و به طور مشخص از عصر رنسانس به بعد، به تدریج دیدگاه‌های منفی گذشته نسبت به زن دگرگون شد و در نتیجه زنان به تدریج از انزوا بیرون آمده و به عرصه جامعه و فعالیت‌های برابر با مردان وارد شدند و امروز پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ و میثاقین آن زنان تا حدود زیادی در غرب و کمتر در جوامع پیرامونی به حقوق مساوی رسیده‌اند.

در مجال بسیار کوتاه نمی‌توانم به تفصیل در باره دیدگاه اسلام و مسلمانان درباره زن و مسأله جنسیت و به ویژه قوانین و مقررات فقهی و حقوقی اسلام در این مورد به پردازم. از این رو می‌کوشم خیلی کوتاه دیدگاه اسلامی در این مورد را عمدتاً در قرآن بیان کنم. چرا که در احادیث و تاریخ و سنت مسلمانان دیدگاه‌های متفاوت و حتی متضادی در مورد زن و جایگاه و نقش او وجود دارد.

موضوع زن در قرآن را می‌توان در دو بخش متفاوت مورد بحث و تأمل قرار داد: نگاه عام و انسانی و نگاه خاص و حقوقی.

در مورد نخست، با توجه به مجموعه آیات قرآن در حوزه انسان و انسان‌شناسی، می‌توان گفت که از نظر قرآن در سطح عام در خلقت بین مرد و زن هیچ تفاوتی و تمایزی وجود ندارد. در تمام قرآن، حتی یک آیه وجود ندارد که زن را غیر انسان و یا فروتر از مرد بداند. اگر ارزش ذاتی آدمیان را اراده آزاد، قدرت انتخاب، مسئولیت و صلاحیت و دارای توان عمل آزاد و امکان رستگاری بدانیم، آیات متعدد قرآن تمام

این ویژگیها را برای زن و مرد به رسمیت می‌شناسد. در یک طبقه بندی کلی می‌توان گفت که زن و مرد: ۱- هر دو آفریده خداوندند، ۲- در خلقت آن دو تمایزی وجود ندارد، ۳- هر دو دارای اختیار و قدرت انتخاب‌اند، ۴- هر دو در برابر انتخابشان مسئولند و ۵- هر دو می‌توانند با ایمان به خداوند و نیکی و رفتار خیرخواهانه و عشق و خدمت به بندگان خدا در این جهان و آن جهان به رستگاری برسند. بر خلاف دیدگاه منفی بسیاری از فیلسوفان و متفکران بزرگ بشری در طول تاریخ، حتی در دوران معاصر، در قرآن و اندیشه محمد نه تنها هیچ سخن و رفتار بدبینانه-ای نسبت به زن دیده نمی‌شود، بلکه کاملاً دیدگاه مثبت و انسانی و حتی عاشقانه نسبت به زن مشاهده می‌شود، این در حالی است که اعراب آن روزگار چندان نگاه مثبتی به جنس زن و به ویژه نقش اجتماعی او نداشتند و حتی در پاره‌ای موارد دختران را زنده به گور می‌کردند. این که طبق روایتی پیامبر اسلام می‌گوید از دنیا به سه چیز علاقه‌مند است: نماز و عطر و زن، از این نگاه مثبت خبر می‌دهد. رفتار شخصی محمد با زنان و به ویژه همسرانش مؤید همین دیدگاه است. البته باید گفت اکثر مسلمانان آن زمان و بعدها چنین نگاهی نداشتند، و همین تفاوت دیدگاه، بعدها در قوانین حقوقی و محدود کردن زنان نقش به‌سزایی داشت. دیدگاه عمر در این مورد قابل مطالعه است.

اما از نظر حقوقی، هم در قرآن و هم در سخنان باقی مانده از پیامبر، تمایز و تبعیض‌های حقوقی چندی وجود دارد، و همین تفاوت‌های حقوقی سبب شده است که امروز کسانی از تعارض اسلام و حقوق بشر در دنیای جدید بگویند. واقعیت این است که این تفاوت‌ها نیز غالباً با تجربه امروز بشر و اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر آموزه‌های دنیای مدرن غرب تعارض دارد. اما باید با دیدگاه تاریخی و واقع بینانه حقوقی به این تفاوت‌ها نگریست و از هر نوع ذهنیت‌گرایی و برخورد غیرعلمی و غیرتاریخی دوری جست. یعنی نباید با تجارب و آرمانها و قواعد امروزی به تاریخ گذشته نگریست. این قاعده در مورد تمام فرهنگ‌ها و دین‌ها و فلسفه‌ها صادق است و اختصاص به اسلام ندارد. اگر از این نظر به قرن هفتم میلادی (اول هجری) به جامعه عقب مانده‌ای چون عربستان و حجاز بنگریم، می‌بینیم که اسلام و قرآن در

مجموع یک رفرم و تحول مثبتی در مورد زن و حقوق و منزلت اجتماعی و انسانی ایجاد کرد و لذا اسلام در مسیر تحولات حقوقی زنان یک گام بلند برداشت: شأن انسانی زن را به رسمیت شناخت، مالکیت شخصی زنان را در امور مالی و هر نوع فعالیت اقتصادی تأیید کرد، زنان را برای هر نوع فعالیت اجتماعی و سیاسی تشویق کرد، زن را در کنار مرد و در برابر او از هر نظر انسانی مستقل شناخت، حق انتخاب آزادی در ازدواج را برای زنان پذیرفت و... اما این قواعد در قیاس با آن روز عربستان و حتی اغلب نقاط جهان یک گام به جلو بود، ولی در مواردی این رفرم‌ها و قواعد حقوقی در قیاس با شرایط امروز در مورد زن و نقش وی قطعاً چند قدم عقب است. در دنیای جدید پس از قرن‌ها تجربه و آزمون و خطا و مبارزات انسانی و اجتماعی مسأله برابری ذاتی انسانها پذیرفته شده و تا کنون تلاش‌های بسیاری صورت گرفته و می‌گیرد که حقوق برابر نیز برای همه از جمله زن و مرد به رسمیت شناخته شود، هر چند هنوز این حقوق کاملاً به دست نیامده است. در این شرایط در فقه و شریعت اسلامی تفاوت‌های حقوقی متعددی بین زن و مرد وجود دارد که اکنون در ایران و در دیگر کشورهای اسلامی کم و بیش همین مقررات تبعیض آمیز اجرا می‌شود. مقرراتی چون محرومیت زن از حق زمامداری و قضاوت، چند همسری، حجاب اجباری، سن بلوغ و کیفری (دختر نه سال و پسر پانزده سال)، حضانت فرزند که غالباً حق مرد است، محرومیت زن از حق طلاق و...

اما چند نکته در این موارد قابل ذکر است:

اولاً- اکثر این مقررات در قرآن وجود ندارد، بعدها دیدگاه‌های تعصب آلود و عقب‌افتاده بسیاری از مسلمانان و از جمله فقیهان و عالمان دینی این مقررات را پدید آورده است.

ثانیاً- شماری از این مقررات (مانند حق زمامداری یا قضاوت و یا حجاب اجباری و سن بلوغ و حضانت فرزند و حق طلاق) مورد توافق تمام مسلمانان و یا فقیهان و مجتهدان نیست، شمار قابل توجهی از مجتهدان این تفاسیر را قبول ندارند و برای زنان حق مساوی قابل هستند.

ثالثاً- نکته مهم آن است که همان احکام و مقررات شرعی اصلی که در قرآن و سنت پیامبر در صدر اسلام وضع شده اند، به تناسب شرایط و زمان و مکان بوده و در زمان خود تحول مثبتی به سود زن و جامعه بوده است، ولی هیچ دلیل قانع کننده عقلی و نقلی وجود ندارد که تمام آنها عینا و بدون توجه به شرایط و نیازها و ضرورتهای امروز و یا در روزگاران دیگر اجرا شود. اساسا عقل و تجربه می گوید که قوانین کاملا به تناسب زمان و مکان و ضرورتها به منظور تنظیم روابط عادلانه تر جامعه وضع می شوند ولذا ذاتا هیچ قانونی نمی تواند جاودانه و مقدس باشد. براین اساس معتقدم که قوانین اجتماعی و حقوقی و کیفری صدر اسلام (از جمله مقررات مربوط به زنان) جاودانه و برای همیشه نبوده است. در حوزه جامعه و سیاست و قانون، آنچه در اسلام مهم و اساس و جاودانه است، سه چیز است: علم، عقل و عدالت. علم و عقل و عدل و تعاریف و مخصوصا مصادیق آنها، ثابت و جاودانه نیستند و لذا کاملا تابع نظر کارشناسان و عرف زمانه هستند و این امور موضوعا هیچ ربطی به دین و شریعت ندارند. طبعا مجموعه ای از کارشناسان حوزه های مختلف علوم اجتماعی (که البته مجتهدان نیز می توانند جزو آنان باشند)، در هر دوره ای باید بکوشند با توجه به اصول اخلاقی و قواعد کلی اسلام، علمی ترین، معقول ترین و عادلانه ترین قانون را وضع کنند. همان گونه که پیامبر اسلام نیز چنین کرد. احکام امضایی اسلام معنایی جز این ندارد.

نکته اخر این که فراموش نکنیم هدف اساسی دین (و از جمله اسلام) وضع قانون و جعل مقررات برای جوامع انسانی تا پایان تاریخ نیست. و نیز حکومت مذهبی در متن هیچ دینی وجود ندارد. آنچه حقیقت و فلسفه وجودی دین است سه چیز است : ۱- ایمان و توجه به خداوند به مثابه آفریدگار و حقیقت هستی، ۲- اخلاق و معنویت و نیایش برای رشد معنوی اخلاقی آدمیان و ۳- عدالت و آزادی در تمام ابعاد آن در زندگی فردی و اجتماعی. گرچه هر پیامبری و از جمله پیامبر اسلام به ضرورت قوانینی نیز وضع کرده اند که عموما برای گره گشایی از مشکلات روزمره

همان روزگار بوده است. نکته مهم آن است که دین برای انسان است، نه انسان برای دین.^{۲۸}

۲۸. این متن در پاییز سال ۱۳۸۷ (۲۰۰۸) در یک کنفرانسی که به دعوت استانداری پیاچنزا در ایتالیا برگزار شده بود ارائه و ایراد شده است.

فصل سوم

قضاوت زن

اگر به ادله فقهی منع قضاوت برای زنان نظر کنیم به روشنی می‌بینیم که چنین دیدگاهی هیچ دلیل معتبر شرعی و عقلی ندارد. این که عقل را در کنار شرع آوردم، بدان جهت است که در فقه شیعی عقل پس از کتاب و سنت سومین دلیل استنباط حکم شرعی است. به ویژه که قاعده ملازمه (کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و...) نیز پشتوانه جایگاه عقل در اجتهاد است.

بدیهی است در قرآن، که اولین و معتبرترین سند دینی و اجتهاد شرعی است، هیچ سند نقلی روشنی مبنی بر حرمت و حتی کراهت قضاوت زنان دیده نمی‌شود. یعنی نصی در این باب وجود ندارد. البته فقیهانی که به عدم قضاوت زنان فتوا داده‌اند، بیشتر به عمومات برخی آیاتی استناد کرده‌اند که به نوعی مبین برتری عقلانی مرد بر زن و یا به طور کلی مبین فرادستی جنس مرد بر زن است (مانند آیه ۳۴ سوره نساء). در قلمرو روایات نیز همین گونه است.

با توجه به این ملاحظات است که می‌توان گفت دلیل اصلی فقیهان مبنی بر منع قضاوت برای زنان یک پیش فرض نادرست و حتی می‌توان گفت ضد قرآنی است و آن بالادستی ذاتی و جنسیتی مردان بر زنان است.

فکر نمی‌کنم هیچ فقیه و مفسری منکر این باشد که در قرآن برابری انسانی دو جنس مؤنث و مذکر به تأکید پذیرفته شده است (از جمله آیات ۷۱ سوره توبه و ۱۲ سوره نور و ۳۵ سوره احزاب). البته این نیز جای انکار ندارد که در آیات متعدد قرآن برابری حقوقی در همه جا رعایت نشده است و این بخش از آیات الاحکام دستاویزی شده برای تأیید تبعیض جنسیتی.

اما این دو نوع آیات چگونه قابل جمع اند؟ پاسخ من این است که آیات نوع نخست گزاره‌ای جامع و عام و فرازمانی‌اند و آیات نوع دوم کاملاً زمینی و حقوقی‌اند و به طور گریزناپذیری معطوف به شرایط زمان و مکان و به همین دلیل آیات نوع دوم صرفاً به مقتضای زمان (زمان نزول قرآن و تأسیس دین اسلام در سده هفتم میلادی) آیات نوع نخست را مقید کرده‌اند و این بدان معناست که این احکام موقت و تابع مصالح زمان و شرایط است. باز درست به همین دلیل این نوع احکام عمدتاً امضایی‌اند و نه تأسیسی هرچند غالباً با برخی تبصره‌ها و اصلاحیه‌هایی همراه‌اند.

بدین ترتیب اگر فقیهان امر غلط مفروض خود مبنی بر تبعیض ذاتی جنسیتی خود را تغییر دهند و به برابری جنسیتی معتقد شوند، آیات و روایات حتی معتبر را در قلمرو حقوق آدمیان و از جمله حقوق زن و مرد به گونه‌ای تفسیر و تعبیر خواهند کرد که با برابری حقوقی مذکر و مؤنث سازگار باشد.

به طور خاص باید گفت اگر در پاره‌ای روایات صراحتی بر منع شرعی حق قضاوت زنان دیده می‌شوند، صرفاً بدان جهت است که تولیدکنندگان این شمار روایات و یا اجتهادکنندگان بر بنیاد آنها، تبعیض جنسیتی در خلقت خداوند را امری قطعی فرض کرده‌اند و گر نه تردید نمی‌کردند و نمی‌کنند که هیچ نوع تبعیض ذاتی و جنسیتی در خلقت و آفرینش وجود ندارد و هرچه هست برساخته تاریخ و سنت‌های اقوام است که به غلط به خداوند نسبت داده شده است. متأسفانه این منع شرعی

قضاوت زنان چندان برای فقیهان سنتی قطعی بوده و هست که بر بنیاد آن، فرمانروایی و زمامداری زنان را (حتی در حد وزارت در جمهوری روحانی ایران) جایز نمی‌شمارند.

با این حال اخیراً برخی فقیهان شیعی در این باب دیدگاه بازتری نشان داده و قضاوت زنان را در حد متعارف آن یعنی صدور حکم قضایی جایز دانسته‌اند.^{۲۹}

۲۹. این متن کوتاه در پاسخ به یک اقتراح یکی از رسانه‌ها (که اکنون به یاد نمی‌آورم) نوشته و در همانجا منتشر شده است.

فصل چهارم

گفتگوی منصوره شجاعی با حسن یوسفی اشکوری

مدرسه فمینیستی: حسن یوسفی اشکوری، محقق و یکی از پژوهشگران برجسته در حوزه نواندیشی دینی است. وی پس از حضور در کنفرانس برلین در اردیبهشت ۱۳۷۹ به همراه برخی دیگر از شرکت کنندگان در آن کنفرانس محاکمه شد. اتهام ایشان ابتدا ارتداد بود که حکم اعدام را برای وی در پی داشت. اما پس از چندی به اتهام مخالفت وی با حکم اجباری حجاب برای زنان و نیز نشر اکاذیب درباره قتل‌های زنجیره‌ای و توهین به مقدسات و شرکت در کنفرانس برلین، مجموعاً به هفت سال زندان تعزیری محکوم شد که پس از گذراندن دو سوم از مدت زندان‌اش، آزاد شد. حسن یوسفی اشکوری عضو هیئت تحریریه ایران فردا بود و همین‌طور به خاطر نظرات نواندیشانه‌اش حتا از تدریس در دانشگاه محروم شد.

با توجه به نظرات تحول خواهانه حسن یوسفی اشکوری در حوزه مسائل زنان، در مدرسه فمینیستی بر آن شدیم که با ایشان در رابطه با «حجاب» به گفتگو بنشینیم. متن زیر حاصل گفتگوی منصوره شجاعی است با حسن یوسفی اشکوری است:

منصوره شجاعی: جناب اشکوری از این که وقت ارزشمندتان را به این گفتگو اختصاص دادید از شما سپاسگزاریم. اگر موافق باشید گفتگو را با این پرسش آغاز کنیم: همین طور که در متون و مقالاتی که از سوی اندیشمندان حوزه زنان خوانده ایم و خود نیز تجربه کردیم، حجاب زنان به شکل نمادین در جریان فکری موسوم به ملی - مذهبی در جنبش ضدشاه، نقش مهمی در معرفی گرایش سیاسی زنان متعلق به این طیف داشت. این جریان فکری هم اینک در کنار جنبش زنان و جنبش دموکراسی خواهی، مبارزات مدنی را به طور فعال ادامه داده است. حالا با توجه به این که یکی از مطالبات مشخص و عینی این زنان «اختیار و آزادی در نوع پوشش است» و حتی بخش‌هایی از بدنه اجتماعی این جریان فکری نیز عملاً مروج این خواست اخیر هستند، به نظر جنابعالی تکلیف چیست؟

یوسفی/اشکوری: اول بد نیست اشاره کنم به اصطلاح و مفهوم «ملی - مذهبی» که شما ظاهراً آن را در معنای عام تری به کار برده اید. این عنوان در بیست سال اخیر مطرح شده و در ادبیات سیاسی ایران تقریباً جا افتاده است. در معنای کنونی آن «ملی - مذهبی» به گروهی و یا جریانی اطلاق می‌شود که حول محور زنده یاد مهندس عزت الله سحابی پس از تأسیس و انتشار ماهنامه «ایران فردا» از سال ۷۱ شکل گرفت و در عرصه فرهنگ و سیاست فعال شد. از نظر سیاسی می‌توان آغاز فعالیت این جریان را انتخابات مجلس پنجم و بعد در دوره ریاست جمهوری هفتم دانست. اما جریان عام تر آن شامل جریانهای دیگری چون نهضت آزادی، جاما (گروه دکتر سامی - دکتر قهاری)، جنبش مسلمانان مبارز (دکتر پیمان)، جامعه زنان انقلاب اسلامی (خانم اعظم طالقانی) و گروه مهندس لطف الله میثمی که فعلاً ماهنامه «چشم انداز ایران» را منتشر می‌کند که در واقع ادامه راه ایران فرداست، می‌شود؛ چنان که نامش هم همان معنا را به یاد می‌آورد.

تاریخچه‌ای که شما در شرح این جریان فکری ارائه کردید و نام سازمان‌ها و افراد مجدداً خاطره زنان این گروه و «حجاب اسلامی» خاص آنها را به یاد می‌آورد که در زمان شاه، نوعی لباس رزم برای آنان محسوب می‌شد. هرچند که بعد از انقلاب دیگر نه آن شکل غالب را حفظ کرد و نه آن مفهوم را، اما علیرغم این تفاوت به سرعت پذیرفته شد.

بله، در مورد حجاب باز ناچارم از این فرصت استفاده کنم و به یک گزارش تاریخی دیگر اشاره کنم که یقین دارم اکثریت افراد به ویژه جوانان از آن اطلاع ندارند. اصطلاحی رایج است تحت عنوان «حجاب اسلامی» که امروز عمدتاً به حجاب رایج یعنی حجاب با پوشش چادر اطلاق می‌شود. اما این اصطلاح در دهه بیست تا چهل شمسی به وسیله جریان ملی - مذهبی‌های آن زمان، با پیشگامی شخصیت‌هایی چون مهندس بازرگان، آیت الله طالقانی، دکتر سبحانی، دکتر نخشب و بعدتر نهضت آزادی و انجمن‌های پیرامون آنها (مانند انجمن‌های اسلامی دانشگاهها، انجمن اسلامی معلمان، انجمن اسلامی مهندسين، انجمن اسلامی پزشکان و به ویژه انجمن اسلامی بانوان) باب و مصطلح شد. این نوع حجاب که عبارت بود از روسری (بدون چادر) و مانتو و شلوار و احیاناً دامن بدون شلوار اما با جوراب. این نوع زنان به لحاظ ظاهر، شیک و مدرن و آراسته و پاکیزه و غالباً همراه با آرایش خفیف بودند و در انظار ظاهر می‌شدند. هرچند برخی از این نوع زنان در عین مذهبی بودن حتی بدون روسری هم بودند. این گروه از زنان مسلمان با این انتخاب و ابداع می‌خواستند از یک سو با زنان سنتی و کهنه اندیش مرزبندی کنند و از سوی دیگر از زنان مدرن غیرمذهبی و به تعبیر آن روزها «غرب زده» و یا به تعبیر نمادین دیگر «عروسک فرنگی» فاصله بگیرند. حجاب اسلامی در آن روزگار چنین معنایی داشت اما پس از انقلاب هم آن نسل به حاشیه رانده شد و هم این عنوان به سود سنتی‌ها مصادره شد به گونه‌ای که «حجاب اسلامی» را به معنای

حجاب با چادر و گاه روبنده گرفتند. شاید اصطلاح «حجاب برتر» برای چادر، برای توجیه این مصادره باشد.

اما حجاب برای این تیپ زنان مسلمان در دوران پیش از انقلاب در مرحله اول یک «هویت مذهبی» بود و در مرحله دوم یک نوع «پرچم مبارزه» و اعتراض علیه وضع موجود و به طور خاص فرهنگ مدرنیزاسیون پهلوی. به ویژه این دومی پس از اعلام مبارزات سیاسی - انقلابی در اواخر دهه چهل و اوایل دهه پنجاه به شدت پُررنگ و غلیظ شد. در این گرایش از قضا زنان مذهبی و زنان لائیک غیر مذهبی (به طور خاص سازمان مجاهدین خلق و سازمان فدائیان) تا حدودی به هم نزدیک بودند. گرچه زنان غیر مذهبی انقلابی از روسری و مانند آن استفاده نمی‌کردند (مگر برای مصالح امنیتی) اما برای نشان دادن مخالفت خود با فرهنگ غربی و مصرفی نظام حاکم، ساده می‌پوشیدند و معمولاً از آرایش استفاده نمی‌کردند. در سال انقلاب، سال ۵۷ که جنبش عام خیابانی شکل گرفت و با شتاب اعتراضات سمت و سو و رنگ اسلامی و مذهبی به خود گرفت و در اواخر زنان محجبه چادری خیابانها را پُر کرد، زنان بی روسری مسلمان نیز عموماً روسری به سر کردند و بسیاری از زنان لائیک و مبارز نیز به علامت همراهی با انبوه زنان محجبه و هم به نشانه مبارزه و مقاومت با رژیم مستبد حاکم، از روسری هم استفاده کردند.

ضمن تأیید اشاره دقیق شما به جریان حجاب سازی و حجاب خواهی، بد نیست به یک نکته اشاره کنم که متأسفانه یکی از مضرات این کلیشه سازی در پوشش این بود که تا سالها عموم مردم این تصور را داشتند که تنها زنان باحجاب در مبارزات ضد شاه شرکت داشتند و حتی در فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی زنانی که برای کار مردمی به محلات فقیر نشین، مناطق محروم و حتی مناطق جنگی و یا آسیب دیده از بلاهای طبیعی می‌رفتند، متأسفانه به دلیل کلیشه‌ای که در نوع پوشش رعایت می‌کردند خود به دست خود، این خلط را در ذهن توده مردم ایجاد کردند که تمام این مدت فقط زنان کاملاً مذهبی و محجبه دلسوز مردم و فرهنگ

و اجتماع بوده‌اند و نه زنان به قول شما «شیک و مدرن و آراسته و پاکیزه و غالباً همراه با آرایش خفیف» و سالها طول کشید که تعدادی از زنان با تحمل انواع و اقسام ایرادگیری و خرده گیری‌های بی اساس این کلیشه‌ها را شکستند و سلیقه و انتخاب فردی در پوشش و آرایش مناسب در محیط‌های متفاوت را تا حد امکان جایگزین آن کردند.

بله، متأسفانه از این دست شائبه‌ها که منبعث از این جریان بوده کم و بیش وجود داشته اما اکنون دیگر بیش از نیم قرن از آغاز حجاب اسلامی زنان مسلمان مدرن و بیش از سه دهه از هویت سیاسی یافتن روسری گذشته و اکنون حداقل دیگر هویت سیاسی و انقلابی حجاب بی معنی است چرا که عملاً بلاموضوع است. اما در مورد اصل پوشش سر و گردن. از نظر دینی، من شخصاً حجاب (در شکل جلباب که در قرآن آمده) را، جدای از معنا و مصداق آن در آن زمان، از احکام تغییرپذیر می‌دانم و تابع فرهنگ و مصالح زمانه، اما در عین حال، امروز هم اگر زن مسلمانی اعتقادی به وجوب شرعی حجاب باور داشته باشد، حق اوست که چنان باشد و کسی نمی‌تواند او را از این انتخاب منع کند. اما یک چیز مسلم است و آن این که امروز باید همه زنان دموکرات و مدافع آزادی و حقوق بشر (و مردان نیز) با صراحت و شفافیت و با صدای بلند با حجاب اجباری و تحمیلی مخالفت کنند. زیرا این تحمیل، مانند انواع دیگر تحمیل، نه با موازین دینی سازگار است و نه با معیارهای دموکراسی و حقوق بشر منطبق.

به نکته بسیار مهمی اشاره کردید، و آن هم معیارهای مبتنی بر دموکراسی و حقوق بشری است که برای مثال در کشورهایی با قوانین اسلامی به هیچ وجه رعایت نمی‌شود. اما به نظر می‌رسد در برخی از جوامع پیشرفته غربی نیز در این موضوع مداخله‌های دولتی و قانونی صورت گرفته از جمله در فرانسه، که به نوعی مداخله دولتی در امر خصوصی اتفاق افتاده که به نوعی آن روی سکه حجاب اجباری است.

بله، همین طور است. گرچه جوامع اروپایی در باره مهاجران و از جمله مسلمانان و به طور خاص زنان محجبه و بیشتر زنان دارای روبنده یا برقع مشکلاتی دارند که باید آنها را به درستی درک کرد و همدلانه به تحلیل نشست و گرنه نمی‌توانیم منصفانه داوری کنیم، اما در عین حال باید گفت اولاً، این همه سختگیری و اعمال خشونت و محدودیت ولو تحت عنوان قانون، با الفبای دموکراسی و حقوق بشر و آزادیهای فردی سازگار نیست و حداقل غربیان لیبرال را دچار تناقض در منطق و رفتار می‌کند؛ ثانیاً، تجربه نشان داده که این نوع سختگیریها در عمل نه تنها بی‌فایده است بلکه نتیجه عکس می‌دهد. باید راه حل مناسب و مؤثری پیدا کرد.

جناب اشکوری، دوباره به ایران برمی‌گردیم. با توضیحاتی که درباره حجاب و تاریخچه کوتاهی که از «حجاب اسلامی» گفتید، چرخش حجاب ضداستبدادی به حجاب استبدادی را چگونه تحلیل می‌کنید.

داستان حجاب اجباری یا به تعبیر شما «حجاب استبدادی» در دوران پس از انقلاب و در جمهوری اسلامی، به علل و عوامل متعددی برمی‌گردد. یک عامل مهم همان است که چندی پیش خانم نوشین احمدی خراسانی روی آن انگشت گذاشتند و آن، زمینه‌های فرهنگی و انقلابی موجود در ذهن و زبان و ادبیات روشنفکری و عمدتاً میان روشنفکران انقلابی، در مورد غرب و سرمایه داری و نقش زنان در این نظام بود. در چند دهه پیش از انقلاب با تحلیلی که در حوزه فرهنگ بورژوازی و سرمایه داری از نوع غربی و داخلی وجود داشت، زن عاملی مهم در گسترش این فرهنگ و به ویژه فرهنگ مصرفی و شادخواری، که شیشه عمر نظام سرمایه داری است، شمرده می‌شد، و در کشورهای پیرامونی و جهان سوم هم از زن برای گسترش چنین فرهنگی استفاده می‌شد. در توضیح این تحلیل گفته می‌شد که برای مصرفی کردن جامعه، ابتدا زن می‌بایست مصرفی می‌شد تا مشوقی برای مصرفی کردن جامعه باشد. مدگرایی، خودآرایی، آرایش‌های افراطی، لذت پرستی، کامجویی نامحدود، مهمانی‌های اشرافی، اختلاط هر چه بیشتر زن و مرد و... از ابزارهای لازم

برای گسترش و تعمیق این فرهنگ و در واقع این سیاست شمرده می‌شد. به این نوع زنان به طعن «عروسک فرنگی» گفته می‌شد. این تفسیر و تحلیل در پیش از انقلاب به وسیله روشنفکران انقلابی و ضد امپریالیست ترویج می‌شد. در بستر چنین زمینه‌هایی بود که در اوایل انقلاب، روشنفکران دموکرات و آزادی خواه نیز تمایلی به عروسک فرنگی شدن زنان نداشتند و دوست داشتند زنان ساده باشند و غیر فرنگی و از این رو مذهبی‌ها نوعی پوشش اسلامی (حتی چادر) و رعایت بیشتر عرف جامعه را بی اشکال می‌دیدند و غیر مذهبی‌ها هم در برابر فرهنگ حجاب گرایی نظام انقلابی یا سکوت کردند و یا گاه از آن به عنوان یک اقدام انقلابی برای مقابله با فرهنگ بورژوازی مصرفی غرب گرایانه استقبال هم کردند. اما به هر حال به نظر می‌رسد که این شمار روشنفکران ضد استبداد، که طبعاً با حجاب اجباری مخالف بودند، در برابر زور و اجبار زوری، سکوت کرده و یا حتی آن را تأیید کردند. در هر حال بیشتر به دلیل استراتژیک و یا تاکتیک بود که چنین روشی را تحمل کردند و ضمناً آن را موقت و گذرا می‌دانستند.

آنچه گفته شد البته در مقام تحلیل چرایی رخداد تحمیل حجاب اجباری و تأیید آن از سوی برخی آزاداندیشان آن زمان و یا حداقل سکوت در برابر این رخداد مهم است و نمی‌خواهم در باب تصور و تصویر ارائه شده از نقش زن در غرب و فرهنگ مصرفی، داوری نهایی بکنم اما برای این که به ورطه تفریط نیفتیم به اجمال عرض می‌کنم که به گمان من آن تصویر، یکسره خلاف و نادرست نبود و از جوهی می‌تواند درست باشد. منتها دو نکته در این زمینه قابل توجه است. یکی این که در آن زمان این فرهنگ را یکسره توطئه غرب استعماری تلقی می‌کردیم که درست نبود، و دیگر این که در آن زمان با امید و حسن ظن فراوانی که نسبت به انقلاب و رهبران و رهبری روحانی انقلاب وجود داشت، کمتر کسی تصور می‌کرد که این تبلیغ و یا تحمیل حجاب در ادارات دولتی به چنین تحمیل و غلظتی برسد که امروز مشاهده می‌شود.

آقای اشکوری، همان طور که اشاره کردید آن تصویر باسماه‌ای و افراط‌گرایانه جامعه مصرفی از زن مورد تأیید شما هم نیست. حالا ما با چند مسئله مواجه هستیم، یکی این که تعیین معیار برای تصویرسازی مناسب و نرم‌های مقبول جامعه از سوی چه جریانی می‌بایست صورت بگیرد؟ (البته چنانچه در اساس معتقد به ضرورت تعیین این معیار باشیم) و دیگر این که مکانیسم حذف آن تصویر در جامعه به جز قوانین محدود کننده و فشارهای دولتی از چه طریق می‌بایست تعبیه می‌شد که خود منجر به تعیین کلیشه‌هایی از نوع دیگر نمی‌شد؟

واقعیت این است که فرهنگ و آداب یک ملت نه یک روزه و چند ساله ساخته و پرداخته می‌شود و نه مقام و مسئولی برای فرهنگ سازی و اخلاق و آداب و سنن مردم وجود دارد و یا برای چنین کاری جایی تعیین شده و می‌شود. فرهنگها و آداب ماندگار در طول قرون و در تعامل فرهنگها و عوامل متعدد و متنوع پدید می‌آیند و شکل می‌گیرند و می‌بالند و می‌مانند و یا می‌روند. البته دین همواره یکی از مؤلفه‌های ایجاد فرهنگ و سنن بوده و هست اما در عین حال باید اذعان کرد که اولاً، دین یکی از عوامل تأسیس فرهنگ است نه بیشتر؛ و ثانیاً، در دین نیز تفسیر کلیشه‌ای از فرهنگ و نیز مرجع ثابت و یگانه‌ای برای تعیین نوع خاص از فرهنگ و سنت تعبیه نشده است؛ هر چه هست، انسان است و کنش جمعی آدمیان در جوامع انسانی و متکثر بشری. با این همه در تمام جوامع گروه‌های مرجع وجود دارند که در فرهنگ سازی و کلیشه پردازی‌ها نقش فائقه دارند. مانند روشنفکران و نظریه پردازان و فیلسوفان و هنرمندان و نویسندگان و ادیبان.

آن نوع کلیشه سازی یا الگوپردازی محصول تفکر و ایدئولوژی‌های خاص آن زمان بود. به گمانم در صورت تغییر بینش‌ها و روشهای نخبگان، این الگوها قابل تغییرند. اما برای این که اصولاً کلیشه سازی قالبی و احیاناً مخدوش و ضد آزادی ساخته نشوند، نباید اسیر هیچ نوع کلیشه سازی به مثابه امر ایدئولوژیک و فرا زمانی شد. در کنش و واکنش‌های فرد و جامعه است که الگوهایی ساخته می‌شوند و سپس می‌شکنند و باز هم این روند ادامه پیدا می‌کند. آزادی یعنی دیالکتیک آزادی، بت سازی و بت شکنی دائمی.

با توجه به تمام نکاتی که به آن اشارات دقیقی داشتید، مهم ترین عامل در تحمیل حجاب اجباری از نظر شما چه بود؟

به گمانم مهم ترین عامل در تحمیل حجاب اجباری و جا افتادن آن، فرهنگ عمومی جامعه و به ویژه افکار عموم علما و روحانیون اعم از انقلابی و غیر انقلابی بود. با این توضیح که اکثریت قاطع مردم ایران مسلمانند و در تفکر و آداب دینی آنان حجاب یک واجب شرعی تلقی می شود و از این رو رعایت آن را لازم می شمارند. در زمان شاه، به رغم ناخرسندی از بی حجابی و به ویژه برهنگی برخی زنان جوان در تهران و برخی شهرهای بزرگ و در میان دولتمردان و رجال، این وضع را تحمل می کردند اما حال که انقلاب شده و رهبری آن را یک مرجع دینی و دیگر روحانیان در دست دارند و نظام انقلابی هم رسماً و قانوناً اسلامی است، دیگر همه انتظار دارند که مقررات دینی و از جمله پوشش زنان اصلاح و تصحیح شود. در مقطع انقلاب مردان و زنان مسلمان عموماً چنین فکر می کردند. حتی نواندیشان و چریکهای مسلمان نیز چنین بودند. نمونه اش سازمان مجاهدین خلق که هنوز هم نه تنها از حجاب اسلامی چشم نپوشیده اند بلکه از غلظت حجاب شان نیز کم نشده است. روحانیون نیز وضعیت و تفکرشان روشن است. به هر حال بسیار بعید می دانم که در دوران پیش از انقلاب حتی یک نفر روحانی بوده باشد که به وجوب شرعی حجاب و حتی اجباری شدنش اعتقاد نداشته باشد. در میان غیر روحانیون نیز شاید انگشت شمار بودند که به وجوب شرعی حجاب اعتقاد نداشتند. شاید حدود ده سال پیش از انقلاب وقتی کتاب «مسأله حجاب» آقای مطهری منتشر شد، جنجالی پیرامون آن پدید آمد. چرا؟ برای این که ایشان به عنوان یک مجتهد و عالم دین استدلال کرده بود که پوشش صورت و دستهای زنان (به اصطلاح فقهی وجه و کفین) واجب نیست! قطعاً شمار قابل توجهی از نواندیشان اسلامی بودند که با اجباری شدن حجاب و به طور کلی این همه اعمال محدودیت علیه زنان مخالف بودند اما در آن مقطع به انگیزه مصلحت سنجی برای رعایت حال مردم و یا برای جلب نظر علما و

به ویژه برای پیشرفت امور انقلاب و تحقق اهداف مهم تر و مانند این ملاحظات، یا همراهی و توجیه کردند و یا سکوت کردند و به هر حال شد آن که نباید می‌شد.

به هر حال حجاب اجباری یک حلقه از حلقات اجباری‌ها و استبدادگرایی در جمهوری اسلامی است، از این رو نمی‌توان جدای از دیگر حلقات، آن را بررسی و تحلیل کرد. مثلاً آزادی و دموکراسی به معنای غربی و امروزی آن، چندان در فرهنگ ما جایی ندارد. فرهنگ و مبانی دموکراسی و حقوق بشر هنوز هم استوار نشده و حداقل در مقطع انقلاب از ارج و قُربی برخوردار نبودند. فرهنگ تسلیم و تحمل هر نوع ستم و استبداد و بدتر از این‌ها، تملق ارباب قدرت در ذهن و زبان ایرانیان ریشه دار و قدرتمند است. به طور خاص زن و مسائل مربوط به وی اصولاً در ذهن و زبان روشنفکران ایرانی و از جمله مذهبی‌ها تقریباً غائب است و در هر حال بهای لازم به آن داده نشده و هنوز هم داده نمی‌شود. در مقطع انقلاب در آن فضای امید و خوش بینی، کمتر روشنفکری با عمق تفکر روحانیون و علما و پیامدهای آنها در عرصه سیاست و حکومت آشنا بود و یا به آن بهای لازم را می‌داد. مجموعه این عوامل در جا افتادن استبداد دینی و از جمله حجاب استبدادی، مؤثر بودند

شما به طور مشخص به موضوع حق و به موضوع حق انتخاب اشاره کردید. این دو موضوع یک بار در تابعیت از عوامل بیرونی مثل فشار و سرکوب حاکمیت رنگ باخته و بار دیگر نیز در تابعیت از عوامل درونی مثل رعایت رسوم رایج و پذیرش کلیشه‌های تعیین شده و رودربایستی‌های برخی افراد. تأثیر پذیری این دو تابع نسبت به هم را چگونه ارزیابی می‌کنید.

در هر حال این دو عامل هم بر یکدیگر اثر می‌گذارند و هم یکدیگر را تشدید می‌کنند و این هر دو به مبانی فلسفی و اجتماعی و تاریخی بر می‌گردند. از باب مثال وقتی اندیشه تشخص فرد (تفرّد) و به ویژه استقلال فرد در برابر جامعه و نظام سلطه، وجود ندارد و یا به شدت رنجور و ضعیف است طبعاً، هم زور و تحمیل به سادگی ممکن می‌شود و هم تحمل ناموجه و رودربایستی‌های محافظه کارانه و

ملاحظات نامعقول و افراطی در برابر فرهنگ آبا و اجدادی و میراثی - و به تعبیر شما کلیشه‌ای - قدرتمند و حاکم می‌گردد. از یک سو به گفته نظامی «خواری خلل درونی آرد/ بیدادگری زبونی آرد» و از سوی دیگر همین خواری و زبونی خود از عوامل تحمل و تحمیل هر نوع استبداد و هر نوع سلطه پذیری می‌شود. در تاریخ ما این رابطه دیالکتیکی ریشه دار است و در چرخه زمان پیوسته بازسازی می‌شود.

با وجود این میراث اما تاریخ نشان داده است که همواره کسانی راه تحولات مهم و اصلاحگرانه را گشوده‌اند که از دلیری، پایداری و شجاعت لازم برخوردار بوده و به جنگ کلیشه‌ها رفته و تابوشکنی کرده‌اند؛ گرچه تاوان پیشگامی را هم پرداخته‌اند. در تاریخ معاصر ایران اگر زنانی چون «صدیقه دولت آبادی»ها نبودند، شاید هنوز هم وضعیت زنان ما بدتر از این بود. البته این پیشگامی‌ها غالباً در آغاز، چندان مهم جلوه نمی‌کنند و حتی گاه مضر دانسته می‌شوند اما در سیر تحولات بعدی روشن می‌شود که همان جرقه‌ها و کورسوها توانسته‌اند تبدیل به شعله‌های پُرفروغ شوند. مثلاً همان ظاهر شدن «طاهره قره‌العین» بدون روبنده در محفل مردان در حدود ۱۷۰ سال پیش و در آن شرایط، خود گامی بزرگ در جنبش رهایی زنان از قید اسارت تاریخی و فرهنگی زنان ایرانی بوده است.

با این همه باید دو نکته را فراموش نکرد. یکی این که رعایت عرف و هنجارهای جامعه در حد معقول و مفید - ولو به ناچاری و خلاف عقاید شخص - لازم است (البته معقولیت و مفید بودنش نیز توسط خودش مشخص می‌شود)، و دیگر این که به گمان من الان زمان آن رسیده است که برخی کلیشه‌ها شکسته شود و مثلاً زنان روشنفکر مذهبی با حجاب تحمیلی و اجباری به روشنی و با قاطعیت مخالفت و حتی برای حذف آن مبارزه کنند.

بسیار سپاسگزارم و به امید پیروزی در مبارزه برای رسیدن به آزادی انتخاب در
وجه فردی و نیز اجتماعی و سیاسی آن.^{۳۰}

۳۰. این گفتگو در سایت «کانون زنان ایرانی» مورخ ۱۵ آبان ۱۳۹۰ منتشر شده است.

فصل پنجم

پرسی از تفسیر و مضمون آیه ۳۴ سوره نساء و شرحی در این باب

پرسش:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالتِّي تَخَافُونَ نَشُوزَهُنَّ فِعْظُهُنَّ
وَهُجْرَهُنَّ فَأَنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنَّ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا. النساء آیه ۳۴

در این آیه گفته می‌شود که سرپرستی زنان با مردان است. خود این آیه هم می‌تواند به بازتولید خشونت کمک کند. به هر حال مردی که سر پرست خانواده محسوب می‌شود و باید از او تمکین کرد در نهایت ممکن است تنبیه هم بکند. چگونه می‌توان بین این قبیل آیات و حقوق زنان تعابیر عدالت از اسلام کرد؟ آیا این آیه نمی‌تواند مجوزی بر اعمال خشونت جسمی مردان علیه زنان شود؟ در این آیه همچنین به قهر و جدا کردن بستر هم اشاره شده که نوعی خشونت روانی است.

چگونه می‌توان از رواج این قبیل خشونت‌های روانی به نام اسلام جلوگیری کرد؟
آیا واقعا اصل اسلام ناظر به خشونت علیه زنان نیست؟

پاسخ:

آیه مورد اشاره و پرسش، از آیات بسیار مناقشه برانگیز قرآن و در نتیجه احکام شریعت اسلامی در حوزه زنان است. گرچه این آیه و موضوع آن از گذشته‌های دور نیز مورد بحث و مناقشه بوده و مفسران و فقیهان در این مورد آرای مختلف و متنوعی ابراز کرده و هزاران صفحه در این باب سیاه کرده‌اند اما در جهان مدرن یعنی زمانی که مسلمانان با اندیشه‌های غربی آشنا شده بیشتر مورد گفتگو قرار گرفته و به ویژه در چهارچوب آموزه‌های فمینیستی متأخر بیش از پیش مورد مجادله و گفتگو قرار گرفته است.

چنان که در پرسش شما هم آمده جان کلام این است که مرد در شرایطی حق دارد و می‌تواند همسرش را با تنبیه بدنی ارشاد کند و به اصطلاح به راه آورد. پرسش اساسی این است که می‌توان برای مرد چنین حقی قایل شد؟ از منظر خالص اسلامی چطور؟

طبعاً در این گفتار کوتاه نمی‌توان به این پرسش پاسخ کامل و وافعی به مقصود داد و حتی آیه را به طور گسترده تفسیر و تحلیل کرد چرا که آیه متضمن مفاهیم و کلیدواژه‌های مهمی است اما تلاش می‌کنم به کوتاهی و در حد روشن شدن اجمالی دیدگاه خودم پاسخی تقدیم کنم.

اول به یک قواعد کلی به عنوان روش برخورد با قرآن و به طور کلی با گزاره‌های دینی اشاره کنم تا راه فهم مفاهیم آیه روشن تر شود.

۱- قرآن یک متن تاریخی است بدین معنا که به ضرورت «تنزیل» در قالب کلام و زبان و ادبیات خاص یک قوم در یک زمان و مکان معین و برای تحقق اهداف

مشخص پدید آمده و در واقع هیچ آیه‌ای در کتاب نیست که در تخته بند زمان و مکان نباشد.

۲ - بر بنیاد اصل نخست، فهم و تفسیر آیات قرآن و از جمله آیات الاحکام آن (که بیشتر رنگ زمان و مکان دارد)، صرفاً در بستر درک واقعیت‌ها و شرایط و به اصطلاح کنتکس آنها حاصل می‌شود که از طریق شناخت تاریخی، علل و عوامل، انگیزه‌ها، غایات و اهداف پیام و احکام حاصل می‌شود.

۳ - از عوامل توفیق شناخت درست تاریخی قرآن و به طور کلی دین و شریعت اسلام، نگاه سیستمی و منظومه وار به مجموعه تاریخ و اسباب النزول و مقاصد الشریعه است و گرنه با تقطیع گزاره‌ها و خروج بخشی از آنها از پیکره نظام آرمانی و شرعی دین اسلام نمی‌توان به درک درست و کاملی از دین دست یافت.

۴ - تقریباً تمام عالمان و فقیهان بر این نکته اجماع دارند که در احکام شرعی برخی ثابت و جاودانه‌اند و برخی متغیر و حداقل قابل تغییر و البته معیارها و قلمروها در ثبات و تغییر بسیار متفاوت و حتی گاه متضاد اند، اما به گمانم تمام احکام اجتماعی اسلام تغییرپذیرند یعنی در احکامی چون حدود و دیات و قوانین کیفری و حقوق زن و امور اقتصادی و سیاسی و... اصل تغییرپذیری است مگر خلاف آن اثبات شود.

۵ - برای تشخیص ثوابت و متغیرات یک ضابطه درون دینی وجود دارد که عبارت است از اهداف عام یا همان مقاصد الشریعه و سه ضابطه بیرون دینی که عبارت‌اند از عقل، اخلاق و عدالت. از مجموعه آیات قرآن و سیره معتبر نبوی می‌توان چند اصل عام استخراج کرد و بر اساس آن ضوابط اجتهاد کرد و مثلاً نشان داد که اولاً امروز مصادیق همان اهداف عام کدام‌اند و ثانیاً چگونه و با کدام قانون و سنت و روش بهتر می‌توان به همان اهداف دست یافت و ثالثاً نشان داد که کدام حکم شرعی هنوز هم موضوعیت و اعتبار خود را حفظ کرده است. قابل توجه این که عقل و حجیت خرد جمعی و عرفی آدمی و نیز دو اصل پیشادینی دیگر یعنی اخلاق

و عدالت نیز خود مورد تأیید دین اسلام و بالاتر از اهداف غایی شریعت است و از این رو می‌توان آنها را نیز اصول درون دینی دانست.

حال آیه مورد بحث را می‌توانم چنین تفسیر کنم:

موضوع تنبیه بدنی زن در پایان آیه آمده اما روشن است که این جواز در پی یک مقدماتی و در واقع در چهارچوب منطق گفتمانی خاص مطرح شده است. چند کلیدواژه در این آیه هست: رجال و نساء، قوأم، فضیلت، انفاق، نشوز و ضرب. از کاربرد واژگان «رجال» و «نساء» در قرآن بر می‌آید که به دو گروه اجتماعی و انسانی یعنی «مردان» و «زنان» اشاره دارد نه لزوماً به دو جنس یعنی جنسیت. چنان که در زبانهای دیگر چنین است. در قرآن معمولاً با تعبیر «ذکر» و «انثی» به جنسیت اشاره می‌کند (از جمله آیه ۱۲۴ سوره نساء). با شرح واژه‌های بعدی مراد روشن تر می‌شود. «قوأم» را با تعابیر و واژه‌های مختلف و متنوع معنا کرده‌اند. برخی «کاراندیش» را مناسب دیده‌اند. «نگهبان» و «نگهدارنده» و «حافظ» هم گفته‌اند که شاید با توجه به ریشه‌های لغت بلیغ تر باشند. «فضیلت» در فارسی به معنای «برتری» است و در آیه هم با تعبیر «فضلنا» به برتری اشاره دارد. «انفاق» به معنای بخشش و بخشیدن است و در آیه با توجه به استفاده از «اموال» به نظر می‌رسد همان هزینه‌هایی است که مرد برای همسرش می‌کند مانند مهریه و هبه‌ها و از همه مهم تر خرجی زندگی (نفقه). «نشوز» به معنای «نافرمانی» است و در نهایت «ضرب» هم به معنای «زدن» است. از مجموعه این واژه‌ها و ساختار زبانی و بیانی آیه چنین بر می‌آید که مردان بر زنان برتری یافته‌اند چرا که اولاً مردان نگهبان و کاراندیش و حامی زنان‌اند و ثانیاً هزینه‌های زندگی زنان را تأمین می‌کنند. اما در این استدلال روشن است که منشاء چنین فضیلتی جنسیت نیست بلکه در مرحله نخست برتری جسمی و توان زور و بازوست که عملاً و به صورت گریزناپذیری زنان (دختران، خواهران، مادران و همسران) را در عرصه خانواده و در گستره جامعه تحت حمایت مادی و مالی و اجتماعی قرار می‌دهد و در مرحله بعدی مالکیت و نیروی کار مردان است که باز به شکل گریزناپذیری زنان را (به ویژه در گذشته) در مرتبه نیازمند و مصرف کننده و فروتر می‌نشاند. نتیجه منطقی و طبیعی چنین

ساختار خانوادگی و اجتماعی و اقتصادی اطاعت نیازمند و مصرف کننده فرودست از تولیدکننده و زورمند فرادست است و طبعا در چنین نظامی گاه تنبیه بدنی نیز لازم می‌آید.

آنچه تصویر و تفسیر شد تلاشی در جهت فهم منظومه وار آیه ۳۴ سوره نساء بوده که کوشیدم بدون این که بخواهم چیزی بر مضمون و دلالت‌های زبانی و لغوی آیه بیفزایم و به اصطلاح «تفسیر به رأی» کنم از متن رازگشایی تفسیری (نه تأویلی) بکنم. واقعیت این است که دین و شریعت اسلام نظام اجتماعی و از جمله نظام خانواده را به گونه‌ای که در تاریخ و در تمام جوامع وجود داشته پذیرفته ولی از جهاتی تلاش کرده نظامات رایج در عربستان آن روز را اصلاح کند و برای استیفای حقوق برابر آدمیان گام‌هایی بردارد. جای تردید نیست که در قران برابری ذاتی تمام آدمیان در انسانیت پذیرفته شده و مورد تأکید قرار گرفته اما این نیز واقعیت دارد که برابری حقوقی در همه جا (از جمله در مورد بردگان و زنان) رعایت نشده هرچند که اصلاحات قابل توجهی در این موارد صورت گرفته است. این روند گریزناپذیر بوده است. چرا که تاریخ بشر مبتنی بر تبعیض و نابرابری‌های گوناگون و آشکار بوده و هست و از جمله قومیت و فضیلت مرد بر زن در تمام عرصه‌ها به همان دو دلیل عمومیت داشته و هنوز هم دارد. شریعت اسلام در زمین سوخته بنیاد نیافته بلکه در جامعه‌ای «واقعا موجود» پدید آمده و قوام یافته و لذا عملا فقط می‌توانسته تا حدودی امور و سنن متصلب را اصلاح کند که کرده است.

اما مهم پاسخ این پرسش است که اکنون چه باید کرد و در واقع ما مسلمانان با این آیه و مانند آن چه باید بکنیم؟

با توجه به قواعد هرمنوتیک و تفسیری که پیش از این ارائه کردم، پاسخ من این است که:

۱- نظام خانواده در ذیل نظامات مدنی و اجتماعی بشر در تاریخ همواره در تغییر و تحول است و ناگزیر تحولات تازه (حوادث مستحدثه) راه حل تازه می‌طلبد. تردید نیست که در حال حاضر نظام خانواده با گذشته و از جمله در قرن هفتم میلادی

در عربستان بسیار متفاوت شده ناگزیر نمی‌توان با همان قواعد به نیازهای نوین خانواده پاسخ داد. امروز زنان وارد بازار دانش و قدرت و جامعه و اقتصاد شده و تلاش می‌کنند به برابری مدنی و استفاده از تمام امکانات مالی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی برابر دست پیدا کنند و تا حدودی به ویژه در ممالک پیشرفته دست یافته‌اند. در این صورت طبعاً و منطقاً دیگر نمی‌توان مرد را به صرف توان جسمی دارای فضیلت دانست؛ امروز معیار فضیلت دیگر زور بازو نیست، دانش و فرهنگ است. امروز شکار و جنگ و غنایم و غارت مولد ثروت نیست که به زور بازوی مردان نیاز داشته باشد، تخصص و دانش و اندیشه و مهارت است. وقتی زنان بتوانند ثروت تولید کنند و در هزینه‌های زندگی مشارکت برابر با مردان داشته باشند، دیگر با چه منطقی می‌توان از واجب النفقه بودن زن دفاع کرد؟ گرچه هنوز نیز در اغلب جوامع نظام واجب النفقه بودن برقرار است اما روند تحولات به گونه‌ای دیگر است.

۲- اگر امروز «قوامیت» اگر هم قابل طرح باشد به گونه‌ای دیگر است. ضمن این که اگر واقع بین باشیم در چهارچوب نظامات مردانه و در جامعه سراسر خشونت و ناامن و غارتی عربستان آن روز تأکید بر قوامیت مرد در جای خود به سود زن بوده و از جان و مال و عصمت زن در برابر انواع تهاجمات و آسیب‌ها حراست می‌کرده است. اگر به انکار واقعیات بر نخیزیم هنوز هم در تمام جهان به ویژه در جوامع مادون مدرن و ناامن قوامیت مردان به سود زنان است. اما نکته آن است که الزامی منطقی بین توان و حتی وظیفه حمایتی مردان از خانواده و زنان و امور مالی و نفقه و مهم تر حق تنبیه بدنی و اعمال خشونت وجود ندارد. حتی اگر هم تا قیامت به هر دلیل قوامیت مرد و نظام نفقه برقرار باشد، باز با هیچ منطقی نمی‌توان به مردان حق داد تا زنان و از جمله همسران خود را تنبیه بدنی کنند. واقعیت تلخ این است که در گذشته و به ویژه در میان اعراب عصر بعثت مفاهیم و اندیشه‌هایی ذیل عناوین برابری حقوقی تمام آدمیان از جمله برابری جنسیتی اصولاً مطرح نبود و از این رو قوانین و مقررات مدنی نیز به طور طبیعی بر بنیاد نابرابری‌ها و تبعیضات بوده است که در شریعت اسلام نیز انعکاس یافته است. اصولاً «قانون» صورت بندی سنت‌های رایج در هر جامعه‌ای است و نباید از آن توقع آرمانی و فلسفه و ایدئولوژی

داشت. به هر حال امروز اندیشه برابری ذاتی آدمیان در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد قبول عموم دولت‌ها و ملت‌ها قرار گرفته و از جمله تنبیه بدنی به طور کامل نفی و طرد شده است.

۳- در مورد خاص دو مفهوم «نشوز» و «ضرب» در آیه مورد بحث لازم است اشاره کنم که نشوز را عموماً به معنای عدم تمکین جنسی دانسته‌اند اما به گمانم چنین نیست. نشوز به معنای نافرمانی است و شاید تعبیر «سرکشی» مناسب‌تر باشد. قابل توجه این که در قرآن دو بار واژه نشوز آمده یک بار در باره زنان و یک بار درباره مردان و هر دو در سوره نساء (۱۲۸ نشوز مردان و ۳۴ نشوز زنان). روشن است که طبق عرف و عادت نشوز به معنای عدم تمکین جنسی در مورد مردان چندان موجه نیست و در هر حال اگر هم باشد تنبیه بدنی مردان نیز به وسیله زنان مجاز نخواهد بود. به نظر می‌رسد که موضوع آیه اختلاف خانوادگی است و مضمون آیه بعدی یعنی آیه ۳۵، که ظاهراً ادامه موضوع آیه قبل است، گواه این مدعاست. در مورد ضرب هم باید گفت که گرچه برخی از مفسران تا حدودی نواندیش معتقدند که، با توجه به کاربرد گسترده و متنوع فعل ضرب در آیات مختلف، ضرب به معنای زدن نیست بلکه به معنای جدایی و حتی در نقطه مقابل خشونت مهربانی و نوازش عاشقانه است، اما به گمانم این توجیه و تفسیر پرتکلف است و با ساختار آیه چندان سازگار نیست؛ همان زدن و تنبیه بدنی موجه‌تر می‌نماید. در عین حال قبول این نظریه نیز دشوار می‌نماید چرا که اولاً پیامبر خود هرگز کسی و از جمله همسرانش را تنبیه بدنی نکرد و حتی با آنان هرگز با خشونت حتی کلامی برخورد نکرد و ثانیاً در روایت منقول از وی نه تنها برخورد خشونت آمیز و کتک زدن زنان نهی شده بلکه همواره (از جمله در خطبه معروف به خطبه حجه الوداع آن حضرت که به «وصیتنامه سیاسی» پیامبر نیز شهرت دارد) به مهربانی و شفقت بر زنان سفارش شده است. ثالثاً مفسران نیز همواره از جواز تنبیه زنان اکراه داشتند و از این رو روایاتی (به نظرم جعلی) نقل کرده‌اند که زنان را با مسواک یا ریحان بزیند و همین تدابیر گرچه در هر حال موجب کاهش خشونت بوده اما در عین حال نشان

از آن دارد که در ذهن و وجدان آنان نیز کتک زدن زنان فعلی زشت و غیر قابل دفاع جلوه می‌نموده است.

۴- نکته آخر این که گرچه دقیقاً روشن نیست چرا و به چه دلیل و در چه شرایطی تنبیه بدنی زنان به وسیله شوهران جایز دانسته شده اما در این میان یک نکته مسلم است و آن این که چنین جوازی نیز تحت شرایطی و از سر ناچاری صادر شده و در نهایت در جهت کنترل و محدود کردن خشونت علیه زنان بوده نه در جهت توسعه و گسترش و قانونی شدن آن. این نکته بس مهمی است که در اینجا نمی‌توان بحث مفصلی کرد اما به اشاره عرض می‌کنم که اسباب النزول آیات الاحکام قرآن در موضوع مقررات کیفری و مجازات‌ها نشان می‌دهد که تشریح این نوع مقررات برای مهار خشونت‌های بی پایان اعراب عصر جاهلی بوده است نه برای توسعه و رسمیت دادن و در نتیجه دایمی کردن آنها. به عنوان نمونه در جاهلیت به دلیل رواج سنت «ثار» در برابر یک قتل در قبیله‌ای به وسیله عضوی از قبیله دیگر، دهها قتل اتفاق می‌افتاد و گاه صدها جنازه بر زمین می‌افتاد اما اسلام این سنت مخرب را برانداخت و فقط یک فرد از قبیله یا خانواده مقتول را «وَلّی دم» شناخت و گفت همان یک نفر حق دارد که قصاص کند هرچند که توصیه کرد اگر عفو کند بهتر است و خداوند را خوشنود کرده است (آیه ۳۳ اسراء). همین طور در برابر یک چشم صدها چشم از کاسه سر خارج می‌شد و در برابر یک دندان صدها دندان شکسته می‌شد و در برابر یک بینی صدها بینی و در برابر یک گوش صدها گوش بریده می‌شدند. اما شریعت اسلام آن خشونت و مجازات نامحدود را محدود کرد به یک در برابر یک، و گفتن ندارد که چنین تدبیری در آن زمان گام مهمی برای مهار خشونت بود. از این رو معتقدم که قوانین کیفری اسلام در جهت کنترل خشونت است نه توسعه و رسمیت دادن آن. اما متأسفانه در طول تاریخ اسلام با دیدگاه باژگونه فقیهان شریعتمدار هم این قوانین رسمیت یافت و هم جاودانه شد و هم درست در نقطه مقابل هدف غایی اسلام در جهت توسعه خشونت استفاده شد. از جمله از آیات «و لکم فی القصاص حیات..» (بقره، ۱۷۹) و یا «من قتل مظلوما فقد جعلنا لولّیه سلطاناً» (اسراء، ۳۳) برای ابراز خشم و خشونت و انتقام بهره گرفته شد.

در موضوع زنان و تنبیه بدنی آنان نیز همین قاعده حاکم است و من گمان می‌کنم همین جواز محدود نیز برای مه‌ار خشونت بی‌پایان عصر جاهلی علیه زنان بوده نه برای رسمیت دادن و توسعه آن. این که در آیه می‌گوید در صورت سازش بیدادگری پیشه نکنید، مؤید این نظریه است. در این صورت چنین جوازی جاودانه نیست و هرگز نمی‌توان از آن برای همیشه استفاده کرد. حداکثر جوازی بوده برای زمان خاص و شرایط خاص. ضمناً حتی اگر از منظر خشک فقهی نیز نگاه کنیم، این جمله حداکثر جواز است نه وجوب و لذا اگر هم مؤمنان هرگز به آن عمل نکنند، مرتکب هیچ معصیتی نشده‌اند.

به «اصل اسلام» اشاره کرده‌اید و این که اصل اسلام موجب خشونت است یا نه. ظاهراً مراد از اصل همان ذات است. اگر اسلام همان است که عموم مسلمانان و فقیهان ما می‌فهمند و تفسیر می‌کنند، پاسخ شما مثبت است چرا که طبق تفاسیر آنان مجازات‌های اسلامی و از جمله مقررات مربوط به خانواده و زنان و به طور خاص آیه مورد بحث، خشونت علیه زنان و تنبیه بدنی آنان و یا ترک بستر به عنوان نوعی و مرحله‌ای از مجازات لازمه ایمان و مسلمانی است؛ اما اسلام و شریعت بنا بر تفسیر من، ذاتی ندارد که موجب خشونت و یا عدم خشونت شود. همه چیز بر می‌گردد به تفسیر و تأویلی که ما از قرآن و منابع دینی و تاریخ دین داریم. من تفسیر خود را به اجمال در روش تفسیری مختار خود و نیز تحلیل مجازات‌های شرعی گفتم و طبق آن پاسخ شما منفی است. در عین حال اگر بتوان از ذاتیات اسلام سخن گفت من ایمان به نبوت محمد و باور به توحید را دو امر ذاتی اسلام می‌دانم و بس. بگویم ذاتی یعنی امری که نفی آن موجب نفی الزامات منطقی آن می‌شود. آیا تفسیر من از کل احکام شریعت و از جمله مقررات جزایی و به طور خاص موضوع تنبیه بدنی زنان، که ارائه شد، خلاف دو امر ذاتی و اصول موضوعه آن (اخلاق و عدالت و عقلانیت) است یا تفاسیر سنتی و رایج از اسلام و ذاتیات آن؟

در هر حال هرچه هست، چنان که برخی تفسیری فراخ و تعمیم یافته از این آیه کرده و قوام را هم به معنای قییم تعبیر کرده‌اند، این آیه به هر حال در ارتباط با

موضوع خانواده و بخشی از روابط زن و شوهر است و نمی‌توان از آن قاعده‌ای کلی مبنی بر قوامیت مطلق مرد بر مطلق زنان استخراج و استنباط کرد.^{۳۱}

۳۱. این پرسش توسط خانم فریبا داودی مهاجر ارائه شده و متن پرسش و پاسخ آن در فروردین ۱۳۹۲ در سایت «خانه امن» منتشر شده است.

فصل ششم

حجاب شرعی در عصر پیامبر؛ اثری دوران ساز در زمینه جنسیت و حجاب

اسلامی

در سال ۱۳۹۰ خورشیدی کتابی در رسانه‌های مجازی انتشار یافت با عنوان: «حجاب شرعی در عصر پیامبر» به قلم امیرحسین ترکشوند. این کتاب خیلی زود مورد توجه قرار گرفت و با استقبال پژوهشگران مسلمان و پس از آن شماری از پژوهشگران غیرمذهبی نیز قرار گرفت و به زودی خوانندگانی بسیار یافت. من کتاب را در همان آغاز از طریق ایمیل دریافت کردم ولی پس از چندی متوجه شدم که از طریق ایمیل و نیز با انتشار در رسانه‌های مجازی در سطح گسترده و کم-سابقه‌ای در اختیار شمار کثیری قرار گرفته و خوانده شده است. اقبالی که هنوز نیز ادامه دارد. در آن زمان من نویسنده را نمی‌شناختم و حتی نامی از وی نشنیده بودم. هرچند هنوز هم ایشان را از نزدیک نمی‌شناسم و افتخار آشنایی مستقیم با ایشان را پیدا نکرده‌ام.

به دلیل اهمیت این اثر مهم و به زعم من دوران‌ساز در اسلام‌شناسی معاصر، در این مقاله می‌کوشم آن را در دو بخش معرفی کنم: بخش نخست در معرفی شناسنامه و محتوای اجمالی کتاب و در بخش دوم شرحی در اهمیت علمی و پژوهشی اثر و نگاه تازه نویسنده محقق به متون و منابع اسلامی و به طور خاص رویکرد انتقادی رادیکال تفسیری و فقهی وی در مورد حجاب زن مسلمان. البته در بخش سوم نیز به چند نکته ضرور اشاره خواهم کرد.

الف. شناسنامه و معرفی محتوایی کتاب

طبق معرفی نامه‌ای که در صفحه نخست کتاب آمده است، کتاب در سال ۱۳۸۹ برای صدور مجوز به وزارت ارشاد اسلامی عرضه شده و به مرحله فهرست نویسی پیش از انتشار (فیپا) نیز رسیده است ولی با مخالفت مسئولان سانسور وزارتخانه یاد شده روبرو شده و از این رو حداقل تا کنون کتاب به طور رسمی و کاغذی در ایران منتشر نشده است. اما نویسنده ناگزیر کتاب را ابتدا از طریق ایمیل و احیانا دستی و حضوری در اختیار افرادی معین قرار داده و آنگاه آن را در وبلاگ خود (بازنگری در متون دینی baznegri.persanblog.ir) منتشر کرده و پس از آن در چند وبلاگ دیگر نیز منتشر شده است. نویسنده در همان وبلاگ شخصی (از جمله پست‌های ۱۳ و ۲۲) گزارشی از سرنوشت کتاب خود ارائه داده است. دلیل این انتشار محدود اولیه نیز همان است که در صفحه نخست کتاب آمده است: «این کتاب، فقط برای استفاده و بررسی شما محقق دینی عرضه شده است. از انعکاس مطالب و درج خبر در باره آن، مگر در کتب تحقیقی و پایان نامه ها، پرهیز گردد». هرچند به زودی به دلیل اقبال عمومی از این کتاب، کتاب و اخبار مربوط به آن از سطح محدود و مورد انتظار نویسنده بسی فراتر رفت و شهره آفاق شد.

دلیل این پرهیز نخستین از انتشار عمومی و حتی انتشار اخبار آن، احتمالاً دو چیز بوده است؛ یکی، انتشار غیر رسمی کتاب در داخل کشور و محظورات خاص آن، و دیگر، پرهیز نویسنده از سیاسی و لاجرم جنجالی شدن کتاب. روشن است

که نویسنده این کتاب را به انگیزه مادی و یا به سائقه ذوق شخصی و از سر تفنن پدید نیاورده است؛ دغدغه اصلی نویسنده غیر روحانی و میان سال کتاب (زاده ۱۳۴۳)، که سابقه فعالیت در نهادهای نظامی در جمهوری اسلامی را هم دارد، اثرگذاری در قلمرو تفکر حامیان و حاملان معارف سنتی اسلام (عمدتا مجتهدان و فقیهان) است و گفتن ندارد که چنین هدفی با جنجالی شدن کتاب و احیانا سوء استفاده‌های سیاسی در فضای سیاست زده و امنیتی حاکم بر کشور، سازگار نیست؛ مهم این است که این کتاب بیش و پیش از هر چیز در حوزه‌های علمیه جدی گرفته شده و خوانده شود و به وسیله عالمان و فقیها مورد نقد و بررسی قرار گیرد. تا آنجا که من اطلاع دارم، تا کنون چنین هم بوده و واکنش‌های مثبت و سازنده‌ای نیز دیده شده و البته نقدهای شفاهی و کتبی قابل توجهی نیز ارائه شده است (طبق اطلاع من یکی از مراجع تقلید و کم و بیش نوگرای قم به طور خصوصی اعلام کرده که با تز کتاب حجاب شرحی ترکاشوند هم‌مدل و همراه است).

این اثر پربرگ و بار، در نسخه نخست (نسخه‌ای که در اختیار من است)، دقیقا ۱۰۱۷ صفحه است. وفق آنچه در آغاز کتاب آمده است در یک فهرست کلان کتاب در سه بخش تنظیم شده است:

بخش یکم: حجاب پیش از اسلام و واکنش مسلمانان

بخش دوم: در سایه قرآن

بخش سوم: مباحث فقهی (بررسی تطابق آرای فقهی با میزان حجاب شرعی در عصر پیامبر).

اما از آنجا که محقق پرحوصله و صبور تقریبا تمام موضوعات ریز و درشت (حتی موضوعاتی که معمولا در اجتهادهای فقهی مورد توجه قرار نمی‌گیرند و یا اصولا به ذهن متبادر نمی‌شوند) مربوط به مسئله پوشش زن را مورد تحقیق و تأمل قرار داده است، کتاب دارای فهرست ریز و مبسوطی است و این فهرست به لحاظ تعداد صفحات دقیقا بیست صفحه کتاب را به خود اختصاص داده است. گرچه مرور این فهرست به درک موضوعات کتاب و نیز به فهم دیدگاه نویسنده و در نهایت اهمیت

این اثر کمک می‌کند و از این نظر مرور آنها قطعاً مفید خواهد بود، اما در این مجال چنین کاری ممکن نیست و احتمالاً ملال آور خواهد هم بود. با این همه، گزیده‌ای از موضوعات و عناوین محوری کتاب را محض اطلاع خوانندگان این معرفی‌نامه می‌آورم.

چنان که بخش‌های سه گانه کتاب نشان می‌دهد، بحث از چگونگی و چرایی پوشش در روزگار پیش از اسلام (عمدتاً در عربستان و حجاز) آغاز می‌شود و آنگاه همین موضوع در متن قرآن (به عنوان کتاب مقدس و سند معتبر دینی مسلمانان) مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و آیات متعدد مرتبط با پوشش به طور عام و پوشش زنان به طور خاص و به طور خاص‌تر آیات چندگانه مرتبط با «حجاب» به معنای مصطلح آن به تفصیل و ریزبینی مفسرانه و زبان شناسانه بررسی می‌شود و در بخش سوم به طور ویژه و مجتهدانه موضوع پوشش زنان یعنی همان (حجاب شرعی) در فقه و اجتهاد اسلامی و عمدتاً شیعی و آرای فقیهان از گذشته تا کنون محور تحقیق و نقد و واکاوی است. شاید بتوان عناوین زیر را اندکی ریزتر چنین فهرست کرد:

مفهوم پوشش و چگونگی و چرایی و انواع آن در روزگار پیش از اسلام در میان اعراب به اصطلاح جاهلی، وضعیت معماری و مفهوم خانه و خانه‌های عربان و به طور ویژه مردمان دو شهر مکه و مدینه در آستانه ظهور اسلام، لباس‌ها و جامه‌های عربان پیش از اسلام و پس از آن در زمان پیامبر (که عمدتاً نادوخته بوده‌اند و این صد البته نکته مهمی است)، وضعیت معابد و از جمله کعبه و انجام مراسم سنتی حج و حضور مذهبی زنان و مردان در روزگار پیش از اسلام (که در مواردی به عنوان یک امر مقدس مذهبی برهنه کامل طواف می‌کردند)، پوشش در حج (احرام) در سنت عربی و پوشش در هنگام نماز فرادا و یا جمعی در جمعه و جماعات در سنت اسلامی، بررسی انواع هم‌نشینی زن و مرد و انواع روابط جنسی و ازدواج‌های رسمی و غیر رسمی در عصر جاهلی و پس از آن در عصر نبی اسلام و تحولات آن در روزگاران بعد، بررسی مسئله نگاه زن و مردم به هم در عصر پیشااسلام و مشخصات شرعی آن در دوره پس از اسلام، وضعیت بهداشت و آب و شستشو (استحمام و قضای حاجت و به تعبیر نویسنده سرویس بهداشتی و...) در روزگار پیش از اسلام،

پرده نشینی زن در سنت اسلامی از آغاز تا قرون بعد، پیوند زیست محیط عربان مانند آب و هوا و گرما و خاک و نوع معیشت و فقر و گرسنگی مردمان با انواع پوشش زنان و مردان در عربستان آن روزگار، چگونگی ورود به خانه‌ها در عصر جاهلی و پس از آن در صدر اسلام، تأثیر نماز در تقویت پوشش و حجاب شرعی، بررسی تفسیری و فقهی آیات مرتبط با پوشش زنان و حجاب شرعی (از جمله آیات ۳۳-۳۴، ۵۳، ۵۹، ۳۰-۳۱ سوره نور)، بررسی جایگاه و منزلت ویژه همسران پیامبر، بررسی مفهوم «عورت بودن زنان» که ظاهراً از یک حدیث نبوی اخذ شده است (که البته از نظر نویسنده جعلی است) و... در این سلسله گفتارهای پژوهشی تمام موضوعات و مسایل مربوط به جنس زن و از جمله موضوع پوشش و عدم پوشش اندام زن (از نوک پا تا فرق سر و موی گیسوان) یک به یک و با ذکر جزئیات لازم مورد تحقیق و تدقیق قرار گرفته و حتی از گزارش قرآنی پوشش آدم و حوا، که ظاهراً هیچ ربطی به موضوع حجاب شرعی ندارد، نیز چشم پوشی نشده است. تفاسیر سنتی مفاهیمی چون چادر و مقنعه و خمار و جلباب و مانند آنها به چالش کشیده شده است. در نهایت نظر نویسنده این است که پوشاندن نیمه‌ی پایین دست و پا و نیز موی سر و گردن قطعاً واجب نبوده ولی پوشاندن مابقی بدن شامل تنه، ران و بازو قابل استخراج بوده هرچند، به جز ناحیه دامن، محل بحث و تردید می‌تواند باشد.

در این تحقیق مبسوط عواملی که از آغاز تا ادوار بعد موجب پدید آمدن انواع حجاب‌های سختگیرانه و در نهایت پرده‌نشینی زنان در جوامع اسلامی شده مورد توجه قرار گرفته است (از جمله اندیشه و سیاست منفی و سختگیرانه خلیفه دوم عمر در مورد زنان). از جمله وی به درستی پرده‌نشینی زنان صدر اسلام و به ویژه همسران پیامبر و نیز دختر او را «افسانه» می‌داند و می‌گوید «افسانه پرده نشینی [زنان مسلمان و همسران پیامبر] به تفسیر انحرافی از آیه حجاب و اندکی به آیه جلباب بر می‌گردد. پرده‌نشینی بودن زنان صدر اسلام و حتی زنان پیامبر، به دلیل خانه‌ها، فقدان سرویس بهداشتی در منازل، مخالفت با اراده خدا دایر بر آفرینش زن و... اساساً یک دروغ بزرگ است» (ص ۸۷۴).

ترکاشوند در باره «حجاب فاطمه» (دخت محترم نبی اسلام که به عنوان یک زن مؤمن تمام عیار مورد احترام تمام فرق اسلامی بوده و هست و همواره حجاب او به ویژه در جوامع شیعی به عنوان یک الگوی سخت‌کیشانه مورد تأکید قرار می‌گیرد) می‌نویسد: «مشهورترین کلامی که در باره حجاب زهرا در ذهن عام و خاص نقش بسته است [این است] که وی خود را از فرد نابینایی در پرده کرد و در توجیه عملش گفت: اگر او مرا نمی‌بیند من که او را می‌بینم. یکی دیگر از سخنان نسبتاً مشهور در باره او این است که وی معتقد بود بهترین زن کسی است که مردان را نبیند و مردان نیز نتوانند او را ببینند. این تصویری است که از فاطمه به عنوان الگوی زنان مسلمان در ذهن ما حک شده است! اما در پاسخ باید گفت نه تنها دو حدیث فوق جعلی است بلکه در مقابل روایاتی در مورد [آن] حضرت وجود دارد که گویای پوششی به مراتب کمتر از زنان مؤمن کنونی است». (ص ۸۷۶). استدلال‌های متنوع نویسنده در باب مدعای عدم پرده‌نشینی فاطمه و حد حجاب او در جای خود در کتاب به تفصیل آمده است.

امیدوارم که در این بخش توانسته باشم گزیده‌های وفادارانه از محتوای کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» و محورهای اصلی و مهم تحقیق جناب ترکاشوند را گفته و خوانندگان را در حد «مختصر و مفید» با کتاب آشنا کرده باشم. هرچند باید به تأکید باید گفت که این گزیده هرگز کفایت نمی‌کند و در نهایت هیچ علاقه‌مندی از مطالعه کامل کتاب بی‌نیاز نخواهد بود.

ب. اهمیت ویژه کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر

گفتن ندارد که یکی از چند موضوع مهم چالش جهان مدرن با اسلام و آیین مسلمانی موضوع جنسیت و نوع رابطه دو جنس زن و مرد است که از گذشته‌های نه چندان دور آغاز شده و اکنون نیز به شدت ادامه دارد. حتی گراف نیست که بگوییم موضوعات مهم جهان مدرن مانند آزادی و دموکراسی و حقوق بشر نیز به نوعی در حاشیه جنسیت قرار دارد. زیرا فصل برجسته این مفاهیم مربوط می‌شود

به برابری جنسیتی در آزادی و دموکراسی و حقوق بشر (مراد ما در همه جای این مقاله سی ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سال ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد است).

در این میان، مسئله حجاب و پوشش زنان است که پس از مواجهه مسلمانان با جهان غربی و تجدد اروپایی در صد و پنجاه سال اخیر بیش از هر موضوع دیگر به عنوان یک «مسئله» جدی و چالش بزرگ در آمده است. چالش بزرگ از آنجا پیدا شده است که جهان مدرن بر بنیاد اومانیسزم، برابری ذاتی و طبیعی آدمیان را معیار تنظیم روابط مدنی و تأمین آزادی‌ها و تضمین حقوق شهروندی قرار داده و در واقع انواع آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و یا حقوق شهروندی از میوه‌های این درخت تناور است و این پیوند علی در اعلامیه جهانی حقوق بشر به روشنی بازتاب یافته است. اما در مقابل، در جهان ماقبل مدرن و از جمله در سنت اسلام فقهاتی، که به لحاظ تاریخی به این دوره تعلق دارد، تنظیم روابط اجتماعی و مدنی بر بنیاد نابرابری حقوقی در اشکال مختلف است. حال در ارتباط به موضوع جنسیت، در این روزگار، پرسش اساسی این است که مسلمانان، صرفاً از منظر دینی، چه پاسخی به این چالش بزرگ و عمیق دارند؟ آیا برابری و الزامات منطقی و عملی آن از جمله در مورد جنسیت را می‌پذیرند و یا همچنان در چهارچوب نگرش سنتی و ماقبل تجدد و با استدلال‌های درون دینی نظام مدنیت را بر بنیاد انواع تبعیضات تعریف و استوار می‌کنند؟ از باب نمونه آیا مفهوم حجاب زنان از مقوله اختیارات زنان مسلمان می‌باشد و یا کاملاً آمرانه است و هیچ زنی (اعم از مؤمن و غیر مؤمن) حق ندارد بدون حجاب شرعی متعارف (پوشش کامل تن) در انظار مردان نامحرم ظاهر شود و به ویژه نظام سیاسی و حکومتی مدعی اجرای شریعت حق دارد زنان را به الزام اجبار وادار کند و حتی متخلفان را مجازات نماید؟ (چنان که اکنون در جمهوری اسلامی رایج و حاکم است).

در این بیش از یک قرن اخیر، متفکران مسلمان (اعم از عالمان دین و روشنفکران مسلمان دانشگاهی) علی قدر مراتبهم تلاش وافر کرده‌اند تا به این چالش بزرگ پاسخ بدهند. هرچند تا کنون در این باب نظریات تازه و سنت شکنانه‌ای اظهار شده

و برخی زنان مسلمان (به ویژه در جهان آزاد و سکولار) عملاً از حق اعمال اراده و آزادی و حق انتخاب برابری طلبانه خود برخوردارند اما در سطح جهان اسلام و در جوامع مذهبی سنتی حکایت همچنان باقی است و رعایت حجاب شرعی از ناحیه متولیان مذهبی و یا حکومت‌های دینی به عنوان یک امر الزام‌آور مذهبی و حکم الهی و یا فرمان حکومتی همچنان در برقرار است (البته گفتن ندارد که رعایت اصل حجاب به عنوان یک انتخاب شخصی و یا به عنوان امر حکومتی و اجباری دو مقوله جدا از هم‌اند).

سیر تاریخی مبحث زنان و از جمله مسئله حجاب از صد و پنجاه سال پیش تا کنون نشان می‌دهد که موضوع جنسیت و به طور خاص حجاب زنان همواره پر تنش بوده و هست. کسانی چون سید احمد خان در هند، سید جمال‌الدین اسدآبادی در تمام جهان اسلام، محمد عبده و بعدها قاسم امین در مصر، طاهر حداد در تونس و... در مجموع از آزادی و برابری حقوقی زن و مرد و به طور خاص از آزادی پوشش زنان دفاع کرده‌اند. در سال ۱۹۱۳ یک دانشجوی مسلمان مصری به نام منصور فهمی تز دکتری خود را با موضوع وضعیت زن در سوربن پاریس نوشت و در آن محققانه و در شأن یک تز دانشگاهی وضعیت زن در اسلام را مورد نقد و بررسی قرار داد و به استناد داده‌های تاریخی وضعیت مثبت و منفی زنان مسلمان را بر شمرد (این کتاب بعدها از زبان فرانسه به عربی و اخیراً با همت تراب حق شناس و حبیب ساعی با عنوان «*وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام*» به پارسی ترجمه و در سال ۲۰۰۷ در کلن آلمان منتشر شده است). در سالیان اخیر فاطمه مرنیسی در مراکش کتابی مفرد در همین زمینه نوشت و در تحقیق خود پاره‌هایی از تاریخ و فقه اسلامی را کاوید و نشان داد که این همه سختگیری در مورد حجاب زنان برخلاف فکر قرآنی و سنت نخستین پیامبر اسلام و حداقل بر خلاف ایده و فکر اصولی پیامبر است و روشنگری‌های وی بازتاب مثبت و خلاقیتی در میان مسلمانان و حتی در جوامع غربی یافت (این کتاب با عنوان «زنان پرده نشین و مردان جوشن پوش» به وسیله ملیحه مغازه‌ای به پارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۰ در ایران منتشر شده است).

در ایران نیز کم و بیش چنین بوده و آرای کم و بیش مشابهی اظهار شده است. در دهه چهل عالمی چون مرتضی مطهری، گرچه به برابری حقوقی کامل و مدرن زن و مرد و نیز به آزادی مذهبی پوشش باور نداشته و از آن دفاع نکرده است، ولی وی در دو کتاب «*حقوق زن در اسلام*» و «مسئله حجاب» خود تلاش کرده است تا اولاً اندکی از اعمال محدودیت‌ها بر زنان مسلمان بکاهد و ثانیاً از همان تبعیضات حقوقی و فقهی زن و مرد دفاع معقول و به اصطلاح امروزی بکند؛ که البته به گمانم در مجموع دفاع موفق‌تری نبوده و نیست. او در دهه چهل یک گام کوچک برداشت و آن این که در کتاب «مسئله حجاب» در برابر باور عموم فقیهان (حتی آیت‌الله خمینی در آن دوران)، که معتقد به وجوب شرعی پوشش صورت و دست‌ها (وجه و کفین) زن نیز بودند، از آزادی پوشش صورت و دست‌ها دفاع کرد و قابل توجه این که همین گام کوچک نیز با واکنش تند علمای سنتی و جزم‌اندیش آن زمان مواجه شد.

پس از انقلاب اما یکسره ماجرا دیگر شد. از یک سو از همان نخستین ماه‌های تأسیس جمهوری اسلامی حجاب یعنی پوشش کامل زنان (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) ابتدا در دوایر دولتی و اندکی بعد در خارج از خانه به طور مطلق اجباری و الزامی شد و از سوی دیگر چنان فضای بسته و اختناق‌آمیزی حاکم شد که حتی امکان بحث و گفتگوهای علمی و طرح مباحث نظری (حتی از سوی عالمان و روشنفکران مسلمان نیز) عملاً ممنوع و ناممکن شد و در این سال‌ها کم و بیش دراز تقریباً در محافل عمومی سخن کارشناسانه و دینی و حتی فقهی نیز سخن روشنی در این باب گفته نشده و نمی‌شود. اکنون کار به جایی رسیده است که اصطلاح «بدحجاب» در ادبیات سیاسی-مذهبی مقامات رسمی دولتی و به ویژه در رسانه‌های حکومتی معادل با بی‌حجابی است و از این رو دشنام و اتهام شمرده می‌شود؛ اتهامی که حتی قانوناً مستوجب تنبیه و مجازات است این مجازات با فرض ضروری شمردن حجاب، مطابق فقه سنتی، از تعزیر آغاز و نهایتاً در بار سوم و حداکثر چهارم به اعدام ختم می‌شود (بگذریم که همین تنبیه‌ها و کیفرهای مداوم نیز تا کنون نه تنها افاقه نکرده بلکه به گواهی آخرین گزارش تحقیقی «مرکز

پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی» در ماه اوت ۲۰۱۵ تمام مقررات حکومتی و انضباطی و تنبیهی حکومتی در باب حجاب و عفاف نه تنها شکست خورده بلکه عملاً به نتایج معکوس رسیده است).

با این حال در سالیان اخیر (به دلایل مختلف و از جمله جنبش فعال و پرتکاپوی زنان مذهبی و غیر مذهبی) به معضل حجاب در جامعه ایران بیش از پیش توجه شده و برخی عالمان دینی (از جمله آیات منتظری و صانعی) و برخی از نواندیشان مسلمان از وجوه مختلف (فقهی، اخلاقی، تاریخی، اجتماعی و...) تا حدودی به این مسئله پرداخته‌اند (چند مقاله در باب عدم قبح اخلاقی عدم پوشش سر و گردن زنان از سروش دباغ، که در رسانه‌های مختلف منتشر شده و در وبسایت شخصی وی نیز قابل دیدن است، از نمونه‌های این نوع نوشتارهاست). چرا که به هر حال بدون تعیین تکلیف با حقوق برابر جنسیتی و از جمله حجاب زنان (به ویژه حجاب اجباری که نماد سلطه مردسالاری و نیز سلطه حکومتی بر زنان شمرده می‌شود) سخن گفتن از آزادی، دموکراسی و حقوق بشر سخن ناتمام و حتی می‌توان گفت سخن لغوی است. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که مخالفت با حجاب اجباری امروز مورد توافق قاطبه نواندیشان مسلمان در ایران و جهان اسلام است و حتی عالم نواندیشی چون سید محمدعلی ایازی نیز اخیراً در قم با انتشار چند مقاله و مصاحبه در رسانه‌های مختلف با حجاب اجباری به ویژه از سوی حکومت مخالفت کرده و ادله شرعی مدافعان حجاب اجباری را به طور مدلل رد کرده و از منظر شرعی و فقهی از آزادی پوشش دفاع کرده است و این خود گام مهمی به جلوس (این گفتارها و نوشتارها را می‌توان در «پایگاه اطلاع رسانی سید محمدعلی ایازی» مشاهده کرد).

اما آغازگر نقد رادیکال مسئله حجاب شرعی در ایران زنده یاد احمد قابل بود. او که دارای دانش آموخته حوزه علمیه قم و از شاگردان زنده یاد آیت‌الله منتظری شمرده می‌شد و از صلاحیت سنتی اجتهاد بهره داشت (هرچند که او به لحاظ مذهبی با رخت ویژه روحانی مخالف بود و خود از آن لباس استفاده نمی‌کرد)، در اوایل دهه هشتاد طی یک سلسله گفتارها و نوشتارهایی بحث کارشناسانه‌ای را در

باب پوشش زنان آغاز کرد و تا مراحل نیز پیش رفت. وی با نقد و بررسی علمی آرای فقیهان و واکاوی آیات و روایات مربوط به حجاب شرعی، به این نتیجه رسید که نه تنها پوشش موی و سر و گردن واجب شرعی نیست بلکه حتی پوشش تن جز عورتین هنگام نماز نیز واجب نیست و در واقع او فقط «ستر صلاتی» (پوشش لازم هنگام نماز) را واجب می‌دانست که مصداقا همان پوشش عورتین است (آرای قابل در این باب در سایت وی-شریعت عقلانی-قابل دسترسی است). در آن زمان افکار شگفت او بازتاب گسترده‌ای در داخل و حتی در خارج از کشور پیدا کرد و ولوله‌ای غریب در محافل حوزوی و سنتی و در دستگاه قضایی جمهوری اسلامی پدید آورد و حتی برخی از دوستان حوزوی-دانشگاهی‌اش را نیز به واکنش و مخالفت واداشت. اما به هر حال افکار بدیع وی در این مقوله اثرگذار بود و راه تازه‌ای گشود. در سالیان اخیر (پس از انتشار کتاب آقای ترکاشوند) دانش آموخته حوزوی-دانشگاهی دیگر یعنی آقای محسن کدیور، که از چهره‌های نواندیشی دینی کنونی ایران است، نیز در همین مسیر سلوک کرد. هرچند نظر وی در باب عدم وجوب پوشش سر و گردن و آرنج دستان و پایین تر از زانو به نظریه ترکاشوند نزدیک‌تر است تا قابل (نظریات وی در این باب در سایت جرس انتشار یافت و اکنون در وبسایت ایشان قابل دسترسی است). از آثار قابل ذکر دیگر در این زمینه، کتاب خانم صدیقه و سمرقانی با عنوان «زن، فقه، اسلام» است که به موقعیت زن در فقه و سنت اسلامی پرداخته و با رویکرد انتقادی دیدگاه‌های سنتی فقهی فقیهان را به چالش کشیده است. وی عمدتاً از منظر حقوقی از حقوق برابر زنان و از جمله آزادی پوشش زنان مسلمان دفاع کرده است. وی نیز به وجوب شرعی حجاب به عنوان یک حکم جاودانه و فراتاریخی اسلام معتقد نیست (کتاب یادشده در سال ۱۳۸۶ در ایران منتشر شد و در سال ۲۰۱۴ نیز به انگلیسی در آلمان انتشار یافت).

اما در این میان تحقیق جناب ترکاشوند کاری است کارستان و از جهات مختلف بدیع و در موضوع خود رویکردی است انتقادی و رادیکال. می‌توان گفت از نظر فقهی آرای ترکاشوند تداوم افکار و آرای احمد قابل است ولی از جهات دیگر اثری است کاملاً تازه و نورسیده. این تحقیق و استنتاج‌های فقهی و دینی نویسنده از

چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان گفت دوران‌ساز است و از این ظرفیت برخوردار است که در آینده دور و نزدیک منشاء تحولات فکری و فقهی مهمی نه تنها در موضوعاتی چون زن و حجاب بشود بلکه مقبولیت روش تحقیق نویسنده می‌تواند در مبانی و روش اجتهادهای سنتی در ابواب مختلف فقهی به کار گرفته شود و در احکام شرعی موضوعات مهمی چون سیاست، اقتصاد، نظام خانواده، مقررات جزائی، ترجیحات اخلاقی و بسیاری از وجوه فرهنگی دینی در میان مسلمانان تغییرات و تحولات دوران‌سازی ایجاد کند (قابل ذکر این که نویسنده کتاب مهم دیگری با عنوان «نسخ سنگسار توسط اسلام» نگاشته که در سال ۱۳۹۱ به طور مجازی منتشر شده است. ترکاشوند در این تحقیق، بر خلاف تفکر عموم فقیهان، مدعی است که مجازات رجم (سنگسار) نه تنها در اسلام مورد تأیید قرار نگرفته است بلکه، کاملاً برعکس، در اسلام این حکم به غایت خشن و بازمانده از ادوار کهن نسخ گردیده است).

مهم‌ترین روش به کار گرفته شده در کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر (و نیز در کتاب نسخ سنگسار)، روش نقد تاریخی است؛ روشی که اصولاً در مبانی و روش‌های استنباط احکام شرعی در حوزه‌های علمیه ما غایب است و حتی کمتر فقهی است که بدان توجه داشته و از اهمیت آن آگاه باشد. اصول فقه به مثابه روش و متدولوژی اجتهاد دیری است که مورد استفاده مجتهدان اصولی است و این علم (یه به تعبیر درست‌تر فن) هرچند در قرون نخست تأسیس و در ادوار رونق و اعتلای اجتهاد (قرن سوم تا هشتم هجری) از ظرفیت و توانایی لازم برخوردار بوده و به توسعه تعمیق اجتهاد یاری رساند ولی پس از آن با گسترش روند انحطاط این فن نیز مانند دیگر معارف و علوم رو به انحطاط رفت و امروز به هیچ وجه متناسب با اجتهاد جدی و کارآمد نیست. از جمله تاریخی‌نگری و نقد تاریخی ادله اجتهاد در حوزه اجتهاد جایی ندارد.

مراد از تاریخی‌نگری این است که ادله اجتهاد شیعی یعنی کتاب (قرآن)، سنت و سیره نبوی و امامان دوزاده گانه، عقل و عقلانیت و در نهایت مفهوم اجماع از قلمرو امور غیبی و مقدس و نقدناپذیر خارج شده و مانند دیگر متون و منابع بشری

و زمینی در بستر رخداده‌ها و تحولات جاری زمان و زمینه‌های ادوار معین مورد فهم و تفسیر و نقد و بررسی قرار بگیرند. البته روشن است که در این میان قواعد نقد تاریخی و معیارهای آن همواره در حال تغییر و تحول‌اند و با توجه به مقتضیات پیشرفت علوم و تجارب و عقلانیت زمان دچار دگرگونی می‌شوند. اگر قواعد اصول فقه مدون در سده‌های میانه اسلامی با معارف و تجارب و عقلانیت آن دوران متناسب بوده اما امروز قطعاً چنین نیست و از این رو قرن‌هاست که نه تنها متدولوژی اجتهاد محتاج بازنگری و بازتدوین است بلکه به تناسب زمان اجتهاد محتاج «فلسفه اجتهاد» (و پیش از آن «فلسفه دین») است و این کاری است بایسته و ضرور که حتی کمتر به مخیله فقیهان سنتی اندیش ما خطور کرده و می‌کند.

در هر حال جناب ترکاشوند تلاش کرده است (البته در تداوم کار کسانی چون منصور فهمی و مرنیسی)، بر خلاف سنت رایج در میان مجتهدان که از فراز تحولات ریز و درشت قرنهای پیاپی و حداکثر با استناد به چند آیه قرآن و انبوه احادیث در هر باب و یا مسئله فقهی دست به استنباط می‌زنند و فتوا صادر می‌کنند، نقبی به تاریخ و زمان رخدادهای مرتبط با مسایل مختلف به زنان حول محور اصلی تحقیق یعنی پوشش بزند و از طریق بررسی‌های نقادانه متون و منابع موجود اسلامی در قلمرو حدیث و تفسیر و فقه راه تازه‌ای به سوی بازسازی موضوع پر مناقشه حجاب شرعی بگشاید و در نهایت به نتایج اجتهادی کاملاً بدیع در روزگار ما برسد.

می‌توان گفت که وی در این روند چهار کار مهم انجام داده است: یکم. در مرحله نخست، با نگرش نقد تاریخی، ترتب منطقی و تاریخی رعایت شده و موضوع پوشش زنان از بررسی وضعیت البسه و چرایی انواع پوشش در روزگار پیش از اسلام در میان عربان به مثابه یک پدیده فرهنگی و واکنش نخستین مسلمانان به آن مورد توجه و تحقیق قرار گرفته و آنگاه در بستر چنین زمینه تاریخی آیات قرآن در باب البسه و از جمله حجاب شرعی مورد بررسی قرار گرفته است. گفتن ندارد که بدون تدقیق در بسترها و زمینه‌های تاریخی پوشش‌های سنتی و رایج در میان عربان سده هفتم میلادی، فهم و تفسیر هرمنوتیکی آیات پر

شمار قرآن، آیاتی که یا به طور کلی به انواع پوشش‌ها (حتی پوشش آدم و حوا در تحقیق ترکاشوند) اشاره دارد و یا به طور خاص به پوشش‌های ترجیحی و تجویزی (اخلاقی و یا شرعی) زنان و یا مردان اشاره می‌کند، ناممکن است. چنین نگاهی در نوع اجتهادهای رایج فقهی غایب است. البته پس از طی چنین ترتب منطقی، نوبت به بررسی آرای فقیهان در ادوار مختلف می‌رسد و در این مقام محقق محترم آرای این فقیهان را نیز تا حدودی با توجه به بسترهای تاریخی پیدایی چنین آرای مورد بررسی و نقد قرار داده است.

بیفزایم که در این بخش از تحقیق، نوعی مردم‌شناسی و یا جامعه‌شناسی تاریخی مردمان حجاز نیز شکل گرفته که به طور مستقل قابل توجه و تأمل است و می‌تواند برای تاریخ نگاران روزگار صدر اسلام مفید و راهشگا باشد.

دوم. نکته مهم دیگر در کار ترکاشوند، استفاده بهینه از زبان شناسی است. نمی‌دانم که نویسنده چه اندازه با زبان‌شناسی و اصولاً زبان‌شناسی جدید و به طور خاص با هرمنوتیک مدرن (از جمله هرمنوتیک فلسفی) آشناست؛ اما هرچه هست، ایشان در کار پژوهشی خود در یک تحقیق کاملاً درون دینی و حتی سنتی، از زبان و کندکاو در زیر و بم الفاظ و معانی بیان استفاده کرده و در نهایت به نتایج خلاف فتاوی سنتی معمول دست یافته و این کاری است بس مهم و تقریباً نو در تحقیقات فقهی و دینی رایج. ترکاشوند لغات و الفاظ قرآنی و روایی را با دقت می‌کاود و با استفاده از ظرفیت گسترده لغات در زبان عربی، به استنباط‌های غالباً تازه و گره-گشایی می‌رسد. از جمله در باره مفاهیمی چون خمار، جلباب، ستر و... چنین می‌کند. امروز استفاده از زبان‌شناسی مدرن، یکی از معیارهای مهم نقد تاریخ و رخدادهای تاریخی است؛ به گونه‌ای که صرفاً به استناد نقلیات مکتوب و رایج و بدون استفاده از ظرفیت عظیم زبان‌شناختی، فهم و تحلیل صائب و یا قریب به صواب رخدادهای تاریخی ناممکن می‌نماید.

سوم. کار مهم دیگر محقق، نگاه سیستمی و منظومه وار به مجموعه الفاظ و لغات و مفاهیم و مصطلحات قرآنی و روایی در باب پوشش و به طور خاص حجاب

شرعی است؛ نگاهی که در جماعت اهل اجتهاد تقریباً غایب است. البته نگاه منظومه‌ای و کل‌نگر به اسلام به مثابه یک دین و یا مسلک (و به تعبیری جهان بینی و یا ایدئولوژی) فکر تازه‌ای نیست، در نیم قرن اخیر در ایران برخی متفکران نواندیش مسلمان بدان توجه کرده و خود نیز تلاش کرده‌اند با چنین نگاهی به بازتفسیر اسلام به طور عام و اجزای آن (توحید، نبوت، معاد، نماز، روزه، حج، زکات، جهاد، اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرد، جامعه، دنیا، آخرت و...) اهتمام کنند. در این مورد بی‌گمان علی شریعتی چهره پیشگام و نام‌آور است.

ترکاشوند نیز تلاش می‌کند تمام الفاظ و مفاهیم قرآنی و روایی و فقهی مرتبط با پوشش زنان به عنوان یک پدیده فرهنگی را در یک نگاه کلان‌نگر با هم ربط دهد و از مجموعه آنها تفسیری سازگار و متوازن ارائه دهد؛ به گونه‌ای که هم خردپذیر باشد و هم در عین حال از چهارچوب عقاید اصلی دیانت و معیارهای متعارف و البته قطعی اسلامی و حتی فقهی خارج نشود.

چهارم. نوآوری دیگر در این کتاب، استخراج سیمای نزول (ظرف صدور و شأن نزول) از درون خود آیات قرآن است که طی آن علت صدور و زمینه تاریخی رهنمودهای قرآن دست‌کم در باب حجاب را می‌توان از دل خود آیات به دست آورد (از جمله بنگرید به عنوان «فضاسازی نزول با استمداد از خود قرآن» در صفحات ۳۱۵-۲۷۴ و نیز ۳۹۶).

با چشم‌پوشی از نکات چهارگانه یاد شده، از جهت دیگر نیز کار ترکاشوند بسی مهم می‌نماید و آن این‌که وی در چهارچوب کاملاً درون دینی و با معیارهای متعارف اسلامی (لغت، زبان عربی، حدیث، تفسیر، اصول، فقه و...) تحقیق خود را پیش برده و در نهایت به داده‌های دینی و فقهی تازه و نویی رسیده است. این امر نشان می‌دهد که با چشم‌پوشی از دیدگاه‌های نواندیشانه بیرون دینی و هرمنوتیکی جدید، که تجددگرایی و رفرم دینی را از تنفیح مناط پیش فرض‌های معرفتی و تحول اساسی در قواعد فهم آغاز کرده و به تفسیرهای درون دینی وفق مستندات متعارف اسلامی اهتمام می‌کند، نوگرایی و بازاندیشی‌های کاملاً درون دینی در چهارچوب قواعد

متعارف و سنتی مذهبی نیز حداقل در محدوده‌هایی ممکن است و حتی بدون تجدیدنظر در مبانی کلامی و فلسفی و عمدتاً در چهارچوب مستندات نقلی و رایج نیز می‌توان تفاسیر و اجتهادهای رادیکال و اثرگذار از برخی موضوعات اساسی فقهی و شریعت متصلب حوزوی ارائه داد و بدین ترتیب در افکار و آرای شرعی و فقهی تحول پدید آورد و در نهایت بر زندگی مؤمنان اثر گذارد.

من تا کنون برای اثبات مدعای ممکن بودن بازاندیشی مؤثر در سنت فکر اسلامی-شیعی-فقهی از کار سترگ نائینی و کتاب «تنبیه الامّه و تنزیه المله» او نمونه می‌آوردم و اکنون حجت تازه‌ای دارم و آن همین اثر ماندگار و اثرگذار امیرحسین ترکشوند است با موضوع «حجاب شرعی در عصر پیامبر». با این تفاوت که نائینی در عصر مشروطه و در گرماگرم جدالهای پر تنش بین مشروعه خواهانی چون شیخ فضل‌الله نوری و علمای سه گانه نجف (خراسانی، تهرانی و مازندرانی) و دیگرانی چون طباطبایی و بهبهانی در ایران بر سر مشروعیت و عدم مشروعیت دینی اندیشه مشروطه خواهی، کتاب تنبیه الامّه را نوشت و بدون این که از چهارچوب کلام و فقه سنتی خارج شود، با مهارت و ظرافت تمام، هم مشروطه خواهی را با مبانی اعتقادی و فقهی شیعی سازگار کرد و بدان مشروعیت دینی بخشید و هم در بطن و متن نظریه پردازی‌های کاملاً تازه و بدیع خود، تحول بنیادینی در سنت فکر سیاسی شیعی ایجاد کرد. اما ترکشوند با این کتاب خود در یکی از موضوعات پر تنش اسلامی-فقهی معاصر یعنی مسئله جنسیت (موضوع مهمی که اکنون محور فمینیسم و مطالعات زنان در دانشگاه‌های جهان و از جمله در ایران است) همین گونه عمل کرد؛ اثری که از ظرفیت تحول آفرینی مهمی در اجتهاد فقهی و تغییر بنیادین در نگاه اصولیان و مجتهدان (اعم از شیعی و سنی) برخوردار است. هرچند اثر نائینی چندان جدی گرفته نشد (و گرنه یا انقلاب اسلامی ۵۷ رخ نمی‌داد و یا حداقل در مقطع انقلاب انقلابیون فریفته سیمای آیت‌الله خمینی و بعد نظریه معیوب ولایت فقیه او نمی‌شدند و در نتیجه ممکن بود سرنوشت نظام برآمده از انقلاب متفاوت می‌شد) ولی امیدوارم که نمونه کار ترکشوند جدی گرفته شود و هم حوزویان آن را بخوانند و در آن تأمل کنند و هم البته نواندیشان

دانشگاهی مسلمان که از این نوع تحقیقات و کارهای پژوهی بسیار خواهند آموخت. به ویژه در حوزه مطالعات زنان، چنین نگرشی و چنین پژوهش‌هایی اسلامی و فقهی بسیار کارآمد و اثرگذار خواهد بود (به ویژه اگر به اصطلاح «فمینیسم اسلامی» باور داشت). روشنفکری و نواندیشی دینی صرفاً عنوان و تبلیغ و مدعا نیست، بلکه بازاندیشی‌های جدی و عملی نیز ضرورت دارد. این برداشت مهمی است که پوشش یک امری فرهنگی و عرفی بوده که به دلایل تاریخی تبدیل به امر شرعی شده و این گزاره بخش مهمی از فقه سنتی در باب جنسیت و زنان و حجاب شرعی را به کلی مخدوش و بلاموضوع می‌کند. البته قابل ذکر است که چنین برداشتی در بازاندیشی اسلامی معاصر سابقه دارد ولی اهمیت کار ترکاشوند در این است که وی در یک پروژه تحقیقاتی و مستند درون دینی چنین برداشتی را بیش از پیش مدلل و استوار کرده است. او توانسته از یک سو مستندات کافی و وافی به مقصود برای برداشت‌های خود اقامه کند و از سوی دیگر مستندات و برداشت‌های رایج فقیهان سنتی اندیش را به جد به چالش بکشد.

با این همه، بیفزایم در عالم واقع هر نوع بازاندیشی جدی در سنت تفکر اسلامی و به ویژه در اجتهاد و تفقه سنتی، بدون تنقیح مناظ در اصول اعتقادی و بدون تحول در مفروضات معرفتی و قواعد فهم، ممکن نیست. حتی کسانی چون نائینی و قابل و ترکاشوند، که در اندیشه سنتی افق‌های تازه گشوده و تحول ایجاد کرده اند، بی‌گمان تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن و مبانی تفسیری جدید قرار داشته و دارند و گر نه نظراً و عملاً قادر نبودند گامی فراپیش بگذارند. اینان اول به امر آزادی (به ویژه آزادی ایمان)، پدیده نوین تقدم حق بر تکلیف و حداقل هم‌عنانی آن دو (حق اختیار، حق انتخاب، حق تعیین سرنوشت و...) و تأمین کرامت و مسئولیت آدمی ایمان آورده‌اند (ولو از طریق موجه سازی‌های مذهبی) و آنگاه با رویکرد تاریخی و با فاصله‌گذاری‌های معقول به نقد پاره‌هایی از سنت اسلامی اهتمام کرده‌اند. اصولاً این قاعده است که بدون فاصله گرفتن از سنت نمی‌توان به نقد آن پرداخت و بی تردید این فاصله گرفتن‌ها در پرتو اندیشه‌های فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی جهان مدرن ممکن شده است. به ویژه باید به تأکید گفت که رویکرد

تاریخی به دین و آموزه‌های دینی، بدون باور به تاریخیت وحی (قرآن) و نبوت و آرای صحابه و فقیهان و امامان یا ممکن نیست و یا ابر است و به فرجام منطقی خود نخواهد رسید. این همان است که اقبال لاهوری در هشتاد سال پیش گفت «اکنون وقت آن رسیده است تا در کل دستگاه مسلمانی مان تجدیدنظر کنیم» و این همان دعوی است که نواندیشان غیر حوزوی معاصر (از اقبال تا شریعتی و معاصرین) تحت عنوان «اول اجتهاد در اصول و بعد اجتهاد در فروع» از آن یاد می‌کنند.

ج. واپسین کلام و چند نکته

یکم. نخستین نکته این است که کتاب هرچند مهم حجاب شرعی ترکاشوند اثری است محققانه و ریزبینانه و پر است از نکات دقیق و به ویژه دارای استنتاج‌های مهم (و حداقل از نظر من درست و قابل دفاع) ولی این بدان معنا نیست که تمام مدعیات آن درست و قابل دفاع باشند و از این رو از منظرهای مختلف (روایی و علم‌الحدیث و یا زبان‌شناسی و لغت و...) می‌تواند مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. خوشبختانه تا کنون نقدهای زیادی نیز بر آن نگاشته شده و یا در مناظرات با نویسنده کتاب مطرح شده‌اند که این رخداد نشانه جدی گرفتن و اثرگذاری این اثر است. البته من چند نقدی را که دیده و خوانده ام، نقدها چندان موجه و جاندار نبوده‌اند و منتقدان به اشکالات ناموجه و غالباً حاشیه‌ای و کم اهمیت متوسل شده‌اند که در هر حال این نوع ایرادگیری‌ها، که بیشتر به بهانه جویی می‌ماند، رخنه اساسی در ارکان دیدگاه نویسنده ایجاد نمی‌کند. ناگفته پیداست که این نوع به اصطلاح نقدها، بیشتر برای تحت‌الشعاع قرار دادن افکار و آرای رادیکال و ساختارشکنانه مؤلف کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر است نه نقدهای جدی و ترمیم کننده یک نظریه.

من در اینجا تنها نکته‌ای که می‌توانم گفت، این است که به رغم درست بودن دعوی عدم پرده‌نشینی زنان در زمان پیامبر و حتی در نیم قرن نخست، اما اخبار و

روایات پرشماری نیز در منابع کنونی موجود است که از نوعی پرده‌نشینی زنان مسلمان و حتی همسران پیامبر حکایت می‌کند (مانند آنچه در بارهٔ عایشه و هودج نشینی وی در جریان جنگ جمل رخ داد). هرچند من گمان می‌کنم که چنین روایاتی قابل معارضه با مستندات نقلی و عقلی عدم پرده‌نشینی بانوان مسلمان نیستند ولی به هر حال لازم است به روایات معارض در این مورد و البته در موارد دیگر نیز با دقت بیشتر رسیدگی شود. آقای ترکاشوند به نیکی می‌داند که روایات معارض در علم‌الحديث و در اجتهاد بسیار مهم است. تا آنجا که گاه هر دو طرف تعارض از حجیت و اعتبار ساقط می‌شوند. به نظر می‌رسد در این تحقیق به روایات معارض توجه چندانی نشده و یا حداقل تکلیف قاعده «تساقط» روشن نیست. صرف نقل روایات معارض، کفایت نمی‌کند. بالاخره بر اساس قاعده «تعادل و تراجیح» باید روشن شود که گزینه مختار محقق چیست.

نکته قابل ذکر دیگر در همین زمینه، توجه بیشتر به اصالت و اعتبار روایات است. در این تحقیق مبسوط از روایات و احادیث پرشماری، به سود نظریه مختار خود و یا رد آرای دیگران، استفاده شده که صد البته کاری است ضرور و گزیرناپذیر، اما باید توجه داشت که در روند اجتهاد نخستین گام بررسی دقیق میزان اعتبار و وثاقت روایات منقول در منابع موجود است. می‌دانیم که روایات و اخبار جعلی و کذب در منابع روایی ما چندان فراوان است که گزاف نیست بگوییم اصل و قاعده بر بی اعتباری آنهاست مگر خلاف آن ثابت شود. روشن است در روند نقد و پالایش حدیث، حتی با معیارهای علم‌الحديث سنتی مانند رجال‌شناسی و درایه، احادیث مورد اعمتاد و مقبول برای اثبات و یا رد نظریه‌ای، چندان اندک خواهد بود که عملاً استناد به آنها چندان کارآمد و گره‌گشا خواهد بود.

دوم. به لحاظ نگارش و ویرایش اشکالات قابل توجهی در کتاب مشاهده می‌شود (البته در ویراست نخست کتاب که در اختیار من است) که لازم است در آن بازنگری گردد. نثر در عین مفهوم بودن در همه جا از یک دستی و روانی لازم برخوردار نیست. به ویژه برخی متون عربی یا اصلاً بدون ترجمه رها شده‌اند و یا گاه به ترجمه‌ای ناقص و غیر دقیق بسنده شده است. البته احتمالاً این کار برای صرفه

جویی در حجم کتاب بوده است ولی در هر حال ترجمه کامل، به ویژه برای کسانی که عربی نمی‌دانند، لازم و ضروری است.

سوم. پیشنهاد مهمی هم دارم. با توجه به مقتضیات زمانه ما، اهل کتاب و مطالعه نه چندان وقت مطالعه دارند و نه از حوصله لازم برای مطالعه متون بلند برخوردارند. هرچند حجم بودن کتابی چنین مهم، ایرادی اساسی نیست (چرا که به هر حال از یک سو تا حدودی مقتضای چنین مباحثی است و از سوی دیگر علاقه‌مندان خاص دارد و آنان نیز آن را خواهند خواند) اما به هر حال اصل «مختصر و مفید» اصلی است اساسی و رعایت آن در حد امکان ضرور و بایسته است. پیشنهاد می‌کنم ویراست دومی از کتاب به وسیله نویسنده آماده و عرضه شود (و یا به وسیله دیگری انجام و به تأیید نویسنده برسد) که حجم کتاب را به یک سوم و حداکثر نصف کاهش دهد. فکر می‌کنم اگر ساختار کتاب به گونه‌ای دیگر تنظیم می‌شد و نیز توجه ویژه به گزیده‌گویی وجود داشت، کتاب می‌توانست با حجم کمتری به فرجام برسد.

در هر حال می‌توان چنین پنداشت که اثر کلان برای متخصصان باشد و اثر کم حجم و گزیده برای مخاطبان عام و غیر متخصص. به گونه‌ای که مخاطبان عام با صرف وقت کمتر و حتی با یک مرور شتابناک بتوانند به افکار و آرای اصلی نویسنده اثر آگاه شوند. در ویراست تازه کتاب، متون عربی (جز در موارد نادر و ضرور) می‌تواند به کلی حذف و یا به ترجمه (حی متون بلند به طور خلاصه) بسنده گردد. اگر در پایان هر دو ویراست کتاب گزیده‌ای نیز بیاید بسی به جا و مفید خواهد بود.^{۳۲}

۳۲. این نوشتار در شماره دوم «آزادی اندیشه» در بهمن ۱۳۹۴ منتشر شده است.

فصل هفتم

گفتگو در باب حجاب

لطفا در ابتدا پیشینه مختصری از مسئله حجاب ارائه بدهید و این که آیا حجاب در تمامی ادیان به یک شکل تعریف شده است؟

اشکوری: آنچه که در «تاریخ ادیان» دیده می‌شود این است که در تمام دینهای باستانی نوعی پوشش برای زنان وجود داشته و دارد. از دین زرتشت، که به روایتی کهن دین توحیدی است، تا دین یهود و بعد مسیحیت و در نهایت اسلام. اما در این میان چند نکته قابل توجه و تأمل است:

نکته اول این است که هیچ اطلاعی از گفتارها و به ویژه منابع مکتوب دینی شخص بنیانگذار (نبی) در دست نیست که نشان دهد در مورد پوشش زنان به عنوان یک حکم دینی و به اصطلاح شرعی حکمی و قانونی وجود داشته یا نه. آنچه به پیامبران پیشین منسوب است (اوستا، تورات و انجیل) جملگی به تصریح پیروان و عالمان و دین پژوهان همان دینها قرن‌ها پس از درگذشت پیامبرشان به دست

پیروان و حداکثر شاگردان نوشته و تدوین شده است و تازه همان نوشته‌های نخستین نیز بی گمان در گذر ایام از تغییرات و تحریفات غالباً مهم در امان نبوده‌اند. از این رو امروز هیچ حکمی از احکام دینی حتی مهم تر از امر حجاب را نیز نمی‌توان دقیقاً و با اطمینان به مؤسس نسبت داد.

نکته دوم این است که همان پوشش‌ها (حتی برای مردان) چه بسا در آغاز به عنوان یک سنت و هنجار اجتماعی و عرفی در جوامع زیست پیامبران (زرتشت و موسی و عیسی و...) رایج بوده و در آغاز و یا بعدها وارد قلمرو سنت دینی و حکم خاص شرعی شده باشد. تاریخ دینهای بزرگ و کهن نشان می‌دهد که عموماً چنین بوده است. این شمار احکام را به تعبیر اسلامی «احکام امضایی» می‌گویند.

نکته سوم این است که همان پوشش‌ها نیز، حتی اگر در همان آغاز تشریح شده باشد، قطعاً در گذر تاریخ و در بستر تحولات مستقیم و غیر مستقیم اجتماعی به لحاظ کمیت و کیفیت دچار تغییرات ریز و درشت شده است. بررسی «تاریخ پوشش» در تمام جوامع به روشنی نشان می‌دهد که لباس و پوشش آدمیان هرگز ثابت و تثیب شده نبوده و بر یک شکل و نوع نبوده است. با این تفاوت که در گرچه شتاب تغییر خیلی کند بوده و امروز به دلیل کوچک شدن جهان و ارتباطات گسترده این تغییر در تمام امور از جمله شکل و نوع پوشش پر شتاب شده است.

از منظر نو اندیشی دینی به حجاب چگونه پرداخته می‌شود؟

یک. اختیاری یا انتخابی بودن حجاب

دو. میزان و چگونگی پوشش

واقعیت این است که در گذشته مسئله‌ای به نام «مسئله حجاب» مطرح نبود. جوامع مختلف در شرق و غرب عالم (و البته بیشتر در شرق و در جوامع اسلامی که در آنها پوشش زنان همواره جدی تر بوده) در تمام امور از نوعی ثبات و دوام برخوردار بوده و سنت‌ها نیز عموماً محترم بوده و کمتر کسی احساس می‌کرده که نیازی به تغییر هست. اصولاً عنصر «تغییر» شاخصه بنیادین جهان مدرن است.

یکی از عوامل این تحول طلبی و تغییرخواهی آشنایی جوامع با هم و مقایسه زندگی‌ها و نوع زیست‌های این جوامع است. در مقایسه آدمیان می‌بینند فلسفه‌های زندگی و سنن دیگری نیز در جهان وجود دارد. به هر حال در صد سال اخیر است که مسلمانان شرقی و خاورمیانه‌ای در مواجهه با تمدن و فرهنگ مدرن غربی و اروپایی با بسیاری از پدیده‌های مدرن انسانی و اجتماعی مواجه می‌شوند که لازم دیدند با آنها تعیین تکلیف کنند. یکی از این امور مهم مسئله مقام زن و حقوق او و از جمله حق انتخاب پوشش بوده و هست. به ویژه تجارب جهان جدید غربی در این مورد به کلی با افکار و سنن گذشته مسلمانان و آموزه‌های رایج دینی متفاوت و حتی متعارض می‌نمود و می‌نماید.

اما در مواجهه با این امر، مانند موارد دیگر، واکنش‌ها در میان جریانهای اسلامی متفاوت بوده است. سنتی‌ها و سنت‌گرایان تقریباً مواضع روشنی اتخاذ کرده‌اند. آنان بر همان مواضع و آموزه‌های کهن و رایج دینی وفادار مانده و همچنان بر وجوب پوشش کامل زنان تأکید دارند و این نوع پوشش را به عنوان یک واجب شرعی جاودانه می‌شمارند و چون آن را از ضروریات دین اسلامی می‌دانند طبعاً منکر وجوب حجاب را نیز منکر اصل دین و نبوت و در نتیجه مرتد می‌شمارند. کثیری از اینان حتی بی‌حجابی را توطئه‌ای غربی می‌شمارند که علیه مسلمانان طراحی شده و می‌بایست از حجاب سنگری در برابر فرهنگ منحط غربی بر آورد. در میان سنتی‌ها برخی نوگراها هم بوده و هستند که در عین اعتقاد به وجوب شرعی حجاب تا حدودی با تسامح برخورد کرده و مثلاً پوشش صورت و دست (به تعبیر فقهی وجه و کفین) را واجب نمی‌شمارند و یا در شکل و نوع و رنگ پوشش به اباحه قایل‌اند و در نهایت منکر را مرتد نمی‌شمارند. شاید بتوان مرتضی مطهری را نمونه این نحله و تفکر دانست. دیدگاه‌های وی در کتاب «مسئله حجاب» بازتاب یافته است. گرچه در دهه چهل همین کتاب نیز با واکنش تند سنت پرستان مواجه شد.

اما در جریان روشنفکری یا نواندیشی دینی گذشته و حال، که عمدتاً دانشگاهی‌اند، در مورد حجاب هنوز ابهاماتی وجود دارد و دقیقاً روشن نیست نواندیشان دینی ایران چه می‌گویند. آنچه روشن و قطعی است این است که جملگی با حجاب

اجباری و حکومتی و مجازات بی حجابان مخالفانند و اجمالا در مورد حد و حدود حجاب نیز چندان سخت گیر نیستند اما در مورد اصل وجود و یا عدم وجوب پوشش سر و گردن ابهام وجود دارد. دلیل اصلی این است که یا خود این نواندیشان هنوز به نظر روشنی نرسیده‌اند و یا به دلیل ملاحظات اجتماعی محافظه کاری کرده و به روشنی اظهار نظر نمی‌کنند. حداقل این است که برخی از این بزرگواران به وجوب شرعی حجاب باور دارند.

در همین جا به این نکته مهم اشاره کنم که یکی از کاستی‌های مهم در کار نواندیشان مسلمان ایران این است که در مورد مسائل مربوط به زن و حقوق زنان نه کار پژوهشی جدی انجام داده‌اند و نه حتی سخن روشن و دقیقی در این زمینه گفته‌اند. در بیش از صد سال پیش سید جمال الدین اسد آبادی به صراحت نظر داد که در صورت عدم وجود تالی فاسد حجاب ضروری نیست اما در حال حاضر بسیاری از اظهار نظر صریح ابا دارند. در جهان عرب برخی عالمان اسلامی (از جمله طاهر حداد در کتاب «احوال المرئه فی الاسلام» در سال ۱۰۳۱ در تونس) و برخی نواندیشان مصری (از جمله قاسم امین در مصر) با وجوب شرعی حجاب مخالفت کرده و در واقع آن را یا از اساس بی ربط با شریعت اسلام دانسته و یا آن را از احکام تغییر پذیر اسلام معرفی کرده‌اند. اما در ایران در سالیان اخیر آقای احمد قابل به عنوان یک نواندیش اسلامی بر آمده از حوزه با صراحت و شجاعت در این زمینه نظر داد و به استناد منابع و ادله فقه سنتی نشان داد که پوشش سر و گردن و حتی بیش از آن شرعا واجب نیست.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بین فقها و علما بر سر اجباری شدن حجاب اختلاف نظرات زیادی وجود داشت اما نهایتا حجاب اجباری بر مردم تحمیل شد. علت سکوت بسیاری از فقها که دلایل محکمی هم در مخالفت با حجاب اجباری داشتند چه بود؟

این روشن است که حجاب اجباری پدیده‌ای است جدید و پس از انقلاب و در جمهوری اسلامی مطرح شده و حداقل به صورت یک «مسئله» در آمده است. اما واقعیت این است که مبانی و بنیادهای فکری و فقهی آن در افکار و آموزه‌های دین سنتی و آرای فقیهان ریشه دارد. در گذشته چون حکومت و قدرت قهریه و اجرایی در اختیار فقیهان و شریتمداران نبود در مورد حجاب اجباری نیز چندان سخن نمی‌گفتند و در عمل به نوعی تن به واقعیت داده و بالاخره بی‌حجابی را هم در سطح عموم تحمل می‌کردند اما زمانی که به قدرت رسیدند و به گفته آیت الله خمینی «فقه برنامه عملی حکومت» شد، حجاب را هم در شمار احکام جاودانه و ضروری دین از یک سو و از سوی دیگر این فریضه را در حوزه اختیارات حکومت اسلامی دانسته به اجباری بودن آن حتی برای زنان غیر مسلمان فرمان دادند و با قدرت تمام آن را به اجرا درآوردند. گرچه در سال ۵۸ آیت الله طالقانی و در پی آن آیت الله خمینی تصریح کردند که بنا بر تحمیل حجاب نیست. اما به زودی اوضاع کاملاً دگرگون و شعار «یا روسری یا توسری» بخشی از ایدئولوژی و سیاست حکومت دینی شد. البته در چهارچوب تفکر فقهی علما چنین تحمیلی طبیعی می‌نمود. این که می‌فرمایید در آن زمان در زمینه حجاب اجباری اختلاف نظر زیادی وجود داشت و بسیاری برای مخالفت با حجاب اجباری دلایل محکمی داشتند، به نظرم درست نمی‌نماید. من شخصا هیچ فقیهی را سراغ ندارم که در آن زمان با حجاب اجباری مخالف باشد. مگر همین علما نبودند که بزرگترین جرم رضا شاه را کشف حجاب می‌دانستند و می‌دانند؟ در حالی که کشف حجاب رضاشاهی در نهایت و به ویژه در دوره محمدرضا شاه چیزی جز آزادی زنان در انتخاب نوع پوشش و به تعبیر دیگر آزادی بی‌حجابی نبوده است. زیرا که در این دوران حجاب داشتن جرم نبود و زنان محجبه نیز از آزادی پوشش بر خوردار بودند. من بر این گمانم اگر هم حکومت جمهوری اسلامی از همان آغاز حجاب را اجباری نمی‌کرد عموم فقیهان به اعتراض بر می‌خاستند و حکومت اسلامی را مجبور به این کار می‌کردند. از این رو دفاع فقیهان از حجاب تحمیلی امری کاملاً طبیعی بوده و هست و اگر هم سکوت کردند در واقع به معنای رضایت از این امر بوده نه به معنای

اعتراض و مخالفت. شاید هم کسانی (احتمالا از روحانیان متوسط) بودند که مخالف بودند اما در آن شرایط کسی را یارای مخالفت با یت الله خمینی و عموم دینداران و اقتدار سیاسی-نظامی و فرهنگی حکومت نبود.

باتوجه به اینکه شما معتقد هستید که حجاب از احکام تغییرپذیر و تابع فرهنگ و مصالح زمانهاست، پس از انقلاب و بحث اجباری شدن حجاب، خود شما چه موضعی گرفتید و هزینه آن چه بود؟

چنان که اشاره کردید من در شمار کسانی هستم که در باب حجاب و مسائل آن تأملاتی دارم اما پیش از آن که به پاسخ شما پاسخ دهم بهتر است ملاحظاتم را به کوتاهی تمام بگویم تا خوانندگان با دیدگاهم آشنا شوند. چنین می‌اندیشم که:

اولا- استنباط وجوب شرعی حجاب به معنای پوشش سر و گردن و حتی بازوها و قسمت پایین پا از آیات مربوطه (احزاب، ۵۹ و نور، ۳۰-۳۱) محل تأمل است و به رغم غلبه نظریه وجوب کسانی هم صرفا از منظر تفسیری و فقهی چنین وجوبی استنباط نمی‌کنند. فکر می‌کنم حداقل دیدگاه این دسته اخیر درست تر و معقول تر و مقبول تر باشد.

ثانیا- اصطلاحات و مفاهیم به کار رفته در آیات (مانند جلباب)، دقیقا روشن نیست و حداقل می‌توان به گمان قوی گفت منظور اصلاح برهنگی و نیمه برهنگی رایج آن زمان در مورد مردان و زنان و در هر حال حداکثر رعایت همان پوشش متداول زنان عرب بوده منتهی با دقت و تحفظ بیشتر.

ثالثا- همان آیات (واجب یا غیر واجب)، بر اساس ضرورت و رفع مشکلی خاص (از جمله اصلاح پدیده برهنگی و نیز به نص قرآن وقوع آزار جنسی زنان در کوچه‌های تاریک و شبانه مدینه) بوده و طبعا بر اساس قاعده فقهی رابطه حکم و موضوع، با انتفاء موضوع حکم نیز منتفی خواهد شد و از این رو رعایت شکل و یا نوع خاصی از پوشش نمی‌تواند جاودانه باشد و از آن نمی‌توان یک حکم شرعی دائمی استنباط کرد. چرایی و چگونگی نزول آیات حجاب و سیر تحولی آن نشان

می‌دهد که در همان زمان پیامبر هم نوع خاص و فرم ویژه و محدوده معین و ثابت برای پوشش زنان (از سر و گردن گرفته تا تمام اعضای بدن) وجود نداشته و در واقع حکمی خاص و ثابت تشریح نشده است. هرچه بود همان پوشش رایج و عرفی بود و اسلام به دلایل کم و بیش روشنی اندکی آنها را اصلاح و متحول کرد.

رابعا- از کاربرد آیات قرآن در این زمینه، می‌توان استنباط کرد که بیان و مضمون توصیه‌ها از جنس توصیه‌های اخلاقی و ترجیعی (استحسانی و به تعبیر فقهی استحبایی) است نه در مقام جعل حکم شرعی به مثابه یک قانون الزام آور (به همین دلیل در قرآن هیچ مجازاتی دنیوی برای متخلفان لحاظ نشده است). مضمون و یا بهتر بگوییم «فحوا»ی آیات این است که زنان مؤمنه در پوشش و رفتارهای خود در حریم مردان مواظب باشند و به تعبیر دقیق قرآن از «تبرج» (احزاب، ۳۳) (قابل ذکر که شماری از مفسران تبرج را رفیق بازی خاص زنان شوهردار در روزگار جاهلی دانسته‌اند) دوری گزینند تا حریم‌ها حفظ شود و جامعه (زنان و مردان) به همسرانشان وفادار بمانند و مرتکب زنا نشوند. اصولاً واژه «تبرج»، که به معنای «خود عرضه کردن» است (نه لزوماً آرایش و یا رعایت نوعی خاص از پوشش چرا که تبرج رفتار زبانداز و عامدانه است نه ظاهر و پوشش)، به خوبی مراد و مقاصد الشریعه در این مورد را نشان می‌دهد. همان گونه که مردان با ایمان نیز لازم است از تبرج خودداری کنند.

خامسا- اگر تمام این ملاحظات جدی را نادیده بگیریم و طبق فتوای فقیهان محترم پوشش تمام بدن و حتی سر و گردن را یک حکم دائمی شرعی بدانیم که زنان مسلمان حتماً باید رعایت کنند، با هیچ معیار فقهی و عقلی و نقلی نمی‌توان حجاب را اجباری دانست و آن را برای زنان مسلمان و به ویژه زنان غیر مسلمان در یک جامعه اکثراً مسلمان تحمیل کرد و برای این تحمیل قانون وضع کرد و افراد را مجازات کرد. در واقع هیچ دلیل شرعی موجهی برای حجاب اجباری و با عنوان قانون حکومتی، به ویژه برای غیر مسلمانان، در دست نیست بلکه دلایل نقلی و یا الزامات عقلی موجهی بر خلاف آن در اختیار است.

اما در مورد پرسش مستقیم شما. باید عرض کنم که من خود تا حدود بیست سال قبل به وجوب شرعی حجاب اعتقاد داشتم اما در مطالعات خود به این نتیجه رسیدم که چنین نیست. اما با حجاب اجباری همیشه مخالف بودم. در این بیست سال اخیر گاه به طور مستقیم و غیر مستقیم نظرم را در مورد حجاب گفته‌ام اما نقطه عطف آن سخنانم در این زمینه در کنفرانس برلین در سال ۱۳۷۹/۲۰۰۰ بود که صریحا هم با وجوب حجاب به عنوان یک حکم جاودانه مخالفت کردم و هم با شعار «یا روسری یا توسری». البته پیامد و هزینه آن محاکمه در دادگاه ویژه روحانیت تهران و محکومیت به اعدام به دلیل ارتداد و افساد فی الارض بود. هر چند که در نهایت حکم اعدام شکست و جای آن را هفت سال حبس گرفت و در نهایت پس از چهار سال و نیم زندان آزاد شدم.

به عنوان آخرین سؤال با توجه به شرایط امنیتی کشور، زنان چگونه و با چه ابزارهایی می‌توانند با حجاب تحمیلی به مبارزه بپردازند؟

در کوتاه مدت قطعاً قانون غیر دینی حجاب تحمیلی و اجباری در ایران تغییر نخواهد کرد اما نباید ناامید بود. در این زمینه مبارزات همه جانبه‌ای لازم است. در مرحله نخست عالمان و نواندیشان مسلمان، که به گفته اقبال لاهوری دغدغه گره زدن «ابدیت» و «تغییر» را دارند و پروژه شان حل تعارض سنت و مدرنیته است، باید در این زمینه نظریه پردازی کنند و با مستندات مقنع قرآنی و روایی و عقلی نشان دهند که حجاب اجباری نه تنها مشروع و قابل دفاع نیست بلکه چنین سیاستی آشکارا خلاف شرع و مغایر با مصالح دین و دنیای مردم است و در عمل هم ناگزیر محکوم به شکست. خوشبختانه به دلیل شکست سیاست سرکوبی حاکمیت در این زمینه اخیراً برخی از عالمان حوزوی (از جمله جناب حجت الاسلام محمد علی ایازی) با دلیری چنین کاری را آغاز کرده‌اند و امیدواریم ادامه پیدا کند. در مرحله دوم لازم است که کمپین‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی (و چه بهتر با همکاری عملی هر دو گروه) تشکیل شود تا در سطح گسترده و مؤثر هم از یک

سو به آگاهی بخشی در سطح ملی اهتمام کنند و به جنبش مقاومت مدنی در برابر حجاب اجباری حکومت یاری رسانند و از سوی دیگر مطالبات خود را به هر طریق ممکن به حاکمان عرضه کنند و از قانونگذاران و سیاستمداران جمهوری اسلامی مصرانه بخواهند که از این سیاست نادرست و ویرانگر و حتی به زیان دین و شریعت دست بردارند و به افکار و انتخابهای زنان جامعه احترام بگذارند. کاری که اخیراً تحت عنوان «کمپین نه به حجاب اجباری» راه افتاده که به گمان من کار خوب و مفیدی است. در هر حال راه درازی در پیش است و همه باید دست به دست بدهند تا در این زمینه موفقیت حاصل شود.^{۳۳}

۳۳. این مصاحبه به وسیله یکی از خبرنگاران انجام شده و در تاریخ ۲۱ تیرماه ۱۳۹۱ در وبسایت **جرس** منتشر شده است.

گفتنی است که در وبسایت **مباحثات** در تاریخ ۱۴ مرداد ۱۳۹۲ در نوشتاری با عنوان «گذری بر موضوع حجاب و چالش‌های پیرامون آن - در خدمت و خیانت فقها» به آرای دینی - فقهی آقایان: محسن کدیور، احمد قابل و من با استناد به همین گفتگو پرداخته است.

فصل هشتم

حجاب برای زنان غیر مسلمان

خبری منتشر شده درباره اینکه کارکنان زن روس نیروگاه بوشهر مبلغی به عنوان حق حجاب دریافت می‌کنند اما حجاب را رعایت نمی‌کنند. در حاشیه این خبر به نظر شما آیا مرسوم بوده و شرعی است که برای رعایت حجاب به کسی پول داده شود؟ چه خلایی وجود دارد که چنین روندی را ایجاد می‌کند؟ اگر این را بپذیریم آیا نباید زنان غیرمسلمان ساکن ایران هم مبلغی بابت رعایت حجاب دریافت کنند؟

اشکوری: -نه، چنین چیزی تا کنون شنیده نشده است. اولین بار است که می‌شنویم که در یک کشور اسلامی و در حکومت به اصطلاح دینی برای اقناع و در واقع تحمیل حجاب به زنان غیر مسلمان پول و به عبارت روشن تر «رشوه» داده می‌شود. در تاریخ اسلام چنین رخدادی بی مانند است و این هم البته از «نوبر»های جمهوری اسلامی است. «هر دم از این باغ بری می‌رسد»! این رخداد از بس شگفت

بود که در آغاز در آن تردید کردم اما گویا خبر درست است و به هرحال سخن یک وکیل مجلس نباید خلاف باشد.

اما این که شرعی است یا نه، گفتن ندارد که چنین اقدامی هیچ مبنا و معیار شرعی ندارد. می‌توان گفت رشوه دادن به زنان غیر مسلمان برای رعایت حجاب نه تنها مبنای شرعی ندارد بلکه آشکارا خلاف شرع است. چرا که اصل اجبار زنان جامعه، اعم از غیرمسلمان و مسلمان، به رعایت حجاب شرعی خلاف شرع و از این رو حرام قطعی است. وقتی اصل الزام زنان به حجاب و پوشش خاص خلاف شرع است، چگونه رشوه دادن به زنان و آن هم زنان غیر مسلمان، که با هیچ معیاری ملزم به رعایت حجاب اسلامی نیستند، مورد تأیید شرع است؟ اشکال دیگر این است که حکومت از پول مردم و به اصطلاح رایج از بیت المال برای چنین کاری هزینه می‌کند و و آن نیز خلاف شرع است. زیرا که طبق قانون و شرع حکومت چنین حقی ندارد. یعنی حاکمان، که وکیلان مردم اند، باید در چهارچوب اختیاراتی که مردم به آنان داده‌اند عمل کنند و در غیر این صورت به اصطلاح فقهی ضامن اتلاف اموال عمومی هستند. از این منظر نیز رشوه دادن به زنان برای الزام به یک کار خلاف شرع و قانون خود خلاف شرع و قانون است.

اما این که چه خلایقی وجود دارد که حکومت دست به چنین کارهایی می‌زند، باید بگویم که مشکل از آنجا برآمده که مقامات جمهوری از آغاز تصمیم نادرست و غیر قابل اجرایی گرفته‌اند و حال برای ادامه آن ناگزیر دست به کارهایی می‌زنند که بسی شگفت می‌نماید و غلط اندر غلط است. به عبارت ساده‌تر شعری گفته‌اند و اکنون در قافیه آن گیر کرده‌اند. واقعیت این است که اکنون رعایت پوشش زنان برای نظام جمهوری اسلامی به امری نمادین تبدیل شده است. چرا که با اهمیتی که برای پوشش زنان و از جمله نیم‌متر روسری قایل شده و از آن به عنوان نشانی از مذهبی بودن جامعه و نماد اقتدار دینی حکومت اسلامی با مدل ملایت مطلقه فقیه یاد می‌کنند، نمی‌توانند قبول کنند که حجاب مطلوب حاکمان رعایت نمی‌شود و یا حتی این رعایت سست شده است. به عبارت دیگر بی‌حجابی و بدحجابی آشکارا به معنای به چالش کشیده شدن اقتدار و سلطه ایدئولوژیک حکومت است و از این

رو با چنین حساسیتی با بدحجابی مبارزه می‌شود و حاضرند برای نشان دادن اقتدار خود هر هزینه‌ای را بپردازند و در قبال آن پول خرج کنند و رسوایی جهانی را برای خود بخرند. در این میان زنان خارجی وضعیت و نقش خاص دارند. زنان داخلی اعم از مسلمان و غیرمسلمان را به هر شکلی وادار به رعایت حدی از پوشش می‌کنند اما با زنان خارجی ساکن ایران چه می‌توان کرد؟ به ویژه زنانی که از دولت دوست و متحد و برادر روسیه به عنوان کارمند و یا همسران مهندسان و کارگران روسی را که برای راه انداختن نیروگای بوشهر، که از قضا آن نیز جنبه حیثیتی پیدا کرده، در ایران زندگی می‌کنند، نباید ناراحت کرد و ناگزیر باید رشوه داد. روشن است که اگر زنان خارجی در خیابانها و کوچه‌ها و فروشگاهها بدون حجاب ظاهر شوند، اتوریته ایدئولوژیک نظام ترک بر می‌دارد و دیگر نمی‌توان از پس مهار و کنترل زنان معترض دیگر بر آمد. این مشکل اساسی است. اما فاجعه این است که در قبال این همه هزینه مادی و معنوی و بذل و بخشش از جیب ملت تازه طبق گزارش یک وکیل مجلس همان زنان رشوه بگیر نیز همان حداقل پوشش را رعایت نمی‌کنند. یعنی در قبال پولی که می‌گیرند نیز به تعهد خود عمل نمی‌کنند. روشن است کاری که از بنیاد غلط و نامعقول است، سرانجام هم محکوم به شکست است و هم مایه رسوایی بزرگ.

اما این که گفتید در این صورت باید به زنان غیر مسلمان ایران نیز رشوه و حق السکوت بدهند، کاملا درست است. در واقع اگر منطق رشوه دادن به زنان خارجی برای رعایت حجاب حکومتی را قبول کنیم، دلیلی ندارد که همین سیاست در باره زنان غیرمسلمان ایرانی اعمال نشود. فرق زنان غیرمسلمان داخلی و خارجی چیست؟ حتی می‌توان گفت چرا به زنان مسلمانی که، به هر دلیل اعتقادی به حجاب به عنوان امر شرعی ندارند، نباید رشوه دریافت داد؟ به ویژه که اصولا الزام زنان به حجاب خود یک امر خلاف شرع است و حرام.^{۳۴}

۳۴. این پرسش توسط خانم نعیمه نامجو خبرنگار سایت «راديو زمانه» مطرح شده و پرسش و پاسخ در همانجا منتشر شده است. تاریخ انتشار روشن نیست.

فصل نهم

چادر از کجا وارد ایران شد؟

حسن یوسفی اشکوری، روشن فکر دینی با اشاره به مطالب منتشر شده در «ویژه‌نامه خاتون روزنامه ایران»، در پاسخ به این سؤال [چادر] می‌گوید: «با هیچ معیاری نمی‌توان گفت که چادر، جزو پوشش اسلامی است. چادر پوششی مربوط به پیش از اسلام و عصر ساسانیان در ایران است. جالب است بدانیم «چادر مشکی» که الان مطرح است، پوشش معشوقه‌گان دربار پادشاهان و زنان اشرافی بوده و همه زنان نمی‌توانسته‌اند چادر بپوشند».^{۳۵}

پیش از این مهدی کلهر، مشاور سابق محمود احمدی‌نژاد در گفت‌وگو با ویژه‌نامه خاتون، رنگ مشکی چادر را «رنگ متکبرانه» دانسته و گفته بود: «در سفرهای اروپایی ناصرالدین شاه، شب که به مجلس عیاشی در اروپا می‌رفت، می‌دید آنجا

۳۵. در این باب بنگرید به مدخل «چادر» به قلم معصومه میرسعیدی در جلد یازدهم *دانشنامه جهان اسلام* و نیز بنگرید به فصل ۱۴ با عنوان «زن و خانواده» در جلد دوم *ایران در روزگاران پیش از اسلام*، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۹۶.

لباس مردها مشکی است. کلاه سیلندری مردها مشکی است و زن‌ها هم با لباس مشکی می‌آیند. این به نظرش آمد که یک نوع سنگینی و وقار دارد و گرنه در اسلام به صراحت داریم که رنگ تیره مکروه است. این رنگ مشکی متکبرانه را ناصرالدین شاه آورد.»

این سخنان مهدی کلهر، در کنار دیگر مطالب منتشر شده در ویژه‌نامه ارگان دولتی ایران، به سوژه جدیدی برای دعوا بین اصولگرایان حامی آیت‌الله خامنه‌ای و اصول‌گرایان طرفدار محمود احمدی‌نژاد تبدیل شد. در واکنش به انتشار این ویژه‌نامه، محافظه‌کاران ایران «حجاب چادر» را «حجاب برتر» دانسته و حتی دادستان تهران به عنوان مدعی‌العموم، علیه روزنامه ایران به اتهام «جریحه‌دار کردن عفت و اخلاق عمومی» اعلام جرم کرد.

محسنی اژه‌ای، سخنگوی قوه قضاییه نیز گفته بود: «روزنامه ایران تخلف کرده است». او از ارجاع پرونده تخلف روزنامه ایران به دادگاه، پس از دریافت تذکر در هیأت نظارت بر مطبوعات خبر داد.

مهدی کلهر در ویژه‌نامه خاتون درباره چگونگی ورود «رنگ مشکی چادر به ایران» سخن گفته بود، اما اصولاً خود «چادر» به شکل امروزی آن چگونه در ایران پدید آمد؟ حسن یوسفی اشکوری به دویچه وله می‌گوید: «مورخان می‌گویند، چادر به شکل امروزی از دوران قاجار پدید آمد. چادر هیچ ارتباطی با اسلام و سنت‌های عربی ندارد. همین الان هم کشورهای عربی چیزی به نام چادر نمی‌شناسند. قبل از قاجار هم، چادر بین زنان دربار پادشاهان ساسانی رواج داشته و پوشش عموم زنان ایرانی نبوده است. البته تمام اقوام شرقی به نوعی پوشش داشته‌اند، یعنی لخت و عریان نبوده‌اند.»

پوشش زنان ایرانی از دیرباز

این روشن‌فکر دینی درباره شکل پوشش زنان ایرانی از دیرباز تا کنون می‌گوید: «از قدیم در ایران چه زنان شهری، چه زنان روستایی، چه زنان طبقه مرفه و چه زنان طبقه غیرمرفه، عمدتاً پوشش داشته‌اند ولی پوشش آن‌ها متفاوت با چادر بوده

است. همان‌گونه که الان هم متفاوت است. الان هم زنان عشایر، زنان جنوب و شمال ایران، زنان گیلان و مازنداران برهنه نیستند اما پوشش خاص خودشان را دارند. چیزی به نام چادر آن هم با آب و رنگ و صبغه مذهبی وجود ندارد. در زمان ساسانیان هم پوشش چادر به شکلی که الان تلقی می‌کنند، مذهبی تلقی نمی‌شده است. تنوع پوشش‌های شاد اقوام سرتاسر ایران، از کرد و ترک و عرب و عجم و خراسان و سیستان و بلوچستان گرفته تا جاهای مختلف ایران، همچنان حفظ شده و این پوشش‌ها هیچ وقت ارتباط مستقیمی با مذهب نداشته است».

ویژگی مشترک انتقادهای اخیر اصولگرایان از "ویژه‌نامه‌خاتون"، نگرانی آن‌ها درباره جذب آرای خاکستری از سوی طیف مدیریت روزنامه ایران و حلقه یاران محمود احمدی‌نژاد است. پیش‌تر سایت‌های نزدیک به اصول‌گرایان ایران خبر داده بودند، رحیم مشایی رئیس دفتر محمود احمدی‌نژاد در جمعی خصوصی گفته است: «محمود احمدی‌نژاد نگران آرای ۱۵ میلیون نفری است که در انتخابات ریاست جمهوری یا به وی رای نداده یا در انتخابات شرکت نکرده‌اند».

«راهی برای مهار گشت ارشاد»، تیترویکی از مطالب منتشر شده در این ویژه‌نامه است که در کنار مطالبی دیگر و برخلاف آن‌چه از مجاری دولتی ایران درباره حجاب تبلیغ می‌شود، به «عملکرد نامناسب نیروی انتظامی» در برخورد با «بدجایی» پرداخته است. عکس‌العمل جامعه و معترضان به انتشار ویژه‌نامه خاتون چگونه خواهد بود؟

سخنان سودجویانه احمدی‌نژاد

حسن یوسفی اشکوری می‌گوید: «با وضعیت امروز ایران و با سرکوب‌های شدیدی که وجود دارد، چه جناح احمدی‌نژاد، چه جناح انحرافی و چه جناح غیر انحرافی، هر نیرویی با هر انگیزه‌ای، که بتواند به‌شکلی ساختار رسمی جمهوری اسلامی ایران را بشکند و آن را سست کند، کار مثبتی است. جامعه هم خوشحال خواهد شد که بالاخره نیرویی از درون حکومت به‌وجود بیاید که در برابر

زورگویی‌های طرف مقابل مقاومت کند. از این نظر جامعه ذهنیت مثبتی نسبت به آن‌ها پیدا می‌کند».

«مشکل ما رنگ لباس و مدل مو نیست»، تیتز مطلب دیگری در ویژه‌نامه خاتون است که به سخنان محمود احمدی‌نژاد درباره حجاب پرداخته است. در قسمتی از این ویژه‌نامه از قول محمود احمدی‌نژاد در تاریخ ۲۳ خرداد ۸۷ نوشته شده: «بعضی‌ها خیال می‌کنند در کشور ما، حالا چون جمهوری اسلامی هستند، چون خیال می‌کنند حزب‌اللهی هستند، دیگر خدای متعال اراده‌اش را به دم این‌ها بسته است».

حسن یوسفی اشکوری سخنان گاه‌گاه احمدی‌نژاد درباره حجاب را «سودجویانه» می‌خواند و می‌گوید: «فراموش نکنیم محمود احمدی‌نژاد و تیم او از ۶ سال پیش گاه‌گاهی چنین حرف‌هایی زده‌اند، منتهی در برابر سد روحانیت و نیروهای اصول‌گرای ارتجاعی قرار گرفتند. از یاد نبریم که دعوی دوجناح داخل حکومت دعوا بر سر آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و حقوق شهروندی و امثال این‌ها نیست».

اگر «چادر برای زنان» پوشش اسلامی نیست، پس «حجاب زن در اسلام» چیست؟ حسن یوسفی اشکوری می‌گوید: «همواره حکم شرعی حجاب در اسلام محل بحث و تأمل بوده است. در چند آیه قرآن به «حجاب» اشاره شده اما آیا این حجاب لزوماً به معنی پوشش است؟ در لغت عربی «حجاب» چند معنی دارد. آیا این پوشش به معنی پوشش سر و گردن بوده یا نه؟ از نظر مفسرین همه این‌ها هم محل بحث است. وانگهی، آیا این پوشش برای همه زن‌های مسلمان واجب بوده یا فقط برای همسران پیامبر؟ چون در سوره احزاب، آیات مربوط به حجاب فقط خطاب به همسران پیامبر است. این هم محل اختلاف است. از همه این‌ها گذشته آیا بنا بوده این حجاب، تا روز قیامت جاودان باقی بماند؟ این‌ها سوالاتی است که از گذشته تا کنون در میان متفکران مسلمان مطرح بوده است».

حسن یوسفی اشکوری، متفکر اسلامی و روشن فکر دینی، فروردین ۱۳۷۹ در کنفرانس برلین، با موضوع «تغییرپذیری حکم شرعی حجاب» و «آزادی اختیار و پوشش» سخنرانی کرده بود.^{۳۶}

۳۶. این گفتگو توسط آقای حسین کرمانی در دفتر *رادیو دویچه وله* در بن آلمان به طور شفاهی انجام شده و گزیده آن به صورت مکتوب در ۲۵ مرداد ۱۳۹۰ در وب سایت آن همراه با فایل صوتی آن منتشر شده است.

فصل دهم

جمهوری اسلامی و قانون حجاب اجباری؛ مقامات سوراخ دعا را گم کرده اند!!

از آغاز تا کنون مقامات جمهوری اسلامی، در آنجا که بخواهند خواسته‌ای را به زور بر جامعه تحمیل کنند، از ابزاری به نام قانون استفاده و در واقع سوء استفاده می‌کنند. زیرا به خوبی می‌دانند که در جهان امروز قانون مرجعیت و مشروعیت دارد و نمی‌توان هیچ خواسته‌ای را در خارج از مرزهای قانون در سطح جامعه پیش برد. اکنون نیز همان سلاح زنگ زده چهل و چهار ساله بار دیگر با قوت برکشیده شده تا حجاب اجباری را به هر قیمت که شده ولو به قیمت اعمال ستم و تزییع حقوق جامعه از جمله جامعه زنان مخالف حجاب اجباری اعمال کنند. اما در این ارتباط چند نکته قابل ذکر است:

یکم. می‌توان پرسید که مراد از «قانون» چیست؟ به دلایل پرشمار از آغاز تا کنون آقایان (از جمله دو ولی فقیه نظام که سخنان آنان نزد پیروانشان علی‌الاصول قانون و حتی فوق قانون شمرده می‌شود) هرگز به قانون به معنای متعارف آن باور نداشته و ندارند. قانون در جهان مدرن منشاء زمینی و عرفی دارد و به وسیله نمایندگان مشروع و واقعی و منتخب مردم یک جامعه و یک کشور بررسی و تصویب

می‌شود. از منظر فقهی زعمای نظام (و حتی عموم فقیهان مخالف نظام ولایی) تنها و منحصرأ قانون شرع است که مشروعیت دارد و الزام آور است چرا که شارع خداوند است و جز او و نمایندگانش (در شیعه امامان دوازده گانه و حداکثر فقیهان دین شناس و مجتهد) کسی و نهادی دارای اذن تصرف نیست و از این رو حق قانون گذاری ندارد.

دوم. بله! آیت الله خمینی به ویژه در دوران پیش از انقلاب بسیار از قانون و ضرورت التزام به قانون سخن گفته و اکنون نیز آقای خامنه‌ای همین گونه عمل می‌کند، اما به استناد دلایل و قراین فراوان، مرادشان «قانون شرع انور» است نه هر نوع قانونی عرفی. وفق قاعده فقهی، اگر در جایی «نص» نباشد و امری مشمول مباحات و به اصطلاح «منطقه الفراغ» باشد، باز تا زمانی که حکمی به تأیید و امضای ولی فقیه و به نمایندگی اش شورای روحانی نگهبان نرسد، مشروعیت الزام آوری نخواهد داشت. در هر حال گفتن ندارد که به رغم همنشینی دو نهاد شریعت و قانون (به ویژه در جهان پیشامدرن)، این دو هرگز مرادف نیستند بلکه از جهاتی نسبت تباین بین شان برقرار است. قانون مدرن دارای مبنای عرفی و زمینی است و مقصدش نیز همین گونه است ولی شریعت و احکام شرعی در نهایت مبنای غیر عرفی و آسمانی (الهی) دارد و این دو هرگز به هم نمی‌رسند و نخواهند رسید. بی دلیل نبود که در عصر مشروطه و در مقطع تدوین متمم قانون اساسی، بیشترین چالش در همین موضوع پیش آمد و شیخ نوری فریاد بر می‌آورد که قانون اساسی کفر است.

سوم. از اینها گذشته، درست است که تقنین و قانون گرایی از مؤلفه‌ای جوامع بشری و از مطالبات جامعه ایرانی از مشروطیت تا کنون بوده و هست، ولی نباید فرم گرا و نام پرست بود؛ قانون دارای مؤلفه‌های بنیادین دیگری هم هست و یکی از آنها عادلانه بودن قانون است. از نشانه‌های تحقق عدالت، رعایت حقوق انسانی تمامی اقلیت‌های اجتماعی است اعم از اقلیت‌های قومی، مذهبی، جنسیتی و... صریح باید گفت که قانون، ولو عرفی باشد و با اتفاق آرای مجمع نمایندگان یک

ملت مصوّب باشد، تا زمانی که ناقض عدالت اجتماعی باشد، مشروعیت قانونی ندارد و نخواهد داشت.

چهارم. شرط دیگر تحقق موفقیت آمیز قانون عرفی در جهان مدرن (حتی پیشامدرن)، آن است که اکثریت قاطع مردم یک جامعه، افزون بر آن که آن را در چگونگی تصویب مشروع و مقبول بدانند و رعایت عدالت و رعایت حقوق انسانی اقلیت‌ها را تضمین کرده باشد، در نهایت باید چندان مقبولیت داشته باشد که افکار عمومی مختارانه آن قانون را بخواهند و به رعایت آن تن در دهند و گرنه در فضای مخالفت عمومی با یک قانون (ولو این که به طور نفس الامری حق و عادلانه باشد) هرگز قرین موفقیت نخواهد بود.

حال به جد می‌توان پرسد که مقامات روحانی و نظامی و انتظامی و امنیتی نظام جمهوری اسلامی و حامیان اندکشان، شفاف بگویند که مرادشان از اصرارشان بر التزام اکثریت قاطع بانوان کشور به حجاب اجباری به مثابه قانون، کدام قانون و کدام حجاب است؟ شرعی یا عرفی؟ اگر مراد رعایت حجاب شرعی است، که گفتن ندارد نوع حجاب اجباری رایج در جمهوری اسلامی، نه تنها حجاب شرعی مورد نظر فقیهان نیست که حتی ناقض آن و حتی می‌توان گفت توهین به حجاب متعارف فقهی - شرعی است. اگر منظور رعایت حجاب عرفی است (چون گاهی حضرات به این نوع استدلال‌های سست نیز متوسل می‌شوند)، که باید گفت: اولاً، رعایت عرفی آن ربطی به حکومت ندارد و ثانیاً عدم رعایت حجاب اعم شرعی یا عرفی در فقه و شریعت، مجازات ندارد. در کدام آیه قران و در کدام سند روایی معتبر در دوران نبوت و خلافت خلفای راشدین و امامان شیعی عدم رعایت پوشش سرو گردن مجازات، آن هم مجازات حکومتی، داشته است؟

سخن آخر این که هر قانونی، ولو در جای خود درست و معقول، باید در حدی از مشروعیت و مقبولیت برخوردار باشد که محترم شمرده شود و گرنه ضمانت اجرایی ندارد و نخواهد داشت. همان گونه که در ایران و در سراسر جهان اسلام و حتی در مغرب زمین، زنانی که به طور ارادی ولو سنتی و تقلیدی، به پوشش شرعی

باور دارند، بدون الزامات حکومتی و به دور از داغ و درفش آن را رعایت می‌کنند. در این صورت، سیاست‌های زورگویانه جمهوری اسلامی در باب تحمیل نوعی خاص از حجاب و در واقع نوعی خاص از سبک زندگی هرگز نمی‌تواند موفق شود و بلکه تجربه نشان می‌دهد که نتیجه معکوس خواهد بود. در واقع، فقط بر رنج مردم معترض می‌افزاید و هزینه‌های گزاف بر دوش مردم و دین و حتی حکومت مدعی دین باوری می‌گذارد. چرا عاقل کند کاری که بازآرد پشیمانی!

گفتن ندارد که قانون بنیاد زندگی است و ضرورتی عقلانی و عملی در تمام جوامع بشری و رعایت آن الزام آور است ولی بشرطها و شروطها؛ جمهوری اسلامی بوالعجب وردی به دست آورده ولی سوراخ دعا را گم کرده و یا خود را به گم کردگی زده است. اما مردم به راه طبیعی و عقلانی می‌روند. عقل و شرع می‌گوید برای همیشه نمی‌توان با اکثریت یک مردم معترض و مخالف جنگید و پیروز شد. اما آیا گوش شنوایی هست؟!^{۳۷}

۳۷. این نوشتار در تاریخ ۱۳ فروردین ماه ۱۴۰۲ در وب سایت *زیتون* منتشر شده و بعدتر در بالاترین نیز بازنشر شده است. م

فصل یازدهم

الزامات گریزناپذیر حجاب اجباری

جدای از اصل وجوب شرعی پوشش سر و گردن برای زنان مسلمان (آن گونه که عموم فقیهان مسلمان می‌پندارند) و در نتیجه اعلان ضروری آن، اصل اجباری شدن این نوع پوشش، که در ایران بدان «حجاب اسلامی» گفته می‌شود، عملاً دارای الزامات و پیامدهایی است که نه در نظر مورد تأیید شارع می‌تواند باشد و نه در عمل اهداف مورد نظر شریعتمداران را برآورده و محقق می‌کند. در این نوشتار کوتاه فقط به این الزامات اشارتی می‌شود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل:

۱ - قانونی شدن حجاب اجباری. از آنجا که حداقل در روزگار ما هیچ فعل یا ترک فعلی در عرصه‌های عمومی نمی‌تواند خارج از قانون و مقررات مشخص و تعریف شده باشد، ناگزیر دولت و حکومت باید اجباری و الزامی بودن پوشش زنان را مانند موارد مشابه قانونی کند تا به بهانه‌ی اجرای قانون به رعایت حجاب مورد نظر متمسک شود.

۲ - جرم انگاری عدم رعایت پوشش حکومتی. طبیعی و منطقی است که در چنان قانونی باید عدم رعایت حجاب مورد نظر حاکمیت، جرم و نقض قانون تلقی شود، تا مجازات مشخص برای نقض آن معقول و مشروع شمرده شود. به درستی گفته‌اند هیچ فعل یا ترک فعلی جرم نیست مگر آن که در قانون مشخص شده باشد.

۳ - محرومیت از حقوق مدنی و شهروندی. از آنجا که نمی‌توان برای مراتب جرم یک نوع مجازات لحاظ کرد، ناگزیر یکی از مراتب آن، اعمال انواع محدودیت‌ها و محرومیت‌ها از حقوق انسانی و شهروندی و حتی قانونی زنان است و این دقیقاً، هم خلاف شرع است و هم خلاف انصاف و مروت و هم نقض آشکار حقوق شهروندی که هر دولتی به رعایت آن ملتزم است. در هر حال هر نوع اعمال محدودیت الزاما باید با معیارهای متعارف و عدل و انصاف منطبق و موجه باشد. هیچ قانونی نمی‌تواند با تعریف متعارف از «عدالت زمانه» در تعارض باشد.

۴ - دوقطبی شدن جامعه و تعمیق شکاف‌های اجتماعی. وفق منطق امور وقتی به طور کلی سبک زندگی در قلمرو حقوق شهروندی و فردی الزام حکومتی پیدا می‌کند، بخش مهمی از جامعه آن را بر نمی‌تابد و پس می‌زند. در این وضعیت، جامعه دوقطبی می‌شود و در نهایت افراد مخالف و موافق به جان هم می‌افتند و چه بسا کار به مواجهه فیزیکی و برخوردهای خشونت آمیز نیز می‌رسد. این البته ورای مواجهه سرکوبگرانه گزمگان حکومتی است. تجربه بیش از چهل ساله جمهوری، این واقعیت تلخ را نشان می‌دهد و به احتمال زیاد در فرجام کار، به یک درگیری و احیانا جنگ خیابانی کشیده می‌شود.

۵ - رشد تضادهای سیاسی بین مردم (ملت) با حاکمان و حاکمیت. استقرار و استمرار هر نوع حکومتی به حداقل مشروعیت مردمی و قانونی نیاز دارد تا بتواند با اعمال برنامه‌های رفاهی و بهبود زندگی متعارف مردم حداقل رضایت توده را به دست بیاورد تحمیل و اجبار در اموری چون حجاب (که برای نیمی از افراد جامعه اهمیت ویژه و نمادین دارد)، خواه ناخواه بین مردم و حکومت و حکمرانان فاصله

می‌اندازد و این روند به تضادها و دشمنی‌ها دامن می‌زند و به رویارویی مستقیم و در فرجام کار طبق منطق امور به اسقاط نظام سیاسی منتهی می‌گردد.

۶ - تحمیل هزینه‌های اقتصادی بر بودجه‌های عمومی. گفتن ندارد که اگر حکومت بخواهد پروژه حجاب اجباری را اجرایی و عملیاتی کند، از جهات مختلف باید متحمل صرف هزینه‌های گزاف بشود. چرا که اولاً به تبلیغات گسترده و پر هزینه (و صد البته در نهایت بی حاصل) احتیاج دارد تا بتواند به لحاظ ذهنی و معرفتی توده‌های گسترده جامعه (اعم از زن و مرد) را برای قبول ایده‌های انتزاعی خود قانع کند و هم می‌بایست برای اجرایی شدن پروژه‌ی خود به ابزارهای حکومتی (به طور خاص نیروهای قضایی و پلیس) متوسل شود. روشن است که این اقدامات و تحقق چنین اهدافی، به بودجه‌های گزاف و حتی می‌توان گفت بی‌پایانی محتاج است.

پرسش اساسی این است که حکومت و نظام سیاسی حاکم با کدام قانون و مجوز شرعی و اخلاقی، حق دارد چنین هزینه‌هایی از خزانه‌ی عمومی و از جیب مردم صرف چنان اهداف و برنامه‌هایی بکند؟ آن هم برنامه‌هایی که به یقین اکثریت زنان حتی زنان با حجاب با آن مخالف‌اند؟

در هر حال تمامی موارد شش‌گانه یاد شده در جمهوری اسلامی

صادق است. در این صورت الزام حکومتی حجاب شرعی برای بانوان چگونه می‌تواند شرعی، قانونی و اخلاقی باشد؟ مگر شرع اسلام با معیارهای قرآن، سنت نبوی و خلفای راشدین (و حتی خلفای اموی و عباسی و عثمانی)، استفاده از اموال عمومی را برای الزام جامعه آن هم در نظام‌های دموکراتیک به اجبار یک فریضه شرعی شخصی (البته با فرض اثبات فریضه شرعی) به یک دولت منتخب مردم می‌دهد؟ اگر پاسخ مثبت است، لطفاً مستندات قانونی و شرعی ارائه دهند.^{۳۸}

۳۸. این یادداشت در تاریخ ۲۱/۷/۲۰۲۲ در کانال تلگرامی شخصی **پند تاریخ** منتشر شده است.

شاید آن روز نزدیک باشد! ^{۳۹}

این روزها فیلمی در شبکه‌های مجازی و رسانه منتشر شده که آقای احمدرضا رادان فرمانده نیروی انتظامی (پلیس) ایران ادعا کرده و در واقع هشدار داده است که سیاست سرکوبی زنان برای احیای حجاب اجباری برگشت ناپذیر است. چرا که حجاب امر شرعی و قانونی است و خط قرمز نظام است و هرگز از آن چشم نمی‌پوشیم. البته در مقابل شمار زیادی از بانوان عمدتا جوان نیز هشدار می‌دهند که بر سر عزم و تصمیم خود یعنی گزینه حجاب اختیاری و مقاومت تام در برابر هر نوع تجاوز به حقوق شهروندی و حراست از آنچه تا کنون به دست آورده اند ایستاده اند و هرگز به پیش از خیزش زن، زندگی، آزادی باز نخواهند گشت. برخی آشکارا اعلام می‌کنند که سرشان هم برود، تسلیم حجاب زوری نخواهند شد.

حال باید دید این تزاخم به سود کدام طرف منازعه تمام می‌شود. شگفت این که هر دو طرف نیز به حق و قانون استناد می‌کنند. اما واقعیت آن است که قانون در اینجا صرفا یک مشترک لفظی است. بی‌تردید زنانی که برای احقاق کمترین حق خود مبارزه می‌کنند و برای تحقق آن هزینه‌هایی گزاف داده و می‌دهند، از قانونی سخن می‌گویند که بر وفق عدالت باشد و از حقوق انسانی و شهروندی شان حراست کند ولی گزمگان حکومتی، از رهبری گرفته تا مقامات دولتی و قضایی و انتظامی و روحانی، همگی از حکم شرعی سخن می‌گویند که البته جامه زربفت اما در عین حال فریبنده قانون هم بر تن کرده است. حاکمان زورمدار وقتی دیده‌اند دیگر به رخ کشیدن احکام فقهی و شرعی کسی قانع نمی‌شود و در واقع فریب نمی‌خورد، برای این که تکیه گاه عرف پسندی داشت باشند، از قانون سخن می‌گویند. بر اساس

۳۹. این مطلب در کانال تلگرام نویسنده منتشر شده است.

چنین ترفندی است که زنان فرهیخته و هنرمند و با وقاری که تن به حجاب شرعی مطلوب حاکمان و حکومت نمی دهند، را هنجارشکن و قانون‌گریز و حتی بدتر دارای اختلال روانی و ضد اجتماع معرفی کرده و آنان را از طریق همان قوانین جعلی و تهی و ظالمانه و بی بنیاد و ضد بشری آن هم در دادگاه‌هایی به نام قانون و اجرای عدالت به اخذ گواهی سلامت از پزشکان محکوم می‌کنند!! زهی بلاهت و بی‌شرمی! راست می‌گفت رادها کریشنان (فیلسوف هندی): وقتی زور جامه سبز تقوا [در اینجا بخوانید قانون] بر تن می‌کند، فاجعه آغاز می‌شود.

هرچند در تحولات اجتماعی پیشگویی ممکن نیست اما به استناد قوانین تغییرات اجتماعی و تحولات مدنی، به گمانم زنان مقاوم و ستم ستیز و برابری خواه ایران، هرچند با هزینه‌های گزاف، در نهایت پیروز خواهند شد و بالاخره به یکی از آرمان‌های انسانی و اجتماعی و مدنی خود خواهند رسید. شواهد پرشمار نشان می‌دهد که ساختار حقوقی و حقیقی نظام ولایی حاکم، که به هر حال متکی به حمایت اقلیتی از مردم است و هر روز هم از حمایت آن کاسه می‌شود، سست تر و ناتوان تر از آن است که در برابر مطالبات توفنده انسانی و عمیق زنان این سرزمین در بلندمدت مقاومت و ایستادگی کند.

پس در انتظار می‌مانیم تا روشن شود که این تراحم تاریخی چگونه و به سود کدام طرف تمام خواهد شد. شاید آن روز نزدیک باشد!

جمعه ۳۰ تیر ماه ۱۴۰۲

بخش دوم

فصل اول

بخشی از کیفرخواست دادستانی دادگاه ویژه روحانیت تهران و پاسخ مرتبط با آن

مقدمه

از آنجا که در این نوشتارها و گفتارها توسط من و یا دیگران به ماجرای کنفرانس برلین و سخنان من در آنجا در فروردین ۱۳۷۹ / آوریل ۲۰۰ و پیامدهای آن اشاره شده است، مناسب دیده شد که بخشی از متن کیفرخواست مفصل و پاسخ من؛ البته بخشی که با موضوع مکرر این نوشتارها و گفتارها ارتباط دارد، را در بخش پیوستها بیاورم. زیرا از یک سو آن ماجرا نقطه عطفی در زندگی فکری و سیاسی و حتی شخصی‌ام به حساب می‌آید و از سوی دیگر بهتر است خوانندگان و مخاطبان این مجموعه بدانند که آن رخداد چگونه بوده و من چه گفته بودم و دیدگاه‌های متهم کنندگان و کیفردهندگان من چگونه بوده است. در هر حال این اسناد بخشی از تاریخ اندیشه و سیاست جمهوری اسلامی است و بهتر است مخاطبان امروز و آینده از این تحولات و رخدادها آگه باشند.

گفتنی است که پیش از این متن کامل کیفرخواست و دفاعیات من همراه با بخش‌های دیگر دفاعیات و متن حکم در کتاب دو جلدی «از برلین تا اوین -

یادداشت‌های زندان ۱۳۷۹-۱۳۸۳» آمده است. این کتاب در سال ۱۳۹۵ / ۲۰۱۷ توسط «نشر باران» در استکهلم - سوئد - منتشر شده است.

توهین به مقدسات اسلامی و انکار و رد ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن.

آقای یوسفی اشکوری متأسفانه از زمان نمایندگی مجلس در دامان لیبرالها و نهضت به اصطلاح آزادی و روشنفکران غرب زده گرفتار شده که زمینه ساز همه انحرافاتش همین ابتلاء و گرفتاری وی بوده است...

به هر صورت وی از فضای مسموم جامعه خصوصاً در ارتباط با آزادی بیان و قلم سوء استفاده کرده و با قلم و بیان خود در مجالس و محافل مختلف و شبکه‌های خبری جهانی و روزنامه‌های بااصطلاح تجدید نظر طلب به حریم اسلام و باورهای مردم مسلمان حمله می‌کند و با شبهه افکنی نسبت به احکام جاودانه قرآن، باصراحت و با بیان مصادیقی آنها را انکار و قابل تجدید نظر دانسته و با هدف قرار دادن ارکان نظام و اصول و ضرورت دین می‌خواهد به خیال خام خودش پایه‌های نظام مقدس اسلامی را متزلزل و حکومت را ساقط نماید.

وی با تحلیلهای غلط بدیهی ترین مسلمات دینی و قرآنی را انکار می‌کند و آنها را با تغییر شرایط و زمان و مکان قابل تغییر می‌داند و در این راستا مهم این است که اعتقاد انحرافی و شخصی خود را به جامعه و مردم القاء نموده و آنها را با تغییر شرایط و زمان و مکان قابل تغییر می‌داند و در این راستا مهم این است که اعتقاد انحرافی و شخصی خود را به جامعه و مردم القاء نموده و آنها را بیان کرده و اگر چنین نبود طبیعتاً تحت پیگرد قانون قرار نمی‌گرفت.

موارد توهین و انکار احکام دینی به قدری است که مجال بیان و درج همه آنها نیست ولی برای نمونه به مصادیقی از آن اشاره می‌شود.

۱- وی با زیرکی تمام اکثر احکام اسلام را جزء احکام اجتماعی دانسته و در کنفرانس خفت بار برلین می‌گوید «... اما احکام اجتماعی دین. بنده ادعایم این است که (البته اثبات این ادعا خودش خیلی مرد افکن [است] و پاسخ دادنش مشکل است و...) آن بخش اجتماعیات اسلام که اساسا و ذاتا تغییرپذیرند و لو آن بخش که در خود قرآن هم آمده باشند» [حروف داخل گیومه سیاه و برجسته] که با این جسارت تمامی که وی نسبت به احکام اسلام ولو در قرآن هم آمده باشد. که با تشویق و کف و هورای مخاطبانش مواجه می‌گردد.

بعد ایشان با مغلظه بازی تمام و با استفاده از یک اصل اصولی که احکام تابع موضوعات خود هستند اصول و احکام جاودانه اسلام همانند بریدن دست دزد و مسئله حجاب و... را از همین موضوعات دانسته و آنها را متغیر قلمداد کرده است. وی در این خصوص صراحتا می‌گوید آیا امروز موضوع بریدن دست دزد، آیا مسئله حجاب، آیا مسئله قضاوت زن، آیا مسئله ارث و بسیاری از این مقوله‌ها که به طور عام مطرح است و از جمله مسئله حقوق زن که اینها موضوعند و اساسا قابل تغییر هستند یا نه.

در سئوالی که از وی نسبت به موضوع شد که تصریح قرآنی این است که السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما «حکم» قطع ید است و (موضوع) مرد یا زن دزد است چگونه اینها قابل تغییر هستند که متهم از ارائه پاسخ صحیح در خصوص انکار این گونه احکام مسلم اسلامی طفره رفته و پاسخ صحیحی ارائه نکرده است.^{۴۰} و یا بیان

۴۰. البته ایشان و دوستانشان در دادسرا و دادگاه ویژه اصولا در فضای مباحثی که من مطرح کرده بودم نبودند و اگر هم بودند ذهنیت بسته و منجمد سنتی و فقهی شان اجازه نمی‌داد که به حرف من و مانند من گوش بدهند تا بفهمند ما چه می‌گوییم. در باره موضوع اشاره آقای نکونام من به تفصیل پاسخ دادم ولی به گمانم اساسا او در نمی‌یافت چه می‌گویم و البته مجاز هم نبود که گوش بدهد و بداند. چنان که بعدا در دادگاه هم ذهنیت و همفکر وی آقای سلیمی اجازه نداد که بفهمد و بداند من چه می‌گویم. آنچه برای این آقایان مهم است انجام وظیفه است و گرنه منطوق امور ایجاب می‌کرد که آقایان به جای داغ و درفش با ابزارها و امکاناتی که در اختیار دارند پاسخ می‌دادند و مدعیات مرا مستدل رد می‌کردند و یا در فضای آزاد با من به مباحثه می‌نشستند. چنان که در دادگاه دوم به آقای رازینی پیشنهاد کردم از قضا بهتر بود که ایشان به همان جملاتی که از سخنان من در کنفرانس برلین نقل داده پاسخ منطقی می‌داد

می‌نماید که تقریباً ۹۹ درصد احکام اسلام، احکام امضایی و تأییدی هستند و پیامبر آنها را تأسیس نکرده، قوانین مربوط به زن، مجازات و بسیاری از مسائل دیگر را پیامبر ابداع نکرد، عرب‌ها اینها را انجام می‌دادند پیغمبر هم اکثریت اینها را عیناً پذیرفت بعضی‌ها را هم با تبصره و اصلاحات پذیرفت و حالا اگر پیامبر در تیسفون یا ری و نیشابور و قاهره و آتن یا در یک جای دیگر دنیا حکومت تشکیل می‌داد آنجا چه می‌کرد؟ بله عرض کنم که معلوم نیست (خوشبخت بودید)^{۴۱} (سخنران کنفرانس برلین) که این نوع برخورد و استهزاء احکام دینی با هورا و کف حضار روبرو گردیده است و بعد اضافه می‌کند که... برای اینکه این یک مسئله عرفی است و ربطی به دین و اساس شریعت ندارد بلکه بعضی از احکام از طریق وحی مطرح شده است ولی بنده برای این مبانی و بر اساس استدلال ادعا می‌کنم که این قوانین از همان اول هم که آمده بود جاودانه نبود، برای حل مشکل پیغمبر در آن زمان و مکان بوده است... (تشویق حضار)^{۴۲}

و این در حالی است که نسبت به حجاب که وی از آن نام برده است حکم و دستور قرآن این است که: *قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ*

که هرگز نداد و استدلال او نیز، مانند همفکرانش، تکرار همان آیات قرآن و ترجمه و تفاسیر رایج همان آیات و یا نقل همان فتاوی فقیهانی است که به شدت مورد نقد و رد من و مانند من است. به هر حال وقتی آقای نکونام در نخستین دیدار و با طرح یک پرسش من چنان رگ غیرت دینی اش می‌جنبید که با خشم می‌گوید اگر دست من بود همین جا اعدامت می‌کردم، آیا می‌تواند بفهمد که من چه می‌گویم؟ شرط اول فهمیدن بی نظری و آمادگی برای درک و فهم است و البته مقداری نیز دانش و سواد لازم است. ۴۱. در اینجا مطلب نامفهوم نقل شده است. وقتی من در سخنرانی‌ام جملات سئوالی بالا را گفتم، یکی از حضار گفت: هیچی، خوشبخت بودند. به هر حال این جمله از من نیست. از آنجا که متن عیناً پیاده شده نوار است، بی تردید روشن است که جمله مورد اشاره از سخنران نیست. حال پرسیدنی است که نویسنده کیفرخواست به عمد چنین گزارش کرده و یا از سر جهل و غفلت؟

۴۲. خوانندگان توجه داشته باشند که تقریباً تمام نقل قول‌ها از من، برگرفته از پرونده است و مطالب پرونده نیز غالباً برگرفته از نوار سخنرانی‌ها یا مصاحبه‌ها و یا گزارش خفیه نویسان دادگاه ویژه روحانیت بوده و عیناً نقل شده و از این رو گاه مبهم و از نظر ادبی مخدوش یا حتی مغلوط هستند. امیدوارم این گنگی برای خوانندگان آزردهنده نباشد.

أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ.^{۴۳}

در این آیات زنان و مردان مؤمن مأمور به حفظ دیده‌ها و عورات خود شده‌اند و خصوصا در باره زن‌ها تصریح دارد که ظاهر نساژند زینت‌های خود را مگر آنچه به صورت طبیعی آشکار می‌شود و مگر نص قرآنی نیست که وَلِيضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ. معنای خُمُر و جیوب مگرمقنعه و گریبان نیست که زن‌ها مأمور گردیده‌اند که مقانع خود را بر گریبان‌هایشان بیافکنند و مضافا به اینکه اگر چنین است که متهم پرونده مدعی است چرا در یک آیه دو مرتبه از یک جمله استفاده می‌گردد که و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ و اگر استثنایی قایل شده‌اند این همان سمحه و سهله در دین است که متأسفانه اینان این امتیاز بزرگ دین را در اصل احکام و اصول دین تعمیم می‌دهند.

اگر اینها تغییرپذیر هستند پس اسلامی که بنابر نص قرآنی بنا بود اکمل دین باشد و حلال و حرامش تا روز قیامت تغییر ناپذیر باشد کدام است و آیا اینها انکار احکام دین نیست.

حال اگر ادعای دیگر ایشان مورد لحاظ قرار گیرد که (حداقل حجاب از امور شخصیه است و هرکسی می‌تواند با حجاب باشد و کسی می‌تواند بی حجاب باشد)

۴۳. آیه ۳۰ و قسمت نخست آیه سوره نور: به مردان با ایمان بگو دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند که این برای آنان پاکیزه تر است زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است - و زنان مؤمن را بگو دیدگان‌شان را بازگیرند و عورت‌شان را پوشیده دارند و زینت خویش را نمایان نکنند، جز آنچه آشکار هستریا، و سرگوش‌هایشان را به گریبان‌ها کنند و زینت خویش را نمایان نکنند مگر بر شوهران‌شان، یا پدران‌شان...

که این نوع منطق روشن و مبرهن است که با تشویق و هورای مخاطباننش مواجهه گردد و این گونه می‌شود^{۴۴} باید گفت اگر این تشیع فاحشه نیست^{۴۵} پس چه هست.

از طرفی آیا ایشان نمی‌دانند که حکومت اسلامی باید مجری احکام اسلامی باشد و آیا حکم حجاب از احکام اسلام نیست. البته از نوع و صراحت بیانات وی استفاده می‌گردد که حجاب را از احکام اسلامی نمی‌دانند و لذا در پاریس با رادیو آزادی که مصاحبه می‌کند می‌گوید مسئله حجاب انتخابی است و حتی افتخار می‌کند که در رادیو با یک زن بی حجاب برنامه اجرا می‌کرده است. ج ۸، ص ۴۶۷۶

و این در حالی است که نظرات فقها و مراجع عظام تقلید بر رعایت اصل حجاب است که به بعضی از آنها در اینجا اشاره می‌کنم. حضرت امام «رض» در تحریرالوسیله جلد اول صفحه ۱۲۹ مسئله ۴ می‌فرمایند یجب علی المرأه ستر رقبتهما و تحت ذقنها حتی المقدار الذی یری منه عند اختمارها علی الاحوط یعنی بر زن واجب است گردن و زیرچانه خود را حتی بنا بر احتیاط واجب مقداری از زیر چانه را که بعد از بستن روسری دیده می‌شود بپوشاند. در وسیله النجاه مرحوم آیت‌الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی با تعالیق و حواشی مرحوم آیت‌الله العظمی

۴۴. ناگزیر باید اشاره کنم که متن کیفرخواست در پاره‌ای موارد از نظر نوشتاری و قواعد دستوری دارای کاستی‌هایی است اما به دلیل رعایت امانت و حفظ اصالت سند ار ویرایش آن خودداری شد. مثلا در جمله‌های سوالی تقریبا از علامت سؤال هیچ استفاده نشده است. البته به دلیل این که در متن از رسم الخط رایج قدیمی و متروک استفاده شده برای راحت خوانی خوانندگان، از رسم الخط رایج اندکی ویرایش شده است.

۴۵. قابل ذکر است که مراد از «فاحشه»، روسپی‌گری نیست، بلکه منظور ترویج و گسترش گناهان آشکار و مسلم است که از نظر اسلامی خلاف و گناه شمرده شده است. منظور نویسنده کیفرخواست این است که اگر کسی معتقد باشد یا بگوید حجاب امر اختیاری است، مرتکب گناه شده چرا که به رواج گناه مسلم کمک کرده است. طبق این منطق شمار قابل توجهی از متفکران و عالمان مسلمان، که حجاب را امری اختیاری می‌دانند و تحمیل را قبول ندارند، «تشییع فاحشه» کرده‌اند که لاجرم آیت الله طالقانی و حتی آیت الله خمینی نیز از همین شمارند.

۴۶ منظور از این آدرس، مجلدات پرونده بوده که طبق گفته قاضی ۹ جلد بوده و در دادگاه روی میز قاضی [محمد سلیمی] قرار داشته ولی هرگز برگه‌ای از آن را هم ندیدم. البته نیازی هم نبود و تقاضا هم نکردم. نمی‌دانم وکیل تسخیری من [عباس بزرگر] آن پرونده قطور را دیده و مطالعه کرده بود یا نه.

گلیپایگانی (قدس سرهما) نیز بدون هیچگونه اختلافی در فتوی و نظر همین عبارت آورده شده است و در عروه الوثقی در مقدمه تقسیم ستر می‌فرمایند و يجب سترالمراه تمام بدن‌ها عدالزوج والمحارم الالوجه والكفین یعنی واجب است زن تمام بدن خود را از نامحرم بپوشاند مگر صورت و کفین را. و مراجع بزرگواری که بر عروه حاشیه دارند به این مسئله نظر مخالفی ابراز نداشته‌اند.

و حتی حضرت امام «ره» نسبت به اهل ذمه نیز می‌فرماید ان لایتظاهروا بالمنکرات عندنا یعنی یکی از شرایط ذمه این است که در نزد ما تظاهر به منکرات ننمایند.

ب- در باره حقوق زن که مطرح می‌کند به مسئله ارث بانوان اشاره می‌نماید و آن را موضوعی می‌داند که اساساً قاب تغییر است و این در حالی است که قرآن صراحت دارد به حکم ارث بانوان در سوره نساء آیه ۱۱ می‌فرماید للذکر مثل حظّ الانثیین و مهم تر این که در آیه ۱۳ همان سوره این احکام را حدود و مرز خدا و پیامبر معرفی می‌نماید که رفتگان در آن راه به سعادت و کامیابی خواهند رسید تلك حدودالله من یطع الله و رسوله... و در آیه بعد می‌فرماید و من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین.

ج- در حالی که اعتقاد به جاودانگی احکام اسلام در متن قوانین اسلام و در باورهای مردم مسلمان ایران نهفته است ایشان در سخنرانی‌های متعدد و از جمله کنفرانس برلین می‌گویند:

«... اما احکام اجتماعی مانند قوانین کیفری، اقتصادی یا حکومتی ذاتاً تغییرپذیرند و در صورت تغییر موضوع یا تغییر فلسفه احکام به صورت اجتناب ناپذیری تغییر می‌کنند فی المثل احکام جزائی یا پاره‌ای از حقوق زنان در شرائط امروزی نیاز به بازنگری اجتهادی و اساسی دارند البته این نوع اجتهاد قبل از هر چیز به نوسازی مبانی و روش شناسی در دین و معارف سنتی وابسته است...» (ص ۳۳۱ و ۳۳۲ کنفرانس برلین)

یکی از احکام جزائی اسلام حکم محارب است که در سوره مائده آیه ۳۲ تصریح دارد به این که انما جزاءالذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا و یصلبوا و تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذالک لهم خزی فیالدنیا و لهم فیالآخرة عذاب عظیم.^{۴۷}

جناب آقای اشکوری با این تصریح قرآنی که در موضوع محارب، حکم صریح را بیان کرده‌اند چه می‌گویند. آیا ممکن است گفته شود موضوع محارب آنانی نیستند که با خدا و رسول و حکومت اسلامی به مقابله برخاسته‌اند و شهر سیف [شمشیر برکشیده] نموده و ایجاد فساد در زمین می‌کنند اگر موضوع محارب اینان نیستند پس چه کسانی می‌باشند. شاید آقای اشکوری برای این که خود موضوع این حکم قرار نگیرد این چنین سخن می‌گوید.

عین جملات دیگری که وی در مورخه ۷۸/ ۶/۹ با رادیو آزادی بیان کرده است این است: «بحث همه این قوانین یا مقرراتی که امروز با مرتد داریم یا کشتن مرتد واجب است، اینها البته در فقه شیعه چه فقه اهل سنت، تا کنون جزء قواعد مسلم و اجماعی تلقی شده اما به باور من می‌توان در پی و بنیان همه اینها تأمل کرد... این قوانین ذاتا و ابتداءً به دلیل تغییرپذیری موضوعات قابل تغییر هستند و هیچ کدام از اینها را نمی‌تون حکم جاودانه تلقی کرد...» (ص ۷۲ پرونده)

و یا در جای دیگری از همین مصاحبه می‌گوید... اگر قوانین و مقررات جزائی ما امروز داریم این قوانین جزایی که از گذشته باقی مانده است مربوط به دوران گذشته و در شرایطی بوده است که خشونت بی‌منتها در جهان عرب و در میان اعراب بود... و بعد اضافه می‌کند اساسا این قوانین، در صدر اسلام قوانینی هستند در دفاع از حقوق فرد در برابر نظام و خشونت قبایلی و آن خشونت بی‌نهایت قبایلی، حال اگر در باره همه اینها یک تجدید نظر بکنیم. تعریف و تفسیر امروزی از اینها اگر بخواهیم

۴۷. کسانی که با خدا و پیامبر او می‌ستیزند و در زمین به فساد می‌کوشند، سزایشان جز این نیست که کشته شوند یا بر دار شوند، یا [یکی] از دست‌ها و [یکی] از پاهایشان به عکس یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید شوند، این رسوایی آنها در این دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ دارند.

ارائه دهیم به نظر من کاملا راه باز است برای یک نوع رفرم و نواندیشی دینی و در نتیجه تغییر اساسی در این قوانین و مقررات که ما امروز بنام قوانین جزائی اسلام در جمهوری اسلامی داریم... (ص ۷۱ ج ۱ پرونده)

این در حالی است که جمهوری اسلامی بر گرفته از شرع مقدس و احکام شرعی است. و قانون اساسی منبعث از اصول و احکام مسلم دینی است و قوانین عادی مصوب مجلس قانونگذاری نیز از نظر شرعی توسط شورای نگهبان انطباق با ضوابط دینی داده می‌شود.

حال درد این گونه افراد چیست که با استفاده از جوّ فعلی نیش تیز پیکان زهرآلود خویش را به طرف اسلام و احکام جاودانه قرآن نشانه رفته‌اند. وی از عدم وجود حکم مرتد می‌گوید و در مذاکرات شفاهی با بنده بالصرّاحه بیان کرد که خوشبختانه ما حکم مرتد در قرآن نداریم و همان گونه که یک فرد آزاد است که اسلام را اختیار کند یک مسلمان نیز می‌تواند از اسلام برگشته و مسیحیت و یا دین دیگری را انتخاب کند.

مگر نه این است که نص قرآنی در سوره بقره آیه ۲۱۷ این است... و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا والآخره و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون و یا در سوره مائده آیه ۵۳ می‌فرماید یا ایها الذین آمنو من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم...^{۴۸}

و حضرت امام رضوان الله تعالی علیه در القول فی الارتداد در کتاب الحدود و مسئله اول می‌فرماید: ذکر نا فی المیراث المرتد بقسمیه و بعض احکامه فالفطری لایقبل اسلامه ظاهرا و یقتل ان کان رجلا و لاتقتل المرئه المرتده و لو عن فطره بل تحبس دائما و تضرب فی اوقات الصلوات و یضیق علیها فی المعیشه و تقبل توبتها

۴۸. قسمتی از آیه ۲۱۷ سوره بقره... هر که از شما از دین خویش بازگردد و بمیرد و کافر باشد، چنین کسان در دنیا و آخرت اعمالشان باطل گشته است. آنها اهل دوزخاند و خودشان، در آن جاودانند. قابل توجه این که در همین آیه نیز هیچ حکم کیفری در این جهان برای مرتد مطرح نشده و این همان مدعای من است و نه تأییدی بر مدعای نویسنده کیفرخواست.

فان ثابت اخرجت عن الحبس و المرتد الملی یتتاب فان امتنع قتل و الاحوط استتابته ثلاثه ایام و قتل فی الیوم الرابع.^{۴۹} و همچنین نسبت به سایر حدود و مجازات‌های دینی همانند حد زنا، حدقذف، قصاص... که در متن احکام جزائی اسلام نهفته است با انکار این احکام در حال حاضر آنها را نیز با تغییر زمان و مکان متغییر دانسته است و این دانسته‌ها را برای شبهه افکنی و ایجاد تردید در نسل جوان و برای خوشامد غرب و غرب زدگان مطرح کرده که به صورت گسترده نیز منتشر شده است.

۴۹. «مرتد فطری» یعنی مسلمان زاده‌ای که مسلمان شمرده می‌شود و پس از آن از دین بازگردد و به کفر بگردد. «مرتد ملی» یعنی کافر زاده‌ای که مسلمان شود و بعد به کفر بازگردد. ترجمه متن آیت‌الله خمینی این است: چنان که در مبحث ارث آمده است مرتد دو گونه است: مرتد فطری که ظاهراً اسلام مجددش پذیرفته نمی‌شود و چنین مرتدی اگر مرد است کشته می‌شود و اگر زن است هر چند مرتد فطری به جای قتل برای همیشه زندانی می‌شود و هر روز در اوقات نماز تازیانه می‌خورد و باید در معیشت بر او سخت گیرند. البته اگر توبه کرد پذیرفته و از حبس آزاد می‌گردد. اما مرتد ملی تا سه روز برای توبه مجال خواهد داشت و در روز چهارم به قتل خواهد آمد.

لایحه دفاع از اتهامات کیفرخواست

بسمه تعالی

پاسخ به اتهام اول

«توهین به مقدسات و انکار ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن از طریق ایراد سخنانی بر علیه حجاب اسلامی و قوانین جزائی اسلام و قرآن و همچنین با رادیوهای بیگانه و انکار جاودانگی اسلام و قرآن (موضوع اول القول فی الارتداد تحریر الوسیله حضرت امام و ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات)

ماده ۵۱۳ مورد استناد [کیفرخواست] این است. «هر کس به مقدسات اسلام یا هر یک از انبیاء عظام یا ائمه طاهرین یا حضرت صدیقه طاهره اهانت نماید اگر مشمول حکم سب النبّی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک سال تا ۵ سال محکوم خواهد شد».

ماده ۵۱۳ قطعاً شامل حال بنده نخواهد شد چرا که بنده تاکنون در گفتار و نوشتار نه نعوذ بالله به پیامبر اسلام و یا پیامبران دیگر و یا ائمه طاهرین و یا حضرت فاطمه سب کرده‌ام و نه خدای نخواستہ توهین روا داشته‌ام.

اما احتمالاً به خاطر ابراز یک نظریه در باب احکام اجتماعی اسلام از سوی اینجانب در کنفرانس برلین و برخی جاهای دیگر مقوله ارتداد با استناد به ماده به ماده ۵۱۳ مطرح شده است. هر چند در این باب به تفصیل در بازجویی‌ها (شفاهی و کتبی) صحبت کرده و توضیح داده‌ام و اکنون در محضر دادگاه توضیح خواهم داد تا ان شاء الله قاضی محترم بیشتر توجه کند.

نکته مهمی را که باید پیش از ورود به موضوع اصلی بدان اشاره کنم، این است که تنظیم‌کنندگان کیفرخواست^{۵۰} احتمالاً صورت مسئله را درست دریافت نکرده و موضوع بحث را دگرگونه کرده‌اند. بحثی که بنده طرح کرده‌ام یک بحث متدولوژیک و یا مبنایی برای چگونگی برخورد با احکام اجتماعی اسلام است و لذا یک بحث کاملاً بیرون دینی است نه یک بحث درون دینی و بخصوص فقهی و لذا چنان که روشن خواهد شد من هرگز از موضع فقه و فقیه سخن نگفتم و حتی هیچ نظر اثباتی یا نفیی هم دربارهٔ هیچ یک از احکام اجتماعی اظهار نکرده‌ام و لذا انتساب انکار ضروری دین یا مسلمات اسلام و قرآن کاملاً نادرست و ناموجه است و می‌توانم بگویم تهمت و افتراست.

آنچه بنده ادعا کرده‌ام این است که می‌توان اسلام را به مثابهٔ یک مکتب جامع دانست که دارای سه قسمت مشخص است: جهان‌بینی (یا اصول عقاید)، سیستم ارزش‌ها (بایدها و نبایدهایی که به یک تعبیر ایدئولوژی گفته می‌شود و از جهان‌بینی استخراج می‌شود) و احکام عملی. اصول جهان‌بینی و عقاید به مقتضای ذات و طبیعت خود ثابت و جاودانه‌اند و لذا زمانی و مکانی نیستند. به اصطلاح امروز گزاره‌هایی هستند که صدق و کذب بردار هستند اما نسبی نیستند. یعنی فی‌المثل اگر خدا هست، همیشه هست، و اگر نیست، هیچ وقت نیست. سیستم ارزش‌ها نیز همین حکم را دارند. یعنی فی‌المثل اگر عدالت و راستگویی و امانت‌داری و احسان خوبند برای همیشه خوبند و قابل اجرا. اما احکام عملی نیز دو گونه است: احکام عبادی و احکام اجتماعی یا [به تعبیر سنتی و فقهی] معاملات. احکام عبادی که عمدتاً جهت فردی و اخلاقی و تربیتی دارند، نیز جاودانه‌اند برای این که موضوع و فلسفه آن تابع زمان و مکان نیست. اما تمامی بحث بر سر اجتماعیات یا قوانین و

۵۰. قابل ذکر این که من در گفتار و نوشتارم بارها از کلمه «تنظیم‌کنندگان کیفرخواست» استفاده کرده‌ام که کنایه از آن بود که این کیفرخواست محصول اتاق فکر ویژه است و در واقع از جایی دیگر تنظیم شده است. در پایان جلسه اول آقای نکونام به طرف من آمد و با لحن معنادار و در عین حال آزاده‌ای گفت: «ولی آقای اشکوری! کیفرخواست را من به تنهایی نوشته‌ام!». لبخندی زدم و گفتم: «ان شاء الله همین طور است!».

مقرراتی است که در تنظیم روابط جمعی آدمیان به کار می‌آیند. مانند: شکل و نهاد و سازمان حکومت و ساز و کارهای آن و وظایف حکومت‌گران و حکومت‌شوندگان، نوع رابطه دولت و ملت، مقررات جزائی برای جلوگیری از متجاوز و حمایت از ستمدیده و اجرای عدالت، قوانین مربوط به خانواده و زن، حجاب و نوع پوشش، نقش زن در جامعه (زاماداری زن یا قضاوت زن و امثال آنها).

مدعای بنده این است که اجتماعیات (یعنی آنچه که برای اداره امور روزمره جامعه است) ذاتا و ابتدائا تغییرپذیرند و این یک امر بدیهی است چرا که قطعا جوامع پیوسته در حال تغییر و تحول‌اند و هر روز حادثه تازه و مسئله نو و نیاز جدید مطرح است و لذا مسائل مستحدثه راه حل تازه می‌طلبند. آیا کسی می‌تواند انکار کند که مقتضیات زمان‌ها متفاوت است؟ آیا کسی می‌تواند منکر شود که ممکن است موضوعات تغییر کنند یا ممکن است فلسفه وجودی احکام متفاوت شود و در هر زمان راه‌حلی مناسب طلب کند؟ اگر پاسخ این پرسش‌ها منفی است، می‌پرسم آیا می‌توان دین را از آن مستثنی کرد؟ و اگر پاسخ مثبت است چرا؟ البته اگر اشعری مسلک باشیم پاسخ روشن است. خواهیم گفت احکام دارای مصالح و مفاسد ذاتی نیستند و چون خداوند فرموده است عدل خوب است ما هم می‌گوییم عدل خوب است و ظلم بد است. اما ما شیعه هستیم و چنان که در مباحث کلامی بزرگان ما آمده است ما می‌گوئیم چون عدل خوب است خداوند بدان امر فرموده است. شهید مطهری در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی به خوبی این بحث را مطرح کرده است.

عرض بنده این است که در حوزه بحث روش‌شناسی (نه فقهی) احکام اجتماعی اسلام ذاتا تغییرپذیرند. چند دلیل آن از این قرار است:

۱ - متابعت حکم از موضوع که یک اصل عقلایی و اصولی است.

۲ - متابعت حکم از فلسفه حکم.

۳ - امضایی بودن اکثریت احکام اجتماعی اسلام.

معنای اصل و قاعده اول این است که اگر موضوع تغییر کرد حکم نیز تغییر می‌کند. مثال‌های فقهی قدیمی نمک شدن سگ در نم‌کزار یا تبدیل شراب به سرکه است. مثال جدید آن نظریه شهید مطهری است که درباره سرمایه‌داری و یا مالکیت بر ماشین اظهار کرده‌اند که اگر نظریه ایشان را قبول کنیم بخش عمده ابواب فقهی ما در ارتباط با سرمایه‌داری و یا مالکیت دچار تغییر و تحول اساسی می‌شود و یا اساساً بلاموضوع می‌شوند. از میان احکام قرآنی می‌توان به پدیده برده‌داری و احکام متعدد آن در قرآن و فقه اشاره کرد که با الغای برده‌داری بلاموضوع شده است.

اما در مورد دوم یعنی متابعت حکم از فلسفه حکم، می‌توان فتاوی‌ای امام در مورد مشارکت زنان در امور اجتماعی و سیاسی و یا قضاوت زن و یا حلیت موسیقی و شطرنج و یا نامشروع اعلام کردن سلطنت به وسیله ایشان اشاره کرد. از میان احکام قرآنی می‌توان به حقوق زنان اشاره کرد که اکنون [بر خلاف مقررات مسلم فقهی و شرعی] در جمهوری اسلامی و قانون اساسی ما اجرا نمی‌شود چرا که همه در برابر قانون اساسی مساوی‌اند. همین مساوات در عصر مشروطیت منشاء اختلافات بسیار شد که همه می‌دانیم و دو طرف همدیگر را ضداسلام و خدا معرفی کردند.

اما در مورد سوم. فقط یک پرسش را مطرح کردم و گفتم این که حضرت رسول بسیاری از قوانین و مقررات روزگار خود را عیناً و یا با تبصره‌ها و اضافات شکلی اما با تغییر محتوایی از شرک به توحید پذیرفتند به معنای این نیست که اگر در همان روز در سرزمین دیگر (مانند آتن یا تیسفون یا روم) بود همین برخورد با مقررات جاری آن جاها می‌کرد؟ و یا اگر پیامبر در زمان ما بود با تحولات جدید و قوانین و مقررات دنیای امروز همین گونه برخورد نمی‌کرد؟ این یک پرسش است و پاسخ درست و منطقی می‌طلبد.

تا اینجا اصل مدعاست و تا حدودی مستدل. اما این که این مدعیات و استدلال‌های من درست است یا نادرست، می‌توان بحث کرد. شما می‌توانید مخالف باشید یا موافق، ولی پرسش اساسی این است که صرف طرح این بحث گناه و ممنوع و ارتدادآور است؟ روشن است که بحث فقط یک روش برخورد با احکام اجتماعی

است نه بحث درباره تک تک احکام اجتماعی. اما این که امروز کدامیک از موضوعات تغییر کرده‌اند تا حکم تازه بطلبد، در صلاحیت متخصصان یعنی مجتهدان آگاه به زمان و موضوع‌شناس است و این که کدام یک از احکام را می‌توان اجرا کرد یا نکرد، بر عهده حکومت و مدیران کشور است.

به هر حال مسئله «اسلام و مقتضیات زمان» یا انطباق اسلام با شرایط متحول روز، یکی از مهمترین و پر مناقشه‌ترین بحث در طول صد سال اخیر بوده است. در همین ارتباط مسائلی چون قوانین ثابت و قوانین متغیر به وسیله نائینی در تنبیه-الامه و بعدها علامه طباطبایی، مطهری، شریعتی و دیگران مطرح شد. در جمهوری اسلامی هم مسائلی چون طرح عنصر مصلحت نظام در قانونگذاری و مدیریت کشور به وسیله امام، که بعدها به صورت نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام در قانونگذاری و مدیریت کشور در آمد، و یا نقش زمان و مکان در اجتهاد و حکم حکومتی و مهم‌تر از همه طرح مسئله ولایت مطلقه فقیه، که حتی می‌تواند در صورت ضرورت احکام اولیه را موقتا لغو کند، اینها همه پاسخی است برای گشودن معضل احکام اجتماعی و چگونگی اجرای آن.

بنابراین من در واقع حرف تازه و بدعت‌آمیزی نرده‌ام.^{۵۱}

۵۱. هر چند دادگاه تمام شد و حکم ارتداد نیز صادر شد ولی به دلیل این که زنده مانده بودم و باز هم می‌توانستم بگویم و بحث کنم، پس از دادگاه و صدور حکم بحث و گفتگوی من با آقای نکونام در باب مسائل مختلف و از جمله مبحث تغییرپذیری احکام همچنان ادامه داشت. یک بار در یکی از روزنامه‌های اصلاح‌طلب مصاحبه‌ای از آقای دکتر گرجی منتشر شده بود که در آن از امکان و یا ضرورت اجتهادهای تازه و تغییرپذیری احکام شرعی سخن رفته بود. صفحه روزنامه را جدا کرده و بردم به دادسرا تا به آقای نکونام بدهم. در دفتر نکونام بودم و داشتم با آقای سلطانی منشی ایشان صحبت می‌کردم که وقتی معین کند تا آقای نکونام را ببینم. در حال صحبت بودیم که ایشان وارد شد. سلام و علیک کردیم و روزنامه را به طرف ایشان گرفتم و گفتم لطفا این را ببینید تا بعد با هم صحبت کنیم. نگاهی به روزنامه کرد و گفت: چیه؟ گفتم: آقای دکتر ابوالقاسم گرجی را می‌شناسید؟ گفت: بله، همان که استاد حقوق است. گفتم: بله، ضمناً مجتهد مسلم و از شاگردان میرزا آیت‌الله خویی است. با بی‌اعتنایی گفت: من وقت ندارم. اصرار کردم که حتماً شما باید ببینید. گفت: خوب! حالا آقای گرجی چه گفته؟ گفتم: خوب! بخوانید. گفت: شما بگویید. شرحی کوتاه دادم. دیدم حاضر نیست بخواند ناگزیر چند فراز که زیر خطوط آنها را خط کشیده

اما جدای از این مسائل کلی که نظری است و علمی، عقیده شخصی بنده این است که هیچ یک از احکام اجتماعی اسلام مانند قوانین جزائی یا مدنی تغییر نکرده‌اند و با توجه به شرایط منظور شده و البته با صلاحدید کارشناسان حکومت لازم‌الاجرایند. در مورد حجاب اسلامی، که تأکید خاصی روی آن شده است بنده عقیده به وجوب حجاب دارم و در کتاب «بازخوانی قصه خلقت» به صراحت از آن یاد کرده‌ام و حدود هشت صفحه در فلسفه پوشش برای زن بحث کردم.^{۵۲} اما یک نظر خاص دارم و آن این که حجاب از نظر عملی (نه اعتقادی) اختیاری است یعنی این واجب مانند برخی واجبات دیگر را نمی‌توان به زور تحمیل کرد. تنها اظهار نظر صریح من همین یکی است. حتی آیت‌الله طالقانی نیز همین عقیده را داشت.^{۵۳}

بودم، برایش خواندم. چنان این حرف‌ها روشن بود و حداقل با حرف‌های من مشابهت داشت، که نمی‌توانست حرفی بزند. لحظه‌ای سکوت کرد و بعد رو کرد به من و با لحن درمانده‌ای گفت: حالا می‌روید از همفکرانتان برای من تأیید می‌آورید؟! بلند خندیدیم و گفتیم: مگر نگفتید که آقای گرجی را می‌شناسید؟ دکتر گرجی همفکر من است؟! بدون خداحافظی از من دور شد و به اتاقش برگشت.

بعد از آنجا به اتاق آقای ستوده کلام رفتم و گفتم لطفا این مصاحبه را بخوانید تا بعد با هم صحبت کنیم. پرسید مصاحبه کیست؟ گفت از دکتر گرجی است، می‌شناسید؟ گفت بله. روزنامه را گرفت و گفت تا ظهر. بعد از ظهر به سراغش رفتم. خوانده بود. نظرش را پرسیدم. لحظه‌ای سکوت کرد و بعد نگاهی به من کرد و گفت: چه بگویم والله! بعد افزود اخیراً آقای موسوی بجنوردی هم از این حرف‌ها می‌زند! در حالی که صفحه روزنامه را از دست ستوده کلام می‌گرفتم، به کنایه گفتم: حالا لطفاً یک حکم تکفیر و یک کیفرخواست بالا بلند نیز برای آقای گرجی و موسوی بجنوردی صادر کنید!

۵۲. قابل ذکر است که این مدعا درست است اما مربوط می‌شود به گذشته نه نظریه متأخر من اما ناچار از گذشته هزینه کرده‌ام. افزون بر آن ناگزیر باید اذعان کنم که در اینجا نوعی تحفظ کرده تا بهانه انکار ضروری دین را بلاثر کنم. به ویژه که وکیل من (البته خیرخواهانه) اصرار داشت که ضمن دفاع اصولی از معتقداتم با اذعان به محکمت شرعی بهانه را از دادستان بگیرم. با این همه مسئله تغییر و عدم تغییر احکام را به کارشناسان و متخصصان ارجاع داده‌ام که به لحاظ اصولی حرف درستی است. این را هم بیفزایم که در آن سال‌ها هنوز در این نوع مسائل به روشنی و قاطعیت امروز نرسیده بودم.

۵۳. گرچه آن زمان نمی‌دانستم اما بعداً در دادگاه روشن شد که آیت‌الله خمینی هم در سال ۵۸ گفته طالقانی را تأیید کرده است.

هنگامی که وکیل در ادامه دفاع من در باره حجاب صحبت می‌کرد، گفت علاوه بر آیت‌الله طالقانی امام هم این حرف را زده است و بعد دستش را برد داخل کیفش و یک صفحه بزرگ روزنامه را در آورد. روزنامه

بنابر این روشن شد که من هیچ یک از احکام مسلم دین را انکار نکرده‌ام، فقط بحثی یا پرسش‌هایی را مطرح کرده‌ام و چنین نسبتی به من خلاف واقع و تهمت است. به‌ویژه که تنظیم‌کنندگان کیفرخواست به اشتباه یا به عمد ادعا کرده‌اند که با احکام قرآن به کلی مخالفت کرده‌ام و یا جاودانگی احکام اسلام و قرآن را انکار کرده‌ام که درست نیست چرا که اولاً موضوع بحث من فقط احکام اجتماعی بوده نه تمام دین و قرآن و احکام آن و ثانیاً شخصاً تا این لحظه هیچ یک از احکام قرآنی یا فقهی استنباط شده از ادله قطعی را انکار نکرده بلکه به حقانیت آنها ایمان و اعتقاد دارم و مدعی هستم که حتی یک نمونه و سند نمی‌توانند ارائه بدهند که من حکمی را انکار کرده‌ام. در واقع حوزه بحث خلط شده و مدعی بر اساس یک سلسله مدعیات بنده نتایجی گرفته‌اند که خلاف است و بنده شدیداً آنها را انکار می‌کنم.

اطلاعات بود. برزگر اول حرف آقای طالقانی را خواند که مربوط می‌شد به راهپیمایی زنان در اعتراض به حجاب اجباری و این که قرار نیست حجاب اجباری باشد و روز بعد یک خبرنگار فرانسوی در قم نظر آیت‌الله خمینی در باره سخنان طالقانی را می‌پرسد و او می‌گوید حرف من همان حرف طالقانی است (البته نقل به مضمون می‌کنم). وقتی این مطلب را برزگر خواند چنان خوشحال شدم که در وصف نمی‌گنجید. چرا که می‌دانستم این آقایان نه طالقانی را قبول دارند و نه برای حرف‌هایش اعتباری قایل‌اند و نه به سودشان هست که به افکار و عقاید او استناد کنند اما حرف امام‌شان، که این همه تقدیش می‌کنند و او را تا حد خدا بالا می‌کشند، باید برایشان حجت باشد. با نقل قول مستقیم حرف آیت‌الله خمینی احساس کردم حداقل از این اتهام (که آن همه در مورد آن حساسیت نشان داده بودند و آن را مهم‌ترین دلیل بر انکار ضروری دین دانسته بودند) رها شده‌ام. یقین داشتم که نکونام و سلیمی در برابر نظر صریح او قدرت مقاومت ندارند. به همان میزان که من خوشحال شده بودم، به نظر می‌رسید که آقایان حاکم بر پشت میز قدرت، یکه خورده و نگران شده بودند. ظاهراً انتظار این یکی را نداشتند. لحظاتی سکوت سنگین بر فضا حاکم شد. آقای سلیمی از برزگر خواست تا روزنامه را به او بدهد و برزگر نیز برخاست و صفحه اطلاعات را در اختیار او نهاد. فکر کردم که سلیمی تردید دارد و می‌خواهد متن را با چشم خود ببیند. اما برخلاف انتظار من خیلی بی‌تفاوت و خونسرد روزنامه را گرفت و تا کرد و کنار دستش روی میز گذاشت. شگفت‌زده شده بودم. در عین حال با خود گفتم مهم نیست، حالا وقت مطالعه دقیق آن را ندارد، قطعاً در صدور حکم به آن توجه و استناد خواهد کرد. اما شگفتا! او در انشای حکم مطلقاً به آن توجه نکرد و همچنان روی مسئله حجاب مرا مجرم و مرتد شناخت. پس از آن بیش از پیش دانستم که این آقایان به هیچ ضابطه‌ای پای‌بند نیستند و قانون و شرع و دین صرفاً ابزار تحکیم قدرت است و تأمین‌کننده منافع و حتی امام و ولایت فقیه نیز بازیچه است و بس.

بنده به حقانیت و جامعیت و جاودانگی اسلام اعتقاد راسخ دارم و در طول سی سال گویندگی و نویسندگی بارها در این باب صحبت کرده‌ام.^{۵۴} هر چند که در بارهٔ تمامی این مفاهیم، تفاسیر مختلف وجود دارد. آخرین نکته این که به هر حال حرف‌های بنده یک بحث علمی و نظری است و همان گونه که مقام محترم رهبری چندی پیش فرمودند با تکفیر و تفسیق و برخورد فیزیکی و زندان و مجازات نمی‌توان انحرافات فکری را درمان کرد. اندیشه را باید با اندیشه پاسخ داد. تجربه نیز نشان داده است زندان و تحمیل و مجازات، افراد را در فکرشان استوارتر می‌کند.

۵۴. در کتاب «خرد در ضیافت دین» (انتشارات قصیده سرا، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۰) در باب مفهوم «خاتمیت» بحث کرده و در آنجا در باره «جامعیت اسلام» هم سخن گفته‌ام. هر چند دیدگاه کنونی من تا حدودی نسبت به آن زمان و آن مبحث متفاوت است.

فصل دوم

حقوق بشر و احکام اجتماعی اسلام

۱- ضرورت طرح بحث اسلام و حقوق بشر

گرچه پرسش از نسبت اسلام و حقوق بشر نسبتاً تازه است و به نیم قرن اخیر بازمی‌گردد و به طور خاص پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ میلادی در سازمان ملل این پرسش درافتاده است، اما از آنجا که بسیاری از مواد و اجزای این اعلامیه در گذشته نیز به صورتهای مختلف در ذیل عنوان حقوق طبیعی و ذاتی انسان و یا اومانیسیم و آزادی و دموکراسی در اروپا و غرب مطرح بوده و در کشورهای اسلامی نیز انعکاس داشته است، بحث چندان تازه‌ای نیست و از این رو در طول دوپست سال اخیر این مبحث در میان متفکران و مصلحان مسلمان کم و بیش مطرح بوده و غالباً بدان پاسخ داده شده است. به طور کلی این مبحث ذیل عنوان کلی‌تر «اسلام و مدرنیته» و یا باز تحت عنوان عام‌تر «اسلام و تمدن مغرب زمین» همواره مورد پرسش و گفت و گو بوده است.

در مقام بیان چگونگی ضرورت طرح این پرسش می‌توان گفت که پس از آشنائی متأخر مسلمانان با اروپا و غرب در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی / سیزدهم هجری، مسلمانان با تمدن و فرهنگ و آداب کاملاً تازه‌ای مواجه شدند که برای آنان بیگانه بود و حتی در پاره‌ای موارد این آداب و افکار با دین و سنت‌ها و ارزش‌های دینی و ملی و اخلاقی‌شان متعارض می‌نمود. هرچند مدتی مسلمانان نسبت به این پدیده بی‌تفاوت ماندند اما به تدریج دریافتند که نمی‌توان این تمدن رقیب و پرتوان و پرشتاب در مسیر پیشرفت و اقتدار را نادیده گرفت و باید با آن تعیین تکلیف کنند.

به ویژه که در این دوران بخش قابل توجهی از سرزمین‌های اسلامی (از جمله شبه قاره هند و شمال آفریقا و بخشی از خاورمیانه) مستقیماً در اشغال دولت‌های قدرتمند و استعمارگر اروپایی (مانند انگلستان و فرانسه) بود و این امر هم مسلمانان را وادار می‌کرد دست به مقابله و مقاومت بزنند و هم مجبورشان می‌کرد حداقل جوهری از آداب و سنن غربی را بپذیرند و فی‌المثل علوم و فنون و نظام آموزش نوین فرنگی را قبول کنند.

بدیهی است که این تن دادن‌ها، ولو از سر اجبار و اضطرار، زندگی و حیات دینی و اجتماعی مسلمانان را دچار تحول می‌کرد. در یک طبقه‌بندی کلان می‌توان گفت که مسلمانان در برابر تمدن و استیلا خوبی غربیان چند واکنش از خود نشان دادند:

۱- دست به مقاومت سیاسی - نظامی زدند و کوشیدند با قدرت نظامی با اروپاییان استعماری مبارزه کنند و آنان را از سرزمین خود بیرون برانند. این حرکت جنبش‌های رادیکال ضداستعماری را در جهان اسلام پدید آورد. از باب نمونه می‌توان به قیام سراسری مسلمان هند در سال ۱۸۵۷ م و قیام امیرعبدالقادر گیلانی (۱۲۲۲-۱۲۷۳ م) در الجزایر و قیام شیخ شامل (۱۲۱۱-۱۲۸۷ هـ) در داغستان و جنبش روحانیان شیعه ایران و عراق علیه روسیه در جنگ‌های ایران و روس اشاره کرد.

۲- شیفتگی و تسلیم شدن در برابر تمدن و تجدد غربی که به وسیله شمار اندکی از متفکران متجدد مسلمان مطرح شد. اینان نه از سر تسلیم طلبی در برابر

خارجی و یا خیانت به کشور و مردم و حتی دین خود بلکه به قصد نجات و رهایی مردم مسلمان از عقب‌ماندگی مزمن تاریخی و رسیدن به کاروان پیشرفت و علم و تکنولوژی و تمدن چنین راهی را پیشنهاد می‌کردند. البته برخی از اینان در دین نیز عناصری می‌یافتند که مانع پیشرفت و تجدد می‌شد (مانند فتحعلی آخوندزاده در گذشت ۱۲۹۵ هجری، در ایران) اما غالباً افرادی دیندار بودند که یا بین اسلام و تمدن جدید تعارضی نمی‌دیدند و یا در صورت احساس تعارض دین را به حوزة خصوصی می‌راندند تا راه علوم و فنون و آداب جدید فرنگی باز شود. سید احمدخان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) نمونه‌ای از این متفکران نوگرای اخیر است.

۳- جریان دیگر، جریان «بازسازی فکر دینی» بود که معتقد بود راه حل نه بی‌تفاوت بودن است و نه تقلید و تسلیم شدن در برابر هر آنچه غربی است و نه حتی مقاومت خشن نظامی در برابر استعمارگران (هرچند که ممکن است گاه از باب دفاع مشروع لازم باشد) و نه مبارزه با دین و یا کنار نهادن و یا خصوصی کردن دین‌ورزی، بلکه راه حل اساسی و نهایی تجدید بنای فکر اسلامی است به گونه‌ای که این تجدید بنا و ساختمان نوین و مدرن دینی مسلمانان را به بازسازی و خرافه-زدایی و پیرایش ناعقلی‌گری از کل دستگاه مسلمانی توانا و قادر سازد. اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۳ م) معمار این تفکر مهم و این راه حل اساسی و دوران ساز است که البته بعدها در ایران علی شریعتی (۱۳۱۲ - ۱۳۵۶ شمسی) منادی و مبلغ این پروژه شد.

به هر حال پس از آشنایی مسلمانان با تمدن و تجدد غربی و نفوذ و گسترش آداب نوین فرنگی در جوامع اسلامی، عکس‌العمل‌ها و راه‌حل‌های متفاوت و یا متعارضی در میان متفکران مسلمان برای حل تعارض دین با مدرنیته و یا سازگار کردن عالم دینی و ماقبل مدرن با عالم سکولار و مدرن غربی پدید آمد. فی‌المثل - تلاش عالمان شیعه ایران و عراق در واکنش به جریان قانون‌خواهی و مشروطه طلبی ایران در اوایل قرن بیستم میلادی، نمونه‌ای از این مواجهه است. در یک سو عالمانی چون شیخ فضل‌الله نوری (درگذشت ۱۳۲۷ قمری) و سید کاظم یزدی (۱۳۳۷-۱۲۵۶ قمری) تعارض بین مبانی و نتایج مشروطیت می‌دیدند و در حمایت

از دیانت به نفی آن حرکت برخاستند و در مقابل عالمانی چون آخوند خراسانی (۱۳۲۹-۱۲۵۵ قمری)، نائینی (۱۲۷۷-۱۳۵۵ قمری)، طباطبایی (۱۲۵۷-۱۳۳۸ قمری) و بهبهانی (۱۲۵۶-۱۳۲۸ قمری) کوشیدند به شکلی بین مبانی و مفاهیم جدید مشروطه خواهی به مثابه یک نظام سیاسی غیردینی با دیانت و کلام و فقه سنتی اسلام سازگاری ایجاد کنند. اما در طول این صد سال این تلاش‌ها به فرجامی روشن و قاطع و مؤثر نرسیده است. اکنون در نیم قرن اخیر، در ذیل این جدال دیرین، مسأله نسبت اسلام و حقوق بشر مطرح شده است که در عین تازگی در ادامه همان کشمکش‌ها و جدالهای فکری و اجتماعی و حقوقی پیشین است. واقعیت این است که اگر نزاع مشروطه و مشروعه در گذشته حل شده و به سرانجامی رسیده بود، اکنون پرسش از نسبت اسلام و حقوق بشر چندان جدی نبود.

۲- اسلام و مقتضیات زمان

برای درک اهمیت بنیادین موضوع اسلام و مدرنیته و یا اسلام و حقوق بشر و نیز برای فهم عمیق‌تر راه حلی که در این مقاله ارائه خواهد شد، ضروری است که به عقب‌تر برگردیم و سابقه این جدال و مشکل را در تاریخ اسلام بجوییم. واقعیت این است که مسأله سازگاری اسلام با شرایط مقتضیات زمان و مکان حتی از زمان پیامبر نیز مطرح بود. چنانچه پیامبر خود گاه برخی از احکام (مانند بریدن دست دزد) را عملاً اجرا نمی‌کرد.

دلیل اساسی این است که دین اسلام به اقتضای شرایط و نیازها یک سلسله احکام اجتماعی دارد که از زمان پیامبر عمل می‌شد و به عنوان احکام الهی و شرعی محترم بود. عموماً چنین می‌پنداشتند که احکام شرعی ثابت و غیرقابل تغییر و تبدیل است و باید به همان صورت نخست و شرعی‌اش عمل شود. اما از سوی دیگر زمان و شرایط متحول اجتماعی همواره درگذر است و نمی‌توان مانع تحولات سطحی و عمقی در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی آدمیان شد.

شرایط و نیازها دگرگون می‌شدند و لاجرم برای حل مسائل و مشکلات تازه راه حل تازه باید جست. اگر اسلام به مثابه یک دین اجتماعی مطرح نشده بود و به ویژه پیامبرش ده سال حکومت نکرده بود، باز مشکل چندان جدی نبود، اما به هر دلیل پیامبر این دین امارت و زعامت یافت و پس از او نیز «خلافت اسلامی» بنیاد نهاده شد و مؤمنان توقع داشتند احکام شرعی باید اجرا شود و خلفای مسلمان نیز کم و بیش پذیرفتند که شریعت مبنای قانون و مدیریت و تدبیر امور مسلمانان باشد. این بود که از همان آغاز تفاوت برخی از احکام شریعت با شرایط جدید و حتی تعارض پاره‌ای از احکام حقوقی و جزایی اسلام با نیازها و ضرورت‌های نوین آشکار شد.

خلفا، که مدیریت اجتماعی داشتند و مستقیماً مسئول تدبیر امور جامعه بودند، چاره‌ای ندیدند که تصمیم‌های تازه بگیرند و در مواردی دست به ابتکار و اجتهاد تازه بزنند و حداقل برخی از احکام دینی را به حال تعلیق درآورند. با گذشت زمان و فاصله گرفتن مسلمانان و جوامع اسلامی از صدر اسلام و ظهور ضرورت‌ها و نیازهای تازه، ضرورت این بازنگری و اتخاذ تصمیمات تازه و گاه متعارض با احکام شریعت نیز بیشتر شد. چنان که گفته شد در دوران اخیر، به دلیل رواج گسترده آداب جدید غربی که اصولاً محصول شرایط غیردینی جدید اروپایی بود، این مشکل بیشتر شد و بدیهی است که راه حل‌های کاملاً تازه می‌طلبید.

اکنون خیلی کوتاه راه حل‌هایی که از صدر اسلام در ارتباط با سازگاری و انطباق اسلام با مقتضیات زمان ارائه شده است را بیان می‌کنم تا در نهایت موقعیت راه حل مختار اینجانب برای حل تعارضات احتمالی و یا واقعی اسلام و حقوق بشر آشکار شود و تفاوت آن با دیگر راه حل‌های عیان گردد:

۱-۲. اجتهاد در احکام

شاید نخستین تدبیری که پس از پیامبر برای سازگار کردن شریعت اسلام با تحولات نو اندیشیده شد، اصل اجتهاد بود. اجتهاد یعنی علم استنباط احکام شرعیه

براساس ادله تفصیلیه^{۵۵}. به عبارت دیگر اجتهاد در برابر نصّ نیست و لذا کار مجتهد صدور رأی برخلاف و یا ورای احکام قطعی در قرآن و سنت نیست بلکه مجتهد براساس قرآن، سنت و در شیعه عقل و اجماع (و در اهل سنت قیاس، استحسان، استصلاح و سدّ ذرایع)، احکام فرعی و یا «حوادث مستحدثه» (حوادث نوپدید) را استخراج و استنباط می‌کند و به عنوان حکم شرعی اعلام می‌کند.

در منابع آمده است که وقتی معاذ بن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و اجتماعی مردم به یمن رفت، وی از آن حضرت پرسید که در مورد حل مشکلات در صورت فقد دلیل و یا حکم در کتاب و سنت چه باید بکند، پیامبر فرمود: در آن صورت به تشخیص خود عمل کن^{۵۶}. عموم مسلمانان این سخن نبوی را در دلیلی بر جواز اجتهاد دانسته‌اند. حتی گفته شده است که شخص پیامبر هم اجتهاد می‌کرده است^{۵۷}.

اما اهمیت اجتهاد و ضرورت آن پس از پیامبر و تأسیس خلافت آشکار شد. خلفا چاره‌ای نداشتند که در مواردی اجتهاد کنند. از جمله می‌توان به اجتهاد خلیفه دوم اشاره کرد که گفت دو «متعه» (ازدواج موقت) را که در زمان پیامبر حلال بود من حرام کردم. پس از آن در قرن دوم و سوم مکتب‌های فقهی و اجتهاد مختلفی پدید آمد تا شریعت را با توجه به نیازها و شرایط زمان قابل اجرا کند و همین اصل اجتهاد بود که تا حدودی خلفا و امیران و قاضیان را در تدبیر امور جامعه کمک کرد. گسترش بی‌سابقه فقه دلیلی جز این ندارد. شیعیان نیز پس از عصر امامت یعنی از سده چهارم به بعد اجتهاد را پذیرفتند. در عصر جدید نیز در انطباق شریعت با نیازهای تازه و وارداتی غربی نیز بار دیگر اصل اجتهاد فقهی مورد توجه قرار گرفته و تا حدودی مفید هم بوده است.

۵۵. معالم الاصول، صفحه ۲۲.

۵۶. الملل و النحل، شهرستانی، ۲۰۱/۱.

۵۷. موسوعه الفقهیه، ۸/۱-۹.

۲-۲. احکام ثابت و احکام متغیر

اصل مهم دیگری که برای گره‌گشایی از معضلات جدید در هر عصری ابداع شده است، تقسیم‌بندی احکام عملی شریعت به دو دسته «ثابت» و «متغیر» است. البته این که احکام ثابت کدامند و احکام متغیر کدام و معیار ثابت و متغیر چیست، آرای متفاوتی عرضه شده و می‌شود اما به هر حال این تقسیم‌بندی نظراً و عملاً راهی است برای حل مشکل سازگار کردن احکام شریعت با نیازها، مقتضیات، مصالح و تا حدودی کارآمد کردن شریعت در حوزه عمل اجتماعی. در عصر مشروطه فقیه نوآوری چون نائینی با استفاده از این اصل کوشش کرد تا مبانی مشروطیت را با اسلام و فقه سازگار کند. بعدها کسانی چون سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) و مرتضی مطهری (۱۲۹۸ - ۱۳۵۸ ش) و آیت‌اله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ ش) نیز از این اصل دفاع کردند. احکام اولیه و ثانویه در این ارتباط قابل طرح و عمل است که اولی ثابت است و دومی متغیر.

نظریه «منطقه‌الفراغ» سید محمد باقر (۱۹۳۱-۱۹۸۰م) نیز در این ارتباط قابل طرح و بررسی است. معمولاً در تشخیص احکام ثابت و متغیر عنصر «مصلحت» نقش کلیدی دارد که طبق نظریه رایج تشخیص هر نوع مصلحتی برعهده مجتهد یا حاکم مجتهد (= ولی فقیه) است و این اصل در جمهوری اسلامی اهمیت ویژه یافته و فعلاً از آن استفاده می‌شود. شمار قابل توجهی از احکام مشکل ساز و ضد حقوق بشری منسوب به دین جمهوری اسلامی با استناد به «مصلحت نظام» و با استفاده از اصل «حکم حکومتی» دچار تغییر و تبدیل شده‌اند. مانند پذیرفتن مساوات مسلمان و غیر مسلمان در دیه و یا تصدی زنان در قضاوت و برخی امور اجرائی.

۳-۲. فقه پویا و فقه سنتی

در سالهای پیش از انقلاب ایران اصطلاح «فقه سنتی و فقه پویا» در میان روحانیان سیاسی و انقلابی و نوگرا باب شد که هدف آن تحرک بخشیدن به فقه و اجتهاد راكد و غیرفعال رایج بود و درنهایت می‌خواست فقه و شریعت را با مقتضیات

جدید و مسائل کاملاً متفاوت نوین سازگار کند. گرچه این اصطلاح را نمی‌توان نظریه مستقل و جداگانه‌ای در کنار اجتهاد رایج دانست و بنیان و یا مدافعان آن نیز برای آن نظریه‌پردازی نکردند، اما نمی‌توان انکار کرد که این اندیشه ایده‌ای فراتر از اجتهاد رایج در حوزه‌ها بود و اگر پس از انقلاب پی‌گیری می‌شد می‌توانست گره‌گشایی کند. به نظر می‌رسد برخی از آموزه‌های آیت‌اله خمینی در چارچوب این اصطلاح و در واقع فراروی از «اجتهاد مصطلح حوزه‌ها» که به گمان ایشان کفایت نمی‌کرد و ناتوان بود، قابل طرح و تحلیل است. این که ایشان مسأله دخالت زمان و مکان را در اجتهاد مورد تأکید قرار می‌دهد، چیزی فراتر از اجتهاد سنتی دیرین است و در صورت جدی شدن می‌تواند فقه پویایی پدید آورد و درنهایت از تعارض پاره‌ای از احکام با آداب جدید و از جمله اسلام و حقوق بشر بکاهد.

۴-۲. حکم حکومتی

یکی از راههایی که از گذشته برای انطباق شریعت با مقتضیات زمان ابداع شده است، طرح حکم حکومتی است و در جمهوری اسلامی نیز بسیار جدی شده و در مواقع بن‌بست و بحران از آن استفاده می‌شود. طبق این اندیشه در مواردی که قوانین شرعی و یا عرفی موجود و رسمی از حل مشکل ناتوان شدند و بن‌بست پدید آمد، حاکم اسلامی (فعلاً ولی فقیه) از هر طریقی که خود صلاح بداند و یا با هر فرمانی که تشخیص می‌دهد، گره را می‌گشاید. البته حاکم معمولاً از اصولی چون احکام اولی و ثانوی و یا ثابت و متغیر استفاده می‌کند ولی به هر حال فرمان و حکم او در چنین مواردی تابع هیچ معیاری نیست و همه چیز به تشخیص او وابسته است و از این رو این اختیار و استفاده از آن برآمده از اصل بنیادین «ولایت مطلقه» فقیه است. این حکم برای همه لازم‌الاتباع است. در عمر جمهوری اسلامی در مواقع بحرانی از این حکم حکومتی بسیار استفاده شده است. از جمله در مورد قانون اسلامی کار و یا اصلاحیه قانون مطبوعات در مرداد ماه ۱۳۷۹، که اختلاف بین شورای نگهبان محافظه کار و نیروهای اصلاح طلب زیاد بود، از این اصل استفاده شده است.

۵-۲. تمایز بین دین و شریعت

این نظریه، که تقریباً جدید است، عمدتاً ریشه در تفکر شریعتی دارد و به وسیله پیروان او نیز دنبال می‌شود. از جمله آقای دکتر حبیب اله پیمان^{۵۸} بیش از دیگران و با جدیت بیشتر آن را دنبال می‌کند. طبق این نظریه، بین «دین» و «شریعت» تفاوت و تمایز آشکاری وجود دارد، دین یک سلسله مبانی و احکام نظری مربوط به جهان‌بینی و اصول ارزش‌ها و اخلاق و معنویت است و دارای باید و نبایدهای کلی است و معطوف است به کمال و تعالی اخلاقی و فراتاریخی و فرازمانی است و لذا ثابت و جاودانه است اما شریعت مجموعه شعائر و احکام و مقرراتی است که برای جمع گروندگان به دین وضع می‌شود. یک تفاوت مهم میان این دو در این است که مخاطب دین فرد فرد انسانها هستند ولی مخاطب احکام شریعت جامعه گروندگان (امت) اند.»

این نظریه اگر به همین صورت پذیرفته شود، اساساً و برای همیشه مشکل چالش دین و از جمله اسلام با زمان و تحولات عصری را حل می‌کند و در واقع صورت مسأله پاک می‌شود. چرا که بدیهی است آموزه‌های تجویزی یا توصیفی (مانند خدا هست و یا جهان معنادار است و...) تابع شرایط و مقتضیات نیست و احکام شریعت نیز به طور کلی و ظاهراً بی هیچ استثنایی برای گروندگان است و متغیر و لذا در این میان جایی برای انطباق و یا عدم انطباق احکام شرعی و احکام اجتماعی دین با مقتضیات عصر باقی نمی‌ماند.

۶-۲. تعلیق احکام اجتماعی در عصر غیبت

در حوزه تفکر کلامی و سنتی شیعی، اندیشه‌ای نیرومند وجود دارد که طبق آن احکام شرعی مرتبط با حوزه سیاست و قدرت یعنی آن سلسله احکامی که اجرای

۵۸. دکتر حبیب اله پیمان (متولد ۱۳۱۴ شمسی) دندانپزشک است اما از متفکران رادیکال مسلمان در نیم قرن اخیر ایران شمرده می‌شود. وی در دو دهه پیش از انقلاب با آثار و افکارش نقش قابل توجه در پرورش فکری و مبارزات سیاسی نسل جوان و دانشگاهی ایفا کرد و در سالیان پس از انقلاب ایران نیز همچنان در حوزه تفکر و نواندیشی دینی فعال است. در عین حال او از فعالان سیاسی نیز هست و رهبری یک سازمان اسلامی را برعهده دارد.

آنها مستلزم احراز قدرت اجرایی و تشکیل دولت است (عمدتاً قوانین جزایی و کیفری - حدود و دیات...) در عصر غیبت امام دوازدهم قابل اجرا نیست و لذا تا ظهور امام زمان (امام معصوم) و تشکیل حکومت عدل الهی این شمار احکام به حال تعلیق درمی آید. فقهایی چون ابن زهره، ابن ادریس حلّی، علامه حلّی و آیت‌الله سید احمد خوانساری و اخیراً آیت‌الله یوسف صانعی مدافع این نظریه‌اند. دلیل بنیادین این نظریه همان دیدگاه کلامی شیعی است که حکومت شرعی و مشروع را در حاکمیت معصومین منحصر می‌کند و چون آخرین معصوم غایب است نمی‌توان هیچ حکومتی را در عصر غیبت مشروع دانست و چون قوانین شرعی مهمی چون حدود و دیات مستلزم حکومت است فقط حکومت شرعی و به حق صلاحیت دارد آنها را اجرا کند. صاحبان چنین تفکری علی‌القاعده کمترین تغییر و تحولی را در حوزه قواعد و قوانین مسلم شرعی بر نمی‌تابند و به اصل «حلال محمد حلال ابی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» سخت وفادارند و حتی دامنه اجتهاد را هم عملاً بسیار تنگ می‌دانند اما در عین حال اجرای بخشی از آنها را در عصر غیبت و به دست اشخاص و یا حاکمان جور و غیرمعصوم ناروا می‌شمارند و بدین ترتیب بخش اجتماعیات و سیاسیات دینی عملاً برای مدت نامعلومی (احتمالاً تا قیامت) به حالت تعلیق درمی‌آید.

به هر حال صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این فکر، جدی گرفتن آن و وفاداری عملی به آن تفکر، می‌تواند به نتایج مثبت و مهمی منتهی شود و آن هموارشدن راه سازگاری مسلمانان و شیعیان (و نه البته لزوماً اسلام) با شرایط روز و مقتضیات عصر است. زیرا اگر به هر دلیل قرار باشد این نوع احکام و مقررات شرعی برای مدت نامعلومی به حالت تعلیق درآید و به هر تقدیر اجرا نشود، دیگر مشکل چندانی در هماهنگ شدن با شرایط و تحولات نوین در هیچ عصری باقی نمی‌ماند. در این میان گریزی نیست که شیعیان عملاً حکومت‌های عرفی (بالفعل) را، ولو به اضطرار، به رسمیت بشناسند و تابع قوانین و مقررات غیرشرعی و حتی ضدشرعی حاکم شوند، هرچند که در عقیده مخالف باشند و حق اعتراض ایدئولوژیک را برای خود محفوظ دارند. در چنین شرایطی تحقق دموکراسی و حقوق بشر در جوامع شیعی چندان

دشوار نخواهد بود. عالمان و فقیهان شیعی از آغاز غیبت تا حال در همین چارچوب راه سازش و حتی همکاری با حکومت‌های وقت را درپیش گرفتند و به ویژه در عصر مشروطه مشروعیت نظام مشروطه را مقبول یافتند و حتی آن را نزدیکترین نظام سیاسی و اجتماعی به حکومت پیامبر و حاکمیت آرمانی معصوم شمردند.

۷-۲. ولایت مطلقه فقیه

نظریه دیگری که برای حل معضل سازگار کردن فقه و شریعت با مقتضیات زمان و در واقع به روز و کارآمد کردن دین در عرصه حکومت و سیاست و جامعه مطرح شده و اکنون در ایران به آن عمل می‌شود، نظریه «ولایت فقیه» است که آیت‌الله خمینی واضع و مبدع و حداقل تکمیل کننده آن است. حکومت یا به تعبیر قدیمی‌تر «سلطنت فقیه» در نظر واضعان و مدافعان آن، حکومتی است که فقیه به عنوان «نایب امام غایب» اما به وسیله مردم برگزیده می‌شود و مشروعیت قدرت را از دین می‌گیرد و مقبولیت و تعیین ولی فقیه را از رأی مردم و در رفتار و استمرار حکومت نیز مقید به حدود قوانین شرعی و فتاوی فقهی است و لذا به اجرای شریعت متعهد است. از این رو می‌توان این مدل حکومت را «سلطنت مشروطه فقیه» نامید. اما در سال ۱۳۶۷ با طرح «ولایت مطلقه فقیه» مشروطیت و محدودیت برداشته شد و فقیه حاکم به عنوان مقامی درآمد که هم می‌تواند با اعمال حکم حکومتی مافوق قانون عمل کند و هم قادر است در صورت ضرورت و مصلحت نظام احکام مسلم و اولیه دین و فقه را نقض و حداقل به شکل موقت تعطیل کند و به حالت تعلیق درآورد.

اگر به چگونگی و چرایی اعلام این نظریه در سال ۱۳۶۷ توجه کنیم، آشکار می‌شود که معضلات اجتماعی و در واقع انطباق دین و احکام آن با شرایط و نیازهای روز در چارچوب مقررات متصلب دینی و فقه سنتی و معیارهایی چون حکم اولی و ثانوی و حتی حکم حکومتی و به ویژه اجتهاد به تعبیر آیت‌الله خمینی «مصطلح حوزه‌ها» ممکن نبوده است و لذا بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی تئوری ولایت مطلقه را پیشنهاد کردند تا دست حاکم و حکومت در تصمیم‌گیریها و اجرائیات

کاملاً باز باشد. روشن است که در این نظریه، حکومت در صورت تشخیص مصلحت نظام، می‌تواند حقوق بشر فعلی و یا هر قانون و نظمی را بپذیرد و بدان گردن نهد و طبعاً از نظر دینی و یا قانونی نمی‌توان بر آن خدشه‌ای وارد کرد.

۸- ۲. تعلیق مشروط

اندیشه دیگری وجود دارد که، ضمن اشتراکاتی با برخی از نظریات دیگر، با آنها کم و بیش متفاوت و متمایز است و می‌توان آن را «تعلیق مشروط احکام شرعی» دانست. گرچه مسأله ثبات و تغییر احکام در این دیدگاه نیز مورد توجه است، اما مدافعان آن عمدتاً روی آماده بودن و یا آماده شدن شرایط و زمینه‌های مناسب برای اجرای کامل و دقیق شماری از احکام (مانند حدود و دیات) تأکید دارند. اینان بر این باورند که به هر حال احکام شرعی لازم‌الاجراست و نمی‌توان در آن دخل و تصرف کرد اما این گونه نیست که در هر شرایطی ملزم به اجرای آنها باشیم، قطعاً اجرای درست و مفید هر قانونی شرایط مناسب و مساعد می‌طلبد و بدون وجود آن شرایط لازم نمی‌توان حکمی را به عمل درآورد. فی‌المثل حکم سنگسار و یا بریدن دست دزد شرعاً واجب است و باید به هر حال اجرا شوند، اما اول باید مقدمات آن فراهم شود. این افراد در واقع بیشتر نتیجه‌گرا هستند تا تکلیف‌گرا و مدافع اجرای حکم شریعت به هر قیمت و بدون توجه به نتایج و پیامدهای آن. تفاوت اساسی این گروه با سنت‌گرایی که اجرای حدود و دیات را تا روز ظهور امام زمان تعلیق می‌کنند، این است که اینان تعلیق‌شان مشروط به شرایط و امکان است نه تعلیق دایمی و برای زمان نامعلوم. گرچه واقعیت این است که عملاً تفاوت چندانی با آن ندارد. کسانی چون مهندس مهدی بازرگان (۱۲۸۷-۱۳۷۳ ش)^{۵۹} و طیف فکری ایشان مدافع چنین نظریه‌ای هستند. به هر حال این راه حل نیز می‌تواند در عمل

۵۹- مهندس مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳)، تحصیلکرده فرانسه و استاد دانشگاه ویکی از نواندیشان مسلمان معاصر ایران است او در طول بیش از نیم قرن درباره دین، جامعه و سیاست سخنان بسیار گفت و آثار متعددی پدید آورد برخی او را «پدر روشنفکری دین ایران» نام نهاده‌اند. او یک مبارزه سیاسی و دولتمرد نیز بود و در سال ۱۳۵۷ بعنوان نخست وزیر دولت موقت انقلاب انتخاب شد.

راهی برای سازگاری اسلام و ضرورت‌های عصر و از جمله اجرای مواد اعلامیه جهان حقوق بشر در جوامع اسلامی باشد و حداقل به آن کمک کند.

۹-۲. تفکیک ذاتیات دین از عرضیات آن

گرچه از گذشته‌های دور همواره از اصول و فروع و ظاهر و باطن دین و متن و حاشیه دیانت و دین‌ورزی سخن رفته است و کسانی (از جمله عارفان) خود را واصلان به حقیقت دین می‌دانستند و شریعتمداران و فقیهان را سرگرم ظواهر دینداری دانسته و بر آنها طعن زده و گفته‌اند: «ما ز قرآن مغز را برداشتیم / پوست را بهر خران بگذاشتیم»، اما در سالیان اخیر آقای دکتر عبدالکریم سروش^{۶۰} با طرح «ذاتیات و عرضیات دین» کوشیده‌اند حقیقت و جوهر جاودانه دین (مانند توحید و ایمان به قیامت) را از عرضیات دین جدا کنند و بگویند عرضیات می‌توانستند و می‌توانند نباشند و حذف آنها نیز خللی در ارکان دین ایجاد نمی‌کند و از جاودانگی دین‌ورزی نمی‌کاهد.

در این جدایی البته شماری از احکام اجتماعی و جزایی دین در قلمرو عرضیات قرار می‌گیرند و از این رو امکان تغییر و یا تجدیدنظر و یا تعطیل آنها (موقت یا دایم) هست. صرفنظر از صحت و سقم نظری این تفکیک و معیارهای آن، این تفکیک در عمل راه سازگاری اسلام با پذیرش مؤلفه‌های دنیای مدرن و از جمله حقوق بشر را هموار می‌کند. هرچند عرضی بودن یک حکم شرعی (مانند روزه، نماز، حج و...) لزوماً به معنای تغییرپذیری آنها نیست.

۶۰- دکتر عبدالکریم سروش (حسن حاج فرج دباغ) (زاده ۱۳۲۴) از متفکران مسلمان ایران کنونی است. وی که متولد ۱۳۲۴ شمسی است، در انگلستان در داروسازی و نیز فلسفه تحصیل کرده است و درسه دهه اخیر از تلاشگران عرصه اندیشه دینی بوده است. سروش آثار فراوانی در حوزه دین شناسی انتشار داده و اثرگذارترین متفکر مسلمان فعلی ایران بشمار می‌آید. از این رو ایشان در جهان اسلام و در ایران گوینده و نویسنده نامداری است.

۱۰-۲. اسلام حداکثری و حداقلی

آقای دکتر سروش سخن دیگری نیز تحت عنوان «اسلام حداکثری و اسلام حداقلی» گفته‌اند. از آنجا که این تفکیک و تعبیر کاملاً با نظریه «ذاتیات و عرضیات دین» متفاوت است، جداگانه از آن یاد کردیم.

هرچند این مفهوم و معیار این تفکیک دقیقاً روشن نیست اما ظاهراً معیار حداکثری و حداقلی بودن دین، همان تمامیت خواهی دین و مدعای غالب دین-ورزان مبنی بر دخالت دین و شریعت در تمامی امور زندگی است که سنت‌گرایان و بنیادگرایان عموماً بدان باور دارند و برای اثبات و تحقق آن اهتمام می‌کنند، اما دین حداقلی ادعای اندکی (و شاید در حد ضرورت و یا واجبات مسلم شرعی) در مورد نقش‌آفرینی مذهب در زندگی اجتماعی آدمیان دارد. بدیهی است که این نظریه نیز نظراً و عملاً تلاشی است برای گشودن راهی به سازگاری زیست مؤمنانه مؤمنان در دنیای مدرن و در واقع جمع بین دینداری و آزادی و حقوق بشر و دموکراسی و دیگر تجارب مفید بشری.

۱۱-۲. احکامی برای اجرا نشدن

نظریه قابل تأمل دیگری وجود دارد که می‌گوید بعضی از احکام (مانند سنگسار و یا قطع دست سارق) اساساً برای اجرا نشدن بوده است و لذا نمی‌توان آنها را به مثابه مقرراتی اجرایی و عملی در نظر گرفت. توضیح مطلب آن است که طبق این نظر برخی از قوانین شرعی مربوط به حدود و دیات در صدر اسلام برای بیم دادن مردمان بوده و می‌خواسته است فضایی خشن و سخت ایجاد کند تا مردمان پروا کنند و دست به برخی گناهان و رفتار نادرست (مانند زنا) نزنند. در واقع، این نوع مجازات‌ها به قصد بازدارندگی بوده است نه اجرا و تحقق. آیت‌الله غروی اصفهانی^{۶۱} مؤلف کتاب «فقه استدلالی» مدافع این نظریه است. گرچه دلیلی فقهی برای

۶۱- آیت‌الله سید محمد جواد موسوی غروی اصفهانی (۱۲۸۲-۱۳۸۴ ش) از فقهای معاصر ایران است و آرای فقهی او غالباً با عالمان دیگر متفاوت است. او بیشتر با معیار عقل و قرآن به اجتهاد دست زده و از این رو به فتوای تازه‌ای رسیده است. آرای مهم وی در کتاب «فقه استدلالی» آمده است.

تأیید این اندیشه ارائه نشده است، اما مقبولیت و رعایت آن، می‌تواند گامی در جهت سازگاری اسلام با حقوق بشر باشد.

۱۲-۲. تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام

از نظریات مهم و قابل توجه در ارتباط با مبحث «اسلام و مقتضیات زمان» و یا سازگاری اسلام با شرایط عصر و از جمله عصر ما، نظریه تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام است. گرچه این نظریه با اصل تغییر و یا تعلیق پذیری پاره‌ای از احکام اجتماعی اسلام با دیگر نظریات موافق است و حداقل نتایج تمامی آنها (از سنتی-ترینشان تا مدرن‌ترینشان) یکی است، اما مبانی و رویکرد معرفت‌شناسانه این نظر اخیر با دیگر آراء و راه‌حلها متفاوت است. فی‌المثل سنت‌گرایان محض و مدافعان و منتظران اجرای کامل اسلام در عصر ظهور نیز اعتراف دارند که شماری از مقررات مذهبی در عصر غیبت، به هر دلیل، قابل اجرا نیست، اما مدافعان نظریه تغییرپذیری احکام اجتماعی و به یک معنا عدم جاودانگی شماری از مقررات شرعی صدر اسلام، براساس مبانی خود متعقدند که حتی در واپسین دم تاریخ و در ظهور حاکم الهی آخرین نیز این شمار احکام قابل اجرا نیست و اجرا نخواهد شد و اساساً این احکام برای همیشه نبوده است. واقعیت این است که تمام فرضیه‌ها و راهکارهای مطرح هر کدام به سهم خود راهی است برای گشودن معضل سازگاری اسلام با مقتضیات عصر و درنهایت عرفی شدن عرصه حکومت و سیاست و قانون و در نتیجه پاسخی است به پرسش از نسبت اسلام و دموکراسی و حقوق بشر و علوم و فنون جدید، اما این نیز قابل انکار نیست که این آراء غالباً از یک سو از استدلال و انسجام درونی استواری برخوردار نیستند و از سوی دیگر مشکل را به شکل بنیادی و مدلل و برای همیشه حل نمی‌کنند و فقط از چالش‌های عظیم و مستمر می‌کاهد. در این میان نظریه عدم جاودانگی احکام مورد چالش در اسلام، البته در صورت مدلل بودن و اقبال عمومی از آن در مسلمانان، یکبار و همیشه معضل را در تمام ابعاد اسلام و مدرینهٔ امروز و یا تحولات فکری و اجتماعی هر زمان حل می‌کند.

۳ - ادله تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام

اکنون به اختصار دلایل عقلی و فقهی تغییرپذیری و عدم جاودانگی مقررات اجتماعی دینی را ارائه می‌دهم:

۱ - ۳. تغییرپذیری ذاتی احکام اجتماعی

احکام اجتماعی احکامی‌اند که به منظور تدبیر مدن (= سیاست مدن) و تنظیم درست و عادلانه روابط اجتماعی بین آدمیان در حوزه‌های مختلف زندگی وضع می‌شوند، و این احکام و مقررات، به اقتضای فلسفه و نقش و کارکرد و اهدافشان، تغییرپذیرند و منطقاً و عملاً نمی‌توانند ثابت و فیکس و جزمی و فراتاریخی و به عبارتی فرازمانی - مکانی باشند. این نوع مقررات، به صورت اجتناب‌ناپذیری، در تخته بند زمان و حتی مکان است و نمی‌تواند جدای از شرایط و اوضاع و احوال زمان و زمانه و موقعیت تاریخی و منزلت زمانی باشد. فی‌المثل انسانهای هزاره دهم پیش از میلاد در شرایط ویژه‌ای می‌زیستند و زیستی ویژه داشتند که با هزاره پنجم و سوم و دوم و اول در مکانهای جغرافیایی و تاریخی متفاوت (مثلاً بین‌النهرین، آسیای صغیر، فلات ایران، جنوب روسیه، دره سند، مصر، هند، چین، آفریقا، اروپا و...) به کلی متفاوت است و نمی‌توان برای تمام مقاطع و ادوار و برای تمام مکانها قوانین یکسان و ثابت ولایتگیری وضع کرد. در واقع، اگر بنیاد قانون عدالت باشد، نمی‌توان ادعا کرد که هر قانونی برای هر زمانی و هر مکانی و تحت هر شرایطی مفید و عادلانه و کارآمد است.

به نظر می‌رسد که تغییرپذیری ذاتی مقررات اجتماعی، به عنوان یک اصل و قاعده، کاملاً منطقی و عقلی و حتی می‌توان گفت بدیهی است و فکر نمی‌کنم کسی را یارای انکار آن باشد. تجارب بشری نیز مؤید آن است. در این صورت باید پرسید که آیا مقررات اجتماعی دین (هر دینی که باشد)، از این قاعده مستثنی است؟

یعنی می‌توانیم بگوییم که قوانین بشری در ارتباط با سیاست و حکومت و جامعه و به ویژه قوانین کیفری و مجازات‌ها به مقتضای شرایط و نیازها و امکانات و مصالح و مفاسد دچار تحول می‌شوند اما همین سنخ قوانین و مقررات تشریح شده در دین از آغاز تا پایان تغییر نمی‌کنند؟ اگر پاسخ مثبت است، چرا و دلایل آن چیست؟ بدیهی است که هر استثنایی که بخواهد قاعده را نفی کند و تبصره‌ای بر اصل بیفزاید، محتاج دلیل یا دلایل قانع‌کننده و روشنی است. گرچه دلایل درون دینی نیز برای اثبات جاودانگی احکام اجتماعی اسلام وجود ندارد، اما گفتن ندارد که در این مقام، که یک مقام کاملاً عقلی و استدلالی است، اقامه دلیل درون دینی مصادره به مطلوب است و کفایت نخواهد کرد چرا که برای مؤمنان نیز دلایل عقلی قانع‌کننده‌ای لازم است.

۲-۳. برای هر مشکل آیا فقط یک راه حل وجود دارد؟

برای مدلل کردن عدم جاودانگی احکام اجتماعی (دینی یا غیردینی)، از منظر دیگری استدلال می‌کنیم. استدلال را با این پرسش آغاز می‌کنم که آیا واقعاً برای هر معضل اجتماعی فقط یک راه حل وجود دارد؟ بعید می‌دانم کسی بر این عقیده باشد که هر مشکلی یا برخی مشکلات فقط یک راه حل دارد و برای حل یک معضل همواره باید از یک شیوه استفاده کرد. حتی اگر کسی که به پرسش مذکور پاسخ منفی می‌دهد اما مقررات اجتماعی و جزایی و مدنی دینی را مستثنی می‌داند، باز باید دلایل عقلی قانع‌کننده‌ای اقامه کند وگرنه صرف ادعا راهگشا نیست.

به هر حال می‌توان به طور مشخص پرسید شریعت اسلام، البته تحت شرایط نسبتاً سختی، به قطع دست دزد حکم داده است، آیا راه‌های دیگری که همان هدف و فلسفه جعل حکم قطع ید سارق را برآورده کند، قابل تصور نیست؟ آیا منطقاً و عملاً نمی‌توان شیوه‌ها و راه‌های بهتری برای تأمین امنیت جامعه از دزدی و مجازات و در عین حال تربیت دزدان یافت؟ اگر نه، چرا و دلایل قانع‌کننده آن کدام است؟ و اگر آری، چرا همواره و در هر شرایطی و بدون توجه به آثار و عواقب اجرای حکم قطع ید سارق، بر اجرای همان حکم مشخص و ثابت اصرار

بورزیم؟ آیا تکیه بر اینکه خداوند و یا پیامبر و یا امام چنین فرموده است، از نظر عقلی و منطقی قانع کننده است؟ مگر نمی‌گوییم اسلام دین عقل و علم و استدلال است؟ مگر قاعده اصولی ملازمه «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» (و بالعکس) را نپذیرفته‌ایم؟ تردید نمی‌توان کرد که معضلات اجتماعی برآمده از زیست بشری و شرایط و اوضاع و احوال زمانه است و از این رو اشکال آنها همواره تغییر می‌کند و لاجرم راه حل نو می‌طلبد. دلیلی ندارد که مقررات شرعی و دینی، که تحت شرایط خاص به عنوان عادلانه‌ترین گزینه تشریح شده‌اند، را از آن قاعده مستثنی کنیم.

۳-۳. فلسفه احکام (مصالح و مفاسد)

یکی از مبانی مهم بحث تغییرپذیری یا عدم تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام، مبحث فلسفه احکام است که چگونگی رویکرد ما به آن و میزان نقشی که برای آن قائل می‌شویم، در داوری نهایی ما درباره احکام سهم به سزایی خواهد داشت. ظاهراً هیچ مسلمانی و در واقع هیچ خردمندی تردید ندارد که اوامر و نواهی الهی و به طور کلی احکام پنجگانه (حلال، حرام، مستحب، مکروه و مباح) براساس مصالح و مفاسدی جعل و توصیه شده است، چرا که فرامین خداوند حکیم و علیم و خبیر و بصیر و خیرخواه بندگان و عادل جز بر بنیاد مصالح و مفاسد واقعی نمی‌تواند باشد، وگرنه پارادوکسیکال خواهد بود و اساساً بنیاد خداپرستی و تفسیر ادیان توحیدی از خداوند و اولوهیت ویران خواهد شد.

اما در ارتباط با مصالح و مفاسد احکام الهی، دو دیدگاه مشهور در میان مسلمانان پدید آمده است، که یکی تحلیل و نظر اشاعره است و دیگر دیدگاه معتزله. اشاعره معتقدند که اوامر و نواهی الهی فی نفسه و به طور ذاتی دارای مصالح و مفاسد نیستند بلکه صرفاً به دلیل امر و نهی خداوند است که باید به اوامر عمل کرد و از نواهی دوری جست، و در واقع، مصالح و مفاسد فرع بر اراده و مشیت خداوند است و نه عکس آن. اما معتزلیان و شیعیان بر این باور هستند که افعال ذاتاً و جدای از اوامر و نواهی الهی دارای مصالح و مفاسد است و خداوند با توجه به آن مصالح و

مفاسد امر و نهی کرده است. فی المثل در پاسخ این پرسش که چرا عدل خوب است و ظلم بد، اشعریان می‌گویند چون خداوند به عدل فرمان داده است، عدل خوب و ممدوح و لازم‌الرعايه است، و چون از ظلم نهی کرده است، ظلم بد و مذموم شمرده می‌شود و باید از آن اجتناب کرد. اما معتزلیان می‌گویند چون عدل خوب است خداوند بدان فرمان داده و ظلم چون بد است خداوند آن را نهی کرده است. یعنی او امر و نواهی الهی به حقایق نفس‌الامری تعلق گرفته است. البته این حسن و قبح عقلی است و عقل کاشف آن است. در مقام بیان تفاوت دو دیدگاه می‌توان گفت که اشعریان به اراده خداوند تکیه می‌کنند و معتزلیان به علم و حکمت خداوند. روشن است که این اختلاف نظر بسیار مهم است و انتخاب هر کدام از آن دو ما را به نتایجی می‌رساند که چه بسا در تعارض با هم قرار بگیرند و در واقع دو نوع دینداری و دین‌شناسی را به نمایش بگذارند. این مبحث چندان مهم است که اگر سیر منطقی خود را در فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه میداد و گرفتار انحطاط نمی‌شد، نتایج مهم و شگفتی‌پدید می‌آورد و هم اکنون نیز در صورت بازسازی قادر است برخی از گره‌های مهم فکری و معرفتی و در نهایت معضلات حقوقی و فقهی مسلمانان را بگشاید.

حال باید تعیین تکلیف کنیم، یا اشعری مسلک شویم و یا اعتزالی و شیعی مشرب. واقعیت این است که اگر اشعری باشیم تکلیف روشن است و جای چون و چرا در فلسفه احکام و خود احکام باقی نمی‌ماند. به دیگر سخن وقتی معتقد باشیم افعال و احکام دین دارای حسن و قبح ذاتی و عقلی نیستند و به صرف امر و نهی خداوند است که ممدوح و یا مذموم شمرده می‌شوند، به صورت گریزناپذیر و به الزام عقلی باید بگوییم اوامر و نواهی الهی بی‌چون و چرا لازم‌الاجرا است و جای کمترین کنکاش و تأمل ندارد. یعنی این نتیجه با آن معنا سازگار است و تعارض وجود ندارد. اما اگر بر این باور باشیم که حسن و قبح افعال ذاتی است و خداوند با توجه به آن حسن و قبح‌ها پاره‌ای را ممدوح (واجب و مستحب) و پاره‌ای دیگر را مذموم (حرام و مکروه) و برخی دیگر را منطقه‌الفراغ (مباح) دانسته است که دینداران خود مستقلاً درباره عمل یا ترک آنها تصمیم می‌گیرند. در مسلک اعتزالی

می‌توان و باید در فلسفه احکام کنکاش عقلی کرد تا رازها و دلایل جعل احکام را دریافت و این کاوش هم یک الزام منطقی است و هم از نظر دینی امری ممدوح و معقول است. در این رویکرد قانون ملازمه (کلاً حکم به الشرع حکم به العقل - و عکس آن) پذیرفته شده است. روشن است زمانی که پای عقل و استدلال و منطق بشری در حوزه دین (و هر حوزه‌ای دیگر) باز شد، نتایج آن غیرقابل پیش‌بینی است و به هر حال نتیجه هر چه باشد، لاجرم پذیرفتنی است ولو این که به اقتضای علم محدود آدمی، نتیجه با واقعیت نفس الامری موافق و منطبق نباشد. چنان که در بحث اجتهاد، شیعه «مخطئه» است نه «مصوبه». فی‌المثل اگر متفکران و کارشناسان و عقلای قوم پس از تحقیق علمی و تفحص کارشناسانه کافی به این نتیجه رسیدند که مثلاً سنگسار یا قطع دست سارق در شرایط کنونی مفید فایده نیست و حداقل زیانها و مفاسد آن بیشتر است، در این صورت چرا نباید محصول تحقیق عقلاء و علماء را پذیرفت؟

تردید نیست که فلسفه و محور اساسی احکام اجتماعی اسلام عدالت است و طبق نظریه کلامی شیعی هیچ حکم دینی نمی‌تواند عادلانه نباشد (و لذا شیعه و معتزله را عدلیه می‌گفتند و یکی از اصول اعتقادی شیعی اصل مهم عدالت است)، چرا که نه خداوند به امری غیرعادلانه (ظالمانه) امر می‌کند و نه در عمل فرمان خالی از عدالت مفید فایده تواند بود. قرآن نیز صریحاً یکی از علل بعثت پیامبران را اجرای قسط و عدالت دانسته است (سوره حدید - آیه ۲۵). قابل تأمل این که قرآن در همان آیه یاد شده آشکارا اجرای قسط را برعهده مردم (= ناس) نهاده است نه خدا و یا پیامبران و یا فرشتگان و یا هر فرد دیگری. مردمان هر عصری خود چگونگی اجرای عدالت را خواهند یافت و قطعاً مردمان مسلمان مدینه و مکه در سده هفتم میلادی نمی‌توانند درباره چگونگی تحقق عدالت در سده بیست و یکم در فی‌المثل تهران و قاهره و کابل و لندن تصمیم بگیرند. در باب عدالت مرتضی مطهری

(۱۳۵۸-۱۲۹۸ش)^{۶۲} سخن نغزی دارد. او می‌گوید: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید که چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست، این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلمین رایج شد و شیعه و معتزله عدلیه شدند یعنی عدل را مقیاس دین شمردند و نه دین را مقیاس عدل. به همین دلیل، عقل یکی از ادله شرعیه قرار گرفت.^{۶۳}

با توجه به تحلیل یاد شده، عدالت با عامل دیگری ارتباط و التزام پیدا می‌کند و آن خردورزی و عقل و تعقل است. یعنی درست است که معنا و مفهوم کلی و آرمانی و معرفتی عدل و عدالت عام است و فراتر از تاریخ و زمان و مکان می‌نشیند، اما تفسیر عدالت و تعیین مصادیق عدل و ظلم به دلیل ماهیت بشری آنها امری است عقلی و در قلمرو عقل و خرد آدمی قرار می‌گیرد. در واقع این عقلای قوم و کارشناسان و موضوع شناسان هستند که در هر مقطع تاریخی و به مقتضای نیازها و واقعیت‌ها و ماهیت با استفاده از داده‌ها و تجربه‌ها و خرد جمعی و علمی و رعایت الزامات امور کارشناسی و تخصصی مصادیق عدل و ظلم را معین می‌کنند و راهی عادلانه‌تر برای اجرای عدالت می‌یابند. بنابراین «عدل» و «عقل» با هم ملازمه دارند.

در اسلام و نظام اجتماعی و حقوقی آن نیز عدالت محور بنیادین و تخلف ناپذیر است. دلایل نقلی آن بسیار است. افزون بر آیات قرآن، دو جمله مهم از پیامبر اسلام

۶۲- آیت‌الله مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) از عالمان دینی نوگرا در سالیان پیش از انقلاب ایران بوده است. او دانش آموخته حوزه قم بود اما در دانشکده الهیات دانشگاه تهران تدریس می‌کرد. او با گفتارها و نوشتارهایش در تحولات فکری و اجتماعی اسلامی اخیر ایران نقش داشته و به ویژه در روند اصلاح فکر دینی اثر نهاده است. در انقلاب سال ۵۷-۵۸ در شمار روحانیان مبارزه و در حمایت از آیت‌الله خمینی فعال بود. اندکی پس از انقلاب بوسیله یکی از گروه‌های مخالف حکومت جدید ترور و کشته شد.

۶۳- *مبانی اقتصاد اسلامی*، صفحات ۱۴ و ۱۵.

و امام علی منقول است که جان کلام است و برای اثبات مدعای ما کفایت می‌کند. پیامبر فرمود: «العدل اساس الاحکام» و علی فرمود: «العدل نظام الأمر»^{۶۴} می‌توان گفت «احکام» مصداق و مفهوم امروزی «قانون» است و «امارت» نیز معادل و مترادف حکومت و دولت است. بنابراین قانون باید عادلانه باشد تا اسلامی و خداپسند و پیغمبرپسند باشد و به سعادت دنیوی و اخروی جامعه دیندار منتهی شود و حاکم نیز باید مجری قانون عادلانه باشد و با شیوه‌های عادلانه برای تحقق عدالت بکوشد.

با توجه به نکات یاد شده، می‌توانیم ادعا کنیم که آنچه در اسلام بنیاد تغییرناپذیر است اصل عدالت و سعادت و آسایش و امنیت آدمیان است نه شکل قوانین و یا نظامات و مقررات ویژه و جزئی. حکومت اشکالی برای تحقق اهداف و غایات است و اشکال و قالب‌ها تابع شرایط و زمان و مکان است و با تغییر شرایط الزاماً تغییر می‌کنند و از این رو ممکن است زمانی قانونی عادلانه باشد و زمانی دیگر ظالمانه. جالب است که برخی از عالمان نکته‌یاب گذشته نیز بدان توجه کرده‌اند. از جمله علامه حلی در کتاب «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»^{۶۵}، هر چند به قصد اثبات مدعای دیگری، بدان تصریح کرده است. او می‌نویسد: «الاحکام منوطه بالمصالح و المصالح تتغیر بتغییر الاوقات و مختلف باختلاف المکلفین، فجاز ان یکون الحکم المعین مصلحه لقوم فی زمان فیؤمر به و یکون مفسده لقوم فی زمان آخر فینهی عنه». یعنی احکام تابع مصالح است و مصالح نیز با تغییر زمانها تغییر می‌کند و با اختلاف مکلفین دچار اختلاف می‌شود. بنابراین حکم معین می‌تواند برای گروه یا جامعه مشخصی در زمانی دارای مصالحی باشد و بدان امر شود و در مقابل همان حکم برای جامعه دیگر در زمان دیگر دارای مفسده باشد و از آن نهی شود. بنابراین امروز از یک سو باید در تمامی مقررات اجتماعی و شرعی صدر اسلام تجدیدنظر شود و مصالح و مفسد واقعی آنها در آن زمان لحاظ گردد و از سوی

۶۴. غررالحکم، صفحه ۱۷۷، به نقل از الحیات، محمدرضا حکیمی، ۶ / ۳۲۸.

۶۵. چاپ مؤسسه نشر اسلامی، تحقیق حسن زاده آملی، صفحه ۳۵۸.

دیگر تمامی تجارب و مقررات اجتماعی و حقوقی دنیای امروز نیز مورد واریسی قرار گیرد و به ویژه دموکراسی و حقوق بشر با دقت مورد تأمل و کنکاش واقع شود و آنگاه با همان معیارهای غایتگرانه اسلامی مانند عدالت و عقلانیت به این پرسش پاسخ داده شود که در شرایط فعلی و با توجه به تمام جهات انسانی و اخلاقی و اجتماعی فی‌المثل کدامین حکم و اصل قانونی برای آدمیان و از جمله دین‌ورزان مسلمان عادلانه‌تر و اخلاقی‌تر و عاقلانه‌تر است؟ اگر اجماع عقلا و کارشناسان^{۶۶} به این نتیجه رسیدند که مثلاً نظام دموکراسی برای بشر مفیدتر است و حتی دین‌ورزی در چنان نظامی آسان‌تر و کم‌هزینه‌تر است، به حکم شرع باید بدان گردن نهیم. این که عقل بشری خطا می‌کند، مانع از اعتماد به عقل و عقلانیت نیست، چرا که خداوند با توجه به این کاستی‌ها و خطاپذیری عقل بدان فرمان داده است و اساساً با حذف عقل به بهانه خطاپذیری آن بنیاد دین داری ویران خواهد شد.

۴-۳. احکام تأسیسی و احکام تأییدی

از موارد دیگری که در سلسله دلایل تغییرپذیری احکام اجتماعی خیلی مهم است، مسأله احکام تأسیسی و احکام تأییدی و امضایی است که به وسیله شارع اسلام (خدا و رسول) روی داده است. تقریر اجمالی صورت مسأله این است که احکام شریعت اسلام از منظر نو و کهنه دو گونه است، یا کاملاً نواند و اسلام بدون هیچ سابقه‌ای آن را جعل کرده است و یا در تاریخ بشر و عمدتاً در شبه جزیره

۶۶ - روشن است که منظور از «کارشناسان» متخصصان رشته‌های مختلف علوم اجتماعی هستند که با استفاده از داده‌های علمی و پژوهشی از موضوعات معین اظهار نظر می‌کنند و راه حل ارائه می‌دهند فی‌المثل جرم‌شناسان می‌گویند فلان راه حل برای جرم‌زدایی و یا کاهش جرائم بهتر و مفیدتر است. یا کارشناسان اقتصادی می‌گویند فلان سیستم اقتصادی برای تحقق عدالت و توسعه و اشتغال و... کارآمدتر است. البته عالمان دینی هم می‌توانند متخصص دینی علوم باشند و اظهار نظر کنند اما نباید نظریاتشان را حکم خدا و ثابت و مقدس شمد... اشکال کار این است که عالمان و مجتهدان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) عموماً در یک دانش انتزاعی به نام فقه تخصص دارند و موضوعات را در عالم واقع نمی‌شناسند و از این رو غالباً از صدور فتوای مناسب و منطبق با واقع و به سود دین و دنیای مردم ناتوانند. به هر حال کارشناسی امری عرفی، عقلی و علمی است و نظریات مستند و عقلایی آنان به حکم عقل و شرع مطاع است.

عربستان عصر نزول وحی و ظهور اسلام رایج بوده و مردمان بدان عمل می‌کرده‌اند و اسلام نیز آنها را عیناً و یا با اصلاحاتی و تغییراتی در شکل و محتوا تأیید کرده و در نهایت جامه اسلامیت بر آن پوشانده شده و مسلمانان را به عمل بدانها موظف کرده است. اتفاقاً احکام تأسیسی چندان زیاد نیست و اکثریت قریب به اتفاق احکام شریعت امضایی است. از احکام عبادی و بیشتر فردی مانند نماز^{۶۷} و روزه و حج و قربانی و غسل گرفته تا امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و قضایی و خانوادگی و پیمان‌نامه‌های بین قبایل. منتهی کار مهم و ایدئولوژیک اسلام اصلاح محتوایی و تغییر جهت درونی شرک‌آلود و خرافه‌آمیز و مخرب بسیاری از احکام و آداب و سنت‌های جاهلی و تحول آنها به توحید و عدالت و فضیلت و معنویت بوده و صد البته این کار آگاهانه و هوشمندانه انجام شده است.^{۶۸} یکی از مصادیق آشکار این رویکرد اصلاحی، برخورد اسلام با کعبه و و بیئه الله^{۶۹} و مراسم حج است که قرن‌ها وجود داشت و اسلام شکل و محتوای آن را تغییر داد. یا حرمت جنگ در چهار ماه حرام را اسلام عیناً امضا کرد.

اکنون از این واقعیت تاریخی، که مورد انکار کسی نیست، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود و الزامات منطقی و طبیعی و عقلی باور و اعتراف به این حقیقت کدام است؟ واقعیت یاد شده بدان معنا است اسلام به دلیل ظهور در یک نقطه‌ای از زمین (عربستان و به طور مشخص در مکه و مدینه) و در یک نقطه از زمان (سده هفتم

۶۷. در آیین زرتشت کهن (پیش از اسلام) «افراد بزرگسال خانواده می‌بایست روزانه پنج بار نماز بخوانند، این نمازها در پنج نوبت جداگانه که تقسیمات شبانه روز بود و به روش مسلمانان شباهت داشت خوانده می‌شد». *تاریخ ایران - از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی* - ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول، صفحه ۵۶.

۶۸. برای اثبات مدعا باید به تاریخ اسلام و پژوهش‌هایی که در تحولات صدر اسلام انجام شده است رجوع کرد و اکنون مجال پرداختن به آن نیست و از حوزه بحث فعلی مانیز خارج است. در این مورد می‌توان به کتاب «*اسلام و سرمایه داری*» اثر رودنسون، *تمدن اسلام و عرب* اثر گوستاو بورن و *تاریخ تمدن اسلام* اثر جرحی زیدان مراجعه کرد.

۶۹. قابل تأمل است که «در عیلام و بابل همه پرستشگاهها را «خانه خدا» می‌گفتند». *تاریخ ایران باستان*، ریچارد فرای، ترجمه مسعود رجب نیا، صفحه ۱۵۱.

میلادی)، الزاماً و به صورت گریزناپذیری با واقعیت‌ها و نیازها و شرایط زمان و مکان واقع‌بینانه برخورد کرده و در واکنش با واقعیت‌های عصر دست به «اصلاح امور» زده و ذهن و فکر و ایمان و معتقدات و آداب و سنن اجتماعی مردمان شبه جزیره عربستان را در جهت مثبت و مطلوب خود متحول و هدایت کرده است و در واقع هر چه را که به کار هویت و دعوت دینی‌اش می‌آمده در استخدام خود درآورده است.

مدعای مورد بحث دلالت دیگری نیز دارد و آن این که اگر محمد (ص) در همان زمان در جاهای دیگر (مثلاً تیسفون و یا ری و یا خوارزم و یا بیزانس و...) بود و اسلام در همان نقطه و در همان مقطع ظهور می‌کرد، قطعاً اسلام کم و بیش از نظر زبان و ادبیات و فرهنگ و به ویژه برخورد با واقعیت‌های اجتماعی و مقررات مدنی سمت و سویی متناسب و متفاوت پیدا می‌کرد و در نتیجه احکام امضایی به گونه‌ای دیگر بود. فی‌المثل نمی‌توان تصور کرد که در شهری و یا منطقه‌ای که حرمت قتل در ماههای معین وجود نداشت، حکم تأییدی آن نیز وجود داشته باشد. و یا نمی‌توان گفت در صورت رایج نبودن مراسم و سنت حج و زیارت کعبه در مثلاً تیسفون و یا آتن، اسلام آن را امضا می‌کرد و می‌پذیرفت.

اگر نظریه و تحلیل یاد شده به عنوان یک حقیقت تاریخی پذیرفته شود، چاره‌ای نداریم قبول کنیم که اگر پیامبر اسلام امروز بود و می‌خواست همان رسالت الهی خود را در شرایط و موقعیت دنیای جدید به انجام برساند، همان برخورد معقول و منطقی و گریزناپذیر خود را در این روزگار نیز انجام دهد و با افکار و آداب و سنن اجتماعی و تجربه‌های انسانی و عرفی زمان خود برخورد اصلاحی و ترمیمی بکند و درنهایت با عصر و زمانه‌اش خلاقانه و مثبت به تعامل بنشیند. اساساً این کنش یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای تمام عقلا و مصلحان اجتماعی است و دینی و یا غیردینی بودن در این میان نقش ندارد. با توجه به این تحلیل است که نمی‌توان تردید کرد که اگر محمد فی‌المثل در سال ۲۰۰۷ م / ۱۳۸۶ شمسی پیامبر می‌شد، به صورت معقول و با درنظر گرفتن امکانات و شرایط اجرایی و صد البته با عنایت به روح و جهت و غایت دعوت دینی‌اش با «حوادث مستحدثه» و قواعد و آداب

زندگی این روزگار همان می‌کرد که در سده هفتم میلادی در عربستان کرد. قطعاً مفاهیمی چون آزادی، دموکراسی، جمهوری، عدالت اجتماعی، مساوات، حقوق بشر، علم، تکنولوژی، هنر، ملیت، دولت، تجدد، قانون و... و یا مقرراتی چون پارلمان، اکثریت و اقلیت، تفکیک قوا، استقلال قوا، مالیات، شهروند و حقوق شهروندی، مدرسه و دانشگاه، مطبوعات، روابط زن و مرد، حقوق زن، حقوق خانواده، جنگ و صلح، روابط و حقوق بین‌الملل و دهها سنت امروزی و مدرن دیگر، با دقت مورد توجه و تأمل پیامبرانه و مصلحانه قرار می‌گرفت و برای آنها حکمی جعل می‌شد. آیا می‌توان تصور کرد که پیامبر تمام این مفاهیم و مقررات و تجارت عظیم بشری را یکسره باطل اعلام می‌کرد و به جای آنها مقررات قرن هفدهم میلادی و حتی نظامی کاملاً بدیع و بی سابقه‌ای را جایگزین می‌ساخت؟ در این صورت، تکلیف ما نیز روشن است و ما هم چاره‌ای نداریم که همان برخورد عقلانی تمام عقلا و از جمله تجسم عقلانیت عصر خود حضرت محمد را برگزینیم و به تعادل مصلحانه با تجربه‌های روزگار خویش بنشینیم و بکوشیم گزینه‌های عادلانه‌تری را برای گذار از این مقطع تاریخی و ورود به مرحله بالاتر را انتخاب کنیم. به عنوان مثال برخورد اصلاحی پیامبر با پدیده زشت بردگی در زمان خود، الگویی برای فراروی از شرایط و عادلانه‌تر کردن نظام زندگی بشری است. دو روایت از پیامبر درباره فرزندش ابراهیم نقل شده است که حاوی پیام مهمی است. در یک جا وی فرمود: «لوعاش ابراهیم لوضع الجزیه علی کلّ قبطنی» یعنی اگر ابراهیم زنده می‌ماند، جزیه را از تمام قبطنیان برمی‌داشتم. در روایت دیگر آمده است: «قال رسول الله فی ابنه ابراهیم لما مات لعاش مارق له خال». زمانی که ابراهیم درگذشت پیغمبر فرمود: اگر او زنده می‌ماند، از بستگان او کسی برده باقی نمی‌ماند.^{۷۰}

۷۰. *طبقات* ابن سعد، جلد اول، قسمت اول، صفحه ۹۳، چاپ لیدن.

برای روشن تر شدن موضوع، لازم است اشاره شود که ابراهیم از کنیزی به نام «ماریه» بود که فرمانروای مصر برای پیامبر به رسم هدیه فرستاده بود، اما این کودک در خردسالی به بیماری در گذشت و مرگ او موجب رنج بسیار شد و محمد را غمگین ساخت. با توجه به این که طبق قوانین اسلامی از اهل کتاب (مسیحی، یهودی، صابئان و زرتشتیان) مالیاتی تحت عنوان «جزیه» (یا همان «گزیت» ایرانی و متداول

در اینجا یک نکته اساسی این است که پیامبر با هر بهانه‌ای (ولو شخصی و خانوادگی) استفاده می‌کند تا نه تنها یک فرد که حتی طایفه‌ای را از بردگی برهاند، و نکته دوم این که، همین سخن و برخورد پیامبر حکایت از آن دارد که احکام زمانی - مکانی و تابع شرایط و شروط است. این که پیامبر می‌فرماید: «اگر ابراهیم زنده می‌ماند و...»، معنایی جز این ندارد که «اما» و «اگرها» در قانون و مقررات اجتماعی اثر مستقیم دارد. اگر پیامبر به مدینه نیامده بود و حکومت تشکیل نمی‌داد، اگر پیامبر در قطب شمال و یا جنوب بود، اگر پیامبر ده سال دیگر زنده می‌ماند و «اگر»های دیگر، جملگی در شریعت اسلام و چگونگی آن اثر می‌گذاشت. چرا ما در عصر خود مجاز نباشیم که چنین برخورد پیامبرانه با تجارب زمانه‌مان داشته باشیم؟ واکنش به مقتضیات زمانه‌مان و برخورد اصلاحی - اکمالی با مقررات روزگارمان هم به حکم عقل است و هم به حکم شرع و هم ضرورت گریزناپذیر.

۵-۳. رابطه حکم و موضوع

یکی از دلایلی که می‌تواند در تغییرپذیری احکام شرعی نقش مهمی داشته باشد، قاعده اساسی ارتباط «حکم» و «موضوع» است. این گزاره که در صورت تغییر «موضوع»، «حکم» نیز تغییر می‌کند، یک اصل عقلی و به همین دلیل یکی از قواعد مهم فقهی است که در اجتهاد و فقه کاربرد مهمی دارد. در توضیح آن می‌توان گفت که هر حکمی الزاماً معطوف به موضوعی معین است و به عبارت دیگر هر حکمی موضوعی دارد و یا هر موضوعی حکمی خاص می‌طلبد. نکته مهم آن است که حکم تابع موضوع است و متناسب با آن جعل می‌شود و لذا اگر موضوعی دگرگون شد و موضوعیت خود را از دست داد، به صورت گریزناپذیری حکم سابق آن نیز منتفی می‌گردد و جای خود را به حکم جدیدی می‌دهد. مثال مشهور آن «خمر» است. یک حکم فقهی وجود دارد که می‌گوید «کل مسکر حرام» و چون شراب مسکر (=

در عصر ساسانی) ستانده می‌شد، طبق دو حدیث یاد شده پیامبر فرموده است که در صورت زنده ماندن ابراهیم از تمام قبطنیان یعنی مسیحیان مصری یا دایی‌های ابراهیم به دلیل انتساب به ابراهیم از طریق مادر، مالیات جزیه را برمی‌داشتیم.

مست کننده) است، حرام شمرده می‌شود. بدیهی است که حرمت مشروبات الکلی به دلیل مسکر بودن است و اگر این خصلت (به هر دلیل) از او ستانده شود، حرمت آن نیز زایل می‌گردد. چنان که گفته‌اند «استحاله» یکی از موجبات رفع حرمت می‌شود. مثلاً اگر شراب تبدیل به سرکه شود، حلال می‌شود. یا اگر برای درمان و با تجویز پزشک، مصرف الکل در حد معینی لازم آید، حرمت از آن برداشته شود.

اگر این قاعده مهم را از مهوریت درآوریم و از چند نمونه محدود و مشهور و کم اثر آن در زندگی اجتماعی امروز فراتر برویم، قاعده مهمی است برای مواجهه مسلمانان با تمام احکام شریعت و گره‌گشایی از پاره‌ای از معضلات نوین در حوزه بحث انطباق شریعت با مقتضیات زمان. پرسش این است که اگر کارشناسان و متخصصان با صلاحیت، با استفاده از روش‌های علمی جدید و معتبر، در موردی به این نتیجه رسیدند که آن مورد «موضوعاً» دگرگون شده و در وضعیت کاملاً متفاوتی قرار گرفته است، باز حکم سابق بر آن مترتب است و حکم جدید نمی‌طلبد؟ بدیهی است که طبق قاعده یاد شده پاسخ مثبت است، اما پرسش تمام نیست، می‌پرسیم آیا این قاعده در احکام قطعی شریعت (= شرع بین) نیز حاکم است؟ مثلاً می‌توان رابطه حکم و موضوع را در احکامی چون قطع دست دزد و یا سنگسار و یا شلاق و یا ارث و یا اعدام و... صادق و کارآمد دانست؟ اگر پاسخ منفی است، چرا؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا توجهی جدی به این اصل و به ویژه امر مهم «موضوع شناسی» نمی‌شود و حتی اگر کسی ادعا کرد فلان موضوع اکنون موضوعیت خود را از دست داده و طالب حکم جدید است، تحمل نمی‌شود و حتی منجر به تفسیق و تکفیر و مستحق مجازات می‌شود. اگر موضوع شناسی به مقلد واگذار شود، در این صورت، مجتهد واقعی همان متخصص و به اصطلاح موضوع شناس است و اوست که با اطلاعاتی که ارائه می‌دهد، نظر فقیه را تغییر می‌دهد و فتوای شرعی او را به شکل خاص و برای هدف ویژه‌ای اخذ می‌کند. بی‌پرده باید گفت که در این حال مجتهد، مقلد مقلد خود شده است. آیا تاکنون فقیهی به خود اجازه داده است که فی‌المثل درباره فلسفه حقوق (به ویژه حقوق مدرن) و فلسفه مجازات‌ها و قوانین کیفری تحقیق علمی کند و اساساً موضوع را بشناسد و بداند که حقوق چیست،

قانون چیست، دلایل و فلسفه وجودی حقوق و قانون کدام است، قرار است مجازاتها به کدام هدف برسد و چه مشکلی از جامعه را حل کند، و آنگاه فتوا بدهد؟

واقعیت این است که هنوز فقیهان ما بدون آشنایی کافی با موضوعات جدید و با تصور اینکه موضوعات کهن هنوز تغییری قابل توجه نیافته‌اند، فتوا می‌دهند و از این رو این فتاوا عموماً انتزاعی و بی‌تناسب با موضوعات متحول و متفاوت نوین است. دیدگاه‌های مجتهدان اسلامی (شیعه و سنی) با پدیده‌هایی چون حکومت، قانون، عدالت، حقوق بشر، زن، خانواده، حجاب، حقوق کودک، اقتصاد، فرهنگ، علم و... کماکان در چارچوب همان نگاه پیشین و حتی نگاه سده هفتم میلادی در عربستان است.

در دیدگاه ماقبل مدرن و وابسته به عصر فئودالیته مردم «رعیت» اند و در نگاه جدید مردمانی که در نظام اجتماعی و سیاسی «ملت - دولت» زندگی می‌کنند «شهروند» و این دو موضوعاً متفاوتند اما فقیهان همچنان احکام رعایا را درباره شهروندان امروزی صادر می‌کنند و در نتیجه با دموکراسی مخالفت می‌شود. هنوز حکومت را از مقوله «ولایت» می‌شمارند نه از مقوله «وکالت» و این در حالی است که امروز بشر از وکالت نیز عبور کرده و با طرح «جامعه مدنی» به دموکراسی مستقیم نزدیکتر می‌شود. در روزگاران دورتر مفاهیمی چون «دارالاسلام» و «دارالکفر» و یا «دارالسلام» و «دارالحرب» و «دارالعهد» و یا حتی «امت» در میان مسلمانان معنای محصلی داشت و می‌توانست مصداق خارجی و لذا موضوعیت داشته باشد، اما اکنون یا بلاموضوع شده‌اند و یا کارکرد محدودی پیدا کرده‌اند. شاید کسانی چون مرتضی مطهری و سید محمد باقر صدر، از معدود فقهای باشنده که تا حدودی به موضوع شناسی توجه کرده‌اند و به همین دلیل دچار تحول فکری شده و آرای کاملاً تازه‌ای در پاره‌ای از احکام فقهی اظهار کرده‌اند. رأی مطهری در باب جدید بودن سرمایه‌داری و لاجرم ضرورت تجدیدنظر اساسی در تمام ابواب و آرای فقهی در مباحث چون تجارت و معاملات و شرکت‌ها و عقود، یک نمونه از این تحول است. ایشان می‌نویسد: «فقها عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحث‌هایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس

و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه‌داری است، زیرا ابتدا تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است، تجارت، اجاره، مستقّلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکت‌ها، همه اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین کرده است اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد، ولی حقیقت مطلب این طور نیست، سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد^{۷۱}.

بی‌گمان اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز یک پدیده کاملاً جدید است که البته محصول عوامل متحول فکری و اجتماعی و اقتصادی آدمی در چند قرن اخیر است و این عوامل و تحولات در گذشته وجود نداشت و لذا باید درباره آن و پیامدهای آن به جد اندیشید و با معیارهای اساسی و فرازمانی - مکانی اسلام سنجید و در نهایت داوری کرد.

اسلامی که من می‌شناسم و از آن پیروی می‌کنم، نه تنها با مواد سی‌گانه اعلامیه حقوق بشر مخالف نیست بلکه با توجه به شرایط امروز و مشکلات و رنج‌های بشر (مانند جنگها، تبعیض‌ها، خصومت‌های دینی و نژادی، تعصب‌های ویرانگر و...)؛ مؤید آن نیز هست، چرا که قطعاً از رنج آدمی در سطح جهانی کم می‌کند.

در این میان موادی از حقوق جزایی و کیفری و یا اقتصادی و یا امور مربوط به زنان و احکام مربوط به حکومت و حقوق مردم مانند آزادی فکر و عقیده و آزادی بیان و... در اسلام که در تعارض با موادی از حقوق بشر قرار می‌گیرند، محتاج بازنگری و اجتهادند و با تکیه بر قواعد فقهی معتبر چون اصل رابطه حکم و موضوع و یا توجه دقیق به فلسفه حقوق و حسن و قبح ذاتی و اصول چون عدالت و عقلانیت (= سیره عقلا) و یا در چارچوب پدیده تاریخی مهم احکام امضایی اسلام، می‌توان اسلام را در این زمان و در تمام عصرها با مقتضیات روزگار سازگار کرد و در تمام جهانهای ممکن انسانی مؤمنانه زیست و اخلاق و معنویت و ارزش‌های وحیانی

دیانت را هم پاس داشت. به گمان من اگر فقیهان ما به موضوع شناسی اهتمام کنند و اسلام و حقوق آن را مبتنی بر عدالت بدانند و عدل را در سلسله علل احکام بدانند نه در سلسله معلولات و اکتشاف حسن و قبح ذاتی را از طریق کاوش عقلی جستجو کنند و مهمتر از همه اجتهاد را پیش از فقه و احکام در کلام و عقاید و جهان‌بینی نیز اعمال نمایند، قطعاً به احکام امضایی تازه و مّترقی و انسانی‌تر خواهند رسید. تردید ندارم که اگر محمد (ص) امروز بود چنین می‌کرد.

با توجه به نکات گفته شده، به نظر می‌رسد که مسلمانان و فقیهان سنتی ما در جزمیت‌های خود دلیلی جز استناد به کلام و فرمان خدا و رسول ندارند و عمدتاً به صرف تکیه بر قول شارع و نصوص دینی بر تغییرناپذیری شماری از احکام شرعی اصرار می‌ورزند و این البته برای اثبات مدعایشان کفایت نمی‌کند. چرا که اولاً مدعای جاودانگی تمام احکام اجتماعی اسلام باید مستقلاً و از طریق عقل و استدلال ثابت شود و چنین کاری نشده و نخواهد شد. به ویژه که استدلال‌های عقلی و دینی محکمی در نفی چنان دیدگاهی وجود دارد که به برخی از آنها در این نوشته اشاره شد. تکیه بر آیاتی چون «...و من یتعد حدوالله فاولئک هم الظالمون» (بقره/۲۲۹) و «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون» (مائده/۴۷) نیز نامربوط است. یک پاسخ آن این است که آن آیه و امثال آن، ناظر به اجرای احکام مطرح در همان آیات و در همان زمان است و نمی‌توان آن را به تمام احکام تسری داد. گاهی گفته می‌شود چرا در قرآن اشاره‌ای به موقت بودن احکام نشده و نتیجه می‌گیرند که اطلاق آیات مؤید جاودانگی است، که باید گفت اولاً نیازی به اعلام موقت بودن آن احکام نبوده و ثانیاً اگر اشاره‌ای به موقت بودن نشده اشاره به دایمی بودن آنها نیز نشده و به هر حال اطلاقات هرگز به تنهایی مثبت مدعای جاودانگی احکام نیست. ادعایی جاودانگی به دلایل عقلی و نقلی به بحث مستقلی محتاج است که مدعیان باید آن را اثبات کنند. ثانیاً تجربتاً و عقلاً ممکن نیست مصلحی و پیامبری برای نظم اجتماعی و در حوزه حقوق و سیاست و جامعه و فی‌المثل در حوزه قضاوت و مجازاتها قوانینی وضع کند و انتظار داشته باشد تا پایان تاریخ

(میلیونها سال) همان مقررات عیناً اجرا شوند و نتایج مطلوب و مورد نظر شارع را هم به بار آورد.

مگر در کلام نمی‌گوییم قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد؟ مگر ممکن است خدا و رسول به امر محال فرمان دهند؟ اگر قانون ملازمه را اصل حاکم در فقه و احکام بدانیم، چگونه ممکن است حکمی دینی در تعارض با عقل و تجربه باشد؟

سخن آخر

در ارتباط با پرسش از حقوق بشر با اسلام، دیدگاهها متفاوت است و آراء متناقض، برخی آن دو را متناقض می‌بینند و بعضی نیز سازگار و شماری می‌کوشند از متن دین و منابع سنتی دینی (قرآن و فقه و حدیث و تاریخ) اصول و مواد امروزی حقوق بشر را استخراج کنند و البته کسانی نیز در پی آن هستند که حقوق بشر اسلامی مستقلی استخراج و تدوین کنند. به گمان من در این میان تنها گزینه معقول و مفید، تعیین نسبت حقوق بشر ۱۹۴۸ با فقه و شریعت است و البته با تمام اجزای معتقدات اسلامی چرا که بخش جهان‌بینی و احکام اخلاقی و یا امور عبادی موضوعاً نه ارتباطی با زمان و مکان و شرایط متحول دارند و نه به طور خاص موضوعاً در کنار مسائلی چون حقوق بشر و دموکراسی و... قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد که استخراج تمام مواد حقوق بشر مورد بحث از متون دینی محال‌اندیشی است، هرچند ممکن است در مواردی شدنی باشد.

حقوق بشر مستقل اسلامی نیز چنین وضعیتی دارد و حداقل آن است که تا تدوین نشده و به اجماع مسلمانان نرسیده (که محال است چنین اجماعی پدید آید) نمی‌توان درباره آن سخن گفت و به اثبات و یا نفی آن پرداخت. به ویژه باید توجه داشت مواد حقوق بشر قاعداً باید شامل تمام آدمیان شود مقبولیت جهانی داشته باشد و گر نه هم مفهوماً پارکسیکال خواهد بود و هم عملاً قابلیت اجرا نخواهد داشت.

نظر مختار من این است که تنها بحث قابل طرح و ضروری، بحث تعیین نسبت اسلام و شریعت اسلام یعنی احکام اجتماعی و مدنی فقه است. چنین می‌اندیشم که در چارچوب حصر منطقی نسب اربعه، نسبت فقه و اعلامیه جهانی حقوق بشر نسبت «عموم و خصوص مطلق» است، یعنی نسبت تباین و یا نسبت تساوی و یا نسبت عموم و خصوص من وجه مشاهده نمی‌شود، عموم و خصوص مطلق است. به عبارت دیگر فقه و احکام اسلامی با توجه به مبانی و محکّمات خداشناسی و انسان-شناسی و اصول اخلاقی و فلسفه عدالت در قلمرو جامعه و حقوق آن، به طور کلی و اساسی با فلسفه و جهت‌گیری و غایت و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر سازگار

است و هر مسلمانی می‌تواند (و باید) با آن موافق باشد چرا که دین خود را نیز مؤید و حامی آن می‌بیند و در واقع این مواد مثبت را به عنوان حکم امضایی اسلام در این عصر می‌شمارد. البته موادی نیز در تعارض با فقه و احکام شرعی قرار می‌گیرد که، چنان که گفتیم، می‌توان با تجدید فهم و نواندیشی (= اجتهاد) در اصول و فروع دینی و نیز با استفاده از قواعد اجتهادی و اصولی و با تکیه بر خرد جمعی و عقلانیت جدید و نقاد در آنها تجدیدنظر کرد و یا می‌توان با برخی از مواد اعلامیه برخورد اصلاحی و تکمیلی کرد و حتی می‌توان کمبودها و کاستی‌های اعلامیه و مواد الحاقی آن را جبران کرد. فکر می‌کنم به نفع مسلمانان و جهانیان است که مسلمانان در گسترش و تعمیق و تکمیل حقوق بشر و دموکراسی خواهی و عدالت و توسعه و پیشرفت تمدن بشری مشارکت جدی داشته باشند، نفی و حتی برجسته کردن نقاط افتراق و دامن زدن به جدالهای مذهبی و ایدئولوژیک و یا توسل به خشونت و ترور و جنگ جز زیان برای مسلمانان و تضعیف دین و دین‌ورزان نخواهد داشت.^{۷۲}

۷۲. این متن با همت خانم کتایون امیرپور به آلمانی ترجمه شده و در کتاب *Unterwegs zu einem anderen Islam* در سال ۲۰۰۹ در آلمان منتشر شده است.

فصل سوم

زن و خانواده و حجاب در پیش و پس از اسلام آغازین

(فصلی از یک کتاب)

بخشی از احکام شرعی و مدنی اسلام، احکام مربوط به زنان و خانواده و نوع رابطه و حقوق متقابل بین اعضای خانواده (پدر، مادر و فرزندان) است. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که در این بخش نیز مقررات اسلامی به طور کلی برگرفته از همان مقررات مدنی اعراب حجاز بوده و بنابراین از امضائات شریعت اسلام است که مانند موارد دیگر با جرح و تعدیل‌هایی گاه مهم به سود زنان تداوم یافته است. خانواده از دیرپاترین نهادهای زیست جمعی بشر است که هنوز نیز پایدار است. گرچه این نهاد، تغییر و تحول بنیادینی را تجربه کرده و می‌کند. بین اعراب شبه‌جزیره همواره خانواده وجود داشته و در آستانه ظهور اسلام نیز نهاد خانواده از ارکان نظام قبایلی عربان بوده و به ضرورت، قوانین و مقررات خاص خود را داشته است.

به روایت جوادعلی برخی پژوهشگران غربی نشان داده‌اند که دوره‌ی مادرتباری در اعراب نیز وجود داشته ولی ازدواج با هم‌خون (حتی در محدوده‌ی قبیله) هرگز وجود نداشته است.^{۷۳} شاید گزارش زیر نشانه‌ای از درستی این نظریه باشد:

در نظر اعراب عهد باستان زن، بیشتر به خانواده خود وابسته بود تا به خانواده شوهرش. این نکته‌ای است که به وضوح در ضربالمثلی معروف بیان می‌شود: «شوهر یافت می‌شود و فرزند می‌تواند به دنیا بیاید، اما اگر برادر از دست برود، دیگر او را نمی‌توان باز یافت».^{۷۴}

طبق معمول خانواده عبارت است از زوجین (زن و مرد) و فرزند و یا فرزندان که علی‌الرسم زیر یک سقف زندگی می‌کنند. در چند در هزار سال اخیر (به روایتی پس از عصر کشاورزی و یکجانشین شدن آدمیزاد) و استوار شدن چیرگی مردان بر خانواده و تمام شئون جامعه (مردتباری و مردسالاری)، زنان تحت نظارت عالیه مردان قرار گرفته و غالباً و در عمل بخشی از مایملک مردان شمرده شده و نه تنها از حقوق برابر با مردان برخوردار نبودند، بلکه غالباً از حداقل حقوق انسانی نیز بهره نداشتند. حتی فرزندان نیز معمولاً در اغلب جوامع چنین بوده‌اند.

در میان اعراب سده‌های متصل به اسلام نیز کم و بیش همین گونه بوده است. گزارش مقررات مربوط به زنان و مردان و فرزندان یعنی خانواده در میان اعراب، در منابع پژوهشی قدیم و جدید (از جمله در کتاب مفصل جوادعلی) به تفصیل آمده است.

۷۳. جوادعلی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جلد ۱، ص ۵۲۵-۵۱۴.

۷۴. منصور فهمی، *وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام*، ص ۲۶. این کتاب صد سال پیش (۱۹۱۳) به عنوان تز دکتری جامعه‌شناسی نویسنده در دانشگاه سوربن در پاریس از آن دفاع شده و به زبان فرانسه در همانجا انتشار یافته است. بعدها به وسیله رفیده مقدادی با عنوان *احوال المرئه فی الاسلام* به عربی ترجمه و در سال ۱۹۹۷ در کلن آلمان منتشر شده است و من آن را در اختیار دارم. اخیراً ترجمه فارسی آن منتشر شده و برای سهولت ارجاع خوانندگان از متن فارسی آن استفاده می‌کنم.

به روایت جوادعلی در آن روزگار، معیار عدل و حقوق در جاهلیت، قوت بازو و توان جنگیدن بود و بدین ترتیب زنان و کودکان که از چنین توانی برخوردار نبودند از حقوق برابر بی‌بهره بودند. از جمله تقریبا حق ارث و یا حق ازدواج و استمتاع برای زنان نبود. چندهمسری رواج کامل داشت. مرد هر اندازه که می‌توانست و میخواست ازدواج می‌کرد و یا از طرقي از زنان متمتع می‌شد. طلاق نیز در دست مرد بود. در واقع حقوق مردان برآمده از قدرت او بود و برای ناتوانان از جمله زنان و کودکان، حقوقی در خور نبود.

زن در جامعه یا همان نظام قبایلی تقریبا نقشی نداشت. کار زن به طور معمول خانه‌داری یعنی پختن و شستن و بافتن و تربیت فرزند بود. به طور کلی رسیدگی به امور خانه و خانواده بر عهده‌ی زن خانه بود. هرگز دیده نشده است که زنی به ریاست قبیله برسد. در یمن نیز از زنان پادشاه چیزی نخوانده ایم. البته در کتیبه‌های آشوری دیده شده که زنان عرب در بادیه‌الشام، بر برخی قبایل عرب فرمانروایی کرده‌اند. از جمله ملکه زباء در تدمر که البته مربوط به بعد از میلاد است.^{۷۵} از زنان کاهن نیز یاد شده است که البته احراز چنین مقامی، در آن روزگار

۷۵. لکه سباء به عنوان پادشاه مقتدر و با تدبیر قومی بزرگ از اعراب جنوبی (یمن) شهرت دارد. داستان آن در *قرآن* نیز مشهور است. *قرآن* از او به عنوان فرمانروایی خردمند و با درایت یاد کرده است. جوادعلی در اینجا از او یاد نکرده است. شاید بدان جهت که از نظر تاریخی و اسناد موجود، وجود چنین بانویی در یمن مستند نیست. به هر حال انعکاس ماجرای ملکه سباء در *قرآن* موجب شهرت و احتمالا جاودانگی این بانوی فرمانروا شده است.

اما در مورد زباء یا زنبوبیا ظاهرا واقعیت تاریخی وی محرز است و جوادعلی نیز به مستندات آشوری آن اشاره کرده است. او از سال ۲۶۷ تا ۲۷۲ در تدمر (=پالمیرا) فرمان رانده است. آذینه شوهر او فرمانروا بوده و زباء او را از سر راه برداشت و خود به قدرت دست یافت. وی نیز به خردمندی و تدبیر و هوشمندی شهره است. البته ماجراهای او قطعا با افسانه و قصه‌پردازی همراه است. در این مورد بنگرید به: سلوود، *تاریخ کمبریج*، جلد ۳، قسمت اول، ص ۴۱۵؛ هوار، *ایران و تمدن ایرانی*، ص ۱۴۴؛ *دایره‌المعارف مصاحب*، ذیل همین عنوان و نیز بنگرید به جلد دوم کتاب *ایران در روزگاران پیش از اسلام*.

بسیار پراچ و مهم بوده که گاه زنان بدان دست می‌یافته‌اند. نیز از زانی یاد شده که به عنوان قاضی به فصل خصومات و دعاوی می‌پرداختند.

اعراب بین زنان و مردان در مسئله قضاوت فرق نمی‌نهادند. نام شماری از زنان قاضی در برخی منابع آمده است. گرچه به طور معمول، خواندن و نوشتن در میان اعراب رایج نبود، اما زنان بسیار اندک از آن بهره داشتند و به هر حال زانی بوده‌اند که می‌توانستند بخوانند و بنویسند. با این همه باید توجه داشت که زنان نیز مانند مردان دارای منزلت‌های مختلف بوده و همه در یک طراز نبودند.

«زنان شریف» از منزلت و حقوقی بهره می‌بردند که «زنان غیرشریف» (زنان فقیر و وابسته به طبقات فرودست جامعه) از آنها بی بهره بودند. زنان معمولاً با همتای خود از نظر نژادی و طبقاتی و اجتماعی ازدواج می‌کردند.

نگاه اعراب عصر جاهلی نسبت به زن در مجموع منفی بود و از این رو گاه زادن دختر برای زن عیب شمرده می‌شد و پدران از داشتن دختر چندان خرسند نمی‌شدند.^{۷۶} به زن به عنوان شیطان و محور شر نگاه می‌شد که البته این نظر اختصاص به اعراب جاهلی نداشت.

زن به کید و حيله گری و فریب‌کاری شهرت داشت. «مکر زباء» در اعراب جاهلی ضرب المثل بود. در مقام مثل، مکر زن را به مکر مار مانند می‌کردند. زنده به گور کردن دختران در برخی قبایل، یکی از نشانه‌های دیدگاه منفی و قیومیت مطلق مرد بر زنان بود.^{۷۷}

۷۶. به عنوان نمونه بنگرید به: جاحظ، *البیان و التبیین*، جلد ۳، ص ۶۱۶.

۷۷. به روایت *قرآن*، این رخداد ناشی از بیم از فقر بود (انعام، ۱۵۱ و اسراء، ۳۱).

این نکته نیز قابل توجه است که، بر خلاف تصور عمومی، زنده به گور کردن دختران عمومیت نداشت و فقط در برخی از قبایل عقب‌مانده تمیم و اسد گاه رخ داده بود. (خضری‌بک، *تاریخ الامم الاسلامیه*، جلد ۱، ص ۲۱) اما برخی شواهد از رواج قابل توجهی از زنده به گور کردن دختران در میان شماری از قبایل عرب حکایت دارد. بنگرید به: ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، جلد ۱۳، ص ۱۷۷.

اعراب زنان را صاحب رأی دقیق و صائب نمی‌دانستند و لذا زنان را طرف مشورت قرار نمی‌دادند و توجه به نظر زنان را نشانه حماقت می‌شمردند. آنان برای نشان دادن ضعف و سستی یک رأی می‌گفتند «رأی زنان». می‌گفتند «وشاورهنّ و خالفهنّ». دلیل آن نیز این بود که بر این گمان بودند که زنان تحت تأثیر عواطف و احساسات هستند نه تعقل. سخنی که از شهرت و عمومیت برخوردار بوده و هنوز هم هست (و اکنون این جمله به نبی اسلام نسبت داده می‌شود).

زمانی که مردی پیر می‌شد اعراب می‌گفتند خرفت شده اما درباره زن چنین نمی‌گفتند، چرا که برای آنان اصلا عقل و رأیی قایل نبودند تا خرفت و تباه شود. عربان به زن می‌گفتند دُمیه یعنی صَمَم (بت) و منظور صورت پرنقش و نگار و منقوش است. می‌گفتند زن، مظهر خباثت و پلیدی است. می‌گفتند زن پرگو و حراف است. زیبایی زنان را در زیبایی و حلاوت چشمان، بینی زیبا و خوش‌تراش،

در مورد چرایی این رسم ولو محدود، نظر واحدی وجود ندارد و تاریخ‌نگاران و تحلیل‌گران تاریخ عرب دلایل مختلف و حتی متضادی را برای این رفتار ذکر کرده و می‌کنند. خانم مرنیسی (زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش، ص ۲۷۸) به نقل از یکی از منابع عربی (التنظیمات الاجتماعية عند البدو اثر صالح احمد علی در کتاب محاضرات فی تاریخ العرب) به نکات مهمی اشاره می‌کند. او می‌نویسد: «بسیاری از نویسندگان مسلمان در مورد زنده به گور کردن دختران غلو می‌کنند و معتقدند از نشانه‌های شرافت [قبیله‌ای] بوده است. برخی نیز بر این باورند که منظور از زنده به گور کردن، همان قربانی کردن انسان در مراسم بت‌پرستان است که بسیار به ندرت اتفاق می‌افتاد». مرنیسی در پاورقی کتاب خود (ص ۲۸۵) می‌نویسد: «نویسنده [صالح احمد علی] با استفاده از قرآن نشان می‌دهد که ریشه زنده به گور کردن مذهبی بوده است (بنگرید به آیات ۱۳۲ و ۱۴۰ سوره انعام). او هم چنین می‌افزاید که این را نمی‌توانیم نشانه خوار و بی‌ارزش بودن زن بدانیم، زیرا بعضی از خدایان زن بودند و این درست است».

اما چنین تحلیلی چندان موجه نمی‌نماید. چرا که اولاً قرآن به صراحت زنده به گور کردن دختران را ناشی از بیم فقر معرفی می‌کند و ثانیاً از آیات مورد اشاره صالح احمد علی، دعوی مورد نظر مرنیسی استنباط نمی‌شود و ثالثاً در تاریخ عرب جاهلی نیز (حداقل تا آنجا که من دیده‌ام) عمل زنده به گور کردن دختران امر مذهبی دانسته نشده و حداقل آن است که گزارشی از قربانی کردن انسان به عنوان قربانی برای بتان در دست نیست.

و لبان نمکین می‌دانستند. نام‌ها یا عناوینی که اعراب روی جنس زن نهاده بودند به خوبی از نگاه ایدئولوژیک آنان نسبت به زن حکایت می‌کند.

جز عناوین یادشده، از این تعبیر نیز استفاده می‌شد: عَتَبَه (آستانه در)، نَعْل (کفش)، قاروره (حدقه چشم یا سبوی شراب)، بیت (خانه)، غَلَّ (یا غَلَّ به معنای ناخالصی و خیانت)، قید (اسب رام)، ریحانه، قوصره (لاروس: زنبیل)، شات (گوسفند) و نَعْجَه (میش). البته باید توجه داشت این عناوین ملهم از افکار عامه مردم بود و طبعا کسانی هم بودند که ارباب اندیشه و حکمت بوده و از این نگاه بری بودند.

زنان عموماً در جنگ‌ها و فعالیت‌های نظامی شرکت داده نمی‌شدند اما گاه زنان را همراه می‌بردند تا مردان را به جنگ برانگیزند و جنگاوران را به دلیری و استواری بیشتر تحریک و تشویق کنند (چنان که دیدیم در پیکار احد، زنان قریش با رهبری نیرومند هند همسر ابوسفیان رئیس قریش چنین نقشی را بازی کردند).

نیز زنان برای مداوا و رساندن آب و برخی نیازهای دیگر به یاری گرفته می‌شدند. زنان شاعر هم کم و بیش وجود داشتند که گاه از اشعارشان در تحریک جنگاوران سود می‌بردند.^{۷۸} خنساء، خُرْنَق، جلیله، کبشه و... در شعر و شاعری شهره‌اند. گاه نیز این زنان ادیب به عنوان حَکَم و داور در امتیاز دادن به شعر شاعران جاهلی عمل می‌کردند و نقش‌آفرین می‌شدند.

۷۸ از سوژه‌های تحریک مردان به وسیله زنان در جنگ‌ها، تحریک جنسی بود که ظاهراً بسیار کارآمد می‌نمود. زنان با خواندن اشعار عاشقانه با زبان و بیان حماسی و تحریک‌کننده، جنگاوران مرد را، که عموماً همسرشان بودند، تشویق به جنگ و مقاومت و دلیری می‌کردند و مثلاً با وعده‌هایی خوش برای هم‌آغوشی قریب‌الوقوع، مردان میدان پیکار را به پایداری بیشتر تهییج می‌کردند. چنان که در دوران اسلام زنان همراه کاروان نظامی بزرگان قریش در نبرد احد، به طور دسته جمعی اشعار مهیج سکسی می‌خواندند و مردانشان را تحریک و تشویق می‌کردند. پیش از این گفته شد که در ایران عصر هخامنشی نیز گویا چنین سنتی رواج داشت.

گاه برخی زنان در فعالیتهای اقتصادی فعال بودند و از جمله به تجارت (که در آن روزگار مهم‌ترین فعالیت اقتصادی اعراب محسوب می‌شد) اهتمام داشتند (نمونه مشهور آن در آستانه اسلام خدیجه دختر خویلد است که به همسری محمد درآمد).

زنان به طور معمول اهل آرایش و خودآرایی بوده و از انواع وسائل برای این منظور استفاده می‌کردند. زنان شهری بیش از زنان صحرا به خود توجه داشتند و بیشتر اهل تفنن و تنوع و خودآرایی بودند. البته دلیل آن نیز تفاوت محیط زندگی و سطح فرهنگ و به ویژه وضعیت اقتصادی و نوع معیشت بود.

زنان محیط‌های پیشرفته تر طبعا از امکانات زینت و آرایشی بیشتر برخوردار بودند تا زنان فرودست و تهیدست صحرا. نیز این زنان از لباس‌ها و تجملات و زیبایی‌ها و ظرافت‌های جسمی و پوششی بهره می‌بردند که هم‌تایان بیابانی‌شان بی بهره بودند. به ویژه زنانی که به سرزمین‌ها و جوامع غیرعربی نزدیک بودند (مانند قرابت با ایرانیان و رومیان) از زنان همسایه اثر می‌پذیرفتند و از آنان انواع آرایش و لباس و زینت می‌آموختند. زنان موهای سرشان را می‌بافتند و در بالا جمع می‌کردند ولی مردان موهای بافته را در دو طرف صورت می‌آویختند.

برای زنان موی سر از با ارزشترین چیزها بود و شدیداً به آن توجه داشتند و می‌کوشیدند آن را به درستی محافظت کنند. موی را نمی‌تراشیدند مگر در مرگ همسر و یا عزیز دیگر و این حلق سر (ستردن مو) به معنای نهایت حزن و اندوه شمرده می‌شد. اما اسلام زنانی که چنین می‌کردند را نهی و لعن کرد.

زنان موهایشان را با طلا، نقره و یا اشیای گرانبهای دیگر می‌آراستند. اینان موهایشان را با مشک و دیگر مواد خوشبوکننده می‌شستند. البته این کارها عمدتاً در میان زنان رامشگر و آوازه‌خوان رواج داشت. اگر قبایل تصمیم می‌گرفتند که در برابر دشمن تا نهایت پایداری کنند، زنانشان موهای سرشان را می‌تراشیدند و این بر مردان شجاعت و پایداری می‌داد.

زنان به عنوان زینت از انواع آلات مانند خلخال و انگشتر و نگو و حلقه و... استفاده می‌کردند. زنان با سرمه و روغن و انواع مالیدنی‌های دیگر صورت و موی و

دست و پای خود را می‌آراستند و خوشبو می‌کردند. یکی از انواع زینت‌ها، خالکوبی بود که زنان انجام می‌دادند. آنان غالباً اندام خود را با خالکوبی چهره انواع حیوانات یا آدمیزاد نقاشی می‌کردند. البته مردان نیز چنین می‌کردند. اما پیامبر خالکوبان را لعن کرد.

زنان به آرایش و زیبایی دندان‌هایشان نیز توجه داشتند. آنان به عنوان زینت بین دندان‌های جلو فاصله می‌انداختند اما طبق حدیثی، پیامبر آنان را از این کار نهی کرده است. سفیدی دندان‌ها مهم بود که با مسواک آن را سفید و تمیز نگه می‌داشتند. زنان سر و گردن و دست و پای خود را با انواع زینت‌آلات از طلا و نقره و دیگر سنگ‌های قیمتی و زیبا (مانند لؤلؤ) زینت می‌دادند.

در حضور زنان سخنان زشت و نامناسب گفته نمی‌شد. در روزگار پیش از اسلام زنانی از جهات مختلف و دلایل گوناگون شهرت داشته و بلندآوازه بودند. مانند صحر دختر لقمان بن عاد، زباء که گویند پدرش از عمالقه بود و مادرش رومی، بسوس ملقب به «بسوس شوم» دختر منقذ تمیمی و... البته زنان دیگری بودند که به جهاتی چون عطر خوش و یا حماقت و یا سرعت و شتاب و یا عزت و مناعت طبع، شهره و ضرب‌المثل شده بودند.

تعدد زوجات و چندهمسری به شدت رایج بود. به ویژه ثقیف در جاهلیت در تعدد زوجات شهره بود. برخی از آنان ده زن داشتند. در روایت صحیح آمده است که غیلان ثقفی زمانی که اسلام آورد، ده زن داشت. در اغانی نقل شده مغیره بن ثقفی هشتاد همسر گزید و نیز طبق روایت هفتاد کنیز را تملک کرد. شمار زنان محدودیت نداشت. هدف غایی ازدواج، توالد و تناسل بود.

زنان بارآور، ممدوح و محبوب بودند و نازایی زنان عیب و شوم شمرده می‌شد. البته چندهمسری برای مردان در میان اعراب، مانند دیگر اقوام و طوایف، دلایل مختلف داشت. یکی از مهمترین آنها البته کامجویی و افزون خواهی جنسی و شهوی بود.

گاه تعدد زوجات برای بزرگان قبایل، دلایل اجتماعی و سیاسی داشت و این در نظام قبایلی، که پیوند سببی و نسبی بین قبایل عامل مهمی در پیوندهای اجتماعی و قبیله‌ای به شمار می‌رفت، ضروری و مهم بود. این نوع همسرگزینی بین رؤسای قبایل و فرزندانشان فراوان بود. در زمان پیامبر اسلام نیز این انگیزه و ضرورت، عامل مهمی در انتخاب همسر از قبایل مختلف بود. این سنت و انگیزه در دوران پس از اسلام نیز ادامه پیدا کرد. اغلب ازدواج‌های محمد با همین انگیزه انجام شد. بسیاری از رجال صدر اسلام (اصحاب) نیز چنین می‌کردند. معاویه زنان زیادی از قبیله بنی کلب گرفت تا از کمک‌های سیاسی و نظامی آنان برخوردار شود.

گفته شد خانواده از ارکان نظام قبایلی عرب شبه جزیره بود. خانواده با ازدواج و نکاح بین زن و مرد شکل می‌گیرد یعنی زمانی که دو انسان مذکر و مؤنث تصمیم می‌گیرند با هم زندگی مشترک داشته و در زیر یک سقف زندگی کنند و این تصمیم خود را عملی می‌کنند. در میان اعراب، انواع ازدواج یعنی قرارداد خانوادگی وجود داشت. شاید اعراب پیش از اسلام از نظر تنوع و تکرار ازدواج یا رابطه جنسی کم‌مانند باشند.

به گزارش جوادعلی در یک سطح کلان سه نوع ازدواج در میان اعراب وجود داشت: ازدواج درون قبیله‌ای، ازدواج با زنان خارجی و ازدواج آزاد با مردان و زنان داخل و خارج. از منابع چنین برمی‌آید که اعراب جاهلی از سنت و مقررات ثابت و یکسانی در مورد ازدواج و طلاق پیروی نمی‌کردند، بلکه در زمان‌ها و مکان‌ها و قبایل مختلف انواع و شرایط مختلف و متفاوت اقتصادی و اجتماعی از ازدواج و طلاق وجود داشت. به ویژه پیوند خارجی در این مقررات اثر می‌گذاشت.

بکارت در میان اعراب مهم بود و ازدواج با دختران جوان باکره بر بیوگان و حتی ازدواج با زنان میانسال باکره فضیلت داشت و بکارت از شروط قطعی عقد بود. اگر دختران هنگام ازدواج باکره نبودند ننگ شمرده می‌شد و لذا گاه این ننگ با قتل دختر قابل جبران بود. ازدواج با زنان بیوه معمولاً به طمع مال زن صورت می‌گرفت. اساساً برای جوان عرب قابل قبول نبود که زن بکارتش را به دیگری ببخشد. از این

رو غالباً زنان بیوه نصیب مردان بیوه می‌شدند ولو این که خیلی جوان و کم سن و سال بوده باشند.^{۷۹}

نیز صدق (مهریه) در ازدواج وجود داشت. آن را صدقه و صدقه و صدقه و صدق می‌گفتند. نیز کلمه مهر در جاهلیت وجود داشت. صدق را داماد به خانواده زن می‌پرداخت و این بر خلاف یونانیان و رومیان بود که صدق را زنان به مردان میدادند. اما در اسلام صدق به زن تعلق دارد و از دارایی شخصی او شمرده می‌شود. نیز در جشن عروسی ولیمه می‌دادند.

با این که اعراب به زیبایی صورت و تناسب اندام و به طور کلی زیبایی زن اهمیت می‌دادند اما غالباً از زیبایی فوق العاده و چشم‌نواز زن اکراه داشتند چرا که از عواقب آن می‌ترسیدند و بیم داشتند که موجب فتنه و حوادث تلخ شود.

به اخلاق زن و به ویژه به نقش زن در خانه و تربیت فرزند اهمیت زیاد می‌دادند. در ادبیات عرب جاهلی از زنان بد اخلاق و دروغگو و فتنه گر و بد زبان و بی‌وفا و... زیاد سخن رفته و به انتقاد از چنین زنانی پرداخته شده است. اعراب به ازدواج با زنان سفیدپوست علاقه وافر داشتند. معمولاً ازدواج در اختیار پدر و مادر بود و برای دختر حق هیچگونه مخالفتی نبود. البته دختران بزرگان، تا حدودی مستثنی بودند.

۷۹. با توجه به این گزارش تاریخی، در مورد دلایل تعدد زوجات پیامبر اسلام، چه می‌توان گفت؟ می‌دانیم که از زنان متعدد محمد فقط یک تن (عایشه دختر ابوبکر) باکره به خانه محمد آمد و بقیه زنان جمله بیوه بودند و شماری نیز چند بار بیوه شده بودند و برخی میانسال و حتی با توجه به میانگین سن در آن روزگار عرب پیر شمرده می‌شدند (خدیجه و سوده و بعدها ام سلمه). به استناد گزارش جوادعلی، که برگرفته از منابع قدیمی و شناخته شده است، باید گفت که پیامبر در ازدواج با یوه‌زنان و میانسالان ایثار کرده و عملاً دلیلی جز انگیزه انسانی و یا ملاحظات سیاسی و اجتماعی در میان نبوده است. با این ملاحظات شاید این سخن خانم آرمسترانگ (محمد پیامبری برای زمانه ما، ص ۸۷) واقع‌بینانه باشد که: «این چندهمسری‌ها و تعدد زوجات، رمانتیک و امری جنسی و عشقی محسوب نمی‌شد، بلکه عمدتاً به خاطر نتایجی عملی صورت می‌گرفت». در عین حال با توجه به بشر بودن پیامبر و وجود سائقه‌های غیرقابل کتمان بشری در هر انسانی، گاه انگیزه‌های جنسی و حتی نیاز جنسی هم می‌توانسته دخیل بوده باشد و این البته از شأن الهی و شخصیت اخلاقی وی هیچ نمی‌کاهد (در فصل بعدی در باب چندهمسری پیامبر سخن گفته ایم).

حتی گاه زنان بیوه هم در ازدواج مجدد مختار نبودند. به ویژه آنکه زنان بیوه مرد متوفی در شمار دارایی و ماترک پدر خانواده و در اختیار فرزندان بودند و به طور طبیعی همسر پسر ارشد شمرده می شدند و به آن «نکاح المقت» (زناشویی با خشم و زور) می گفتند.^{۸۰}

اما اسلام اختیار انتخاب همسر را به زن داد و در هر حال رضایت زن را شرط اصلی صحت ازدواج دانست. همچنین در اسلام زنان به ارث برده نمی شوند.

حق طلاق با مردان بود، اما گاه برخی از زنان اشراف از اول حق طلاق را به عنوان شرط ضمن عقد به خود اختصاص می دادند و از این رو هرگاه تصمیم به جدایی می گرفتند، آزاد بوده و می توانستند از حق خود استفاده کنند. چنان که

۸۰. طبق گزارش جوادعلی *(المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۵، ص ۵۳۶-۵۳۳)* پدری که درمی گذشت زن و یا زنان او نیز در شمار ترکه متوفی بود و سهم پسر ارشد می شد و او می توانست زن پدر را تملک کند و به همسری خود در آورد. اما اگر متوفی پسری نداشت، این زن به مردان قبیله تعلق داشت و هر یک از مردان فامیل که زودتر پارچه ای به سوی زن پرتاب می کرد و یا بر سر زن می انداخت، صاحب و مالک او می شد. در هر حال نکته مهم تر این بود که این زن به این مالک جدید تعلق داشت و او حق داشت زن را به همسری خود برگزیند و یا مانع ازدواج وی شود تا بمیرد و مرد وارث میراث وی شود. حتی به روایت طبری در تفسیر خود اگر پسر خردسال بود و نمی توانست با زن پدرش ازدواج کند، زن پدر موظف بود صبر کند تا آن پسر بزرگ شود و درباره او تصمیم بگیرد. به نقل از مرئسی، *زنان پرده نشین و مردان جوشن پوش، ص ۱۹۶*؛ نیز: نوری، *جاهلیت و اسلام، ص ۶۰۹-۶۰۸*.

مرئسی (ص ۱۹۶) در این زمینه به نکته مهمی اشاره می کند. او می نویسد: «وراث مرد و خاندان او به ارثیه زن بیشتر از جذابیت های جسمانی زن علاقه داشتند. زیرا مرد وارث اگر نمی خواست با زن بیوه ازدواج کند، از بازگرداندن سهم زن از ارثیه به مردان خانواده او ناگزیر بود؛ در واقع مردان، زشتی منافع مادی خود را با پوشش ازدواج پنهان می کردند».

نام گذاری این نوع ازدواج به «مقت» بسیار درست و منطبق با واقعیت و محتوای آن است. در عین حال روشن نیست که این نام گذاری در همان زمان انجام شده و یا در دوران پس از اسلام و به دلیل الغای آن به وسیله اسلام چنین عنوانی بدان داده شده است.

سلماء مادر عبدالمطلب از این حق بهره داشت.^{۸۱} نیز عاتکه مادر هاشم و عبدشمس و مطلب بن عبدمناف چنین حقی را برای خود کسب کرده بود.

انواع طلاق وجود داشت که اکثر آنها را اسلام برانداخت. مانند ایلاء،ظهار و ضرار.^{۸۲} برخی اعراب برای این که از طغیان جنسی زنان در امان بمانند آنها را ختنه می کردند چرا که خروسک آلت تناسلی زنان عامل مهمی در تحریک جنسی شمرده می شود. اعراب با استفاده از شیوه‌هایی (از جمله نوعی گیاه) می کوشیدند فرج زنان را تنگ کنند.

در ازدواج‌های اعراب تقدم و تأخر وجود داشت. ازدواج دخترعمو و پسرعمو مقدم بود. حتی ازدواج دخترخاله و پسرخاله و مانند آن اولویت داشت. در عین حال اعراب علاقه‌مند بودند که با غیرقبیله خود ازدواج کنند چرا که این پیوند را برای سلامت نسل مفیدتر می دانستند و دریافته بودند که ازدواج با نزدیکان هم‌خون موجب اشکالات در فرزندان می شود. بعد از اسلام نیز این اندیشه وجود داشت. از این رو عمر به آل سائب توصیه کرد: از ازدواج با نزدیکان حذر کنید و با بیگانگان [منظور غیر از قبیله خود است] بیامیزید تا فرزندان تباہ نشوند.

همتا و هم کفو بودن در ازدواج رعایت می شد و زنان اشراف با مردان همتای خود ازدواج می کردند و عکس آن صادق نبود. به ویژه رؤسای قبایل با دختری از خاندان فرودست ازدواج نمی کردند، مخصوصاً با دخترانی که پدرانی داشتند که از

۸۱. منصور فهمی (وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام، ص ۲۷) گزارش می کند که: درباره گسستگی پیوندهای ناشی از زناشویی نیز می توان گفت که این گسستگی اشکال چندی به خود می گرفت: در عین حال که برخی اسناد نشان می دهد که زن می توانسته شوهرش را طرد کند و طلاق دهد، اسناد دیگری ثابت می کند که تنها مرد چنین حقی داشته و گاه از آن سوء استفاده می کرده است. ولی در آثار مکتوب به مواردی بسیار برمی خوریم که زنان صاحب اختیار خود بوده، شوهر را خود برگزیده‌اند و حق داشته‌اند که هر زمان بخواهند او را طرد کنند.

۸۲. توضیحات آنها را در منابع تاریخی و فقهی ملاحظه کنید. از جمله بنگرید به: نوری، جاهلیت و اسلام،

طریق حرفه‌هایی چون رنگرزی و یا نجاری و به طور کلی با کار یدی امرار معاش می‌کردند. زیرا این نوع مشاغل را در شأن بزرگان نمی‌شمردند.

به طور عرفی ازدواج پسر مرد آزاد با دختر مرد مملوک و یا برده ممکن نبود. نیز دختری از خاندان اصیل و آزاد، با مردی از خاندان برده و یا از تبار بردگان ازدواج نمی‌کرد. چرا که در این صورت آثار بردگی در خاندان باقی می‌ماند ولو این که کسی از آن آزاد می‌شد و خود شخصا از آزادگان به حساب می‌آمد.

اعراب به نجابت و اصالت خاندان‌ها اهمیت می‌دادند و لذا با افراد خاندان نجیب و اصیل ازدواج می‌کردند تا نسل نجیب و شریف ادامه پیدا کند و اسلاف از عقل و رأی و سلامت جسم و تن قدرتمند شوند. یکی از جهات توجه به زیبایی زنان نیز همین بود که فرزندان نیز زیبا شوند. در عین حال زنان زیباروی اما برآمده از خانواده‌ی بد مطلوب نبودند. چنان که در حدیث نبوی هم به این نکته اشاره شده است.

زن در نزد عرب، ظرف تولیدمثل و موجب تداوم نسل شمرده می‌شد. همین اندیشه در اسلام نیز مورد تأیید قرار گرفت و زنان «کشتزار» مردان نامیده شدند (بقره، ۲۲۳).^{۸۳} از این رو «مادر» بسیار مهم و پرنقش بود و مادری پرارزش جلوه کرد.

۸۳. البته خبری در مورد شأن نزول این آیه نقل شده که طبق آن معنای حرث در آیه متفاوت می‌شود. آورده‌اند که وطنی زن از دُبر در مکه رایج بود اما در مدینه مذموم شمرده می‌شد و متداول نبود. مردی از اهل مکه با زنی از مردمان مدینه ازدواج کرد و قصد داشت که با وی از دبر نزدیکی کند اما زن تن زد و قبول نکرد. ماجرا به پیامبر کشیده شد. در این مورد (احتمالاً پس از جدی گرفتن حادثه) آیه «نساءکم حرث لکم» نازل شد (۲۲۳ بقره). (جوادی‌علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جلد ۵، ص ۱۴۳-۱۴۲)

اگر این خبر قابل اعتماد باشد، تفسیر معقولی که می‌توان از آن ارائه کرد، جواز چنین رفتاری است. چنان که از آن زمان تاکنون همین برداشت رواج داشته و دارد. البته تفاسیر دیگری نیز از آن شده است. تا آنجا که طبری در تفسیر خود در سده سوم هجری، چهل و یک برداشت را احصا کرده است. (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش*، ص ۲۲۴-۲۲۵)

اعراب خون دایی و مادر را مهمتر می‌دانستند و از نشانه‌های این امر، این بود که مردمان و قبایل از طریق دایی فاسد و تباه می‌شدند.^{۸۴} ضرب المثل‌های اعراب مبین این تفکر بود. از جمله گفته می‌شد «لثیم الخال». در نظر آنان اثرپذیری فرزندان از دایی‌هایشان بیشتر از عموهاست. عرب می‌گفت «العرق دَسَّاس» (خون مار کوچک پنهان در خاک است) و «العرق الخال» (این عبارت، می‌تواند یادآور ضرب‌المثل ایرانی «حلال‌زاده به دایی می‌رود» باشد). البته در ادب جاهلی آثار و نشانه‌هایی پیدا می‌کنیم که به اهمیت عمو و عرق پدری نیز اشاره شده است.

بر وفق نظر جوادعلی به نظر می‌رسد که عربان در این مورد به مسئله خون و نژاد به معنای علمی و بیولوژیک آن توجه نداشتند بلکه بیشتر از این امر به صورت

در هر حال فحوای آیه این است که ازدواج برای تولید و ازدیاد نسل است و در این توالد و تناسل زنان برای مردان به منزله کشتزاری هستند که چنین امری را محقق می‌کنند. در این صورت، مضمون آیه در جهت نفی مقاربت با زنان از دبر است چرا که روشن است کشتزار بودن زنان برای تولید مثل فقط از طریق آمیزش با قبل ممکن است.

اما قابل تأمل این که وطی زن از دُبر از نظر امام علی حرام دانسته شده است. به نقل منابع مختلف «از دیدگاه علی چنان که ابن قدامه از او نقل می‌کند آمیزش با زن از عقب حرام است. ابن معتمر گوید: علی بالای منبر صدا زد و گفت: از من بپرسید. آنگاه مردی گفت: آیا با زنان از عقب آمیزش درست است؟ علی گفت: پایین رفته‌ای که خداوند تو را پایین اندازد. آیا ندیده‌ای که خداوند گوید اتأتون الفاحشه ماسیقکم بها من احد من العالمین (اعراف/۸۰) شما کار زشتی را انجام می‌دهید و کار زشتی که کسی از چهارپایان پیش از شما مرتکب نشده است. عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر و ابوهریره نیز به همین رأی بودند، و دلیل حرام بودن این کار، فرموده پیامبر است که فرمود «ملعون است هرکس از راه عقب با همسرش آمیزش کند.» و هرگاه از چیزی نهی شد و به دنبالش لعنت ذکر شد، دلیل حرام بودن است» (به نقل از صلابی، *علی مرتضی*، ص ۵۳۱، منابع در همانجا دیده شود).

۸۴. البته به نظر می‌رسد اهمیت به مادر و دایی در اعراب نیز مانند دیگر اقوام، ریشه در دوران مادرتباری دارد که بسیار کهن است و به دوران ماقبل کشاورزی بازمی‌گردد. چنان که در *ایران در روزگاران پیش از اسلام* به تفصیل آمده، در اقوام ساکن در فلات ایران نیز چنین بود و در عیلامیان این نقش مادرتباری قدرتمند بود و نقش مادر و مادرتباری حتی تا اوائل عصر هخامنشی آشکارا ادامه یافت. هرچند پس از آن نیز کاملاً از بین نرفته و هنوز هم در زیر پوست جوامع مختلف ایرانی نقش مادر و دایی قابل ردیابی است.

نمادین و اعتباری استفاده می‌کردند. به هرحال اعراب توجه زیادی به ازدواج با خاندان‌هایی داشتند که از هر نوع عیب و مرض و بدی مبرا باشند تا نسل‌شان سالم ادامه پیدا کند. از این رو به مادر توجه زیادی می‌شد و به شیر مادر نیز اهمیت داده می‌شد. نیز به دایه‌هایی که فرزندان را شیر می‌دادند و برادر و خواهر رضاعی از طریق شیر حاصل می‌شد.

با این همه در عمل، پدر نقش فائده در خانواده و مناسبات حقوقی خانواده داشت. فرزند را به پدر منسوب می‌کردند و فرزندان عموماً با نام پدر خوانده می‌شدند. البته در مواردی، به دلایلی ویژه، از جمله شهرت خاص مادر به چیزی، و یا روشن نبودن پدر فرزند، فرزند با نام مادر خوانده می‌شد. غالباً پدران نام فرزندان ذکور را انتخاب می‌کردند و نام دختران را مادر. در روز هفتم تولد، مراسم نام‌گذاری انجام می‌شد. در نام‌گذاری قواعد و معیارهای خاصی وجود داشت و رعایت می‌شد.

چنان که گفته شد در جاهلیت عرب، انواع ازدواج وجود داشت. مهمترین و رایجترین ازدواج (نکاح) همان بود که در همه جا رایج بوده و اکنون نیز در همه جای جهان مرسوم است. مرد و زنی آزاد با هم قرار می‌بندند که زوج و همسر باشند و وفادار در زیر یک سقف زندگی کنند. اما در جاهلیت، انواع دیگر از ازدواج و یا می‌توان گفت انواع رابطه جنسی دو طرفه موقت یا دائمی رایج بود و در اذهان مردم نیز پذیرفته می‌نمود.

یکی از مشهورترین آنها «خدان» یا «مخادنه» بود. خدان (جمع: اخدان) به معنای دوست، یار، مونس و همدم است. مخادنه یعنی زن و مردی که همدیگر را دوست دارند و قرار می‌گذارند با هم زندگی مشترک داشته باشند اما بدون عقد مرسوم ازدواج (سنتی شبیه دوست دختر و پسر رایج در جوامع غربی).

در آن روزگار این نوع روابط گرچه پنهانی و محدود بود اما زنا تلقی نمی‌شد. چرا که زنا به معنای ارتباط جنسی با غیرهمسر و خارج از محدوده‌ی خانواده بود؛ اما دوستی و ارتباط جنسی توافقی بین زن و مرد، زنا شمرده نمی‌شد و طبعاً جرم نبود. اما قرآن این نوع رابطه را مردود اعلام کرد (آیه ۳۵ سوره نساء) و به طور کلی

هر نوع رابطه جنسی خارج از زوجیت و عقد نکاح رسمی در پنهان یا آشکار تحریم و ممنوع شد (اعراف/۳۳).^{۸۵}

نوع دیگری از رابطه‌ی جنسی بین زن و مرد وجود داشت که آن را «مضامده» می‌گفتند. این نوع رابطه گرچه نامشروع بود اما عملاً نادیده گرفته می‌شد و در واقع به دلایل ثانوی با تسامح از کنار آن می‌گذشتند. ضَمَد و اَضَمَد به معنای زخم و پانسمان کردن و نیز گردآوردن و متحد کردن است (ضامد به معنای پماد برای مالیدن روی زخم از همین خانواده است).

در این نوع رابطه زنی شوهردار با مردی بیگانه هم‌بستر می‌شود، اما هدف و انگیزه‌ی این اقدام، نه هوسرانی و شهوترانی است و نه تن فروشی (روسی‌گری) و طبعاً نه خیانت به همسر، بلکه زنی صرفاً به دلیل وقوع قحطی و یا به هرحال نیاز مالی و مادی و فقط برای سیر کردن شکم خود و احیاناً فرزند و فرزندانش اقدام به چنین کاری کرده باشد.

نوع دیگر از روابط جنسی بین زن و مرد وجود داشت که به آن «بدل» می‌گفتند. در این نوع ارتباط مرد، زن خود را در اختیار مرد دیگر قرار می‌داد و زن او را در اختیار می‌گرفت. نوعی ازدواج توافقی و مبادله‌ای که البته مهریه و صدیقی در کار نبود.

نکاح دیگر نکاح استبضاع بود.^{۸۶} طبق این سنت گاه مردی همسرش را در اختیار مردی از قبیله دیگر قرار می‌داد تا با او هم‌بستر و حامله گردد و از او فرزندی تولید

۸۵. البته در چهارچوب فقه و اجتهاد کنونی می‌توان به این نوع روابط جنسی و دوستانه و توافقی زن و مرد تحت شرایطی ذیل عنوان فقهی و شرعی «عقد معاطاتی» مشروعیت بخشید. عقد معاطات از انواع عقود است و فقط برای تسهیل در امور، خطبه عقد خوانده نمی‌شود.

۸۶. استبضاع به معنای طلب بضع کردن است. «بُضْع» در لغت به معنای دارایی است (بضاعت از همین خانواده است) و در اصطلاح به معنای آلت تناسلی (فرج) زن است. قابل توجه این که در ذهنیت عرب، چنان که در دیگر جوامع نیز بوده و هنوز هم هست، سکس زن در واقع دارایی او تلقی می‌شود و طبعاً با این دستمایه و سرمایه مهم و وسوسه‌انگیز می‌توان تجارت و معامله کرد. در تاریخ نیز همواره چنین بوده

شود که از شکل و شمایل مشخص و یا شرافت و یا فلان افتخار آن قبیله بهره‌مند شود. هدف از این کار کاملاً مشخص بود و زن فقط تا زمان حاملگی در اختیار مرد دوم بود و طبق مقررات فرزند تولیدشده به مرد اول یعنی همان همسر زن تعلق داشت و این فرزند از تمام حقوق مرسوم و معمول مدنی و اجتماعی نیز برخوردار بود (سنتی که در ایران ساسانی نیز معمول بود).

رابطه نامتعارف جنسی مانند رابطه مرد با مرد و یا زن با زن، که امروز همجنس‌گرایی گفته می‌شود^{۸۷}، در اعراب جاهلی هم کم و بیش وجود داشت. نهی از آن در قرآن، از وقوع چنین رفتاری حکایت می‌کند. و طّیّ زن از دُبّر در برخی جاها (مانند مکه) رواج داشت و در بعضی جاهای دیگر (مانند مدینه) مذموم شمرده می‌شد و رایج نبود.

و هنوز هم حتی در جوامع پیشرفته و حقوق بشری نیز کم و بیش چنین است و سکس زن سرمایه تجارت و کسب و کار و یا سیاست و قدرت مردانه و گاه زنانه است.

۸۷. باید توجه داشت که در گذشته عنوان «لواط» برای رابطه جنسی مرد با مرد و «مساحقه» برای رابطه زن با زن وجود داشت و این نوع رفتار جنسی، انحراف از فلسفه خلقت (که همان فلسفه توالد و تناسل در خلقت زن و مرد و هدف ازدواج بود) شمرده می‌شد و لذا غیرطبیعی و به شدت مذموم بود و در همه جوامع، به رغم رواج کم و بیش محدود آن، یک ناهنجاری اخلاقی و عملی زشت و حتی پلید و شیطانی تلقی می‌شد. به همین دلیل برای این رفتارها مجازاتی سخت در نظر گرفته می‌شد. اما اخیراً این نوع رابطه را تحت عنوان «هم‌جنس‌گرایی» یا «دگرجنس‌خواهی» تعریف و توصیف می‌کنند که به کلی با مفاهیمی چون لواط و مساحقه متفاوت است. عاملان این نوع روابط جنسی و حامیان، می‌کوشند نشان دهند که رفتار جنسی، مانند دیگر رفتارهای آدمی، «ساخته» می‌شود و هیچ حالت طبیعی ذاتی ندارد. از این رو همان گونه که دگرجنس‌خواهی (جنس مخالف) می‌تواند طبیعی باشد، هم‌جنس‌خواهی (جنس موافق) هم می‌تواند طبیعی و پذیرفتنی باشد. آنچه گفته شد جنبه توصیفی داشت و البته اظهار نظر علمی و کارشناسانه از صلاحیت نویسنده بیرون است.

شرح یحیی نوری (جاهلیت و اسلام، ص ۱۴۳-۱۴۱) روشنگر است. به گزارش وی: دو سنت «نفی» یا- انکار نسب- و «لحاق» یا-ادعای نسب- در تمام اقوام و جوامع گذشته و حاضر به صورت‌های گوناگون معمول بوده و هست.

روشن است که هر نوع تعریف خانواده و تنظیم آن، پیامدهای حقوقی خاصی ایجاد می‌کند که به تدریج در جوامع شکل می‌گیرد. یکی از پیامدهای مهم مربوط می‌شود به فرزندان و حقوق آنها و پیامد دیگر مربوط می‌شود به مفهوم روسپی‌گری. در اعراب پیش از اسلام و در قبایل مختلف در چهارچوب تعاریف خود از خانواده و به طور کلی تنظیم رابطه بین زن و مرد و نیز مفهوم زنا و نیز پدیده‌ی روسپی‌گری، مقرراتی وجود داشت که تکلیف حق و حقوق افراد ذی‌ربط و از جمله تکلیف فرزندان را روشن می‌کرد. یکی از این مقررات قانون «استلحاق» بود. استلحاق عبارت بود از ملحق کردن کسی از یک قبیله به شخص دیگری از قبیله دیگر و این شخص ملحق شده از آن پس، از قبیله دوم شناخته می‌شود.

این قانون بیشتر در مورد فرزندان ضرورت پیدا می‌کرد که از طریق زنا و رابطه نامشروع و نیز از طریق رابطه جنسی با کنیزکان زاده شده بودند. در مواردی چون اسیر و یا برده و یا موالی نیز استلحاق انجام می‌شد.^{۸۸} اما در اسلام این نوع الحاق و

۸۸. شرح یحیی نوری (جاهلیت و اسلام، ص ۱۴۳-۱۴۱) روشن‌گر است. به گزارش وی: دو سنت «نفی» یا- انکار نسب- و «لحاق» یا- ادعای نسب- در تمام اقوام و جوامع گذشته و حاضر به صورت‌های گوناگون معمول بوده و هست.

در آن اقوامی که تعدد ازواج (تعدد شوهران) رایج بود مانند جزیره‌العرب بالطبع نفی و الحاق نیز رواج داشت. زنان چندشوهره به ادعای شخصی یا با کمک قیافه‌شناسان، نوزاد را به یکی از مردان ملحق می‌نمودند. گاه عواملی پیش می‌آمد مثلاً این فرزند دست به جنایتی می‌زد، لذا آن پدر الحاقی این فرزند را انکار و او را نفی می‌کرد. یعنی مدعی می‌شد از من نیست. نفی و الحاق درباره فرزندان کنیزان نیز در جاهلیت بسیار رایج بود. بدین ترتیب که مردی که یک یا چند کنیز می‌داشت در عین حالی که خود با آنها هم‌بستر می‌شد نوزاد را نفی می‌کرد، و می‌گفت این نطفه از من نیست. چون مادر نوزاد، کنیز (امه) بود، نه زن او (حره) از این لحاظ با نفی این فرزند، ننگ و عاری به دامنش نمی‌نشست. نوزاد نفی شده مانند مادرش مملوک آن شخص محسوب می‌شد، نه پسر یا دختر او. اما اگر همین نوزاد موجودی لایق و مفید از کار در می‌آمد، معمولاً دوباره مورد ادعای نفی‌کننده واقع شده «لحاق» می‌شد. یعنی آن مرد مدعی می‌شد این شخص فرزند من و از نطفه من است. در صورت الحاق این فرزند از رقیبت درآمده آزاد محسوب می‌گردید... با این که در سنت اسلامی این قاعده مردود اعلام شد اما معاویه بن زیاد فرزند سمیه را به پدرش ابوسفیان منسوب و ملحق کرد. اما در سال ۱۶۰ هجری مهدی خلیفه عباسی الحاق خاندان

از جمله فرزندخواندگی تأیید نشد. چنان که در مورد ماجرای مشهور زیدبن حارثه، فرزندخوانده محمد، اتفاق افتاد و نزول وحی آن را مردود اعلام کرد (موضوع آیاتی در سوره‌ی احزاب).^{۸۹}

روسی‌گری در جاهلیت رواج کامل داشت اما اعراب در برابر آن چندان سخت‌گیر نبودند و با تسامح از کنار آن می‌گذشتند. در واقع بسیاری از مردان عرب خود در پنهان و آشکار با روسپیان مشهور و غیرمشهور رابطه جنسی داشتند. این زنان حتی با برافراشتن پرچم مشخص بر فراز درب خانه و محل معین حضور و آمادگی خود را برای پذیرایی از مردان اعلام می‌کردند. به این زنان «ذوات الرایات» (صاحبان پرچم) می‌گفتند. مردان نیز به این زنان مراجعه کرده و پس از استمتاع پولی می‌دادند و خارج می‌شدند. گفته شده که این پرچم‌ها به رنگ قرمز بودند. حتی برخی از این پرچم‌ها در بازارهای عرب یعنی در محله‌های عمومی و پر رفت و آمد در اهتزاز بود.^{۹۰}

بنی‌زیاد را، که طبق لحاق معاویه خود را از قریش می‌دانستند، برداشت و در واقع انتساب پیشین را نفی کرد و در نهایت آنها را به جد حقیقی آنها عبید غلام بنی‌ثقیف برگرداند.

۸۹. در مورد وضعیت حقوقی فرزندان در روزگار پیش از اسلام و پس از آن بنگرید به: نوری، *جاهلیت و اسلام*، ص ۶۲۶-۶۴۳.

۹۰. نوری (*جاهلیت و اسلام*، ص ۶۰۸) در مورد «ذوات الرایات» تا حدودی شرح متفاوتی می‌دهد. او می‌نویسد: از انواع نکاح‌های عرب جاهلی آن بود که ثروتمندان عرب به منظور تکثیر ثروت خود کنیزانی زیبا تهیه کرده، و یا زنان بی‌بندوبار را با انعقاد قراردادی جمع نموده و آنها را نزد اساتید فن، رموز ادب و موسیقی و عشوه‌گری می‌آموختند. سپس هر یک را در منزلی مهیا جا داده و بر بام آن، پرچمی خاص که حکایت از آزادی ورود برای همگان داشت نصب می‌کردند، این چنین زنان «قینات» (قینای عربی یا کینای فارسی) خوانده می‌شدند، و از سوی دیگر به پرچمداران و یا «ذوات الرایات» نیز معروف بودند. نوری این نوع زنان را «زنان چندشوه‌ره» می‌داند و این نوع رابطه جنسی جمعی را «نکاح الجمع» می‌خواند. وی قاعده استلحاق را مربوط به این نوع روابط می‌داند.

در منبع دیگر (محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، جلد ۲: *دل ایران شهر*، قسمت اول، ص ۴۲۷-۴۲۶) این زنان چندهمسره «غاشیه» نامیده شده و گفته شده آنان از روسپیان (=بغی و عاهر) متمایز بوده‌اند.

در مجموع می‌توان گفت که اعراب نسبت به زن و روابط عادی و جنسی بین دو جنس چندان سخت‌گیر نبودند. روابط زن و مرد در تمام عرصه‌ها باز و همراه با تسامح بود. می‌توان نوعی هرج و مرج جنسی حتی در میان زنان و مردان دارای همسر مشاهده کرد. در منابع، گاه اخباری دیده می‌شود که موجب شگفتی است و حداقل با ذهنیت امروزی ما چندان معقول و مقبول نمی‌نماید.

در برخی تفاسیر شیعی و سنی گزارشی هست مبنی بر این که در جاهلیت گاه زنانی بودند که در عین داشتن شوهر دارای معشوق هم بودند. نیمه پایین اندام زن برای شوهرش بود [که با او آمیزش و مجامعت کند] و نیمه بالایی‌اش برای رفیقش بود که او را ببوسد و در آغوش گیرد. البته شگفت این که طبق برخی از گزارش‌ها زن همراه شوهرش و رفیقش می‌نشست و [اندام] مافوق را در اختیار رفیق، و [اندام] مادون ازار را در اختیار شوهر قرار می‌داد؛ و چه بسا یکی از آن دو خواستار جابجایی با دیگری می‌شد. این مفسران «تبرج» را که در آیه ۳۳ سوره احزاب از آن نهی شده اشاره به این سنت دانسته‌اند.

به روایت جاحظ بین زنان و مردان عرب، حجاب و مانعی نبود. مردان وقتی که لباس زنان از اندامشان جدا می‌شد، به تک نگاه سهوی و یا به نگاه دزدکی اکتفا نمی‌کردند بلکه [تازه پس از رفع پوشش] برای گفتگو و شب‌نشینی دور هم جمع می‌شدند و کاملاً جفت و جور و زانو به زانو و صمیمانه به بیان گفته‌ها می‌پرداختند. مردان مشتاق به این گونه‌ها هم‌نشینی‌ها را زیرِ [یعنی دوستدار مجالست با زنان: یحب مجالسته النساء] می‌نامیدند. واژه‌ی زیرِ مشتق از زیارت است.

قابل ذکر است طبق گزارش بخاری این نوع زنان هرگاه حامله می‌شدند و فرزندی به دنیا می‌آوردند همه مشتری‌ها در خانه او جمع می‌شدند. فردی که در شناسایی فرزند به پدر تبرج داشت می‌آمد و پدر واقعی را مشخص می‌کرد. (مرنیسی، *زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش*، ص ۲۶۹-۲۶۸)

این گفتگوها و همنشینی‌ها تماما در حضور اولیاء و همسران بود و آنها این کار را، اگر از منکر در امان بودند، تقبیح نمی‌کردند.^{۹۱}

ازدواج معمولا با یک آشنایی و گفتگو و خواستگاری انجام میشد. هم‌سخنی و معاشرت بین زنان و مردان عرب معمول و عادی بود. اما نگاه متمرکز روی زنان جایز نبود. مردی حق نداشت با نگاه شهوی به زن نگاه کند. به ویژه اگر در خانهای بود این رفتار اهانت بزرگی به صاحبخانه به حساب می‌آمد. در عین حال نوعی تحفظ بین زنان شهرنشین و اشراف از مردان وجود داشت. در بادیه‌ها و در زندگی صحرا نوع رابطه زن و مرد هم آزادتر بود و هم ساده‌تر و سالم‌تر. چنانکه در ایران ساسانی هم چنین بود و اکنون نیز در همه جا چنین است. بیشتر محدودیتها در زندگی شهری و حتی در فرهنگ اشرافی و طبقات بالای جامعه بوده و هست.

این گزارش نسبتا مفصل نشان می‌دهد که اسلام در اغلب موارد مقررات و فرهنگ و سنت‌های عربی در مورد زنان و خانواده و حق و حقوق آنان و فرزندان را امضا کرده و در واقع در متن سنن عرب حجاز یک سلسله تغییراتی هرچند گاه مهم و اثرگذار انجام داده است.^{۹۲}

۹۱. تفسیر شیعی تبیان (جلد ۷، ص ۳۳۹) اثر طوسی و مجمع البیان (جلد ۸، ص ۱۵۵) اثر طبرسی و تفاسیر سنی البحر المحیط (جلد ۷، ص ۲۲۳) اثر ابوحیان اندلسی و روح المعانی (جلد ۲۲، ص ۸) اثر آلوسی و قرطبی (تفسیر، جلد ۱۴، ص ۱۸۰). رسائل جاحظ (جلد ۲، ص ۱۴۸). نیز جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام (جلد ۴، ص ۶۱۷). به نقل از ترکاشوند، حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص ۴۳۶ و ۴۵۰).

باید در اینجا به نکته‌ای که بارها اشاره شده، بار دیگر اشاره کنم. تاریخ جاهلیت عرب عمدتا با فاصله زمانی قابل توجه (دو قرن یا سه قرن) تحریر و تقریر شده و مسلمانان غالبا برای نشان دادن تمایزات و افتخارات اسلام و عصر اسلامی و شاید ناخواسته، تاریکی‌ها و عقب‌ماندگی‌های دوران جاهلیت عرب را گاه بسیار بیش از آنچه بوده تفسیر و تصویر می‌کردند. از این رو در چنین موارد شگفت و شاید غیرقابل باوری (حداقل با معیارهای متعارف بشری) باید با احتیاط برخورد کرد.

۹۲. از جمله ارجاع برخی اختلافات خانوادگی به یک شورای مرضی‌الطرفین و متشکل از دو طرف (نساء/۳۵)، یک اقدام مهم و مؤثر و در عین حال رعایت حقوق برابر زن و مرد است که اسلام پیشنهاد کرده و ظاهرا در گذشته نبوده است.

به ویژه قابل تأمل است که در قرآن و در سنت آغازین اسلام، همسران پیامبر «امهات المؤمنین» (مادران دین‌باوران) دانسته شده‌اند و، با توجه به واژه «أم» به معنای ریشه و بنیاد، اعطای چنین لقب و عنوانی به همسران نبی اسلام، مهم می‌نماید. محتمل است که این عنوان بازمانده از دوران مادرتباری کهن در پیشاتاریخ (پیش از عصر کشاورزی) در تاریخ بشر باشد. اگر چنین باشد، عنوان مادر و آن هم مادر مؤمنان، در جامعه عرب قرن هفتم میلادی، بسیار مهم و قابل توجه خواهد بود.

در هر حال، گرچه این تغییرات به جد غالباً به سود زنان و در جهت بهبود وضعیت زنان در عرصه خانواده و جامعه بوده است^{۹۳}، اما در عین حال نمی‌توان انکار کرد که در مواردی نیز برای زنان اعمال محدودیت کرده که البته موجب ناخرسندی اعراب همان زمان نیز بوده و حتی با اعتراض نیز مواجه شده است.^{۹۴}

قابل ذکر است که در روزگار جدید نیز برخی از پژوهشگران حتی مسلمان نیز بر این گمانند که در اسلام حداقل از جهاتی وضعیت زنان در آن روزگار نه تنها بهبود پیدا نکرد، بلکه بدتر هم شد.^{۹۵}

۹۳. از جمله نویسنده کتاب *بیست و سه سال* در دو فصل ذیل عناوین «زن در اسلام» و «زن و پیغمبر» اذعان کرده است که در اسلام و در سنت و سیره نبوی در مجموع اصلاحات و تغییرات مثبتی به سود زنان انجام شده است.

۹۴. جوادعلی *(المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام)*، جلد ۵، ص ۱۴۱-۱۳۹) گزارش می‌کند که پذیرش تحریم زنا و شراب (خمر) برای اعراب بسیار دشوار بود و بر اساس روایتی از علی بن ابی‌طالب، مردم طائف به تحریم شراب و زنا تن ندادند و به آن اعتراض کردند. اما در توضیح این خبر (البته با فرض صحت آن) باید به دو نکته توجه کرد. یکی این که مردان عرب در عصر جاهلی به زنا و شراب به شدت معتاد بودند (شاید تحریم تدریجی مسکرات به این دلیل هم بوده است). نکته دوم این که مردم طائف در اواخر و در دوران پس از فتح مکه مسلمان شدند و می‌توان احتمال داد که آنان نه با مبانی و لوازم تدین به دین اسلام آشنایی کافی داشتند و نه مجالی برای این آشنایی پیدا کرده بودند. با این همه این نکته هیچ از اهمیت گزارش یاد شده کم نمی‌کند.

۹۵. از جمله بنگرید به تحقیق منصور فهمی و ترجمه فارسی آن با عنوان *وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام*. این نویسنده در کتاب خود (ص ۲۸) ضمن تصریح بر این که محمد برای حمایت از زنان تلاش

اسلام هر نوع رابطه جنسی و لذت‌جویی و تولید فرزند را در خارج از کادر خانواده و غیر از طریق همسر رسمی و شرعی ممنوع دانست.^{۹۶} اسلام به خانواده به عنوان

می‌کرده اما می‌گوید از جهاتی نیز دین اسلام (باید توجه داشت او بین محمد و اسلام فرق می‌نهاد) بر خلاف مقاصد پیامبرش موجب شد تا وضعیت زنان به عقب برگردد.

به عنوان نمونه به این فراز بنگرید: «در عصر بت‌پرستی، جنگجویان شب‌ها جلوی خیمه، در وسط شن‌های بیابان و در پرتو ماه گرد می‌آمدند و حلقه‌ای از دختران جوان و زنان آنها را احاطه می‌کرد. جنگجویان شور و هیجان نبردها را با سرود سر می‌دادند و اشعار خویش را که سرشار از احساسات خوش و طبیعی و روحیه‌ای باز و شاد بود به نغمه می‌خواندند. این اشعار عموماً با ابیاتی آغاز می‌گشت که به زنی تقدیم شده بود که شاعر از وی الهام گرفته بود، چه با عواطفش و چه با عشقی که الهام‌بخش او بود و چه با کیفیت زیبا و متعالی معشوق؛ و این زن، زن جامعه باستانی عرب، شایسته عشق و احترامی تلقی می‌شد که شاعر روح و قلبش را از وی الهام می‌گرفت. اما بعدها، وقتی که اسلام با حصر و خانه‌نشینی کردن زن هر چه سختگیرتر شد، تأثیر منفی خود را بر جای گذاشت. آنچه شاعران در آغاز اشعار خویش می‌خواندند به صورت زنی رؤیایی در آمد، زنی از زمان کهن که شاعران دیگر، او را نمی‌شناختند و زاده تخیلات ذهنی آنان بود. در حالی که اشعار عهد بت‌پرستی دیروز را هاله‌ای از سیمای واقعی زنی حی و حاضر، برانگیزاننده، نیرومند و بنا بر ارزش‌های اخلاقی، زیبا در بر می‌گرفت. شاعران مسلمان به آنجا تنزل کردند که اشعار خود را به گونه‌ای مصنوعی، با سیمای ساختگی زنی غیرواقعی زینت بخشند زیرا زنان مسلمان در زندگی نزار و پنهانی خود در اعماق خانه‌ها می‌پژمردند.» (ص ۱۳۴).

البته در این مورد دو نکته قابل توجه است. یکی این که این نوع نگاه عمدتاً برآمده از افکار و اندیشه‌های اومانیستی و برابری‌طلبانه مدرن است که به برابری ذاتی آدمیان و حقوق ماتقدم انسان‌ها بر هر نوع مؤلفه دیگر (از جمله مذهب و جنسیت و نژاد) باور دارد. دیگر این که سیاست‌های تازه اسلام (البته منظور همان احکام شرعی و یا اخلاقی مطرح در **قرآن** و سنت معتبر نبوی است نه احکام و سنت‌هایی که بعدها در فقه و یا در سنن مسلمانان جوامع مختلف رایج شده و اکنون به نام اسلام شهرت یافته‌اند) در مورد زنان و خانواده و پوشش و مانند آنها، باید در چهارچوب جهان‌بینی و به ویژه انسان‌شناسی و از جمله معنویت و اخلاق خاص دینی فهم و تحلیل و تفسیر شود تا داوری نهایی منصفانه‌تر و واقع‌بینانه‌تر باشد. چنان که این قاعده در مورد ادیان و ایدئولوژی‌های دیگر نیز صادق است.

۹۶. اصولاً در دوران جاهلیت به دلیل هرج و مرج جنسی و حداقل بی‌مبالاتی گسترده در روابط زن و مرد، تعیین پدر فرزند کار دشواری بود و این البته از جهاتی موجب اغتشاش در روابط خانوادگی و مناسبات حقوقی می‌شد. اما اسلام از طرق مختلف به این اغتشاش پایان داد و به گفته فاطمه مرنیسی (**زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش**، ص ۱۱۴) «هدف عده اطمینان یافتن از باردار نبودن زن بود تا در صورت باردار بودن زن، فرزند به پدر اصلی‌اش منسوب شود. در دوره پیش از اسلام ارتباط و منسوب کردن فرزند

یک اصل بنیادین تکیه کرد و برای سلامت و قانونمدی و دوان آن کوشید و از جمله با زنا به شدت مخالفت کرد...^{۹۷} و نیز مرز بین زن و مرد را با توصیه‌هایی در مورد پوشش مناسب و یا حجاب پررنگتر کرد.^{۹۸} به هر حال این اخلاقیات جدید، فاصله بین زن و مرد را بیشتر کرد. اما در این زمینه چند نکته قابل توجه و تأمل است:

به پدر فرزند یا مهم نبود (برای این که قبایل هنوز سنت مادرسالاری را حفظ کرده بودند)، و یا مشکل بود... تعیین پدر واقعی بچه در آن هنگام، یک نوآوری محسوب می‌شد.»

۹۷. زمینه‌های پیدایش مجازات سنگسار برای زناکاران در تاریخ و از جمله در تاریخ اسلام، از همین مسئله حکایت می‌کند. از روزی که خانواده و اصل وفاداری زوجین و حفظ سلامت خانواده اهمیت بنیادین یافته (احتمالاً پس از گذر از دوران زن‌سالاری و مادرتباری)، زنا (هر نوع رابطه جنسی در خارج از عقد زوجیت و نکاح) مذموم شمرده شده و در نتیجه برای تحقق این ایده، مجازات‌هایی سخت برای متخلفان در نظر گرفته شده که سختترین آن رجم و سنگسار است. هرچند در **قرآن** چنین کیفر سختی نیامده اما در فقه به استناد برخی روایات مبهم و محل مناقشه (که احتمالاً در ادوار بعد بر ساخته شده‌اند)، حکم سنگسار مورد تأیید قاطبه فقیهان اسلام (اعم از سنی و شیعی) قرار گرفته است. البته کیفر سنگسار در شریعت یهود بوده (که طبق گزارش منابع یهود بعدها در قرون نخستین میلادی عملاً منتهی شده است) ولی در اسلام محل مناقشه است و امروز به دلیل غیرقابل دفاع بودن عقلی و انسانی آن، برخی فقیهان و متفکران نواندیش تلاش می‌کنند یا آن را نسخ شده و غیرقابل اجرا بدانند و یا تفاسیری معقول و موجه از آن ارائه دهند. در این میان تحقیق آقای امیر ترکاشوند با عنوان **نسخ سنگسار در اسلام** قابل توجه و تأمل است. این محقق در یک رساله حدود دویست صفحه‌ای مدعی است که در اسلام نه تنها حکم رجم و سنگسار تأیید و امضا نشده بلکه اسلام آن را نسخ کرده و برانداخته است. او در دیباچه کتاب خطاب به مسلمانان می‌گوید: «...سرشان را بالا و بالاتر بگیرند و با صدایی از عمق جان بگویند: اسلام ما آمد و حکم به نسخ سنگسار موجود در میان اهل کتاب داد!».

۹۸. موضوع «حجاب» یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات دینی و یکی از احکام پرمناقشه اسلامی در حوزه زنان و فمینیسم در حال گسترش است که، به ویژه در جهان مدرن و به طور خاص از منظر تفکر و سنن نوین غربی، بسیار مورد پرسش و محل نقد و انتقاد شدید است. در اینجا به اجمال به چند نکته اشاره می‌کنم:

اولاً- استنباط وجوب شرعی حجاب به معنای پوشش سر و گردن و یا بازوها و قسمت پایین پا از آیات مربوطه (احزاب/۵۹ و نور/۳۰ و ۳۱) محل تأمل است و به رغم غلبه نظریه وجوب، کسانی هم صرفاً از منظر تفسیری و فقهی چنین وجوبی استنباط نمی‌کنند. فکر می‌کنم دیدگاه این دسته اخیر درست باشد.

ثانیا- اصطلاحات و مفاهیم به کار رفته در آیات (مانند جلباب)، دقیقاً روشن نیست و حداقل می‌توان به گمان قوی گفت منظور اصلاح برهنگی و نیمه‌برهنگی رایج آن زمان در مورد مردان و زنان و در هر حال حداکثر رعایت همان پوشش متداول زنان عرب بوده منتهی با دقت و تحفظ بیشتر.

ثالثا- همان آیات (واجب یا غیرواجب)، بر اساس ضرورت و رفع مشکلی خاص (از جمله اصلاح پدیده برهنگی و نیز به نص *قرآن* وقوع آزار جنسی زنان در کوچه‌های تاریک و شبانه مدینه) بوده و طبعاً بر اساس قاعده فقهی رابطه حکم و موضوع، با انتفاء موضوع، حکم نیز منتفی خواهد شد و از این رو رعایت شکل و یا نوع خاصی از پوشش نمی‌تواند جاودانه باشد و از آن نمی‌توان یک حکم شرعی دائمی استنباط کرد. چرایی و چگونگی نزول آیات حجاب و سیر تحول آن نشان می‌دهد که در همان زمان پیامبر هم نوع خاص و فرم ویژه و محدوده معین و ثابت برای پوشش زنان (از سر و گردن گرفته تا تمام اعضای بدن) وجود نداشته و در واقع حکمی خاص و ثابت تشریح نشده است. هرچه بود همان پوشش رایج و عرفی بود و اسلام به دلایل کم و بیش روشن، آنها را اندکی اصلاح و متحول کرد.

رابعا- از کاربرد آیات *قرآن* در این زمینه، می‌توان استنباط کرد که بیان و مضمون توصیه‌ها از جنس توصیه‌های اخلاقی و ترجیحی (استحسانی و به تعبیر فقهی استحبایی) است نه در مقام جعل حکم شرعی به مثابه یک قانون الزام‌آور (به همین دلیل در *قرآن* هیچ مجازات دنیوی برای متخلفان لحاظ نشده است). مضمون و یا بهتر بگوییم «فحوا»ی آیات این است که زنان مؤمنه در پوشش و رفتارهای خود در حریم مردان مواظب باشند و به تعبیر دقیق *قرآن* از «تبرج» (احزاب، ۳۳) (شماری مفسران تبرج را رفیق‌بازی خاص زنان شوهردار دانسته‌اند) دوری گزینند تا حریم‌ها حفظ شود و جامعه (زنان و مردان) به همسرانشان وفادار بمانند و مرتکب زنا نشوند. اصولاً واژه «تبرج»، که به معنای «خود عرضه کردن» است (نه لزوماً آرایش و یا رعایت نوعی خاص از پوشش چرا که تبرج رفتار زباندان و عامدانه است نه ظاهر و پوشش)، به خوبی مراد و مقاصدالشریعه را در این مورد نشان می‌دهد. همان گونه که مردان با ایمان نیز لازم است از تبرج خودداری کنند.

خامسا- اگر تمام این ملاحظات جدی را نادیده بگیریم و طبق فتوای فقیهان محترم، پوشش تمام بدن و حتی سر و گردن را یک حکم دائمی شرعی بدانیم که زنان مسلمان حتماً باید رعایت کنند، با هیچ معیار فقهی و عقلی و نقلی نمی‌توان حجاب را اجباری دانست و آن را برای زنان مسلمان و به ویژه زنان غیرمسلمان در یک جامعه اکثریت مسلمان تحمیل کرد و برای این تحمیل، قانون وضع کرد و افراد را مجازات کرد.

در هر حال به گمانم حجاب به معنای پوشش خاص سر و گردن اگر هم در زمان پیامبر واجب و لازم بوده (مانند بسیاری از احکام اجتماعی و مدنی دیگر) یک حکم جاودانه نیست.

اولا- احکام و یا سفارش‌های قرآن و پیامبر در مورد پوشش به ویژه پوشش زنان در بستر خاص و در زمینه‌های ویژه پوشش مردمان آن روز عربستان قابل فهم و تفسیر است و جدا کردن این سفارش‌ها بدون در نظر گرفتن آن زمینه‌ها چه بسا به بدفهمی و استنتاج‌های نادرست منتهی شود، که شده است. از باب نمونه اشاره می‌شود که در جاهلیت، پوشش بسیار اندک و در حد چند قطعه پارچه نادرسته (ازار - لنگ - حوله و رداء) بود. لباس به معنای بعدی و به ویژه امروزین آن تقریباً رایج نبود. برهنگی رایج بود و حتی شرمگاه (به اصطلاح فقهی: عورتین) نیز آشکار بود و قبحی هم نداشت.

این واقعیت، هم از برخی از اشارات قرآن به دست می‌آید و هم از کثیری از روایات نبوی و رهبران دینی چند قرن اول (مانند امامان شیعی). حتی شخص پیامبر نیز گاه کاملاً لخت بوده است (مانند عریان شدن کامل وی هنگام نصب حجرالاسود در جوانی).^{۹۹}

طبق روایات متعدد، حداقل شمار قابل توجهی از اصحاب صغه، در مدینه نیز عریان بوده و از پوشش پایین‌تنه هم محروم بوده‌اند. این واقعیت شامل زنان هم بوده است و در واقع عرفی بود که ربطی به جنسیت نداشت. در جاهلیت زنان و مردان گاه به طور کامل عریان دور کعبه طواف می‌کردند. ظاهراً تا مدت‌ها در دوران پس از اسلام هم این سنت ادامه داشته و از این رو آورده‌اند که در سال نهم هجرت این عادت کاملاً نهی شد.

در چنان فضایی، قرآن و پیامبر بر پوشش تأکید دارند و تلاش این است که روابط جنسی مهار گردد و از مجموعه روایات چنین بر می‌آید که آنچه مورد تأکید شارع است پوشش عورتین به ویژه هنگام نماز است که واکنشی بود به برهنگی کامل مردمان در عصر نزول و تا حدودی بی‌بندوباری جنسی در آن دوره^{۱۰۰} و در

۹۹. بنگرید به صحیح بخاری، حدیث ۳۵۱ و صحیح مسلم با شرح نووی، جلد ۴

۱۰۰. به گفته درست‌مرنیسی (زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش، ۲۶۸): «توسل به حجاب تنها هنگامی فهمیده می‌شود که ما نکوهیدگی زنا را، که اسلام علیه آن مبارزه می‌کرد، درک کنیم».

واقع پوشش آن قسمت از بدن که از نظر شارع نباید لخت باشد. طبق یک نظر عورت هم عبارت است از بین ناف تا زانو.

پوشش حداکثری مخصوصا برای زنان بعدها ایجاد و منتهی به پرده‌نشینی نسبی و یا کامل زنان شد. حتی برخی فقیهان، مفهوم «عورت» را چنان گسترش دادند که شامل تمام اندام زن و حتی ناخن و بالاتر صدای زن هم شد. البته آیات حجاب در سوره نور و حجرات در مورد پوشش زنان به طور عام یا همسران پیامبر تعارضی با این حکم کلی ندارد.

به هر حال آنچه مسلم است این است که پوشش مسلمانان صدر اسلام اندکی بیشتر و منضبط‌تر از مردمان عصر جاهلی عرب بود و بسیار کمتر از لباس مردمان مسلمان (و البته عموم مردمان دیگر در سطح جهان و بیشتر در شرق و در آسیا) بود.^{۱۰۱} چنان که منابع اسلامی نشان می‌دهد، نه تنها در دوران خلفای نخستین، بلکه حتی در سال ۶۱ هجری، حجاب زنان مسلمان (حتی از خاندان پیامبر و از شخصیت‌های دینی درجه اول مسلمان) سخت‌گیرانه و حداقل در حد روبنده و پوشش کامل صورت و دستان نبوده است.^{۱۰۲}

۱۰۱. گزارش این قسمت برگرفته از تحقیق مفصل و بسیار پرنکته آقای امیر ترکشوند با عنوان **حجاب شرعی در عصر پیامبر** است. این تحقیق در بیش از هزار صفحه تنظیم و تدوین شده و در سال ۱۳۹۰ به سامان رسیده و تا نگارش این سطور هنوز موفق به اخذ مجوز برای نشر نشده است. مطالعه این تحقیق برای روشن شدن مفهوم حجاب شرعی و سیر تطور و تحول آن در بستر تاریخ اسلام و به مقتضای روزگار و به دست فقیهان بسیار مفید است. در باب اهمیت این اثر بنگرید به مقاله «حجاب شرعی در عصر پیامبر؛ اثری دوران‌ساز در زمینه جنسیت و حجاب اسلامی» به قلم اینجانب در مجله «آزادی اندیشه» شماره دوم، بهمن ۱۳۹۴.

۱۰۲. طبری) **تاریخ الامم والملوک**، جلد ۴، ص ۳۴۰ و ۳۴۵) در گزارش رخداد کربلا، در توصیف لحظات خروج حضرت زینب دختر علی و خواهر حسین از خیمه در مقطع به قتل آمدن علی اکبر، از قول راوی داستان می‌گوید: چهره او چون آفتاب درخشان بود. راوی دیگر در وصف سیمای زینب در مقطع پس از قتل حسین و خروج زینب از خیمه و گفتگو با عمر بن سعد، می‌گوید «زینب دختر فاطمه به طرف وی [عمر بن سعد] آمد گویی گوشوارش را می‌بینم که مابین گوش‌ها و شانه‌اش در حرکت بود». این نشان

ثانیا- نکته مهم این است که شماری از توصیه‌های قرآنی و یا نبوی در مورد روابط زن و مرد و از جمله پوشش و یا پرهیز از اختلاط یا نگاه شهوی کاملا ماهیت و حتی زبان و بیان اخلاقی دارد و نه قانونی و حقوقی و از این رو نباید به جهات کمی و شکلی آن توجه کرد و معانی تحت‌اللفظی این نوع آیات را معیار قرار داد و از آن احکام حقوقی و جزمی استنباط کرد.

ثالثا- در دوران پس از پیامبر، به دلایل اجتماعی و سیاسی و حاکمیت یافتن وجوهی از فکر و فرهنگ و شخصیت‌های متعصب و سختگیر نسبت به زن (از جمله عمر بن خطاب^{۱۰۳})، به تدریج تسامح اسلامی و شخص پیامبر نسبت به زن به زیان

می‌دهد که بانویی چون زینب نه تنها روبنده نداشت بلکه صورت و بناگوشش نیز باز و قابل رؤیت عموم بود.

۱۰۳. خانم فاطمه مرنیسی در کتاب *خود زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش* به خوبی و به طور مستند نقش مؤلفه‌های اجتماعی و شرایط زمان پیامبر و سیر تحول مثبت و منفی مقررات مربوط به زنان از جمله حجاب را از آغاز تا دوران خلفای راشدین و به طور خاص دیدگاه‌های خلیفه عمر در موضوع زن در دوران پیامبر و پس از آن به ویژه در زمان خلافت اثرگذارش تشریح کرده است. او هم به مقاومت‌های کسانی چون عبدالله بن ابی به دلایل خاص مادی و اجتماعی در برابر برابری خواهی محمد و برخی همسرانش (به ویژه عایشه و ام سلمه) اشاره کرده و هم به نقش کسانی چون عمر پرداخته است. در مورد اول تحلیل مرنیسی (ص ۲۷۱ کتاب وی) را در کتاب دوم (فصل چهارم در ذیل ماجرای افک عایشه) آوردیم اما او گفتارهای زیادی در باره سهم عمر بن خطاب در این زمینه دارد. عمر بن خطاب در زمان پیامبر، به رغم ایمان استوارش به محمد، همواره یکی از منتقدان جدی وی در مورد زنان بود. او می‌گفت در مکه ما امیر بر زنانمان بودیم و در مدینه زنانمان بر ما امیر شده‌اند و بدین ترتیب محمد را در این تغییر بنیادین و از نظر وی منفی، مسئول و مقصر می‌شناخت. از اقدامات عمر این بود که ذکر نام زنان در شعر را نهی کرد چرا که آن را موجب رسوایی و فضیحت می‌دانست. قابل تأمل این که هنگام جمع‌آوری *قرآن* در زمان ابوبکر، تنها عمر بود که سوره کوتاهی از *قرآن* عرضه کرد که در آن حکم رجم (سنگسار) آمده بود و چون هیچ شاهی برای انتساب آن به وحی و قرائت پیامبر نداشت، مقبول نیفتاد و در نتیجه در *قرآن* قرار نگرفت. وی اصولاً معتقد بود که در *قرآن* آیه رجم وجود داشت و در زمان پیامبر هم این حکم اجرا شده و پس از آن نیز ما آن اجرا کرده‌ایم. مرنیسی (ص ۲۷۰) تصریح می‌کند «عمر فردی شجاع، عادل، از خودگذشته، و پرهیزگار بود، اما فضیلت‌های حضرت محمد را در مورد احتراز از خشونت و داشتن ملائمت پیام‌های اصلی این مذهب نو- چه در عمل و چه در نظر - نداشت... عمر هرگز در مورد مقوله فردیت که دین نو در مورد آن تأکید می‌ورزید، نمی‌اندیشید و اساساً از درک آن ناتوان بود. از دیدگاه او تنها راه برقراری نظم، ایجاد موانع و پنهان‌سازی زنان بود». (درباره عمر بعداً در زندگی‌نامه وی به تفصیل سخن

زنان و در جهت اعمال محدودیت بیشتر علیه آنان تغییر کرد و حتی آن رفرم‌ها و تحولات مثبت و آن آزادی‌های صدر اسلام و زمان محمد نیز غالباً خنثی و بی اثر شد. شگفت است دینی که با ایمان یک زن آغاز شد و در واقع نخستین مؤمن آن یک زن است (خدیجه)^{۱۰۴}، پس از درگذشت بنیان‌گذار آن دین و ظاهراً در اوج شکوفایی و بسط تاریخی آن، طی دو قرن، تبدیل شد به دین و شریعت سختگیر

خواهد رفت). (جوادعلی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جلد ۹، ص ۲۴۷ و ۲۷۴. نیز: طبری، *تاریخ‌الامم والملوک*، جلد ۲، ص ۴۴۵)

خانم آرمسترانگ در کتاب خود برخورد روادارانه نخست با موضوع حجاب و سپس اعمال محدودیت بیشتر در این مورد را بررسی کرده و به نکات قابل توجهی اشاره می‌کند. از جمله ایشان مهم‌ترین حادثه در این تغییر موضع را تشدید جنگ و خشونت می‌داند. او در پایان این تحلیل می‌گوید «قوانین قرآن درباره زنان، تحت الشعاع آیات مربوط به جنگ قرار گرفت که به ناگزیر بر همه رویدادهایی که در آن زمان در مدینه اتفاق افتاد، تأثیر گذاشت». بنگرید به *محمد پیامبری برای زمانه ما*، صفحات ۱۲۶-۱۲۵ و ۱۳۱.

قابل تأمل این که مرئسی نیز عیناً چنین تحلیلی از چگونگی و چرایی حجاب ارائه می‌کند. وی به تفصیل شرح می‌دهد که جهت‌گیری‌های اصولی پیامبر در مسیر تحقق تدریجی برابری حقوقی زن و مرد بود اما بحران‌های اجتماعی و خشونت‌های نظامی موجب شد که این سیر متوقف شود. او تصریح می‌کند که از سال سوم تا هشتم طرح‌های پیامبر در جهت برابری زن و مرد شکست خورد. بنگرید به فصل نهم و از جمله ص ۲۴۴. نیز گفتنی است مرئسی در مورد برده‌داری نیز همین تحلیل را ارائه می‌کند.

۱۰۴. منصور فهمی (*وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام*، ص ۳۷) می‌نویسد: «خدیجه نه همچون خدمتکاری که مطیع ارباب مستبدش باشد، بلکه برابر با شوهرش در نظرمان جلوه می‌کند و شوهرش را نه تنها از مشورت‌های خویش بهره‌مند می‌سازد، بلکه حتی او را راهنمایی می‌کند. این آزادی زن آنجا بیشتر آشکار می‌شود که می‌بینیم خدیجه همراه شوهرش و همراه با پسرعموی جوانشان، علی، هر سه با هم به خانه کعبه می‌روند تا در برابر خدای بزرگ محمد نماز بگذارند». شریعتی نیز در تحلیلی و در واقع تأویلی از سنت حج ابراهیمی به عنوان نماد مذهبی احترام به یک زن می‌گوید: «حجراً حجر یعنی چه؟ یعنی دامن! راستی به شکل یک دامن است، دامن پیراهن یک زن! آری، یک کنیز حبشی، کنیزی سیاهپوست، کنیز یک زن... این دامن پیراهن هاجر است، دامانی که اسماعیل را پرورده است، اینجا «خانه هاجر» است، هاجر، در همینجا، نزدیک پایه سوم کعبه، دفن است. شگفتنا! هیچ کس - حتی پیامبران - را نباید در مسجد دفن کرد. اینجا خانه خدا، دیوار به دیوار خانه یک کنیز؟... و تمام حج به خاطره‌ی هاجر پیوسته است... و هجرت، بزرگترین عمل، بزرگترین حکم، از نام هاجر مشتق است، پس هجرت کن؛ کاری هاجروا! وای مهاجر که آهنگ خدا کرده‌ای، کعبه‌ی خداست دامان هاجر». (حج، ص ۶۱-۵۸)

نسبت به زن تا آنجا که زنان را به طور کلی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و حتی فرهنگی و علمی نیز گرفتار انواع محدودیت‌ها کرد.^{۱۰۵}

رابعاً- در روزگار پسین، این اشتباه معرفتی رخ داد که سنت نبوی در قلمرو جامعه و سیاست با سنت عربی یکی گرفته شد و تمام گفتار و رفتار زمانی- مکانی و در نتیجه موقت نبی به عنوان حکم شرعی الهی و جاودانه تلقی گردید و این اشتباه و خلط مسائل و مفاهیم در مورد زنان نیز مسئله‌ساز شد و در نهایت به زیان آزادی و رهایی زنان از سنت‌های جاهلی و قبیله‌ای تحول یافت. نیز در حوزه مسائل معرفتی بین توصیه‌ها و ترجیحات اخلاقی اسلام در مورد رابطه زن و مرد و حفظ کیان خانواده و تعالی اخلاقی زنان و مردان با قانون و مقررات حقوقی و الزامی مساوی گرفته شد.

مجموعه‌ای از عوامل فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی سبب شد که در اسلام و به ویژه در دوران پرتنش پس از درگذشت پیامبر، بخش‌هایی از همان اندیشه‌ها و سنت‌های منفی جاهلی نیز در زیر پوست دین تازه و مناسبات نوین عربی- اسلامی ادامه حیات بدهد و در عمل صبغی جزمی اسلامی و مشروعیت مذهبی پیدا کند.^{۱۰۶}

۱۰۵. یعقوبی) تاریخ، جلد ۲، ص ۴۶) خبری آورده است که جای تأمل دارد. او می‌نویسد کسی گفته است که زنان رسول خدا را در سال ۲۳ در میان هودج دیدم که روپوش‌های کبود بر تن داشتند و عبدالرحمان بن عوف پیشاپیش آنان و عثمان بن عفان در پشت سر می‌رفتند و کسی را نمی‌گذاشتند که نزدیک ایشان رود. روشن است که اعمال چنین محدودیتی برای زنان پیامبر و بالملازمه برای عموم زنان مسلمان، پس از درگذشت پیامبر رخ داده و در عصر نبوی سابقه نداشته است. ضمناً روشن نیست که اقدام ظاهراً محترمانه به منظور رعایت پوشش و پرده‌نشینی بوده و یا به واقع برای رعایت جایگاه و منزلت ویژه امهات المؤمنین.

۱۰۶. با بررسی دقیق افکار و آداب عرب جاهلی در مورد زن و خانواده و فرزند و ازدواج و پوشش و دهها موضوع ریز و درشت مربوط به جنس زن، می‌توان به روشنی رد پای همان افکار و سنت را در برخی دیدگاه‌های اسلامی و در زبان و ادبیات دین جدید ملاحظه کرد که حتی گاه عیناً تکرار شده‌اند. البته این تداوم سنت و آداب کهن در بستر و ادبیات فرهنگ و دین تازه، از منظر تاریخی، کاملاً طبیعی و قابل فهم است و در عمل نیز حداقل تا حدودی گریزناپذیر بوده است. از این رو در تمام مقاطع تاریخی در تمام

به هرحال عدم تداوم تغییرات اصلاحی به سود زنان و در مقابل تقویت برخی محدودیت‌های اخلاقی و یا اجرایی علیه زنان در دوران پس از پیامبر، به علل و عوامل اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی و نیز به شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی قرون اولیه برمی گردد که نباید آن را به نام اسلام و یا به مقتضای دین و ارزش‌های عام اسلامی ثبت کرد و حداقل با آن ملازم گرفت.^{۱۰۷}

جوامع، این گسست- پیوست تاریخی رخ داده و می‌دهد. در متن به برخی از این افکار جاهلی اشاره شد. مثلاً فکر و عقیده جاهلی «وشاورهن و خالفهن» (با زنان مشورت کنید اما با آن مخالفت کنید) عیناً به نام بزرگان اسلام نقل شده است. هرچند در سخنی از امام شرطی بر آن افزوده شده است: با زنان مشورت نکنید مگر این که کمال عقل‌شان را آزموده باشید (مجلسی، *بحارالانوار*، ص ۲۵۳). ولی این در حالی است که به استناد منابع کهن اسلامی پیامبر گاه با زنان مشورت می‌کرد و به نظر آنها احترام می‌نهاد و عمل می‌کرد. به عنوان نمونه می‌توان به مشورت محمد با همسرش ام‌سلمه در جریان حدیبیه اشاره کرد که پیامبر نه تنها با نظر ام‌سلمه مخالفت نکرد بلکه به آن عمل کرد (واقدی، *مغازی*، تحقیق مارسدن جونز، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص ۶۱۳). در *مسند احمد* (جلد ۲، ص ۶۷) از قول پیامبر زنان ناقص‌الدین والعقل معرفی شده و همین مطلب عیناً در *نهج‌البلاغه* از قول علی و نیز برخی سخنان مشابه در مورد زنان نقل شده (کلام ۷۹ و ۲۳۰، فیض‌الاسلام) و این اقوال در واقع بازگویی همان افکار عقب‌مانده اعراب جاهلی در مورد زنان است. البته باید دانست که این مدعا در صورتی درست است که واقعا پیامبر و یا علی و دیگر اصحاب و بزرگان صدر اسلام آن سخنان را گفته باشند. بی‌گمان بخش بزرگی از این روایات و اخبار در مورد زنان (مانند موارد و موضوعات متنوع دیگر) برساخته‌های قرون بعدی است که جعل است و احتمالاً به قصد مشروعیت و اعتبار بخشیدن به آن افکار سنتی و عربی به پیامبر و دیگر بزرگان صدر نسبت داده شده است. اثبات آن چندان کار دشواری نیست. به ویژه در مواردی که این سخنان برساخته متأخر، آشکارا با مبانی مسلم دینی در تعارض‌اند. از قضا سخنان منسوب به امام علی بن ابی‌طالب، که بدان اشاره شد، از نمونه‌های بارز این تناقض است.

۱۰۷. باید توجه داشت که احکام مربوط به زنان در *قرآن* و حتی در سنت معتبر نبوی محدود و اندک است و بسیاری از آنها نیز کلی و غیر دقیق‌اند و اگر آن احکام اندک با احکام بسیار تفصیلی بعدی و از جمله در روزگار ما مقایسه شود، روشن می‌شود که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق این احکام جزئی و دقیق یا برآمده از اجتهادهای ضروری فقیهان در برابر پرسش‌های پیاپی شرعی و عملی مؤمنان و مقلدان در ادوار مختلف بوده و یا مستقیماً برگرفته از قوانین و مقررات اقوام دیگر از عرب و غیرعرب بوده است. تحقیق و تفحص تاریخی نشان می‌دهد که بخش‌های قابل توجهی از احکام فقهی مربوط به زن و خانواده در فقه و شریعت اسلامی برگرفته و یا ملهم از احکام مذهبی زرتشتی عصر ساسانی است. در *ایران در روزگاران پیش از اسلام* (از یوسفی) گزارشی از شریعت گسترده زرتشتی داده شده و می‌توان آنها را یک

به ویژه باید به تأکید گفت در دوران پس از پیامبر همان تفکرات گذشته موجب شد تا کسانی از صحابه و بعدها تابعین و تابعین تابعین، روایاتی را به نام پیامبر بر ضد زنان و در جهت نقض حقوق انسانی‌شان جعل کنند و یا روایات درست را با انواع دستکاری دچار تحریف لفظی و معنوی نمایند تا در نهایت افکار و سنت‌های متروک خود درباره زنان را با ادبیات و عقاید مذهبی توجیه نمایند و برای مؤمنان ساده‌اندیش مقبول نشان دهند.

به یک با فقه اسلامی مقایسه و یکسانی‌های شگفت‌انگیز و یا مشابهت‌های آشکار را مشاهده و ملاحظه کرد.

در اینجا به مناسبت از باب نمونه گزارش کوتاهی از برخی مقررات فقهی مذهب زرتشتی ساسانی را می‌آورم:

در ایران ساسانی زنان به ویژه در شهرها و باز هم مخصوصاً در خاندان‌های شهری و به طور خاص‌تر در دربار و طبقات اشراف پوشش کامل داشتند. آرایش برای زنان عادی حرام شرعی بود. بین زن و مرد دیوار ستبری وجود داشت و زنان اشرافی و درباری هرگز در برابر مردم قرار نمی‌گرفتند و دیده نمی‌شدند. به طور خاص چادر، که امروز به عنوان حجاب برتر اسلامی در ایران متداول است، حجاب اشرافی زنان ایران بود. چادر مشکی به ویژه چنین بود. در ایام قاعدگی زن، آمیزش جنسی حرام و ممنوع بود و ارتکاب آن مجازات داشت. سقط جنین شدیداً حرام داشت و مرتکبین آن با مجازات مرگ مواجه بودند. از نظر قانونی زنان با بردگان و کودکان برابر بودند. از باب نمونه میزان مهریه دختران و زنان در حدود دوهزار درهم بوده که با قیمت یک برده برابر بوده است. در این زمان از نظر مذهبی دختران در سن ۹ سالگی و پسران در ۱۵ سالگی به ازدواج تشویق می‌شدند. چندهمسری (تعدد زوجات) رواج کامل داشت و اغلب بزرگان و به ویژه شاهان از زنان پرشماری تحت عناوین مختلف (و غالباً معشوقه) بهره می‌گرفتند. حق طلاق با مرد بود. اگر زنی از تمکین جنسی در برابر همسرش خودداری می‌کرد (نشوز و ناشزه در فقه اسلامی) و به طور کلی اگر زن به وظایف خود در قبال شوهر تن می‌زد، مرد می‌توانست او را طلاق دهد. نیز اگر زن عقیم و نازا بود، مرد حق طلاق داشت. البته در مواردی نیز زن می‌توانست حق طلاق داشته باشد. در ازدواج، اذن پدر برای زن لازم بود و اگر زنی بدون اذن ازدواج می‌کرد فرزند ناصالح شمرده می‌شد. ترک منزل پدری برای کسب آزادی ازدواج غیرقابل تحمل بود. آمیزش جنسی بدون ازدواج و زناشویی ممنوع بود و این عمل دزدی تلقی می‌شد. عمل لواط شدیداً حرام و ممنوع بود و ارتکاب این عمل زشت مجازات اعدام داشت. این فهرست ادامه دارد. مشروح آن را در کتاب *شاهنشاهی ساسانی*، اثر تورج دریایی، ص ۱۷۲-۱۷۱ و ۱۷۵ ملاحظه کنید. در بررسی تاریخ اسلام و ایران با تفصیل بیشتری هم‌کنشی فقه اسلامی و فقه زرتشتی - ایرانی را گزارش خواهیم کرد. نیز تفصیل آن را در کتاب *سوم ایران در روزگاران پیش از اسلام* ببینید.

یکی از این اصحاب نامدار که به هر دلیل با جعل روایات فراوان خود در این زمینه نقش ویرانگری ایفا کرده ابوهیره است که از قضا یکی از منتقدان جدی وی در نقل روایات جعلی و یا تحریف شده از پیامبر، عایشه همسر پیامبر اسلام بوده است. ۱۰۸

۱۰۸. در این مورد بنگرید به تحقیق مفید فاطمه مرنیسی در کتاب *زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش*.

قابل ذکر است که احتمالاً و به صورت گریزناپذیری برخی رفتارهای پیشین عربی در مورد زنان در رفتار پیامبر اسلام نیز وجود داشته که به سهم خود در تداوم برخی سنت‌های قبلی بی‌تأثیر نبوده است. چنان که یکی از زنان پژوهشگر مسلمان در آمریکا بدان اشاره کرده است. لیلا احمد بر این نظر است که «استمرار برخی سنت‌های قبیله‌ای در رفتار حضرت محمد در برخورد با زنان بود که در فرجام این امکان را در اختیار قدرتمندان نهاد تا با فرازمنند کردن این بخش از رفتارهای او، آموزه‌های قرآنی دلالت‌کننده بر مساوات زنان و مردان و مؤکد رفتار عادلانه با زنان را به حاشیه برانند و به سکوت برگزار کنند». (محمد کریمی زنجانی اصل، دیباچه کتاب *زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش*، اثر مرنیسی، ص ۱۶)

گزارش این فصل، جز منابعی که در متن به آنها اشاره شده، عمدتاً برگرفته از جوادعلی است: *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جلد ۴، ص ۳۵۷-۳۵۹، ۶۰۹-۶۰۸، ۶۲۰-۶۱۷، ۶۲۷-۶۲۳، ۶۴۴-۶۴۱، ۶۵۶-۶۵۵؛ جلد ۵، ص ۲۷، ۱۴۲-۱۳۹، ۴۹۸، ۵۲۷. نیز: خضری‌بک، *تاریخ الامم الاسلامیه*، ص ۲۰ و احسان صدقی، *الحجاج بن یوسف الثقفی*، ص ۵۱۱.

فصل چهارم

تأملی در علل چند همسری پیامبر اسلام

(فصلی از یک کتاب)

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 یک 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، ام‌سلمه، زینب دختر خُزیمه، جُویریه، صفیه، ام‌حبیبه و میمونه) و دو کنیز (ماریه و ریحانه) اختیار کرده است. یعنی تقریباً هر سال یک 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؟ به ویژه 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.

دو دیدگاه در علل ازدواج‌های محمد

در تحلیل این پدیده، از گذشته تا کنون، دو دیدگاه متناقض و کلی وجود دارد، گروهی از تحلیلگران و تاریخ نگاران این تعدد ازدواج‌ها را کاملا و یا عمدتا برآمده از کامجویی جنسی و زن دوستی مفرط پیامبر دانسته‌اند (که البته اینان غالبا از اغراض و تعصب خالی نیستند)^{۱۰۹}، و در مقابل شماری از مورخان و به ویژه مؤمنان نظریه نخست را مردود دانسته و دلایل این چند همسری را صرفا به مقتضای شرایط و صرفا 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.

۱۰۹. 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 ام‌المؤمنین 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.

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 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.^{۱۱۰}

به عنوان نمونه به این جمع بندی توجه کنید: «از نظر ما می‌توان - چنان که از شواهد و مطالب سیره نویسان بر می‌آید - چند علت عمده برای ازدواج‌ها در نظر گرفت:

اول آن که برخی از زنان از قبیله‌های متخاصم بودند که بعد از آن که پیامبر زنی از آنان به همسری می‌گرفت، خصومتشان فروکش می‌کرد.

دوم آن که در نتیجه ی ازدواج پیامبر با زنی از قبیله ی دشمن - که در جنگ - اسیر شده بود، رفتار مسلمانها با اسرا فرق می‌کرد و باعث می‌شد که در بسیاری

۱۱۰. نویسنده «بیست و سه سال» (ص ۱۹۹ و ۲۰۰) در این باره می‌نویسد: «خرده گیران فرنگی این رغبت مفرط به زن را شایسته مقام روحانیت مردی که زهد و قناعت را توصیه می‌کند 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 می‌گیرد. محمد بشر است و بشر از نقطه‌های ضعف خالی نیست. تمایل جنسی جزء غرایز آدمی است و بیش و کم می‌تواند 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 نکوهیده 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 می‌خواند که به بندگی خدا گردن نهاده و می‌خواهد 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 زبانی 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».

از اسرا که در دست مسلمانها بودند، آزاد شوند (نمونه آن ماجرای جویریة دختر رئیس قبیله بنی مطلق و پیامدهای آن).

سوم آن که زنان پیامبر (ص) نقش مهم و خاصی در ترویج دین ایفا کردند، چنان که مثلا در تاریخ اسلام عایشه ام‌المؤمنین از مراجع معتبر حدیث 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 در زناشویی - بنا به صراحت قرآن - دارای حقوق شخصی است و سرمشق مسلمانها نیست و این امر کاملا نشان می‌دهد که در ازدواج‌های متعدد برای پیامبر (ص)، مصالح ویژه‌ای در نظر گرفته شده است.^{۱۱۱}

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 داوری درست و همه جانبه‌ای از حادثه‌ای مانند ازدواج‌های یک 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 تقریبا 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

۱۱۱. فرهاد بهبهانی و علیرضا بهادری نژاد، ازدواج‌های رسول اکرم، پیوست تحقیق در سیرت نبوی، حسینی طباطبایی، ص ۷-۸.

در کتاب «زوجات النبی محمد - واسرار الحکمه فی تعددهن»، ابراهیم محمدحسن الحمل، قاهره، الطبعه الثانيه 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.

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 طبعا محل مناقشه هم نیست. ازدواج با سوده نیز خیلی بحث ندارد. او زنی بیوه و احتمالا 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 در کنار 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 دخترش یا هفت ساله

را به عقد خود درآورد^{۱۱۲}، 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 انگیزه با انگیزه‌های دیگر مانعه‌الجمع نیست. در عین حال سوده و عایشه را به دلیل نخستین ازدواج‌های پس از خدیجه، 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 داوری کرد. ماجرای انتخاب ریحانه یکی از اسیران بنی قریظه نیز چنین است. هرچند گفته‌اند هدف ایجاد الفت و پیوند با بنی قریظه 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

۱۱۲. 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 ام‌کلثوم دختر خردسال امام علی ازدواج کرد.

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 قبیلۀ دختر در پی این ازدواج و نیز مسلمان شدن تمام قبیلۀ 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 حُیّ بن اخطب نیز گیورگیو گفته است^{۱۱۳} 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.^{۱۱۴} در مورد ماریه باید گفت که گرچه

۱۱۳. پیامبری که از نو باید شناخت، ترجمه ذیح الله منصورى، صفحه ۳۴۲

گفتنی است که هرچند ترجمه‌های ذیح الله منصورى چندان معتبر و قابل استناد نیستند ولی از آنجا که این کتاب (همراه چند ترجمه دیگر منصورى) در دهه چهل و پنجاه بسیار مور 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.

۱۱۴. گیورگیو در کتاب «پیامبری که از نو باید شناخت» (ص ۳۳۳) می‌نویسد: «پیغمبر می‌دانست که هرگاه با ام‌حبیبه ازدواج کند داماد ابوسفیان خواهد شد و این وصلت از خصومت بزرگترین دشمنش در مکه که ابوسفیان باشد خواهد کاست... ام‌حبیبه در حبشه بود و محمد فکر می‌کرد 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 ام‌حبیبه خواستگاری نماید و او را با خود به مدینه بیاورد».

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 که همه زوجه رجال برجسته مکه بودند و محمد بعد از ازدواج با هفت تن خویشاوند می‌گردید. ابن هشام و ابن جیب می‌گویند هر که با میمونه ازدواج می‌کرد خویشاوند تمام سکنه مکه می‌شد. ضمناً میمونه عمه خالدبن ولید هم بود».^{۱۱۵}

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 هر حال قابل تأمل و توجه است. ایشان می‌نویسد: «حکمت این کار نیز با در نظر گرفتن این که هیچ یک از ازدواج‌های پیامبر با قبائل انصار نبوده، بیش از پیش آشکار می‌گردد. چه زنان بیوه انصار در حالی که در خانه و آشیانه فامیلی خود بوده‌اند هیچ نیازی به سرپرستی در امر معیشت نداشته‌اند».^{۱۱۶} 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 گونه‌ای تفسیر کرد که با این فرضیه و تأمل قابل جمع باشد.

۱۱۵. 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 جدی تر است.

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

جمع بندی و تحلیل؛ نظریه سوم

جمع بندی و تحلیل ما در این قسمت این است که ازدواج‌های مکرر پیامبر قطعا دارای انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی هم بوده و این که در مدینه و در مقام امارت و موقعیت اجتماعی چنین پدیده‌ای رخ می‌نماید مؤید این مدعاست، اما به احتمال بسیار زیاد انگیزه‌های شخصی (البته مشروع) نیز غایب نبوده است.^{۱۱۷} دو نکته در این زمینه قابل توجه و تأمل است. یکی این که تمام ازدواج‌ها را نمی‌توان به مصلحت اندیشی‌های اجتماعی و سیاسی منسوب کرد، دیگر آن که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، منطقا می‌تواند دلایل شخصی و اجتماعی هر دو وجود داشته باشد. البته در این میان عشق به معنای دقیق کلمه و حداقل به معنایی که عارفان گفته‌اند و به آن «عشق افلاطونی» گویند، در پیامبر نسبت به زنانش دیده نمی‌شود، اما از مجموعه حوادث چنین استنباط می‌شود که پیامبر علاقه وافر به جنس مونث داشته و شاید از توان جنسی بالایی هم برخوردار بوده است.^{۱۱۸} در آن سخن مشهور که من از دنیای شما سه چیز را برگزیده‌ام: زن، نماز، و عطر را^{۱۱۹}، 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.^{۱۲۰} نزول آیه ۵۲ سوره احزاب

۱۱۷. نظریه رایج مبنی بر توجیه تمام ازدواج‌های 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 کشیده‌اند. 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 ازدواج‌ها به درستی و محتاطانه می‌گوید: «از آنچه گذشت معلوم می‌شود که غالب ازدواج‌های رسول خدا بر مبنای حکمت و سیاست و مصلحت اجتماع و اجرای قوانین الهی [بوده]... نه ارضای هواهای نفسانی و غرائز حیوانی».

۱۱۸. ابن سعد (*طبقات*، جلد ۲، قسمت اول، ص ۹۶) بدان تصریح کرده است.

۱۱۹. در *طبقات* ابن سعد (جلد دوم، قسمت اول، صفحه ۱۱۲) زن و بوی خوش آمده است.

۱۲۰. گفته‌اند 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 عملا آن را رد کرد. در چرایی آن گفته‌اند که

مؤید این نظر است: «لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَا تَعْجَبَكَ حَسَنُوهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا»^{۱۲۱} این آیه پس از نه همسر بوده است. گرچه گفته شده است این فرمان با فرمان دیگر در آیه ۵۰ که می‌گوید «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي...»^{۱۲۲} نسخ شده است. در روایتی از امام صادق گفته شده است که این آیه اشارتی است به محرّمات 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.^{۱۲۳}

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.

۱۲۱. پس از آن دیگر هیچ زنی بر تو حلال نیست، و نشاید 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.

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

۱۲۳. 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 استثناها پیشنهاد کند. سخن محوری ایشان است که: «حکمی خاص برای شخصیتی خاص» و پس

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 این که 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 و یا جواز آن تحت شرایطی در قرآن، به عنوان یک اصل دینی و جاودانه مؤید جواز چند همسری باشد، هرگز چنین نیست.

به هرحال 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

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

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.^{۱۲۴}

چرا پیامبر از همسران فرزندی نداشته است؟

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 در انداخته 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 حنا اسکندر در کتاب «النبي والترهب» پس از طرح پرسش انکاری، در مقام پاسخ، نسبت ازدواج های پر شمار به نبی اسلام را نادرست می داند و آن را

۱۲۴. 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 ابدافراطی 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، تاسی کرده بود، خیلی بیش از این بایستی زن گرفته باشد».

هرگز معقول نمی‌شمارد. 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 حدیث‌هایی، به پیامبر اسلام چنین نسبتی ناروا داده‌اند. در هر حال او هرگز قابل قبول نمی‌داند که مردی با همسران پر شمار و جوان هیچ فرزندی نداشته باشد و از این واقعیت نتیجه می‌گیرد که اصولاً روایات اسلامی و عربی موجود مبنی بر ازدواج‌های پرشمار نبی اسلام برساخته و جعلی است.^{۱۲۵}

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.^{۱۲۶}

۱۲۵. حنا اسکندر، *النبی والترهب*، بیروت، بیسان للنشر والتوزیع، الطبعة الاولى، ۲۰۱۵، ص ۲۳-۲۴.
 ۱۲۶. این فصل در جاهای مختلف منتشر و بازنشر شده است. اما منبع اصلی آن جلد نخست مجموعه «ایران و اسلام» با عنوان *سیره نبوی و سیمای اسلام* است که در سال ۱۴۰۱ در آلمان منتشر شده است.