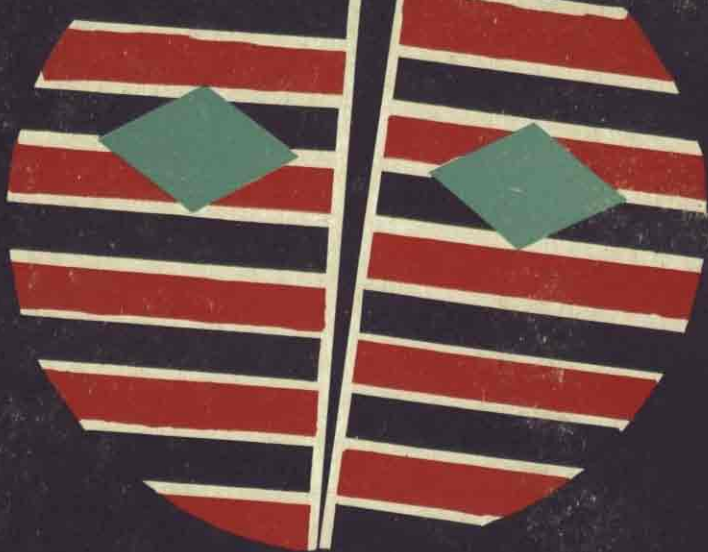




سیمای زن در فرهنگ ایران

جلال ستاری

سیمای زن در فرهنگ ایران

Aspect de femme dans
la culture iranienne

ص ۲۷
توضیح مادر سالاری
فرز قاسمی



در مورد زن و ما - دانش او و دانش او را طریقی در فهم و نور
 ۱ - خداوند زن و پسرش او در قالب الهی مادر - دختر - پسر زیباترین
 ۲ - قول عدم کفایت حقوق باران و شرک مالک استنوی و همانند یک کرد
 باری و فکر کردن - وی را این شور و هیاهو الهی ها دانستن
 سخن او پسین قدس در ص ۹۱ قابل توجه است

فهرست

۱	پیشگفتار
۵	درآمد
۳۶	احکام دین
۵۹	خلقت حوا
۷۶	زن جاهلی
۹۶	ناسازواری
۱۲۷	سه مانع
۱۴۴	عشق عذری
۱۶۸	علم باه
۱۸۷	مورد نمونه ازدواج
۲۳۳	انگیزه‌های جهانشمول
۲۵۵	واکنشها
۲۸۵	نتیجه



سیمای زن در فرهنگ ایران

جلال ستاری

طرح جلد از مهدی سجایی

چاپ اول ۱۳۷۳، شماره نشر ۲۳۱

ویرایش و چاپ دوم ۱۳۷۵، چاپ سمدی. ۳۰۳۰ نسخه

کلیه حقوق برای نشر مرکز محفوظ است

تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴

کدپستی ۱۴۱۴۶

ISBN: 964-305-000-9

شابک ۹۶۴-۳۰۵-۰۰۰-۹

پیشگفتار

زن به گمان من یکی از چند کلید رازگشای فرهنگ قوم است، زیرا موجودی است امرا آمیز که همواره دو ساحت داشته: جمال و جلال عشق، و زشتی و پلشتی مرگ؛ هم بار می گیرد و می زاید و بنابراین با مهر زندگی می آفریند؛ و هم می میراند یعنی از فرط دلبستگی خودخواهانه جگرگوشه اش را چنان در آغوش می فشارد که نفسش را می گیرد. اما فرزند بیجان با ورود رمزی به بطن مادر، جان تازه می یابد و رستاخیز می کند. زیرا عشق که زن مظهر آرمانی آنست، چون شعر، خلق مدام است و این خلق مدام به دست زن صورت می پذیرد، بدین معنی که زن از سویی جسماً و نفساً و روحاً به مرد حیات می بخشد و از سوی دیگر چون بوته زرگری است که در آن تضادها، به یمن عشق کیمیاکار از میان برمی خیزند و زمان فسخ می شود و زنجیرهای پنهانی می گسلند و سرانجام وحدت آغازین و آرام بخش آدمی با کلیتی که برتر از اوست و از دست رفته بود، دوباره به دست می آید و بدینگونه زن که مرد را به جهان آورده، باری دیگر به وی جانی تازه و زندگانی ای گسترده تر اعطاء می کند. به همه این جهات، زن، رمز طبیعت است و نگرش قوم به وی، نمودار آن که چگونه راز طبیعت را شکافته و شناخته است. پس شگفت نیست که در وصفش گفته اند زنان هر سرزمین، شعر آن سرزمین اند، شعری که چون دریای پرموجی است و روح هر جامعه در زنان آن جامعه، چون گل می شکفتد و یا پژمرده می شود، تا جامعه چه پایگاهی به وی اعطا کند. و

ازین لحاظ، حیات به راستی عین قصه‌ای پریوار است که در آن، چوپان را به شاهی برنمی‌دارند، بلکه دختر چوپان شهبانو می‌شود.^۱ شاعران ما نیز در ستایش زنی آرمانی که چهره ندارد، داد سخن داده‌اند و عرفای بزرگ هم گاه زن را رمزی دیرمان دانسته‌اند که در افق حق چهره می‌نماید نه آنکه خواب ناز را آشفته کند. به گفته ملک‌الشعراء بهار:

زن بود شعر خدا، مرد بود نثر خدا مرد نثری سره و زن غزلی تر باشد
و به قول جامی:

کیست مرد، اسماء خلّاق و دود کامده فاعل در اطوار وجود
چیست زن، اعیان جمله کاینات منفصل گشته ز اسماء و صفات
چون همه اسماء و اعیان بی‌قصور دارد اندر رتبه انسان ظهور
جمله‌را در ضمن انسان ناله‌هاست که چراهریک ز اصل خود جداست
شد گریبانگیرشان حب وطن این بود سرِ نفیر مرد و زن
اما به طور کلی راقعیت تلخ دلشکن جز این بوده است و اگر زنی که بیشتر رمز عشق و عاشقی است تا معشوقی خاکی، با خاکساری و افتادگی ستایش شده؛ کدبانوی خانه و همسرِ مرد، عملاً خواری و جفا دیده است، و نگارنده کوشیده تا بداند چرا بعضی، واعظان غیرمتعظ و عالمان بی‌عمل بوده‌اند که:

فعل آمد حصّه مردانِ مرد حصّه تو، گفت آمد، اینست درد
اما این کتاب پژوهشی تاریخی نیست، بلکه تفکری است درباره این شکاف میان قول و فعل، اگر قصد و سختم حمل بر گزافه‌گویی و دعوی‌داری نشود. نگارنده نه مورخ است و نه مفسر. بنابراین آنچه از تاریخ، به عنوان شاهد مثال می‌آورد، یافته‌های خود وی نیست؛ و نیز چون در تفسیر کتاب صلاحیت ندارد، تفاسیر صاحب‌نظران را تا آنجا که لازم می‌داند، نقل می‌کند. ولی همانگونه که اشارت رفت، سعی بر این داشته که دریابد چرا گفته‌ها و کرده‌ها یکی نبوده است و به کدام علل روانی و اجتماعی، میان عشق و زناشویی، جدایی افتاده است، تا آنجا که تقریباً همواره کنیز ستایش می‌شود نه همسر! و هربار که پای عشق به میان

آمده شاعر گفته:

عشق آمد و بر میان کمر بست عفت زمیانه رخت بر بست^۲
چنانکه گویی عشق و پاکدامنی، لامحاله مانعة‌الجمع‌اند. نگارنده تنها استثنای شایان اعتنایی که در این قاعده کوچک‌شمیری و زبون‌گیری زن می‌شناسد، نظریه عشق الهی تصوف جمالی است که شأن و حیثیت زن را به وی باز می‌گرداند و از عشق، شهبالی می‌سازد که به حق می‌رسد.

متأسفانه این جور و ستمی که بر زن می‌رود، محدود به فرهنگی خاص نیست و گویی جهانگیر است. به موجب گزارشی که سازمان ملل در نوامبر ۱۹۹۱ انتشار داد، هر سال در چین و هند و افغانستان و بنگلادش و پاکستان و یونان و نپال و گینه جدید و ترکیه، ۸۰ الی ۱۰۰ میلیون زن «ناپدید می‌شوند»، به علل مختلف چون: قتل نوزاد دختر، بدرفتاری با زن، رها کردن زن و سقط جنین (اگر معلوم شود که دختر است، خاصه امروزه در هند) و چندی پیش خبرنگار روزنامه لوموند از یکن گزارش می‌داد (لوموند، مورخ ۳ مارس ۱۹۹۲) که شمار زنان «ناپدید شده» در چین به صدها هزار تن بالغ می‌شود، و سه ماه پیش از آن تاریخ در سودان، اجتماعی غریب کشف شد که منحصراً مرکب از هزاران پسر بود و حتی یک دختر نیز در آن جماعت نرینگان، به چشم نمی‌خورد. چه بر سر دختران آمده بود؟^۳

اگر این واقعیت‌های دلخراش نبود، بهانه به دست بعضی سفلگان سخیف و گستاخ نمی‌آمد تا عزت و شرف آزاد زنان شرق را پاس ندارند.^۴ چه نیک گفته است بهاء ولد، پدر مولانا جلال‌الدین محمد:

«تا عاقبت کار زن خود را ندانی، زنانِ کسانِ دیگر را عیب مکن و تا بر طهارتِ خواهر خود یقینت نباشد، خواهر کسی دیگر را غر مخوان و تا دختر تو با کمال سعادت آراسته نگردد، در دختر هیچکس طعنه مزن»^۵.

یادداشتها

1 - Abel Bonnard, L' amour et l'amitié, 1939, P. 55 - 57

۲ - خواجه مسعود قمی (قرن نهم هجری)، یوسف و زلیخا (شمس و قمر)، به تصحیح سید علی آل داود، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲.

۳ - مقاله ژوزف عالییه (Josette Alia)، نوول ابرواتور، ۲۳ - ۲۹ آوریل ۱۹۹۲، ص ۵۴ - ۵۵.

۴ - بتی محمودی، سرپرست شرکت انتشاراتی ای شده است که فقط مجموعه کتابهایی را چاپ می‌کند که زنان مسلمان کشورهای اسلامی دربارهٔ مصایبی که کشیده‌اند، می‌نویسند. نک: مقاله La Mahmoody connection، مجلهٔ نوول ابرواتور، ۱۲ - ۱۸ مارس ۱۹۹۲.

ایضا: ر.ک. به نوول ابرواتور شمارهٔ ۳۰ ژوئیه - ۵ اوت ۱۹۹۲، ص ۲۲، دربارهٔ حوادث زندگی بتی محمودی و ز. محسن (Zana Muhsen)، زن یعنی، که به دعوی نویسندهٔ مقاله، زنان غربی‌ای هستند که شوهرانشان به آنان تجاوز کرده‌اند و آن زنان «معصوم»، به حکم همسران خویش، در ایران و یمن، چادری و خانه‌نشین یا زندانی شده‌اند!

۵ - معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۵۲، جلد اول، ص ۴۰۸.

درآمد

در این کتاب، رقم زدن تصویری از زن ایرانی بدانگونه که در فرهنگ ایران پس از اسلام نقش بسته، منظور نگارنده است، و بنابراین به موقعیت اجتماعی زن در ایران پیش از اسلام که صورت مثالی و قدسیش در اساطیر و حماسه به یاد سپردنی است^۱ و به مقام والای شهریاری نیز رسید، اما بنا به مقتضیات تاریخی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی، به قولی، رویهمرفته سیری نزولی داشت (و در این سخن جای حرف هست) نمی‌پردازد؛ و فقط به تذکار نکاتی چند، به عنوان درآمد بر بحث اصلی، بسنده می‌کند.^۲

منتهی نظر به آنکه در بررسی حال و روز زن چه در ایران باستان و چه در عربستان جاهلی، همواره به این فرضیه باز می‌خوریم که نظام مادر سالاری بر نخستین جوامع بشری حاکم بوده است، بی‌مناسبت نیست که نخست تاریخچهٔ نظام مادرشاهی را به اختصار بیاوریم تا هر بار محتاج به یادآوری فرضیهٔ مزبور و تذکار عواقب و نتایج سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن نشویم و سپس به موضوع اصلی سخن خویش بپردازیم. و اما بحث مربوط به نظام‌های مادرشاهی و پدرشاهی را به نقل از صاحب‌نظر برجسته در تاریخ مناسبات زن و مرد: الیزابت بادتر می‌آوریم که بنا به تحقیقات گسترده و عمیق و جامعش، بر نخستین جوامع بشری، نه نظام مادر سالاری حاکم بوده است و نه نظام پدر سالاری، بلکه زن و مرد، پیش از تاریخ و در آغاز تاریخ، وظایف و مشاغل مختلفی داشتند ولی همکار و مکمل هم بودند و هیچ چیز از پیش (a priori) مبنی برتری یکی بر دیگری

نیست، بالعکس بر اثر تعاون و تشریک مساعی، مناسبات متعادل و متوازنی بین آنان پدید آمده، استحکام یافته بود. بنابراین در آن روزگاران دور دست، نه نظام مادر سالاری^۲ حاکم بوده است و نه نظام پدر سالاری، بلکه آمیزه‌ای از آن دو، عملاً مراعات می شده است^۴، چون زن و مرد، هریک، قدرت و توانایی خاصی داشتند که برای تأمین معاش ضرور بود، بدین معنی که زنان به گردآوری مواد خوراکی (دانه، میوه و غیره) می پرداختند و مردان به شکار؛ گرچه بنا به تحقیقی در آفریقا، کارهایی که زن و مرد انجام می دادند، ارزش برابر نداشت، یعنی ارزش کار بسته به کمیت و مقدار کار یا بسته به مهارت در انجام دادن کار نبود، چنانکه تلاش زنان برای گردآوری خوراک، سه چهارم منابع خوراکی قوم یا طایفه را فراهم می آورد، ولی این امر موجب نمی شد که ارزش کارشان برابر با ارزش کار خطرناک شکارچیان باشد و تنها کار ایشان دارای شأن و منزلت حقیقی به شمار می آمد^۵. معذک، به اعتقاد الیزابت بادتر، زن و مرد در آغاز، یعنی پیش از تاریخ، در کار و زندگی، همکار و شریک و مکمل هم بودند، زیرا هریک توانایی خاصی داشت که برای انجام دادن کاری ضرور بود و بر اثر این تفکیک قوا و وظایف، نوعی تعادل و توازن در مناسبات میان زن و مرد به وجود آمده بود و ارزش یکی برابر با ارزش دیگری بود. بنابراین برخلاف اعتقاد سیمون دوبووار^۶، قول به اینکه زن غیر از مرد بوده است و هست، به معنای نادیده گرفتن روابط متقابل و دو سری میان آنان و یا بدین معنی که زن موجودی «اساسی» نمی نموده است (inessentiel) نیست؛ بلکه برعکس بدین معناست که چون زنان، گروهی با قدرت و توانایی خاصی، متفاوت با مردان بودند، می توانستند در مراوده با مردان، نسبتاً صاحب اراده و استقلال باشند، نه منحصرأ فرمانبردار^۷.

اما پس از دوران گردآوری خوراک و شکار، یعنی در عصر نوسنگی (néolithique)، زن قدرت بسیار سی یابد و شأن و منزلتی شایان کسب می کند، زیرا در این دوران، کار زن کشاورزی و مشغله مرد دامداری است و بنابراین زن به اقتضای کار و اشتغالش، مادر و سرور طبیعت دانسته می شود و کیش پرستش زن ایزدان رواج می یابد. منتهی رواج کیش

پرستش الهه مادر در سراسر شرق میانه آنروزگار، بدین معنا نیست که نظام مادر سالاری قدرتمندی حاکم بوده و مردان جز قوت لایموت نصیبی نداشته اند. بلکه برعکس به احتمال قوی، مردان، صاحب قدرت سیاسی و در اعمال قدرت اقتصادی نیز با زنان سهیم و شریک بوده اند^۸.

به هر حال چنین پیداست که دوران نوسنگی، دوره فرمانروایی مادر است و از قدرت مرد نسبتاً کاسته می شود. در توضیح مطلب باید گفت که دو واقعیت محرز، مناسبات میان زن و مرد را در این دوران روشن می کنند: نخست اینکه میان دوران شکار در عصر پارینه سنگی (paléolithique) و گسترش جنگ و ستیز در عصر مفرغ (bronze)، مردان اساساً به دامداری و پیشه‌وری و سرانجام نیز به کشت و ورز پرداختند که همه، نسبت به شکار و جنگ، فعالیت‌هایی در درجه دوم اهمیت‌اند، زیرا زندگانی مردان را بسان شکار حیوان و جنگجویی، به مخاطره نمی افکنند و بنابراین دور نیست که مرد در این دوران از دوره‌های دیگر، نرم‌تر و آرام‌تر بوده، بخشی از شأن و حیثیت سابق خویش را از دست داده باشد. هر چه هست دوران، دوران اعزاز و اکرام ارزشهای مردانگی نیست و فقدان خدایان نرینه قدرتمند، دال بر همین معنی است.

واقعیت مسلم دوم، دین‌ورزی آشکار و بیچون و چرای جوامع نوسنگی است. وقتی زندگانی مردم با وزن و آهنگ اعمال جادویی - مذهبی، میزان شده باشد و آنان همواره از یک الهه استعانت جویند و به خاطر وی قربانی کنند، چگونه ممکن است زن یعنی مظهر بشری آن الهه، در نظر کسانی که تجسد الهه نیستند، از منزلت و شرف والایی بهره‌مند نباشد؟ و بدیهی است که عادت هزاران سائله نماز به درگاه مادرمان که در زمین است، نمودار مقام و منزلت زن است، همانگونه که دعا به درگاه پدرمان که در آسمان است، در دوران بعد، نمایشگر قدر و اعتبار مرد.

به قول الیزابت بادتر هر جا که خدایی قادر متعال، حکومت می کند، مرد، حاکم دنیاست و پدر، حاکم خانواده. اما در دوران نوسنگی حال بدین منوال نیست، زیرا زن «سلطنت می کند، نه حکومت»؛ و البته ازینجهت که حیات اقتصادی با پرستش الهه مادر، پیوند تنگاتنگی داشته

است، معلوم نیست چگونه ممکن بوده است که مردان بتوانند در آن دوران بر زنان آمرانه حکم برانند؟

لکن این دوران، یعنی عصر همکاری و تعاون زن و مرد و مناسبات متوازن و متعادل و هماهنگ میان آنان و تقسیم قدرت بین نرینه و مادینه، در سال دوهزار پیش از میلاد پایان می‌گیرد؛ منتهی پیش از افول شأن و منزلت زن، می‌توان بر این اعتقاد بود که زن و مرد با هم مناسبات نسبتاً متعادلی داشته‌اند. مشخصه نمایان این دوران استثنایی در تاریخ روابط زن و مرد اینست که زن، زمین است و مرد آسمان و آن دو خدای زمین و آسمان را برای فرمانروایی بین خود قسمت کرده‌اند و بنابراین جفت یا زوجی الهی‌اند که یکی، زاینده است و دیگری زایانده و بدیهی است که این رابطه بر نسبت همدستی و تقارن مبتنی است. اما چنانکه گفتیم، این وضع با کشف آهن و فرارسیدن دوران جنگ و ستیز ناپدید می‌گردد تا آنکه به زعم "لیزابت بادتر"، پس از گذشت زمانی دراز، دوباره در غرب طلوع می‌کند، و با ناپیدایی آن وضع، این معنی نیز از یاد می‌رود که زن هم می‌تواند خدا و مظهر الوهیت باشد.^۹

خلاصه آنکه خصلت ثابت و پایدار نخستین مرحله در تاریخ روابط زن و مرد که مبتنی بر نسبت برابری است و دورانی طولانی یعنی قریب به ۳۰/۰۰۰ سال را دربرمی‌گیرد، اینست که با وجود تقسیم مشاغل میان زن و مرد و تفکیک وظایف آنان، هرگز یکی، زن یا مرد، همه قدرتها را قبضه نمی‌کند و دیگری را در سایه نمی‌اندازد و به بردگی و بندگی نمی‌کشاند. برعکس از دوران پارینه‌سنگی تا عصر آهن، زن و مرد با انصاف و عدالت و مساوات خواهی نسبی، وظایف و تکالیف را بین خود قسمت می‌کنند، بی‌آنکه یکی بر دیگری چیره شود. اما از آن دوران به بعد، تاریخ مناسبات زن و مرد مشحون به نزاع و ستیز است و مرد می‌کوشد تا زن را از میدان بیرون رانده فرمانروای مطلق العنان باشد و به همین جهت رابطه دوسری آنان که مکمل هم بودند، آسیب می‌بیند و دوران پدرسالاری مطلق آغاز می‌شود.^{۱۰}

با آغاز نظام پدرسالاری، زنان اندک اندک، حکم اموال را می‌یابند و

خریده یا فروخته می‌شوند و مردان در آنان به چشم کالای خویش می‌نگرند. ازینرو خصلت جامعه پدرسالاری به مفهوم مطلق کلمه، ضبط سفت و سخت مناسبات جنسی زن است. دغدغه مرد، احتمال زناکاری زن است و تصور اینکه وی نام و اموالش را به فرزندی اعطا کند که خون بیگانه در رگهایش جاری است، چنان دهشتی برمی‌انگیزد که مرد، بدترین سختگیری‌ها را در قبال زن معمول می‌دارد تا متحمل چنین خواری و سرشکستگی‌ای نشود.

از لحاظ تاریخی، نظام پدرسالاری در عصر مفرغ، بر سراسر خاورمیانه حکمفرماست، اما بسی پیش از آن دوران، مبادله زن به عنوان کالا در شرق و غرب آغاز شده بود. منتهی نظام اقتدار پدرمآب با تمام سطوت و شوکت، اندکی بعد یعنی هنگامیکه حقیقتاً انقلابی مذهبی صورت می‌گیرد و خدای همه توان، جایگزین زن ایزدان پیشین می‌شود، ظاهر می‌گردد. در مدت زمانی کمتر از یکهزار سال، برهما و یهوه و ژئوس و ژریتیر در کسوت پدران نوع بشر، پدیدار شده مادران را از اریحه قدرت به پایگاهی نازل فرود می‌آورند، چنانکه گویی مردان خداوند را آفریده‌اند تا قدرت پدرانه خویش را بهتر استحکام بخشند^{۱۱}، چونکه در واقع، خدا - پدر، الهه - مادر را از صحنه بیرون می‌رانند. این انقلاب عظیم، ساحتی عالمگیر دارد. به عنوان مثال در یونان باستان، الهه در سایه می‌افتد و نزد قوم سلت (celte)، خورشید در آغاز، زن ایزد یا دست‌کم قدرتی مسادینه (خورشید خانم) است، اما اندک اندک، قهرمان خورشیدی، خدا - خورشید شده جایگزین الهه پیشین می‌گردد و الهه به مرتبه اختری سرد و سترون یعنی ماه تنزل می‌یابد و بدینگونه نقشها عوض می‌شوند^{۱۲}، و در عربستان جاهلی، با بعث محمد (ص)، پرستش الهگان مذهب شرک، یعنی لات و منات و عزی (همای دمتر Déméter الهه موکل باروری) که اعراب آنانرا دختران الله می‌پنداشتند، منسوخ شده پرستشگاههایشان ویران می‌گردد و در دین قوم یهود نیز از الهه نام و نشانی برجای نمی‌ماند. بدینگونه بین لیلیط قدرتمند که دوزخی شد زیرا نخواست از حضرت آدم اطاعت کند و حوا که موجب هبوط آدم گردید،

جایی برای پرستش زن ایزد، هر که باشد، باقی نمی ماند؛ برعکس هرگونه قدرت زن در معنی با مکر و فسون مترادف می شود.^{۱۳}

بنابراین در نظام پدرسالاری، مرد نه فقط مهمترین قدرتها را قبضه کرده و بر خانواده و مدینه حاکم است همچون خدای متعال بر عالم و آدم، بلکه برای تحکیم قدرت خویش، مجموعه به هم پیوسته تصورات و ارزشهایی نیز الزام می دارد که عدم تعادل و ناهماهنگی میان دو جنس را بر حق جلوه می دهد. در واقع بنابه این نظام ارزشی ساخته و پرداخته مرد، مرد بر جهان و همسر خویش حاکم است چونکه بهترین نماینده خلقت و خالق است و اگر به سختی و شقاوت اعمال قدرت می کند، از نیروست که هم پیمان و شریک و همدست سابقش در زندگی، اینک مظهر مجسم خطری است که باید از آن بیمناک بود و احتراز کرد و انسان وقتی یقین داشت که خود تجسم خیر و دیگری مظهر شر است، هر افراطی در اعمال قدرت به نظرش روا و بجاست، چونکه اخلاق از پیش آن زیاده روی و سختگیری را جایز می شمرد و خلع سلاح دشمن زیانکار و جلوگیری از زیانکاری اش، وظیفه ای مقدس تلقی می شود. و ناگفته پیداست که در این نظام ارزشی، زن تهدید خطری است که آرامش و نظم جامعه را آماج می گیرد و آشوب انگیز و فتنه جو و هرج و مرج طلب و در نهایت همنای شیطان است. و بنابراین چنین پیداست که خشونت و بدرفتاری جامعه پدرسالاری با زن در واقع مبین ترس آن جامعه از زن است، ترس از اخته شدن به دست زن، ترس از شورش زنان که کاخ آماں مردان را ویران کنند، گرچه به استثنای سرکشی هایی انفرادی و پراکنده، زنان سر به شورش برنداشتند و به پذیرش نظام عقیدتی سرورانشان تن در دادند، محتملاً بدین علت که این نرمی و انعطاف و سلطه پذیری را برای حفظ جان و راحت خویش بهتر از قیام و طغیان یافتند، هرچند که آن اطاعت و متابعت با اشکباری و حيله گری و کینه توزی و بیزاری همراه بوده است. بنابراین زنان برخلاف تصور یا بیم مردان، سلطه جنس نرینه را با جنگ و خونریزی برینداختند، ولی از تحول و تکامل نظام ارزشی مردان سود جستند، یعنی آنها به سود خویش بکار بردند.

به زعم الیزابت بادتر، با ساده کردن مطلب رویهمرفته می توان گفت که منطق پدرسالاری مبتنی بر حذف یا اخفاء زن، در غرب با دموکراسی آتن در قرن پنجم پیش از میلاد آغاز شد و با انقلاب کبیر فرانسه که خواستار تعمیم و گسترش دموکراسی در میان همه احاد و افراد جامعه (اعم از زن و مرد) بود، رو به افول نهاد. اما به سرعت نمرده، بلکه احتضارش دو قرن تمام طول کشید که طی آن مدت دراز، ماجرا فراز و نشیب های بسیار داشت تا آنکه سرانجام بیمار محتضر، قالب تهی کرد.^{۱۴}

اینک پس از این شرح مجمل، نظری کوتاه به حال و روز زن در ایران، از دوران پیش از تاریخ تا آغاز اسلام می افکنیم. و ناگفته پیداست که چنین مرور سریعی، بیگمان ناقص و کلی خواهد بود. اما بنای ما در این درآمد لزوماً براضصار است.

باری ظاهراً در جامعه بدوی ساکن نجد ایران نیز در دوران نوسنگی (néolithique) بین ۱۰/۰۰۰ تا ۱۵/۰۰۰ سال ق. م، زن وظایف خاصی به عهده داشته است از قبیل نگهداری آتش و به احتمالی ساختن ظروف سفالین و جستجوی ریشه های خوردنی نباتات یا گردآوری میوه های وحشی، شناسایی گیاهان و فصل رویش و بالندگی آنها و به طور کلی کشت و ورز. «در نتیجه می بایست عدم تعادلی بین وظایف زن و مرد ایجاد شود. و شاید همین امر، اساس بعضی جوامع اولیه که زن در آنها بر مرد تفوق یافته (مادرسالاری یا مادرشاهی) بوده است. در چنین جوامعی (و همچنین در جوامعی که تعدد شوهران برای زن معمول است)، زن کارهای قبیله را اداره می کند، و به مقام روحانیت می رسد، و در عین حال زنجیر اتصال خانواده، به وسیله زنان صورت می گیرد، چه زن ناقل خون قبیله به خالص ترین شکل خود به شمار می رود. این طرز اولویت زن، یکی از امور مختص ساکنان اصلی نجد ایران بوده و بعدها در آداب آریاییان فاتح وارد شده است»^{۱۵}. اما در آن جامعه، دیگر دوران مادرسالاری بسر آمده و عهد مردسالاری - با بهره گیری نرینه از خیش و کاربرد قدرت جسمانی در شکار و به کارگیری حیوانات بارکش و غیره -

آغاز می‌شود، گرچه بعضی آثار مادرشاهی (دوام و قوت کیش اردوسوران‌ناید، آن‌هایتا دوستی^{۱۶} و دیگر زن ایزدان: چون پارانند، پاریندی، نگهبان دارایی مردم یا الهه باروری؛ چیتا یا چیتستی، ایزد بانوی دانش و خرد؛ دنا، زن ایزد دین؛ اشی، ارت، ارد، اشی و نگوهی، الهه توانگری، دختر اهورا مزدا و سپنتا آرمیتی^{۱۷} - در صورتیکه سپندارمذ همسر اهورامزدا باشد - و... در خانواده و جامعه پدرسالار آریایی (نسبت پوروچیتا دختر زرتشت به پدر می‌رسد و پدر وی را شوهر می‌دهد)، برجای می‌ماند. با اینهمه گفته‌اند که زنان طبقات دوم و سوم در همان جامعه نیز، از استقلال و حقوق و آزادی‌هایی برخوردار بوده‌اند و دوشادوش مردان، کار می‌کرده‌اند و با آنان در امور کشاورزی و گل‌بانی و بافندگی و فعالیت‌های اجتماعی همکاری داشته‌اند و چون مردان تنگدست به حکم ضرورت‌های اقتصادی، بیش از یک زن نمی‌گرفته‌اند، مناسبات بین زنان و شوهرانشان، با صفا و صمیمیت نسبی همراه بوده است و به استثنای زنان وابسته به طبقه اشراف، سایر زنان بی‌پرده و حجاب می‌زیسته‌اند.^{۱۸}

ضمناً برخلاف نظر تئودور نولدکه که «زنها در شاهنامه، مقام مهمی را حائز نیستند؛ و وجود آنها در منظومه بیشتر یا از راه هوس و یا از راه عشق است»^{۱۹}، زنان در حماسه ملی (به جز یکی دو مورد)، به رغم سیطره نقش پدرسالاری بر اکثر داستانهای حماسی^{۲۰} و تأثیر سنن پدرسالاری در ذهنیات مرد، خاصه در نقش مادر، مقامی ارجمند و والا و سیمایی دلپسند و زیبا دارند، و ازدواج‌ها غالباً از نوع برون همسری یا بیگانه همسری است (ازدواج مردان طایفه با زنان طایفه دیگر از همان قبیله و یا از قبیله دیگر) که مشخصه نظام مادرسالاری (در شرف افول و جای‌سپاری به نظام پدرسالاری) است. حتی زنان در عین پاکدامنی پروا ندارند که در اظهار عشق و گشودن باب مهرورزی، پیشگام شوند (و یا دست‌کم همپای مرد باشند) و بزم بیارایند و برای دستیابی به مرد دلخواه بکوشند گرچه غالباً عشق پهلوانان پاک است و تعلق خاطر شاهان هوسناک. با اینهمه از یاد نباید برد که در جامعه پدرسالاری حماسه که

عرصه نبرد و دلاوری و مردانگی است و فرمانبرداری زن از شوهر، یا خانخدای، بی‌چون و چراست، و مردان چنان پرورده شده‌اند که زنان را خوار بشمرند، «زنان به تبع مردان اعتباری دارند، و برترین زنان، مردانه‌ترین آنانست... و مردانگی فضیلتی است که زنان بزرگوار، از آن بهره‌ای دارند و یا از زن و مرد، آنان که از مردانگی بهره‌مندند، بزرگند»^{۲۱}. ازینرو گفته‌اند که «فردوسی در زنان، مردانگی را دوست دارد»^{۲۲}.

اما در واقع از سودابه و یکی دو مورد بحث‌انگیز دیگر (شیرین، گردیه) که بگذریم، «اکثر زنان شاهنامه (سیندخت، رودابه، تهمینه، منیژه و...) نمونه بارز زن تمام عیار هستند؛ در عین برخورداری از فرزنانگی، بزرگمنشی و حتی دلیری، از جوهر زنانه به نحو سرشار نیز بهره‌مندند... هم عشق برمی‌انگیزند و هم احترام، هم زیبایی بیرونی دارند و هم زیبایی درونی... زنی که موجب بدنامی زنان در شاهنامه شده، سودابه است. درباره اوست که رستم به کاووس می‌گوید:

کسی کاو بود مهتر انجمن کفن بهتر او را ز فرمان زن
سیاوش ز گفتار زن شد به باد خجسته زنی کاو ز مادر نژاد»^{۲۳}
چنانکه شاه یمن نیز در اندوه جدا شدن از دخترانش که فریدون برای پسرانش خواستگاریشان کرده، به خشم می‌گوید:

بد از من که هرگز مبادم سیان که ماده شد از تخم نژد کیان
به اختر کس آن‌دان که دخترش نیست چو دختر بود روشن اخترش نیست»^{۲۴}
و این پشیمانی به سبب دلبستگی‌ایست که به آنان دارد، آنچنان که دوریشانرا بر نمی‌تابد. یا وقتی مهرباب شاه می‌شنود که دخترش رودابه به زال دل بسته است:

همی گفت رودابه را رودخون بروی زمین برکنم هم‌کنون
مرا گفت چون دختر آمد پدید بباستش اندر زمان سربرید
نکشتم بگشتم ز راه نیا کنون ساخت بر من چنین کیمیا»^{۲۵}
یا هنگامی که افراسیاب از عشق و دلدادگی دخترش منیژه آگاه می‌شود:

شاهنامه، یک شکل و همسان نیست؛ و تفاوت فاحشی (هست) میان زنان داستانهای پهلوانی و زنان عهد ساسانی (چنانکه) شهره‌ترین زنان ساسانی، حتی زنان تاجدار آن سلسله، به توانایی و نیرومندی هیچ یک از زنان شاهنامه پهلوانی نیستند»^{۲۳}، گرچه برخی از آنان بر هنجارهای سنتی دوران خویش، چیره می‌شوند.

اما پیش از بسط کلام، بجاست نخست خلاصه تحقیق شگفت‌انگیزی از علی‌مظاهری پژوهنده بی‌پروا را که بیشتر متضمن حکم است تا استدلال و به طور کلی «نظریاتش گاه ابداعی و مخصوص به خود او می‌شد و افسانه‌آمیز می‌نمود»^{۲۴}، بیاورم.

می‌نویسد ایرانیان باستان، سه الهه را که بیگمان از دیانت عیلاسیان گرفته و خودی کرده بودند می‌پرستیدند^{۲۵}:

۱- الهه مادر، دثا.

۲- الهه همسر، آرمیتی که در یونان آرتیمیس شد.

۳- الهه دختر، آناهیتا.

به زعم علی‌مظاهری، ایرانیان شیعی در عصر آل بویه، آمنه و خدیجه و حضرت فاطمه را که به ترتیب، مادر و همسر و دختر پیامبر (ص) اند، جایگزین سه الهه یاد شده کردند.

به علاوه ایرانیان برای هر شهر از «ایران بزرگ» یعنی امپراطوری کهن ایران، زن ایزدی پشیمان و نگاهدار آن شهر، می‌شناختند^{۲۶}.

اما در شرح زیبایی اندامهای زن، ایرانیان برحسب سلسله مراتب «فئودالیت»، زیبایی را از ابتدای سر تا انتهای پا، به ترتیب اهمیت، توصیف می‌کردند^{۲۷}، و نه بنا به معیارهای غربی، از پا و حتی از پاپوش و ساق پا تا سر؛ زیرا اروپا دیرباز است که ضد جامعه فئودالیت قیام کرده است؛ و این وصف اندام‌ها از سر تا پا، به خاطر مصالح اخلاقی و از روی شرم و آزر می‌نست، بلکه به سبب رعایت اصلی ملوک الطوائفی و اجتماعی است: سر، سلطان است و پا، رعیت!

اما زن‌گریزی و زن‌ستیزی در ادب ایران، به اعتقاد علی‌مظاهری، میراث بودیسم و مانویگری و اسلام است، نه زاده تصوف، و این خوار

به دست از مژه خون‌مژگان برافت برآشفست و این داستان بازگفت کرا از پس پرده دختر بود اگر تاج دارد بداختر بود کرا دختر آید به جای پسر به از گور داماد ناید بدر^{۲۸} و یا زمانی که قیصر روم می‌شنود که کتابیون دخترش، مایه‌وری بی‌نام و نشان (گشتاسب) را به شوهری برگزیده است، به گزارنده خبر:

چنین داد پاسخ که دختر مباد که از پرده عیب آورد بر نژاد اگر من سپارم بدو دخترم به ننگ اندرون پست گردد سرم هم او را و آن را که او برگزید به کاخ اندرون سرباید برید^{۲۹} اما پاسخ فردوسی به همه این ناسزاگویی‌ها و خشم‌راندن‌ها و پشیمانی‌ها اینست:

چو فرزند باشد به آیین و فر گرامی به دل برچه ماده چه نر^{۳۰} و در واقع، نفرت از دختر، در چند مورد (سرویمنی، مهراب تازی نژاد)، مطابق با پندارهای عصر جاهلیت، به تازیان نسبت داده شده است و بیهوده نیست که در اندرزنامه آذریاد مهر اسپندان آمده است: «زن و فرزند خود را از فرهنگ باز مگیر تا (که) ترا تیمار و رنج‌گران (از آن) نرسد و پشیمان نشوی»^{۳۱}. و چنانکه می‌دانیم زنان چاه‌گویی و پایکوب و چنگ‌زن و خوش‌آواز نیز در شاهنامه کم نیستند.

پس جهان به کام و مراد زنان می‌گشته است؟^{۳۲} بی‌گمان میان آرمان و واقع امر و یا به بیانی دیگر، بین «فلسفه بلند و انسانی عصر اوستایی» و آموزه زرتشت از سویی و فساد و تباهی دوران ساسانیان از سوی دیگر که به قولی «هنگامه انحطاط ایران بود در همه شئونش»^{۳۳}، تمایز و فاصله بسیار بوده است و یقیناً زنان چون مردان، همه نیک یا بد نبوده‌اند، چنانکه فردوسی از زنان ناپارسا و بدکنش به زشتی یاد کرده و زنان پاک و مهربان را نیز ستوده است^{۳۴}. و نیز از بدگمانی جامعه پدرسالاری عصر فردوسی در حق زن، در شاهنامه هم جای جای نشانهایی هست، همچون سخن اسفندیار به کتابیون که: چو با زن پس پرده باشد جوان / بماند منش پست و تیره روان، و خاصه، چنانکه اشارت رفت، به سبب ورطه‌ای که همواره میان قول و فعل هست و فراز و نشیب‌های تاریخ، «نقش زنان در سراسر

نیست و شرح این نکته جای جای در بخشهای مختلف کتاب حاضر خواهد آمد.

البته تردیدی نیست، و تحقیقات بسیار روشنگر این معنی است که نگرش به زن و مناسبات زن و مرد و کار عشق و عاشقی، در ایران پیش و پس از اسلام، یکی و همانند نیست. به عنوان مثال داستان ویس و رامین که به گفته ولادیمیر مینورسکی داستانی پارتی است، حدیث برخورداری تن است و ثمره عشق آن دو دلداده، زناشویی؛ حال آنکه در داستان لیلی و مجنون که مثل اعلائی عشق پاک و نارواکام است، تکاپوی روانی و سیر معنوی، مقام شامخ و والایی دارد.

ویس و رامین، ستایش عشق و پرستش جمال و لذت جویی و طلب خفت و خیز و تمنای تن است که سرانجام به کامیابی می انجامد^{۴۱} و تنها جنبه آرمانی آن عشق، وفاداری و پایداری عاشق و سرسپردگیش به زن است؛ اما قصه لیلی و مجنون که ستاینده عشق مطلق و ناب، دست کم در روایت عرفانی، و عشق منحصرأ روحانی بی هیچ آرایش جسمانی است، عاقبت بر قلّه عرفان و طاق آسمان می نشیند. به عشق ویس و رامین، هیچ گونه پیرایه عرفان و تفکر افلاطونی نمی توان بست، عشقی است مبری از نفس کشی و ریاضت، بی صبغه و چاشنی خواری و زاری و سودای مهمل گذاشتن تن؛ اما عشق لیلی و مجنون مایه ای طاق شکن دارد، و بهره یاب از معرفت اهل سر است^{۴۲}؛ و داستانهای هندی نیز که رهیدگی از چرخ هستی را اندرز می دهند، با بوس و کنار از سر عشق و دلدادگی، میانه ندارند.

ازنرو به اعتقاد بعضی دور نیست زن سستیزی و خوار داشت زن که جای جای در ادب ایرانی نقش بسته، مرده ریزی از تعالیم بودایی و مانوی باشد. و چنانکه می دانیم کتابهایی از قبیل هزار افسان و سندبادنامه و طوطی نامه و غیره که سراسر در مکر زنان است، همه هندی اصل اند (و کتاب هزار و یکروز که به منزله واکنشی در برابر داستان هزار و یکشب است و قطب مخالف آن محسوب می شود، برساخته مستشرقی

داشت زن که نه در تورات هست و نه در انجیل (!)، از بودیسم و مانویت به اسلام راه یافته است^{۳۸}. کتابهای سندبادنامه و طوطی نامه که هندی اصل اند، بهترین نمونه های این زن سستیزی به شمار می روند.

ولی در مقابل، عاطفه دینی ایرانی زرتشتی مذهب، خواستار برابری کامل زن و مرد بود، و این عاطفه در رمانهایی چون ویس و رامین، انعکاس یافته و پس از اعراب نیز، در داستانهای چون بهرام و گلندام، مهر و وفا، ورقه و گلشاه جلوه گر شده است. این رمانها از طریق ارامنه و مردم بوزنطیا و خنیگران دوره گرد (Trouvère) به اروپای غربی رسید و غریبان با الهام پذیری از آنها، در مقابله با زن سستیزی اروپای قرون وسطی، داستانهایی پرداختند که از آن جمله است ترستان و ایزوت برابر با ویس و رامین؛ و Flore et Blancheflore معادل ورقه و گلشاه؛ و Siegfried et Odette نظیر قصه مادری زیادرس (Zariadres) و اوداتیس (Odatis). اما علاوه بر رمانهای ادبی یاد شده، داستانهای عامه پسندی هم هست حاکی از این عاطفه قدیم ایرانی (زرتشتی) که خواستار برابری زن و مرد بوده است؛ و از آن جمله است حاتم نامه که قهرمانش حاتم، مظهریست از خدای پارتی عشق، یعنی میترا، مهر!

پس می توان گفت که دو جریان مخالف در ایران وجود داشته است: یکی زن سستیز و مرد اندیش، بودایی اصل و مانوی که حامیان آن صوفیان خطه شرق و سنّیان بودند و غزالی نیز به همان راه می رفته؛ و آندیگر بومی و ایرانی تبار که هوادارانش شیعیان بودند که در طبرستان نزد آل باوند پناه بسته بودند^{۳۹}. سنّیان، طرفدار تجرد و بی زنی بودند و شیعیان برعکس، تبّتل و ترهب را روا نمی دانستند.

به طور کلی در فرهنگ عامه و در قصه ها و داستانهای ایرانی (و از آنجمله است داستان غیاث خستمال)، زن نقشی دارد که همان نقش طبیعی و فطری اوست. مضمون این حکایات بی آنکه از غرب تأثیر پذیرفته باشد، هواخواهی زن، ستایش عشق دوسری زن و شوهر و نکوهش رژیم فتودالی و مذهبی است^{۴۰}.

این بود چکیده سخن علی مظاهری که از مبالغه و مسامحه خالی

فرانسوی در ایران است که تألیف خود را نگاشته درویش مخلص نامی ساکن اصفهان فراموده است)^{۴۳}.

و اما صورت مثالی یا آرمانی زن در فرهنگ باستانی ایران، لونی دیگر دارد و فی‌المثل به اعتقاد هنری کرین، فرشته دثنا، روان آسمانی آدمی (و فروهر یا فروشی اساطیر اوستایی) است که به صورت راهنمای نورانی و ملک یا فرشته عارف یعنی طباع‌النام شیخ اشراق سهروردی، و شیخ الغیب، و شاهد فی‌السماء نجم کبری و شاهد تجلی روزبهان بقلی یا ابن عربی درآمده است^{۴۴}. همو جای دیگر، فرشته دثنا و امشاسپند سپنت آرسیتی = سپندارمذ را که از مظاهر جاویدان خرد (سوفیا)ست، با حضرت فاطمه زهرا (ع) ام‌الائمه، برابر می‌کند^{۴۵}.

این قبیل نکته‌سنجی‌ها شایان اعتنا و در خور تحقیق است تا به درستی معلوم شود که چه عناصر دوام‌پذیری از فرهنگ کهن، دگردیسی یافته، در سایه و پناه دین نو به حیات خود ادامه داده ولی در آن، مستحیل گشته است. اکنون به واقعیات نظر کنیم و قول را با فعل بسنجیم.

در گاتها یا گاهان، زن آزاد است که در پرتو خرد و شناخت خویش آنچه را که بهتر می‌داند برگزیند، چنانکه زرتشت جواترین دختر خود پروچیستا را در انتخاب شوی آزاد می‌گذارد و به وی می‌گوید: «من از برای تو جاماسب را به شوهری برگزیدم، اما تو پس از مشورت با خردت تکلیف پارسائی خویش بجای آر»^{۴۶}.

به اعتقاد زرتشت، زن و مرد در خلقت برابرند و از یک گوهرند. این همتایی و همسنگی در یسناها^{۴۷}، بند ۱۰ به روشنی بیان شده است: «آن مرد یا زن که از برای من، ای مزدا اهورا، بجای آورد آنچه را که تو از برای جهان بهتر دانستی: از برای پاداش درست‌کرداری وی بهشت (بدو ارزانی باد). و کسانی را که من به نیایش شما برگمارم، با همه آنان از پل چینوت خواهم گذشت»^{۴۸}. بدینگونه گاهان رستگاری را به زن و مرد، یکسان مژده می‌دهد. همچنانکه زن و مرد (مَشیک و مَشیانگ) هر دو از گیاه ریواس می‌رویند، و این نیز نشان همتایی و برابری آنهاست. از شش امشاسپند یعنی ایزدان، مهین فرشتگان یا بیمرگان مینوی، سه تن مرد

(بهمن، و هومن یا اندیشه نیک؛ اردیبهشت یا بهترین راستی و پرهیزگاری؛ شهریور یا شهریارِ آسمانی) و سه تن دیگر (سپندارمذ، سپنت آرمیشی یا شایستگی و فروتنی؛ خرداد یا بهبودی، کامرانی، تندرستی و امرداد یا جاودانگی و زندگانی دراز) زن‌اند^{۴۹}. در یسنا^{۵۰}، این سپندارمذ (فرشته نگهبان زمین و زن پارسا)، دختر «نیک کنش» هرمزد اهورامزدا، خوانده شده است، و در یشت هفدهم، ارت یشت (بند ۲ و ۱۶)، چنانکه گذشت، همسر وی. اوستا، فرقی بین زن و مرد نمی‌گذارد و «آناهیتا (زن ایزد) را همانگونه ارج می‌نهد که مهر (خدای نرینه) را. زن در سراسر زندگی، همدوش مرد است و همه‌جا، نام و ستایش بانوان و کنیزکان در کنار نام و ستایش مردان می‌آید»^{۵۱}.

اما در عمل، ظاهراً از بدو پیدایش نظام پدرسالاری که تقریباً با تشکیل دولت ماد در ایران همزمان است، و با استحکام تدریجی آن، به موازات تکامل ابزار تولید و گسترش برده‌داری، زن ایرانی پایگاه برابر خود را با مرد، متدرجاً از دست داد^{۵۲}، و پسر زادن، مقبول‌تر و دلپسندتر از دختر زادن شد^{۵۳}، و نقش زن در جامعه، رفته رفته کوچکتر گردید و «زنان به حکم نوعی اجبار عملی و طبیعی، تسلیم زورمندی و زورگویی شدند و با درماندگی از ادعای تساوی، چشم پوشیدند. چنانکه بنا به گواهی آثار مکتوب، رویهم‌رفته برابری جایگاه زن و مرد، بدانگونه که از گاهان می‌آید، به تدریج کاهش یافت و هرچه از متنهای کهن دور می‌شویم، برتری جنس مذکر بیشتر به چشم می‌خورد و مقام و منزلت زن تنزل می‌یابد» تا آنجا که «بیوه زن، مظهر بی‌پناهی و رنجوری می‌گردد». ازینرو در نوشته‌های پهلوی (دینکرد، شایست ناشایست، کارنامه اردشیر بابکان، ارداویرافنامه، مادیان هزار دادستان)، درباره زن، نکته‌ها و گفته‌های تحقیرآمیز و ناخوشایند هست و «مرد و زن با واژه‌هایی که بار مثبت و منفی دارند نامیده می‌شوند: نر (مرد دلاور و درست و راستین) و نائیری، نائیریکا یا ناریگ narig (زن نیک، آفریده هرمزد که سپندارمذ نگاهبان اوست)، هرمزدی و بهشتی‌اند، و جه (feh) (زن بدکاره و گناهکار و پتیاره و جادوگر و روسپی و نیز آن که پرهیز دشتان یا حیض نکند، و دشتان خود

عصر ساسانی، تعدد زوجات به اندازه نامحدود (حتی به صورت دو زن پادشایی، چنانکه در مادیان هزار دادستان از آن نشانهای هست^{۵۵})، دستکم از لحاظ حقوق نظری، مجاز بود و زناشویی نیز (غیر از ازدواج موقت و منقطع که در مادیان هزار دادستان بدان اشاره رفته است) انواع مختلف داشت. زنانی که دارای مقام اول در خانه شوهر بودند، پادشازن خوانده می شدند. هر پادشازن، کدبانوی خانه، به شمار می رفت و از لحاظ نسب و مقام خانوادگی می بایست با شوهرش کفو و هم طبقه باشد. وی می توانست در اموال شوهر، شریک و سهم گردد و نیز حق مالکیت داشت، و از شوهر به اندازه سهم پسر پادشایی ارث می برد، و طلاق وی، بی خرسندی و رضامندیش، شرعی و قانونی نبود^{۵۶}. همسرانی که مقام دوم داشتند، به چکرزن، جغزن (چاکر زن) نامبردار بودند. این زنان درجه دوم، معمولاً از طبقاتی مادون طبقه خانوادگی شوهرانشان برمی خاستند و از هر لحاظ می بایست فرمانبردار پادشازن باشند و بنابراین بیشتر، نقش خادمه و خدمتکار پادشازن را در خانه و خانواده داشتند و پادشازن بر آنان ریاست می کرد. ظاهراً شوهر می توانست این زن را برده و بنده و کنیز محسوب دارد و به مردی دیگر دهد. چکرزن بر دارایی شوهر حقی نداشت مگر با قرار و پیمان^{۵۷}. اختیارات رئیس خانواده یا کدخدای، کتک ختای و دوده سالار هم نامحدود بود، حتی می توانست کودکانش را براند و به فرزندی نپذیرد و همچون برده به فروش برساند.

با اینهمه زن در اقتصاد خانگی، نقشی شایان و «در درون خانواده، از ارجمندی و قدرتی برخوردار داشت که به مادر خانواده و کدبانو بازمی گشت». اعتقاد بر این بود که فره خانه، با کدبانو و کدخدا، هر دو پیوند دارد، و با آنکه دوده سالاری طبیعتاً از آن پدر خانواده به شمار می رفت، و پس از وی به پسرش می رسید، فرزندان ملزم بودند که هم از پدر فرمانبرداری کنند و هم از مادر^{۵۸}، و زن و فرزند هم موظف به رعایت حرمت پدر و اطاعت از فرمان وی بودند. در مادیان هزار دادستان، ازین «ترس آگاهی» (یا «ناترس آگاهی» که اگر کتباً گواهی می شد، مجازات

تحفه ایست که اهریمن با بوسه زدن بر سر دخترش جهی، به زنان ارزانی داشته است)، دوزخی و اهریمنی است». نام دختر اهریمن نیز، جهی است. «در بندهش می آید که مشی و مشیانه، آدم و حوای ایرانی، چون دوریواس همبر و هم تن با یکدیگر از زمین می رویند و روح میان آن دو قرار دارد. آنان در آغاز آشفته و شوریده اند و قدرت باروری ندارند. سپس چون فرزندی از ایشان زاده شد، از شیرینی فرزند او را می خورند. آیا به این جرم، دروند و گناهکارند؟ هرچه هست آن دو نیز مانند آدم و حوای عصیان می کنند و دروغ می گویند: بار اول به همراهی هم، بار دوم مشیانه در دروغگویی پیشی می جوید. این تصور منفی درباره مشیانه یا نخستین زن، گاه اوج می گیرد و به جایی می رسد که زن را با جهی (jahika, jahi) از یک نوع می شمارند»^{۵۹}. پری (پریکا) نیز در اوستا از چهره های ناپسند مادینه و از دستیاران اهریمن است، چنانکه یک از آنان، تتی، گرشاسب را می فریبد.

بیگمان در آغاز، نیاز بسیار به بازوی کار، اجازه نمی داد که از نقش و رسالت زن در امر تولید، چشم پوشی شود و بنابراین زن، موقعیت و مقامی ارجمند داشت؛ لکن با گسترش برده داری در دوره های هخامنشی و ساسانی، و بر اثر بهره برداری از نیروی بردگان در فعالیتهای گوناگون: کشاورزی، صنعت و امور خانوادگی، زنان طبقات مرفه، از کارهای تولیدی برکنار ماندند و اندک اندک منزلتشان تا حد کالایی مصرفی تنزل یافت. پرده نشینی زنان و حرمسرای مردان، در میان همین طبقات، رواج گرفت. چنانکه ازدواج با ارحام و اقارب (دختر و خواهر و زن پدر)، خوتوک دس، خوتوک دسیه، خوتوک دات، خاصه در خاندان سلطنتی، و نزد اعیان و اشراف، به خاطر حفظ پاکی و اصالت خون و نژاد و نیز دارایی و سرمایه و ارث در خاندان، بیشتر جزء امتیازات همان طبقات ممتاز بود که زناشویی برادر و خواهر را موجب جلب روشنایی ایزدی در خاندان و طرد دیوان می دانسته اند^{۶۰}.

سنت حرمسرا داری مردان و آئین رویوشی زنان اشراف هم محتملاً در زمان هخامنشیان پدید آمد و به مرور رایج و مرسوم شد، تا آنجا که در

سخت داشت و موجب محرومیت از ارث می‌گردید) پادشازن و زن چکر و دختر و پسر در حق پدر سالار و دودمان، سخن می‌رود^{۵۹}. معهذا «پدر مجاز نبود که دختر خود را به ازدواج مجبور کند، و یا حتی اجتناب دختر از ازدواج، نمی‌توانست او را از ارث محروم سازد و یا به وسیله دیگر کيفرش دهد...

«در حقوق ساسانی می‌خوانیم که اگر پدری عمداً از انجام وظیفه خود نسبت به دخترش کوتاهی ورزد، مثلاً از روی امساک و یا بیم از دست دادنش، وی را به موقع شوهر ندهد، و یا اگر در اولین فرصت، موقعیتی حاصل نگشت، دیگر مجاهدتی در این باره نکند، در این صورت دختر می‌تواند به میل خود و بدون اجازه پدر، حتی به «ازدواج غیر مشروع» تن در دهد («خودسرای زن»): پس در این هنگام نیز، حقوق، پشتیبان دختر بود و مانع از آن می‌گشت که عملش عواقب وخیمی برای وی از پی داشته باشد. هزینه معاش و سهم ارث نیز برای وی باقی می‌ماند. فقط در صورتی که دختر نمی‌توانست از ادامه رابطه نامشروعش، من بعد، اجتناب ورزد، پدر مجاز بود که در مقدار سهم ارث وی تقلیل قائل شود. «کودکانی که فرزندان روابط آزاد به شمار می‌رفتند، نخست تحت سرپرستی مادرشان و در خانه پدر بزرگ مادری خویش رشد و تربیت می‌یافتند. و در صورتی که کودک دختر بود. پدر بزرگ حتی وظیفه داشت که از سن معینی برای وی وجهی به طور مقرری «یومی» تعیین کند. این چنین دختری، ضمناً دارای نصف سهم ارث دختر قانونی بود. تنها اگر مادر چنین کودکی که ثمره «عشق آزاد» به شمار می‌رفت، شوهر می‌کرد، دیگر خود مسئولیت پرستاری کامل از فرزند غیرقانونی خویش را عهده داشت، نه پدر بزرگ مادری کودک. سعی می‌شد که «مسئله» فرزندان روابط «عشق آزاد» در صورتیکه مادرشان از خانواده‌های سرشناس و اشرافی بودند، محرمانه حل شود. و این کودکان را نیز به لقب پر لطف «بیک خدایان» می‌نامیدند. در مواردی که مادر این «بیک خدایان» توانایی مالی نداشت که از آنان نگاهداری کند، تهیه وسایل خوراک و پوشاک مادر و فرزند، تا زمان بلوغ وی به عهده پدر بود»^{۶۰}.

اما ترتیب تقسیم ارث در حقوق ساسانی بدین منوال بوده است که پادشازن و پسرانش، هر یک سهم مساوی (از ارث) داشته‌اند. دختران - در صورتی که شوهر نداشتند - نصف سهم برادران و مادر خود، ارث می‌بردند.

«زن مقام دوم، یعنی چکرزن و فرزندانش، هیچگونه سهمی از ارث نداشتند. این نقیصه غالباً در عمل بدین ترتیب مرتفع می‌شد که پدر از حق قانونی خود در زمان حیات خویش استفاده کرده سهمی برای چکرزنان خود و فرزندانشان تعیین می‌نمود. این سهم یا در زمان حیات خود پدر به آنها پرداخته می‌شد و یا در وصیت‌نامه قید می‌گردید که بعداً به آنها پرداخته شود»^{۶۱}.

«به موازات ازدواج با پادشازن و ازدواج با چکرزن، نوع خاص دیگری از ازدواج در عصر ساسانی معمول بوده است که آن را ازدواج با «زنان عاریتی» یا «ازدواج استقراضی» یعنی «اختیار موقت زنی به همسری که در قید ازدواج شوهر دیگری امت» می‌توان ناسید»^{۶۲}. «این قرار، شاهد دیگری از مشابهت قضائی زوجه و کنیز است»^{۶۳} و تلقی زن به عنوان شیء و نه شخص. زیرا شوهر اول حتی می‌توانست ازدواج استقراضی را بدون جلب رضایت زن خود عملی سازد، یعنی وی را جبراً به طور موقت به همسری شوهر دوم درآورد^{۶۴} و البته اعتراض زن به قرار شوی نخستینش مبنی بر واگذاری موقت وی به شوهر دیگر، بی‌اثر و فاقد اعتبار بود^{۶۵}. تازه اینکه می‌گوئیم درباره پادشازن زن است، و گفتن ندارد که چنین اختیاری در حق زنان درجه دوم، یعنی چکرزن، به طریق اولی، حق مسلم مرد به حساب می‌آمده است.

نوعی از این ازدواج استقراضی یا قهری هم، پس از مرگ شوهر، در میان ابدال مرسوم بوده است^{۶۶}، بدین معنی که «چون کسی از ایشان را اجل فرا رسیدی، و فرزند نبودی، اگر زن گذاشتی، آن زن را به شوهری دادندی از خویشاوندان متوفی که بدو اولیتر و نزدیکتر بودی، و اگر زن نبودی و دختر بودی همچنین، و اگر این هیچ دو نبودی، از مال متوفی زن خواستندی و به خویشان اقرب او سپرده، و هر فرزند که در وجود آمدی،

بدان مرد صاحب ترکه نسبت کردند، و اگر کسی به خلاف این روا داشتندی بکشتندی، گفتندی تا آخر روزگار نسل آن مرد می‌باید بماند»^{۶۷}.

بیگمان می‌توان پنداشت که زنان روستایی و ایل‌نشین و تنگدست و زحمتکش از این‌گونه آداب و عادات دور و برکنار بوده‌اند و بر خلاف زنان اشراف، در انجام دادن کارهای گوناگون، با مردان همکاری و مشارکت و غمگساری و نوعی برابری داشته‌اند. و نیز شکی نیست که احوال حقوقی زنان ایران باستان، در طول زمان، تحولاتی یافته و به بهبود گراییده است. کریستیان بارتلمه که می‌نویسد: «به طور کلی در امپراطوری ساسانی، توجه به کلیه اموری که رسیدگی به آنها به کسی که از نظر حقوقی «شخص» فرض می‌شده و می‌توانسته است مستقیماً برای دادخواهی به دادگاهها رجوع کند، محول بوده است؛ از اینرو اینگونه امور مربوط به خانه و خانواده نیز از وظایف «رئیس خانوار» و جانشینان مرد او محسوب می‌گردید؛ چونکه زن بنابر بینش حقوقی قدیم، برای رسیدگی به امور حقوقی مانند عقد قراردادها و امثال آن، صالح تشخیص داده نمی‌شد»^{۶۸}، خود باور دارد که «در طی زمان، موقعیت خودکامگی و سلطه مرد به شدت دچار تغییر و تحول گردید. زن - در درجه اول پادشازن - در راه آن بود که از بردگی مرد به مقام همسری و همکاری او ارتقاء یابد»^{۶۹}، و عملاً هم زن، با وجود قوانین قدیمی که به موجب آنها، شخصیت حقوقی نداشت و صاحب حقی نبود، و شخص فرض نمی‌شد، بلکه شیء به حساب می‌آمد؛ حقوق و اختیاراتی کسب کرد؛ و بنابراین متدرجاً در بینش حقوقی قدیم، تغییراتی به نفع زن روی داد تا آنجا که به اعتقاد بارتلمه می‌توان گفت که وضع زنان و کودکان و حتی بردگان در امپراطوری ساسانی، در حال ترقی و تحول بوده است و «آنان در راهی گام می‌زدند که می‌بایست به سوی استقلال و رهایی از بردگی جسمانی و عقلانی هدایتشان کند»^{۷۰}. با اینهمه «شایان اعتناست که در مبحث ازدواج، با وجود تجدد در فکر، اندیشه دیرین «زن شیء است نه شخص» در حقوق ساسانی کاملاً از میان نرفته و همچنان خودنمایی می‌کند»^{۷۱}.

به فرجام کریستیان بارتلمه از بررسی هایش درباره حقوق زنان دوره ساسانی، چنین نتیجه می‌گیرد که: «زن در امپراتوری ساسانی، جداً راه تعالی و استقلال حقوقی خود را می‌پیموده است، و نیز بخش بزرگی از این راه را در پشت سر داشته است، لیکن پیروزی عرب و سقوط امپراتوری ساسانی، دوباره موجب شدند که این موفقیت‌های زن، همه یکباره طریق زوال و تباهی در پیش گیرند»^{۷۲}.

آرتور کریستن سن نیز تقریباً به همین نتیجه رسیده است که می‌نویسد: «توصیفی که ما در نتیجه تحقیقات بارتلمه از احوال حقوقی زنان در عهد ساسانیان نمودیم، تضاد بسیار نشان می‌دهد. سبب این تضاد آنست که احوال قانونی زن در طول عهد ساسانیان، تحولاتی یافته است. بنابر قول بارتلمه، از لحاظ علمی و نظری، زن در این عهد، حقوقش به تبع غیر بوده و یا به عبارت دیگر شخصیت حقوقی نداشت؛ اما در حقیقت زن در این زمان دارای حقوق مسلم‌ای بوده است. در زمان ساسانیان، احکام عتیق در جنب قوانین جدید باقی بود و این تضاد ظاهری از آنجاست. پیش از اینکه اعراب مسلمان ایران را فتح کنند، محققان زنان ایران در شرف تحصیل حقوق و استقلال خود بوده‌اند»^{۷۳}، که این نظر با حکم کریستیان بارتلمه، تفاوت‌هایی ظریف و باریک دارد، و به عنوان نتیجه به گمان من از سر احتیاط، می‌توان با کریستن سن هم‌نوا شد و گفت که وضع زن در جامعه پدرسالاری ساسانی از لحاظ نظری و عملی، متناقض و متضاد بوده است و همین واقعیت، داوری در آن باره را به نحوی روشن و قطعی، دشوار می‌کند.

باری همچنانکه اشارت رفت، موضوع این جستار، غوررسی و خوض در احوال و موقعیت زنان ایران پیش از اسلام نیست، و ذکر این چند نکته بدون استقصای کامل و کنجکاوای دقیق نیز به منظور تمهید مقدمه برای ورود به مبحث اصلی است که اکنون بدان می‌پردازیم.

مقاله نامه زن، به اهتمام مریم رعیت علی آبادی، شهزاد طاهری لطفی، نوشتن
عمرانی، دفتر پژوهشهای فرهنگی (وزارت ارشاد اسلامی) تهران، ۱۳۶۸
۳ «جامعه مادرسالاری جامعه‌ایست که در آن، بخشی یا همه قدرتهای قانونی مربوط
به سازماندهی و اداره خانواده - مالکیت، ارث، زناشویی، تدبیر منزل - بیشتر در دست
زنان باشد تا در دست مردان»:

M. Mead, L'Un et l'Autre Sexe. 1975, P. 272.

4 - Elisabeth Badinter, L' un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes, 1986, P. 23, 42.

الیزابت بادنتر در توضیح و توجیه نظر خود می‌گوید: برای من هیچیک از دو فرضیه
مادرسالاری و پدرسالاری ابتدایی، پذیرفتنی نیست، احتمالاً بدین علت که جامعه‌ای که
در آن زیست می‌کنیم، فرضیه دیگری به ذهن الهام می‌بخشد. در واقع بی‌آنکه قصد قیاس
جامعه ابتدایی با جامعه امروزی در میان باشد که قیاس مع الفارق است، دست‌کم این
واقعیت رامشاده می‌توان کرد که سقوط پدرسالاری بدانگونه که امروزه شاهد آنیم،
موجب روآمدن مادرسالاری نشده است. اجتماع دموکراتیک، قدرت انحصاری پدر یا مادر
را نمی‌پذیرد. بنابراین شاید نخستین جماعات بشری نیز پدرسالارانه یا مادرسالارانه بوده
است و زن و مرد قدرتها را به نحوی که امروزه با تقسیم قدرت میان دو جنس در اکثریت
جهان کنونی تفاوت دارد، بین خود تقسیم کرده بودند. همان، ص ۴۸ - ۴۹.

5 - F. Héritier, L' Africaine. Sexe et signes. Cahiers du GRIF, no 29, automne 1984.

6 - Simone de Beauvoir, Le Deuxième Sexe, 1974, P. 91.

۷ - الیزابت بادنتر، ص ۶۰.

۸ - همان، ص ۶۵.

۹ - همان، ص ۹۱ - ۹۲.

۱۰ - همان، ص ۹۸ - ۹۹.

۱۱ - همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

12 - J. Markale, La Femme celte, 1984, P. 93.

۱۳ - ر.ک. به قیاس میان لیلیط و حوا در کتاب یاد شده ژان مارکال: زن سلتی، ص ۲۱۸ و
نیز، قیاس میان لیلیط و پاندور (Pandore) در:

J. Bril, Lilith ou la mère obscure, Payot, 1981.

۱۴ - همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۵.

۱۵ - ر.گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، ۱۳۴۴، ص ۱۰ و ۱۱.

۱۶ - گفتیم که ایرانیان باستان، ناهید زن - ایزد فراوانی محصول، افزایش گله و تکثیر
نفوس آدمی را می‌پرسیده‌اند و این خود دال بر بلندی پایگاه زن در فرهنگ باستانی ایرانست.

یادداشتها

۱ - به عنوان مثال «بغدخت اردیسورا اناهیت، ایزد آب، باران، فرزند سی، برکت،
باروری، زناشویی، عشق، مادری، زایش و پیروزی است... اناهیت علاوه بر وظایفی که بر
عهده داشت، موکل بر ستاره ناهید (زهره) نیز بود و از این نظر با ونوس همسان بود و
ستاره عشق و مهر به شمار می‌آمد و دلدادگان را یاری می‌کرد.
از دوران اردشیر دوم هخامنشی به بعد، بغدخت ناهید ارجی بیشتر یافت... و
شهربانو یا بانوی شهرگردید و در پیکرتراشی‌ها، تاج کنگره‌داری بسان کنگره باروری شهر
بر سر وی قرار گرفت که نشانی از وظیفه شهربانویی او بود...». شادروان بهرام فره‌وشی،
ایرانویج، ۱۳۶۵، ص ۱۶۳ و ۱۸۷ (رجوع کنید به: آبان پشت).

ایضاً ر.ک. به:
Position of Zoroastrian Women in remote antiquity. The collected works of the
late Dastur Darab Peshotan Sanjana. Bombay, 1932, PP. 506 - 524.

صادق کیا، سخنی چند درباره زن در ادبیات پهلوی، مجله دانشکده ادبیات، سال
پنجم، ۱۳۳۷.

۲ - درباره موقعیت زن ایرانی خصوصاً پیش (و عموماً پس) از اسلام، ر.ک. به:

غلامرضا انصافپور، حقوق و مقام زن از آغاز تا اسلام در ایران، ۱۳۴۸.

مجله فرهنگ و زندگی، شماره‌های ۱۹ - ۲۰، پاییز - زمستان ۱۳۵۴، ویژه‌نامه زن در
فرهنگ ایران و جهان.

شکوه میرزادگی، نگاهی به سیر نزولی موقعیت اجتماعی زن از آغاز تا اسلام (از رشته
تحقیقات سازمان زنان ایرانی مقیم بریتانیا)، لندن ۱۹۹۰.

حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، دفتر اول: قبل از اسلام، دفتر پژوهشهای
فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، ۱۳۶۹.

بنفشه حجازی، زن به ظن تاریخ، جایگاه زن در ایران باستان، ۱۳۷۰
شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ و
تاریخ، ۱۳۷۱

گزارش وضعیت اجتماعی زنان قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تهیه و
تنظیم گروه بررسی مسائل زنان، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

برای آگاهی از فهرست مقالات مربوط به زن که در مجلات و نشریات قبل و بعد از
انقلاب به چاپ رسیده‌اند، ر.ک. به:

کتابنامه آثار زنان ایران، سازمان زنان ایران، آبان ۱۳۴۹، شامل آثار زنان مؤلف ایرانی،
آثار زنان مترجم ایرانی، فهرست کتابها و تحقیقات مربوط به زن، مجلات قدیم.

- ۱۷ - بند دوم و شانزدهم یشت هفدهم (ارت یشت).
- ۱۸ - اما شادروان پورداود، در منظومه یزدگرد شهریاری (یادگار جشن سال هزارم فردوسی. بمبئی ۱۹۳۳، ص ۲۵ - ۲۶) می‌گوید که پس از قتل یزدگرد سوم و غلبه اعراب از آن روز شد واژگون بخت زن سیه چادر افکند و شد شوم تن رخ نازنینش به پرده نهفت به زندان سرا شد به اندوه خفت از آن روز هم مرد درویش شد سبک مایه و ستاندیش شد گریزان ز مال و زن و آدمی همی خواست از جئان همدمی برای تفصیل ر. ک. به: علی اصغر مصطفوی، «زمان و زندگی استاد پورداود» ۱۳۷۱، ص ۴۳۸ - ۴۴۱، «یزدگرد شهریار».
- ۱۹ - حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ دوم، ۱۳۵۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.
- ۲۰ - با اینهمه رضایت دختر برای زناشویی شرط است و پدر برای پذیرفتن خواستگار، با دختر مشورت می‌کند.
- ۲۱ - اصل، مردانه بودن است، ولی مادر، رهگذر نیست. این همسر داغدیده، سرچشمه زاینده و زمین ماندگاری است که ریشه جان هر پهلوان از اوست». وهاب ولی، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، همان، ص ۱۸۵.
- در دوران پهلوانی، عشق زن و مرد هرچند افروخته و پرهیجان است، اما یک نحو کیفیت طبیعی و عادی دارد و داستانها برای سرگرم ساختن مردان منظوم گشته است؛ بدین معنی که منظور از دلستگی‌ها، ازدواج و احیاء نسل و گرم نگاه‌داشتن اجاق خانوادگی است و زنان این داستانها، همواره یا پهلوانان را در میدان نبرد و دیگر سختیها یاری می‌کنند و یا مادرانی هوشیارند که در تربیت فرزندان خویش با دانشمندی و شکیبایی بسیار کوشش می‌نمایند و آن کرشمه‌ها و غنج و دلالها که عشاق دلباخته را در منظومات عاشقانه از خود بی‌خبر می‌کند و گاهی سر به رسوائی و انگشت‌نمایی می‌زند، در آنها کمتر دیده می‌شود. چنانکه رودابه مادر رستم و کتابون همسر گشتاسب و مادر اسفندیار و فرنگیس یا منیژه چنینند». لطفعلی صورتگر، منظومه‌های غنائی ایران، ۱۳۴۵، ص ۷.
- ۲۲ - علی‌اکبر ترابی، مجله آدینه، دی ماه ۱۳۶۹، ص ۷۴ - ۷۶.
- ۲۳ - محمدعلی اسلامی ندوشن، زندگی و مرگ پهلوانان، چاپ دوم، ۱۳۴۹، از ص ۱۲۰ به بعد. ایضاً محمدعلی اسلامی ندوشن، آواها و ایماها، تهران ۱۳۵۴، مقاله زن در شاهنامه (دوره پهلوانی).
- ۲۴ - شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۶، جلد اول، ص ۸۹.
- ۲۵ - شاهنامه، همان، ص ۱۱۸.
- ۲۶ - شاهنامه، همان، جلد پنجم، ۱۹۶۷، ص ۲۳.
- ۲۷ - شاهنامه، جلد ششم، ۱۹۶۷، ص ۲۳.
- ۲۸ - وهاب ولی، همان، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
- آقای محمد جعفر جعفری لنگرودی در راز بقای ایران در سخن فردوسی (۱۳۶۹)، در فصل: نظر فردوسی درباره زنان (ص ۱۹۷ - ۲۰۱)، همه مواردی را که فردوسی از زن خوب یا بد گفته ذکر و شرح کرده و نتیجه گرفته است که «این سبک فردوسی است که هر جانفمه سازی به زیان زنان سر می‌دهند، او در جای دیگر آن را به سود زنان جبران می‌کند» (ص ۱۹۹).
- ایضاً ر. ک. به مجموعه مقالات: فردوسی، زن و تراژدی، به کرشن ناصر حریری، کتابسرای بابل، ۱۳۶۵.
- ابوالحسن بنی‌صدر، زن در شاهنامه (نقش زن در پیدایش و زوال قدرت از دیدگاه فردوسی)، بی تاریخ.
- عظیم رهین، ضحاک در شاهنامه، ۱۳۶۵. تعریف زیبایی زن در شاهنامه، ص ۳۹.
- ۲۹ - موبد اردشیر آذرگشسب، مقام زن در ایران باستان، تهران ۱۳۵۴، ص ۶ و بعد؛ موبد اردشیر آذرگشسب، اندرزنامه‌های پهلوی، ۱۳۴۶، ص ۳۴ - ۵۸. برای آگاهی از متن کامل اندرز آذربادمهراسپندان ر. ک. به: ماهیار نوابی، مجله دانشکده ادبیات تبریز، شماره ۴، سال ۱۱، (۱۳۳۸).
- ۳۰ - دو نمونه از چنین استنباطی را به عنوان مثال ذکر می‌کنم:
- «حقیقتاً تاریخ قرن بیستم، تاریخ روم باستان است. تکرار همان صحنه‌ها و همان بازیها و حال آنکه، در همان روزگار ملت‌هایی بودند که بر زن بسی ارج می‌نهادند، و مردان ناموس‌پرست تا پای جان در برابر ناموس خود، دفاع و جانفشانی می‌نمودند و زن را به عنوان مادر بودن و مادر شدن می‌پرستیدند، چون ایران باستان». محمد قطب، جامعه‌شناسی تاریخی زن، ترجمه محمد علی عابدی، سال ۹، ص ۱۹.
- «بطوری که پروفیسور سیلی معلم تربیت در یکی از مؤسسات معارفی آمریکا می‌گوید، مقام زن در نظر ایرانی باستانی خیلی ارجمندتر از مقام زن در جامعه چینی و هندی بود. پدران ما بیش از امروز، اهمیت زن را در جامعه دانسته و حتی ملکه‌ها وزیر و مشاور سلاطین بودند، و گذشته از اینها می‌بینیم طرز تربیت دختران ایران قدیم چنان مردان نام‌آور صادق و جوانمرد و پاکیزه خو می‌پرورد و طرز تربیت دختران قرون اخیر، مردانی چنان به وجود آورد که فاقد بسیاری از صفات پدران و اسلافاند...».
- مجله دختران ایران، شیراز، سال اول، شماره اول، اول مرداد ۱۳۱۰، زند دخت (سرمقاله)، ص ۳ و ۴.
- ۳۱ - ر. ک. به هاشم رضی، گنجینه اوستا، کتاب اول، چاپ دوم ۱۳۵۷، ص ۶۸ - ۱۱۸.
- شایان ذکر است که علی اصغر مصطفوی در کتاب: «زمان و زندگی استاد پورداود»، ۱۳۷۱، دو اشتباه زنده‌یاد پورداود را درباره وضع زن در ایران باستان متذکر می‌شود. یکی اعتقاد وی به «نبودن رسم تعدد زوجات در ایران باستان» و آن دیگر پندار نادرستی در

۳۷- ر.ک. به مرآت الجمال یا واجب‌الحفظ صائب، و لذت النساء نخشبی که ملهم از کامات‌نوا است؛ و نصاب الصبیان ابن‌نصر احمد فراهی (علی مظاهری).

در مناظره شمس و قمر (از خواجه مسعود قمی، یوسف و زلیخا و شمس و قمر، به تصحیح سید علی آل داود، ۱۳۶۹، ص ۲۶۶ - ۲۷۴)، شرح اسام‌های زن به ترتیب زیر آمده است: زلف، جبین، ابرو، چشم، بینی، رخسار، خط و خال، لب و دهان، دندان، گوش، زنج‌دان، گردن، ساعد و بازو، بالا، بر، شکم، میان، ساق.

۳۸- ر.ک. به زینت‌المجالس نجم‌الدین حسینی معاصر شاه عباس اول، چاپ سنگی، تهران ۱۸۵۳؛ و لطائف‌الظوائف علی صفی؛ و ابتلاء الاخیار بالنساء و الاشرار، که حبیب‌بن علی مراد از آن در کتابش ریاض الحکایه، چاپ تهران، جلد دوم، ص ۶۴، یاد می‌کند (علی مظاهری).

۳۹- عقیده‌ای که برنارد لوئیس دربارهٔ معاملهٔ اسماعیلیان با زنان ابراز داشته، در خور توجه است و قابل ذکر.

می‌گوید: «به نظر من باید بدون لحظه‌ای تردید این نظر را که اسماعیلیان معتقد به اشتراک در زنان بوده‌اند، به کلی رد کنیم. آنچه از نوشته‌های درویشان دانسته می‌شود، این است که زنان در میان اسماعیلیان مقامی والا تر و آزادتر از معاصران سنی آنها داشته‌اند. آزادی نسبی زنان اسماعیلی ممکن است در چشم تنگ‌ناظران سنی، هوزگی و بی‌بندوباری می‌آمده است». تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷، حاشیه.

در زمان مکرم احمد بن علی و پسرش علی بن احمد (از سلسلهٔ صلیحیون یمن، ۴۳۹ - ۵۳۲ ه.ق)، همسر مقتدر مکرم، سیده اروی (متوفی ۵۳۲) بر یمن حکومت می‌کرد و به نام الحرة الملكة شهرت داشت و در سلسله مراتب مذهب فاطمیان، به مقام حجت رسیده بود (اسماعیلیان در تاریخ، ترجمهٔ یعقوب آژند، ۱۳۶۳، ص ۲۲۳).

به گفتهٔ لویی ماسینیون نیز «قوامطه برعکس نصیرها که از ورود زنان به آئین خود جلوگیری می‌کردند (و نامیرایی آنان را منکر بودند)، به زنان اجازهٔ ورود به آئین خود را می‌دادند (ر.ک. به: رسالة النساء در عقاید درویشان)». مقالهٔ قوامطه در دائرةالمعارف اسلام، به نقل از یعقوب آژند، اسماعیلیان در تاریخ، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸.

40- Aly Mazahéri, La Femme et l'Amour dans l'Iran traditionnel, in: *Culture Science et Développement*, Privat, Toulouse, 1979.

به نقل از: علی مظاهری (۱۲۹۳-۱۳۷۰)، جادهٔ ابریشم جلد اول، ترجمهٔ ملک ناصر نویان، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲. ص یازده (پیشگفتار مترجم).

علی مظاهری در این مقاله، از بعضی داستانهای ایرانی که عشق دو سری زنا شوهری مضمون اصلی آنهاست، یاد می‌کند، از قبیل پاره‌ای داستانهای میزرا برخوردار فراهی (اواسط دوران صفوی)، صاحب محبوب‌القلوب.

خصوص مقام والای زن در عهد هخامنشی و ساسانی. «آئین تک همسری در آئین زرتشت هست، اما در ایران باستان وجود خارجی نداشت». تلقی روزگار هخامنشیان و ساسانیان همچون عصر «آزادی و ارتقاء فرهنگ زنان» نیز نادرست است، «زیرا در عهد مورد نظر (ساسانی) نه تنها زن ایرانی از شخصیتی بهره‌مند نبود، بلکه موقعیت اجتماعی و خانوادگی وی به مراتب پست‌تر و اسفبارتر از زنان عهد قاجار در ایران بوده است. نه تنها آئین زرتشت در بهبود وضع آنان مداخلیتی نداشت، بلکه دستگاه دینی حاکم بر جامعهٔ ساسانی، خود در اسارت و خانه‌نشینی و بی‌خردی و عقب‌نگاه داشتن زنان ایرانی، دستی در آتش داشت، بویژه آنکه کیش پاک زرتشتی نیز در آن زمان رنگ باخته بود و با دستورات اصلی و واقعی زرتشت، هزاران فرسنگ فاصله یافته بود و آنچه به اسم دین زرتشت و آئین زرتشتی تبلیغ می‌شد، دین جدید زرتشتی بود که به دست موبدان و مغان و پاره‌ای از شهریاران آن سلسله ساخته و پرداخته شده بود تا اسباب هوسناک و مقاصد سیاسی خود را در پوشش مذهب، بر مردم تحمیل کنند». ر.ک. همانجا از ص ۲۱۵ تا ص ۲۲۶.

۳۲- ر.ک. به رشید یاسمی، اوصاف زنان در شاهنامه، مجلهٔ مهر، سال سوم، شماره ۱.

۳۳- خجسته کیا، سخنان سزوار زنان در شاهنامهٔ پهلوانی، ۱۳۷۱، ص ۱ - ۱۲.

۳۴- مجلهٔ آینده، آذر - اسفند ۱۳۷۰، ص ۸۷۷.

۳۵- «در عیلام مانند سراسر خاور زمین در روزگاران نخستین، حوزهٔ فعالیت زن محدود به خانه نبود. زن نیز مانند مرد اسناد امضا می‌کرد، به داد و ستد می‌پرداخت، ارث می‌برد، وصیت می‌کرد که پس از مرگش چگونه به تقسیم مرده ریگ او پردازند، دادخواست به دادگاه می‌آورد و برده نگه می‌داشت. با گذشت سالها، بر اهمیت زن افزوده می‌شد. در اسناد عیلامی نخستین، بارها به ذکر نام ادر، خواهر یا دختر پادشاهی برمی‌خوریم. مدارک موجود متعلق به دورهٔ به اصطلاح «کلاسیک» اشاره دارند که ترتیب به ارث بردن تاج و تخت پادشاهی بر پایهٔ مادر تباری بوده است، یعنی حق جلوس بر تخت شاهی از طریق نسب مادری قابل تعقیب بود. نمونه‌هایی از ازدواج میان برادر و خواهر یافت می‌شود، و گویا این گونه ازدواج میان برادر و خواهر که در میان شاهان هخامنشی ایران معمول بوده برگرفته از عیلامیان بوده است. زیرا آریائیه‌ها عقیده داشتند که وصلت میان برادر و خواهر تنی، کاری زننده و نفرت‌انگیز است».

جورج کامرون، ایران در سده‌های تاریخی، ترجمهٔ حسن انوشه، ۱۳۶۵، ص ۱۸.

۳۶- ر.ک. به ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، چاپ حیدرآباد هند، در چهار جلد، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸، جلد‌های ۲ و ۳ و ۴ (پانویس از علی مظاهری است). شایان ذکر است که ابوالحسن علی بن زید بیهقی متوفی ۵۶۵ هجری، در ذکر امهات ولایات می‌نویسد: «هر ولایتی را امی است یعنی اصلی. ام القری در عرب، مکه باشد». تاریخ بیهقی، به تصحیح احمد بهمنیار، چاپ افست مروی، ۱۳۶۱.

در این رمان، زیبا به ملاح می‌گوید: «همه (زنان) را به یک منزله تصور نباید کرد. نیک و بد در میان همه فرقه و طایفه می‌باشد. چنانکه مردان مختلف‌الاضاع‌اند. بعضی صادق و بعضی کاذب‌اند. زنان نیز یکسر بدکار و بی‌وفا نمی‌باشند که در طایفه زنان، نیکوکار بیش از بدکار است و در استحکام عهد و پیمان ایشان سخن نیست». میرزا برخودار فراهی، *داستانهای محبوب القلوب*، تلخیص و تحریر علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰.

۴۱- ازینرو نظامی گنجوی در خسرو و شیرین از زبان مهین بانو، عمه شیرین می‌گوید:
اگر در عشق بر تو دست یابد ترا هم غافل و هم مست یابد
چو ویس از نیک نامی دورگدی به زشتی در جهان مشهورگدی

۴۲- ر. ک. به:

Priere Gallais, Genèse du roman occidental, Essai sur Tristan et Iseut et son modèle persan, Paris, 1974.

۴۳- ر. ک. به: جلال ستاری. افسون شهرزاد، توس تهران، ۱۳۶۸.

44 - Henry Corbin, L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Paris, 1971.

45 - Henry Corbin, Terre celeste et corps de résurrection, de L'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, Paris 1960.

۴۶- گاتها، بخش نخست، گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲، وهیشتوايشت گات، یسناها ۵۳، ص ۱۵۲.

۴۷- گاتها، بخش نخست؛ گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲، ص ۱۰۲.

به علاوه برکت ایزدی ملازم با آمیزش زن و شوهر است: «و شما را مزد این آئین مغ خواهد بود تا چند که کوششی دلداه‌تر در بُن و ریشه شماس» گاتها، وهیشتوايشت گات (یسنا، هات ۵۳)، بند ۷، گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲، ص ۱۵۶. و یادداشتهای گاتها (گاتها، بخش دوم)، نگارش پورداد، تهران ۱۳۳۶، ص ۳۷۵ - ۳۷۷.

۴۸- جمال رضایی، امشاسپندان در آئین زرتشتی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مرداد ۱۳۴۸. و اهورامزدا خود به عنوان هفتمین امشاسپند به شش تن دیگر می‌پیوندد.

۴۹- یسناها ۴۵، بند ۴، گاتها، گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲، ص ۹۲.

۵۰- جیمز دار مستتر، تفسیر اوستا و ترجمه گاتها، ترجمه و تحشیه و دیباچه از موسی جوان، تهران ۱۳۴۸، ص ۳۱۵.

دین شاه ایرانی (سلیستر)، این تعلیمات اوستا را در برابری زن و مرد، مثال می‌آورد:
«... فروهرهای همه مردان پاک را می‌ستائیم، فروهرهای همه زنان پاک را می‌ستائیم».

یسناها ۲۶.

«ایدون او را به نامهای پاک اهرایی و پسندیده مزدایی می‌ستائیم؛ او را با دل و جان خویش، خواستار ستاییدنی؛ او را و فروهرهای مردان و زنان پاکدین را». یسنا، هات ۳۷.

۳. دین شاه ایرانی، اخلاق ایران باستان، چاپ سوم ۱۳۳۴، ص ۷۴.

۵۱- جلال‌الدین آشتیانی، تجزیه و تحلیل افکار زرتشت، مزدیسنا و حکومت، مونیخ ۱۹۸۴ (تهران ۱۳۶۶)، فصل: «انحرافات دین زرتشت»، ص ۳۰۹ - ۳۴۷.

52- The complete Text of the Pahlavi Dinkart. Ed by M. Madan. Bombay, 1911. P. 739 (کتاب هشتم).

به نقل از کتابیون مزداپور، حیات اجتماعی زن در تاریخ، یاد شده، ص ۶۶.

۵۳- کتابیون مزداپور، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، یاد شده، ص ۵۲ - ۵۵.

«و این نشان‌دهنده اوج بدبینی اندیشه ایرانی نسبت به جنس زن است، و این بدبینی بدان پایه می‌رسد که او را ازدهایی می‌پندارند و از درگاه اهورا نابودیش را می‌خواهند». وهاب ولی، همان، ص ۱۶۱.

G. Widengren, Les religions de l'Iran, 1968, P. 98.

۵۴- درباره ختودت، (خوید و دس) ر. ک. به: ابراهیم پور داود، خسرده اوستا، بمبئی ۱۳۱۰، ص ۷۴، یادداشت شماره ۴.

ایضاً نک به: ایرج وامقی، بحثی درباره واژه اوستایی Xvaēt Vadatha (ازدواج با محارم یا نزدیکی با خدا)، جشن‌نامه محمد پروین گنابادی، زیر نظر محسن ابوالقاسمی و محمد روشن، ۱۹۷۵.

۵۵- موبد رستم شهرزادی، قانون مدنی زردشتیان در زمان ساسانیان (ترجمه مادیان هزار دادستان)، ۱۳۶۵.

۵۶- کتابیون مزداپور، همان، ص ۷۴ و ۸۴ و ۸۶ و ۹۸.

۵۷- کتابیون مزداپور، همان، ص ۹۰.

۵۸- کتابیون مزداپور، همان، ص ۷۴. به نقل از زند فرگرد و ندیداد، ترجمه دستور هوشنگ جاماسب، بمبئی ۱۹۰۷ ص ۵۲۹؛ و مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، ۱۳۵۴، پرش ۳۸، بند ۴.

۵۹- همان، ص ۷۸ - ۷۹ و ۸۵.

ایضاً ر. ک. به: کتابیون مزداپور، خانواده باستانی ایران، زنان، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۲.

کتابیون مزداپور، درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان، فرهنگ، تابستان ۱۳۷۰.

۶۰- کریستیان بارنلمه، زن در حقوق ساسانی، ترجمه محمد حسن - ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران ۱۳۳۷، ص ۴۹ - ۵۰.

۶۱- همانجا، ص ۵۵.

۶۲- همانجا، ص ۵۶. «شوهر حق داشت یگانه زن خود یا یکی از زنانش (حتی زن ممتاز خویش) را به مرد دیگری، که بی آنکه خود قصوری کرده باشد، محتاج شده بود، بپردازد تا این مرد از خدمات آن زن استفاده کند. رضایت زن شرط نبود...». کریستن سن، ایران در

زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ۱۳۳۲، ص ۳۵۳ - ۳۵۴.

۶۳- همان، ص ۳۵۴.

درباره وضع و موقعیت زن در زمان ساسانیان، ر.ک. به: همانجا، ص ۳۵۱ - ۳۵۹.

۶۴- کریستیان بارتلمه، ص ۵۷.

۶۵- همانجا، ص ۵۸.

۶۶- درباره ازدواج ابدال ر.ک. به نامه تنسر (که باز از آن یاد خواهیم کرد). ابوریحان بیرونی در تحقیق ماللهند، متن عربی عبارات تنسر را که مستقیماً از ترجمه مفقوده ابن مقفع گرفته نقل می‌کند. هدایت‌الله علوی، زناشویی در ایران باستان، ۱۳۳۷، ص ۱۶.

۶۷- نامه تنسر به گشنسپ، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم ۱۳۵۴، ص ۶۷ - ۶۸. ایضاً ر.ک. به: حواشی و تعلیقات همان کتاب، ص ۱۵۸ - ۱۶۰. که برای فهم مطلب، لازمست و اطلاعات مفیدی به دست دهد.

نظرات کلمان هوار نیز راجع به وضع زنان در ایران عصر ساسانی خواندنی است. بخشهایی از سخنان او را به عنوان نمونه می‌آوریم:

در جامعه عصر ساسانی «چند همسری امری رایج بود و مردان گذشته از زنان عقدی، زنان غیر عقدی نیز می‌گرفتند. کنیزان زرخوید و زنان اسیر نیز بودند که چاکرزن خوانده می‌شدند. زن می‌بایست کورکورانه فرمانبردار همسرش باشد، اما زن ایرانی مقامی شامختر از زنان دیگر نواحی شرقی داشت». ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، ۱۳۶۳، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

«زنی که بی‌رضایت پدر و مادرش ازدواج می‌کرد، فروتر از دیگر زنان بود. این زن را خودسرای زن (زنی که خود خانه‌ای بنا کرده) می‌گفتند؛ او نمی‌توانست از والدینش ارث ببرد تا آنکه پسر بزرگش به سن بلوغ می‌رسید و به او در نزد پدرش مقام «ممتاز زن» می‌بخشید.

«آثاری از خوید زن در دوره ساسانی وجود داشت. بنابراین رسم، همسر آینده زن، مبلغی معین پول یا کالایی معادل آن مبلغ به والدین زن می‌داد؛ لکن بنا بر دینکرد «اگر پس از ازدواج معلوم می‌گردید که زن ارزش مبلغ پرداخت شده را ندارد» یعنی اگر زن نازا بود، این پول می‌بایست به شوهر پس داده شود». همانجا، ص ۱۶۰. «دختر در کنار مادر می‌ماند، اما پدر به رأی خود می‌توانست او را به شوهر دهد و ملزم بود که به محض رسیدن دختر به سن ازدواج، وی را به خانه بخت بفرستند؛ ولی اگر پدر پیش از بلوغ دختر می‌مرد، زن ممتاز، می‌توانست وی را به خواستگارش دهد و چنانکه کوناهی می‌ورزید، سرپرست قانونی دختر می‌توانست برای او همسری برگزیند». همانجا، ص ۱۶۰.

این فقره از آئینهای مرسوم در دربار ساسانیان نیز که جاحظ نقل کرده خواندنی است: «در جشن مهرگان یا نوروز به روزگار ساسانیان ارم سرای پادشاهی و بانویان و کنیزان

مختصری پادشاه هم برین آئین برخاسته و هر یک سعی داشتند مگر هدایای ایشان برتر باشد و نیکوتر افتد و اگر همسری از همسران خاص پادشاه را کنیزی خوبروی می‌بود چونانکه شاه به او نظر می‌داشت، هرگز دریغ نمی‌کرد و او را با نیکوترین وجهی آراسته، هدیه می‌کرد و پادشاه به پادشاه این خدمت، آن زن را بر دیگر زنان حرم مقدم می‌داشت و بر جاد و منزلت او می‌افزود، زیرا که پادشاه این هدیه را از جهت هدیه‌کننده، گران می‌شمرد و می‌دانست که آن بانوی ارجمند، خوشی و خوشوقتی پادشاه را بر احساسات و عواطف درونی مزیت داده است و چیزی آورده است که زنان را در ایراد آن مثالی از خودگذشتگی و فداکاری است و کم است که زنی به این صفت رضایت دهد و موجبات آنرا خود فراهم سازد». جاحظ، تاج، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، ۱۳۳۲، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۶۸- همانجا، ص ۵۳.

۶۹- همانجا، ص ۶۲.

۷۰- همانجا، ص ۴۱.

۷۱- همانجا، ص ۵۰.

۷۲- همانجا، ص ۶۷.

۷۳- ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۵۴.

احکام دین

وضع و موقع زن در ایران بعد از اسلام بی‌گمان قویاً تحت تأثیر دینی که در آن هنگام نو بود قرار گرفت، ولی اگر تنها از این دیدگاه در احوال وی بنگریم، شاید نتوانیم نقشی کما بیش واقع‌نما از سیمایش در ذهن خویش تصویر کنیم، زیرا عوامل دیگری در شکل‌گیری نفسانیات و پایگاه اجتماعی که بسیار پیچیده و پرفراز و نشیب و گاه متضاد بوده است، دست داشته‌اند که مهمترین آنها عبارتند از نخست تأثیر بعضی معتقدات کهن که با آموزه‌های دین نو وفق یافتند (و یا بر خلاف تعالیم آن کارگر افتادند)؛ دو دیگر تأثیر ساختار اقتصادی و وضع معیشت و نیز فرهنگهای قومی یا محلی که به گونه‌های مختلف ظاهر گشتند؛ و سرانجام تأثیر ساختار سیاسی و اجتماعی زمانه که به طور کلی دگرگونی‌هایی را که اسلام در وضع حقوقی زن پدید آورد و نیز مساوات خواهی دین نو را دچار مخاطره ساختند، یا در سایه انداختند.

شکی نیست که بررسی هر یک از این نکات، مستلزم انجام دادن پژوهشها و جستجوهای بسیار است که از عهده یک تن ساخته نیست و نویسنده نیز دعوی داشتن چنان دانش و بینشی ندارد. بنابراین آنچه در این جستار عرضه خواهد داشت، اشاراتی به مباحث یاد شده بر اساس تحقیقات استواری است که در آن زمینه‌ها انجام یافته و به آگاهی وی رسیده است.

طبیعتاً پیش از شرح چگونگی مناسبات زن و مرد در جامعه ایران پس از اسلام، باید حکم قرآن درباره زن و شأن و منزلت وی را بدانیم. زن و

ازدواج در قرآن و احادیث و عرف مردم مسلمان چه پایگاه و مقامی دارند؟ در یک کلام می‌توان گفت که میان احکام نظری در این باب و واقعیت تاریخی، یعنی فکر و عمل، بسیار فاصله افتاده است و هر اندازه که زن معنای برج و قدر دیده باشد، عملاً تحقیر شده و سخت محدود مانده است.^۱ در واقع تعالیم دین نو، به دنبال کشورگشاییها و مال‌اندوزی‌ها و سلطه‌جویی‌ها و ستمگری‌های حکام و ولات، اندک اندک به دست فراموشی سپرده شد و یا در کنار آن آموزش‌ها رفته رفته، باورها و معتقداتی در باب زن رواج یافت که معرکه آراء و انظار مختلف گردید و بر سر آن تعابیر و تفاسیر، ماجراها رفت.

محققى مراکشی در تألیفی که با موضوع سخن مناسبت دارد، طرفدار این نظر است که اسلام قایل به «شخصانیت» (مفهومی گسترده‌تر از «فردیت» و «ذاتیت») زن است.^۲ می‌نویسد: زن، در اسلام، چون دارای حقوقی (فقهی، خانوادگی، انسانی و...) است، شخص و صاحب ذات و فردیتی شاعر به نفس خود است و این ذات و فردیت خودآگاه، اساس و مبنای اجتماعی دارد. اسلام، زن را از یوغ قبیله و نواهی و محرمات و عادات جاهلی رها کند و به او اختیاراتی اساسی بخشید و نیز پایگاهی اعطا کرد که به وی مجال و امکان می‌دهند تا آزادی‌های دیگر (حقوق سیاسی، حق کار و غیره) کسب کند.^۳ حتی ابن حزم (۳۴۸-۴۵۶ ه. ق) در الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، معتقد است که زن می‌تواند به مقام نبوت نایل آید.^۴ پس به قول محقق مراکشی، این سخنی گزاف است که خانواده مسلمان منحصر از نوع پدرسالاری است. حتی امروزه نیز جوامع مسلمانی هستند (مثل طوارق جنوب الجزایر) که ساختار خانواده در آن‌ها یادآور ساختار خانواده‌های مادرشاهی است.^۵

این گونه محققان از بررسی‌های خویش چنین نتیجه می‌گیرند که به موجب اسناد و مدارک و قراین و امارات تاریخی، وضع و موقع زن عرب مسلمان در گذشته بهتر از دوره‌های اخیر تا عصر تجدّد بوده است، گرچه باور دارند که غرب‌گرایی خود مسایل و مشکلات بسیار به بار آورده است و بعضی غریبان نیز، بر اساس همین استدلال‌ات، اظهار نظر کرده‌اند

معلوم می‌دارد چگونه می‌توان احکام آسمانی را از دیدگاه‌های مختلف فهم و شرح کرد.

قرآن تعلیم نمی‌دهد که زن عامل گناه، باعث فتنه، همدست شیطان است و مرد را به ارتکاب معاصی وامی‌دارد. چنانکه در آن از این عقیده جاری دیگر در دنیای قدیم که شیطان حوّا را فریفت، و حوّای فریب‌خورده، آدم را، اثری نیست و بر خلاف آنچه کتاب عهد عتیق می‌گوید، به موجب قرآن، بر اثر تقصیر زن نیست که آدم از فردوس برین رانده شد و مجبور به اقامت در این دیر خراب آباد گشت. قرآن آنجا که پای وسوسه شیطانی را به میان می‌کشد، ضمائر را به صیغه تنه می‌آورد که آدم و حوّا، هر دو را در برمی‌گیرد و می‌گوید: فَازْلَهِمَا الشَّيْطَانُ (البقره، ۳۶) پس شیطان آن دو را به خطا واداشت؛ فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ (الاعراف، ۲۰) پس وسوسه کرد آندو را شیطان؛ فَذَلَّهُمَا بِغُرُورٍ (اعراف، ۲۲) آن دو را بفریفت و به پستی افکند؛ وَقَاسَمُهَا إِنِّي لَكُمَا لَمَنَّا صَحِينٌ (اعراف، ۲۱) و برایشان سوگند خورد که نیکخواه شمایم.

همچنین قرآن حکم نمی‌کند که زن فاقد ذوق و استعداد روحانی و معنوی است، بلکه می‌گوید که همه از مرد و زن توانائی نیل به حیات طیبه را دارند، زیرا پاداش اخروی منوط و مربوط به جنس انسان نیست، بلکه بسته به ایمان و عمل صالح است. زنان بزرگی که قرآن آنانرا می‌ستاید کم نیستند: بلقیس ملکه سبا، ساره و آسیه همسران ابراهیم و فرعون و مادران موسی و عیسی (و برعکس زنان نوح و لوط را نکوهش می‌کند)^{۱۶}. به علاوه قرآن تعلیم نمی‌دهد که زن، طفیل وجود مرد است و برای تمتع و التذاد مرد آفریده شده؛ برعکس می‌آموزد که زن و مرد برای هم از بیابان عدم به بازار وجود آمده‌اند و زوجین مکمل یکدیگرند: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ و اَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهِنَّ (بقره، ۱۸۷) آنان پوشش شمایند و شما پوشش ایشانید.

اسلام، چنانکه بارها تذکار داده‌اند «حقوقی برای زن مقرر کرد که تا یک قرن و نیم پیش زن غربی آن را دارا نبود»^{۱۷}، به بیانی دیگر وضع نامناسب زن را در موارد حق ارث و نکاح، اصلاح کرد و بهبود بخشید و برای وی آن لیاقت را قائل شد که مستقیماً امور مالی خویش را اداره کند و

که امروزه، حال و روز زن مسلمان عرب با مقام و منزلتش در گذشته بدانگونه که فی‌المثل در هزار و یکشب توصیف شده، و از آزادی و بی‌پروائیش در ابراز عشق به مرد سخن رفته است، فرق دارد^{۱۸}. و این همه به خاطر آنست که شرع و احکام دین چیزی دیگر است و عرف و آداب چیزی دیگر، چنانکه به گفته یوسف المصری، رفتار مرد عرب امروزی در قبال زن، یادآور حکم بودا در بیست و پنج قرن پیش است که: «زن تجسم شر است»^{۱۹}. زن در ادبیات معاصر عرب عاده با همان خصوصیات که در زندگی واقعی داراست، تصویر شده است: بی‌رنگ و تأثیرپذیر^{۲۰}. در این جامعه پدرسالاری، «زن و مرد چون ماه و خورشیدند که شاید هر روز یکدیگر را می‌بینند، ولی به دیدار هم نمی‌روند»^{۲۱}. و یا به گفته نجیب محفوظ «نقش زنان چون نقش اندام‌های داخلی بدن انسان است: یعنی مالک آن اندام‌ها، از وجودشان آگاهست و به برکت آنها زنده است، اما نمی‌بینندشان»^{۲۲}.

برای روشن شدن مطلب، باید نخست بدانیم قرآن کریم و احادیث معتبر وثقه در باب زن چه گفته‌اند^{۲۳} و سپس ببینیم این احکام را در مقتضیات و احوال اجتماعی و فرهنگی و سیاسی خاص، چگونه دلخواهانه تعبیر کرده، به کار بسته‌اند.

قرآن می‌گوید خداوند زن و مرد را در گوهر آفرینش، یکسان آفریده و طینت آنان را از یک آب و گل یا از خمیره یگانه (نفس واحده) سرشته است: و مِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا اليَهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً^{۲۴}. یا ایها الناس اتقوا ربکم خَلَقْکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَکُمْ^{۲۵}.

شایان ذکر است که به زعم بعضی، در کتاب آسمانی مسلمین از این اعتقاد بنا به روایت تورات که حوّا از اندام چپ آدم آفریده شده^{۲۶} نشانی نیست؛ اما به اعتقاد بعضی دیگر، در قرآن نیز بدان اشارت رفته است و به هر حال چون اعتقادی ساری و جاری است، نظر به اهمیت مطلب، ذکر توضیحی در آن باب که به جای خود خواهد آمد، خالی از فایده نیست، خاصه که به عنوان نمونه‌ای شاخص از تعبیرات و تفسیرات کلام الهی،

بعضی گفته‌اند «شریعت اسلام، بزرگترین دینی است که در یکایک قواعد و مقرراتش، رعایت نوامیس و اصول تغییرناپذیر آفرینش را کرده و همه جا قوانین وضعی خود را با سنن طبیعی و فطری خلقت، هم‌معنا و همدوش ساخته است»^{۲۲}.

بنابر این تساوی زن و مرد در اسلام، از حیث توانائی و تکلیف نیست و به قولی، زن و مرد دو ستاره‌اند که در دو مدار مختلف می‌چرخند و اگر در سیر من الخلق الی الحق، اسلام تفاوتی میان زن و مرد قائل نیست، در سیر من الحق الی الخلق، معتقد است که آندو همپایه و همسنگ نیستند^{۲۳}، زیرا «به طور کلی مردان را از لحاظ ساختمان دماغی و بدنی و اخلاقی، نسبت به زن، قویتر و فعالتر و متین‌تر می‌داند»^{۲۴} و بر این باور است که روح عاطفه و احساس در زن، بر روح تعقل وی غالب است و به همین جهت، مرد را برای التزام مسئولیت نبوت مناسبتر دانسته است، یعنی مرد را از بعضی جهات بر زن که برخی به ضعف شعور و قوت عواطف و احساسات هوس‌آمیز ممتاز شناخته‌اند، برتر می‌شمارد؛ چنانکه در قرآن حکومت مردان بر زنان چنین تصریح شده است و لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البقره، آیه ۲۲۸) و برای زنان حقوقی شایسته است همانند وظیفه‌ای که بر عهده آنهاست، ولی مردان را بر زنان مرتب‌تری است، از جمله به دلیل وجوب و لزوم پرداخت مهر و نفقه و تحمل مخارج زندگی و به دوش کشیدن بار معیشت، چنانکه مفسران گفته‌اند؛ وَالرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا انْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (النساء، آیه ۳۴)، مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است، و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان تسلط دارند^{۲۵}.

چنانکه خواهیم دید دلیل این رجحان دادن و فضیلت نهادن مردان بر زنان را، تحمل بار سنگین زندگی از حیث تأمین معاش و پرداخت نفقه، دانسته‌اند^{۲۶}. برخی هم وجه تفضیل و امتیاز مرد بر زن را، عقل و علم و ولایت گفته‌اند و استدلال کرده‌اند که تفوق و استیلاي مرد بر زن، به مانند سلطه ولات و حکام است بر رعیت. مردان به خرد و زور و تدبیر

حق قیمومت مرد را در معاملات مربوط به زن، از مرد گرفت: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ (النساء، آیه ۳۲)، مردان را از آنچه کنند، نصیبی است و زنان را از آنچه کنند، نصیبی؛ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (النساء، ۷)، از هر چه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند، مردان را نصیبی است. و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند چه اندک و چه بسیار، زنان را نیز نصیبی است، نصیبی معین. بدینگونه آنچنانکه گفته‌اند «اسلام زن را مالک بالاستقلال دارائی خود شناخته و مرد (پدر، شوهر، پسر، برادر) را هیچگونه دخالتی در امور مالی زن نداده است. بنابراین زن، در کلیه معاملات حقوقی از عقود و ایقاعات مختار و آزاد است و در وصیت هم اختیار کامل دارد به هر نحوی که بخواهد، اموال خویش را با رعایت حدود و مقررات شرعی، مورد وصیت قرار دهد»^{۱۸}. و همین نکته اخیر است که نظر بعضی زنان غربی طرفدار نهضت استیفای حقوق زن را سخت به خود کشیده و به اظهار این مطلب واداشته است که: «مهمترین حقی که اسلام برای زن قائل شده، حق اقتصادی او است که به موجب آن زن می‌تواند، بدون رجوع به شوهر یا پدرش، پول یا دارائی خود را مستقلاً اداره یا مصرف کند. زنان انگلیسی تا اواخر قرن نوزدهم که «قوانین دارایی زنان شوهردار» به تصویب رسید، از چنین حقی محروم بودند. تا آن زمان - هنگام ازدواج - دارایی زن به شوهرش منتقل می‌شد؛ و از نظر قانون، زن شوهردار انگلیسی، موقعیتی بهتر از یک فرد سفیه یا صغیر نداشت»^{۱۹}.

اما اسلام که برای زن، همپای مرد، حقوقی قائل است، حقوق آن دورا عین هم نمی‌داند؛ به عبارتی دیگر برابری و تساوی حقوق زن و مرد را می‌پذیرد و تصدیق دارد، نه همانندی و یکسانی آنها را؛ چون معتقد است که هر یک با ویژگی‌های فطرت و سرشت خویش آفریده شده است^{۲۰} و بنابراین باید هر کدام را به انجام دادن وظیفه خاصی که طبعاً بر عهده دارد واداشت و «به طور کلی مصلحت اجتماع اینست که زن و مرد، هر یک همت به توفیق در وظیفه اختصاصی خود بگذارند»^{۲۱}. از اینروست که

آراسته‌اند؛ از اینرو نبوت، امامت و ولایت به ایشان اختصاص یافته است. شهادت آنان هم، در پیشگاه محاکم شرع معتبرتر و دو برابر اعتبار شهادت زن است و حق طلاق نیز علی‌الاصول با آنهاست. به اجتهاد این صاحب‌نظران، درست است که در اسلام، از برای زنان نسبت به شوهران، حقوق مشروعی مترتب است؛ همچنانکه شوهران نیز نسبت به زنان چنین حقوقی دارند.^{۲۷} و قرآن زنان و مردان مؤمن (یا منافق) را در یک گروه ایمانی جای می‌دهد: الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، وَالْمَنَافِقُونَ وَالْمَنَافِقَاتِ (الحديد، آیه‌های ۱۲ و ۱۳) و می‌گوید و مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَيَنْتَظِرُكَ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء، آیه ۲۵) هر کس را که توانگری آن نباشد که با آزاد زنان مومنه عقد نکاح بدهد، از کنیزکان مومنه‌ای که مالک ایشان است، به زنی گیرد؛ إِنْى لَا أُضِيعَ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى تَبْعُكُمْ مِنْ بَعْضِ آلِ عِمْرَانَ، (۱۹۵) من کار هیچ مزدوری را از شما، چه زن و چه مرد - همه از یکدیگر جدا - ناچیز نمی‌سازم؛ و یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اُنْثَى و جعلناکم شُعوباً و قبائل لتعارفوا اِنَّ اکر مکم عندالله اتقیکم (حجرات، ۱۳) ای مردم، ما شما را از نری و ماده‌ای بیافریدیم و شما را جماعتها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید، هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست^{۲۸}، و «روی همین اصل، به گفته مجتهد جامع‌الشرايط، شرع اسلام، زن را نیز مانند مرد جزء کامل جامعه انسانی قرار داده و هر دو را به طور تساوی جزء متشارك شناخته و برای زن نیز آزادی اراده و عمل تشريع فرموده، چنانکه در مرد همین حق را جعل کرده است»؛ «ولی البته لازمه جزء کامل بودن فردی از جامعه، این نیست که هر حقی را که هر جزء دیگر جامعه داراست و از هر مزیتی که فردی برخوردار است، آن فرد نیز دارا و برخوردار بوده باشد. زیرا با فرض جزئیت، اختلاف افراد و اجزاء در وزن اجتماعی (دانا و نادان، خردمند و بیخرد، ستمکار و پرهیزکار) بر حسب تفاوت حقوق اجتماعی آنها، می‌باشد»^{۲۹}. بنابراین «در اسلام، زن در شئون مختلف زندگی و امتیازات اجتماعی، از مرد عقب‌تر نبوده و در همه احوال، استقلال اراده و عمل

خود را از دست نداده و تحت ولایت و قیمومت مرد نرفته است... (و اما) محدودیتی که زن سر تا پا مهر و عاطفت در اسلام دارد، در سه موضوع تعقلی است که اسلام زمام آنها را به دست تعقل مرد سپرده است که از محیط عاطفه و احساس باید جدا شود و موضوعات سه گانه نامبرده: حکومت و قضاوت و جهاد می‌باشند»^{۳۰}. چون، همچنانکه گذشت «اسلام هر یک (زن و مرد) را آن کار فرموده که فطرتاً برای آن ساخته شده‌اند... (در عین حال اسلام زنان را از اشتغال به کارهای اجتماعی منع نکرده است)^{۳۱}، بنابراین باید دانست که مساوات مزبور در حق، از لحاظ وجوب حق است، نه جنس حق»^{۳۲}.

مثلاً «اسلام، سهم الارث دختر را نصف پسر و سهم زن را نصف شوهر و حق خواهر را نصف حق برادر، معین کرده است. للذكر مثل حظ الانثیین، سهم پسر برابر سهم دو دختر است (نساء، ۱۱). (فقها گفته‌اند) منطق نقصان میراث دختران و زنان اینست که در شریعت اسلام، بزرگان زندگی و کفالت مصارف ضروری خانواده، منحصر بر دوش مرد تحمیل شده است... و زن را به هیچ روی در امور مادی و مشکلات مالی زندگانی، سهم و وظیفه‌ای نیست»^{۳۳} و به زعم آنان «ظاهراً این فکر که از انتقال ثروت خانواده به وسیله شوهر کردن دختران و بردن سهم الارث خود به خانه شوهر جلوگیری شده باشد، در قوانین میراثی اسلام (یعنی تعیین میراث دختر معادل نصف سهم الارث پسر) مداخله نداشته است»^{۳۴}. همچنین به قول مفسران، به جهت آنکه «اسلام، مرد را در صحنه نبرد زندگانی، از زن قویتر و فعال‌تر و متین‌تر دانسته و به همین مناسبت، بار سنگین امرار معاش و کفالت مصارف ضروری عائله را، چنانکه گفتیم، تنها بر دوش او نهاده، از همین نظر، اختیار طلاق را هم به وی سپرده و اراده زن را که ممکن است زود تحت تأثیر احساسات و عواطف غیر عقلانی قرار گرفته، اساس و بنیان خانواده را منحل سازد، در آن دخیل ندانسته است»^{۳۵}. منتهی با وجود اینکه اختیار طلاق را به مرد داده، به زن هم این حق را اعطا کرده که به هنگام عقد زناشویی، اختیار طلاق داشته باشد تا در صورت بدرفتاری مرد و یا ناسازگاری اخلاقی،

خود را مطلقه سازد و نیز این حق را برای زن شناخته که اگر نتوانست با شوهر خویش بسر برد و ثابت شود که زندگی با شوهر برای وی متضمن خطر جانی، مالی یا حیثیتی است، از حاکم شرع، درخواست طلاق کند. و ظاهراً یا تحقیقاً باز به همین دلیل که در شریعت اسلام، زن موظف به شرکت در پرداخت مخارج زندگی نیست و مرد بر وی برتری دارد، و نیز به سبب غلبه عاطفه و استیلای منطق قلب بر زن، چنانکه مشهور و زیانزد است و زن را بدان صفت متصف دانسته اند، در صورت نشوز و نافرمانی، شوهر اجازه یافته است که به موجب آیه *وَالَّتِي تَخَافُونَ نشوزهنَّ فَعْظُوهُنَّ* و *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* (نساء، آیه ۳۴) با وی رفتار کند: نخست پند و اندرز و اگر فایده نکرد، دوری جستن از خوابگاه آنان و باز اگر سودی نبخشید، زدنشان.

ملخص کلام اینکه هرچند به موجب قرآن برتری با مرد است، اما زن و مرد از یک جنس، از یک جان و سرشت (نفس) آفریده شده‌اند، از اصل و گوهری واحد برآمده‌اند و نفسی یگانه دارند، ولیکن مکمل یکدیگرند: *من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة* (سوره روم، آیه ۲۱) و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید تا به ایشان آرامش یابید و میاتنان دوستی و مهربانی نهاد؛ *یا ایها الناس اتقوا الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بنتاً منها رجلاً کثیراً و نساء* (سوره نساء، آیه ۱، ایضاً سوره نحل، آیه ۷۲ و سوره اعراف، آیه ۱۸۹)، ای مردم بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یک تن بیافرید و از یک تن همسر او را^{۳۶} و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد.

در واقع به قول مرحوم علی شریعتی «اسلام در عین حال که با «تبعیضات» موجود میان زن و مرد به شدت مبارزه کرده است، از «مساوات» میان این دو نیز جانبداری نمی‌کند و به عبارت دیگر نه طرفدار تبعیض است و نه معتقد به تساوی، بلکه می‌کوشد تا در جامعه، هریک را در «جایگاه طبیعی» خویش بنشانند. تبعیض را جنایت می‌داند و تساوی را نادرست. طبیعت زن را نه پست‌تر از مرد می‌داند و نه همانند مرد.

طبیعت، این دو را در زندگی و اجتماع «مکمل» یکدیگر سرشته است و از این رو است که اسلام، برخلاف تمدن غربی، طرفدار اعطای «حقوق طبیعی» به این دو است نه «حقوق مساوی و مشابه»^{۳۷}. به همین جهت قرآن ضمن اعلام این که زن و مرد تنی واحدند و از گوهری یگانه برآمده‌اند، می‌گوید: *وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ* درجه (سوره بقره، آیه ۲۲۸)، و برای زنان حقوقی شایسته است همانند وظیفه‌ای که بر عهده آنهاست، ولی مردان را بر زنان مرتبتی است. چون به قول پاره‌ای مفسران، اگر نفسی یگانه دارند، در سرشت و طبیعت، همسان و برابر نیستند و نفس واحده، یعنی ذات و گوهر واحد داشتن (= برابری در جوهر و اصل)، با تکمیل و متمیم متقابل، تعارض و منافات ندارد^{۳۸}.

و اما اسلام تعدد زوجات را که معرکه آراء و انظار مختلف شده است، به قول فقیه، «ایجاب نکرده، بلکه فقط اجازه داده است که مرد بیشتر از یک زن تا چهار زن بگیرد، آنهم فقط در صورتیکه بتواند در میان آنان به مساوات و عدالت رفتار کند»^{۳۹}. پس «اسلام تعدد زوجات را واجب قرار نداده، بلکه تجویزی است که در صورتیکه مرد از بی‌عدالتی نترسیده بتواند عادلانه رفتار کند، تثبیت کرده است»^{۴۰}: *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ* (نساء، آیه ۳). شرط دیگر اباحه تعدد زوجات، صرف نظر از احراز قدرت بر اجرای عدالت^{۴۱} و رعایت مساوات بین زنان، داشتن استطاعت و تمکن مالی است. بنابراین به قول مفسر می‌توان گفت که «اسلام تعدد زوجات را فقط از جنبه نظری مباح شناخته، لکن امکان عملی آنرا تقریباً تعلیق بر محال کرده است»^{۴۲}. زیرا قرآن پس از آنکه می‌گوید اگر می‌ترسید که عدالت نورزید، به یک زن بسنده کنید (نساء، آیه ۳)، هشدار می‌دهد که *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا* *کِلَ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا کَالْمُعَلَّقَةِ وَ انْ تَصْلَحُوا وَ اتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِیماً* (نساء، آیه ۱۲۹). هر چند بکوشید هرگز نتوانید که در میان زنانان به عدالت رفتار کنید. لکن یکباره به سوی یکی میل نکنید تا دیگری را سرگشته کرده باشید. اگر از در آشتی در آئید، و پرهیزگاری کنید، خدا

آمرزنده و مهربان است.

بعضی در تفسیر این آیات گفته‌اند که قرآن احتمال عدالت نورزیدن را در این مورد چنین به واقعیت نزدیک می‌گرداند که راست اینکه نمی‌توانید به عدالت عمل کنید. و بنابراین باید نتیجه گرفت که جز در موارد ضرور و اضطراری و فی سبیل الله (یتیمان و اسیران جنگی)، مردان نباید بیش از یک زن اختیار کنند^{۴۳}. و دلیلش از لحاظ روان‌شناسی نیز، به زعم آنان، اینست که ما جعل الله لرجل من قلیین فی جوفه (الاحزاب، آیه ۴)، خدا در درون هیچ مردی دو قلب نهاده است؛ و بنابراین انسان نمی‌تواند دو زن را بسان هم دوست داشته باشد و «عادت چنین رفته است که شوهری که زنی از میان زنان دوستر دارد و او را به مزید نظر و التفات مخصوص گرداند، زنان دیگر در آن کوشند که وی را از چشم شوهر بیفکنند و دروغها بر وی بندند و شبهتها به دست آرند»^{۴۴}.

ازینرو به اعتقاد غالب مفسران «عدلی که قرآن کریم آن را شرط تعدّد زوجات می‌داند، به معنای برابری از همه جنبه‌ها، حتی از جهت محبت درونی و تمایل قلبی نیست، بلکه تنها برابری در هزینه‌های زندگی، حفظ حقوق زن و مسائلی از این قبیل است که زن بدانها نیاز دارد. چرا که عشق و علاقه قلبی مسأله‌ای نیست که انسان بر آن تسلط داشته باشد، و به همین جهت تکلیف بر آن واقع نمی‌شود»^{۴۵}.

اما علت اصلی تعدّد زوجات که اسلام جواز آن را به تمکن مادی و اجرای عدالت و رعایت انصاف و مروّت موکول کرده، فزونی شمار زنان بر مردان، ذکر شده است.

مرحوم مرتضی مطهری می‌نویسد: «اگر فرض کنیم که در گذشته یا در زمان حاضر، عدد زنان آماده به ازدواج بر عدد مردان آماده به ازدواج فزونی دارد، به طوریکه اگر تک همسری تنها صورت قانونی ازدواج باشد، گروهی از زنان، بی‌شوهر و از تشکیل زندگی خانوادگی محروم می‌مانند، چند زنی به عنوان «حقی» از زنان محروم، و «تکلیفی» به عهده مردان و زنان متأهل، محسوب می‌شود»^{۴۶}. در این صورت «تعدّد زوجات یک نوع تکلیف و واجب کفائی است، وظیفه‌ای است که برای نجات

اجتماع از فساد و فحشاء و یا برای خدمت به تکثیر نفوس اجتماع باید انجام شود»^{۴۷}. پس در واقع «علت خاصی همواره در طول تاریخ، در کار بوده که چند زنی را به عنوان «حقی» برای زن و «وظیفه» ای برای مرد ایجاد می‌کرده است و آن فزونی نسبی عدد زنان آماده به ازدواج از عدد مردان آماده به ازدواج است»^{۴۸}. البته «در اینکه تک همسری بهتر است، تردیدی نیست»^{۴۹}، اما چون تک همسری مطلق افسانه‌ای بیش نیست، «یکی از دوراه در پیش است: یا رسمیت یافتن تعدّد زوجات و یا رواج معشوقه‌بازی»^{۵۰}، و الا منع قانونی تعدّد زوجات جز اینکه راه فحشاء را باز کند اثر دیگری ندارد^{۵۱}. چوگل بسیار شد، پیلان بلغزند. و سرانجام نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد که «اگرچه ما با آن نظر که طبیعت مرد چند همسری است مخالفیم، اما با این نظر هم موافق نیستیم که طبیعت مرد، تک همسری است و چند همسری بر ضدّ طبیعت مرد است و نوعی انحراف و مخالف طبیعت است نظیر همجنس‌بازی»^{۵۲}.

همین استدلال را در نوشته دیگری نیز باز می‌یابیم بدین وجه:

«می‌توان گفت در قومی که شماره زنان بیش از مردان باشد، منع از تعدّد زوجات، با تجویز و ترویج فحشاء ملازمه دارد. زیرا قطع نظر از امر معیشت، بالطبع زن از معاشرت با مرد بی‌نیاز نیست، بنابراین زنانی که بی‌شوهر خواهند ماند، قهراً به طرف فحشاء متمایل می‌شوند...»^{۵۳}. البته منظور این نیست که تنها عامل وجود فحشاء در ملتی که تعداد زنان بیش از مردان است، جلوگیری از تعدّد زوجات است و جواز آن از فحشاء ممانعت می‌کند، نه اینطور نیست؛ بلکه عوامل مؤثر دیگری هم در این امر دخالت دارد، لیکن قدر مسلم اینست که با منع تعدّد زوجات، حتی فرض جلوگیری از فحشاء نیز محال می‌نماید، زیرا در این صورت مردان و زنان سائق فطری به اینکار خواهند داشت. داعی زنان، همان حاجت طبیعی به معاشرت مرد است... محرک مردان هم مدلول ضرب‌المثل مشهوری است که گفته‌اند: حرص انسان بر آنچه از آن ممنوع است، بیشتر می‌شود»^{۵۴}.

بر این اساس هدف جواز نکاح منقطع (در برابر عقد دائم) نیز

جهانگیر مردان است، و تنها محدودیتهای ناشی از محیط و فرهنگ، موجب سرکوبی آن گرایش می شوند. بنابراین تک زنی به زعم وی، نهادی مثبت نیست بلکه تحدید الزامی چند زنی در جوامعی است که رقابت اقتصادی و جنسی در آن جوامع، به اوج خود رسیده است.^{۶۱}

به قول لوی استروس حتی اگر تعداد زنان و مردان مساوی باشد، باز همه زنان از لحاظ جنسی و اقتصادی به یک اندازه، خواستنی نیستند، بلکه خواستنی ترینشان همواره در اقلیت اند. و «بنابراین میان عرضه و تقاضا، در این زمینه، پیوسته، بالفعل یا بالقوه، عدم تعادل و تنش وجود دارد»^{۶۲}.

می بینیم که هیچ یک از این احکام، بی شرح و تفسیر نمانده است و همین امر به بعضی مردان و حکام مجال داده که فرامین را مطابق فهم و استنباط خویش به کار برند و توضیح کنند و یا به عبارت دیگر از ظن خود با آنها یار شوند. تأکید بر این نکته اهمیت دارد زیرا غفلت از آن، موجب قضاوت های شتابزده می شود. برای ایضاح مطلب، همچنانکه وعده کرده بودیم، نمونه ممتازی را به عنوان شاهد مثال می آوریم: داستان خلقت حوا.

جلوگیری از شیوع فحشاء و برقراری روابط نامشروع است، چه «انحصار به ازدواج دائم، مستلزم این بوده است که افراد به رهبانیت موقت مکلف گردند و یا در ورطه کمونیسم جنسی غرق شوند»^{۵۵}. یا کمونیسم و اشتراکیت جنسی، و یا ازدواج موقت و آزاد^{۵۶}. غرض از ازدواج دائم، تولید نسل است و منظور از ازدواج موقت «استمتاع و تسکین غریزه»^{۵۷}. بنابراین «قانون متعه برای مردمان نیازمند به زن، یعنی افرادی که همسرانشان نزدشان نیستند، تشریع شده است»^{۵۸}. فی المثل برای مردی که در غربت است یا در جنگ، زیرا به قول مجتهد «مذهبی مانند اسلام که... می خواهد آمیزش جنسی را به ازدواج محدود سازد، و مطلقاً از زنا جلوگیری کند، ناگزیر است ازدواج موقتی (متعه) را با شرایط خاصی که رفع مفاسد زنا را می کند (مانند محرم و شوهردار نبودن زن، و تعیین مهر و عده پس از مفارقت) در قوانین خود بگنجاند، تا پاسخ کافی به اقتضای این غریزه عمومی بدهد»^{۵۹}. حدیثی که منسوب به علی (ع) است، می گوید: لا اعلم احداً تمتع و هو محصن الا رجعت بالحجارة. هرگاه بدانم مرد زنی را متعه کرده است، او را سنگسار می کنم.

گفتنی است که فریتیوف شوئون نیز بانظری شامل و جامع که ممیزه بارز اوست، موجبات تعدد زوجات را دو علت عمده می داند: کشته شدن مردان در جنگها و غزوات و گرم مزاجی اعراب؛ و حلیت طلاق هم به زعم وی جز این علتی ندارد که زن و مرد پیش از ازدواج یکدیگر را نمی شناختند و یا بسیار کم می شناختند، و معتقد است که این ها، دو اختلاف اساسی اسلام با مسیحیت در زمینه مناسبات جنسی است.^{۶۰}

نظر کلود لوی استروس نیز در این زمینه شایان اعتناست. می گوید به طور کلی از میان همه اموال، زنان بیش از هر چیزی قیمت دارند، زیرا هم «نادر و کمیاب» اند و هم واجب برای حیات جماعت. وی علت کمیابی زنان را گرایش طبیعی مردان به چند زنی می داند و معتقد است که در جوامع بدوی که اقتصاد و تکنیک شان بسیار ابتدایی است، تک زنی رواج دارد؛ اما به طور کلی در همه جوامع، منجمله در جوامع غربی، گرایش به چند زنی، غالب است بدین علت ساده که این تمایل، نیاز طبیعی و فطری و

1983

Denise Brahimi. *Femmes Arabes et sœurs musulmanes*, Paris, 1984.

Ghassan Ascha, *Du statut inférieur de la femme musulmane*. Paris. 1987.

Wedad Zénié - Ziegler, *La face voilée des femmes d'Égypte*. Paris. 1985.

Fatma Ait Sabbah. *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris 1987.

Jean Dejeux. *Femmes d'Algérie. Légendes, traditions, histoire, littérature*. Paris 1987.

Ahlem Mosteghanesui, *Algérie, femme et écriture*. Paris 1980.

با مقدمه ژاک برک (Jacques Berque) در باب مقام زن در ادبیات الجزایر از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۰.

Noria Allami, *Voilées, dévoilées (être femme dans le monde Arabe)*, 1989.

Laurent Galili et Khorram Rashedi, *Mais comment peut-on être persane? Essai sur l'évolution de la vie des Femmes en Iran de l'antiquité à nos jours*, 1991.

Rashid Mimouni. *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, 1992, pp. 29 - 49.

زن در جمهوری اسلامی ایران، تشکیل مستقل دموکراتیک زنان ایرانی در اروپا، پاریس ۱۳۵۹.

Women in the Muslim World, A Bibliography of Book and Articles, primarily in the English Language. Compiled by: Herbert Bodman Jr., University of North Carolina Chapel Hill, 1990.

ر.ک. به معرفی کتاب به قلم سهیلا شهشانی، مجله کلک، خرداد ۱۳۷۱، ص ۲۴۲ - ۲۴۳.

Merip Reports, Middle East Research Information Projects "Women and Works". No 95. March - April 1981.

"Women and Politics". No 138, Jan. Feb. 1986.

"Gender and Politics, Are Changes for the Better?" No. 173, Nov. - Déc. 1991.

ر.ک. به معرفی آنها، به قلم سهیلا شهشانی، «زنان خاورمیانه» در مجله «تحقیقات خاورمیانه» مجله کلک، شهریور ۱۳۷۱، ص ۲۵۱ - ۲۵۶.

Les Palestiniennes, par Ania Francos, Jeune Afrique, 8 Décembre 1970.

Un "rapport Kinsey" pour l'Afrique, Jeune Afrique, 22 Septembre 1970.

Nilüfer Güle, *Musulmanes et Modernes, Voiles et civilisation en Turquie*, 1993.

سلسله مقالات محمد غروی در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۱۳۴۵، تحت عنوان: سرگذشت و سرنوشت گذشته زن در ایران و چگونگی روابط مردان تا دو قرن پیش.

یادداشتها

1- G. H. Bousquet, *L'Ethique sexuelle de l'Islam*, Nouvelle édition, 1975, P.37 - 52.

2- Mohamed Aziz Lahbib, *Le Personnalisme musulman*, Paris, 1964, P. 74 - 84.

۳- همان، ص ۷۹.

۴- همان، ص ۸۲.

۵- همان ص ۸۳. در کتاب *برقع پوشان خلیج فارس و دریای عمان*، سیر تاریخی *برقع پوشان از باستان تا به امروز*، نوشته آقای عباس انجم روز، ۱۳۷۱، مطالب بسیار درباره طواری هست.

در باب توتم پرستی و مادر سالاری نزد عرب، ر.ک. به: جواد علی، *تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام*، جلد اول، ترجمه محمد حسین رو حانی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۰ - ۴۰۸.

۶- مثلاً ر.ک. به مقاله Chézy درباره ترجمه لیلی و مجنون به زبان فرانسه که به دست وی صورت گرفته است در:

Journal Asiatique, Janvier 1845, P. 12.

7- Gérard Zwang, *Lettre ouverte aux mal baisés* Paris, 1975, P. 45.

8- Yousseff El Masry, *Le drame sexuel de la femme dans l'Orient Arabe*, Paris 1962, P. 134.

۹- همان، ص ۸۲. ایضاً ر.ک. به:

Juliette Mincez, *La femme dans le monde arabe*, Mazarine, éd.

Atilio Gaudio et Renée Pelletier, *Femmes d'Islam ou le sexe interdit*, Denoël - Gonthier ed.

Fadéla M'rabet. *les Algériennes*, François Maspero éd.

Afa Ibrahim Sow. *La Femme, la Vache, la Foie*, Julliard éd.

Clara Rice, *Persian Women and their Ways*, Tehran 1976 (1923).

Lady Mary Montagu, *L' Islam au péril des femmes, Une Anglaise en Turquie au XVIIIe siècle*. Paris 1982.

Mehmed Efendi. *Le paradis des infidèles*, 1981.

Bao Utas, *Women in Islamic Societies. Social Attitudes and Historical Perspectives*, Copenhagen 1983. Scandinavian institute of Asian Studies. Studies in Asian Topics, 6.

Farah Azari. *Women of Iran, The Conflict with Fundamentalist Islam*, London,

۱۷- علی قاسم امین (مصری)، زن امروز (المرأة الحديده) منتشر شده در ۱۹۱۱، ترجمه مهذب، سال ؟، ص ۶.

«اسلام... علی‌رغم کلیه قوانین و عدالت جاریه عصر خود، زن را به اعطای شخصیت و استقلال اراده مفتخر داشت و دختران مسلمان در قرن هفتم میلادی، از اختیار آزادی‌ای که دختران اروپائی تا قرن شانزدهم میلادی از آن محروم بودند، بهره‌مند گردیدند». حسن صدر حقوق زن در اسلام و اروپا، چاپ هفتم، ۱۳۵۷، ص ۱۶۲.

۱۸- حسن صدر، همان، ص ۲۴۹.

۱۹- زنان عرب، گروه حقوق افلیتها، ترجمه زهرا امیدوار، تهران ۱۳۵۹، ص ۱۱.

۲۰- در اینباره ر. ک. به کتاب معتبر و خواندنی زیر که به جای خود از آن مطالبی نقل خواهیم کرد:

Le fait femme, Qu'est-ce qu'une femme? sous la direction de Evelyne Sullerot, 1978.

۲۱- حسن صدر، همان، ص ۲۶۹.

۲۲- همان، ص ۱۶۱. درباره توافق تشریع با تکوین و نظریه هماهنگی قانون اسلام با مواهب فطری زن و مرد، ر. ک. به رساله زن یا نیمه از پیکر اجتماع، به قلم محمد تقی مصباح، از انتشارات آزادی، قم، سال ؟ و نیز: زن در اسلام، دفتر ۸۶ نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

«تمایز بین حقوق و تکالیف زن و مرد، بر حسب مزیت یکی بر دیگری نیست، بلکه به علت طبیعت متفاوت یا اختلاف طبع آندوست: از شیر حمله خوش بود و ز عزال رم». «اگر قانون و مذهب، بانوان را از بعضی جهات ر قسمنی از حقوق و مزایا محروم ساخته، در مقابل مزایا و حقوق دیگری برای زنان قائل گردیده و بیشتر مسئولیت‌های سنگین را که در اثر زندگی اجتماعی متوجه مردان است، از آنان سلب نموده و در حقیقت راه زندگی زنان اسلامی، بسیار صاف‌تر و هموارتر از زنانی است که در سایر ممالک حتی بر کرسی‌های پارلمان تکیه زده‌اند».

مریم ساوجی، اختلاف حقوق زن و مرد در اسلام و قوانین آن (مجموعه سخنرانیهای حقوقی بخش برنامه بانو در رادیو تهران)، ۱۳۳۷، ص ۲۸-۲۹ و ۸.

۲۳- ر. ک. به مرتضی مطهری: نظام حقوق زن در اسلام، چاپ هشتم، ۱۳۵۷.

۲۴- حسن صدر، همان، ص ۲۲۵.

۲۵- ر. ک. به: سید محمد حسین طهرانی: رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم. من منشورات الحکمة، شارع ناصر خسرو بطهران، (ظاهراً سال ۱۳۵۹).

ترجمه (فارسی) رساله بدیعه در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء، تالیف آیت‌الله سید محمد حسین حبینی طهرانی، تهران، صفر ۱۴۰۴ قمری.

10- M. Mammeri.

11- Naguib Mahfouz, *Les fils de la médina*, Awlad Hâratinâ, traduit par Jean - Patrick Guillaume, 1991, P. 37.

۱۲- تفصیل آیات قرآن الحکیم، به انضمام کتاب المستدرک، گردآورندگان: ژول لابیوم (Jules La Beaume) و ادوارد مونت (Edouard Montet)، کتابفروشی اسلامی، سال (؟)، زنان: ص ۱۲۵۳ - ۱۲۵۹.

شرح کتاب الناسخ والمنسوخ، اثر شهاب‌الدین احمد البحرانی (ابن المتوج)، شرح از سید عبدالجلیل الحسینی القاری، به تصحیح محمد جعفر اسلامی، زیر نظر محمد مشکوة، چاپ دوم، ۱۳۶۰. درباره ارث از ص ۷۳ تا ص ۷۷؛ درباره نکاح و طلاق، ص ۹۷ - ۱۱۲، ۱۴۲ - ۱۴۶؛ درباره زنا، ص ۱۳۶ - ۱۴۰، ۲۴۶ - ۲۴۹.

۱۳- الروم، آیه ۲۱، و از نشانه‌های اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید تا به ایشان آرامش یابید، و میان شما دوستی و مهربانی نهاد (قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سروش ۱۳۶۷).

۱۴- النساء، آیه ۱، ای مردم، بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن همسر او را.

۱۵- «... از برای آدم یاورى که همراهش باشد، پیدا نبود؛ و خداوند خدا، خواب گرانی بر آدم مستولی گردانید که خفت، پس یکی از استخوانهای پهلوی را گرفت و گوشت را در جایش پر کرد؛ و خداوند از استخوان پهلوی که از آدم گرفته بود، زنی ساخت و او را به آدم آورد؛ و آدم گفت که حال این استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم می‌باشد، پس به این نساگفته شود، زیرا که از انسان گرفته شده است؛ به این سبب مرد، پدر و مادر خود را ترک کرده، به زنش متصل می‌شود و یک گوشت می‌شوند». سفر تکوین، فصل دوم، آیه‌های ۱۹ - ۲۴.

اما بعضی گفته‌اند ربکم الذی من نفس واحدة و خلق منها زوجها، «اشاره به آن است که خداوند حوا را از پهلوی آدم یا از آنچه از گِل او افزون آمد، آفریده است». قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سروش، ۱۳۷۱، ص ۷۸، پانویس).

۱۶- ر. ک. به سیمای زنان در قرآن، سید خلیل خلیلیان، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۲. «در خبر چنین آورده‌اند که سید صلی‌الله علیه و سلم گفت که شب معراج از سدرة المنتهی بگذشتم. حجابی دیدم از یاقوت سرخ و درون حجاب سه خیمه دیدم زده از یاقوت سرخ و مروارید سفید. پرسیدم که این خیمه‌ها از آن کیست و در آن جا که باشد؟ گفتند: یک خیمه از آن مریم مادر عیسی علیه‌السلام و یکی دیگر از آن خدیجه است عروس سیدالانبیا محمد مصطفی صلی‌الله علیه و سلم و یکی دیگر از آن اسیه (آسیه) زن فرعون». پند پیران، متنی فارسی به ظاهر از قرن پنجم هجری، به تصحیح جلال متینی، ۱۳۵۷، ص ۱۱۵.

«مردان بر سر زنان، کدخدایان و کارداران و به راست دارندگان اند. قوامون کسانی هستند که در قیام برای امور زنان، مبالغت کنند به اینکه آنان را بیاموزند و ادب کنند و امررشان را به اصلاح آورند. شرح کتاب الناسخ و المنسوخ، یاد شده، ص ۷۴.

۲۶- بعضی در تفسیر فضل الله بعضهم علی بعض، نوشته اند: «در این جمله گفته نشده که ما مردان را بر زنان «فضل» ددیم، یا بالعکس. از طرفی هم «فضل» در رابطه با کاربرد است. در این آیه «کاربرد» عبارت است از استواری و تکامل و نظام خانواده. حال در این رابطه، بعضی افعال هست که زن عهده دار است و بعضی از آنرا مرد عهده دار است. و به این علت در بعضی جاها «فضل الله» از آن زن است و در بعضی جاها «فضل الله» از آن مرد است و به این دلیل آمده «فضل الله بعضهم علی بعض». حال در این رابطه «فضل» است که مسئولیت تعیین می شود... فضل، یک مقدار خود انسان در داشتن آن دست (ندارد). لکن بعضی فضل هاست که خود انسان در آن دست دارد، مانند فضل الله السجّادین علی القاعدین اجرا عظیم. که این به دست خود مجاهدین است، نه به دست کس دیگر. بنابراین «فضل» عبارت است از خاصیت بالقوه ای که انسان می تواند آن را به فعل تبدیل کند...»

فضلهای مرد عبارت است از اتفاق و مسئولیت یا تکلیف «پسنداری و حفظ حواست خانواده از لحاظ خارجی». و مسئولیت یا فضل های زن هم مشتمل است بر «حفاظت و حراست درونی» یا «نگاه داشتن خود».

«حال که مسئولیتها در رابطه با دفاع خارجی و داخلی مطرح شدند، بایستی متوجه بود که از آن بحث، کسی نمی تواند نتیجه بگیرد که اسلام زن را به خانه مقید کرده است، در حالی که خانه یک فرع است از یک اصل به عنوان «غیب» که در حد آیه منظور شده است: «فَالضَّالَّاتِ قَانَتَاتٍ حَافِظَاتٍ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ: پس زنان شایسته، فرمانبردارند و در غیبت شوی عقیقت و فرمان خدای را نگاه می دارند». احمد تابنده، مقدمه ای بر دیدگاه تحوّل موضوع زن در قرآن. تهران ۱۳۶۰، ص ۱۰۷ - ۱۰۹.

۲۷- ر.ک. به:

Morteza Hosseini - Téhérani, *Le statut de la femme mariée en droit shiite*, Paris 1935.

۲۸- ایضاً نحل، آیه ۹۷: «وَالْمُؤْمِنَاتُ آيَةُ ۴۰ (و زن عمل صالحاً من ذکر او انسی و حو مومن)؛ النساء، آیه ۱۲۴.

۲۹- علامه سید محمد حسین طباطبائی، معنویت تشیع (مجموعه مقالات) قم، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴ - ۱۲۵.

۳۰- همان، ص ۱۳۳.

۳۱- حسن صدر، همان، ص ۱۶۴.

۳۲- محمدباقر محقق، حقوق مدنی زوجین در زمان زناشویی دائم از دیدگاه قرآن، چاپ

سوم، ۱۳۶۰، ص ۹۵.

«زنان و مردان برابرند، چنانکه بر مردان فربضه است، بر زنان فربضه است... زنان با مردان برابرند در ارکان دین». روضة الفریقین، امالی خواجه مومّن شاشی، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۵۹، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۳۳- حسن صدر، همان، ص ۲۶۰. اما محقق دیگر از بررسی خود چنین نتیجه می گیرد که «نمی توان حکم کلی داد که مردان دو برابر زنان ارث می برند. بلکه در بعضی موارد زنان ارث بیشتر می برند (مادر)، در بعضی موارد مساوی اند (خواهر و برادر ناتنی از یک مادر، از هم)، و در بعضی موارد مرد از زن بیشتر ارث می برد (رابطه فرزندی)». احمد تابنده، مقدمه ای بر دیدگاه تحوّل موضوع زن در قرآن، ۱۳۶۰، ص ۸۱. حتی در قم فرقه ای از غلات به نام غرابیه بودند و عقیده بنیان بر این بود که همه میراث به دختر می رسد. «اینان از بدترین رافضیانند و به خاطر فاطمه علیهما سلام، بر این عقیده رفته اند». آدم مرتز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران ۱۳۶۲، ص ۷۸ - ۷۹. به نقل از طبقات سبکی.

۳۴- حسن صدر، همان، ص ۲۶۰.

۳۵- حسن صدر، همان، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.

۳۶- گفته اند اشاره به آن است که خداوند حوا را از پهلوی آدم یا از آنچه از گِل او افزون آمد، آفریده است.

۳۷- مرحوم علی شریعتی، زن در چشم و دل محمد.

بهرام الهی در برابری معنوی زن و مرد، می گوید: مرد به هیچوجه برتر از زن نیست مگر به لحاظ نیروی عضلانی. تفاوت دیگر آنها با هم، مربوط به نفس ایشانست. بنابراین زن و مرد از نظر نیروی جسمانی و نفسانی برابر نیستند، ولی از این که بگذریم، هیچ فرقی با هم ندارند.

Bahrām Elāhi, *La Voie de la Perfection*, 1978, PP. 88 - 91.

۳۸- ر.ک. به مقاله ابّاذر ورداسبی: مقام و موقعیت زن در اسلام و مقاله محبوبه رضائی: تحلیلی از آیات نعدّ زوجات، در: در حرّیت و حقوق زن در اسلام، تهران، ۱۳۵۷.

۳۹- علامه سید محمد حسین طباطبائی، کتاب یاد شده، ص ۱۳۰.

۴۰- همان، ص ۱۳۲.

۴۱- که کاری بس دشوار است. «به رسول علیه السلام رسید آن روز که در مکه می رفت که علی بن ابی طالب رضی الله عنه، دختر ابوجهل را ام جمیل به زنی خواسته است. رسول علیه السلام در خشم شد و خطبه کرد و گفت: میان دختر حبیب الله و دختر عدو الله جمع نشاید کرد، و فاطمه جگرگوشه من است. مرا شاد کند آنچه او را شاد کند، و غمگین کند آنچه او را غمگین کند». شرف النبی، تصنیف ابوسعید واعظ خرگوشی، ترجمه نجم الدین محمود راوندی، به تصحیح محمد روشن ۱۳۶۱، ص ۷۴.

حکیمی در شرح معنی «بینهما عداوة الضرایر» می‌نویسد: «معنی مثل آنست که میان ایشان آن عداوت است که میان دو زن باشد که یک شوی دارند، هرگز زوال عداوت ایشان متصور نشود».

بریدالسعادة از محمد بن غازی ملطیوی از وزراء و کتاب شاهان سلجوقی در آسیای صغیر (قرن ششم)، که «مجموعه‌ایست در حکمت عملی از اخلاق و سیاست و سلوک سلطنت»، به کوشش محمد شیروانی، تهران ۱۳۵۱، ص ۳۵۹.

۴۲- حسن صدر، همان، ص ۲۰۶.

۴۳- احمد تابنده، مقدمه‌ای بر دیدگاه تحولی موضوع زن در قرآن، تهران ۱۳۶۰، ص ۱۱۸.

۴۴- سیره رسول‌الله، مشهور به سیره النبی، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، به تصحیح اصغر مهدوی، تهران ۱۳۵۹، ص ۷۸۸.

۴۵- هاشم معروف الحسینی، تاریخ فقه جعفری (کلیات فقه)، ترجمه دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳.

۴۶- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، یاد شده، ص ۳۶۷.

۴۷- همان جا، ص ۴۱۰.

۴۸- همان جا، ص ۳۶۹.

۴۹- همانجا، ص ۳۹۱.

۵۰- همانجا، ص ۳۹۱ - ۳۹۲.

۵۱- همانجا، ص ۳۹۵.

۵۲- همانجا، ص ۴۰۷.

خرم‌راندی در کتابش به نام *Les femmes en Iran avant et après la révolution*, Paris 1983 این بخش از مصاحبه آیت‌الله قمی را در مشهد با روزنامه لوموند (۲۰ ژانویه ۱۹۷۹) نقل می‌کند:

«بیشتر اروپاییان رفیق دارند. چرا باید چیزی را بر آدمی منع کرد که در طبیعت می‌پذیریمش؟ یک خروس برای چند مرغ هست و یک اسب نر تخم‌کشی برای چند مادایان. زن چندین دوره نامادگی برای آمیزش جنسی دارد، حال آنکه فعالیت جنسی مرد مداوم و بی‌وقفه است».

نویسنده در این کتاب از چند رساله دکتری یاد و نقل قول می‌کند که ذکو عناوین آنها در اینجا سودمند است:

A. Makke, *Les interdits et les tabous du corps de la femme chiite du Liban sud* (Thèse), Paris 1971.

S. Salehi. *La conservation du tabou de la virginité en Iran*, université Paris VII, 1978.

Abou el Azam Abdelghani, *La femme dans la pensée Arabo - Islamique*, université Paris III, 1976 - 1977.

Baradaran Rafii, *L' attitude des adolescents iraniens devant la sexualité*, Paris VII, 1965.

۵۳- حسن صدر، کتاب یاد شده، ص ۱۱۹.

۵۴- همانجا، ص ۲۰۵. گفتار زیر نیز همان مضمون را به طریقی دیگر می‌پروراند:

«ضرورت‌های اقتصادی است که ارزش‌ها، اخلاقیات و کیفیت رفتارهای جنسی را تعیین می‌کند. ضرورت‌های اقتصادی جامعه عرب، درجه بزرگی از آزادی زن را برای تأمین توالد زیاد اقتضا می‌کرد. شیوه چند زنی، در مقایسه با شیوه چند شوهری، از نظر تولید بچه، بازده به مراتب بیشتری دارد. جامعه عرب بدوی، بی‌دفاع در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی صحرائی، از میزان مرگ و میر بالایی بخصوص در میان کودکان و نوزادان رنج می‌برد، و می‌بایست این نقیصه را با توالد زیاد جبران می‌کرد. قدرت نظامی و اقتصادی قبیله‌ها و طایفه‌ها، در جامعه‌ای که از ابرار و ماشینهای پیشرفته و سلاح‌های پیچیده محروم است، تا حد زیادی به شمار افراد آن بستگی پیدا می‌کند. علاوه بر این، موجودیت خام و ساده زندگی بیابانی و فقر مفرط قبایل بدوی به معنای آن بود که یک کودک با هزینه نگهداری کمی که داشت، بتواند در تأمین نیازهای تولیدی قبیله نقش مفیدی داشته باشد، و به وظایفی از قبیل پادویی یا چوپانی بپردازد. جنگ‌ها و نبردها، جزئی ناگسستنی از زندگی قبیله‌ای بود و در فواصل مرتب، رخ می‌داد و تلفات زیادی از مردان می‌گرفت. این وضع مخصوصاً پس از آنکه اسلام شروع به تحکیم و توسعه خود کرد، بیشتر وجود داشت... نتیجه این غزوات تلفات سنگینی بود که بر مردان عرب وارد می‌شد، و عدم تعادل نسبت بین زن و مرد حاصل از این غزوات، با ورود دسته‌های بزرگ برده زنان اسیر از نبردهایی که مسلمانان در آنها فاتح بودند، به مراتب تشدید می‌شد.

«ساده‌ترین و طبیعی‌ترین راه حل چنین وضعی این بود که به مردان اجازه گرفتن بیش از یک زن داده شود و به علاوه آنان بتوانند از بین زنان اسیر یا برده هر تعداد بخواهند، به عنوان زن، صیغه یا کنیز خانگی انتخاب کنند...»

«از سوی دیگر زنان برای کسب نظر مردان به رقابت می‌پرداختند و با عشوگری و طنازی سعی داشتند آنان را به ازدواج یا عشق خود بکشانند.

«این شاید عامل دیگری بود که به زنان عرب خصوصیت فعال و مثبت در عشق و جنسیت می‌داد... عوامل دیگر... یکی میراث فرهنگی مادرسالاری بود که در جامعه آن روز عرب هنوز قوت داشت، و دیگری برخورد طبیعی تعلیمات اسلام که مانع از آن می‌شد تا هم چون مسیحیت، عشق و جنسیت گناه قلمداد شود».

نوال السعداوی، چهره عریان زن عرب، ترجمه مجید فروتن و رحیم مرادی، تهران ۱۳۵۹، ص ۲۴۰ - ۲۴۱.

۵۵- مرتضی مطهری، کتاب یاد شده، ص ۳۳.

۵۶- همانجا، ص ۲۸.

۵۷- همانجا، ص ۳۸.

۵۸- همانجا، ص ۵۲.

۵۹- علامه سید محمد حسین طباطبائی، کتاب یاد شده، ص ۱۴۹.

60- Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions*, 1948, P. 125.

نظر عالم مسلمان هندی - پاکستانی نیز شایان اعتناست. می‌گوید:

«در مراحل معینی از تکامل اجتماعی، چند زنی یا به عبارت روشنتر تعدد زوجات یعنی ازدواج یک مرد با چند زن، امری اجتناب‌ناپذیر است. جنگهای مکرر قبیله‌ای و کشتار متعاقب مردان در این جنگها، برتری زنان از نظر تعداد، همراه با قدرت مطلق شیوخ، آداب و رسوم را موجب شد که در زمان پیشرفته ما به حق به عنوان کاری زشت و تحمل‌ناپذیر محسوب می‌شود». روح اسلام، سید امیر علی (۱۸۴۹ - ۱۹۲۸)، ترجمه ایرج رزاقی، و محمد مهدی حیدرپور، مشهد، ۱۳۶۶، ص ۲۰۷.

61- C. Lévi - Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1971, P. 44.

۶۲- همان، ص ۴۵.

خلقت حوا

داستان آفرینش زن از دنده چپ مرد، در شرق تصویری کهن و ریشه‌دار است و به قول بعضی بیانگر موقع مسلط مرد در دوران اولیه تاریخ. اما بنا به شرحی که گذشت، تا عصر کشف آهن و آغاز جنگ و ستیز، زن و مرد، همکار و هم پیمان و به نوعی برابر و هم‌شان بودند، و لکن از آن دوران به بعد، نظام پدرسالاری حاکم گردید و زن را از متن به حاشیه راند و گوشه‌نشین کرد. معه‌ذا مرد در جامعه پدرسالاری همواره به زن بدگمان است و از آن می‌ترسد که وی فاجعه‌ای «فرهنگی» به بار آورد، همچون حوا که تاوان گناهش را با آفرینش «فرهنگ» پس داد. ازینرو در جامعه مردسالاری، زن از جرگه بشریت نیکوکار و صالح طرد شده است و به پندار نرینگان، در خور همان معامله‌ایست که مرد با وی می‌کند. مهمتر از این، مزیت پدر در جوامع پدرسالاری به جایی رسید که وی نه تنها خالق جهان، بلکه خالق زن نیز شد. الیزابت بادنتر این مضمون اساطیری را در سه جامعه پدرسالاری که با هم تفاوت‌های عمده دارند باز می‌یابد: در نزد یهودیان کوچرو، در دموکراسی یونان و در میان قوم مائوری (Maori) ساکن زلاندنو. ما در اینجا تنها به نخستین مورد خواهیم پرداخت چنانکه پیشتر به مناسبت، از روایت تورات در باب چگونگی آفرینش حوا یاد کردیم و اینک در تکمیل آنچه گفته شد یادآور می‌شویم که در همه تمدنهای یهودی‌تبار، به حسب ظاهر، خداوند که مذکر پنداشته شده، حضرت آدم را بدون کوچکترین کمک و دخالت زن و یا کمترین استعانت از اصل مادینه، می‌آفریند. اما آدم از تنهایی ملال می‌گیرد و یهوه برای رفع

مطرودی که شوم و بیمناک پنداشته شده، می‌توانست وسیله رستگاری باشد و پرستیده شود.

یادآوری کنیم که مسیح، پدر جسمانی ندارد و تنها رشته پیوندش با اُمّت، خویشاوندی مادرتباری یا مادر بطنی (filiation matrilinéaire) است. مریم باکره، درست بسان الهه - مادر، از روحی که در او می‌خزد، بار می‌گیرد. وی زنیست آزاد که نه تنها بر خلاف زنان همعصرش، اسیر و بردهٔ مرد نیست، بلکه به مرد نیازی ندارد تا فرزند خدا را به دنیا آورد.

معهدا گرچه پرستش مریم، در اصل، انقلابی در محیطی پدرسالارانه و نیز کوششی بوده است برای اعادهٔ نقش حقیقی مادر به وی، اما کلیسای رسمی، زود دست به کار شد تا این معنا را از مریم پرستی سلب کند و عملاً به مرور کیش پرستش مریم را بوک و توخالی کرد، یعنی با مسخ و استحالهٔ مریم، از وی زنی ساخت که تنها خصلت زنانگیش اینست که مادری پر درد و کنش پذیر و قربانی یا در اسارت پسر خویش است. حواریون و دیگر «آباء» کلیسا نیز سعی بلیغ مبذول داشتند که میان مریم و خواهرانش، فرق بگذارند و جدایی افتد تا خویشاوندی خواهران مریم با حوا، بهتر خاطر نشان شود.

اگوستن قدیس در این بابت مسئولیت سنگینی به دوش دارد آنجا که موقعیت زن را چنین وصف می‌کند: «حیوانی است که نه استوار است و نه ثابت قدم، بلکه کینه‌توز است و زیانکار... و منبع همهٔ مجادلات و نزاعها و بی‌عدالتی‌ها و حق‌کشی‌ها»^۳. و این حکم، محکومیتی قطعی بود که تا پایان قرون وسطی، بی‌وقفه تکرار شد.

در واقع حواریون پیام مسیح را دربارهٔ زنان، از راه راست برگرداندند و بذره‌های انقلابی دینی، پیش از آنکه برده‌دهد، در دل خاک مرد. و در نتیجه دیانت پر سطوت پدر، بی‌شفاعت و رحمت مادر، زمانی دراز ظفرمند بود و محیط رعب‌انگیز پدرسالاری در غرب، بیش از آن قدرت داشت که مجال پیدایی کمترین تغییری در وضع زن فراهم آید و یا حتی تصویرش اندکی بهبود یابد. شگفت آنکه حتی حواریون و پیروان مسیح نیز ظفرمندی خداوندگار شیوخ و آباء کلیسا را پذیرفتند و بدان تن در دادند. و

ملال وی، او را در خواب می‌کند و با یکی از دنده‌هایش حوا را می‌آفریند. بنابراین می‌توان گفت که زن به طور مضاعف، فرزند نرینه است. چون به دست خداوند از پیکر «انسان» (مرد) که خود نخستین مخلوق خالق است، آفریده شده است و دندهٔ آدم، از لحاظ رمزشناسی، معادل شکم مادر است. به عبارت دیگر، خداوند آفریدگار آدم است که خود در حکم مادر یا پدر/مادر حواست. به زعم بعضی مفسران معروف به «ظاهربین»، تفاوت میان مرد و زن از همینجا سرچشمه می‌گیرد: آدم پسر خداست و خداوند او را مثل خود آفریده است؛ اما حوا، دختر «انسان» (آدم) است و نظر به آنکه دختر آدم است، پس چون همسرش، آدم، به خداوند نزدیک نیست، زیرا میان او و خداوند، فاصله افتاده است. آدم، حوا را در خواب زائید، بی‌درد و رنج و این زایمانی رؤیاش است. اما زایمان برای حوا در حکم نفرین و لعنتی ابدی است و وی فرزندان آدم را با درد خواهد زائید، و هر زایمان به مثابهٔ کابوسی است. آدم، نقشی اساسی بر عهده دارد، یعنی نقش معنوی و روحانی، چون شبیه خداست. اما حوا، عهده‌دار نقشی محتمل و مشروط و مادی است. آدم پیامبر زندگی است و حوا پیک مرگ و بر همین قیاس^۱.

از آن پس، در غرب و شرق، دین، دین پدر شد تا آنکه با ظهور مسیحیت، دوباره کیش پرستش مادر رواج گرفت. ازینرو ژان مارکال به حق می‌گوید که پرستش مریم باکره، انقلابی دینی بوده است زیرا «اگر جامعهٔ پدرسالار، الهه - مادر را از اریکهٔ قدرت به زیر کشید و خدا - پدر جنگجو را که نگران حفظ برتریش بر مادر است، گاه با زور و خشونت به جای وی نشاند، ذهن مردم، الهه مادر را به سیمای مادر خداوند و نوع بشر که همواره حاضر و ظفرمند است و مدام از ویاری می‌طلبد، دوباره آفرید»^۲.

بنابراین پرستش مریم، تنها در حکم بزرگداشت مادر نیست، بلکه نمودار این نیز هست که اگر زنی بشریت را به سقوط کشانید (حوا)، زنی دیگر وی را نجات داد (مریم). از این لحاظ پرستش مریم، به زن، پایگاهی والا و شایسته بخشید، زیرا دلیلی بود بر اثبات این معنی که آن زن

پهلوی مرد آفریده که همدوش و همدم مرد و قرین قلب و همراز دل وی باشد، (چه) مایهٔ ایجاد علقهٔ زوجیت، مهر و رحمت طرفین است...»^۶.

امانوئل سویدنبورگ Emmanuel Swedeborg (۱۶۸۸ - ۱۷۷۲) عالم متأله سوئدی، خلق حوا از یک دندهٔ آدم را (آفرینش، ۲: ۲۲) که از آن پس آدم دیگر تنها نیست، چنین تفسیر می‌کند که این دنده، رمز ذات و هویت انسانست که اگر از حضور حق بی‌نصیب ماند، همچون تکهٔ استخوان یا سنگی بیجان است؛ اما اگر خداوند در آن حیات داشته باشد، موجودی زنده و به حق، هست می‌شود. پس حوا، ذات آدمی است که خدا بدان، جان بخشیده است. بنابراین انسان نخست وجودی جامع و شامل است، یعنی هم مذکر است و هم مؤنث و سپس هویت خاص وی، به صورت حوا ظاهر می‌گردد.

قاضی نعمان اسماعیلی (متوفی در ۳۶۳ ه. ق.)، در کتاب اساس التأویل می‌گوید: بعضی، نافرمانی ابلیس و خلقت حوا را از اینرو به هم ربط داده‌اند که پنداشته‌اند زن شیطان است؛ اما بر عکس، زن (حوا) باطن دین است و آدم ظاهر آن، و ابلیس چون قبول نداشت که ممکن است باطن به ظاهر پیوندد و آنان چون دو اندام از یک پیکر باشند، لعن شد، زیرا با استناعت از سجدهٔ آدم، در واقع قدرت باطنیت و نهان‌بینی را از آدم سلب می‌کرد، و بدینگونه آدم لاجرم از درک رموز عاجز می‌گشت؛^۷ زیرا زن مظهر باطنیت است؛ و حوا به حضرت آدم داده شد برای جبران خیانت ابلیس که از سجدهٔ آدم سر باز زد، چون در وی باطنیت نمی‌دید و می‌گفت سرشتش از آب و گِل است. پس بر وفق تأویلات اسماعیلی، خلق زن از نفس (واحدة) مرد، به معنی خلق دین یعنی جنبهٔ باطنی دین است که رمزش، حواست.

قاضی نعمان در توجیه نظرش باز می‌گوید: معنای روحانی و سرّی خلق حوا از دندهٔ آدم، روشن است: آدم، مرد، انسان، دوازده دنده دارد. این دوازده دنده، رمزهای لواحق یا ملائک دوازده گانه‌ای هستند که برای کمک به آدم و همچون یاران وی انتخاب شده بودند تا نقبای دوازده گانهٔ حضرت آدم باشند. ابلیس نیز یک تن از آنان بود، اما چون عصیان کرد،

اینچنین، داستان حوا، مدت زمانی بس دراز، نقش و نگار مریم را در سایه انداخت و بی‌فروغ ساخت.^۸

بنابراین زن‌گزیزی، ریشه در تورات دارد، و چون میراث شومی به کلیسا رسید که به رغم تعالیم و سلوک مسیح آن نهال را بیاری کرد تا درختی برومند و تناور شد.

ناگفته نماند که بعضی این استنباط را قبول ندارند، فی‌المثل ژوزی ایسنبرگ با تحلیل سرگذشت پرفراز و نشیب پهلوان‌زنان تورات، پیشداوری‌های رائج دربارهٔ رفتار ناپسند و وهن‌آور مردان تورات را با زنان، فرومی‌ریزد و تصویری که از زنان تورات رقم می‌زند، سیمای زنی است که از مرتبهٔ کنیزی و خدمتکاری تا پایگاه مادر سالار و ملکه و همسر محبوب و گرامی و حتی مقام پیامبر، عروج می‌کند، گرچه غالباً زنی مطیع و فرمانبردار همسر خویش است. بنابراین به اعتقاد مؤلف، انصاف نیست که تورات را زن‌گزیز بدانیم و باور کنیم که زن‌ستیزی را چون مرده ریگی بدفرجام به ادیانی که بعداً آمده‌اند، منتقل کرده است. چون در اینصورت چگونه می‌توان ستایش فضایل زن پرهیزگار در فصل ۳۱ کتاب امثال سلیمان و نیز نشید الا ناشید را توجیه کرد؟ نه زن در تورات فقط در نقش همسر مر به زیر یا معشوقهٔ کام‌بخش ظاهر نمی‌شود، بلکه به رغم محدودیت‌هایی که بر وی الزام شده، رمز فرزاندگی و عشق نیز هست.^۹ اما این روشنگری بسی دیر هنگام آمده است و هرگز نمی‌تواند سنت زن‌ستیزی و زن‌گزیزی اصحاب کنیسه را باطل و زایل کند.

به داستان حوا بازگردیم. دیدیم که مفسران ظاهرین، چگونه خلقت وی را تفسیر می‌کنند. بر خلاف آنان مفسران معروف به «نهان‌بین»، خلقت حوا را به گونه‌ای دیگر تعبیر کرده و فی‌المثل گفته‌اند اسلام «آب و گِل آفرینش حوا را از پهلوی آدم دانسته و بین این دو عنصر همقدر و همسنگ، پیوندی که از کمال خلوص و صفا حاکمیت، واقع ساخته است. آفرینش زن و مرد، از گوهر واحدی است و بنابراین، هیچ یک را بر دیگری مزیتی نیست. زن را از پهلوی مرد آفریده نه از میر او تا بر مرد تسلط نیابد، و نه از پای او تا حیثیت و موقعیتش لگدمال پای مرد نشود؛ از

طرد شد. از اینرو حوّا برای جبرانِ فقدِ ابلیس، به آدم اعطا گردید و بنابراین آدم، همه معرفت باطنی خویش را به حوّا منتقل کرده است، و بدین جهت حوّا، زن (همسر) یعنی حُجّت آدم است.

بنابراین در تأویلات اسماعیلی، ذات یا هویت ژرف و نهفته مرد یعنی ضمیر و جان باطنی، زن است و این نظر با آنچه سویدنبرگ می‌گوید، به قول هنری کربن که این همه را از قول وی نقل می‌کنیم، خالی از مشابهتی نیست.

به همین جهت، باز به گفته هنری کربن، در جفتی که پیامبر و امام می‌سازند، پیامبر اعلام شریعت (ظاهر) را به عهده دارد و معرف مرد است، و امام که مظهر باطنیت و معنای روحانی و سَرّی شرع است، به جای زنست. ازینرو گفته‌اند امام (یا حُجّت او) «ام المؤمنین»، «مادر روحانی» مؤمنین است، چنانکه ناصر خسرو (با جایگزینی امام با خلق) در همین معنی می‌گوید: «مرد به حقیقت رسول - علیه السلام - بود که خدای تعالی مر او را بر جملگی خلق - که همه از او علیه السلام به منزلت زنی بودند - از مردی مسلط کرد. و چو اندر شریعت، طاعت مردان بر زنان واجبست و طاعت رسول بر خلق واجبست، پدید آمد که مرد رسول است، و خلق همه به منزلت زنی‌اند مر این مرد را»^۸ و این همه با تفسیر سویدنبرگ مطابقت دارد.

ایضا امانوئل سویدنبرگ در تفسیر شجره ممنوعه می‌گوید: منظور از شجره ممنوعه یا معرفت ممنوعه، معرفتی منطقی و تجربی است که آدمی به یاری آن، خواهان شناخت و دریافتِ ایمان است و گر نه از قبولش امتناع می‌ورزید. اما چنین معرفتی ممکن نیست، چون با محسوس، نامحسوس را نمی‌توان شناخت.

طرفه آنکه این درخت ممنوعه در تأویلات اسماعیلی، قائم‌القیامه (امام قائم و قیامت) است، یعنی امام آخرالزمان و اوست که معنای باطن و پوشیده همه وحی‌های الهی را آشکار خواهد ساخت و مردم را از قید و تکلیف شرع‌رهایی خواهد بخشید و آنچه امروز ظاهر است، آنروز باطن خواهد شد، و آنچه باطن است، ظاهر؛ ازینرو جفت آدم و حوّا با

دست‌یازی به شجره ممنوعه، این امتیاز خاص حضرت قائم در روز قیامت را غصب و تصرف کردند؛ اما این معرفت تا زمان ظهور ولی عصر، برای آدمی قابل کسب و حصول نیست. و اگر تورات (آفرینش، فصل سوم) و قرآن (الاعراف، ۱۹ - ۲۷) می‌گویند که چون از درخت خوردند، عورت‌هایشان آشکار شد^۹، تفسیرش اینست که حاصل مجاهدت انسان - آدم و حوّا - در الغاء و فسخ ظاهر (شریعت)، عریان کردن باطن بود، زیرا انسان به سعی و جهد خویش باطن را از لباسی که بر آن پوشانده بودند، می‌پیراست و عریان می‌کرد. اما این باطن به نابترین صورتش، علم و معرفتی است که فقط از آن امام غائب و قائم قیامت است و آدم نه امکان و نه اذن نیل و دسترسی به آنرا پیش از وقت موعود دارد^{۱۰}. ازینرو با سعی در ظاهر کردن باطن، در واقع برهنگی خود آدم - حوّا، بر او (آنان) ظاهر می‌شود، یعنی ناتوانی و جهل و تیرگی باطن وی (ایشان) عیان می‌گردد.

باری چون بنا به تأویلات اسماعیلی یا شیعی، زن باطن است و باطن زن؛ به گفته هنری کربن، شیعه میان مریم عذراء مادر مسیح، و حضرت فاطمه زهرا دخت پیامبر و سر دودمان امامان معصوم، مقارنه با معنایی برقرار می‌کنند. چنانکه امام موسی کاظم (ع)، در گفتگویی با خلیفه عباسی این دو وجود آسمانی را با هم قیاس کرده می‌گوید همانگونه که عیسی مسیح، نبوت خود را از مریم که زن است دارد، ذریه ائمه اطهار نیز از بطن مادرشان حضرت فاطمه به پیامبر می‌پیوندند و آنان به واسطه او، از رسول خدا نسب می‌برند^{۱۱}. تأویل اسماعیلی حتی بر آنست که معنای «لقاح مطهر» یا آبستنی باکره (حمل در عین دوشیزگی) همین است که زن، باطن (شریعت) است، و می‌دانیم که شیعه نیز حضرت فاطمه صدیقه طاهره را بتول می‌نامند.

همچنین برای صوفیه، عیسی مسیح و حلول کلمه پروردگار در پیکر مریم، بر حسب قرآن^{۱۲}، رموز والایی محسوب می‌شوند، بدین معنی که در نظر آنان، رمزهای حق و حقیقت و ولادت کلمه از مریم باکره، یا گوشتمند شدن کلمه در وی، با تولد کلمه در پیغمبر «امّی» مطابقت دارد^{۱۳}. اعجاز در اسلام قرآن است و در نصرانیت، مسیح روح الله^{۱۴}.

کار تقسیم و تفریق را متوقف می‌سازد. چرا؟ به اعتقاد مفسران، اگر خداوند ناگهان از کار تمیز و تفکیک دست باز می‌دارد، شاید بیشتر برای نسخ و ابطال و یا بی‌بها جلوه دادن نفیس زنانگی است که حوا می‌توانست بدان بی‌الد، و نه به قصد تخفیف و تذلیل حوا به عنوان مخلوقی جاندار (انسان). و باز نفیس زنانگی حوا چندان مطرح نیست که راه و رسم وی برای آشفتن و درهم پیچیدن روابط انسانها با هم و با دنیا مطمح نظر است. بنابراین، زن نیست که «فروتر» دانسته شده، بلکه رابطه جنسی، امری فرعی و مضاف به حساب آمده است؛ زن نیست که خوار و زبون گشته، زنی که آدم نام گرفته، بلکه خود آدم، منجمله زن است که مسکین و ذلیل می‌شود، اگر میل و وسوسه و دور جهنمی خواهش و تمنا، اساس و مبنا باشد. پس به جای نابرابری، برابری کامل مورد نظر است، زیرا جنسیت و امتیاز و اختلاف جنسی، امری عرضی و نتیجه بیمقدار ساختار و سرنوشت آدمی، به قلم رفته است. و بنابراین برابری هم پیمانان و همدستانی تأیید می‌گردد که پیش از آنکه از هم جدا شوند، در عالم انسانیت، بستگان و خویشاوند یکدیگرند، و این، یعنی بی‌اعتبار شمردن امتیاز جنسی. به فرجام اگر زن در تورات، از دنده مرد آفریده شده، برای آنست که پیش از آنکه زهدان باشد، انسان است.^{۱۶}

در واقع داستان آفریده شدن زن از پیکر مرد، تلویحاً متضمن این معنی است که آندو در اصل به هم بسته و پیوسته بودند، و به اتفاق موجودی کامل به شمار می‌آمدند. اما این تصوّر که در تصویر سیما و تعیین سرنوشت زن و سنجش آن، نقشی عمده داشته است، منحصر به یهودیت و اسلام نیست و به همین جهت با توضیحی در آن باره، این بحث را که طول و تفصیلی دارد، حالیارها کرده، به موضوع سخن خود باز می‌گردیم. اسطوره موجود نر و ماده (androgyny) افلاطون در ضیافت (Banquet)، نشانه کمال وجود، پیش از تقسیم و جدایی به دوباره زن و مرد است، و این جدایی، نشانه سقوط و هبوط هستی نخستین محسوب می‌شود که آدم دور مانده از اصل خویش، خواهان وصل، یعنی بازگشت بدان است، و بعضی اصحاب روح و معنویت، آمیزش جنسی را، راه وصول به آن

حاصل سخن اینکه بنا به تفاسیر شیعه اهل تأویل، نسبت امام صامت و وارث علم باطنیه به پیاسر ناطق و اعلام دارنده شریعت، در حکم نسبت زن به مرد است؛ یا پیوند معنوی مرد - پیاسر (خود پیامبر یا امام خلیفه او) با زن - باطنیت (= امام، نسبت به پیامبر یا حجت، نسبت به امام)، به مثابه پیوندی است که حوا با حضرت آدم و یا مریم عذراء مادر مسیح، با فرزند الهی خود دارد^{۱۷}، و ناگفته پیداست که این تفسیر با شرحی که در صدر بند حاضر آمد و حاکی از کسر شأن و منزلت زن بود، تفاوت فاحش دارد. یک تن از مفسران امروزی متون یهود نیز درباره خلق حوا از یک دنده آدم، تفسیری دارد که خواندنی است. می‌نویسد:

در سفر تکوین آمده است: «و خداوند، یهوه الوهیم، خواب گرانی بر آدم مستولی گردانید که خفت، سپس یکی از استخوانهای پهلوی را برداشت و در جایش گوشت انباشت و از استخوان پهلوی آدم، زنی ساخت و او را به آدم آورد، و آدم گفت حال این استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشت منست. پس به آن نسا باید گفت، زیرا که از انسان گرفته شده است» (فصل دوم)، و ما پیشتر آن را نقل کرده‌ایم.

به زعم مفسر، معنای این آیات، در پرتو آیات زیر از فصل اول سفر تکوین، روشن و به درستی دریافته می‌شود آنجا که می‌گوید: «خدا آدم را به صورت خود آفرید، او را به مثل خدا آفرید، آنان را ذکور و اناث آفرید». نکته در خور توجه در این آیه، ضمیر جمع است که برای آدم آمده است.

در فصل پنجم از سفر تکوین نیز همین مطلب بدینگونه تکرار می‌شود که «در روزی که خدا آدم را آفرید، او را به صورت خدا ساخته، ایشان را ذکور و اناث آفرید و... اسم آنان را در روز آفریدنشان، آدم نهاد». پس نام مشترک مرد و زن، آدم است؛ و نکته جالب نظری که غالباً فراموش می‌شود، اینست که این تمثیل (allégorie)، پس از پنج روز آفرینش که کار خدا تماماً جدا کردن آسمان از زمین و آبهای آسمان از آبهای زمین و خشکی از دریا و تیر بزرگ از تیر کوچک و حیوانات آبزی از پرندگان آسمان بوده است، می‌آید؛ یعنی در صبح روز ششم، خدا، نخستین بار،

حالت نخستین هستی، پنداشته‌اند.

گفتنی است که حتی به اعتقاد فروید، آرمان «دو جنسی بودن» (hermaphrodite, androgyne) در ناخودآگاهی آرمیده است و این خواست، مبین آرزومندی آدمی حاکی از غلبه بر دوبارچگی و ثنوتی است (تضاد میان گرایشهای جنسی زن و مرد) که موجب روان رنجوری بشریت است و بشر می‌کوشد تا با پشت سر نهادن آن دوگانگی و ستیز و آویز، طرحی نو دراندازد مگر اروس (عشق) با غریزه مرگ (به زعم فروید) از در اتفاق درآید، زیرا دوگانگی نرینه - مادینه، نمودار کشمکش فاعلیت - انفعالی یا کشاکش میان عشق و مرگ است.

فروید در تأیید این نظریه خویش به اسطوره خلقت بشر از طریق دو نیمه کردن (تصیف) موجودی دو جنسی رجوع می‌دهد^{۱۷} و این معنی را القاء می‌کند که اروس در طلب وحدتی هرچه کاملتر، شاید خواهان برقراری مجدد و بازسازی یکپارچگی‌ایست که از دست رفته است. این وحدت یا یک‌کاسگی که اروس طالب آنست به اعتباری، همان اتحاد و اتصال اروس با نقیض خود، یعنی مرگ است؛ چون به زعم فروید، تنها بشریتی که سرکوفته و روان رنجور نشده است و بنابراین چنان نیرومند و توانمند است که می‌تواند زندگی کند و مرگ را بپذیرد، قادر است که بگذارد اروس جوای اتحاد و اتصال باشد و مرگ در پی جدایی. اما پذیرش مرگ و اتحادش با زندگی، از سر هشیاری و خودآگاهی، نه به وسیله فلسفه حاصل می‌آید، و نه به پیم دلفریبی‌های هنر؛ بلکه تنها بر اثر هدم و نابودی سرکوفتگی که علت غائیش، تشویش و اضطراب جدایی و دورافتادگی از مادر پشیمان و نگاهدار است، امکان‌پذیر می‌شود. به اعتقاد فروید، تنها در صورتی که اروس - غریزه زندگی - حیات جسم را تأیید کند، غریزه مرگ می‌تواند از تحاشی مرگ، اجتناب ورزد و با تصدیق مرگ، زندگی را بستاند. نتیجه آنکه یکپارچگی و کمال و تمامیت زندگی، مقتضی همدستی و پیوستگی عشق و مرگ است و این معنی، چنانکه گفتیم، مفهوم اتحاد نرینگی و مادینگی و اتصال فاعلیت و انفعالی را افاده می‌کند.

اما امعان نظر فروید در اسطوره اصلیت موجود دوجنسی، اگر از دیدگاه تاریخ فکر بشر، نگریسته شود، در حکم تفسیر اشارات متون مقدس و عرفانی است.

هبوط آدم در تورات، روایتی از همین اسطوره است؛ به بیانی دیگر، اختلاف و تمایز میان زن و مرد یا جدایی آندو، با موقعیت موجودی شکسته و متناهی و میرا که به تنهایی کامل نیست، بلکه مکمل دیگری است ("duel")، مطابقت دارد، و البته می‌توان پنداشت که چنین حال و روزی، در آغاز نبوده است. گنهکاری آدم و حوا که موجب دور افتادنشان از «درخت زندگی» می‌شود، با این اسطوره می‌خواند. در تورات، چنانکه گفتیم از نرینگی و مادینگی توأمان نخستین موجودات که به صورت خداوند آفریده شده بودند، سخن می‌رود^{۱۸}، و حوا (Eve) نام جفت آدم، به معنای حیات یا حی است^{۱۹}. در تفاسیر قبالی، جدایی زن - زندگی از موجود دو جنسی نر و ماده، با رانده شدن آدم از قرب درخت زندگی در باغ عدن (تا «مبادا آدم دست خود را دراز کرده هم از درخت حیات گرفته بخورد و دایماً زنده ماند»^{۲۰})، برابری دارد. بنابراین تفاسیر کتاب آفرینش، انسان آغازین، دو جنسی بود، و زنی که از حضرت آدم آفریده شد، نخست Aisha نام داشت، چون از Aish (مرد، انسان، معادل homme) وجود یافت، و آدم بعداً بر وی نام حوا (زنده، زندگی) نهاد، چون از طریق حوا یا به استعانت اوست که می‌تواند وحدت از دست شده را باز جوید.

متافیزیکی جنسیت یا ساحت مابعدالطبیعی آمیزش جنسی، راهیابی مقصد وحدت یا وسیله نیل بدان، از طریق اتحاد و اتصال دوجان و دو تن (diade) است، آنچنانکه یک تن و یک جان شوند^{۲۱}. چون عشاق می‌پندارند که در عشق و مهرورزی، حیاتی برتر از زندگانی خاکی را می‌آزمایند، و به وحدت نائل می‌آیند، و هستی تقسیم نشده پیش از هبوط را که نامیراست، باز می‌یابند. زیرا اروس چنین اراده کرده که مطلق و بمرگ باشد.

بعضی سائلین مسیحی، از قبیل ژاکوب بوهم آلمانی - J. Boehme (۱۵۷۵ - ۱۶۲۴) - و غیر مسیحی، نیز خواسته‌اند که تفاوت و تمایز میان

دو جنس را نتیجهٔ هبوط آدم یا انسان نخستین که در آغاز خداوند ویرا به صورت خود، نر و ماده (androgyn) آفریده بود (بنابه تفسیر قبالی اسطورهٔ تورانی)، بدانند. چنانکه بوهم در تأملات عرفانش، با پولس رسول همنا می‌شود آنجا که در نامه به غلاطیان می‌نویسد: «هیچ تفاوتی میان.. مرد و زن وجود ندارد، زیرا همهٔ شما در اتحاد با مسیح عیسی، یکی هستید»^{۲۲}. اما در سفر تکوین، انسان نخستین، دو جنسی ولی نامتمایز است و چندی بعد دو جنس از هم جدا می‌شوند، نه به علت گناه، بلکه بنا به مشیت یهوه، چون یهوه نمی‌خواهد که آدم تنها و بی‌یار بماند، و ازینرو، حوا را از وی جدا می‌کند و شکل می‌بخشد، و تازه در این هنگام که دو جنس از هم متمایز گشته‌اند، آدم مرتکب گناه می‌شود، و اینهمه البته با نظر افلاطون نمی‌خواند و سازگاری ندارد.

معهدا به رغم این تفاوت‌ها، امثال ژاکوب بوهم، اسطورهٔ افلاطون را، بر تورات تطبیق کرده‌اند، ظاهراً به علت جاذبه و گیرایی آن اسطوره. البته بعدها، مؤلفان پروتستان مذهب، با امتناع از ملاحظهٔ اعتبار و عمق آثار بوهم و یا لاقبل این جنبه از اندیشهٔ وی، منکر اصلیت دو جنسی بودن شدند. اما به قول برادایف (Beradiaeff) «تنها اسطورهٔ بزرگ انسان‌شناختی که می‌تواند مبنای انسان‌شناسی از لحاظ ماوراءالطبیعه باشد، اسطورهٔ موجود دو جنسی است... بنا بر نظر بوهم، انسان در اصل، بر وفق خواست و ارادهٔ حق، موجودی کامل و تمام است، یعنی هم مذکر است و هم مؤنث، هم نورانی و ظلمانی؛ و گناه آغازین، در وهلهٔ نخست، حاکی از تقسیم انسان دو جنسی به دو جنس مذکر و مؤنث یعنی هبوط موجود نر و ماده یا سقوط انسان - موجود کامل یکپارچه است».

عرفان تائویستی نیز طالب من یا ایتی است که دو جنسی یعنی کامل باشد. به عنوان مثال سروده‌ای تائویستی می‌گوید:

«آنکه یار و همنشین نرینه است به مادینه دل می‌بندد،
او چون سیلگاهی می‌شود که همهٔ نزولات آسمان در آن گرد می‌آیند.
چه فضیلت جاوید هرگز از دست نمی‌رود،
و معنای این سخن، بازگشت به حال و مقام کودکی است».

در شعر ریلکه نیز آرمان دو جنسیتی، نقشی شامخ دارد. وی در نامه‌هایی به شاعری جوان می‌نویسد:

«دو جنس زن و مرد شاید بیش از آنچه به نظر می‌نماید، خویشاوند باشند و بیگمان جهان وقتی نو می‌شود که زن و مرد هرگونه احساس نادرست در حق یکدیگر و هرگونه نفرت و بیزاری از هم را کنار بگذارند و دیگر چون دو دشمن با هم برخورد نکنند، بلکه بسان برادر و خواهر و خویشاوندان و نزدیکان، طالب یکدیگر باشند و در مقام موجودات انسانی، به هم پیوندند».

اما اتحاد دو جنس در نفس و ضمیر، مهمتر از مناسبات متقابل آنان است. چنانکه ریلکه به دوستش لوآندره آس - سالومه (Lou Andreas Salomé) می‌نویسد: «زن و مرد به هم می‌پیوندند و ذاتی واحد می‌شوند»؛ و وقتی از خداوند می‌خواهد که به وی در هنر، کمال عطا فرماید، تقاضا دارد که به لطف حق، دو جنسی شود:

Mach Einen herrlich, Herr mach Einen gross, bau aus seinem Leben
einen schönen Schloss
und seine Scham errichte wie ein Tor
in einem blonden Wald von jungen Haaren.

گفتنی است که «افسانهٔ ایرانی مشی و مشیانه نیز کاملاً به نمونهٔ «هبوط انسان» مربوط می‌شود»^{۲۳}.

از زر نطفه یا تخمهٔ کیومرث در دل زمین، دو ساقهٔ به هم پیچیدهٔ ریواس، می‌روید که «اتشان در کمرگاه، چنان به هم پیوند خورده بود که تشخیص این که کدام نر و کدام ماده است، میسر نبود»^{۲۴}. آندو گیاه که اندک اندک سیمای آدمی به خود می‌گیرند، پدر و مادر، مردمانند. اما اهریمن بدکنش آنان را می‌فریبد و «برادر آن، باروری از آنان گرفته شد، و به مدت پنجاه سال همخوابگی نکردند؛ اما پس از پنجاه سال میل در آنان بیدار شد و با هم جفت شدند و تأسف خوردند که در همهٔ این مدت همخوابگی نکرده بودند. پس از نه ماه دو فرزند به دنیا آوردند: یک نر و

یک ماده. پدر یکی را خورد و مادر دیگری را. بعد اورمزد، میل به فرزند خواری را از آنان گرفت، و آنان هفت فرزند توأمان که هر جفتی یک پسر و یک دختر بود، به دنیا آوردند. مشی و مشیانه پس از صد سال از جهان رفتند»^{۲۵}.

یادداشتها

۱- الیزابت بادتر، یاد شده، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

۲- ژ. مارکال، یاد شده، ص ۱۵۸.

3- *le Songe du vergier*, Livre I. chap. CXLVI.

که در قرن پانزدهم میلادی نوشته شده است.

۴- الیزابت بادتر، همان، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

5- Josy Eisenberg, *La femme au temps de la Bible*, 1993.

۶- حسن صدر، حقوق زن در اسلام و اروپا، چاپ هفتم، ۱۳۵۷، ص ۱۵۲.

فیلسوفی نگر چه شیوا گفت دُرْ معنی ببین چه شیوا سُفت
گفت: «ایزد چو از کمون عدم کرد ایجاد پیکر آدم
کرد زن را ز پهلویش ایجاد و ندرین نکته رازها ببنهاد
زن اگر خلق می‌شدی از سر خود سری می‌نمود با همسر
ور شدی زن ز پای وی پیدا می‌شدی پایمال جور و جفا
کرد ایجاد زن ز پهلویش همچو آئینه روی با رویش
تا بود جاودانه در تر مرد همدل و همزبان و همسر مرد».

مجموعه اشعار خلیل‌الله خلیلی، به کوشش مهدی مداینی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲.

۷- «و حوا که گویند جفت آدم بود، معانی بود در آن شریعت که از احکام باطن و معانی خیر داشت و کار شریعت آن دور، به آدم و به او می‌توانست شد...». خواجه نصیرالدین طوسی، تصورات یا روضه التسلیم، به تصحیح ولادیمیر ایوانف، ۱۳۶۳، ص ۶۳.

۸- جامع‌الحکمتین، به تصحیح هنری کربن و محمد معین، ۱۳۲۲ / ۱۹۵۳، ص ۲۹۵ - ۲۹۹.

نتیجه آنکه بحث روحانی بی‌وجود این «مادینه جان»، امکان‌پذیر نیست. ایضاً ر. ک. به تفسیر ابن عربی از حدیث قدسی که از دنیا سه چیز را دوست دارم: نسو، و عطریات یا طیب و صلوة را در *فصوص‌الحکم* که شرحش خواهد آمد.

۹- علامه حاج سید محمد حسین طباطبائی، خلقت و خلافت آدم در المیزان، گزینش شمس‌الدین ربیعی، ۱۳۶۱، ص ۸۸ و بعد.

ایضاً ر. ک. به محمد علی سلطانی، سیمای زن در المیزان، کیهان فرهنگی، آبانماه ۱۳۶۸.

۱۰- «و آنکه آدم را فرمود به این شجره نزدیکی مجوئید، یعنی گندم مخور، به آن شجره‌الخلد و ملک لایلی می‌خواهد، یعنی علم قیامت، و آنکه گندم مخور، یعنی در علم قیامت شروع مکن و در اظهار آن نطق مزن که نه وقت آنست». خواجه نصیرالدین

ایرانیان، جلد اول، ترجمه احمد تفضلی، زاله آموزگار ۱۳۶۳، ص ۸۰.

۲۴- همان، ص ۷۱.

۲۵- همان، ص ۷۳ - ۷۴.

طوسی، تصورات یا روضه التسلیم، همان، ص ۶۲.

۱۱- ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، قم، ۱۳۷۷، جلد اول، ص ۸۳ - ۸۵، به نقل

از هنری کریبن.

۱۲- «عیسی پسر مریم، پیامبر خدا و کلمه او بود که به مریم الهاء شد و روحی از او بود».

قرآن، النساء / ۱۷۱.

۱۳- فریتجوف شونون (Erithjof Schuon) در قیاس قرآن با مریم و مسیح، در تألیفات عدیده‌اش، نظریات جالبی ارائه می‌دارد که خواندنی است ولی ذکر آنها، ولو به طور مختصر، ما را از موضوع سخن، بی دور خواهد کرد.

ایضا ر. ک. به سید حسین نصر: *Islam, Perspectives et réalités*, 1975، که از جمله می‌نویسد: «کلام خدا در اسلام، قرآن است، و در مسیحیت، مسیح. واسطه بلاغ رسالت الهی در مسیحیت، مریم باکره است، و در اسلام، روح نبی. به همان علت که مریم بتول، باکره است، پیامبر باید امی باشد... در اسلام، کثرت قرآن، هم‌ارز شمایل‌نگاری در مسیحیت است...» ص ۴۹ - ۸۱.

۱۴- صوفیه حتی در تفسیر آیه یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بنت منها رجالاً کثیراً و نساء (سوره النساء، آیه ۱) می‌گویند که از آغاز، حضرت آدم میان دو اصل زنانه قرار گرفت، یعنی نخستین نفخه که آدم از آن زاده شد، چون زنی حوا، مادینه بود و بدینگونه آدم میان دو اصل زنانه وجود یافت: یکی نفسی که هستی آدم از آن نشأت کرده است و آن دیگر نفسی (حو) که از آدم زاده شده. وانگهی خلق، ذات مطلق حق را هم به صورت فاعله او (عاشق در اشعار صوفیه) می‌بیند و هم به صورت متغله‌اش (معشوق در همان اشعار) و یا به هر دو صورت در عین حال و تو مان: Laleli Bakhtiar, *Le soufisme, expression de la quête mystique*, Paris 1977, P. 22.

۱۵- درباره همه این مطالب ر. ک. به:

Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'Homme, Herméneutique et soufisme*, Paris 1983, PP. 89, 92, 98, 125 - 7, 132, 149, 150, 152 - 3.

16- Bernard - Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Paris 1979, P. 158 - 160.

17- S. Freud, *Au delà du principe du Plaisir*, traduction Jankelévitch, Payot, 1948.

۱۸- «پس خداوند آدم را به صورت خود آفرید... ایشان را ذکور و انات آفرید» (سفر تکوین، I، ۲۷).

۱۹- «زیرا که مادر تمامی زندگان اوست». سفر تکوین، III، ۲۰.

۲۰- سفر تکوین، III، ۲۲.

21- J. Evola, *Métaphysique du sexe*, 1976, P. 69 - 70, 191, 290.

۲۲- نامه پولس رسول به کلیساهای استان غلاطیه، فصل سوم، آیه ۲۸.

۲۳- آرتور کریستن سن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای

ماندند و طبعاً زن و مرد بر هم بدگمان شدند و چون تعدّد زوجات مانع شرعی نداشت، اختلاف و سوءظن بین زنان و مردان، شدت و قوّت گرفت و بدگویی از زن آغاز شد و داستانها و تمثیلها در مکر و حيله گری آنان رواج یافت. بدینگونه تعدّد زوجات و نفوذ کنیزان و غلامان ماهرو و پدید آمدن حرمسراها، واکنش نامطلوبی در روحیه زنان در خانوادهها برانگیخت و به شخصیت فردی و اجتماعی آنان لطمه‌ای جبران‌ناپذیر زد، و در نتیجه به تدریج اختیارات و حقوق زن رو به کاستی نهاد.

از این موجبات اجتماعی تنزل مقام زن در جوامع اسلامی به طور کلی که موضوعی گسترده است، به جای خود سخن خواهم گفت. حالیا در اینجا فقط می‌خواهم به نکته‌ای اساسی اشاره کنم که قبلاً تذکار داده‌ام و آن اینکه برخی، در آداب و رسوم جاهلی، نشانه‌هایی از بقایای نظام مادرسالاری^۳ و پرستش الهه مهرورزی و باروری^۴ یافته‌اند، و بر این اساس معتقد شده‌اند که حال و روز زن در آن روزگاران، کمتر از آنچه می‌پنداریم، تیره و تار بوده است.

از جمله محققانی که در این باره بحث و استدلال کرده‌اند، نویسنده‌ای مراکشی است که اساس نظریه خویش را بر پایه کیفیت نکاح در عصر جاهلیت و صدر اسلام بنا نهاده است و می‌گوید در جاهلیت آمیزش جنسی زن و مرد، ضبط و مهار نشده بود و بی‌بندوباری و لگام‌گسیختگی رواج داشت، تا آنکه با ظهور اسلام، نظم و قاعده پیدا کرد.^۵ به قول وی، در دوران جاهلیت، زنا، ظاهراً از لحاظ مذهب مختار عصر، گناه تلقی نمی‌شد و این معنی، به اعتقاد گرترو استرن، از شرح و وصف بخاری در جامع الصحیح، از زناشویی در دوران جاهلی، برمی‌آید.^۶ بخاری در صحیح، انواع ازدواجهای مرسوم در عصر جاهلی را ذکر کرده است از جمله نکاح استبضاع، یا چند شوهری (نکاح حدوداً ده مرد با یک زن) و (بنا به استنباط گرترو استرن) نوعی روسپی‌گری بدین وجه که روسپی در برابر خیمه‌اش، علامتی می‌گذاشت به نشان آمادگی برای همخوابگی. اگر بتوان این روسپی‌بارگی و فاحشه‌گری را «نکاح» شمرد. بانوی مراکشی این بی‌بندوباری و هرج و مرج در مباشرت جنسی و مراودات میان زن و مرد را

زن جاهلی

برای آنکه قدر و مرتبت اقدام اسلام در اصلاح وضع و موقعیت روز زن و احراز شخصیت و حرمت و منزلت اجتماعی و اخلاقی برای او، و اعاده شأن و حیثیت و کرامت و عزّت وی، به درستی معلوم شود، باید حال و روز زن خاصه در عصر جاهلیت و به طور کلی در جهان آن روز را در نظر آورد.^۱ از این مقوله اخیر به جای خود سخن خواهیم گفت؛ اما در باب بایگاه زن دوران جاهلی دو عقیده مختلف ابراز شده است.

برخی برآنند که زنان عرب قبل از اسلام، مقام و موقعیت ممتازی داشته‌اند و در فعالیتهای مختلف زندگی شرکت می‌جسته‌اند. این عقیده ایست که جرجی زیدان^۲ ابراز داشته است و خلاصه نظرش اینست که زن عرب قبل از اسلام، با عفت و شرافت زندگی می‌کرد و از آزادی و حقوق و اختیارات کافی برخوردار بود و استقلال رأی و اراده داشت، و مردان بدوی که استطاعت کنیز گرفتن و اختیار چند همسر نداشتند، یگانه همسر خود را می‌ستودند، به ویژه که زن بادیه، کمک دست مرد و شریک رنج و راحت وی در سفر و حضر بود. اما پس از آنکه اعراب به کشورگشایی پرداختند و سیل سیم و زر و غلام و کنیز به جزیره العرب روان گردید، اندک اندک اعراب مسلمان به فساد و هرزگی گرائیدند. در دوره بنی‌امیه، خاصه، فساد و تباهی در شئون مختلف اجتماعی فزونی گرفت و افزایش تعداد کنیزان و همخوابه‌ها در خرابی و تنزل موقعیت زن مؤثر افتاد، بدین معنی که با کثرت کنیزکان دلربا، زنان در خانه محبوس

در عصر جاهلیت، نشانه آزادی و استقلال زن دوران جاهلی می‌داند و معتقد است که آثار و بقایای آن آزادی و استقلال در جامعه اسلامی نیز به شکل دو گونه طلاق مرسوم، باقی ماند که یکی تملیک است و دیگر خلع. تملیک که مالک گردانیدن کسی را بر مالی یا چیزی است، دادن حق طلاق، در عقد نکاح، به زن است (و این حق را مرد به وی می‌دهد) و یا وابستگی اعتبار طلاق به رضای زن. و خلع، رها کردن زوجه است به مالی که از وی ستانند یا به کابین و جز آن، یعنی قطع علاقه زوجیت از طرف زوج در اثر بذل زوجه مالی را به او. به زعم گرتروود استرن، چنین می‌نماید که این دو گونه طلاق، بازمانده و ته نشسته استقلال زن دوران جاهلی، در جامعه اسلامی باشد.^۷

به علاوه به قول گرتروود استرن در زمان پیامبر، زوجه اگر زوج را نمی‌پسندید، می‌توانست با ادای جمله‌ای نسخه‌وار، وی را به خود راه ندهد و عقد نکاح را باطل کند، و نویسنده برای اثبات نظرش چند مثال می‌آورد: از جمله اسماء بنت نعمان الکنذیه است که بنا به گفته محمد بن اسحاق مؤلف کتاب سیره (به روایت ابن هشام) پیامبر را نخواست و پیامبر رهاش کرد^۸، و ملّیکه بنت کعب و گرتروود استرن از آن مثالها چنین نتیجه می‌گیرد که پس زن در صدر اسلام، نوعی استقلال و اختیار داشت که به گمان وی، باید بازمانده آداب و رسوم دوران جاهلی باشد، زیرا در نظام اسلامی، این اختیار به زن داده نشده که شویش را طلاق گوید.^۹

به زعم گرتروود استرن ساختار نوین خانواده که در آداب و رسوم عربستان جاهلی انقلابی برانگیخت، ناظر به هدف تثبیت برتری مرد بر زن و حفظ مزایای پدرسالاری بود و در راه حصول این مقصود، چند زنی و حق مرد در طلاق دادن همسر و منع و نهی زنا و استقرار نظام پدرتباری، همه نهادهایی محسوب می‌شوند که تغییر و تبدیل ساختار کهن خانواده را که بر گونه‌ای استقلال و آزادی زن استوار بود، به صورت ساختاری نوین که اساسش تفوق مرد است، تسهیل کردند.^{۱۰}

روشی که گرتروود استرن برای توضیح این معنی به کار برده،

همچنانکه گفتیم، بررسی انواع نکاح‌ها در عصر جاهلیت و در صدر اسلام است. به گفته وی، مسأله این نیست که بدانیم در عربستان جاهلی، نظام پدرسالاری حاکم بوده است یا نظام مادرسالاری؛ بلکه موضوع اصلی، دانستن این نکته است که اسلام در مقوله مسائل و امور جنسی، چه اعمالی را پسندیده و جائز دانسته و چه آدابی را ناپسند شمرده و تقبیح کرده است. گرتروود استرن برای شناخت این امر، به پژوهش در جامع‌الصحيح امام بخاری - متوفی ۲۵۳ یا ۲۵۶ ه. ق. - (لیدن، ۱۸۶۸) و کتاب‌المحبر محمد بن حبيب بغدادی - متوفی ۲۴۵ ه. ق. - (بیروت ۱۹۶۱) و کتاب الطبقات الکبری ابن سعد کاتب واقعی متوفی ۲۳۰ ه. ق. (بیروت ۱۹۵۸) پرداخته و به این نتیجه رسیده است که در دوران جاهلیت، انواع نکاح‌های پدرسالارانه و نیز نکاح‌هایی که آشکارا خصیلت ضد پدرسالاری داشته‌اند، همزمان متداول بوده‌اند و از این جمله‌اند نکاح‌هایی که در آن، فرزندان به پدر یا والد تعلق نمی‌گرفته‌اند؛ نکاح‌هایی که به موجب آنها، زن اختیار راندن و جواب کردن شوهرش را داشته، آنها با انجام دادن کاری بس ساده، مثلاً آویختن پرده‌ای در برابر خیمه‌اش که بدینگونه پیوند زناشویی را می‌گسته و به شوهر می‌فهمانده که داخل چادر نشود. گرتروود استرن می‌گوید اسلام این آداب و رسوم را منع کرد، چون در نکاح اسلامی، اقتدار مرد، وجهی قدسی یافته است^{۱۱}؛ و اما از پژوهشش در جلد هشتم طبقات الکبری ابن سعد، برای روشن ساختن انواع نکاح در فجر و صدر اسلام، به این نتیجه می‌رسد که در آن روزگاران کهن، الگوی یگانه ثابت و غالبی که نهادی شده باشد، وجود نداشته است، بلکه انواع و اقسام و صلتها رایج و متداول بوده است «که چشم‌گیرترین خصیصه آنها، بی‌ثباتی پیوندهای زناشویی عموماً و فقدان هرگونه نظام و مقررات قضایی برای ضبط و ربط عقد نکاح است^{۱۲}». ضمناً نکاح‌های دوران جاهلی (که غالباً چند زنی و تعدد زوجات است)، زن مکانی (uxorical - e) است یعنی طبق قاعده و دستورالعملی مربوط به محل سکونت است که مکلف می‌دارد تا زوجین پس از ازدواج، در زمینهای گروه متعلق به زن یا در جوار آن سکنی

سَلْمَى بنت عَمْرٍو^{۱۵}.

به گفته گ. استرن، ظاهراً نکاح عبدالله بن عبدالمطلب (پدر پیامبر) با آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهره (که «در قبیله بنی زهره از وهب هیچ کس بزرگتر از وی نبود، و از زنان قبیله وی نیکوتر از دختر وی نبود خردمندتر از آمنه نبود»^{۱۶}) نیز «مادرتباری» بوده است، چون به قول ابن سعد، عبدالله سه روز با وی در قبیله اش بسر برد، بدینجهت که وقتی مردی با زنی وصلت می کرد که می خواست در قبیله اش بماند، رسم چنین اقتضا داشت که زوج سه روز با زوجه اش در قبیله وی سر کند.

به زعم گرترو استرن، این استقلال و آزادی زن به رغم غلبه روزافزون پدرتباری، در جامعه اسلامی نوپای زمان پیامبر، دوام آورد که نمونه بارز و گویای آن، استقلال رأی سکینه بنت الحسین بن علی بن ابیطالب (متوفی ۱۱۷ هـ) است که چندین بار ازدواج کرد و هرگاه از شوهری ناخشنود بود، ترکش می گفت^{۱۷}.

قرون ششم و هفتم سیلادی، به اعتقاد رابرتسون اسمیت^{۱۸}، مرحله ای بینایی یا انتقالی در تاریخ خورشاوندی قوم عرب است. به زعم ر. اسمیت نیز در صدر اسلام، دو نوع متضاد نکاح: مادرتباری (صدیقه، تأیید صدیق) و پدرتباری (بعل) همزمان مرسوم بود که گویا تا چندی تداول داشت. در نکاح صدیقه، فرزندان به قبیله زوجه تعلق دارند و نکاح بر اساس توافق و رضای طرفین، در خیمه یا خانه زن صورت می گیرد و زوجه حق دارد که زوجه را جواب کند^{۱۹}. در نکاح بعل، بر عکس، فرزندان به شوهر که هم پدر است و هم «سرور و آقا و مالک» زنش، تعلق می گیرند. ولی اسلام، به زعم رابرتسون اسمیت، فرایند انتقال از مادرتباری به پدرتباری را، با تقویت و تحکیم نوعی نکاح که با ازدواج پدرتباری مشترکات فراوان دارد و نیز محکوم شناختن وصلت مادرتباری به مثابه نوعی زناکاری، سرعت بخشید^{۲۰}.

خصائص و عواقب آن دو گونه نکاح را می توان در جدولی اینچنین خلاصه کرد:

گزینند؛ و تعدد زوجات بر وفق این قاعده، نهادی است که با چند زنی طبق قاعده شوهرمکانی (virilocal - e) یعنی قاعده و دستورالعملی مربوط به سکونت که زوجین را مجبور می سازد تا بعد از ازدواج، در زمینهای گروه متعلق به شوهر یا در نزدیکی آن اقامت کنند، فرق فاحش دارد^{۲۱}.

به زعم گرترو استرن، هاشم بن عبد مناف نیای بزرگ پیامبر، پدر عبدالمطلب (جد پیامبر)، بنا به قاعده زن مکانی نکاح بسته بود: «و نام عبدالمطلب اول شیهه بود و بعد از آن او را عبدالمطلب نام نهادند، و سبب آن بود که پدرش به جانب مدینه رفته بود و آن جایگاه زنی خواسته بود و عبدالمطلب از وی به وجود آمد و مادرش او را شیهه نام کرده بود، و هاشم بعد از آن به مکه باز آمد و عبدالمطلب را به مدینه پیش مادرش گذاشته بود. چون هاشم از دنیا برفت، مطلب (برادر هاشم) به مدینه رفت و عبدالمطلب را از مادر خواست تا به مکه باز آورد، و مادرش سخت شریفه و محتشمه بود، و او را سلمی بنت عمرو گفتندی و در مدینه از ایشان هیچ کس شریفتر و بزرگتر نبود. چون مطلب التماس کرد تا عبدالمطلب را باز مکه برد، مادرش رضا نمی داد، بعد از آن مطلب شفیع بسیار برانگیخت تا رضا داد. و عبدالمطلب را گرفت و باز مکه آورد، چون در اندرون مکه می آمدند، عبدالمطلب را ردیف خود گردانیده و مردم ندانستند، پنداشتند که مطلب بنده ای خریده است از مدینه و او را ردیف خود کرده است، آنکه او را گفتند: هذا عبدالمطلب، گفتند: این بنده مطلب است، و مطلب بانگ برآورد و گفت: ای قوم این برادرزاده منست که در مدینه بود نه بنده است، بعضی آواز وی را بشنیدند و بعضی نشنیدند و او را همچنان عبدالمطلب می گفتند تا نام عبدالمطلب بر وی مشهور شد و نام شیهه از وی بیفتاد»^{۲۲}.

در کتاب المحبر نیز فصلی هست به نام: زنانی که (در جاهلیت) پس از ازدواج، استقلال کامل خویش را حفظ کردند، و اگر مایل بودند با شوهرانشان می ماندند و اگر می خواستند آنان را ترک می گفتند و به سبب شرف و قدر و منزلتشان چنین اختیاری داشتند و از جمله ایشان بود،

«جفت» یا «زوج» زن و مرد که مفهومی نسبتاً ستاخر است، نیست، بلکه اقدامی است برای تکثیر خانواده.

بعضی دیگر برعکس معتقدند که در جاهلیت، اعراب برای زنان ارزش و مقامی قائل نبودند^{۲۱}، چنانکه آیات قرآنی مؤید این معنی است و وضع ناهنجار زن در جامعه جزیره العرب و رفتار نامردمی مردان را با زنان، به روشنی تصویر می‌کند: وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (نحل، ۵۸) و چون به یکیشان مژده دختر دهند، سیه‌روی می‌شود و خشم خود را فرو می‌خورد. يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (نحل، ۵۹) از شرم این مژده، از مردم پنهان می‌شود. آیا با خواری نگاهش دارد یا در خاک نهانش کند؟ آگاه باشید که بد داوری می‌کنند. و اذا المودة سُلَّتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (تکویر، ۸ و ۹) و چون از دختر زنده به گور شده پرسیده شود که به چه گناهی کشته شده است (هنگامیکه از دختران زنده به گور شده بازپرسند که آن بیگناهان را شما به چه جرم و گناه کشتید؟).

از اینرو رسول خدا می‌گفت: «هر که او را پسری باشد و دختری، و

پسر را بر او ترجیح نهد، خدا او را در بهشت کند»^{۲۲}. این رسم ناپسند زنده به گور کردن نوزادان دختر را که بعضی دال بر زن ستیزی اعراب جاهلی گفته‌اند^{۲۳}، برخی ناشی از فقر و تنگدستی دانسته‌اند. نفس امر، محقق است و در صحت آن، تردیدی نیست چنانکه از جمله تألیفات هشام کلیبی (متوفی در ۲۰۴ هـ) به گفته صاحب الفهرست، کتاب المورودات است، یعنی دخترانی که بر دست پدرانشان زنده به گور می‌شدند^{۲۴}. اما گفتنی است که ظاهراً مردمان در عصر حجر قدیم (paléolithique) نیز به دلایل اقتصادی و از بیم کمبود خوراک، بعضی کودکان و نوزادان خود را می‌کشتند، بسان قوم بوشیمن (Bushman) که امروزه در جنوب غربی آفریقا بسر می‌برند و از دسته شکارچیان و گردآورندگان خوراک‌اند و از بعضی جهات به پیگمه‌ها شباهت دارند^{۲۵}. حتی در مغرب زمین هم، گویا فقر بعضی خانواده‌های روستایی به اضافه

توضیحات	مادر تباری	پدر تباری
قانون خویشاوندی حق ابوت	فرزنده خانواده مادر تعلق دارد پدر هیچ حقی بر فرزندان ندارد	فرزند به خانواده پدر تعلق دارد پدر بر فرزندان هرگونه حقی دارد. زیرا والد از لحاظ جامعه، فقط پدر است.
آزادی جنسی زن	بسیار است، عصمت زن، تأثیری اجتماعی ندارد.	محدود است، عصمت زن شرط لازم برای الیات قانونی بودن و مشروعیت ولادت فرزند محسوب می‌شود.
پایگاه زن	وابسته است به نیل‌های که نگاهدار زن است و ولینعت از.	وابسته است به شوهر که حفاظت و ایمنی و تغذیه را بر او تأمین می‌کند.
چارچوب جغرافیایی نکاح	زن مکانی.	شوهر مکانی.

این بود مجمل تحقیقات استرن و اسمیت درباره انواع نکاح مرسوم در عصر جاهلی که ظاهراً در جامعه صدر اسلام هنوز قوتی داشته‌اند. و محقق مراکشی، اساس استدلال خویش را در باب حاکمیت مادرسالاری در دوران جاهلی، بر آن مبنا استوار کرده است. منتهی، صادقانه و از سر انصاف، تصدیق باید کرد که آن نظامها، بیشتر نوعی تنظیم مناسبات جنسی است تا نهادهایی اجتماعی به نام نکاح. و نیز آداب و رسوم موصوف، در درجه نخست حاکی از ارزش و جاذبه زن به عنوان شیء و مالی جنسی، یعنی موجودی برای زاینده‌گی و کامرانی مرد است، تا نمودگار عزت و حرمت انسانی مستقل و بالغ و مختار خاصه از لحاظ عاطفی، زیرا در این میان آنچه به چشم نمی‌خورد، عاطفه عشق است و در واقع هر چه بخواهی آزادی و بی‌بندوباری در شهوترانی و کامجویی هست، اما از عاطفه عشق که مایه‌ای روحانی یا معنوی دارد، هیچ نشانی نیست. و دست آخر معلوم نیست رسم زنده به گور کردن نوزادان دختر را چگونه توجیه باید کرد؟

حقیقت اینست که در جامعه پدرسالاری یا نیمه پدرسالاری جاهلی، مردان بیشتر با میل خفت و خیز جنسی و ترس (از زن) و شهوت و کامگیری مأنوسند تا با عشق - دوستی که از برابری و اعتماد متقابل و امکان همانندگردی یکی با دیگری، توشه و مایه می‌گیرد و ازدواج، ثمره

افزایش نسبی جمعیت، موجب فرزندکشی، خاصه کشتن دختران بوده است.^{۲۶}

به علاوه در میان بدویان، نظام‌های مختلف چند زنی و ازدواج‌های مشروط و پیمانهای موقت زناشویی و چند شوهری، مرسوم بود.^{۲۷} زن پدر، پس از فوت شوهر (یعنی پدر ناپسریش)، جزء ترکه به شمار می‌رفت و زوجهٔ فرزند ارشد می‌شد، اگر وی جامهٔ خویش را بر آن زن می‌افکند، و اگر پسر بزرگین بدو تمایل نداشت، برادران دیگر می‌توانستند با پرداخت مهر جدید، با وی عقد نکاح بندند. چنین زنی، ضیض نامیده می‌شد و نکاح با زن پدر، کلاً، نکاح موقت. سبادهٔ نکاح نیز رسمی جاهلی بود بدین وجه که دو مرد زن‌دار، زنان خویش را معاوضه می‌کردند و به هم قرض می‌دادند (شغار). به علاوه صاحب کنیز یا برده - زن، می‌توانست وادارش کند که با کسب درآمد از راه زنا، به اقساط قیمت بازخرید خویش را بپردازد، و گاه صاحب کنیز، بدون عقد این قرارداد بازخرد، وی را به زنا و روسپیگری وامی‌داشت («مساءة»^{۲۸}). تعدد زوجات نیز اندازه نداشت.

به اعتقاد صاحب‌نظرانی که حاکمیت نظام سادرسالاری را در عصر جاهلی باور ندارند، «بائین بودن مقام اجتماعی زن» در دوران جاهلیت، از نظام قبیله‌ای که بزرگترین و مهمترین واحد اجتماعی به شمار می‌رفته، ناشی می‌شود، «زیرا آرزوی پدر و همهٔ خویشان آن بود که دخترشان فرزند ذکور بزاید، چون با فرزند ذکور بود که عزت و شرافت قبیله حفظ می‌شد و مردان قبیله به هنگام افتخار، به پدران خود افتخار می‌کردند و افتخار به پدران تقریباً یک رسم دینی بود»^{۲۹}. و باز به اعتقاد همان محققان، بیگمان از جمله نشانه‌های بارز «بائین بودن مقام اجتماعی زن در میان اعراب جاهلی» یکی این است که «دختران و زنان از متوفی ارث نمی‌بردند. ارث را آن فرزند می‌برد که بتواند بر پشت اسبان جنگ کند و از راه جنگ و راهزنی غنیمت به جنگ آورد و به همین سبب فرزندان ذکور صغیر نیز ارث نمی‌بردند»^{۳۰}.

در چنین محیطی، به گفتهٔ مفسران و عالمان دین، اسلام زن را جزء

جامعهٔ انسانیت محسوب داشت و آزادی عمل و اراده بخشید و صاحب حقوق و اختیارات شناخت^{۳۱}: (وَالنِّسَاءُ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً (نساء، ۷) و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند، چه اندک و چه بسیار، زنان را نیز نصیبی است؛ نصیبی معین) و به طور کلی وضع زن را که جزء ترکهٔ میت، چون ارث به وارث وی می‌رسید، از صورت شیء قابل تملک، به انسانی دارای حق مالکیت تبدیل کرد (چون همانگونه که اشارت رفت، پدر که می‌مرد، زنانش مانند سایر اموال مرده، بین پسران تقسیم می‌شدند) و رسم کشتن نوزادان دختر را که به سبب ترس از بیچیزی و فقدان مؤنهٔ معیشت نیز بود، برانداخت و همچنانکه گذشت، تناسبات میان زن و مرد را که سخت آشفته و درهم بود، نظم و سامان داد و زن را که از حق الارث محروم بود، صاحب حق شناخت و تعدد زوجات را که حدی نداشت، محدود ساخت و خاصه شیوه‌های چند شوهری یا ازدواج ضمد (polyandrie) و زواج‌المشاركه و ازدواج استبضاع (همخواه کردن زن با مردی که شوهر، خود، برمی‌گزیند) و سبادهٔ زنان بین شوهران به مدت معین را منسوخ گردانید، و اینهمه بیگمان به سود زن بود چه مواردی چون چندشویی و یا بی‌بندوباری زن در آمیزش جنسی که به زعم برخی، از بقایای نظام مادرشاهی است، رویهم‌رفته، دال بر حاکمیت آن نظام و یا نشان شوکت و عزت زن در دوران جاهلی نیست.

بعضی که خواسته‌اند تضاد میان دو عقیدهٔ یاد شده را از میان بردارند، به شرحی که گذشت، گفته‌اند:

«جامعهٔ عرب در دوران جاهلیت، ترکیبی از نظام‌های پدرسالاری و مادرسالاری بود که مردان به هر حال دست بالا را داشتند»^{۳۲}. در این دوران، محو شدن تدریجی خصوصیات مادرسالاری در جامعه‌ای که به دلیل سلطهٔ روزافزون مرد بر اقتصاد و مذهب (و اجتماعیات)، به مرحلهٔ پدرسالاری پا می‌گذاشت، قابل تشخیص بود. زنان ساکن بادیه، به دلیل شرکت فعال (و مستمر) در تحصیل معاش، نسبت به زنان شهری از آزادی

من مشرک و لو أَعَجَبَكُم (بقره، ۲۲۱). زنان مشرکه را تا ایمان نیاورده‌اند، به زنی نگیرید و کنیز مؤمنه بهتر از آزادزن مشرکه است، هر چند شما را از او خوش آید. همچنین قرآن مردان را اندرز می‌دهد که با زنان به نیکی و مهر رفتار کنند: و عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (نساء، ۱۹) بر ایشان سخت مگیرید، با آنان به نیکویی رفتار کنید، و جَعَلَ تَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (الروم، ۲۱) میان شما دوستی و مهربانی نهاد.

در مجمع‌السعادات سلطان محمد بن حیدر آمده است که از علامات صدق ایمان، شدت محبت به زنان است و در حدیث دیگر است که هر که در دلش محبت زنان فزونی گیرد، فضیلت و ایمان وی بیشتر می‌شود.^{۳۶} ایضاً روایت کرده‌اند که رسول خدا می‌گفت: ما اکرم النساء الا کریم و لا اهانهن الا لثیم. گرامی نداشت زنان را مگر آن که خود بزرگوار است و به ایشان اهانت روا نداشت مگر پست و فرومایه. و نیز: اکمل المؤمنین ایماناً احسنهم خلقاً والطفهم باهله، کامل ایمان‌ترین مردمان، خوش خوی‌ترینشان است و لطیف‌ترینشان با اهل خویش؛ و همچنین خیارکم خیرکم لنسائه و انا خیرکم لنسائی، گزیدگانتان نیکوکارترین مردم‌اند با زنان خویش و من نیکوکارترین شمایم با زنان خود؛ استوصوا بالنساء خیراً؛ و افضلکم احسنکم معامله لزوجه. باز در خبر است که پیامبر اسلام از نظر تعظیم زن، برای همسران خویش، رکاب می‌گرفت و اغلب زانو به زمین می‌گذاشت تا زنان پا بر زانویش نهاده سوار شوند، و نیز دست دخترش فاطمه زهرا را می‌بوسید^{۳۷} و «عروه از عایشه روایت می‌کند که پیامبر هرگز کسی را نه زنی و نه خادمی را کتک نزد^{۳۸}». بنابراین هیچ شگفت نیست که آنچنانکه روایت شده، آخرین سخنش در آستانه رحلت، توصیه‌ای درباره زنان باشد: الله الله فی النساء فانهن عوان بین ایدیکم^{۳۹}.

از این رفتار و سفارشهای اکید پیامبر چنین بر می‌آید که وی می‌خواسته با کردار و گفتار، الگو و سرمشق حسن سلوک با زنان باشد و شاید نیازی به ارائه اسوه و نمونه پیروی و اقتدا نبود، اگر مردان روزگار با زنان، رفتاری نیکو و شایسته داشتند.

بیشتری برخوردار بودند. این زنان بیابانی، حجاب نداشتند و آزادانه با مردان در اجتماع اختلاط می‌کردند و بنابراین می‌توان گفت که در عصر جاهلیت، جامعه مادرسالاری، دست کم هنوز در برخی قبایل حیات و بقایی داشته است. «این وجوه مادرسالاری، احتمالاً بتواند نقش نسبتاً مهمی را که زنان، هم در جامعه قبل از اسلام و هم در جامعه اسلام اولیه ایفا کردند... توضیح دهد. برخی از آنان، در رشته‌های تولید و تجارت و خرید و فروش نیز فعال بودند. در نتیجه این مشارکت پا به پای مرد در فعالیت اقتصادی، زنان هم در درون خانه و هم در برون آن، شخصیت مستقلی کسب کردند و معمولاً در انتخاب شوهر آزادی عمل داشتند»^{۳۳}. اما حتی به فرض قبول این نظر نیز، در پرتو آگاهی‌هایی که آیات قرآنی از وضع زنان عصر جاهلی به دست می‌دهند، نقش و تأثیر آئین نو در استیفای بعضی حقوق پایمال شده یا از نظر افتاده زنان، محرز و مسلم است. و به همین سبب است که فی‌المثل ازدواج با کنیز در اسلام ننگ و عار نیست^{۳۴} و قرآن نکاح با کنیزان را توصیه می‌کند (نساء، آیه ۲۵) و تعلیم می‌دهد که هر که استطاعت ازدواج با آزادزان پارسای پرهیزکار را ندارد، پس با کنیزکان مؤمن، عقد نکاح بندد (نساء، آیه ۲۵). پیامبر خدا خود، صفیه دختر یحیی بن اخطب را که از غنیمت خیر به وی رسیده بود و برده بود و پدرش از رؤسای یهود، آزاد ساخت و سپس به مهر و کابین تزویجش کرد و به سبب این ازدواج، با بنی اسرائیل قرابت سببی یافت؛ همچنین ریحانه دختر زید بن عمرو را که از جمله اسرای بنی قریظه و برده رسول خدا بود، آزاد کرد و با مهر و کابین جداگانه‌ای به عقد نکاح خویش درآورد. مجزیه یکی دیگر از زنان پیامبر نیز اسیری از قبیله بنی المصطلق بود. حتی ابوالفتح رازی در تفسیر بغضکم من بعض (آل عمران، ۱۹۵): همه از یکدیگرند، می‌گوید شاید این آیه دلیل بر آن باشد که ازدواج با کنیزان در نزد خدا، از نکاح با آزادزان بهتر و ثوابش بیشتر است^{۳۵}. به هر حال قرآن تعلیم می‌کند که ازدواج با برده مسلمان بهتر از نکاح با آزادزن مشرک است: ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنن و لامة مؤمنة خیر من مشرکة و لو أعجبکم و لاتنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا و لبعده مؤمن خیر

و رسوم جاسعه مادرسالاری هنوز در نزدشان زنده و باقی است».

محقق دیگری می‌نویسد: «فرهنگ در تمدنهای ما اروپائیان، راه و رسم انتقال آئین ستایش برتری مردان، به روشترین نحو (از نسلی به نسل) دیگر است» (روزنامه لوموند، ۱۶ اکتبر ۱۹۸۲). ما به جای خود در همین کتاب از آراء و نظرات ژرمن تیلیون، به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۲- تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، چاپ چهارم ۱۳۵۴.

اینگونه ملاحظات مبتنی بر نظریات متقدمانی چون جاحظ (متوفی ۲۵۵ ه. ق.) است که در «رسالة القیان» می‌گوید:

«پیش از اسلام و بعد از آن، مردان با زنان صحبت می‌کردند... نجیب‌ترین زنان، مردان را در خانه خود می‌پذیرفتند و با آنها بحث می‌کردند و نظری که به یکدیگر می‌افکندند در جاهلیت عار نبود و در (صدر) اسلام هم حرام به شمار نمی‌آمد و همین گفتگوها سبب نزدیکی و وصلت جمیل و ثبینه، عفره و عروه، کثیر و عزه و بسیاری دیگر از زوجهای مشهور شد». زنان و مردانی هم بودند که به قول جاحظ «برای صحبت کردن در یک جا گرد می‌آمدند و این همه در برابر چشمان ازیلاء و شوهرانشان انجام می‌شد و ایشان نیز این رفتارهای غیر منکر را محکوم نمی‌کردند، زیرا نیک می‌دانستند که هیچ چیز قبایل سرزنی وجود ندارد». معشوقه‌های معروفی چون ضباعه، عاتکه، عایشه، حفصه بنت عبدالرحمن نوه ابوبکر و بسیاری دیگر که نامشان در رساله قیان نیامده است، دقیقاً از همین شایسته زنان یا شرافت‌الساء هستند. فردریک سیکار، (Frédérique Sicard)، عشق در «رسالة القیان» جاحظ، ترجمه نصرالله پورجوادی - ع. روح‌بخشانه، معارف، آذر - اسفند ۱۳۶۸.

3- W. Robertson Smith, *The Religion of the Semits*, New York, 1956 (1889).

W. R. Smith. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Boston, 1903 (1885).

۴- ژان کلود واده بر آنست که در عربستان جاهلی، موسیقی از واجبات و ملزومات آداب پرستش الهه - مادر یا الهه - عشق سامیان (لات و منات و عزری) بوده است. همچنین مهرورزی آزاد با مراسم طواف کعبه و معابد الهه مادر در جاهلیت، در آمیخته بود و آوازخوان در حکم کاهن یا کاهنه آن آئین به شمار می‌رفته است و این زنا که آمیزش مقدس تلقی می‌شده، سپس به درگاه الهه - مادر به حساب می‌آمده است.

J. C. Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire*, 1968.

«فریش، لات و منات و عزری را غرائق عالم بالا می‌خواندند (غرائق جمع غرق، نام پرندۀ آبی سیاه یا سفیدی است که به فارسی کلنگ یا لک لک گویند) و آنان را دختران خدا می‌گفتند و یاری و شفاعت ایشان، مایه امیدشان بود...»

در این میان «قبیله فریش و عرب، همگی، منات را بزرگ می‌داشتند و در پیرامونش

یادداشتها

۱- ژرمن تیلیون Germaine Tillion در مقاله‌ای می‌نویسد (مجله *Esprit* شماره مه ۱۹۸۱): «اروپائیان دانشی مرد» با اندک دقت، توجه می‌یافتند که قیم زن شدن (که گاه به «نژاد» عرب نسبت داده شده، گاه به «خوی و منش» آفریقائیان و زمانی به «مذهب» اسلام) امریست که می‌تواند آن را به خود نیز منسوب کنند، یا ریشه‌اش را در زمینه‌های مشترک میان مسیحیان و نیاکان همسایگان مسلمانان، بیابند.

«تجانس و توافق‌های پنهانی‌ای هست میان فرهنگهای کرانه‌نشینان گوناگون مدیترانه: ایتالیایی‌ها، یوگسلاوها، یونانیان، ترکان، لبنانی‌ها، اسرائیلی‌ها، فلسطینی‌ها، اردنی‌ها، سرری‌ها، مصریان، مراکشی‌ها، اسپانیایی‌ها، فرانسویان ساکن ایالات پروونس و کورس... و در این میان، نیاکانشان یعنی شهروندان آن و روم و رعابای فراغت را از یاد نباید برد.

» به عنوان نمونه، فرانسویان بخش نیمروز فرانسه، مثلاً قهرمانان مارسل پانیول (Marcel Pagnol) فیلمساز را در نظر آوریم که به برکت ادبیات، مردم پسند شده و مقبولیت عامه یافته‌اند: (با تامل و مذاقه) پی می‌بریم که آنان در وراء خنده‌روبی ظاهریشان، روابط انسانی اساسی را به طرزی بیرحمانه و فاجعه‌آمیز در ذهن خویش نقش می‌کنند، درست مثل ساکنان جبال اطلس یا یونانیان باستان. این روابط انسانی اساسی کدامند؟ می‌توان گفت روابط با زن، زیرا بسی پیش از سلسله مراتب اجتماعی، قدیم‌ترین و پایدارترین سنگ زیر بنا و ماده مقوم همه جوامع مذکور، محبوب می‌شود.

«حال ببینیم این رابطه با زن در دنیای قدیم که دست کم از دیدگاه ما، مذتهای مدید، تنها ملاک تمدن شمرده می‌شده چگونه بوده است؟ جامعه سیاسی همه اقوامی که خود را متمدن می‌خوانند، بنا به رسم و سنت، جاسعدای بدون زن است. آن اقوام برای توجیه طرد این نیمه بشریت، به عجیب‌ترین برهانی که تصور می‌توان کرد متوسل شدند و آن اینکه تولید مثل منحصرأ کمار مرد است و زن فقط مرغ کرجی است که روی تخم می‌خوابد. این فرضیه غریب، فرضیه همه نیاکان پرافتخار ما بود، تا آخر قرن نوزدهم، که از آنجمله بودند دانشی مردان مان. و حتی هنگامی که اینان درباره مردم «وحشی» پژوهش می‌کردند و کتاب می‌نوشتند، آن فرضیه همچنان پابرجا بود، بدین معنی که «وحشیان» مزبور نظام مادر تباری را مهمتر از پدرتباری می‌دانستند، و دانشی مردان فرنگ استدلال می‌کردند که آنان از نقش پدر در انعقاد نطفه و تولیدمثل ناآگاهند!

«این جهان، از دریای آتلانتیک تا اقیانوس آرام، و از جبل الطارق تا ژاپون امتداد دارد؛ اما مرکز و محورش، منطقه شرقی مدیترانه (Levant) است؛ و نقطه مقابل یا قطب مخالف آن نیز جهان زنان بربر در صحرا و سواحل غربی آفریقا، یعنی طوارق است که آثار

قربان می‌کردند، و این بزرگداشت همچنان بود تا پیامبر در سال هشتم هجری - همان سالی که خدای تعالی مکه را برایش گشود - از مدینه بیرون رفت و چون چهار شب راه پیمود، علی را به سوی منات گسیل فرمود تا نگرسارش ساخت و آنچه به منات تعلق داشت برگرفت و نزد پیامبر آورد...

گفتنی است که اساف در سرزمین یمن به نائله عشق می‌ورزید، پس به مکه برای گزاردن حج روی آوردند و اساف و نائله درون خانه رفتند و غفلتی از مردم و خلوتی در کعبه یافتند، پس درون خانه، اساف با نائله عشق ورزید، پس آن دو مسخ شدند، مردمان صبحگاه آن دو را مسخ شده یافتند، پس آن دو را از خانه بدر آوردند و آنها را در جایی که پرستشگاه آنان شد نهادند، و خزاعه و قریش و هر که بعدها از عربها، حج خانه می‌گزارد، آندو را به پرستش گرفتند... کتاب الاصنام (تکسیر الاصنام) ابو منذر هشام بن محمد کلیبی. متوفی در ۲۰۴ هجری، ترجمه محمد رضا جلالی نائینی، ۱۳۶۴، ص ۱۹ و ۱۱۱، ۲۱، ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۲۴.

کتاب من فخر باخواله من قریش، تألیف همین ابو منذر هشام بن محمد کلیبی، درباره کسانی است که از وابستگی از طرف مادر، به قریش، میاهات می‌کرده‌اند. همان، ص ۱۷۳ (به نقل از الفهرست، ابن ندیم، ترجمه محمد رضا نجفد، ۱۳۴۳، ص ۱۶۳).

5- Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, islam* 1983, P. 31.

۶- همان، ص. ۵. ر. ک. به:

Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam*, Londres, The Royal Asiatic Institute, 1939.

۷- F. M. همان، ص ۵۴ - ۵۷.

سخن بخاری اینست: «أن النکاح فی الجاهلیة علی اربع انحاء، فنکاح منها نکاح الناس الیوم لا یخطب الرجل الی الی الرجل ولیته او ابنته فیصدقها ثم ینکحها، و نکاح آخر کان الرجل یقول لا مرأته اذا طهرت من طمثها أرسلی الی فلان فاستبضعی منه و یمتزلها زوجها و لا یمشها ابداً حتی یتبین حملها من ذلک الرجل الذی تستبضع منه، فاذا تبین حملها أحبب زوجها إذا أحب، و انما یفعل ذلک رغبة فی نجابة الولد فكان هذا النکاح نکاح الاستبضاع، و نکاح آخر یجتمع الزحف مادون العشرة فیدخلون علی المرأة کلهم یصیبها فاذا حملت و وضعت و مر علیها لیالی بعد ان تضع حملها أرسلت الیهم فلم یستطع رجل منهم ان یمتنع حتی یجتمعوا عندها تقول لهم قد عرفتم الذی کان من امرکم و قد ولدت فهو ابنک یا فلان تُسمی من اُحبت باسمه فیلحق به ولدها لا یستطیع ان یمتنع به الرجل، و نکاح الرابع یجتمع الناس الكثير فیدخلون علی المرأة لا تمتنع من جاءها و حر البغایا کن ینصبن علی ابو ایهن ربابت تكون غنماً، فمن ارادهن، دخل علیهن، فاذا حملت احداهن و خلعت حملها یجمعن لها و دعوا لهم القافة ثم الحقوا ولدها بالذی یزوّن فالتا ط به، وُدعی ابنته لا یمتنع من ذلک، فلما بعض محمد (ص) بالحق هدم نکاح الجاهلیة کله الا نکاح

... من الیوم».

البخاری محمد بن اسماعیل (۱۹۴ - ۲۵۶ ق.)، صحیح البخاری، التقرير الذی کتبه علیها العلامة الشیخ حسونه النواری شیخ الجامع الازهر سابقاً، بیروت ۱۳۷۸ ق. (۱۹۵۸ م) جزء ۹ در سه مجلد، الجزء السابع، کتاب النکاح، ص ۱ - ۵۲ (ص ۱۹ - ۲۰).

الجزء السابع، کتاب الطلاق، ص ۵۲ - ۶۰.

باب الخلع، همان، ص ۶۰ - ۶۴.

باب الشذر. «والشذر أن یزوّج الرجل ابنته علی أن یزوّجه الآخر ابنته لیس بینهما صدق». همان، ص ۱۵.

۸- الجزء الثامن من کتاب الطبقات الکبیر، فی النساء، به تصحیح بروکلمن، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۲۱ ه. ق؛ اسماء بنت النعمان الکندی، ص ۱۰۲ - ۱۰۵؛ مُلیکه بنت کعب، ص ۱۰۶.

بنا به نوشته محمد بن حبيب، متوفی سنه ۲۴۵ ه. ق. در کتاب المحبّر:

«و تزوّج (ص) اسماء بنت النعمان بن اللاسود بن الحارث بن شراحیل بن کندی.. و کانت من اجمل نساها و اشبههن. فلما جعل صلی الله علیه تزوج الغراب قالت عایشه:

«قد وضع یدیه فی الغراب. یوشکین أن یصرفن وجهه عنا». و کان خطبها صلی الله علیه حین و فدت علیه کنده. فسد راحا نساؤه حسدنھا فقس لها: «ان أردت أن تخطی عنده فتعزّی بآپ منه اذا دخل علیک». ففعلت ذلک. فعرف وجهه عنها و قال: «أمن عائد الله. الحقی بأهلك». و خرج والغضب یری فی وجهه... المحبّر، به تصحیح آنسة ابلزه لیخن شتیر، حیدر آباد دکن، سنه ۱۳۶۱ ه. ق؛ ۱۹۴۲ م. ص ۹۴.

اما در سیرت رسول الله، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، به تصحیح اصغر مهدوی، نصف دوه، ۱۳۵۹ - ۱۳۶۰، می‌خوانیم که پیامبر «چون وی را بخواسته بود، بیاضی بر وی پیدا آمد و وی را چیزی بداد و باز خانه پدر گسیل کرد و بنزدیک وی نرفت» (ص ۱۱۰۲).

۹- F. M. همان، ص ۴۱ - ۴۲.

۱۰- همان، ص ۵۹ - ۶۰.

۱۱- F. M. همان، ص ۶۲ - ۶۳.

محمد بن حبيب در فصل «السنن التي كانت الجاهلية ستها بقيت الاسلام بعضها و أسقط بعضها» (کتاب المحبّر، همان، ص ۳۰۹ - ۳۴۰) می‌نویسد:

«من ذلک أنهم کانوا یطلقون ثلاثاً، و کان الرجل یقول لا مرأته: أنت طالق واحدة، فهو أحق الناس بها. فان طلقها اثنتين، فکذاک. فان طلقها ثلاثاً، فلا سیل له علیها. و قد قال الأعشى، و تزوج امرأة فرغ بها قومها عنه، فتهددوه ان لم یطلقها أن یضربوه...» ص ۳۰۹.

«و كان يخطبون المرأة الى أبيها أو أخيها أو عمها أو بعض بنى عمها. وكان يهـطب الكفى الى الكفى...» ص ۳۱۰.

«و كانوا لا يورثون البنات و لا النساء و لا الصبيان شيئاً من الميراث و لا يورثون الا من حاز الغنيمة و قاتل على ظهور الخيل». ص ۳۲۴.

«و كانت العرب تزوج نساء آبائهم و هو أشنع ما كانوا يفعلون. فيقال للذى يخلف على امرأة أبيه «الصيزن»» ص ۳۲۵.

«و كان الرجل اذا مات، قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه، فورث نكاحها، فان لم يكن له حاجة فيها، تزوجها بعض اخوته بمهر جديد». ص ۳۲۵ - ۳۲۶.

«و من سننهم أنهم كانوا يكسبون بخروج امائهم. و كان لبعضهن راية منصوبة فى أسواق العرب فىأتيها الناس فيفجرون بها..»

«و كان أمر الجاهلية فى نكاح النساء على أربع. امرأة تخطب فتزوج. و امرأة يكون لها خليل يختلف اليها، فان ولدت قالت: «هولفان» فيتزوجها بعد هذا. و امرأة ذات راية يختلف اليها، فان جاء اثنان فوا فياها فى طهر واحد ألزمت الولد واحدا منها، فهدى ندعا المقسمه. و الرجل يقع على أمة قوم، فيبتاع ولدها فيرغب فيه و يهتهرها فيتخذها امرأة». ص ۳۴۰.

12- Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam...* 1939, P. 70.

۱۳- همان، ص ۶۵.

۱۴- سیرت رسول الله، همان، ص ۱۲۴ - ۱۲۵.

۱۵- F. M.، ص ۶۶ - ۶۷.

«النسوة اللواتى كانت احداهن اذا أصبحت عند زوجها كان أمرها اليها ان شاءت أقامت و ان شاءت تركته و ذلك لشرفهن و قدرهن». كتاب المحجّر، همان، ص ۳۹۸ - ۳۹۹.

از جمله آنان بودند: «سلمى بنت عمرو و هى ام عبدالمطلب بن هاشم عبدمناف» و «عاتكة بنت مرة و هى ام هاشم و عبد شمس و المطلب، بنى عبد مناف». المحجّر، همان، ۳۹۸ - ۳۹۹.

۱۶- سیرت رسول الله، ص ۱۳۹.

۱۷- همان، ص ۶۷.

18- W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Boston, Beacon Press, 1903.

۱۹- در باب نکاح صدیقه، رابرتسون اسمیت به داستانهای در *اغانی* و دیگوکتب رجوع می دهد که تعریف می کنند چگونه بعضی زنان، شوهرانشان را به خیمه راه نداده اند، یعنی از ورودشان به خیمه ممانعت کرده اند، بدین وجه که یا جای خیمه را تغییر داده اند و یا میان خود و شوهر پرده ای آویخته اند و اینچنین به وی فهمانده اند که دیگر نباید به خیمه درآیند.

۲۰- همان، ص ۷۴.

۲۱- به گفته سید امیرعلی (۱۸۴۹ - ۱۹۲۸):

«در میان اعراب و یهودیان قدیم علاوه بر نظام تعدد همسران، رسم انعقاد ازدواج های مشروط و نیز پیمانهای موقت ازدواج وجود داشت. این عقاید سخیف اخلاقی تأثیری مصیبت بار بر مرثشت جامعه درون این شبه جزیره برجای نهاد...»

«در میان یهودیان و اعراب غیر بدوی، وضع زنان بینهایت منحط شده بود. دختر عبری حتی در خانه پدر خود حالت یک خدمتکار را داشت و پدر می توانست، حتی اگر دختر صغیر هم بود او را بفروشد و در صورت مرگ پدر، پسران می توانستند به میل و اراده خود او را به معرض فروش بگذارند. دختر از ارثیه بی بهره بود، مگر آنکه وارث ذکور و وجود نمی داشت. در میان اعراب مشرکی که در شهر ساکن شده اغلب تحت تأثیر تمدن فاسد و کار افتاده امپراطوریهای مجاور قرار داشتند، زن در حکم کالایی محض بود و جزء لاینفک دارایی شوهر یا پدر خود به شمار می رفت و زنان بیوه یک مرد، به موجب حق توارث، به پسر یا پسران او می رسیدند. از این رو پیوندهای مکرر میان ناپسریها و نامادریها به وجود آمد که این عمل بعدها، به وسیله اسلام ممنوع گردید و بر آن داغ «نکاح المقطع» ازدواج های ننگین و شرم آور» (مقط یعنی بر زمین زدن همسر خود را) زده شد...»

«در میان اعراب ساکن شهرها و روستاها که عقاید اخلاقی ست مایه مرسوم در میان سومریها، ایرانیها و رومیها را پذیرفته بودند، موقعیت زنان... بی نهایت منحط شده بود. اما در میان برخی از اعراب بادیه، زنان از آزادی زیادی برخوردار بودند و بر امر دارائی و ثروت قبایل خود نفوذ بسیاری اعمال می کردند... آنها رزمندگان را تا میدان نبرد همراهی می کردند و در آنها روح دلاوری و قهرمانی می دیدند، و سلحشوران در حالی که ستایش های خواهر، همسر و یا معشوق را ترنم می کردند، به صحنه نبرد یورش می بردند. و الا ترین جایزه دلاوری آنها، پاداشی بود که از معشوقگان خود دریافت می کردند. شجاعت و سخاوت بزرگترین فضیلت ها برای مردان و عفت و پاکدامنی، بزرگترین امتیاز برای زنان به شمار می رفت. اهانتی که بر زنی از قبیله ای می رفت، قبایل صحرا را در سرتاسر شبه جزیره به آتش می کشید. جنگهای مایه گرفته از توهین به مقدسات که چهل سال به طول انجامید، و پیامبر به آنها خاتمه داد، از اهانتی که بر دختری جوان در یکی از بازارهای عکاظ روا شد، پا گرفته بود». روح اسلام، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی توحیدی پور، مشهد، ۱۳۶۶، ص ۲۱۲ و ۲۳۵.

۲۲- شرف النبی، همان، ص ۸۹.

۲۳- «اعراب پیش از اسلام، با زنده به گور کردن بسیاری از فرزندان اثاث خود، نفرت خویش را تا سر حد نابودی زنان ابراز می کردند. این رسم وحشتناک که در میان قبایل قریش و کنده بسیار رواج داشت، با سخنان آتشین محمد (ص) تقبیح گردید و همراه با

عمل غیرانسانی قربانی کردن کودکان در پای خدایان، که اعراب همچون دیگر اقوام به آن عمل می‌کردند، به موجب مجازاتهای شدید، ممنوع گردید». سید امیر علی، روح اسلام، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی توحیدی پور، مشهد، ۱۳۶۶، ص ۲۱۲.

اما به اعتقاد بعضی محققان، کشتن نوزاد دختر در جاهلیت که امری نادر بوده است، بازمانده رسم قربان کردن انسان در مذهب شرک است و نشانه تحقیر و تحقیف زن نیست، زیرا اعراب جاهلی، الهگان را نیز می‌پرستیدند.

Fatima Mernissi, *Le harem politique, Le Prophète et les femmes*, 1987, P. 241 et 268 (Notes).

۲۴- الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ۱۳۴۳، ص ۱۶۱. می‌گفتند: دفن البنات من المکرمات. نعم الختن القبر، قبر برای دختر، بهترین داماد است. غالب، جند فرزددق، محیی الموثودات لقب داشت، چون دخترهای فقیر را می‌خرد و از زنده به گور شدن نجات می‌داد، که: افضل البریات احياء الموثودات.

25- Jean Ziegler, *Sociologie et contestation*, 1969, P. 61 et suiv.

26- R. Coleman: "L'infanticide dans le haut Moyen Age". *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 29 / 1974, 315 - 335.

۲۷- هاشم معروف الحسینی (تاریخ فقه جعفری، کلیات فقه، ترجمه دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ۱۳۶۱)، داستانهای بسیار از سنگدلی اعراب جاهلی و تحقیر آنان در حق زنان، حکایت می‌کند (ص ۱۱۰).

علی بن محمد مدائنی (۱۳۵ - ۲۱۵ هـ.) تک نگاشتی در باب «چند شوهری در میان زنان قریش»، المزدفاه من قریش، داشته است. فرانسی روزنتال، تاریخ تاریخی نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، ۱۳۶۵، ص ۸۵.

۲۸- ر.ک. به سیره رسول الله (ص). بخش اول: از آغاز تا هجرت، نوشته عباس زریاب، سروش، ۱۳۷۰، ص ۷۱ - ۷۴، که شرح مختصر و مفیدی از مقررات ازدواج در دوران جاهلیت است.

۲۹- همان، ص ۷۲.

۳۰- همان، ص ۷۲.

۳۱- علامه سید محمد حسین طباطبائی.

۳۲- عرب جاهلی هم خدایان مذکر را می‌پرستید و هم خدایان مؤنث (لات و عزی) را. ۳۳- چهره عریان زن عرب، همان، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.

۳۴- کسی پیش عمر از ابوموسی اشعری شکایت می‌کند که «او را کنیزکیست عقیده نام از بام تا شام با او معاشرت می‌کند و صحبت می‌دارد». عمر ابوموسی را خواست و در اینباره از او پرسید در حضور شاکی. «ابوموسی گفت که او کنیزکیست که من با او صحبت می‌دارم و مرا از صحبت داشتن او هیچ عاری و ننگی نیست و مرا از آن هیچ عذری

نمی‌باید خواست». تاریخ قم، تألیف حسن بن محمد بن حسن قمی در سال ۳۷۸ قمری به عربی، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی به فارسی در سال ۸۰۵ - ۸۰۶ قمری، به تصحیح سید جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۳۰۵.

۳۵- محمدباقر محقق، کتاب یاد شده، ص ۴۲.

۳۶- محمد باقر محقق، کتاب یاد شده، ص ۱۵.

۳۷- عایشه گوید فاطمه «چون در پیش رسول علیه‌السلام آمدی، رسول دست او را فراگرفتی و بوسه دادی و به جای خوش بنشاندی». شرف‌النبی، همان، ص ۴۵۱.

ایضاً ر.ک. به صحیح بخاری، بیروت، ۱۳۷۸ هـ. ق. الجزء السابع، باب المداراة مع النساء و قول النبی انما المرأة كالضلع، ص ۲۳.

۳۸- ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (۳۸۴ - ۴۵۸ هـ. ق.) دلائل النبوة، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ۱۳۶۱، جلد اول، ص ۱۵۳.

۳۹- «آخرتر چیزی که به وقت وفات از رسول (ص) شنیدند - که در زیر زبان همی‌گفت - سه سخن بود: نماز برپای دارید، بندگان را نیکو دارید، و الله الله در حدیث زنان که ایشان اسیرانند در دست شما، با ایشان زندگانی نیکو کنید». امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، جلد اول، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۱۴.

عایشه گوید پیغمبر در رنجوری وفات یکبار بر من خشم گرفت و گفت: «وانکن صواحب یوسف». گفت: شما از آن زنان‌اید که یوسف را از راه بردید و بر وی دروغ گفتید، یعنی خاموش باشید که زنان ناقص عقل باشند و در غور هیچ کار نرسند». سیره رسول الله، به تصحیح اصغر مهدوی، تهران ۱۳۵۹، ص ۱۱۰۶.

برای آگاهی از شرح جزئیات و تفصیل مربوط به نکات مختلف این بخش، به قلم محققان اسلامی، منجمد ر.ک. بد:

اله و کیلی: نگرشی تطبیقی به زن در آینه قرآن و آئین‌های زرتشت، یهود و مسیحیت، ۱۳۷۰.

جواد آملی، زن در آئینه جلال و جمال، ۱۳۶۹.

فاطمه صفری، الگوی اجتماعی پایگاه و نقش زن مسلمان در جامعه اسلامی، ۱۳۷۰.

زهرا پرنده، ازدواج و حقوق و وظایف متقابل زوجین در فقه شیعه، ۱۳۷۰.

که هر چه از آغاز نهضت اسلامی دور می‌افتیم، موقعیت اجتماعی زنان بدتر و وضع عمومیشان اسف‌بارتر می‌شود.^۲ حرمسراها پدید می‌آیند^۳، کنیزکان ماهرو و غلامان موی میان قدر می‌بینند و در صدر می‌نشینند. اسلام، به قول مفسر، موعظه می‌کرد: «درون خانه، کعبه آمال مرد است، و زن، خانه خدای این کعبه»^۴، اما به اعتراف وی «این نظام جمیل که اساسش بر مودت و رحمت نهاده شده، به مرور زمان در کشورهای اسلامی به صورتی درآمد که متفقهین آن را عبارت از عقدی می‌دانستند که مرد بدان وسیله می‌تواند از زن استمتاع جسمانی کند: آنه لقد یملک به الرجل بضع المرأة»^۵.

بنابه روایات و اخبار، در صدر اسلام، زنان صاحب قدرت و شخصیت و از شجاعت رد و اعتراض بهره‌مند بودند و در کارهای اجتماعی و فعالیت‌های رزمی و سیاسی شرکت می‌جستند. تاریخ و روایات اسلامی، نام و کارنامه بعضی از این زنان آزاده را ضبط کرده است: خدیجه کبری ام المؤمنین (بنت خویلد)، سکینه دختر امام حسین بن علی (ع)، عایشه دختر طلحه بن عبیدالله صحابی و نواده ابوبکر از طریق مادرش و همسر مصعب بن زبیر. سرگذشت حضرت زینب نیز آنقدر شناخته است که حاجت به شرح و بیان ندارد. اما حال بدین منوال نماند و حقوقی که زنان در صدر اسلام داشتند، بعدها به مرور از آنان سلب شد^۶ و مرد، قدرت مطلقه و حق تصرف در احوال و اموال زن را یافت و اینهمه پیش از هر چیز مرده‌ریگ مردسالاری و نیز بازتاب آداب و رسوم بود که خاصه به روزگار خلفای اموی و عباسی، همچون میراثی فرهنگی از بعضی ممالک مفتوحه به فاتحان یعنی در وهله نخست به سرداران، اکابر و اعظام قوم رسید: همچنانکه اشارت رفت حرمسراها پیش از اسلام در شرق باستان وجود داشتند، همچنین رسم خصی کردن^۷ اینچنین مقام و موقع زن در جوامع پدرسالاری اسلامی، به تدریج تنزل یافت تا آنجا که دنیای زن و مرد از هم جدا شد، زن به درون خانه خزید و ارزش‌های شرف و نجابت گوئی تنها با باکرگی و خانه‌نشینی و پرده‌نشینی ارتباط پیدا کرد. بی‌گمان، مقتضیات قومی و فرهنگی و اجتماعی در تبلور این دیدها و

ناسازواری

اما از استثنائاتی چند که بگذریم، حکم و نظر با فعل و عمل راست نیامد، چه بیگمان همواره آرمان دیگر است و واقعیت دیگر که دو صد گفته چون نیم کردار نیست، و کارکرده نمی‌شود به سخن و در اینجا به نکته‌ای می‌رسیم که در آغاز بدان اشارت رفت و آن اینکه از سویی استنباطات مردم از احکام دین به پشتوانه آداب و رسوم جاری و فرهنگ‌های قومی و محلی (که منجمله موجب پیدایی ملل و نحل گوناگون گردید)، زمینه را برای تفسیر احکام و کاربست آنها، دلخواهانه و غالباً به شیوه‌های متضاد فراهم آورد؛ و از سوی دیگر، به اقتضای تأثیرات اجتماعی، یعنی عوامل طبقاتی و سیاسی زمانه (صرف‌نظر از سائقه‌های فرهنگی و قومی)، یا به بیانی دیگر در پی کشورگشائیها و فتوحات و شهرنشینی قبایل و طوایف حاکم که روزگاری خود کوچ‌نشین و بیابانگرد بودند و اندوختن زر و سیم و جان تازه یافتن برده‌داری و رواج فساد و هرزگی با افزایش شماره کنیزکان و حرمسراها و غلامان اخته، و مهمتر از همه، به سبب غلبه سنت قدیم و قویم مردسالاری که چون خون در رگهای نژادگان زمانه می‌دوید، موقعیت زن در جوامع اسلامی تا حدی که با این مسائل ارتباط داشت، رو به تنزل و خرابی نهاد، چنانکه بخشی از ادب ایران بعد از اسلام، نقشی از زن رقم می‌زند که خوشایند و دلپسند نیست، چه او را موجودی بی‌وفا، ناقص عقل و سست اعتقاد فرا می‌نماید^۱.

در واقع حقوقی که اسلام برای زنان شناخت، به تدریج از آنان سلب شد و اختیارات شان رفته رفته بیش از پیش تنگ و محدود گردید، تا آنجا

حقوقی که اسلام برای زنان به دست شناخت تدریجاً رو به افول نهاد

نگرش‌های مختلف مؤثر افتاده‌اند. مثلاً زنان عشایر و روستایی و بادیه، رویهم‌رفته آزادتر از زنان شهری می‌زیسته‌اند و ترکان هیچگاه آزادی زنان را به اندازه دیگر قبایل و طوایف شرق میانه محدود نکرده‌اند. اما در جوامع اسلامی، علت اساسی تبعیض و حق‌کشی در قبال زن را باید کلاً در این واقعیت سراغ گرفت که مساوات طلبی اسلام در برابر آداب و سنن قوی بنیاد مردسالاری تاب نیاورد و نیز رفته رفته زیر بار مال و خواسته روزافزون طبقات ممتاز غالب، مدفون شد و شوکت و قدرت آن طبقات نیز مدیون یورش سپاهیان اسلام به خارج از محدوده مرزهای صحراهای عربی و پیرویشان در گشایش دره‌های سرسبز مصر و سوریه و عراق و خراسان بود. در پی این کشورگشایی و مال‌اندوزی، آنان اندک اندک استنباطات اجتماعی خویش را بر امتیازات تنگ طبقاتی و تعابیر تعصب‌آمیز و کوردلانه از کتاب و سنت، بنا نهادند و مذهب را پشتیبان امتیازات طبقاتی و مخالف سربلندی از اقتدار حکام جور فراموش نمودند و بالطبع خرافه‌گرایی و تاریک‌اندیشی و شکست‌ناپذیری تقدیر و تسلیم به مقدرات را تعلیم و رواج دادند تا آنجا که به قول نوال السعداوی «بسیاری از احکام امروز که به نام اسلام بر زنان عرب فرض شده است، از اسلام نیست، بلکه میراث اندیشه‌های عمرین خطاب و مردانی چون او است که خوی پدرسالارانه خویش را در اسلام به جا گذاشته‌اند».^۸ عمر می‌گفت: «با زنان حدیث عشق مگوئید تا دل ایشان تباه نشود، که زنان همچون گوشتند بر صحرا افکنده، نگاه دارنده ایشان خداست».^۹ ایضاً از همو قولی روایت کرده‌اند در تقیح و کسر شأن و تخفیف مقام زن^{۱۰} و معنای سخنش به گفته غزالی این است که «زن خود ستایش برنگیرد».^{۱۱} این وهن و عجزی که زنان از کسانی بر خود گرفته‌اند که گویی ازیشان، رنجور دل و گرفته خاطر بوده‌اند، قصور است که به گفته نوال السعداوی، بعضی «جانشینان دنیادوست پیامبر در حق زن عرب مرتکب شده‌اند»، یعنی عموماً خلفای جور و قدرتمندان کامران زمانه که با همدستی عالمان بی‌عمل، به صید جانها می‌پرداختند و اگر این هم پیمانی نبود، کنار بر زورمندان سخت می‌شد، اما چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا. و

ناگفته پیداست که میان این قبیل آراء که صاحبان کج‌اندیش آنها^{۱۲}، «قید و بندهای تاریخی بر دست و پای زن را قداست آسمانی می‌بخشند و در تبلیغ روحیه تسلیم‌پذیری سعی بلیغ دارند»^{۱۳}، و احکام دینداران حق‌طلب، تفاوت فاحشی هست و فرق است بین سخن درشت عمر و این روایت که از علی (ع) نقل می‌کنند که به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) گفت: «با زنان کاری بکن که غیر از تو مردی را نشناسند و به ایشان خدمتی به غیر آنچه به آنها تعلق دارد واگذار مکن، که این طرز رفتار از برای حال زنان و خشنودی و حسن جمال آنها بهتر است، زیرا زن گُل است و خدمتکار نیست و او را گرامی بدار و در عین حال سخن او را در حق دیگران پذیر و عنان خود را به دست او مسپار»^{۱۴}.

منتهی باید دانست که این ویژگی یعنی خوارداشت زن، منحصر به جوامع اسلامی یا شرقی نیست، بلکه اصولاً در همه جوامع پدرسالاری به هر صورت که باشند، معتدل یا مفرط، دست کم دو خصلت مشترک، نهان یا نمایان، وجود دارد. نخست جدایی زن و مرد از هم^{۱۵}. اما این جدایی بدانگونه که در عصر پارینه‌سنگی (paleolithique) معمول بود و شرحش گذشت، یعنی کلاً براساس احترام متقابل و یقین قلبی از ضرورت زن برای مرد، استوار نیست؛ بلکه مبتنی بر درجه‌بندی قاطعانه‌ایست که عملاً امکان هرگونه تلاقی و همکاری را از بین می‌برد. بدین معنی که یکی خیر است و آن دیگر، شر؛ یکی قوی است و دیگری، ضعیف. و اینچنین دیگر نمی‌توان دانست که وجه مشترکشان چیست و در نتیجه، زن عنصری خطرناک و خصم قسم‌خورده مرد می‌شود!

ازینرو دومین خصیصه جامعه پدرسالاری، طبعاً جنگ پنهان میان زن و مرد است. و در ادبیات همه این جوامع، زن غالباً برخوردار از هوشی سرشار برای ویرانگری اندیشیده نظام اجتماعی، با کمال خونسردی و حيله‌گری و نیرنگ‌سازی است، و این تزویر و مکر هوشمندانه، کید نام گرفته است. بدینجهت مرد با وی سر ستیز دارد، و ستیز و آویزش بر حق می‌نماید، و قضا را همین خصلت زن، موجب خوف و وحشت نهفته مردان از همسرانشان است که در بسیاری از قصه‌ها و داستانهای «مکر

زن» انعکاس یافته است، بدین وجه که مرد از انتقام جویی محتمل زن، می‌ترسد و این کین‌خواهی، یا زناکاری است و یا توطئه‌چینی برای قتل همسر. سرگذشت شیخ حسن کوچک چوپانی که به دست زنش در ۷۴۴ هـ. «در خفیه به خصیه خفه شد» و سلمان ساوجی در وصف آن زن «نغز صاحب خیرات» سرود: «زهی خجسته زن خایه‌دار مردافکن»، نمونه‌ای یگانه نیست در تاریخ نظایر فراوان دارد.

به زعم الیزابت بادنتر، این خصائل، از جمله مشخصات مناسبات میان زن و مرد در همه جوامع پدرسالاری و تحت سلطه مرد است، چه در جوامع اروپایی قرون وسطی، چه در قبایل بارویایی (Baruya) گینه جدید و چه در قبایل و طوایف عدیده آفریقایی و چه در جماعات اسلامی. ما ازین «زن ستیزی جهانگیر» و موجبات آن، به موقع در همین کتاب یاد خواهیم کرد، ولی اینک باید به نمونه‌هایی از آن در فرهنگ و ادب خود، اشاره کنیم.

از خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی (صاحب اخلاق جلالی) بگذریم که در باب اخلاق و خصوصیات زنان و امتیاز زن خوب از زن بد و وظایف مردان نسبت به زنان و بالعکس، معتدل‌تر از بقیه سخن گفته‌اند^{۱۶} و به بزرگمردی چون امام محمد غزالی بپردازیم که در نصیحة الملوک، بابتی به خلق و خوی زن اختصاص داده و احادیث و اخبار و حکایات بسیار «اندر صفت زنان و خیر و شر ایشان» آورده و از آن جمله گفته است: «آبادانی جهان از زنان است و آبادانی بی‌تدبیر هرگز راست نیاید، و گفته‌اند که شاوروه‌ن و خالفوه‌ن... و به حقیقت هر چه به مردان رسد از محنت و بلا و هلاک، همه از زنان رسد، و آخر از ایشان کم کس به مراد و کام دل رسد»^{۱۷}. و جای دیگر نوشته: «واجب است بر مردان، حق زنان و سرپوشیدگان خود نگاه داشتن، از روی ترحم و احسان و مدارا... ازین روی واجب آید بر خداوندان خرد که بر زنان رحیم باشند و بر ایشان ستم نکنند که زن در دست مرد اسیر و بیچاره است. و نیز واجب آید مردان را که با زنان مدارا کنند، زیرا که به خرد ناقصند، و از جهت کم خردی ایشان است که هیچ کس به تدبیر ایشان کار نکند و اگر به گفتار زنان

کار کند، زیان کند»^{۱۸}. و «در خبر است که زنان را از ضعف و عورت آفریده‌اند: داروی ضعف ایشان خاموشی است و داروی عورت ایشان خانه برایشان زندان کردن است»^{۱۹} و تأکید می‌ورزد که «زن باید که بنده مرد باشد» و «وی به حقیقت بنده مرد است»^{۲۰}.

امام محمد غزالی که به گفته خود «چهل سال در دریای علوم دین غراسی کرد تا به حایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت»، جایی می‌گوید زن که در حقیقت بنده مرد است و در دست وی اسیر است، حقاً سزاوار ترحم و احسان و مدارا است؛ و اما جای دیگر از زن چنان یاد می‌کند که گویی زن شیطان است و شیطان او را از راه برده است: مثلاً در ذکر خصلتهایی که «حق تعالی زنان را بدان عقوبت کرده است»، می‌آورد: «چون حوا در بهشت نافرمانی کرد و از آن درخت گندم خورد، حق تعالی زنان را هشت ده چیز عقوبت فرمود کردن» و نیز «بدان که جملگی خوی زنان بر ده گونه است، و خوی هر یک به صفت چیزی از حیوانات مانده است: یکی چون خوک، دوم چون گپی (بوزینه)، سه دیگر چون سگ، چهارم چون مار، پنجم چون استر، ششم چون کژدم، هفتم چون موش، هشتم چون کیوتر، نهم چون روباه، دهم چون گوسفند» و با این حکم هم شاید خواسته است خللی و ظلمی را که رفته است به اصلاح آورد و به عدل تدارک کند: «و زنی که خوی گوسفند دارد مبارک بود همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منفعت یابی، زن نیک همچنین با منفعت بود...»^{۲۱}.

اینک به اهل سیاست و شاعران و مجموعه‌پردازان روی کنیم و به عنوان نمونه از هر دسته سخنی بیاوریم که مشتمل نمونه خروار است.

خواجه نظام‌الملک «اندر معنی اهل ستر و سرای حرم و حد زبردمتان» حکم می‌کند که «زنان اهل سترند و کامل عقل نباشند، و غرض از ایشان، گوهر نسل است که بر جای بماند، و هر چه از ایشان اصیلتر، بهتر و شایسته‌تر، و هر چه مستوره‌تر و پارساتر، ستوده‌تر و دلپذیرتر»^{۲۲}. «پیغامبر (ص) می‌گوید: «با زنان در کارها تدبیر کنید. اما هر چه ایشان گویند چنین باید کرد، به خلاف آن کنید، تا صواب آید». و لفظ

خبر این است: شاوروهَن و خالفوهَن. اگر ایشان تمام عقل بودند، پیغامبر علیه السلام نفرمودی، خلاف رأی ایشان رفتن»^{۲۳}.

خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی که «ذکر عورات را روا» نمی داند، در مکتوبی به پسرش خواجه جلال الدین حاکم روم، همینگونه اندرز می دهد که «با زنان بسیار صحبت مکن که قربت ایشان مخل وقار و مقل اعتبار است، چنانچه مولانا نظامی گنجیه گوید:

زن گر نه یکی هزار باشد در عهد کم استوار باشد
زن دوست بود، ولی زمانی چون جز تو نیافت دلستانی
چون جز تو کسی دگر ببیند خواهد که دگر ترا نبیند
این کار زنان پاکباز است افسون زنان بد دراز است»^{۲۴}.

همین معنی را ناصر خسرو بدینگونه نظم کرده است:

به گفتار زنان هرگز مکن کار زنان را تا توانی مرده انگار
زنان چون ناقصان عقل و دینند چرا مردان ره انسان گزینند
منه بر جان خود بار زر و زن قدم بر تارک این هر دو برزن
افضل الدین محمد مرقی کاشانی (بابا افضل) از حکما و علما و ادبای عهد هلاکو خان (متوفی ۷۰۷ ه. ق) در «توجیه» و «تعلیل» این معنی، الگوی مردسالاری را پیش چشم دارد که می گوید:

«عقل مر نفس را چون پدر است و طبع چون زن، و مر نفس را دو جهت هست که به هر دو گراید: گاهی سویی عقل می گراید به مناسبتی که میان فرزند و پدر باشد و آن عقل طبیعی حقیقیست، و گاهی سویی طبیعت همی جنبد به آرزویی که میان مرد و جفتش باشد و این عقل عرضی زائل باشد؛ پس بیندیش، ای نفس، که مرد چون با زن خالی ماند، زن بر چه صفت با وی بازی درگیرد و خندنده و چاپلوس شود و به سخن نرم و آهسته وی را فریبد و ظاهر آنچه نماید بدو به باطن آنچه از او باشد پوشیده نماند (یعنی آنچه ظاهرآ به او نشان می دهد به آنچه باطناً از او می پوشاند، شبیه نیست) که از برای آن با وی آن صفت می نماید تا مرد را به بندگی خود به کار دارد و به هلاک جایها دربرد. پس بنگر ای نفس که زن چگونه شهد با زهر کشنده به آخر همی آمیزد و بیندیش کار مرد، چون با پدر

خالی ماند که پدر چگونه با وی به سرزنش و ملامت و سخنان تلخ درآید و ظاهر آنچه نماید با پسر نه چون باطن آن بود که پنهان دارد از آنکه پدر بدان گفتارهای درشت، بزرگ و عزیز کردن فرزند خواهد و سود وی همی طلبد در جمله حالها، پس گفتار تلخ وی چون داروی ناخوش بود و تلخ به ظاهر که تندرستی و زندگی با خود پوشیده دارد... ای نفس، طبیعت، زن تست و عقل، پدرت و زدن پدرت مر ترا، بهتر و سودمندتر از نواختن زنت مر ترا. ای نفس، ترا بر پدر بدل نتواند بود از آنکه هیچ چیز نیست که ترا از وی باز بُرد و نسبت ترا با وی باطل کند، نه فرقت و نه اجتماع و نه رضا و نه غضب، بلکه این نسبتی ثابت است که هرگز منقطع نشود و تواند بود که مرد زن را بگذارد و پیوند ایشان از هم بریده گردد و زنی دیگر را بهر زنی تواند گزید و از زنی بریدن و با دیگری همچنان پیوستن، اما پدر یکی بُود که دیگری را بر وی نتواند گزید و با پدری دیگر پیوستن»^{۲۵}.

آنگاه با لحنی آکنده از تغانین هشدار می دهد که:

گر عمر عزیز خوار خواهی، زن کن در دیده اگر غبار خواهی، زن کن
ماننده اشتران بختی شب و روز در بینی اگر مهار خواهی، زن کن

مرد انک شدن را به شتاب آراید نه همچو زنان، رخ به خضاب آراید
گر مرد رهی، امید را جفت مگیر کامید چو زن، جامه خواب آراید

یک سو پسر نشسته و یک سو، زن این جمله به هم گذار و بریک سو، زن عیسی نتوانست بر افلاک رسید تاداشت ز اسباب جهان یک سوزن

فرزند به سی سال هم آواز نشد زن هم به چهل سال دمی ساز نشد
روزی به سگی گرسنه نانی دادم آن سگ به دو صد سال زمین باز نشد^{۲۶}
شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰ ه. ق) همان پندار عیناکی زنان را در عقل و دین تکرار کرده می گوید:

چه کردی فهم ازین دین العجایز که بر خود جهل می داری تو جایز
زنان چون ناقصات عقل و دین اند چرا مردان ره ایشان گزینند

اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پشت زان گذر کن و شیخ محمد لاهیجی (قرن نهم هـ.) در شرح آن نظر می‌نویسد:

«چون در حدیث حضرت پیغمبر (ع) آمده است که هُنَّ ناقصات العقل و الدین، یعنی زنان در عقل و دین نقصان دارند، پس علیکم بدین العجایز، مراد همین نباشد که شما در دین تابع عجایز باشید، زیرا که در دین ایشانرا ناقص فرموده است، بلکه مراد همانست که در انقیاد اوامر و نواهی و عدم تأویل به هوای نفس، مثل عجایز باشید و هر چه در عقل شما راست نباشد، خود را در ادراک حقیقت آن قاصر دانید... (و) چون اشارت فرمود که زنان ناقصات دینند و مردانرا طریق ایشان در تقلید قبول نمودن مناسب نیست و همچو ایشان در پس پرده تقلید متواری نباید بود، اکنون می‌فرماید:

اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پشت زان گذر کن یعنی اگر مردی و صفیّ زنان که تواری در کنج تقلید و طبع است بر تو غالب نیست، به جهت سفر عالم معنی و قرب حضرت مولی مهیا شو و از مقام تقلید و طبع و هوای نفس که موجب سکون و فسادگیست، بیرون آی و در راه طلب، هر چه از مراتب دنیا و عقبی پیش آید و از حق خواهد که ترا مشغول سازد، از همه گذر کن و به هیچ مرتبه و منزلی از منازل توقف مکن که مجردان راه طریقت و پاکبازان کوی حقیقت فرموده‌اند که همت عالی سالک در راه طلب می‌باید که چنان باشد که اگر مراتب و مقامات تمامت کمل بر او عرض کنند، به گوشه چشم نگاه بر آن ننماید و از مطلوب حقیقی باز نماند»^{۲۷}.

یحیی صاعد بن احمد در حقایق السحر (قرن هفتم) سلطان را اندرز می‌دهد که «باید که پادشاه به گفتن زنان کار نکند، و اگر با ایشان مشورت کند، خلاف آن تقدیم نماید...»^{۲۸}. و ابوعلی حسن سلماسی نامی (قرن هفتم) مژورانه با وی هم‌نوا می‌شود که «در کارهای مهم بدو (زن) مشورت بَرَد تا بدان دل خوش گردد، آنگاه خود به رأی و خرد خود کار کند نه به رأی زن». چون «زن معدن شر است و به نقصان عقل موصوف است»^{۲۹}.

به همین جهت «زن صفتی» برای مرد وهن و دشنام محسوب می‌شده

است. چنانکه میرسیدعلی همدانی (۷۱۴ - ۷۸۶) می‌نویسد: «دنیا با آن همه نعمت، رنگ و بوئی بیش نیست و به رنگ و بوی فریفته شدن خاصیت زنانست، پس هر که را این خاصیت غالب است، به حقیقت زن است، اگرچه به صورت مرد است...»^{۳۰} و شهاب‌الدین عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲ هـ) فلاسفه را «مخانیث الرجال» خوانده، یعنی «از جریده مردان بیرون باشند... و از مرتبه زنان نازل حالتش باشند...»^{۳۱}.

سنائی جُفت مرد را با دریده زبانی و ستیزه‌رویی چنین توصیف کرده است:

جفت در حکم شوی خود باشد لیک در حکم بنده بد باشد
اشتقاقش ز چیست دانی زن؟ یعنی آن قبحه را به تیر بزن^{۳۲}
و جای دیگر گوید:

دل منه با زنان از آنکه زنان مرد را کوزۀ فقع سازند
تا بود پُر زنند بوسه بر آن چون تهی شد ز دست بندازند^{۳۳}
مولانا از سویی زن را «کانون تجلی الهی» دانسته و از سوی دیگر معتقد است که:

چندبا آدم، بلیس افسانه کرد چون حوا گفتش بخور آنگاه خورد
اولین خون در جهان نظم و داد از کف قایل بهر زن فتاد
نوح چون بر تابه بریان ساختی و اهل بر تابه سنگ انداختی
مکر زن بر کار او چیره شدی آب صاف و عظم او تیره شدی
قوم را پیغام کردی از نهان که نگه دارید دین زین گم‌رهان
و در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء چنین استدلال می‌کند که:

فضل مردان بر زن ای حالی پرست زن بود که مرد پایان بین‌تر است
مرد کاندرا عاقبت بینی خمت او ز اهل عاقبت چون زن کمت
به همین جهت، زن دلیل سقوط آدم ابوالبشر است چنانکه مولانا می‌گوید:

اول و آخر هبوط من زن چونک بودم روح و چون گشتم بدن^{۳۴}
در شرح این عقیده مولوی که بیگمان خوشایند زنان نیست گفته‌اند
اظهار آن «شاید به این دلیل باشد که رومی هرگز به زنی دل نبست. ایثار و

کم بودشان رقت و لطف و وداد ز آنک حیوانیست غالب بر نهاد
 مهر و رقت وصف انسانی بود خشم و شهوت وصف حیوانی بود
 پرتو حقست آن معشوق نیست خالقست آن گوئیا مخلوق نیست
 بدینگونه مولانا هر چند قبول دارد که این ترین، برآاستن دنیاست در
 چشم ناس یا به قولی کافران، اما چون بسیاری از روشن رایان، طبعش این
 معنی را برنمی تابد که زنان پایداهای دیو باشند: النساء جاثل الشیطان.
 «زنان دام داهول شیطان باشند. هیچ فتنه‌ای بعد از من بدتر از فتنه زنان
 نیست»^{۳۷}.

اوحدی مراغه‌ای که معتقد است: زرغول مرد باشد و زن غُل گردنش -
 در غُل و غول باشی تا با زن و زری^{۳۸}، در «تناکح و توالد»، سخنانی دلکش
 و متین از سرانصاف می‌گوید^{۳۹}، و در حالت زنان بد، کلماتی تلخ و گزنده
 و دشنام‌آلود^{۴۰} و در نصیحت زنان بد، مواعظی^{۴۱} که خود معلومست
 چیست و از چه قماش است و نیاز به تذکار و تصریح ندارد.
 نظامی گنجوی داستان کهنه آفریده شدن حوا از دنده چپ آدم را چنین
 زنده می‌کند:

زن از پهلوی چپ گویند برخاست نیاید هرگز از چپ راستی راست
 و جامی بدینسان:
 زن از پهلوی چپ شد آفریده کس از چپ راستی هرگز ندیده^{۴۲}
 و همو جای دیگر گوید:

«زنان را چون مردان محلّ اعتماد مگردان، زیرا که زن اگر چه از قبیلۀ
 معتمدان آید، از آن قبیل نیست که معتمدی را شاید:
 عقل زن ناقص است و دینش نیز هرگزش کامل اعتماد مکن
 گر بد است از وی اعتبار مگیر ورنکو بر وی اعتماد مکن»^{۴۳}
 و در مثنوی سلمان و ابدال، ظاهراً از قول «حکیم نیکخواه»، پیش
 شاه، شهوت و زن را چنین نکوهش می‌کند:

چاره نبود اهل شهوت را ز زن صحبت زن هست بیخ عمر کن
 زن چه باشد ناقصی در عقل و دین هیچ ناقص نیست در عالم چنین
 دور دان از سیرت اهل کمال ناقصانرا سخره بودن ماه و سال

تعلق خاطرش به شمس تبریزی معروف است. پس از شمس تبریزی،
 صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی آمدند. این سه مرد، کانون عشق
 و توجه رومی بودند و رومی از طریق آنان برای یافتن انسان کامل که
 موضوع اصلی دیوان شمس و مثنوی است تلاش کرد»^{۳۵}. (و در این سخن
 چنانکه خواهیم دید جای حرف هست).

اما همین مولوی که جایی می‌گوید زنان، تابع احساسات خویشند نه
 پیرو عقلشان، و در شرح و تفسیر آیه زین للناس حب الشهوات من النساء
 والبنین والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام و
 الحرث ذالک متاع الحیوة الدنیا والله عنده حسن الماب (آل عمران، آیه
 ۱۴)، در چشم مردم آرایش یافته است عشق به امیال نفسانی و دوست
 داشتن زنان و فرزندان و همیانهای زر و سیم و اسبان داغ بر نهاده و
 چارپایان و زراعت، همه اینها متاع زندگی اینجهانی هستند، در حالی که
 بازگشتگاه خوب نزد خداست، سی‌نویسد: «پس چون زین فرمود، او
 خوب نباشد بلکه خوبی درو عاریت باشد و زجای دگر باشد، قلب
 زرانندوست، یعنی این دنیا که کفکست، قلبست و بی‌قدرست و بی‌قیمت
 است، ما زرانندودش کرده‌ایم که زین للناس»^{۳۶}؛ جای دیگر وقتی به صفت
 زینت از برای حب زنان می‌رسد، با توجه به لازم و ملزومی زن و مرد،
 می‌گوید:

زین للناس حق آراسته است	ز آنچ حق آراست کی تانند جست
چو پی یسکن الیهاش آفرید	کی تواند آدم از حوا برید؟
رستم زال ار بود وز حمزه بیش	هست در فرمان اسیر زال خویش
آنک عالم بنده گفتش بدی	کلمینی یا حمیرا می‌زدی
آب غالب شد بر آتش از نهیب	آتش جوشد چو باشد در حجاب
چونک دیگری در میان آید شها	نیست کرد آن آب را کردش هوا
ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی	باطناً مغلوب و زن را طالبی
اینچنین خاصیتی در آدمی است	مهر حیوانرا کمست، آن از کمیت
گفت پیغمبر که زن بر عاقلان	غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان
باز بر زن جاهلان غالب شوند	کاندر ایشان تندی حیوانست بند

پیش کامل کان به دانش سرور است
 بر سر خوان عطای ذوالمن
 گر دهی صد سال زن را سیم و زر
 جامه از دیبای ششتر دوزیش
 لعل و در آویزه گوشش کنی
 هم به وقت چاشت هم هنگام شام
 چون شود تشنه ز جام گوهری
 سیوه چون خواهد ز تو همچون شهان
 چون فتد از داوری در تاب و پیچ
 گویدت کای جان گداز و عمرگاه
 گرچه باشد چهره اش اوج صفا
 در جهان از زن وفاداری که دید؟
 سالها دست اندر آغوش کند
 گری تو پیری یار دیگر بایشد
 چون جوانی آید او را در نظر
 بود بلقیس و سلیمان را سخن
 گفت شاه دین سلیمان از نخست
 در نیاید روز و شب کس از درم
 کوچه تحفه بهر من دارد به کف
 بعد از آن بلقیس از سر نهفت
 کز جهان بر من جوانی نگذرد
 در دلم ناید که ای کاش این جوان
 این بود حال زنان نیک خوی
 خواجه فردوسی که دانی بخردش
 کی زن بدگونه نیک آئین بود
 و زن ستیزی خواجه مسعود قمی چنین گل می کند:

زن در خور مهر و کین نباشد
 ای وای کجا گشایم این درد
 زن باشم اگر چنین نباشد
 کز زن طمع وفا کند مرد

زن رخنه گر یقین مرد است زن ناقص عقل و دین مرد است
 زن ریخت به خاک آب مردان گر مردی از او عنان بگردان^{۴۵}
 صاحب قابوسنامه گویی رسم جاهلی زنده به گور کردن دختران را
 می ستاید که می گوید: «دختر نابوده به و چون بوده باشد، به شوهر به یا
 در گور. چنانکه صاحب شریعت محمد مصطفی صلعم فرموده است:
 دفن البنات من المکرمات»^{۴۶}.

و نویسنده ای که معتقد است «محنت خروج آدم از بهشت حوا بود»،
 زنانرا چنین نفرین و لعن می کند: «از حکیمی پرسیدند که بهترین زنان کدام
 باشد، گفت آنکه از مادر نژاد. گفت چون زاد، بهترین ایشان کیست؟ گفت
 آن که نژاده جان داد، یعنی که هیچ زن خیر نباشد... بهترین زنان آن است
 که زود بمیرد...»^{۴۷}.

به فرجام طعنه و تشنیه دو تن را در حق زنان می آوریم که در هجو و
 تحقیر آنان، هیچ فروگذار نکرده اند و حتی دروغ گفتن شهران را به
 همسرانشان واجب شمرده اند و به خیر و صلاح «ناقص عقلان»
 دانسته اند. میر حسین هروی از نویسندگان و شاعران قرن هفتم «در
 وصف زنان» می نویسد:

«... بدان نسبت که عامه خلق... از قسم کثیف سلاله آدم در وجود
 آمدند، زنان نیز از کثیف تر جزوی که در سرشت نفس آدم بود، موجود
 شدند و آن جزو از روی خاصیت با حقیقت دنیا چون به غایت نزدیک
 بود، صفت ایشان با صفت دنیا ملایم و موافق افتاد، نبینی که هر که
 حقیقت او را به نور بصیرت مشاهده کرد، هم در صورت این جماعت
 یافت؟

«... هر که خواهد تا صفت دنیا و نفس را به تحقیق معلوم کند، در
 صفت و سیرت زنان تفکر باید کرد، مثلاً در مکر و غدر و بی وفایی و
 بی مهری و دون همتی و کوتاه نظری و زیون گیری و امثال آن، زیرا که هر
 چه از این نوعست، همه در ایشان موجود است و نفس و دنیا خود معجون
 این همه اند، چنانچه از خاصیت زنان آنچه معروفتر است یکی
 خود آرائیست و دوم خودرایی است و خودرایی صفت نفس است و

نمودند و مناقب او از شرح و بیان مستغنی است و بعد از او الی یومنا هذا، صد هزار دیگر بودند و هستند و خواهند بود هم بر آن نسبت که مردانند. و لکن «اینجا دقیقه‌ایست که دانستن آن واجبست و آن آنست که نیک زنان اگرچه با اخلاق حمیده مهذب شوند و به خلعت معرفت سزین گردند، اما به حکم حدیث نبوی (هَنَ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَ الدِّینِ)، چون عقل و دین ایشان در مراتب سیر و سلوک از نقصانی خالی نباشند و از این روی اقتدا را نشایند و آن نقصان حکمتی است از بدو فطرت مقرر شده و مرتبه‌ایست در وضع اول معین گشته...»^{۴۸}.

اما نصایح سید شهاب‌الدین شاه بن علی‌شاه حسینی (اسماعیلی) متوفی ۱۳۰۲ هجری قمری (۱۸۸۴ میلادی) مصلحت‌آمیزتر است. خاصه آنجا که می‌گوید دروغ‌گری بیگمان‌کاری است، «لکن دروغ در چندین موضع از کارهای خوب است»، مثلاً اگر به زنتان هنگامی که چیزی از شما بخواهد که نداشته باشید، یا به کودک نافرمان، برای آنکه او را به انجام دادن کاری وادارید، به دروغ وعده‌هایی بدهید، هیچ عیبی ندارد، چه این دروغ‌گری، هم موجب رضا و خشنودی زن و هم مشوق کودک به فرمانبرداری می‌شود و بنابراین «دروغ به موقعی که بگوئید خوب است»^{۴۹}. همچنین اگر زنتان نافرمانی کرد و شما او را زدید، و تنبیه شد، «زود با وی صلح کنید، و به دروغ و تملق عذر ایام گذشته را بخواهید که از شما کینه در دل نگیرد و هر چه دروغ بخواهید از وعده چنین و چنان، به او بگوئید که دروغ در این موضع ضرر ندارد، تا دلش به شما گرم گردد و خانه و بچه و اسباب شما را متوجه شود و شما را خدمت کند و از خود راضی سازد، و خیانت به شما نکند»^{۵۰}.

کتاب شهاب‌الدین شاه حسینی که مشتمل بر بدآموزی‌هاست، برای عامه نوشته شده و در اینجا به مناسبت، خاطرنشان باید ساخت که این قبیل تعالیم و احکام که فتوایش را بعضی متشرعه می‌دادند، طبعاً در معتقدات مردم رسوخ کرد و اثر گذاشت، و ازین لحاظ، فرقی میان شرق و غرب نیست، چنانکه به گفته محمد حسن رضوانیان که فصلی از رساله‌اش^{۵۱} به تصویر خدا و اولیاء و قدیسین و بعضی طبقات و قشرهای

خودآرایی صفت دنیا، دیگرها را هم بدین صفت قیاس باید کرد.

«... هیچ فتنه مرد را زیانکارتر از صحبت زنان نیست و همچنانکه هیچ محقق از خباثت سرشت نفس بکلی اطلاعی نیافت، هیچ عاقلی نیز از حال طبیعت زنان واقف نشد و به سر رشته مکر و تزویر ایشان نرسید...

«آفرینش مردم را بر طریق اجمال نخست حواله به نفس آدم صفی کردند، پس به شرکت حواء، مرد و زن را بر طریق تفصیل ذکر کردند و آفرینش حواء را هم به نفس آدم مخصوص گردانیدند و از استخوان چپ آدم در وجود آوردند که آنجا که موضع روح حیوانی است...

«... چون قاعده خلقت حواء را از خلاصه طینت نفس آدم اساس نهادند و نفس و ابلیس و هوا را نسبت به قسم ظلمانیت، پس هر آینه ضد عقل و روح باشند که ایشان از قسم نورانیت و سبب ضدیت بود که بر لفظ مبارک مهتر عالم... رفت که «شاوروهن و خالفوهن» و چون اصل خلقت زنان از نفس بود، از موضع روح حیوانی مظهر ایشان مقرر گشت، به حکم جنسیت نسبت ایشان به شیطان درست‌تر آمد که «النساء حباثل الشیطان» و اگر نه آن جنسیت سبب شدی، چون آفرینش مرد و زن را به آدم و حواء، بایستی که حکم نقصان عقل و دین همه را شامل بودی و حقیقت آن به زنان مخصوص نگشتی...».

و پس از این همه دشنام و ناسزا که نثار زنان می‌کند، از سر شفقت و دلسوزی یا مصلحت اندیشی می‌گوید:

«بعد از این بیاید دانست که همچنانکه در صفت عامه خلق گفته‌ایم که به نسبت مراتب کثافت فرق بسیار ظاهر شد، در میان این جماعت نیز به سبب قرب و بُعدی که نفس را با دل است و دل را با روح، تفاوت بسیار پدید آید، چنانکه در کتب متقدمان، ذکر زنان صالحه که در امتی بوده‌اند مسطور است و حق جل و علا در قرآن مجید، صفت نیک زنان چندین جای مکرر فرموده است و از حضرت رسالت در حق ایشان نیز احادیث است و در مقامات مشایخ طریقت شمایل هر یک مشهور است...

«در این امت نخست یکی رابعه بصریست که در کمال زهد و عفت آیتی بود، چنانچه بیشتر مشایخ و علمای آن عهد به روزگار او تبرک

اجتماعی (روحانیون، شاهان و حاکمان، پزشکان و زنان) در آئینه ضروب امثال اختصاص دارد: «هر کس ولو با شتابزدگی مجموعه امثال فارسی و فرانسوی را در درباره زن مرور کند، ملاحظه خواهد کرد که این ضرب المثل ها در حق زن، به غایت تلخ و با شدت و سعایت آمیخته است، چنانکه از ۱۸۰ ضرب المثل فرانسوی درباره زنان که توانستیم جمع آوری کنیم، تعداد بسیار قلیلی مساعد به حال زنان است، و همچنین از ۳۱ ضرب المثل فارسی هم که گرد آوردیم، اکثریت کامل در تکذیب و بدگویی از جنس زن است»^{۵۲}، و این «جهانشمولی» قبح و مذمت زن که افق ذهن بسیاری اقوام عالم را تیره و تار کرده است، مسأله بس مهمی است که در همین کتاب بدان خواهیم پرداخت. و اما نکته آخری که در پایان این سیاهه از «ردائیل» منسوب به زن، گفتنی است اینکه خوار داشت و تحقیر وی گاه به جایی می رسد که مدعی، منکر زیبایی تمام زنان می شود و مردان را زیباتر از زنان می داند.^{۵۳}

البته در برابر این کوچک شمردی، ایستادگی و پایداری هم به ظهور رسیده است که بیشتر موجبات فرهنگی و قومی داشته است، و جایی دیگر به بررسی عشق عذری از این دیدگاه پرداختیم و باز در فصلی جداگانه، از آن واکنش های دیگر یاد خواهیم کرد و نیز در میان داوریهای غالباً تند و بی شرمه ای که درباره زن شده و ظلم و حیفی که بر وی رفته است، سخنانی مشفقانه و منصفانه نیز هست، که از راه کتب ادب و تاریخ به دست ما رسیده است، اما شماره آنها نسبتاً اندک است، مثل این گفته که «بدانک زنان نیک باشند ولی اندک باشند، و قوام عالم بدیشان است... و باشد که در میان زنان زنی باشد که چندان عقل و کفایت دارد که صد مرد ندارند...»^{۵۴}.

و یا این کلام بلند و زیبا که «مردی که زنی نیکو و پارسا در خانه دارد، وی در بهشت است، زیرا که زنان نیکو نگهبان دین باشند از حرام» و «دوکس اندر این جهان بهشتی اند: مردی که زن خویش را دوست دارد، و زن نیز او را دوست دارد، و کفایت یابند، هر دو در بهشت باشند، زیرا که زنان نگهبان دین مردانند، و مردان نگهبان دین زنانند و هر که زن ندارد،

دلش آشفته برد، در همت پراکنده بود»^{۵۵} که یادآور این سخن سعدی است:

زن خوب فرمانبر پارسا کند مرد درویش را پادشا
چو مستور باشد زن و خو بروی به دیدار او در بهشتت شوی
و در واقع هم به قول امام محمد غزالی که بارها زبان طعن در حق زنان گشوده، «هر که او را جفت نیکو بود، همه کارهای دنیا و آخرت او بسامان بود»^{۵۶}.

اما به طور کلی در پاره ای اخبار و حکایات و امثال، نظریاتی در باب زن آمده است که برخی از آنها را می توان صراحه به زیان زنان تفسیر کرد و یا آشکارا مایه سرشکستگی و خفت ایشان دانست؛ برعکس، از جماعت اندیشه مند بری از تلیس و ریا و جهل و جمود و خرافه، طایفه صوفیه که به تسامح و شناخت حالات نفس ممتازند و نیز بعضی فلاسفه، نکته سنجها درباره زن و کرامت وی کرده اند که در خور توجه است، چنانکه به عنوان مثال ابن عربی در تجلیل زن داد سخن داده و این رشد نیز معتقدات ناشایست مسلمین را در حق زن نکوهش کرده است و ما بعداً از آن گونه التفاتها یاد خواهیم کرد و در اینجا فقط به ذکر دو نمونه بسنده می کنیم:

بهاء ولد گوید: «چون مرد در فرمان زن باشد، اگرچه ظاهر خانه آراسته و به ترتیب باشد، ولکن به زیر، رسوائی پدید آید، اما رسوائی مرد احتراز کند... و اما اگر مرد زن را از پیش بگیرد، بیه باشد و بنیادی ندارد و سرگردان باشد، زن آبگینه است، چنان سنگ دل مباش که آبگینه را بشکنی و چنان نرم ساری مباش که در میان آبگینه روی چون مایع، نبینی که الله نفوس مکلفه را که صفت زنان دارد، اگر تازیانه عقاب در عقب ایشان داشت، زمام انعام بهشت در پیش داشت...»^{۵۷}.

و فرزند وی مولانا جلال الدین محمد چنانکه پیشتر تذکار داده ایم و در اینجا باز تکرار می کنیم، گفته است:

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان غالب آید سخت و بر صاحب دلان
باز بر زن جاهلان غالب شوند کاندرا ایشان تندی حیوانست بند

کم بودشان رقت و لطف و وداد زانک حیوانیست غالب بر نهاد
بنابراین به اعتقاد مولانا:

فضل مردان بر زنان ای بوشجاع نیست بهر قوت و کسب و ضیاع
ورنه پیل و شیر را بر آدمی فضل بودی بهر قوت، ای عمی
فضل مردان بر زن ای حالی پرست زان بود که مرد پایان بین تر است
مرد کاندر عاقبت بینی عم است او ز اهل عاقبت چون زن کمست
بعضی زنان نیز به خبیثات و خام‌درایی مردان بدخواه، پاسخ‌های
دندان‌شکن داده‌اند، از جمله بی‌بی، صبیّه محمدباقرخان سرکرده سواره
استرآبادی (که مادرش صبیّه آخوند ملاکاظم مجتهد مازندرانی بود). (به
سال ۱۳۱۲ ه. ق. مطابق سال چهل و هشتم از سلطنت ناصرالدین شاه) |
در رد کتاب تأدیبات النساء، رساله معایب الرجال را نوشته و در آن گفته
است: «نه هر مردی، از هر زنی فزون‌تر است، و نه هر زنی از هر مردی
فروتر؛ مریم و زهرا و آسیه و خدیجه کبری از زنانند، و فرعون و هامان و
شمر دستان از مردان»^{۵۸}، که یادآور این سخن پادشاه خاتون ملقب به لاله
خاتون، همسر اباقا و گیخاتو است که^{۵۹}:

من آن زنم که همه کار من نکوکار است به زیر مقنعه من بسی کله‌دار است
به هر که مقنعه‌ای بخشم از سرم، گوید چه جای مقنعه؟ تاج هزار دینار است
درون پرده عصمت که جایگاه منست مسافران صبارا گذر به دشواریست
جمال سایه خود را دریغ می‌دارم ز آفتاب که آن شهرگرد و بازار است
نه هر زنی به دوگز مقنعه است کدبانو نه هر سری به کلاهی سزای سردار است
اگرچه بر همه عالم مرا خداوندیست ولی به نزد خدا پیشه‌ام پرستار است
اینگونه واکنش‌ها تنها واقعیت تاریخی ندارد، بلکه به قصه‌ها نیز راه
جسته و صورتی افسانه‌ای یافته است، چنانکه گویند: «جمعی از ظرفای
بصره بر در رابعه عدویه رفتند و گفتند ای رابعه، مردان را سه فضیلتست
که زنان را نیست: اول آنکه مردان کامل‌العقل‌اند و زنان ناقص‌العقل، و
دلیل بر نقصان عقل ایشان آنکه گواهی دو زن برابر گواهی یک مرد است.
دوم آنکه زنان ناقص‌الدین‌اند و دلیل نقصان دین ایشان آنکه هر ماه به
جهت حیض، چند روز از نماز و روزه باز می‌مانند. سوم آنکه هرگز زنی به

درجه پیغمبری نرسیده. رابعه گفت راست می‌گویید، اما زنان را سه
فضیلتست که مردان را نیست: اول آنکه در میان زنان، محنت نیست و این
صفت خاصه مردانست. دوم آنکه همه انبیاء و صدیقان و شهیدان و
صالحان، در شکم زنان پرورش یافته‌اند و در کنار ایشان بزرگ شده. سوم
آنکه هیچ زنی، دعوی خدایی نکرده و این جرأت و بی‌ادبی از مردان سر
زده».

ایضاً «یکی از افاضل عرب، زن فصیحه بلیغه‌ای داشت. روزی بر
سبیل طیبیت در مذمت زنان این بیت گفت:

ان النساء شیاطین خلقن لنا نعوذ بالله من شر الشیاطین
«یعنی به درستی که زنان دیوان‌اند که آفریده شده‌اند برای ما، پناه
می‌برم به خدا از شر دیوان. چون زنش این بیت بشنید در برابر آن گفت:
ان النساء ریاحین خلقن لکم و کلکم تشتهی شمّ الریاحین
«یعنی به درستی که زنان گیاهان خوشبوی‌اند که آفریده شده‌اند از
برای شما و همه شما آرزومند آنید که بویید آن گیاهان خوشبوی را»^{۶۰}.
چه نیک گفته است ضیاءالدین نخشی، عارف قرن هشتم: «ای قدم در
راه مردان نهاده، زنانی که در این راه، مردوار رفته‌اند، اگر شمه‌ای از مناقب
ایشان با تو در میان آرم، معجز خجالت بر سر وقت خود اندازی». «عزیز
من، چون فردا در معرکه مردان دین، ندای «یا ایها الرجال» برآید، اول
کسی که در آن راه قدم زند، مریم باشد»^{۶۱}.

آموزشی و درمان و تنظیم خانواده به حد کافی ارائه نمی‌شود، و زنان از طریق کار و کمکهای رفاهی نمی‌توانند خود را تأمین کنند و از اینرو برای آنها راهی جز وابستگی تمام و کمال به مرد باقی نمی‌ماند. (زنان عرب، همان، ص ۶۰).

خانم نوال السعداوی سرچشمه عقب‌ماندگی زن عرب را «نظام ستم طبقاتی پدرسالاری» می‌داند، و عقیده دارد که همه قوانینی که به قصد تنظیم رابطه زن و مرد، در چارچوب نظام پدرسالارانه تدوین می‌شود، نیز به ناچار غیرعادلانه خواهد بود. و در دفاع از نظر خویش، به تفصیل استدلال می‌کند و منحصراً کلامش اینست که ستم‌زدگی زنان و موقعیت ناگوار اجتماعی آنان، در طی قرون، ثمره ویژگی‌های ساختارهای اجتماعی و اقتصادی است، نه نتیجه مذهب و برخلاف آنچه بعضی دعوی کرده‌اند، مذهب و طبیعت اسلام علت اصلی آن نیست. این ویژگی‌ها، به زعم وی، عبارتند از نظام خانواده پدرسالاری که نظامی طبقاتی، استبدادی و تبعیض‌آمیز است و از سرکوب زنان و کودکان و بردگان، ریشه گرفته و بر آن استوار بوده است و نیز نظام اقتصادی مبتنی بر مالکیت زمین و قوانین و سنن توارث و قیمومت که خود بر پایه امتیازات طبقاتی و پدرسالاری بنیان یافته است. و در واقع این دو ویژگی، پشت و روی یک سکه‌اند. چه خانواده پدرسالار، بر مالکیت زمین، توارث پدرتباری و سرکوب زنان و بردگان بنا شده است. اما، به قول وی، بسیاری کسانی که سعی دارند موقعیت زن اجتماعی را به حساب اسلام بگذارند و در واقع هم، مسائل زنان عرب را به طبیعت اسلام و ارزش‌های خاص آن نسبت می‌دهند و عقب‌ماندگی زن و مرد را عمده محصول عوامل مذهبی و فرهنگی فرا می‌نمایند، نه زاده عوامل اقتصادی و سیاسی. این بینش و بدآموزی‌ها، به گفته وی، مرده ریگ استعمارهای کهنه و نو و نظام‌های استبدادی داخلی همدست با استعمار و دشمن سوگندخورده خلق‌هاست که نمی‌خواهند مصلحتان اجتماع و مجددان دین، اسلام را از خس و خاشاک زمانه و آرایش‌های مرتجعانه بیالایند. پس، به قول همو، این دعوی که علت اصلی و اساسی عقب‌ماندگی و ضعف زن، دین اسلام و فرهنگ شرقی است، سخنی گزاف و بی‌معنی است. چرا که مسیحیت مردگراتر است، و آئین نصاری در مورد زن، بسیار سخت‌گیرتر از اسلام بوده است (به سال ۵۸۵)، موضوع بحث در شورای هفتاد مطران فرانک که در Mâcon برگزار شد، از جمله این بود که آیا زنان چون مردان روح و گوهر انسانی دارند یا نه؟ (Michel Clévenot, *La chrétienté à l'heure de Mahomet*, 1983, PP. 62 - 67). پس به اعتقاد نوال السعداوی، مسئولیت وضع زن بر دوش اسلام نیست که در جوهر خویش راهبر به سوی عدالت و آزادی و برابری اجتماعی بود و امتیاز بین زن و مرد و یا عرب و عجم را بخار می‌کرد و آزاد ساختن بردگان و مالکیت جمعی ثروت را خواست خدا می‌دانست. بنابراین مرجبات موقعیت نازل زنان و ناچیزی پیشرفت آنها را در ممالک اسلامی، به زعم وی، نه در اسلام که در پاره‌ای نیروهای معین اقتصادی و سیاسی

یادداشتها

- ۱- ر. ک. به: تصویر زن در فرهنگ ایرانی، سید محمد علی جمالی، تهران ۱۳۵۷.
- ۲- «با وجود اینکه آئین اسلام متضمن عدالت اجتماعی است، معذراً در کشور ما، شمول قوانین از نظر سیر تکاملی زمان، مخصوصاً به منظور تساوی حقوق زن و مرد، آنطور که باید و شاید صورت نگرفته است.
- «سبب کندی تحول قوانین را خواه سیاست دولتهای استعمارطلب بدانیم، خواه آب و هوا و خصائص محیط، آنچه مسلم است اینست که فعلاً روحیه مردان ما برای قبول تساوی حقوق زن و مرد حاضر نیست، و به همین جهت، اصلاح بعضی از قوانین که از نظر حقوق زن دارای نقائصی است (با وجود تذکر و تقاضاهای بیشمار از طرف مجامع و طرفداران حقوق زن) تاکنون راکد مانده است.» مهرانگیز منوچهریان، *انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفری ایران از نظر حقوق زن*، ۱۳۲۸، ص ۳.
- «باید بدانیم مردان از حقوق ما آنچه با مصلحت آنها تطبیق می‌کند، به ما می‌گویند و به اسلام نسبت می‌دهند و آنچه بر علیه آنهاست از ما پنهان می‌کنند. این ما هستیم که باید عالمانه تحقیق کنیم و حقوق و مصلحت خویش را دریابیم تا بتوانیم عاقلانه آنها را کسب و به دست آوریم.» قدسیه حجازی، *بررسی جرائم زن در ایران*، ۱۳۴۱، ص ۱۴۱.
- ۳- ر. ک. به: حسن آزاد، *پشت پرده‌های حرمسرا*، که درباره «حرمسرای و حرمبازی»، مطالبی از کتب تاریخ گرد آورده است. تهران، ۱۳۶۲.
- ۴- حسن صدر، همانجا، ص ۲۶۷.
- ۵- همانجا، ص ۷۴.
- ۶- سعید الافغانی می‌گوید در دوران پیامبر، زنان جای بر حق خود را در سیاست و جامعه داشتند و مورد محبت و التفات وی بودند، اما بعداً اخبار و احادیث جعلی آنان را روسپاه فرامودند.
- Saïd Al - Afghani, *Aïcha et la politique*. Dar Al - Fikr, Beyrouth, 2 e edition, 1971.
- ۷- به قول نوال السعداوی «سیزده قرن پیش از این در زمان پیامبر محمد، زن عرب از شرف و انسانیت بیشتری نسبت به زن عرب امروزی برخوردار بود» (چهره عربیان زن عرب، ص ۳) و همو گوید: «من نمی‌دانم چه تعدادی از مردهای عرب امروز می‌توانند بدانگونه که محمد پیامبر به زن آزادی اختیار و رد داده بوده این حق را برای زن به رسمیت بشناسند» (همانجا، ص ۲۲۷ - ۲۲۸). «موقعیت ناسامان زنان ربطی به اسلام ندارد، بلکه به سستهای اجتماعی که خود با مفاهیم اسلامی بیگانه‌اند، برمی‌گردد»، و خاصه «عقب‌ماندگی اقتصادی، عامل بازدارنده مهمی در برابر آزادی زنان است. خدمات

خلافهن برکة. ای، زنان را خلاف کنید که در خلاف ایشان برکت است. و گفته‌اند: شاوروهن و خالفوهن. ای، مشورت کنید با ایشان و مخالفت نمایند ایشان را. و مترجم سخن غزالی در تفسیر این معنی می‌گوید: «... فایده مشاورت با زنان آن است که: مشاورت جایی باید که در آن تردد باشد، و آدمی در نفی چیزی یا اثبات آن متردد شود به سبب تعارض عقل و هوی، و مشتبه شدن موجب عقل به مقتضی هوی. و چون هوی بر زنان غالب‌تر است، ایشان به طرف هوی مایل بوند، و بدین طرف حکم عقل از حکم هوی متمیز نشود و ظن غالب حاصل آید که: صواب کدام است». *احیاء علوم‌الدین*، آغاز ربیع عادات، به کوشش حسین خدیوچ، ۱۳۵۹، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

۱۱- امام محمد غزالی، *نصيحة المملوك*، یاد شده، ص ۲۶۰.

۱۲- «مذهبیهای مرتجع» و «مقدس مآبان سقیه که مسائل و مجاری امور زمان را نمی‌شناسند»، محمد رضا حکیمی، *خورشید مغرب*، ۱۳۶۰، ص ۴۰۰.

۱۳- «ظاهراً پس از استقرار حکومت صفویه، مخصوصاً از دوره شاه سلیمان و سلطان حسین صفوی، در اثر رواج بازار تعصب دینی، روحانی‌نمایان... بیش از پیش در محروم کردن زنان از شرکت در تلاشهای فرهنگی و اجتماعی کوشیدند». مرتضی راوندی، *سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا*، ۱۳۶۷، ص ۷۶.

۱۴- محمد باقر محقق، یاد شده، ص ۵۹.

۱۵- تاج‌السلطنة دختر ناصرالدین شاه قاجار (متولد در ۱۳۰۱ ه. ق.) که مَثَلِ اعلای فرهیختگی ننی از پردگیان حرم است، می‌نویسد: «افسوس که زن‌های ایرانی از نوع انسان مجزأ شده و جزو بهایم و وحوش هستند، و صبح تا شام، در یک محبس ناامیدانه زندگی می‌کنند و دچار یک فشارهای سخت و بدبختی‌های ناگواری عمر می‌گذرانند». *خاطرات تاج‌السلطنة*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، سیروس سعدوندیان، ۱۳۶۱، ص ۹۸ تا ۱۰۲ و ایضاً از ص ۱۰۹ تا ۱۱۰ درباره تأثیرات زیانبار و پریشان‌کننده مظاهر غرب در اذهان خام و ساده.

۱۶- خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، به تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶، فصل سیم، در سیاست و تدبیر منزل، ص ۲۱۵ - ۲۲۲.

نام کتاب جلال‌الدین دوانی، *لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق* است.

این «اعتدال» البته نسبی و به معنی پرهیز از ناسزاگویی است چه خواجه از سر بی‌اعتمادی به زن می‌گوید:

«باید که شوهر احتراز کند در باب سیاست زن از سه چیز: نخست از فرط محبت زن که با وجود آن، استیلاي زن و ایشار هوای او بر مصالح خود لازم آید و اگر به محبت محبت او مبتلا شود، باید از او پوشیده دارد و چنان سازد که البته واقف نشود. پس اگر نتواند که خویش را نگاه دارد، علاجهایی را که در باب عشق فرموده‌اند، استعمال باید کرد و به هیچ حال در آن مقام ننموده، چه این آفت اقتضای فسادهای مذکور کند.

جستجو باید کرد، یعنی امپریالیسم خارجی و طبقات مرتجع هم پیمان داخلی که متحد می‌کشند تا مذهب را، یا سوء تعبیر، دستاویز کنند و به مثابه ابزار ارباب و سرکوب و استثمار به کار گیرند (چهره عریان زن عرب، همان، ص ۷ و ۹۵). زن عرب مادام که ساخت طبقاتی و پدرسالاری جامعه، ماندگار و برقرار است، امکان ند رد که به برابری در حقوق با مرد برسد. خواری و مذلت وی به سبب عوامل مذهبی و اسلامی نیست. زن تنها بر اثر نفوذ عوامل اقتصادی که تحول نضه مادرسالارانه به نضه پدرسالارانه را موجب شد، حقوق و شخصیت انسانی خویش را از دست داد (همانجا، ص ۳۵۳ و ۳۵۶).

به زعم محقق دیگر «نسبت دادن انحطاط مسلمین و بازماندن آنها را در تمدن به دین اسلام، خطا است. آئین اسلام، عقل و خود را مخاطب و مردم را به پیروی آن مأمور کرده، مردم را به سعی و عمل تشویق فرموده. با این وضع کیست که بگوید اسلام مانع ترقی است. مسلمین صدر اسلام ثابت کردند که آئین آنها در طرقي علمی و عملی، قویترین عوامل است... آری آئین اسلام امروزی از صورت اصلی خود بیرون رفته، بیشتر اصول و قواعدش در پرده بدعتها و خرافات پنهان گشته، چندین قرن است (که) نمو آن متوقف شده و از ترقی بازمانده. همین انحطاط دینی اثری سخت در احوال مسلمین نموده است، ولی بازماندن مسلمین را از کاروان تمدن که گروهی نویسندگان غرب به دین نسبت می‌دهند، سببی است که انحطاط دین هم از آن ناشی شده». علی قاسم امین، زن امروز، یاد شده، ص ۹۴ - ۹۵.

خانم قدسیه حجازی نیز از «بررسی جرائم زن در ایران»، ۱۳۴۱، به این نتیجه رسیده است که بیشتر جوائمی که زنان ایران در سالهای ۱۳۱۲ - ۱۳۱۶ و ۱۳۳۱ - ۱۳۳۵، مرتکب شده‌اند، علل اقتصادی دارند و از فقر عمومی سرچشمه می‌گیرند و عبارتند از: اعمال منافی عفت، سرقت، قتل غیر عمد، ضرب و جرح، جرائم مربوط به مواد مخدر، کلاهبرداری، خیانت در امانت، بچه کشی و سقط جنین (ص ۱۴۷ - ۱۵۶).

۸- چهره عریان زن عرب، ص ۲۲۹.

۹- *نصيحة المملوك*، امام محمد غزالی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۸.

۱۰- «که زنان عورات‌اند یعنی عیبهانند پس پنهان کنید ایشان را به خانه‌ها و ضعف ایشان را علاج کنید به خاموشی، و بترسانید ایشان را به زدن و دور گردانید ایشان را از مردان و نشانید ایشان را در بالاخانه‌ها، و کتابت کردن و نوشتن، تعلیمشان مکنید و عادت دهید زنان را به برهنگی، زیرا که هرگاه که برهنه باشند به در نمی‌آیند و در خانه بودن را لازم گیرند، و بسیار کنید برایشان از گفتن نه، زیرا که گفتن بلی دلیر می‌کند ایشان را به سؤال کردن». احمد بن محمد بن مسکویه (۳۲۰ - ۴۲۱ ه. ق.)، *جسایران خرد*، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری (۱۰۱۴ - ۱۰۳۷)، به اهتمام بهروز ثروتیان، تهران ۱۳۵۳، ص ۳۲۰ - ۳۲۱.

ایضاً امام محمد غزالی می‌نویسد: «عمر - رضی الله عنه - گفت: خالفوا النساء فان فی

«دوم در مصالح کنی با زن مشورت نکند و البته او را بر اسرار خود وقوف ندهد و مقدار مالی و مایه از او پوشیده دارد، چه رأیهای ناصواب و نقصان تمیز یابد در این باب مستدعی آفات بسیار بود.

«سوم آنکه زن را از ملامتی نظر به اجانب و استماع حکایت مردان از زنانی که بدین افعال موسوم باشند، باز دارد. و البته راه آن باز ندهد، چه این معنی مقتضی فسادهای عظیم باشد و از همه تباه‌تر مجالست پیرزنانی باشد که به محافل مردان رسیده باشند و حکایت آن بازگویند».

۱۷- امام محمد غزالی، نصیحة الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همائی، چاپ ۱۳۶۱، ص ۲۸۵.

۱۸- همانجا، ص ۲۸۱-۲۸۳. در احیاء علوم‌الدین نیز می‌گوید: بر شوهر «خوش‌خویی با ایشان و احتمال رنج ایشان (واجب) است از روی ترحم و به سبب قصور عقل ایشان». کتاب آداب نکاح، ترجمان مؤالذین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۱۹- کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۱۴.

۲۰- همانجا، ص ۳۱۶ و ۳۲۲.

۲۱- نصیحة الملوک، ص ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۵.

۲۲- سیاست‌نامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۱۷.

۲۳- همانجا، ص ۲۲۱.

این اندرز را از قول ابو حیان توحیدی (قرن چهارم هـ.) نیز که شهرت داشت کذاب و قلیل‌الدین و بد اعتقاد است و به زندقه منسوب بود آورده‌اند:

«بو حیان توحیدی گفته است: که پیش زنان راز نباید گفتن و با ایشان مشورت کردن خوب نیاید که در هر چه با ایشان مشورت کنی، رای ایشان به خلاف صواب نماید و اگر تو آن طریق سیری، از مصلحت دور بود و اگر از آن اعراض نمایی، دشمن شوند و بیم آن باشد که زنت برانگیزند که به هیچ حیل و تدبیر آرام نگیرد. قال علی (ع): لا تشاور والنساء فان ریحهن الی افنی و عزیمتهن الی وحن». ابوالفضل یوسف بن علی مستوفی (سده ششم هجری)، خردنامه، به کوشش ادیب برومند، ۱۳۴۷، ص ۹۸.

۲۴- سیف‌الدین حاجی بن نظام عقلی، آثارالوزراء (نیمه دوم قرن نهم هجری)، به تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص ۳۱۳.

۲۵- فضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۲۶- دیوان، به تصحیح مصطفی فیضی کاشانی، کاشان، بی‌تاریخ، ص ۱۶۶، ۲۹۲، ۳۰۴، ۴۷۷.

۲۷- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، از انتشارات کتابفروشی محمودی، بی‌تاریخ، ص

۱۴۷-۱۴۸.

۲۸- فرهنگ ایران زمین، ۱۳۶۱، ص ۲۷۵.

۲۹- فرهنگ ایران زمین، ۱۳۶۱، ص ۱۱-۱۲.

۳۰- احوال و آثار میرسید علی همدانی، محمد ریاض، لاهور ۱۹۸۵، ص ۵۳۱.

۳۱- رشف‌النصائح الایمانیه و کشف‌الفصائح الیونانیه، به تصحیح نحب مایل هروی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷.

۳۲- حلیة الحقیقه و شریعة الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۹، ص ۶۳۳-۶۶۴.

۳۳- دیوان، به تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۰۶۵.

۳۴- اما این، ماحصل کلام مولانا در باب زن نیست و صرف اکتفا بدان بی‌انصافی است چنانکه در آغاز همان سخن می‌گوید:

فضل مردان بر زنان ای پوشش‌خا

ورنه شبر و بیل را بر آدمی

ازینرو باید در نظرات و سلوکش دقیق‌تر شد و این کاریست که در همین دفتر بدان خواهیم پرداخت.

۳۵- افضل اقبال، تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۳۶- فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۰.

مولانا «در مورد حدیث شاوروحن و خالفوحن یکجا به طور ضمنی خطا برنشان می‌کند که اینجا مراد مخالفت با خواست نفس و هواست که چون مرد را از راه حق منحرف می‌دارد، مخالفت با آن لازم است. جای دیگر نیز که به طور ضمنی نظر به همین حدیث دارد، تأکید می‌کند که نفس از زن هم بترست، چون زن جزو شرست، اما نفس کل آنست. پس آنچه باید بر خلاف رای آن کار کرد، نفس تست که هر چه گوید عکس آن باشد کمال. اما هر چند از این حدیث، به اعتقاد مولانا، لزوم مخالفت با نفس را باید استنباط کرد، ظاهر حدیث هم از روی این تأویل، تأیید می‌شود، چرا که نفس هر چند کل شرست و مخالفت با خواست آن لازم است، زن هم که جزو این کل محسوبست، ناچار مشمول این حکم هست و با آنچه مراد اوست باید مخالفت کرد.

«معهدا این قول در نزد مولانا ناظر به آن جنبه وجود زن که مربوط به عالم انس و الفت است و مولانا اشارت لیسکن الیها را در قرآن (۱۸۹/۷) بدان مربوط می‌داند نیست، چرا که در ارتباط با این جنبه، به لزوم لطف و لین در سلوک با زنان تأکید تمام دارد. از جمله یکجا ضمن اشارت به این نکته که حسن سلوک با زن، نشانه آدمیت و وجه امتیاز انسان از حیوان است، از گفتار پیغمبر نقل می‌کند که زن بر عاقلان غالب می‌آید و آنها که

بر زن غالب می‌آیند، جاهلانند. گفتار پیغمبر که مولانا در اینجا به وی منسوب می‌دارد بدین عبارت است: *أَنْهَنْ بَغْلِبْنَ الْعَاقِلَ وَ يَغْلِبُهُنَّ الْجَاهِلُ*. این قول هم هر چند مضمونش با آنچه در حدیث رسول راجع به زنان نقل است و لفظ آن بدینگونه است که: *ما أكرم النساء إلا كريم و لا أهانهن إلا لئيم*، از حیث معنی توافق دارد، اما لفظ حدیث بدانگونه که در عنوان شعر مثنوی آمده است با اندک تفاوت، گاه به حکیمان و گاه به شخص معاویه بن ابی سفیان منسوبست و به هر حال چنان می‌نماید که حدیث نیست. باری گوینده مثنوی با این مضمون که وی آن را حدیث رسول می‌پندارد، می‌کوشد تا نشان دهد که جاهلان به حیوانات می‌مانند، جز خشم و شهوت ندارند و چون بر آنها، خوی حیوانی غالب است، در رفتار با زنان، کم بردشان رقت و لطف و وداد». *عبدالحسین زرین‌کوب، سترنی، ۱۳۶۴، ص ۴۱۰-۴۱۱*.

۳۷- خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق محشومی*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۳۴۳.

«داهول و داهل، آنچه شکارچیان در بیابان بر کنار دام گذارند که شکار از آن رم کرده به سوی دام آید» (برهان).

رنالد اتی نیکلسن در تفسیر این ابیات می‌نویسد: «شاعر پرده ظاهر را کنار می‌زند و در پیکر زن، جمال جاودانه را مشاهده کرده، او را ملهم و مراد عشق می‌داند و طبیعت اساسی زن را واسطه‌ای تلقی می‌کند که جمال از طریق آن، خود را متجلی می‌سازد و به خلاقیت می‌پردازد. ابن‌العربی حتی پای فراتر نهاده می‌گوید کامل‌ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می‌کنند که حق را در پیکر زن مورد تفکر قرار دهند» (*مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی*، ترجمه و تعلیق از انس اوانسیان، ۱۳۵۰، ص ۵۸).

جای دیگر مولانا «مرد و زن را به آب و آتش مثال می‌زند که آب آتش را خاموش می‌سازد ولی اگر واسطه‌ای مانند تابه یا دیگ در میان آید، آتش آب را در جوش می‌آورد و به بخار تبدیل می‌کند. قدرت مرد، مانند آب است و نیروی زن مانند آتش که اگر واسطه محبتی و علقه مزاجتی درست میانجی گردد، مرد با همه غالبی و نیرومندی، مغلوب و افتاده و گرفتار زن می‌شود. پس قدرت مردان، ظاهری و چیرگی زنان باطنی و نهانی است. ریشه این چیرگی و قهاری، مهر و محبت است که از صفات بزرگوار و والای انسانی شمرده می‌شود و بدین جهت، مردان فرهیخته و خردمند، غلبه زن را می‌پذیرند و مردم ناتراشیده و بی‌خرد و دانش، زنان را به زیر فرمان می‌کشند، زیرا دسته اولین به کمال انسانیت رسیده و دسته دوم به حبیض حیرانیت در افتاده‌اند... بنابراین می‌توان گفت که معیار نیت و صفای روح از نظر مولانا، عشق‌ورزی و فرمانبرداری از زنان و میزان حیوانیت و ستور طبیعی، درشتی و آزار آنهاست». *بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ص ۹۲۸-۹۲۹ و ص ۱۰۳۱*.

۳۸- دیوان کامل، به تصحیح امیر احمد اشرفی، ۱۳۶۲، ص ۶۲.

۳۹- همانجا، جام جم، ص ۵۲۳-۵۲۶.

۴۰- همانجا، ص ۵۲۶-۵۲۸.

۴۱- همانجا، ص ۵۲۸-۵۲۹.

۴۲- اما ذوق سلیم مردم همین داستان آفریده شدن حوا از دنده چپ آدم را چنین پرداخته است:

«خواهی بیامد و دیده آدم بگرفت، نه خفته تمام بود و نه بیداری تمام. جبرئیل بیامد و یک استخوان از پهلوی چپ آدم برکشید چنانکه آدم را هیچ الم نرسید. که اگر الم بودی، هرگز زنان را در دل مردان جا نبود. پس حوا را از استخوان بیافرید». *قصص الانبیاء*، به تصحیح فریدون تقی‌زاده طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۷.

۴۳- بهارستان، چاپ افست در ۱۳۴۸ از روی نسخه چاپ وین، ص ۱۸.

۴۴- مثنوی هفت اورنگ به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، ۱۳۲۷، ص ۳۳۰-۳۳۱.

سلامان و ابدال جامی، چاپ رشید یاسمی، ۱۳۰۶، ص ۵۴-۵۶.

۴۵- یوسف و زلیخا (و شمس و قمر)، به تصحیح سید علی آل داود، ۱۳۶۹، ص ۱۶۰.

۴۶- امیر عنصرالمعالی کیکاوس بن قابوس بن وشمگیر، *قابوسنامه*، به تصحیح امین عبدالمجید بدوی، ۱۳۳۵، ص ۱۱۶. «دختر نابوده به، چون نبود، یا به شوی یا به گور».

برخی از شاعران ما نیز دختر داشتن را مایه ننگ و عار و شوم‌بخشی و بداختری دانسته‌اند: از اسدی است:

چه نکو گفت آن بزرگ استاد	که وی افکند شعر را بنیاد
آنکه را دختر است جای پسر	گر چه شاهست، هست بداختر
.....	
چنین گفت دانسا که دختر مباد	چو باشد بجز خاکش افسر مباد
زن و ازدها هر دو در خاک به	وزین هر دو روی زمین پاک به

نایی:

آنکه را دختر است جای پسر گر چه شاهست، هست بداختر

خاقانی:

اگر چه هست بدین سان خدای مرگ‌دهاد که گور بهتر داماد و دفن او بهتر
مرا به زادن دختر چه خرمی آید که کاش مادر من هم نژادی از مادر
ایضا ر. ک. به: تحقیر و خوار شمی زن در: *شعر فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی*، جلد دوم، ۱۳۶۶، تألیف حسین رزمجو، ص ۱۳۱-۱۴۱.

۴۷- نسخه خطی *عجایب نامه* (مورخ ۵۵۵ هجری). ر. ک. به: مقاله محمد تقی دانش‌پژوه، *راهنمای کتاب*، سال سوم، شماره ۱، ص ۲۸.

۴۸- *طرب‌المجالس*، به اهتمام سید علیرضا مجتهدزاده، مشهد، ۱۳۵۲، ص ۶۲-۶۵.

۴۹- *خطابات عالییه در مسائل اخلاق و عقاید اسماعیلیه*، به تصحیح هوشنگ اجاقی،

تهران ۱۳۴۱، ص ۶۳-۶۴.

۵۰- همانجا، ص ۷۱. صاحب *جوامع الحکایات* در مکرهای زنان و حکایت کیدهای ایشان یا کتب حیل النساء می نویسد: «کتاب سندباد که از مشاهیر کتب است، تمام آن مشتمل است بر مکرهای زنان و در چند کتب مشهور چون کلیله و دمنه و غیر آن، حکایات نادر غریب درین باب مسطور است». *جوامع الحکایات* عوفی، جزو دوم از قسم سوم، به تصحیح امیر بانو مصفا، مظاهر مصفا، تهران ۱۳۵۳، ص ۷۵۱.

ایضاً ر.ک. به:

کتاب *ام الفساد*، تالیف و نگارش سید کمال الدین مرتضویان (فارسانی)، اصفهان، ۱۳۳۵.

جامع التورین، تالیف حاج ملا اسمعیل سبزواری، جلد دوم، انسان، از انتشارات علمیه اسلامی، سال؟، ص ۲۳۸-۲۵۵، «در اینکه مرد اشرف از زنست».

یکی دیگر از همین قماش مردم، «در برتری مردان بر زنان و عدم استعداد زنان در شرکت به امور راجعه به مردم» می نویسد: «خلقت زن و مرد، استیاز تکلیف و اعمال آنها را داده، چه مردان قوی بنیه تر و عظیم جثه تر و برای کشیدن بارهای گران و مسافرت بلدان و مشاجرات و لشکرکشی ها و مملکت گیری ها و تدابیر امور و تفکر در کار جمهور و تحصیل حکمت های علمیه و عملیه و صناعات عجیبه و استکشافات غریبه و غور در مسائل حکمی و حل غوامض شرعیه و تعیین تکالیف انام و محاکمات میان خواص و عوام، متخصصند... اما زنان با آن استخوان بندی نازک و لطیف و اندام باریک و ظریف، نرم بدن، شیرین سخن، نیکو روی، مشکین موی، غنچه دهان، خوش زبان (در دندان)، عنابی لبان، سیمین گردن، خلقی استردن، رقیق القب، خوشخرام، ریزه اندام، گوشتی برای غنچ و دلال و دلربایی در مقابل مقال، خلق شده... از جزء جزء خلقت آنها پیداست که فقط برای مصالح و تعیش مردان خلق شده اند. لکن نه مطلقاً، بلکه در تحت قانونی، بلکه اگر خوب تعقل و تفکر کنیم، محض آبادی دنیا و احیا و بقای اساس دنیایی که مایه آن توالد است، آفریده شده و به همین جهت است که قوه عاقله آنها هم مانند قوای دیگر آنها، به مثابه مردان نیست، حتی مغز و مخ آنها کمتر از مردان است، لذا بیش از اسور خانه داری و شیردادن و تربیت اطفال و تحمل بارگران حمل، بالجمله کارهایی که نزدیک به اعمال حیوانات است، نباید از آنها متوقع بود...».

رساله حجابیه، نوشته آقا ملا عبدالرسول مدنی کاشانی، تحریر در رجب ۱۳۴۵ ق. / ۱۳۰۵ شمسی، ص ۶۰-۶۲.

51- "Recherches parémiologiques comparées", La sagesse populaire française et persane d'après les proverbes.

۵۲- مجله آینده، فروردین ماه ۱۳۶۲، ص ۶۹.

۵۳- ر.ک. به «نشریه دهم مربوط به جامعه جعفریه در امتیاز طلعت رعناي مردان از

جمال زیبای زنان»، چاپخانه حیدری، سال؟.

ابی الفضل بن محمد حسین الخراسانی، زیبایی مردان در تمام ادیان یا محاسن الرجال، در حرمت ریش تراشی و گیس بری، ۱۳۶۴ ه. ق / ۱۳۲۴ ه. شمسی؛ که از جمله می نویسد:

«از زمانیکه ناصرالدین شاه مسافرت به اروپا نمود، ریش تراشی را از اروپا برای یک مشت رعایای بدبخت و مسلمین مستضعف و دیگر، معلم خانه یعنی دارالفنون فعلی را سوقات آورد...» ص ۱۳.

«هر تغییر خلقتی، اطاعت و عبادت شیطان و میغوض حضرت احدیت و رحمن است، از قبیل خال کوبیدن و بند انداختن و ریش تراشیدن و گوش بریدن و گیس بریدن...» ص ۳۷.

«تراشیدن ریش، توسط ائمه، تشبه به یهود و نصاری و مجوس شمرده شده». ص ۶۱ - ۶۰.

در مقابل نک به: صلاح الدین المنجد. *جمال المرأة عند العرب*، بیروت، ۱۹۷۵. شایان ذکر است که به گفته فریتوف شوئون، در تمدنی سنتی، مسأله زشتی (و ستایش زشتی) قابل طرح نیست و مجال نمود نمی یابد، زیرا زشتی در آن تمدن، امری کما بیش اتفاقی و عرضی است، و فقط در دنیای جدید ماست که زشتی، نوعی معیار یا اصل قلمداد شده است و زیبایی، امری خاص و بلکه فاخر می نماید و از همین رو، در همه مراتب، زشتی و سادگی کراراً با هم خلط می شوند.

Frithouf Schuon, *Perspectives spirituelles et faits humains*, 1953, P. 31.

۵۴- مجله راهنمای کتاب، شماره یاد شده.

۵۵- *بحر الفوائد*، از متون فارسی نیمه نخستین سده ششم هجری، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳۴۵، ص ۴۴۹-۴۵۰.

۵۶- *نصیحة الملوك*، همان، ص ۲۶۷.

۵۷- معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، چاپ دوم ۱۳۵۲، ص ۹۳.

۵۸- عکس نسخه خطی این کتاب را دوست ارجمند آقای سیروس سعدوندیان در اختیارم گذاشت.

گفتنی است که رساله تأدیب النسوان، در همان زمان به زبان فرانسه ترجمه شد و به چاپ رسید:

La femme persane jugée et critiquée par un persan. Traduction annotée par G. Audibert. Premier Drogman de la Légation de France en Perse, Paris, 1889.

۵۹- ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلوی للحضرة العلویا*، در تاریخ قراختانیان کرمان، بین ۷۱۵ و ۷۲۰، به تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۷۱.

ابوالقاسم حالت، لاله خاتون، مجله تلاش شماره ۴۷، سال؟.

۶۰- مولانا فخرالدین علی صفی (متوفی به سال ۹۳۹ هـ)، لطائف الطوائف، به اهتمام احمد گلچین معانی، ۱۳۳۶، ص ۳۳۵.

ایضاً همانجا، در مزاج حضرت (محمد) با زنان صحابه، ص ۲۱ - ۲۲.

در مناظره زنان دلیر (شیر زنان) با سلاطین، ص ۱۳۵ - ۱۳۶.

در لطائف ظرفاء نسبت به زنان، ص ۳۲۸ - ۳۳۳.

در حکایات ظریفه زنان و لطائف متفرقه ایشان، ص ۳۳۵ - ۳۳۷.

در لطائف کنیزکان نزد ملوک، ص ۳۹۷ - ۳۹۹.

همچنین ر. ک. به قره العین (مشمول بر امثال و حکم فارسی و عربی و نوادر حکایات)، مؤلف ناشناخته (تاریخ تقریبی تألیف بین اوایل قرن ششم و اوایل قرن هشتم)، به اهتمام امین پاشا اجلائی، تبریز ۱۳۵۴؛ فی بدایع نکات النسوان (منظور غالباً کنیزکان است)، ص ۸۵ - ۹۲.

۶۱- سبک السلوک، به تصحیح غلامعلی آریا، ۱۳۶۹، ص ۳۱ و ۴۹.

Trois obstacles essentielles

سه مانع عمده

گفتیم که میان حکم و نظر در باب حقوق زن و عمل بدان، فاصله افتاد تا آنجا که کار دقیقاً دگرگونه شد. این بازگونگی طبعاً علل اجتماعی و فرهنگی دارد و در واقع حال و روز دلخراش زنان در جوامع اسلامی، حاصل موقعیت نامناسب اجتماعی و اقتصادی آنان در جامعه پدرسالاری مردان و نیز رواج سنن فرهنگی بدآموز زیانبار است که به توهمات و هن آمیز و تعصب آلود، در حق «ضعیفه»، پایه و مایه داده اند. در این فصل می‌کوشیم تا مهمترین علل این خوارشمی و استضعاف و زیون‌گیری و عاجزکشی را، در جامعه مردسالاری، خاطر نشان کنیم. به تصور ما، با توسعه امپراطوری یا قلمرو خلافت و تشدید اختلافات طبقاتی، سه عامل عمده، مانع تحقق وحدت درک‌شده به معنای سازش زن و مرد و هماهنگی «دیالکتیکی» عشق و قداست گردید. این سه عامل که به شرح‌شان خواهیم پرداخت عبارت بودند از اولاً رسم همخوابگی با جاریه و کنیز؛ ثانیاً اختلاف زندگانی خانوادگی و مفهوم عشق در شهر و روستا (یا تفاوت حضارت با بدایت) و ثالثاً تأثیر دلمشغولی‌های اقتصادی والدین در نهاد و بنیان نکاح^۱ و ناگفته پیداست که این عوامل جدایی افکن در جامعه پدرسالاری، با تضاد طبقاتی، ارتباطی تنگاتنگ دارند و به اقتضای آنکه در طبقات بالادست یا زیردست به کار افتند، قوت و ضعف می‌یابند؛ گرچه جامعه پدرسالاری، قوی و ضعیف نمی‌شناسد، اما تردیدی نیست که هر انگیزه یا عامل اجتماعی با گذشتن از صافی ذهن زورمندان و فرودستان، رنگ و بوی یکسان ندارد.

من انشاء قضایا و فی الواقع خارجی و حقیقی باید منظر
قرار گیرد که قضیه را با عصبانیت و تعصب
مستلزم است که قضیه را باید و اخبار از وضع ران عمر
شاید به خود قضیه خارج نشود و باید و اخبار از وضع ران عمر
تشریح نماید نه صفت زن در همه اعصار و امصار
یا قضیه امری است و در حقیقت «نیز مستلزم» به خود خارج از انوار
شده باشد

بزم مردان راه نداشتند و در عین حال، یار و شریک مرد در تدبیر منزل و تأمین معاش عائله بودند. پس این زنان (و مردان) برخلاف آنچه بعضی دعوی کرده‌اند و ذکرشان خواهد آمد، فطرتاً سلطه‌پذیر یا زبون نبوده‌اند، بلکه بدآموزی‌های ریاکاران و جور و ستم زورمندان و بهره‌کشی توانگران قوی‌دست از بینوایان زیردست، زنان و مردان و خاصه زنان بی‌پناه را، برده و بندی قدرتمندان دوران می‌کرده است و در این میان بویژه زنان، فریب‌خوردگان نامردان روزگار نامرد بوده‌اند.

در واقع در دربار خلفا و ملاطین و امرا بود که جامعه دقیقاً به دو نیمه مردانه و زنانه تقسیم شد و نیز از همان محافل مردانه عیاش که زنان را برای کام‌گیری و همخوابگی می‌خواستند، تحقیر و خوار داشت زن به حلقه‌ها و مجامع دیگر نشست و سرایت کرد و احکامی از این قبیل که زن صاحب موی دراز و عقل کوتاه است و بنابراین شایسته‌ترین موجود برای بارکشی و همخوابگی بی‌مزد و منت و بهترین زنان آنست که از خانه بیرون نیاید مگر هنگامی که به گور رود، صادر و منتشر شد. و زمانی هم که انحطاط مرتبه زن وی را ناگزیر ساخت که برای حفظ و صیانت خویش، به نیرنگ و دستان توسل جوید^۵، داستانهایی در مکر زنان پرداختند که دفترها را سیاه کرده است. بعضی شوخی‌ها نیز که درباره زنان می‌کرده‌اند و در کتب ادب آمده، نخست در همین انجمن‌های مردانه که در دربار و کاخهای اشراف و نجیب‌زادگان فراهم می‌آمده‌اند، نقل می‌شده است. پاره‌ای زنان هم در این مجامع حضور داشته‌اند، البته نه آزادزان و یا همسران آن مردان کامجوی، بلکه زنان اهل غنا و کنیزکان مغنیّه که کتب ادبی نظیر اغانی آکنده از سخنان گستاخ و بی‌پرده‌آنانست و مردی چون جاحظ، هم به مردان دروغزن و نابکار عصر خود که گندم‌نمایان جوفروش بوده‌اند می‌تازد و هم رفتار سبک و زندگانی جلف آن زنان را سخت نکوهش می‌کند، همچنین ابن و شاء^۶.

یکی از روشن‌ترین نشانه‌های ریشه طبقاتی یا اجتماعی این خوارداشت زن، کوچک شمردن عشق زنان از سوی اکابر و محترمان است. بزرگزاده‌ای چون ابن مقفع (مقتول در ۱۴۲ یا ۱۴۳ یا ۱۴۵ ه. ق)

مثلاً در ایامی که مقارن طلوع اسلام بود، حجاب زنان^۲، موجب مردگریزی و خانه‌نشینی و تضییع حقوق اجتماعی ایشان نبود. بعضی حتی گفته‌اند «این مقررات اسلام نبود که پوشاندن صورت را بر زنان تحمیل می‌کرد و آنان را وادار می‌ساخت که به حد افراط از مردان دوری جویند، بلکه اینهمه رسومی بود که اعراب از مردم ایران و روم شرقی آموختند... با برقراری این رسوم، زنان از مهمترین حق خود یعنی تحصیل دانش محروم شدند، و در محیطی زنانه زندانی گشتند و در نتیجه نتوانستند جز با شوهران و پدران و برادرانشان، با مردان تحصیل‌کرده دیگری، تماس بگیرند، و بدین ترتیب، از نظر جسمی و روحی به اسارت مردان محرم خویش درآیند»^۳. این نظر البته خالی از مبالغه و مسامحه نیست، اما هر چه هست، برخلاف آنچه از ظاهر امر پیداست، چنین می‌نماید که حجابی دست و پاگیر و زندانی‌خانه و صندوقخانه و آشپزخانه شدن و بندی شوی بودن، نوعی «تجمل» اشرافی خاص زنان بیکاره طبقات فوق متوسط و بالای جامعه بوده است که نیاز اقتصادی به اشتغال در خارج از خانه نداشتند. چنین حجابی یعنی مستوری و مهجوری و پردگی کمابیش مطلق یا حفاظت و صیانت ظاهری و تنگ‌نظرانه زن^۴، نشانه دینداری نبود^۵، بلکه فقط نجابت طبقاتی و برتری اجتماعی زنان نژاده و دولتمند را (فی‌المثل در ایران ساسانی و بوزنطیا) مشخص می‌کرد و بیشترین طبقات ممتاز و متمکن رواج داشت.

چنین رسمی البته با کار و مشغله روزانه زنان طبقات محروم و زحمتکش که در تمام ساعات در خانه و بیرون از خانه، به فعالیت‌های معمولی: رختشویی و گازری و ریسندگی و بافندگی و پنبه‌زنی و رنگریزی و دوک انداختن و قالیبافی و چراندن اغنام و احشام در چراگشت، سرگرم بودند و روزگار اکثریت قریب به اتفاق آنان، به انجام دادن کارهای گوناگون از تمشیت امور منزل تا سعی در افزایش عایدی خانواده، سپری می‌شد، همچنانکه امروزه زنان گیلان کارکشت و برز می‌کنند^۶، منافات داشت؛ اینان، زنان با ایمان و پارسایی بودند که بر وفق تعالیم کتاب و سنت، خود را از چشم نامحرمان می‌پوشیدند و چون رقاصکان و کنیزکان به محافل

داشته‌اند، سخن به میان آورند»^{۱۲}. و منظور از زن، زن کدبانو است، نه کنیز رامشجو.

پس از این مقدمات اینک باید در سه عامل اصلی که دو تصویر زشت و زیبا از زن رقم زده‌اند و هماهنگی و اتحاد زن و مرد و مناسبات متوازن میان آندو را به مخاطره افکنده و متزلزل ساخته‌اند و در آغاز این فصل بدانها اشارت رفت، یاد کنیم و نخست رسم کنیزداری و کنیزبارگی:

مردان با کنیزکان و جواری برده خود همستر می‌شدند و کنیز اگر صاحب فرزندی می‌شد، ام‌الولد (= مادر فرزند) نام می‌گرفت که مرتبه‌اش نسبت به کنیزی که فرزند (پسر) نداشت برتر بود؛ یعنی کنیز مادر، از مزایای زن شرعی برخوردار می‌گشت بی آنکه به عقد نکاح دائم شوهر در آمده باشد^{۱۳}. زن شرعی غالباً به ظاهر پایگاهی برتر از جاریه داشت، اما در واقع، جواری همه مزایای زنانگی و شئون عشق را غصب و به خود منحصر کرده بودند. بدینگونه اندک اندک در میان بعضی قشرها و طبقات ممتاز اجتماعی، دو پایگاه برای زن به وجود آمد: یکی پایگاه زن عقدی بر اساس نکاح دائم و آن دیگر پایگاه جاریه و کنیز. جواری همسران شرعی دیگری (anti - épouse) شدند که غالباً کار افتاده‌تر و آزموده‌تر و زیباتر از زنان شرعی بودند و برخلاف زنان شرعی که گویی می‌بایست فقط جدی و سخت‌کوش و بندی شوهران خریش باشند، آزادی در عشق و عاشقی و شادخواری و کامرانی حق آنان بود و نصیب ایشان می‌شد^{۱۴} و به همین علت، همسران شرعی در رقابت با جواری شکست خوردند و عملاً نوعی زن‌گرایی و زن‌بارگی (féminisme) محدود به جواری، همزمان با خوارداشتن زن شرعی، در میان طبقات مرفه آسوده حال، رواج یافت. زنان شرعی در نهایت به علوم مذهبی: تفسیر و حدیث و کلام، دانا بودند و همسران دیگر (جواری) از شعر و ادب و غنا بهره داشتند. و در این میان البته، شگفت نیست که جاریه بر همسر پیشی گرفته و در میدان رقابت، امتیازات بیشتر یافته باشد. به هر تقدیر دیری نپائید که دو نوع زن در نظام ارزشی جامعه، منزلت و پایگاهی شناخته و

گوید: «بدان که یکی از خطرناک‌ترین چیزها برای دین، نابود کننده‌ترین برای جسم، بریاد دهنده‌ترین برای مال، زیانبارترین برای خرد، لغزنده‌ترین برای سلحشوری مرد، و زایل‌کننده‌ترین برای جلال و وقار او، تسلیم عشق زن شدن است»^{۱۵}. همانگونه که نوال السعداوی توجه داده «مخاطب ابن مقفع، تنها مردان صاحب مکنت و شوکت و ثروت‌اند که عشق به زنان ممکن است وسیله زوال آنان گردد»^{۱۶}. اما علاوه بر این، اندرزی مصلحت‌آسیر در حکم ابن مقفع مستتر است که بیشتر نژادگان و توانگران را در شرق و غرب به کار می‌آمده و آن اینکه در اختیار همسر، عشق و دلدادگی شرط اصلی نیست، و فقط مصلحت اجتماعی را منظور باید داشت و زناشویی، سخنی دیگر است و عاشقی، سخنی دیگر. این نصیحت مصلحت‌بینانه، در پند مشفقانه شهریار زیاری به پسرش آشکارتر آمده است، آنجا که می‌گوید: «در بند نیکی روی زن مباش که به سبب نیک‌روئی معشوقه گیرند... و زن از خاندان به صلاح خواه. و زن را برای کدبانویی خواهند نه از برای تمتع که از بهر شهوت در بازار کنیزکان می‌توان خرید، که چندین خرج و رنج نباشد...»^{۱۷}. این نظر امیر عنصرالمعالی درباره «زن خواستن»، آینه تمام‌نمای معتقدات اعیان و اشراف دربار و بارگاه است، نه بازتاب دلمشغولی‌های عامه ناس. این توانگران و شاهزادگان بودند که می‌توانستند عشق و زناشویی را از هم جدا کنند و بنا به مقتضیات اجتماعی، زن بگیرند و برای عشقبازی، معشوقه نگاه دارند؛ اما دیگران استطاعت این دو خرجی بودن را که با دورنگی و دورویی ملازمه دارد، نداشته‌اند و زنانشان، هم کدبانویشان بودند و هم دلدارشان. منتهی تاریخ را مردم کوچه و بازار نمی‌نویسند و سلیقه و اندیشه آنان نیست که در کتابها نقش بسته است، و بنابراین شگفت نیست که بیشتر اکابر و اعظم قوم، به سائقه دواعی و محرکات طبقاتی و ذوق عشرت‌طلبی، زن - همسر را کوچک و خوار شمرده‌اند و «در کتب و منابع تاریخی و اجتماعی و اخلاقی کهن، در مورد زنان قضاوت عادلانه نشده و غالباً آنان را به بیوفائی و عهدشکنی و کم عقلی متهم کرده‌اند، بی آنکه از مظالم و بی‌عدالتی‌هایی که در حق آنان... روا

مقبول احراز کرد: همسر رسمی یا کدبانو و همسر دیگر (جاریه) غالباً اهل غنا و طرب^{۱۵}. به همین علت در ادبیات اسلامی، معشوقه غالباً کنیز است که قدر دیده و نازش آورده، نه زن شرعی، بدین سبب عمده که مرد کنیز را دیده و پسندیده است و در واقع دلدار را به «بها» خریده است، نه به «بهانه» همچون زن شرعی خویش^{۱۶}؛ حال آنکه زن شرعی را غالباً دیگران برگزیده و به وی تزویج کرده‌اند^{۱۷}.

ازینرو زن - همسر معمولاً نه تنها کسی است که در خور عشق نیست، بلکه علاوه بر آن، به مثابه بُز عزازیل است یعنی موجودی است که مرد در آمیزش با وی، «نجاست» خود را در او پاک می‌کند تا مهذب شود و خلقتش نیک گردد، چنانکه مولانا می‌گوید:

«شب و روز جنگ می‌کنی و طالب تهذیب اخلاق زن می‌باشی و نجاست زن را به خود پاک می‌کنی، خود را در او پاک کنی بهتر است که او را در خود پاک کنی؛ خود را به وی تهذیب کن، سوی او رو و آنچه او گوید، تسلیم کن، اگرچه نزد تو آن سخن محال باشد و غیرت را ترک کن اگرچه وصف رجالست، ولیکن بدین وصف نیکو، وصفهای بد در تو می‌آید؛ از بهر این معنی پیغامبر صلی الله علیه و سلم فرمود لا رهبانیه فی الاسلام که راهبان را راه خلوت بود و کوه نشستن و زن ناستدن و دنیا ترک کردن؛ خداوند عزّ وجلّ راهی باریک پنهان بنمود پیغامبر را و آن چیست؟ زن خواستن تا جور زن می‌کشد و محالهای ایشان می‌شوند و برو می‌دوانند و خود را مهذب می‌گرداند و آنک لعلی خلق عظیم^{۱۸}. جور کسان بر تافتن و تحمل کردن چنانست که نجاست خود را دریشان می‌مالی، خلق تو نیک می‌شود از بردباری و خلق ایشان بد می‌شود از دوانیدن و تعدی کردن، پس چون این را دانستی، خود را پاک می‌گردان، ایشان را همچون جامه دان که پلیدیهای خود را دریشان پاک می‌کنی و تو پاک می‌گرددی و اگر با نفس خود بر نمی‌آیی، از روی عقل با خویش تقریر ده که چنان انگارم که عقدی نرفته است، معشوقه ایست خراباتی، هرگه که شهوت غالب می‌شود، پیش وی می‌روم؛ به این طریق حمیت را و حسد و غیرت را از خود دفع می‌کن تا هنگام آن که ورای این تقریر، ترا لذت مجاهده و تحمل

رو نماید و از محالات ایشان، ترا حالها پدید شود، بعد از آن بی آن تقریر، تو مرید تحمل و مجاهده و بر خود حیف کردن گردی، چون سود خود معین در آن بینی^{۱۹}.

شیخ ابوالحسن خرقانی و اوحدالدین کرمانی همینگونه عمل می‌کرده‌اند:

«نقل است که بوعلی سینا به آوازه شیخ عزم خرقان کرد. چون به وثاق شیخ آمد، شیخ به هیزم رفته بود. پرسید که شیخ کجاست؟ زنش گفت آن زندیق کذاب را چه می‌کنی؟ همچنین بسیار جفا گفت شیخ را، که زنش منکر او بودی، حالش چه بودی! بوعلی عزم صحرا کرد تا شیخ را ببیند، شیخ را دید که همی آمد و خرواری درمنه بر شیری نهاده. بوعلی از دست برفت، گفت شیخا این چه حالت است؟ گفت آری تا ما بار چنان گرگی نکشیم - یعنی زن - شیری چنین بار ما نکشد^{۲۰}.

اوحدالدین کرمانی نیز کنیزی بدخو و کج طبع و بد زبان که همواره به شیخ و میهمانانش ناسزا می‌گفته است می‌خرد «تا با تحمل رفتار و اخلاق او، نفس خویش را در برابر سختی‌ها و شداید آزموده ساخته، غرور و تکبر خود را بشکند»^{۲۱}.

پیداست که چنین همسر یا کنیزی، آلت و وسیله‌ای برای تهذیب و تزکیه و تصفیّه مرد است، نه شخص مستقل و مختاری صاحب هویت و فردیتی خاص که باید آنچنان که هست، پاسش داشت. اینست که آمیزش با زن، گاه به منزله تاوان دادن و پرداخت جریمه و غرامت است: «حکیم ترمذی رحمه الله را می‌گویند هر نوبت که با زن او را ملاقاتی شدی، گریه کردی در خلوت و مستغفر شدی. زن از او پرسیدی که این چه جای گریه است و از کدام جرم استغفار می‌کنی؟ گفتی اگر جرمی نبودی، ترا بر من مسلط نگردانیدی تا مرا برنجانی»^{۲۲}.

پس منطقاً به اعتقاد مدعی، در نهایت زنان را «به طریق شهوت» دوست می‌توان داشت، «اما با ایشان عاشقی و نظربازی نتوان کرد»، «و ازین سبب گفته‌اند محبت زنان، داخل عشق نیست، چرا که ممکن نگردد که زنان را به نظر دوست توان داشت و آن محبت مفضی شهوت نگردد»^{۲۳}.

بنابراین همواره بیم آن هست که از جُفتِ مرد، زبانی به وی رسد، آنچنان که از حوّا با آدم رسید: «وصف آدمی چنین است که بی مونس زندگانی نتواند کرد، لابد هم چنین قرینی باید و قرین شاخی باشد از مردم و هر کرا قرین نیک افتاد، سعادت دو جهانی او را برآمد و هر کرا قرین بد افتاد، هلاک از روزگار او برآمد... هر آفتی که مرد را پیش آید، از قرین بد پیش آید و هر نیکوئی که یابد از قرین نیک یابد. و قرین نیک و بد، در اصل و نسب و خویشی بسته نیست، زیرا که هیچ قرابتی و نزدیکی از آدم صلوات الله علیه نزدیکتر نخواهد بود که با حوّا بود، می نگر که تا حوّا آدم را صلوات الله علیه از کجا به کجا افکند»^{۲۴}.

عامل دیگر اختلاف میان زندگی شهری و زندگی روستایی است. همچنانکه گفتیم رسم کنیز گرفتن و تعدد زوجات، عادة خاص مردم شهری، آن هم نه همه آنان، بلکه بیشتر منحصر به طبقات مرفه جامعه شهری بود. زندگانی روستایی ایجاب می کرد که زن چون مرد کار کند. به همین علت زن روستایی، در خانه محبوس نمی ماند. روستایی جاریه نگاه نمی داشت، چون توانایی خرید و نگاهداری کنیز نداشت. ازینرو خانواده روستایی، استوارتر و قوی بنیادتر از خانواده شهری بوده است.

به همه این دلایل در جوامع اسلامی رویهمرفته دو نوع عشق و عاشقی پدید آمد و پا گرفت که یکی بدوی و آن دیگری بلدی است. در اولی، بستگی و وفای مرد به زن بیشتر است و ویژگی دومی، لذت جویی و کامرانی است. در یکی، مرد ایثار نفس می کند و در دیگری، دوستدار هوای نفس خود است. مثل اعلای نخستین مجنون است و نمونه بارز و شاخص دومین عمرین ابی ربیعه. پس یهوده نیست که از دیرباز دو نظریه درباره عشق و عاشقی ظهور کرد و رواج یافت: حب بدوی و حب حضری. عفاف و وفاداری، خصایص اصلی حب بدوی است و نمونه های کامل آن عشاق نامدار حب عذری: قیس و لیلی، جمیل و بثینه، کثیر و عذره اند. وصف این عشق بدوی که در واقع همان حب عذری، یعنی عشق پاک و عفیف، مایه حرمان و هجران و به فرجام مرگ عاشق زار است (مَن مات عِشْقاً فَلَيْمَتْ هَكَذَا / لاخیر فی عشق بلاموت) در نسیب که سرآغازی

برای قصیده بود، آمده است. نسیب^{۲۵}، خاطره عشقی است که روزگاری بوده است و اینک دیگر نیست، و فقط در یادها زنده مانده است. این نسیب خود موجب پیدایش شعر عاشقانه یعنی تغزل شد و طبیعتاً در این تغزلات هم، زن، گاه به عنوان منبع لایزال خیر و حسن، ستوده می شود و گاه به سیمای سلطانه و ملکه ای سنگدل و بی اعتنا، نقش می بندد که بر حال عاشق دل نمی سوزاند و رحمت نمی آورد و اگر عاشق را از خود براند یا به دیاری دوردست تبعید کند، عاشق دلخسته زار خواهد مرد. بدینگونه میل بری از شائبه شهوانی شاعر و یا آرزوی برآورده نشده و برنیارودنی عاشق نامراد، موجب نفس کشی و استکمال اخلاقی او و تلطیف و اعتلای عشق می گردد. عاشق با شاهبال این احساس و عاطفه پرواز می کند، از مرز خود در می گذرد و آنگاه یا در ورطه جنون می افتد و تباہ می شود و یا شیفته و شوریده، به بانوی خویش دل بستگی ای می یابد همچون تعلق خادم مجذوب به مخدوم و بنده وار وی را می پرستد و می ستاید. این عشق شورانگیز پرستش آمیز، تنها به یک نگاه معشوق، جرقه وار، زاده می شود و در عاشق می افتد و خرمن هستیش را می سوزد. اما هنگامی که این عشق تلطیف یافته و از صافی گذشته، خود جایگزین معشوق واقعی می گردد، یعنی فی نفسه پرستیده می شود، دیگر شخص معینی معبود و محبوب نیست. بلکه قبله عاشق، مجرد عشق و عشق محض است و کعبه وی، نفس عشق یا عشق ناب. در این مرحله، عشق به طور کلی استحاله می پذیرد تا آنجا که اختلاف میان زن و مرد از میان برمی خیزد، چون دیگر واقعیت شخص منظور نیست. و بنابراین خطاب به زن و مرد، یکسان است و مقصود شاعر از «حبیب»، فلان شخص خاص نیست، و این جنبه غیرشخصی عشق، مبین این معنی است که شدت عاطفه و غلبه آن بر میل آمیزش جنسی، هرگونه تمایز را البته در مرتبه پدیده های خاکی، فسخ و زایل کرده است و دیگر هرچه هست، همه عشق است و وحدت در عشق^{۲۶}.

عامل سوم، وضع و موقع خاص زن از لحاظ اقتصادی است. توضیح آنکه چون ممکن است دختر چند بار شوهر کند، بیم آن می رود که بخشی

از ثروت پدری (که به وی رسیده یا خواهد رسید) از دست خاندان خارج شود. ثروت با گردش زن، می‌چرخد. برای قطع این رابطه میان گردش زن و دست به دست رفتن سرمایه و منع خروج آن از چار دیواری خانواده، دو راه هست که بعضی صاحبان مال و مکنت در پیش گرفته‌اند: یا پدر، ثروت خود را وقف امور عام‌المنفعه می‌کند و پسر را وصی خویش قرار می‌دهد و بدینگونه دختر از ارث محروم می‌شود تا ثروت پدر، پس از مرگش تقسیم نگردد و با کوچ و زناشویی دختر، در خانواده‌ای دیگر به مصرف نرسد، یعنی دختر ارثیه‌اش را برنگیرد و با بیگانه‌ای بیرون نبرد؛ و یا اینکه دختر مجبور به زناشویی با خویشاوندان نزدیک می‌گردد که در این صورت، نکاح تنها بنا به ملاحظات و مصالح مادی و اقتصادی صورت می‌گیرد نه به اقتضای عشق و دلدادگی^{۲۷}. این تدبیر ازدواج با خویشاوندان نزدیک نیز کوششی برای تمرکز ثروت در خانواده و پرهیز از تقسیم مایملک خاندان است، تا دختر میراث خویش را با خود به خانه مردی بیگانه نبرد.

این سه عامل اجتماعی رویهمرفته باعث تضعیف شخصیت زن شرعی در میان طبقات و قشرهای غالباً متنعم جوامع اسلامی شدند. و در نتیجه رفته رفته جوهر عشق، زن شرعی را ترک گفت و سرانجام فقط به معشوقه تعلق گرفت و بدینگونه آرمان دین و کتاب در مورد زن و عشق، بیشتر به صورت آرمان باقی ماند و کمتر در عمل به تحقق پیوست^{۲۸}.

یادداشتها

۱- با استفاده از کتاب زیر:

Abdelwahab Boudhiba, *La sexualité en Islam*, Paris, 1975, PP. 129 - 141.

۲- سوره نور، آیه ۳۱ و سوره احزاب، آیه ۵۹.

۳- زنان عرب، همانجا، ص ۱۲.

«جمعی از زنان نیز برای مرد و زن موعظه کرده‌اند: مثل رابعه عدویه که از بزرگان است، از پیشینیان چون سفیان ثوری به سخنان او گوش می‌دادند... و از جمله آن زنان شعوانه^۱ آبله است... از آن جمله است بحزیه... و عنیده جدّه ابوالخیر تنانی اقطع که از مرد و زن، بانصد شاگرد داشت و عایشه نیشابوری، همسر احمد بن سزّی... و از آن گروه، فاطمه دختر ابوبکر کتانی است که پیش روی سمنون چشم از جهان فرو بست؛ او در محبت مجلس می‌گفت و سه نفر از مردان هم با وی درگذشتند».

عین القضاة، شکوی الغریب، ترجمه و تحشیه قاسم الفزاری ۱۳۶۰، ص ۵۴ - ۵۵.

۴- ر.ک. به: رساله حجاییه، آقا ملا عبدالرسول مدنی کاشانی (تحریر در رجب ۱۳۴۵ ق. / ۱۳۰۵ ش) که با همه تعصب و سختگیری که در این مورد دارد، باز از یاد نمی‌برد که «برای لزوم عسر و حرج یا الجاء و اضطراب یا شدت احتیاج، جایز است که بدون ربه و تلذذ، نظر یا لمس نمایند، مانند معاملات با زنان دهات و کوهستان و صحرائشینیان (و کفار) ... و در خرید عید (و کنیز) ... و در خواستگاری و برای تصدیق یا شهادت و در معالجه، حتی برای بیرون آوردن جنین (جراحی و طبابت) و انقاد غریق و حریق و امثال آنها»، ص ۲۶ و ۵۱. این کتاب را دوست عزیز آقای سیروس سعدوندیان از راه لطف در اختیار نگارنده گذاشت.

بنا به فتوای فقهی دیگر، عیبی ندارد که مرده‌شوی زن، جنازه پسر بچه شش هفت‌ساله‌ای را بشوید، اما مرده شور مرد نباید جنازه دخترکان را بشوید.

Monique Renaerts, *La Mort, rites et valeurs dans l'Islam Maghrébin*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Centre de Sociologie de l' Islam. 1986.

P. 124.

نویسنده این حکم را از «رساله» قیروانی نقل می‌کند:

Al Qayrawani, "Risala", Traduction Fagnam, Paris 1914, P. 75.

-۵-

از برای زن، به میدان فراخ زندگی سرنوشت و قسمتی جز تنگ‌میدانی نبود چشم و دل را پرده می‌بایست اما از عفاف چسادر پوشیده بنیاد مسلمانی نبود «پروین اعتصامی»

- ۱۹۰۳ و ۱۹۰۴، ج ۲، ص ۱۴۳.
- ۹- ابن المقفع، کتاب الادب الصغیر و کتاب الادب الکبیر، بیروت ۱۹۶۰، ص ۱۲۷، به نقل از چهرهٔ عریان زن عرب، ص ۲۶۰.
- ۱۰- چهرهٔ عریان زن عرب، ص ۲۶۰.
- ۱۱- قابوس نامه، امیر عنصرالمعالی کیکاوس بن قابوس بن وشمگیر، به تصحیح امین عبدالمجید بدوی، طهران، ۱۳۳۵، ص ۱۰۹ - ۱۱۰.
- ۱۲- مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد سوم، طبقات اجتماعی بعد از اسلام، چاپ سوم، ۱۳۵۷، ص ۶۸۹.
- ۱۳- مادر خلفای عباسی که بیشتر موالی و غیر عرب بودند، بیش از سایر زنان در امور دخالت می کردند و خلفا را زیر نفوذ خود داشتند.

واقعیت تاریخی زیر ظاهراً مربوط به کنیز نمی شود، اما در حقیقت مربوط به کنیزی بخت یار است. زنی فرانسوی به نام Aimée Dubucq de Rivery، متولد ۱۷۶۳ در مارتینیک، بازپسین همسر سوگلی سلطان عبدالحمید اول و مادر سلطان محمود دوم (سلطنت از ۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹) بوده است، که در سال ۱۷۸۳ به حرم سلطان راه یافت و زبان ترکی عثمانی فراگرفت و مسلمان شد و به وی اسم «نقش دل» دادند؛ و هم اکنون مزار باشکوهش در مسجد سلطان محمد فاتح، نماشاگه مسافران است و هنگامیکه پسرش به تخت نشست، در واقع او بود که به عنوان والدۀ سنان، حکومت می کرد. ر. ک. به:

Marcel Schneider / Alpay Evin, *Le Harem impérial de Topkapi*, 1977.

۱۴- ر. ک. به:

Pellat, Ch./ *Les Esclaves chanteuses de Jāhiz Arabica*, 1963, fascicule 2.
Roman, A./ *Bshshar et son expérience courtoise, les vers à Abda*, texte Arabe, traduction et lexique, Beyrouth, 1972.

۱۵- در ممالک اسلامی «طریق دیگری برای رفع نیاز و تمتع مرد ارائه شده که نیاز به قیود و شرط ازدواج ندارد و آن عبارت از تملک کنیز و سزای بدو است. روی همین اصل کنیز همبستر را «سزیه» می گفتند، که به عقیدهٔ عده ای از علمای لغت، چون صاحب خانه، پنهانی و سزای بدو تمتع می کند، برخلاف قیاس لغوی «سزیه» نامیده شده است. علت دیگری که در مورد توجه اعراب به کنیز می توان ذکر کرد این است که کنیزان بیشتر دارای حسن منظر و زیبایی بودند (علاوه بر آنکه کنیزان - جواری - نقش مهمی در تاریخ اسلام داشته و در پیشرفت موسیقی و ادبیات و شعر و هنرهای زیبا، یا به قول اعراب «آداب رفیع» سهم بسزایی داشته اند) و انتخاب آنان به آزادی صورت می گرفت، و مرد عرب او را از نزدیک می دید و می پسندید و سپس به خرید مبادرت می کرد، در صورتی که انتخاب زن آزاد، به سبب حجاب مشکل بود و مرد نمی توانست زنی را که به همسری برمیگزید

این پرده که پرده دار خلقت پوشیده بدان نو راز حکمت
آن چادر زرنگار تقوی است آن پردهٔ عفت است و حکمت
فرض است تو را حجاب اما آنسان که رسیده از شریعت

«حاج میرزا یحیی دولت آبادی»

۶- دو خیر درباره گیلان و کردستان به نقلش می ارزد. ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی در *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* در آئین همسری در سرزمین دیلم (ترجمهٔ علیقلی منزوی، جلد دوم، ۱۳۶۱، ص ۴۵۶) می نویسد: «هرگاه پسری خواهان دختر می شود، با وی می رود. پس خانوادهٔ دختر از پسر پذیرایی می کنند و گرامیش می دارند و اگر او کرم ایشان را پذیرفت، سه روز مهمانش می کنند. سپس برای عروسی ندا در می دهند. و این پس از آن است که او یک هفته با دختر در خانه اش تنها می ماند و برنامه ریزی می کنند (و اگر آشکار شود که ایشان پیش از عقد به هم رسیده اند) داماد را می کشند».

اما نجم الدین محمود بن سعد الله اصفهانی در *مناهج الطالبین و ممالک الصادقین* [(بین سالهای ۶۹۵ - ۷۲۸ ه. ق.) به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۱] از بی ستری زنان در همهٔ کردستان که متفقهان آنرا به دیدهٔ قبول می نگریسته و «فقا و متصوفه نیز بدان راضی شده اند و زبان از آن خاموش داشته» به اندوه و اسف یاد می کند. جالب اینست که شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰) در کتاب النکاح خود می گوید «و مکروه است کردن را به زنی کردن»، *النهایه*، مجلد دوم، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، ۱۳۴۳، ص ۴۷۱.

آقا ملا عبدالرسول مدنی کاشانی نیز در *رسالهٔ حجابیه* (تحریر در رجب ۱۳۴۵ ق / ۱۳۰۵ شمسی) می نویسد:

«در وافی، راوی از حضرت صادق شنیده که باکی نیست به نظر کردن پسرهای زنان تهامه و صحرائشینان و دهات و کفار عجم، چه اگر آنها را نهی هم بکنی، اطاعت نمی کنند». ص ۱۶. و جای دیگر می گوید:

«کاش یک نفر پیدا می شد مانند زنان جاهلیت از روی غیوت دختران (فرنگ) را زنده به گور کند (تا بی عفتی نکنند)». ص ۴۸.

در باب آداب و عادات ایرانیان ساکن کرانهٔ دریای خزر در قرن دهم، ر. ک. به: کنستانتین اینوسترانتسوف، تحقیقاتی دربارهٔ ساسانیان، ترجمهٔ کاظم کاظم زاده، ۱۳۵۱.

۷- «علت (محبلی و مکاری زن)، همان ضعف و زبونی زنت است که چون در مقابل قدرت و زورگوئی مرد، هیچ وسیله ندارد، به حیل و دروغ متوسل می شود تا شاید کمتر جور ببیند، و در نتیجه ندانسته دروغ را عادت ثانوی فرزندان خود می سازد و فها برخلاف نیت واقعی خود، راه خلاف انسانیت و شرافت را از بدو زندگی به آنها می آموزد». ملکه بقاتی کرمانی، *زنها چه می گویند؟*، ۱۳۳۶، ص ۳.

۸- در باب زناکاری در بغداد، به عنوان مثال ر. ک. به *الفرج بعد السدة*، چاپ مصر.

«در واقع تصویر زن «ایدئال» با وجود تفاوت‌هایی، بر اساس تصویر قینه و بانو (خاتون) شکل گرفت و در طی قرن‌ها، به تدریج واضح‌تر شد. همگی دلبری یک بانو - خواه والا‌تبار و خواه کنیز باشد - ریشه در دوگانگی او دارد: دلبر و عقیف، بی‌وفا و پر توقع، فروتن و پرخاشجو، خسی و گشاده‌دست. او که در همه جا حضور دارد، زودخشم و سنگدل است. شعله ضعیف امید را همواره در دل عاشق خود روشن نگاه می‌دارد و بی‌آنکه آن را برآورد دائماً او را از خود می‌راند و باز به او محبت نشان می‌دهد و این درست همان تصویری است که جاحظ از قینه ارائه می‌دهد: بانو در مقام الهام‌بخش عشق، حالت آرمانی (ناممکن) پیدا می‌کند و در نتیجه چه کسی بهتر از قینه می‌تواند القای عشق کند وقتی که از «صناعت» و حرفه‌اش این باشد... قینه که در هنر نظم یافته عشق و دلبری چیره‌دست است، زن آرمانی را که در اشعار شاعران به صورت بانو جلوه می‌کند، باز می‌نماید...

«به این ترتیب ابهام عشق را در وجود قینه باز می‌یابیم. وانگهی اگر زن اهریمنی همان زن آرمانی باشد پس طبیعتاً جای او در دوزخ خواهد بود، زیرا بر مبنای حدیثی که بخاری (متوفی ۲۵۶) نقل کرده است، پیغمبر فرموده است: «انبوهی از کسانی که وارد دوزخ می‌شوند زنان‌اند».

«افزون بر این، موقعیت کاملاً استثنایی قینه، بی‌گمان، پرده از ابهام و تناقض کلام جاحظ برمی‌دارد: قینه که زن هیچ مردی نیست یا در واقع زن همه مردان است، تقریباً یک روسپی است، یک «زن خارج از شرع»، یک «ضد زن - همسر» و «غاصب به تمام معنی». او خصیصه کاملاً بازیگرانه دارد و همین فرق عمده میان قینه و بانوس و شاید به همین سبب است که به تداخل بر روابط میان قینه‌ها و دلاده‌ها نگریسته شده است... پس درست به عکس بانوان و خاتونان، قینه‌ها هیچ شوهری نداشتند که بترسند از این که کاری که مستوجب توبیخ است، مرتکب شوند.

«بدینسان... قینه با hetaïre (روسپی یونانی که می‌توانست به مقامات عمده برسد) یا با «گیشا»ی ژاپنی همسان می‌شود و می‌تواند نقش بانو، نقش ظریف، نقش شاعر عاشق را ایفا کند و می‌توان گفت که از نظر جاحظ، خطر واقعی و گناه اصلی، زنا نیست، بلکه فریبندگی و اغفال قینه و به جد گرفتن نقشی است که بازی می‌کند...

«در رفتار و کردار قینه، همه چیز به حد کمال با برداشت آرمانی عشق تطبیق می‌کند و در عین حال همه چیز به حد کمال خیالی است، زیرا به حد کمال، نظام و نسق یافته و مدون شده است... قینه... جایگاه زن آرمانی، جایگاه بانو - خاتون را غصب می‌کند و می‌تواند تصویری را که از زن آرمانی در ادبیات نقش بسته است، ابدی کند، زیرا که قینه بر اساس هنری که آموخته است، رفتار می‌کند...

«انسان که میان فرشته و اهریمن قرار گرفته بود، سرانجام عشق را بر مثال خویش خلق کرد، عشقی که دو چهره دارد و در آن واحد، هم در جای نابترین قهرمان ادبیات و هم

درست ببیند. از طرفی انتخاب زن آزاد، به وسیله خواستگار و خویشان و بستگان مرد صورت می‌گرفت و بسا که با سلیقه و مذاق او تناسب نداشت. جاحظ می‌نویسد (رسائل الجاحظ، ص ۱۶۸): «کسانی که علل برتری و تقرب کنیزان را نسبت به بانوان ذکر می‌کردند، چنین روایت کرده‌اند که مرد پیش از تملک کنیز، همه چیز او را با دقت می‌دید و تفحص می‌کرد، و در صورتی که او را می‌پسندید به خرید وی اقدام می‌کرد، ولی زن آزاد را نمی‌توانست مشاهده کند، بلکه درباره او با زنهای دیگر گفتگو و کنکاش می‌نمود». نهضت شعوبیه، حسینعلی ممتحن، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۲۳.

ایضاً رجوع کنید به: پرتو اسلام (ترجمه ضحی‌الاسلام)، احمد امین، ترجمه عباس خلیلی، چاپ دوم، ۱۳۳۶، خاصه از ص ۱۴۵ تا ص ۱۴۸.

۱۶- احمد صبور اردوبادی، بهای یک نگاه، ۱۳۶۶، ص ۱۳۷.

«از آنجا که روابط زناشویی و عشق در یک جا نمی‌گنجند، پس زنی که همسر و مادر است، نمی‌تواند با زنی که معشوقه و ملهم هوی است یکی باشد، و طبعاً زن دوم است که صاحب تبوی عشق است. وانگهی قینه‌ای که به امّ ولد - متعه یک صاحب‌مقام و مادر فرزند او - تبدیل می‌شود، دیگر مورد توجه و محبت جاحظ قرار ندارد: او از دایره عشق بیرون شده است.

«پس از آنجا که زنی که همسر است از قلمرو عشق خارج است، تنها دو نوع زن می‌تواند به این قلمرو دست یابد و صرف نظر از موقعیت اجتماعی خود، در آن جا بگیرند: خاتون و کنیز و همین زنان هستند که می‌توانند با مردان مراده داشته باشند...

«هر چند که کنیزان و مخصوصاً قینه‌ها، به سبب منزلت اجتماعی خود، در قطب دیگر این خط (شرائف النساء) جای دارند، اما در عین حال وجوه مشترک بسیاری با این شایسته زنان و خاتونها دارند. یعنی درس خوانده و تعلیم دیده‌اند، با فرهنگ‌اند و محجبه نیستند، با مردان نشست و برخاست دارند و به همین دلایل در حرمسراها، نقش نمونه و سرمشق را ایفا می‌کنند: شاهزاده خانمهای والا‌تبار، رفتار و پوشاک و زیور و آرایش خود را عیناً از آنان تقلید می‌کردند...

«و بالاخره اینکه، قینه‌ها زیبا بودند.

«به این ترتیب ممکن است میان یک خاتون نجیب‌زاده و یک قینه، الهام و اختلاطی وجود داشته باشد و چنین می‌نماید که این الهام حتی در شعر عرب جاهلیت هم وجود داشته است، چنانکه در شعر طرفة ولید. همچنین خاتون عباس بن احف (متوفی ۱۹۳) زنی والا‌تبار است، اما با میخواران نشست و برخاست می‌کند. لذا وقتی که شعری در وصف بانویی سروده می‌شد، در حقیقت شاعر از یک قینه الهام گرفته بوده است. به همان ترتیب که مثلاً در وصف یک هوس منحصر به فرد و دست‌نیافتنی ترانه می‌سرودند، در حالی که در عمل سرگرم عشق‌های بلهوسانه‌ای بودند که هیچ رنگی از عشق افلاطونی در آنها نبود.

محبوب و شرح احوال عشق و محبت است و حکایت حال عاشق با معشوق...».

المعجم فی معاییر اشعار العجم، شمس‌الدین محمد بن قیس رازی، به تصحیح محمد تروینی. مدرس رضوی، چاپ سوم ۱۳۶۰، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.

۲۶- گفتنی است که چنین عشقی (معروف به Coup de foudre) در ادب تغزلی اسلامی و ایرانی، نشانه سورت جذبه جمال و شدت و حدت عشق است. عشقی که به مرور قوام یافته باشد، در نظر شاعر، شکننده است و شاید این پندار شگرف، نوعی «دلیل تراشی» برای جبران نقیصه‌ای دردناک، یعنی دشواری دیدارهای مکرر باشد. ازینرو به اعتقاد عاشقی محروم از دیدار یار، عشق برق سیر، از آغاز عشقی کامل و مطلق است، خاصه که غالباً دوسری است.

ر.ک. به:

René R. Khawam, La Poésie Arabe des Origines à nos jours, Paris, 1975, P. 24.
Poèmes d'amour des XIIe et XIIIe siècles. Présentés et traduits par E. Baumgartener et F. Ferrand, 10/18, 1983.

۲۷- در نظام پدرسالاری «پسر هم قدرت مادی و سرمایه اقتصادی و دستیار اجتماعی و هم‌رزم نظامی پدر است و هم زینت حیات و حیثیت و شهرت و ارج و اعتبار معنوی وی و پشتوانه اصالت خانواده و تضمین‌کننده بقا و اقتدار آینده آن و دختر هیچ». «مردی که پسر ندارد «ایتر» است، بی‌دم و دنباله است و عقیم»، چون «پسر عامل اقتصادی و دفاعی و اجتماعی ضروری یک خانواده یا یک قبیله (و حاصل کلام) نانده است و دختر نان‌خور». ازاینرو در نظام‌های پدرسالاری، «دختران را از ارث محروم می‌کردند تا ثروت پدر پس از او تقسیم نشود و همراه دخترهای خانواده‌های دیگر، پخش و پلا نگردد و دختر ارثیه‌اش را از خاندان برنگیرد و با بیگانه‌ای که باید عقدش را در «محضر» بست، بیرون نبرد».

ب.ه دیگر «حفظ تمرکز ثروت در خاندان و پرهیز از تقسیم مالکیت خانواده»، انجام دادن ازدواجها در داخل خاندانهاست، تا دختران به ارث، ثروت خانواده را تقسیم نکنند و قسمت خویش را از دست خانواده خارج نسازند و به خانواده (اطاق) شوهر نبرند». مرحوم علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، ص ۹۴ - ۹۶.

۲۸- کتاب یاد شده عبدالوهاب، ص ۱۲۹ - ۱۴۱.

در وجود غیر ظریفترین دل‌داده، خانه می‌کند و لذا هیچ جای شگفتی نیست اگر هروی و عاشق پیشگی، شاهزاده خانم و روسپی را در هم می‌آمیزد و به گونه‌ای در آمیخته و نامشخص، فاسق و فاجو و قواد (کشاخته)، خلیفه و دلال محبت (= مقین) را گرد می‌آورد». فردریک سیکار Frédéricique Sicard، عشق در «رساله القیان» جاحظ، ترجمه نصرالله پورجوادی، ع. روح‌بخشان، معارف، آذر و اسفند ۱۳۶۸.

۱۷- به عنوان مثال، نزد اهل «ادب» از جمله ابن وشاء صاحب‌الموشا، زن آرمانی، بانوی افسانه‌ای بدوی است که سیمایش در اشعار جاهلی نقش بسته است. و واقعیت اینست که بانوی واقعی، دیگر زنی محتشم از خانواده‌ای جلیل نیست، بلکه کنیز جاریه است. بنابراین وشاء، از بانوی در خور عشق، در اجتماع معاصر خویش نشانی نمی‌بیند، چون کنیز و جاریه مغنیه بانو نیست، بلکه این بانو، در اجتماعی که دیگر وجود ندارد (و فرضی است)، می‌زید.

۱۸- سورة ۶۸، آیه ۴.

۱۹- فیه مافیة، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۸، ص ۸۶.

۲۰- فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، ۱۳۴۶، ص ۶۶۷ - ۶۶۸.

۲۱- دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، به کوشش احمد ابومحسوب، ۱۳۶۶، ص ۴۸.

۲۲- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس با رساله اقبالیه، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۹.

۲۳- انیس‌الناس، (تألیف سال ۸۳۰ هجری)، اثر شجاع، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۵۰، ص ۱۸۰ و ۱۸۷.

۲۴- شیخ‌الاسلام احمد جام (زنده‌پیل)، مفتاح‌النجات، در ۵۲۲ ه. ق. به تصحیح علی فاضل، ۱۳۴۷، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۲۵- «... نیب غزلی باشد کی شاعر علی‌الزسم آن را مقدمه مقصود خویش سازد تابه سبب میلی کی بیشتر نفوس را به استماع احوال محب و محبوب و اوصاف مغازلت عاشق و معشوق باشد، طبع ممدوح به شنودن آن رغبت نماید و حواس را از دیگر شواغل بازستاند و بدین واسطه آن مقصود قصیده است، به خاطری مجتمع و نفسی مطمئن ادراک کند و به موقع آن به نزدیک او مستحسن‌تر افتد...»

«و تشبیه غزلی باشد کی صورت واقعه و حسب حال شاعر بود چنانکه اشعار شعراء عرب چون کثیر و قیس ذریح و مجنون بنی‌عامر و امثال ایشان کی هر یک را با زنی تعلقی قلبی بوده است و آنج گفته‌اند عین واقعه و صورت حال ایشانست، الا آنک بیشتر شعراء مفلک بدین فرق التفات نموده‌اند و هر غزل کی در اول قصاید بر مقصود شعر تقدیم افتد از شرح محنت ایام و شکایت نکایت فراق و وصف دمن و اطلال و نعت ریاح و ازهار و غیر آن، آنرا نیب و تشبیه خوانده‌اند و نیب در اصلي لغت، صفت جمال

کارها ببايد کرد، و مال و حال در سبيل خدای فدا بايد کرد تا مرد شهيد گردد. اکنون می نگر در مقام عشق - اگر چند بر مخلوقی باشد - چون او را از خلق پنهان دارد، و در آن بمیرد، شهيد میرد»^۲.

همچنین عبدالرحمن جامی «در تقرير حال بلبلان چمن عشق و محبت و حرقت بال پروانگان انجمن شوق و مودت» گوید: «از مقتبسات مشکات نبوت است که من عشق و عفت و کتم فمات مات شهيد، یعنی هر که در جاذبه عشق آویزد و با لطافت عشق آمیزد و در آن طریق عفت و کتمان پیش گیرد، چون بمیرد، شهيد میرد. و شرط عفت و کتمان از برای آنست که چون به میل طبع و هوای نفس آلوده باشد و در وصول به آن وسایط توسل جویند و اظهار کنند، از قبیل شهوات نفس حیوانی است، نه از فضائل روح انسانی»^۴.

کلام حضرت امیر که مالالمجاهد الشهد فی سبیل الله باعظم اجرا میمن قدر فعف لکادالعفیف ان یکون ملکاً من الملائکه (مجاهدی که در راه خدا شهيد شود، اجرش بیشتر از کسی نیست که بتواند کام دل بگیرد ولی عفت ورزد، حقاً شخص عفیف نزدیک است که به مرز فرشتگان رسد)، بازتاب همین معنی است.^۵

عشق عذری به ندرت مورد بررسی دقیق و عالمانه قرار گرفته است و ازینرو ناگفته، درباره آن بسیار است. از جمله پژوهشهای خواندنی درین خصوص، یکی رساله طاهر لیب جددی الجزایری^۶ است که من جای دیگر به اشاره از آن یاد کرده ام، و اینک جا دارد که نظریات وی را به تفصیل بیشتر بیاورم. می گوید:

شعر عذری، پدیده ای شگرف و نامنتظر است. در آفاق عذری، روابط زن و مرد، بازگون می شود و این مرد است که خدمتگزار و فرمانبردار بانویی سختگیر و پرناز و اداس است و شگفت آنکه مرد هر بار که می بیند زن، تسلیم است، ویرا به عالم رؤیا و خیال باز می گرداند تا دستیاب نباشد!^۷ در این شعر، برخلاف شعر حماسی (عتره)، قهرمان از لحاظ روانشناختی و جامعه شناختی، «آزارطلب» است، نه «آزارگر»^۸. ضمناً در دینی که تعلیم می دهد دنیا مزرعه آخرت است، و زندگانی حقیقی پس از

عشق عذری

از این سه عامل، خاصه حب عذری، منسوب به قبیله بنوعذره (به عبارت دیگر تفاوت فرضی یا واقعی میان شهری و روستایی در کار عشق و عاشقی) که در ادبیات تغزلی ایران نیز مجال نمود یافته و انعکاس گسترده و ژرف داشته است، نیاز به شرح و بیان بیشتر دارد.

در توجیه و توضیح حب عذری، مفسران و شارحان (و سرکرده همه، ابن داود اصفهانی ظاهری صاحب کتاب زهره، ستوفی به سال ۲۹۷ ه. در چهل و دو سالگی) به حدیث منسوب به پیامبر که من عشق و عفت و کتم ثم مات، مات شهید^۱، استناد جسته اند. چنانکه امام محمد غزالی گوید: «یک نوع از انواع عصمت، عدم قدرت است، پس در این موانع فایده ای هست، و آن دفع بزه است. چه کسی که زنان بگذارد بزه آن از او مندفع شود، به هر سببی که گذارد. و فضل و ثواب جزیل جز در آن نیست که به خوف خدای تعالی گذارد، با قدرت و ارتفاع موانع و میسر شدن اسباب، خاصه در آن حال که شهوت صادق بود، و این درجه صدیقان است. و برای آن پیغامبر گفت من عشق فعف فکتم فمات فهو شهيد. ای هر که عشق آرد، پس عفت برزد و پوشیده دارد، پس بمیرد، او شهيد باشد»^۲.

ژنده پیل نیز می نویسد: «به حقیقت ببايد دانست که آن عشق نیز که بر مخلوق است آن دو نوع است: آن نوع که اصلی است اگر آن کس آن عشق را از اغیار پوشیده دارد و صبر کند، اگر بر آن بمیرد شهيد میرد؛ چنان که در خبر است؛ قال رسول الله: من عشق و کتم ثم مات، مات شهيداً. بسیار

مرگ آغاز می‌شود، جنبه «تراژیک» مرگِ قهرمان زایل می‌گردد، و حتی عشق، مرگ به بار می‌آورد. مجاهد شهید، به بهشت می‌رود، و کشته زار عشق نیز، و بانوی آرمانی این عاشق شهید، به جای حوریان بهشتی است. اما در هر دو مورد: جهاد فی سبیل الله و سراندازی در راه عشق، مرگ، خوار و بیمقدار شمرده شده است. عذریان، قدرت مطلق عشق را که مشابه قدرت متعال خداوند است، جایگزین قدرت حماسی دوران جاهلی می‌کنند که در اسلام لونی دیگر دارد^۹. به همه این جهات، عشق عذری، افسانه آمیز می‌نماید، و هر چند نمودار اشتیاق و خواست گروهی اجتماعی است، اما مبین واقعیتهای تجربه شده («زیسته») نیست، بلکه بنا به اصطلاح لومین گلدمن، روشنگر «حداکثر وجدان و هشیاری ممکن» جامعه است، و بنو عذره با انکار «واقعیت» که مقتضای یمان (نذر) و تعهد عفاف است، حداکثر هشیاری ممکن خود را نشان می‌دهند. و معنای این سخن اینست که به اعتقاد جدیدی، عفاف در اینجا بیانگر احساسی مذهبی: وَرَع نیست، بلکه ناشی از پاس داشتن مفرط جمال است و شاید در این وجه نظر است که خدا به صورت تصویر ذهنی خدای جمیل، آفریدگار جمال، به بهترین نحو ممکن متجلی می‌شود. به هر حال پیداست که این سلوک با حیات، به طور مستقیم در تعارض است: پاکدامنی در عشق، همانا چشم‌پوشی از رمز حیات یعنی میل و تمناست. عذری بسان همتایش، مؤمن صالح، به خواستِ مرگ خود در این خاکدان هشیار و داناست: مؤمن می‌خواهد از دنیا دل بربکند، و عذری از محبوب می‌گذرد. بنابراین تواراری میان آندو را چنین خلاصه می‌توان کرد:

برای مؤمن: خداوند (= جمیل) ← ورع ← مرگ.

برای عذری: بانو (= جمال) ← عفت ← مرگ.

اما جدیدی معتقد است که میان این دو سلوک، فقط تشابهی هست، و نه رابطه علی (= اسلام، علت و عفت، معلول^{۱۰}) و در توضیح این معنی، داستان ترستان و ایزوت را با حدیث عشاق عذری قیاس می‌کند:

ترستان به ایرلند می‌رود تا ایزوت زرین موی را برای خالویش، مارک، شاه Cornouailles خواستاری کند. ترستان و ایزوت سهواً از مهر

دارویی جادو می‌نوشند و دیری نمی‌باید که آتش عشقی بی‌شکيب در دلشان زبانه می‌کشد. ترستان برای رهایی، دوری می‌گزیند و با ایزوت «سپید دست»، پیمان زناشویی می‌بندد، اما قلبش در گرو عشق ایزوت است. در پیکاری زخمگین می‌شود و دوستی را به طلب ایزوت زرین موی می‌فرستد و دوست با وی چنین قرار می‌نهد که اگر ایزوت را با خود آورد، بادبانهای سپید کشتی را برافرازد. اما ایزوت سپید دست، از سر رشک به دروغ می‌گوید که بادبانها، سیاه‌اند. ترستان از نوسیدی می‌سیرد، و ایزوت زرین موی که دیر می‌رسد، بر نعش معشوق، جان می‌سپارد.

قهرمانان داستانهای عذری عرب در قرون ششم و هفتم (میلادی)، تقریباً چنین حال و روزی دارند: یعنی همواره سخن از مرد و زنی است که بر هم شیفته‌اند، اما با زناشوییشان مخالفت می‌شود؛ بنابراین دور از هم بسر می‌برند، ولی عشقشان هیچ نمی‌کاهد. سرانجام مرد از غم عشق می‌میرد و زن به دنبالش، جان می‌سپارد.

مضمون مشترک میان این داستانها (عروه و عرفاء، لیلی و مجنون...) و ترستان و ایزوت، تقدیر شومی است که عاشق با خلق سلسله موانعی، و در وهله نخست پاکدامنی و رعایت عفاف، می‌کوشد تا آن را استوارتر کند. تقابل عفاف با تمنا، کشاکشی ناگشودنی می‌آفریند، ناگشودنی بدین معنی که اگر عفاف نباشد که آتش تمنا را تیزتر می‌کند، عشق خاکساری یا عذری وجود نمی‌تواند داشت. بنابراین طرفه اینکه تسلیم شدن و گردن نهادن و سپر انداختن، تنها راه حل این مشکل است. تسلیمی مطلق که با جنون یکی است. ترستان خود را به صورت دیوانه در آورده، به درون کاخ شاه راه یافته با ایزوت دیدار می‌کند. و جمیل مدعی است که جنونش ساختگی نیست. بنابراین عاشق بر سر دوراهی‌ای قرار گرفته که یک راهش، عشق است و راه دیگرش دیوانگی: یا عشق یا جنون!

عفاف نیز که زیان حال تسلیم و تمکین است، بهره جنون است. بنابراین برخلاف آنچه غالباً گفته‌اند، عفاف مبین پارسایی و پرهیزگاری مذهبی که عذری هشیارانه، بر وفق احکام الهی بدان تن در داده باشد، نیست. اما چگونه این حالت تسلیم با برتری و تفوق مرد در اسلام، وفق

مستقیم موضوع، از قلمرو مذهب به حوزه شعر و ادب پنداشت. میان اسلام نوپدید و عشق عذری، رابطه مستقیم علی وجود ندارد، همچنانکه عشق خاکسارانه در غرب، مولود بلافصل مسیحیت نیست. و به همین علت، رساله معروف آندره لوشاپلن (André le Chapelain) در باب عشق خاکساری (که ۳۰ قاعده‌اش را، می‌توان جزء به جزء با ۵۰ فصل کتاب زهره ابن داود مبتنی بر ۵۰ بند و حکمت قیاس کرد) در سال ۱۲۷۷ به حکم اسقف شهر پاریس، فسق‌آمیز و ممنوع اعلام گردید. اما اگر عشق خاکساری با محبت (apagē) مسیحی متفاوت است، این بدین معنی نیست که میان آنها هیچ پیوندی وجود ندارد، منتهی این رابطه، بیشتر از نوع مشابهت و همانندی (homologie) است تا علیت (causalité). تروبادوران چون در محیطی می‌زیستند که مقدسات بر آن حاکم بود (بسان عشاق و شعرای عذری)، زبانی آکنده از قداست به کار بردند. اما این قداست لامحاله مستلزم زهد و پرهیزگاری مسیحی نیست، زیراگاه کفرآسیر است. اینک باید دید چگونه کاربرد زبان قرآنی در قلمرو شعر، بر اساس بینشی یگانه، عالمی مشابه دنیایی که قرآن برای مؤمن پرداخته، می‌سازد و این البته غیر از کنار آمدن عاشق با دین نو است.

جدیدی برای توضیح و اثبات این معنی، سورة الحمد را جزء به جزء با عناصر مؤلفه عشق عذری قیاس می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که به موازات ایمان به وحدانیت خداوند، پرستش بانویی یگانه و بیهمتا، نزد بنو عذره، نضج گرفت. واژه پرستش اغراق‌آمیز نیست، زیرا حتی ممکن است صفات معشوق را با صفاتی که در سورة الحمد آمده، قیاس کرد، تا آنجا که این پرستش به ذهن خطور می‌کند که شاید با انتقال کفرآمیز واژه‌ها و مفاهیم قدسی به قلمرو شعر و عاشقی، سر و کار داریم؟ اما عاشق عذری، عشقش را کتمان و بنابراین، درونی می‌کند.^{۱۴}

حال با وجود اینکه میان وحدانیت خداوند در قرآن و یگانگی بانو در شعر عذری، نسبت مشابهت و همانندی هست، و نه رابطه علیت، باید دید که این نسبت مشابهت تا چه اندازه از لحاظ عقیده، ضرورتاً متضمن نفوذ و تأثیرات اسلام، یعنی نمودار جفت و جور شدن شعر با دین است.

می‌یابد؟ بنو عذره به قدرت جدیدی که زن است سر می‌سپارند، به علل مختلف، خاصه بدین جهت که از لحاظ اقتصادی و سیاسی در حاشیه و سایه افتاده‌اند. اما این تسلیم، خود، هدف نیست. بلکه حيله و وسیله‌ایست برای پیروزی. بدین معنی که زن در محافل عذری، آرمانی شده و تقریباً به نحوی فوق طبیعی، قدر دیده و قدرت مطلق و تواناییهای بی‌حساب کسب کرده است. و اما هدف عشق، رسیدن عاشق به پایگاه معشوق است و البته برای عاشق عذری، معشوق، کسی جز زنی عذری نیست. پس تسلیم و تمکین عاشق، دست‌آویز ارتقاء و اعتلاست.

ضمناً دور نیست که در پی آشتی و اتحاد قبایل عرب با هم به همت پیامبر، نیروی جنگجویی و پرخاشگری بعضی دسته‌های بدوی، سرکوب شده و عاطل مانده باشد. ماکسیم رودنسون تحقیقاً درباره ساکنان ناحیه شمال غربی جزیره العرب که محل سکونت بنی عذره بوده می‌نویسد: «مردانی که جنگ و نزاع دائم میان دسته‌های رقیب، دلمشغولیشان بود، دلمشغولی‌ای مردانه علی‌الطلاق، بیکارگشته احساس می‌کردند که اخته شده‌اند».^{۱۵} نظر به آنکه این نیروی پنهان بعداً در فتوحات به مصرف رسید، می‌توان پنداشت که بنو عذره که عشقشان، جهادی درونی می‌نماید، جزء دسته‌هایی به شمار می‌رفته‌اند که نسبت به التزام و تعهد نظامی بی‌اعتنا بوده‌اند یا با آن مخالفت می‌ورزیده‌اند. بنابراین بر خلاف نظریه مشهور دال بر تأثیر و نفوذ مستقیم اسلام بر بنو عذره^{۱۶}، میان آندو فاصله و شکافی هست. و همین شکاف، میان خواست و شوق شاعر و واقعیات اجتماعی و تاریخی زمانه نیز وجود داشته است.^{۱۷}

پس عشق عذری، «جلوه و پرتو» صادق و راست و درست واقعیت اجتماعی زمانه نیست (چنانکه نسیب نیز اجتماع واقعی دوران را انعکاس نمی‌دهد. چون نسیب، وصف اوج اعتلا و ذروة اعلای عشق ناکام «گیر کرده» است و یا شرح عشقی است که دیگر وجود ندارد). تردید نمی‌توان کرد که عشق عذری، در دوران اموی، پاسخ گروه اجتماعی معینی به پرسشهایی است که ساختار اجتماعی نوینی متأثر از تعالیم دیانت اسلام، برانگیخته است. اما به اعتقاد جدیدی، این پاسخ را نباید انتقال ساده و

مسلمین در اینمورد نیز جدیدی از نظریه «شعر جلوه مستقیم اجتماع» دور می افتد و می گوید ذکرالله در کلام عذری، بالضرورة ایجاب نمی کند که واژه الله برای بنو عذره همان معنایی را داشته که گروههای دیگر با شرایط اجتماعی و مذهبی متفاوت، از آن مراد می کرده اند. در واقع فقط خدای واحد، با «پرستش» بانوی یگانه ملازم و همراه شده است، همین ویس. حال با توجه به اهمیت الهگان بزرگ جاهلی، بعید نمی نماید که پرستش بانوی بیهمتا، تا اندازه ای، موهون ادغام زن اینزدان گوناگون، در «زن اینزدی» یگانه باشد؛ و شاید این تبدیل و تحویل و تقلیل، به دست عشاق نامدار جاهلی، و محتملاً با الهام پذیری از یکتاپرستی مسیحیت یهودی تبار، از طریق نوعی آرمان گرایی انتزاعی، به شیوه عروۀ ابن حزام، صورت گرفته باشد. زیرا چنین می نماید که بانوی بنو عذره، ترکیبی از لات (= الهه) و عزی (= قدرت ستعال) و منات (= الهه تقدیر و مرگ) است. حتی به بنو عذره، پرستش الهه شمس را نسبت داده اند^{۱۵}، و البته سرشت این الهه نکته ایست که باید در تبیین «عروج» و اعتلاء به سیاق عذری، منظور نظر باشد. به هر حال، مفهوم بانوی یگانه را که به موازات بسط توحید اسلامی، گسترش یافت و به تدریج ظریف تر و دقیق تر شد، نباید لامحاله محصول یکتاپرستی دین نو، تلقی کرد. ازین پرستش تا شرک، راه درازی نیست. و می دانیم که عرفان جمالی یعنی تجلیل عشق الهی را برخی به نام دین، مطرود و مردود شمردند. و عذریان، حتی اگر از عرفا نیز الهام پذیرفته باشند، بانویی را که وجود واقعی دارد، می ستایند. و بنابراین معلوم نیست چگونه می باید پذیرفت که عشق عذری، نقد حال تسلیم زاهدانه بنده به خداست؟ هر چند که بانو در نهایت، واسطه و میانجی زاهدانه (median) اعتلا و ارتقاء روحانی ای می شود که همواره ناتمام می ماند^{۱۶}.

این شکاف میان تصویر ادبی و واقعیت، در قلمرو مناسبات جنسی، به خوبی نمایان است. رعایت عفاف، امریست که عمومیت ندارد، بلکه فقط عذریان آنرا اختیار کرده و به نحوی خاص سروده و ستوده اند. اما صرف نظر از اینکه عفاف واقعی، چیزی دیگر است و نیت پرده پوشی و استتار حقیقت یا عفاف شاعرانه و رمزی، چیزی دیگر؛ میانگین سلوک

در واقع پاکدامنی عذری بیشتر ملهم از مشاهده زیبایی صوری ایست که به نحوی شگرف افسونگر است، تا معلول کف نفس و خویشتن داری پارسایانه. ازینرو عفاف عذری، به نوعی معصومیت ریایی می ماند^{۱۷}. حال ببینیم این شاعران عذری کیانند و در چه زمانی زیسته اند؟ آنان در دورانی که فرهنگ عصر اموی تالوایی داشت، یعنی حدوداً از ۵۰ ه. / ۶۷۰ م. تا ۱۰۷ ه. / ۷۲۵ م.، و از ممیزاتش، دین ورزی دنیاپسندانه و عرب گرایی (arabicité) و دلتنگی ظاهری برای زندگانی بدوی و گسترش شهرنشینی است، بسر برده اند و شعر مروده اند.

وضع خانواده در این دوران چگونه است؟ دیدیم که کوشش برای تعیین نقش اجتماعی - اقتصادی زن، راه به جایی نمی برد. آیا جامعه عرب، نظام مادر سالاری داشته است. اما کجا؟ و به چه صورت؟ ماکسیم رودنسون، نظریات W. Robertson Smith و G. A. Wilcken را که می گویند نشانه هایی از نظام مادر سالاری نزد اعراب جاهلی باقی مانده بود و نیز عقیده W. M. Watt را مبنی بر اینکه جامعه عرب در عصر پیامبر، به سوی نظام پدرتباری گام برمی داشته، رد کرده و معتقد است که «شواهدی دال

برای پایه و مایه دادن به افسانه عذری، که محتملاً از قرن هشتم میلادی به بعد «بین مهاجران یمنی جُند کوفه» رواج یافته، جعل شده است.^{۲۴} این تردید، قطعاً موجه است. اما نکته مهم، به زعم جدیدی، کشف علت دل بستگی عراقی ها به افسانه عذری است، و فرضیه وی اینست که مناسبتی میان این افسانه و زندگانی نخستین سپاه منظم اسلام که ابومسلم آنرا از زن محروم ساخت، وجود دارد. بدین معنی که (به شرط صحت فرضیه جدیدی) ممکن است لشکریان ابومسلم، با تخیل عشقی «عقیف»، راهی برای گریز از حال و هوای همجنس دوستی زاده موقعیت چاره ناپذیر خویش، یافته باشند.

ازین نکته که موضوع اصلی بحث نیست می گذریم و خاطرنشان می سازیم که بعضی، خصوصیت بدویان و پاره ای از قشرهای روستایی را با شهرنشینان صاحب قدرت و حاکم، موجب عمده پیدایی شعر عذری دانسته اند.^{۲۵}

اما آیا عذریان تحقیقاً بدوی اند؟ واقعیت اینست که شاعران عذری، تنها به قبیله بنو عذره ساکن وادی القری تعلق ندارند و از لحاظ جغرافیایی، پراکنده اند. عبدالله بن عجلان از قبیله جنوبی نهد است که در شمال غرب نجران، میان مکه و طائف می زیسته اند. مجنون بر حسب افسانه، از قبیله عامر بن صعصعه است که آنان نیز در حوالی مکه سکونت داشته اند. جمیل بیشتر عمر خود را در وادی القری، واقع در شمال مدینه، گذرانده است...

بنابراین چنین می نماید که بنو عذره، با کوچ های پیاپی قبایل جنوبی جزیره العرب به شمال عربستان که دست کم از قرن ششم میلادی بر اثر پیدایی خشکسالی تدریجی در جوف یمن ناشی از شکستن سد مأرب آغاز شد، عزم سفر و مهاجرت کردند. ژان کلود واده معتقد است که «افسانه عذری که با عبدالله بن عجلان زاده شده و جمیل و عروه نامدارترین نمایندگانش به شمار می روند، از لحاظ جغرافیایی، بازتابی خاطرات و آداب و رسوم که مهدشان منطقه واقع در جنوب مکه بر حدود و ثغور یمن است، بر صفحات شمال یمن است»، و افسانه «در میان

بر تفوق نظام پدرتباری در عربستان، از دورانی که در یادها نمانده، به دست ما رسیده که خاصه عبارتند از کتابه های معروف به کتابه های قوم ثمود (thamoude)^{۱۸}. و به زعم کلود کاهن (Claude Cahen) «به رغم بقایایی از مادرسالاری که محقق می تواند آنها را آفتابی کند، خانواده، تحت سیطره مردان است، و در عوض، حیات و معاش زن که قانوناً همواره صغیر است، دقیقاً، از لحاظ مادی، تضمین شده است».^{۱۹} هر چه هست به قول ماکسیم رودنسون: «ظاهراً حقیقت اینست که در بعضی مناطق و نواحی مثل مدینه، نظام پدرتباری با آئین چند شوهری که مقام نسبه مهمی برای زن قائل بوده (بسیاری منابع از ملکه های عرب که در دورانی قدیم می زیسته اند، حکایت دارند) و حتی در مواردی با رسم «اقامتگاه زن مکان» (résidence uxorielle)^{۲۰} و انتقال اموال، از طریق زن، ملازمه و همزیستی داشته است»^{۲۱} و شرح اینهمه پیشتر آمد و در اینجا نیازی به تکرار مباحث گذشته نیست.

عشق عذری، مضمون اصلی و مکرر گروهی شاعر درین محیط فرهنگی اموی است، به استثنای دو «الگوی» کهن عاشقی که نامبردارند و عذری محسوب نمی شوند: عبدالله بن عجلان که از زندگانش مختصری می دانیم و عروه بن حزام که داستانش با حدیث ترستان خالی از مشابهتی نیست و در عهد عمر اول (متوفی در ۲۳ / ۶۴۴) یا عثمان (متوفی در ۳۳ / ۶۵۶) در گذشته است. اما دیگر شاعران عذری عبارتند از: قیس لبنی، متوفی در حدود ۶۸ / ۶۸۷؛ جمیل بئینه، متوفی در حدود ۸۲ / ۷۰۱؛ و ضاح معاصر خلیفه ولید اول (بین ۸۶ / ۷۰۵ و ۹۶ / ۷۱۵)؛ کثیر عزه، متوفی در حدود ۱۰۵ / ۷۲۳. داستان مجنون لیلی نیز که افسانه آمیز است، از پایان قرن اول (هفتم میلادی) به بعد شهرت یافت و به قول رژی بلاشر، «به تمام و کمال در عهد اموی ساخته و پرداخته شده است».^{۲۲}

مورخان ادبیات، روحیه عذری را مربوط به راه و روال عهد اموی می پندارند و برخی حتی معتقدند که محال بود آن ذهنیت پیش از دوران اموی به ظهور رسد.^{۲۳} اما چنانکه می دانیم بعضی مورخان ادبیات عرب و خاصه شرق شناسان معتقدند که بخشی از شعر عذری، ساختگی است و

قبایل ساکن حوالی مکه (آمیزه‌ای از قبایل جنوب عربستان: قضاعی، قیسی، مخزومی، خزاعی، هوازنی، ازدی که در آن هنگام از یکدیگر متمایز نبوده‌اند)، پدید می‌آید، و سپس در دوران اسلام، به همت خواص مدنی و مکی، همچون نعمان بن بشیر و ابن ابی عتیق، به وادی بنو عذره انتقال می‌یابد...»^{۲۶}.

هر چه هست اینکه افسانه عذری در میان قبایل یکجانشین جنوب عربستان زاده شده، متضمن این معنی است که افسانه در مرحله رجعت به زندگانی بدوی، پدید آمده است. و این قبایل حتی اگر در اطراف مکه نیز ساکن بوده‌اند، به زندگانی شهری دسترس نداشته‌اند. نتیجه آنکه گروه شاعران عاشق پیشه عذری، در دورانی که شاهد پیدایی شعری زاده در محافل شهری و به وضوح شهوانی است (خلیفه ولید دوم از بزرگترین نمونه‌های چنین شاعرانی است)، در ستایش حب عذری داد سخن می‌دهند، و بنابراین «ناقلان» مدنی و مکی آن افسانه، ذهناً و روحاً عذری، نبوده‌اند.

بنو عذره چه مدنی اصل و از شاخه جذامی قضاعه باشند و چه نه، در روزگاری نامعلوم، اما یقیناً پیش از اسلام در بخش جنوبی وادی القری، در زمینهای پست و گود افتاده‌ای که از عیلاء تا خبیر، امتداد دارد، و از طریق وادی الحمد (Hamd) تا مدینه گسترش می‌یابد، مستقر و ساکن شدند، و بیشتر بدویانی نیمه یکجانشین بودند تا کوچرو و یا دیگر قبایل، ارتباط بسیار نداشتند و به قول لوی دلاویدا^{۲۷}، در تاریخ آنان پیش از اسلام غزوات بسیار ثبت نشده است، و علت این کمبود، قطعاً انزوای جغرافیایی محل سکونتشان است. معاششان نیز از باج و خراجی که یهودیان واحه‌ها به آنان می‌پرداخته‌اند، تأمین می‌شده است^{۲۸}. به علاوه از بررسی دقیق اشعارشان چنین پیداست که به داد و ستد تجاری و کشاورزی دلبستگی نداشته‌اند و مناسبات قهرآمیزشان با یهودیان کشاورز و فرمانبردار اشراف مدنی و مکی، آنان را در جاشیه دو جامعه مکه و مدینه و نیز خارج از قلمرو مناسبات خصمانه شهرنشینان با بدویان، جای می‌داده است. ظاهراً اسلام، این حاشیه‌نشینی را تشدید و تقویت کرد. ابن

سعد (متوفی در ۲۳۰ هجری) می‌گوید که در سال دوم هجرت، پیامبر بنو عذره را به اسلام خواند، اما دعوتش سودی نداشت. بنا به بعضی اخبار نیز آنان پس از رحلت پیامبر، اسلام آوردند. ازینرو می‌توان پنداشت که اشغال واحه‌های متعلق به یهودیان وادی القری به دست مسلمین، ذخائر و منابع درآمد و معاش بنو عذره را ناچیزتر کرده باشد و شاید به همین علت، آنان به قول دلاویدا هیچ نقش سیاسی نداشته‌اند و نام هیچ شخص بلندآوازه‌ای از بنو عذره در تاریخ اسلام ضبط نشده و به یادگار نمانده است. این حاشیه‌نشینی و انزوای بنو عذره از لحاظ اقتصادی و اجتماعی و نیز بی‌اعتنایی فرهنگی آنان^{۲۹}، که بینش عشق عذری در بطن آن شکل گرفته و یا بسط یافته، «وجدان» بنو عذره را بر مبنای تجارب زندگی، ساخته و پرداخته است و این وجدان، در سلوکی جمعی که شعرا و مفسران آنرا به حد کفایت توصیف کرده‌اند، مجال نمود یافته است: دلبستگی به بانو تا پای مرگ. ماحصل کلام آنکه بنو عذره، برخلاف نظر مشهور، با محیط مذهبی کنار نیامدند، گرچه همین محیط مذهبی، الگوی عوالم شاعرانه خاص بنو عذره را به ایشان الهام بخشیده بود.

اما موقعیتی که پدید آورنده Cortezia در غرب بوده اساساً، متفاوت است و خاصه زمینه مساعدی برای اعتراض و نکته‌جویی‌های جماعت اهل رد، به شمار نمی‌رفته است. گیوم نهم دوک آکیتن، و هفتمین کنت پواتیه، سرزمینی در اختیار داشت که وسعتش از لوار تا گارون (Garonne) بود و حتی از آن نیز می‌گذشت و به سلسه جبال پیرنه می‌رسید. از میان تروبادورها، یک تن امپراطور، پنج تن شاه، همان اندازه مارکی، ده تن کنت و پنج تن ویکونت، بودند و دیگران نیز به اشرافیت جامعه فئودالی زمان تعلق و وابستگی داشتند. اما آنان از هر قشری که برخاسته بودند، همه در محیط اجتماعی و فرهنگی یگانه‌ای که دربار و بارگاه امیران و سروران بود، می‌بالیدند. عشق عذری برعکس، زاده طبع گروهی بی‌نصیب از نعمت و رفاه و معترض است و وجه تظاهر این اعتراض و ناخشنودی نیز بی‌اعتنایی است. قهرمان به وصال بانو نمی‌رسد، زیرا به راستی کاملاً یا نسبتاً، تنگدست است. تملک زن که برای عذری نامیسر است، رمز

مالکیت علی‌الاطلاق محسوب می‌شود، همچنانکه شتر داشتن، نشانه دارایی است. افسانه نیز بر این امر که قهرمان در حاشیه اجتماع جای دارد، تأکید می‌ورزد، و می‌دانیم که حاکم و والی هم به علت تمرد و عصیان شاعر شوریده، خورش را مباح شمرده‌اند. زیرا شاعر نامراد و دیر هجران که به وصال معشوق نرسیده، مر به شورش برمی‌دارد و بر تقدیر می‌شورد و قبیله را لعن و نفرین می‌کند و کفر می‌گوید و سرانجام از غایت محنت و درماندگی، تنها نقد زندگی، یعنی سرمایه عقل خویش را می‌بازد.^{۳۰}

جدیدی میان موقعیت اجتماعی - اقتصادی بنو عذره و وجه نظر آنان نسبت به آمیزش جنسی، رابطه‌ای رمزی می‌بیند. مرد، همواره از کامیابی جنسی محروم می‌ماند، زیرا زن محبوب که تملکش، نشانه دارایی و توانایی است، زناشویی می‌کند: مردی ثروتمند با وی عقد نکاح می‌بندد. ازینرو، ظهور همزمان دو نمونه متضاد: عذری و عمر بن ابی ربیع، دون ژوان اشراف‌زاده و شهرنشین در جامعه اموی، نمودگار دورانیست که فاصله میان قشرهای مختلف اجتماعی بسیار بوده است، بویژه از لحاظ مال و مکتب. خصیصه ممتاز جامعه اموی، گسترش نظامی اقتصادی کاملاً وابسته به رشد و توسعه شهرنشینی است. جماعات روستایی و خاصه آنانکه عرب نژاد نیستند، بیش از پیش، به علت مالیات و خراج‌های سنگینی که باید به حکومت پردازند، دچار فقر گشته از کشاورزی دل می‌کنند و حتی زمینهایشان را رها کرده روانه شهرها می‌شوند، و سرمایه نیز در تملک اشراف و اشراف‌زادگان شهرنشین است. نابرابری‌های اجتماعی در دوران اموی بیداد می‌کند: نابرابری میان عرب و غیر عرب، و نابرابری میان اشراف شهری (حاکمان و دیوانیان و بازرگانان و مرداران سپاه) و کارگران و روستائیان بیش از پیش تنگدست. به موازات این نابرابری‌ها، دو گونه عشق: عشق عذری و عشق شهوانی، که در هر دو، زن، معادل «عاطفی» سرمایه است، می‌بالد: عشق عقیق و جنون را و دون‌ژوانیسم امثال عمر بن ابی ربیع. شکوه و شکایت شعرای عذری از ظلمی که بر ایشان می‌رود و ورد زبان آنان است، هشدار می‌دهد که

بی‌خوشتنی‌شان (جنون) بدون ادعا و مطالبه حقوق از دست شده نیست. و تصویر بانوی شوی کرده‌ای که بارداری و زایندگی، ظالمانه به مرد توانگری تعلق دارد، یادآور فرایند حرص تملک جویی امویان است. شاید دعوی اینکه شعرای عذری دست به «مبارزه طبقاتی» زده بودند، بیوجه باشد، چون اطلاعات تاریخی در این خصوص بس اندک است، اما این نیز حقیقت دارد که دنیای شاعرانه عذریان که قهرمان عذری در آن، تملک بانو و پیکرش را حق مسلم خویش می‌داند، با موقعیت نامناسبی از لحاظ اجتماعی، می‌خواند: موقعیت دسته‌ای که میان یکجانشینان فقیر شده و کوچ‌نشینان اشرافان فرمانبردار دولت و خراجگزار حکومت، جای دارند. به علاوه چنین می‌نماید که میان این عسرت از لحاظ جنسی و فقری که با ظهور اسلام عارض بنو عذره شد، تناظر و ارتباطی هست. چون گمان می‌رود که منابع درآمد بنو عذره، بر اثر اشغال واحه‌های وادی القری به دست مسلمین که تا آن زمان مورد بهره‌برداری یهودیان خراجگزار بنو عذره بود، کاهش می‌یابد. و این وضع، خود با عدم توازن که میان شهر و روستا پیش آمده، می‌خواند. منتهی عذری که اینک زیردست یا بی‌خوشتن گشته، در نزاع و جدال میان شهری و بدوی، درگیر نمی‌شود. عذری از ستمی که بر او می‌رود، به غایت دردمند است، اما ناخرسندیش، درونی و سری یا اسرارآمیز (بسان زبانش) و «انفعالی» است. بیهوده نیست که کثیر عزه (که بعضی متقدان امروزی بر او خرده می‌گیرند که صداقت نداشته) و جانبداری سیاسیش از شیعیان، مسلم است و محمد بن حنفیه (متوفی در حدود ۷۰۱ / ۷۰۰) را می‌ستاید، از راه تقیه، زبان به مدح و ثناء امویان می‌گشاید. سرسپردگی به بانو و فرمانبرداری از او، در دست عذری، قطعاً تنها وسیله دفاع و حفاظت از «اشرافیت» اخلاقیش بوده است. این تبعیت که آشکارا آزارطلبانه است، به موازات احساس درد و الم شیعیان، اما مستقل از آن، ابراز شده است. این درد و رنج خاص عوالم عذریان، نزد شیعه، شهادت نام دارد. و عذری می‌کوشد تا به شهادت رسد، و در شهادت، ظفر یابد. کف نفس عذری، نمودار در حاشیه افتادن اوست که جامعه اموی بر وی الزام داشته است.

ابی‌ربیع، یک تن نیست و مفهوم زن در عالم شاعرانه عذری، چیزی جز «مادینه است، و اساساً به معنای رمزی نوع خاص ادراک (تجربه و زیست) و قبول یا ردّ نظامی اجتماعی معینی در دورانی تاریخی است».^{۳۳}

این بود زیده نظرات بدیع جدیدی که خواندنی است، ولی به گمان من در این گفته‌ها جای سخن هست. در واقع انتساب چنین روانشناسی ظریف و باریکی به قبیله‌ای دورافتاده و تنگدست از جمله قبایل جزیره‌العرب که «در آغاز فتوح اسلامی، کافور را به جای نمک در دیگ می‌ریختند و نان رقاق را کاغذ و پارچه لباس گمان می‌کردند»^{۳۴}، بعید می‌نماید^{۳۵}، مگر آنکه آن «بیشترین وجدان ممکن» را به قول لوسین گلدمن، «شعور ناخودآگاه» بدانیم که در این صورت انتظار واکنش اندیشیده و سنجیده بنو عذره در قبال واقعیات تلخ و دلشکن زمانه، بیجاست و به هر حال خالی از انحراف و سهو و خطا نمی‌تواند بود، حال آنکه جدیدی آنانرا مجهز به ساز و برگ کارآمدی در ستیز و آویز با جامعه دوران فرا می‌نماید.

اما ازین ملاحظه کلی که بگذریم، دست کم در صحت دو اصل اساسی از استدلال جدیدی، جای اختلاف هست. نخست اینکه به موجب بعضی اخبار، اسلام آوردن بنو عذره آنقدر دیر نکشید که بتوان آن تأخیر را حمل بر بی‌اعتنایی ایشان کرد. محمد بن سعد کاتب واقدی در خبر آمدن نمایندگان قبایل عرب به حضور رسول خدا، می‌نویسد: «نمایندگان قبیله عذره، سال نهم هجرت به حضور رسول خدا رسیدند و «همگی مسلمان شدند»^{۳۶}. و حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری (نیمه اول قرن ششم هجری) - در شأن نزول آیه و لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المستأخرین (سوره الحجر، آیه ۲۴) و ما می‌دانیم چه کسانی از شما از این پیش رفته‌اند و چه کسانی واپس مانده‌اند، یعنی به احوال هر دو گروه از صف‌های اول و آخر در نماز جماعت عالم و قصد و نیت هر دو گروه را می‌دانم و از این جا حضرت رسول گفت: خیر صفوف الرجال اولها و شرها آخرها، و خیر صفوف

عذری که دادخواه و حق‌جوست و تشنه عدالت، به بانویی شوی کرده، یعنی بانویی که باروری و زایندگی (ظالمانه) به مرد توانگری تعلق دارد، دل می‌بندد؛ اما هر بار که زن به وی رو می‌کند، رضا می‌دهد که از تصاحب این مال: باروری و زایندگی زن، چشم پپوشد. این پشت کردن (شاعرانه) به زن (یا سرمایه)، در جامعه‌ای که در آن، قدرت جنسی بسان قدرت اقتصادی، وسیله امتیاز و تشخیص و خودنمایی است، بیگمان نکته مهمی است که شایان اعتناست و اینهمه مولود حاشیه‌نشینی گروه عذری است که نه نقش سیاسی عمده‌ای داشته‌اند و نه در تاریخ اسلام مرد نامداری از میان ایشان برخاسته است. و عذریان نیز در مقابل، در رقابتها و کشمکش‌های بزرگی که در آن عصر گسترش می‌یافته، به چشم بی‌اعتنایی نگریسته‌اند.^{۳۷}

جدیدی که معتقد است مورخان به این دو جنبه اساسی حیات عذریان یعنی حاشیه‌نشینی سیاسی و بی‌اعتنایی‌شان توجه نداشته‌اند، ایضاً سعی در اثبات این نکته دارد که زبان شاعرانه عذریان نیز (در قیاس با حاشیه‌ای بودنشان از لحاظ اجتماعی و اقتصادی)، در حاشیه است. در واقع به موازات حاشیه‌ای بودن عذریان از لحاظ اجتماعی و اقتصادی که خود موجب شد در نزاع و تضاد میان شهرنشینان و بدویان مشارکت نداشته باشند، نوعی بی‌اعتنایی سیاسی نزد آنان به ظهور رسید. این بی‌اعتنایی سیاسی به زبان شعری عذریان نیز سرایت کرد. بدین معنی که آنان از کلام و فصاحت در بیان و علم بدیع و صناعات ادبی به عنوان قدرتی اجتماعی و سیاسی سود نجستند، امری که نزد اعراب سابقه‌ای دیرین دارد (کلود کاهن). در واقع میان قدرت و کلام، رابطه‌ای قطعی هست. اما چنین پیداست که نگرش سیاسی عذریان، به علت حاشیه‌ای بودنشان از لحاظ اجتماعی و اقتصادی، به مراتب کمتر از دید سیاسی شهرنشینان و حتی بدویان، دست کم از نظر مصلحت عملی، تبلور یافته است، زیرا عذریان از معرکه مبارزات سیاسی و اجتماعی، دور و برکنار می‌مانند.^{۳۸}

خلاصه آنکه بانو، در شعر عذری و اشعار عاشقانه امثال عمر بن

النساء آخرها و شرّها اولها، می‌گوید: «ربیع انس گفت: سبب نزول آیت آن بود که رسول علیه‌السلام، مردمان را تحریض کرد بر صف اول، مردم مبادرت و مزاحمت کردند و بنو عذره سرایهای ایشان دور بود از مسجد، چون ایشان رسیدندی، صف اول و دوم بگرفته بودند، ایشان گفتند: یا رسول‌الله ما آن سرایها بفروشیم و در نزدیک مسجد سرایها بخریم تا فضل صف اول ما را فوت نشود. خدای تعالی این آیت فرستاد و گفت: من عالمم به احوال و نیت شما و نیز به احوال آنان که پیش از شما به مسجد آیند. به این حاجت نیست، چه اگر سرای شما دور است تا به مسجد، خطوات شما بیشتر است در رفتن به مسجد، به هر خطوه‌ای خدای تعالی شما را حَسَنَتی می‌فرماید. ایشان دلخوش شدند»^{۳۷}.

نکته دوم، «اختلاف طبقاتی» عاشق و معشوق، به زعم جدیدی است که مانع از ازدواج آندو و زناشویی زن، با مردی توانگر همسنگ وی می‌شود.

حقیقت اینست که بعضی برای این عشق غریب، که قدیم‌ترین جلوه‌اش را در نسیب قصیده می‌توان دید که شعر عاشقانه عرب بدوی در عصر جاهلی است، توجیهی اجتماعی یافته‌اند، بدین معنی که چون در همه موارد حب عذری، در واقع پدر، دخترش را به خواستاری که محبوب دختر است، نمی‌دهد، بدین بهانه که وی را همقدر و همدوش خود و دختر نمی‌داند، و دختر را به نکاح مرد توانگری در می‌آورد و عاشق و معشوق هر دو از درد فراق و هجران، می‌میرند؛ پس این مرگ از درد عشق، در حکم اعتراض به دنیاداری بعضی طبقات اجتماعی است که عشق را فدای تنگ‌نظری و مصالح خانوادگی می‌کرده‌اند^{۳۸}.

اما مورد مجنون که مثل اعلای عاشق عذری است، این حکم را نقض می‌کند، و به گمانم موجب اجتماعی عشق عذری را جای دیگر سراغ باید گرفت که اگر خطا نکنم، قصد بزرگداشت زن است هنگامی که زن در بعضی محافل و طبقات مرفّه از جامعه شهرنشین زن‌باره و هرزه و هوسران و چشم چران و جویای کام، بازیچه‌ای بیش نبود یا حداکثر کالایی گرانبها. عذریان رویاروی چنین زنی که غالباً کنیزی مغنی و مطرب

و خنیاگر بوده است، زن آرمانی بدوی پاکدامن را علم کردند که شاعر در حقش چنان ملزم به رعایت عفاف بود که عاقبت جان بر سر آن می‌گذاشت! به تعبیری دیگری، زن بدوی دریافت که قدرتی دارد که اگر آن را به کار گیرد، مقتضیات زندگانی‌ای را که تمدن شهری رو به رشد، بر وی الزام می‌دارد و ممکن است مرگبار باشد، ترمیم و اصلاح می‌تواند کرد. در واقع زن بدوی، به اعتباری، انتقام خواهر شهری خویش را می‌گرفت، با سلاح و حربۀ عشق، چون تنها اقتدار مطلق عشق می‌توانست خانه‌نشینی و حرمان زن عرب یا مسلمان را چاره و جبران کند. این نیروی عظیم، زن بدوی را به صورت موجود «روحانی» و مثالی ناب در آورد، و در نتیجه زن بدوی رفته رفته مظهر آرمانی جمال و حریت و خیر و سعادت شد.

در نظر عاشق عذری، بانو که بی‌همتا است و دستیاب نیست، آنقدر آرمانی است که نمی‌توان با وی پیمان زناشویی بست، از نرو، غریب و غریبه می‌ماند و حتی گویی مقدر است که چنین باشد. چون زنی که مرد به غایت تیمارخوار و نازکش وی باشد و یا برعکس زیاده از حد در حقش بی‌اعتنا، نمی‌تواند به درستی دریابد که زن است و مرد خواهان اوست؛ از اینرو قادر نیست که گوهر زانگیش را به شایستگی بشناسد و بشناساند. بنا به «دیالکتیک» این عشق، آرمانی شدن زن، عشق بدوی یا عذری را قوت و استحکام می‌بخشد، ولی این عشق است که با دور کردن زن از دسترس مرد، موجب آرمانی شدن زن می‌گردد. دوست داشتن در ادب کلاسیک عرب و اسلامی، دل باختن و سرسپردن به این زن آرمانی و مثالی و سوختن در آتش عشقی است که هوای نفس را به لطافت روح و صفای عالم معنی تبدیل می‌کند، برخلاف عشق حضری که شهوانی و جسمانی بوده است. بنابراین اختلاف میان بدوی و حضری، از آغاز در عشق اثر گذاشت و آن را به دو پاره متضاد قسمت کرد: بدوی یادآور عذری و عذری ملازم با عفاف شد، همانگونه که ابن داود اصفهانی در کتاب الزهره می‌گوید و خلاف این معنی نیز در حق حضری مصداق یافت.

بدینگونه در جوامع اسلامی، هماهنگی و توافق نظری میان جسم و روح و جان و تن، و محسوسات و معنویات، تحت فشار مقتضیات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، تاب مقاومت نیاورد و از هم گسیخت. در نتیجه آمیزش جنسی و عشق به جای آنکه مکمل یکدیگر باشند، دو چیز متعارض و متنافر شدند، و اما آمیزش جنسی برای طلب فرزند با نکاح و شهوترانی از طریق همخواهی با کنیز، امکان‌پذیر گردید و عشق، به صورت جستجوی پایان‌ناپذیر درآمد. در عشق بدوی این زن معشوق است که تصاحبش نمی‌توان کرد، چون دست کسی به دامان کبریايش نمی‌رسد و در عشق حضری، مرد - عاشق آنقدر لاف‌زن و خودپسند و کبر‌آور است که دست نیافتنی است، و در زن، به دیده جفتی که فقط مناسب همخواهی است می‌نگرد و در نتیجه وی را خوار و کوچک می‌شمرد.^{۲۹} در این حال البته عشق، به هم رسیدن دو تن چنانکه گویی یکدیگر را زمانی دراز جسته و باز یافته‌اند، نیست. چون نتیجه بر هم خوردن هماهنگی «دیالکتیکی» دو قطب عشق و عاشقی این بود که معشوق آنقدر اعتلا یافت که بت گردید و عاشق در خود شیفتگی مفاخره‌آمیز و متکبرانه‌ای فرو رفت و خود شیفتگی نیز موجب شد که مرد، در زن فقط به دیده شیئی فاخر و لذت‌بخش بنگرد و بدینگونه وی را تحقیر کند و یا آنکه از لابه و ندبه و شکوه و شکایت با لحنی مشحون به خودآزاری و آزارپسندی، دم فرو نبندد. بدینسان، تعادل و توازن یا دو سری بودن عشق در مناسبات زن و مرد، کلاً زایل شد و از میان رفت.

آمیزش عشق مایه مکمل یکدیگر با و این اثر؟ تا به میا هم در عشق در مناسبات مرد و زن کوسوید و متوازن مایه باشد

یادداشتها

۱- آنکه به صور مختلف رویت شده، منجمله: من عشق و کتم ثم عَفَ فمات وجب له الجنة (مرحوم علی شریعتی، زن در چشم و دل محمد)، «حدیث نبوی است به روایت ابن عباس و عایشه که محشی جامع‌الصغیر (انجام‌الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر السیوطی، بیروت، ۴۰۱ ق.)، ۶۲۳ / ۲، آن را ضعیف دانسته است. نیز ر. ک: شرح‌التعریف لمذهب التصوف، حواجه امام ابو‌البراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۳ - ۱۳۶۶ / ۳ / ۱۴۱۹ هـ. روح‌الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح، شهاب‌الدین احمد (سمعانی)، ۴۸۷ - ۵۳۴ هـ. ق. به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۸، ص ۷۰۰. حدیث در ص ۳۱۰ همین کتاب آمده، در شرح قصه یوسف و زلیخا.

سید نعمت‌الله موسوی حینی جزایری صاحب زهرالریع، در این باب شرحی دارد که شایان ذکر است. می‌نویسد: «پس از آنکه صفدی گفته است که... شهید عشق از اعلا مراتب شهادت است، یعنی احکام شهید بر او جاریست، پس گفته است و بعضی از فقها شرط دانسته‌اند که به عشق بمیرد عفت و کتمان را، زیرا که پیغمبر فرموده است کسیکه عاشق شد پس عفت نمود و مرد شهید است، و شیخ یحیی الدین نوری در روضه، احکام شهید را مطلقاً جاری کرده است و چیزی شرط ندانسته و این مذهب از او غریب است زیرا که در این مواضع مسأله نموده است و این طریقه او نیست، به سبب آنکه جزم کرده است به حرمت نظر کردن به پسر امردی از برای شهوت و دلیلی بر اینکه میت عاشق، شهید است. برای فقها گداز ندارم مگر حدیث مذکور، و روایت کرده است آنرا دارع در کتاب خود و در طریق آنست سدید بن سعید الحدادی و او از شیوخ مسلم است، الا آنکه یحیی ابن معین از را ضعیف می‌داند و گفته است اگر کسی و شمیری داشتیم هر آینه با او محاربه می‌کردم به سبب این حدیث، و روایت کرده است آن را دارقطنی از منجینی، پس تابعیت کرده است سواده او را و بعضی ایشان را دیدم که گفته‌اند نورالدین شهید را شهید گویند به سبب آنکه غلام خود را دوست می‌داشت. پس محبت غلام در دل او اثر کرد و او را هلاک نمود. می‌گویم اگر حدیث صحیح باشد، معنای آن اینست که شهید باشد در ثواب نه در حکم، چنانچه وارد شده است که کسی به صیحه بمیرد یا به آتش بسوزد یا غرق شود یا به غربت بمیرد یا آزار بظن به او برسد یا بر سر مال خود کشته شود. پس او شهید است». زهرالریع، ترجمه محمد بن نعمت‌الله موسوی شوشتری، ۱۳۶۱ (۱۳۳۸)، ص ۱۴۷.

۲- احياء علوم‌الدین، ربع مهنکات، ۱۳۵۲، ص ۲۸۷.

۳- منتخب سراج‌السائرین، احمد جام نامقی (ژنده پیل) در ۵۱۳ هـ. ق. به تصحیح علی

فاضل، مشهد، ۱۳۶۸، ص ۸۵.

«روایت کند عبدالله بن عباس... از رسول (ص) که رسول (ص) گفت: من عشق [فَعَفَ] و کتم ثم مات، مات شهیداً. عبدالله بن عباس روایت کند از رسول (ص) که وی گفت: هر کسی بسته گردد به بند عشق، و صیانت کند روزگار را، و مراعات کند فرمان شرع را، و راست باشد در آن بند به حکم تسلیم وقت، و انقیاد تصرف حق جلّ جلاله، و ستواری دارد راز را از اغیار، و در پرده دارد آن درد را از شکایت، اگر در آن بمیرد شهید باشد». شیخ احمد جام نامقی (زنده پیل)، انس الثائین، به تصحیح علی فاضل، ۱۳۶۸، ص ۲۱۰ - ۲۱۱.

«مثل دوستان خدای عزوجل چون مثل قربان است، و مثل عشق چون آتش است؛ اگر چه قربان نیکو باشد، تا به آتش بریان نکنی پیش ملوک نتوان برد. هم چنین همه دل عزیزان عزیز است، و به کار و مجاهدت قربان کرده اند؛ ولیکن هر چه به آتش عشق بریان نکرده اند، خوان ملوک را نشاید. دل را باید که به بند لطف ببندند، و به کار مجاهدت بکشند، و به نور محبت برافروزند، و به آتش عشق بسوزند، آنگاه آن خبر که صاحب شریعت گفته است او را درست آید: قال النبی (ص): من عشق، وعَفَ، و کتم، ثم مات، مات شهیداً». همان، ص ۲۱۸.

۴- بهارستان، به تصحیح اسماعیل حاکمی، ۱۳۶۷، ص ۶۳. ایضاً ر.ک. به توضیحات کتاب، ص ۱۳۰.

۵- صالحی نجف آبادی، جمال انسانیت یا تفسیر سورة يوسف، ۱۳۶۴، ص ۷۰. یا: «پادشاه مجاهدی که در راه خدا شهید شود، بیش از کسی که بتواند عمل حرام انجام دهد، ولی خودداری کند و به راه پاکدامنی رود، نیست. نزدیک است که آدم عقیف و پاکدامن در رده فرشتگان درآید». نهج البلاغه، ترجمه محسن فارسی، ۱۳۶۱، ص ۵۵۸ - ۵۵۹.

6- Tahar Labib Djedidi, La poésie amoureuse des Arabes, Le cas des 'Udrites, Contribution à une sociologie de la littérature Arabe, Alger, 1979.

۷- همان، ص ۴۸.

۸- همان، ص ۵۲ - ۵۳.

۹- همان، ص ۵۳ - ۵۹.

۱۰- همان، ص ۶۶ - ۶۷.

11- M. Rodinson, Mohomet, Seuil, 1961, P. 310.

۱۲- شکری فیصل، تطور الغزل بین الجاهلیة و الاسلام، دمشق، ۱۹۵۹.

۱۳- جدیدی، همان، ص ۷۲ - ۷۶.

۱۴- همان، ص ۷۷ - ۸۶.

15- Della Vida, Encyclopédie de l' Islam, art. Banü Udra, 1er édition.

۱۶- جدیدی، همان، ص ۸۷ - ۹۴.

۱۷- همان، ص ۹۵ - ۱۰۹.

18- M. Rodinson, Mahomet, op. cit., P. 265.

19- Cl. Cahen, l'Islam, Bordas, Paris, 1970, P. 97.

۲۰- قاعده‌ای که به موجب آن، زوجین بعد از ازدواج باید در زمینهای گروه وابسته به زن یا در جوار آن، زندگی کنند.

۲۱- همان.

22- Régis Blachère, Histoire de la littérature Arabe des origines à la fin du xve siècle, 3 vol. 1952, 1964, 1966, T., 3, P. 649.

۲۳- شکری فیصل، همان، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.

۲۴- نویی ماسینیون، دائرة المعارف اسلام، یاد شده، چاپ اول، ماده عذری.

۲۵- عشق عذریان بادیه «و شعری که آن عشق را منعکس می‌کند، در مقابل عشق و شعری قرار دارد که متعلق به شهر است و عمرین ابی ربیعہ نماینده بارز آن است». طه حسین درباره علت تفاوت میان شعر شهر و شعر بادیه می‌گوید (حدیث الاربعاء ج ۲ قاهره ۱۹۲۶، ص ۱۶ - ۲۰، ۵۱ - ۵۲، ۷۲ - ۷۵، ۱۳۱ - ۱۳۲) «در شهرهای حجاز که از دمشق - پایتخت خلفای اموی - دور بودند و در مسائل زندگی عمومی شرکتی نداشتند، ثروتهای فراوانی جمع آمده بود که یا حاصل بازرگانیهایی گذشته بود و یا غنائم جنگی عمده‌ای بوده است که به دست اشراف افتاده بود، و آنان را پای بند اقامت در جزیره العرب می‌ساخت. این آسودگی خیال و فراوانی خواسته، این محال را به آنان می‌داد که در ارضاء تمایلات خود کوتاهی نکنند و تا می‌توانند به خوشگذرانی و لذت جویی بپردازند و این لذت جویی و خوشگذرانی را در شعر و موسیقی خود جلوه گر کنند. در مقابل اینان، قبایل دیگری از ساکنان جزیره العرب بودند که در فتوحات، شرکتی جدی نداشتند، و همین امر تفاوت آشکاری بین زندگی آنان و ساکنان شهرهایی چون مکه و مدینه به وجود آورده بود. دو قبیله عذره و عامر در شمار این قبایل بودند و به خلاف سایر قبیله‌ها، از ثروتهایی که سیل وار از ممالک مفتوحه به جزیره العرب سرازیر شده بود، نصیبی نیافته بودند و نسبت به آنها، تنگدست به شمار می‌آمدند و به جهت تنگدستی، از درویشان شعله خشم زبانه می‌کشید و در عشقی شکوه‌آلود و ناکام انعکاس می‌یافت. به واقع هم این عشق بیش از آن که عشق باشد، عصبان است و اعتراض». کامل احمدزاد، تحلیل آثار نظامی گنجوی، ۱۳۶۹، ص ۳۴ - ۳۵.

26- Jean - Claud Vadet, L' Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire, 1968, p. 473.

به اعتقاد ژان کلود واده، بخشی از افسانه مجنون و جمیل در مدینه، به سعی و همت محافل عراقی و حتی صوفیه ساخته شده و سوید که ابن داود، پس از پدرش (داود)، روایت حدیث عشق را به وی اسناد می‌دهد، از محدثان مکتب مدینه است.

نمایشهای مردم‌پسند غالباً با ساده‌دلی و ساده‌پسندی نقش بسته و خوانندگان و بینندگان آسانگیر را افسزون می‌کند.

شایان ذکر است که عبدالله بن عجلان، قدیمی‌ترین قهرمان داستان عشق عذری، نه‌دی است نه عذری، ولی بعداً ویرا عذری قلمداد کردند. قبیلهٔ این شاعر در جنوب عربستان ساکن است و در حدود مکه و طائف گشت و گدا دارد، نه بیان بنو عذره در اطراف مدینه. پس فرض می‌توان کرد که افسانهٔ عذری که با ابن عجلان پدید آمده و جمیل و عروه بزرگترین نمایندگان آنند، عرف و آداب مردم ساکن جنوب شرقی مکه و حوالی یمن و ساکنان یمن بوده که بعداً به دلایل سیاسی و تجاری و غیره، به مدینه منسوب شده است. در مورد جمیل و عروه نیز همین ملاحظات صادق است.

نتیجه آنکه داستان عشق عذری در میان قبایل حدود مکه (مجموعی از قبایل و طوایف عربستان جنوبی: قضاعه، قیس، مخزوم از بنی خزاعه (خزاعی)، هوازن، ازدی که در آن روزگار از یکدیگر آشکارا متمایز نبوده‌اند) زاده شده است. مرگ از عشق در فرهنگ مردم این نواحی رواج داشته، چنانکه سنن مادر سالاری (نسبت میان جنون عشق و ازدواج با زن بیگانه یا برون همسری) نیز.

۲۷- منبع یاد شده.

۲۸- لوی دلاویدا.

۲۹- بی‌اعتنایی به نظام ارزشی زمانه.

۳۰- جدیدی، همان، ص ۱۲۳ - ۱۳۲.

۳۱- همان، ص ۱۳۳ - ۱۴۲.

۳۲- همان، ص ۱۴۳ - ۱۵۳.

۳۳- همان، ص ۱۵۵.

۳۴- ع. زرین کوب، اسلام در ایران، دفتر ایام، ۱۳۶۵، ص ۲۰۵.

۳۵- فرانتس روزنتال حتی معتقد است که «سطح فرهنگی و اقتصادی بادیه‌نشینان (جاهلی)، همچون همیشه، نازلتر از آن بود که بتوانند کوششهای پرتوان ادبی را برتابند. حتی اگر زبان عربی، به عنوان زبان ادبی در حد گسترده‌ای رواج می‌داشت، که در این باب اطمینان چندانی نداریم، به طور مسلم افق فکری آنجا کاملاً محدود بوده است». تاریخ نگاری در اسلام، ترجمهٔ اسدالله آزاد، ۱۳۶۵، ص ۳۰.

۳۶- طبقات، بخشی از سیرهٔ نبوی، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۴ - ۳۳۵.

۳۷- روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتح رازی، تالیف حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، به تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، جلد یازده، مشهد ۱۳۶۷، ص ۳۱۹ - ۳۲۰.

۳۸- ر. ک. به:

Wiebke Walther, *Femmes en Islam*, traduit l'allemand, Sindbad, 1981.

۳۹- تقابل عشق ناپاک شهری با عشق پاک روستایی، در غالب داستانها و فیلم‌ها و

مجامعت و لذت را زیاد کند»، تألیف یافت تا آنجا که اینگونه ادب، در طب ممالک اسلامی، از جاحظ تا حسین خان، تقریباً یک دوره هزارساله را شامل می‌شود.

ابن ندیم از «کتابهایی در باه که ایرانیان و هندیان و رومیان و عربان شهوت‌انگیزانه تألیف کرده‌اند»^۴ نام می‌برد که همه ظاهراً از دست رفته‌اند. گویا قدیم‌ترین رساله موجود، *مفاخرات الجواری و الفلمانی* منسوب به جاحظ باشد. کتاب‌های *الجواری و القرس و العرایس و رساله فی العشق النساء* نیز از اوست. اما کتاب بسیار معروف *الفیه و شلفیه* از حکیم ازرقی شاعر، ظاهراً مفقود شده است.^۵ نویسندگان عمده دیگر عبارتند از:

سموئل بن یحیی بن عباس مغربی اسرائیلی (متوفی در ۱۱۷۰ / ۵۷۶ یا ۵۷۰ هجری) صاحب *نزهة الاصحاب فی معاشره الاحباب*؛ شیخ عبدالرحمن بن نصر بن عبدالله شیرازی (متوفی در ۱۱۶۹ / ۵۶۵ یا در ۷۷۴ ه. ق. در حلب) صاحب *الایضاح فی اسرار النکاح* (که ظاهراً در همان دوران، تحت عنوان *کنز الاسرار* به فارسی برگشته است)؛ احمد بن یوسف مقرئ معروف به تیفاشی (متوفی در ۱۲۵۳ / ۶۵۱) صاحب *نزهة الالباب فیما لا یوجد فی الكتاب*؛ احمد بن سلیمان | ابن کمال پاشا، کمال پاشازاده (متوفی در ۱۵۷۳ / ۹۴۰) صاحب *رجوع الشيخ الى الشباب*؛ محمدالمغربی التیجانی (متوفی در ۱۵۴۳ / ۹۵۰) صاحب *تحفة العروس و روضة النفوس*؛ جلال‌الدین سیوطی (متوفی در ۱۵۰۵ / ۹۱۱)، از جمله صاحب: *الباهر فی حکم النبی علیه الصلاة والسلام فی الباطن و الظاهر، الوافی بالوفیه، الایضاح فی علم (فی اسرار) النکاح، الرحمة فی الطب و الحکمة*؛ شیخ نفزازی (قرن پانزدهم) (ابو عبدالله محمد بن عمر) صاحب *الروضة العاطر فی نزهة الخاطر*؛ سید محمد صدیق حسن خان هندی صاحب *نشوة السکران من صهباء تذکار الغزلان* که به سال ۱۲۹۶ / ۱۸۷۸ در استانبول به چاپ رسیده است. و بی‌گمان بسیاری دیگر از اینگونه کتب و رسائل، در کتابخانه‌ها به صورت نسخ خطی باقی است.^{۱۱}

اما وجود همین تألیفات و تعداد نسبتاً زیاد آنها، چنانکه اشارت رفت،

علم باه

به جهت همین دوگانگی و افتراق، یعنی اعتقاد به اینکه عشق‌بازی با کنیز کاری دیگر است و مباشرت با همسر، برای طلب فرزند، کاری دیگر، و در نتیجه، این شکاف و شقاق، از جمله عواملی است که موجب شده‌اند عشق «مجازی» در مرتبه انسانی به زنی «واقعی» ندره در ادب کهن نقش بندد، بلکه غالباً صورتی آرمانی و «قراردادی» یابد و یا عرفانی باشد، برعکس، وصف کامگیری و نه مهرورزی (یعنی شناخت «ادویه مقویه و مبهیه مفرده که نعوظ آرد و منی بیفزاید و قوه باه زیادت کند و پشت قوی گرداند» و نیز «ضمدی که قضیب را سطر و قوی گرداند») در فرهنگ بعضی جوامع اسلامی و در زندگانی هر روزینه برخی مسلمانان، جایی در خور یافته است و کاری پسندیده است و خواستاران فراوان دارد، و حتی به صورت دانشی واقعی درآمده است. مجون که به معنای گستاخی در قول و «رک‌گویی» و نقل داستان‌های بی‌پرده است، نمونه بارز و مثل اعلای چنین بینش و نگرشی است. مجون در بخش‌هایی از ادب (غالباً عاسیانه) جوامع اسلامی، مقامی والا و اهمیتی بسزا دارد، و فی‌المثل در *افغانی و هزار و یکشب*، وصف مجالس مجون را با شرکت «فتیان صدقین» چون ابونواس، می‌توان خواند. بنابراین زمینه برای شکفتگی ادب مربوط به علم‌الباه در جامعه عرب و اسلامی، از لحاظ فرهنگی و اجتماعی آماده و فراهم بود، گرچه تمدنهای هندی و ایرانی نیز در پیدایی آن تأثیری عمده داشته‌اند^۲ و در نتیجه، به علت علاقه و اقبال عامه، کتب مختلف «در کارهای مباشرت و قوتها»^۳ و «اندر طعماها و شرابهائی که قوت

داستانهای محرک شهوت می‌گویند، فی الواقع موجبات نهانی بدگمانی مرد در حق زن را معلوم می‌دارند و پرده از سبب ناخودآگاه ترس مرد از زن برمی‌گیرند، یعنی خاطرنشان می‌سازند که زن «گشن خواه» خستگی‌ناپذیری است و میل جنسیش، فروتر و توفنده‌تر از میل جنسی مرد است؛ ازینرو مجامعت مرد با زن، موجب شادابی زن می‌شود، ولی مرد را بر عکس ناتوان و درمانده می‌کند. بدینجهت مرد به هزار حيله می‌کوشد تا با زن چنان بیارامد که وی ارضاء گردد و خود سست نشود. با اینهمه، شربت‌ها و داروهای مبهی و محرک شهوت، قادر به برقراری تعادل از لحاظ جنسی، میان زن و مرد نیست، چون زن همواره میل غریبی به آسزش دارد و به همین سبب خطرناک، یعنی ذاتاً قانون‌شکن و آشوب‌گر و فاسد و بیوفاست، و در جفت‌جویی و لذت‌طلبی، حدّ و اندازه نمی‌شناسد و به هیچ ضابطه و قاعده‌ای پایبند نیست، و بنابراین مرد باید به هر وسیله ویرا مهار کند، یعنی چون زن هم پیمان مفسده‌انگیز و غیرقابل اعتمادی است، مرد ناگزیر است که همسرش را خانه‌نشین و در خانه زندانی کند و از چشم دیگران پنهان دارد، یا به عبارت دیگر وی را از دیگران و دیگران را از وی براند و دور مازد تا بتواند بر او چیره شود.^{۱۲} این‌گونه ملاحظات و باورهای نهفته یا آشکار، موجب شده که بعضی در باب غرائز از دیدگاه اسلام، نظریه‌بافی کنند.

فی‌المثل به گفته فاطمه مرنسی، محقق مراکشی، اسلام نظریه‌ای در باب غرائز دارد که با لی‌دیدوی فروید، خالی از مشابهت نیست و حتی از آن نیز کامل‌تر است، چون بنا به استنباط وی، آن نظریه به طور خلاصه می‌گوید که غرایز به صورت خام، کارمایه (انرژی) محسوب می‌شوند و انرژی منبعت از غرایز، بی‌غل و غش و ناب است، بدین معنی که متضمن هیچ تصوّر و مفهوم خیر یا شرّ نیست، و مسأله خیر یا شرّ، وقتی مطرح می‌شود که سرنوشت اجتماعی بشر یا سرنوشت انسان در جامعه، مورد نظر باشد^{۱۳}؛ و نویسنده در اثبات نظریه خویش به ابن خلدون استناد می‌کند که می‌گوید: «مراد شارع از اینکه مردم را از اعمالی باز می‌دارد یا برخی افعال بشر را نکوهش می‌کند یا او را به ترک و فرو گذاشتن کاری

خود دالّ بر این معنی است که یگانگی محبت و قداست، در عمل، حفظ و رعایت نشد. کتاب و سنت، سخن از وحدت هماهنگ دو جنس می‌گویند و بعضی روایات منقول از فقهای «بسته ذهن و محدود اندیش»^{۱۴}، نظر به دوگانگی و ضدیت آشتی‌ناپذیر آن دو دارند و پاره‌ای سنن و آداب فرهنگی هم، جامعه اسلامی را بر اساس ضرورت جدایی مطلق میان زن و مرد بنیان می‌نهند و نظام و سامان می‌بخشند، تا آنجا که عاقبت این مرد است که برنده می‌شود و گردش کارها در جامعه‌ای مردگرا و مرد پسند، خواه ناخواه به تضعیف موقعیت زن می‌انجامد و به همین علت نیز مردم، هزاران راه چاره و جبران مافات می‌اندیشند و می‌یابند و با اینهمه سرانجام نقش و کار زن در این گونه جوامع، یا کام‌بخشی می‌شود و یا بارگیری، یا سرچشمه لذت و خوشی بودن و یا بار گرفتن و زاییدن. چه تضاد عجیبی میان نظریه اسلامی در باب زن و عشق و واقعیت دلشکن تاریخی!

بیگمان همانگونه که گفتیم یک علت عمده رواج و مقبولی اینگونه ادب که فقط به توصیف خفت و خیز می‌پردازد، مهجوری و مستوری عشق و میدان یافتن غریزه و آمیزش جنسی برای جولان و یکه تازی است. اما آنچه به این قهر و غلبه کمک شایان کرد و موجب شد که مجامعت مورد توجه خاص قرار گیرد، این بود که به باور عام، علت اصلی سرشت بد و فاسد زن، شهوت‌پرستی بی‌بند و بار و لگام‌گسیخته اوست، آنچنان که تنها یک مرد، قادر به ارضاء زن کامجو نیست؛ و ضمناً چنین اعتقادی، منحصر به عوام ناس در جوامع اسلامی نیست، بلکه در بخش عظیمی از شرق و غرب کهن، ساری و جاری است، از جمله در مهابهارت و مردان و کشیشان و روحانیون اروپا در قرون وسطی نیز چون مهابهارت می‌اندیشیدند که زنان طبعاً جفت جوی و شهوتران و در کامرانی سیرایی‌ناپذیرند. آثاری که از کیفیت معالجات مربوط به نیروی آمیزش و مباشرت گفتگو می‌کنند و تعلیم می‌دهند که چه غذاهایی برای کامگیری مناسب‌اند و چه دواهایی مقوی و فزاینده لذت آرمیدن‌اند و انواع و اشکال گرد آمدن کدامند و برای کسانی که دچار ضعف باه شده‌اند،

می‌خواند، این نیست که آنها را بکلی فروگذارد یا از بُن براندازد و قوایی را که از هر یک ناشی می‌شود بکلی معطل و بیکاره کند، بلکه منظور شارع اینست که به قدر طاقت بشری، اعمال و قوای خودش را در راه مقاصد حق به کار بندد تا آنکه همه مقاصد یکسره به حق گراید و وجه و هدف همگان، متحد و هماهنگ گردد»^{۱۴}. بنابراین «مقصود از مذمت شهوت این نیست که بکلی آن را نابود کند و باطل سازند، چه هر که بکلی فاقد شهوت شود، این حالت به منزله نقصی در او خواهد بود، بلکه مراد شارع به کاربردن شهوت در امور است که برای او شرعاً مباح است و بر مصالح وی مشتمل می‌باشد تا انسان در شمار آن دسته از بندگان خدا درآید که رفتار ایشان از روی میل و اراده، بر مقتضای اوامر الهی است»^{۱۵}. اما اسلام، به گمان نویسنده مراکشی، در باب امور جنسی، دو نظریه پرداخته است که یکی آشکار و نمایان است و آندیگر پنهان و نهان. نظریه ظاهر، همان اعتقاد جاری است دایر بر اینکه شهوت مردان، خشن و توفنده و مهاجم است و شهوت زنان، کاریذیر و انفعالی. ولی نظریه مکتوم که به قول نویسنده در ناخودآگاهی مرد و زن مسلمان واپس زده شده، در کتاب آداب نکاح امام محمد غزالی، انعکاس یافته است. نویسنده باور دارد که حکم دایر به جفت‌جویی و گشن‌خواهی مصرانه زن، برخلاف عقیده حاکی از درون‌گرایی و سر به زیری و کنش‌پذیری وی (فروید)، در همان کتاب غزالی به روشنی بیان شده است و غزالی نکاح (یا به قول نویسنده تمدن) را منجمله‌ای برای سد کردن قدرت ویرانکار زن و فتنه‌انگیزی‌های وی می‌داند، زیرا غریزه شهوت در زن، قدرتمند و پویاست، برخلاف نظر فروید که معتقد است زن «آزارطلب» (مازوشیست) است و راغب به تبعیت از مرد^{۱۶} و بنابراین نرینگی با پرخاشگری ملازمه دارد و مادینگی با آزارطلبی. غزالی، که به گمان نویسنده، سخنگوی نظریه مستور اسلامی در باب شهوت و غریزه جنسی است، برعکس، زن را همچون شکارچی مرد و مرد را بسان قربانی دست و پا بسته زن، می‌بیند^{۱۷}. فروید، غریزه جنسی بشر را به دو نوع زنانه و مردانه تقسیم می‌کند که به زعمش، اولی متفعل است و دومی فاعل. اما در

نظریه امام محمد غزالی، به گفته نویسنده، غریزه جنسی انسان، دو قطب نرینه و مادینه ندارد، بلکه یکپارچه است و جنس آندو یکی است، زیرا صریحاً می‌گوید که زن نیز چون مرد به انزال می‌رسد، منتهی کندتر و دیرتر از مرد^{۱۸}.

طرفه اینکه، به زعم نویسنده، این دو نظریه، در یک نکته، اشتراک یا اتفاق دارند و آن باور داشتن قدرت کیدآوری زن است، یعنی توانائی زن در فریفتن مرد و چیرگی بر وی، نه از راه زورسندی، بلکه در سایه مکر و حيله‌گری. این کید که در نظریه آشکار غریزه جنسی، ناشی از ضعف و زبونی زن است، در نظریه مکتوم (غزالی)، عامل خرابکاری و فساد در نظام امور اجتماعی است، و از همین روست که به قول نویسنده، اسلام، زن را مظهر شیطان دانسته است^{۱۹}.

به تعبیری دیگر، قبول این معنی که زن در کامجویی فعال است، برای نظام اجتماعیات، پیامدهایی خطرناک دارد. زیرا بر خلاف انفعالی بودن و سردمزاجی زن بنا به اعتقاد فروید، توقعات و مطالبات جنسی زن، بر حسب نظریه غزالی، مرد را ناگزیر می‌مازد و ملزم می‌دارد که میل جنسی زن را تشقی بخشد و بنابراین برای آنکه نظام امور اجتماعی مختل نشود، مرد باید همسرش را از لحاظ جنسی راضی نگاه دارد تا وی از لغزش مصون ماند، چه در اینصورت زن به شوهر خویش بسنده کرده، فتنه بر نخواهد انگیزد^{۲۰}.

البته اسلام بر خلاف مسیحیت یهودی‌تبار که غریزه جنسی را خوار می‌شمرد و نشانه بهیمیت می‌پندارد، در مباشرت و مجامعت، به دیده تحقیر و استخفاف نمی‌نگرد، بلکه به زعم بانوی مراکشی، بر آن است که اگر امور جنسی ضبط و مهار نشوند، زن فتنه و موجب خطرات مرگباری از برای نظم جامعه خواهد بود^{۲۱}. نتیجه زن گشن‌خواه و جفت‌جو و برخوردار از قدرت جنسی تمامی‌ناپذیر و مظهر بی‌نظمی و اختلال، طبعاً در تضاد با فرهنگ پدرسالاری است که مبتنی بر درجات و مراتب ثابت و غیرقابل انعطافی است. بنابراین دلمشغولی مسلمان به ارضاء غریزه جنسی همسرش، در پرتو ترس مرد مسلمان از میل جنسی برآورده نشده

همسر یا به عبارت دیگر شهوت جنسی لگام گسیخته و مهار نشده وی، روشن و توجیه می‌شود. ضبط غریزه جنسی زن که ذاتاً شهوتی مهاجم و توفنده است و جلوگیری از استقلال و آزادی زن در زمینه تمایلات جنسی، بنیان و اساس نهاد خانواده در جامعه اسلامی است.^{۲۲}

مسئله را از لحاظی دیگر نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد بدین وجه که اگر مضار پرخاشگری زن، به علت کنش‌پذیری و آزارطلبی‌اش، بنا به اعتقاد فروید، به خود وی برمی‌گردد؛ تهاجم و یورش زن مسلمان، به سبب فعال بودنش در جفت جویی و ارضای غریزه جنسی، متوجه مرد است و مرد را آماج می‌گیرد و اغوا می‌کند. ازینرو به قول بانوی نویسنده، زن فتنه دانسته شده و ذاتاً قوه‌ای ضد اجتماع و ضد خدا به حساب آمده است، چنانکه در فرهنگ عامه بعضی جوامع اسلامی (منجمله مراکش موطن نویسنده)، زن، موجودی دیوسیرت و شیطان صفت می‌نماید، خاصه دوست داشتن زن، نوعی بیماری روانی که موجب نیستی و نابودی عاشق است، تلقی می‌شود و حاصل سخن آنکه در درون جامعه اسلامی، از زن می‌هراسند، همانگونه که از حمله کافر خارجی به جامعه اسلامی بیم‌ناکند.^{۲۳} بنابراین نوع سلوک و رفتار مسلمان (یا جامعه اسلامی) با زن، غالباً ناشی از ترس فتنه‌انگیزی زن و در حکم اقدامی برای حفظ و صیانت خود است و یا به تعبیر دیگری، واکنش و بازتاب مرد در قبال آشوبگری زن است.^{۲۴}

سرانجام بانوی نویسنده در پایان بحث خود می‌گوید طرفه آنکه نظریات اسلامی و اروپایی در باب غریزه جنسی زن، هر دو به یک نتیجه می‌رسند و آن اینکه زن قوه‌ای ویرانگر نظام اجتماعی است، زیرا یا فعال است (غزالی) و یا فعال نیست (فروید)^{۲۵}!

اما به اعتقاد من قیاس فروید و غزالی از جهتی، قیاس مع الفارق است، چون واضح است که یکی خیر و صلاح آدمی را تنها در حصار دنیا و چهاردیواری نفس می‌جوید و آن دیگر معتقد است که «امواج نیکی و بدی و سود و زیان و امداد دشواری و آسانی در نبشتن و باز کردن، از دریای تقدیر فیض می‌افتد» و به همین سبب، غزالی طبعاً شکستن شهوت

را فقط در حریم نکاح مجاز می‌داند و باور دارد که «نکاح، دین را یاری افزایش و دیوان را خواری نماید و در پیش دشمن خدای، حصاری است بس حصین، و بسیار شدن خلق را - که مباهات سید کاینات با دیگر انبیاء بدان است - سببی متین»، چه «تلدذ نکاح حصن دین است». و متقابلاً تصور می‌توان کرد که انسان مورد نظر فروید چون بی‌پشت و پناه است، از دین‌ورز، مزاجی مستعدتر برای ابتلا به ناخوشی‌های روانی می‌تواند داشت؛ حال آنکه «بنده صالح»ی که غزالی به خاطر او احیاء علوم‌الدین را می‌نویسد، غالباً ندانسته، از برکات حکمتی عالمانه یا عامیانه بهره‌یاب و برخوردار است که در حکم نوعی روان‌درمانی است. بنابراین واقع و نفس‌الامریکی نیست، اما این تفاوت بیگمان موجب نمی‌شود که نظریات فروید یا غزالی را بی‌اعتبار بدانیم.

حال پس از ذکر این ملاحظه، در توضیح بیانات بانوی نویسنده خاطر نشان می‌کنیم که غزالی از قول پیامبر می‌گوید که نکاح «چشم را فروخوابانده‌تر و فرج را نگاهدارنده‌تر است... و این بیان آن است که علت ترغیب (نکاح) بیم فتنه و فساد است» و «فضیلت آن به سبب تحرّز از مخافت و تحصن از فساد است که فساد دین در اکثر احوال از بطن و فرج است و به نکاح، کاریکی از این دو کفایت می‌پذیرد»^{۲۶} و «نکاح به سبب دفع غائله شهوت، مهم دین است هر کسی را که او به عجز و عنّت مبتلا نیست، و آن بیشتر خلق اند؛ که شهوت اگر غالب شود و قوت تقوی آن را مقاومت نکند و مدافعت ننماید، به ارتکاب کبیره کشد و به اقتحام فاحشه انجامد»^{۲۷}، چنانکه «گفت علیه‌السلام، نگذاشته‌ام پس از خود فتنه‌ای مردان را زیانکارتر از زنان و بترسید از فتنه‌های دنیا و فتنه‌های زنان، چه اول فتنه بنی اسرائیل از زنان بود»^{۲۸}، زیرا زنی که پیش چشم آید، «در صورت شیطان یش آید»، و در این حال، مردی که نفسش به چنین زنی مایل و راغب شده باشد، باید با اهل خود مباشرت کند»^{۲۹}؛ و ازین معنی غافل نباشد که یکی از حقوق زنان آن است که «ایشان را تمتع گردانند و با ایشان چنان مباشرت کنند که تحصین ایشان حاصل آید»^{۳۰}. ازینرو شوی «چون حاجت خود روا کرد باید که درنگ کند تا اهل او نیز حاجت خود

دیدگاه روانکاوی، آرزوهای برآورده نشده و سرکوفته و لکن نامیرا، تاریخ بشر را رقم می‌زنند، چون از دولت تصعید یا والایش (sublimation)، تمدن و فرهنگ می‌آفرینند. بنابراین، تاریخ، دستاورد حیل و نیرنگ خرد نیست، بلکه فرآوردهٔ مکر و تدبیر آرزوست و این چاره‌گری نیز خارج از حیطه نفوذ و اقتدار ارادهٔ خودآگاه ماست. پس، به زعم فروید، معمای تاریخ را در پهنهٔ خرد سراغ نباید کرد، بلکه در قلمرو آرزو باید جست؛ راز تاریخ در حوزهٔ کارگشوده نمی‌شود، در جهان عشق بر آفتاب می‌افتد. در واقع فروید برخلاف کارل مارکس معتقد است که بالاتر از کار، عشق است. حال اگر برتر از کار، عشق است و در پایان راه تاریخ، به عشق می‌رسیم، پس ناگزیر باید پذیرفت که عشق، همواره بوده است، یعنی در آغاز تاریخ هم خورشید عشق می‌درخشیده است. بدینگونه عشق آن نیروی پنهانی محسوب می‌شود که کارمایهٔ مورد نیاز خرد را برای انجام دادن کار و پی‌ریزی تاریخ و تاریخسازی فراهم می‌آورد، یعنی اروس سرکوفته، کارمایهٔ تاریخ است و بنابراین باید کار را به مثابهٔ اروس والایش یافته تلقی کرد. این نکته‌ایست که کارل مارکس بدان نپرداخته، بلکه فروید مطرح ساخته است. اما البته از یاد نباید برد که فروید چون هیچگاه از تأیید اصل مادی امور معنوی، با سرسختی و اصرار، کوتاه نمی‌آید، در اینجا نیز از آمیزش جنسی سخن می‌گوید. نه از عشق^{۳۳}.

به علاوه فروید بر خلاف آنچه در آغاز می‌پنداشت، بفرجام اعتقاد یافت که لی‌بیدو فقط فعال و نرینه نیست، بلکه «دوجنسی» است، یعنی چیز واحدی است که هدفها یعنی وسایلش برای برآوردن آرزوها، در عین حال، فاعلی و انفعالی است.

تلقی اسلام به عنوان دینی رامش‌جو و عشرت‌طلب و لذت‌پرست، عقیدهٔ بسیاری از غربیان و خاورشناسان فرنگی است که در آن باره به جد استدلال کرده‌اند، و بازسین‌شان، کارل گوستاو یونگ که با نظارهٔ تاج محل در هند، معتقد می‌شود که اسلام دین عشق (eros) است. می‌نویسد: «عشق این امپراتوران مغول هند به زیبایی، سخت شاعرانه و ظریف

رواگرداند که بسیار باشد که انزال وی پس‌تر اتفاق افتد... آری باید که به اعتبار حاجت زن در تحصین وی زیادت یا نقصان کند. چه تحصین عفاف زن بر مرد، واجب است^{۳۴}».

اینها همه نکاتی است که مورد استناد بانوی مراکشی در اثبات نظریه‌اش مبنی بر فعال و کارآمد بودن زن در مباشرت جنسی (بنا به استنباط خاص وی از کتاب نکاح غزالی)، قرار گرفته است. منتهی از یاد نباید برد که غزالی چون فایدهٔ نکاح را خاصه «نگاه داشتن خود از شیطان و شکستن آرزوی مباشرت و دفع غایله‌های شهوت و فروخوابیدن چشم و نگاه داشتن فرج» می‌دانسته، طبعاً از بینش فروید، بسی دور می‌افتد (اگر چنین قیاسی میان دو تن که قرن‌ها با هم فاصله داشته‌اند مجاز باشد) تا آنجا که می‌گوید شهوت زنان که «بزرگ‌تر شهوتی است»، «بعضی گمراهان را به حد عشق رساند، و این غایت جهل است به چیزی که مباشرت برای آن موضوع شده است، و آن درگذشتن است از حد بهایم در بهیمیت؛ زیرا که متعشق به اراقت شهوت مباشرت قناعت نکند، و آن زشت‌ترین شهوت‌هاست، و سزاوارتر بدانکه از آن شرم داشته شود تا به حدی که اعتقاد کند که شهوت جز در محل معین نراند. و ستور هر جا که اتفاق افتد شهوت راند و بدان بسنده کند، و این اکتفا ننماید مگر به یک آدمی معین تا مذلت و بندگی تضاعف پذیرد، تا به حدی که عقل را برای خدمت مسخر گرداند. و او برای آن آفریده شده است که مطاع باشد، نه خدمتگار شهوت و حیل‌کننده برای او. و منبع عشق جز افراط شهوت نیست، و آن بیماری دلِ فارغ بی‌همت است و از اوایل آن احتراز واجب است، بدانچه در نگریستن و اندیشیدن معاودت ننماید، و الا چون مستحکم شد، دفع آن دشوار بود^{۳۵}». و گفتن ندارد که میان این حکم خشونت‌بار سهمگین و باورهای فروید، تفاوت از زمین تا آسمان است! درست است که این فرض یا یقین روانکاوی که بشریت در سراسر عالم، به سبب سرکوبی و واپس‌زنی ناخودآگاهی روان رنجور است، مشابه اصل اعتقادی «گناه آغازین» در الهیات مسیحی است و برای فروید، ذات و گوهر بشر، برخلاف اعتقاد دکارت، فکر نیست بلکه آرزوست؛ اما از

و نازک‌بینانه بود. در جهانی آکنده از جور و خشونت، رؤیایی آسمانی در سنگ متبلور شد: تاج محل. من نمی‌توانم ستایش بیکرانی را که برای این دل‌انگیزترین گل از گلهای دلارام و برای این گوهر گرانها دارم، ابراز ندارم و در تحسین عشقی که شاه‌جهان با دها و فراست خویش آنرا شناخت و در ایجاد این شکاره‌کار به کار برد، سر از پا نمی‌شناسم. اینجا تنها جا در جهان است که زیبایی در بنای شگفت ستایش‌انگیزی که شگفتی ستایش‌انگیزش تقریباً الهی و آسمانی است، تجلی یافته است.

«افسوس که این زیبایی (در جهان اسلام) زیاده‌ناپیدا (و مستور) است و عشق (Eros) اسلامی غیرتمندانه از آن نگاهبانی و پاسداری می‌کند... تاج محل، ناب‌ترین صورت عشق (Eros) است، هیچ چیز اسرارآمیز و نمادین در آن نیست، بلکه بیان والای عشق انسان به انسانی دیگر است»^{۳۴}.

یونگ بعدها، ملهم از این خاطره دلنواز چنین استدلال کرد که دیانت اسلام بر عشق (eros) مبتنی است که اصل پیوند و وصل در عالم زنانگی یا اصل زنانه پیوند و وصل است، حال آنکه بنای مسیحیت به شرحیکه در آغاز انجیل یوحنا آمده و می‌گوید: «در آغاز کلمه بود و کلمه پیش خدا بود و خداست کلمه»، و نیز سنگپایه همه ادیان بزرگ دیگر، کلمه (logos) یعنی اصل مردانه فصل یا اصل فصل در عالم نرینگی است^{۳۵}.

گفتنی است که استر هاردینگ، یک تن از شاگردان کارل گوستاو یونگ، بر این باور است که ماه، در بسیاری از فرهنگهای کهن، رمز زن است و خورشید، رمز مرد؛ و چون رمز زن مانند هر رمزی دو پهلواست، زن ایزد ماه نیز، هم الهه عشق و باروری است و هم ربّه‌النوع مرگ و کین‌توزی، هم سازنده است و هم ویرانگر، هم هستی‌بخش و هم هستی‌ستان^{۳۶}؛ و در اثبات نظریه خویش منجمله از بت عزّه یاد می‌کند که یکی از سه چهره زن ایزد بزرگ عربستان جاهلی در کعبه بوده است که حامی زنان شمرده می‌شد و زنان راهبه ارجمندی به خدمت و پرستاری وی اشتغال داشتند^{۳۷}. منتهی به زعم هم، گرچه هلال ماه در دیانت

اسلام، رمز دین است، ولی زن وجودی به غایت «محرم» (تابو) است. ازاینرو می‌توان گفت که «هلال ماه در اسلام، نمایشگر جنبه غیر انسانی اصل زنانگی است»، که نسبت به الهه دیوسار قمری می‌برد. «گویی مسلمین معتقد بوده‌اند که زنان همواره در وضع و حال خطرناکی بسر می‌برند، آنچنان که پنداری هرگز از وادی نمناک و آبگیر غریزه ناخودآگاه، بیرون نیامده‌اند و نیمه ماهی‌اند... و صورت مردم‌نمای نیروی اهریمنی طبیعت... اهمیتی که (مسلمین) برای جنبه قمری زنان قائل‌اند، موجب شده که زنان فقط مخلوقات Yin باشند...»^{۳۸}.

گرچه ارتباط این ساحه اهریمنی زنان با هلال ماه رمز دیانت، در نوشته تحقیقی استر هاردینگ به درستی روشن نیست، اما از لحاظ ما نکته مهم، مطلبی است که در دنباله آن حکم یا نظریه ابراز می‌دارد و ما در فصل واکنش در برابر زن‌ستیزی، بدان خواهیم پرداخت و در اینجا همینقدر می‌گوئیم که استر هاردینگ از استدلال خویش نتیجه می‌گیرد که پس «در اسلام، هلال ماه، نمایشگر مناسبات زن و مرد و نشانه جنبه تقریباً غیرانسانی امیال غریزی است که هنوز به درستی از مه و میغ ناخودآگاهی بیرون نیامده‌اند. چنین می‌نماید که میزان تکامل مردم میانه‌حال بدین پایه بوده است. اما رشد روانی صوفیه بسی برتر از همان درجه نزد مردم میانه حال و متوسط است، چون آنان معنای عمیق رمزهای مذهبی‌شان را به مراتب بهتر درمی‌یابند. صوفیه غالباً از عشق الهی سخن می‌گویند و در آن سه مرتبه تشخیص می‌دهند: رضا و شوق و انس. رابعه در باب سومین مرتبه عشق الهی، چنین سروده است:

أتی جعلتک فی الفؤاد محدثی وأبحت جسمی من اراد جلوسی
فالجسم منی للجلیس مؤانس و حبیب قلبی فی الفؤاد أنسی^{۳۹}.
بنابه استنباط استر هاردینگ از این رباعی، «در تجربه (عرفانی) رابعه، دگرگونی و استحاله به طریق نزولی، طلب می‌شود، زیرا الهه ماه زنان، ملکه شب است و محاق ماه به جهان زیرین رهنمون است. عرفا همواره می‌دانستند که دگرگونی و استحاله از طریق نزول ممکن است، حال آنکه ما در غرب با فلسفه غربی ترقی و پیشرفت‌مان و ضبط روز به روز و هرچه

و مخالفت، فرو مرده باشد، دیگر باره مشتعل شود و قصور و احتباس بدین سبب بدو راه یابد؛ پس درمان این درد آن باشد که در وقت مجالست زن، ایشان را دو چشم باشد: یکی در باطن و یکی در ظاهر. به چشم باطن، مشاهده شاهد ازل؛ به چشم ظاهر، ناظر منظور حاضر. رابعه عدویه این معنی را به نظم آورده است:

أَتَى جَعَلْتَكِ فِي الْفُؤَادِ مُحَدَّثِي وَأُبْحَتِ جِسْمِي مِنْ ارَادِ جُلُوسِي
فَالْجِسْمُ مَتَى لِلْجَلِيسِ مُؤَانِسٍ وَ حَبِيبِ قَلْبِي فِي الْفُؤَادِ أُنِيسِي.
«می گوید: ساحبِ فؤاد، خلوتخانه سلطان عزّت و حرم خاص شهنشاه وحدت ساخته ام تا خاصگی دل بر تختِ بخت، شراب کلام می نوشد و دامن از التفات به اغیار، می افشاند و به زبان بی زبانی می گوید:

می گرید دیده تا نمش می ماند می نالد سینه تا دمش می ماند نامردم اگر به سوی شادی نگرم تا در دو جهان بوی غمش می ماند و صورت و جسم، مباح کرده ام جماعتِ همنشینان و دوستان را از بهر آنکه محبوبِ دل، بساطِ نشاط گسترانیده است و رواقِ فراق، خراب کرده و به زخم تازیانه غیرت، زحمت اغیار از این خلوتخانه دور کرده؛ هر طالبِ حضرت جلال و طایف کعبه وصال که همچنین از جامه رعونت و طبیعت عاری باشد و آینه دل را خالی و پاک از برای جمال لایزالی کرده باشد، شاید که زن خواهد؛ و اگر نه، مشاهده جمال صورتی، روح را محجوب گرداند از قرب حضرت احدیّت و ابواب فتوحات غیبی و واردات سری، بر او منسّد گرداند. این حال جماعتی است که ناظر جمالی باشند که شارع رخصت فرموده و مجالستِ ایشان به سبب تزویج، مباح گردانیده؛ چگونه باشد حال قومی که نظر کردن به شاهد مباح دارند و دعوی کنند که ما ناظر قدرت حق سبحانه و تعالی ایم؟! شیخ گفت این اباحت محض است و شهوت پرستی صرف از غایت بحث و استکشاف، به تجربت، این حال محقق شده است که نظر کردن به شاهد، کف شراب شهوتست بلکه خود اصل شهوتست. مرید صادق باید که از صحبت این طایفه که نظر را مباح دارند، احتراز کند و در استحفاظ عادت معهود و سیرت محمود سالکانِ مناهج عبودیت و مرتقیان معارج الوهیت، سعی

کاملتر زندگی به کمک علوم عقلانی مان، این حقیقت را از یاد برده ایم. فی المثل گنوسی ها (چون پاره ای عرفا) معتقد بودند که «صعود با نزول، یکی است» و ویلیام بلیک (William Blake) می گفت که فرقی نمی کند که آدمی به راه خوب رود یا به راه بد، به شرطی که صادقانه آن راه را تا آخر پیماید، زیرا سرانجام در پایان هر دو راه، به هدف دست خواهد یافت. بنابراین باید تصدیق کنیم که گرچه راه هلال ماه، راه نزول و پائین رو است، اما می تواند موجب تغییر و استحاله شخصیت و سبب ساز ولادت ثانیه و هرو گردد.

«پس ماه در واقع نمایشگر اصل تبدل مزاج به وساطت پست ترین چیزهاست. آنچه تیره و ظلمانی و سرد و نمناک است و گریزان و نفور از روشنایی روز و اندیشه روشنگر مرد، متضمن سر حیات نیز می تواند بود... اگر زن، قدرت غریزی خویش را تصدیق کند و لکن بپذیرد که آن قدرت به وی تعلق ندارد تا (هرگونه که می خواهد) به کارش برد، می تواند به عنوان زن، برای خود وضع و حال نوینی بیافریند. در واقع زن با پذیرش اینکه قدرت غریزش به وی تعلق ندارد، بلکه آن الهه ایست که وی در خدمت اوست، دگرگون می شود. زیرا با چنین وجه نظری، دیگر ضبط و ربط قراردادی و ساختگی امیال خودپسندانه اش ضرورت ندارد، بدینجهت که آن امیال، واقعاً تحوّل و تکامل یافته اند و در این حال و هوای نو، قوه و استعداد دوست داشتن، به شایستگی، جایگزین غریزه زن شده است که بیشتر می گفته: «آرزو دارم و باید آنرا برآورده سازم» و بنابراین به جای آنکه مظهر ماده طبیعت باشد، دوباره زاده می شود، و موجودی انسانی می گردد واجد روح انسان»^{۴۰}.

شرح شیخ شهاب الدین سهروردی در این باب، روشنگر نظری است که استر هاردینگ اظهار داشته است. صاحب عوارف المعارف «در بیان شرح مجردان و متأهلان»، می گوید:

«و فتنه ای هست که به ارباب قلوب تعلق دارد و آن، آنست که نفس متمزج است و به سبب آن استزاج، قوت گیرد از مجالست و مخالفت ایشان و طغیان آغاز کند، آتش طبیعت او که به کثرت ریاضت و مجاهدت

نماید و آثار ایشان به مقتدای خود سازد که ایشان گفته‌اند: ...گذشتن فعلی بد بر خاطر عارف، بر مقام و حال او همان تأثیر کند که فعلی فاحشه به فاعلی آن. پس مرد فرد و مجدّد صاحب درد آن باشد که هرآنچه حجاب او خواهد بود، از نفسانی و روحانی، به تبلیغ بی‌دریغ، آنرا قطع کند، مبارزوار و اگر چیزی حجاب او خواهد شد، زبان وقت او را گوید:

این کوی ملامتست و میدانِ هلاک وین راهِ مقامانِ بازندهٔ پاک
مردی باید قلندری دامن‌چاک تا برگذرد عیاروار و چالاک»^{۴۱}.

چنانکه می‌بینیم، صوفیهٔ صافی، توقف در جمال‌پرستی و شاهدبازی را روا نمی‌دانند، بلکه مجاز را قنطرهٔ حقیقت می‌پندارد و عشق انسانی را منهاجِ عشق ربّانی.

یادداشتها

- ۱- ستراک مانوکیان، سیم دل مسکین، مجلهٔ سیمرخ، فروردین ۱۳۷۲.
- ۲- علم عاشقی و معشوقی و بیان احوال عاشق و معشوق، در سانسکریت، علم سنگاررس (شیرینگاررس) خوانده می‌شود. «در طریقه و رویهٔ اهل هند، زن عاشقه است و مرد معشوق، و در اشعار ایشان، تعشق و اظهار شوق و درد و بیقراری و بیتابی و نیازمندی، از جانب زن است و اظهار ناز و بی‌نیازی از جانب مرد، برخلاف طریقهٔ عرب که مرد، عاشق است و زن، معشوقه و در اشعار ایشان، تعشق و اظهار شوق و درد و نیازمندی از جانب مرد است و ناز و بی‌نیازی از جانب زن، و در عجم برخلاف هر دو فریق، مرد عاشق مرد است، چه در اشعار ایشان، بیشتر وصف خط و زلف است و تعریف پستان اصلاً نیست». *تحفة الهند*، تألیف میرزاخان ابن فخرالدین محمد (در عهد اورنگ زیب، ۱۰۶۸ - ۱۱۱۸ هـ.) به تصحیح و تحشیهٔ نورالحسن الضاری، دانشگاه دهلی، جلد اول، ۱۳۵۴، ص ۲۹۸ - ۲۹۹.

مصصح در مقدمهٔ بر کتاب می‌نویسد: «در ادبیات سانسکریت و هندی، اظهار عشق و علاقه از جانب زن است و مرد در درجهٔ معشوق و نازفرما قرار می‌گیرد. علتش هم واضح است: مرد در جامعهٔ باستانی آریائی چندان نیاز به زن مخصوصی نداشت و اگر جایی کامروایی نمی‌دید، کنار چشمهٔ دیگری فرود می‌آمد. نکتهٔ دیگری که در ادبیات عاشقانهٔ سانسکریت توجه ما را جلب می‌کند آنست که عاشق و معشوق هندی، معتقد به عشق افلاطونی نیستند و صرفاً عشق برای عشق در نظر آنها بی‌معنی است... همان، ص سی و چهار.

در باب تأثیر érotologie هند بر اسلام، نک به:

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1968, p. 82.

- ۳- *تحفة الغرائب*، از مؤلفی گمنام (محمد بن ایوب الحاسب، عالم قرن چهارم هجری؟) به تصحیح جلال متینی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲ - ۱۱۱.

- ۴- *الفهرست*، ترجمهٔ م. ر. تجدد، ۱۳۴۳، ص ۵۵۶ - ۵۵۷.

- ۵- دربارهٔ این کتاب رجوع شود به *کشف الظنون* و حاشیهٔ برهان قاطع مصصح محمد معین ذیل شلفیه و *تاریخ بیهقی*، مصصح قاسم غنی و علی اکبر فیاض، ص ۱۲۱ - ۱۲۲ و *بهارستان جامی*، یاد شده، ص ۸۸.

6- Ahmad al - Tifāchi (1184 - 1253), *Les Délices des Coeurs*, Traduction par René R. Khawam, éd. J. Martineau, 1971.

در *کشف الظنون*: لعزالدین عبدالعزیز بن بدرالدین محمد بن ابراهیم بن سعدالله

زنی جوان با مردی در موضعی خالی جمع نیابد الا که شیطان میانجی ایشان باشد». مجالس سبعة مولانا جلال‌الدین رومی، به تصحیح فریدون نافذ، بی‌تا، ص ۳۵.
 ايضا از قول پیامبر نقل است که گفت: «ما تركت بعدی فتنة أصرو على الرجال من النساء». صحیح بخاری، بیروت ۱۳۷۸ ق. الجزء السابع، ص ۱۱.

۱۷- همان، ص ۱۳.

۱۸- همان، ص ۱۸ - ۱۹.

۱۹- همان، ص ۱۴ - ۱۶.

۲۰- همان، ص ۲۲.

۲۱- همان، ص ۲۸ - ۳۰.

۲۲- همان، ص ۵۴.

۲۳- همان، ص ۲۶ - ۲۷.

۲۴- همان، ص ۲۷ - ۲۸.

۲۵- همان، ص ۴۳.

۲۶- /حیاء علوم‌الدین، آغاز ربع عادات، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش خدیوچم، ۱۳۵۹، ص ۷۳.

۲۷- همان، ص ۸۷.

۲۸- ربع مهلکات، ۱۳۵۲، ص ۲۷۹.

۲۹- آغاز ربع عادات، همان، ص ۸۹.

۳۰- همان، ص ۱۰۲.

۳۱- همان، ص ۱۴۷.

۳۲- ربع مهلکات، ۱۳۵۲، ص ۲۷۵ - ۲۷۶.

33- Norman O Brown, *Erôs et Thanatos, La Psychanalyse appliquée à l'Histoire*, traduit de l'américain, 1960, pp.19,20,31-32, 40.

۳۴- مستخرج از مقاله‌ای به زبان انگلیسی که یونگ به سال ۱۹۳۹، منتشر ساخت با عنوان:

"The Dreamlike World of India" in: *Asia XXXIX* / 1 (New York 1939), pp. 5 - 8.

۳۵- یونگ این دو اصل را در کتاب زیر که از تألیفات عمده اوست، تعریف می‌کند: *Mysterium Conjunctionis*, 2 vol. Albin Michel, 1980.

36- Esther Harding, *Les mystères de la femme. Interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves*, 1976, pp. 30-31, 41-42, 45, 48, 102, 113, 125, 233-234.

با استفاده از:

Robert Briffault, *The Mothers*, 3 vol., Macmillan, New-York, 1927.

المعروف بابن جماعة الكنائى الشافعى القاضى بمصر المتوفى سنة ۷۶۷.

۷- در *كشف الظنون* می‌خوانیم: رجوع الشيخ الى صباه فى القوة على الباه، ترجمه سولی احمدبن سلیمان مشهور به ابن کمال پاشا، متوفی ۹۴۰.

۸- در *كشف الظنون*: لابی عبدالله محمد ابن احمد البجائى الاديب و هو مجلد على خمسة و عشرين بابا من كتب علم الباه.

9- Mouhammad al -Nafzâwî, *La Paririe parfumée où s' ébattent les plaisirs*, Traduction par René R. Khawam, Paris, 1976.

این کتاب میان سالهای ۱۴۱۰ و ۱۴۳۴ میلادی، ۸۱۳ و ۸۲۷ هجری نوشته شده است. عنوان کتاب را *العروض العاطر فی نزهة الخاطر* نیز گفته‌اند.

مترجم در مقدمه خود گوید: برای اعراب، علم الباه علم بود، مثل هر علم دیگر و بزرگترین ادبا و فضیلاى عرب در آن باره کتاب نوشته‌اند و بعضی از آنان، پیش از كشف روانکاوی، با دیدی روانکاوانه از عشق و جنسیت بحث کرده‌اند.

ویژگی کتاب نفاوی، بیان حقیقت جسم و روح به صورتی هماهنگ است و این درست خلاف نوشته‌های مستهجن و رکیک («پورنوگرافی») است که در واقع بیان جدایی و از هم گسیختگی جسم و روح و عدم تجانس و توافق بین آنهاست. نویسندگان عرب برعکس در تألیفات باهیه، به این هماهنگی و تألیف جسم و روح، توجه و عنایت خاص داشته‌اند (ص ۴۱ و ۴۵).

عنوان کتاب به: *Le Jardin parfumé pour le plaisir de l'esprit*

نیز ترجمه شده است. عبدالکبیر خطیبی، نویسنده مراکشی، در کتابش: *La Blessure du nom propre* (1974) این رساله شیخ نفاوی را از دیدگاه مکتب «اصالت صورت»، تفسیر کرده است (ر.ک. به کتابش، ص ۱۳۳ - ۱۷۳، فصل: *La rhétorique du coït*).

۱۰- ر.ک. به تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، نوشته سیریل الگود، ترجمه باهر فرقانی، تهران ۱۳۵۶، ص ۳۳۴ - ۳۳۸ و:

طب در دوره صفویه، نوشته سیریل الگود، ترجمه محسن جاویدان، تهران ۱۳۵۷، فصل: «زن در دوره صفویه»، ص ۲۲۶ - ۲۴۲.

۱۱- اصطلاح از محمدرضا حکیمی است.

12- Fatna Ait Sabbah, *La Femme dans l'inconscient musulman*, 1982, P. 62.

فته آیت صباح، نام مستعار نویسنده کتاب است.

13- Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam*, 1983, P. 5.

۱۴- مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، ۱۳۳۶، ص ۳۹۹.

۱۵- همان، ص ۳۹۹ - ۴۰۰.

۱۶- فاطمه مرنسی، همان، ص ۱۱.

«حدیث نبوی است که لا تخلوا امرأة مع الرجل فی منزل الا و ثالثهما الشیطان: هرگز

۳۷- برای تفصیل ر. ک. به کتابش، ص ۵۱.

برینو (همان، جلد ۳، ص ۸۱) معتقد است که سه «منزل» ماه یعنی ماه تمام و محاق (ستردگی روشنائی ماه) و هلال ماه، در اسلام، به صورت «سه باکره مقدس» و «سه دختر الهه» یعنی لات و منات و عزری درآمده‌اند. به زعم وی، این سه باکره، اسامی قدیمی سه منزل ماه را حفظ کرده‌اند: عزری، حجرالاسود بوده است و منات به معنی «زمان» و «وقت» است به مفهوم «تقدیر و سرنوشت»، و معادل کرمه هندوان و در لغت عرب واژه mana که از آن مشتق است، به معنای خورشیدی است (؟). اما در باب لات هیچ توضیحی نمی‌دهد. شاید ذکر است که خصایل سه گانه بخت یا قسمت، مفهومی عالمگیر و جهانشمول است و بابر با سه مقوله گذشته و حال و آینده و برحسب اساطیر، معادلی سه قلمرو: جهان زیرین و زمین و آسمان. نولدکه می‌پندارد که سه الهه عربستانی جاهلی، همانند سه الهه یونانی: Moirai و پارکها (Parques) و Nome‌های شمال اروپا هستند که همه زن ایزدان سرنوشت و تقدیر و بخت‌اند و به دسته‌های سه‌گانه تقسیم می‌شوند. نک به:

T. Noldeke "Arabia (Ancient)", *Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol, I, P. 659.

۳۸- همان، ص ۱۳۱

۳۹- ترا در قلبم جای دادم و تنم را رها کردم تا هر که خواست با من بنشیند. جسم، هدم همنشین منست و مونم، محبوب دلم که در قلبم جای دارد.

۴۰- همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۶.

۴۱- عوارف المعارف، تألیف شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی (قرن هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، ۱۳۶۴، ص ۸۹ - ۹۰.

مورد نمونه ازدواج

موردی که حقیقتاً نمودگار تضاد میان حکم و عمل به موجب حکم است و ازین بابت نمونه به شمار می‌رود، نکاح و آمیزش زن و شوهر است که در اسلام، ساحتی قداست آمیز یافته است. به راستی این زن‌ستیزی چگونه با سنت نکاح که در محاسنش سخن‌ها گفته‌اند و نیز با بینش اسلام از مناسبات جنسی و جفت‌جویی که اهمیت خاص و آدابی دقیق دارد و درباره‌اش داستانها پرداخته‌اند راست می‌آید؟ آیا با این پیشداوری‌ها و کج‌اندیشی‌ها به راستی امکان داشت که عشق در بستر زناشویی آرام گیرد؟ و همسر، همان معشوق باشد؟ یا آنکه میان آندو ضرورت جدایی می‌افتاد؟ و همسر در خانه کدبانو و مادر فرزندان (ام‌الولد) بود، و معشوق در محفل عیش و طرب، خداوندگار دل؟

عرفا و حکمای اسلام بارها تذکر داده‌اند که مرا امر کائنات یعنی همه اجزاء و عناصر متشکله عالم، بر اصل تضاد و کشش متقابل نرینه و مادینه استوار است، چه ناموس طبیعت و فطرت انسان چنین حکم می‌کند و اقتضا دارد، و وحدت عالم نیز مرهون هماهنگی دو قطب متضاد است. حتی می‌توان گفت که زوجیت، آیتی از سبحانیت و رحمت خداوندی است و محبت و نبوت ملازم یکدیگرند، بدین معنی که همبودی جمال و عصمت که مقتضی محبت است، مظهر قداست است، و به همین جهت، عشق موجد تکلیف و مسئولیت است؛ اما انکار نمی‌توان کرد که در عمل این اصول به گونه‌ای دیگر درآمد و به کار بسته شد.

در قرآن این نظر مکرر آمده است که هر چیز به اراده خداوند، زوج و

جفتی دارد و از آمیزش دو جفت، همه چیز زاده و آفریده می‌شود.^۱
به گیتی خداوند از آن شد پدید که هر چیز را پاک جفت آفرید^۲

به گفته مولانا:

حکمت حق در قضا و در قدر کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش جُفت جُفت و عاشقانِ جفتِ خویش
هست هر جزوی ز عالم جُفت‌خواه راست همچون کهربا و برگِ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا با تو م چون آهن و آهن ز آهن زبا
آسمان مرد و زمین زن در خرد هرچ آن انداخت این می‌پرورد
چون نماند تری و نم بدهد او چون نماند تری و نم بدهد او
هست سرگردان فلک اندر ز من همچو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کدبانویها می‌کند بر ولادت و رضاعش می‌تند
گرنه از هم این دو دلبر می‌زنند پس چرا چون جُفت درهم می‌خزند
بهر آن میلست در ماده به نر تا بود تکمیل کار همدگر
میل اندر مرد و زن حق زان نهاد تا بقا یابد جهان زین اتحاد
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند لیک هر دو یک حقیقت می‌تند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش
حق ز هر جنسی چو زوجین آفرید پس نتایج شد ز جمعیت پدید^۳
چون به اعتباری «حیات و هستی جمیع موجودات، قایم به عشق
است؛ جذبه عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عوالم وجود
جاری و ساری است، و حالت جذبه و انجذاب، مابین همه ذرات
موجودات همواره برقرار و پایدار است؛ و همین جذبه و عشق ساری غیر
مرئی است که عالم هستی را زنده و برپا نگاه داشته و سلسله موجودات
را به هم پیوسته است، به طوری که اگر در این پیوستگی و به هم بستگی،
سستی و خللی روی دهد، رشته هستی گسیخته خواهد شد، و قوام و
دوام از نظام عالم وجود رخت بر خواهد بست^۴». «پس محور بقاء، عالم
حب است. و این حب همان قوه بیحد و منتها نیست که در تمام موجودات
جاندار و بیجان، جاذبیت نام گرفته است و بقاء آنها را تأمین کرده است».

بنابراین مباشرت جنسی که پیوند نرینه و مادینه است، موردی خاص از این اراده حاکم بر همه کائنات است. نهایت اینکه رابطه جنسی ملازم با عشق، در این منظومه جهانی عشق و عاشقی و جذبه و انجذاب که با رابطه دو سری اضداد آغاز می‌شود و در عبادت و تسبیح یا نیایش و ستایش پایان می‌گیرد، نقش واسطه و میانجی را دارد و حتی به قولی کشش جهانشمول عاشقی و معشوقی، به علت موقعیت مرکزی و میانی و نقش واسطه که در منظومه تجدید خلق داراست، آیت‌الایات قدرت الهی است. چون آمیزش اضداد و جفت‌جویی در پهنه عالم، ناموس طبیعت است و مباشرت جنسی، به عنوان تجدید و تکرار امر خلق، در حکم واگوی و بازتاب صنع خداوندی به مقیاس بشری است. بنابراین، آمیزش جنسی نه تنها مباح و حلال است و مطابق با امر خداوند و موافق نظام عالم، بلکه چنانکه اشارت رفت، از لحاظ بعضی عرفا و حکماء، آیت قدرت الهی است، زیرا به منزله تجدید و تکرار اعجاز خلق به دست مخلوق است. علاوه بر این، مبین وحدت در کثرت است و نیز از مبداء جسمانی، به خط راست، راهیاب مقصد جمع و زندگانی اجتماعی است و روی در هم‌بستگی قومی دارد. به بیانی دیگر هدف غایی عشق جسمانی، از آغاز، تحصیل وجهی اجتماعی و در نهایت، کسب صبغه‌ای روحانی و معنوی است. آمیزش جنسی، الغاء و فسخ تنهایی است و در همان مرحله مضاجعت، گفتگو با دیگری است. از اینرو مباشرت جنسی «سکینه» (sécurité) می‌آورد^۵ و به همه این دلایل، قرآن بارها مسلمین را به ازدواج تکلیف کرده است.^۶ و پیوند زناشویی را «میثاق غلیظ» (یعنی پیمان استوار و عهد محکم) گفته تا این پیوند، همچون بری در دهان باد نباشد.^۷

پایه و اساس این حکم نیز، همان نظری است که پیشتر ذکر شد بدین تقریر که در چشم‌انداز اسلام، زن و مرد مکمل یکدیگرند و از این رو باید در هماهنگی بسر برند تا سعادتمند باشند، چه ناموس طبیعت چنین می‌خواهد. از اینرو یکی از بزرگترین تحلفات در اسلام، سرپیچی از قاعده و قانون نظام جهان یعنی نفی اصل دوگانگی هماهنگ نرینه و مادینه

و نادیده گرفتن تفاوت میان زن و مرد است، و به همین جهت همجنس دوستی مکافات سخت دارد، چون به منزله رد و انکار نظام جهان به گونه‌ای است که خداوند آن را خواسته و اراده کرده و بر جدایی و هماهنگی دو جنس، بنیان نهاده است.

پس بیهوده نیست که روابط جنسی و تنظیم (و نه تحریم) آن، مورد توجه دقیق رسول خدا قرار گرفته است و به اعتقاد بعضی، آداب طهارت فی‌المثل از این لحاظ، شایان توجه و در خور بررسی است.^۸

زیرا طهارت در اسلام، فقط حفظ و رعایت نظافت جسم نیست، بلکه راه نیل به روحانیت نیز هست، چنانکه در زمینه امور جنسی خاصه، نقش طهارت (غسل و غیره) از این بابت روشن است: توضیح اینکه مباشرت جنسی، موجب قطع ارتباط با منبع قداست می‌شود (désacralisant است) و قوای را به کار می‌اندازد که به نظر انسان همیشه شگفت و رازآلود می‌نمایند و پیوند با منشاء قداست را می‌گسلند. طهارت وسیله بازسازی این رابطه است. پس غسل، تأثیری مابعدالطبیعی نیز دارد، زیرا نتیجه آن، فائق آمدن بر تشویش و غلبه بر قوای اسرارآمیز رها شده و بندگسته در پی تمتع جنسی (orgasme) یعنی چیرگی بر شوریدگی و بی‌خودی و سراندازی است. طهارت همه این قوای عنان‌گسیخته در لذت‌گیری را دوباره ضبط می‌کند و به مسیر و مجرای زندگانی اجتماعی باز می‌گرداند. اعمال جسم همیشه موجب دور افتادن از روحانیت است و طهارت وسیله اعاده آن روحانیت^۹.

وانگهی چنانکه بعضی محققان گفته‌اند، محبت و نبوت در ادیان ملازم یکدیگرند، یعنی جمال بی‌مثال، آیت قداست است؛ و حسن تحجیر سوز و تقوی و عفاف، توأمان، دو عنصر مؤلفه ذات نبوت‌اند. از اینرو، عشق، موجد مسئولیت و تکلیف است، تا آنجا که برخی از مفسران به آیه معروف در باب بار امانت خداوند که آسمان و زمین آن را نتوانستند کشید، و لکن انسان از ظلومی و جهولی پذیرفتش (احزاب، ۷۲)، معنایی مفید عشق انسانی و عشق به حق منسوب می‌دارند و برخی معتقدند که اداء امانت، غسل از جنابت است، پاره‌ای دیگر، چون مولانا جلال‌الدین

آنجا که می‌گوید:

کرد فضلی عشق، انسان را فضول زین فزون جویی ظلوم است و جهول از امانت، به عشق تعبیر کرده‌اند، چنانکه سودی در شرح این شعر معروف حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند نوشته که «مراد از بار امانت، عشق و محبت است که انسان بلای آن را پذیرفت»^{۱۰}. اینان همه بر این باورند که حمل بار امانت، به دوش گرفتن بار عشق است و این، امانت‌گرانهایی است که خداوند وظیفه نگاهبانی و نگاهداری آن را به آدمی سپرد که ظلومی و جهولی از لوازم حال اوست، «زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید» و از ملائکه «هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آنک از جملگی آفرینش، نفس انسان بود که آینه جمال‌نمای حضرت الوهیت خواست بود، و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت «و خلق آدم علی صورته»، بدین معنی باشد؛ و «چون ملائکه (به عکس آدمی) این تعلق با قالب جسمانی ظلمانی نداشتند، تخم محبت ایشان هرگز به کمال تربیت نیافت که مثمر «یحبههم و یحبونه» گردد»^{۱۱}. و این کم تکلیفی نیست که بر دوش انسان نهاده شده است.

پس بیهوده نیست که بهاء ولد پدر مولانا جلال‌الدین محمد، آشکارا، لذت مباشرت را با لذت ذکر خدا همانند دانسته و در این باره، بی‌پرده سخن گفته است. زبان بهاء ولد، خطیب و واعظ مشهور، چنان صریح و بدیع و صاف و پوست‌کنده است که گستاخانه و بی‌پروا می‌نماید. وی نخست می‌گوید که حور و قصور در قرآن بدین معنی است که خداوند می‌گوید «اگر مرا دوست می‌دارید و دوستی خود را در اینها (حور و قصور) ظاهر کرده‌ام. غزل دوستی مرا از تخته پیشانی حور عین و آب زلال دل ببرید و مرا در چشمه نوشین اینها مشاهده کنید و دلبری مرا درینها مطالعه کنید، به جمال ذات من نرسید بی‌اینها و در این جهان این خوشیها را سزای طبع و هوا آفریدم و در آن جهان، آن خوشیها را جزای رضا آفریدم تا هر دو جهان، چهرها را بر یاد دوستی من می‌بینند و این

و گویی اجزا شهوت می‌راندی با الله و معانقه استی با الله^{۱۷}. و به راستی رُک‌گویی بهاء ولد در وصف «شهوت الله» و لذت این مصاحبت و معانقه الله که «معشوقه موجوداتست»، مانند ندارد آنجا که می‌نویسد: «حاصل لذت الله در هر کنجی برده‌اند و پاره در کنج پوست شیر و پاره در حمدونه و پاره در حشرات و پاره در پوست بهایم و پاره در طیور و پاره در انفاس و ملائکه و پاره در فروج نسا یافته است و در ذکور رجال، از آن مزه و پاره در سر و روی و ابرو و چشمها... آن دوشیزگان با شوهران جوان می‌چاوند و در زیر غیر می‌لرزند، گویی آن حمد مر مزه الله را می‌کنندی، آن عشق‌نامها همه ثنا مر پاره‌ها الله را می‌گویند، گفتم همچون عروسان عاشق می‌زارم ای الله، مرا از مزه خود محروم مدار^{۱۸}». بهاء ولد در این تشبیه و قیاس تا آنجا می‌رود که می‌گوید «الله شاهد موجوداتست و نایک و فاعل ایشان و ایشان همچون منکوحه و مفعول و مصنوع وی^{۱۹}». و در توضیح این معنی، عمل خلق خداوند را دقیقاً بسان صحبت زن با مرد توصیف می‌کند: «محبت الله چون زلیخاست که یوسف را بخرد تا هر چه خواهد بکند، گاهی در زندانش کند و گاهی خویشتن را پیش او قربان کند. الله نیز محبوب خود را آفریند تا گاهیش در زندان دنیا کند و گاهیش ویران کند و همان محبت الله باشد که دگر بارش زنده کند. همواره بینی که لب معشوقه به دندان خاییده و ژولیده گشته در دست عاشق شیفته خود. اگر بنده ژولیده بود در تصرف الله چه عجب بود؟^{۲۰}».

کلام سلطان‌العلماء بهاء ولد پدر مولانا، نمونه گویاییست از رابطه سَری‌ای که بعضی علما و خطبای اسلام، میان عشق «حقیقی» یا عشق حق و عشق «مجازی» یا مهرورزی خاکیان از سر عشق، دیده‌اند. اما این راز و رمز که به زعم برخی در آمیزش جنسی هست و بدان صبغه‌ای جادویی و کیمیاکار و حتی قدسی می‌بخشد، تنها منحصر به تأملات نظری برخی حکما و عرفای مسلمان نیست، بلکه بعضی، خارج از دیانت اسلام نیز برای آمیزش جنسی، ساحتی مابعدالطبیعی قائل شده‌اند که درست قطب مخالف روانکاوی امور جنسی است. آنان، کشش جنسی را به نحوی معنوی و روحانی و جادویی تفسیر می‌کنند، نه به طریقی مادی و «علمی»

همه که درین جهانست، رخهای منست و آن همه که در آن جهانست، جمالهای منست. پس دیدها بر صورتهای الله دارید و بدل در حقیقتها گردید. چون قوه گیرید در آن مجالس از دیدن جمالهای خوبان و کنیزکان من، آنگاه جمال من بتوانید دیدن^{۱۲}»، که «گویی این مزه شهوت راندن و نظر کردن به جمال صاحب جمالان، از عین الله به روح می‌رسد نه از صور و اشکال و اندر عین آن مزه، به الله نظر می‌باید که ای الله چگونه لذیذ با مزه^{۱۳}. پس «الله، همّت‌بخش و مزه‌بخش و محبت‌بخش» است و گرمی و عشق و رغبت و محبت و مزه، همه، صور احسان الله‌اند. بنابراین باید ذکر الله برین وجه کرد که «ای الله آن شکر مر مجابراً در خدمت، خود تو داده‌ای و این عشقها و مزها تو می‌دهی و مقصود از نان و غذاها، خوشی است و مصاحبت صاحب جمالان و مزه در جمالها و مقاصد این همه صور در هر دو جهان مر بنده را، آن گرمی و عشق و رغبت و محبت دادن آمد از الله^{۱۴}». و طبعاً بهاء ولد در وصف حال و تجربه وجدانی خویش نیز بر همین قیاس می‌گوید: «اکنون در الله نظر می‌کنم که چه خوشیهای بی‌نهایت می‌تواند نهدن در هر چیزی از آب و نان و شهوت و اینهمه از اثر مزه عشق است و زندگیا همه از عشق است. باز نظر کردم، هیچ زندگی از خوشی و مزه عشق قویتر نیافتم. خوف جلال و خوف عبودیت و تعظیم الله، همه از بهر مزه شهوت و خوشی رسانیدن الله است. اکنون هیچ اثر الله قویتر از عشق نیامد و عجب تر از عشق نیامد و زندگی قوی‌تر از عشق نیست و من الله را بهر این دایم یاد می‌کنم^{۱۵}».

پس از این مقدمه، بهاء ولد که «عاشق بقرار الله است» منطقاً به این نتیجه می‌رسد که «لاجرم در عشق الله، همه اجزای من مست شوند همچنانکه که در راندن شهوت خوش می‌شوند، همه اجزای من خوش شوند^{۱۶}».

اما بهاء ولد ازین اشاره فراتر رفته، در قیاس و تشبیه عشق جسمانی با عشق ربّانی و «مواصلت الله با اجزاء» می‌گوید: «اکنون می‌نگرم، تصرفات الله را در خود می‌بینم و معاشقه الله را با خود می‌بینم». «الله تصرف می‌کند در جمله اجزای من به همه وجوه... گویی مصاحبت می‌بودی از الله با اجزا

و دنیاوی (همانگونه که برخی تروبادورهای فرانسه، زن را به چشم سر می‌دیده‌اند)، چون معتقدند که اروس، بالقوه موجب استعلاء و کمال‌یابی و آمیزش جنسی، وسیله انتقال قدرتی مافوق حس و دستاویز غلبه بر فردیت و محدودیت و فرساینده‌ی زمان و رکود و تناهی و طریق نیل به ذات مطلق و اتحاد و اتصال با او و یا فنا در حق است و بر این باورند که وصلت و وصال کامل در عالم ماوراء و در آغوش مرگ میسر است، آنچنان که ترستان و ایزوت می‌پنداشتند، و گفتنی است که زن ایزدان عشق و کامرانی، الهگان مرگ نیز هستند، بسان زن ایزد عشق در مصر: هاتهور (Hathor) که الهه مرگ (Sekhmet) هم بوده است؛ و اصولاً عشق دوسوگر است: یعنی هم متضمن جانفشانی و ایثار است و هم حاوی خواست جذب و بلع و به تحلیل بردن معشوق برای تحقق وحدت و یگانگی و همداتی و همجوشی کامل با وی.

بسیاری از فرقه‌های بدعتگذار نیز باور داشتند که آمیزش جنسی، وجهی قدسی دارد و از آن، در مراسم رازآموزی و رازآشنایی و تشرف به اسرار و سیرالی‌الله سود می‌برده‌اند.

همچنین در فرهنگهای سنتی: هند (هندوئیسم و تاتریسم) و چین و ایران مزدایی و یهود، زناشویی صورتی آئینی داشته که مقدس شمرده می‌شده است. زن، زمین، پراکرتی (طبیعت) بوده است و مرد آسمان^{۲۱}، و وصلت زن و مرد، تکرار زناشویی خدایان نرینه و مادینه و آسمان و زمین (théogamie, hieros gamos). این ساحت قدسی و مینوی وصلت، در وهیشتواشت گات (یسناهات ۵۳)، مجال نمود و انعکاس یافته است^{۲۲} و در دین یهود، فرقه‌های خسیدیم و قیالا، به ارزش مابعدالطبیعی زن و گوهر تعالی‌بخش وی قائل بودند (به موجب تفاسیر، هر ازدواجی تحقق رمزی وصلت یهوه با شخینا - اقوم مادینه خدا، واسطه مؤنث میان حق و خلق - است)^{۲۳}، همچنین مکتب تاتریسم در هند. حتی تائوئیسم در چین توصیه می‌کند که مرد برای استکمال و اسعلاء معنوی خود و خاصه به منظور تأمین سلامت خویش و عمر دراز یافتن، بهتر است با زنان متعدّد همخوابه شود و نیز اندرز می‌دهد که

بجاست فوت و فن و راز این کار را از زن پنهان دارند تا وی از آن به سود خود بهره‌نماید؛ و ابن عربی در فصوص تأکید می‌کند که زن و شوهر به هنگام مباشرت باید بگویند بسم‌الله الرحمن الرحیم^{۲۴} و چه بسا که مرد شاهد جلوه حق در طلعت زن باشد؛ و بر وفق آموزه هندوئیسم، مرد به هنگام انزال نام برهما را بر زبان می‌آورد و جملاتی می‌گوید که دال بر قداست آسیرش جنسی است.

همه این مکاتب ضمن قبول این معنی که زن، دوزخی و پای دام شیطان و دست‌آویز هبوط و سقوط نیز می‌تواند بود، باور داشتند که هم‌آغوشی با زن وسیله نیل به حالت یگانگی و وحدت آغازین است که خود، نفیس‌رهدگی است و اینچنین زهر به پادزهر و نیش به نوش تبدیل می‌شده است و ناگفته پیداست که در این فرهنگها، زناشویی و آمیزش جنسی، بر خلاف تعلیم مسیحیت، معصیت نیست، بلکه عین رحمت است. در مسیحیت، زناشویی، حداکثر، امری است پذیرفتنی (پولس قدیس)، مگر برای فرقه‌های الحادی و بدعتگذار چون طریقت روحانیّه (Frères du Libre Esprit)، قرن دوازده - چهارده میلادی که معتقد بودند خواص بر خلاف عوام، مجاز به انجام دادن هر عمل منکراند و تکلیف از ایشان ساقط شده است و اگر هم مرتکب کبیره شوند، گناهکار محسوب نخواهند شد و زهد و ریاضت، کاری عبث است. البته آنان پس از دورانی دراز نفس‌کشی به این مرتبت رسیده بودند و آنگاه چنان خود را به خدا نزدیک می‌دیدند که دعوی داشتند، اهل خلوت و خلّت و از محرمان سرپرده قدس و روحاً آزاد (libre dans l'esprit) و در واقع انسانهایی خداوار و خداگونه‌اند که این سلوک با رفتار و کردار طایفه ملامتیه از صوفیه خالی از مشابهتی نیست.

در اسلام بر عکس از بعضی موارد نسبتاً نادر و استثنایی که بگذریم، اصولاً رهبانیت و عزوبت و تجرد و تک‌زیستی جزو شرطهای دخول در طریقت تصوف نبوده است. به گفته مولانا: «راه پیغامبر اینست که می‌باید رنج کشیدن از دفع غیرت و حمیت و رنج انفاق و کسوت زن و صد هزار رنج ییحد چشیدن تا عالم محمدی روی نماید. راه عیسی، مجاهده

آشنا آمرختگان در بازده بوده‌اند و «عشوهای و سواس نفس اماره و فریب‌کارهای روح فسون کار شیطانی» را نیک می‌شناخته‌اند و باور داشته‌اند که خویذیر است طبع انسانی و سخن آنان از ذوق و حال است نه از حفظ و قال که عارف از دیده می‌گوید و حکیم از شنیده. این انسان‌شناسی و معرفت نفس عمیق و ملاطفت‌آمیز صوفیه موجب می‌شود که سخنان دلنشین و موثر باشد، بی‌آنکه رایحه جبر و زورگویی از آن به مشام آید تا سالک مبتدی را برماند و کاری کند که دیو تخیل و تسویل و شیطان تردید و انکار در ذهن و ضمیر تو تعلّم بیدار شود.

ایضاً برای خاطر نشان ساختن اهمیت مقام و سنزلت مهرورزی در نظام عقیدتی قوم و فرهنگ مردم، شایان ذکر است که بنا به اعتقاد عوام، آدمی، خود، در دنیایی پر از موجودات غیبی می‌زید که با آنان، روابط عاشقانه نیز می‌توان داشت: اجنه و شیاطین. همه این موجودات غیبی (غیر از ملائکه)، جنس دارند و مکلف‌اند. حتی با اجنه می‌توان عقد نکاح بست. انطوکی در تزیین‌الاسواق وصف شش مورد حقیقی از این پیوندهای عاشقانه را به شرح تمام آورده است.^{۲۸} تنها فرشته، نه زن است و نه مرد و نمایشگر اعتلا و تلطیف خواست‌ها و یا رمز کمال‌جویی انسان محسوب است.

اما ابلیس، مشوق آدمی به نافرمانی از خداوند و خاصه محرک زناکاری و مرعی نداشتن محرمات جنسی است. ابلیس معرف نهاد ظلمانی خاصه شهوات و غرایز پست و طبع سرکش آدمی و صورت ازلی و مثالی نفس اماره است.

بنابراین عامه معتقدند که موجودات غیبی دورمان کرده‌اند و هر کس دارای فرشته، ابلیس و یا دست کم قرین خود است.

دقیق‌تر بگوئیم به زعم کافه ناس، هر انسان، قرینی و مصاحبی و همراهی از جنس جن دارد که گاه قرین سوء یا شیطان است و گاه فرشته خصال و یار و فرمانبردار آدمی. شیطان مضل و مارد، به باطن انسان غافل گنهکار طاغی راه می‌یابد و ملک وجودش را مسخر می‌شود. اما قلب مؤمن که شیطان وجودش، در کند و زنجیر است، محل نزول فرشتگان و

خلوت و شهوت تاراندن؛ راه محمد، جور و غصه‌های زن و مرد کشیدن. چون راه محمدی نمی‌توانی رفتن، باری راه عیسی رو تا بیکبارگی محروم نمائی...»^{۲۵}:

از ترهب نهی کردست آن رسول بدعتی چون درگرفتی ای فضول مصلحت در دین ما جنگ و شکوه مصلحت در دین عیسی غار و کوه اینست که صوفیه بر خلاف عرفا و زهاد و راهبان مسیحی، قایل به نفی و هدم و سرکوبی (refoulement) قوای نفسانی بوده‌اند و از روی بصیرت و واقع‌بینی، قوای جسم را که شیخ اشراق «وحوش»^{۲۶} نامیده، نادیده نمی‌گرفته‌اند، بلکه پالایش و تلطیف (sublimation) آن قوا را، چنانکه قرن‌ها بعد پاره‌ای روانشناسان و خاصه فروید باز نمودند، توصیه می‌کرده‌اند. از لحاظ صوفیه، عواطف عالی و لطیف چون عشق و محبت و غیرت و همت، ریشه در غرایزی چون هوا و غضب دارند، پس طرد و انکار این صفات منبث از فطرت و سرشت انسانی، بیفایده و زیان‌بخش است، بلکه برقراری تعادل میان قوای جسم و نفس و تربیت و تزکیه آنها، لازم و پسندیده و ضامن سلامت روانی آدمی است و بیهوده نیست که تصوف را «طب روحانی» نیز خوانده‌اند. بنابراین هر که خلاف این قاعده عمل کند، در اشتباه محض افتاده است، چنانکه آن راهب نصرانی: «غزی گفت که گذشتم با جماعتی از صوفیه به صومعه‌یی که در آن راهبی بود که نفس خود را بریده بود. با خود گفتیم که ازو بپرسیم که چرا نفس خود را بریده است؟ پس نشستیم در برابر صومعه او و با صوفیه سخن می‌کردیم و ازو التماس کردیم بر ما مشرف شود و متوجه گردد. پس چون با ما متوجه شد، به او گفتیم که چرا آلت خود را بریده‌ای؟ گفت زیرا که توهم و تصور غلط من این بود که شهوت، در آن آلت است و حال آنکه شهوت در نفس است»^{۲۷}.

بیشتر سخنان و کارهایی که صوفیه در محاربه با نفس و مخالفت دایم با ریا و رعونت نفس و حتی اقدام بر کتمان حسنات نفس، گفته‌اند و کرده‌اند و روی سخنان غالباً با عامه مردم بوده است، دال بر همین روشن‌بینی و عمق علم انسان‌شناسی آنهاست. صوفیه در معرفت نفس،

مهبط اشراقات ربّانی می‌گردد.

قصص اسلامی، تخیلات و رؤیاهای آدمی را به جذّ می‌گیرند و وی را برای جذب و هضم آنها یاری می‌دهند و بدینگونه موجب می‌شوند که آدمیزاده، تطهیر و از قید و سوسه، آزاد و رها شود. این قصص، خیال‌پردازی‌های عاشقانه آدمی را در قالب اساطیر زیبایی^{۲۹} بیان می‌دارند، غرایز و خواست‌های ژرف و «سایه» آدمی^{۳۰} را می‌پذیرند و می‌پالایند و نظام و سامان می‌دهند و به صور مردم‌نمای ابلیس و اجنه متمثل می‌سازند تا مرکوب نشوند و آدمی ناخوش و روان نژند نگردد^{۳۱}. اجنه، همزادان و نمودگار تمنیات و تمایلات آدمی‌اند. ما ناگزیر از پذیرش و پالایش این سایه‌های وجود خویشتنیم و قصص اسلامی در این کار یاریمان می‌دهند و مدد می‌کنند تا آن همه را در درون خویش به تحلیل بریم نه آنکه از خود برانیم و نادیده انگاریم.

اما پایگاه و منزلت عشق و کامگیری، با تصویر و تجسم جنّتِ نعیم، بهتر نمودار می‌شود. بهشت، جای چشیدن لذت‌های حلال مهرورزی نیز هست^{۳۲} و می‌دانیم که «عباد از محلات و طبایع شرعی خودداری و تزهّد نمی‌ورزند و در عوض عبادت، اجرت ثواب آخرت از نعیم بهشت و تزویج حور عین می‌خواهند، چنانکه در دعا می‌خوانند «زوجنا من الحورالعین». در قرآن به تقریب سیصد بار وصف بهشت و دوزخ آمده است و در حدود صد حدیث نیز در این باره هست^{۳۳}.

بعضی معتقدند که توصیف اسلام از فردوس برین، منجمله متأثر از نظریات ایرانی و هندی است^{۳۴}. گد موبین^{۳۵} می‌گوید که حوریان ریشه ایرانی دارند و از منابع ایرانی به روایات و افسانه‌های ملل خاور نزدیک راه یافته و خاصه مسیحیان ساکن منطقه آنها را پذیرا شده‌اند. به اعتقاد برتلس نیز «حوریان همان موجودات روحی زرتشتی (دثنا) هستند که تغییر شکل داده و به سیمای دوشیزگان جلوه می‌کنند^{۳۶}». به هر حال در خبر است که هر مؤمن در بهشت، علاوه بر زنان شرعی که در جهان خاکی داشته، هفتاد حوری به حباله نکاح در می‌آورد. و به قول سیوطی حوریان همیشه باکره می‌مانند و «بهشتی... به هر خلوتی، جفتش را بکر و دوشیزه

یابد»^{۳۷}. البته مؤمن، این خوشی و لذت شگرف را نه تنها با حوریان بهشتی، بلکه در آمیزش با زنان خاکزاد نیز که در بهشت‌اند، می‌چشد، خاصه که همه مؤمنان در بهشت، جوان و زیبا و شاداب و پاک و مطهر می‌شوند. علی (ع) از پیامبر (ص) روایت می‌کند که در وصف بهشت می‌گفت: در بهشت «صورتها باشند از مردان و زنان که بر مرکبهای بهشتی سوار شوند؛ و چون یکی از بهشتی‌ها از صورتی خوشش آید، گوید خدایا مرا بمانند این صورت گردان و او را بمانند آن سازد و چون صورت زنی را پسندد گوید: پروردگارا همسر مرا بدان صورت درآور؛ و به منزل خود برگردد و جهره همسرش به همان صورت شده که خواسته^{۳۸}».

ناگفته نماند که به زعم بعضی مفسران و در برخی نحل، «این قبیل آیات و اشباه و نظایر آن، و همچنین بخشی از احادیث و کلمات ماثوره نبوی و ائمه دین، قطعاً دارای تأویل است»، زیرا «این تمثیلات همه برای تفهیم حقایق معنوی و نزدیک کردن معانی لطیف روحانی است به ذهن جامعه بشر که حوصله فهم و ادراک آنها از حدود جسم و جسمانیت تجاوز نمی‌کند»، «و این تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیاء و اولیاء و حکما و عرفای عظام برای تربیت و هدایت و تبشیر و انداز جامعه بشری به کار رفته است، بدین قرار که بر حسب قضیه «کلّموا الناس علی قدر عقولهم»، برای فهماندن معانی کلی روحانی، به تمثیلات محسوس جزئی جسمانی ستوسل شده، و حقایق عالی و وسیع الهی را به صور و اشکال کوچک مادی حسی، تنزل داده‌اند تا در عرصه تنگ افهام و اذهان محدود بگنجد؛ پس «این تعبیرات همه از نوع همان تمثیل و تصویر معانی بسیط عقلی است در پوشش امور حسی جسمانی که برای توده بشر بیشتر قابل فهم و تصور است^{۳۹}». چنانکه فی‌المثل بعضی صوفیه، حورالعین را نه پدیده‌ای مادی، بلکه موجودی روحانی و پاداشی معنوی و رمز یا تمثیل تجلی صفات الهی می‌دانند که با روح انسان پیوند نکاح عرفانی می‌بندد؛ و اسماعیلیه و نهان‌بینان، دوزخ را ایهامی از جهل و بهشت را ایهامی از دانش کامل می‌شمردند^{۴۰}.

به هر تقدیر میان این بهشت اسلامی که به قول عین‌القضاة

اینک اگر در بهشت به دیده رمز بنگریم، توصیف زیبایی و خوشی‌ها و فرّ و شکوه آن، مؤید همنوایی آدمی با آرزوهایش و سازش واقع با خیال و آشتی انسان با طبیعت، در عالم‌المثال است، و رؤیت خداوند در جنت، برترین مرتبه این اتصال را تمثیل می‌کند، زیرا نمودار پیوند جزئی با کلی و دنیوی با دینی و کثرت با وحدت و بنابراین نمایشگر کمال هماهنگی است، بسان دیدار سی مرغ با سیمرغ در منطق‌الطیر عطار. گرچه کتاب این نعمت رؤیت را تأیید نمی‌کند، اما در عرف عام، آن دیدار، غایت خوشی و لذت و تبرک و تطهیر آرزو تلقی می‌شود و التذاد، معنای کشف‌المحجوب و شناخت «سیمای حقیقی آرزو و تمنا» را می‌یابد.

این معنای رمزی در داستانی که سیوطی نقل می‌کند دایر بر اینکه در بهشت، مرگ را می‌کشند، بهتر نمودار می‌گردد. در واقع به گفته وی پس از آنکه بهشتیان به بهشت و دوزخیان به دوزخ رفتند، مرگ را به سیمای حمل (بره، Béliér) شکوهمندی می‌آورند و در میان بهشت و دوزخ، از بهشتیان می‌پرسند که آیا باید وی را کشت؟ بهشتیان می‌گویند آری، بره باید بمیرد تا آنان نمیرند و زنده و جاوید بمانند. آنگاه از دوزخیان نیز همان می‌پرسند که از بهشتیان پرسیده بودند و دوزخیان پاسخ می‌دهند نه، چون آرزو دارند که بمیرند تا از عذاب دوزخ برهند. آنگاه ندا می‌رسد که بهشتیان زندگانی جاوید بمرگ خواهند داشت و دوزخیان تا ابد عذاب مرگ خواهند کشید و سپس یحیی معمدان پسر زکریا، برّه فرهمند را سر می‌برد و بدینگونه مرگ را به قتل می‌آورد.

با این وصف جنت نعیم بار دیگر به اقتران و ملازمه محبت و قداست در اسلام باز می‌خوریم. در بینش مسیحی، این نظر که مهرورزی، سرم‌نشاء گناهان آدم به زعم نصاری، در بهشت نیز صورت گیرد، البته تصوّر پذیر نیست. چون نجات و فلاح بشر با قلع و قمع جنسیت، مقدور است. اما در اسلام، نکاح، اصلی عمده و اساسی است، و آدمی جوابگوی اعمال اینجهانش در آخرت است و اگر نیکوکار بود به بهشت می‌رود. پس بیهوده نیست که دوزخ، انتظاری بی‌امید و محتکده و غم‌سرای تنهایی و به معنی خلاء عشق و درد محروم ماندن از راحت و

«ماید ایست نهاده تا خود عاشقان بهشت کدام‌اند و عاشقان خدا کدام»^{۴۱} و بهشت موعود مسیح، تفاوت از زمین تا آسمان است.

صدوقیان که رستاخیز را یاور نداشتند، از مسیح درباره روز حشر و قیامت می‌پرسند. از فحوای پاسخ مسیح چنین بر می‌آید که مؤمن مسیحی در بهشت، گویی بی جنس است و همانند فرشته می‌شود^{۴۲}. در حقیقت به حسب جواب مسیح، در این دنیا، از عالم عقبی هیچ نمی‌توان دانست و تصوّر زندگانی آن جهانی، ممکن و مقدور نیست، چون حیات بعد مرگ، سراسر راز و رمز است و جزئیست از سر مسیح. همچنین در مذهب یهود نیز، بر اساس پاره‌ای مطالب تلمود، شناخت آخرت، در این دنیا میسر نیست و همیتقدر می‌توان دانست که در آن دنیا، نه خوردن هست، نه آشامیدن و نه تولید مثل و فرزند زادن. چنانکه می‌بینیم این بهشت نیز از جنت اسلام به دور است.

نکته بسیار مهم دیگر اینکه به موجب استنباط بعضی مفسران از آیات ۲۲ و ۲۳ سورة القيامة: وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة، در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان، که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند، مسلمان مؤمن در بهشت به دیدار لقای خداوند نایل می‌آید، همانگونه که روز رستاخیز، نیکوکاران خدا را رو در رو خواهند دید. اشعریان از جمله کسانی هستند که به رؤیت حق در آن جهان (نشأة عقبی) قایل‌اند^{۴۳}. و به قولی علی (ع) از پیامبر (ص) روایت می‌کند که می‌گفت «و راستی که اهل بهشت در هر جمعه به دیدار پروردگار جبار روند. و مقربتر به حضرت او، بر منبرهای نور بر آیند و زیردستان آنها بر منبرهایی از یاقوت، و زیر دست آنها بر منبرهایی از زبرجد، و زیر دست آنها بر منبرهایی از مشک، در این باشند که بنگرند به نور خدا جل جلاله؛ و خدا هم به چهره آنها نظر کند و به ناگاه ابری پیش آید و آنها را فراگیرد و آنقدر نعمت و لذت و شادی و خرمی بداند که جز خدای سبحانه نداند»^{۴۴}. این رؤیت، اگر ممکن باشد، بیگمان برترین لذتی است که مسلمان در بهشت در می‌یابد، اما این سعادت و خوشی، تنها لذت مدرک وی نیست، بلکه بازبین و برترین لذتی است که در بهشت می‌چشد، پس از درک لذتهای دیگر.

حفظ تعادل و بهداشت تن و روان ضروری است، سببش اینست که اسلام به جای سرکوب کردن تمنیات فطری و جبلی آدمی، راه و رسم برآوردن آن نیازها را تعلیم می‌کند. در بهشت، تمایلات غریزی آدمی مورد توجه و عنایت‌اند و این بدین معناست که لازمه استقرار و دوام و بقای صلح و صفا، کاسیابی و شکوفایی تن و روان است. از اینرو بهشت، جای دیدار کردن با دیگران و مهرورزی است، نه تنها با همسران، بلکه با حوریان نیز. در بهشت هرکس با یاری و دلداری است و هیچ کس، تنها نیست. حوریان در بهشت چشم به راه مؤمنان‌اند و در این انتظار، بی‌شکیب. بهشت، دوران سرمدی چشیدن لذت‌های جاودان و بی‌انتهاست.

اما همچنان که اشارت رفت، این لذت به منزله واسطه و میانجی است و پس از مرحله معرفت آدمی به امور کائنات و طبیعت و پیش از فیض دیدار حق، می‌آید. دقیق‌تر بگوئیم مراحل مختلف این مشاهده را می‌توان چنین تصور کرد: نخست دیدار با «غیر» که بدو این «غیر» به سیمای رمزی زن نمودار می‌شود؛ سپس دیدار با مؤمنان دیگر مذاهب آسمانی، در جمع همه پیامبران اولوالعزم و به فرجام دیدار مؤمنان با خدای واحد؛ و در قطع این سنازل، همواره عشق راهبر و دستگیر آدمی است. بدینگونه گویی حلقه‌ای بسته می‌شود، حلقه زنجیری که ابتدایش خلق نخستین جفت بشر در بهشت است و انتهایش، بازگشت بشر به بهشت و این دو سر، عاقبت به هم می‌رسند. عدن سرآغاز و پایان راه است. زندگانی دنیوی در این میان، مرحله‌ای و منزلی است، سزولگه امتحان که اگر آدمی در آن پیروز شد، به عدن باز می‌گردد. آدمی عشق را پیش از هبوط شناخته، درین خاکدان به قوت و ضعف تجربه می‌کند و گاه کاسیاب می‌شود و گاه نارواکام حسرت می‌خورد، لکن سرانجام در بهشت آن را به تمام و کمال خواهد آزمود. این، پیوستگی دو جهان است به یمن عشق. اگر میان دنیا و آخرت، زمین و آسمان فاصله‌ای هست، که هست، این حجاب جدایی، به برکت عشق که طلب است و اشتیاق و ندا و خطاب و تمنای شکفتگی که در فردوس و باغ بهشت به تمامی برآورده خواهد شد، از میان برخواهد خاست. گنجانیدن محبت و قداست در یک معنی و

تسلای عشق الهی است و بهشت برعکس، جایگاه عشق بی‌پایان و سخن ژان پل سارتر که دوزخ، همانا حضور اغیار است با این معنی منافات ندارد، چون اجبار همخانگی با معاشر ناجنس، عذابی است الیم. از اینرو گفته‌اند «بهشتیان به کاردانی عقل و روان، در جهانی سراسر جان، گام نهاده‌اند، با سخن‌گویای بی‌زبان و چهره بی‌عشوه، جامشان آکنده از انگبین و شراب و باغهاشان پر درخت و آب است. پیششان باغ مینوی در گشاده و شاخ مینایی سر به فلک کشیده است؛ آنچه جان خواهد و دیده آرزو دارد در آن هست؛ هرگز رخ بیرنگ و خانه تاریک و تنگ ندارند. بهشتیان بر دوش تن، طراز بقا دارند و در کف هوش جواز لقا، پیوسته نگاه بر جمال حور دارند و از زلال کوثر آبشخور. حله‌پوشی اینان از آن است که عمری سرپوشی کرده‌اند و باده‌نوشی‌شان از آن رو است که حال خشم‌نوشی داشته‌اند، هرگز علم از عمل جدا نکرده‌اند. باده مختوم و شیر انگبین ناب بر کامشان نوشین باد»^{۴۵}.

از این شرح بهشت ناز و نعمت می‌توان چنین استنباط کرد که در واقع بهشتی شدن از یک جهت بدین معنی است که انسان خود را شناخته و با جهان و خویشتن خویش، سازگاری و هماهنگی یافته و در کمال تعادل و توازن جسم و جان، به قرب حق رسیده است. به عبارت دیگر بهشت، نخست، رمز آشتی انسان با طبیعت است، و به همین علت، وفور نعمت‌های مادی، خصیصه مینو است. بهشت خوانی است گسترده (در جوار حق) که بر سر آن، همه حواس کامیاب می‌توانند شد. اما نکته در اینجا است که زیستن آدمی در جوار حق، پس از آشتی و سازش وی با طبیعت، یعنی شناخت سرشت نفس و غلبه بر آن ممکن و مقدور می‌شود. از اینرو گفته‌اند لذاذ بهشتی هر چند جسمانی است و مربوط به حواس، ولی مادی نیست. در حقیقت این بهشت نیست که مادی شده، این طبیعت آدمی است که اثری و «بهشت آئین» شده و منحصرأ لذات ناب و حسیات مجرد خالص را، بدون اثرات دنیاوی که بر آنها مترتب است، ادراک می‌کند. و اما اگر معنای لذاذ بهشتی و کامیابی‌های ساکنان بهشت منجمله اینست که التفات و اعتنا به شکوفایی جسم و جان، برای

پیوستن آن دو به یکدیگر، برترین فضیلتی است که در بینش اسلام از دنیای مابعدالطبیعه، هست^{۴۶}.

اما این نظریه تنها از حکمت الهی استنباط نمی‌شود، بلکه عمل بدان در زندگی هر روزینه نیز از واجبات شمرده شده که البته به ندرت، صورت تحقق پذیرفته است و در اینجا در دنباله بحث اصلی که در جامعه مردسالاری، اندک اندک میان زن (همسر) و عشق (معشوق)، جدایی افتاد و مرد، همسر را برای فرزند زادن و تدبیر منزل خواست و عشق را بیرون از خانه به کنیز و مغنیه اختصاص داد و این دو بینی و نفاق، ریشه‌ای اجتماعی و فرهنگی داشت (مضمونی که چون ترجیع‌بند در این کتاب تکرار می‌شود)، باید خاطر نشان کنم که اسلام به ابعاد زیستی (بیولوژیکی) و اخلاقی عشق، ساحتی دیگر از مقوله جمال‌شناسی می‌افزاید. در واقع نخستین ادب از آداب صحبت کردن اینست که مرد «در ابتدا به حدیث و بازی و قُبْلِه و معانقه، دل (زن) خوش کند که رسول (ص) گفته است که مرد نباید که بر زن افتد چون ستور، باید که در پیش صحبت، رسولی باشد. گفتند آن رسول چیست، گفت: بوسه^{۴۷}». امام صادق (ع) نیز می‌گفت: هی لعنتک لاتؤذوها، زن وسیله خوشی و بازی است، آزارش مرسان. المرأة لعبة لا تؤذی و هی حرث، زن وسیله خوشی و بازی است نباید آزار شود و نیز محل حرائث و کثزار است^{۴۸}. اینست که در گزاردن حق زنان آنهمه تأکید ورزیده‌اند و اجر خوشنود ساختن شوهر را همچند برترین پاداش‌ها گفته‌اند.

روایاتی از پیامبر نقل شده است همه در نکوهش کسانی که مصالح دنیایی و زن و فرزند را رها کرده‌اند تا تنها به عبادات واجب و مستحب پردازند. حضرت رسول که می‌گفت لا رهبانیه فی الاسلام، و من فارق الجماعة قید بشر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، آنکه به اندازه یک وجب از جماعت مسلمین کناره‌گیری کند، قید اسلام را از گردن خود برداشته، سخت زیستی پارسایانه گروهی را که سختی‌ها می‌پذیرفتند و تن را آزار و رنج می‌دادند و ترک دنیا می‌گفتند، نه بدان معنی که بدان دل نبندند، بلکه تا آنجا که حتی جایز را حرام می‌شمردند، بی‌پاداش

می‌دانست. «عبدالله بن عباس گوید که مردی بود درویش، نام او بعل، از یمن. او را از دنیا هیچ نبود. خبر داشت از دعوت رسول صلی‌الله علیه و سلم، پیامد تا او را ببیند. چون بدید اسلام آورد و با اهل صفه می‌بود تا چهار سوره قرآن بیاموخت. روزی پیغامبر صلی‌الله علیه گفت: درویشی نبود خواننده قرآن را، و توانگری نبود آن را که به دوزخ خواهد رفتن. این بعل گفت: یا رسول‌الله، من چهار سوره قرآن بیاموختم، توانگرم مرا زنی ده. پیغمبر صلی‌الله (علیه) گفت: برو به بنی سلمه از انصاریان، هر دختری که پیش تو آید، آن توست. چون جوان برفت و همی رفت (از بنی سلمه) تا به محله ایشان رسید. دختری را دید. پرسید که بنی سلمه کجا است؟ دختر گفت بنی سلمه اینست. جوان گفت تا پدر خویش را بگویم. و برفت و پدر خویش را بگفت. پدر با این جوان سوی پیغامبر رفت. گفت: این جوان چنین می‌گوید. گفت: راست می‌گوید، من گفتم. و عقد بستند و هر کسی عطایی دادند. جوان گفت: همه به دختر دادم و برفتند و همان شب کار دختر بیستند. شبگاهی بعل سو(ی) خانه رفت، سربایی دید آراسته و عروس دید پیراسته و طعام لطیف ساخته، چراغی روشن افروخته که هرگز چنان ندیده بود. بازگردید و به در مسجد رفت و به نماز مشغول شد و شکرگزاردن نعمت تا دیگر شب. دو سیم شب همچنین تا چهار شب. پدر دختر نزدیک دختر آمد، گفت: شوهر را چون دیدی؟ گفت جز یک دیدار ندیدم. هر شبی در آید و باز بیرون شود، به نماز مشغول شود، به شکرگزاردن. پدر پیامد و رسول صلی‌الله علیه را بگفت. رسول جوان را پرسید از قصه. جوان گفت: من این نعمتها به هرگز ندیده بودم. چون خدا تعالی به من ارزانی داشت، تا نخست شکر بگزارم، آنکه به لذت و شادی مشغول شوم. پیغامبر علیه‌السلام گفت: ترا فراموش باد این نعمت اگر شکر نگزاردی، حق زن نیز بگزار^{۴۹}».

همچنین پیامبر به عثمان بن مظعون که اهل و عیال را به خاطر عبادت ترک گفته بود، خشم گرفت و در حضور وی به مردم گفت: به من بنگرید که چگونه روزه می‌گیرم و سپس روزه می‌گشایم، و چگونه نماز می‌خوانم و می‌خواهم و نکاح می‌کنم و می‌خورم و می‌آشامم؛ و بدینگونه عثمان را

نکوهید.

و نیز به پیامبر خبر رسید که عبدالله پسر عمرِ عاص همیشه روزه است و افطار نمی‌کند و شبها را با خواندن قرآن زنده می‌دارد و حق زن خود هم نمی‌گذارد. پیامبر او را پند داد که پارسایی را بخردانه بدارد. از گفته‌های پیامبر بدوست که «خدا حقی دارد، تن تو هم بر تو حقی دارد، میهمان تو بر تو حقی و همسر تو بر تو نیز حقی دارد، باید همه آنها را ادا کنی».

باز در همین معنی است پاسخ حضرت رسول به اسماء. این اسماء از فصیحای صحابیات دختر یزید بن سکن انصاری با گروهی از زنان به حضور پیامبر رسید و گفت همه این زنان خواستارند که به اذن رسول خدا جهاد کنند. محمد (ص) فرمود: «ای زن! به خوبی گوش فراده تا سخنانم را دریابی و به زنان دیگر بگویی و آنان را بیاگاهانی: مهر شوهر را برانگیختن و با او سازگاری کردن و کانون زندگی خانوادگی را پاس داشتن و شیرازه آن را از گسیختگی نگاه داشتن، پاداشی دارد برابر با آن پاداشها که ویژه مجاهدان است»^{۵۰}.

سخن علی بن ابیطالب (ع) نیز شنیدنی است که به عاصم برادر ربیع بن زیاد که حالت رهبانی گرفته و اجتماع را ترک گفته و زن و اولاد خود را مهجور ساخته بود می‌گوید: «وای بر تو ای عاصم، آیا گمان می‌کنی خدایی که بسی از لذات را بر بندگانش سباح فرموده است کراحت دارد تو به قدر خود نصیبی از آن ببری؟ مگر آیات: «من حرّم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق»، چه کسی لباسهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و خوردنیهای خوش طعم را حرام کرده است (اعراف، ۳۲)؛ «هو الذي سخر البحر لتاكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حليّة تلبسونها»، اوست که دریا را رام کرد تا از آن گوشت تازه بخورید و زبورهایی بیرون آرید و خویشتن بدان بیاراید (نحل، ۱۴) را نخوانده‌ای؟ آیا نمی‌دانی که وجود تو را بر تو حقی است که باید آن را ادا کنی؟ همچنین زن و فرزند ترا بر تو حقی است که ادای آنها واجب است»^{۵۱}.

گذشته از این هر چند به موجب شرع، نکاح که سبب اصلی وجود است، باید بر نیت فرزند باشد نه برای شهوت و ازینرو گفته‌اند: «نکاح

برای (طلب فرزند) وضع افتاده است و مقصود بقای نسل است و آنکه عالم از جنس انس خالی نباشد»^{۵۲}، اما مهرورزی به طریق عزل نیز رواست.

بوسکه (G. H. Bousquet) سابق‌الذکر به حکم بسیار مهم غزالی در این باب که ازدواج غیر از نیت تولید مثل، محاسن دیگری نیز دارد، اشاره می‌کند^{۵۳} و می‌گوید ماحصل کلام غزالی اینسکه: ارضای غریزه جنسی نباید منحصرأ متوجه تولید مثل باشد. بلکه ازدواج از لحاظی دیگر نیز بنیادی سخت حکیمانه است. بدین معنی که لذت مباشرت جنسی، یادآور لذت‌هایی است که در بهشت به مؤمنان وعده داده‌اند. بنابراین لذت دنیوی، از این نظر اهمیت دارند که شوق التذاذ مدام را در آن جهان برمی‌انگیزند و بدینگونه آدمی را به طاعت و عبادت خداوند از سر رغبت می‌کشاند. البته این، استنباط بوسکه از رأی غزالی و یا شرحی است بر آن. اما عین کلام خود آن بزرگمرد اینست که می‌گوید بی‌گمان «باید که نکاح بر نیت فرزند باشد نه برای شهوت، که محبوب خدای تعالی بجای آوردن برای فرمان را نه چنان بود که برای دفع موکل را، که شهوت برای آن آفریده‌اند تا مستحث و متقاضی بود، هر چند که در وی حکمتی هست»، بدین معنی که «لذتی عظیم در وی نهاده‌اند، تا نمودار لذت‌های آخرت باشد چنانکه آتش آفریده‌اند تا رنج آتش آخرت باشد، هر چند لذت مباشرت و رنج آتش، مختصر باشد در جنب لذت و رنج آخرت»^{۵۴}. و در جای دیگر به تفصیل بیشتر می‌نویسد: درست است که فضیلت نکاح آن است که سبب حصول فرزند است و هم از این رهگذر وسیله نگاه داشتن خود است از شیطان و شکستن آرزوی مباشرت، زیرا که شهوت، موکلی است متقاضی برای تحصیل فرزند و بنابراین در فطرت و حکمت فرزند مقصود است و شهوت باعث آن است، اما «در شهوت حکمتی دیگر هم هست، بیرون مضطر گردانیدن به تولید او، و آن حکمت آن است که: در قضای شهوت لذتی است که اگر دائم بود هیچ لذت برابر آن نبود. و شمتی از لذت‌هایی که در بهشت وعده کرده‌اند بدان توان یافت، که: ترغیب در لذت ناچشیده نافع نبود، و ترغیب عین در لذت مباشرت

و کودک در لذت پادشاهی و سلطنت فایده نکند. و یک فایده از لذتهای دنیا، رغبت نمودن است در همیشگی آن لذت در بهشت تا باعث بندگی خدای شود. پس اول در حکمت بین، آنگاه در رحمت، آنگاه در نعمت الهی که در یک شهوت چگونه دو زندگانی تعبیه شده است: زندگانی ظاهر و زندگانی باطن.

«زندگانی ظاهر، زندگانی مرد است به بقای نسل او که آن نوعی از همیشگی وجود است. و زندگانی باطن، زندگانی آخرت است که این لذت نقصان زودی گذشتن دارد برای لذتی که کمال دوام، صفت اوست و در حرکت آرد آرزوی آن را و مستحث شود بر عبادتی که بدان رساند. و به سبب قوت رغبت، مواظبت بنده بر چیزی که به نعمت بهشت رساند، آسان شود»^{۵۵}.

رسول خدا که زنان متعدد داشت: خدیجه، عایشه، سوده، هند (ام سلمه)، رمله (ام حبیبه) جویریّه، صفیه، میمونه، حفصه، زینب دختر خزيمة بن حارث بن عبدالله، زینب دختر جحش اسدی، اسماء، عمرة^{۵۶}، می گفت: حب النساء من سنن المرسلین، و من اخلاق الانبیاء حب النساء^{۵۷}، و حَبَّ إِلَى من دنیاکم ثلاث (یا ثلثة): الطیب و النساء (و جعلت) قرة عینی فی الصلاة. من از دنیای شما سه چیز را دوست دارم: بوی خوش و زنان و نور دیدگانم در نماز را.

مفسری در شرح این حدیث گفته است: «نماز، نصیب حق بود؛ و طیب، نصیب ملائکه بود و نساء، نصیب آدمیان. و از بهر آن نسا را بر رجال اختیار کرد به محبت که ایشان بدخوتر باشند؛ یا بدخو، صحبت کردن کرم است. و نیکخو، در صحبت بدخوان پدید آید. هر چند با بدخوان صحبت بیشتر کنی، ترا خو نیکوتر شود»^{۵۸}، که تفسیری است دژمناک.

اما شرح ابن عربی (در فصوص الحکم، فض حکمة فردیة فی کلمة محمدیة) بر این حدیث لطیف و خواندنی است. «تفسیر قول رسول اکرم که مبتنی است بر دوستداری نساء، در نظر ابن عربی چنین است که چون مرأة جزوی است از کلّ رجل، و به اعتباری فرع است نسبت به اصل -

یعنی مرد - و چون هرکلی را به جزوش حنین است و هر اصل را به فرعش میل است، لاجرم رسول اظهار حنین و میل کرد به جزوش یعنی به سوی نسوان^{۵۹}».

همچنانکه «عشق (و میل) آدم (به حوا) آغاز عشق صورتها و مظهرهای انسانی بود بعضی بر بعضی، و میان آدم و حوا که کلّ و جزء بودند، هیچ مخالفت و مبادیعی نبود که به حکم مخالفت و مبادیعی و عدم مناسبت و ملایمت، منع آن دوستی کردی»^{۶۰}.

برای تتیم فایده، شرح خوارزمی بر این حدیث نبوی را که ترجمه گونه ایست از گزارش داود قیصری، بعینه می آوریم:

«توجیه حدیث حَبَّ إِلَى من دنیاکم ثلاث: النساء والطیب والصلاة و جعلت قرة عینی فی الصلاة.

«در عینیت مرأة یا رجل. به اعتبار حقیقت و تعین.

«در کیفیت دوستی رجل، مرأة را.

«در توجیه تقدیم و تأخیر نساء، طیب و صلاة.

«در حدیث حَبَّ إِلَى من دنیاکم ثلاث.

«ابتداء کرد به ذکر نساء و تأخیر کرد صلات را از برای آنکه مرأة جزء رجل است در اصل ظهور عین مرأة، لاجرم اشتیاق به جانب مرأة دارد، چنانکه کلّ را به سوی جزو خود شوق و حنین است.

«پس حنین و شوق رجل به سوی ریش که اصل اوست، چون حنین مرأة است به سوی رجل... پس واقع نشد حبّ رجل مگر آن را که از او متکون شد که آن مرأة است، و حال آنکه حبّ رجل متعلق بود به حق که این رجل از او متکون است. و از برای ایماء بدین معنی رسول - صلی الله علیه و سلم - گفت که «دوست گردانیده شد نساء بر من» و نگفت که من دوست داشتم ایشان را، چه تعلق حبّ او - علیه السلام - به ربّی بود که بر صورتش مخلوق اوست.

«حاصل اینکه رسول - علیه السلام - محبّ حق بود و بس، اما حق او را محب نساء ساخت از برای ظهور هویتش در نسوان. پس محبت او مرأة را نتیجه ای از نتایج محبت الهیه است که در جبلت و ذاتش مرکوز است، چه

مشتمل است تا مشاهده کند نفس و عین خود را در مرآت ولدش، و خلیفه باشد بعد از او. پس این نکاح معهود نظیر نکاح اصلی ازلی شد. «در عالم انسانی، مرأة به نسبت با رجل چون ارض است به نسبت با سماء.

«و زنان را به لفظ نساء ذکر کرد، و آن جمعی است که او را از لفظش واحد نیست و در جوهر حروفش، دلالت بر تأخر است. و لهذا رسول - علیه السلام - در حدیث «حَبِّ الی...» به لفظ نساء تسمیه کرد و مرأة نگفت تا به لفظی که از نساء مأخوذ است و آن تأخیر است، اشارت کند به تأخر مرتبه ایشان از مرتبه رجال و به تأخر وجود ایشان. پس به ایراد لفظ نساء، مراعات تأخر نسوان در وجود از رجل به تقدیم رسانید، چه معنی نساء، تأخیر است... پس از برای تأخر ایشان از رجل در وجود، رسول - علیه السلام - به لفظ نساء ذکر کرد، و مرأة نگفت.

«پس رسول - علیه السلام - ایشان را دوست نداشت مگر به مرتبه ای که ایشان راست در حضرت حق - سبحانه و تعالی - که آن مرتبه طبیعت کلیه است. و بدان جهت دوست داشت که قابلات تأثیر و انفعالات؛ لاجرم نساء رجل را به منزله طبیعت اند مر حق را که در این طبیعت فتح کرد صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی که آن نکاح است در عالم صور عنصریه...»

«پس هر که نساء را بدین حدّ دوست دارد، اعنی علمش به حقیقت محبوب شامل باشد و اصل انوار او را بشناسد که از کجاست، حبّ او حبّ الهی باشد؛ و هر که ایشان را خاصه به جهت شهوت طبیعیه دوست دارد، علم او به حقیقت این ناقص باشد و محبت و شهوت نزد او صورت بی جان بود.

«آن کس که راجع شدن او با مرأة از برای مجرد التذاذ باشد و نداند که لذت از که می یابد، و معلوم نکند که متجلی به این لذت کیست، پس در حقیقت او جاهل باشد به امر نفس خود را، و نمی داند که مظهری است از مظاهر حق سبحانه؛ از برای این مرأة را نیز که صورتی است از صور نفس او نمی داند و نمی شناسد که در حقیقت غیر او نیست، لاجرم نمی شناسد

مرأة مظهری است از مظاهر کلیه که متفرّع می شود از او مظاهر کثیره.

«و چون ظهور این محبت در رسول - صلی الله علیه و سلم - به واسطه محبت حق بود رسول را، شیخ - قدس الله سرّه - فرمود که: رسول مرأة را به همان دوستی دوست می دارد که حق رسول را بدان دوست داشت؛ لاجرم دوست داشتن رسول مرأة را از برای تخلّق است به خلق الهی که آنچه بر صورت اوست و از او متفرّع شده است دوست می دارد.

«عارف در حالت التذاذ از غیر اعتقاد آن می کند که لذت از حق می یابد که در این صورت ظاهر است و خود را مشغول با حق می بیند نه به غیر...» «پس هرگاه که مشاهده حق کند در مرأة، شهود او در متفعل باشد، چه مرأة محل انفعال است. و اگر مشاهده حق کند در نفس خود و مشاهده کند که مرأة از نفس او ظاهر شده است، مشاهد حق باشد در صور فاعل. و چون مشاهده حق کند در نفس خویش، بی آنکه ملاحظه کند ظهور مرأة را که متکون است از نفس رجل، شهود او در متفعل باشد از حق بی واسطه، چه نفس او متفعل است از حق بی واسطه. پس شهود رجل حق را در مرأة اتم و اکمل باشد، چه اینجا مشاهده حق است از این روی که فاعل متفعل است.

«لاجرم صحیح شد که شهود رجل حق را در مرأة، شهود حق است در فاعلیت و متفعلیت، پس اکمل باشد. و از برای این معنی رسول - صلی الله علیه و سلم - نساء را دوست داشت، چه شهود حق را در ایشان کمال است، و حق مشاهده کرده نمی شود ابدأ مجرد از مواد... پس ممکن نیست شهود او مجرد از مواد. چون شهود از وجه تجرّد ممتنع باشد و شهادت از ماده منفک نی، پس شهود حق در نساء از سایر مواد اعظم و اکمل باشد. و اکملیت شهود در نساء در حالت نکاح نیز هست که موجب فنای محبّ است در محبوب... و اعظم وصلت نکاح است، یعنی مجامعت. و آن نظر توجه الهی است از برای ایجاد انسان تا مشاهده کند در وی صورت و عین خود را. از برای این تسویه و تعدیل کرد، و از روح خود در وی بدمید. همچنین ناکح نیز ستوجه می شود از برای ایجاد ولد که بر صورت او باشد، و نفخ می کند در وی بعض روح خود را که نطفه بر آن

مبنی بر لزوم تمیز میان «پرستش خدای یگانه» و «نیایش مریم عذرا»، به مقام الهی ارتقاء داده است. از سوی دیگر اسلام و پیامبر مقدم بر همه، عالم زنانگی را به دلالت خداسانی ما بعدالطبیعی (métaphysique de déiformité)، قداست بخشیده است؛ سَرّی که زن را در میان گرفته و حجاب رمز آن سَرّ است، در اصل با قصد قداست بخشی به وی، مطابقت دارد. از لحاظ مسلمان، زن، صرفنظر از کار ویژه زیستی و اجتماعی، مظهر مجسم دو قطب است: «فنا» در وحدت و «کرامت» که از دیدگاه روحانی، دو طریقه غلبه بر بینش دنیایواند که مشتمل بر ظاهرینی و تشّت و تفرقه و عجب و خودخواهی و سنگدلی و ملال است. نبالت و شرافت اخلاقی‌ای که این تفسیر یا ارزش‌گذاری عنصر زن، اعطاء می‌کند و یا ممکن است ارزانی دارد، نه تنها ابداً آرمانی انتزاعی نیست، بلکه نزد مسلمانان نمونه، یعنی مسلمانانی که هنوز ریشه در اسلام راستین دارند^{۶۳}، مشهود است.

«... محمد با ذکر زنان در حقیقت از خود سخن می‌گوید، و با ذکر طیب به جهانی که ما را در میان گرفته اشاره دارد، و با ذکر نماز، عشق خود را به خدا بیان می‌کند...».

و اما به گفته شوئون، در باب حبّ زنان و تضاد ظاهری میان زهد و فقر محمدی و تعدد زوجات وی که در حقیقت آن تضاد ظاهری، نمودگار دو قطبی بودن هر عنصر قدمی (بسان شیوا) است، باید دانست که «اسلام چون هندوئیسم برای زن، دو جنبه قائل است: یکی شوکت و حشمت زن، و دیگری شهادت زن (که نمونه‌اش سیتا Sita در اساطیر هندوست)، و ازین بابت به دو نمونه غیر اسلامی در گذشته و به دو نمونه در صدر اسلام اشاره دارد: زنان شهید عبارتند از آسیه همسر فرعون کافر و فاطمه که پدر و شوهرش و از لحاظی خلیفه اول به ناحق، بر وی سخت گرفتند. و زنان با مجد و شوکت، مریم و خدیجه، نخستین همسر پیامبر و حامی وی و «پشتیان» وحی در آغاز بعثت رسول‌اند...»^{۶۴}.

فریتوف شوئون جای دیگر در تفسیر همین حدیث «شاکتیانه یا تاتری‌گونه» می‌گوید: «... این رمزپردازی در وهله نخست، مفید این معنی

که حقیقتی که متجلی به صورت اوست آن حقیقت است که لذت می‌یابد از حق که متجلی است به صورت مرأة. پس او از نفس خویش نمی‌داند آن را که تا نگوید دیگران از او نمی‌دانند...

«همچنین این رجل جاهل دوست داشت التذاذ را و محلی را که التذاذ از او حاصل است که آن مرأة است، و لکن غایب شد او از روح مسأله، که اگر به علم یقینی یا عیانی و شهودی دانستی، هر آینه دریافتی که کیست که لذت می‌یابد و از که لذت می‌یابد.

«... همچنانکه مرتبه مرأة نازل است از درجه رجل، چنانکه حق تعالی خبر می‌دهد که «و للرجال علیهنّ درجه»، مرتبه رجل نیز نازل است از درجه حق با آنکه مخلوق بر صورت اوست.

«همچنانکه... رجل مدرج است در میان ذات که از او ظاهر می‌شود و در میان مرأة که از رجل ظهور می‌یابد، (نبی علیه السلام نیز) در میان دو مؤنث است: تأنیث ذات که لفظی است و تأنیث حقیقی... (= نساء، حوا*) ... چون آدم در میان ذات که موجود است از او، و در میان حوا که موجود است از آدم^{۶۵}».

از این شرح پیچیده و پربار که غور و تفحص در آن مجالی دیگر می‌خواهد، حالیا فقط این نظر بدیع را خاطرنشان می‌کنیم و به یاد می‌سپاریم که به اعتقاد ابن عربی، نکاح یا «عشق»، عالی‌ترین صورتی است که خدا در آن صورت یا حالت، عبادت می‌شود» زیرا نکاح معهود، نظیر نکاح اصلی ازلی است. در واقع «خدا هیچگاه به طور غیرمادی (= مجرد) مشاهده نمی‌شود و تصوّر (vision) او در زن، کاملترین انواع آن است^{۶۶}».

بعضی غریبان نیز این حدیث را شرح کرده‌اند، از جمله فریتوف شوئون که می‌نویسد: «... باید پذیرفت که این سه حبّ که به نگاه نخست پراکنده و نامربوطند، ضرورتاً جزء ذات محمدی و آرمان معنوی صوفیه بوده‌اند. نظام هر دیانت، لزوماً به طور مستقیم یا غیرمستقیم، شامل عنصر زن - یا به بیانی دیگر جوهر زنانگی: "das Ewig Weibliche", "éternel féminin" - است، مسیحیت، عملاً مادر مسیح را، به رغم ملاحظات ظاهریینان،

است که برای نرینه، زن، در مرکز دایرهٔ حاوی محبوب‌ترین چیزها جای دارد.^{۶۵} حال آنکه چیزهای دیگر که طبعاً دوست‌داشتنی‌اند (از قبیل باغ و گلستان، قطعه موسیقی، جام شراب) در پیرامون دایره و «طیب»، اشاره به همین چیزها و به همین معناست...

«به اعتقاد ابن عربی، مرد، زن را همانگونه دوست دارد که خدا، انسان را. زیرا کُل، عاشق جزء خود است، و نمونهٔ اصلی، دوستدار تصویرش؛ و این معنی، از لحاظ مابعدالطبیعی و عرفانی، متضمن حرکتِ عکس (حرکت اول)، یعنی سیر از مخلوق به خالق و از زن به مرد است. عشق به معنای تمنای وصل است، و وصل، نسبتی طرفینی و دوسری است، چه میان زن و مرد، و چه بین انسان و خدا.

«مرد با بال عشق به زن، ناخودآگاه به سوی نامتناهی میل می‌کند، و با درونی کردن و تصعید معشوق بیواسطه‌اش، باید خود به خود و لزوماً بیاموزد که خودآگاهانه به سوی نامتناهی میل کند؛ همچنین زن، با عشق به مرد، در واقع به سوی ذات مطلق می‌گراید...»^{۶۶}.

شرح این حدیث را اندکی به تفصیل آوردیم تا معلوم شود که بزرگان، در تفسیر و تأویل راز و رمز زن و زنانگی، چه نکته‌سنجی‌ها کرده‌اند و با باریک‌بینی چه دقایق و ظرایف پوشیده‌ای را بر آفتاب انداخته‌اند.

حاصل سخن اینکه مباشرت یا نکاح که به گفتهٔ ابن عربی «موجب فنای محب در محبوب است» هم برای طلب فرزند است و هم وقتی مقصود بقای نسل نباشد، نشانهٔ جوهر معنویت و آزادی ارادهٔ انسان و در اینصورت، هدف والای دیگری دارد که مؤید «جان آدمیت» و قدرت اختیار آدمی است. پس از سویی، مباشرت و آمیزش یا نکاح در عین حال که امری بس جدی است، بازی‌گونه و ملاعبه‌آمیز نیز هست و از سوی دیگر، فعالیتی است جامع میان امری شخصی و امری اجتماعی. چون از سویی به یمن نکاح، فرد در جمع و جمع در فرد، درج و ادغام می‌شود و به این اعتبار، وصلت، مثال بارز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ و از سوی دیگر زناشویی و جنسیت، نمودار اصالتِ شخص آدمی است، زیرا امانتی است که به انسان سپرده شده است و بنابراین موجد

تکلیف و وظیفه‌مندی است، چنانکه هر فرد، مسئول اعمال جسم و اعضاء و جوارح خویش است. همچنین نکاح یا «اعظم وصلت» دارای دو جنبهٔ دینی و دنیوی، یا مینوی و «گیتیانه» است. چون «گزاردن حق زن» علاوه بر آنکه فائدهٔ جسمانی دارد، جزو ایمان است و برابر با سایر عبادات از قبیل: نماز خواندن، روزه گرفتن به شمار آمده و حتی لذت آمیزش زن و شوهر، نشانهٔ لذائذ بهشتی دانسته شده و به هر حال، به جا آوردن این فریضه که خداوند آن را واجب شناخته، از سر شادی و شمع، شکر گفتن پروردگار و سپاسگزاری از وی برای نعمت‌هاییست که به بندگان «ظلم و جهول» ارزانی داشته است، زیرا، شهوت جنسی جزء فطرت خاکیان است نه مرثشت فرشتگان و تنها در نهاد موجودات زمینی به ودیعه نهاده شده و با آب و گلشان در آمیخته است.

با اینهمه، بنیان نهادن ازدواج بر اصل آزادی و اختیار آدمی و قبول طلاق، باهمهٔ کراهیت و قبح آن در اسلام برخلاف حکم مسیحیت در این باب، خود دال بر این معنی است که اسلام قائل به اعتبار نسبی نکاح است.

نتیجه آنکه عشق و محبت و کشش طرفینی دوجنس، در عین حال که مقدس است و عطیه و لطیفهٔ الهی است، تعهدی شخصی و مربوط به زمان آفاقی نیز هست. مجامعت و نکاح هم با ایمان مذهبی ملازمت دارد، و هم با جوهر انسانیت و شخصیت آدمی مرتبط است.^{۶۷}

اما، چنانکه بارها گفته‌ایم، در عمل میان نظر و عمل فاصله افتاد و مرد در جامعه مردسالاری ازدواج و اختیار همسر را برای دوام و بقاء نسل خویش خواست ولی با کنیز و سرّیه به عشقبازی پرداخت و این پدیده، منحصر به فرهنگ ما نیست، بلکه به قول کلود لوی استروس، سابقه‌ای دور و دراز و ریشه‌های قوی بنیاد دارد و تاکنون چنین بوده است و به زعمش، زین پس، نیز چنین خواهد بود، زیرا پدرسالاری بر سراسر عالم سایه بسته است و این نکته است که در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت و فصل حاضر را نیز با ذکر زبدهٔ نظریات لوی استروس دربارهٔ نهاد ازدواج، به پایان می‌بریم.

به اعتقاد لوی استروس در جوامع ابتدایی، ازدواج اهمیتی حیاتی

زناشویی پسران را محدود کردند.^{۶۹}

ازدواج راهی است که جوامع انسانی در سراسر عالم برای اجتناب از زنا با محارم یافته‌اند که در اکثر جوامع، منع و نهی شده است. اما به قول لوی استروس، در تمام جوامع بشری با همه تفاوت‌هایی که میانشان هست، همواره مردان‌اند که زنان را مبادله می‌کنند. حتی اگر بعضی قبایل جنوب شرقی آسیا، خلاف این معنی را عرضه می‌دارند، «نمی‌توان گفت که زنان، به مبادله مردان می‌پردازند، بلکه حداکثر باید گفت که در آن قبایل، مردان همجنسان خویش را به وساطت زنان مبادله می‌کنند».^{۷۰}

تفکرات لوی استروس درباره پدیده عالمگیر مبادله زنان به دست مردان، روشن می‌سازد که گویا ساختار پدرسالاری، در بازپسین تحلیل، ذاتی و فطری نوع بشر است. ازینرو لوی استروس سعی در اثبات این معنی دارد که نظام خویشاوندی مادرتباری و نظام مادر مکان، استثنائاتی بس نادرند که پژوهشگر را گول می‌زنند.^{۷۱} و به نظر وی مسلم است که میان نهادهای پدرتباری و برترین سطح در فرهنگ و سازمان‌دهی سیاسی، همبستگی‌ای هست، چنانکه خویشاوندی مادرتباری با بدوی‌ترین جوامع از لحاظ فرهنگ و سازمان سیاسی، تضایف دارد.^{۷۲} و با این ملاحظه، یقین قطعی حاصل می‌کند که نهادهای پدرتباری مطلقاً برتر از نهادهای مادرتباری‌اند و بر این اساس، طبعاً چنین نتیجه می‌گیرد که قدرت سیاسی همواره به مردان تعلق دارد، چون قدرت سیاسی از نهادهای پدرتباری تفکیک‌ناپذیر است و بنابراین، بازگونی نظام پدرسالاری را غیر قابل تصور می‌داند.

در واقع نظر به آنکه از لحاظ لوی استروس، پیچیدگی جامعه با نظام پدرسالاری مرتبط و همبسته است، پس جامعه هر چه پیچیده‌تر شود، بیشتر و بهتر در نظام پدرسالاری گیر می‌افتد. ازینرو لوی استروس نتیجه تفکراتش را به صورت قانون چنین بیان می‌کند:

«در وراء نوسانات خویشاوندی نسبی، چیزی که ثابت است، نهاد «اقامتگاه پدرمکان» است و این دوام و بقاء، گواه بر وجود رابطه اصلی و اساسی میان زن و مرد یعنی عدم تقارن بین آندوست و چنین پدیده‌ای

دارد، زیرا زن فقط از لحاظ جنسی ارزشمند نیست، بلکه دارای ارزش اقتصادی نیز هست، بدین معنی که زن و شوهر متفقاً به تولید انواع خوردنی‌ها می‌پردازند. ضمناً زن از این لحاظ که میان قبایل و طوایف مبادله می‌شود و بدین سبب موجب برقراری صلح و صفاست، بسیار ارزشمند است، اما فقط به عنوان شیء، بی‌آنکه واجد پایگاه موجودی عامل و فاعل و صاحب اراده باشد. لوی استروس از این ملاحظه در خصوص جوامع ابتدایی، قانونی جهانشمول استخراج می‌کند که به اعتقادش درباره کل جوامع بشری صادق است و آن اینکه «نسبت کلی مبادله (زن) که همانا زناشویی است، ارتباطی نیست که میان مرد و زن برقرار شود به نحوی که هر طرف در این معامله چیزی دریافت کند، بلکه نسبتی است که میان دو گروه مرد، پدید می‌آید و زن در این میانه، به مثابه شیئی است که مبادله می‌شود و نه یکی از دو طرفی که رشته مواصلت، آنان را به هم می‌پیوندد. این امر حتی وقتی که احساسات دختر جوان (برای زناشویی) در مد نظر است و مورد توجه قرار می‌گیرد نیز حقیقت دارد... در این موارد، دختر با قبول ازدواجی که به وی توصیه شده، عمل مبادله را سرعت می‌بخشد یا مجاز می‌شمارد، اما نمی‌تواند سرشت عمل مبادله را دگرگون سازد. این امر به قوت تمام، از دیرباز تاکنون همواره دست نخورده مانده است، حتی در جوامع ما که زناشویی به ظاهر میثاقی است میان دو شخص... (در این جوامع) رابطه دو سری که مبنای ازدواج است، میان مردان و زنان برقرار نمی‌شود، بلکه میان مردان، به دست زنان، پدید می‌آید و زنان فقط امکان یا فرصت به جود آمدن این رابطه دو سری را فراهم می‌آورند».^{۶۸}

کلود لوی استروس برای اثبات نظر خود، مثالهای عدیده از جوامع بدوی می‌آورد، اما قانونی که وی کشف کرده، به قولش، از چارچوب علم مردم‌شناسی فراتر می‌رود: چنانکه فی‌المثل ژرژ دوبی (Georges Duby) مورخ، صحت این قانون را در جامعه اروپا در قرون وسطی، تأیید کرده و از جمله می‌گوید در قرن دوازده میلادی، «استراتژی» قشر شوالیه‌ها در امر ازدواج این بود که همه دختران دم بخت طایفه را شوهر دادند، اما

بخش عظیمی از جهان اشاره خواهیم کرد.

ولی پیش از آن، تذکار این نکته در سایه مانده را بجا می‌دانم که از جمله عوامل مؤثر در فراهم آوردن زمینه برای باورداشتِ فرودستی و زبونی زن، دانش روانکاوی یا فرویدیسم است، حال آنکه عادهً خلاف این معنی به ذهن عامه ناس متبادر می‌شود. در واقع به موجب روانکاوی، حاصل موقعیت ادیبی، دغدغه زن با محارم است که خود، بذر اندیشه گناه را در ذهن می‌پروراند و ثمره این احساس معصیت و گناهکاری، «تابو»ی زنا با محارم و عقده «اختگی» (castration) است. توضیح آنکه کودک در مرحله ادیبی رشد، از حالت انفعالی وابستگی به مادر (یا پدر) درآمده فعال می‌شود یعنی می‌خواهد با یک تن از والدین زنا کند و اگر پسر بود با مادر همبستر گردد و از او فرزندی داشته باشد، و بدینسان، پدر خود شود چون خداوند و قائم به ذات و به قول اسپینوزا خود علت خود (causa sui) باشد یا به گفته ژان پل سارتر، موجودی ذاتی گردد که ماهیتش، مستلزم وجود خود وی است (être - en - soi - pour - soi). پس طرح ادیبی، جستجوی وسیله‌ای برای غلبه بر مرگ است، چون آدمی که پدر خود شد، نامیراست و در نهایت خداست. اما این آرزو ناکام می‌ماند زیرا پسر در راه کامیابی، به مانعی گذرناپذیر برمی‌خورد که همانا پدر است و از همین احساس خطر که بازدارنده و بیم‌دهنده است، واهمه قصور و گناهکاری و «تابو»ی زنا با محارم و عقده «اختگی» زاده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که تابوی زنا با محارم، ضد زن است، یعنی علیه مادر موضوعیت می‌یابد و بدین اعتبار، متضمن برتری یا برتر شمردن نرینگی است و این احساس به اندازه‌ای قوی است که زنانگی، نوعی اختگی محسوب می‌شود و بنابراین به گمان فروید، محتمل است که گرایش به مردسالاری، ذاتی خاندان بشری باشد.^{۷۴}

زیرا معنای عقده اختگی نزد زن، غم و حسرتِ نداشتن نره است، چه بنا به کشف فروید، دختر با شناختِ فرق اندام زنانگی با اندام پسر و نیز با ملاحظه کبر و غرورِ پسر از داشتن نره، چنین می‌پندارد که چیزی کم

مشخصه جوامع بشری است^{۷۳}. و (باز به عقیده لوی استروس) چاره و گریزی هم نیست، زیرا چنانکه گذشت، این عدم تقارن «عالمگیر» میان زن و مرد که البته به زبان زن است (زنان هرگز نمی‌توانند به مقام و مرتبه مردان برسند)، از این واقعیت بنیادی ناشی می‌شود که همواره مردان، زنان را مبادله می‌کنند و نه بر عکس^{۷۴} و واقعیت مزبور، خود ثمره منع زنا با محارم است که قانون اساسی هر فرهنگ بشری است و به همین جهت، لوی استروس بدین است و بوی بهبود ز اوضاع جهان نمی‌شوند، زیرا منع عالمگیر زنا با محارم، به زعم وی، «طبیعه» تبعیض آمیز است و جامعه را به دو گروه بالا دست و زیر دست تقسیم می‌کند، چون، منع زنا با محارم و اقارب که لزوماً در زنان به چشم اموال می‌نگردد، موجب دوبارچگی جامعه شده از وحدت و اتحاد آن به طرز محسوسی می‌کاهد، و میان زنان و مردان، جدایی می‌افکند و تبعیض قائل می‌شود، زیرا انسجام جامعه مردان، منوط و مربوط است به سربریزی و فرمانبرداری زنان.

ناگفته پیداست که چنین نظامی به دو شرط قابل دوام است: نخست اینکه ازدواج همواره به معنای مبادله زنان باشد و دوم اینکه عدم تقارن میان زن و مرد، محفوظ ماند، یعنی، به عبارت دیگر، زنان همچنان شیء و مال به حساب آیند. و متأسفانه تاریخ و مردم‌شناسی به روشنی گواهی می‌دهند که همه جوامع پدرسالار، سعی بسیار بذول داشته‌اند و حیل‌ها انگیخته‌اند تا عدم تقارن میان زن و مرد را تحمیل کنند و حتی بعضی از آن جماعات، بی‌تزلزل و تردید، آن عدم تقارن و ناهماهنگی و ناموزونی را چنان قاطعیت بخشیده‌اند که سرانجام زن و مرد، ضد یا عکس هم به شمار رفته‌اند و یکی مظهر خیر و دیگری نمودگار شر شده است و این به معنای جنگ و ستیز بی‌امان آندو با یکدیگر است. زیرا پدرسالاری مطلق، رابطه تکمیلی میان زن و مرد را متزلزل و ویران می‌سازد و در آن صورت، حتی عدم تقارن نیز که همواره به زبان زن بوده است، رنگ می‌بازد تا آنکه به فرجام زن از جامعه بشری طرد می‌شود^{۷۵}. و اما این تنها مورد زن‌ستیزی نیست بلکه نمونه بارز و شاخص آنست، و این نکته‌ایست که در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت یعنی به عمومیت مردسالاری در

دارد و اگر بر این احساس فائق نیاید، ممکن است در تمامت عمر دستخوش احساس خجلت و سرشکستگی شود، چون پس از بلوغ، عادات ماهانه و روان شدن خون «ناپاک» حیض، این وهم جانگاہ دوام «نقص» و «کمبود»ی شرم‌آور را مرتباً در وی تجدید و احیا می‌کند. زیرا همانگونه که گذشت، کشف اختلاف میان دو جنس دختر و پسر، در ذهن دختر، نقش‌پرداز وجودی است که اندامش مُثله یا بریده شده است و همین نقش در ناخودآگاه بزرگسال باقی می‌ماند. بنابراین قبولِ نظریهٔ اختگی در حق مرد، متضمن پذیرش نظریهٔ مکمل آن است یعنی اینکه زن در حسرت نداشتن نر، به خود می‌پیچد. ازینرو بعضی متقدان به فروید خرده گرفته‌اند که تصور برتری مرد را که در قرن نوزدهم رواج داشت، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تلقی کرده است و در نظر وی، زن از لحاظ طبیعت و سرشت و زیست‌شناسی، پست و فرودست مرد است، چه روشن است که به اعتقاد فروید، ریشهٔ آرزوی زن به داشتن نر، حقارت و خُردی خروسة (clitoris) زنان از لحاظ زیست‌شناسی، در قیاس با نرۀ مرد است و بنابراین تسلط اجتماعی مرد بر زن، از مقتضیات طبیعت سرچشمه می‌گیرد و مبتنی بر جبر (déterminisme) زیست‌شناختی است. پس انکار نمی‌توان کرد که فروید، نظریه‌ای «مردسالارانه» دارد.^{۷۷}

یادداشتها

۱- سورة الزّوم، آیه ۲۱: و من آیانه ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً... و سورة الذّاریات، آیه ۴۹: و من کلّ شیء خلقنا رُؤجین لعلکم تذكرون. و از هر چیزی، جفتی بیافریده‌ایم باشد که عبرت گیرید، و سورة یس، آیه ۳۶: سبحان الذی خلق الأزواج کُلّها ممّا تُنبِت الارض و من انفسهم و ممّا لا یعلمون. منزّه است آن خدایی که همهٔ جفت‌ها را بیافرید، چه از آنچه زمین می‌رویانَد و چه از نفسهایشان و چه آله چیزهایی که نمی‌شناسند، و سورة النّباء، آیه ۸: و خلقتکم ازواجاً: و شما را جفت جفت آفریدیم.

۲- اسدی طوسی.

۳- مشنوی، دفتر پنجم و ششم.

۴- جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، بخش اول، ۱۳۵۴، ص ۴۰۷.

۵- به قول محمد سلیمان اوغلی فضولی: «حاشا که فیض نکاح را که موجب نظام عالم است، منتج مصیبت‌خوانی و شرف تزویج را که مادهٔ تناسل بنی آدمست، مولد محنت دانن. بدانکه مواصلت دختران خوب صورت به عنوان حلیّت و مقاربت دوشیزگان پاک سیرت به قانون شریعت، متضمن حصول سعادت دو جهانست و منشاء راحت دل و جان؛ هم بقای نسل از ایشان حاصل است و هم مراقبت ایشان سبب حفظ منزل، هم حافظ نفس‌اند از فجور و هم محرّک غیرتند به قضای امور».

رند و زاهد، به کوشش کمال ادیب کورکچواوغلو، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۹.

۶- سورة النور، آیه ۳۲: و انحکوا الایامی منکم و الصّالحین من عبادکم و اماتکم ان یکونوا فقراء یُغنهم الله من فضله. عزیماتان را و غلامان و کنیزانتان را که شایسته باشند، همسر دهید. اگر بینوا باشند، خدا به کرم خود توانگرشان خواهد ساخت.

۷- نساء، آیه ۲۱.

اخیراً ر احادیث بسیار نیز در باب حسن و استحسان نکاح آمده است که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم: رسول خدا می‌گفت: النّاکح النّائم افضل من الصائم القائم، خواب آن کس که زن دارد فاضل‌تر از نماز و روزهٔ آنک زن ندارد؛ تزوّج و الا انت من المذنبین، زن خواه تا نه تو از نکوهیدگان باشی (شیخ احمد جام: سراج السائرین، به نقل از روضه المذنبین و جبه المشتاقین، شیخ احمد جام نامقی، به تصحیح علی فاضل، تهران، ۱۳۵۳، ص صد و هفده و صد و هجده): النّکاح ستنی فمن لم یعمل بستنی فلیس متنی، نکاح سنت من است و کسی که ازین سنت روی گردان باشد، از من نیست؛ من احب فطرتی فلیس بستنی و من ستنی النّکاح، هر کس فطرت را دوست دارد، باید به روشم عمل کند و از زمرۀ روشهای من نکاح است؛ یا معشرالشباب من استطاع منکم الباه فلیتزوّج فانه اغض للیصر و احصن للفروج و من لم یستطع فعلیه بالضموم فانه له وجاه، ای گروه

جوانان. آنان از میان شما که بتوانند باید ازدواج کنند، زیرا نکاح چشم را از گناه بهتر فرو می‌پوشاند و عورت‌ها را بهتر محافظت می‌کند، و اگر کسانی از شما نتوانند ازدواج کنند، بر آنهاست که روزه بگیرند که روزه وسیله سرکوفتن شهوت است؛ تا کحو تکثروا (یا تناسلوا) فائی اباهی بکم الاسم یوم التیامه حتی بالسقط، زناشویی کنید تا زیاد شوید و من، در روز قیامت به شما امت مباحات می‌کنم، حتی به بچه‌ای که از شما سقط شده است؛ من تزوج فقد احرز دینه (یا فقد احرز نصف دینه)، کسیکه زناشویی کند، همانا تمام دین یا نصف دین خود را به دست آورده است (به حقیقت دین خود پی برده است)؛ شرارکم عزابکم، بدترین شما کسانی هستند که عزب باشند؛ شرارکم موتاکم العزاب، بدترین شما کسانی هستند که زن نگرفته بمانند و عزب بمیرند (ایضاً ر.ک. به: ابو حامد محمد غزالی؛ *احیاء علوم الدین*، کتاب آداب نکاح، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، کتاب آداب نکاح، ۱۳۵۹).

اما با وجود آنکه نکاح بر مرد و زن مستحب مؤکد است، هم عبادت است، و هم سببی از برای عبادت که سایر عبادات و مستحبات به پای آن نمی‌رسند، زیرا مشتمل بر بقاء نسل و حفظ نوع بشری است (که آنها هم خود عبادتی است)، کسانی که راهی برای زناشویی نمی‌یابند، باید پاکدامنی پیشه سازند: ولیستعفف الذین لایجدون نکاحاً حتی یُنهیهم الله من فضله (النور، آیه ۳۳)، آنان که استطاعت زناشویی ندارند، باید پاکدامنی پیشه کنند تا خدا از کرم خویش توانگرشان گرداند.

بعضی نیز گفته‌اند که نکاح نیمی از ایمان است. حتی برخی فقیهان تک زیستی را گناه کبیره می‌شمردند، به این دلیل که می‌گویند تک زیستی، مخالف سنت است و رهبانیت به بدعت می‌انجامد. پاره‌ای مسلمانان نیز، مرد بی‌زن را شایسته پیشمنازی نمی‌دانند.

حاصل کلام اینکه نکاح تکلیفی مقدس است و در حکم عبادت و نیایش، نظیر روزه داشتن، نمازگزاردن و احسان. این نیز گفتنی است که از جمله موضوعات مورد اتفاق فقهای عامه و خاصه، وجوب رضا و اختیار از طرف زوج و زوجه در عقد و ازدواج است، به قسمی که اگر نکاحی از روی اجبار صورت گیرد، نافذ نیست و باطل است. و به همین جهت که اختیار زوجین، شرط صحت عقد است (مگر به اعتقاد ابوحنیفه که معتقد است عقد ازدواج و نکاح از روی اجبار هم صحیح و درست است)، در قانون اسلام مستحب است زن و مردی که می‌خواهند با هم ازدواج کنند، نخست یکدیگر را ببینند تا از سر رضا و رغبت پیمان زناشویی ببندند، چنانکه پیغمبر به یکی از انصار پیش از شروع عقد ازدواج گفت، به زوجات بنگر تا خدا میان شما را گرم کند (محمد باقر محقق، کتاب یاد شده، ص ۴۸ و ۵۰).

ایضاً ر.ک. به: گلدزیهر، درسهای درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، چاپ دوم ۱۳۵۷، پانوش‌ها، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.

8- Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, 1975, PP. 15 - 22, 45 - 46.

۹- همان، ص ۷۳ - ۷۴. برای آگاهی از اینکه تعلیمات قرآن درباره مسائل جنسی و تولید مثل و آداب آمیزش جنسی زن و شوهر، چنانکه گفته‌اند، مطابق با اطلاعات علمی امروزی است ر.ک. به:

Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science. Les Ecritures saintes à la lumière des connaissances modernes*, 1975, PP. 207 - 210.

۱۰- ر.ک. به: انسان در قرآن کریم، سید ضیاء الدین سجادی، ۱۳۶۰، ص ۷۵ - ۸۳.

۱۱- نجم رازی، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲، ص ۲، ۴۱، ۴۳.

۱۲- معارف، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۵۳، ۱، ص ۱۹ - ۲۰.

۱۳- همان، ص ۳۶۱.

۱۴- همان، ص ۶۷ - ۶۸.

۱۵- همان، ص ۱۵۲. «نظر کردم هیچ زندگی از شهوت و مزه عشق قوی‌تر نیافتم، خوف جلال و خوف عبودیت و تعظیم الله همه از بهر مزه شهوت رسانیدن الله است و شیرینی فرزندان هم از حساب مودت و شهوت است و جلاب و پیرایه همه تبع شهوت و عشق است. اکنون هیچ اثر الله قوی‌تر از عشق نیامد و عجب‌تر از وی و زندگی قوی‌تر از وی نی. پس الله را از هر اثر یاد می‌کنم». جلد دوم، ص ۱۱۶.

۱۶- همان، جلد اول، ص ۸۹.

۱۷- همان، ص ۲۹۰. «... در هر خیال که نظر کردی تو آن چیز شدی... اگر در زن نغز نگری، زن شوی بگوی که ای الله زنک نغز تو... و اگر در آن نگری که الله در اجزای تو صحبت و مجامعت می‌کند، همه اجزای تو پر مزه الله شوند... آن صورت که ترا فرو گیرد یا تو باشی که الله ترا چنان گردانید یا غیر تو باشد که ترا فرو گرفت، یا الله باشد که خود را بر تو افکنده باشد... اگر آن صورت الله است بگوی ای الله مرا پریر (بزیر) اندر غفج کردی و دمم گرفتی چنانکه عورتی را مردی کنگی فرو کرد، به زیر تقدیر تو مفعوله الله باشی». همان، جلد دوم، ص ۱۷۵ - ۱۷۶.

۱۸- همان، جلد دوم، ص ۱۸.

۱۹- همان، ج ۲، ص ۲۰.

۲۰- همان، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲۱- «آسمان بسان مرد و زمین چون کدیانویان»، بهاء ولد، معارف، جلد اول، ص ۲۳۲.

۲۲- گاتها، گزارش پورداد، بمبئی ۱۹۵۲.

23- G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, 1950, P. 251.

نقل بعضی ملاحظات اندیشمندانه فریتوف شوئون، درباره ساحت قدسی زن و آمیزش جنسی، به اختصار تمام، برای روش‌تر شدن مطلب ضرور است. می‌گوید واژه شاکتی (shakti) در بودیسم، اساساً به معنای کارمایه (انرژی) اثربخش مبدأ اعلا (یا نظام

فراکيهانی) است، خواه آن مبدأ اعلا، فی نفسه مطمح نظر باشد و خواه در مرتبه‌ای از عالم هستی. اما در مرتبه حیات روحانی و معنوی، شاکتی به معنای کارمایه مینوی است که به انسان این توانایی را می‌بخشد تا با الوهیت، به واسطه آئین‌های مناسب و بر مبنای نظامی سنتی، ارتباط یابد. بنابراین شاکتی مینوی، اساساً کمک کار و دستگیر و نیز پُر کشش است. یعنی به عنوان «مادر»، مدد رسان است و همچون «یاکره»، جاذبه دارد. کمک و مدد شاکتی از عرش به فرش می‌رسد، حال آنکه جاذبه و کشش اش، از خاک به افلاک می‌برد. به اعتقاد ف. شونون، الهه کوان - یین (Kwan - Yin) و الهه تارا (Tārā) در بودیسم ژاپن، مظاهر «مردنمای» شاکتی‌اند، همچنین حضرت مریم که «مادر خداوند» است. اما در اسلام، شاکتی به صورتی دیگر ظاهر می‌شود. درست است که قرآن به حضرت مریم ارج می‌نهد و شیعیان برای حضرت فاطمه (ع) لایحه حرمت بسیار قایل‌اند، اما طبیعتاً اسلام به سبب دیدگاه یکتاپرستی و توحیدی قاطعش، به «الوهیت در کسوت انسان» چندان مجال نمود نمی‌دهد، گرچه که به طور غیر مستقیم یا ضمنی، چنین زمینه‌ای فراهم می‌آورد. با اینهمه از یاد نباید برد که رحمان (بخشایشگر) یکی از اسما حسنی و مختص به خداست و این نام، خصلتی «شاکتیانه» دارد. خداوند ذاتاً رحمان است و در حق بندگانش رحیم. اطلاق رحمان به جز ذات تعالی بر دیگری روا نیست، به خلاف رحیم. بنابراین شاکتی عمده در اسلام، رحمت است و رحمت، رأفت و جمال و نعیم و سعادت ابدی خداست (به گفته شونون، لفظ رحمة در زبان عرب از ریشه رحیم مشتق است و رحیم یعنی «رحم» matrice پس رحمة، زنانگی حق است).

به اعتقاد ف. شونون، صورتهای جزئی و خاص شاکتی در اسلام، سکینه (آرام و آسایش) و یرکه (افزونی و فراخی و بیاری و خجستگی و نیک‌بختی، کثرت خیر) است که این دو خصلت نیز تصاویر زنانگی ربانی یا شاکتی نیکوکار و نجات بخش‌اند. از دیدگاهی دیگر می‌توان گفت که ساحت شاکتیانه اسلام، در شأن و منزلت مینوی آمیزش جنسی است و این خصیصه که وجه فارق میان اسلام و رهبانیت مسیحی است، اسلام را به شاکتیسیم و تانتریسیم (tantrisme) نزدیک می‌کند، گرچه مسیحیت نیز متضمن بُعدی «تانترایی» است یعنی «شوآلری» که آئین اش، ستایش و پرستش «بانو» و سرسپردگی به مریم بتول است.

بنا به حدیث مشهور، نکاح، نیمه دین است. ابن عربی می‌گوید شناخت زن، شناخت خود است و «من عرف نفسه فقد عرف ربه». بیگمان نفس انسان، واحد و یکی است، گرچه دو قطب مذکر و مؤنث دارد، اما تنها نفسی که واجد تمامیت آغازین است، قادر به شناخت ذات مطلق است و آمیزش جنسی، محمل طبیعی و بیواسطه این تمامیت و یکپارچگی نفس است، هرچند ممکن است که این تمامیت، در خارج از آمیزش جنسی نیز تحقق یابد، زیرا هر جنس، بالقوه متضمن جنس دیگر است، چون نفس انسان، واحد و یکی است. بدین لحاظ ابن عربی می‌گوید هی نام خداست مثل هو، زیرا خداوند،

محدود و متناهی و تقسیم‌پذیر نیست؛ گرچه اینهم هست که لفظ ذات (حق)، اسمی مؤنث است و این معنی (چنانکه لفظ حقیقه نیز) اشارتی به جنبه والای زنانگی است. بنا به این کُرش که دقیقاً دیدگاه شاکتیسیم هندو است، زنانگی برتر از هر چیز صورت‌پذیر (formel) و محدود و متناهی و برون‌ی یا ظاهری است. به بیانی دیگر، زنانگی مترادف و هم‌معنی با عدم تعین و لایتنایی و حد و رسم ناپذیری و سر و راز و بدرین مطابق با روح یا معنی حیاتبخش (نسبت به صورت و قالب نفس‌گیر) است. بنابراین زنانگی به معنای والای کلمه، دارای قدرتی حل‌کننده و درون‌تر و رهاننده است، یعنی وسیله‌هایی از سختی و سفتی سترون و از برون‌ی یا ظاهری بودن (در مقابل باطنیت) که موجب نفقه و تششت است و از اشکال و صور محدود و فشارآور است. از سویی می‌توان احساساتی بودن زن را با عقلانیت مرد - به طور متوسط و با توجه به نسبت امور - مقابل کرد؛ و از سوی دیگر در برابر تعقل مرد، شمع شهود زن قرار دارد. این موهبت شهود و درون‌بینی زن (و خاصه زنان والا) تا حد زیادی، علو شأن عرفانی مادینه را روشن می‌کند؛ چنانکه، حقیقه یعنی معرفت باطنی نیز، مؤنث یعنی زنانه است. پیامبر گفته است: شریعت، گفته‌های منست و طریقت کرده‌هایم و حقیقت خودم. این سؤمین عنصر یعنی «وجود»، متضمن سری زنانه است، بدین معنی که «وجود» برتر از «فکر» است که مرد مظهر آن محسوب است، اگر مردانگی، «قمری» تلقی و تصور شود. به عبارت دیگر، زن معطی سعادت است، نه از راه فلسفه و حکمت، بلکه به یمن وجودش. بدین اعتبار، می‌توان گفت که هلال ماه (کمی و کاستی) «تشنه» یعنی طالب مشتاق پُری و تمامی است و پری و تمامی، «شمسی» است؛ و چون زنانه بودن پُری و تمامی روحانی و معنوی، محرز است، پس طبیعی است که حکمت اولی در تصرف مردان باشد. ف. شونون در توضیح این معنی متذکر می‌شود که در زبان آلمانی، لغت خورشید (die Sonne) مؤنث است و واژه ماه (der Mond) مذکر، و این نکته یادآور نظام مادرسالاری و کهنات و غیب‌آموزی زنان و شاکتیسیم است. مورخ لاتینی تاسیت (Tacite)، و حدود ۵۵ - ف. ۱۲۰۰ م) روایت می‌کند که ژرمن‌ها برای زن حرمت بسیار قائل بودند و باور داشتند که زنان از قدرتی مینوی و باطنی و دیده‌ورانه برخوردارند؛ چنانکه الکییری‌ها (Walkyrie) الهگان اسکاندیناویایی و ژرمنی که شهدای میدان رزم را به باغ بهشت می‌بردند، دستگیر و شفیع و منجی برگزیدگان بودند. و در اینجا بجاست کلام تقریباً تانترایی گروته را یادآور شویم که می‌گوید: «گوهر جاودانه زنانگی موجب عروج ماست»: Das Ewig - weibliche zieht uns hinam.

اما علاوه بر این، خصلت زنانه‌ای که در حکمت اعلا تمیز می‌توان داد، ایضاً از این امر ناشی است که معروف و شناخت غیر مجزّد و ملموس حق، با عشق حق متقارن و ملازم است، یعنی این عشق، به مثابه ملاک و معیار معرفت متحیز و واقعی است و بنابراین شاکتی نجات‌بخش، در عین حال باعشق به حق و با معرفت (گنوز Gnose) یا با

محبت و حقیقت، یکی است.

ابن عربی در فصوص الحکم، در شرح حدیث نبوی که می‌فرماید نساء و طیب و صلاة را دوست می‌دارم، بیانی دارد که در واقع آموزه‌ای شاکتانه است. به گفته وی این کلام رمزی حاکی از این معنی است که از همه متعلقات عشق مرد، زن در مرکز دایره جای دارد (و از یاد نبریم که عرفا حق را چون زن: لایلا، می‌ستایند) و چیزهای محبوب دیگر چون باغ و آوای موسیقی و جام می و عطر... در پیرامون آن. به اعتقاد شیخ اکبر، مرد زن را همانگونه دوست می‌دارد که خالق بنده را، زیرا کل عاشق جزء خرد است و اصل دوستدار فرع با سایه خویش و این عشق کل به جزء، از لحاظ حکمت اولی و عرفان، متضمن عشق متقابل یعنی عشق مخلوق به خالق و عشق زن به مرد است. عشق متضمن تمای وصال است و وصال، نسبتی دو سری است، خواه میان زن و مرد و خواره بین انسان و خدا. مرد با عشق زن، ناخودآگاهانه به لایتناهی دل می‌بندد و در نتیجه منطقاً می‌آموزد که با درونی کردن و والایش عشق، خودآگاهانه بدان میل کند. همچنین زن با دوست داشتن مرد، به ذات مطلق اشتیاق می‌یابد.

Frithjof Schuon, *Racines de la condition humaine*, 1990, p. 51-73.

۲۴- در آداب مباشرت آورده‌اند که «مستحب است که ابتدا به نام خدای - عز و جل - کند. اول «قل هو الله احد» بخواند، و تکبیر و تهلیل بجای آورد، و بگوید: بسم الله العلی العظیم اللهم اجعل لنا ذریة طيبة ان کنت قدرت ان تخرج ذلک من صلبی. و پیغمبر - صلی الله علیه و سلم - فرمود: لو ان احدهم اذا اتى اهله و قال اللهم جنبی الشیطان و جنب الشیطان ما رزقنا و فان کان بینهما ولد لم یضره الشیطان. ای، چون یکی از ایشان با اهل خویش نزدیک شود و این دعا بگوید، اگر میان ایشان فرزند متولد شود، شیطان وی را زبان ندارد، و چون به انزال نزدیک شود، در دل بخواند و لب بجنباند «الحمد لله الذی جعل من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً و کان ربک قدیراً» (احیاء علوم الدین، آغاز رُب عادات، همان، ص ۱۴۵).

همچنین روایت است که شوهر به هنگام آمیزش با زن باید بگوید: بسم الله الرحمن الرحیم. سپس مرد و زن حمصدا باید بگویند بسم الله و به فرجام مرد به هنگام تمتع خود و انزال زن، باید بقیه سوره الحمد را تلاوت کند. حتی ابن عربی دعوی کرده است که جلوه خداوند را در طلعت زن می‌توان دید، البته به شرطی که ارزش مابعدالطبیعی مباشرت جنسی بر زن و مرد، در آمیزش معلوم باشد (فصوص الحکم، ترجمه تیتوس بورکهارت، پاریس ۱۹۵۵، ص ۱۹۵ - ۲۰۷).

بعضی از شارحان مثنوی نیز «به تبعیت از ابن عربی (فصل بیست و هفتم فصوص الحکم) گفته‌اند که ظهور محبت در زن قوی‌تر است، زیرا محبت مرد از آن پدید می‌آید که حق را در خود به لحاظ فاعلیت مشاهده می‌کند و حق را در زن، هم از جهت فعلی و هم به اعتبار فعل‌پذیری، مشاهده تواند کرد، بدان سبب که زن از مرد نطفه

می‌پذیرد و بدین نظر، منفعل و فعل‌پذیر است و نطفه می‌پرورد و به طفلی می‌رساند و بدین لحاظ جنبه فاعلی دارد. پس مشاهده حق از مظهر زن که جامع حیثیت فعلی و انفعالی است، تمام‌تر تواند بود». بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ص ۱۰۳۶.

۲۵- فیه مافیة، همان، ص ۸۷.

۲۶- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، ۱۳۵۵، ص ۱۸۱ (انواع عمادی).

۲۷- داستان معروف شیخ صنعان، روشنگر راه و رسمی خلاف این شیوه است.

۲۸- «نویسنده کتاب معروف الفهرست از حکایات راجع به عشق‌بازی‌های بین جن و انسان شانزده داستان برشمرده است که داستان مشهور «دعدورباب» نیز از آن جمله است و نمونه‌هایی دیگر از همین داستانها در کتابهایی چون المستطرف ابشهی و مصارع العشاق سراج و تزیین الاسواق دأود انطاکی نیز آمده است که خواندنی است، چنانکه در باب رفت و آمدها و دید و بازدیدهایی نیز که بین طوایف جن با زاهدان و صوفیه روی داده است، کتاب آکام المرجان فی احکام الجن را باید خواند». عبدالحسین زرین کوب، جن، مجله سخن، شماره ۹۴۵، ص ۹۴۵.

۲۹- به معنایی که سیرچا الیاده مراد می‌کند، یعنی الگوهای رفتار آدمی.

۳۰- بنا به مفهومی که یونگ از آن دارد.

۳۱- در واقع مسلمین امور حلال و لذایذ و طبایات شرعی را بر خود حرام نمی‌کنند: یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبغی مرضات ازواجک، ای پیامبر، چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده است، به خاطر خوشنود ساختن زنان بر خود حرام می‌کنی؟ (تحریم، آید ۱)؛ یا ایها الذین امنوا لا تحرموا طبایات ما احل الله لکم... و کلوام ممّا رزقکم الله حلالاً طیباً، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چیزهای پاکیزه‌ای را که خدا بر شما حلال کرده است حرام نکنید... و از چیز پاکیزه‌ای که خدا، به شما روزی داده است بخورید (المائدة، آیات ۸۷ و ۸۸). بنابراین طبیعی است که عشق جسمانی، مایه قوام هستی به حساب آید.

۳۲- ابوغسان مالک بن اسماعیل از اسرائیل، از لیث، از مجاهد نقل می‌کند که به هر مردی از اهل بهشت، نیروی جنسی هشتاد مرد عطا می‌شود. محمد بن سعد کاتب واقفی، طبقات، بخشی از سیره نبوی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷. ایضا «یاران ظریف و ندیمان حریف روایت کردند که روزی فقیره عالمه صاحب‌دل به زیارت حضرت چلبی آمده بود و بسی نعمت و تحف و جامها آورده، بعد از صحبت بسیار و اتحاد یارانه سؤال کرد که احوال ما بیچارگان در روز قیام قیامت چون خواهد بودن و عاقبت ما در آن عالم چه شود؟ فرمود که حق تعالی عنایت فرموده در بهشت برین در آئی و حوریان جنت خدمتگار شما باشند. گفت الحمد لله الذی احلنا دارالمقامه من فضله (۳۵ / ۳۵) دیگر چه باشد؟ فرمود که الوان حلها پیوشی و شرابات ثمین بنوشی و

ترهیب گفته‌اند تا عوام به آن سبب، به طاعت میل کنند و از معصیت پرهیزند و خواص بر اسرار و حقائق آن واقف باشند...

«عالم ثواب را بهشت خوانند و عالم عقاب را دوزخ، و بهشت حقیقی بیش از یکی نیست و آن ثواب ابدی و تمدن سرمدی و وجود نامتناهی است، و معنی اینها همه به خدا رسیدن است به همه وجود، و دوزخ حقیقی هم بیش از یکی نیست و آن عقوبت ابدی و خذلان سرمدی و عدم نامتناهی است، و معنی اینها همه از خدای یفتاد است به همه وجوه». تصورات یا روضة التسليم، یاد شده، ص ۴۷ و ۴۸ - ۵۶.

۴۱- نامه‌ها، بخش ۱، به اهتمام علی‌نقی منزوی - خنیف عسیران، ص ۷۶.

۴۲- انجیل متی: «در روز رستاخیز کسی نه زن می‌گیرد و نه شوهر می‌کند، بلکه همه در آن عالم مانند فرشتگان آسمانی هستند». باب بیست و دوم، آیه ۳۰.

۴۳- گندزهر، همان، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

عین القضا می‌گوید: «از سعادت، محبت خیزد و از محبت، رؤیت خیزد». تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، ۱۳۴۱، ص ۱۳۷.

۴۴- الغارات، ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، در گذشته ۲۸۳، ترجمه حاج شیخ محمد باقر کمره‌ای، تهران ۱۵۳۶، ص ۹۷.

۴۵- جلیل تجلیل، جرعه‌ها از جام جم، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره پیاپی ۹۳ - ۹۴، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.

۴۶- عبدالوهاب، همان، ص ۹۹ - ۱۰۷.

۴۷- غزالی، کیمیای سعادت، چاپ یاد شده، ص ۳۱۹ - ۳۲۰.

«... ز پیش ساعتی، بازی باید کردن و دست بگزیدن و سرپناش بفشردن تا آب هر دو مجتمع شود و شهوت در چشمش پیدا شود...». ترجمه تقویم الضحی، از ترجمی نامعلوم، متن عربی از ابن بطلان بغدادی (قرن پنجم هجری)، به تصحیح شادروان غلامحسین یوسفی، ۱۳۵۰، ص ۱۵۰.

غزالی جای دیگر همین خبر را چنین آورده است:

چون یکی از شما با اهل خود مباشرت کند باید که «لطف سخن و قبله (= بوسه) را مقدمه سازد: لایق احدکم علی امرأة کما یقع الیهیمة، لیکن بینهما رسول. یعنی نباید که یکی از شما چون ستور بر اهل خود افتد! باید که میان ایشان رسولی باشد. گفتند: رسول چیست؟ فرمود: القبله و الکلاء تلیب. ای، بوسه و سخن بکیزه». احیاء علوم الدین، مجلد یاد شده، ص ۱۴۶.

ایضاً ابوعلی حسن سلماسی (قرن هفتم) گوید: «بر مجامعت آنگاه اقدام نماید که فضله جمع آمده است در او عیة منی، از سجامتی که از آن مرآت برود و دین او را و انسانیت او را زیان دارد، دور باشد». فرهنگ ایران زمین، ۱۳۶۱، ص ۹.

۴۸- محمد باقر محقق، کتاب یاد شده، ص ۸۲.

عیشی عظیم بکنی. گفت دیگر چه باشد؟ گفت: هر روز مؤمنان و درویشان به زیارت انبیاء و اولیاء و سعدا و شهدا و دوستان صالح بروند و از نعم نعیم فیها ما تشتهیه الأنفس و تلذذ الاغین (۷۱ / ۴۳) عشرتها و تنعمها بکنند و بر قصور نور برآمده تفرجها کنند. گفت: دیگر چه باشد؟ گفت: آخر الامر مشاهده دیدار حق باشند، چنانکه از شراب ظهور آن‌الله تعالی شراباً أعدّ لا ولیائه، سالهای نامحصور سکران باشند و در آن خوشی ابدی بی‌خویش شوند. گفت: دیگر چه باشد؟ فرمود که نعمت آخرین در خلدبرین همچون منار و شاخهای چنار... باشند از قدرت آفریده در... زنان بیوه و فقیره‌گان پر شیوه در آورند تا بر موجب ولذتینا مزید (۵۰ / ۳۵) محفوظ گشته متلذذ شوند و بیابانند، خوشتر ازین کار دیگر چه باشد؟ همانا که آن فقیره مخلصه به اخلاص تمام سر نهاده هر چه پوشیده بود به گویندگان بخشیده و شادی کنان روان شد. مناقب العارفین، شمس الدین احمد الانلاکی العارفی، انقره، ۱۹۶۱، جلد دوم، ص ۹۶۱ - ۹۶۲.

۳۳- که برای آگاهی از آنها خاصه می‌توان به کتب زیر رجوع کرد:

دقائق الاخبار فی ذکر الجنة والنار، عبدالرحمن بن احمد القاضي.

الدرة الفاخرة فی کشف علوم الاخرة، امام محمد غزالی.

در الرحسان فی البعث و نعیم الجنان، جلال الدین سیوطی.

۳۴- Bouhdiba A. همان، ص ۹۲. ایضاً ر. ک. بد:

Joseph Chaine et René Grousset, *Littérature religieuse*. 1949, PP. 494 - 541.

35- Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, P. 435 - 439.

۳۶- یوگنی ادواردوویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۱۶.

۳۷- وصف بهشت، منقول از شرح فارسی بر کتاب شهاب الاخبار قاضی قضاعی، از آثار قرن هفتم هجری، راهنمای کتاب، پائیز ۱۳۴۷، ص ۱۳۷.

۳۸- الغارات، ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، در گذشته ۲۸۳، ترجمه حاج شیخ محمد باقر کمره‌ای، تهران، ۱۳۵۶، ص ۹۷.

۳۹- جلال الدین همایی، مولوی نامه، بخش اول، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۱۴، ۳۱۹ - ۳۲۱. «حدیث از باغ و چشمه‌ها و رودخانه‌ها و میوه‌ها و حور بهشتی کردن، از روی حقیقت است و حال آنکه گفتگو درباره نعمت‌های مزبور در این دنیا، از روی مجاز است. زیرا حقایق در «فردوس اعلی» است و آنچه ما در این دنیا می‌بینیم، سایه‌های آن حقایق است». کتاب یقین، ابوبکر سراج الدین، ص ۱۸، هامش. به نقل از: مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، ۱۳۶۰، ص ۶۶، پانویس.

۴۰- ر. ک. به رسائل اخوان الصفا، گزیده متن رسائل، علی‌اصغر حلبی، ۱۳۶۰، ص ۴۸. به قول خواجه نصیر: «یغمیران که از بهشت و دوزخ به این اوصاف جسمانی خبر داده و آگاه نموده‌اند، همه سخنهایی است بر حسب مقادیر عقول که از برای ترغیب و

۴۹- منتخب رونق المجالس و بستان العارفین و نحة المریدین، به تصحیح احمد علی رجائی، تهران ۱۳۵۴، ص ۲۷۵ - ۲۷۶.

۵۰- استیعاب، ج ۴، ص ۲۳۳ و خیرات حسان، ج ۱، ص ۲۷. به نقل از چهره زن در آئینه قرآن و اسلام، مرتضی فهم کرمانی، سال ۹، ص ۶۵.

۵۱- ر.ک. به نهج البلاغه و عقد الفرید، به نقل از علی دشتی، پرده پندار، چاپ دوم ۱۳۵۴، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.

ایضاً نک به: گلذیهر، همان، ص ۳۰۱ - ۳۰۷.

۵۲- احیاء علوم الدین، مجلد یاد شده، ص ۷۸.

۵۳- احیاء علوم الدین، کتاب آداب نکاح.

۵۴- کیمیای سعادت، در فواید و آفات نکاح، چاپ احمد آرام، ص ۲۴۰.

فرتیوف شوتون می‌گوید توجیه اصرار اسلام بر ارزش دینی آمیزش جنسی آسان است. بنابه حدیث نبوی، نکاح علاوه بر آنکه برای تولید مثل و ازدیاد نسل است، مکتب فراگیری کرامت و صبر و شکیبایی نیز هست و بنابراین کنشی عرفانی دارد. چون بر حسب سنت، پیش نمایش سعادت اخروی در بهشت است و نیز به میزانی که انسان اهل نظر و مشاهده باشد، توجه به معنای لایتناهی را از تقویت می‌کند. منظور جنید ازین سخن که نیازمند آمیزش با زن است همانگونه که نیازمند خوردن است (و در عالم محسوسات و ملموسات، این قیاس غیرمنطقی است، زیرا مرد می‌تواند بدون زن زنده بماند، اما نه بی‌غذا)، صرف آمیزش جنسی و ضرورت زیستی عشق‌ورزی نیست، بلکه تجربه یا ادراک برکه آمیزش جنسی است و این تجربه برکه برای وی همانقدر ضرور بود که نان خوردن.

Frithjof Schuon, *Approches du phénomène religieux*, 1984, p. 115.

۵۵- احیاء علوم الدین، مجلد یاد شده، ص ۸۶.

۵۶- درباره زنان پیغمبر، ر.ک. به: عباس محمود العقاد، عبقریه محمد، ترجمه و اقتباس اسدالله مبشری، ۱۳۳۲.

Magali Morsy, *Les femmes du prophète*, 1989.

Fatima Mernissi, *Le harem politique, le Prophète et les femmes*, 1987.

۵۷- عبقریه، ص ۲۱.

«کمال مرد در زن کردن است که رسول گفته است التکاح سنتی، فمن رغب عن سنتی فلیس منی». مع هذا «در شریعت اسلام بسیار چیزهاست که بر رسول و امام حلال است، اما بر رعیت و امت حرام است و بسیاری هست که بر رعیت و امت، مباح است اما بر رسول و امام حرام است. اما آنچه خاص رسول را حلال است و بر غیر وی حرام است: «یکی نه زن است بیکجا، و این بر همه امت حرام است». «دوم زنی مؤمنه که نفس خرد را بر رسول دهد، بر وی حلال است و بر غیر وی حرام به نص صریح قرآن آنجا که

گفته: و امرأة مؤمنة ان وحببت نفسها للنبی (احزاب، ۵۰) و صوم وصال که مر رسول را رخصت است و امت را رخصت نیست». نقض، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی (نوشته شده در حدود ۶۵۰ ه. ق.) به تصحیح میر جلال الدین محدث ارموی، ۱۳۵۸، ص ۴۶۷ و ۶۱۴ - ۶۱۵.

«پیغمبر صلی الله علیه وسلم با هیچ قبیله پیوند نکرد، لاکه به برکت مصاهرت از آن قبیله در اسلام در آمدند و از این صورت معلوم می‌شود که این پیوندها جهت قوه و رفعت اسلام فرمودند از بهر ازاله شهوت»، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به اهتمام ادب‌رد برون، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.

۵۸- شرح التعریف لمذهب التصوف، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، متوفی ۴۳۴ هجری، ربع اول، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱.

۵۹- الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی، ابوالفتح محمد بن مظفرالدین محمد بن حمیدالدین بن عبدالله، مشهور به شیخ مکی، متوفی به سال ۹۲۶ هجری، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۴۶، ص ۲۱ - ۲۲.

۶۰- سعیدالدین سعید فرغانی، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۵.

❖ مؤنث غیر حقیقی، لفظ ذات و مؤنث حقیقی، حواست

۶۱- تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، بین سالهای ۸۳۵ - ۸۳۸ هجری، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۶۴، جلد اول و دوم، ص ۷۷۶ - ۷۹۷.

۶۲- ر.ا. نیکلسن، یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه اوانس اوانسیان، ۱۳۶۳، ص ۶۶ - ۶۷. کلام ابن عربی در فصوص بعینه چنین است:

«فاذا شاهد الرجل الحق فی المرأة کان شهوده فی متعل؛ و اذا شاهدته فی نفسه، من حیث ظهور المرأة عنه، شاهدته فی فاعل؛ و اذا شاهد فی نفسه من غیر استحضار صورة ما تكون عنه کان شهوده فی متعل عن الحق بلا واسطه. فشهوده للحق فی المرأة اتم و اکمل. فلها أحب صلی الله علیه و سلم النس. نکمال شهود الحق فیهن، از ایشاهد الحق مجردا عن المواد ابدأ، فان الله تعالی بالذات غنی عن العالمین؛ فاذا کان الامر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم تکن شهادة الا فی مادة، فشهود الحق فی النساء أعظم الشهود و اکمله. همانجا، ص ۶۷.

۶۳- ما همواره چنین اسلامی را منظور داریم و نه به اصطلاح «اسلام متجدد»ی را که ترکیب دهشت‌انگیزی از ظواهر اسلام با مرامها و گرایشهای متجددانه است (ف. ش).

64- Frithjof Schuon *Approches du phénomène religieux*, 1984, P. 178 - 182.

۶۵- در عرفان صوفیانه، حضور (یعنی قرب) حق یا خود خدا که معشوق است و یا کسی که عارف مشتاق اوست، به سیمای زن نمودار می‌شود (از جمله لیلی...). «وجه الهی»

لیلا (شب) نامیده شده، به علت کیفیت تجلی نیافته‌اش، و این معنی یادآور رنگ تیرهٔ pâravati و مریم بتول سیاه چرده در نقاشی و پیکرتراشی مسیحی و نیز، به یک معنا، دیدار مسیح با نیکودیموس (Nicodème) در شب هنگام است (ف. ش).

66- Frithjof Schuon, *Racines de la condition humaine*, 1990, P. 68 - 69.

و جای دیگر: «برای بیان صفت مشخصهٔ پدیدار محمدی، شاید بتوانیم گفت که نفس پیغمبر (ص) از شرف و آرام و سکون ساخته شده و این آرام، شامل قناعت و صداقت است و شرف، متضمن قدرت و کرم. روش پیغمبر (ص) در قبال غذا و خواب زاده قناعت اوست و شیوهٔ وی در برابر زن، مولود کرم. مقصد حقیقی کرم در اینجا قطب جوهر نوع بشر است، و این قطب یعنی زن. از دریچهٔ چشم آینهٔ ذات لایتنامی و سعادت بخش خدا مورد نظر است». شناخت اسلام، ترجمهٔ ضیاء الدین دهشیری، ۱۳۴۴، ص ۱۳۱.

۶۷- عبدالوهاب، ص ۱۱۲ - ۱۲۴.

68- C. Lévi - Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1971, P. 135.

69- G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981, P. 113 - 114.

۷۰- کلود لوی استروس، همان، ص ۱۳۴، پانویس شمارهٔ ۴۱.

۷۱- کلود لوی استروس، همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۷۲- همان، ص ۱۳۶.

۷۳- همان، ص ۱۳۶.

۷۴- همان، ص ۱۳۴.

۷۵- الیزابت بادتر، همان، ص ۱۴۵ - ۱۴۸.

76- Norman O. Brown, *Erôs et Thanatos, La Psychanalyse appliquée à l'Histoire*, traduit de l'américain, 1960, pp. 147, 149, 157.

۷۷- همان، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.

انگیزه‌های جهانشمول

در واقع زبونی و کوچک شماری زن که داستانی دراز دارد، منحصر به منطقه و فرهنگی خاص نیست، و مردسالاری هنوز در بخش اعظم جهان امروز حاکم است و بسیاری جوامع پدرسالار که زن را شری می‌دانند که از بخت بد قابل اجتناب نیست و به همین علت که نمی‌توان ازو گذشت، مردان می‌کوشند تا حوزهٔ اختیار و اقتدار ویرا هر چه تنگتر کنند و از زن تصویری معکوس تصویر خود بسازند، تا آنجا که مرد، آفریدهٔ خداوند و تجسم خیر می‌شود و زن، مخلوق شیطان و مظهر شر.

قابطهٔ محققان، این حال و روز دلخراش را به حق مولود «استبداد پدرسالارانه» دانسته‌اند^۱ و گفته‌اند که این استبداد از جبل الطارق تا ژاپن، حکمرواست^۲. اما چنانکه خواهیم دید، نشانه‌های این استبداد در بخشهای دیگر جهان نیز پیداست. بنابراین خوارداشت زن، برخلاف آنچه برخی پنداشته‌اند، معلول استبداد آسیایی نیست. و در اینجا پیش از ادامهٔ سخن، بی‌فایده نمی‌دانم که از تحقیق ارزمندی^۳ در باب حرمسرا و استبداد آسیایی یاد کنم، چون با موضوع سخن، در این مقام، مناسبت دارد.

ارسطو در کتاب سیاست می‌گوید مردانی هستند که صفات ذاتی و مادر آوردشان چنان چشمگیر و احترام‌انگیز و رعب‌آور است که گویی برای فرمانروایی ابد مدت زاده شده‌اند. و نیز از «بربر»های آسیا سخن می‌گوید که به اعتقاد وی، به اقتضای خلق و طبعشان، از هلن‌ها نوکر

مآب‌ترند، و به طور کلی اقوام آسیایی از اقوام اروپایی چاکرمنش‌ترند، و جور و بیداد را، بی هیچ عذاب و آزرده‌گی، برمی‌تابند؛ و البته برای قبول این معنی که یونانی بر «بربر»، حق حکومت و سروری دارد، همین بس که ارسطو، سلطنت‌های آسیایی را استبدادی بداند! در این آسیای ارسطو (قرن چهارم پیش از میلاد)، می‌توان آسیایی را که اروپای عصر کلاسیک (قرنهای ۱۷ و ۱۸) و آغاز دوران استعمار باز می‌آفریند و یا احیاء می‌کند، با همه اختلافی که آسیای قرن چهارم پیش از میلاد با آسیای قرون هفده و هجده دارد (و به عنوان مثال حکومت عثمانی که برای غرب در آن دوران، مثل اعلامی خودکامگی دهشت‌انگیز سیاسی است) باز شناخت.^۴ به عبارت دیگر، گویی آسیای ارسطو، همچون الگوی آسیای قرون روشنگری و پس از آن، بوده است.

اما این نقشی که اروپا از نظام استبداد شرقی یا آسیایی رقم می‌زند و یا تخیل می‌کند (مانند توصیفات مونتسکیو که در حق هیچ حکومت آسیایی کاملاً مصداق نمی‌یابد و ایراد و لثر نیز به وی همین است که تصوّرش غلط است و باید اصلاح شود) فی‌الواقع غیرواقعی است، و در حقیقت خواستهای امپریالیستی و استعماری دول اروپایی وقت را مشروع و بر حق جلوه می‌دهد.^۵

مونتسکیو آسیا را خاستگاه و پذیرفتار طبیعی استبداد، توصیف می‌کند، و می‌گوید جایی در کرهٔ ارض هست که مردمانش ذاتاً و فطرتاً حکومت استبدادی را می‌پذیرند و برمی‌تابند و دم بر نمی‌آورند و آن جا، آسیاست. مونتسکیو، در این باره، بی‌گمان، خواسته یا ناخواسته، به ارسطو اقتدا می‌کند^۶ و این فرضیه را برای اثبات این نظر شگفت می‌آورد که بعضی مردم به میل و رغبت، به خودکامگی سلطان تن در می‌دهند! و این، البته سلوکی غریب است. اما اگر مردم آسیا این امر شگفت یعنی جور و ظلم شهریار را به جان و دل می‌پذیرند، لابد برای اینست که خود ذاتاً عجیب و غریب‌اند، و رنه عقل از قبول چنین چیزی، یعنی حبّ بندگی و چاکری و بردگی، استناع دارد.^۷ منبع و مأخذ عمدهٔ مونتسکیو برای توصیف استبداد آسیایی نزد اقوام مغول و ترک و ایرانی، سفرنامه‌های

فرنگی‌هاست: شوالیه شاردن، و دیگران.

در آینهٔ چنین آثاری، این دولت خودکامه مانند تماشاخانه‌ای است که در آن، هنرپیشگان مختلف پشت هم می‌آیند، ولی همواره نقشهای ثابتی در نمایشنامهٔ واحدی بازی می‌کنند که هیچگاه تغییر نمی‌یابد و مرتباً بی‌فرونی و کاست تکرار می‌شود. به عبارتی دیگر از سویی، یک دوره وقایع و حوادث بی‌آغاز و انجام، به سرعت، در حرّمسرا می‌گذرد؛ و از سوی دیگر، ساختار و شکل این حرّمسرا همواره یکسان است و بر آن، سکونی عمیق، سنگینی می‌کند. در این چارچوب، داستانهای حرم جایگزین تاریخ شرق شده‌اند که البته شرق نمی‌تواند نه چنان تاریخی را دریابد و نه بیافریند، بلکه آن داستانهای جانشین تاریخ، فقط تخیل غرب را بارور می‌سازند و برمی‌انگیزند. شب ژرف و خاموش در شرق، آکنده از رؤیاهای بیشماری است که البته چند مضمون بیش ندارد و تاثر سایهٔ شرق، آن مضامین را تنها با اندک تغییر و دستکاری، بینهایت، نمایش می‌دهد. اما این قصه‌های شرقی، ساخته و پرداختهٔ غرب، با شگردهای جادو و طلسم‌هایش و اوراد و عزایمی که قادرند آدم‌ها و چیزها را مسخ کنند و در یک آن، به جاهای دوردست گسیل دارند، چیزی نیست مگر سبالغات ادبی و لفاظی یا شرح و تفسیر دلبخواه و من‌عندی آنچه مسافران در باب مشاهدات خود در شرق گفته‌اند. این سایه‌ها و اشباح نااستوار که در حرّمسرا پیرسه می‌زنند، از قماش آدمهای هزار و یک شب‌اند، و سرنوشت نامطمئن‌شان، بازیچهٔ همان خدایان هوسباز و قویدستی است که در هزار و یک شب، دنیا به کامشان می‌گردد. بدینگونه استبداد شرقی، با فرایند مسخ، یعنی پرداخت صورتی فرضی و خیالی و موهوم که تاریخ وانمود شده، و در حقیقت نفی تاریخ است (البته در آن فرایند، طبعاً، در وراء تغییر دائم و رنگارنگی اشکال، دوام هویت و پایداری ساختاری واحد و خودکاری خشک و یکنواخت نوعی ماشین، تأیید و تثبیت می‌شود) سازگار می‌آید.^۸

ارسطو می‌گوید که در حکومت بربرهای آسیایی، برخلاف حکومت یونان، تنها یک نوع حکمرانی معمول و متداول است که فرمانروایی بر

پناه زن است؛ و هم برعکس، داعی به اسارت و بندگی در خدمت زن و بنابراین تنگتر در دام محدودیتها و مقررات اجتماعی افتادن.

نخستین نوع بهره‌گیری از زن، «طریق دست چپ» (یا vāmācāra) در تانتریسیم و شیوائیسم نام گرفته که همانا پرستش الهه Kālī و الهه Durgā است. هدف از برگزاری این قبیل آئین‌ها که در آنها زن نقشی سحرآمیز دارد، رهیدگی و نیل به حالت جذبه و سکر از طریق بی‌بندوباری و بیخودی و سراندازی است. حدّ غایی در این تلاش برای اعتلای زندگی یا استعلاء نیز، مرگ عرفانی، یعنی مردن در خود و زنده شدن به روح قدسی، ماوراء زمان و مکان است.

دومین نوع بهره‌گیری از زن، «طریق دست راست» (یا dakṣhinācāra) نامیده شده که طریق برهما و ویشنواس و این طریق، برخلاف راه نخست، طریق آفرینندگی و سازندگی و نگاهبانی است.

فرقه‌هایی که می‌گویند انسان، بالقوه، خداست و مجاز به انجام دادن هر کاری است و نیز فرقه‌هایی که تعلیم می‌کنند ارتکاب گناه، موجب تذلیل و کسر نفس می‌شود و در نتیجه وسیلهٔ تقرب به خداست، در زمرهٔ نخستین نوع بهره‌گیری از زن، محسوبند.

در فلسفهٔ چین، دو اصل ازلی و ابدی، Yin و Yang، برابر نیستند. اصل مذکر یا Yang، شیوا، نمودگار وحدانیت یا ذاتِ قادر متعال است و Yin (طبیعت) که از ذاتِ احدیت ناشی می‌شود، اصلی ثانوی است. و این معنی، در اسطورهٔ توراتی که حوّا از دندهٔ آدم به وجود آمده، یا در این تصوّر که فقط مرد، مثل خدا آفریده شده، و بنابراین زن از مرد ریشه می‌گیرد، همانگونه که طبیعت، مخلوق حق است، انعکاس دارد. گفتنی است که مسیح نیز به نیروی خود که منبعث از قدرت پدر است، به آسمان صعود می‌کند، و «مادر باکره» را هم به آسمان می‌برد.

البته ناگفته پیداست که واقعاً گاه زن در تاریخ و دین و اجتماع بر مرد غلبه دارد، و گاه مرد بر وی. اما از لحاظ نظری، برتری همواره با اصل نرینگی است؛ زیرا همانگونه که در آغاز گفتیم، مذکر، مجلای عنصر مافوق طبیعی به نظر آمده که گویی پیش از دوگانگی (تقسیم وجود

کودکان و زنان و خدمتگزاران است و آن، رابطهٔ ارباب - رعیتی یا ارتباط صاحب برده با بردگان است و البته تنها هدف خدایگان در این میان لذت‌جویی است از نیرو مدام به نوشانوش با یاران و صبحی کردن با شب‌زنده‌داران، روزگار می‌گذرانند.^۹ گفتنی است که از ارسطو تا مونتسکیو، غرب این «غرابت» سیاسی، یعنی استبداد شرقی را، همینگونه تبیین و توجیه کرده است.^{۱۰}

این توضیح را برای آن آوردم تا روشن شود که «استعمار نو»، واژه‌ای که از فرط دستمالی، فرسوده و کفّت شده، مفهومی توخالی نیست، و می‌دانیم که امروزه هنوز در غرب و شرق، برخی «نقال» و «قصه‌گو» و «راوی اخبار»، همینگونه «تاریخ» می‌نویسند. اما در واقع پدرسالاری و رسم حرمسراداری، محدود و منحصر به «استبداد آسیایی» نیست، بلکه از گذشته‌های دور تاکنون بر بخش عظیمی از جهان سایه افکنده است و آن سایه، چنانکه خواهیم دید، هم اینک، بر سر «متمدن»‌ترین اقوام نیز سنگینی می‌کند.

بیگمان آنچه به چنین نگرشی پایه و مایه داده اینست که زن هم آب زندگی است و هم «آب مرگزا»، همانند «مایع اکال» یا داروی گدازنده و سوزانندهٔ کیمیاگران؛ هم دستر (Déméter) - الههٔ زمین کاشته - است، و هم دورگا (Durgā)، الههٔ هندی نمادِ مرگ.

عشق نیز چون زن دو سیمای مثبت و منفی دارد، چنانکه در اسطورهٔ موجود دو جنسی (androgyné) افلاطون، آنچنان که اشارت رفت، نشانهٔ کمال وجود پیش از جدایی دوباره‌اش به دو صورت زن و مرد است و در اسطورهٔ پاندور (Pandore)، شهرت است و تمنا. پس هم وسیلهٔ برتری بر فردیت متناهی و ناتمام است و هم دست موزهٔ هبوط. چنانکه کامرانی‌ها (orgie) در بعضی فرقه‌ها و کیشها نیز دو صورت دارند: طلب اصل در ماوراء زمان و تاریخ، از طریق وصل و الغاء محدودیتها و ضوابط اجتماعی و زیرپا نهادن منهیّات و محرمات؛ و نیز اسباب بی‌بندوباری و کامجویی دنیاوی؛ هم وسیلهٔ پالایش روانی (Catharsis) و تطهیر ذهن و دستاویز ابطال هرگونه طبقه‌بندی و راه بازگشت رهایی‌بخش به بی‌شکلی در لوا و

زمان گاو میش و هنوز پایان کار آشکار نیست. حقیقت آنکه از فرهنگ مائوری‌های زلاندنو تا سنت «پدر یا بزرگی خاندان» (Pater Familias) در روم، از تمدن هند در عصر مانو (Manou)، ۱۲۰۰ - ۱۵۰۰ پیش از میلاد، تا فرهنگ قرون وسطای اروپا، از شوالیه‌گری قرون وسطی تا حیات روستایی در اروپای قرن ۱۷ و پس از آن، و نیز در سراسر شرق و خاور دور و نزدیک و میانه، از دیرباز تا هم اکنون، تمدنهای عدیده همه بر اساس این تصور ساده بنا شده‌اند که مردان باید همه اختیارات و قدرتها را قبضه کنند، زیرا «ذاتاً» بهتر از زنانند و در نتیجه همه آن فرهنگها، هر کدام به نحوی، تأیید می‌کنند که مرد و زن دشمنانی آشتی‌ناپذیرند و از اینرو اکثر متون و نوشته‌های آن فرهنگها، از جنگ بی‌امان میان مرد و زن سخن می‌گویند و به مرد هشدار می‌دهند که با «همسر» خویش فاصله بگیرد تا در دام مکرش نیفتد.

به عنوان مثال در مهابهارت بارها مرد محوری (androcentrisme) به قدرت و قوت تمام تأیید شده است منجمله آنجا که می‌خوانیم: «موجودی گسنگارتر از زن نبوده است. در حقیقت زنان ریشه‌های شرورند» (۱۲، ۳۸) و جایی دیگر: «خدای باد و مرگ و مناطق دوزخی... و لبه برنده تیغ و سموم هلاهل و مار و آتش، اینهمه به صورتی هماهنگ در زن همبودی و هم‌خانگی دارند» (۳۸، ۱۲۹).

بیشتر دیدیم که کتاب آفرینش، زن را فرمانبردار و زیردست مرد خواسته است. اما آباء کلیسا ازین نیز فراتر رفته، زن را با مار و شیطان برابر کردند. در مواعظ قرون وسطی (قرن ۱۲) مضمونی که به کرات می‌آید اینست که «زن، موجودی شرانگیز و لغزان است چون مار زهرناک، لیز و لرج و لغزنده است بسان مار ماهی، و علاوه بر این، فضول و یاوه‌گو و نامحرم و ترشرو و کج خلق است»^{۱۲}. اینگونه مواعظ به مرد هشدار می‌دادند که از زن برحذر باشد و به وی اعتماد نکند و گفتنی است که علمای زمانه، این گونه رفتار را به کمک ریشه‌شناسی‌ای نادرست، مشروع جلوه می‌دادند: «به زعم آنان، واژه لاتینی به معنای مذکر یا نر، یعنی vir با واژه virtus یعنی قدرت و استقامت، هم‌ریشه بود؛ حال آنکه واژه لاتینی به

نخستین به دو پاره زن و مرد، diade) بوده است و بنابراین عنصریست در طبیعت که برتر از طبیعت است، و بالقوه این قدرت را دارد که در سیر صعودی یا معراج خویش، رشته پیوند با جهان را بگسلد. حال آنکه عنصر مادینه، خواستار و نگاهدار نظم و سکون و بنابراین ایستا و مانع از حرکت و پویایی است. حتی اگر نخست تفوق با زن بوده است که زاینده زندگی است، بعداً مرد بر وی چیره شده است و به اعتقاد بعضی روانکاوان، تصور زنا با مادر، نمودار رمزی همین چیرگی مرد بر زنست.

به عبارتی دیگر، بر وفق این آموزه‌ها، زن به مرتبه وجودی «طبیعت» تعلق دارد؛ اما مرد، برعکس، علاوه بر طبیعتش، بالقوه چیزی برتر از طبیعت (که پیش از تقسیم ذات به دو پاره زن و مرد (diade) وجود داشته)، در خود دارد. ازینرو الهیات کاتولیکی یهودی‌تبار معتقد است که فقط مرد، به صورت ذات حق آفریده شده، زیرا زن فقط جزئی از طبیعت است، اما مرد، برتر از طبیعت است. به همین جهت زن را متصف به صفاتی از قبیل چرب‌زبانی، نیرنگ‌سازی، تلون مزاج و بی‌ثباتی و دروغزنی دانسته‌اند که همه از آثار و عواقب سرشت «آبناک» و «قمری» است که به وی منسوب می‌دارند. و نیز بر این باورند که در سرشتش، هیجان و هوی و هوس بر عقل و منطق می‌چربد. به سبب همین «کمبودها» ست که قدر زن (چه معشوق و چه مادر)، همواره به تبع وجود دیگری آشکار می‌شود، یعنی به تبع مرد عاشق و به تبع پسر.

حتی در سنن خاور دور آمده که در «سرزمین پاکان» (یعنی بهشت)، زن نیست، زیرا زنان شایسته زیست در آن سرزمین، از نوزاده می‌شوند، و اینبار به سیمای مرد؛ و این پندار شگفت با حکم شورای روحانیون کلیسا که در Mâcon برگزار شد و قبلاً از آن یاد کردیم برابر است، بدین تقریر که زن از گوهر جان (âme) و در عرف آن روزگار یعنی مبداء حیات، روح) بی‌نصیب است، و زنان شایسته، در روز معاد جسمانی، پیش از ورود به ملکوت آسمان، به مرد تبدیل می‌شوند^{۱۳}!

بنابراین، زن ستیزی، برخلاف پندار بعضی، هیچگاه منحصر به فرهنگ و قومی خاص در تاریخ نبوده است، بلکه به جرم اندر است این

به یادگار مانده است.

حال پس از این مقدمه اساطیری و تاریخی و جامعه‌شناختی، ببینیم وضع و موقع زن کلاً در شرق میانه چگونه است چون این مطلبی است که مستقیماً به موضوع سخنان مربوط می‌شود.

به اعتقاد مردشناس بزرگ ژرمن تیلیون که از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۰ در الجزایر به تحقیق اشتغال داشته است و پیشتر از وی یاد کردیم، حال و روز دلخراشی که زن در غالب کشورهای عربی و اسلامی یافته، منحصر به آن ممالک نیست، بلکه خاص منطقه وسیعی از حوزه مدیترانه است، و به قول وی، دانشمندان اروپایی اگر دقت می‌کردند «توجه می‌یافتند که قیومت مرد بر زن را (که گاه به «نژاد» عرب، و زمانی به «خوی و خصلت» آفریقایی، و وقتی دیگر به «دین» اسلام منسوب می‌دارند)، می‌توانند خودی نیز بدانند، یا به عبارتی صحیح‌تر، منشأ آن قیومت را در مایه و زمینه‌ای بجویند که مشترک میان مسیحیان و نیاکان همسایگان مسلمانان است»^{۱۶}، چون در واقع میان فرهنگهای کرانه‌نشینان گوناگون مدیترانه، یعنی کاتولیک‌ها و ارتودوکس‌ها، و مسلمانان امروزی (یا به عبارت دیگر: ایتالیایی‌ها و یوگسلاوها و یونانیان و ترکها و لبنانی‌ها و اسرائیلیان و فلسطینیان و اردنی‌ها و سوری‌ها و مصریان و مغربی‌ها و اسپانیایی‌ها و فرانسویان ساکن پرووانس و گرس... بدون احتساب نیاکانشان: شهروندان آتن و روم و رعایای فرعون)، همانندی‌های عمیق و بنیانی وجود دارد^{۱۷}؛ و در واقع «در اسلام، چنانکه در مسیحیت، حقوق زن مدیترانه‌ای، منظم‌اً تزییع شده است؛ در مسیحیت به رغم انقلاب فرانسه، و در اسلام، علیرغم قرآن» که به قول ژرمن تیلیون، «احکامش در باب ارث»، «زن خواه» (féministe) «ترین قانونگذاری جهان متمدن در آن روزگاران بود»^{۱۸}.

ژرمن تیلیون که صاحب چندین تألیف گرانقدر درباره‌ی الجزایر و مغرب (آفریقا) است، در تحقیق بلندآوازه‌ای به نام حرم و عموزادگان^{۱۹}، موجبات این پدیده یعنی علل «زبونی زن در جوامع مدیترانه» را بررسی می‌کند و می‌گوید:

معنای مؤنث یا مادینه، یعنی *mulier* و واژه *mollitia* یعنی نرمی و رخوت و انعطاف‌پذیری و جالاکتی و تردستی، از یک ریشه‌اند. بنابراین، عدم اعتماد به زن و تحقیر و خوارداشت وی، به اطاعت واداشتن و محبوس کردن او و مهارگرفتاش را لازم و واجب می‌نمود^{۲۰}.

ایضاً مولفان قرون وسطی سعی در اثبات این معنی دارند که دعوی برابری زن و مرد، کفرگویی است و ازدواج که سنگ زیربنای جامعه است، باید سلسله مراتب و مدارج عالم یعنی فرمانبرداری مخلوق از خالق را منعکس کند. این شیطان بود که به مکر و حیل، رابطه میان خداوند و حضرت آدم و نیز نسبت آدم با حوا را بر هم زد، چون کاری کرد که آدم در حوا به نظر همتای خود نگریست و سخشن را پذیرفت و مرتکب گناه شد. نظام عالم نه تنها مبتنی بر رعایت سلسله مراتب میان زن و مرد است، بلکه تلویحاً متضمن تفاوت میان سرشت آن دو نیز هست. ازینرو جوامع پدرسالار، با زن و مرد، یکسان رفتار نمی‌کنند و فی‌المثل در قرون وسطی، مجازات مرد زناکار و زن زانیه، یکی نبود، زیرا شهادت زن که ذاتاً فاجر و فاسق و پلید و سر به هوا و شهوت‌پرست و یاوه‌گو به شمار می‌رفت، در محکمه شرع، هم ارزش شهادت مرد، محسوب نمی‌شد و بنابراین اگر زنی شوهرش را به زناکاری متهم می‌نمود، مناب احتیاط می‌بایست بدو در صحت قولش تردید کرد^{۲۱}.

ناگفته پیداست که مبنای این تمیز میان زن و مرد و لزوم دوگونه رفتار و معامله با آنان، نگرشی ثنوی (مانوی) به نوع بشر است. و گفتنی است که نشانه‌های این تبعیض، در جامعه پدرسالاری نیمه جان فرانسه به سال ۱۹۶۴، هنوز به چشم می‌خورده است. منظور سیاه‌ایست که خانم Anne Marie Rocheblave - Spénlé، بر اساس تحقیق جامعه‌شناختی وسیعی، از صفات قالبی و باسمة‌ای متضادی که در آن زمان به زن و مرد نسبت می‌داده‌اند، فراهم آورده است و رویهم‌رفته روشنگر این معنی بوده است که مرد، تجسم خیر است و زن، مظهر شر^{۲۲}. پس زن‌ستیزی، خاص فرهنگی خاص و سرزمین و قوم و فرهنگی منحصر به فرد نیست، زیرا پدرسالاری پدیده‌ای جهانشمول است و مرده ریگی است که از پیشینیان

زبونی زن در جهان، پدیده‌ای عمومی است، اما این ذلت و مسکنت انواع مختلف دارد، و در حوزهٔ مدیترانه (اسپانیا، جنوب فرانسه، ایتالیا، یونان، گرس، سیسیل، ساردنی، قبرس، لبنان) دارای ویژگی‌های پایدار و بادوامی است که جزء لاینفک نظام اجتماعی منسجمی محسوب می‌شوند. زن مدیترانه‌ای که عموماً به رغم قانون، حقوقش پایمال شده، و خود، گاه چون کنیز به فروش رسیده و جبراً به کارهای شاق پرداخته و کتک خورده، یک تن از رعایای برده و زرخرد دوران ماست و ناگفته پیداست که این بی‌خوشتنی، مضارّ بیشمار خانوادگی و عقلانی و عاطفی و اجتماعی و سیاسی و تربیتی دارد و مرد که ظاهراً باید از این سرکوبی زن بهره‌یاب شود، در همهٔ سنین عمر - چه در دوران کودکی و چه به عنوان شوهر و پدر - خود به طور مستقیم قربانی بلائی است که بر سر زن آورده است. در بررسی آداب و رسوم جماعات این مناطق که بر جدایی زن از مرد مبتنی است، معلوم می‌شود که از این لحاظ، اختلاف میان مسلمین و یهود و مسیحیان بس ناچیز است.

ژرمن تیلیون، جهان را به سه بخش که هر یک ساختار خانوادگی و فرهنگی خاصی دارد، تقسیم می‌کند: نخست «جمهوری شهروندان» یا «جامعهٔ متمدن» (اروپایی و آمریکایی)؛ دوم «جوامع مردم وحشی» که نزد آنان، ازدواج مرد با زنی که خویشاوند پدری (دختر عمو) یا مادری (دختر خاله) وی است ممنوع است، یعنی تقریباً با همهٔ زنان قبیله یا روستا، و در نتیجهٔ مرد که زنی از قبیله و یا از روستایی دیگر اختیار می‌کند و گاه در آن قبیله و روستا، همهٔ عمر اقامت می‌گزیند، با برادران و عموزادگان همسرش و شوهر خواهرش، همبستگی استواری دارد، از اینرو این جوامع را می‌توان «جمهوری بردار زن» نامید؛ و سوم «جمهوری عموزادگان» چون در این جوامع، حقی که مردان برای خویشاوندان پدریشان قائل‌اند، بس عظیم و حتی برتر از تکالیف و وظایف مدنی و میهنی است که بر عهده دارند. آنتیگون که وظیفه‌اش در حق برادر مرده را برتر از تکلیف میهنی خویش می‌داند، «زن قهرمان» چنین جامعه‌ایست. برای روشنتر شدن مطلب، ذکر این توضیح ضروری است که بنا به

تحقیقات ژرمن تیلیون، نزد بربرها، دو گونه ساختار خویشاوندی تمیز می‌توان داد که یکی آن مغرب و دیگری خاص صحراست، و آن دو ساختار، با هم در تضاد کامل‌اند. منتهی واژگان مشترک آن دو نوع ساختار خویشاوندی، معلوم می‌دارد که نه تنها هر دو دارای ریشه و اصلی مشترک‌اند، بلکه ساختار جنوبی (نظام طوارق) به زمینه و ریشهٔ مشترک اصلی نزدیکتر است، و بنا بر این ساختار شمالی (نظام اجتماعات مغربی) نظامی منحرف و راه کج کرده است، و این نظام که از دیگری شناخته‌تر است، با نظام جوامع عربی، همانندی شگفت‌انگیزی دارد. بدینگونه از لحاظ ساختار خویشاوندی، جامعهٔ بربر به دو بخش قسمت می‌شود: در بخش شمالیش، نظام خویشاوندی، شبیه نظام خویشاوندی اعراب (و نیز نظام خویشاوندی بخشی از هند و اروپائیان و ساکنان خاور میانه) است؛ و در بخش جنوبیش، نظام خویشاوندی متفاوتی محفوظ مانده که با نظام خویشاوندی سرخ‌پوستان آمریکا (Amérindien) و مردم هاوایی مشابهت دارد (ساختار معروف به ساختار بنیانی، "élémentaire")^{۲۱}.

در ساختار شمالی - خاص جنوب فرانسه و جنوب اروپا و مرز و بوم قبیلی (Kabylie) و کوهِ اطلس و یونان باستان، یعنی به طور کلی سراسر دنیای متمدن، یا بر قدیم - «مناسبات با زن» چگونه است؟ جامعهٔ سیاسی اقوامی که خود را «متمدن» می‌خوانند، بر حسب سنت، جامعه‌ای بدون زن است، و آن جامعه برای توجیه این امر شگرف، یعنی طرد نیمی از بشریت، دلیلی شگفت‌انگیز می‌آورد که تا قرن نوزدهم هنوز اعتبار و رونق داشت و آن اینکه تولید مثل منحصر کار مرد است. پنج قرن پیش از مسیح، اورست (Oreste) که در تراژدی‌ای به همین نام اثر اورپید (Euripide)، مادرش کلیتمنستر (Clytemnestre) را کشته، به پدر بزرگ مادرش که ازین کار ملامتش می‌کند، سخنانی قریب به این مضمون می‌گوید: من به خاطر سنت، پاس ترا نگاه می‌دارم، اما همه چیز را به پدرم مدیونم که والدمنست. پس پدر است که مولد فرزند است و مادر، فقط دایه است و بس.

در این جامعه، جای زن در حرم و اندرونی است و به مناسبت شایان

ذکر است که حرم‌داری، از ابتکارات دنیای اسلام نیست، بلکه سنت دیرین مدیترانه‌ایست.

همین تفاوت در ساختار خانواده میان بربرهای صحرا یا طوارق و جامعه مغربی نیز وجود دارد، و در واقع، ساختار یکی، عکس ساختار دیگری است.

قبایل طوارق، مادر تبار بودند و اکثراً هنوز هم مادر تبارند؛ و برخلاف اروپائیان و اعراب و بربرهای مغرب، به همه اعمام و به همه مردان خویشاوند پدر، پدر (تی) اطلاق می‌کنند؛ و همه زنان خویشاوند مادر و همه خاله‌ها و دخترعموهای مادر را، مادر (ما) می‌نامند. و بنابراین همه فرزندان این «پدران» و «مادران» عدیده را «برادرم» و «خواهرم» می‌خوانند. اما دایی که شخصیت مهمی است، ازین قاعده مستثنی است. زن در این قبایل، صاحب اختیار است و فرزندان ازوارث می‌برند، و هرگاه بخواهد می‌تواند شوهرش را ترک گفته به همسری مردی که خود برمی‌گزیند در آید و احیاناً باز وی را رها کرده، شوهری دیگر برگزیند. مالک اموال خویش است، و اگر مایل باشد خود آنها را اداره می‌تواند کرد. با اینهمه عامل قدرت نیست، بلکه ناقل قدرت است. در اردوی شوهرش، ملکه است و میهمانی و الامقام و واجب‌الاحترام و در خور اکرام؛ بسان ملکه‌های امروزی، سلطنت می‌کند نه حکومت. عنان حکومت به دستش نیست، اما اعطای مزایای اجتماعی که موجب تشخص و نیل به مقام حکومت می‌شود، با اوست. مناسبات میان زن و شوهر، به غایت نزاکت آمیز و مؤدبانه است و همین عطوفت و مهربانی و نرمی و ملایمت و حسن خلق و خوشرویی در همه مراودات خانوادگی نیز به چشم می‌خورد، بر خلاف خشونت و پرخاشگری و درشتی‌ای که بر روابط صمیمی خانواده‌های مدیترانه‌ای، حاکم است.

حال اگر در کل جوامع بشری کره زمین نظر کنیم، می‌بینیم که می‌توان آنها را رویهم‌رفته به دو دسته تقسیم کرد: گروه اول، که در چهارگوشه عالم پراکنده‌اند، غالباً مادر تبار یا مادر بطن‌اند و گروه دوم، که برعکس در حوزه مدیترانه ساکن‌اند، پدر تبارند، خویشاوندی پدر صلبی دارند.

سرخ‌پوستان آمریکا (Amérindien) و کاناک‌ها (Canaque) - یعنی بومیان بخشی از اقیانوسیه - و هاواییایی‌ها و ساکنان جنوب آفریقا و جنوب هند و شمال چین و طوارق، در زمره گروه اول‌اند. وجود ارتباطاتی کهن میان این اقوام، قابل تصور نیست. معهذ آنان در آداب و رسوم، با هم شباهت‌های غریبی دارند، ولی پراکندگی جغرافیایشان، این فرض را بی‌اساس و نامعقول جلوه می‌دهد که آنان توانسته باشند آن آداب و رسوم را از یکدیگر به عاریت گرفته اقتباس کنند؛ بنابراین برای تبیین این همانندی‌ها باید چنین پنداشت که فشارهای مادی و اجبار و الزامی خارجی، ساختارهای اجتماعی آن اقوام را به نحوی یکسان قالب‌گیری کرده است و این قالب، ریشه در ماقبل تاریخ دارد.

ژرمن تیلیون ضمن برشمردن و شرح شرایط و مقتضیات مزبور که در زیر به آنها اشاره خواهیم کرد، به بررسی این مسأله نیز می‌پردازد که چرا جوامع مدیترانه‌ای، رویهم‌رفته، برخلاف غالب دیگر جوامع روی زمین، برای درون همسری یا ازدواج درون گروهی (endogamie) - از مختصات خویشاوندی پدرتباری یا پدر صلبی - ارجحیت قائل شده‌اند؟ و گفتنی است که دانشمند مردم‌شناس با برشمردن موجبات پس کهن همانندی ساختارهای خویشاوندی اقوام یاد شده، ریشه‌های این «امتناع از مبادله زن» و «حفظ همه زنان خانواده برای پسران خانواده» را در گذشته‌های بسیار دور دست نوع بشر سراغ می‌گیرد. توضیح آنکه به اعتقاد وی، بشر در مرحله شکار و گردآوری خوراک (عصر حجر قدیم Paléolithique) به سبب نقصان پذیرفتن شکار و بیم بروز قحط و غلا و تنگی معیشت، مجبور شد که از شکار حراست کند، یعنی بی‌محابا به شکار و کشتار نپردازد، میوه نچیند و خوراک گرد نیاورد، و در زمینه مناسبات اجتماعی، وضع موجود را محفوظ بدارد، یعنی مرزهای قلمرو همسایه را محترم بشمارد و با همسایه خطرناک و حتی منفور، ضرورتاً هم پیمان شود، که البته این عهدی نااستوار بود که می‌بایست همواره تجدید گردد. این است علت ثبات نسبی بنیادهای بشری در آن روزگار و برون همسری یا بیگانه همسری (exogamie) که هنوز نزد همه جماعاتی که اساساً با شکار و

امروزی را بنیان نهادند. برای این «جامعه نوین»، دیگر حفظ تعادل و توازن بر اساس عهد‌ها و پیمان‌ها و وصلت‌ها، ضرورت نداشت، زیرا برای درهم شکستن همسایه، می‌بایست نیرومند بود و جامعه نیرومند، یعنی جامعه‌ای انبوه، با زاد و ولد بسیار و مهاجم... و شایان ذکر است که از جمله راه‌های ضبط و مهار کردن زاد و ولد، در جوامع «وحشی»، منع زنا با محارم و اقربا و ترغیب مبادله زنان و نیز احتمالاً تک همسری بوده است. و برعکس در جامعه «نوسنگی»، منع و نهی مبادله زنان، درون همسری تا مرز زنا و چند همسری و جنگ و ستیز به خاطر آن، و برده‌داری و دغدغه و سواس‌آمیز حفظ بکارت زن، رواج داشته است.

حال اگر، به قول ژرمن تیلیون، نظریه‌تطور و تحول را قبول داشته باشیم، قابل تصور است که جامعه‌ای «متمدن»، جایگزین جامعه‌ای «وحشی» (= نوسنگی) شده و الزاماً بعضی آثار و مآثر آنرا نیز نگاه داشته باشد. طبیعتاً زن نخستین ابزار این «سیاست» نوین یعنی تغییر و تحول جامعه است، اما بیدرنگ، بازنده نیست، زیرا غالباً شادمان است از اینکه ناگزیر به ترک محیط خانواده و موطن برای زیست در میان خانواده‌ی گانه شوهر نیست. در روستاهای کوچک و آبادی‌های خُرد که متعارفاً عقد دختران با پسران خانواده را در آسمان بسته‌اند، پسرانی که عضو خانواده نیستند، پروای نزدیک شدن به آن دختران را ندارند و بنابراین قیمومت خانواده یا مردان بر زنان، محسوس نیست. اما در شهرها، خانواده در محیطی کوچک و بسته، شوقمندانه می‌کوشد تا از شخصیت خود در جمع بیگانگان حفاظت و حراست کند. ازینرو برای حفظ طایفه مرد و تأمین بقای نسل پدران تا نطفه مقدس نیا، از اخلاف به اسلاف برسد، زنان را بیش از پیش در حرم و خانه و سرا، حبس می‌کنند و پوشیده می‌دارند. به اعتقاد ژرمن تیلیون، این اراده راسخ «زیستن در میان کسان خود و یا با کسان خود»، و دشمن داشتن همسایه «بیگانه»، در جوامع مدیترانه‌ای، وقتی که به موانعی برخورد و عملاً ناممکن گشته (مثلاً بر اثر مهاجرت از روستا و صحرا به شهر)، موجب تنزل موقعیت زن شده است. اینست نظریه یا «برنهاد» اصلی ژرمن تیلیون، که در توضیح آن می‌گوید:

گردآوری خوراک و میوه‌چینی (cueillette) تغذیه می‌کنند، مرسوم است. چون در چنین جوامعی، بشر برای بقا خود باید نخست به فکر حفظ جانورانی که رزق و روزی وی محسوب می‌شوند، باشد و سپس رشد و توسعه جامعه یعنی موالید را ضبط کند، به گونه‌ای که نه زیاده از حد افزایش یابد و نه به غایت کاهش، که یکی موجب تنگی معیشت و مرگ است و دیگری، سبب نابودی و انهدام. حتی در بعضی ازین جوامع، موالید را با کشتن نوزادان دختر مهار می‌کنند، و در پاره‌ای دیگر، از طریق تبّل و عزوبت و در برخی نیز با تأخیر و تعویق زناشویی، که شیوه اخیر نزد طوارق مرسوم است. بنابراین حصول این مقصود، یعنی تأمین بقا جامعه، مقتضی عقد قراردادهای بیشمار با گروه‌های بیگانه است و در داخل گروه نیز نظارت بر زاد و ولد را اقتضا دارد. و معلوم است که بیگانه همسری، وسیله‌ای ساده برای ایجاد شبکه‌ای از پیمان‌ها و قرارهاست. بنابراین، می‌توان زناشویی برون گروهی را از ابداعات انسان «ثاندرتال» (که در عصر حجر میانی، بین ۱۵۰۰۰ الی ۳۵۰۰۰ سال پیش می‌زیسته) دانست؛ و چنانکه اشارت رفت، نهادن حد و مرز بین قلمروهای شکار، مستلزم قبول و قرارها و عهد و پیمان‌هاییست که ساده‌ترین و «ابتدایی»‌ترینشان، مبادله زنان است. پس انسان اندیشمند، (Homo sapiens، انسانی چند رگه، یعنی مولود اختلاط و به هم آمیختگی منظم لایه‌هاییست که تا آن زمان از هم جدا بوده‌اند.

اما با ظهور کشاورزی و اهلی کردن بز و میش و اسب یعنی دامداری و صیقل دادن سنگ (عصر نوسنگی) و پیدایی ریسندگی و بافندگی و کوزه‌گری و دریانوردی و... در شرق مدیترانه، همه قرارهای گذشته کان لم یکن شدند، چون دیگر سخت زیستن، ضرورت نداشت. بشر می‌توانست به دلخواه شکار کند و بکارد و بخورد و زناش را نگاه دارد و با زنان همسایه نیز پیمان زناشویی بندد یا نه و به نسل‌بندی یا ضبط موالید هم نپردازد. در نتیجه جوامع، با زاد و ولد بسیار و لغو محدودیت تولید نسل، به غایت گسترش یافتند و گاه تا حدّ سفاح محارم و اقربا، به زناشویی درون گروهی پرداختند، و جنگاور و رزمجو شدند و تمدن

و اما عواملی که باعث تحول قبیله و جامعه قبیله‌ای شده‌اند، به زعم ژرمن تیلیون، عبارتند از نتایج و عواقب شهرنشینی، و بعضی استنباطات مذهبی و ثروت کلان گروهی معدود و فقر سیاه خائمانسوز اکثر مردم و ازدیاد جمعیت. تحت تأثیر این عوامل، آداب و رسوم «واقعی» قبیله یا جامعه با تعالیم و دستورهای اخلاقی و مذهبی، بنا به تفاسیری خاص، تعارض و تباین فاحش یافتند؛ و همانگونه که جوامع کهن اروپا از مسیحیت چیزهایی دستچین کرده برگزیدند که وسیله تقویت و تحکیم موضع و موقعیت آنها شد، جوامع آفریقایی و آسیای صغیر نیز اسلام را با دستکاری به خدمت گرفتند.

در اروپا، پایگاه زن که نشان از سنت کهن سکنه شمال اروپا و زادمثی آنان داشت، به مرور تحت تأثیر سه عامل نفوذی در حوزه مدیترانه قرار گرفت و دگرگون شد که عبارتند از: حقوق رومی و قانون ناپلئون (که اهل گرس بود) و مذهب کاتولیک، تا آنجا که در واقع مادر مقدس کلیسا، «مادری نرینه» یعنی مردمآب است که به حفظ قیمومت مردان بر زنان یاری داده است!

به دلایل جغرافیایی و تاریخی، در جامعه مسلمان، وضع کاملاً معکوس بود، بدین معنی که اسلام با آداب ناپسند جامعه اعراب جاهلی (که روی در شهرنشینی داشت) و خاصه با زبون شمردن و تذلیل و تحقیر زن (که حاصل حفظ تصنعی تمایلات طوایف یا «کلان»های کوچ‌نشین آسیای غربی و آفریقای شمالی پس از اسکان در شهرها بود)، به ستیزه برخاست که گویاترین نمونه پیروزی در آن پیکار و جدال، وضع و تنفیذ قانون ارث بردن دختران است. اما این قانون چون در آن روزگار و اکنون نیز، موجب پخش ثروت خانواده می‌شد و می‌شود، بیگمان به نظر مردان «کلان» و طایفه، خوشایند نبوده است و هنوز هم نیست! و بدینگونه سیزده قرن است که روستائیان مغرب (آفریقا)، با تخلف از این حکم شرع، به حيله و نیرنگ، آتش دوزخ را بر فقده ثروت و زمین طایفه و تبار ترجیح می‌دهند و به جان می‌خرند! و برعکس، قبایلی که به فکر نجات خویش در عقبی بوده‌اند، لاجرم راحت دنیا را فدای آخرت کرده‌اند.

ظاهراً هیچ قانونی کهن‌تر از منع زنا با محارم نیست، منتهی نزد کرانه‌نشینان مدیترانه اعم از یهود و مسیحیان عرب و حتی بعضی مسلمانان، گاه برخلاف دستور شرع، زناشویی میان عمو و برادرزاده، دیده شده است. خاصه نزد طوارق، گاه عمو با برادرزاده و خاله با خواهرزاده زناشویی کرده‌اند، اما وصلت پدر با خواهرش، زنا و گناه است. پیش از ظهور مسیحیت و اسلام، زنا با محارم، نزد بطالسه و مصریان باستان منعی نداشت، و شاید موجب و انگیزه آن آئین، مذهبی یعنی تعظیم بعضی سنن و شعائر دینی بوده است. اما امروزه، در سراسر مغرب (آفریقا) و بخش بزرگی از نواحی بحرالروم، مطلوب‌ترین ازدواج، ازدواج با دختر عمو است که به جای خواهر است. به موازات این انتخاب همسر از میان خویشاوندان نزدیک، در همان نواحی مدیترانه، عزم راسخ و بس کهن دختر ندادن به بیگانه مگر به اجبار، و نگاه داشتنش برای پسران خانواده، سنتی قدیم و قویم است.

از سری دیگر هم فرقه بودن و به یک گروه و دسته و ایل و طایفه و قبیله و عشیره تعلق داشتن، و پیوند برادری، میان افراد، همبستگی‌ای به وجود می‌آورد که خلل ناپذیر است.

ضمناً در سراسر مدیترانه شمالی و جنوبی، دوشیزگی (و ننگ فقد بکارت) امر بس مهم و خطیری است که رسیدگی به آن بر عهده برادران و نخست، و طایفه برادر بزرگین است؛ برای مجازات زنی که به شوهرش خیانت کرده نیز، خویشاوندان نزدیک وی (زن یا مرد)، به تشویق و تحریک خانواده، اقدام می‌کنند.^{۲۱} این قبیله حسدورزی‌ها و انتقام‌جویی‌ها که فرهنگ و محیط مدیترانه بر بومیان الزام می‌دارد، به اعتقاد ژرمن تیلیون، از آثار و بقایای درون همسری (جامعه «نوسنگی»)، خاصه نزد قبایل (در محیط نوشهرنشینی) است. در واقع تحول قبایل و عشایر (یعنی خاصه شهرنشینی آنان و غیره) و عکس‌العمل‌هایی که آن تحول، برای حفاظت مآختر کهن قبیله برانگیخته، به نظر ژرمن تیلیون، موجب تنزل موقعیت زن در حوزه مدیترانه و در جنوب اروپا و آفریقا و غرب آسیا شده است.

است، ناقص و ناتمام به علت جان گرفتن مستمر تصورات و بدگمانی‌های قبایل، در قلب تمدن‌های بزرگ شهری مشرق زمین. جامعه سنتی به علت فقر و مهاجرت مردم روستا به شهرها که خود زائیده فقر و تنگدستی است، بیش از پیش متزلزل می‌شود، بی‌آنکه مفهوم شخصیت آدمی و پاس داشتن فردیت، ملکه نفس و مرکوز ذهن ایشان شده باشد و بزرگترین قربانی این وضع نابسامان نیز طبیعتاً زن است، که دیگر «دختر عمو» نیست، ولی هنوز «شخص» هم نشده است.

به همین علت پژوهشگر دیگری که وی نیز زن است^{۲۲} و پیشتر از وی یاد کردیم، معتقد است که در ممالک عربی و اسلامی، درد زمانه ما، یعنی مسئله زن و انکار دموکراسی و مشکل آمیزش، به هم پیچیده و گره خورده‌اند و این کلاف سردرگم، مسئله هویت زن را مجسم و تصویر می‌کند، و اما مسئله هویت، در شط زمان شناور است و در شط زمان، هرگز دوبار شستشو نمی‌توان کرد! نویسنده، ام سلمه و عایشه و سکنه را نمونه‌های آزاد زن مسلمان می‌داند، و معتقد است که امروزه امّا، حافظه زن مسلمان دچار آفت فراموشی شده، تا آنجا که گذشته، آینه کج‌نمای امکانات زمان حال گشته است. زمان برای مسلمان، آینه‌ایست که در آن خود را می‌بیند تا درباره آینده‌اش بیندیشد^{۲۳}. البته حال و روز و آینده زن مسلمان را، به زعم نویسنده، در آینه زمان باید دید و سنجید، ولی این آینه، چگونه آینه‌ایست؟ نویسنده از روانکاو بزرگ سرژموسکویچی (Serge Moscovici) نقل قول می‌کند^{۲۴} که معتقد است تمدن غرب، تمدن زمان، نخستین تمدن زمان است و زمان، در آن، به عنوان مقیاس و پیمانه همه چیز، نقش مهمی دارد. اسپریالیسم نوین، امپریالیسمی با شیوه و اسلوب جدید شمارش یا امپریالیسم محاسبه و سنجش است، بدین معنی که امپریالیسم جدید غرب، همه چیز شرق را می‌سنجد و وزن و سبک سنگین می‌کند. و متأسفانه این شیوه، امروزه، به نظر شرقی نیز اعتباری دارد و مورد پسند و مقبول طبع وی افتاده است.

آنگاه نویسنده در پرتو این نظر، چنین استدلال می‌کند که نحوه برخورد شرقی و غربی با زمان و مرگ، و با گذشته و آینده، وجه فارق میان

بدینگونه امروزه مشاهده می‌کنیم که خانه‌نشینی زنان از لحاظ جغرافیایی، تقریباً با چگونگی رعایت قانون ارث بردن آنان بر حسب شریعت، تطبیق می‌کند. یعنی این خانه‌نشینی، در لفاف پارسایی ریایی، در واقع سدی است که راه بر «ضایعات» قانون ارث بردن زنان (بخش و پراکندگی دارایی)، می‌بندد. اما آن خانه‌نشینی، درد بی‌خوشتنی زنان را در جوامع دستخوش تحول، بر اثر سست شدن سنن و قیود قبیله و یا نفوذ شهرنشینی، چاره نمی‌کند. مردان در این جوامع متجدد، همه از حمایت بی‌دریغ عموزاده همچون برادر با جان برابر، بی‌نصیب مانده‌اند، و از نیرو در شهر، وسائل دیگری برای حفاظت و حراست زن می‌جویند: سگ، نگهبان، خواجه و غلام، حبس در خانه و سرا و غیره... و اینچنین حرم در شهر، جایی است که مرد توانگر شهرنشین، نیاز و آرزوی همزیستی با اقوام منجمله عموزادگان خویش را تشفی می‌بخشد!

ماحصل کلام آنکه به زعم ژرمن تیلیون برای درک تیره‌بختی زن در حوزه مدیریتانه، باید جهات سه‌گانه این کشاکش درونی جامعه مدیریتانه‌ای را منظور نظر داشت: نخست خراستی که ریشه در دوران نوسنگی دارد یعنی شوق زیستن با خویشاوندان؛ دوم مانعی که بر سر راه تحقق این خواست هست و آن نیز از دیرباز وجود داشته است: اجبار تحمل همسایگان بیگانه؛ سوم عامل جمعیت: هجوم فزاینده روستائیان به شهرها.

این پدیده تنش‌آلود یعنی نابسامانی زن، بر اثر برخورد دو جامعه: جامعه شهری و جامعه قبیله‌ای بروز کرده است که در سراسر کرانه مدیریتانه، در کنار هم، دو گونه و متضاد ولی همبسته، می‌زیند. دیر زمانی، تا روزگاری نزدیک به دوران ما، جامعه قبیله‌ای، «جامعه عموزادگان»، در جامعه شهری، جامعه «ملی»، جامعه «شهروندان»، نفوذ داشت و نه برعکس. اما اینک ورق برگشته است.

بنابراین به اعتقاد ژرمن تیلیون، تنزل مقام و موقعیت زن، ضرورتاً با درون همسری و زناشویی درون گروهی، ملازمه اجتناب‌ناپذیر ندارد، بلکه ناشی از تحول ناتمام جامعه‌ای با رسم زناشویی‌های درون گروهی

آندوست. مرگ در پیش روست یا در پشت سر؟ به اعتقاد نویسنده، شرقی نمی‌تواند خط گذشته را به درستی بخواند و دریابد. چون برای خواندن و دریافتن خط گذشته، باید هم در زمان حال ریشه داشت و هم با آن فاصله گرفت و از دیدگاه زمان حال، به گذشته معنی بخشید، نه آنکه مسائل و مشکلات خویش را بر آینه گذشته تاباند.^{۲۵}

اما این نظر به گمان نگارنده، متضمن نیمی از حقیقت است. آیا به راستی زمان حال، بدون گذشته و بی‌زمان حال، آینده، معنی دارد؟ تنها در گذشته زیستن، غافل از زمان حال، و یا تنها در زمان حال زیستن، غافل از گذشته، از خودبیگانگی و بی‌خویشی نیست؟ هر که گذشته را از یاد ببرد، ممکن است ناخودآگاه کراراً بدان بازگردد، و یا تنها در زمان حال، بی‌ریشه زیست کند و چنین کسی چگونه آینده‌ساز می‌تواند بود؟

یادداشتها

۱- مقدمه Maurice Godelier بر کتاب:

Marie - Elisabeth Haudmann. *La Violence de la Ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, 1983.

2- Germaine Tillion, *Le Harem et les Cousins*, 1966, P. 6.

خلاصه این کتاب را در همین فصل خواهیم آورد.

3- Alain Grosrichard, *Structure du Sérail, La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique*, Paris, 1979.

۴- همان، ص ۲۳ و ۲۴.

۵- همان، ص ۴۴.

۶- همان، ص ۵۳.

۷- همان، ص ۵۹.

۸- همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۱.

۹- «اصطلاح «ضعیفه» از فلسفه ارسطویی به قلمرو دین یهود راه بسته است و از دو راه: یکی از راه تورات یونانی شده، و دیگری به طور مستقیم و از راه فلسفه ارسطویی، جای پیام مسیح را گرفته و به باور دینی بدل شده است (و این) فقه مسیحی، ... به طور قطع همان است که به فقه اسلامی راه بسته و جای پیام محمد را به رغم بیان روشن قرآن گرفته است...». ابوالحسن بنی‌صدر، زن و زناشوئی، پاریس، سال؟، ص ۲۶.

۱۰- آلن گروریشار، همان، ص ۱۵۷.

11- J. Iivola, *Métaphysique du sexe*, 1976, PP. 155, 187, 191, 194 - 5, 197. 206 - 8, 214, 216 - 7.

12- Duby, *Le Chevalier...* P. 224.

۱۳- دوبی، همان، ص ۵۲.

۱۴- دوبی، همان، ص ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۸۰، ۲۲۵، ۲۲۶.

۱۵- ر.ک. به کتاب او:

Les Rôles masculins et féminins P. U. F., 1964.

به نقل از البرایت بادنتر، ص ۱۵۹.

16- G. Tillion, *La Famille méditerranéenne, Espri*, Mai 1981, P. 47.

۱۷- همان، ص ۴۷.

18- Germaine Tillion, *Le Harem et les Cousins*, 1966, P.178, 170.

۱۹- کتاب نخستین بار در ۱۹۶۶ انتشار یافت و از آن تاریخ تا ۱۹۷۷، پنج بار دیگر چاپ

شده است. در شرحی که می‌آوریم از مقاله ژرمن تیلیون نیز استفاده کرده‌ایم:

Germain Tillon, "La famille méditerranéenne," *Esprit*, Mai 1981, P. 45 - 56.

۲۰- برای توضیح معنی، ر.ک. به: میشل پانوف، میشل پرن، فرهنگ مردم‌شناسی، ترجمه اصغر عسگری خانقاه، ۱۳۶۸، ص ۳۴۰.

۲۱- «دختر لبنانی توسط اعضای خانواده/ش به مرگ محکوم شد.

بن - خبرگزاری جمهوری اسلامی:

اعضای یک خانواده لبنانی مقیم آلمان پس از یک شور داخلی، حکم قتل دختر ۱۶

ساله خانواده را صادر کردند.

اداره پلیس «مولهایم» گزارش داد: حکم قتل دختر یاد شده به علت دوستی وی با یک جوان ۳۰ ساله بوسنیایی در آلمان از سوی مردان خانواده صادر شد که آنان نیز وظیفه اجرای این حکم و قتل دختر یاد شده را به عهده برادر ۱۷ ساله وی گذاشتند.

بنابراین گزارش، پسر ۱۷ ساله لبنانی نیز خواهرش را در منزل با چاقوی شکاری ۱۴ سانتیمتری خود به قصد کشت مورد حمله قرار داد و با ۷ ضربه به شدت وی را مجروح ساخت.

همسایگان پس از شنیدن فریاد همراه با ناله دختر مجروح، مأموران پلیس را در جریان گذاشتند و آنان نیز در آخرین لحظه جان دختر ۱۶ ساله را با اعزام به موقع وی به بیمارستان نجات دادند.

این گزارش همچنین می‌افزاید: پدر خانواده بعد از مشورت با برادران ارشد این دختر درباره سرنوشت وی، پس از آنکه موفق به جلب رضایت او برای جدایی از دوست پسرش نشدند، تصمیم به قتل وی گرفتند.

به اعتقاد پلیس شهر مولهایم، انتخاب برادر ۱۷ ساله برای قتل خواهرش به دلیل قانونی نبودن سن وی و در نتیجه پائین بودن جرائمش از دید قانون بوده است. هم اکنون دادستانی شهر مولهایم حکم بازداشت پدر خانواده و سه پسرش را صادر کرده است. اطلاعات، ۲۵ بهمن ۱۳۷۲.

22- Fatima Mernissi, *Le harem poliūique, Le Prophète et les femmes*, 1987.

۲۳- همان، ص ۲۴۵ و ۲۴۷.

24- Serge Moscovici, "Le temps et l'espace soeial", entretien, *L'Espace et le Temps aujourd'hui*, Coll. Points, 1983, P. 262.

۲۵- همان، ص ۲۳ - ۳۴.

واکنشها

اما البته حال همواره بدین منوال نبوده است و پیشتر گفتیم که عشق عذری و پرستش مریم عذرا را می‌توان واکنشی در قبال خوارداشت زن و لعن حوا تلقی کرد. همچنین جایی دیگر به تفصیل از «عشق خاکساری» در غرب که زن را به مقام کبریایی رساند، سخن گفته‌ایم^۱ و در اینجا آن مباحث را تکرار نمی‌کنیم و به ذکر مطلبی دیگر می‌پردازیم و آن اینکه چنانکه پیشتر به اشاره گفتیم (و اینک آن نکته را به شرح می‌گوئیم)، نیازمندی‌های اقتصادی و نیز قدرت تأثیر فرهنگهای قومی، در طول تاریخ به کرات، راه بر سلطه‌جویی مرد بسته و مقام و منزلت زن را تضمین کرده است. به ویژه در عهد ترکان و مغول، «زن گذشته از دارا بودن اهمیت بسیار فراوان در اقتصاد آزمان، نقش مهمی نیز در زندگی اجتماعی ایفا می‌کرد»^۲. چون در اقتصاد شبانی ترکان و مغولان، برده‌داری مجال رشد و گسترش نمی‌یافت، ازینرو زنان همکار مردان بودند و از تنظیم امور خانه و نگاهداری گله و دوشیدن گاوها تا دباغی پوست حیوانات و دوختن کفش و لباس و ساختن ظروف و چیدن پشم و بافتن پارچه و راندن عرابه، همه را بر عهده داشتند، و به جهت همین نقش مؤثرشان در تولید و افزایش درآمد خانواده، حائز اهمیت و دارای منزلت اجتماعی و مورد احترام بودند و دوشادوش مردان، در کارهای سیاسی و اجتماعی و کشورداری، فعالانه شرکت می‌جستند و از این لحاظ، موقعیت و منزلتشان تقریباً برابر با پایگاه مردان بود و مانند مردان بر اسب می‌نشستند و در جنگها بازو به بازوی مردان، شمشیر می‌زدند^۳ و از غنائم جنگی بهره می‌بردند و در

انتخاب همسر آزاد بودند و در غیاب همسر، رئیس و سرور خانه به شمار می آمدند. برتولد اشنپولر در همین باره می نویسد:

«وضع و موقعیت زن نزد مغولان به مراتب آزادانه تر از نزد اعراب بوده است. زنان مغول - لااقل تا پایان قرن هفتم - بی حجاب بوده اند...»

«زنان مغول نه تنها وقتی که رسماً نایب السلطنه و یا فرمانروا (ساقی بک) بودند، بلکه حتی در مواقع دیگر نیز در امور دولت دخالت می کردند و به تناسب شخصیت شان در این راه نفوذ می یافتند. مغولان ظاهراً این نوع دخالت را صحیح می دانستند. زنان خانواده خان نه تنها سفرای خارجی را به حضور می پذیرفتند، بلکه در مراسم گوناگون، از جمله تشریفات انتخاب خان مغول شرکت می کردند. اما این طور به نظر می رسد که آنان در مجامع عمومی، اجازه سخن گفتن و دادن دستور و پند و نصیحت را نداشتند.

«موقعیت ممتازی که زنان نزد مغول داشتند و در قانونگذاری آنان انعکاس یافته بود، در ایران نیز بی تأثیر نماند. نقشی را که زنی چون ترکان خاتون در فارس به عهده گرفت، و این واقعیت را که زنی حتی به اتابکی فارس رسید، یادآور می شویم (اگر چه در مورد اخیر علاقه مغولان در پیوستن فارس به قلمروشان خود بی تأثیر نبوده است). فاتحان مغول در زندگی روزانه رعایای خود نیز سرمشق قرار گرفتند و به این ترتیب تغییراتی در زندگی مردم مغلوب محسوس گردید... اما دین اسلام با گذشت زمان در میان مغولان - حداقل در خانواده بزرگان - بی تأثیر نماند»^۴.

بدینگونه پس از ترکان، مغول «سنت احترام و اهمیت نسبت به زن را بر زمینه مطلوب و استواری که در طول دو قرن و نیم در ایران فراهم شده بود، گسترده» و در واقع «پس از تجزیه حکومت سلجوقی، عصر حکومت اتابکان بر ایالات ایران، و سپس خوارزمشاهیان و مغول، دوره شوکت و قدرت زن در ایران محسوب می شوند»^۵. زیرا «پس از آنکه ایلات موفق به ایجاد حکومتهای محلی و سپس توسعه و بسط و تأسیس اسباطوریهایی شدند، و بر سرزمینهای متمدن و شهرها دست یافتند، در

لابلای ستهای قبیله ای که با خود به ارمغان آوردند، یکی هم احترام و اهمیت به مقام زن بود»^۶. و به قول مورخ «شاید اغراق نباشد اگر بگوئیم مقام و اهمیت زن در عصر مغول، در هر مرتبه و طبقه ای از طبقات جامعه، قابل مقایسه با هیچ یک از ادوار دیگر نیست، و آن را باید دوره ای استثنایی و خاص دانست. به طوری که این وضع، مردمان بیگانه معاصر خود را به شگفتی و اعجاب وا می داشته است: «چیزی که در این بلاد مایه تعجب فراوان بود، احترامی است که درباره زنان خود داشتند. مقام زن در میان این مردم بیشتر از مقام مرد است»^۷، و یا «مقام زن پیش ترکه ها و مغولها خیلی بلند و محترم است، چنانکه بالای فرامین شاهی می نویسند «به فرمان سلطان و خواتین...». هر یک از خاتونها، شهرها و ولایتها با عوائد فراوان در دست خود دارند و در مسافرتها که با سلطان می کنند، اردوی جداگانه ای دارند»^۸. علت را نیز بیشتر از قول مورخ، یادآور شدیم که گوید: «زندگی آزاد و بی پیرایه در دشتهای وسیع، عدم وابستگی به خانه و سکون در یک محدوده خاص که زن را وادار به نشستن در آن و مراقبت از فرزندان می کرد (مسأله ای که از ابتدای سکونت بشر، وظایف زن را از مرد که در پی تلاش معاش و شکار و مبارزه با طبیعت بود، جدا کرده است)، به دنیا آوردن فرزند بر روی اسب و در حال کوچ نشینی، و به خصوص دلیلی از همه بالاتر: وضع اقتصاد قبیله ای که گرداننده اصلی چرخهای آن زن بوده، همه دلایل این قدرت و اهمیت گشته است، که شامل طبقه ای خاص نبوده است»^۹.

این بزرگداشت و تکریم زن را در اصل، ناشی از بقای نوعی سنت مادرشاهی در میان مغولان دانسته اند. می دانیم که از نشانه های مادرسالاری، برون همسری (بیگانه همسری) است و نزد مغول «بین قبایل خویشاوند از جانب پدر ازدواج صورت نمی گرفت، و پسران می بایستی الزاماً زنان خود را از قبایل بیگانه انتخاب کنند، و اغلب برای یافتن همسر به نواحی دور دست می رفتند»^{۱۰}، و «پس از آنکه مراسم خواستگاری و توافق انجام می گرفت، داماد آینده نزد خانواده عروس می رفت و دوران نامزدی را عروس و داماد در خانواده دختر سپری

می‌کردند که این سنت به قول ولادیمیرتسف، معرّف وضع خویشاوندی کگناتیک (cognatique) (نظام خویشاوندی همزادی که در آن افراد، به طور یکسان، از طریق مردان و زنان، از یک جدّ مشترک نسب می‌برند) نوعی مادرشاهی است.^{۱۲}

اما گذشته از بعضی عادات و رسوم مادر سالاری که گویا نزد ترکان هنوز رونق و قوّتی داشته است، در واقع این عزت و منزلت و حرمت زن را باید ناشی از اقتصادِ شبانی و فقدان نیروی تولید بردگان دانست که ایجاب می‌کرد زن ترک و مغول مانند زنان همه قبایل و ایلات صحرانشین و یا زنان روستایی عموماً دوش به دوش مردان کار کند و بنابراین طبیعی است که وضع زن نزد مغولان، نسبتاً آزادتر از موقعیت زنان در کشورهای تحت سیطره اعراب بوده است.^{۱۳} اما همینکه خانه به دوشان اسکان یافتند و مال و مکتند اندوختند و به ناز و نعمت رسیدند، زنانشان که روزگاری از آزادی نسبی و اختیاراتی بهره‌مند بودند، در حریم‌سراها، بندی شویشان شدند و خواجهگان و غلامان علیه آنان به توطئه‌چینی و دسیسه‌بازی پرداختند و مردان هم رفته رفته این زنان نازپرورد را از شرکت و مداخله در جلسات مشورتی (قوریلتایها) و حلّ و عقد امور، برکنار ساختند.^{۱۴}

پس با توجه به آنچه گذشت، از این سخن چنگیز، با همه خونریزش، در شگفت نباید شد که گفته: «نیکی مرد از نیکی زن معلوم شود، و اگر زن بد و بی‌سامان باشد، و بی‌رأی و تدبیر، (بدی) مرد هم از او معلوم شود، و مثلی مشهور است: در خانه به کدخدای ماند همه چیز^{۱۵}»، ولیکن باید آن را درست و به جای خود ارزیابی کرد یعنی سنتی قبیله‌ای محسوب داشت و گواه بر انساندوستی سردار مغول نگرفت. همچنین نیکوخواهی او را در حق زنان ایل که خواجه رشیدالدین فضل‌الله نقل کرده است و می‌گوید یک بار هنگامی که نظر چنگیز بر اردوی زنان افتاد، گفت: «خاتونان و عروسان و دختران که همچون آتش سرخ رنگین و درخشانند، همّت و نیت من همه آنست که به شیرینی شکر سیور غامیشتی، دهان‌های ایشان را شیرین گردانم، و پس و پیش و دوش‌های ایشان را به جامه‌های

زربفت بیازیم، و ایشان را بر اختگان راهوار سوار گردانم، و آبهای صافی خوشگوار بیاشامانم، و چهاربیان ایشان را علفخوارهای نیکو ارزانی دارم، و از شاهراه و جاده‌ای که (شارع عام) [شرع تمام] باشد خار و خاشاک و هر چه مضرّ باشد، بفرمایم تا دور کنند، و در یورت نگذارم که خار و خس روید^{۱۶}».

این ترکان صحرانشین، پس از استیلا بر ایران، گویا مدتها آداب و سنن ایلی خود را نگاه داشتند، تا آنکه تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی، فعالیت‌های اجتماعی زنان خوانین و اشراف، رفته رفته رو به کاهش نهاد، و دست آنان، کم کم از کارهای تولیدی و امور اجتماعی و سیاسی کوتاه شد.^{۱۷}

ظاهراً موقعیت زنان ترک و غیر ترک از زمان اوزون حسن آق قویونلو، قوس نزولی پیمود تا به وضع نازل و برده‌وار زنان عصر صفوی رسید. در عصر افشاریه و زندیه نیز به علت تداوم سنت فرودست شمردن زن، تاریخ ایران کماکان «تاریخی مذکر» بود.^{۱۸} و این وضع به قوت و ضعف تا آغاز قرن بیستم، همچنان ادامه داشت (گرچه پیش از آن نیز، صفحات تاریخ ایران از نقش و سیمای تابناک زن، خالی نیست)^{۱۹}، چون در واقع با آغاز نهضت مشروطه‌خواهی و پس از آن، زنان مجدّانه پا به میدان سیاست و مبارزات اجتماعی و فرهنگی می‌نهند و برای بیداری و هشیاری همجنسان خویش سخت تلاش می‌کنند^{۲۰}، که بدبختانه تلاش‌هایشان همواره سنجیده و مدبّرانه یعنی با درک و ارزیابی محدودیتهای فرهنگی و اجتماعی زمانه نبود.^{۲۱}

گفتنی است که نتایج تحقیقی که پس از دو کنفرانس بین‌الملل سازمان ملل درباره زنان (مکزیکو ۱۹۷۵ و کپنهاک ۱۹۸۰) بنا به درخواست مجلس اروپا انجام گرفت تا معلوم شود که تأثیر کمکهای اروپا به توسعه جهان سوم، در موقعیت زنان آن ممالک چیست و آیا سیاست کمکهای اقتصادی اروپا، اثری مثبت داشته یا منفی^{۲۲}، بار دیگر آشکار ساخت که کشورهای اروپایی غالباً الگوهایی را بدون وفق دادنشان با شرایط خاص و پایه و مایه سنتی هر یک از کشورهای

جهان سوم، بدانجا صادر کرده‌اند.^{۲۳}

اینها همه نمونه‌هایی استثنایی و گویا است از مقاومت یا واکنشهای فرهنگهای قومی در قبال تذلیل زن و یا دوام پاره‌ای سنن فرهنگی دال بر پاسداری از عزت و کرامت وی در طول تاریخ؛ و به همین دلیل تبیین فرهنگ به کمک فرهنگ، بر وفق مذهب اصالت فرهنگ و نادیده گرفتن مؤثرات تاریخی خطاست، زیرا منجر به نظریه‌پردازی‌هایی آرمانی و تصویری می‌شود که با وقایع و حقایق امور نمی‌خوانند. موقعیت زن، امری اعتباری و تابع مقتضیات زمان و مکان و مرام و مسلک حاکم (پدرسالاری یا مرد سالاری) بوده است، حتی اگر اعتبارات ذهنیه به «حقایق» ظاهراً ثابت و زوال‌ناپذیر و لایتغیر رجوع دهند. مثالی بارز در تأیید این مدّعی، نگرش بعضی طریقه‌های صوفیه به زن و عالم زنانگی است.

واقعیت اینست که در قبال خوارداشت و کوچک شمردن زن و گویی برای ترمیم و جبران آن، واکنش سترگی بروز کرد که در تصوّف جمالی یا عرفان عاشقانه مجال نمود یافت. البته تصوف عاشقانه، معلول اینگونه مقتضیات و احوال نیست، اما با استعلا و تصفیّه عشق و پالایش گوهر زنانگی، و نه انصراف از زن، زمینه‌ای برای شناخت و تأیید شئون و تکریم و گرامیداشت وی فراهم آورد.^{۲۴} عرفان نه احتراز و پرهیز از زن، بلکه سراسر اعتلا و تطهیر و تهذیب زنانگی است. البته برای صوفیه، در این نظربازی، خطر بی‌خودی و استغراق و انهماک در عیش و هوسرانی و زن‌بارگی، اندک است؛ زیرا آرمان سالک، دیدار با حق در خلوت و برقراری رابطه‌ای شخصی و وجدانی با اوست. صوفی همه محبت خود را نثار خدا می‌کند و این ایثار، موجب تلطیف و اعتلای غریزه جنسی می‌شود. در حدیث معروف من عشق و عَف و کتم و مات، مات شهیداً، که بیشتر از آن یاد کردیم (در حدیث از وی (پیامبر) به یاران این رسید / هر که عاشق گشت و مرد، او شد شهید) دو شرط عفت و کتمان که لازمه شهادت‌اند، این کیمیاگری یعنی استحاله عشق انسانی به عشق عرفانی را امکان‌پذیر می‌سازند. نزد ابن عربی و ابن فارض و روزبهان بقلی و همه صوفیانی که

باور داشتند مجاز قنطره حقیقت است و عشق انسانی، منهای عشق ربانی است، و خود، هادیان راه نیل به مقصد عشق عرفانی از مبدأ عشق جسمانی بوده‌اند، سودای آرمانی و مثالی خواستن زن و اعتلای عشق، سخت آشکار و حتی نمونه‌وار است و آنان بر این باورند که در سایه و پناه ارشاد و عنایت حق، به یارمندی عشق انسانی، از نردبان شریعت به بام ربوبیت می‌توان رسید.

فاطمه بنت ابن‌المثنی و امّ الزهراء و دختر زیبای مکی‌الدین سردی اصفهانی مقیم مکه به نام نظام عین‌الشمس، هر دو برای ابن عربی چاوشان و قلاووزان طالبان کعبه مقصود: عشق عرفانی از مقام و منزل عشق جسمانی بوده‌اند. پس در سیر و سلوک عرفانی ابن عربی، عشق انسانی، ابتدای راه و عشق روحانی، انتهای آنست؛ و به ولاء عشق انسانی، از فرش به عرش می‌توان رسید.^{۲۵}

این تلطیف و اعتلای غریزه را نزد سلطان‌العاشقین عمر بن الفارض و حسین بن منصور حلاج شهید راه عشق نیز باز می‌یابیم. پس می‌توان گفت که تصوّف از جهتی مشحون به عشق بدوی است و اصول عقاید و مضامین و تعابیر عشق بدوی در تصوف بسط یافته‌اند، و درواقع، تصوف به اعتباری جانشین عشق بدوی شده است، چون در اصل، نوعی همانندی و برابری میان انصراف از تملک معشوق و معنوی کردن غریزه جنسی، هست. دقیق‌تر بگوئیم عشق عذری، فرجامی نداشت و ستایش بی‌حاصل و لکن جوانمردانه زن بود، اما تصوف به عشق عذری، هدف و آرمانی دارد. ازینرو به اعتقاد بعضی، سرچشمه عشق عرفانی، همین عشق عذری (حدیث معروف من عشق تا به آخر) است. چون عشق عذری، مردن از درد عشق است و به خاطر عشق، پرهیز از کامگیری. و نزد بسیاری از صوفیان هم، به قول ژان شوالیه^{۲۶}، چنین عشقی که روحانی و معنوی است سراغ می‌توان کرد. بنابراین می‌توان پنداشت که صوفیه این عشق عذری را نمونه عشق الهی تلقی کردند و مطابق الگوی عشق عذری، از عشق الهی سخن گفتند.

شایان ذکر است که نزد بعضی صوفیه، از جمله راههای نیل به وجد و

سکر، نظر به آمرد (نظر علی المُرَد) - نظربازی افلاطونی - بود. ابو حمزه (متوفی ۲۶۹)، در ردّ ایراد منکران بر این رسم لغزاننده و بیمناک می‌گفت نگاه کردن به چیزی و کسی که خواستشان منع شده و حرام است، به قصد سرکوبی و قلع و قمع همان میل و تمنا، جایز و رواست. عارفی دیگر، احمد غزالی (متوفی ۵۱۷) برای نیل به حالت جذبه و اختلاس و سکر، میان صورت نو سالک و چهره خویش، گل سرخی حائل می‌کرد تا آندو را از هم دور نگاهدارد و کسانی چون ابن طاهر مقدسی (قرن ۱۲) و نابلسی (قرن ۱۷ م، ۱۰۵۰-۱۱۴۳ ه.ق.) در اثبات حلیت این قبیل اعمال که تحقیقاً رسوایی‌ها برانگیخت، رنج بسیار بردند.^{۲۷} با اینهمه پیداست که گذار از عشق جسمانی به عشق روحانی، نقل از موضوع و محمولی به موضوع و محمولی دیگر نیست، بلکه مقتضی تبدل مزاج و استحاله و کیمیاگری است که شاید بتوان آن را با مثال تغییر کمیت به کیفیت یا تغییر کیفی کمیت، محسوس گردانید. هر چه هست، «با رواج اندیشه عرفان پس از سده پنجم هجری، سیما و جمال زن، بیشتر از کمالات خداوندی دانسته شده است».^{۲۸}

مولویه خاصه در حسن سلوک با زنان ممتازند. «مولوی که تعدادی مرید و دوستدار از طبقه نسوان نیز داشت»، به مجالس سماع زنان می‌رفت و بانوان شرکت‌کننده در سماع «اورا گلباران می‌کردند».^{۲۹} ببینید چگونه سلطان ولد را اندرز می‌دهد:

«وصیت می‌کنم جهت رعایت شاه‌زاده ما و روشنائی دل و دیده ما و همه عالم که امروز در حباله و حواله آن فرزند است... جهت امتحان عظیم امانت سپرده شد، توقّعت که آتش در بنیاد عذرهای زن، و یکدم و یک نفس، نه قصد و نه سهو حرکتی نکند، و وظیفه مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان، یکذره تشویش بیوفایی و ملالت درآید؛ خود ایشان هیچ نگویند از پاک‌گوهری خود و عنصر شاه‌زادگی و صبر موروث بر رسته... اما حذر از مرصاد و اشهاد و شاهد و مشهود ارواح الهی که مراقب ذریات طیبات ایشانست... و از بهر سپیدروبی ابدی این پدر و از آن خود و از آن همه قبیله، خاطر ایشانرا عزیز عزیز دارد و هر روز را و هر شب را چون

روز اول و شب گردک داند در صید کردن بدام دل و جان، و نپندارد که صید شده است و محتاج صید نیست که آن مذهب ظاهرینانست... که ایشان نه از آن عنصرند که کهنه شوند، نصرت عنایت ازلی از آن وافرترست که در و دیوار ایشان منور و معطر نباشد... آزار آن ارواح، یک آزار نیست و صده و هزار نه... و این وصیت را مکتوم دارد و محفوظ و با هیچ کس نگوید حدیث این نبشته که در این سرّیست و سخنها ی دیگر، تتمه این و مخلص را این در خاطرست که امکان نوشتن نیست، اما چون پاس این بدارد و نگوید که می‌دارم، اگر چه کنم از برکت آن پاس داشتن آن باقی که معلوم او نیست، معلوم او شود و چیز دیگر نیز مزید».^{۳۰}

اما این حسن نظر پایدار نماند و در واقع فقط «در دوره‌های نخستین مولویه، زن هیچ تفاوتی با مرد ندارد. چنانکه به آنان مقام خلافت اعطا می‌شود و به این ترتیب، از بسیاری از مردان که به وی انتساب می‌جویند، بزرگتر شمرده می‌شود. این برابر شمردن زن و مرد تا قرن هفدهم / یازدهم هجری ادامه پیدا کرده است.

اما با اتکای مولویه به قدرت (حکومت) به سبب اوقاف و سازش با مشیخت، انتقال آن از روستاها به قصبات و شهرها، بریدن از خلق و پیوستن به طبقه روشنفکر، آزادی اعطا شده به زنان را نیز مورد تهدید قرار داده است».^{۳۱}

این تغییر نظر شاید در حق دیگر طریقت‌های صوفیه نیز که روزگاری زن‌ستیز نبوده‌اند و در زن به دیده شیطان نمی‌نگریسته‌اند کما بیش مصداق داشته باشد، اما حال کلاً بدین‌موال نبوده است. چنانکه عطار در ذکر رابعه عدویه می‌نویسد: «چون زن در راه خدای - تعالی - مرد باشد، او را زن نتوان گفت. چنان که عباسه طوسی گفت: «چون فردا در عرصات آواز دهند که یا رجال! اول کسی که پای در صف رجال نهد، مریم بود».^{۳۲} و جامی در نفحات الانس، فصلی «فی ذکر النساء العارفات الواصلات الی مراتب الرجال» دارد و در آغاز فصل می‌گوید: «شیخ ابوعبدالرحمن السلمی صاحب طبقات المشایخ در ذکر احوال نسوهی عابدات و نساء عارفات علیحده کتابی جمع کرده است و شرح احوال بسیاری از ایشان در

بیان آورده. قال بعضهم:

«و لو كان النساء كمن ذكرنا لفضلت النساء على الرجال
فلا التانيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر الهمال».

یعنی اگر زنان آنان باشند که ما ذکر کردیم، هر آینه زنان بر مردان برتری دارند. نام مؤنث بر خورشید عیب نیست، و نام مذکر برای ماه، افتخاری نه.^{۳۳}

به شهادت تاریخ، «زنانی که به مقام ارشاد نائل می شدند، به مریدان خرقه می پوشانده^{۳۴}» و حتی گاه «جماعت فقیرگان» یعنی «عورات» در زاویه، در حلقه مردان درآمد سماع می شنیده و رقص و سراندازی می کرده اند.^{۳۵}

بنابراین نظر آن ماری شیمل که «سنت صوفیان کلاسیک - البته نه بیشتر از میحیت قرون وسطی، به هیچ روی در زنان به نظر قبول ننگریسته است و زنان در مقام قدسین مقبولیت یافتند و قابلیت روحانی آنان، هر چند، گاهی از روی اکراه پسندیده افتاد^{۳۶}»، دور از واقع و انصاف و تعمیمی شتابزده است. درست است که مولانا در فیه مافیه، چنانکه گذشت، تأکید می کند که زن برای مرد آزمایشی سخت است و در توضیح این معنی می گوید: «شب و روز... طالب تهذیب اخلاق زن می باشی و نجاست زن را به خود پاک می کنی، خود را در او پاک کنی بهتر است که او را در خود پاک کنی، خود را به وی تهذیب کن، سوی او رو و آنچ او گوید تسلیم کن اگر چه نزد تو آن سخن محال باشد و غیرت را ترک کن اگر چه وصف رجالتست، ولیکن بدین وصف نیکو وصفهای بد در تو می آید... جور کسان بر تافتن و تحمل کردن، چنانست که نجاست خود را دریشان می مالی، خلق تو نیک می شود از بردباری و خلق ایشان بد سی شود از دوانیدن و تعدی کردن. پس چون این را دانستی خود را پاک می گردان، ایشان را همچو جامه دان که پلیدیهای خود را دریشان پاک می کنی و تو پاک می گردی...» و بدینگونه زن در نظر مولانا، وسیله امتحان یعنی موجب «صد هزار رنج بیحد چشیدن» است تا «عالم محمدی روی نماید» و ممتحن از آن رنجهها به گنجها رسد^{۳۷}؛ چون زن مانند همه چیزهای عالم

«مطلوب لغیره است، مطلوب لذاته نیست^{۳۸}؛ اما این همه سخن مولانا نیست و نامه های مهرآمیز وی به عروشن و به زنان نیک نژاد قونیه که کمر به خدمت عارفان بسته بودند، لونی دیگر دارد، و چنانکه دیدیم جایی در مثنوی می گوید «آیا پیامبر نغمه است که زنان اغلب بر عاقلان غالب می آیند؟ مولوی با استفاده از این حدیث تقریباً انتقادی و طعن آمیز، به توصیف زنانی می پردازد که موجد مهر و عشق اند، که این صفات مشخصاً از صفات انسانی به شمار است؛ حال آنکه مردی که صاحب خشم و شهوت است، صفات حیوانی بیشتری از چنان زن مادر منش مهربان دارد. «این سخن، تفسیری شگفت انگیز از نقش زنانی است که رحمت آفریدگار را به بهترین وجه منعکس می سازند و خود آنان که طفلی به دنیا می آورند، به نحوی، خالق محسوب می شوند، زیرا همانگونه که خداوند از آفریدگان خود مراقبت می کند، از آن طفل مواظبت می کند^{۳۹}».

مذتها بعد از مولانا نیز، طریقه مولویه «که تا روستاها گسترده شده و روستاهای مولوی نشین به وجود آورده، زن را فروتر از مرد ندیده است. به استناد این قرائن برآنیم که زنان هم بویژه در روستاها در مجالس سماع شرکت می کرده اند^{۴۰}».

به علاوه شایان ذکر است که بسیاری از عرفای بزرگ اسلامی زندگانی خانوادگی شاد و سعادت مندی داشته اند و کمتر عارفی چون ابواسحق شهریار کازرونی (متوفی ۴۲۶ هـ) می توان یافت که سخنش یادآور نامه حضرت پولس به اهل قرنتس باشد آنجا که می گوید: «هر آن کس که هوای شهوت بر وی غالب است باید که زن کند تا در فتنه نیفتد و اگر دیوار و زن پیش من یکسان بودی زن کردمی^{۴۱}». صوفیه برعکس «زندگی پیغمبر را که در آن رهبانیت به کلی نامقبولست، سرمشق خویش می شناخته اند و هرگز نه از جهاد با کفار روی گردان بوده اند نه از تعدد زنان». و در واقع «عرفان صوفیه برخلاف آنچه در نزد عرفای مسیحی مطرح بوده است، به هیچ وجه مستلزم التزام رهبانیت و تجرد نیست تا در سیرت رسول و صحابه نتواند سرمشقی برای کمال خویش بیابد^{۴۲}». البته «بعضی برای آنکه دین خویش را از وسوسه شیطان پاس بدارند، به بیابانها می گریختند

و غالباً تنها بسر می بردند، بدون بستر و بدون همسر^{۴۳}، و تعلیم می دادند که «آفت صوفی سه چیز است: صحبت با احداث، مجالست با اضداد، و موافقت با زدن^{۴۴}» (و رأیت آفة الصوفیه فی صحبة الاحداث، و معاشرۃ الاضداد و ارفاق النسوان: طبقات صوفیه سلمی)؛ اما بیشترشان، به پیروی از مشایخ قوم که در اسرار نکاح و وظیفه مندی درویش سالک در گزاردن حق زن، فصولی تحریر کرده اند^{۴۵}، با زن و فرزند می زیستند. و آشخور سخن معروف ابراهیم ادهم (متوفی سنه ۱۶۰ یا ۱۶۶ ه.ق.) که «آن درویش که زن کرد، در کشتی نشست، و چون فرزند آمد غرق شد»^{۴۶}، زهد و ریاضت و تکزیستی و تجرد بودائی یا ودائی است که شاهزاده بلخ آنهمه را به تصوف متقل کرد. اما چون صوفیه، کلاً بر استبداد و خودرایی لجاج نمی ورزیده اند، حتی در این سخن ابراهیم ادهم نیز شائبه اجبار و الزامی برای درویش نمی توان یافت. شاهزاده بلخ فقط می گوید اندیشه اهل و عیال و فرزند باعث پریشانی خاطر است و اگر می خواهی از دریای تفرقه به کشتی جمع درآیی، بهتر آنست که از شغل دنیا رجوع کنی؛ یا به تعبیری دیگر، تأهل رخصت است و سنت، یعنی مجاز است؛ اما تجرد برای صدیق اهل ورع، عزیمت است و فرض، یعنی واجب است. البته عشق عرفانی یا عشق الهی عارف، چون به غایت کمال رسید، سالک منتهی بر کامیابی حسی و مرادات این جهان چهار تکبیر می زند، اما رضای نفس را در حد اعتدال، محکوم و نفی نمی کند و از کامیابی و کامگیری روی در نمی کشد به شرط آنکه میل و تمنای جنسی و شوق مباشرت، عشق الهی را نکشد و به بند نکشد. منتهی عشق جسمانی چون به مرتبه ربانی رسید، من حیث کیشش شهوانی در خود می میرد و به گونه عشق روحانی، زنده می شود. داستانی که احمد افلاکی از مباشرت مولانا با همسرش نقل می کند از این بابت خواندنی و شایان توجه است: «از عفت مخدرات منقولست که روزی در ضمیر منیر کرا خاتون رضی الله عنها گذشته باشد که حضرت مولانا زمانهاست که در تقلیل طعام و منام و کثرت سماع و صیام، و تقریر معارف و کلام، قیام می نماید و مبالغه عظیم می فرماید و ریاضت قوی می کند، از آن سبب اصلاً به جانب ما التفات

نمی کند و گرد شاهد بازی نمی گردد، عجباً از صفت بشری و شهوت زنا شوهری در او اثری مانده باشد یا به کلی اشتها ساقط شده فارغ گشته است؟ همانشب تشریف صحبت ارزانی فرموده^{۴۷}.....

«بعد از آن فرمود که مردان خدا بر هر چه خواهند قادرند و بر ضمایر مردم ناظر و حاشاکه از امور جزئیات ذاهل و قاصر باشند و همانا که ترک مباشرت و معاشرت ما از غایت استغراق و مشغولیت به حضرت حق و آن از برای شماسست؛ می خواهم که بعدالایوم خود را جهت آن عالم آراسته و مهیا گردانی که آن خوشی و آن لذت بی زوال و باقیست؛ بعد از آن فرمود: همین قضیه بعینه میان صدیقه و حضرت مصطفی صلعم واقع شده بود...»^{۴۸}.

همچنین احمد جام (۴۴۱ - ۵۴۶ ه.ق)، «زاهدی گوشه نشین و تارک لذات دنیوی و گرفتار اندوه و رنج و دچار «قبض» نبود، بلکه از همه خوشی های زندگی ظاهری بهره می گرفت و دیگران را نیز در حدود شریعت در تمتع از نعمت های این جهان آزاد می گذاشت. وی هشت زن داشت که یکی از آنها را در هشتاد سالگی گرفت^{۴۹}». این دختر چهارده ساله بود. بنا به روایت سدیدالدین محمد غزنوی صاحب مقامات زنده پیل: «شیخ الاسلام او را بخواست و در عقد و نکاح خود درآورد.....»^{۵۰}. اینها همه شواهدیست دال بر اینکه صوفیه، به استثنای مواردی دردناک، رویهمرفته با زن خوب تا کرده اند و حسن معامله داشته اند. البته عشق عرفانی ممکن است بهانه و دست آویزی برای گمراهی و خودبینی، نه خدایینی فراهم آورد و موجب گناهکاری گردد، بدین معنی که عاشق سالک بیندارد که چون عاشق است و تنها عشق است که به حساب می آید، پس هر کاری می تواند کرد و تکلیف از او ساقط شده است. آدمی که به یمن و برکت عشق خدایی بهره مند از خلعت است، چه بسا خود را مجاز به انجام دادن هر کار بداند. به همین جهت بعضی گفته اند صوفی باید از ترک دنیا و امساک دست بدارد، چون کوششی که برای کشتن نفس می کند، خود موجب آنست که همه توجهش به منکرات (و به نفس!) جلب و معطوف شود.

اما در کلمات و اشعار عاشقانه حلاج، شوق تصفیه و تطهیر از طریق کسر نفس، موج می‌زند. گوید: «رکعتان فی العشق، لا یُصح وضوءهما الا بالدم». در عشق، دو رکعت است که وضوء آن درست نیاید الا به خون^{۵۱}. این قبول محنت، نمودگار از خودگذشتگی و ایثار جان خویش در راه عشق به حق، و هم ارز قربان شدن و فداکاری برای جماعت به سائقه شفقت و محبت است. از اینرو درد و رنج حلاج نه تنها نشانه اظهار عشق به خداوند، بلکه نمودار مهر و محبتش به همه برادران دینی است، همچنانکه در نامه اول یوحنا رسول آمده است: «آن که محبت ندارد، از خدا پاک بی‌خبر است، زیرا که خدا عین محبت است» و «هیچ کس، هرگز خدا را ندیده است، لیکن اگر ما یکدیگر را دوست بداریم، خدا در ماست و محبتش در ما به کمال می‌رسد و از آنجا که روح خویش را به ما بخشیده است، می‌دانیم که ما در خدائیم و خدا در ماست» (باب چهارم، آیه‌های ۸ و ۱۲ و ۱۳). حلاج نیز کلامی نظیر سخنان شفقت آمیز مسیح درباره دشمنانش، هنگامی که بر سر دار بود، در حق دژخیمان خویش وقتی که به دارش آویخته بودند، می‌گوید و برای آنان از خدا طلب مغفرت و آمرزش می‌کند؛ و به یاد دارد که خبری نقل می‌کنند از پیامبر که گفت سوگند بدانکه نفس من در دست اوست، شما به بهشت در نیاید جز آنکه ایمان آورید و ایمان نیارید جز آنکه یکدیگر را دوست بدارید^{۵۲}. عشقی که چنین به اوج و قله رفعت رسیده است، دیگر هیچ پیوندی با عشق عذری ندارد و از سازشکاری‌های معهود عذری تن می‌زند و با آسان‌گیری در کار عشق و تسلیم به ذوق کامجویی و عشرت‌طلبی و نظریازی، چه افلاطونی و چه عذری، دمخور و دمساز نیست. ازینرو به اعتقاد بعضی باید پاره‌ای میانجی‌گری‌ها و مصالحه‌جویی‌ها و سازشکاری‌های عذرابایی یا خاکسارانه (courtis) را حتی اگر به آمیزش کامل نیاوریم و مقصود از آن تزکیه و تصفیه باطن باشد، نیز کنار نهاد. اما چه توان کرد که گوهر عشق یکی است و زبان عشق نیز یکی، چنانکه واژه‌هایی که برای بیان اتصال و اتحاد عرفانی به کار می‌رود، همانست که برای وصف وصال عاشق و معشوق، معمول و متداول است (که اگر از

درون استحاله نیابد، اسیر تخته‌بند تن می‌ماند و از فرش راه به عرش نمی‌برد). از همین رو عرفان، صبغه و چاشنی عشق انسانی دارد و در واقع کوششی است برای کامیابی عاطفه عشق. این دو جنبه خاکی و افلاکی، هم در عشق انسانی هست و هم در عشق الهی، و مثل اعلای آن به صورتی رمزی، مثل درخت است که ابن عربی ذکر کرده: عشقش به تو همچون عشق ریشه است به شاخه‌ها و عشق تو به وی، مانند عشق شاخه‌هاست به ریشه^{۵۳}. پس نمی‌توان و نباید این تعلیم و تجربه مشایخ صوفیه را ناشنیده و نادیده گرفت که عشق انسانی، منهای عشق ربّانی است و مجاز قطره حقیقت؛ چون ممکن است تجلی حق را در طلعت خلق و آئینه وجود انسان دید و رخ، در اینجا مظهر حسن خدائست. حال اگر ظهور حق به جلوه بشری ممکن است، و بنابراین باید معشوق را آئینه‌گردان حق دانست (و نه به چشم عنصری از عالم خاک نگریست) و عشق حقیقی که عشق اکبر است، شوق به لقای حق است و درک نهفتگی نور ربوبیت در پرده بشریت هم جز با تبدل مزاج روحانی، دست نمی‌دهد، علتش اینست که عشق گوهری یگانه دارد، اما به دو صورت جلوه می‌کند و چون تصفیه و تلطیف شد، معنوی و روحانی می‌گردد.

بدینجهت تصوف عاشقانه که آرمانش عشق الهی است، گذار از عشق ناسوتی (اروس) به عشق لاهوتی (آگاهیه مسیحی) است و نشانه‌های این گذار در آثار ابن عربی و ابن فارض به چشم می‌خورند. به اعتقاد ابن عربی، پیامبر در ذات پاک خویش این عشق جسمانی را به عشق الهی، پیوند زد. به زعم شیخ‌الاکبر، محمد (ص) مثل اعلا و مظهر کامل پیوند میان این دو گونه عشق است. از اینرو برای رسول خاتم، عشق به زن و شوق عبادت و یا احسان، اگر در اصل و اساس یکی نیستند، دست کم یکدست و از یک جنس و یا همسرخ‌اند. در واقع عرفا، «آگاهیه» اسلامی را به غایت «افلاطونی» کردند، همچنانکه پیشتر بنو عذره، «اروس» اسلامی را سخت «افلاطونی» کرده بودند.

بدینگونه عشق جسمانی و عشق روحانی متقابلاً طالب یکدیگرند و با هم روابط پیچیده و تنگاتنگ دارند و ازین جاست تأکید دین بر مکمل

بودن زن و مرد و هماهنگی و همسازی طبیعی آندو در عشقی که سرانجام به حق راهبر است. حدیث قدسی معروفی می‌گوید وقتی زن و شوهر به یکدیگر می‌نگرند، خداوند نیز به نظر رحمت در ایشان می‌نگرد، و هنگامی که شوهر، دست در دست همسرش می‌نهد، گناهان زن و شوهر از میان دستان به هم پیوسته‌شان فرو می‌ریزد.^{۵۴} بهتر از این نمی‌توان از پالایشگری عشق سخن گفت و خداوند را با عشق انسانی مربوط و در مهر زناشوهری دخیل و سهیم کرد. خاصه که به اعتقاد عرفا، از انسان به خدا، راهی است مستقیم و صوفیه از دو قوس صعودی و نزولی سخن گفته‌اند و یادآور شده‌اند که آن دو قوس، چون آغاز و انجام دایره یا حلقه‌ای یگانه، به هم می‌رسند و انسان کامل، نقطه تلاقی قوس صعود و قوس نزول است. حاصل سخن اینکه از نظریه پردازی عارفانی چون ابن عربی و روزبهان چنین برمی‌آید که عشق انسانی و عشق الهی در ذات و اساس یک عشق‌اند و به هم متصل و مربوط؛ و عشق الهی، حاصل اعتلا و تلطیف و استحالة عشق انسانی است که با تبدل مزاج میسر می‌شود. راهی هم که به خدا می‌رسد، راه عشق است و جوانب غریزی (یا شهوانی) و عذری و عرفانی این عشق، سه ساحت امری واحندند. حتی چنانکه گذشت، به اعتقاد بعضی، رؤیت خداوند در بهشت که کمال بهجت و سعادت است، به دنبال تمتعات و درک لذاثذ جسمانی و روحانی ممکن می‌شود. وانگهی خداوند در قرآن «ودود» (دوست دارنده) خوانده شده است (سورة البروج، آیه ۱۴) و قایل به دو سری بودن عشق است که می‌فرماید: فاذکرونی اذکرکم، پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم (بقره، ۱۵۲) و قل ان کتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم، بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد و گناهاتان را بیامرزد (آل عمران، ۳۱)؛ چون عشق حتی عشق الهی، ذاتاً طرفینی است و از دو سو آغاز می‌شود «که البته محبت و التفات دوستی از هر دو جانب باشد و محرک شوق و داعیه توقان از هر دو طرف بود، زیرا دوستی با حق و با خلق هرگز از (یک) جانب نباشد و نبوده است و تصور ندارد، آواز از یک دست بالانکند، و رقاصی به یک پای راست نیاید، یحبکم

بی‌یحبونه نباشد^{۵۵}». و این تقابل، راز عظمت بینش عرفانی از عشق است. پس عشق در عرفان اسلامی دارای همان نقش اساسی است که در عرفان مسیحی و حتی بیش از آن هم؛ و کاربرد تعبیر مربوط به عشق جسمانی در تصوف، مؤید همین معنی است. امّا، چنانکه گفتیم، بر خلاف عرفان مسیحی، نزد غالب عرفای بزرگ اسلام نه ذوق رهبانیت و عزوبت هست، نه پندار گنهکاری (در مباشرت) که عذابیست الیم و نه طلب وصل حق از راه قلع و قمع جنسیت.^{۵۶}

زیرا در نظر صوفیه و عرفای اسلامی، مهرورزی برای نیک بختی و تندرستی انسان در بایست است، و ریشه زن و مرد، در آب حیات عشق است و وحدت میان جسم و روح، به یاری عشق تحقق‌پذیر است و این عشق، چون وسیله اتحاد با غیر است، لاجرم طلب و جستجوی عاشقانه خدا را ممکن می‌سازد، و اگر وحدت وجود آدمی، حاصل همسازی دو قطب عشق انسانی و عشق الهی است، پس بیگمان سببش اینست که این دو عشق، گوه‌ری یگانه دارند و در هر دوی آنها، رابطه‌ای طرفینی هست و به همین جهت عرفان باور ندارد که عشق، یک سری باشد، چه عشق انسانی و چه عشق الهی. این عشق عرفانی، به رغم ظواهر، با عشق عذری تفاوت‌های فاحش دارد. عشق عذری، انصراف از جسم است و پالایشی عقیم و بی‌فرجام. ولی عشق عرفانی برعکس، آمیختگی تن و جان و پیوند میان جسم و روح است و رشته پیوستگی میان آندو که از جسم آغاز می‌شود و به روح پایان می‌گیرد.^{۵۷}

این بینش بدیع و شامخ از پایگاه والای عشق، به گمان نگارنده واکنشی است در قبال زن‌گریزی و زن ستیزی نظام مردسالاری و یا دست‌کم می‌توان گفت که از عشق و زن، تصویری دل‌انگیز رقم زده است. امّا این تنها یک روی سکه است، روی دیگر (یا پشت) سکه، واکنش نامنتظری است که نظام پدرسالاری برانگیخت که به زیان مرد تمام شد، یعنی دود آتشی که مرد افروخته بود، عاقبت به چشم خود وی رفت. فی‌الواقع این سلطه‌جویی و یکه‌تازی مردان تاوانی سخت داشت،

بدین معنی که اگر مردان در جماعات پدرسالاری همه قدرتها را قبضه کردند، در عوض آسایش خاطر خود و محبت و عطف زن را از دست دادند و بی‌اعتمادی و بدگمانی، جایگزین اعتماد و حسن ظن گردید و مردان دچار تسلسل یا توقف دو امر بر یکدیگر شدند بدین معنی که هر چه بیشتر از زنان می‌ترسند، سخت‌تر می‌خواهند آنان را به تبعیت وادارند، و در نتیجه دو چندان بیم دارند که زنان از آنان انتقام بگیرند. و این دور باطلی است که فقط با پایان بخشیدن به مردسالاری می‌توان آنرا در هم شکست. پس نتیجه‌ای که جدایی میان زن و مرد (تا حد بیگانگی و دشمنی) و جنگ و ستیزشان با هم داشت که در آن هنگامه مرد پیروز شد، ظهور بیگانه‌ای اساطیری در ناخودآگاهی یا تخیل مرد بود که فتح و ظفر مردان را متزلزل ساخت: زن در اساطیر با زایش و مرگ پیوند دارد و در عالم خیال و ناخودآگاهی مرد تحقیقاً با همین ویژگی ظاهر می‌شود یعنی به صورت معطی حیات و عامل مرگ نیز، زیرا همانگونه که زاینده است، مرگزا هم هست، علاوه بر آنکه مادر بخشنده زندگی و خوشی است، مادر سنگدل و رنج‌آفرین هم هست که از خشنود ساختن فرزند و برآوردن آرزوهایش احتراز دارد و این دوگانگی یعنی پیوند صمیمانه دو نماد زندگی و مرگ و الهه مهربان و عفریته آدمیخوار و پستان شیرده و آغوش نفس‌گیر، از ویژگی‌های ژرفای روان آدمی است. بنابراین زن صاحب قدرتی غریب و بیمناک است و غالباً به صورت تهدید خطری در ذهن مرد زینت‌ساز که خود را پاک ایمن می‌پندارد، رخ می‌نماید، بدین وجه که مرد با خود می‌اندیشد هر چند همه قدرتها را از زن بازستانده، اما ممکن است روزی زن به یاری قدرتهای مرموزی که داراست، به سیمای جادوگر، از وی انتقام کشد^{۵۸}. و این معنی در قصه‌ها و اساطیر، مجال نمود یافته است. چنانکه به قول کامی لاکوست - دوزاردن مردم‌شناس، در جماعات پدرسالاری مغرب (آفریقا) که مادران بر پسرانشان قدرت نفوذ و تأثیر عظیمی دارند (و این واکنشی در برابر مردسالاری است، گرچه شگفت می‌نماید)، عفریته یا غول زن آمیخوار که مظهر زن مهاجم و پرخاشگر است، در اساطیر و تخیلات مردان، پرسی می‌زند^{۵۹}.

یادداشتها

۱- ر.ک. به: جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب ۱۳۵۴؛ حالات عشق مجنون، توس، ۱۳۶۶؛ جانهای آشنا، توس، ۱۳۷۰.

۲- ب. ولادیمیرتف، نظام اجتماعی مغول (فتودالسم خانه‌دوشی)، ترجمه شبرین بیانی، ۱۳۴۵، ص ۹۴.

مقایسه کنید با این قضاوت محقق ایرانی که می‌گوید: زنان در دوره تیموریان نیز «مانند پیش، پای‌بند و فرمانبردار مردان بوده‌اند. یاسای چنگیزی نه تنها چیزی بر مرتبه زنان نیفزود، بلکه می‌توان گفت از حیثیت اجتماعی آنان کاست. برعکس قبول تمدن اسلامی و ایرانی، مقام اجتماعی زنان ناآرام را بالا برد». احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، ۱۳۴۴، ص ۱۱.

۳- در نبرد چالدران «به گفته مورخان ترک، چند تن از زنان ایرانی که در لباس رزم همراه شوهرانشان به میدان نبرد آمده بودند، و به دست سپاهیان عثمانی (سلطان سلیم) افتادند، دو زن از حرم سرای شاه اسمعیل به نام بهروزه خانم و تاجلی خانم در میان زنان بودند. در ضمن جسد بسیاری از زنان دلاور ایران در میدان جنگ پیدا شد که به دستور سلطان سلیم با تشریفات به خاک سپرده شدند... یکی از مورخان ایتالیایی به نام Sagredo درین باره چنین می‌نویسد: «در میان کشتگان، اجساد زنان ایرانی پیدا شد که در لباس مردان جنگ، به میدان آمده بودند تا در سرنوشت شوهران خود شریک و در افتخار نبرد سهیم باشند. سلیم بر جرأت و دلیری و وطن‌پرستی ایشان آفرین گفت و فرمان داد که با تشریفات نظامی آنان را به خاک بپارند».

«از زنان حرم شاه، بهروزه خانم، زن عقدی شاه اسمعیل و تاجلی خانم، به گفته نویسندگان ترک، معشوقه وی بود. تاجلی خانم که به دست مسیح پاشا زاده، سردار ترک، اسیر شده بود، پس از دو شب اقامت در اردوگاه سلطان یا بخشش یک جفت گوشواره‌اش به وی که به شکل قلوه‌ای از لعل بود، خود را آزاد ساخت و در لباس مردانه از اردوی سلطان سلیم گریخت و به تبریز رفت... ولی بهروزه خانم در دست سلطان سلیم اسیر باقی ماند...». نظام‌الدین مجیر ثیبانی، تشکیل شاهنشاهی صفویه، احیاء وحدت ملی، ۱۳۴۶، ص ۲۰۴-۲۰۸.

۴- برتولد ائبولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران ۱۳۵۱، ص ۳۹۴ و ۳۹۶.

همچنین ر.ک. به: رنه گروسه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران ۱۳۵۳.

۵- شیرین بیانی، زن در ایران عصر مغول، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۸.

بود... وی ضمناً زنی ادب‌دوست و حامی فضلا بود و به عمران و بدی نیز علاقه داشت. مسجد گوهرشاد مشهد از آثار اوست.

«از زنان بنام دیگر که در تاریخ ایندوره به آنان برمی‌خوریم، یکی سرای ملک خانم، زن تیمور است... و یکی نیز شاد ملک آغا (معشوقه خلیل سلطان) که داستان عشق و شوریدگی او معروف است.

«کلا و نیرو در سفرنامه خود از شرکت زنان در مجلس بزم و باده‌گساری و پذیرایی و دعوتی که یکی از زنان تیمور از ایشان به عمل آورده یاد می‌کند».

از مظاهر رواج شعر و شاعری و شیوع این فن در عصر تیموریان آنست که «به نام چند تن از زنان شاعر در ایندوره برمی‌خوریم. از جمله این شعرا یکی مهری زن مولانا حکیم، طبیب شاهرخ است... دیگر از زنان شاعر ایندوره، مادر شیخ زاده انصاری متخلص به «بیدلی» است... احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ، یاد شده، ص ۷۵ و ۷۷ - با استفاده از:

L. Bouvat, Essai sur la civilisation Timouride, Jour. Asiat. Avril - Juin 1926.

۱۷- سرجان مالک‌م از حالات زنان ایللیات وصفی می‌کند که خواندنی است. از جمله می‌گوید:

«در ایران اواسط و ادانی ناس را به زن اعتبار بیش است، زیرا که ممد خانهداری می‌دانند، اما در طبقات اعالی و اعظم همچو می‌دانند که زن به جهت اطفای حرارت شهوت ایشان خلق شده است». سرجان مالک‌م، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، چاپ ۱۳۶۲، ص ۲۹۸.

«احترام زنان ایللیات بیش از زنان شهرست، به علت اینکه بیشتر فائده به وجودشان مترتب است، نه همین سهیم جامه خوابند، بلکه شریک اسفار و اخطارند و عادات مردانه ایشان مکروه طبیعت نیست، از آنرو که شایسته این نوع زندگیست». همان، ص ۳۱۱.

«به غربا و اجانب که بر حسب اتفاق در خانه یا در خیمه ایشان فرود آیند، کمال رافت و مروت می‌نمایند، لکن با وجود کمال خدمت، چیزی در حرکاتشان نیست که موجب غلط فهمی شود، تمام آثار بی‌خوفی است نه بی‌شرمی و از باب خاطر جمعی از خود است نه به سبب بی‌حیایی...». همان، ص ۳۱۱.

۱۸- ر. ک. به ع. نوابخش، زن در تاریخ، ساز؟

«تاریخ ما، به شهادت خودش، در طول قرون، بویژه پیش از مشروطیت، تاریخی مذکر بوده است: یعنی تاریخی بوده است که همیشه مرد، ماجراهای مردانه، زور و ستم‌ها و عدل و عظوفت‌های مردانه، نیکی‌ها و بدی‌ها، محبت‌ها و پلشتی‌های مردانه بر آن حاکم بوده‌اند. زن اجازه نقش‌آفرینی نیافته است. به همین دلیل از عوامل مؤثّر در این تاریخ چندان خبری نیست. مرد از نظر بزرگترین موزخ ایران، یعنی ابوالفضل بیتهی، بزرگترین عنصر سازنده تاریخ است و به همین دلیل هر کجای تاریخ معدودی را که ورق

۶- شیرین بیانی، همان، ص ۹.

۷- شیرین بیانی، همان، ص ۱.

۸- سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد. ۱۳۳۷، ص ۳۲۹، «مقام زن در میان ترک‌ان»، ص ۳۲۹ - ۳۳۱.

۹- همان اثر، ص ۲۲۲.

۱۰- شیرین بیانی، همان، ص ۷۸ - ۷۹.

۱۱- همان، ص ۲۹.

برون همسری با ممنوعیت ازدواج در یک محدوده خویشاوندی شکل می‌گیرد، یعنی افرادی که به یک توتم معتقدند، حق ازدواج با یکدیگر را ندارند. این حرمت ازدواج به علت خویشاوندی و مخمونی نیست، بلکه اعتقاد داشتن به توتم مشترکی است که مانند «شیخک تسبیح»، همه افراد کلان را به رشته محرمیت می‌کشد. محمود روح‌الامینی، مبانی انسان‌شناسی، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۱۶۳.

درباره برون همسری و درون همسری رجوع کنید به همانجا، ص ۱۶۵ - ۱۸۱.

۱۲- شیرین بیانی، همان، ص ۳۸ و ص ۱۵۸.

۱۳- نتیجه اینکه «مغول، سنت نفوذ و اهمیت زن و بر عهده داشتن نقش فعال وی در جامعه را برای ملل تحت تابعیت خود به ارمغان آورد، هر چند که این سنت به نسبت فرهنگ و نظام اجتماعی هر منطقه‌ای، تحول و دگرگونی یافت، معهذا به سبب قدرت و استحکام آن، تا حد بسیاری، به آن جوامع، تحمیل گردید. ایران از این امر مستثنی نماند، به خصوص که حکومت‌های ترک، قبل از مغول که مدت دو قرن و نیم به زندگی خود در این سرزمین ادامه دادند، از لحاظ شباهت‌های بسیار سنن و آداب قبیله‌ای، توانستند زمینه موافق و مساعدی از لحاظ اهمیت زن برای دوره مورد بحث فراهم آورند». شیرین بیانی، زن در ایران عصر مغول، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۵۸.

۱۴- در تاریخ یمنی، اوصانی ازین دست در وصف بعضی امرای ترک می‌خوانیم که: «آب شهوت فجور در اسافش بسته»، «غلامی را که از قاروره توالد و تناسل، بطریق فساد، سبید نفتی باندرون زاویه و محل شهوتش می‌انداخت»، «روی در ستاعش مالیده و بدن‌ان مکیده و لیف ریش را جاروب توده ریگ نرمش ساخته». ترجمه تاریخ یمنی، به انضمام خاتمه یمنی یا حوادث ایام (در سال ۶۰۳ هجری قمری)، از ابوالشرف ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، به اهتمام جعفر شعار، ۱۳۵۷، ص ۴۶۲ و ۴۶۹ و ۴۷۰.

۱۵- جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش بهمن کریمی، چاپ اقبال، سال (؟)، جلد اول، ص ۴۳۶.

۱۶- جامع‌التواریخ، همان، ص ۴۳۹.

در تاریخ تیموریان نیز «نمونه‌هایی از نفوذ زنان درباری در جریان کارها می‌بینیم. برجسته‌ترین آنها مهد علیا گوهرشاد آغا زن شاهرخ است که زنی متنفذ و صاحب تأثیر

بزنید، اعمال مردانی را می بینید که در حال ساختن یا نابود کردن چیزهایی هستند و این چیزها همه عناصر تاریخی هستند».

«وقتی که صحبت از تاریخ مذکر می کنیم دقیقاً به همین معناست... در واقع تاریخ مذکر، عبارت است از نگه داشتن زن در پشت صحنه، آوردن مردها بر روی صحنه، کشته شدن جوان به وسیله پیر و ایفای قدرت پیر». رضا براهنی، *تاریخ مذکر*، ۱۳۶۳، ص ۲۷ و ۱۲۷. ایضاً ر. ک. به همانجا، ص ۱۰۲ به بعد در باب شعر مردانه پروین اعتصامی.

۱۹- مثالها زیاد است و من قصد تاریخ نویسی و قصه گویی ندارم، اما ذکر یکی دو نمونه خالی از فایده نیست.

احمد بن جلال الدین محمد خوانی در *مجمعل فصیحی* (مجلد اول، ۱۳۴۱، ص ۲۲۱) وفات بی بی سنی را در سال ۱۵۰ ذکر کرده می نویسد: «و او عیّاره بود و با ابومسلم صاحب الدعوه بود به آخر توبه کرد و زاهده زمان شد».

و صاحب *تاریخ بخارا* «از خاتونی که به بخارا پادشاه بود» یاد کرده گوید: «چون بیدون (بخارا) خدات بمرد، از وی پیری شیرخواره ماند، ناه او طغشاده. این خاتون که مادر این پسر بود به ملک نشست و پانزده سال ملک داشت. و به روزگار او عرب به بخارا آمدن گرفتند. و هر بار خاتون صلح کردی و مال دادی» (*تاریخ بخارا*)، به تصحیح مدرس رضوی، ۱۳۶۳، ص ۱۲) و از اینجا پیداست که در اوایل ظهور اسلام، زن در خراسان، پایگاهی بلند و ارجمند داشته حتی در خور شاهی و فرماندهی شناخته می شده است.

خاصه ر. ک. به *خیرات حسان*، تألیف محمد حسنخان اعتمادالسلطنه، چاپ سنگی، جلد اول، ۱۳۰۴ ه. ق؛ جلد دوم، ۱۳۰۵ ه. ق؛ جلد سوم، ۱۳۰۷ ه. ق. که از جمله می گوید: «علما و فضلاء رجال و نساء که در اندلس، خاصه در ایالت غرناطه وجود و تربیت یافته اند، به شمار نمی آیند». جلد سوم، ص ۱۵۶.

ایضاً نک به: محمدعلی مهدوی راد، نگارش *حالی زنان*، مجله زنان، شهرپور و همراه ۱۳۷۱.

۲۰- ر. ک. به:

H. Kazemzadeh Iranshar. Le role de la femme dans la révolution persane in: *Messages d'Orient*, Alexandrie - Egypte, Avril 1926.

به عنوان مثال مشارکت زنان در قیامی که ضلّ «امتیاز توتون و تنباکو» (سال ۱۲۶۸ ق.) به پا شد و در ویران کردن سرابی که بانک استقراضی روس برای خود می ساخت. پس از نخستین مهاجرت علما به شاه عبدالعظیم، مظفرالدین شاه از خانه اسیربهادر جنگ باز می گشت که «مردم در سر راه او انبوه شدند و زنان گرد کالسکه او را گرفته و فریاد می زدند: «ما آقایان و پیشوایان دین را می خواهیم.. عقد ما را آقایان بسته اند، خانه های ما را آقایان اجاره می دهند.. ای شاه مسلمان بفرما رؤسای مسلمانان را احترام کنند.. ای پادشاه اسلام اگر وقتی روس و انگلیس با تو طرف شوند، شصت کروار ملت ایران، به

حکم این نمایان جهاد می کنند... از این سخنان بسیار می گفتند. امروز زنان با همه رویند و چادر، کار بسیاری کردند». احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، جلد اول امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۶۹.

عبدالحسین ناهید: *زنان ایران در جنبش مشروطه*، تبریز، ۱۳۶۰. نویسنده از دیدگاه مردم و مسلک حزب توده در مسأله می نگرد.

انقلاب مشروطیت ایران و ریشه های اجتماعی و اقتصادی آن، م. پ. پاولویچ؛ و. تریا؛ س. ایرانسکی (تاریخ تألیف ۱۹۲۶)، مترجم م. هوشیار (سال چاپ؟) که این عبارات را از آن نقل می کنیم:

«در نهضت مشروطه ایران، زنان ایرانی نیز اشتراک داشتند. عکس یک دسته شصت نفری از زنان چادر به سر ایرانی، تفنگ به دست، اکنون در اختیار ماست. اینان محافظ یکی از سنگرهای تبریز بودند».

«جریده حبیب المتین، می نویسد: «در یکی از زد و خورد های بین اردوی انقلابی معروف به ستارخان با لشکریان شاه، بین کشته شدگان انقلابی، جنازه بیست زن مشروطه طلب در لباس مردانه پیدا شده است».

«در میتینگ های مربوط به مبارزه مشروطیت ایران، زنان ایرانی به تعداد زیادی شرکت داشتند. علاوه بر این، افکار آزادیخواهی و ضد استبداد عده زیادی از ایرانیان، مروهون تربیت مادران است».

«عده زیادی از مبارزان ایرانی، از کمک های ذیقیمت خواهران و زنان خود برخوردار می شدند. ستارخان *قهرمان* معروف تبریز... نامه های تشکرآمیز زیادی از زنان ایرانی دریافت داشت که در آن زنان ایرانی، تشکرات صمیمانه خود را ابراز می داشتند... مثلاً خانم زیبایی که صاحب صدها پارچه آبادی بود، نامه ای به ستارخان نوشته و قهرمانهای او را ستوده و از وی تقاضا می کند که با وجود پنج زنی که دارد، مشارالیه را نیز به عقد نکاح خود درآورد». ص ۵۱ - ۵۲.

البته «هدف آزادیخواهان (سوسیالیست در انقلاب صدر مشروطیت) به برقراری مجلس و مشروطه ختم نمی شد، بلکه خراشان اصلاحات وسیعتر و اساسی تر اجتماعی و اقتصادی بودند. در مورد مسائل مربوط به مشروطه و امتیازات مجلس، موضع آنها تغییر ناپذیر بود، و حاضر به هیچ نوع سازش نبودند، ولی در بعضی مسائل از قبیل اصلاحات مالی، واقع بین بودند و به اصلاحات فوری که غیر ممکن بود، اصراری نداشتند و حاضر بودند که چاره موقتی بیابند. مسئله مهمی که در آن باره حاضر به سازش شدند، مربوط به مذهب بود. با علما رابطه دوستانه ولی محتاط را از دست ندادند؛ در عین حال سعی کردند که اداره مسائل حقوقی و فرهنگی را از طبقه علما بدر آورند. احتیاط آنان را در برخورد با مسائل مربوط به موقعیت زنان، می بینیم. با قبول عقاید سوسیالیستی، می بایست از آزادی زنان دفاع کنند، ولی چنان چیزی در ایران ممکن نبود، و فقط در موارد

تنگابن به فومن بازگردند. در راه به خانمی پنجاه ساله، بلند قامت و چهار شانه و موقر که لباس بلند گالشی در برداشت و از زنان محترم محل بود، بر می خوردند که به آنان بسیار محبت می کند و گروه خسته و گرسنه را به خاله خود می برد و دو سه روز نگاه می دارد و آنگاه پس از آنکه از بیخطر بودن راهها اطمینان یافت، گروه میرزا را به رانندگی یک بلد، از طریق کوههای رانکوه روانه لاهیجان می کند. این زن، خاله شیخ حسن فداکار رانکوهی از عمال جنگل است. به قول راوی، دسته هنوز یک کیلومتر دور نشده بود که زن با کودکی ۱۴ یا ۱۵ ساله خود، دوان دوان به ایشان رسید و کودک را به دست بلد سپرد تا همراه جمع باشد و گفت نینش اینست که اگر بلد «قصد فرار کند، برای خاطر پسرم نتواند». محمد علی گیلک، تاریخ انقلاب جنگل، رشت، نشر گیلکان، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲.

۲۱- «در دو قرن اخیر بسیاری از مردان و جوانان ایران به اروپا سفر کردند، ماندند و دیدند و برگردیدند بی آنکه تأثیری در وجود آنها کرده باشد یا آنکه ارمغانی که در سعادت آتیه وطن مدخلیت داشته باشد، به وطن خود برده باشند. بلی اغلب آنها بردند آنچه برای اروپائیان نیز سعادت شمرده نمی شد چه رسد که برای تقلید کنندگان آنها سعادت شمرده شود و نبردند آنچه را که می توانست برای ما، روح حیات بوده باشد و دنیای خراب ما را هم به رنگ دنیای آزاد بسازد و اگر به جای یک قسمت از آن مردان، زنان ترقی خواه مسافرت کرده اوضاع تازه، زندگانی خانه و شوهرداری، اولادپرورانی و هر چه در حسن جریان امور خانوادگی مدخلیت بزرگ دارد، دیده و فرا گرفته و برگردیده بودند، البته ما هم از قافله پیشقدمان عقب نمی ماندیم. و بیشتر چیزی که خار این راه بود، مسئله حجاب زنان و ملاحظه عادات مذهبی بود، در صورتیکه اگر به نقطه منظور شارع مقدس پی ببریم و به متن اسلام بنگریم، خواهیم دید که حکم حجاب به صورتی نیست که بتواند مانع ترقی و تربیت زنان بوده باشد و آنچه از عزت اسلام و مسلمانی محل توجه بوده، اهمیت هزار مرتبه افزون تر از پیرایه های افزوده شده یا فروع زینیه بر اصل است، و نکتی نه عنصر صالح است ما را این حس بود و نه سران و سروران قوم علی الخصوص قاضدین روحانی که نفوذ تام در افکار قوم داشتند، توانستند از دائرة زمام قدم بیرون نهاده و از ملامت جهال قوم اندیشه نکنند و خیر و صلاح حقیقی ملت را که باز نماندن از قافله ترقی بود خاطر نشان او نموده، راه عزت حقیقی را که بی احتیاجی و تعالی عالم اسلامیت بود، پیش پای ملت بگذارند و رعایت مقتضای وقت را بر هر ملاحظه مقدم بدارند. و لکن نکردند و ندانستند که در این تکامل و تسامح و همراهی با افکار جهال، آنچه از دست ملت می رود، و آنچه از عالم اسلامیت می گاهد، هزار مرتبه مهم تر است تا آنچه موقتاً محفوظ می ماند، افسوس!!». یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، جلد سوم، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰.

کتاب: آنچه باید یک دختر بداند. شامل دو رساله: ۱- سرگذشت جالب یک دوشیزه شرقی ۲- حقوق زن از نظر اسلام، «به قلم یکی از دانشمندان شهر معاصر: دکتر س.

نادری از بعضی حقوق زنان دفاع می کردند. مثلاً در مورد اجازه تشکیل انجمن که زنان درخواست کرده بودند، عده ای با آن مخالف بودند؛ ولی ایشان بر این عقیده بودند که باید آنها نیز این حق را داشته باشند. بخصوص اصرار به تعلیم و تربیت زنان داشتند و می گفتند که زنان با سواد، تحت تأثیر خرافات قرار نخواهند گرفت». منصوره اتحادیه (نضه مفی)، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای ملی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۸).

ایضاً ر. ک. به بدرالملوک بامداد، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، جلد دوم، ۱۳۴۸، مشتمل بر ذکر وقایعی از قبیل: تأسیس انجمن آزادی زنان، آزادخواهی ملکه ایران، دختر ناصرالدین شاه و همسر ظهیرالدوله و دو دخترش، فروغ الملوک و ملک الملوک؛ و دعوت همسر آقا سید کاظم رشتی از بانوان روشنفکر در ۱۳۲۸ ه. ق. در منزلش و تشکیل انجمن مخدرات وطن در آن مجلس و فعالیت های آزادخواهانه و روشنفکرانه آن انجمن.

بخشهایی از کتاب معروف مورگان شوستر مستشار آمریکایی امور مالی که در ۱۳۳۸ به ایران آمد، درباره فعالیت اجتماعی و سیاسی زنان ایران پس از انقلاب مشروطیت، آموزنده و خواندنی است. ر. ک. به: اختناق ایران، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری جزایری، چاپ دوم، ۱۳۵۱، باب هفتم، ص ۲۱۵ - ۲۴۷. شوستر در این فصل، در باب «بلواهای مربوط به امر نان و رد نمودن مجلس اولتیماتوم روس را و حمله نمودن و داخل شدن قشون روس به ایران و نقشه مستعد شدن ایرانیان برای مقابله و مدافعه و اقدامات زنان ایران در آن امر» (سال ۱۳۲۹ ه. ق.) می نویسد: «در این هنگام، زنان ایران، اقدامات معرّضانه و وطن پرستانه ای نمودند که سرآمد همه کارهایی بود که از ابتداء تجدد حیات ایران نموده بودند.

«زنان ایران از سنه ۱۹۰۷ به یک جنبش، بسیار ترقی نموده بودند. اگر چه از حزب رادیکال به شمار نیامده و ترقی آنان ذاتی و اصلی نبود، ولی با این حال از ترقی یافتگان عالم محسوب می شدند. آن اقدامات زنان، خیالات مدرسه فرنها را خراب و فاسد نمود و هیچ خللی هم به صحت این قول وارد نمی شود که آن وقایع طبیعی و حقیقی بود... آن زنان برای زنده نگاه داشتن روح آزادی، کوششهای بسیار می نمودند، در حالتی که ایشان در تحت دو قسم فشار و مظالم بودند: یکی پلیتیکی و دیگری تمدنی و معاشرتی؛ و در اتخاذ طرق حکومت مشروطه و آموختن قوانین پلیتیکی و معاشرتی و اخلاقی و تجارتی، از اهالی مغرب زمین بیشتر از مردها مایل به حرکات خوشنمائی ملیانه بودند... زنان ایران نمونه مشعشی از لیاقت و دلای پاکیزه خود، در قبول خیالات جدید، اظهار نموده و با تهور و مجاهدت به تکمیل خیالات خویش مشغول گشتند». همان، ص ۲۳۶ - ۲۳۸.

واقعه شگفت انگیز زیر نیز مربوط به قیام میرزا کرچک خان جنگلی می شود: میرزا و همراهانش (در حدود ۳۴ تن)، پس از جدایی از دکتر حشمت، قصد دارند از

ف. تهران، ۱۳۳۲، در انتقاد شدید از فرنگی‌مآبی و تربیت جدید و تمجید از حقوق زن به موجب اسلام است.

اشا کتاب آداب معاشرت برای بانوان، نوشته صدیقه دولت آبادی، چاپ دوم، ۱۳۱۷، آداب‌دانی جدید را به طرزی سنجیده و معتدل می‌آموزد. (حتی کتاب دستور زیبایی یا رموز آرایش بانوان، نوشته دکتر عبدالحسین کافی، ۱۳۱۶، کتابی است اخلاقی و متین).

برعکس کتاب تعلیم و تربیت، دموکراسی در ایران، نوشته بدرالملوک بامداد، تهران، ۱۳۲۹، در دفاع از شیوه‌های نوین آموزش و پرورش (خاصه به سبک آمریکایی) است. درباره مدارس به سبک جدید، ر.ک. بد. ریاب حسینی، مدارس نسوان از آغاز تا سال ۱۳۱۴، گنجینه اسناد، دفتر اول، سال اول، ۱۳۷۰.

22- Anne - Marie Lizin, Femmes d' Europe et du Tiers Monde. Quelle Solidarité? 1983.

مقایسه کنید با:

Le deuxième congrès musulman général des femmes d'Orient à Téhéran (novembre - décembre 1932). Documentation réunie et traduction revue par Henri Massé. Paris, 1933.

لوئی گارده، شرح موجز مفیدی از «اصلاح طلبی و تحول اجتماعی» (منجمله نقش زن در جامعه) ممالک عرب و اسلامی، در کتابش: اسلام، دین و امت، ترجمه رضا مشایخی، ۱۳۵۲، ص ۳۳۱ - ۳۴۵، دارد.

۲۳- آن ماری لیزن، همان، ص ۳۲.

۲۴- «صوفیان افراطی که تمایلات باطنی داشتند، هستی مطلق را به سکون انسان و پیدا شدن شهوت را به وقوف هستی مطلق از ذات خویش تأویل کرده‌اند. مرد را به قلم و زن را به نون تشبیه کرده‌اند. آیه اول سوره قلم را که با نون والقلم و مایسטרان آغاز می‌شود، به صورت فوق تفسیر کرده‌اند. این تأویل را در تعریفات سید شریف جرجانی متوفی در سال ۸۱۶ هـ. ذیل کلمه قلم می‌بینیم: «قلم عبارت از علم تفصیلی است، زیرا حروف که مظاهر قلمند، به طور اجمال و به وجود لقی در مداد موجود است و مادام که در مداد است، مجمل است و موقعی که به قلم منتقل شد، به واسطه آن تفصیل می‌یابد، همانطور که نطفه که انسان است، مادام که در پشت انسان است، جامع جمیع صور انسان است در مرتبت اجمال و به وجود لقی و موقعی که در لوح رحم منتقل شود، تفصیل می‌یابد...»

«این تعبیر بین حروفیه هم هست... غیبی صنع الله از پیروان حمزویه... متوفی ۱۰۶۶ هـ. در استانبول، در کتاب منشور و ترکی خود به نام صحبت نامه... می‌نویسد: «این طایفه، وقایع یعنی جماع را وصلت اعظم گویند». این سخن و سخنان زیر نیز در بیان مطلب مزبور

است: می‌فرمود (مرشد غیبی) در زبان ظاهر، کائنات بالفعل کن در وجود آمد. در این لفظ مراد از کاف، آدم (جنس نر) و مقصود از نون، حوا (جنس ماده) است... بین بکتاشیان، به شرم مرد آدم بابا، می‌گفته‌اند...»

مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴ - ۲۵۵.

25- *Traité de l'amour*, d' Ibn Arabi. Maurice Blaton, 1987.

26- Jean Chevalier. *Le soufisme et la tradition islamique*, 1974.

27- L. Massignon, *Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1968, P. 107 - 108.

۲۸- امیکرواکادا، سیمای زن در شعر تغزلی فارسی، ترجمه هاشم رجب‌زاده، مجله آینده، بهمن و اسفند ۱۳۵۶.

۲۹- آن ماری شیمل، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۶۷، ص ۵۵. «در زمانهای بعد، بانوانی همچون دختر سلطان ولد، با موفقیت تمام، در گسترش سلسله مولویه کوشش کردند». همانجا.

۳۰- مکویات، به کوشش یوسف جمشیدی‌پور، غلامحسین امین، ۱۳۳۵، ص ۴۶ - ۴۸ و ۲۷۰ - ۲۷۱.

۳۱- عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هـ. سبحانی، ۱۳۶۶، «مقام زن بین مولویان»، ص ۳۴۱ - ۳۴۵.

۳۲- تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، ۱۳۴۶، ص ۷۲.

۳۳- نفحات الانس، به تصحیح مهدی توحیدی‌پور، سال ۶۱۵؛ دکتر جواد نوربخش، زنان صوفی، لندن، ۱۳۶۳، ص ۲۰.

۳۴- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مشنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول؛ ۱۳۴۸، ص ۸۱۴.

ایضاً ر.ک. به محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، «زنان عرفی و خانقاه‌های آنان»، ص ۲۵۰ - ۲۵۷.

۳۵- مناقب اوحدالدین کرمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۸، ص ۱۸۵.

۳۶- شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۸.

۳۷- فیه مافیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۴۸، ص ۸۶ - ۸۷.

۳۸- همان، ص ۱۰۱.

۳۹- آن ماری شیمل، همان، ص ۳۶۰.

۴۰- عبدالباقی گولپینارلی، همان، ص ۳۴۴.

۴۱- تذکرة الاولیاء، همان، ص ۷۷۰. «نظیر این سخن از بایزید هم نقل است و این اجتناب از صحبت زنان را مخالفان در حق این دو شیخ دستاویزی کرده بودند جهت

طعن، که از سنت رسول انحراف دارند». عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

ایشان را که به: *آداب المریدین*، ضیاءالدین ابوالنجیب السهروردی (متوفی ۵۶۳ ه. ق.)، ترجمه عمر بن محمد بن محمد بن احمد شیرکان، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۳، «فصل در ذکر آداب ایشان و تزویج»، ص ۱۵۵ - ۱۵۸، که از جمله می گوید: «و در این روزگار اولی تر آن باشد که زن نکنند، و نفس خود را شکسته گردانند به ریاضت و گرسنگی و بی خوابی و سفر» (ص ۱۵۶).

شیخ شهاب الدین سهروردی (متوفی ۶۲۳ ه. ق.) نیز در *عوارف المعارف* (باب بیست و یکم، در بیان شرح مجزودان و متأهلان)، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی (قرن هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، ۱۳۶۴، می نویسد:

«تزوید، بزرگتر حجابی است ارباب سلوک را، از بهر آنکه زن خواستن، مایه تفرقه و تشویش و ماده شرها و فتنه هاست... و از دقایق علم صوفیان آنست که ایشان که زن خواهند از بهر مخالفت نفس خواهند، و چندان مخالفت نفس کرده باشند که ایشان را هیچ مخالفتی بمانده باشد، الا تزویج...» (ص ۸۶ و ۸۷).

یادآور شعر قدیمی مرحوم حبیب یغمائی است که:

ای که در دفع تجرد می کنی زن اختیار / فاش گویم دفع فاسد را به افسد می کنی

آینده، تیر و شهریور ۱۳۷۲.

۴۲- عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۲۲.

۴۳- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱۳۴۳، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.

۴۴- نجم الدین کبری، *آداب الصوفیه*، به اهتمام مسعود قاسمی، ۱۳۶۳، ص ۳۶.

۴۵- *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، مؤیدالدین جندی از عرفای قرن هفتم، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱ - ۱۲۳.

۴۶- *تذکره الاولیاء*، همان، ص ۱۱۱.

۴۷- «چون شیرغزان مست هفتاد نوبت دخول کرد تا بحدی که از دست مولانا گریزان گشته بطرف بام مدرسه روان شد و استغفارها می کرد و باز حضرتش بجد می گرفت که هنوز تمام نشد».

۴۸- «و صدیقه از قلت صحبت او می رنجید و اوقات طالب لذات نفسانی می بود؛ اتفاقاً روزی در حضرت رسول نشسته بود، عصفوری با دیگری در مجامعت مبالغه می نمود، صدیقه آن معنی را به طریق مضحیه به حضرت رسول عرضه می داشت، همان شب با مذکوره نود بار دخول فرمود و گفت: یا عایشه! تا نپنداری که ما از اینها قاصریم و یا فترتی در قوت ما طاری شده است، اما بکام دل ترک این کام کرده طالب کام ابدی گشته ایم، فبکت الصدیقه و ثابت».

ترک لذتها و شهوتها سخاست / هر که در شهوت فرو شد برنخواست».

مناقب العارفين، تألیف شمس الدین احمد الافلاکی المارنی، انقره ۱۹۶۱، ص ۴۴۹ - ۴۵۰.

محمد بن سعد کاتب واعدی، در طبقات (بخشی از سیره نبوی)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ۱۳۶۵، در بیان نیروی جنسی رسول خدا (ص ۳۷۷ - ۳۷۸) می نویسد: رسول خدا می فرمود: «جبرئیل برای من دیگ غذا آورد که از آن خوردم و نیروی چهل مرد در جماع به من عطا شد»، ص ۳۷۷.

۴۹- مقامات ژنده پیل (احمد جام)، تألیف خواجه سدیدالدین محمد غزنوی (سده ششم هجری) به کوشش حشمت الله مؤید سنندجی، تهران ۱۳۴۰، ص ۱۶.

۵۰- «آن شب شصت بار با وی دخول کرد، گفت: اگر نه آن بودی که انمی به جان وی رسیدی، این را به صد بار بردمی تا مادر تو نگوید که احمد پیر است». همان، ص ۱۷۵.

ایشان فریدالدین عطار در سیرت ابن خفیف شیرازی گوید: «شنیدم کی چهارصد نکاح کرده بودکی وی از ابناء ملوک بود و چون توبه کرد مردم شیراز بدو تقرب بسیار کردند و چون حالش بزرگ شد، بنات ملوک و رؤسا، مر تبرک را خواستندی که با وی عقد کنند و وی قبول کردی و قبل الدخول طلاق دادی. اما چهل زن پراکنده اندر عمر وی دوگان و سه گان، خادمان فروش وی بودند و یکی از ایشان با وی چهل سال صحبت بوده بود و آن دختر وزیری بود. (اما همه آن زنان) جمله متفق شدند کی ایشان شیخ را اندر خلوت به حکم اسباب شهوت هرگز ندیده بودند». ابوالحسن دیلمی (متوفی به سال ۳۷۱ ه.)، سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی (قرن چهارم)، ترجمه فارسی رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح اشیمیل، طاری، انگار، ۱۹۵۵، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

در واقع وجود تعدادی زنان صوفی در بین مریدان شیخ که با مادرش ام محمد مربوط بودند، «سبب می شد که قصه هایی در باب ارتباط او با زنان در دهانها افتد... اما قول خود وی در باب زنان، از رساله وصیت ابن الخفیف که متن عربی و یک ترجمه قدیم فارسی از آن باقی است، ذکر شده است و از آنجمله است وصیت وی در «اجتناب از محادثه و مجالست عورات است به تخصیص در موضع شهوت تا از تصرفات نفس و شیطان ایمن باشد». عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.

۵۱- *تذکره الاولیاء*، به تصحیح محمد استعلامی، تهران ۱۳۴۶، ص ۵۹۳.

۵۲- عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۵۷، ص ۱۱۰.

53- Jean Chevalier, *Le soufisme et la tradition islamique*. 1974, PP. 237 - 250.

۵۴- یا هر زمان که مرد دست در دست زنش می نهاد، گناهان از انگشتانش فرو می ریزند.

۵۵- مولانا جلال الدین رومی، مکتوبات، همان، ص ۱۹۵.

56- Jean Chevalier, *Le soufisme et la tradition islamique*. Paris 1974, P. 238.

۵۷- تفصیل این معنی در کتاب دیگری به نام عشق صوفیانه خواهد آمد.

۵۸- الیرایت بادنتر، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

«ایضاً زن (در آثار صادق هدایت) معمولاً دارای چهره‌ای افراطی است. او - به زبان ایجاز و اختصار - یا «فرشته» یا «فاحشه» است، اگرچه وجه منفی بیش از جنبه مثبت تجلی می‌کند. دیگر این که شخصیت‌های مرد در چنین داستانهایی از نظر روابط جنسی با زن، بی‌تجربه و تقریباً همه از برقراری روابط عاشقانه معمول و متعارف با او عاجز و ناتوانند. «شرم و حیا»ی زیاد، تردید دربارهٔ صداقت زن، و هراس و نگرانی در روابط عاطفی از ویژگی‌های بارز این مردان است. به یک کلام آنان (تا آنجا که به روابط جنسی و عاطفی مربوط می‌شود) نسبت به زن واقعی، زن موجود، زن انسان، و - به عبارت دیگر - زنی که مجموعه‌ای از ضعف‌ها و قوت‌هاست بیگانه‌اند، و به دنبال زن ایده‌آلی یا زن «کاملی» می‌گردند که آنان را ببرسند». محمدعلی همایون کاتوزیان، صادق هدایت و مرگ نویسنده، نشر مرکز ۱۳۷۲، ص ۱۴۴.

59- Camille Lacoste - Dujardin, *Des mères contre les femmes; maternité et patriarcat au Maghreb*, 1985, P. 159 - 175.

نتیجه

طبیعتاً زنی که از همه جا رانده شده و جویای پناهی و امنی در کناری است، گوشه می‌گیرد و اندک اندک تنها پاسدار کانون خانواده و حریم انس و یا همدم شبانهٔ مرد می‌شود. ازینرو در چنین جوامعی، رابطهٔ مادر - فرزندی مهم‌تر از رابطهٔ زن (مادر) و شوهری و رابطهٔ پدر فرزندی است و پیوند رحم، پیوندی اساسی است و بدینجهت طبیعی است مادری که از بسیاری نعمات در جامعه محروم مانده، همهٔ مهر و محبت خویش را نثار فرزند کند. اینست علت اهمیت فرزند و خاصه پسر داشتن برای مادر در بعضی جوامع مرد سالار. زیرا مادر آگاه است که به اعتبار فرزند، وضع و موقعش نزد همسر و در خانواده، مطمئن و استوار است. ضمناً پسر دستگیر وی در ایام پیری و کاستی است. پس مادر شدن، به معنی ایمن بودن است.^۱ حتی توفیق شهرزاد به فرجام به عقیدهٔ بعضی، مرهون سه پسر آوردن وی از شهریار طی سی و سه ماه است.

حاصل سخن اینکه از دیدگاه روانشناسی، رابطهٔ مادر - فرزندی بسی مهم‌تر از رابطهٔ پدر - فرزندی در جامعهٔ مردسالاری است و این امر هم از لحاظ مادر واقعیت دارد و هم از لحاظ فرزند حائز اهمیت است. یعنی فرزند نیز برای رابطه با مادر، اهمیتی قابل است که در رابطه‌اش با پدر، وجود ندارد و یا احساس نمی‌شود. زیرا در نظر پسر، این جامعه به غایت نرینه‌گرا، جامعه‌ای سرکوبگر و به اصطلاح روانکاوان «اخته‌کننده» است. قدرت و سیطرهٔ چنین پدری، همانگونه که زن (مادر) را در سایه می‌اندازد و به حاشیه می‌راند، فرزندان را نیز منکوب و مرعوب می‌کند. همان سدّ و

مانعی که میان زن و مرد هست، باعث جدایی کبار و صفار از یکدیگر نیز می‌شود. ضمناً در این جوامع، پدران، روزگاری دراز، پسران و به طور کلی فرزندان را تا سنین بزرگسالی، در کسب و کار به بیگاری می‌گرفتند. و از اینجاست تصویر نوعی پسری که چشم به راه مرگ پدر است تا به میراث پدر دست یابد، یعنی استقلال اقتصادی کسب کند. سیمای پدر سختگیر در جامعه مردسالاری، هراس‌انگیز و رعب‌آور است. در چنین خانواده و جامعه سرکوبگر و به اصطلاح روانکاوان «اخته‌کننده» ای، تنها یک جان پناه هست و آن مادر است. مادر و فرزند گاه در گول زدن پدر همدست و همقول‌اند. ضمناً مادر شفیع فرزندان است و آنان را از گزند خشم و جور پدر مصون می‌دارد. نتیجه آنکه این رابطه و پیوند رحم میان مادر و فرزند تا پایان حیات قطع نمی‌شود و مرد در کنار دنیای واقعی، دنیای مهربان و پرعطوفتی که منبع خوشی و سعادت است می‌سازد؛ درست‌تر بگوییم ملوکوتی مادرانه، بهشتی که ملک مقرب و فرشته موکلش، مادر است، می‌آفریند. به بیانی دیگر، زن یا مادر در این نظام خشن مردسالاری، ملکه خانواده، ملکه قلمرو شب و دنیای ناخودآگاهی است. نتیجه برای پسر، ازدواج ناخودآگاهانه ادامه و دنباله رابطه با مادر است. اینست علت آرمانی کردن مفرط همسر که حاصلش بالضروره سرخوردگی و تلخ‌کامی زاده شناخت حقیقت و سنجش واقع‌بینانه ازدواج است. تزلزل و بی‌ثباتی ازدواج، نمایانگر عجز عمیق در گسستن رابطه با مادر و نگرستن همسر به عنوان شریک زندگی است.

ازینرو بعضی مردان حسرت‌مند حسدناک، در جستجوی پایان ناپذیر زن آرمانی برای زناشویی با وی، فی‌الواقع جویای کسی هستند که جایگزین مادر شود. چون مادر محور و اساس زندگی است و مثال رمزی این حقیقت، داستان جوذر ماهیگیر در هزار و یک شب است.

جوذر به کمک ساحری (مرد مغربی) جویای گنجی است، گنج شمردل، که مدخل آن در قعر رودی یا نهر آبی روان، واقع است. ساحر، آن رود را می‌خشکاند و در گنج، دری زرین به بزرگی دروازه شهر، پدیدار می‌شود. جوذر باید هفت در را بگشاید تا به گنج دست یابد. اما با گشودن

هر در، به تیغی کشته و دوباره زنده خواهد شد. ماهیگیر شش در را با خواندن ورد و افسون می‌گشاید و اما برای گشودن در هفتم، ساحر به وی هشدار می‌دهد که بر سر این در شیخ بی‌روح مادرش پدیدار خواهد شد و جوذر باید به شیخ فرمان دهد که سر تا پا برهنه شود و البته مادرش امتناع خواهد کرد به این دلیل که این کار حرام است، اما جوذر نباید عذر مادر را بپذیرد: «به در هفتمین رفته در بکوب. مادر تو بدر آید. تو بگو از من دور شو و جامعه خود برکن. او بتو بگوید ای فرزند من مادر توأم، مرا بر تو حق تربیت است، چگونه مرا برهنه کنی؟ تو بیم مدار و گردن پس مکش و او را به کشتن همی ترسان تا تمامت جامعه خود بکند. آنگاه بیجان خواهد افتاد، گمان مکن که آن عجز مادر تست، بلکه او به صورت مادر تو طلسمی است و قصد او اینست که ترا به خطا بیندازد»، و چون برهنه شد، «خود مرده پیش تو بیفتد، همه اینها قالب بی‌جانند». جوذر یکبار نرم می‌شود و به خواهش و استغاثه مادر که «می‌خواهی مرا رسوا کنی و عورت من بگشایی، مگر ای فرزند این حرام نیست؟ شلوار برمکن، گشودن عورت حرام است»، از اصرار دست بر می‌دارد، لکن به محض پذیرش سخن مادر، از در رانده می‌شود. اما بار دوم از قبول عذر و بهانه شیخ مادر تن می‌زند و به گنج که شامل دائرةالفلک و مکمله و خاتم و سیف است دست می‌یابد و پس از آن نخستین کارش بی‌نیاز کردن مادر واقعی خود که به سبب دوری پسر در بزرگی پیشه کرده، از خواسته و مال دنیا است.

مادر معمایی است که باید گشودش. یا به سخنی دیگر زندگی گنجی است که به دست آوردنش مستلزم کشتن اشباح بی‌روح در خود است. بختگی و بالیدگی روانی، با کشتن یا دور کردن شیخ بی‌روح مادر، که اصل و منشأ نوعی انسداد و وقفه در فکر و رشد روانی است، حاصل می‌آید. مادر، قدرت بیکرانی دار و یک تنه بر جهان عواطف فرزند فرمان می‌راند. مادر، نگاهبان گنجی است اما گاه نمی‌گذارد که کسی بدان دست یابد. مادر، سرچشمه زندگی است و گاه سدی و مانعی در راه دستیابی به چشمه آب حیات که در این صورت، فرزند جویای کمال و استقلال باید از بندهای وابستگی اسارت بار چنین بازهدان برهد، تا به لایق حال خود

اساسی زن را نمی‌پذیرد و وی را محصور و محبوس می‌کند. در نتیجه زن که جوهر همه چیز است، به صورت سایه و شبح در می‌آید و در نهایت زینتِ مرد می‌گردد. منتهی‌گویی برای جبران و تلافی ظلمی که ناجوانمردانه بر زن رفته، همسری که کارش فقط به همخوابگی و بارگرفتن و فرزند زادن، منحصر و محدود شده، به عنوان مادر، قدر دیده است. ازینرو پیوند مادر - فرزند، صورت وحدت و یگانگی‌ای را یافته که از لحاظ روانی و اجتماعی، سخت جان و با دوام است. بدینجهت بند ناف، در زندگانی اجتماعی، پیوندی ممتاز محسوب می‌شود. اما این رابطه در اصل، وسیله شناخت طبیعت بود نه پای دام اسارت. قصه جوذر بیان‌کننده این نکته نیز هست. در واقع به حقیقت زن و زنانگی (پدید شدن در گنج)، پس از خشکانیدن آب یک نهر و گشودن هفت در و هفت بار مردن و زنده شدن به نیروی سحر و طلسم، دست می‌توان یافت. برای شناخت جوهر زنانگی باید به درون غاری زیرزمینی خزید و یا در برکه گنج قارون غوطه‌ور شد. مادر و طبیعت، همدست و هم‌پیمان‌اند. شناخت رموز طبیعت وقتی ممکن است که نخست بتوان در وجود زن - مادر، شبح را از واقعیت و حقیقت تمیز داد. سرّ و راز گشودن چفت‌ها و بندها و قفل‌ها را با غوطه‌زدن در ژرفای حقیقت مادری و شناخت آن، می‌توان دانست. به راستی که همه چیز از مادر آغاز می‌شود و همه چیز در او، و به او، پایان می‌گیرد.

در برابر این تصویر مادر که نقش‌پرداز همسازی و همراهی و همجوشی و قرب و یکرنگی است، تصویر پدر، مفهوم کشمکش و نزاع و دوری و جدایی را تمثیل می‌کند. تصویر پدر، برخلاف تصویر مادر که نمایشگر پیوندی خوش و لذت‌بخش است، نمودار رابطه مبتنی بر اصل واقعیت و اقتدار است. این تصویر در جوامع مردسالاری دیر یا زود جایگزین پیوند با مادر می‌شود و در نتیجه نشانش همواره بر جبین فرزندان در آن جوامع می‌ماند. یعنی هنگامی که کودک، شهروندی بالغ شد، بی‌اختیار تصویر پدر خویش را در چهره هیبت‌انگیز قدرت‌مداران جامعه می‌جوید و در نتیجه این پدر اجتماعی قدرتمند، یا ویرا که به عنوان

برسد. پس باید تصویر دروغین مادر را در خود کشت تا ایمن شد. باید مادر واقعی یعنی حقیقت را «برهنه و عریان» (= به روشنی تمام) دید، و وقتی همه جامه‌ها را بر شبح مادر دریدیم و پرده از رویش برافکندیم، آنگاه مادر واقعی خویش را باز می‌یابیم. چون باید میان حرمت و پاس داشتن واقعی مادر و عشق راستین به مادر و صلّه رحم بیمارگون تمیز داد و فرق نهاد، همانگونه که جوذر پس از کشتن شبح، به کمک مادر واقعی خویش شتافت، و چون «مادر خود را دید که به دربوزگی نشسته، از دیدن او عقلش برفت». کار سترگ جوذر، پیکار با قدرت فائقه و دست و پاگیر شبح مادر، برای دستیابی به گنجینه زندگی است.

می‌توان گفت که در نفس بعضی جوانان جوامع مرد سالار، عقده جوذر، همتای عقده ادیپ، لانه کرده است. اما این عقده جوذر بر خلاف عقده ادیپ، عاری از شائبه گنهکاری است. ادیپ گنهکار است، لکن جوذر با اشباح فریبده در ستیز و آویز است و کارش یعنی هزیمت دادن شبح بی‌روح، هم او را که تنگدست بود، توانگر می‌کند و هم موجب خلاصی مادرش از چنگال فقر و نکبت می‌شود. بدینگونه عقده جوذر، شکل خاص عقده ادیپ در فرهنگ عرب و اسلامی (یا نوع «اسلامی همان عقده» است، یعنی ادیبی بی‌بار قصور و گناه.

همانگونه که جوذر صورت مثالی نوجوان در جوامع مردسالاری است، مادر واقعی جوذر هم صورت مثالی مادر در چنان جوامعی است: زنی غالباً تنگدست و نگویند در غیاب پسر، زیرا غیبت پسر موجب ذلت و فلاکت مادر است.

چنانکه بارها گفتیم، اسلام با شناخت حقوق تن و پالودن عشق از تنگ و خبث گناه، راه را برای شناخت طبیعت گشود، از اینرو مادر در بعضی قصه‌های ما، یادآور یا نماد طبیعت و راهبر و رهنمون آدمی به شناخت طبیعت است، یعنی کسی است که به یاریش می‌توان پرده از اسرار طبیعت برگرفت، دل رازهایش را شکافت و طلسم محرمات (تابوهای) طبیعت را شکست و باطل کرد؛ اما مرد در جامعه مردسالار غالباً این نقش

بزرگسالی بالغ، طالب استقلال و آزادی است، از پرخاشگری باز می‌دارد و یا برعکس موجب می‌شود که وی رفتاری ضد اجتماعی پیشه کند. بدینگونه سنت، پسر را در آستانه بلوغ، به دنیای سختگیر پدران می‌راند، و آنگاه اگر وی بخواهد نقش پدر را با همه فضایی که عاده به وی منسوب می‌دارند یعنی حق دوستی و حق طلبی و جوانمردی و خردمندی، پذیرا شود، باید تصویر مادر مهربان را با همه خصائصی که نیندیشیده به او می‌بندند یعنی کم عقلی و نازکدلی و بازیچه احساس و عاطفه بودن، به شدت سرکوب کند و یا در بستوی ذهن خویش پنهان دارد. و اینچنین چه برای فرد و چه از لحاظ نوع، اصل واقعیت مطابق با نظام مردسالاری، به گفته فروید، جای اصل لذت را می‌گیرد، و در سایه تربیت و فرهنگ، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود^۲، و حاصل این وضع و حال، ناموزونی مناسبات میان زن و مرد است که روزگاری هماهنگ بود و طبعاً این عدم تعادل نیز غالباً به نزاع و خصومت میان زن و مرد و کوچک شماری و خوارداشت زن و بیم و تشویش مرد از انتقام جویی زن می‌انجامد.

گفتنی است که لزوم رهیدگی از بند «شیخ مادر یا پدر» برای کسب و حفظ استقلال روانی، تنها در هزار و یک شب، به زبان کنایی و استعاره بیان نشده است، بلکه در کتاب مقدس مسیحیان نیز، دوبار، به شیوه تمثیلی که رسم معهود و مألوف آن کتاب است، مجال نمود یافته است: نخست در واقعه زنده کردن مسیح یگانه پسر بیوه زن شهر نائین (Nain) را که شرحش در انجیل لوقا (فصل هفتم، آیات ۱۱-۱۷) آمده است. فرانسواز دولتو (Françoise Dolto) روانکاو پرستان مذهب که می‌گوید: «هیچ نکته‌ای از پیام و رسالت مسیح در تضاد با کشفیات فروید نیست» و «آنچه به عنوان روانکاو در اناجیل می‌خوانم، به نظرم در تأیید و نیز گواه بر وجود نیروی محرک و زنده‌ایست که در روان آدمی در کار است و از ناخودآگاهی برمی‌خیزد»، و «اناجیل خواه تاریخی باشند و خواه نه، در هر حال سیلابی از ولایش تکانه‌ها (pulsions) محسوب می‌شوند^۳»، در شرح

و تفسیر این «معجزه» مسیح چنین استدلال می‌کند که آن پسر نمرده بود بلکه از غایت دل‌بستگی به مادر و انگل یا طفیلی وی بودن، خود، نمی‌زیست. این وابستگی بیمارگون که بر اثر نبودن پدر (که اگر می‌بود میان مادر و فرزند حایل می‌شد) پدید آمده، قوام یافته بود، ناخودآگاه از قماش زنا با محارم بود. پسر پدر مرده، فرزندی یگانه بود که به مادری تنها و بی‌کس، سخت دل‌بست و در نتیجه از رشد بازماند و به بلوغ نرسید و پژمرد. پس این «مرگ»، مرگی «نمادین» است و در واقع جوان یتیم نمرده، بلکه «خفته» است (ولی به «خواب ابدی» فرو رفته است)، همچون کسی که در اغماء ممتد و فقدان کامل هشیاری بسر برد. بنابراین می‌بایست که کسی وی را بار دیگر (پس از ولادت) از مادرش جدا کند (از خواب گران برخیزاند) و این کار به دست مسیح صورت گرفت. مسیح، کسی را که هنوز کودک و نارسیده بود، به صورت نوجوانی بالغ و آزاد و مختار، به زندگی بازگرداند و اینک وی دیگر کودکی بی‌ریشه نیست، بلکه موجودی قائم به ذات است. مسیح بند ناف عزیز دردانه مادر را می‌برد تا جوان نورسته، بال بگشاید و در عین حال که مادرش رادوست می‌دارد، انسانی آزاد و رها باشد^۴.

واقعه دوم که شیه اعجاز پیشین است، زنده شدن دختر دوازده ساله یائیر (Jaïre) بر دست مسیح است. در واقع این دختر نیز نمرده است، بلکه به گفته پدرش، «در حال مرگ» است و مسیح خود خطاب به وی می‌گوید که «دختر نمرده است، بلکه در خواب است».

حقیقت آنکه دختر یائیر نیز دوازده سال تمام، ملک طلق پدر و متعلق عشق نفس‌گیر وی بود و چون مرغی در حبس قفسی زرین افتاده بود و در اسارت عشق و مهر پدر که ناخودآگاه زناآمیز است، نیمه جانی داشت و از نیرو سرانجام پژمرد، چون پدر ناخودآگاهانه نمی‌خواست که دخترش ببالد و از چنگش برهد و دنباله کار خویش گیرد و روزی همسر گزیند و مادر شود. پس این مرگ نیز ظاهری است و مسیح دختر نیم‌مرده را «زنده» می‌کند، یعنی به حیاتی که لایق حال وی است، باز می‌گرداند^۵.

چنانکه می‌بینیم در همه این موارد، سر و کارمان با نقشی از مادر و پدر است که فرزندان را برای خود دوست می‌دارند، نه به خاطر ایشان و بنابراین مانع از رشد روانی «جگرگوشه‌گان» خویش می‌شوند و در نتیجه اگر این رشته تعلق بیمارگون به هنگام قطع نگردد، پسر در نوجوانی و بزرگسالی جویای امن در کنار همسری است که یادآور مادر باشد و نیز چون پدر، وی را از لحاظ روانی، «آخته» کرده، سر تسلیم در برابر هر زورگوی ضعیف‌کشی که نقش‌پرداز سیمای پدر در ذهن و ضمیر وی است، فرود می‌آورد. و دختر نیز که رشد روانیش پیچیده‌تر از رشد روانی پسر است، از دست پدر به دامن مهر مادر می‌آویزد و از طریق یکی و یگانه شدن با وی، سرخوردگی و سلطه‌پذیری را نسل بعدی نسل، مداومت می‌بخشد.

یادداشتها

۱- بدینجهت سیاحتگری خارجی در شرح مشاهدات خود در ایران در قرن نوزدهم میلادی می‌نویسد: «زندان ایران خیلی به پسر مائوس و از دختر مائوس‌اند»!

۲- برای تفصیل ر.ک. به کتاب سابق‌الذکر A. Bouhdiba و نیز:

Mohamed Aziza, *L'Image et l'Islam*, 1978, P. 14 - 16.

3- Françoise Dolto, interpellée par Gérard Séverin, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, 1977, pp. 13, 16.

۴- همان، ص ۸۹ - ۹۰، ۹۲ و ۱۰۲.

۵- همان، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

از کتابهای نشر مرکز

در رودخانه ما مهین دانشور

خانواده میکائیل مهین دانشور

هفت دهلیز جمشید ملک‌پور

کله اسب جعفر مدرس صادقی

شریک جرم جعفر مدرس صادقی

لاتاری، چخوف و داستانهای دیگر جکسن و دیگران / ج. مدرس صادقی

اروپائی‌ها هنری جیمز / عباس خلیلی، فرشته داوران

پیرانه و پسینه ایوان تورگنیف / محمود حدادی

تلماک فنلون / میرجلال‌الدین کزازی

موشی که گربه‌ها را می‌خورد محمد محمدی

رمان در جستجوی زمان از دست رفته شامل :

جلد اول طرف خانه سوان مارسل پروست / مهدی سحابی

جلد دوم در سایه دوشیزگان شکوفا مارسل پروست / مهدی سحابی

جلد سوم طرف گرمانت ۱ مارسل پروست / مهدی سحابی

جلد چهارم طرف گرمانت ۲ مارسل پروست / مهدی سحابی

خوشی‌ها و روزها مارسل پروست / مهدی سحابی

وطن فروش سامرست موام / علی محمد حق‌شناس

رستم دستان هما سیار / محمد رضا دادگر

آوریل شکسته اسماعیل کاداره / قاسم صنعوی

پرگار بیژن بیجاری

کتاب یهو یاقیم بابلی مارنیکس خنیه / عبدالله توکل

چشم دوم محمد محمدعلی

یوزپلنگانی که با من دویده‌اند بیژن نجدی

بانوی جمعه‌ها گیتی خوشدل

معبد بنفش گیتی خوشدل

حماسه درخت گلبانو محمد بیابانی
 زخم بلور بر زبانه الماس محمد بیابانی
 قصیده لبخند چاک چاک شمس لنگرودی
 همه آن سالها احمد رضا احمدی
 بیکران سبز میرجلال الدین کزازی
 دیوان میرزا محمد باقر حسینی میرجلال الدین کزازی
 خطاب به پروانه ها و چرا من دیگر شاعر نیمایی نیستم رضا براهنی
 سه رساله درباره حافظ یوهان کریستف بورگل / کورش صفوی
 گزیده ای از سروده های شیخ الرئیس قاجار میرجلال الدین کزازی
 گل رنجهای کهن (مجموعه مقالات درباره شاهنامه) جلال خالقی مطلق
 میخانه آرزو غالب دهلوی / دکتر محمد حسن حائری
 رخسار صبح خاقانی شروانی / میرجلال الدین کزازی
 بهار خسرو پیترو چیتاتی / میرجلال الدین کزازی
 رویا، حماسه، اسطوره میرجلال الدین کزازی
 متون عرفانی فارسی دکتر محمد حسن حائری
 سبک هندی و کلیم کاشانی شمس لنگرودی
 سده میلاد میرزاده عشقی سید هادی حائری
 درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی دکتر سعید حمیدیان
 با نگاه فردوسی باقر پرهام
 پیشدرامدی بر نظریه ادبی تری ایگلتون / عباس مخبر
 رمان به روایت رمان نویسان میریام آلوت / علی محمد حق شناس
 شعر و اندیشه داریوش آشوری
 رمزهای زنده جان مونیخ دیو کوکور / جلال ستاری
 عشق صوفیانه جلال ستاری
 دانشنامه مزدیسنا دکتر جهانگیر اوشیدری
 فرهنگ گویشی خراسان بزرگ امیر شالچی
 کاترین کبیر جان. ت. الگزاندر / حسن افشار
 مغولها دیوید مورگان / عباس مخبر
 ایران عصر صفوی راجر سیوری / کامبیز عزیزی

The Visage of Woman in Iranian Culture

Jaläl Sattäri



First edition 1994

Second edition 1996

Nashr-e Markaz

IRAN-Tehran

P. O. Box. 14155-5541

ISBN: 964-305-000-9