

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اجتماعی  
روان‌شناختی  
**زنان**  
مطالعات

سال ۸، شماره‌ی ۳

زمستان ۱۳۸۹

شماره‌ی پیاپی ۲۵

ویژه‌ی حقوق و ادبیات

فصل‌نامه‌ی علمی-پژوهشی

دانشگاه الزهرا

پژوهشکده‌ی زنان

دانشگاه الزهرا

دکتر زهره خسروی

دکتر خدیجه سفیری

ناشر و صاحب امتیاز

مدیر مسئول

سردبیر

کاواندیش ویرا

وفا سرمست

پانته‌آ محقق

آزاده کامیار

ویرایش و آماده‌سازی

ویراستار

ویراستار فارسی

ویراستار انگلیسی

اشرف موسوی‌لر

طراح جلد

فصلی

۱۲۴/۱۴۰۶

۳/۱۱/۲۴

۱۵۰۰

ترتیب انتشار

شماره‌ی پروانه‌ی انتشار

شماره‌ی علمی-پژوهشی

شمارگان

<http://www.jws.ir/>

وب‌گاه

تهران، خیابان ونک، کد پستی ۱۹۹۴۸۹۱۱۷۶

۸۸۰۵ ۸۹۲۶

۸۸۰۴ ۹۸۰۹

۸۸۰۴ ۴۰۵۱-۹ داخلی ۲۰۸۰

[info@jws.ir](mailto:info@jws.ir)

نشانی

تلفن

فکس

تلفن عمومی

پست الکترونیک

بخشی از هزینه‌ی این شماره از سوی «معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا» تأمین شده‌است.

## مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان

حق چاپ © ۱۳۸۹ پژوهشکده‌ی زنان، دانشگاه الزهرا.

همه‌ی حقوق از آن ناشر است. چاپ، بازنشر، و کپی این فصل‌نامه یا بخش‌های آن، به هر شکل، نیازمند اجازه‌ی کتبی ناشر است.

چاپ‌شده در جمهوری اسلامی ایران.

طراحی، ویرایش، پردازش، نوشتاری، و آماده‌سازی برای چاپ در

کانون. ویراستاری. کاواندیش ویرا

**Caevandish Vera® Editorial Centre**

www.cvec.ir  
info@cvec.ir



فصل‌نامه‌ی *مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان*، دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی، از سوی وزارت علوم، تحقیقات، و فن‌آوری، با شماره‌ی ۳/۱۱/۲۴ است.

فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان* در پایگاه‌های داده‌یی زیر نمایه می‌شود:

- مرکز منطقه‌یی اطلاع‌رسانی علوم و فن‌آوری (www.srlst.com)
- پایگاه اطلاعات علمی، جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)
- پایگاه مجلات تخصصی، مرکز تحقیقات علوم اسلامی (www.noormags.com)
- پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

## هیئت تحریریه

---

استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر زهرا افشاری
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر محمدحسین پناهی
دانش‌یار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران	دکتر احمد جعفرنژاد
دانش‌یار و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر زهره خسروی
دانش‌یار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد	دکتر هما زنجانی‌زاده
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر خدیجه سفیری
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمدصادق مهدوی
دانش‌یار و عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا	دکتر سیده‌منور یزدی

## داوران این شماره

---

دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه تهران	دکتر منوچهر اکبری
دانشگاه مذاهب اسلامی	دکتر مرضیه باغستانی
دانشکده‌ی روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران	دکتر خسرو باقری
دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه الزهرا	دکتر مهین پناهی
دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه تربیت معلم	دکتر حکیمه دبیران
دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران	دکتر محسن جابری عربلو
دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا	دکتر فریبا حاجی‌علی
دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه الزهرا	دکتر مریم حسینی
دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا	دکتر فروزان راسخی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر محمدتقی راشد محصل
پژوهشکده‌ی حقوق، دانشگاه شهید بهشتی	دکتر مریم صانع‌پور
دانشکده‌ی حقوق، دانشگاه شهید بهشتی	دکتر حسین مهرپور محمدآبادی

## خواننده‌ی گرامی

برای خرید فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان*، فرم زیر را پر کنید و به نشانی تهران، میدان ونک، دانشگاه الزهراء<sup>س</sup>، پژوهشکده‌ی زنان، دفتر فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان* بفرستید. همچنین، بهای اشتراک شماره‌های درخواستی را به حساب شماره‌ی ۹۰۰۲۵، نزد بانک ملی، شعبه‌ی دانشگاه الزهراء<sup>س</sup> واریز و فیش بانکی آن را به پیوست ارسال کنید.

بهای اشتراک:

سالانه ۲۰'۰۰۰ ریال

تک‌شماره ۷'۵۰۰ ریال

### برگ درخواست اشتراک



لطفاً نام این سازمان / این‌جانب ..... را در  
فهرست مشترکان فصل‌نامه‌ی *مطالعات زنان* ثبت و به تعداد ..... نسخه‌ی مجله را  
از سال ..... شماره‌ی ..... تا سال ..... شماره‌ی ..... به نشانی زیر ارسال کنید.

نشانی: .....

.....

.....

شماره تلفن: .....

# فهرست

- ۷ جای‌گاه زنان در متون نثر فارسی کهن  
دکتر زهرا ریاحی‌زمین  
ناهدید دهقانی
- ۳۹ بررسی جای‌گاه زنان در داستان‌های کوتاه احمد محمود  
دکتر مجید پویان
- ۵۹ بررسی سیمای عجزه در ادب فارسی  
دکتر محبوبه مباشری
- ۸۷ تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان  
دکتر فتحیه فتاحی‌زاده
- ۱۰۳ کهن‌الگوهای زایش یا مادران ازلی و نمود آن در غزل‌های بیدل دهلوی  
دکتر مهین پناهی
- ۱۲۹ شاعر فرزانه:  
بررسی مضامین و اندیشه‌های شعری فرزانه خجندی  
دکتر سیدمحمدباقر کمال‌الدینی
- ۱۴۱ متعة الطلاق  
بررسی مبانی فقهی بند ب تبصره‌ی ۶ ماده‌واحدی اصلاح مقررات طلاق  
زهرة کاظمی  
دکتر عزت‌السادات میرخانی
- ۱۵۹ شرط عدم ازدواج مجدد در فقه و حقوق  
دکتر علی‌اکبر ایزدی‌فرد  
حسین کاویار
- ۱۷۹ امکان اعمال ولایت قضایی زنان در سامانه‌ی حقوقی اسلام  
دکتر فریبا حاجی‌علی  
فاطمه قدرتی

## راهنمای فرستادن مقاله

- مقاله نباید پیش‌تر، در مجله‌های فارسی‌زبان داخل یا خارج کشور چاپ شده‌باشد.
- مقاله باید در ساختار سازگار با Microsoft® Word به نشانی [submit@jws.ir](mailto:submit@jws.ir) فرستاده‌شود و به‌ترتیب دارای این بخش‌ها باشد:
- ۱ شناسه‌های نویسنده(گان): نام؛ رتبه و وابستگی دانشگاهی یا سازمانی به فارسی و انگلیسی؛ نشانی ای‌میل؛ و نوشته‌یی کوتاه در باره‌ی پیشینه‌ی آموزشی و پژوهشی؛
- ۲ شماره‌ی تلفن و نشانی نویسنده‌ی مسئول؛
- ۳ عنوان مقاله به فارسی و انگلیسی؛
- ۴ چکیده‌ی مقاله و واژگان کلیدی—به فارسی و انگلیسی؛
- ۵ متن مقاله؛
- ۶ فهرست منابع—نخست منابع فارسی/عربی و سپس زبان‌های دیگر.
- متن مقاله نباید از ۶۰۰۰ واژه و چکیده‌ها نباید از ۲۰۰ واژه بیش‌تر باشد.
- در متن مقاله، باید با آوردن نام نویسنده(گان) و سال به منابع ارجاع داده‌شود. برای نوشته‌های برداشت‌شده از منبع، باید شماره‌ی صفحه نیز آورده‌شود.
- فهرست منابع باید به ترتیب الفبایی نام خانوادگی و با نگارش زیر آورده‌شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان). سال چاپ. نام کتاب، شماره‌ی جلد. نوبت چاپ. نام برگرداننده به فارسی. جای نشر: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده(گان). سال چاپ. «عنوان مقاله». نام مجله دوره یا سال(شماره): شماره‌ی صفحات.
- پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده. سال نگارش. «عنوان پایان‌نامه». دوره‌ی آموزشی پایان‌نامه، گروه، دانشکده، دانشگاه، جای دانشگاه.
- برای همه‌ی اصطلاح‌ها و نام‌های نافرسی، اصل آن در پانویس آورده‌شود.
- برای آگاهی بیش‌تر در باره‌ی شیوه‌ی آماده‌سازی مقاله و روش نگارش منابع، بنگرید به «شیوه‌نامه‌ی مطالعات زنان» در <http://www.jws.ir/styles>.
- **مطالعات زنان** ترجیح می‌دهد نوشتارهایی را چاپ کند که دست‌آورد پژوهش‌های ایرانی درباره‌ی مسائل زنان در ایران باشد.
- **مطالعات زنان** در ویرایش مقاله‌های رسیده، بدون تغییر در محتوای آن، آزاد است.
- مسئولیت مطالب آمده در مقاله‌ها، با نویسنده(گان) است.

## جای‌گاه زنان در متون نثر فارسی کهن کلیده و دمنه؛ سندبادنامه؛ جواهرالاسمار؛ طوطی‌نامه

دکتر زهرا ریاحی‌زمین\*

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز

ناهدید دهقانی

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز

### چکیده

اقوام گوناگون، بنا بر فرهنگ و تمدن قومی و نژادی، اساطیر، مذهب، و شرایط ویژه‌ی جغرافیایی، تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی، دیدگاه‌هایی گوناگون نسبت به زن داشته‌اند و همین مسئله جای‌گاه اجتماعی و حقوقی زن را، در جوامع گوناگون و در طول تاریخ، دیگرگون کرده‌است. در فرهنگ و ادبیات هندوستان، زنان در نقش‌های الاهی، اسطوره‌یی، روحانی، جادوگر، دلاله، و مانند آن دیده‌می‌شوند و کتاب‌هایی چون *کلیده و دمنه*، *سندبادنامه*، *جواهرالاسمار*، و *طوطی‌نامه*—که خاستگاه هندی دارند—نگاهی زن‌ستیزانه را به نمایش می‌گذارند.

در این پژوهش، که به روش کتابخانه‌یی و به شیوه‌یی تحلیلی صورت گرفته‌است، پس از بررسی کتاب‌های یادشده و تطبیق موارد مربوط به زنان با اساطیر و باورهای مذهبی و تاریخی هندی‌ها، این نتیجه به دست آمد که بسیاری از این نگرش‌ها، که به فرهنگ و ادبیات هند راه پیدا کرده، دست‌آورد نگاه مردسالارانه، مسائل اقتصادی، باورهای اسطوره‌یی، آموزه‌های مذهبی کهن هندیان، و نیز دست‌کاری مترجمان است؛ بر این اساس، کم‌تر می‌توان علل و عوامل این نوع نگرش را در ناهنجاری‌های رفتاری زنان هندی یا عوامل اجتماعی جست‌وجو کرد.

### واژگان کلیدی

زن؛ سندبادنامه؛ کلیده و دمنه؛ جواهرالاسمار؛ طوطی‌نامه؛

پرستش الاهی-مادر، تقریباً در همه‌ی مذاهب کهن، یکی از ریشه‌دارترین باورهای مذهبی زندگی انسان بوده و در نخستین گام‌های تمدن، یعنی دوران کهن‌سنگی، گسترش یافته‌است. انسان آن زمان الاهی-مادر را نشانه‌ی باروری، فراوانی، و کمال زیبایی و توانایی می‌دانست و آن را، هم‌چون نیرویی پایان‌نیافتنی، که سرچشمه در آسمان‌ها دارد، می‌پرستید (لاهیجی و کار ۱۳۷۷)؛ از این رو، در ایران، مصر، بین‌النهرین، یونان، هندوستان، و چین، خدایان و نیمه‌خدایان به صورت زن نشان داده‌می‌شدند (انصاف‌پور ۱۳۴۶).

آغاز و پایان دوران برتری ایزدبانوان در جوامع گذشته روشن نیست، اما رد پای آن‌ها در دوران آغاز کشاورزی دیده‌می‌شود و پایان برتری مطلق آن‌ها را نیز می‌توان در جریان کوچ اقوام شبان و یورش فرهنگ شبانی به جوامع ساکن و کشاورز جست‌وجو کرد؛ دوره‌ی که پرستش الاهی-مادر، در برابر خدایان نرینه، کنار گذاشته‌شد، اما جای‌گاه همسری و مادری برای آن‌ها باقی ماند (لاهیجی و کار ۱۳۷۷).

با برتری‌هایی که زن در مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و خانوادگی به دست آورد، دوره‌ی در زندگی انسان آغاز شد که به عصر زن‌سالاری شناخته‌می‌شود (دفتر پژوهش‌های فرهنگی ۱۳۶۹). در دوران زن‌سالاری، حق فرمان‌روایی، داوری، اداره‌ی امور خانواده و اجتماع، و هرچه که زندگی گروهی انسان به آن وابسته بود در دست زن قرار گرفت (انصاف‌پور ۱۳۴۶). در این دوره، زن به اداره‌ی امور قبیله می‌پرداخت و به جای‌گاه روحانیت می‌رسید؛ افزون بر آن که چون، به خالص‌ترین شکل، ناقل خون قبیله بود، زنجیر پیوستگی خانواده نیز به شمار می‌آمد (گیرشمن<sup>۱</sup> ۱۳۷۴).

پیش‌رفت صنعت، کشاورزی، و دام‌پروری باعث شد که مرد، کم‌کم، چیرگی خود را بر زن گسترش دهد و برتری اقتصادی را از دست او بیرون آورد. مرد جانورانی را که زن اهلی کرده‌بود برای کشاورزی به کار گرفت و از گاوآهن، که نیروی عضلانی بیش‌تری نیاز داشت، برای شخم زدن استفاده کرد؛ بدین ترتیب، انتقال سرپرستی کشاورزی، از زن به مرد، آسان شد. با زیاد شدن ثروت قابل‌انتقال انسان، برای این که وارثان ثروت مرد فرزندان حقیقی او باشند، مسئله‌ی وفاداری زن به مرد اهمیتی بسیار پیدا کرد (دورانت<sup>۲</sup> بی‌تا).

پس از آن که دوران زن‌سالاری جای خود را به دوران مردسالاری داد، احترام، جای‌گاه، و نفوذ زن در جامعه نگاه داشته‌شد و زن، همانند گذشته، در جای‌گاه خدایی ماند؛ چون آن که در زمان باستان، *آناهیتا* در ایران، *آتنا*<sup>۳</sup> در یونان، و *آماتراسو*<sup>۴</sup> در ژاپن مورد پرستش قرار می‌گرفتند (انصاف‌پور ۱۳۴۶).

<sup>1</sup> Ghirshman, Roman

<sup>2</sup> Durant, William James

<sup>3</sup> Athena or Athene (Αθηνά Athēnā)

<sup>4</sup> Amaterasu (天照) or Amaterasu-ōmikami (天照大神 / 天照大御神)





با گسترده‌تر شدن زمینه‌ی فعالیت‌های اجتماعی مردان و وابستگی اقتصادی زنان به آنان، نگاه مثبت و سرشار از احترام به زن، در جوامع مردسالار، کم‌کم، رنگ باخت و زنان، به‌آهستگی، از صحنه‌ی اجتماع بیرون رفتند. این دگرگونی جایگاه زنان و نگاه جامعه به آنان، از سویی ریشه در واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی گفته‌شده دارد، و از سوی دیگر، برآمده از باورهای کهن اساطیری و مذهبی است (در برخی جوامع بسیار سنتی، از جمله هندوستان، که زندگی فردی و اجتماعی مردم آمیخته با اسطوره‌ها و تحت تأثیر آموزه‌های مذهبی است). شایگان در باره‌ی آمیختگی تاریخ، اسطوره، و مذهب در هندوستان می‌گوید:

تاریخ در نزد هندوان جنبه‌ی اساطیری دارد. بایستی پیوسته به ذهن سپرد که انسان دوران ودایی، بین این عالم و عالم بالا، نه شکاف مطلق می‌بیند و نه حد فاصل قاطعی بین آن دو قائل می‌شود. این جهان آئینه‌ی جهان بالا است و آنچه در عالم بالا به وقوع می‌پیوندد، مانند حماسه‌ی خدایان و قهرمانان و کشمکش موجودات اساطیری، حوادثی نیست که در گذشته‌ی تاریخی به حصول پیوسته و در تذکره‌های عصر منعکس شده‌باشد، بل که حوادثی است به‌غایت واقعی، که خطمشی آدمیان را تعیین می‌کند و در تهذیب اخلاقی و پیش‌رفت معنوی آن‌ها نقش به‌سزایی دارد. [...]

[به عبارت دیگر،] چون میت<sup>۱</sup> [(اسطوره)] مبین آیین نیایش و نحوه‌ی ظهور نیروهای آسمانی موجودات خارق‌العاده است، خود به صورت نمونه و خطمشی و الگویی درآمده که آدمیان باید بدان اقتدا کنند و کردار و رفتار خود را با آن تطبیق دهند. (شایگان ۲۵۳۶، ج ۱: ۴۲)

تصویر زنان در ادبیات هندوستان، با تأثیرپذیری از اسطوره و مذهب، موقعیت‌های متفاوت و گاه متضاد آن‌ها را در جامعه نشان می‌دهد. در افسانه‌ها و اسطوره‌های هندی، زنان در نقش الاهی، زن روحانی، زن اشراف‌زاده، و مانند آن نمایان می‌شوند؛ برای نمونه، شاکتی<sup>۲</sup> نماد مادر کائنات و دارای قدرت مطلق است و در سرزمین هند به نام‌های دوی<sup>۳</sup>، دورگا یا دورگا<sup>۴</sup>، و کالی<sup>۵</sup> نامیده شده‌است (حکمت ۱۳۳۷)، که دوی الاهی بزرگ و مادر خدایان است (شایگان ۲۵۳۶) و دورگا و کالی، در اساطیر هندی، الاهی مادر و شایسته‌ی ستایش اند. لکش‌می<sup>۶</sup> الاهی شادی و عهده‌دار خوش‌بختی خانواده است و سرس‌وتی<sup>۷</sup>

<sup>1</sup> Myth

<sup>2</sup> Shakti (शक्ति śakti)

<sup>3</sup> Devi (देवी devī)

<sup>4</sup> Durga (दुर्गा durgā)

<sup>5</sup> Kali (काली kālī)

<sup>6</sup> Lakshmi (लक्ष्मी lakṣmī)

<sup>7</sup> Saraswati (सरस्वती sarasvatī)

الاهی است که یادگیری را در خانواده رهبری می‌کند. سیتا<sup>۱</sup>، همسر راما<sup>۲</sup>، نیز، از کهن‌ترین دوران تمدن هندوی، الگوی کامل و نشان‌دهنده‌ی والاترین آرمان عشق، فداکاری، وفاداری زنانه است و به خاطر دل‌آوری در رویارویی با مشکلات و خوش‌قلبی، سرمشقی برای زنان هندو به شمار می‌آید (کیس‌ویت<sup>۳</sup> ۱۳۸۱؛ یافا<sup>۴</sup> ۱۳۸۲). در بسیاری از متون مذهبی هند نیز زنان بسیار مقدس و شایسته‌ی احترام اند. در *ودا*<sup>۵</sup> و *اوپانیساده‌ها*<sup>۶</sup>، کتاب‌های مقدس هندوان، زن گاهی خدا و گاهی *مایا*<sup>۷</sup>، همسر خدا، خوانده‌شده‌است (انصاف‌پور ۱۳۴۶) و در *ریگ‌ودا*<sup>۸</sup> نیز زن اجراکننده‌ی دستورهای دینی و آموزش‌دهنده و نگاهبان اصول مقدس است (رازانی ۱۳۵۰)؛ هرچند که گاهی در کنار این چهره‌ی مثبت، تصویری منفی نیز از این شخصیت‌های مذهبی و اساطیری، در متون هندوان، دیده‌می‌شود. دوی، مادر خدایان و نماد شب بی‌پایان (سیاهی مطلق)، از جمله‌ی این چهره‌ها است (شایگان ۲۵۳۶):

[دوی] خدای قهر و غضب نیز است؛ به این واسطه، عبادت او توأم با تقدیم قربانی‌های حیوانی و احیاناً انسانی می‌شود و باید در معبد او خون همیشه جاری باشد تا قهر و غضب او را تسکین دهد. گویند عطش خون‌خواری و قهاری او به صورت بلایای عام درآمد، تمام خلق را مبتلا خواهد ساخت. (حکمت ۱۳۳۷: ۱۸۵)

[کالی را] با چهره‌ی سیاه، دهانی قرمز از خون، انبایی تیز، و حمایلی از مجسمه‌های بشری، به‌پیکر خود آویخته، [که] بر روی شوی خود (شیوا<sup>۹</sup>) به رقصی دیوانه‌وش مشغول است، نشان می‌دهند و به زعم ایشان، منشأ تمام امراض عمومی و بلایا و محن خلاقیت او است و قتل عام و کشتارها و مرگ‌های دسته‌جمعی آدمیان از قبل او است. برای تسکین عطش او هر گونه قربانی می‌توان کرد. (هم‌آن: ۱۸۵)

این تصویر هول‌ناک از *کالی* مؤنث، به‌ویژه دهان پر از خون او، یادآور نکته‌ی شایان‌توجه در مورد *آگنی*<sup>۱۰</sup> مذکر است، که در اساطیر هندی به عنوان خدای قربانی شناخته‌شده‌است. *آگنی* دارای دهانی مقدس و گیتی‌افروز است، که محراب مقدس آتش به شمار می‌آید و همه‌ی هدایا و نذرهای قربانی درون آن ریخته‌می‌شود (شایگان ۲۵۳۶). *کالی*

<sup>1</sup> Sita (Seeta or Seetha) (सीता sītā)

<sup>2</sup> Rama (राम rāma)

<sup>3</sup> Casewit, Fatima (Jane)

<sup>4</sup> Jaja, Manorama

<sup>5</sup> Vedas (वेद veda)

<sup>6</sup> Upanishads (उपनिषद् upaniṣad)

<sup>7</sup> Maya (माया māyā)

<sup>8</sup> Rigveda (ऋग्वेद rgveda)

<sup>9</sup> Shiva (शिव śiva)

<sup>10</sup> Agni (अग्नि agni)



حتا نام چهارمین و آخرین دوره از دوره‌های جهانی آیین هندو است، که به «عصر تاریکی» شهرت دارد و عصر سیاهی، پلیدی، و نبود معنویت است (هم‌آن). دگرگونی نقش زنان در هندوستان مانند یک منحنی متناوب است. در دوران آیین ودا و مذهب ودایی، اگرچه داشتن فرزند نیرومند پسر را غایت خوش‌بختی می‌دانستند (حکمت ۱۳۳۷)، زنان از آزادی، احترام، و رفت‌وآمد در جامعه برخوردار بودند، «در اجرای عمل قربانی‌های خانوادگی، با شوهران خود، شرکت داشته و در روشن نمودن آتش مقدس توجه و مراقبت می‌نمودند» (دولا فوز<sup>۱</sup> ۱۳۱۶:۹). در تصمیم‌گیری کشور دخالت می‌کردند، و حق انتخاب همسر داشتند. در دوران شریعت مانوی، که از سده‌های نخست میلادی آغاز شد، جای‌گاه زنان، در چهارچوب قوانین مذهبی، رو به فرودستی گذاشت و پس از آن که بودیسم در به‌بود جای‌گاه اجتماعی و فرهنگی آنان پیروزی چندانی به دست نی‌آورد، در دوران چیرگی مغول‌ها بر هند، همه‌ی امور اجتماعی به مردان سپرده‌شد و زنان در انجام این امور نقشی کم‌تر به عهده گرفتند (پلنگی ۱۳۷۶:۱)؛ بدین ترتیب، یکی از دلایل نگاه منفی جامعه‌ی مردسالار هند به زن آموزه‌های مذهبی ادیان گوناگون اساطیری در هند بوده‌است؛ آموزه‌هایی که در دعاها، مراسم آیینی، و تشریفات مذهبی آن داشتن پسران زیاد را از خدایان می‌خواهند و زن را تنها برای به دنیا آوردن فرزندان پسر گرامی می‌دارند (حکمت ۱۳۳۷).

فرهنگ مردسالار روزگاران باستان، در بسیاری از جوامع، مانند جامعه‌ی هند، حتا بر زبان نیز تأثیر گذاشته و این امر، با بررسی ریشه‌شناختی واژه‌های «زن»، «مرد»، «پدر»، «شوهر»، و «زوجه»، در مقاله‌ی «بازتاب فرهنگ مردسالاری در زبان‌های هند و اروپایی»، به‌خوبی نشان داده‌شده‌است. در مقاله‌ی یادشده، واژه‌ی «مرد»، در زبان سانس‌کریت، از ریشه‌ی *nara, nar, vira*، به معنای نیرومند، و واژه‌ی «زن»، از ریشه‌ی *nari, jani* (از *nar-*)، به معنای زایا و وابسته به مرد است (رضایی باغبیدی ۱۳۷۶). بررسی ریشه‌ی این واژه‌ها در دیگر زبان‌های خانواده‌ی هند و اروپایی نیز این نتیجه را به دست می‌دهد که «اقوام هند و اروپایی مرد را مظهر نوع بشر، نیرومندی، و اندیشه‌مندی می‌دانستند؛ در حالی که زن، نزد آنان، متکی به مرد شمرده‌می‌شد و وظایف اصلی‌اش زادن و شیر دادن بود» (هم‌آن: ۹۳). بر پایه‌ی هم‌این بررسی، واژه‌ی «پدر» در زبان‌های هند و اروپایی، از جمله سانس‌کریت، در معنای نگاه‌دارنده، خوراک‌دهنده، و روزی‌رسان، و واژه‌ی «شوهر» به معنای سرور و ارباب به کار رفته‌است (هم‌آن).

<sup>1</sup> De la Fosse, Claude Fraser

این نوع برداشت و نگاه سنتی به مرد و زن، افزون بر تأثیرپذیری بسیار از اسطوره‌ها، افسانه‌ها، و آموزه‌های مذهبی، با مسائل اقتصادی نیز پیوند دارد. در هندوستان، زنان، از نظر اقتصادی، موجب زیان خانواده اند. دکتر میرا شیوا<sup>۱</sup>، عضو انجمن خیریه‌ی به‌داشت هند<sup>۲</sup> در دهلی نو، در مورد علت نگرش سنتی هندیان به زنان می‌گوید هندیان «دختر را هزینه‌ی اضافی می‌دانند، به‌ویژه به دلیل مخارج جهیزیه، که خانواده‌ها باید هنگام شوهر دادن تقبل کنند» (راماچندران<sup>۳</sup> ۱۳۷۸: ۲۹). همین امر باعث شده که در خانواده‌های کنونی هند، از راه‌های غیرقانونی و استفاده از آزمایش‌های تعیین جنسیت پیش از زایمان، تلاش‌هایی گسترده برای از میان بردن جنین دختر صورت گیرد (هم‌آن).

گفتنی است که بر پایه‌ی قوانین کهن مذهبی هندوان، «مانو»، ازدواج دختران از سن بسیار کم رواداشته است. «پیشنهاد زواج معمولاً از طرف اولیای دختر به عمل می‌آید و پدر داماد، با کمال تکبر، برای پسر خود در عقب یافتن همسر نمی‌رود و همیشه پدر دختر باید به دنبال داماد برود» (حکمت ۱۳۳۷: ۲۸۳). در این نوع ازدواج، خانواده‌ی عروس باید پول نقدی به نام «دور»<sup>۴</sup> را، درخور وضعیت اجتماعی، اقتصادی، و تحصیلی داماد، به خانواده‌ی او بپردازند (سعیدی مدنی ۱۳۷۸). از زمان ازدواج، زن آزادی، استقلال، و حق مالکیت شخصی خود را از دست می‌دهد و مرد می‌تواند با او، به عنوان ملک و دارایی خویش، هر گونه خواست رفتار کند (حکمت ۱۳۳۷؛ پلنگی ۱۳۸۰). شاید همین وابستگی شدید اقتصادی زنان هندی به مردان و احساس مالکیت مردان بر آنان، از علل عمده‌ی آیین ستی<sup>۵</sup> در میان هندوان باشد. بر پایه‌ی این آیین، زنان بیوه را، حتا اگر جوان هم بودند، به صورت زنده، با همسران مرده‌ی خود می‌سوزانند (حکمت ۱۳۳۷).

در جامعه‌ی کنونی هند نیز بسیاری از این اندیشه‌ها را می‌توان دید. «سرسپردگی به شوهر در تمام مذاهب، به‌ویژه در هندویسم» (خانه‌ی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران ۱۳۸۱: ۳۵)، برتر دانستن فرزند پسر نسبت به دختر (حکمت ۱۳۳۷؛ خانه‌ی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران ۱۳۸۱)، به‌ویژه در جهت پای‌داری دودمان، نگاه داشتن ثروت، امنیت، و رفاه (حکمت ۱۳۷۷؛ ایونس<sup>۶</sup> ۱۳۷۳)، و حتا انجام دعاها، مراسم مرگ، و نجات و رهایی روح از دوزخ (حکمت ۱۳۷۷)، از جمله‌ی این اندیشه‌ها به شمار می‌آید:

در مورد کشور هندوستان، مظلومیت تاریخی زنان هندی، حتا پس از اسقلال این کشور نیز برطرف نشده‌است و به علاوه، طرز تفکر و دید بسیاری از مردان هندی

<sup>۱</sup> Shiva, Mira

<sup>۲</sup> People's Health Movement (PHM)

<sup>۳</sup> Ramachandran, R.

<sup>۴</sup> Dower

<sup>۵</sup> Sati (सती sati)

<sup>۶</sup> Ions, Veronica



نسبت به زنان نیز در مظلومیت و اعمال تبعیض بر آن‌ها بی‌تأثیر نبوده‌است. (موسوی و رهوری ۱۳۸۳: ۱۹۰)

نگاه متضاد و منفی سنتی به زن، در کتاب‌های ادبی دارای خاستگاه هندی، از جمله *کلیله و دمنه* (منشی ۱۳۸۱)، *سندبادنامه* (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸)، *جواهرالاسمار* (نثری ۱۳۵۲)، و *طوطی‌نامه* (داراشکوه ۱۹۶۷) نیز دیده‌می‌شود. در این گونه متون، زن به عنوان موجودی زیبا، هنرمند، فرمان‌بردار، مهربان، خردمند، و در عین حال، شیطان‌وش، دروغ‌گو، فریب‌کار، بی‌وفا، و مانند آن معرفی می‌شود. چون این نگاهی به شخصیت زن، هم‌آن گونه که بررسی شد—بی هیچ نشانی از واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی—ریشه در باورهای کهن دارد و دنیای کنونی نیز از آن بی‌بهره نمانده‌است.

### بحث و بررسی

در کتاب‌های بررسی‌شده، به‌جز *کلیله و دمنه*، شیوه‌ی داستان‌پردازی به گونه‌ی است که ویژگی‌های منفی نسبت‌داده‌شده به زن بسیار برجسته‌تر نمایان می‌شود و بسآمد بالای این ویژگی‌ها، در کنار داستان‌پردازی هدف‌دار، اوج بدبینی نسبت به زن را در این متون، و البته در فرهنگ هند، نشان می‌دهد. در مقدمه‌ی *جواهرالاسمار*، این کتاب و *طوطی‌نامه*، که ریشه‌ی سانس‌کریت دارند، در شمار *سوکه‌سپتاتی*<sup>۱</sup> معرفی شده‌اند. این موضوع در مورد دیگر کتاب‌های داستانی هندی، به‌ویژه *سندبادنامه*، نیز وجود دارد.

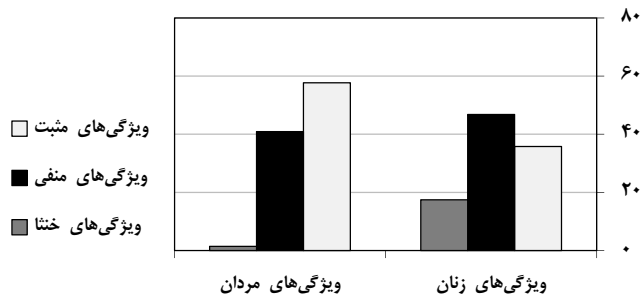
*سوکه‌سپتاتی* را می‌توان مجموعه‌ی از داستان‌های مربوط به زنان زیرک و فریب‌کار توصیف کرد، که یکی از موضوعات متداول داستان‌های عامیانه است. (نثری ۱۳۵۲: بیست‌وسه—بیست‌وچهار).

### کلیله و دمنه

بر پایه‌ی گفته‌های معروف، *کلیله و دمنه* را برزویه‌ی طیب، برای نخستین بار، از زبان سانس‌کریت به زبان پهلوی، و پس از او، *ابن‌مقفع*، در سده‌ی دوم، از زبان پهلوی به زبان عربی برگرداند. پس از برگردان و بازنویسی‌های فراوان، *ابوالمعالی نصرالله منشی*، میان سال‌های ۵۳۸ تا ۵۴۰ق، آن را به نثر آراسته و مزین فارسی نوشت و نگاه به زن را در آن نرم‌تر کرد. در *کلیله و دمنه*، ۱۰۹ ویژگی به زن نسبت داده‌شده‌است، که ۴۶/۷۹ درصد آن را ویژگی‌های منفی، ۳۵/۷۸ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۱۷/۴۳ درصد را ویژگی‌های

<sup>۱</sup> *Shuka Saptati* (Śukasaptati, Seventy tales of the parrot)

خنثاً تشکیل می‌دهد. از میان ویژگی‌های منفی، به‌ترتیب، فریب‌کاری، بی‌وفایی، هرزگی، و دروغ‌گویی، و از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، خردمندی، دوراندیشی، مهر مادری، و دین‌داری بالاترین بسآمد را دارد.<sup>۲</sup> در این کتاب، ۳۵۲ ویژگی نیز به مردان نسبت داده شده‌است، که ۵۷/۶۷ درصد آن را ویژگی‌های مثبت، ۴۰/۹۱ درصد را ویژگی‌های منفی، و ۱/۴۲ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد. از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، خردمندی، دین‌داری، شهامت، و وفاداری، و از میان ویژگی‌های منفی، فریب‌کاری، نادانی، دروغ‌گویی، و بی‌وفایی برجسته‌تر است (نمودار ۱).



نمودار ۱- پراکنش ویژگی‌های مردان و زنان در کلیله و دمنه

هدف اصلی نوشتن، برگردان، و بازنویسی این کتاب آموزش حکمت بوده‌است؛ از این رو، نگرش منفی نسبت به زنان، که در فرهنگ هند وجود داشته، در جای‌جای این کتاب مورد تأکید قرار گرفته‌است؛ هرچند که زن‌ستیزی و بسآمد ویژگی‌های منفی زنان این کتاب، نسبت به کتاب‌های دیگر، کم‌تر است. داستان‌های کتاب‌های دیگر به برجسته‌سازی ویژگی‌های منفی زن می‌پردازند و بیش‌تر حکایت‌های فرعی آن‌ها نیز مربوط به زنان است، اما شیوه‌ی داستان‌سرایی در سراسر بخش‌های **کلیله و دمنه**، تقریباً، یک‌سان است و تنها بخشی از داستان‌های آن به زنان مربوط می‌شود. در برخی از بخش‌های این کتاب، از جمله در برگ‌های ۹۵، ۱۲۰، ۲۴۸، و ۳۰۲، دست‌کاری مترجمان و بدبینی آن‌ها نسبت به زن آشکار است، اما شاید بتوان همین برگردان‌های پیاپی، در دوره‌های گوناگون، را عامل نگاه نرم‌تر این کتاب به زن دانست. حیدری (۱۳۸۴-۱۳۸۵)، در مقاله‌ی «سیمای زن در کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی»، با تطبیق **کلیله و دمنه‌ی منشی** با نسخه‌ی عربی *ابن‌مقفع*،

<sup>۱</sup> منظور از ویژگی‌های خنثا ویژگی‌هایی غیراکتسابی است که طبیعت یا محیط آن‌ها را به انسان می‌دهد و زمینه‌ساز بسیاری از رفتارهایی می‌شود که ممکن است از انسان سر بزنند.

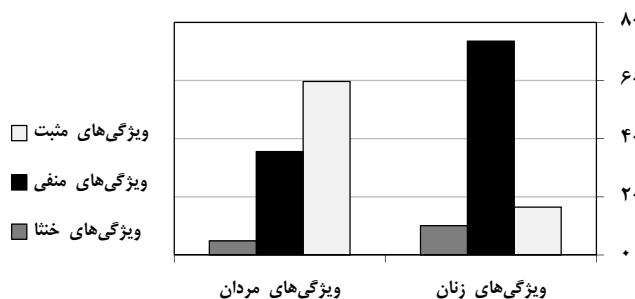
<sup>۲</sup> بررسی و تحلیل آماری این ویژگی‌ها در دست انجام است و در نوشتاری دیگر آورده می‌شود.



داستان‌های بیدپای، و برگردان فارسی پنجاکیانه، دید مردسالارانه‌ی نصرالله منشی را به زن، در برخی از داستان‌های این کتاب، نشان داده‌است.

### سندبادنامه

به گفته‌ی ابن‌ندیم، در الفهرست، سندبادنامه از جمله داستان‌های کهن هندی است که از زبان هندی به زبان پهلوی و سپس تا پیش از سده‌ی چهارم به زبان عربی برگردانده شده‌است (ابن‌ندیم بی‌تا). شناخته‌شده‌ترین بازنویسی این کتاب، به وسیله‌ی ظهیری سمرقندی، در سال‌های نخست سده‌ی هفتم، و به نثر مصنوع فارسی صورت گرفته‌است. در سندبادنامه ۲۱۹ ویژگی به زنان نسبت داده شده‌است، که ۷۳/۵۲ درصد آن‌ها را ویژگی‌های منفی، ۱۶/۴۴ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۱۰/۰۵ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۲). از میان ویژگی‌های منفی، به ترتیب، فریب‌کاری، بی‌وفایی، دروغ‌گویی، و هرزگی، و از میان ویژگی‌های مثبت، به ترتیب، شهامت، پاک‌دامنی، خردمندی، و مهربانی بالاترین بسآمد را دارد. در این کتاب، ۲۲۸ ویژگی نیز به مردان نسبت داده شده‌است، که ۵۹/۶۵ درصد آن را ویژگی‌های مثبت، ۳۵/۵۳ درصد را ویژگی‌های منفی، و ۴/۸۲ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۲). از میان ویژگی‌های مثبت، به ترتیب، خردمندی، شهامت، دین‌داری، و روانی کلام، و از میان ویژگی‌های منفی، به ترتیب، نادانی، هرزگی، و بازیچه بودن، بالاترین بسآمد را دارد. بالا بودن بسآمد ویژگی‌های منفی نسبت داده شده به زنان و گونه‌گونی آن‌ها، نسبت به ویژگی‌های نسبت داده شده به مردان، نشان‌دهنده‌ی نوع نگاه فرهنگ هندی به جای‌گاه زن است.

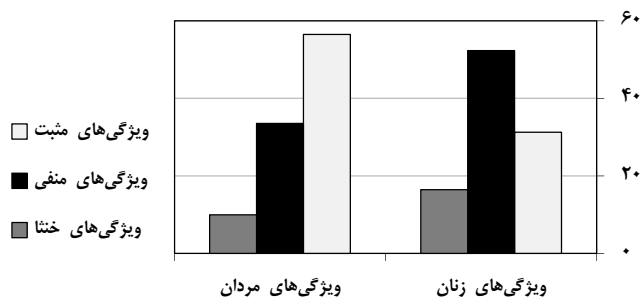


نمودار ۲- پراکنش ویژگی‌های مردان و زنان در سندبادنامه

**سندبادنامه** یک داستان اصلی دارد و در کنار آن، داستان‌های فرعی بسیاری از زبان شخصیت‌های گوناگون کتاب بازگو می‌شود. محور بیشتر این داستان‌ها هرزگی، فریب‌کاری، نادانی، بی‌وفایی، و دروغ‌گویی زنان است؛ افزون بر آن که ویژگی‌های بسیاری را نیز می‌توان یافت که به وسیله‌ی راویان پرشمار، به‌ویژه وزیران هفت‌گانه، با استناد به احادیث، روایات، و سخنان بزرگان، که درستی بسیاری از آن‌ها مورد تردید است، به زنان نسبت داده شده‌است. بی‌شک، چون این مطالبی در اصل هندی کتاب وجود نداشته‌است و بعدها مترجمان یا کسانی که کتاب را بازنویسی کرده‌اند آن‌ها را به کتاب افزوده‌اند.

### جواهرالاسمار

کتاب **جواهرالاسمار** اصلی هندی دارد و فردی به نام عمادبن محمد الثغری، در سال‌های ۷۱۳ تا ۷۱۵ق، آن را به نثر مزین و مصنوع فارسی بازنویسی کرده‌است. در این کتاب، ۴۳۲ ویژگی به زنان نسبت داده شده‌است، که ۵۲/۳۱ درصد آن را ویژگی‌های منفی، ۳۱/۲۵ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۱۶/۴۴ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۳). از میان ویژگی‌های منفی، به‌ترتیب، بی‌وفایی، فریب‌کاری، و هرزگی، و از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، خردمندی، وفاداری، دین‌داری، و روانی کلام دارای بالاترین بسآمد است. در این کتاب، ۱۱۶۳ ویژگی نیز به مردان نسبت داده شده‌است، که ۵۶/۴۹ درصد آن را ویژگی‌های مثبت، ۳۳/۵۳ درصد را ویژگی‌های منفی، و ۹/۹۷ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۳). از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، خردمندی، دین‌داری، و وفاداری، و از میان ویژگی‌های منفی، فریب‌کاری، نادانی، و هرزگی دارای بالاترین بسآمد است.



نمودار ۳- پراکنش ویژگی‌های مردان و زنان در **جواهرالاسمار**





داستان اصلی *جواهرالاسمار*، در باره‌ی بازرگان‌زاده‌ی جوان و ثروتمند است که همسر خود را به دست پزندگان محبوب‌اش می‌سپارد و به سفر می‌رود. شخصیت‌پردازی سست و ناپای‌دار، نسبت دادن ویژگی‌های متناقض بسیار به یک شخصیت، و استناد به احادیث، روایات، و ضرب‌المثل‌ها، با هدف باورپذیر کردن بدبینی‌ها نسبت به زن (مانند *سندبادنامه*)، از ویژگی‌های مهم داستان‌های این کتاب به شمار می‌آید. شیوه‌ی داستان‌پردازی بدبینانه و نگرش منفی نویسنده نسبت به زن، کم‌ارزش بودن عنصر زن را در نگاه نویسنده نشان می‌دهد؛ برای نمونه، در داستان اصلی، هنگامی که صاعد قصد خریدن طوطی و شارک (طوطی ماده) را دارد، آمده‌است:

تا روزی، طوطی‌یی به قیمت هزار دینار در بازار بود و به شرط سخن‌دانشی و قرآن‌خوانی می‌فروختند [۰۰۰] شارکی ماده نیز در آن دم به بازار بود. به جهت موآنست و صحبت، طوطی به چند درم بخرید و هر دو مرغ گویا در قفس کرده، به وثاق برد و کدبانو را به نیکوداشت و پرورش. طوطی امر کرد [۰۰۰] طوطی از الفاظ و عطف و امثال نصایح هیچ فروگذاشت نکردی و در نمودار مصالح کلی و جزوی و امور درونی و بیرونی تقصیر و اهمال روا نداشتی و چهره‌ی مطالب و جمال امانی مخدوم را در آینه‌ی فکرت خود باز نمودی و شارک نیز—اگرچه آن منزلت و مکانت نداشت—تماماً به دم‌زنی و متابعت طوطی نکته‌یی در میان آوردی و کلمه‌یی بگفتی. (نثری ۱۳۵۲: ۲۹ و ۳۱)

### طوطی‌نامه

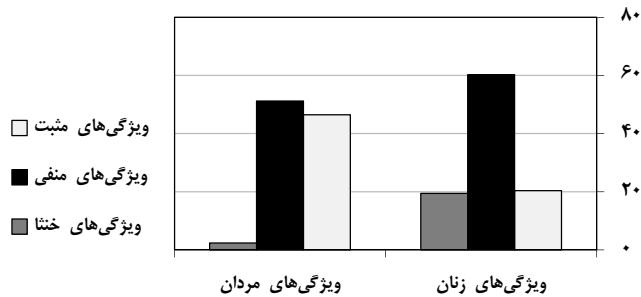
*طوطی‌نامه*، نخست، در ۷۰ افسانه، از اصل سانس‌کریت به فارسی مصنوع متکلف برگردانده‌شد، سپس ضیا نخسبی، در سال ۱۳۳۰ق، آن را در ۵۲ داستان و به نثر آراسته و مهذب فارسی بازنویسی کرد، و در آخر نیز، محمد *داراشکوه*، متخلص به *قادری*، در سده‌ی ۱۱ق، تهذیب نخسبی را به صورت ۳۵ داستان خلاصه و تهذیب کرد. داستان اصلی این کتاب، همانند *جواهرالاسمار* است؛ با این تفاوت که پایان آن روشن است، روند داستان شتاب‌زده‌تر است، و جز داستان‌های مشترک، داستانی دیگر ندارد.

در این کتاب، ۱۰۳ ویژگی به زنان نسبت داده‌شده‌است، که ۶۰/۱۹ درصد آن را ویژگی‌های منفی، ۲۰/۳۹ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۱۹/۴۲ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۴). از میان ویژگی‌های منفی، به‌ترتیب، فریب‌کاری، هرزگی، و بی‌وفایی، و از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، مهر مادری، خردمندی، و مهربانی دارای بالاترین بسامد است. در این کتاب، ۱۲۷ ویژگی نیز به مردان نسبت داده‌شده‌است، که ۵۱/۱۸ درصد آن را ویژگی‌های منفی، ۴۶/۴۶ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۲/۳۶ درصد را

ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد (نمودار ۴). از میان ویژگی‌های منفی، به‌ترتیب، هرزگی، دروغ‌گویی، فریب‌کاری، و نادانی، و از میان ویژگی‌های مثبت، به‌ترتیب، خردمندی، بخشندگی، هنرمندی، و دین‌داری دارای بالاترین بسآمد است. از میان کتاب‌هایی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، **طوطی‌نامه** تنها کتابی است که در آن ویژگی‌های منفی مردان بیش از ویژگی‌های مثبت آنان است.

هرزگی، فریب‌کاری، و بی‌وفایی زنان محور اصلی داستان‌های **طوطی‌نامه** است. در این کتاب، زن به اندازه‌ی نادان، کودک، و سست انگاشته‌شده‌است که دو پرنده نگاه‌بانی از او را به عهده می‌گیرند. هنگامی که میمون قصد سفر دارد، به همسرش، خجسته، می‌گوید:

در حینی که تو را کاری در پیش آید و مهمی عارض گردد، بدون صلاح و مصلحت. شارک و طوطی به عمل نیاری و بی‌رخصت و رضای این‌ها، کاری از قوه به فعل نیاری. (داراشکوه ۱۳:۱۹۶۷)



نمودار ۴- پراکنش ویژگی مردان و زنان در **طوطی‌نامه**

در این داستان، تلاش شارک برای بازداشتن خجسته از خیانت، تلاشی ارزش‌مند است، اما مرگ زودرس او پایان نگاه کوتاه و مثبت نویسنده به این موجود ماده است. داستان‌های کتاب **طوطی‌نامه**، در مقایسه با کتاب‌های دیگر، شتاب‌زده و بدون پرورش مضامین و شخصیت‌پردازی مناسب بازگو می‌شود و پایان آن نیز بسیار ناگهانی است. از شیوه‌ی نگارش و پایان شتاب‌زده و تلخ آن نیز می‌توان دریافت که هدف نویسنده از نوشتن این کتاب، بیشتر، اندرزگویی و بیان داستانی پندآموز بوده‌است.



## ویژگی‌های برجسته

در متون موردبررسی، مجموعاً، ۸۶۳ ویژگی به زن نسبت داده شده‌است، که ۵۷/۹۴ درصد آن را ویژگی‌های منفی، ۲۶/۷۷ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۱۵/۳۰ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد. از میان ویژگی‌های منفی، به ترتیب، فریب‌کاری، بی‌وفایی، هرزگی، دروغ‌گویی، گمراه‌کنندگی، آسیب‌رسانی، نادانی، دورویی، و سنگ‌دلی، از میان ویژگی‌های مثبت، خردمندی، مهر مادری، دین‌داری، شهامت، روانی کلام، پاک‌دامنی، وفاداری، فرمان‌برداری، و هنرمندی، و از میان ویژگی‌های خنثا، زیبایی بیش‌ترین بسآمد را دارد. از ۱۸۷۰ ویژگی نسبت‌داده‌شده به مردان نیز ۳۶/۳۶ درصد را ویژگی‌های منفی، ۵۶/۴۲ درصد را ویژگی‌های مثبت، و ۷/۲۲ درصد را ویژگی‌های خنثا تشکیل می‌دهد.

تردیدی نیست که بسیاری از این باورها ریشه در اساطیر، مذاهب، و نگاه تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی هند به زنان دارد و بررسی آن‌ها، در دنباله‌ی پژوهش، می‌تواند برای یافتن دلایل پیدایش و گسترش این نگرش راه‌گشا باشد.

## خردمندی

با این وجود که بیش‌تر متون کهن سرشار از مفاهیمی است که فرودستی و بی‌ارزشی زنان را نشان می‌دهد، در بخش‌هایی از این متون، زنان مورد ستایش قرار گرفته‌اند و با ویژگی‌هایی چون «قوام عالم» (نثری ۱۳۵۲: ۲۰۶-۲۰۷)، «عماد دین»، «آبادانی خانه»، و «نظام تن» (منشی ۱۳۸۱: ۲۴۴) توصیف شده‌اند. وجود این زنان عامل خوش‌بختی مرد دانسته شده‌است و اگر به ویژگی‌هایی چون وفاداری و راست‌کاری نیز آراسته باشند، «با چندان لطافت چهره و طراوت غره که در ایشان است، مرد را از راه مروت واجب شدی که خاک کف پای ایشان در دیده کشیدی» (نثری ۱۳۵۲: ۲۱۳).

از ویژگی‌های مثبت نسبت‌داده‌شده به زنان در این کتاب‌ها، خردمندی اهمیتی بسیار دارد و زنان، در بسیاری از داستان‌ها، با خردمندی خود، مشکلاتی را که دیگران از حل آن ناتوان اند از پیش روی برمی‌دارند. در این میان، نقش زنان خردمندی که با شاهان پیوندی نزدیک دارند بسیار برجسته‌تر است.

در باب‌های «بازجست کار دمنه» (منشی ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۵۶) و «شیر و شغال» (هم‌آن: ۳۱۹-۳۲۷) **کلبله و دمنه**، که داستان‌هایی همانند دارند، مادر شیر، با کاردانی و خردمندی، شیر را در آشکار کردن حقیقت یاری می‌کند، در باب «پادشاه و برهمنان» (هم‌آن: ۳۴۷-۳۹۶)، **ایران‌دخت**، همسر پادشاه، با هم‌کاری وزیر کاردان، پادشاه را از بحرانی که دشمنان برایش

پدید آورده‌اند نجات می‌دهد، و در داستان «مرد خاک‌جوی و یافتن در قیمتی در میان خاک و به باد دادن در» (ثغری ۱۳۵۲: ۱۵۳-۱۶۵) *جواهرالاسمار* نیز، مردی، با خاک‌بیزی، به گوهری گران‌بها دست می‌یابد و تصمیم به سفر می‌گیرد، اما یکی از هم‌سفران گوهر را می‌دزد و هنگامی که مرد به دادخواهی می‌رود، دختر رای، با هوش‌مندی، دزد را پیدا می‌کند و گوهر را به صاحب‌اش بازمی‌گرداند؛ بدین ترتیب در هر چهار داستان، زنان، مشاوران مورداعتماد پادشاه اند.

در میان مردم عادی نیز زنان بسیاری دارای این ویژگی اند؛ برای نمونه، در «داستان پیر ناینا و بازرگان و طاران» (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸: ۲۹۹-۳۱۳) *سندبادنامه*، پیرزنی خردمند مردی غریب را، که همه‌ی دارایی‌اش را از دست داده‌است، یاری می‌کند و دارایی‌اش را به او بازمی‌گرداند. در جاهای دیگر، مانند «برنای نیشابوری که یک زمان عاشق پری‌روی گشته» (ثغری ۱۳۵۲: ۶۰-۶۱) و «دیدن نرگس چمن و خندیدن آن مرغ مسمن» (هم‌آن: ۲۶۸-۲۷۹)، در *جواهرالاسمار*، و «زریر پارچه‌باف و نیاری کردن بخت او» (داراشکوه ۱۹۶۷: ۸۹-۹۱)، در *طوطی‌نامه*، نیز دانایی زنان و دوراندیشی آن‌ها بسیار برجسته است.

باور خردمندی و دانش‌وری زن ریشه در اساطیر دارد و در گذشته‌های دور، خدایان، بیش‌تر، به شکل زنان زیبا و نمادی از خرد و دانش نمایان می‌شدند (انصاف‌پور ۱۳۴۶). نمونه‌هایی از این باور را در اسطوره‌های مربوط به سرس‌وتی، از ایزدبانوان ودایی و آیین هندو، می‌بینیم، که در آن‌ها سرس‌وتی، با جلوه‌هایی گوناگون، به عنوان ایزدبانوی سخن و کلام، فراگیری، دانش، و هنرهای خلاق، به‌ویژه شعر و موسیقی، نمایان می‌شود (ایونس ۱۳۷۳). در دوره‌ی بودایی نیز سرس‌وتی ایزدبانوی آموزش و *پراجنیا*<sup>۱</sup> ایزدبانوی دانش است (هم‌آن). در اساطیر ایران نیز رگه‌هایی از این باور را می‌توان دید؛ برای نمونه، *پورچیستا*، که در گذشته از نام‌های دختران به شمار می‌رفته، در «دین‌یشت» به معنای «علم‌پر» آمده‌است (رضایی ۱۳۶۸) و ایزدبانویی نیز به نام *چیستا* در اساطیر ایران دیده‌می‌شود، که نماد دانش و فرزندی است (شهریاری ۱۳۷۹).

### مهر مادری

پاک‌انگاری و بزرگ‌داشت سویی مادری وجود زن پیشینه‌ی به اندازه‌ی زندگی بشر دارد و از گذشته‌های بسیار دور، زنان، به دلیل داشتن توانایی مادر شدن و پرورش فرزند، مورد ستایش و پرستش قرار می‌گرفته‌اند. در اساطیر ملل گوناگون، حضور مادر، به عنوان نماد زندگی و آفرینش، اندیشه‌ی محوری به شمار می‌رود و باورهای اسطوره‌ی در باره‌ی مادر،

<sup>۱</sup> Prajñā (प्रज्ञा) or Paññā (Pāli)



که هنوز هم در ناخودآگاه انسان‌ها وجود دارد، خود را در سوبه‌های گوناگون زندگی آنان نشان می‌دهد:

صفات منسوب به «مادر مثالی»، از دیدگاه یونگ<sup>۱</sup>، عبارت‌اند از شوق و شفقت مادرانه، قدرت جادویی زنانه، فرزاندگی و رفعت روحانی، که برتر از دلیل و برهان است، هر غریزه و انگیزه‌ی یاری‌دهنده و اساساً هر آنچه مهربان است، می‌پروراند و مراقبت می‌کند، و رشد و باروری را دربرمی‌گیرد. یونگ سه وجه اساسی برای مادر برمی‌گزیند؛ مهر مراقبت‌کننده و پرورش‌دهنده، احساسات تند، و اعماق تاریک او. (توسلی ۱۳۸۱: ۶۳)

در اساطیر هندی، این سوبه از وجود زن در شخصیت برخی از ایزدبانوان دوره‌ی کهن، چون پرتیوی<sup>۲</sup>، ایزدبانوی باروری، آدیتی<sup>۳</sup>، از ایزدبانوان ودایی. دارای خاستگاه ایرانی، و حتا لکشمی، از ایزدبانوان آیین هندو و همسر ویشنو<sup>۴</sup>، زمانی که به‌تنهایی نیایش می‌شود، نمود می‌یابد (ایونس ۱۳۷۳).

با فرود زن از جایگاه اسطوره‌ی و الهی، سوبه‌ی مادری شخصیت زن نیز اهمیت گذشته‌ی خود را تا اندازه‌یی از دست می‌دهد و پاک‌انگاری خدای‌گونه‌ی مادر کم‌رنگ می‌شود. این وضعیت در ادبیات ملل گوناگون نیز وجود دارد:

قصه‌گویان کهن، تحت تأثیر آداب و سنت‌های اجتماع، زنان را فقط در نقش مادر، خواهر، و همسر معرفی می‌کردند. وقتی زن از این جایگاه ایده‌آل در قصه‌ها تنزل پیدا می‌کرد، تصویر او منفی می‌شد و در نقش جادوگر، نامادری، و ... حضور می‌یافت. (یافا ۱۳۸۲: ۱۸۸)

با توجه به این واقعیت، در اسطوره‌های مربوط به سرزمین هند نیز گاهی ویژگی‌هایی منفی در میان مادرخدایان کهن دیده می‌شود؛ برای نمونه، پرتیوی، ایزدبانوی ودایی و مادر /یندرا<sup>۵</sup>، با آن که در باورهای هندو به شکل فراهم‌آورنده‌ی خوراک و پرستار نمایان می‌شود، پس از به دنیا آمدن نوزاد، از ترس خدایان، فرزند خود را پنهان، و خوراک رساندن به او را فراموش می‌کند؛ از این رو، خدایان دیگر نیز او را تنها می‌گذارند. آدیتی نیز نسبت به پسر هشتم خود، ویوسوت<sup>۶</sup>، بی‌مهر است و او را به دور می‌افکند. یاشوده<sup>۷</sup>، همسر ناند<sup>۸</sup>، از

<sup>1</sup> Jung, Carl Gustav (1875–1961)

<sup>2</sup> Prithvi (पृथ्वी prthvī, also पृथिवी prthivī)

<sup>3</sup> Aditi (अदिति aditi)

<sup>4</sup> Vishnu (विष्णु viṣṇu)

<sup>5</sup> Indra (इन्द्र indra)

<sup>6</sup> Vivasvān (विवस्वत् vivasvat) = Surya

<sup>7</sup> Yasoda/Yashoda (यशोदा yaśodā)

<sup>8</sup> Nanda (नन्द nandā)

جابه‌جا کردن نوزاد دختر خود با کریشنا<sup>۱</sup>، نمود هشتم ویشنو، شادی و خورسندی می‌کند؛ در حالی که پدر از این موضوع بی‌خبر است. سارانویو<sup>۲</sup>، از ایزدبانوان ودایی، با سوریا<sup>۳</sup> ازدواج می‌کند و به دلیل برتافتن رخسندگی همسر، دو فرزند خود یمه<sup>۴</sup> و یمی<sup>۵</sup> را رها کرده، می‌گریزد و با آفرینش نامادری‌یی همانند خود، او را به سرپرستی فرزندان‌اش می‌گمارد. نامادری یمه را، به خاطر لگدی که به او می‌زند، نفرین می‌کند (ایونس ۱۳۷۳).

در داستان‌های هندی. آمده در این پژوهش، زنان، بیش‌تر، در نقش همسر، معشوقه، و گاهی دلاله نمایان می‌شوند و از پاک‌بازی و گذشت مادر و پاکی جای‌گاه والا و واقعی او تنها در چند مورد یاد شده‌است؛ برای نمونه، در *کلیله و دمنه*، باب «بازجست. کار. دمنه» (منشی ۱۳۷۱: ۱۳۷-۱۵۶) و باب «شیر و شغال» (هم‌آن: ۳۰۴-۳۳۳)، مادر شیر به عنوان یک زن دل‌سوز، توانا، و مهربان دیده‌می‌شود و حقیقت را آشکار می‌کند. در باب «فنزه و پادشاه» (هم‌آن: ۲۸۳-۳۰۳) و داستان «مرغان. طیطوی و وکیل. دریا» (هم‌آن: ۱۱۰-۱۱۳) نیز به نقش مادر و مهر مادری توجه شده‌است. در میان داستان‌های *طوطی‌نامه*، داستان «شیر و بچگان. او و پرورش کردن. او بچه‌شغال را» (داراشکوه ۱۹۶۷: ۱۳۷-۱۳۹) شایان‌توجه است، زیرا در آن، شیر مادر نرم‌دل است و احساس مادرانه دارد. داستان «یک غوک و زنبور و مرغ، که پیل را کشته‌بودند» (هم‌آن: ۱۵۲-۱۵۴) نیز همانند داستان «مرغان. طیطوی و وکیل. دریا» و «پادشاه و فنزه» است، که در آن، نقش مادرانه به گونه‌ی بی‌تابی، دل‌هره، و انتقام‌جویی، به دلیل از دست دادن فرزند، نشان داده‌می‌شود. از جای‌گاه والای پدر و مادر و لزوم فرمان‌برداری از آن‌ها تنها در داستان «صالح، پسر. زاهد. بلخ، و فرمان‌برداری. پدر و مادر» (نغری ۱۳۵۲: ۴۴۸-۴۵۱)، در *جوهرالاسمار*، به‌روشنی یاد شده‌است. در این داستان، مرد شکارچی، که به مکاشفه رسیده‌است، در باره‌ی چه‌گونه‌ی رسیدن به این جای‌گاه معنوی، به صالح می‌گوید:

این همه علو مرتبت و سمو درجت که دیدی—با چندان خون‌ریزی و دل‌آزاری  
که در ما است—به سبب خدمت پدر و مادر است؛ و خواهرم را جهت اطاعت  
از شوی؛ و تو، بی‌اذن. مادر و پدر پای بیرون نهادی. (هم‌آن: ۴۵۱)

در «داستان. زن و کودک و چاه و رسن» (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸: ۲۸۳-۲۸۵) *سندبادنامه*، موضوع کاملاً دیگرگون است. در این داستان، زنی هرزه، که می‌خواهد از چاه آب بردارد، با

<sup>1</sup> Krishna (कृष्ण kṛṣṇa)

<sup>2</sup> Saranyu (सरण्यू saranyū) or Saraniya (also known as Saranya, Sanjna, or Sangya)

<sup>3</sup> Surya (सूर्य sūrya)

<sup>4</sup> Yama (यम yama)

<sup>5</sup> Yami (यमी yamī)



دیدن معشوق خود، از شدت شهوت‌پرستی، ریسمان را، به جای دلو، بر گردن فرزندش می‌بندد و به چاه می‌فرستد. در این کتاب، که اوج بدبینی به زن را در آن می‌توان دید، زنان، بیش‌تر، به عنوان موجودی زیبا، هرزه، و تک‌سویه نمایانده می‌شوند و نشانی از مهر مادری در آن‌ها به چشم نمی‌خورد.

گفتنی است در داستان‌هایی که هدف اصلی آن‌ها سرگرمی و پند و اندرزگویی است، نمی‌توان به همهی حقایق اجتماعی و فرهنگی دست یافت؛ پس نگاه یک‌سویه به زن، در این گونه متون، توجیه‌پذیر به نظر می‌رسد. مضمون اصلی این داستان‌ها، که بر محور زن‌ستیزی است، با نقش مادری زن هیچ‌گونه هم‌خوانی ندارد و به همین دلیل، باید حساب مادر از حساب زنان هرزه—که حضور آنان برای پروراندن مضامین سرگرم‌کننده و هشداردهنده کاملاً ضروری است—جدا شود.

### هنرمندی

در تاریخ، زنان هنرمند بی‌شماری را می‌توان یافت که در کنار مردان، دست به آفرینش‌های هنری گوناگون زده‌اند، اما در بسیاری از متون، تنها هنر نوازندگی، رقص، و آواز آنان مورد توجه و ستایش قرار گرفته‌است. در جای‌جای چون این متونی، پادشاهان و مردان ثروت‌مند کنیزکانی هنرمند در دربار خود دارند، که در جشن‌ها و مهمانی‌ها، تماشاگران را سرگرم می‌کنند؛ برای نمونه، در داستان «فراهم آمدن» هشتاد حکیم و شناختن طبع امیرزاده‌ی صفاهان» *جواهرالاسمار* آمده‌است:

و چهل دختر. مغنی. روی‌پوشیده‌ی. خوش‌آواز و نغزالحان—که از رشک، زهره‌ی. زهره، رقص. فلک را می‌شکافت، بل خون‌اش آب می‌شد—سماعی شاهانه و سرودی عاشقانه و نوای. خسروانی به‌رسم در دادند. (نثری ۱۳۵۲: ۱۷۰)

در فرهنگ مردم هندوستان، رقص تنها یک هنر نیست، بلکه آیینی مذهبی و مقدس به شمار می‌آید. رقص *شیوا*، خدای کهن ودایی، نماد شکوه او، تحرک، و وسیله‌ی ابدی کردن جهان است:

*شیوا* با رقص تانداوا<sup>۱</sup>، جهان را در پایان هر گردش دورانی و فرارسیدن زمان پیوستن به جهان ارواح به پایان می‌برد و موجبات تباهی جهان تخیلی مایا را فراهم می‌سازد. مایا در این جا، نه قوانین مرموز مسلط بر جهان وارونا<sup>۲</sup>، که حجاب توهم و چیزی است که در زندگی زمینی جاری است، و نیز چیزی است که با رهایی از آن آزادی و رهایی میسر می‌شود. *شیوا* به هنگام رقص، نماد حقیقت

<sup>۱</sup> Tandava (ताण्डव tãṇḍava)

<sup>۲</sup> Varuna (वरुण varuṇa)

جهان، فرورفته در هاله‌یی از نور و با جمعی از ارواح همراه می‌شود. تنها نیک‌بختان می‌توانند رقص شیوا را به چشم ببینند [۰۰۰] شیوا به گردش چشمی، اهریمنان و ارواح ناپاک را، به هنگام رقص، با قدرت روحانی خود تسخیر می‌کند. (ایونس ۱۳۷۳: ۷۴-۷۵)

در راسا-لی<sup>۱</sup> یا رقص کریشنا نیز، سیمای خداماند کریشنا، چندباره و در هاله‌یی از نور، نشان داده می‌شود (هم‌آن) و نمایش سرس‌وتی، به شکل ایزدبانوی هنرهای خلاق، به‌ویژه شعر و موسیقی، نیز از دیگر موارد این باور است (هم‌آن)، اما این آیین مقدس، در کتاب‌های هندی مورد بررسی، به اندازه‌ی یک هنر زنانه و ابزاری برای سرگرمی ثروت‌مندان فروکاسته شده‌است و هیچ نشانی از تقدس ندارد.

### زیبایی

در بیش‌تر متون کهن، کم‌تر زنی را می‌توان یافت که زیبایی او مورد ستایش قرار نگرفته باشد. در کتاب‌های مورد بررسی این پژوهش نیز، ۷۴ بار، به گونه‌یی آشکار و پنهان، از زیبایی زنان یاد شده‌است، که در ۳۹ مورد (۵۲/۷۰ درصد)، به همراه هرزگی است و در واقع، زیبایی زمینه‌ساز هرزگی و خیانت به شمار می‌آید. در ۳۵ مورد (۴۷/۳۰ درصد) نیز زنان یا زیبا و پاک‌دامن اند یا تنها از زیبایی آن‌ها، بدون توجه به پاک‌دامنی و هرزگی، سخن گفته شده‌است.

در داستان «خورشید، زنِ صاعدِ بازرگان، که وفورِ جمال‌اش وبالِ حال او شده‌بود» (نغری ۱۳۵۲: ۳۶۶-۳۷۳)، در *جواهرالاسمار*، خورشید، زنی بسیار زیبا و پاک‌دامن است و همین ویژگی‌ها زندگی او را کاملاً دگرگون می‌کند. خورشید، که نمی‌خواهد زیبایی خود را ابزار فساد کند، پس از پشت سر گذاشتن بحران‌ها و رنج‌های فراوان، سرانجام به جای‌گاه والای معنوی می‌رسد. بهارویه، زن مرزبان، در *کلیله و دمنه*، نیز، که «چو ماه روی، و چو گل عارض، و چو سیم ذقن دارد و در غایتِ حسن و جمال و نهایتِ صلاح و عفاف است» (منشی ۱۳۸۱: ۱۵۳-۱۵۴)، از سوی غلامی بازدار دوچار خطر می‌شود و نزدیک است جان شیرین بر سر بی‌حفاظی آن نابه‌کار کند، که با زیرکی و تیزهوشی خود جان به‌درمی‌برد و پاک‌ی او بر همگان روشن می‌شود؛ بنا بر این، در این کتاب‌ها، زیبایی زن، بیش از هر ویژگی دیگر، مورد ستایش و توجه قرار گرفته و، به‌ویژه در آغاز هر داستان، تصویرسازی‌هایی پرشمار از آن شده‌است.

<sup>1</sup> Rasa-lila (रस लीला rāsa-līlā)





ستایش زیبایی زن تنها بسته به اثر یا دوره‌ی خاص نیست:

زن نه‌تنها در نظر پراحساس‌ترین ملل متمدن جهان، بل که در میان قبایل سیاه‌پوست آفریقا و استرالیا، و در نزد مردمی که در دهات کوچک، به صورت دسته‌های پنج شش خانواری، در دشت‌های سپید و خاموش قطب شمال زیست می‌کنند، مظهر زیبایی و معجزات خلقت خداوند شناخته‌شده‌است. (انصاف‌پور ۱۳۴۶: ۷۳)

زیبایی زنان و ایزدبانوان هندی نیز در جای‌جای اسطوره‌های هندی مورد ستایش قرار گرفته و حتا وسیله‌ی برای رسیدن به اهداف خاص و گاه دورازدست‌رس شده‌است: *اوشا*<sup>۱</sup>، ایزدبانوی بامداد و روز، «در جامه‌ی سرخ با حاشیه‌ی زرین و چون عروسی باوقار یا زنی زیبا، که زیبایی او هر بامداد، به هنگام بدرود با شوهر خویش، فزونی می‌گیرد تصویر می‌شود» (ایونس ۱۳۷۳: ۳۲)؛ *لکش‌می* ایزدبانوی نیک‌بختی و زیبایی است؛ *پوتانه*<sup>۲</sup> ماده‌غولی بچه‌کش است که خود را به شکل دختری زیبا درمی‌آورد تا به *کریشنا* شیر مسموم بدهد و او را بکشد؛ *اهالیا*<sup>۳</sup> نخستین و زیباترین زنی است که به وسیله‌ی *برهما*<sup>۴</sup> آفریده‌می‌شود و *ایندرا*، با دگرگونی شکل خود، او را فریفته، با وی هم‌بستر می‌شود؛ و *ماناسا دوی*<sup>۵</sup> ایزدبانویی است که به منظور نیایش شدن، به شکل دختری زیبا بر بازرگانی به نام *چاند*<sup>۶</sup> آشکار می‌شود و پس از گرفتن نیروی جادویی او، وی را وادار به نیایش می‌کند (هم‌آن). روح زیبایی‌پسند مردمان باستان، با باورهای مذهبی، که خود ستایش‌گر زیبایی بوده‌اند، تقویت می‌شده و آن‌ها را به سوی انتخاب همسر، معشوق، کنیز، و نویسنده‌ی زیبا می‌کشانده‌است؛ تا جایی که مردان هخامنشی به زیبایی زن خود مغرور بوده و به آن می‌بالیده‌اند (حجازی ۱۳۷۰).

### فریب‌کاری

در این کتاب‌ها، فریب‌کاری، بیش از سایر ویژگی‌ها، به زن نسبت داده‌شده‌است و نزدیک ۱۳/۳۲ درصد کل ویژگی‌های منفی نسبت‌داده‌شده به زن را در مجموع چهار کتاب دربرمی‌گیرد. یکی از محورهای اصلی کتاب *سندبادنامه*، مضمون بیشتر داستان‌های *طوطی‌نامه* و *جواهرالاسمار*، و نیز بخشی از *کلیله و دمنه*، نشان‌دهنده‌ی فریب‌کاری بیش‌ازاندازه‌ی زنان است. در این داستان‌ها، زنان هرزه و نابه‌کار، برای بی‌گناه نشان دادن

<sup>1</sup> Ushas (उषस् usas)

<sup>2</sup> Putana (पूतना pūtanā)

<sup>3</sup> Ahalya (अहल्या ahalyā)

<sup>4</sup> Brahma (ब्रह्मा brahmā)

<sup>5</sup> Manasa Devi (मनसादेवी manasā devī)

<sup>6</sup> Chand Saudagar (Chand the merchant) (चंद सौदागर chandu saudagar)

خود، دست به فریب همسران‌شان می‌زنند و گاهی چون آن با مهارت این کار را می‌کنند که همسران‌شان نه تنها فریب می‌خورند و از اشتباه آنان چشم‌پوشی می‌کنند، بلکه در بسیاری از موارد، با شرم‌ساری از بدگمانی خود نسبت به زنان‌شان، خواستار بخشش آنان نیز می‌شوند. در *سندبادنامه*، بیش از دیگر کتاب‌ها، این ویژگی دیده می‌شود. کنیزکی که در عشق خود به شاهزاده شکست خورده است، با فریب‌کاری و مظلوم‌نمایی، تلاش می‌کند خود را بی‌گناه و شاهزاده را گناه‌کار نشان دهد. وزیران کاردان و خردمند، در مدت هفت روز، به نزد پادشاه می‌روند تا او را که تحت تأثیر کنیزک فریب‌کار تصمیم به کشتن شاهزاده دارد، از کشتن فرزندش بازدارند و به این منظور، داستان‌هایی بسیار در باره‌ی فریب‌کاری و نیرنگ زنان بازگو می‌کنند. اوج این بدبینی در «داستان آن مرد کی حیل‌های زنان جمع کرد» (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸: ۶۹-۷۰) دیده می‌شود. در این داستان، مردی در پی آن است که با گردآوری مکرهای زنان و آگاهی از آن‌ها، پس از ازدواج دوچار مشکل نشود. در این میان، او با فردی دیگر، که ادعا می‌کند همه‌ی مکرهای زنان را گردآورده است، آشنا می‌شود و ۳۳ سال از عمرش راه شب و روز و پی‌درپی، برای یادداشت کردن مکر زنان می‌گذراند، اما سرانجام زنی هرزه، که میزبان وی است، به او ثابت می‌کند که هرگز نخواهد توانست از همه‌ی مکرهای زنان آگاهی یابد.

در *جواهرالاسمار*، *کلیله و دمنه*، *طوطی‌نامه*، و کتاب‌هایی دیگر، مانند *هزارویک شب* و *سمک عیار* نیز بر فریب‌کاری زنان بسیار تأکید شده است و حتا گاهی خود زنان به فریب‌کاری بی‌پایان جنس زن اعتراف می‌کنند؛ برای نمونه، در «حکایت تاج‌الملوک» *هزارویک شب*، قهرمان اصلی، که مردی بسیار جوان است، به چند زن دل می‌بازد و یکی از این زنان به او می‌گوید:

اکنون تو را بند می‌گویم که از زنان بر حذر باش و باز بر حذر باش، که تو مکر- زنان ندانی. (افراسیابی ۱۳۷۸: ۳۷)

در ضرب‌المثل‌ها نیز این ویژگی به زن نسبت داده شده است و ضرب‌المثل ایرانی «گریه‌ی زن مکر- زن است» (دهخدا ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۳۱۲) نمونه‌یی از آن به شمار می‌آید. اگرچه مواردی فراوان از فریب‌کاری مردان را نیز در متون کهن می‌توان یافت، اما در جای‌جای این متون، بر زنانه بودن این ویژگی تأکید شده است و به نظر می‌رسد این اندیشه ریشه در باورهای گذشتگان دارد:

زن به مرتبه‌ی وجودی «طبیعت» تعلق دارد، اما مرد، برعکس، علاوه بر طبیعت‌اش، بالقوه چیزی برتر از طبیعت در خود دارد؛ از این رو، الاهیات کاتولیکی- یهودی‌تبار



معتقد است که فقط مرد به صورت ذات حق آفریده‌شده؛ 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، بی‌ثباتی، و دروغ‌زنی دانسته‌اند، که همه از عواقب سرشت «آب‌ناک» و «قمری» است، که به وی منسوب می‌دارند و نیز بر این باور اند که در سرشت‌اش، هیجان و هوس بر عقل و منطق می‌چربد. (ستاری ۱۳۷۵: ۲۳۸)

برخلاف باورهای مسیحی و یهودی، در روایات زردشتی و کتاب‌های *بندهشن*، *روایت پهلوی*، و *گزیده‌های زاداسپرم*، آفرینش پدر و مادر جهانیان، مهری و مهریانه، یا مهلا و مهلیانه، یا مشی و مشیانه، به گونه‌بی یک‌سان و هم‌زمان است. آن دو به پیکر ریاس، با هم، از زمین می‌رویند، به یک‌دیگر پیوسته اند، روان یا فره‌ی هرمزد به هم‌قدی ایشان میان‌شان برمی‌آید، و چون آن همانند اند که پیدا نیست کدام نر و کدام ماده است (میرفخرایی ۱۳۶۶)؛ بدین ترتیب، در این روایات ایرانی، طبیعت زن از جای‌گاهی برابر با مرد برخوردار است و به او، به عنوان بخشی از طبیعت نگریسته‌نشده‌است.

شاید نسبت دادن ویژگی فریب‌کاری به زن تحت تأثیر باوری یهودی است که زن را جنس دوم یا جنس ضعیف و جزئی می‌داند. در «سفر پیدایش» *عهد عتیق*، آفرینش حوا از یکی از دنده‌های آدم دانسته‌شده، که بخشی از وجود آدم است، و هم‌اوست که به اغوای مار آدم را می‌فریبد که از میوه‌ی درخت ممنوع بخورد و معرفت نیک و بد بیابد (ترجمه‌ی *تفسیری فارسی کتاب مقدس* ۱۹۹۵). در بسیاری از داستان‌های متون کهن نیز، سخن از موجوداتی ضعیف است، که با خردمندی یا فریب‌کاری، موجودی بسیار بزرگ‌تر و نیرومندتر از خود را شکست می‌دهند؛ برای نمونه، داستان «خرگوش»، که به حیل، شیر را هلاک کرد» (منشی ۱۳۸۱: ۸۶-۸۸)، در *کلیله و دمنه*، و داستان «یک غور و زنبور و مرغ، که پیل را کشته‌بودند» (داراشکوه ۱۹۶۷: ۱۵۱-۱۵۴)، در *طوطی‌نامه*، چون این مضمونی دارند و نشان می‌دهند زنان نیز، با وجود توان جسمانی کم‌تر، به وسیله‌ی فریب یا هوش و زیرکی، بر جنس نیرومند، یعنی مردان، چیرگی پنهانی دارند.

### هرزگی

این ویژگی، ۹۴/۹ درصد کل ویژگی‌های منفی نسبت‌داده‌شده به زن را، در این کتاب‌ها، تشکیل می‌دهد. محور اصلی داستان‌های *سندبادنامه*، *جواهرالاسمار*، و *طوطی‌نامه* خیانت و هرزگی زنان است و داستان‌ها زمانی آغاز می‌شوند که زنان به فکر خیانت به همسران خود می‌افتند. در *جواهرالاسمار* و *طوطی‌نامه*، زن هرزه و البته کودک‌کوش، با داستان‌های یک

طوطی سرگرم می‌شود و فرصت خیانت به همسرش را نمی‌یابد. همه‌ی ماجراهای فرعی این دو کتاب داستان‌هایی است که طوطی برای خیانت نکردن زن بازگو می‌کند. در *سندبادنامه* نیز، هفت وزیر خردمند داستان‌هایی در باره‌ی فریب‌کاری و هرزگی زنان برای پادشاه بازگو می‌کنند تا از کشته شدن شاهزاده‌ی بی‌گناه به دست پادشاه، که تحت تأثیر سخنان کنیزک هرزه قرار گرفته‌است، جلوگیری کنند. بخشی از داستان‌های *کلیله و دمنه* نیز به این موضوع می‌پردازد. زنان در این متون، بیشتر، به عنوان موجوداتی هرزه و خیانت‌کار معرفی شده‌اند، که با یافتن فرصت، دست به خیانت می‌زنند و هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند جلودار آن‌ها شود. نهایت همت این زنان، شهوت‌رانی و فریب‌کاری، برای سرپوش گذاشتن بر هرزگی‌شان است.

در بیش‌تر این داستان‌ها، شرایطی همانند برای هرزگی زنان وجود دارد؛ یعنی همه‌ی آنان دارای زیبایی بسیار اند و همسر بیش‌تر آن‌ها در سفر است. در این میان دل‌له‌هایی فریب‌کار هم وجود دارند، که با فریب دادن این زنان، به تبه‌کاری آنان دامن می‌زنند. در برخی از داستان‌ها، این ویژگی بسیار برجسته شده‌است؛ برای نمونه، در «داستان زن و کودک و چاه و رسن» (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸: ۲۸۳-۲۸۵) *سندبادنامه*، زن هرزه، با دیدن معشوق، چون آن از خود بی‌خود می‌شود که ریسمان راه، به جای دلو، بر گردن کودک خود می‌بندد و او را به چاه می‌فرستد. در داستان «زن برهمن، که خان‌ومانش سوخته، مشوش و پشیمان گشته‌بود» (تغری ۱۳۵۲: ۲۷۵-۲۷۶)، در *جواهرالاسمار*، زن برهمن، که از بازگشت همسرش از سفر خشم‌گین است، برای این که بتواند با وجود همسرش، معشوق را ببیند، خانه‌ی خود را آتش می‌زند تا به اهداف پلید خود برسد. در داستان «*هنرناز و بهزد* بازرگان و *بینی هنرناز*» (هم‌آن: ۳۰۴-۳۰۷) و «*زن مرد جوکی*، که به سبب رشک بسیار در مغازه‌ها می‌گردانید» (هم‌آن: ۷۱-۷۳) نیز هرزگی زن به شکلی بیش‌ازاندازه برجسته شده‌است. در مقدمه‌ی *جواهرالاسمار*، سه دلیل اصلی برای هرزه دانستن زنان آمده‌است (تغری ۱۳۵۲: چهل‌وینچ-پنجاه):

- ۱ نویسنده‌ی *جواهرالاسمار*، برای نزدیک شدن به پادشاه، تلاش کرده‌است موضوعی را برگزیند که مهم‌ترین نگرانی پادشاه باشد. خیانت و هرزگی زن را می‌تواند درگیری ذهنی خاص طبقه‌ی ثروتمند رای‌ها دانست.
- ۲ خیانت احتمالی همسران بزرگ‌ترین نگرانی مردان هندی بود، که برای برآوردن نیازهای مادی خود، مدت‌های طولانی از خانه و کاشانه دور بودند؛ از این رو،



مردان هندی این داستان‌ها متعصب، شکاک، و خواستار وفاداری همسر اند و زنان هندی نیز بی‌قید، بی‌وفا، و فریب‌کار توصیف شده‌اند.  
 ۳ نویسنده‌ی این کتاب، برای آراستن داستان‌ها، از روی دادها و تجربه‌های زندگی خویش در ایران و هند استفاده کرده‌است؛ بنا بر این، سویی آموزشی این کتاب را نباید نادیده گرفت.

گفتنی است که دلایل این برجسته‌سازی‌ها به موارد گفته‌شده محدود نیست و نشانه‌هایی وجود دارد که خبر از جاری بودن این بدبینی‌ها در باور و اندیشه‌ی مردم کهن می‌دهد؛ بدبینی‌هایی که می‌تواند برآمده از آموزه‌های دینی و اسطوره‌یی نیز باشد. در متون مذهبی ایران باستان، هند، و دیگر ملل، مطالبی را می‌توان یافت که نشان از هرزگی زنان دارد؛ برای نمونه، *بودا* به زنی هرزه، که زنان بدکاره را در خانه‌ی خود نگاه‌می‌داشته‌است، می‌گوید:

*امراپالی!* دل و اندیشه‌ی یک زن، به‌سادگی آشفته و بدراه می‌شود. زن، خیلی آسان‌تر از مرد، به راه امیال خود می‌رود و دل به حسد می‌سپارد؛ پس، دنبال کردن، طریق، والا، برای زن، دشوارتر باشد؛ خاصه زن، جوان و زیبا چون این است. باید که تو با چیره شدن بر شهوت و وسوسه‌ی نفس، در سوی، طریقت، والا گام نهی. (رجب‌زاده ۱۳۶۴: ۲۴۲)

چون این باوری در *مه‌ابهارت*<sup>۱</sup> نیز وجود دارد و کشیشان اروپایی سده‌های میانه نیز مانند *مه‌ابهارت* می‌اندیشیدند. آنان باور داشتند که زنان، طبیعتاً، جفت‌جوی، شهوت‌ران، و سیری‌ناپذیر در کامرانی اند و به همین سبب، ذاتاً، قانون‌شکن، بی‌وفا، و فاسد به شمار می‌آیند؛ پس مردان باید، به هر وسیله، آنان را خانه‌نشین و از چشم دیگران پنهان کنند تا بتوانند بر آنان چیره شوند (ستاری ۱۳۷۵).

در کیش زروانی نیز مطالبی فراوانی در نکوهش زنان می‌توان دید:

در بعضی از صورت‌های بازسازی‌شده‌ی «روایات هبوط»، در کیش زروانی، جهی<sup>۲</sup> شیر، یعنی زن بدکاره، نخست با اهریمن هم‌آغوش شد و بعد، مرد راست‌کار، یعنی کیومرث، را فریب داد. اگر چون این باشد، زروانیان بر این باور بوده‌اند که هوس جنسی زن موجب حضور شر در این جهان است. (عرب گلپایگانی ۱۳۷۶: ۱۲۹)

دیدگاه هرزه‌انگارانه‌ی زنان در هند می‌تواند از متون اسطوره‌یی این سرزمین نیز برخاسته‌باشد. زنان و ایزدبانوان این متون گاهی اندیشه و گاهی رفتار ناپاک دارند؛ برای

<sup>۱</sup> *Mahabharata* (महाभारत mahābhārata)

<sup>۲</sup> *Jahi*

نمونه، ویشنو، در تجلی ششم خود، به نام پره‌شوراما<sup>۱</sup>، بر پسری برهمن و زاهد با نام یمه‌داگنی<sup>۲</sup> آشکار می‌شود. همسر یمه‌داگنی روزی زن و مردی جوان و شادمان را در حال شنا کردن در برکه‌یی می‌بیند و به سودایی ناپاک فرو می‌رود. یمه‌داگنی که از ماجرا آگاه می‌شود، در بازگشت به خانه تصمیم می‌گیرد همسر خود را بکشد و از پسران‌اش می‌خواهد سر از تن مادر جدا کنند. همه از این کار سربازمی‌زنند، اما پره‌شوراما می‌پذیرد و مادر را با تبر گردن می‌زند (ایونس ۱۳۷۳). لکش‌می یا سری<sup>۳</sup>، همسر ویشنو، با آن که به ویشنو وفادار است، اما ایزدبانوی هوس نامیده شده‌است و «مردان را می‌آموزد که از آن جا که تن، پس از مرگ، متلاشی می‌شود، پس باید بهشت را بر زمین و از طریق لذات جنسی به‌دست‌آورد» (هم‌آن: ۱۲۵). راتی<sup>۴</sup>، دختر دکشه<sup>۵</sup> و همسر کامه<sup>۶</sup>، ایزدبانوی شور جنسی است و مانند همسر خود، به سبک‌سری مشهور است. نام دیگر او مایاوتی<sup>۷</sup>، به معنای ریاکار است (هم‌آن). کریشنا، هشتمین تجلی ویشنو، در دوره‌ی جوانی و عشق‌بازی خود، روزی از برهمنانی که برای فدیة دادن به خدایان خوراک آماده می‌کردند غذا می‌خواهد. برهمنان خودداری می‌ورزند، اما «زنان برهمن، بدان دلیل که کریشنا دل آنان را ربوده‌بود، پنهان از شوهران خویش، او را غذا دادند و او را خدا خواندند و به تماشایش نشستند و هنگامی که نزد شوهران خود بازگشتند شوهران آن‌ها را بخشیده‌بودند و از این که خود فرصت خدمت به خدایی جوان را از دست‌داده‌بودند، بدان‌ها حسرت بردند. در اسطوره‌ی کریشنا، داستان زنان برهمن گویای توجه ویژه‌ی زنان به کریشنا و ماجراهای عاشقانه‌ی او با زنان، به‌ویژه دختران گاوبان است» (هم‌آن: ۱۰۵-۱۰۶).

ماجرای کریشنا با زنان برهمن و درگذشتن برهمنان از اشتباه آنان، تا اندازه‌یی، یادآور داستان «درودگر شهر سراندیب» در *کلیله و دمنه* است، که با آن که خلوت همسر ناپاک خود با میره‌ی ناحفاظش را می‌بیند، پس از دمدمه‌ی زن، از سر نادانی، می‌گوید:

اگر از این نوع پریشانی‌اندیشی از وجه سهو باشد، نه از طریق عمد، جانب دوست تو رعایت کردن و آزر مونس تو نگاه داشتن لازم آید. دل قوی دار و هراس و نفرت را به خود راه مده! و مرا بجل کن، که در باب تو هر چیزی اندیشیدم و از هر نوع بدگمانی داشتیم. (منشی ۱۳۸۱: ۲۲۱)

<sup>1</sup> Parashurama (परशुराम paraśurāma)

<sup>2</sup> Jamadagni (जमदग्नि yamadagni)

<sup>3</sup> Sri (श्री śrī) = Lakshmi

<sup>4</sup> Rati (रति Rati)

<sup>5</sup> Daksha (दक्ष dakṣa)

<sup>6</sup> Kama (काम kāma) or Kamadeva (काम देव kāmā-deva)

<sup>7</sup> Mayavati (मायावती māyāvati)



در داستان «زن صاحب‌جمال با مرد بقال» *سندبادنامه*، از مردی دهقان سخن به میان می‌آید که پارسا و دین‌دار است و زنی هرزه دارد. در باره‌ی این زن گفته شده است:

زنی داشت، بر عادت. ابنای. روزگار، در متابعت و شهوت و تهمت گام فراخ‌تر نهادی و استتباع. لهو و لعب از لوازم. روزگار. خود شمردی. (ظهیری سمرقندی ۱۹۴۸: ۱۲۸-۱۲۹)

در نسبت دادن ویژگی هرزگی به زنان، برخی واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی هند را نباید از نظر دور داشت. در *روح القوانین*<sup>۱</sup> *موتسکیو*<sup>۲</sup> گفته شده است که «در هند، حجب و حیای طبیعی از میان رفته بوده و گاهی مردان مجبور می‌شده‌اند خود را از دید زنان محفوظ بدارند» (رازانی ۱۳۵۰: ۶۲). *موتسکیو* از رسم چندشوهری در هندوستان نیز یاد کرده و آن را دلیل فحشا شمرده است (مطهری ۱۳۵۷). این رسم هنوز هم در مناطقی از هندوستان وجود دارد (پلنگی ۱۳۷۶ ب). رسمی دیگر، که هنوز در مناطقی از هند به چشم می‌خورد، ستی است. ستی یا *داکشاینی*<sup>۳</sup>، نخستین همسر شیوا است، که خود را در آتش قربانی می‌افکند و خاکستر می‌شود (ایونس ۱۳۷۳). در این آیین، که ریشه در اسطوره‌ی ستی دارد، زنی جوان، که همسر خود را از دست داده است، خود را در آتش می‌اندازد تا با جسد همسرش بسوزد؛ زیرا در غیر این صورت، باید در همه‌ی مدت عمر از ازدواج پرهیز کند. برخی از پژوهش‌گران، از جمله دیودور<sup>۴</sup>، تاریخ‌نگار یونانی، سرچشمه‌ی این سنت را در هرزگی زنان می‌داند و می‌گوید این رسم رواج یافته است تا دخترانی که از کودکی به ازدواج مردی مسن درآمده‌اند و به دلیل تنفر از همسران‌شان به فساد روی می‌آورند مهار شوند (علوی ۱۳۷۷). این دیدگاه حتا در ضرب‌المثل‌های هندی نیز دیده می‌شود و ضرب‌المثل «وقتی هیچ مردی وجود نداشته باشد، تمام زنان عقیف اند» (گری ۱۳۷۷: ۲۱۶) نشان‌دهنده‌ی همین موضوع است. مسائل و مشکلات اقتصادی جامعه‌ی فقیر هند و ممنوعیت طلاق یا ازدواج دوباره‌ی زنان بیوه در آیین‌های کهن این سرزمین را شاید بتوان از دلایل پیدایش این رسوم دانست.

توجه به این نکته ضروری است که همیشه نمی‌توان برای چهره‌های منفی زن در فرهنگ ملتها انگیزه‌ی اجتماعی یا ریشه‌ی تاریخی یافت و بر هم‌این اساس، نگاه منفی برخاسته از اسطوره‌های هندیان به زن، ممکن است بدون هیچ گونه واقعیت بیرونی، به

<sup>1</sup> *De l'esprit des lois (On) The Spirit of the Laws* (1748)

<sup>2</sup> Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de (1689-1755)

<sup>3</sup> *Dakshayani* (दाक्षायणी dākshāyāni) or *Sati* (सती satī)

<sup>4</sup> *Diodorus Siculus* (Διοδωρος Σικελιώτης, *Diodoros Sikeliotes*) (ca. 1<sup>st</sup> century BCE)

<sup>5</sup> Groult, Benoite

مناسبات اجتماعی و حتا خانوادگی هندیان وارد شده‌باشد؛ هرچند که می‌تواند گویای برخی واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی هند و دیگر جوامع نیز باشد.

در تاریخ ایران نیز دوره‌هایی وجود داشته که فساد زنان به صورت مشکلی اجتماعی مطرح بوده‌است. در زمان ساسانیان، به دلیل سست شدن پایه‌های باور به کردار نیک، پندار نیک، و گفتار نیک، سستی پیمان زناشویی، شهوت‌رانی مهارناشدنی برخی مردان، و پر بودن شبستان‌ها از زن، فساد ناشی از چندمسری و سرخوردگی‌ها و خیانت‌های زنان انباشته در شبستان‌ها دیده‌می‌شود. در این دوره، با این وجود که روسپی‌گری در جامعه کاملاً عادی بوده‌است، زنان پاک‌دامن نیز در امان نبوده‌اند (حجازی ۱۳۷۰) و این گونه روی‌داده‌ها، به همراه برخی باورهای کهن اسطوره‌یی و مذهبی، در شکل‌گیری یا بیش‌تر کردن بدبینی نسبت به زنان بسیار تأثیر گذاشته‌است.

### نادانی

نادانی ۴/۷۷ درصد از ویژگی‌های منفی نسبت‌داده‌شده به زن را در کتاب‌های موردبررسی این نوشتار دربرمی‌گیرد. در بسیاری از متون کهن، زنان، نادان، کوتاه‌فکر، و کم‌عقل معرفی شده‌اند؛ ویژگی‌هایی که موجب می‌شود شایستگی آن‌ها برای رای‌زنی نادیده گرفته‌شود. زنان **سندبادنامه**، بیش از کتاب‌های دیگر، به گونه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم، دارای این ویژگی اند. وزیرانی که برای بازداشتن پادشاه از کشتن شاه‌زاده، هفت روز، به نزد پادشاه می‌روند، پی‌درپی کنیزک، و به گونه‌یی کلی زنان، را کم‌عقل و نادان معرفی می‌کنند و در بیش‌تر موارد، این ویژگی‌ها را ویژگی ذاتی زنان می‌دانند. نکته‌ی شایان‌توجه این است که در **سندبادنامه**، زنان از یک سو بسیار نادان و کم‌عقل اند و از سوی دیگر، چون آن فریب‌کار اند که عقل از درک میزان مکر آن‌ها ناتوان است. در این کتاب، حتا عقل و دانش پسرپچه‌یی پنج‌ساله بر عقل پیرزنی باتجربه و دین‌دار برتر دانسته‌می‌شود.

نگاه نادان‌انگارانه به زن، در باورهای هندی، از اسطوره‌ها سرچشمه می‌گیرد. بر پایه‌ی یکی از این اسطوره‌ها:

برهما نخست نادانی را می‌آفریند و با عبت یافتن آن به دورش می‌افکند؛ و نادانی، که به هیئت زنی است، زنده می‌ماند و از او موجودات شب‌پدیدار می‌شوند. برهما که نتوانسته‌است چیز دیگری بی‌آفریند، در برابر این موجودات قرار می‌گیرد و آنان برهما را برای رفع گرسنگی از هم می‌درند. (ایونس ۱۳۷۳: ۴۶)





در متون ادبی و پندآموز ایرانیان باستان نیز از بی‌خردی زن و شایسته نبودن او برای رای‌زنی یاد شده‌است؛ برای نمونه، در اندرنامه‌های پهلوی آمده‌است «زنان را خرد نیست» (جاماسب آسانا ۱۳۷۱:۱۸۰) و این مسئله نشان می‌دهد که باورهای کهن ایرانیان در نسبت دادن ویژگی‌های منفی به زن اثرگذار بوده‌است. فرهنگ هندی و ایرانی در بسیاری از موارد ریشه‌هایی همانند دارند و آمیختگی این دو فرهنگ در متون ادبی دو کشور بازتاب یافته‌است.

چون این دیدگاه‌هایی تنها مختص فرهنگ هندی و ایرانی نیست و در باور دیگر ملل نیز این مضامین به چشم می‌خورد. ارسطو<sup>۱</sup> در این باره می‌گوید:

برده از آزادی اندیشه و مشورت به‌تمامی محروم است. زن این آزادی را دارد، اما به صورت ضعیف و نامؤثر. (گری ۱۳۷۷: ۴۷)

بنا بر این، چون این مسائلی در فرهنگ بسیاری از ملت‌ها وجود داشته و هنوز هم در بسیاری از کشورها به صورت مشکلی فرهنگی و اجتماعی نمایان است.

### نتیجه‌گیری

تصویری که از شخصیت زن در ادبیات ملل گوناگون، از جمله هندوستان، نشان داده می‌شود، بیش‌تر، تصویری منفی و ستیزه‌گرایانه است و این تصویر را، نه واقعیت صرف تاریخی، اجتماعی، و روانی، بلکه اندیشه‌ی مردسالارانه‌ی جوامع کهن شکل داده‌است؛ بنا بر این، جز در مواردی انگشت‌شمار، که نیاز به پژوهش و بررسی گسترده دارد، نباید کج‌روی‌های نسبت‌داده‌شده به زنان را در متون موردبررسی تأیید کرد و در پی یافتن علل و انگیزه‌های اجتماعی و روانی آن‌ها بود. تاریخ نشان می‌دهد زنان و مردان، هر دو، در بسیاری از جریان‌های سیاسی و دگرگونی‌های اجتماعی نقش‌آفرین بوده‌اند و هر دو در خطر سقوط و کج‌روی قرار داشته‌اند، اما چون تأثیر کج‌روی زنان، به دلیل شخصیت ذاتی آنان، بر جامعه بیش از مردان است، همیشه این مسئله پررنگ‌تر نشان داده می‌شود. این موضوع به جامعه یا فرهنگی خاص مربوط نمی‌شود و در همه‌ی جوامع بشری، از جمله جامعه‌ی هندوستان، آشکار است.

به گونه‌ی کلی، علل و عوامل تصویر منفی زن را، در کتب موردبررسی—که خاستگاهی هندی دارند—می‌توان موارد زیر دانست:

<sup>۱</sup> Aristotle (Ἀριστοτέλης, Aristotelis) (384–322 BCE)

- زنان، حتا ایزدبانوان و الاهی‌ها، در کهن‌الگوهای جامعه‌ی سنتی هند و اساطیر هندی، که دست‌آورد ناخودآگاه جمعی قوم هند با نگاه مردسالارانه است، بیش‌تر، با ویژگی‌های منفی نشان داده‌شده‌اند. این نگاه منفی به موجودات زن آسمانی و در پی آن زمینی، بر اندیشه‌ی اجتماع هند و برداشت آنان از زن تأثیری فراوان داشته‌است.
- آمیختگی اساطیر، مذهب، و تاریخ و جدا نبودن آن‌ها در ذهن مردم هند، به این تصاویر اسطوره‌ی رنگ مذهبی بخشیده و آن‌ها را به صورت باورهای مقدس، در میان خانواده‌های هندی نهادینه کرده‌است.
- جامعه‌ی کهن و سنتی هند جامعه‌ی فقیر بوده، که آداب و رسوم سخت و شگفت‌انگیز آن هزینه‌هایی سنگین را بر دوش خانواده‌ی دختران هندی می‌گذاشته‌است؛ پس طبیعی است که نوعی حس نفرت و کین‌توزی نسبت به زن پدید آید و چهره‌ی زشت و منفی از او در ذهن جامعه نقش بندد. آنچه از شخصیت زن در متون کهن این جامعه به چشم می‌خورد، در حقیقت، بازتاب همین نگاه است.
- در نشان دادن چهره‌ی منفی زن در متون موردبررسی، سهم مترجمان این کتاب‌ها را نباید نادیده گرفت. آنان، که خود برآمده از جوامعی مردسالار، با اندیشه‌هایی نه‌چندان مثبت در باره‌ی زن اند، گاه بر نازیباتر نشان دادن چهره‌ی اجتماعی زنان پافشاری کرده‌اند.
- ویژگی‌های منفی نسبت‌داده‌شده به زن در *سندبادنامه* ۷۳/۵۲ درصد، در *طوطی‌نامه* ۶۰/۱۹ درصد، در *جواهرالاسمار* ۵۲/۳۱ درصد، و در *کلیله و دمنه* ۴۶/۷۹ درصد است (جدول ۱). هم‌آن‌گونه که دیده‌می‌شود، زن‌ستیزی در *کلیله و دمنه*، نسبت به دیگر کتاب‌ها، شدتی کم‌تر دارد؛ زیرا هدف اصلی از نوشتن، برگردان، و بازنویسی این کتاب، نه سرگرمی پادشاهان و امرای زورمدار و قدرت‌مند، بلکه حکمت‌آموزی بوده‌است.
- از میان ویژگی‌های مثبت زنان و مردان، ویژگی خردمندی، از میان ویژگی‌های منفی، ویژگی فریب‌کاری، و از میان ویژگی‌های خنثا، ویژگی زیبایی، در هر چهار کتاب *کلیله و دمنه*، *سندبادنامه*، *جواهرالاسمار*، و *طوطی‌نامه* پربسامدترین ویژگی است. این نکته درجه‌ی تأثیرگذاری و کارکرد این ویژگی‌ها را در جامعه نشان می‌دهد (جدول ۲).



جدول ۱- پراکنش ویژگی‌های زنان و مردان در کلیله و دمنه، سندبادنامه، جواهرالاسمار، و طوطی‌نامه

کتاب	گروه	ویژگی‌های مثبت		ویژگی‌های منفی		ویژگی‌های خنثا		جمع
		شمار	درصد	شمار	درصد	شمار	درصد	
کلیله و دمنه	زنان	۳۹	۳۵/۷۸	۵۱	۴۶/۷۹	۱۹	۱۷/۴۳	۱۰۹
	مردان	۲۰۳	۵۷/۶۷	۱۴۴	۴۰/۹۱	۵	۱/۴۲	۳۵۲
سندبادنامه	زنان	۳۶	۱۶/۴۴	۱۶۱	۷۳/۵۲	۲۲	۱۰/۰۵	۲۱۹
	مردان	۱۳۶	۵۹/۶۵	۸۱	۳۵/۵۳	۱۱	۴/۸۲	۲۲۸
جواهرالاسمار	زنان	۱۳۵	۳۱/۲۵	۲۲۶	۵۲/۳۱	۷۱	۱۶/۴۴	۴۳۲
	مردان	۶۵۷	۵۶/۴۹	۳۹۰	۳۳/۵۳	۱۱۶	۹/۹۷	۱۱۶۳
طوطی‌نامه	زنان	۲۱	۲۰/۳۹	۶۲	۶۰/۱۹	۲۰	۱۹/۴۲	۱۰۳
	مردان	۵۹	۴۶/۴۶	۶۵	۵۱/۱۸	۳	۲/۳۶	۱۲۷
جمع	زنان	۳۳۱	۲۶/۷۷	۵۰۰	۵۷/۹۴	۱۳۲	۱۵/۳۰	۸۶۳
	مردان	۱۰۵۵	۵۶/۴۲	۶۸۰	۳۶/۳۶	۱۳۵	۷/۲۲	۱۸۷۰

جدول ۲- ویژگی‌های برتر زنان و مردان در کلیله و دمنه، سندبادنامه، جواهرالاسمار، و طوطی‌نامه

کتاب	گروه	ویژگی‌های مثبت	ویژگی‌های منفی	ویژگی‌های خنثا
کلیله و دمنه	زنان	خردمندی؛ دوراندیشی؛ مهر مادری	فریب‌کاری؛ بی‌وفایی؛ هرزگی	زیبایی
	مردان	خردمندی؛ دین‌داری؛ شهامت	فریب‌کاری؛ نادانی؛ دروغ‌گویی	زیبایی
سندبادنامه	زنان	شهامت؛ خردمندی؛ مهربانی	فریب‌کاری؛ بی‌وفایی؛ دروغ‌گویی	زیبایی
	مردان	خردمندی؛ شهامت؛ دین‌داری	نادانی؛ هرزگی؛ بازی‌چه بودن	زیبایی
جواهرالاسمار	زنان	خردمندی؛ وفاداری؛ دین‌داری	بی‌وفایی؛ فریب‌کاری؛ هرزگی	زیبایی
	مردان	خردمندی؛ دین‌داری؛ وفاداری	فریب‌کاری؛ نادانی؛ هرزگی	زیبایی
طوطی‌نامه	زنان	مهرمادری؛ خردمندی؛ مهربانی	فریب‌کاری؛ هرزگی؛ بی‌وفایی	زیبایی
	مردان	خردمندی؛ بخشندگی؛ هنرمندی	هرزگی؛ دروغ‌گویی؛ فریب‌کاری	زیبایی

## منابع

- ابن‌ندیم، بی‌تا. الفهرست. قاهره، مصر: مطبعة الاستقامة.
- افراسیابی، بهرام، به کوشش. ۱۳۷۸. هزار و یک شب. تهران: سخن.
- انصاف‌پور، غلام‌رضا. ۱۳۴۶. قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ. تهران: کانون کتاب.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۷۳. اساطیر هند. برگردان باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- پلنگی، محبوبه. ۱۳۷۶. «جامعه‌ی هند، مسائل زنان و خانواده»، بخش ۱. پیام زن ۶(۴۶): ۴۶-۵۱.

- \_\_\_\_\_ ۱۳۷۶. اب. «جامعه‌ی هند، مسائل زنان و خانواده»، بخش ۲. *پیام زن* ۶(۶۲): ۲۰-۲۹.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۰. «طلاق در هندوستان» *پیام زن* ۱۰(۳): ۳۶-۳۹.
- ترجمه‌ی *تفسیری فارسی کتاب مقدس*. ۱۹۹۵. انگلستان: انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- توسلی، ناهید. ۱۳۸۱. «زن و اسطوره»، *کتاب ماه هنر* ۴۹-۵۰: ۶۰-۶۸.
- نثری، عمادین محمد. ۱۳۵۲. *طوطی‌نامه و جواهرالاسمار*. به اهتمام شمس آل احمد. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جاماسب آسانا، جاماسب‌جی دستور منوچهرجی، گردآورنده. ۱۳۷۱. *متون پهلوی*. برگردان سعید عریان. تهران: کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران.
- حجازی، بنفشه. ۱۳۷۰. *زن به ظن تاریخ*. تهران: شهر آب.
- حکمت، علی‌اصغر. ۱۳۳۷. *سرزمین هند*. تهران: دانشگاه تهران.
- حیدری، علی. ۱۳۸۴-۱۳۸۵. «سیمای زن در کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی»، *فصل‌نامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء* ۱۵-۱۶(۵۶-۵۷): ۵۱-۶۵.
- خانه‌ی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، بمبئی. ۱۳۸۱. «نقش مذهب، فرهنگ، و سنت در اجتماعی شدن دختران هند». *پیام زن* ۱۱(۴): ۳۲-۳۶.
- داراشکوه، محمد (قادر). ۱۹۶۷. *طوطی‌نامه*. تهران: کتابخانه‌ی اسدی.
- دفتر پژوهش‌های فرهنگی. ۱۳۶۹. *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*. تهران: امیرکبیر.
- دورانت، ویل. بی‌تا. *تاریخ تمدن*، جلد ۱: *مشرق‌زمین، گاهواره‌ی تمدن*. برگردان احمد آرام، *عسکری پاشایی*، و امیرحسین آریان‌پور؛ ویراسته‌ی محمود مصاحب. چاپ ۴. تهران: اقبال.
- دو لا فوز، کلود فریزر. ۱۳۱۶. *تاریخ هند*. برگردان سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی. تهران: کمیسیون معارف.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۶. *امثال و حکم*. چاپ ۹. تهران: امیر کبیر.
- رازانی، ابوتراب. ۱۳۵۰. *زن در دوران شاهنشاهی ایران*. تهران: مدرسه‌ی عالی دختران ایران.
- راماچندران، ر. ۱۳۷۸. «انتخاب جنسیت در هند آسان‌تر می‌شود»، *پیام یونسکو* ۳۱(۳۵۲): ۲۹.
- رجب‌زاده، هاشم. ۱۳۶۴. *چنین گفت بودا*. چاپ ۴. تهران: اساطیر.
- رضایی، عبدالعظیم. ۱۳۶۸. *اصل و نسب و دین‌های ایرانیان باستان*. تهران: طلوع آزادی.
- رضایی باغبیدی، حسن. ۱۳۷۶. «بازتاب فرهنگ مردسالاری در زبان‌های هند و اروپایی»، *نامه‌ی فرهنگستان* ۳(۱): ۸۹-۹۹.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۵. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. چاپ ۲. تهران: مرکز.
- سعیدی مدنی، سیدمحسن. ۱۳۷۸. «تأثیر فرهنگ هندوییزم بر مسلمانان هند». *نامه‌ی علوم اجتماعی* ۱۴: ۳۷-۵۷.
- شایگان، داریوش. ۲۵۳۶. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. چاپ ۲. تهران: امیر کبیر.
- شهریاری، کیوان. ۱۳۷۹. *زن در اساطیر ایران و بین‌النهرین*. تهران: بی‌تا.



- ظهیری سمرقندی، محمدبن علی بن محمد. ۱۹۴۸. *سندبادنامه*. تصحیح احمد آتش. استانبول، ترکیه: وزارت فرهنگ.
- عرب گلپایگانی، عصمت. ۱۳۷۶. *اساطیر ایران باستان*. تهران: هیرمند.
- علوی، هدایت‌الله. ۱۳۷۷. *زن در ایران باستان*. تهران: هیرمند.
- کیس‌ویت، فاطمه (جین). ۱۳۸۱. «فمینیسم متجدد در پرتو مفاهیم سنتی زنانگی». برگردان فروزان راسخی. *دانش‌نامه* ۱۱(۱): ۱۱۳-۱۴۸.
- گری، بنوات. ۱۳۷۷. *زنان از دید مردان*. برگردان محمدجعفر پوینده. تهران: جامی.
- گیرشمن، رومن. ۱۳۷۴. *ایران از آغاز تا اسلام*. برگردان محمد معین. تهران: علمی-فرهنگی.
- لاهیجی، شهلا، و مهرانگیز کار. ۱۳۷۷. *شناخت هویت زن در گستره‌ی تاریخ و پیش از تاریخ*. چاپ ۲. تهران: روشن‌گران و مطالعات زنان.
- مطهری، مرتضا. ۱۳۵۷. *نظام حقوق زن در اسلام*. چاپ ۸. قم: صدرا.
- منشی، نصرالله. ۱۳۸۱. *کلیله و دمنه*. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ ۲۳. تهران: امیر کبیر.
- موسوی، سیدفضل‌الله، و کتابیون رهوری. ۱۳۸۳. «بررسی تطبیقی شرایط کار زنان و نوجوانان در کشورهای ژاپن، کره‌ی جنوبی، هند، مصر، انگلستان، و ایران». *فصل‌نامه‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران* ۶۴: ۱۸۷-۲۱۸.
- میرفخرایی، مهشید. ۱۳۶۶. *آفرینش در ادیان*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- یافا، مانوراما. ۱۳۸۲. «از الاهی تا نخست‌وزیر: تصویر زنان در ادبیات کودک هند». برگردان معصومه انصاریان. *کتاب ماه کودک و نوجوان* ۴(۷): ۱۸۸-۱۹۱.

### نویسندگان

#### دکتر زهرا ریاحی‌زمین

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز  
zriahi@rose.shirazu.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ۱۳۷۸.  
پژوهش‌های وی در زمینه‌ی متون نظم و نثر کهن فارسی و عربی، قواعد عربی، علوم قرآنی، و  
تصحیح نسخ فارسی است. از وی کتاب *قواعد کاربردی زبان عربی* و بیش از ۲۵ مقاله چاپ  
شده‌است.

#### ناهید دهقانی

دانش‌جوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز  
dehghani850211@yahoo.com

زمینه‌ی پژوهش وی متون نظم و نثر فارسی کهن و معاصر و نقد ادبی است. تا کنون چهار  
مقاله از وی چاپ شده‌است.

## بررسی جای‌گاه زنان در داستان‌های کوتاه احمد محمود

دکتر مجید پویان\*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد

### چکیده

شخصیت‌ایستای زنان در جهان داستان‌های کوتاه احمد محمود پویایی و حرکت تکاملی شخصیت‌های مرد را ندارد و کش‌مکش‌ها، دوگانگی‌ها، عواطف، و خواسته‌های آنان هیچ‌گاه درونی نمی‌شود تا بتواند آنان را از کلیت زنانگی به هویت زن بودن برساند؛ یعنی فردیت زنان داستان‌های کوتاه محمود برای رسیدن به شخصیت‌های نوعی یا نمونه‌نما قربانی می‌شود و به همین دلیل، در این داستان‌ها، نباید در جست‌وجوی زنانی بود که توانایی شگرفی برای فراتر از خود رفتن داشته‌باشند. محمود کلیت زنانگی را با نام‌های گوناگون و پرشمار، اما ویژگی‌هایی مشترک و فراگیر نشان می‌دهد و با نگرشی اندوه‌بار، زنان را قربانی می‌داند که بر اثر نابه‌هنجاری‌های اقتصادی، صنعتی، فرهنگی، و سیاسی محکوم به رنج کشیدن، بردباری، فساد، و سرانجام مرگ و نیستی اند.

### واژگان کلیدی

احمد محمود؛ داستان‌نویسی معاصر؛ زن؛ نقد جامعه‌شناختی؛ طبقات اجتماعی؛

داستان‌های کوتاه محمود قصه‌ی نبودن زنان است. جای‌گاه زنان، در این داستان‌ها، یا به‌کلی ناپیدا و بی‌نشان است یا نشانه‌هایی انگشت‌شمار خبر از حضور آنان، به گونه‌ی کم‌رنگ، گذرا، و ابزاری، تنها برای برآورده کردن نیازهای مرد و خانواده می‌دهد؛ به بیان دیگر، روی شخصیت زن در این داستان‌ها درنگی انجام نشده‌است و آنان کارکردی به اندازه‌ی سیاهی لشکر و سامان‌دهنده‌ی مهره‌های کناری و فرعی داستان دارند. ساختار روایی چون این داستان‌هایی به گونه‌ی است که «زنان را بیش‌تر به صورت تابع نشان می‌دهند، نه به صورت فاعل» (پاینده ۱۳۷۶: ۱۲۲).

حضور کم‌رنگ زن در داستان‌های کوتاه محمود را می‌توان به دلایل زیر دانست:

- ۱ چیرگی هنجارهای حاکم بر جامعه‌ی سنتی و مردسالار جنوب، که از حضور پویای زن در گستره‌های گوناگون اجتماع جلوگیری می‌کند.
- ۲ گرایش محمود به روایت رنج و دردمندی لایه‌ی محروم و تهی‌دست اجتماع، مانند کارگران و کشاورزان تنک‌مایه‌ی خوزستانی، که دارای پیشه‌هایی، بیش‌تر، مردانه اند و مجالی به حضور تأثیرگذار زن در جامعه نمی‌دهند.<sup>۱</sup>
- ۳ نگرانی اصلی محمود برای نشان دادن گرفتاری‌ها و روند مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر—به‌ویژه کارگران میدان‌های نفتی خوزستان—، که وی را وامی‌دارد از مردان طبقه‌ی کارگر، که توانایی بیش‌تری برای نشان دادن این نگرانی‌ها دارند استفاده کند.

محمود در برخی از داستان‌های کوتاه خود، که بر آن است تا شخصیت زن را برجسته کند و او را به عنوان شخصیت اصلی داستان و نماینده‌ی یک طبقه‌ی اجتماعی در بستر رخ‌داده‌ی داستان قرار دهد، یک یا چند شخصیت مرد داستان را از چرخه‌ی روی‌داذهای قصه کنار می‌گذارد تا زنان داستان‌هایش را از انسان‌های معمولی به سطح انسان‌های مسئله‌دار برساند (لوکاچ ۱۳۷۹)؛ از این رو، در این گونه داستان‌های او، زنان تک‌افتاده، بیوه، فرزندمرده، فرزندگم‌کرده، و چشم‌انتظار. آن سفرکرده فراوان اند. *ننه‌امرو* در داستان «کجا می‌ری ننه‌امرو؟»، *عطرگل* در داستان «بازگشت»، *آفاق* در داستان «شهر کوچک ما»، و *مادر پسرک* راوی در داستان «تب‌خال» از این گونه زنانند.

<sup>۱</sup> از دیدگاه اکوفمینیستی، تأثیر سرزمین و طبیعت غیرانسانی بر ویژگی‌های روحی و روانی زنان آشکار است و جبر جغرافیایی<sup>۱</sup> عاملی مهم در پیدایش پیشه‌ها، شیوه‌های به دست آوردن درآمد، و ویژگی‌های روحی و روانی یک‌سان می‌شود. در داستان‌های اقلیمی محمود نیز مرد و زن ویژگی‌هایی یک‌سان می‌یابند (هام و گمبل<sup>۲</sup> ۱۳۸۲).

<sup>۱</sup> Geographical Determinism

<sup>۲</sup> Humm, Maggie, and Sarah Gamble





در این نوشتار، داستان‌های «کهیبار» (محمود ۱۳۳۸: ۳۸-۴۱)، «قصه‌ی آشنا» (محمود ۱۳۷۰: ۹-۵۰)، «عصای پیری» (هم‌آن: ۶۹-۷۶)، «تب‌خال» (محمود ۱۳۷۱: ۱۰-۱۱)، «شهر کوچک ما» (هم‌آن: ۱۰۱-۱۱۷)، «در تاریکی» (محمود ۱۳۸۰: ۴۹-۵۷)، «با هم» (هم‌آن: ۹۳-۱۰۴)، «پسرک بومی» (هم‌آن: ۱۶۵-۲۰۷)، «غریبه‌ها» (هم‌آن: ۲۸۹-۳۱۹)، «آسمان آبی دز» ([۱۳۴۶] ۱۳۸۱: ۳۷-۹۱)، «بندر» (هم‌آن: ۱۹۵-۲۰۱)، «بود و نبود» (محمود [۱۳۴۶] ۱۳۸۱: ۱۷-۴۱)، «کجا می‌ری ننه‌امرو؟» (محمود [۱۳۶۹] ۱۳۸۳: ۳-۴۶)، «دیدار» (هم‌آن: ۴۷-۸۶)، و «بازگشت» (هم‌آن: ۸۷-۲۸۳) را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### زنان در گستره‌ی کار اجتماعی

در داستان‌های کوتاه محمود، زنان تنها زمانی به گستره‌ی فعالیت‌های اجتماعی و کار اقتصادی روی می‌آورند که مردی نان‌آور را در کنار خود نداشته‌باشند و از آن جا که در جامعه‌ی سنتی، که محمود روایت می‌کند، گستره‌ی کار اقتصادی و تجاری زنان تنگ است، میدان حرکت و کارکرد آنان نیز، به هم‌آن اندازه، کاهش می‌یابد. در داستان «کجا می‌ری ننه‌امرو؟»، شوهر برق‌کار ننه‌امرو بر اثر روی‌دادی می‌میرد و ننه‌امرو از روزگار جوانی برای فراهم کردن مخارج خود و فرزندش در کارگاه ریسندگی کار می‌کند، ولی با دوچار شدن به بیماری تنفسی، از ادامه‌ی کار باز می‌ماند و خانه‌نشین می‌شود. در داستان «بازگشت»، عطرقگل، مادر شناسب، زندانی سیاسی، در نبود فرزند و داشتن شوهری ناتوان و ازکارافتاده، با چرخ خیاطی چرخ زندگی را می‌چرخاند. در داستان «شهر کوچک ما»، آفاق، با آگاهی همسر معتادش، خواجه توفیق، به قاچاق کالا می‌پردازد و جان خود را بر سر آن می‌نهد. در داستان «قصه‌ی آشنا»، مینا حروف‌نگار اداره است، اما پس از ازدواج با کریم، کارمند دیگر اداره، که خود را شاعر و کتاب‌خوان می‌داند و محیط اداره را فاسد می‌شمارد، از کار اداری بازداشته می‌شود.

برخی از پیشه‌های زنان داستان‌های کوتاه محمود، در حقیقت، برآمده از وضعیت اقتصادی و ساختار جامعه‌ی جنوب ایران است، که باعث می‌شود هیچ کدام از این پیشه‌ها تأمین جانی یا مالی مناسب را برای فرد به وجود نی‌آورد و دارندگان آن را کاملاً آسیب‌پذیر سازد.

## زن در گستره‌ی مبارزه‌ی اجتماعی-سیاسی

بستر داستان‌های محمود گستره‌ی برای بازنمایی رنج توده‌های زحمت‌کش و روایت مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر و کشاورز است و او هیچ‌گاه داستان‌های خود را زمینه‌ی مناسب برای نمایش مبارزه‌ی زنان در اجتماع نمی‌داند. از دید او شخصیت‌های داستانی مرد برای نشان دادن مبارزه شایسته‌تر از زنان اند.<sup>۱</sup> زنان داستان‌های کوتاه محمود هرگز به آن اندازه از آگاهی طبقاتی<sup>۲</sup> و بینش اجتماعی-سیاسی نمی‌رسند که به ضرورت مبارزه پی ببرند. آنان به اندازه‌ی گرفتار مشکلات و نیازهای اولیه زندگی اند که نه تنها خود به گستره‌ی مبارزه وارد نمی‌شوند، بلکه همسر و فرزندان خود را نیز از مبارزه‌جویی باز می‌دارند و آنان را به سوی کار اقتصادی و سروسامان دادن وضع مالی خانواده می‌رانند.

در داستان «بازگشت»، لیلا، دختر ملاحمد، از اندک زنان مبارز آثار محمود است، که پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دست‌گیر شده‌است:

معصومه، خواهر فسقلی. لیلا، از لیلا خبر نداشت. شنیده‌بود که بازداشت شده، شنیده‌بود که تسمه‌ی شلاق به چشم‌اش خورده و یک چشم‌اش کور شده. (محمود [۱۳۶۹] ۱۳۸۳: ۱۷۹)

در داستان «با هم» نیز دختر مرد شب‌گرد مست، به دلیل انتقادهای سیاسی، دست‌گیر شده‌است و کسی از او خبری ندارد. این چهره‌ی کم‌یاب، که از جنس زنان داستان‌های

<sup>۱</sup> در داستان‌های بلند محمود، به‌ویژه آثاری که در باره‌ی جنگ و مقاومت است، باز هم شخصیتی برجسته، به عنوان زن مبارز، وجود ندارد. زنانی چون منیجه، آفاقی، و ملانده، در رمان *مبار صفر درجه* (محمود ۱۳۷۲)، چشم‌اندازی نه‌چندان روشن از نقش مبارزه‌ی زنان در دگرگونی‌های اجتماعی نشان می‌دهند. *تنه‌باران*، در داستان بلند *زمین سوخته* (محمود ۱۳۶۱)، تنها زنی است که چندی پرشور به خیل مبارزان می‌پیوندد و تنگ به دست می‌گیرد، اما او نیز پس از خون‌خواهی فرزندش، باز به نقش سنتی زن در جامعه‌ی روایت‌شده‌ی محمود بازمی‌گردد و با رفتن به مسجد می‌کوشد اوقات خود را با دعا بگذراند. حرکت مبارزه‌جویانه‌ی او، بیشتر، برآمده از حس و شور مادرانه است، نه بی‌آمد درک درست از ضرورت تاریخی مبارزه (برخلاف شخصیتی چون نیلوفر، در داستان *مادر! مگورکی* [۱۳۵۷] ۱۳۸۵). یا زری، در *سووشون* (داشور [۱۳۴۸] ۱۳۸۰)، که خود به مرکز و پشتوانه‌ی مبارزان تبدیل می‌شوند. این که *تنه‌امرو* در برابر شنیدن خبر شهادت فرزند دردمی‌شکند و منشی قهرمانانه و تحسین‌برانگیز ندارد و نیز این که *گرشاسب*، روشن‌فکر شکست‌خورده‌ی پس از کودتا، در تنگناها و موقعیت‌های بحرانی به ضدقهرمان تبدیل می‌شود، شاید نشانی از پایان دوره‌ی قهرمان‌گرایی از دیدگاه نویسنده باشد (بنگرید به لوکاچ ۱۳۷۳؛ نفیسی ۱۳۷۸؛ میرصادقی ۱۳۷۹؛ حبیبی ۱۳۸۲؛ سلیمانی ۱۳۸۲؛ میرعابدینی ۱۳۸۲).

<sup>۲</sup> *The Mother (Mать)* (1907)

<sup>۳</sup> *Gorky, Maxim (Максим Горький) (orig. Aleksey Maximovich Peshkov) Алексѣй Максимович Пешков* (1868–1936)

آگاهی طبقاتی<sup>۳</sup> از مفاهیم پرکاربرد اندیشمندان مارکسیست است. وبر اعضای طبقه‌ی اجتماعی را دارای حس آگاهی گروهی و ذهنی، نسبت به پای‌گاه طبقاتی مشترک‌شان می‌داند، که البته همه‌ی اعضا به گونه‌ی یک‌سان از این حس برخوردار نیستند. آگاهی طبقاتی، آگاهی اعضای یک طبقه نسبت به نیازهای واقعی و اصیل و منافع و مضارشان است. مارکس<sup>۴</sup> بر این باور بود که تا طبقه‌ی کارگر (پرولتریا<sup>۵</sup>) به آگاهی طبقاتی نرسد نمی‌تواند به ایفای نقش تاریخی خود برای دگرگونی ساختار اجتماعی-سیاسی جوامع بپردازد؛ یعنی هدایت و راهبری این طبقه باید به پیدایش انقلاب کارگری بیانجامد تا طبقات رنج‌کشیده و زیرسلطه‌ی دیگر نیز به حقوق خود برسند. *پله‌خاتوف*<sup>۶</sup> هم آگاهی طبقاتی را دست‌آورد مشارکت طبقه‌ی کارگر در مبارزه می‌دانست (بنگرید به روسک و وارن<sup>۷</sup> ۱۳۵۰؛ خانیپولو ۱۳۷۲؛ احمدی ۱۳۷۹؛ بشیریه ۱۳۸۱).

<sup>۱</sup> Class consciousness

<sup>۲</sup> *Marx, Karl Heinrich* (1818–1883)

<sup>۳</sup> The Proletariat

<sup>۴</sup> *Plekhanov, Georgi Valentinovich* (Георгий Валентинович Плеханов) (1857–1918)

<sup>۵</sup> *Roucek, Joseph S., and Roland L. Warren*



محمود نیست، زنی است از طبقه‌ی متوسط شهری، که، برخلاف دیگر زنان جامعه‌ی زادبوم محمود، رنج گرسنگی و نان شب او را به ستوه نیاورده‌است و می‌تواند روی در پدر-آسایش‌جو و محافظه‌کارش چون این شعار بدهد:

اگه من نتونم حرف بزnm، نون به چه دردم می‌خوره؟ (محمود ۱۳۸۰: ۹۹)

شکم<sup>۱</sup> و باید به گوله بست، اگه هدف تنها شکم باشه. (هم‌آن: ۱۰۲)

### عشق از چشم‌انداز طبقاتی

لوکاچ<sup>۱</sup> (۱۳۷۹) بر این باور است که داستان‌نویس می‌تواند با قرار دادن شخصیت‌های آثارش در بستری از پیوندهای عاطفی و عاشقانه، گام‌های تکامل فردی و اجتماعی آنان را بازنمایاند. محمود نیز از عشق و پیوندهای عاطفی برای نشان دادن بلوغ جسمی و فکری شخصیت‌ها و بازنمایی اختلاف طبقاتی در روابط عاطفی آنان سود جسته‌است،<sup>۲</sup> اما به دلیل آن که بیش‌تر آدم‌های داستان‌های محمود گرفتار رنج و فقر اقتصادی و فرهنگی اند، از عشق‌های آتشین و پرسودای داستان‌های رومانتیک، در این دسته از آثار او، نشانه‌های چندانی وجود ندارد و پیوندهای عاطفی، بیش‌تر، به روابط هوس‌آلود و حتا گاه کالاوارگی زنان کاهش می‌یابد.

### پیوندهای عاشقانه‌ی میان دو شخصیت از طبقات اجتماعی هم‌گن

در داستان‌های کوتاه محمود، معمولاً، زنان و مردان از طبقاتی هم‌گن اند و به دلیل آن که ازدواج در جامعه‌ی سنتی، که نویسنده روایت می‌کند، بیش‌تر، در درون طبقات هم‌گن امکان‌پذیر است، طبیعی به نظر می‌رسد که پیوندهای عاشقانه در بستر روابط جنسی یا ازدواج گنجانده‌شود. در داستان‌های کوتاه محمود نمونه‌ی برجسته برای این گونه پیوندهای عاشقانه دیده‌ نمی‌شود، زیرا پیوند آدم‌ها به منظور برآوردن نیازهای غریزی برای یک سو، و داشتن درآمد، با هدف گریز از فقر بی‌اندازه، برای سوی دیگر پیوند است؛ هم‌آن گونه که *نسا*، در داستان «بندر» برای «هش تا سیگار اشنو، نه زارم پول» اسباب خوشی «فعله‌کاران» را فراهم می‌آورد (محمود [۱۳۴۶] ۴۶: ۱۳۸۱). پیوند زنانی چون *عالم*، در داستان «بازگشت»، دختر *آغا*، در داستان «آسمان آبی دز»، و *اشرف سه‌دانگه* و *صفا روسی*، در داستان «بازگشت»، نیز به هم‌این گونه است.

<sup>۱</sup> Lukács, György

<sup>۲</sup> نمونه‌ی برجسته‌ی آن، عشق *خاله*، قهرمان رمان *همسایه‌ها* (محمود ۱۳۵۳)، به بلورخانم و سیه‌چشم است. *خاله*، در آغاز دوره‌ی جوانی، با بلورخانم لذت جسم را تجربه می‌کند و وقتی بزرگ‌تر می‌شود و شخصیت‌اش تکاملی بیش‌تر می‌یابد، دوجار عشق سیه‌چشم، زنی از طبقه‌ی فرادست، می‌شود و عشقی نافرجام و عارفانه را می‌آزماید (نگرید به قریب ۱۳۸۲؛ میرعابدینی ۱۳۸۳).

### پیوندهای عاشقانه‌ی میان دو شخصیت از طبقات اجتماعی ناهم‌گن

در این گونه پیوندهای عاطفی، که دو سویه‌ی آن از دو طبقه‌ی اجتماعی ناهم‌گن اند، به دلیل وجود عوامل بازدارنده‌ی وصال، زمینه‌ی روشن شدن جلوه‌های اثری عشق فراهم می‌شود. در این پیوندها، که رسیدن به یار آرزویی دوازدهم دست می‌نماید،<sup>۱</sup> گستره‌ی عاشقی از وسوسه‌ی غریزی و شهوانی پاک می‌شود و عشقی به جای می‌ماند که با قرار دادن شخصیت‌های داستان در کشاکش روحی و روانی و دگرگونی شخصیت آن‌ها، می‌تواند کنش داستانی را به نهایت برساند.

محمود از چون‌این پیوندهایی در اندکی از داستان‌های کوتاه‌اش سود جسته‌است؛ برای نمونه، داستان «بود و نبود» سه پیوند عاشقانه دارد، که در محوری‌ترین آن‌ها، راوی شیفته‌ی دختری به نام رزیک است. هنگامی که او رزیک را از خانواده‌اش خواست‌گاری می‌کند، پیرمرد اشرافی به‌روشنی می‌گوید: «نه! تا زنده‌ام، نه!» (محمود [۱۳۴۶] ۲۴:۱۳۸۱) و به هم‌این دلیل بابک، دوست راوی، به‌سادگی تصمیم به کشتن پیرمرد می‌گیرد تا با از میان برداشتن او زمینه‌ی ازدواج راوی و رزیک فراهم شود. رزیک دختر پیرمردی پول‌دار و اشرافی است و راوی و دوست‌اش، بابک، از طبقات پایین اجتماع اند، که درآمد و پیشه‌ی ثابت ندارند و در پی کشتن پیرمرد به زندان می‌افتند.

برای درک اقدام بابک، که به‌سادگی و در پیش چشم همه، پیرمرد را با گلوله از پای درمی‌آورد، و این که آیا کار او تنها عملی خیرخواهانه و برای رساندن راوی و رزیک به شمار می‌آید یا از ژرفایی بیش‌تر برخوردار است، باید از گزاره‌هایی که در داستان آمده‌است کمک گرفت؛ برای نمونه، بابک در پاسخ به پرسش مردی عاشق که می‌گوید ساختن یک ساختمان که در خور معشوق باشد چه‌قدر هزینه می‌برد، می‌گوید: «خیلی زیاد! کار من و تو نیس!» (هم‌آن: ۳۶) و از دیگر سو نیز گزاره‌ها پای‌گاه طبقاتی پیرمرد اشرافی را چون‌این نشان می‌دهد:

<sup>۱</sup> به باور نگارنده، اختلاف طبقاتی دو سویه‌ی یک پیوند عاشقانه می‌تواند در ماهیت این گونه پیوندها تأثیرگذار باشد. اگر عاشق از طبقه‌ی فرودست و معشوق از طبقه‌ی فرادست باشد، مانند عشق فرهاد به شیرین، در داستان عاشقانه‌ی معروف، یا عشق خالد به سیه‌چشم، در رمان *همسایه‌ها* (محمود ۱۳۵۲)، وصال، آرزویی ناممکن، رؤیایی، و ناشدنی می‌نماید و عشق نیز عشقی پرشور و سودایی، اما نافرجام و به گونه‌ی عرفانی می‌شود. اگر دو سویه‌ی پیوند عاشقانه از طبقه‌ی هم‌گن باشند، مانند عشق خسرو به شیرین یا خالد به بلورختم، در رمان *همسایه‌ها*، چون امید وصل می‌رود، این پیوند شورانگیز عاطفی می‌تواند به پیوندی هوس‌جویانه و شهوانی بیانجامد. در گونه‌ی دیگر پیوند، عاشق از طبقه‌ی فرادست و معشوق از طبقه‌ی فرودست است، مانند داستان یوسف و زلیخا، که زنی از طبقه‌ی اشرافی و نژاده، شیفته‌ی غلامی عبرانی می‌شود و به دلیل آن مورد سزانش دیگر زنان اشرافی قرار می‌گیرد. به هر روی، هم‌آن گونه که *برآلو-دسپرو*<sup>۱</sup> می‌گوید، میان عشق‌بازی حاکم و عشق‌بازی چوپان تفاوت بسیار است (بنگرید به ستاری ۱۳۷۲: سلیمانی ۱۳۸۲؛ قریب ۱۳۸۲؛ مارکس و دیگران ۱۳۸۳)؛ پس بررسی پیوندهای عاشقانه، از دیدگاه طبقاتی، موضوعی قابل‌توجه است.

<sup>۱</sup> Boileau-Despréaux, Nicolas (1636-1711)



پیرمرد موسفید. موقر، که تو اتومبیل لم می‌دهد و با روب‌دوشامبر. آبی-  
ملیله‌دوزی‌شده تو گل‌خانه‌ی. منزلش قدم می‌زند و همه دست‌به‌سینه به خدمت‌اش  
می‌ایستند. (هم‌آن: ۲۶)

از دید بابک، فقر، اقتصاد بیمار، و بهره‌کشی دلایلی است که او و دوست‌اش را به  
فرودهای ناکامی، و پیرمرد اشرافی را به فرازهای ثروت و جای‌گاه اجتماعی رسانده‌است؛  
پس کار او، بیش از آن که کشتن یک فرد باشد، حرکتی است مبارزه‌جویانه، برای نابودی  
بخشی از بدنه‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار و اشرافی، که بابک آنان را مسئول ناکامی‌های طبقه‌ی  
خود می‌داند.

یکی دیگر از پیوندهای عاشقانه‌ی داستان «بود و نبود» مردی خوش‌قیافه و عاشق را  
نشان می‌دهد، که به امید درآمد بیشتر، آموزگاری را رها کرده و به مسافرخشی روی  
آورده‌است.<sup>۱</sup> وی با هدف دگرگون کردن طبقه‌ی اقتصادی خود و به دست آوردن ثروتی که  
بتواند، چون‌آن‌که باید و شاید، با معشوقه‌اش ازدواج کند، به اتهام قتل ناخواسته به زندان  
می‌افتد. او در زندان طرح ساختمانی را که گمان می‌کند در خور همسر آینده‌اش است  
می‌کشد و با نشان دادن آن به زندانیان، نظر آن‌ها را جویا می‌شود، اما همه، به‌جز راوی و  
بابک، او را مسخره می‌کنند و به هیچ می‌انگارند. این سه تن درد عشق و بی‌چارگی را  
چشیده‌اند و به دلیل هم‌گنی طبقه‌ی اجتماعی، توان درک دردمندی‌های یک‌دیگر را دارند:

اول کمی براندازمان کرد و بعد، وقتی که فهمید قصد مسخره‌کردنش را نداریم،  
کاغذ لوله‌شده‌ی را که زیر بغل داشت باز کرد و گفت: «همه مسخره می‌کنن.  
برا این که نمی‌فهمن. ولی شما نه. شما چیزی دیگه هستین. نگاه کنین!»  
(هم‌آن: ۳۴)

در داستان «پسرک بومی»، محمود جلوه‌ی رنگین و دیگرگون از عشق را نشان  
می‌دهد. در این داستان، شهر، پسرک بومی، در دام عشق دخترکی فرنگی، به نام بتی،  
گرفتار می‌شود. شهر، پسرکی تیزهوش است که از یک سو دوره‌ی بلوغ جسمی را سپری  
می‌کند و از دیگر سو، با تأثیرپذیری از پدر مبارز و هم‌اندیشان‌اش و شرکت در نشست‌های  
سیاسی، به گستره‌ی تکامل و دگرگونی شخصیت اجتماعی‌اش گام نهاده‌است. شهر، خوب  
می‌داند که میان او و بتی هیچ گونه همانندی دیده‌نمی‌شود و شیفتگی‌اش نسبت به دخترک  
فرنگی فرجام و پایانی خوش ندارد. او می‌داند که فرنگی‌ها از آن سوی دنیا آمده‌اند و در

<sup>۱</sup> در داستان «بود و نبود»، محمود چهار تصویر از تصاویر کهن‌الگویی را ارائه می‌کند: در اصلی‌ترین آن‌ها (راوی و رزیک)، زن در  
جای‌گاه معشوق است، در پیوند دوم (مرد خوش‌قیافه، که حلقه‌ی زرد به دست دارد)، زن هم در جای‌گاه همسر و هم در جای‌گاه  
معشوقی اثری است (زیرا مرد عاشق او را «فرشته» می‌خواند)، و در پیوند سوم، زن هم در جای‌گاه لکانه و هم در جای‌گاه مادر  
است (زیرا مرد چشم‌آبی می‌گوید که عاشق چشمان زنی نشمه، از زنان روسی‌خانه، شده، که چشمان‌اش همانند چشمان دایه‌اش  
بوده‌است) (برای آگاهی از تصاویر کهن‌الگویی از زن بنگرید به حسین‌زاده ۱۳۸۱: شمیسا ۱۳۸۳).

زادبوم او ننگر انداخته‌اند و آگاه است که پدر و دیگر هم‌میهنان‌اش از فرنگی‌ها، «فرنگی‌ای». لعنتی» (محمود ۲۰۴:۱۳۸۰)، بدشان می‌آید. او در حالی که به سرزنش باغبان پیر<sup>۱</sup>، که داغ نوکری فرنگی‌ها بر پیشانی‌اش خورده‌است، می‌پردازد، در مهر ورزیدن به دخترک فرنگی تردید نمی‌کند. میان او و دخترک، اختلاف طبقاتی و تباری و نیز عشقی ممنوع و نافرجام حکم‌فرما است و میان پدر او و پدر دخترک فرنگی و دیگر فرنگی‌ها نیز رابطه‌ی ستیزنده و بر پایه‌ی بهره‌کشی وجود دارد؛ با این همه، شهره در عشق خود پای‌دار است، زیرا این پیوند پیوندی عاشقانه و به‌دور از هوس‌های جنسی است. شهره در پاسخ به دوست‌اش، که عشق را تنها در رابطه‌ی جنسی می‌جوید، می‌گوید تنها خواستار لب‌خند و دست تکان دادن دختر از راه دور است، نه چیز دیگر:

من فقط دوست‌اش دارم، می‌خوام باش حرف بزمن، دل‌ام می‌خواد نگاه‌اش کنم. برام  
بخنده، دست‌اش رو تکون بده. نمی‌خوام که زن‌ام بشه. (محمود ۱۸۷:۱۳۸۰)

سرانجام هنگامی که گردهم‌آیی کارگران به خشونت کشیده‌می‌شود و فریاد «فرنگی‌ها، فرنگی‌ها! لعنتی!» (محمود ۲۰۴:۱۳۸۰) به آسمان می‌رود، کارگران خشم‌گین ماشین‌ها و خانه‌های فرنگیان را به آتش می‌کشند<sup>۲</sup> و دخترک فرنگی و پدرش، در ماشین، زنده‌زنده، می‌سوزند. شهره هم که خود را به شعله‌های آتش می‌زند تا دخترک را نجات دهد، سرانجام جان بر سر عشق آتشین و پاک خود می‌گذارد (محمود ۲۰۷:۱۳۸۰).

آیا محمود در نمایش این پیوند عاشقانه، که افزون بر اختلاف طبقاتی، دارای اختلاف قومی، نژادی، و سیاسی است، به آرزوی نسل‌هایی که می‌خواهند جهانی تازه و دور از دشمنی‌های پدران و مادران‌شان را پی افکنند نظر دارد؟ آیا این که جهان داستان در دست کودکانی است که هرچند زبان یک‌دیگر را نمی‌فهمند، می‌خواهند به‌دور از هیاهوی جهان سرشار از کینه‌کشی‌های بزرگ‌ترها، دوست داشتن را تجربه کنند، نشانی از آرمان‌شهرگرایی نویسنده نیست؟<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> کاتونسکی<sup>۱</sup> به دو اصطلاح استعمار آبادگر و استعمار بهره‌کش باور دارد. در داستان «پسرخ بومی»، بینش باغبان پیر، که فرنگی‌ها را ماهی آبادانی می‌داند، پشت‌گرم گونه‌ی نخست است و بینش عبدول، پدر شهره، و آرزو، سازمان‌دهنده‌ی نشست‌ها و گردهم‌آیی‌ها، پشت‌گرم گونه‌ی دوم است، که خواست‌گاه همه‌ی بدبختی‌ها را بودن فرنگی‌ها می‌داند (بنگرید به بشیره ۱۳۸۱).

<sup>۱</sup> Kautsky, Karl (1854-1938)

<sup>۲</sup> در بهار ۱۳۳۰، در اعتصاب ۴۵هزار نفری کارگران شرکت نفت، که نخست آرام بود و بعد به خشونت انجامید، سه نفر اروپایی و چهار کارگر مرد و زن کشته شدند (ابراهامیان ۱۳۸۴).

<sup>۳</sup> محمود، در داستان «پسرخ بومی»، پسرخ بومی و دخترک فرنگی را در بستری از پیوند عاطفی می‌نهد؛ پیوندی که در میان فرنگیان و بومیان کم‌یاب است، زیرا نگرش بومیان یک منطقه به بیگانگان همیشه با غریبه‌انگاری و بیگانه‌پرہیزی<sup>۱</sup> همراه است. لاروک<sup>۲</sup> (بی‌تا) بر این باور است که در کنار هم قرار گرفتن بومیان و استعمارگران، در گام‌های نخست، اختلاف نژادی را بیش‌تر از اختلاف طبقاتی پدید می‌آورد.

<sup>۱</sup> Xenelasia

<sup>۲</sup> Laroque, Pierre (1907-1997)



در داستان «کهپیار»، از مجموعه داستان *مول*، یک مثلث عاشقانه وجود دارد و مانند همیشه، دو مرد برای به دست آوردن یک زن با یکدیگر می‌ستیزند. کهپیار جوانی است دهقان‌زاده که پسر خان نامزدش، گلی، را فریب داده و از آن خود کرده‌است. کهپیار نماد طبقه‌ی دهقان در سامانه‌ی ارباب و رعیتی است و پسر خان، که نامزد او را به «تملک» خود درمی‌آورد، نشان از طبقه‌ی خوانین و اربابی دارد، که هم‌واره دست‌رنج و نیروی کار طبقه‌ی دهقان را چپاول کرده‌است. کهپیار به دفاع از حق و ناموس خود برمی‌خیزد و در پایان اندوه‌بار این ستیز، قهرمان و ضدقهرمان، هر دو، کشته‌می‌شوند. شاید در نگرش استعاری محمود، گلی، که نام‌اش با خاک، زمین، و طبیعت گیاهی هم‌آهنگ است، به کهپیار برخاسته از طبقه‌ی دهقان نزدیک‌تر باشد، تا پسر خان، اما به هر روی، این ستیز عشقی، که زیرساخت آن همانند دوگانگی و ستیز ارباب و رعیت است، به تباهی هر دو سو می‌انجامد (دست‌نویس ۱۳۷۸؛ آقای ۱۳۸۲).

### جای‌گاه مادران

شخصیت مادر، در داستان‌های کوتاه محمود، نماد رنج‌دیدگی، بردباری، و آسیب‌پذیری است. تصویر مادرانگی در نگاه محمود هم‌واره با رنج کشیدن، چشم‌انتظاری، فداکاری، و گرفتار همسر یا فرزندان ناسپاس بودن همراه است و نابه‌هنجاری‌های جامعه‌ی مردسالار آن را سخت‌تر می‌کند. *خاله‌عطری* داستان «بازگشت»، *ننه‌امرو* داستان «کجا می‌ری ننه‌امرو؟»، *آفاق* داستان «شهر کوچک ما»، *ننه‌علام* داستان «دیدار»، و *پیرزن تنهای* داستان «عصای پیری» نمونه‌ی چون این مادرانی‌اند. در «عصای پیری»، پیرزن گرفتار فرزندی ناسپاس و عروسی ناسپاس‌تر است، که او را در اتاق مخروبه‌ی گوشه‌ی خانه جای می‌دهند و از فروش سهم ارث پیرزن، اتموبیلی می‌خرند تا او را پنج‌شنبه‌ها به سر خاک شوهرش ببرند. در داستان «تب‌خال» نیز مادر پسرک راوی، که در اوج تنهایی و گوشه‌نشینی است، می‌کوشد تا اعدام همسر مبارز و پدر کودک‌اش را از فرزند خردسال پنهان کند.

نگاه محمود به زن سرشار از شکوه و اعتبار است و آفرینش شورانگیز شخصیت و جای‌گاه مادر به شکلی تأثیرگذار هم‌دردی خواننده را برمی‌انگیزد. مادران داستان‌های کوتاه او پاک‌دامن و بدون شیطنت، بی‌آدابی، و ترفندهای پست‌اند؛ اگرچه گاهی مهر مادرانه‌ی آنان سویی خردورزانه‌شان را در سایه قرار می‌دهد. مادر بزرگ‌ها و پیرزن‌های داستان‌های کوتاه محمود نیز، به عنوان بخشی از زنان دیروز یا نسل گذشته، نمادی از آسیب‌پذیری، درماندگی، و ناتوانی در برقراری ارتباط با نسل امروز و جامعه‌ی مدرن‌اند. حسرت روزگار گذشته و جوانی و توانایی آن و ایستادگی در برابر پذیرش وضعیت تازه از ویژگی‌های این

زنان است. در داستان «دیدار»، ننه‌غلام سرخورده از نامهربانی فرزندان، به تنهایی، راهی سفر می‌شود و به بهانه‌ی حضور در مراسم خواهرخوانده‌اش، دده‌نصرت، برای یافتن روزگار پرمهر گذشته به اهواز می‌رود.

در داستان «بازگشت»، که بازگشت مبارزی سیاسی از زندان و تبعید را روایت می‌کند، راوی پس از پنج سال مادربزرگ را می‌بیند که زمان را گم کرده‌است:

مادربزرگ دوچار فراموشی شده‌بود؛ زمان را گم کرده‌بود.

– دایه‌زینب من ام... شاسب، گرشاسب.

– شاسب؟!

– ها دایه. گرشا... گرشاسب!

– رفتی ننه؟ گفتی؟

– کجا دایه؟ چی؟

– سروجان‌خانم را خبر کردی بی‌آد بریم خواست‌گاری. دختر. آسیه‌خانوم برا عبدعلی؟

سروجان‌خانم، دخترعموی بزرگ. مادربزرگ، بیست‌ویک سال پیش مرده‌بود. (محمود [۱۳۶۹] ۱۳۸۳: ۱۲۵-۱۲۶)

مادربزرگ در گذشته‌ی خود فرورفته‌است. او خاطره‌ی سروجان‌خانم، که ۲۱ سال پیش مرده‌است، را با اکنون اشتباه می‌گیرد و زخم کف دست‌اش را ناشی از خار درخت کُنار زادبوم‌اش، مامزرد، می‌داند؛ در حالی که ۵۰ سال است که در اهواز زندگی می‌کند (هم‌آن: ۱۶۶). به نظر می‌آید که مامزرد یادآور کارگران داستان «آسمان آبی دز» و «غریبه‌ها» و میهن از دست‌رفته است و خار کُنار مامزرد دل‌مشغولی و خارخار زادبوم پیرزن، که هنوز او را رها نکرده‌است، را به یاد می‌آورد؛ در حقیقت، فراموشی و پریشانی حواس پیرزن، بیش از آن که بیماری باشد، نمود بیگانگی او با وضعیت و سامانه‌ی نوینی است که فراگیری جامعه‌ی سرمایه‌داری و فرهنگ غربی، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، را نشان می‌دهد و حتا گرشاسب نیز با شگفتی و انکار بسیار به آن می‌نگرد.<sup>۱</sup> مادربزرگ خاطره‌ی زنده به شمار می‌آید که در برشی از زمان مانده‌است.<sup>۲</sup> گذشته باید فراموش شود تا مبلغان مظاهر

<sup>۱</sup> شخصیت مادربزرگ شاسب همانند شخصیت مادربزرگ باران، بی‌سلطنت، در رمان مدار صفر درجه (محمود ۱۳۷۲) است. بی‌سلطنت نیز در بی‌زمانی زندگی می‌کند و در سال‌های نخستین انقلاب ۱۳۵۷، هم‌زمان با باردار شدن بلقیس، پس از ۱۵ سال، هوش‌یاری خود را بازمی‌یابد—تعبیری از هوش‌یاری مام وطن (بنگرید به سلیمانی ۱۳۸۲).

<sup>۲</sup> نویسندگان دیگر نیز از عنصر فراموشی و دیوانگی برای نشان دادن بیگانگی یا بی‌زاری شخصیت‌ها از وضع موجود استفاده کرده‌اند؛ برای نمونه، قهرمان خشم و هیاهوی فاکنر<sup>۱</sup> در برابر دنیایی که او را به کنار می‌راند، خود را به دیوانگی می‌زند تا با وضع موجود آشتی کند (بنگرید به میرعبدینی ۱۳۸۲).

<sup>۱</sup> *The Sound and the Fury* (1929)

<sup>۲</sup> *Faulkner, William Cuthbert* (1897–1962)





زندگی شبه‌اروپایی و غرب‌زده‌ی تازه بتوانند نهال‌های خود را در خاک نویافته بنشانند. ذهن مادر بزرگ توانایی زایش خاطره‌ی تازه را ندارد و هرچه می‌زاید از آن روزها است؛ جنینی بی‌جان، که نشان‌دهنده‌ی گسست نسل گذشته و نسل امروز است؛ نسلی که مظاهری تازه را برای ساخت تاریخی تازه در پیش رو دارد.

در داستان «بود و نبود»، راوی جوان گرفتار عشقی آتشین است، اما مرگ مادر بزرگ معشوقه، که برخلاف پدر پیرش با ازدواج دو دل‌داده موافق بوده‌است، او را از رفتار احساساتی باز می‌دارد و به پهنه‌ی خردورزی و اندیشیدن می‌افکند. ذهن و روان راوی، بیش از اندوه مرگ یک موافق، در اندیشه‌ی مفهوم مرگ و دنیای پس از آن است و این مرگ‌اندیشی چندی او را از فرمان‌بری معشوقه و شور عاطفی باز می‌دارد:

رزیک چیزی نمی‌فهمید. اگر کمی زیرک بود شاید می‌توانست بفهمد که مرگ

مادر بزرگ تغییر داده‌است. (محمود [۱۳۴۶] ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴)

## جهان‌نگری زنان

زنان داستان‌های کوتاه محمود بدون جهان‌نگری<sup>۱</sup>، در مفهوم گولدمنی، اند، زیرا این جهان‌نگری برآمده از بینش اجتماعی، شعور سیاسی، و آگاهی از نیازها، خواست‌ها، و حقوق فردی و اجتماعی تک‌تک اعضای یک طبقه است؛ پس زنان داستان‌های کوتاه محمود، به دلیل نداشتن دانش، سواد، و ادراک اجتماعی و سیاسی، دارای آگاهی ممکن<sup>۲</sup> نسبت به حقوق فردی و مدنی خود نیستند و نمی‌توان برای آن‌ها به ترسیم یک جهان‌فکری و جهان‌نگری ویژه، که آرزوها، آرمان‌ها، و اندیشه‌هاشان را دربرگیرد پرداخت. این مسئله باعث می‌شود محمود، به عنوان نویسنده‌ی وقایع‌نگار، با سکوت در باره‌ی نگرش و سازه‌های جهان‌فکری آنان، هیچ کوششی برای نگارش آن‌چه به تعبیر لوکاج (۱۳۷۹) «قیافه‌شناسی فکری»<sup>۳</sup> شخصیت‌ها خوانده می‌شود، نکند؛ به عنوان نمونه، هرچند بسیاری از زنان داستان‌های

<sup>۱</sup> جهان‌نگری طبقانی مارکس بر این باور است که هر طبقه‌ی اجتماعی، در هر دوره‌ی تاریخی، دارای یک ایده‌نولوژی و جهان‌بینی ویژه‌ی خود است، که خواست و سود آن طبقه را نشان می‌دهد. گولدمن<sup>۱</sup>، جامعه‌شناس فرانسوی، این اصطلاح را به عنوان یکی از عوامل طبقه‌ساز به کار می‌برد. وی جهان‌نگری را مجموعه‌ی گرایش‌ها، احساسات، و اندیشه‌هایی می‌داند که با پیوند دادن اعضای یک گروه اجتماعی، آنان را در برابر دیگر گروه‌ها قرار می‌دهد، او بر این باور است که جهان‌نگری، نه یک امر فردی، بلکه امری است اجتماعی، که به یک گروه یا یک طبقه تعلق دارد. در دیدگاه او، سامانه‌ی مفهومی پنهان در یک اثر ادبی جهان‌نگری و آگاهی‌های یک اجتماع را نشان می‌دهد. گولدمن تمامیت متن ادبی را به جهان‌نگری جمعی یک گروه پیوند می‌دهد (بنگرید به لوی<sup>۲</sup> ۱۳۷۶: ۱۲۸۳).

<sup>۱</sup> Goldmann, Lucien (1913-1970)

<sup>۲</sup> Löwy, Michael

<sup>۳</sup> آگاهی ممکن: داشتن کم‌ترین آگاهی اعضای یک طبقه به نیازهای اساسی، مصالح، و منافع‌شان (لوی ۱۳۷۶).

<sup>۴</sup> از دیدگاه لوکاج (۱۳۷۹)، قیافه‌شناسی فکری یعنی این که نویسنده فرآیندهای اندیشیدن شخصیت‌های خود را آشکار کند و موقعیت‌های فکری آنان را به صورت برجسته‌ترین شخصیت آنان پرورش دهد.

کوتاه محمود در گستره‌ی فعالیت‌های سیاسی و مبارزه نیستند، سوگوار از دست دادن همسر یا فرزند یا برادر مبارز خود اند. آنان بردبارانه این داغ را برمی‌تابند، اما هیچ‌گاه به ضرورت مبارزه‌ی مردان‌شان آگاهی نمی‌یابند. *نه/امرو* در داستان «کجا می‌ری نه‌امرو؟» نمونه‌ی روشن این دسته از زنان است. او در پایان داستان، هنگامی که از اعدام فرزندش آگاه می‌شود، مویه‌ی هم‌چون زنان دیگر نمی‌کند، اما هرگز به درکی درست از مبارزه‌ی فرزندش نمی‌رسد. او می‌داند که فرزندش به دست شماری زورگو کشته شده‌است، اما به حرمت و پاک‌ی انگیزه‌ها و آرمان‌های مبارزه آگاهی ندارد؛ از این رو، با آن که زنی پای‌بند مذهب و سنت است، در رنج‌مویه‌های خود، فرزندش را بر فراز چوبه‌ی دار، نه با یکی از شهدای مقدس، بلکه با خان ایل بختیاری، که به دار آویخته شده‌است، مقایسه می‌کند—کسی که در نگاه پیرزن، اگرچه از قدرت و اقتداری والا برخوردار است، به دلیل وابستگی به خوانین، از پای‌گاهی مردمی بهره ندارد:

دارت کشیدن نه؟ مثل. او خان. بختیاری بالای. دار تاو هم خوردی؟! ها!! خان.  
بختیاری‌ها نه! خوب بودم! خوب یادم نه! زمان. او گوربه‌گوری، بوواش را می‌گم،  
تو هم بالای. دار تاو خوردی نه؟ تو میدون. محبس. (محمود [۱۳۶۹] ۴۵:۱۳۸۳)

در این داستان، زن، به عنوان شخصیت اصلی داستان، حضوری پرشور و عاطفی، اما بدون کارکرد خردورزانه و آرمان‌گرایانه دارد؛ پس هنگامی که از اعدام فرزندش آگاه می‌شود، با آن که بردباری پیشه می‌کند، در خود فرومی‌شکند و به آنچه فرزندش برای آن جان‌فشانی کرده‌است پشت‌پا می‌زند:

تو خیلی پرهاقت ای نه‌امرو؛ مو به تو افتخار می‌کنم! افتخار می‌خوام چه کنم؟  
جاسم! امرالله کجا س؟ جاش خوب هست؟ (هم‌آن: ۴۴)

### اعتبار طبقاتی شخصیت‌های زن، در پیوند با مردان

در جهان داستان‌های کوتاه محمود، شخصیت‌های مرد از کنش‌گری و توان حرکت بیش‌تری، نسبت به زنان، برخوردار اند. بافت جامعه‌ی روایت‌شده‌ی نویسنده، که بیش‌تر به سرزمین‌های جنوبی کشور می‌پردازد، فرصتی برای تکامل و دگرگونی به شخصیت‌های زن نمی‌دهد، اما گاهی پیوند با مردان می‌تواند این فرصت را برای آنان پدید آورد؛ یعنی زنان و وابستگان مردان طبقه‌ی ثروتمند اجتماع، بیش‌تر از زنان دیگر، از توانایی، فرصت حرکت و فعالیت، و بهره‌وری از امتیازها و امکانات اجتماعی برخوردار اند؛ از این رو، در داستان‌های کوتاه محمود، گاهی شخصیت‌های فرودست زن، به عنوان خدمت‌کار، مورد بهره‌کشی زنان طبقه‌ی



ثروت‌مند قرار می‌گیرند؛ برای نمونه، *ننه/صروی* داستان «بازگشت»، پیرزنی از طبقه‌ی فرودست، که در جست‌وجوی فرزند دست‌گیرشده‌اش است، به خانه‌ی سرکار عیدی می‌رود و ساعت‌های پی‌درپی به کارهای خانه و فراهم کردن نیازهای مهمانی سرکار عیدی می‌پردازد؛ به این امید که سرکار عیدی سفارش فرزندش را به مهمان خود، رئیس تأمینات، بکند. شیرین‌خانم، زن سرکار عیدی، که از شیوه‌ی کار و دقت و نظم *ننه/صرو* خوشش آمده‌است، می‌خواهد، به هر شکل که شده، او را نزد خود نگاه دارد و به هم‌این دلیل نزد شوهر از *ننه/صرو* پشتیبانی می‌کند. *ننه/صرو*، پس از مرگ همسرش، در خانه‌ی حاج فتح‌الله نیز خدمت می‌کرده‌است. وضعیت زنانی چون *ننه‌حسن*، که برای قالی‌شویی به خانه‌ی سروان می‌رود، یا *آفاق* داستان «شهر کوچک ما»، که برای زن سرگرد قواره‌ی ساتن گلی‌رنگ می‌برد، نیز به هم‌این گونه است.

### دیدگاه محمود نسبت به زنان

محمود زنان جامعه‌ی روایت‌شده‌اش را قربانی نابهنجاری‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، صنعتی، و سیاسی می‌داند و این بینش اندوه‌بار برآمده از نگاه آسیب‌شناسانه‌ی او به زن، در ساختار جامعه‌ی روایت‌شده‌اش است. محمود، مانند یک آسیب‌شناس اجتماعی، نقاط آسیب‌پذیر و عوامل ویران‌گر شخصیت‌های زن را به‌دقت موشکافی می‌کند و آن را، هنرمندانه، به شکل شخصیت‌ها و کنش‌های متقابل آدم‌های داستان بازمی‌نمایاند. وی حتی زنان روسپی داستان‌هایش را قربانیان فقر فزاینده و اقتصاد بیماری می‌داند که انسان‌ها را تا مرز کالاوارگی<sup>۱</sup> فرومی‌کاهد. به گفته‌ی جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو، میزان جرم و مفاسد طبقات فرودست اجتماع بیش از دیگر طبقات است (اینکلس<sup>۲</sup> ۱۳۵۳) و به دلیل آن که بیش‌تر شخصیت‌های آثار محمود نیز از لایه‌های پایین اقتصادی، یا به تعبیری «زیر خط فقر» اند، طبیعی است که بسیاری از آنان به خرده‌دزدی، تن‌فروشی، و جرم‌های ناخواسته و ناگزیر تن‌دهند. زنانی چون *نسا*، در داستان «بندر»، *دختر آغا*، دخترک تکیده و نزار داستان «آسمان آبی دز»، و *عالم*، روسپی توبه‌کرده‌ی داستان «بازگشت»، قربانیان نابهنجاری فرهنگی و اقتصادی اند، *آفاق*، در «شهر کوچک ما»، قربانی نابهنجاری صنعتی (از میان بردن

<sup>۱</sup> کالاوارگی به این مفهوم است که انسان‌ها در روابط سودجویانه‌ی خود، که نگاهی مصرفی و ابزاری بر آن حاکم است، کارکردی به اندازه‌ی کالا می‌یابند و پس از رفع نیاز، اعتبار آن‌ها از میان می‌رود. گولدمن اصطلاح «شی‌وارگی» را در این مورد به کار می‌برد. بدین مفهوم، تأثیر چیرگی عقیدتی سرمایه‌داری و تولید عینی ساختارهای ذهنیت رفتار انسان‌ها بر پایه‌ی وجود روابط مادی تولید سرمایه‌داری است (لووی ۱۳۷۶). برخی نیز به‌دور از دیدگاه‌های منتقدان جامعه‌ی سرمایه‌داری، مفهوم «شبیئت» را برای زنی که تنها در حکم ابزار برآورده‌سازی نیاز جنسی مرد است به کار برده‌اند (حسین‌زاده ۱۳۸۱) (بنگرید به لاروک بی‌تا؛ بارنز و بکر<sup>۱</sup> ۱۳۵۴).

<sup>۲</sup> Barnes, Harry Elmer, and Howard Becker

<sup>۲</sup> Inkeles, Alex

نخلستان‌ها برای ساخت مخازن نفت) است، و شریفه، در داستان «در تاریکی»، قربانی نابهنجاری فرهنگ مردمحور و پدرسالارانه‌ی جامعه‌ی سنتی به شمار می‌آید؛ جامعه‌ی که در آن، زن به دیده‌ی ابزار نگریسته می‌شود.

شخصیت‌های زن داستان‌های محمود نیمه‌ی پنهان جامعه‌ی انسانی روزگار نویسنده اند و محمود حتا در نشان دادن پیوندهای عاطفی و عاشقانه‌ی آدم‌های داستان‌های خود، در جایی که حضور زن در جای‌گاه معشوقه نقطه‌ی عطف داستان به شمار می‌آید، باز بر روایت ویژگی‌ها و حالت‌های روحی و روانی مردهای عاشق پافشاری می‌کند؛ یعنی در حالی که چهره‌ی روشن و دقیق از عشاق مرد به دست می‌دهد، ویژگی‌ها و چهره‌ی معشوق را کلی و درپرده روایت می‌کند. در داستان «بود و نبود»، سه عاشقی که به اتهام قتل در زندان اند، با گرد آمدن زیر یک سقف، قصه‌ی معشوق را روایت می‌کنند و در واقع، شناسایی معشوق، بیش از آن که از ره‌گذر حضور آشکار او باشد، به وسیله‌ی واگویی‌های عاشق صورت می‌گیرد. در اصلی‌ترین پیوند عاشقانه‌ی داستان (میان راوی و رزیک)، که روی‌دادهای اصلی بر پایه‌ی آن شکل می‌گیرد، نیز وضع به هم‌این ترتیب است؛ یعنی در صحنه‌ی کوتاه گفت‌وگوی رزیک و راوی با هم، راوی، که کتاب می‌خواند و مرگ مادر بزرگ رزیک او را به مرگ‌اندیشی و گونه‌ی بیداری رسانده‌است، بودن معشوقه را چندان جدی نمی‌گیرد و رزیک سرخورده و اندوه‌گین بازمی‌گردد.

آیا نبودن یا بودن کم‌رنگ و ناکارآمد زن، که خود، ستون اساسی پیوند به شمار می‌آید، نشان ناپیدایی و ممنوعیت زن و عشق‌ورزی در ساختار اجتماعی جامعه‌ی زادبوم محمود و، به گونه‌ی گسترده‌تر، جامعه‌ی ایرانی نیست؟

در داستان «قصه‌ی آشنا»، مینا متفاوت از زنان لایه‌های سنتی جامعه‌اش نشان داده می‌شود. او، که کارمندی متوسط و برخاسته از لایه‌ی متوسط شهری است، با کریم ازدواج کرده و از کتاب خواندن، شعر سرودن، و به انجمن شعر رفتن همسرش ناخوش‌نود است. مینا با این باور که «صد من شعر یه بزغاله‌ی گر نمی‌ارزه» (محمود ۱۳۷۰: ۳۵)، می‌خواهد همسرش به جای شاعری، عرضه‌ی پول درآوردن داشته‌باشد.<sup>۱</sup> او اهل تجمل و ظاهرپرستی است، همه‌ی جواهرهایش را فروخته، دو بار بینی‌اش را جراحی پلاستیک

<sup>۱</sup> در داستان «قصه‌ی آشنا»، مینا، همسر کریم، ذوق، شعر، و شاعری کریم را مسخره می‌کند و از او می‌خواهد که عرضه‌ی پول درآوردن داشته‌باشد. در داستان «مسخره‌ی نوان‌خانه» ی ساعدی (۱۳۵۶)، زن. آقای زرمه گرایش شوهر بازنشسته‌اش را به خرید و گردآوری عتیقه به باد ریش‌خند می‌گیرد و بر این باور است که عتیقه‌بازی، به جای غذا، نمی‌تواند یک وعده شکم را پر کند. در داستان «مار و مرد». دانشور [۱۳۵۹] [۱۳۸۰]. نسرین جهان فکری و نگرانی آزادی‌خواهانه‌ی همسرش، انور، را مسخره می‌کند. در داستان «خرچسونه» ی میرصادقی (۱۳۷۱)، ترانه خارخار نویسندگی و مقاله‌های همسرش، حسین، را به ریش‌خند می‌گیرد. همه‌ی این‌ها شاید نشان‌دهنده‌ی تفاوت جهان‌آزمایی طبقه‌ی مرد و زن باشد.



کرده‌است، «ماتیک گران می‌خرد، کفش گران می‌خرد، و سلمانی گران‌تر می‌رود» (محمود ۱۳۷۰: ۳۲-۳۳)، و سرانجام عرصه را بر کریم، که حقوق کارمندی‌اش چون این ول‌خرجی‌هایی را بر نمی‌تابد، تنگ می‌کند. او در پاسخ به اعتراض شوهرش می‌گوید:

برو زن‌های مردم را ببین چی می‌پوشن! [۰۰۰] به من چه که تو عرضه نداری!  
(محمود ۱۳۷۱: ۱۰۷)

در شخصیت *مینا* نشانی از بردباری زنان جنوبی داستان‌های محمود دیده‌ نمی‌شود. او نداری و فقر را بر نمی‌تابد و کار در اداره را، نه برای نیازهای اولیه‌ی زندگی، بلکه برای برآوردن نیازهای بی‌هوده و به‌مدروز بودن می‌خواهد.<sup>۱</sup> میان خواست او برای کار تا انگیزه‌ی *خاله عطری* در داستان «بازگشت» تفاوت بسیار است. او پیش‌آهنگ نسلی نوین است که در جامعه‌ی سرمایه‌مدار، مصرف‌زده، و تجملاتی، پول را جای‌گزین ارزش‌های اخلاقی و انسانی خود کرده و با نوگرایی نابه‌تجار و بیمارگونه، زندگی معنوی انسان‌ها را به نابودی کشانده‌است. محمود، با آفرینش این شخصیت، جامعه‌ی را نشان می‌دهد که تقلید، ظاهرپرستی، نیازهای دروغین، نوگرایی خام، و غرب‌زدگی ارزش‌های اصیل و فرهنگ آن را یک‌جا از میان برده‌است. *مینا* شخصیتی برخاسته از طبقه‌ی متوسط شهری یا خرده‌بورژوا<sup>۲</sup> است، که از شیوه‌ی زندگی طبقات فرادست پی‌روی می‌کند. *آریان‌پور* در *جامعه‌شناسی هنر* نمایش‌داری و تجمل را از ویژگی‌های طبقه‌ی اشرافی اجتماع می‌داند (آریان‌پور ۱۳۵۴: ۱۱۳-۱۱۵). *ویر*<sup>۳</sup> نیز بر این باور است در جوامعی که حرکت و دگرگونی‌های اجتماعی سرعتی روزافزون دارد، شیوه‌ی زندگی و برخی ویژگی‌های طبقه‌ی بالا مورد پی‌روی طبقات پایین قرار می‌گیرد (روشه<sup>۳</sup> ۱۳۸۳: ۴۷).

شخصیت *تجمل‌گرای مینا*، به عنوان نماینده‌ی نسل زنان جامعه‌ی مدرن، را می‌توان با *ننه‌مرد* داستان «دیدار»، پیرزنی از طبقه‌ی زنان جامعه‌ی دیروز، مقایسه کرد. *ننه‌مرد* در جایی از داستان می‌گوید:

زندگی سخت‌نه مادر! بچه‌ها خرج دارن. مثل ما نیستن که به یه دست لباس کازرونی قانع باشن و با دو پول یخ‌دریبهشت راضی. (محمود [۱۳۶۹] ۱۳۸۳: ۵۶)

<sup>۱</sup> لوکاچ (۱۳۷۹) مُد را بازتاب فرهنگی دست‌آوردهای جوامع سرمایه‌داری می‌داند. از دیدگاه او، مُد پدیده‌ی است که بر مفهومی متفاوت از فرهنگ دلالت می‌کند و شکل و چه‌گونگی فرآورده‌هایی است که به بازار می‌رود و در مدتی کوتاه جای خود را به چیزی دیگر می‌دهد.

<sup>۲</sup> Weber, Max (Maximilian Carl Emil) (1864–1920)

<sup>۳</sup> Rocher, Guy

محمود با آفرینش شخصیت مینا خواست‌های دروغین و بی‌ریشه‌ی زندگی روزمره جامعه‌ی مدرن و آگاه نبودن لایه‌های متوسط و فرودست جامعه از نیازهای اصیل و ارزش‌های راستین زندگی خود را به نقد می‌کشد. مارکوزه<sup>۱</sup>، منتقد و اندیشه‌مند برجسته‌ی مکتب فرانکفورت<sup>۲</sup>، بر این باور است که تنها گروه‌ها و روشن‌فکران دور از روزمرگی و شیفتگی توانایی سرکوب این نیازها، که فرآورده‌ی آگاهی‌های دروغین جوامع سرمایه‌داری است، را دارند (بشیریه ۱۳۸۱).

### نتیجه‌گیری

زنان، به عنوان بخش تأثیرگذار جامعه‌ی انسانی کنونی، دارای هویتی فردیت‌یافته‌اند، که به وسیله‌ی آن تعریف می‌شوند و اعتبار می‌یابند، اما زنان داستان‌های کوتاه محمود کم‌تر می‌توانند به این هویت دست یابند و بیش‌تر به صورت کلیتی مبهم از زن، با کارکرد ایفای نقش سنتی این قشر در جامعه‌ی پدرسالار آسیایی، به گونه‌ی عام، و جامعه‌ی ایرانی، به گونه‌ی خاص، معنا می‌یابند. این کلیت موجب می‌شود زنان داستان‌های کوتاه او به صورت نمایشی از لایه‌های اجتماعی<sup>۳</sup> و نمودی از ارزش‌ها یا ضدارزش‌های جامعه نمایانده‌شوند.

در داستان‌های محمود<sup>۴</sup>، شخصیت‌های زن، در پس نام‌های گوناگون، به یک شیوه و با ویژگی‌هایی یکسان نمایان می‌شوند<sup>۵</sup> و میدان حرکت بسته‌ی این طبقه فرصت

<sup>۱</sup> Marcuse, Herbert (1898–1979)

<sup>۲</sup> Frankfurt School, Critical Theory

<sup>۳</sup> طبقه‌ی اجتماعی؛ مانند بسیاری دیگر از اصطلاحات علوم انسانی، مفهومی چندوجهی و دارای تعاریف پرشمار و گاه متعارض است. پافشاری بر طبقه‌ی اجتماعی، به عنوان عاملی بنیادین برای دگرگونی جوامع بشری، از اندیشه‌های مارکس، دانش‌مند و اندیشه‌مند آلمانی، آغاز می‌شود؛ اگرچه برخی بر این باور اند که از مجموع آرا و اندیشه‌های مارکس نمی‌توان به تعریفی مشخص از او در باره‌ی طبقه‌ی اجتماعی رسید. دیگر جامعه‌شناسان نیز برای روشن‌سازی عوامل طبقه‌ساز دیدگاه‌هایی گوناگون دارند. به گونه‌ی کلی، عواملی چون جنسیت، سن، نژاد، میزان درآمد، سطح تحصیلات، نوع پیشه، ارتباط مشترک با ابزار تولید، داشتن آگاهی طبقاتی، داشتن منافع و شرایط اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی همانند، داشتن نقش یک‌سان در روند تولید، پیوند یک طبقه با طبقه‌ی دیگر، داشتن جهان‌نگری ویژه، داشتن قدرت، مالکیت، ارزیابی اجتماعی، پاداش روانی، و مانند این‌ها از عناصر طبقه‌ساز به شمار می‌آیند. (درباره‌ی آگاهی بیش‌تر در باره‌ی طبقات اجتماعی بنگرید به پولانتزاس<sup>۱۱</sup> (۱۹۷۳)، خاندن‌لو (۱۳۷۲)، احمدی (۱۳۷۹)، پوپر<sup>۱۲</sup> (۱۳۸۰)، هانت<sup>۱۳</sup> (۱۳۸۱)، زاهدی مازندرانی (۱۳۸۲)، روشه (۱۳۸۳)، ریتزر<sup>۱۴</sup> (۱۳۸۴)، کیویستو<sup>۱۵</sup> (۱۳۸۴)، گیلنر<sup>۱۶</sup> (۱۳۸۴)، و تامین<sup>۱۷</sup> (۱۳۸۵).

<sup>۱</sup> Social class

<sup>۱۱</sup> Poulantzas, Nicos

<sup>۱۲</sup> Popper, Karl

<sup>۱۳</sup> Hunt, E. K.

<sup>۱۴</sup> Ritzer, George

<sup>۱۵</sup> Kivisto, Peter

<sup>۱۶</sup> Giddens, Anthony

<sup>۱۷</sup> Tumin, Melvin M.

<sup>۴</sup> برای آگاهی بیش‌تر در باره‌ی «شهر کوچک ما» بنگرید به میرعبابدینی (۱۳۸۲؛ ۱۳۸۳). در باره‌ی «با هم» بنگرید به دستغیب (۱۳۸۲) و میرعبابدینی (۱۳۸۲؛ ۱۳۸۳). در باره‌ی «دیدار» بنگرید به میرصادقی (۱۳۷۲)، حبیبی (۱۳۸۲)، و میرعبابدینی (۱۳۸۳).

<sup>۵</sup> درباره‌ی شخصیت‌های زن و دامنه‌ی طبقاتی‌شان در رمان‌های محمود بنگرید به سلیمانی (۱۳۸۲).



موقعیتی را فراهم نمی‌آورد تا اعضا بتوانند به طبقات بالاتر بپیوندند؛ از این رو، اگر تحرکی هم باشد به گونه‌ی خطی و افقی است.<sup>۱</sup>

تأکید و تمرکز محمود بر شخصیت‌های مرد، به عنوان طبقه‌ی تاریخ‌ساز و کنش‌گر تاریخ و کارهای سیاسی-اجتماعی، موجب کم‌رنگ شدن حضور زن در بستر روی‌دا‌دهای داستان‌های او است و این نکته در داستان‌هایی که او در گستره‌ی ادبیات مقاومت و جنگ نیز نوشته دیده می‌شود. در این دسته از آثار نویسنده، اگرچه بستر روی‌دا‌دهای داستان زمینه را برای قهرمان‌پروری و حماسی کردن کنش‌های داستانی فراهم می‌کند، باز مردان ایفاگر نقشی کنش‌مند، پویا، و اجتماعی اند و دامنه‌ی حرکت زنان، بیش‌تر، در کناره‌ی مردهای داستان است. از این دیدگاه، در داستان‌های جنگ محمود هم زمینه‌ی برای حضور شخصیت‌های برجسته‌ی زن فراهم نیست.

محمود، در مصاحبه‌ی، خود نیز می‌گوید که زن در آثار او جای‌گاهی برجسته و قابل‌اعتنا ندارد:

و این شاید به عنوان نقص کار من چشم‌گیر باشد و شاید نمی‌دانم به دلیل مردسالاری جامعه‌ی ما باشد. شاید چون در جامعه‌ی ما مردها بیش‌تر مسلط و بیش‌تر فعال اند یا شاید قشر یا اقشاری را که مطرح می‌کنم چون این خصلت و خصوصیتی دارند (گلستان ۱۳۸۳: ۵۹-۶۰).

<sup>۱</sup> منظور از تحرک طبقاتی، دگرگونی پای‌گاه اجتماعی افراد است، که تنها در جوامعی که امکان تحرک طبقاتی وجود دارد رخ می‌دهد. در این حالت، فرد می‌تواند از پای‌گاه اجتماعی پیشین خود، که می‌تواند موروثی یا خانوادگی باشد، به طبقه‌ی اجتماعی دیگر وارد شود. اگرچه گاهی از این اصطلاح «بهبود وضعیت» برداشت می‌شود، این واژه برای سه جهت ممکن. حرکتی به شرح زیر کاربرد دارد (بنگرید به روسک و وارن ۱۳۵۰؛ تاین ۱۳۸۵):

- ۱ تحرک طبقاتی صعودی (از پایین به بالا)<sup>ii</sup>: در جوامع کاملاً باز، ظاهراً، همه‌ی افراد از فرصت‌هایی برابر برای رسیدن به موقعیتی که شایستگی آن را دارند برخوردار اند. تنها عوامل محدودکننده‌ی این فرصت‌ها شایستگی و برتری ویژه‌ی است که شخص برای یک موقعیت خاص دارد. در این تحرک اجتماعی، فرد از پای‌گاه اجتماعی فرودست به پای‌گاه اجتماعی فرادست انتقال می‌یابد و عواملی چون اقتصاد و تحصیلات در آن مؤثر است.
- ۲ تحرک طبقاتی نزولی (از بالا به پایین): در این گونه تحرک، فرد از طبقه‌ی فرادست به طبقه‌ی فرودست می‌آید.
- ۳ تحرک طبقاتی افقی (خطی/دو موقعیت هم‌تراز)<sup>iii</sup>: در این گونه تحرک، فرد از یک طبقه‌ی اجتماعی به طبقه‌ی هم‌سطح انتقال می‌یابد.

<sup>i</sup> Classical mobility

<sup>ii</sup> Vertical mobility

<sup>iii</sup> Horizontal mobility

## منابع

- آبراهامیان، پروانه. ۱۳۸۴. *ایران بین دو انقلاب*. برگردان احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی. چاپ ۴۱. تهران: نشر نی.
- آریان‌پور، امیرحسین. ۱۳۵۴. *جامعه‌شناسی هنر*. تهران: انجمن کتاب دانش‌جویان، دانشکده‌ی هنرهای زیبا، دانشگاه تهران.
- آشوری، داریوش. ۱۳۸۳. *دانش‌نامه‌ی سیاسی*. چاپ ۱۰. تهران: مروارید.
- احمدی، بابک. ۱۳۷۹. *مارکس و سیاست مدرن*. تهران: نشر مرکز.
- اینکلس، الکس. ۱۳۵۳. *جامعه‌شناسی چیست؟* تهران: کتاب‌های سیمرغ.
- آقایی، احمد، گردآورنده. ۱۳۸۲. *بیداردلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*. تهران: به‌نگار.
- بارنز، هری المر، و هاورد بکر. ۱۳۵۴. *تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی*. برگردان و اقتباس جواد یوسفیان و علی‌اصغر مجیدی. تهران: امیرکبیر.
- بشیری، حسین. ۱۳۸۱. *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، جلد ۱. چاپ ۴. تهران: نشر نی.
- پاینده، حسین. ۱۳۷۶. «نقدی فمینیستی بر داستان کوتاه (روای یک‌ساعته)»، *ادبیات داستانی* ۵(۴۳): ۳۴-۳۸.
- پوپر، کارل. ۱۳۸۰. *جامعه‌ی باز و دشمنان آن*. برگردان عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- تامین، ملوین. ۱۳۸۵. *جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی*. برگردان عبدالحسین نیک‌گهر. چاپ ۴. تهران: نشر توتیا.
- حبیبی، مجتبا. ۱۳۸۲. «ستایش از مادران در مقام ستیز با آمریکایی‌ها»، ۲۲۵-۲۳۵ در *بیداردلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*، به کوشش احمد آقایی. تهران: به‌نگار.
- حسین‌زاده، آذین. ۱۳۸۱. *زن آرمانی؛ زن فتانه: بررسی تطبیقی جای‌گاه زن در ادبیات فارسی*. تهران: قطره.
- خدابنده‌لو، سعید. ۱۳۷۲. *جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی*. مشهد: جهاد دانشگاهی.
- دانشور، سیمین. [۱۳۴۸] ۱۳۸۰. *سووشون*. چاپ ۱۵. تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ [۱۳۵۹] ۱۳۸۰. *به کی سلام کنم؟* چاپ ۵. تهران: خوارزمی.
- دستغیب، عبدالعلی. ۱۳۷۸. *نقد آثار احمد محمود*. تهران: معین.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۲. «مدار صفر درجه»، ۲۴۳-۲۶۲ در *بیداردلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*، به کوشش احمد آقایی. تهران: به‌نگار.
- روسک، جوزف، و رولند وارن. ۱۳۵۰. *مقدمه‌ی بر جامعه‌شناسی*. برگردان بهروز نبوی و احمد کریمی. تهران: نشر میهن.
- روشه، گی. ۱۳۸۳. *تغییرات اجتماعی*. برگردان منصور وثوقی. تهران: نشر نی.
- ریتز، جورج. ۱۳۸۴. *نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. برگردان محسن ثلاثی. چاپ ۹. تهران: علمی.
- زاهدی‌مازندرانی، محمدجواد. ۱۳۸۲. *توسعه و نابرابری*. تهران: مازیار.





- ساعدی، غلامحسین. ۱۳۵۶. *شب‌نشینی باشکوه*. تهران: سپهر.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۳. *درد عشق زلیخا*. تهران: توس.
- سلیمانی، بلقیس. ۱۳۸۲. «در حضور تاریخ» ۳۲۷-۳۵۷ در *بیداردلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*، به کوشش احمد آقایی. تهران: به‌نگار.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۳. *داستان یک روح*. چاپ ۶. تهران: فردوس.
- قریب، مهدی. ۱۳۸۲. «عصر عشق در ساختار آثار محمود» ۴۵۵-۴۸۲ در *بیداردلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*، به کوشش احمد آقایی. تهران: به‌نگار.
- کیویستو، پیتر. ۱۳۸۴. *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*. برگردان منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
- گلستان، لیلی. ۱۳۸۳. *حکایت حال*. تهران: معین.
- گورکی، ماکسیم. [۱۳۵۷] ۱۳۸۵. *مادر*. برگردان علی‌اصغر سروش. ویراسته‌ی ملک‌سیما طاهری. چاپ ۴. تهران: هیرمند.
- گیدنز، آنتونی. ۱۳۸۴. *جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی منوچهر صبوری. چاپ ۱۴. تهران: نشر نی.
- لاروک، پیر. بی‌تا. *طبقات اجتماعی*. برگردان ایرج علی‌آبادی. تهران: کتاب‌های جیبی.
- لوکاج، جورج. ۱۳۷۳. *پژوهشی در رالیسم اروپایی*. برگردان اکبر افسری. تهران: اندیشه‌های عصر نو.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۷۹. *نویسنده، نقد، فرهنگ*. برگردان اکبر معصوم‌بیگی. تهران: نشر دیگر.
- لووی، میشل. ۱۳۷۶. «مفاهیم اساسی در روش لوسین گلدمن» در *جامعه، فرهنگ، و ادبیات*، گزیده و برگردان محمدجعفر پوینده. تهران: چشمه.
- مارکس، کارل، فردریک انگلس، روزا لوکزامبورگ، آنتونیو گرامشی، جورج تامسون، گئورگ لوکاج، لئون تروتسکی، آونز ریس، سیدنی فینکل‌اشتاین، کریستوفر کارل، و گ. پله‌خانوف. ۱۳۸۳. *درباره‌ی ادبیات و هنر*. برگردان اصغر مهدی‌زادگان. تهران: نگاه.
- محمود، احمد. ۱۳۳۸. *مول*. تهران: نگاه.
- \_\_\_\_\_. [۱۳۴۶] ۱۳۸۱. *زائری زیر باران*. تهران: معین.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۵۳. *همسایه‌ها*. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۶۱. *زمین سوخته*. تهران: نشر نو.
- \_\_\_\_\_. [۱۳۶۹] ۱۳۸۳. *دیدار*. چاپ ۷. تهران: معین.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۷۰. *قصه‌ی آشنا*. تهران: نگاه.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۷۱. *از مسافر تا تب‌خال*. تهران: معین.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۷۲. *مدار صفردرجه*. تهران: معین.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۸۰. *غریبه‌ها و پسرک بومی*. تهران: معین.
- میرصادقی، جمال. ۱۳۷۱. *هواس*. تهران: نشر تاریخ ایران.

- . ۱۳۷۲. *داستان‌نویسان نام‌آور معاصر ایران*. تهران: نشر اشاره.
- میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت. ۱۳۷۹. *رمان‌های معاصر فارسی*، جلد ۱. تهران: نیلوفر.
- میرعابدینی، حسن. ۱۳۸۲. «غریبه‌ها؛ پسرک بومی؛ و زائری زیر باران». ۲۹-۳۳ در *بیدار دلان در آینه: نقد آثار احمد محمود*، به کوشش احمد آقایی. تهران: به‌نگار.
- . ۱۳۸۳. *صد سال داستان‌نویسی ایران*. جلد ۴. چاپ ۳. تهران: نشر چشمه.
- نقیسی، آذر. ۱۳۷۸. «تصویر زن در ادبیات کهن فارسی و رمان معاصر ایرانی». برگردان فیروزه مهاجر. *جنس دوم*، دفتر سوم: ۴۸-۵۶.
- هام، مگی، و سارا گمیل. ۱۳۸۲. *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*. برگردان فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، و فرخ قره‌داغی. تهران: نشر توسعه.
- هانت، ای. ک. ۱۳۸۱. *تکامل نهاد و ایده‌نولوژی‌های اقتصادی*. برگردان سهراب بهداد. تهران: آگه.
- Poulantzas, Nicos. 1973. *Political Power and Social Classes*. Translated from French and edited by Timothy O'Hagan. London, UK: NLB.

## نویسنده

## دکتر مجید پویان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد  
majid\_pooyan@yahoo.com  
www.mpooyan.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی  
پژوهش‌های وی در زمینه‌ی نقد ادبی، ادبیات معاصر، و نقد جامعه‌شناختی است. وی تاکنون سه مقاله‌ی علمی-پژوهشی نگاشته و بیش از ۲۰ مقاله نیز در هم‌آییش‌های کشوری و جهانی ارائه کرده‌است.

## بررسی سیمای عجوزه در ادب فارسی

دکتر محبوبه مباشری\*

دانش‌یار گروه زبان و ادب فارسی، دانشگاه الزهرا

### چکیده

در گستره‌ی ادبیات فارسی، زن با چهره‌هایی گوناگون چون معشوق، همسر، مادر، دختر، کنیز، و پیرزن (عجوزه) حضور دارد، اما در بسیاری از موارد، این چهره رنگی منفی گرفته و به صورت عامل مکر و فریب، فتنه‌ی اجتماع، و ابزار دست مردان روزگار نمایان شده‌است. این پژوهش، که به صورت توصیفی و کتابخانه‌یی انجام شده، در پی آن است تا با نشان دادن نقش‌های گوناگون پیرزنان، همچون عارف، متوکل، شجاع، مبارز، نابخرد، داستان‌گو، محتاله، دلاله، و جادوگر، در لابه‌لای متون ادب فارسی، همانندسازی دنیا به عجوزه‌ی هزارداماد را توجیه کند.

### واژگان کلیدی

پیرزن (عجوزه)؛ ادب فارسی؛ جادوگر؛ دلاله؛ محتاله؛

در پهنه‌ی ادبیات فارسی، زن به صورت معشوق، هم‌سر، مادر، دختر، کنیز، و پیرزن (عجوزه) پدیدار می‌شود، اما در بیش‌تر موارد نقشی جز فریب و فتنه‌انگیزی اجتماعی ندارد، حتا در جایی که مادر است و نماد تقدس، مانند آن‌چه در داستان «ملامت کردن مردم شخصی را که مادرش را کشت به تهمت» در *مثنوی معنوی* (مولوی بلخی ۱۳۶۸، دفتر ۲) می‌خوانیم. این نشان می‌دهد که در طول تاریخ و از دید مردان، همیشه ویژگی‌های ظاهری و زیبایی زنان است که مورد تأکید قرار گرفته و اگر، در مواردی اندک، زنی دارای رأی و فرهنگ باشد، حتماً فریب‌کار است. تنها نقشی که زن می‌تواند به صورت یک مصلح اجتماعی آگاه و خردورز نمایان شود پیرزن است، که البته آن نیز نمودهایی گوناگون دارد و گاه در هم‌این نقش نیز، به صورت عجوزه‌ی جادوگر، محتاله، و دلاله، به کارکرد اصلی خود، که مکر و فریب است، بازمی‌گردد.

در این چارچوب نباید از نقشی که در روایات صوفیانه به پیرزنی داده‌شده که ناگاه در صحنه حاضر، و اساتید و مشایخ را در بعضی از مسائل عرفانی انذار و یا تعلیم می‌دهد غفلت کرد. همین تمایل و گرایش نیز در پیرزن به‌خصوص فقیر و بیوه‌یی دیده‌می‌شود که در اشعار عرفانی یا با رنگ و بوی عرفانی فارسی سمبل مظلومیت و احقاق حق می‌گردد یا با دعای اوست که لشکرها متوقف می‌شوند یا با شکایت اوست که تصمیم حاکم جابه‌جا می‌گردد. (رادفر ۱۳۸۵: ۷)

در واژه‌ی نامه دهخدا، عجوزه و عجوز به معنای پیرزن و زن گنده‌ی کهن‌سال و ناتوان از انجام امور آمده‌است (دهخدا بی‌تا). عجوزان هرگز هم‌سر ندارند، به‌ندرت دارای فرزند اند، و در نقش مادر و مادربزرگ آشکار می‌شوند. شماری از آنان وابسته به دربار اند و نقش دایگی و گاه میانجی‌گری دارند و برخی دیگر در شمار کنیزان اند و نقش دایه دارند، که البته همراه با بزرگ شدن کودکانی که نگاه‌داری می‌کنند، به پیرزنان (عجوزان) تبدیل می‌شوند. چهره‌ی عجوزان خوب و دل‌کش نیست و اگر به‌ظاهر زیبا و فریبا باشد پوششی برای فریب و نیرنگ است:

جمیله‌ی آست عروس. جهان، ولی هس دار،  
که این مخدره در عقد کس نمی‌پاید. (حافظ ۱۳۷۱)

خویشتن دار، ای جوان، از پیر. دهر  
تا ت نفریبد به عذر این پیرزن! (ناصر خسرو قبادیانی ۱۳۷۳)

ما را عجوز. دهر دوتا کرد از فریب—  
زه شد به ناز. چرخ ز سستی کمان. ما. (بیدل دهلوی ۱۳۸۶)



عجوزان، به‌ویژه آنان که بیوه اند، هم‌واره، از محروم‌ترین لایه‌های اجتماعی اند، که از یک سو، به دلیل طبع بالای خویش، و از سوی دیگر، به دلیل ناتوانی و ضعف بدنی، نقش‌های گوناگون اجتماعی را پذیرا شده‌اند. نگاه تاریخی بدبینانه و مردسالارانه نسبت به زن، که سایه‌ی سهم‌گین آن بر ادبیات فارسی نیز سنگینی می‌کند، از دیگر دلایل نسبت دادن این نقش به زنانی خردمند و باتجربه است، که وظیفه‌ی اصلی ایشان نمایان شدن در چهره‌ی یک مصلح اجتماعی، انقلابی شجاع، مبارزی نستوه، و اندرزگویی بی‌پروا است، تا این نگاه جنسیتی بستری باشد برای این حقیقت که آنچه از فتنه و نیرنگ زنان در ادبیات ما دیده‌می‌شود برساخته‌ی ذهنیت مردان و خواسته‌های ایشان از زنان است. به هم‌آن اندازه که «زن دنیا» خطرناک و نفرت‌انگیز است و به شکل پیرزنی عجوژه معرفی می‌شود، موضوع زن سال‌خورده (و گاه بیوه‌ی ناتوان) معنایی دیگر دارد، که در سنت اسلامی، ماهیتی مثبت پیدا می‌کند. دستور قرآن برای بزرگ‌داشت و دوست داشتن افراد ناتوان، فقیر، و سال‌خورده موجب شد که جای‌گاهی ویژه برای «زن سال‌خورده در آیین اسلام ایجاد شود» (شimmel<sup>۱</sup>:۱۳۸۱:۱۰۴). تصویر زن فقیر، خمیده، و غم‌زده‌یی که تلاش می‌کند درخواست خود را در برابر سوارکاری خودخواه بیان کند، در مینیاتورهای ایرانی دوره‌ی مغول بسیار دیده‌می‌شود.

## عجوژه‌ی شجاع دادخواه

### داستان پیرزالی باوردی با سلطان محمود

در دفتر دوم از *سلسله‌الذهب جامی* و در داستان «پیرزالی از نسا و باورد» (جامی ۱۳۷۸:۳۳۷-۳۳۹)، آزادگی و اندرزگویی پیرزنی را می‌بینیم که برای به دست آوردن حق خویش، با سلطان محمود غزنوی به‌درستی سخن می‌گوید:

پیش. سلطان. عاقبت محمود،  
که شه. تخت‌گاه. غزنین بود،

پیرزالی ز. خطه‌ی. باورد  
خط. باوردیان برون آورد.

<sup>۱</sup> Schimmel, Annemarie

در این داستان، پیرزن، با واژه‌هایی تفکربرانگیز، از مأموری (پاسبانی) بی‌دین نام می‌برد، که به علت پشت‌گرم بودن به جای‌گاه خویش، ستم‌گری پیشه کرده و باغ و کلبه‌ی پیرزن را به‌زور از او گرفته‌است:

که «عوانی ز خلعت دین عور،  
چشم جان‌اش ز نور ایمان کور»،

وی عوان را بی‌ایمان و از خلعت دین بری می‌داند، زیرا انسان باایمان هرگز ستم‌گر نیست. سلطان محمود پس از شنیدن سخنان پیرزن، مثالی (دستورنوشته‌ی) می‌دهد که عوان دارایی او را به وی بازگرداند، لیکن عوان، با این فکر که امکان ندارد پیرزن دگرباره به سفر غزنین و دربار محمود برود و برای دادخواهی به حضور پادشاه برسد، از پذیرفتن دستور پادشاه خودداری می‌کند. پیرزن، که از ستم عوان به ستوه آمده‌است و جز آن ملک کالایی ندارد، دوباره دامان همت به کمر می‌بندد و برای دادخواهی به سوی غزنین روانه می‌شود:

بار دیگر عجز بی‌سامان  
برزد از ظلم آن عوان دامان.  
روی در دار ملک غزنین کرد؛  
شیوه‌ی دادخواهی آیین کرد.

پادشاه دگرباره دستور می‌دهد و به پیرزن می‌گوید که این فرمان جای سرپیچی برای عوان باقی نمی‌گذارد، اما پیرزن از این رفت‌وآمدها و بی‌نتیجه بودن دستورهای پادشاه آزرده‌خاطر و دل‌تنگ است:

گفت: «شاه! مثال را چه کنم؟  
مایه‌ی قیل و قال را چه کنم؟»

و می‌گوید آن عوان زیردست تو، که بار نخست حکم را اجرا نکرد، حکم دیگر تو را پاره خواهد کرد:

«آن که اول مثال تو نشنید  
خواهد آخر مثال تو بدرید.»

پادشاه، به دلیل سطوت، جبروت، و طبع پادشاهی، از شدت خشم، به پیرزن می‌گوید:

«رو از غصه خاک بر سر کن!»



پیرزن دل‌تنگ و آزرده، که از پاسخ پادشاه سخت ناامید شده‌است، به‌درشتی می‌گوید:

«خاک به‌تر به فرق سلطانی

که ندارد نفاذ. فرمانی—

«گرچه خوانند شاه و سلطان‌اش،

گوش نهد کسی به فرمان‌اش.»

هم‌آن گونه که در این ابیات دیده‌می‌شود، پیرزن ناامید از دادخواهی، به‌راحتی و به استناد «الیأس احدی الراحیتین»، در برابر سلطان محمود، نخستین کسی که لقب سلطان دارد و فرمان‌اش در غرب و شرق روان است، می‌ایستد و به دلیل این که چیزی برای از دست دادن ندارد، از سخن حق یا خطاب درشت خویش نمی‌ترسد. سرانجام نیز استواری گفتار او نتیجه می‌دهد و پادشاه، با پشیمانی از گفته و کرده‌ی خویش، عذرخواهی می‌کند و بخشش می‌خواهد:

شَهْ چو بشنید قول آن دل‌ریش،

شد پشیمان ز سخت‌گویی خویش.

بحلی خواست ز او به صد خجلی؛

داد فرمان ز بعد آن بحلی.

سپس دستور می‌دهد که گروهی از افراد و مأموران، بدون هیچ رحم و دل‌سوزی، آن عوان باوردی راه، چون دزدان، بر دار کشند تا درس عبرت برای کسانی باشد که از حکم پادشاه روی می‌گردانند و در حق مظلومان ستم روا می‌دارند. در این داستان چند نکته قابل‌توجه است:

- ۱ شکایت و دادخواهی از سوی پیرزنی صورت می‌گیرد که به‌ظاهر ضعیف و ناتوان است.
- ۲ فرد مورد‌خطاب و تندی پادشاهی بزرگ چون سلطان محمود است.
- ۳ دادخواهی پیرزن به سبب ستم یکی از کارگزاران پادشاه است.
- ۴ عوان پیرزن را «عجوز بی‌سامان» می‌نامد.
- ۵ این عجوز بی‌سامان، برای به دست آوردن حق خود، به سفری دور و دراز تا پای‌تخت (غزنین) می‌رود.
- ۶ سخن پیرزن آتشین و سخت است.
- ۷ سخنان درشت پیرزن پی‌آمد ناامیدی او از رسیدگی پادشاه به دادخواهی وی است.

۸ پایان داستان همراه با خلاف‌آمد است و شاه، به جای خشم گرفتن بر پیرزن به سبب گفتار درشت‌اش، پشیمان می‌شود و دستور کشتن آن عوان را می‌دهد.

۹ مهم‌ترین بخش داستان خطاب پیرزن به پادشاه است که گرچه به صورت سخنان درشت ناشی از آزدگی گفته می‌شود، اندرزی گران‌قدر برای پادشاه به شمار می‌آید و او را وادار می‌کند تا سیاست خویش را بر دادگری و استواری در اجرای احکام پایه‌ریزی کند.

روبه‌رو شدن شخصیت پیرزال بی‌یاور با پادشاهی بزرگ چون محمود، که سر سروران در برابر او خمیده است، و نیز بیدار شدن و گردن نهادن پادشاه به خواسته‌ی پیرزال، که تجربه‌ی کهن و جهانی دارد، عبرت‌آموزی از گذشت روزگاران را نشان می‌دهد.

#### داستان پیرزن با سلطان سنجر در مخزن‌الاسرار

دادخواهی پیرزنان از پادشاهان، موضوعی فراگیر نزد شاعرانی است که اشعار ایشان دارای مضامین اخلاقی و ادب تعلیمی است. در داستان «پیرزن با سلطان سنجر» مخزن‌الاسرار نظامی (۱۳۶۶:ب:۴۴-۴۷) چون این آمده است:

پیرزنی را ستمی درگرفت؛  
دست زد و دامن سنجر گرفت.  
که «ای ملک! آزرَم. تو کم دیده‌ام؛  
و از تو همه‌ساله ستم دیده‌ام.»

هم‌آن‌گونه که دیده می‌شود، پیرزن ستم‌رسیده، با درشتی تمام، سلطان سنجر را مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد و فریاد برمی‌آورد که به جای آن که از تو به من پیرزن از کار افتاده مهر و عطوفت رسد، هم‌واره ستم رسیده‌است:

«شکنه‌ی مست آمده در کوی من،  
زد لگدی چند فراروی من.»

گویا داروغه‌ی مست حکومت، در جست‌وجوی قاتلی، به خانه‌ی پیرزن هجوم برده و او را مورد دشنام («ستم‌آباد زبان»، شکنجه، و آزار قرار داده‌است.

«خانه‌ی من جست که خونی کجا است—  
ای شه، از این بیش زبونی کجا است؟!»





پیرزن، که سخت از این هجوم و جنایت به تنگ آمده‌است، به گفتن ماجرا بسنده نمی‌کند و با مسئول دانستن پادشاه و دستگاه حکومتی، چون آن یک تحلیل‌گر اجتماعی، پادشاه را زیر تازیانه‌ی انتقاد خود می‌کوبد و می‌گوید:

«شحنه بود مست که آن خون کند،  
 عریده با پیرزنی چون کند،  
 «رطل‌زنان دخل ولایت برند،  
 پیرزنان را به جنایت برند.»

او با درایتی ستودنی، ریشه‌ی مفساد اجتماعی را شناسایی می‌کند و به پادشاه هشدار می‌دهد:

«آن که در آیین ظلم نظر داشته‌است  
 ستر من و عدل تو برداشته‌است.»

و به‌زیبایی می‌گوید که اگرچه شحنه‌ی بی‌پروا مرا مورد ناسزا و شکنجه قرار داده، اما در حقیقت، عدالت و دادگری تو را زیر سؤال برده و حریم تو را شکسته‌است. سپس تهدید می‌کند که اگر پادشاه داد او را ندهد، وی را به بارگاه داد خداوندی می‌سپرد:

«گر ندهی داد من، ای شهریار،  
 با تو رود روزشمار این شمار!»

در این داستان، پیرزن به اندازه‌ی از این بی‌دادگری به درد آمده‌است که، چون آن یک مصلح اجتماعی، تنها به گرفتن حق خویش بسنده نمی‌کند و فریاد برمی‌آورد:

«دادرسی و داد نمی‌بینم؛  
 و از ستم آزاد نمی‌بینم.»

«از ملکان قوت و یاری رسد؛  
 از تو به ما بین که چه خواری رسد!»

و به طعنه و کنایه‌ی ابلغ من التصریح می‌گوید:

«مال یتیمان ستمدن ساز نیست—  
 بگذر از این، غارت ابخاز نیست.»

«بنده ای و دعوی شاهی کنی؟  
 شاه نه‌ای چون که تباهی کنی.»

پیرزن دولت ترکان غزنوی را مثال می‌آورد که به سبب دادگری و به استناد «الملک یقی مع الکفر ولا یقی مع الظلم»<sup>۱</sup> اوج گرفت و جهان‌گیر شد:

«دولت ترکان که بلندی گرفت،  
مملکت از دادپسندی گرفت.»

او شجاعانه و به بدترین سخن، شاه را چون این می‌خواند:

«چون که تو بی‌دادگری پروری،  
ترک نه‌ای، هندوی غارت‌گر ای.»

در پایان نیز پادشاه را اندرز می‌دهد و نقش خویش را به عنوان پیرزن سال‌خورده‌ی دنیادیده، به‌خوبی، نشان می‌دهد:

«پیرزان را به سخن شاد دار!  
و این سخن از پیرزنی یاد دار!»  
«دست بدار از سر بی‌چارگان،  
تا نخوری یاسج غم‌خوارگان!»

### تفسیر پیرزن از گوهر درخشان تاج پادشاه در داستان «اشک یتیم»

پروین اعتصامی نیز نمونه‌هایی از روبه‌رو شدن پیرزان و پادشاهان را به تصویر می‌کشد و چهره‌ی زنان سال‌خورده در داستان‌های او سیمای شورش‌گران بی‌پروای آگاه به مسائل و مشکلات روزگار است. در شعر «اشک یتیم» (اعتصامی ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱) آمده‌است:

روزی گذشت پادشهی از گذرگهی.  
فریاد شوق بر سر هر کوی و بام خاست.

پرسید ز آن میانه یکی کودکی یتیم  
که «این تاب‌ناک چی‌آست که بر تاج پادشا‌ست؟»

در پاسخ کودک یتیم، که تا کنون گوهری درخشانده ندیده‌است، یکی از شاهدان صحنه می‌گوید ما هم نمی‌دانیم چیست، اما به هر روی روشن است که کالایی ارزش‌مند است. در این میان، پیرزنی خمیده‌قامت نمایان می‌شود و با جسارت و شهامت به کودک و دیگران می‌گوید «این اشک دیده‌ی من و خون دل شما‌ست» و تنها به این گفته بسنده نمی‌کند و مانند یک انقلابی شجاع، به تفسیر گفتار خویش می‌پردازد و می‌گوید این پادشاه، عوام‌فریب و بی‌خبر از درد مردم خویش است:

<sup>۱</sup> گفته‌ی از پیامبر: «حکومت به کفر پای‌دار می‌ماند، ولی با ستم پای‌دار نخواهد ماند.»



«ما را به رخت و چوبِ شبانی فریفته‌است—  
این گرگ سال‌هاست که با گله آشناست.  
«آن پارسا که ده خرد و ملک ره‌زن است؛  
آن پادشا که مالِ رعیت خورد گداست.»

در پایان نتیجه می‌گیرد که ملک و دارایی پادشاه پی‌آمد ستمی است که بر یتیمان و پیرزنان (لایه‌ی ضعیف و ناتوان جامعه) رفته‌است:

«بر قطره‌ی سرشکِ یتیمان نظاره کن!  
تا بنگری که روشنیِ گوهر از کجا است.»

### شکایت پیرزن از قباد

پروین در شعر «شکایت پیرزن» (اعتصامی ۱۳۸۵) نمونه‌یی دیگر از شهامت و جسارت پیرزنان را در برابر پادشاهان بی‌دادگر و بی‌توجه به آسایش مردم نشان می‌دهد:

روزِ شکار، پیرزنی با قباد گفت  
که «از آتشِ فسادِ تو جز دودِ آه نیست.  
«روزی بی‌آ به کلبه‌ی ما از ره شکار!—  
تحقیقِ حالِ گوشه‌نشینان گناه نیست.»

پیرزن، با گفتاری طنزآلود، قباد، از پادشاهان کیانی، را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید که احوال‌پرسی از ناتوانان در زمره‌ی گناهان نیست. او بی‌دادهایی را که بر وی رفته‌است برمی‌شمارد و می‌گوید هیچ رفاهی برای زندگی ندارد:

«هنگامِ چاشت، سفره‌ی بی‌نانِ ما ببین!  
تا بنگری که نام و نشان از رفاه نیست.»

پیرزن ناآگاهی پادشاه از حال رعیت خویش را عامل اصلی فقر و بی‌دادگری می‌داند و سپس مواردی دیگر از ستم‌هایی را که به سبب ناآگاهی پادشاه از حال رعیت بی‌نوا صورت گرفته‌است برمی‌شمارد:

«دزدِ لحاف برد و شبانِ گاو پس نداد—  
دیگر به کشورِ تو امان و پناه نیست.  
«از تشنگی، کدو بنام امسال خشک شد؛  
آبِ قنات بردی و آبی به چاه نیست.»

«سنگینی خراج به ما عرصه تنگ کرد—  
گندم تو را آست؛ حاصل ما غیر کاه نیست.»

سپس لحن سخن پیرزن تلخ‌تر و گزنده‌تر می‌شود:

«حکم دروغ دادی و گفתי حقیقت است؛  
کار تباه کردی و گفתי تباه نیست.

«صد جور دیدم از سگ دربان درگهات—  
جز سفله و بخیل در این بارگاه نیست.

«ویرانه شد ز ظلم تو هر مسکن و دهی—  
یغماگر است چون تو کسی، پادشاه نیست.

«مردی در آن زمان که شدی صیدِ گرگِ آز—  
از بهر مرده، حاجت تخت و کلاه نیست.»

سپس او را مورد پند و اندرز خویش قرار می‌دهد؛ شاید که پادشاه به خویش آید و به داد گراید:

«جمعی سیاه‌روز سیه‌کاری تو اند.

باور مکن که بهر تو روز سیاه نیست!

«سختی کشی ز دهر، چو سختی دهی به خلق—  
در کیفیر فلک، غلط و اشتباه نیست.»

این که چرا لحن پیرزن پروین چون این بی‌پروا و گزنده است و چه‌گونه با شهامت تمام در برابر پادشاه سخن می‌گوید، از دیدگاه تاریخ اجتماعی روزگار پروین دارای اهمیت است و نشان از مقتضیات روزگار پروین و عصر روشن‌فکری و روشن‌گری اجتماعی دارد.

### داستان محمود زاولی و پیرزن در شکارگاه

در میان ۲۶ داستان مربوط به زنان در *حدیقه‌الحقیقه‌ی سنایی*، حضور پیرزنی زبان‌آور که جوابی دندان‌شکن به پادشاهی قدرت‌مند چون محمود می‌دهد (سنایی ۱۳۶۸)، از جمله تصاویر تکراری است:

روزی از روزها، به وقت بهار،  
رفت محمود زاولی به شکار.

دید زالی نشسته بر سر راه،  
روی‌اش از درد ظلم گشته سیاه،



بر تن از ظلم و جور پیراهن  
از گریبان دریده تا دامن.

پیرزن از ستمی که بر وی رفته گریبان دریده و بر سر راه محمود نشسته‌است. هنگامی که نگاه‌بان پادشاه می‌خواهد پیرزن را دور سازد، محمود، به تن خویش، نزد او می‌رود و می‌پرسد:

که «این چه آشوب و بانگ و فریاد است؟  
بازگو که از که بر تو بی‌داد آست.»

پیرزال از هم‌سر مرده‌ی خویش، سه فرزند خردی که دارد، و این که برای گذران زندگی خوشه‌چینی می‌کند سخن می‌گوید و به آن جا می‌رسد که جان‌داران پادشاه دست‌رنج وی را چپاول کرده و او را مورد آزار و اذیت قرار داده‌اند:

«پنج ترک آمد از قضا پیش‌ام،  
خواند از ایشان یکی بر خویش‌ام.  
«بگرفت آن سید ز گردن من؛  
من برآوردم از عنا شیون.  
«دیگری آمد و زدم چوبی  
تا ز من برنخیزد آشوبی.»

پیرزن درمی‌یابد که ایشان جان‌داران سلطان محمود اند و از دید آنان این پیرزن توان دادخواهی ندارد:

گفت: «جان‌دار شاه محمود است.  
ز این جزع، مر تو را چه مقصود است؟  
«بر خود و جان خود مخور زنهار!  
راه را پیش گیر و بانگ مدار!»

پیرزن با جرئت و جسارت تمام، به شکارگاه پادشاه می‌رود تا نزد او شکایت و دادخواهی کند. پادشاه خطاب به عامل نامه می‌دهد «تا ز املاک زن بدارد دست»، ولی عامل نسا، به تصور این که دومبار زن برای دادخواهی، به غزنین نخواهد رفت، به نامه‌ی پادشاه اهمیتی نمی‌دهد. پیرزن باز به دادخواهی برمی‌خیزد و با لحنی گزنده می‌گوید:

«خاک بر سر کسی کند که و را  
نبود بر زمانه حکم روا.»

سرانجام، پادشاه به ایاز فرمان می‌دهد تا غلامی را انتخاب کند که چون باد به سوی نسا رود و برای این که پندی برای دیگران شود، آن عامل نادان را بر درخت دوزد و نامه‌ی پادشاه را بر گردن وی آویزد.

### مادران پیر (پیرزنان مادر)

#### داستان سلطان مسعود و مادر ابوالحسین میمندی

در داستانی دیگر از حدیقه‌الحقیقه، سلطان مسعود، پس از خشم گرفتن بر ابوالحسین میمندی، او را از کار وزارت برکنار می‌کند و به‌ناحق می‌کشد (سنایی ۱۳۶۸: ۵۵۲-۵۵۳). اطرافیان پادشاه به او در باره‌ی نفرین مادر پیر ابوالحسین هشدار می‌دهند:

مادری پیر داشت، بس عاجز،  
که نبودی دعاش را حاجز.

تا جایی که پادشاه، سحرگاهی، برای دل‌جویی از این مادر به نزد وی می‌رود:

شاه یک شب، سحرگهی، برخاست،  
بر زن رفت و عذر رفته بخواست.  
گفت: «بد کردم و پشیمان ام؛  
ز این سبب، بد مخواه بر جان‌ام.  
«رفتنی رفت، و این قضا بشتافت—  
تیر بگذشته چون توان دریافت؟»

پادشاه از پیرزن می‌خواهد که از گناه او درگذرد و وی را نفرین نکند:

«نیز بر من دعای بد تو مکن!  
بودنی بود، درنورد سخن!»

پیرزن که نمونه‌ی از دنیادیدگان پرتجربه است، با زیرکی به پادشاه اطمینان می‌دهد که او را دعای بد (نفرین) نخواهد کرد:

«چون کنم من دعای بد؟ حاشا!  
یا ز من مرغ‌وای بد؟ حاشا!»

زیرا که:



«میر. ماضی بدو همی دنیا  
داد و تو نیز دادی‌اش عقبا.  
«یافته‌است از تو و پدر، پسر  
دنی و عقبی—این غم از چه خورم؟  
«به تلافی مال دنی و دین،  
کی کنم خیره، ای ملک، نفرین؟  
«او جهان داد و تو شهادت و اجر—  
نیست جای غم و ملالت و زجر.»

پاسخ زیرکانه و عاقلانه‌ی مادر (پیرزن)، از هر ناسزا و سخن درشت گذشته‌تر و تلخ‌تر است. وی به کنایه‌ی ابلغ‌من‌التصریح می‌گوید که پسر از پدرت (محمود) جای‌گاه دنیوی (وزارت) را گرفت و از پسرش که تو ای (مسعود)، پاداش اخروی و شهادت را به دست آورد؛ پس شما پسر و پدر دنیا و آخرت را به او بخشیدید و جای اندوه، سرزنش، زجر، و نفرین نیست.

### داستان مادر حسنگ وزیر

در داستان «بر دار کردن حسنگ وزیر» از تاریخ بیهقی، حسنگ، وزیر محتشم سلطان محمود—که به هواداری از /میرمحمد، برادر مسعود، برخاست و در دوران کوتاه پادشاهی محمد، وزارت او را به عهده داشت—پس از چیرگی مسعود بر محمد، به جرم این هواداری، به دار آویخته‌شد و هفت سال بر دار ماند، آن سان که اثری از وی نماند. بیهقی می‌گوید:

و مادر حسنگ زنی بود سخت جگرآور. چون آن شنودم که دو-سه ماه از او این حدیث پنهان داشتند. چون بشنید، جزعی نکرد—چون آن که زنان کنند—بل که بگریست به درد—چون آن که حاضران از درد وی خون گریستند. پس گفت: «بزرگا مردا که این پسر بود که پادشاهی چون محمود این جهان بدو داد و پادشاهی چون مسعود آن جهان.» و هر خردمند که این بشنید بیسندید—و جای آن بود. (بیهقی ۱۳۷۴: ۲۳۶)

در این داستان، گفتار خردمندانه و در عین حال سرزنش‌آمیز پیرزنی فرزندزادست‌داده را می‌شنویم، که به‌زیبایی، فرزند خویش را می‌ستاید و از او به بزرگی یاد می‌کند. این یادکرد از کسی که به فرمان مسعود، پادشاه وقت، به دار آویخته‌شده، خود نوعی مبارزه‌ی منفی و

و به گفته‌ی ادبا، ذم شبیه به مدح است؛ افزون بر آن که نویسنده‌ی تاریخ نیز می‌گوید که هر خردمند که شنید پسندید و جای آن بود.

### داستان مادر یحیا برمکی و مأمون

در داستانی دیگر از *حدیقه‌الحقیقه*، مادر یحیا برمکی مورد توجه قرار می‌گیرد، که خون پسر او، به ناحق، به دست مأمون، خلیفه‌ی عباسی، ریخته شد (سنایی ۱۳۶۸: ۵۵۲).

چون تبه شد خلافت مأمون،  
ریخت مر خلق را به ناحق خون،

کرد بر آل برمک آن بی‌داد  
که کسی ز آن صفت ندارد یاد.

یحیی‌ی بی‌گناه را چو بکشت،  
گشت بر وی زمانه تنگ و درشت.

مادری داشت یحیی‌ی. مظلوم،  
پیر و عاجز، ز کام دل محروم،

جفت اندوه گشته اندر دهر،  
عیش شیرین بر او شده چون زهر.

وقتی مأمون خبر می‌یابد که مادر یحیا، به سبب این ستم، وی را پیوسته نفرین می‌کند و نابودی پادشاهی وی را خواهان است، نیم‌شب، به قصد عذرخواهی و دل‌جویی، دور از چشم مردم، به نزد پیرزن می‌رود:

رفت مأمون شبی ز خلق نهان،  
برگشاده به عذر جرم زبان.

در و گوهر بسی بدو بخشید—  
راه و سامان کار خود آن دید.

گفت‌اش: «ای مادر! آن قضایی بود—  
چون قضا رفت، زاری تو چه سود؟»

سپس از پیرزن درخواست می‌کند که از نفرین او دست بردارد و وی را به جای پسر خویش انگارد:

«گر چه یحیا نماند و یافت گزند،  
من تو را یم به جای او فرزند.»





لیکن مادر پیر یحیا پاسخی بسیار خردمندانه، دندان‌شکن، و تلخ به او می‌دهد و می‌گوید: «اینک غصه‌ی من بیش‌تر شد؛ زیرا چه‌گونه می‌توانم فرزندی را از یاد ببرم که چون تویی به منزله و عوض او باشی؟»

مادر پیر داد کار بداد؛  
در زمان پیش‌وی زبان بگشاد.  
گفت که «ای میر! بازده خیرم!  
من به شخصی چه‌گونه غم نخورم  
که و را چون تویی عوض باشد—  
راست چون جوهر و عرض باشد؟  
با بزرگی که آمدت حاصل،  
هم نباشی به جای وی در دل.»

و تا آن جا پیش می‌رود که مأمون از گفتار و درخواست خویش بسیار شرمنده می‌شود و به داد می‌گراید:

گشت از آن یک سخن خجل مأمون؛  
بعد از آن، خود نریخت هرگز خون.

این گفته چون در شهوار از آن زن بیدار به یادگار ماند.

## پیرزنان عارف

### داستان کاغذ زر بردن پیرزن نزد بوعلی

در ادبیات عرفانی، مضمون زن سال‌خورده یا بیوه‌ی فقیر از هم‌آن آغاز آشکار است. عطار، در *منطق‌الطیر*، می‌گوید پیرزنی کاغذی زر به نزد بوعلی می‌برد و از او می‌خواهد که آن را بیذیرد (عطار ۱۳۶۵):

رفت پیش بوعلی آن پیرزن،  
کاغذی زر برد که «این بستان ز من!»  
شیخ گفت‌اش: «عهد دارم من که نیز  
جز ز حق نستانم از کس هیچ چیز.»

پیرزن عارف نکته‌دان بوعلی را، که نماد حکمت و دانایی است، مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

«هر که در دریای وحدت گم نشد،  
گر همه آدم بود، مردم نشد.»

نکته‌ی شگفت‌انگیز داستان این است که پیرزال بوعلی سینا، نابغه‌ی دهر، را مورد سرزنش قرار می‌دهد و متهم به دویینی و نرسیدن به وحدت می‌کند.

### درخواست دعای خوش‌دلی از شیخ مهنه از سوی پیرزالی

هم‌چون این است در داستان درخواست دعای خوش‌دلی پیرزنی از شیخ مهنه، عارف نام‌دار (عطار ۱۳۶۵: ۱۳۶):

گفت شیخ مهنه را آن پیرزن:  
«دل‌خوشی را، هین، دعایی ده به من!»

شیخ در پاسخ او می‌گوید که روزگاری بسیار را زانودربغل در کنجی نشسته، ولی نتوانسته‌است به ذره‌یی از آن دست یابد؛ زیرا:

«تا دوا نآید پدید این درد را،  
خوش‌دلی کی روی باشد مرد را؟»

در این داستان، درخواست پیرزن از این عارف نام‌دار، خواهشی مادی و عادی نیست، بلکه آرزوی همه‌ی مردان طریقت است، که از زبان پیرزن عارف گفته‌می‌شود.

### داستان پیرزال تنگ‌دست، که بر گورستان منزل کرده‌بود

در مصیبت‌نامه‌ی عطار داستان پیرزالی تنگ‌دست آمده‌است، که در گورستان منزل کرده‌بود و خرقه‌یی با صد هزار بخیه در پیش داشت، که چون مرده‌یی را برای دفن به گورستان می‌آوردند، یک بخیه‌ی دیگر بر آن خرقه می‌زد (عطار ۱۳۶۸ ب):

گر شدی یک مرده گر ده آشکار،  
او به هر یک بخیه‌یی بردی به کار.

سرانجام روزی بسیار مرده به سوی گورستان آوردند:

عاقبت، روزی بسی مرگ اوفتاد؛  
پیرزن را کار از برگ اوفتاد.



مرده آوردند بسیارش به پیش؛  
در غلط افتاد زن در کارِ خویش.

پیرزن از شمارش مردگان ناتوان می‌شود، فریادزنان سوزن و رشته را به کناری می‌اندازد، و درمی‌یابد که این کاری نیست که به رشته و سوزن راست شود:

چون فلک می‌بایدم سرگشته‌یی،  
که آیین نه کارِ سوزن است و رشته‌یی.

در این داستان نیز، پیرزن، چون عارفی، درمی‌یابد که امور جهان بی‌حساب و کتاب نیست و چون فلک باید سرگشته و حیران شد.

### داستان ذوالنون مصری و پیرزن

در این داستان، ذوالنون از پیرزنی ناشناس می‌پرسد که «پایان عشق چیست؟» و پیرزن پاسخ می‌دهد که «عشق پایانی ندارد»، ذوالنون می‌پرسد: «چرا؟» و پیرزن پاسخ می‌دهد که «ای نادان! زیرا محبوب پایان ندارد» (شمیل ۱۰۵:۱۳۸۱). شمیل بانوان برجسته و بسیار سالخورده‌یی را که ابن‌عربی، در دوران جوانی و در شهر سویل (اشبیلیه) دید، نمود این چهره‌های افسانه‌یی می‌داند که درایت و خردی بسیار دارند (هم‌آن).

### داستان پیرزن فقیر، که به ۱۰ کلاف پشم خریدار یوسف بود

در *منطق‌الطیر* داستانی وجود دارد، که پیرزنی ناتوان و فقیر را به تصویر می‌کشد که به خریداری حضرت یوسف در بازار بردگان سرزمین مصر آمده‌است (عطار ۱۳۶۵:۱۴۵-۱۴۶). در حالی که ثروت‌مندان و خواجگان برای به دست آوردن این برده‌ی زیبارو قیمت‌هایی بالا پیشنهاد می‌کردند، پیرزن سال‌خورده می‌خواست به ۱۰ کلاف پشم ریسیده‌ی خویش، یوسفی را که صد گنج می‌ارزد، خریداری کند. او در پاسخ برده‌فروش که گفت «نیست در خورد تو این درّ یتیم» می‌گوید:

پیرزن گفت که «دانستم یقین  
که آیین پسر را کس بنفروشد بدین.

«لیک این‌ام بس که چه دشمن، چه دوست،  
گوید این زن از خریدارانِ او است.»

## پیرزنان متوکل

## تمثیل توکل زالی بر رازقیت خداوند

در حدیقه‌الحقیقه تمثیلی از زالی آورده شده است، که اعتماد و توکل‌اش به خداوند و روزی‌دهندگی او با همه‌ی عالمان دین پهلو می‌زند (سنایی ۱۳۶۸):

زالکی کرد سر برون ز نهفت،  
کشته‌ی خویش خشک دیده، بگفت  
که «ای هم آن نو و هم آن کهن!  
رزق بر تو آست، هر چه خواهی کن!  
«علت. رزق. تو به خوب و به زشت  
گریه‌ی. ابر نی و خنده‌ی. کشت.»

پیرزن دانا علت رزق و روزی دادن به خاص و عام را پی‌آمد اموری طبیعی چون باریدن باران و سرسبزی کشتزارها نمی‌داند، بلکه با فعال مایشا و علت ازلی و ابدی دانستن خداوند می‌گوید:

«علت. رزق تو به خوب و به زشت  
گریه‌ی. ابر نی و خنده‌ی. کشت.  
«از هزاران هزار به یک تو،  
ز آن که اندک نباشد اندک تو.  
«شعله‌ی ز او و صدهزار اختر؛  
قطره‌ی ز او و صدهزار اخضر.»

و بر این باور است که انعام و بخشش خداوند به شایستگی موجودات نیست و بدون سبب و میانجی صورت می‌گیرد: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۱</sup> (قرآن، یس: ۸۲):

«بی‌سبب رازق ای—یقین دانم؛  
همه از تو آست نان‌ام و جان‌ام.»

سنایی، با توجه به یقین و توکلی که پیرزن نسبت به خداوند روزی‌ده دارد می‌گوید:

مرد نبود کسی که در غم. خور  
در یقین باشد از زنی کم‌تر.

<sup>۱</sup> «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: (باش،) پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.»



این گونه است که سنایی حدیث شریف نبوی را فرایاد می‌آورد، که فرمود: «علیکم بدین العجائز— بر شما باد پی‌روی از دین‌داری پیرزنان!» و در پایان، آن سان این زن و توکل او را می‌ستاید که می‌گوید:

از توکل نفس تو چند زنی؟  
مردنام ای و لیک کم ز زن ای.

### داستان هم‌سر حاتم اصم

داستانی دیگر از *حدیقه الحقیقه*، با نام «فی توکل العجوز» (سنایی ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۱۸)، می‌گوید هنگامی که حاتم اصم برای زیارت خانه‌ی خدا و مزار پیامبر عزم سفر کرد، زن را فرد و ممتحن بگذاشت، اما:

بر توکل زنی‌ش هم‌ره بود  
که ز رزاق خویش آگه بود.

هنگامی که دوستان حاتم برای احوال‌پرسی به خانه‌ی او می‌روند و روزگار زن او را در فقر و پریشانی می‌بینند، از سر دل‌سوزی می‌گویند:

شوهرت چون برفت زی عرفات،  
هیچ نگذاشت مر تو را نفقات.

زن پاسخ می‌دهد که روزی مرا خدا می‌دهد:

گفت: «بگذاشت— راضی ام ز خدای—  
آن‌چه رزق من است ماند به جای.»

باز گفتند: «رزق تو چند است  
که دلات قانع است و خورسند است؟»

گفت: «چندان که عمر مانده‌ست‌ام،  
رزق من کرد جمله در دست‌ام.»

دوستان تلاش می‌کنند که با استدلال به پیرزن بگویند همه‌ی امور دنیا بر اسباب است و او بی‌دلیل روزی به دست نمی‌آورد:

باز گفتند: «بی‌سبب ندهد؛  
هرگز از بیدین رطب ندهد.

«نیست دنیا تو را به هیچ سبیل؛

نفرستدت ز آسمان زنبیل.»

گفت که «ای رای تان شده تیره!

چند گوید هرزه بر خیره؟

«حاجت آن را بود سوی زنبیل

که ش نباشد زمین کنیر و قلیل.

«آسمان و زمین به جمله و راست،

هر چه خود خواسته‌ست حکم او را است.

«برساند چون آن که خود خواهد؛

گه بیافزاید و گهی کاهد.»

## پیرزنان خودخواه/ نابخرد

### داستان پیرزال و دختر رنجورثس

پیرزنان نابخرد در داستان‌ها و تمثیل‌های موجود حضوری کم‌رنگ دارند و شمار این داستان‌ها نیز بسیار اندک است. در داستان مه‌ستی و پیرزال از حدیقه‌الْحَقِیْقَه‌ی سنایی (سنایی ۱۳۶۸: ۴۵۴-۴۵۵) آمده‌است:

داشت زالی به روستای تکاو

مه‌ستی‌نام دختری و سه گاو.

نوعروسی چو سرو تر بالان

گشت روزی ز چشم بد نالان.

این دختر زیبا از چشم‌زخمی بیمار می‌شود و دنیا را در چشم مادر پیر تاریک

می‌سازد:

گشت بدرش چو ماه نو باریک؛

شد جهان پیش پیرزن تاریک.

دل‌اش آتش گرفت و سوخت جگر

که نیازی جز او نداشت دگر.

روزی گاو پیرزن پوزه‌ی خویش را در دیگ کرد و نتوانست آن را بیرون آورد؛ پس

با هم‌آن شمایل از مطبخ بیرون دوید. این مادر، که همیشه به دختر خویش می‌گفت



«خداوند مرا پیش از تو بمیراند که من مردن تو را نبینم» گاو را عزراییل پنداشت و از شدت ترس فریاد می‌آورد که «من مهستی نیستم» و جای‌گاه مهستی و عزیزکرده‌ی خویش را نشان می‌داد تا گاو او را ببرد:

گاو مانند دیوی از دوزخ  
سوی آن زال تاخت از مطبخ.

زال پنداشت هست عزراییل؛  
بانگ برداشت از پی تهویل،

که «ای مقلومت! من نه مهستی‌ام؛  
من یکی زال- پیر- محنتی‌ام.

«تندرست ام من و نی‌ام بیمار—  
از خدا راه، مرا بدو شمار!»

«گر تو را مهستی همی‌باید،  
آنک او را ببر!—مرا شاید.»

در این داستان، پیرزن، خلاف دیگر پیرزنان داستان‌های *حدیقه‌الحقیقه*، که همه اهل توکل، فداکاری، شجاعت، خردمندی، و نکته‌سنجی اند، به‌سان پیری آزمند، دنیا دوست، نادان، خودپسند، و خودخواه، که به هنگام بلا و محنت، یار و یاور فرزندان نیستند و با سپردن آنان به امواج بلا، خود می‌گریزند، نمایان شده‌است و به همین علت *سنایی* او را از زمره‌ی خسان می‌داند.

### داستان پیرزنی که تذهیب قرآن به صورت خویش می‌بست

این داستان در *مثنوی معنوی* (مولوی بلخی ۱۳۶۸، دفتر ۶: ۳۴۴-۳۴۷) آمده‌است:

بود کمپیری، نودساله، کلان،  
پرتشنج روی و رنگ‌اش زعفران.

چون سر سفره رخ او توی توی،  
لیک در وی بود مانده عشق شوی.

ریخت دندان‌هاش و مو چون شیر شد؛  
قد کمان و هر حس‌اش تغییر شد.

[...]

چون عروسی خواست رفتن آن خریف،  
موی ابرو پاک کرد آن مستخیف.  
پیش رو آینه بگرفت آن عجز  
تا بیاراید رخ و رخسار و پوز.  
چند گل‌گونه بمالید از بطر،  
سفره‌ی روی‌اش نشد پوشیده‌تر.  
عشرهای مصحف از جا می‌برید،  
می‌چفسانید بر رو آن پلید،  
تا که سفره‌ی روی او پنهان شود،  
تا نگین حلقه‌ی خوبان شود.  
عشرها بر روی هر جا می‌نهاد  
چون که برمی‌بست چادر، می‌فتاد.  
باز او آن عشرها را با خدو  
می‌چفسانید بر اطراف رو.  
باز چادر راست کردی آن نگین،  
عشرها افتادی از رو بر زمین.

### پیرزنان ضعیف و ناتوان

نمودی دیگر از زنان پیر در ادبیات، ناتوانی و ضعف ایشان در برابر ستم مردان روزگار است، که می‌توانند هم‌سر یا پسر آنان باشند.

### داستان پیرزال با فرزند پیل‌تن خود

در داستانی از *گلستان سعدی*، پیرزنی ضعیف مورد ستم قرار می‌گیرد، اما فرد ستم‌کار پادشاه نیست و پسر توانا و تتومند او است، که حرمت مادر ناتوان را نگاه نمی‌دارد (سعدی ۱۳۶۳: ۱۵۱):

چه خوش گفت زالی به فرزند خویش،  
چو دیدش پلنگ‌افکن و پیل‌تن:  
«گر از عهد خردی ت یاد آمدی  
که بی‌چاره بودی در آغوش من،





«نکردی در این روز بر من جفا  
که تو شیرمرد ای و من پیرزن»

این نکته نیز در خور تأمل است که پیرزن، هرچند دل‌آزرده و گریان، از سر دل‌سوزی و مهربانی به فرزند عتاب می‌کند و با یادآوری روزگار ناتوانی، او را اندرز می‌دهد.

### داستان نوشیروان با پیرزن هم‌سایه

این داستان در دفتر سوم *سلسله‌الذهب* آمده است (جامی ۱۳۷۸: ۳۵۴-۳۵۵):

کرد نوشیروان شه عادل  
نیم‌روزی به بام خود منزل.

دید بر پشت‌بام هم‌سایه  
پیرزالی فقیر و بی‌مایه.

قامت کوژ و کوزه‌یی در دست  
چون وی از روزگار دیده شکست.

پیرزن فقیر قامت‌خمیده کوزه‌یی بی‌دسته و بی‌دهانه (لوله) دارد، که نه می‌تواند آن را در دست بگیرد و نه می‌تواند آن را بر جای نگاه دارد؛ پس هر کاری می‌کند که آب آن را بر خود ریزد نمی‌تواند:

کوزه ز آن حبله‌ها که می‌انگیخت  
می‌فتاد، آب بر زمین می‌ریخت.

*نوشیروان* از دیدن این منظره اشک به چشم می‌آورد و خویشتن را سرزنش می‌کند:

گفت بر خود که «وای بر ما باد!  
خشم خلق و خدای بر ما باد!

«که به پهلوی ما فقیری راه،  
عمر‌گذشته گنده‌پیری راه،

«نبود کوزه‌یی به دست درست  
که به آن روی خود تواند شست».

*نوشیروان* بر آن است که آفتابه‌ی زرین خویش را برای او بفرستد، اما نگران است که مبدا پیرزن از آگاهی پادشاه بر احوال خویش شرم‌منده شود؛ پس چهل آفتابه‌ی زر فراهم می‌سازد و به نزد فقیران، از جمله پیرزن، می‌فرستد.

## پیرزنان محتاله و دلاله

می ده که نوعروس. چمن حد. حسن یافت—  
کار این زمان ز. صنعت. دلاله می‌رود.  
از ره مرو به عشوه‌ی. دنیا، که این عجز  
مکاره می‌نشیند و محتاله می‌رود. (حافظ ۱۳۷۱:۲۲۰)

## عجز محتاله در داستان نعمت و نعم هزارویک شب

در داستان «نعمت و نعم» در *هزارویک شب* (تسوجی ۱۳۸۳:۷۲۳) آمده‌است که حجاج آوازه‌ی کنیزی به نام نعم را می‌شنود و می‌خواهد که او را برای خوش‌خدمتی به نزد خلیفه بفرستد. او برای به دست آوردن کنیز، از عجزی محتاله کمک می‌خواهد—عجزی که به گفته‌ی راوی، در نیرنگ و تلیس به ابلیس برتری دارد. این عجز با ظاهری زاهدانه، جامه‌ی پشمین در بر و تسبیح هزاردانه در گردن، به خانه‌ی کنیز راه می‌یابد و پس از یک ماه آموشد، کنیز را فریب داده، او را می‌رباید.

## پیرزنان جادوگر

یکی از مهم‌ترین و شاید گسترده‌ترین نقش‌هایی که پیرزنان در ادبیات عامیانه‌ی ما داشته‌اند نقش جادوگری است.

مطابق سنت جهانی، دنیای مردساخته، نقش جادو، عجزگی، و گنده‌پیری را به زنان واگذار می‌کند [۰۰۰]؛ حال آن‌که گنده‌پیران. جادوگر. شریر، به‌راحتی، می‌توانستند گنده‌پیرمرد باشند. (پاک‌نیا ۱۳۸۸:۱۴۵)

## زن جادوگر در هفت‌خوان رستم و اسفندیار

مفهوم زن جادوگر از هم‌آن آغاز شکل‌گیری ادبیات فارسی وجود دارد و حتا در *شاه‌نامه*، که سراینده‌ی آن پیش‌تر و بیش‌تر از همه، با گفتاری نیکو زن را می‌ستاید، دیده‌می‌شود. در داستان «هفت‌خوان رستم و اسفندیار» *شاه‌نامه* (فردوسی ۱۳۸۲:۱۲۰۷-۱۲۰۸)، زنی حیه‌گر و جادوگر وجود دارد، که برای گذشتن از خوان چهارم باید او را کشت:

زن. جادو از خویشن شیر کرد؛  
جهان‌جوی آهنگ. شمشیر کرد.



بدو گفت: «بر من نیاری گزند،  
اگر آهنین کوه گردی بلند.  
«بیآرای از آن سان که هستی رخات —  
به شمشیر باشد کنون پاسخات.»  
به زنجیر شد گنده‌پیری تباہ،  
سر و موی چون برف و روی سیاه.

در بیش‌تر موارد، زن جادوگر به سیمای زنی زیبارو نمایان می‌شود:

به بالای سرو و چو خورشید روی،  
فروهشته از مشک تا پای موی.  
زن جادو آواز اسفندیار  
چو بشنید، شد چون گل اندر بهار.  
چون این گفت که «آمد هژبری به دام  
ابا جامه و رود و پرکرده‌جام.»

### سیمای عجزوزان در داستان‌های هزارویک شب

پیرزنان در داستان‌های **هزارویک شب** نقش‌هایی پرشمار دارند؛ گاه میانجی‌گر رسیدن عاشق و معشوق اند، گاه نقش دایگی فرزندان را دارند، گاه در امور پادشاهی و حکومت دست دارند، و گاه نیز مکاره‌هایی ساحره و طماع اند، که سحر می‌آموزند؛ چون آن که در داستان گدای دوم می‌بینیم که دختر پادشاه از جادوگر سحر می‌آموزد و در پاسخ پادشاه، که می‌پرسد از که جادو آموخته‌است، می‌گوید:

«از پیرزال جادو، صدوهفتاد گونه آموخته‌ام که پست‌ترین آن‌ها این است که  
سنگ‌های شهر تو را پشت کوه قاف ریخته، مردمان‌اش را ماهیان گردانم.»  
(تسوجی ۱۳۸۳: ۷۵)

در **هزارویک شب**، پیرزنان گاه در نقش پیرزنان پرهیزگار بالیمان نیز پدیدار می‌شوند و به فرزندان درس دینی می‌آموزند، مانند «حکایت بانو و دو سگ‌اش» (هم‌آن: ۸۶)؛ و گاه نیز عابدنما و زاهدنما، دیگران را فریب می‌دهند.

### پیرزن دایه

از دیگر نقش‌های پیرزنان دایگی است. هم‌آن گونه که پیش‌تر گفته‌شد، دایه‌ها زنانی بدون‌همسر یا بیوه بودند، که برای تربیت و نگاه‌داری فرزندان به خدمت گرفته‌می‌شدند و چون کودکان با ایشان بزرگ می‌شدند از پشتی‌بانی آنان دریغ نمی‌کردند. این دایه‌ها با کودکان پیر می‌شدند و گاه همراه دختران به خانه‌ی آن‌ها می‌رفتند.

### دایه‌ی پیر ویسه در داستان ویس و رامین

دایه‌ی پیر ویسه، همانند دیگر پیرزنان داستان‌های عاشقانه‌ی ادبیات ما نقش چاره‌گری و فریب‌کاری دارد. او با درست کردن یک طلسم، توان جنسی موبد را نابود می‌کند و سرانجام با هزاران ترفند، ویسه را ملکه‌ی ایران می‌کند (گرگانی ۱۳۸۱).

### مهین بانو، دایه‌ی شیرین، در داستان خسرو و شیرین

از دیگر دایه‌های ادبیات فارسی، مهین بانو، دایه‌ی باتدبیر و کاردان شیرین، شاهزاده‌ی ارمنی و معشوق خسرو است، که در کنار پشتی‌بانی از شیرین، در باره‌ی زیاد نزدیک شدن به خسرو هش‌دار می‌دهد (نظامی ۱۳۶۶).

### نتیجه‌گیری

در ادبیات فارسی، پیرزنان (عجوزان) نقش‌هایی گوناگون، چون شجاع، مبارز، متوکل، عارف، ناتوان، محتاله، دلاله، و جادوگر دارند و بیش‌تر داستان‌هایی که در باره‌ی آنان گفته‌می‌شود نشان‌گر دانش و آگاهی ایشان است که از تجربه و پختگی فکری، در گذر از سالیان عمر، به دست آمده‌است.

در داستان‌ها، عجوزانی شجاع دیده‌می‌شوند، که در برابر قدرت‌مندترین پادشاهان، یک‌تنه، ایستاده‌اند و آن‌ها را مورد عتاب و خطاب و گاه ناسزا قرار می‌دهند؛ زیرا دیگر چیزی برای باختن ندارند. گاهی نیز سخنان حکیمانه و عارفانه‌ی ایشان مشایخ و عارفان را بی‌خویشتن می‌کند و به آنان درس عشق می‌آموزد. آنچه از داستان‌های مربوط به این زنان در ادبیات ما دیده‌می‌شود، حضور پویا و کرامت نفس همراه با عبرت‌آموزی است.

در پاره‌ی دیگر از ادبیات شفاهی و عامیانه، بیش‌ترین نقشی که زنان پیر بر دوش دارند جادوگری، دلاله‌گری، و میانجی‌گری است، که با گرایش عامه هم‌آهنگ است و مردم راه رسیدن به بسیاری از آرمان‌های نایافته‌ی خویش را در دست ایشان می‌بینند.



در برخی موارد، دنیا و فریب‌کاری آن به زن پیر (عجزه) همانند می‌شود؛ زیرا زنان پیر، گاهی، به‌ویژه اگر قصد نیرنگ و فریب داشتند، برای پوشاندن ظاهر نازیبای خود، مجبور به آرایش و پیرایه بستن بر خویش می‌شدند؛ پس دنیا، به علت دیرپایی، به پیرزنی مکار همانند شده، که به قصد فریب مردمان، بر خود پیرایه بسته‌است و زیبا می‌نماید.

### منابع

- اعتصامی، پروین. ۱۳۸۵. *دیوان اشعار*. تهران: نشر نی.
- بیدل دهلوی، ابوالمعالی میرزا عبدالقادر. ۱۳۸۶. *دیوان اشعار*. ویرایش محمدرسور مولایی. تهران: نشر علم.
- بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین. ۱۳۷۴. *تاریخ بیهقی*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ ۴. تهران: مهتاب.
- پاک‌نیا، محبوبه. ۱۳۸۸. *رودابه و سودابه*. تهران: دانشگاه الزهرا.
- تسوجی، عبداللطیف. ۱۳۸۳. *هزارویک شب*. تهران: هرمس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۷۸. *مثنوی هفت اورنگ*. تهران: میراث مکتوب.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. *دیوان اشعار*. تهران: طوفان.
- دهخدا، علی‌اکبر. بی‌تا. *لغت‌نامه*. تهران: مؤسسه‌ی دهخدا.
- رادفر، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *زنان عارف*. تهران: مدحت.
- سعدی، مصلح‌الدین عمر. ۱۳۶۳. *کلیات سعدی*. به کوشش محمدعلی فروغی. چاپ ۴. تهران: امیر کبیر.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۶۸. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چاپ ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیمیل، آنه‌ماری. ۱۳۸۱. *زن در عرفان و تصوف اسلامی*. برگردان فریده مهدوی دامغانی. تهران: نشر تیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۶۵. *منطق الطیر*. به کوشش سیدصادق گوهرین. چاپ ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- . ۱۳۶۸. *ب. مصیبت‌نامه*. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۲. *شاه‌نامه*. بر اساس نسخه‌ی موسکو. تهران: هرمس.
- قرآن کریم. ۱۳۷۳. برگردان محمد مهدی فولادوند. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- گرگانی، فخرالدین اسعد. ۱۳۸۱. *ویس و رامین*. ویرایش محمد روشن. تهران: صدای معاصر.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۸. *مثنوی معنوی*. ۶ جلد. تهران: مولی.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین. ۱۳۷۳. *دیوان اشعار*. تهران: نگاه.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. ۱۳۶۶. آ. خسرو و شیرین. ویرایش بهروز ثروتیان. تهران: توس.  
————. ۱۳۶۶. ب. مخزن الاسرار. چاپ ۴. تهران: امیر کبیر.

### نویسنده

#### دکتر محبوبه مباشری

دانش‌یار گروه زبان و ادب فارسی، دانشگاه الزهرا  
mobasheri@alzahra.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای ادبیات فارسی، دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷  
از وی دو کتاب و بیش از ۳۵ مقاله در زمینه‌ی ادبیات فارسی در نشریات و هم‌آی‌های گوناگون  
چاپ شده‌است.

## تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان

دکتر فتحیه فتاحی‌زاده\*

دانش‌یار دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهرا

### چکیده

نصر حامد ابوزید، اندیشه‌مند معاصر مصری، به مسئله‌ی زن در قرآن با نگاهی نو می‌نگرد و بر آن است که اتهام‌های واردشده بر اسلام را پاسخ دهد. وی، با تکیه به روش تجربه‌گرایی و با توجه به بافت تاریخی و زبانی آیات، احکام تشریحی مربوط به زنان را کوتاه‌مدت و وابسته به شرایط زمان نزول می‌داند و با بررسی چالش‌های مهم مسائل زنان، مانند چندهمسری، ارث، و حجاب، تلاش می‌کند برابری زن و مرد را در قرآن، با استناد به مفهوم آیات، نشان دهد.

### واژگان کلیدی

قرآن؛ زن؛ تاریخ‌مندی؛ حامد ابوزید؛

حامد ابوزید، اندیشه‌مند معاصر مسلمان، از نواندیشانی است که با تأثیرپذیری از پدیده‌ی مدرنیسم، موضوع زن و حقوق او را مورد توجه قرار داده‌است و با انتشار مقاله‌های خود، در کتابی با عنوان *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة* (ابوزید ۲۰۰۷)، تلاش می‌کند با نگرش و گفتمانی تازه در باره‌ی مسائل زنان، به شبهه‌های واردشده بر اسلام پاسخ گوید. برای ریشه‌یابی و روشن کردن اندیشه‌های ابوزید و نیز دریافت نوع نگاه او به مهم‌ترین مسائل و حقوق زنان، نخست باید پایه‌های فکری او، مانند تاریخ‌مندی قرآن، عرفی بودن مسائل زنان، و تفاوت معنا و محتوا را مورد بررسی قرار داد.

### روش فهم دین

ابوزید، با گرایش به روش تجربه‌گرایی<sup>۱</sup>، بر این باور است که نمی‌توان خداوند را موضوع پژوهش و کاوش قرار داد و باید پذیرفت که سخنان او برای مردم با زبان خودشان و به وسیله‌ی اساسی‌ترین عناصر فرهنگی‌شان گفته‌می‌شود، پس تنها راه ممکن برای پژوهش علمی آن است که کلام الاهی را از راه داده‌ها، و البته در چهارچوب سامانه‌ی فرهنگی که این داده‌ها در آن پدیدار شده‌است بررسی کنیم؛ بدین ترتیب، برای ما انسان‌ها، تنها روش انسانی و ممکن برای فهم پیام خداوند و پیام اسلام روش تحلیل زبانی است (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

ابوزید روش ایده‌آلیستی و متافیزیکی را نمی‌پذیرد، زیرا این روش روشی است که فهم دین را از خداوند و گوینده‌ی متن آغاز می‌کند و پس از سخن گفتن از گیرنده‌ی وحی (پیام‌بر)، به مباحث و دانش‌های مربوط به دین و قرآن می‌پردازد (ابوزید ۱۹۹۴)؛ در حالی که به باور ابوزید، انسان ویژگی‌هایی بشری و زمینی دارد و خداوند هم با زبان انسان سخن گفته‌است، پس تنها راه شناخت دین ورود از گذرگاه زمین، و نه آسمان است. چون این متنی پی‌رو قوانین زبانی بشر است و نمی‌توان بخشی از این قوانین را از روی گرایش شخصی یا به دلیل تقدس نادیده‌گرفت؛ به همین دلیل، ابوزید نیز، برای فهم عینی قرآن، همه‌ی دانش و روش‌های زبانی خود را به کار می‌بندد (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

ابوزید نصوص دینی را نصوصی زبانی می‌داند که ویژگی‌های نصوص دیگر فرهنگ را نیز دارد؛ بنا بر این، خاستگاه الاهی داشتن این نصوص به آن معنا نیست که پژوهش و تحلیل در باره‌ی آن‌ها نیازمند روشی ویژه باشد و انسان‌ها با روش‌های خود از فهم آن ناتوان باشند (ابوزید ۱۹۹۴).

۱ نگرش امپیریستی یا تجربه‌گرایی شناخت حقایق مربوط به عالم واقع را بر پایه‌ی تجربه‌ی حسی می‌داند. Empiricism





روش تجربی روشی هم‌آهنگ با فهم بشر است. اسلام با نشانه‌ی خداوند دانستن پدیده‌های جهان آفرینش، بشر را به درنگ و اندیشه‌ورزی فرا می‌خواند و هرچند این راه تا اندازه‌ی می‌تواند کارگشا باشد و حقایقی را به روی بشر بگشاید، روشن است که در مسائل ماورائی و متافیزیکی نمی‌توان آن را به کار بست؛ پس نگاه تجربه‌گرایی/ابوزید در شناخت دین جای بحث و درنگ دارد.

### تاریخ‌مندی متون دینی

با توجه به این که ابوزید، متون دینی را، همانند دیگر متون، زبانی می‌داند و پیوند دیالکتیک آن را با واقعیت و فرهنگ پذیرفته‌است، اصل تاریخ‌مندی متون دینی را مطرح می‌کند. به باور او، این متون را باید در بستر تاریخی ویژه‌ی خود بررسی کرد و حقیقت انکارنشده‌ی این است که نص قرآنی و حدیث نبوی، نه در یک آن و به شکلی کامل، بلکه در طی بیش از بیست سال شکل گرفته و در واقعیت و فرهنگ نمایان شده‌است (ابوزید ۱۹۹۰).

از دید ابوزید، تاریخ‌مندی متن ریشه در اصلی زبان‌شناختی دارد که پیوند واژه و معنا را ذهنی می‌داند و بر این باور است که واژه‌ها برای اشیای بیرونی پدید نیامده‌اند. پیوند واژه با جهان بیرون، محکوم به بودن در دایره‌ی مفاهیم و تصورات ذهنی و فرهنگی است و واژه یا زبان نشان از جهان عینی و خارجی نمی‌دهد، زیرا چون این جهانی، بر فرض وجود، در بستر تصورات و مفاهیم بازسازی می‌شود (ابوزید ۱۹۹۵).

ابوزید برای نشان دادن پیوند نص و سامانه‌ی زبانی و فرهنگی از سوسور<sup>۱</sup> وام می‌گیرد. او نصوص دینی را هم‌آن نصوص زبانی می‌داند که با وابستگی به بافت فرهنگی ویژه، هم‌آهنگ با قوانین هم‌آن فرهنگ ارائه می‌شود. این بدان معنا نیست که نصوص برای بیان ساختار فرهنگی خود از راه سامانه‌ی زبانی به گونه‌ی منفعل عمل می‌کنند، بلکه بدان معنا است که آن‌ها کش‌ها و تأثیراتی ویژه دارند، که از ساخت زبانی خود نصوص به‌دست می‌آید (ابوزید ۱۹۹۴)؛ بدین ترتیب، حال که واژه‌ها نشان‌دهنده‌ی واقعیت بیرونی نیستند و تصورات و مفاهیم ذهنی موجود در آگاهی افراد جامعه را نشان می‌دهند، زبان را می‌توان آیینی تمام‌نمای فرهنگی دانست که نصوص می‌توانند در آن تأثیر گذارند.

مراد از تاریخ‌مندی نصوص آن نیست که معنای دینی در دوره‌ی شکل‌گیری نصوص ثابت می‌ماند، زیرا زبان، به عنوان چهارچوب اساسی تفسیر و تأویل، هم‌راه با فرهنگ و واقعیت، در حال حرکت و رشد است و اگر نصوص، که نمودار گفتار است، در گسترش

<sup>۱</sup> Saussure, Ferdinand de (1857–1913)

زبان و فرهنگ سهیم باشد، رشد زبان باعث دگرگونی دلالت نصوص و، بیش‌تر، انتقال معنا از حقیقت به مجاز می‌شود (هم‌آن).

*ابوزید*، با تأکید بر تأثیرپذیری متون مقدس از فرهنگ زمانه، چون‌این می‌گوید که پاره‌یی از محتوای این متون، به علت بسته بودن در چهارچوب تنگ فرهنگ و باورهای مردمان آن زمان، نمی‌تواند از اصالت و اعتبار همیشگی برخوردار باشد و به‌نوعی رنگ اسطوره می‌گیرد؛ پس وظیفه‌ی مفسر تلاش برای اسطوره‌زدایی از این متون مقدس است (هم‌آن). زیرا قرآن، به عنوان نص پای‌دار، زمانی می‌تواند اثرگذار باشد که شرایط مخاطبان زمان خود را در نظر بگیرد و بر پایه‌ی واقعیت‌های موجود، به چاره‌اندیشی و به‌بود عادات و آداب آن‌ها بپردازد. این اسطوره‌زدایی، هرچند عنصر پویایی دین را اثبات می‌کند، پایایی آن را، که از لوازم باور به جاودانگی دین اسلام است، زیر سؤال می‌برد و آن را قربانی عنصر پویایی می‌سازد. *ابوزید* تاریخ‌مندی قرآن را چون‌این تفسیر می‌کند که این پیام الاهی، پس از برگزیدن عناصر مثبت فرهنگی، به پیرایش آن‌ها می‌پردازد و با این کار، از فرهنگ برای بیان اهداف استفاده می‌کند؛ در این صورت، قرآن دیگر تأییدکننده‌ی عناصر منفی یا لغزش‌های علمی حاکم به فرهنگ جامعه نخواهد بود.<sup>۱</sup>

### برابری زن و مرد

در بررسی تاریخی نصوص قرآنی مربوط به مسئله‌ی زن، باور *ابوزید* آن است که بسیاری از متون تشریح قرآن نیست. وی با مقایسه‌ی تاریخی حقوق زن، در پیش از اسلام، و حقوقی که اسلام تشریح کرده‌است، نقطه‌ی برخورد اسلام و جاهلیت را پل و گذرگاهی می‌داند که، به‌ناچار، بر پایه‌ی بینش و فرهنگ مردم عصر نزول—که نخستین مخاطبان وحی اند—پایه‌ریزی شده‌است؛ پس، از آن جا که تفاوت میان زن و مرد بخشی از فرهنگ و سامانه‌ی اجتماعی مردم جاهلی بود، طبیعی است که این دگرگونی در جدل‌های قرآنی نمایان شود.

قرآن، برخلاف تورات، *حو* را عامل فریب *آدم* و سرپیچی او از فرمان الاهی نمی‌داند و مسئولیت و مجازات هر دو را یک‌سان قرار می‌دهد؛ به هم‌این دلیل، *ابوزید* برابری میان زن و مرد را از اهداف گفتمان قرآنی می‌داند، که در دو جنبه نمایان شده‌است:

۱. برابری در اصل آفرینش، که با «مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» از آن یاد شده‌است (قرآن،

نسا: ۱ و اعراف: ۱۸۹).

<sup>۱</sup> این مسئله در آرای دامنه‌یی گسترده از شرق‌شناسان و اندیشه‌مندان اسلامی بازتاب یافته‌است. برای آگاهی بیش‌تر می‌توان از آثار پرشماری که در این مورد نوشته‌شده‌است کمک گرفت (ایازی بی‌تا؛ خرم‌شاهی ۱۳۷۴؛ معرفت ۱۳۸۵).



۲. برابری در امور اخروی و مسئولیت‌های دینی و ثواب و عتاب آن (هم‌آن، نحل: ۹۷،

نسا: ۱۲۴، مؤمن: ۴۰، آل عمران: ۱۹۵، و توبه: ۷۱-۷۲).

*ابوزید* این آیات را پایه‌ی داوری در مسائل زنان می‌داند و آیاتی را که نشان‌دهنده‌ی نابرابری زن و مرد در مسائلی مانند ارث و دیه است، به دلیل داشتن دلالت تاریخی و اجتماعی و با ارجاع به متون اصلی (که برابری زن و مرد را نشان می‌دهد)، قابل‌تفسیر و تأویل می‌داند (ابوزید ۲۰۰۷).

*ابوزید* متونی را که به تفاوت زن و مرد اشاره می‌کند در دو بافت جدلی و توصیفی بررسی می‌کند؛ برای نمونه، در بافت جدلی، به دلیل آن که مشرکان عرب جنس مؤنث را موجودی پست و مایه‌ی ننگ می‌دانستند و فرشتگان را دختران خدا می‌نامیدند، قرآن، از دید ارزش‌های اجتماعی حاکم بر آن روزگار، نسبت دادن ماینه‌ها را به خدا نوعی خوارشماری دانسته‌است (قرآن، نحل: ۵۷-۵۹، زخرف: ۱۵-۱۹، و صافات: ۱۴۹-۱۵۹)؛ پس نباید از این گفتار نتیجه گرفت که قرآن در پی کوچک شمردن جنس زن برآمده‌است. در بافت توصیفی نیز، برای نمونه، مسئله‌ی قومیت مرد بر زن را توصیفی از شرایط و موقعیت پیش از اسلام می‌داند و به هیچ روی جنبه‌ی تشریحی به آن نمی‌دهد (ابوزید ۲۰۰۷).

این که چرا، از نگاه *ابوزید*، آیات نشان‌دهنده‌ی برابری زن و مرد در آفرینش و مسئولیت‌های دینی باید مرجع آیاتی قرار گیرد که نشان از نابرابری زن و مرد می‌دهد و نیز این مسئله که بر پایه‌ی کدام منطق، تأویل و تفسیر درست این آیات در گروهی ارجاع به آیات برابری زن و مرد است، پرسش‌هایی است که باید به آن‌ها پاسخ مناسب داد.

### عرفی بودن مسائل زنان

*ابوزید* مسئله‌ی زن را مسئله‌ی کاملاً اجتماعی می‌داند، که گنجاندن آن در دایره‌ی مسائل دینی یک کج‌روی بزرگ است و امکان بحث آزاد را از میان می‌برد (ابوزید ۲۰۰۷). او، با روی‌کردی تاریخی، تفاوت‌های زن و مرد را برگرفته از طرحی سامان‌یافته نمی‌داند و بر این باور است که این تفاوت‌ها می‌توانسته‌است به گونه‌ی دیگر باشد و روابط زن و مرد را نیز دگرگون کند. *ابوزید* تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد را می‌پذیرد، اما چون آن را پی‌آمد شرایط فکری و فرهنگی جامعه می‌داند، بر این باور است که می‌توان این ساختار را به گونه‌ی دگرگون کرد که تفاوت‌ها به برابری حقوق بیانجامد.

از دید *ابوزید*، مسئله‌ی زن، به لحاظ ماهوی، مسئله‌ی انسانی و اجتماعی است و از مسئله‌ی مرد جدا نیست؛ پس زنان، در گستره‌ی زندگی اجتماعی و در هر برش تاریخی،

بخش اصلی به شمار می‌آیند و این چیزی است که هم وضعیت مرد و هم وضعیت زن را در ساختار اجتماعی، فرهنگی، و فکری روشن می‌کند. تفاوت زیست‌شناختی زن و مرد را نیز می‌توان با شرایط مشخص‌شده برای زندگی بشری، از نظر فرهنگی و فکری، سازگاری داد و صورت‌بندی دوباره کرد (هم‌آن).

از دید *ابوزید*، آزادی زنان، که در بهره‌برداری از حقوق طبیعی و انسانی نمایان می‌شود، با آزادی مردان، که با توانایی آنان برای گرفتن حق طبیعی‌شان در همه‌ی لایه‌ها و زمینه‌های گوناگون معنا می‌شود، تفاوتی نمی‌کند. این آزادی انسانی در گروهی بافت آزادی اجتماعی و فکری همه‌جانبه، در یک بخش تاریخی مشخص و هنگامی است که حرکت جامعه رو به سوی پیش‌رفت باشد؛ یعنی آزادی حالتی اجتماعی و همه‌جانبه است، که بودن آن بستگی به برآورده شدن شرایطی دارد که جز از راه شکل‌های گوناگون مبارزه به‌دست نمی‌آید و مبارزه‌ی فکری-فرهنگی یکی از این شکل‌ها است (*ابوزید* ۱۳۸۰؛ ۲۰۰۷).

### معنا و فحوا

*ابوزید* به جدایی معنا و فحوا باور دارد و پایه‌ی اندیشه‌ی خود را از هرش<sup>۱</sup>، فیلسوف هرمنوتیک معاصر، گرفته‌است. او معنا را در برابر meaning و فحوا را به جای signification قرار می‌دهد (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

در نگاه *ابوزید*، معنا مفهوم بی‌واسطه‌ی منطوق است، که از ساختار لفظی متن به‌دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، معنا دلالت تاریخی نص در بافتی است که در آن پدید می‌آید و از این جهت، میان مردم دوره‌ی نص و آن‌ها که بعد می‌آیند چندان تفاوتی نیست (*ابوزید* ۱۹۹۴). فحوا نیز، برداشت مفسر از هم‌آن معنای تاریخی است، که بنا به بافت فرهنگی و اجتماعی او تفاوت می‌کند (*ابوزید* ۱۳۸۲ب)؛ بدین ترتیب، تفاوت معنا و فحوا از دو سو قابل بررسی است؛ نخست آن که معنا تاریخ‌مند است و تنها با شناخت بافت زبانی، فرهنگی، و اجتماعی دوره‌ی نص قابل دریافت است، اما فحوا فراعصری است و محدود به دوره‌ی نص نیست، و دوم این که معنا از ثباتی نسبی برخوردار است، اما فحوا با دگرگونی شیوه‌های خوانش، دگرگونی و پویایی می‌یابد؛ هرچند به دلیل پیوندی که با معنا دارد، دگرگونی آن قانون‌مند است (کریمی‌نیا ۱۳۷۶).

توجه به بافت تاریخی-اجتماعی عصر نزول به پژوهش‌گر این امکان را می‌دهد که قوانین الهی را از آداب و رسوم پیش از اسلام بازشناسد و میان معانی دلالت‌های تاریخی برگرفته از بافت و فحوایی که معنا، در بافت تاریخی-اجتماعی، تفسیر آن را نشان می‌دهد

<sup>1</sup> Hirsch, Eric Donald, Jr.



تفاوت گذارد. این مسئله، هنگامی که فحوا برگرفته از معنا باشد و پیوند تنگاتنگ خود را با معنا حفظ کند—مانند رابطه‌ی علی و معلولی—، دارای اهمیت خواهد بود (ابوزید ۱۳۸۱).  
 /بوزید بر این باور است که فحوا ی بسیاری از احکام ویژه‌ی زنان، بدون شناخت جای‌گاه زن پیش از اسلام روشن نمی‌شود. شواهد بسیار نشان می‌دهد که در آن عصر، زن را موجودی می‌دانستند که ارزش خود را از مردانی مانند پدر، برادر، و همسر به‌دستی‌آورد؛ برای نمونه، مردم عصر نزول، به دلایل کاملاً اقتصادی، زن و پسرچه را شایسته‌ی ارث نمی‌دانستند و از دید آن‌ها ارث‌بری تنها حق کسی بود که توان تولید و بر دوش گرفتن مسئولیت را داشته‌باشد (ابوزید ۱۹۹۴). در چون این اوضاع و احوالی، فحوا ی معانی مربوط به زن، مانند ارث او که نصف سهم مرد است، باید از جریانی که نص پدید آورده‌است و نیز با شناخت سمت و سوی آن جریان آشکار شود. جریان نص در راستای گذر از وضعیت اسفبار زن و رفتن به سوی برابری است و این سوبه‌گیری، با آن که در کناره و پوشیده است، از بافت نص دریافت می‌شود.

یکی دیگر از سوبه‌گیری‌های نص قرآنی رهاندن انسان از اسارت زنجیرهای اجتماعی و عقلی است و به هم‌این دلیل عقل را در برابر جاهلیت، ظلم را در برابر عدالت، و آزادی را در برابر بردگی قرار می‌دهد. نکته‌ی مهم در این باره، پوشیده بودن این ارزش‌ها و سوبه‌گیری‌ها است، زیرا نص، در رویارویی با واقعیت، تلاشی برای برخورد و مخالفت کلی همه‌جانبه نمی‌کند (هم‌آن).

### چندهمسری

به نظر /بوزید، چندهمسری، در بافت تاریخی و جوامع بشری پیش از اسلام، شیوه‌ی فراگیر بوده و وحی الاهی و حکم قرآنی انگاشتن آن اشتباهی بزرگ است. قرآن نیز به گونه‌ی غیرمستقیم به این مسئله پرداخته و قوانینی هم برای آن وضع کرده‌است، اما اگر گفتمان دینی را با گفتمان جاهلی بسنجیم و تفسیر متن قرآن را مورد بازنگری قرار دهیم درمی‌یابیم که قرآن تنها این پدیده را قانون‌مند کرده و هیچ پدیده‌ی تازه‌ی اجتماعی را ارائه نداده‌است. برای اثبات این موضوع، /بوزید از سوره‌ی «نسا» یاد می‌کند، که در نخستین آیه‌های آن به برابری زن و مرد در آفرینش اشاره شده و پس از بیان بی‌درنگ حقوق یتیمان، به ازدواج با آنان پرداخته‌است؛ افزون بر این مسئله، /بوزید به بافت نزول سوره، که در سال چهارم هجری و پس از جنگی که یتیمان و بیوه‌هایی بسیار بر جای گذاشته‌بود (احد)، نیز اشاره می‌کند و آیه‌ی مربوط به چندهمسری را برای حل مشکل یتیمانی می‌داند که پس از شهادت پدران‌شان نیاز به سرپرستی داشتند؛ بدین ترتیب، از بافت نزول و بافت

ترکیب زبانی چون این برداشت می‌شود که جواز چندهمسری تنها در باره‌ی ازدواج مادران یتیمان یا دختران یتیم بدون سرپرست بوده‌است؛ به شرطی که این ازدواج بتواند نگرانی‌ها را از میان بردارد. آیات بعدی این سوره (از جمله ۱۲۹) که خودداری از ازدواج با بیش از یک زن را به شدت سفارش می‌کند، نشان می‌دهد که چندهمسری قانونی همیشگی نیست و حکمی کوتاه‌مدت به شمار می‌آید، که برای شرایطی ویژه پدید آمده‌است (ابوزید ۲۰۰۷). /بوزید برای تأیید برداشت خود، از گفته‌ی محمد عبده یاد می‌کند که شرط رعایت عدالت در چندهمسری را، نه تشویق این مسئله، بلکه ناخوش‌آیند دانستن آن می‌شمارد. از نگاه عبده، اسلام فراوانی همسران را سرزنش کرده و آن را محدود به چهار زن دانسته‌است؛ افزون بر آن که دایره‌ی چندهمسری در اسلام چون آن تنگ است، که، در صورت اندیشه‌ی درست، کسی از تک‌همسری تجاوز نمی‌کند (عبده ۱۹۹۳).

هواداران چندهمسری این مسئله را در بافتی جدلی مطرح می‌کنند و بر این باور اند که چندهمسری، در مقایسه با آزادی جنسی در غرب، از نظر اخلاقی بهتر، و از نظر اجتماعی کم‌زبان‌تر است، اما /بوزید این مقایسه را شکل‌گرفته بر پایه‌ی قیاس و معیار سنجش امور دانستن غرب می‌داند؛ در حالی که این منطبق با طرح نوزایشی، که متفاوت از غرب است، سازگار نیست (ابوزید ۲۰۰۷).

گفتمانی دیگر نیز در باره‌ی چندهمسری وجود دارد، که مورد انتقاد /بوزید است. این گفتمان چندهمسری را بر دو مسئله استوار می‌داند؛ یکی برتری تاریخی مرد بر زن، و دیگری ساختار زیست‌شناختی زن و مرد، که نشان می‌دهد اشتباهی جنسی این دو متفاوت است و جنس مؤنث، به دلیل آن که مدتی را به جذب تخمک، بارداری، و زایمان می‌گذراند، اشتباهی جنسی کم‌تری دارد. /بوزید، با تنگ و بسته دانستن چون‌این‌نگرشی، بر این باور است که زیادت‌بودن اشتباهی جنسی مرد پشتوانه‌ی علمی ندارد و برتری تاریخی او را نیز باید از دیدگاه مردم‌شناسی تحول، و نه از چشم‌انداز زیست‌شناختی، تفسیر کرد. /بوزید این تحلیل را فروکاستن قضیه‌ی مرد و زن به جنسیت می‌داند؛ در حالی که این مسئله دارای ابعاد گوناگون فرهنگی، اجتماعی، و تاریخی است (ابوزید ۱۳۸۲؛ ۲۰۰۷) و حاکمیت سنت‌های اجتماعی جاهلی در جوامع اسلامی ریشه‌ی اصلی مشکل است. اگر تصویر قرآنی ازدواج را با محتوای سوره‌ی «نسا»، یکجا، در نظر بگیریم، بسیاری از کج‌فهمی‌ها در باره‌ی نگاه قرآن به زن از میان می‌رود. قرآن پیوند ازدواج را یکی از نشانه‌های خداوند قلم‌داد می‌کند (نحل: ۷۲؛ روم: ۲۱-۲۲) و توجه به بافت تاریخی و زبانی، و نیز بازنگری در



تفسیر آیات مربوط به جای‌گاه زن نشان می‌دهد که هدف اساسی قرآن پیاده کردن عدالت در باره‌ی جای‌گاه زن و نقش او در جامعه بوده‌است (علی‌خانی ۱۳۸۲).

دیدگاه *ابوزید* در باره‌ی چندهمسری پرسش‌هایی را پدید می‌آورد، که باید به آن‌ها پاسخی شایسته داد؛ برای نمونه، به گفته‌ی *ابوزید*، چندهمسری از سنت‌های جاهلی است و قرآن با ایجاد دگرگونی‌هایی، آن را قانون‌مند کرده‌است؛ حال چرا *ابوزید* حکم قرآنی دانستن این پدیده را، که با شکل تازه‌اش بخشی از احکام اسلام به شمار می‌آید، اشتباهی بزرگ می‌داند؟ اگر حکم چندهمسری حکمی کوتاه‌مدت و مربوط به بازماندگان نبرد احد است، پس حکم موارد همانند، در دوره‌های بعدی، چه می‌شود؟ با وجود قرآن، که دگرگونی‌هایی بسیار در باره‌ی سنت‌ها انجام داده‌است، چه‌گونه ادعای حاکمیت سنت‌های جاهلی پذیرفتنی است؟ *ابوزید*، در مقاله‌ی «المراة والأحوال الشخصية»، برای ممنوع بودن چندهمسری سه دلیل می‌آورد (*ابوزید* ۲۰۰۷):

۱ فلسفه‌ی جواز چندهمسری را باید در روابط طبیعی زن و مرد، در دوره‌ی پیش از اسلام، جست‌وجو کرد، زیرا مردان آن دوره محدودیتی برای داشتن همسر نداشتند و گاه همسران آن‌ها به ۱۰ یا ۲۰ همسر می‌رسید؛ پس اباحه‌ی داشتن چهار همسر برای محدودسازی این بی‌نظمی است و حکم آیه را می‌توان یک دگرگونی ویژه در راستای رهانیدن زن از چیرگی مردسالاری آن عصر به شمار آورد. قرآن در باره‌ی چندهمسری نظری روشن ندارد، اما با گرد آوردن دو آیه می‌توان به رأی ناگفته‌ی قرآن دست یافت. آیه‌ی سه‌ی سوره‌ی «نسا» داشتن بیش از یک همسر را مشروط به رعایت عدالت در میان آنان می‌داند و آیه‌ی ۱۲۹ هم‌این سوره رعایت عدالت میان آنان را ناممکن می‌داند؛ پس با در نظر داشتن این که عدالت یکی از اصول بنیادین اسلامی است، حکم به اباحه‌ی چندهمسری با اصل عدالت هم‌آهنگ نیست و باید برای پاس‌داشت اصل، حکم را قربانی کرد. چون‌این است که قرآن در تکامل شیوه‌ی داخلی خود، چندهمسری را، به گونه‌ی ضمنی یا با دلالتی که از آن به‌روشنی سخن نگفته‌است (دلالت مسکوت‌عنه)، حرام می‌شمرد.

۲ اباحه‌ی داشتن چهار همسر برای محدود کردن بی‌نظمی پیش از اسلام در داشتن همسر بود؛ یعنی تقیید آیه (بر چهار همسر) شیوه‌ی سازمان‌یافته‌ی قرآن است، برای به‌بود یک سنت اجتماعی جاهلی و نامتناسب با شعور اجتماعی؛ پس در این حالت، وصف «اباحه» از آن برداشته‌می‌شود و الغای حکم آن نیز حرام

نخواهد بود. این مسئله تنگنایی دیگر است که قانون‌گذار اسلام آن را متناسب با پیش‌رفت اجتماعی دانسته‌است و زیر عنوان «تحریم مباح» قرار نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، این محدودسازی از دایره‌ی احکام دینی بیرون می‌رود و به قلم‌روی احکام مدنی وارد می‌شود.

گفتنی است پرداختن به فضای نزول آیه و یادآوری رسم جاهلی در باره‌ی چیرگی مرد و داشتن همسران پرشمار بسیار منطقی و معقول است، اما چه‌گونه می‌توان از این مسئله تحریم چندهمسری را برداشت کرد؟ آیا می‌توان ثابت کرد که علت محدود کردن چندهمسری آزادسازی و رهانیدن زن بوده، یا ملاک و حکمت آن امری دیگر است؟ با توجه به این که، معمولاً، شمار زنان بر شمار مردان فزونی دارد و گاه ضرورت اجتماعی روا داشتن چون‌این حکمی را در پی دارد، آیا تحریم آن حقوق زن را پای‌مال نخواهد کرد؟ آیا عدالتی که به عنوان شرط روا بودن چندهمسری قرار داده‌شده، هم‌آن عدالت مطلق و حقیقی است که در آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی «نسا» ناممکن خوانده‌شده‌است؟<sup>۱</sup> در جمع دلالتی باید به دو نکته توجه کرد؛ یکی آن که حکم به دست‌آمده مخالف با مجموع آیات نباشد، و دیگر آن که حکم ناگفته (مسکوت‌عنه)، در جایی دیگر و به‌روشنی، نیامده‌باشد (مظفر ۱۹۶۷)؛ با این وصف، آیا جمع دلالتی /بوزید و حکم چندهمسری، که در احکام مسکوت‌عنه قرار گرفت، پذیرفتنی است؟

### ارث

در مسئله‌ی ارث نیز /بوزید بر این باور است که باید از معنای بافت تاریخی به فحوای موجود در آن، که می‌تواند خاست‌گاه فرهنگ دینی معاصر ما شود برسیم. نکته‌ی اساسی آیات ارث این است که پیوند عصبیت (پدر و پسر) مهم‌ترین پیوند انسانی نیست و حقوق همه‌ی خویشاوندان باید رعایت شود. از این اشاره‌ی قرآنی می‌توان چون‌این برداشت کرد که قرآن در پی رعایت عدالت در پخش مال و ثروت در جامعه است و نمی‌خواهد که مال، تنها میان ثروت‌مندان در گردش باشد (قرآن، حشر: ۷)؛ بر این اساس، در چهارچوب این فهم کلی، باید ارث را در قرآن تعریف کنیم. توجه به بافت تاریخی نشان‌گر رفتار تبعیض‌آمیز پیش از اسلام است؛ عصری که تنها جنس مذکر، که توانایی جنگیدن داشت، ارث می‌برد و زن نه‌تنها حق ارث‌بری نداشت، بلکه هم‌چون کالایی به ارث برده‌می‌شد. اسلام، در پی نهدن از به ارث بردن زنان (هم‌آن، نسا: ۱۱)، حق ارث بردن آن‌ها را نیز پدید آورد (هم‌آن، نسا: ۱۲ و ۱۷۶) و طبیعی است پذیرش چون‌این امری برای

<sup>۱</sup> در این مورد به نظر می‌رسد عدالت تقریبی، آن هم در رفتار و نه در گرایش قلبی، تشریح شده‌باشد (طباطبایی ۱۹۸۳).





مسلمانان چندان آسان نبود، زیرا آنان بر این باور بودند که به کسی که نه اسبی سوار می‌شود، نه باری حمل می‌کند، و نه دشمنی دفع می‌کند نباید ارث داد (واحدی نیشابوری بی‌تا). / ابوزید برداشت محمد عبده را در باره‌ی آیات ارث می‌پسندد، زیرا وی با توجه به بافت تشریحی قرآن و بر پایه‌ی تحلیل پیوندهایی مانند عطف و تکرار در ساختار آیات، چون این برداشت می‌کند که قرآن بر حق زن در داشتن سهمی از پدر، مادر، و نزدیکان تأکید کرده‌است. به گفته‌ی این مفسر، قرآن، پس از حرام دانستن خوردن مال یتیم، می‌گوید در مال به‌ارث‌مانده‌ی پدر و مادر، مرد و زن شریک اند؛ بدین ترتیب، آیه را می‌توان چون این معنا کرد که اگر یتیمان در ماترک پدر، مادر، و نزدیکان سهمی داشتند، در مورد آن با هم برابر اند و در کمی و زیادی آن تفاوتی نیست (عبده ۱۹۹۳). عبده عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» را جمله‌ی تفسیرکننده‌ی «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» می‌داند و می‌نویسد در این آیه چون این عبارتی آمده‌است تا محرومیت زن از ارث را باطل کند. گویا خداوند ارث‌بری زن را امری مشخص‌شده قرار داده‌است و خبر می‌دهد که مرد دوبرابر آن را دارد یا این که خداوند ارث زن را اصل و ارث مرد را فرع آن قرار داده‌است، که اگر چون این نبود، باید می‌فرمود: «لِلْأُنثَىٰ نَصْفُ حَظِّ الذَّكَرِ».

/ ابوزید دلالت معنایی به‌دست‌آمده از ترکیب آیه را مهم می‌شمارد، زیرا در بافت جامعه‌شناسی تاریخی، که مرد معیار ارزش‌گذاری است، فحوایی که ارث زن را به منزله‌ی اصل مشخص قرار دهد و سهم مرد را بر آن حمل کند اهمیتی ویژه دارد و در راستای ایجاد توازن میان زن و مرد است؛ بر این اساس، نقطه‌ی ثقل، برای کوتاه‌مدت، بر زن حمل می‌شود تا اصل برابری، که سوره با آن آغاز شد، برآورده شود و از برابری دینی به برابری اجتماعی گسترش یابد (ابوزید ۲۰۰۷)؛ با این کار، بر ابعاد برابری تأکید می‌شود و سهم زن، به عنوان فریضه، به رسمیت شناخته می‌شود. بافت تاریخی، هم‌راه با دلالت معنایی و فحوایی آیات، نشان می‌دهد که هدف قرآن از تشریح مشخص کردن سهم مرد است، که پیشینه‌ی آن دوبرابر سهم زن است؛ پس این محدودیت، جلوگیری از هرج و مرج و انحصار است و با واجب کردن سهم برای جنس محروم به‌دست می‌آید. این کار، با هدف نزدیکی هرچه‌بیش‌تر به برابری در گستره‌ی زندگی اجتماعی صورت می‌گیرد و هر اجتهادی که در راستای برآوردن این برابری باشد اجتهادی مشروع است (هم‌آن).

نکته‌ی مورد توجه در باره‌ی دیدگاه / ابوزید آن است که چه‌گونه می‌توان گفت، تنها به این دلیل که زن در دوره‌ی پیش از اسلام ارث نمی‌برده، قرآن ارث او و مرد را همانند قرار داده‌است؟ یا به چه پشتوانه‌ی می‌توان گفت اسلام نیمی از سهم ارث مرد را

به زن بخشیده، تا نخستین گام را برای رهایی زن از محرومیتی که مرد، در گذشته، برای او پدید آورده‌است بردارد و ما امروز، با این حکم، راهی را که اسلام آغاز کرده‌است کامل می‌کنیم؟ (هم‌آن)

روشن است نسبت دادن این حکم به اسلام در صورتی درست است که با بررسی پژوهش‌ها و تحلیل‌های تاریخی و از میان بردن نکات مبهم، شناختی کامل از ملاک تشریح، در گذشته، به‌دست‌آید و در صورت نبود چون‌این شناختی، حکمی که از نخست وجود داشته‌است پذیرفته‌شود؛ افزون بر آن، باید توجه داشت که قانون اسلام با زن برخوردی شایسته کرده و او را از چنگال وحشی‌گری و ستمی که پیش از اسلام دوچار آن بوده، نجات داده‌است؛ پس آیا می‌توان گفت زن، از گذشته تا امروز، اسیر دست مرد بوده و امروز چاره‌ی جز پی‌گیری اندیشه‌ی آزادی زن و تکمیل گامی که اسلام در رهایی زن از بندها برداشته‌است نیست؟ (هم‌آن). این دیدگاه زمانی درست است که از پیش‌گامی اسلام در دادن حقوق کامل زن چشم‌پوشی کنیم، در حالی که آن‌چه در جوامع اسلامی می‌بینیم، از پای‌مالی حقوق زن گرفته تا به خواری کشاندن او، دست‌آورد پای‌بند نبودن مسلمانان به حکم قانون‌گذار اسلام است و این کاستی را، که پی‌آمد ضعف شناخت یا بی‌اعتنایی نسبت به قوانین اسلامی است، نباید کاستی تشریح اسلامی به شمار آورد.

### حجاب

مسئله‌ی پوشش از نگاه /بوزید/ چندان اهمیت ندارد و او جریان‌هایی سیاسی مانند انقلاب اسلامی ایران یا حکم ممنوعیت حجاب از سوی دادگاه‌های فرانسه را سبب عمومی شدن این مسئله می‌داند. وی در این مورد، کلام عبده را در باره‌ی آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی «احزاب» یادآوری می‌کند که حجاب، به معنای دوری از هم‌نشینی با مردان، تنها برای همسران پیام‌بر<sup>ص</sup> است؛ یعنی «لَسُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ» اشاره‌ی است به این که قرآن به همگانی بودن این حکم میان زنان گرایش ندارد. مجموعه‌ی از موارد عملی مربوط به خریدوفروش، وکالت، و گواهی دادن در دادگاه‌ها نیز از حکمت‌های این غیرهمگانی بودن است (عبده ۱۹۹۳)؛ افزون بر این، خداوند جهان را آفریده و، با برقرار کردن حدود و حقوق، زن و مرد را، به گونه‌ی یک‌سان، در بهره‌مندی از منافع آن توانا ساخته‌است؛ بر این اساس، اگر زن نتواند در برابر دیدگان نامحرم آشکار شود، چه‌گونه می‌تواند از آن‌چه خدا برای او فراهم کرده‌است، استفاده کند؟ شکی نیست که عقل و شرع در پی این مسئله نیستند (بوزید ۲۰۰۷).



ابوزید، با تأکید بر تاریخ‌مندی متون دینی، مسئله‌ی حجاب را یک موضوع ثابت و همیشگی نمی‌داند و چون این می‌گوید که «حقیقت این است که مفهوم حجاب مفهومی جدا از ساختارهای فرهنگی یک جامعه نمی‌تواند باشد؛ بنا بر این، حجاب و مسئله‌ی پوشش یک مفهوم کلی، ثابت، و دائمی در تمام جوامع بشری نیست، چون آن که برخی گمان برده‌اند، زیرا اگر ما ساختار آیات قرآنی را بدون ساختارهای تاریخی هنگام نزول وحی در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که مواردی که باید پوشانده شود، فقط مربوط به اعضای جنسی زن و مرد می‌شود.» (ابوزید ۱۳۸۲)؛ چون آن که قرآن می‌فرماید: «وَطَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَبَّةِ» (اعراف: ۲۲؛ طه: ۱۲۱)؛ یعنی قرآن، برای پوشاندن شرم‌گاه، میان آدم و حوا تفاوتی نگذاشت و ضمیر تثنیه در آیه‌ی «فَبَدَّتْ لهُمَا سَوْءَاتُهُمَا» (هم‌آن) نشان می‌دهد هر دو در این حکم یک‌سان اند (ابوزید ۲۰۰۷).

به باور ابوزید، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی «احزاب» برای شناخت زنان آزاده و کنیز نازل شده‌است<sup>۱</sup> و به دلیل از میان رفتن برده‌داری، حجاب در این عصر واجب نیست؛ یعنی حکم دائر مدار علت است؛ با آمدن علت، حکم هم می‌آید و با رفتن علت، حکم هم از میان می‌رود، پس امروز نیازی به اختصاص دادن پوششی مشخص به زنان آزاد نیست (ابوزید ۲۰۰۷):

این حکم زمانی صادر شد که زن در جامعه به عنوان کالا مطرح بود. با تحلیل اجتماعی تاریخی روشن می‌شود که اسلام احترام و استقلال مادی بسیاری به زن بخشید و او را از حالت کالا درآورد. مهم است بدانیم که این حکم در آن زمان صادر شده‌است. بر پایه‌ی اجتهاد و توسل به فکر و عقل، این حکم و احکام زیادی را می‌توان تعدیل کرد. (ابوزید ۱۳۷۶: ۱۲۷)

او هم‌چون این حجاب را زندان زن می‌داند، که دنباله‌ی در بند کردن پویایی زن از درون و نمادی از زندانی کردن عقل و شخصیت اجتماعی او است. این نفی شخصیت اجتماعی زن فرآیندی همانند خودکشی زمان‌دار زن مصری در سوگ شوهرش دارد<sup>۲</sup> (ابوزید ۲۰۰۷).

پرسشی که پیش می‌آید این است که چه‌گونه ابوزید، بدون پشتوانه‌ی قرآنی، عبارت «دَلِيلًا اَدَّتِي اَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤَدِّيَنَّ» (احزاب: ۵۹) را علت حکم دانسته و می‌گوید علت حکم حجاب آن است که مردان زنان آزاد را از کنیزان بازشناسند و ایشان را مورد آزار قرار ندهند؟

<sup>۱</sup> سبب نزول آیه‌ی که نویسنده به آن اشاره می‌کند در تفاسیر پرشمار شیعه و اهل سنت پذیرفته شده‌است، اما علامه، در المیزان، روایت را سبب دانسته، می‌نویسد: خداوند این فرمان را صادر کرده‌است تا زنان، با پوشاندن خود، به غفاف و پاک‌دامنی شناخته شوند و از تعرض افراد فاسق و بیمار دل در امان بمانند؛ پس آیه اختصاص به زنان پیامبر یا این سبب نزول ندارد (طباطبایی ۱۹۸۳).

<sup>۲</sup> در زمان‌های گذشته، زن بیوه‌ی مصری، در دوران سوگواری شوهر، بدن‌اش را در رسوب‌های نیل پنهان می‌ساخت.

افزون بر آن، چرا وی مسئله‌ی پوشش را به در بند کردن زن و غیبت اجتماعی زن پیوند زده، در حالی که روشن است حجاب نه‌تنها از حضور زن در اجتماع جلوگیری نمی‌کند، بلکه جواز حضور اجتماعی زن است؟ (فتاحی‌زاده ۱۳۸۷).

### بررسی کلی

به نظر می‌رسد آرای /بوزید در مسائل تشریحی زنان، بر پایه‌ی نفی ضرورت وجود حکم دینی در زندگی پایه‌ریزی شده‌است، زیرا نبود حکم، در یک مسئله، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان حکمی دیگر را، بنا به مصلحت، جای‌گزین آن کرد؛ افزون بر آن، از گفتار وی چون این برمی‌آید که احکام دین محدود به عبادات و فعالیت‌های فردی است و حتا از مسائل فردی نیز، آنچه جنبه‌ی اجتماعی داشته‌باشد، نادیده انگاشته‌می‌شود. گفتار تفصیلی /بوزید در باره‌ی احکام دینی و مدنی به‌ترین گواه این مطلب است (شمس‌الدین ۱۳۸۲).

در صورت پذیرش دیدگاه /بوزید، که مسائل زنان را مجموعه‌یی از احکام مدنی یا اجتماعی به شمار می‌آورد که در مجموعه‌ی احکام دینی نمی‌گنجد، باید بسیاری از احکام دینی، که حکم آن‌ها موضوع یک حکم اجتماعی است، به احکام مدنی تبدیل شود و به جای آن، احکامی مخالف با آنچه در نصوص دینی آمده‌است پدید آید.

### نتیجه

با بررسی روش فهم دین /بوزید روشن می‌شود که وی بر عنصر پویایی دین، به قیمت از دست دادن احکام جاودان اسلام، تأکید می‌کند و با باور به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه می‌پندارد که بخشی از احکام و مضامین آن، به علت بسته بودن در چهارچوب فرهنگ و باورهای مردم عصر نزول، نمی‌تواند از اصالت و اعتبار همیشگی برخوردار باشد. از دید او، فحوا یا جریان نص در راستای گذر از وضع اسفبار زن و رفتن به سوی برابری است و مسائل مربوط به زن را باید کاملاً عرفی و اجتماعی دانست؛ برای نمونه، او چندمسری را به یک برش زمانی ویژه، پس از جنگ احد، پیوند می‌دهد و با تفسیر مسئله‌ی ارث، با توجه به بافت تاریخی و شرایط عصر نزول، بر این باور است که اکنون زن و مرد در این باره یک‌سان اند. او علت تشریح حکم حجاب را نیز بازشناسی زنان آزاد از کنیزان می‌داند و به دلیل از میان رفتن برده‌داری در زمان حال، اکنون حجاب را واجب نمی‌داند و آن را نوعی در بند کردن عقل و شخصیت اجتماعی زن می‌پندارد.



به گونه‌ی کلی می‌توان گفت که *ابوزید*، با تأثیرپذیری از پدیده‌ی مدرنیسم، عنصر پایایی دین را قربانی می‌کند و به این وسیله، در پی آشتی دادن دین و دست‌آوردهای مدرنیته است. او آیات تمایز زن و مرد را توصیفی از شرایط و موقعیت پیش از اسلام می‌داند و بر این باور است که این آیات جنبه‌ی تشریحی ندارد و تنها با ارجاع به آیات برابری زن و مرد تفسیر می‌شود.

### منابع

- ابوزید*، نصر حامد. ۱۹۹۰. *مفهوم النص*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۹۴. *نقد الخطاب الدینی*. قاهره، مصر: سینا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۹۵. *النص والسلطة والحقیقة*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۶. «مصاحبه با مجله‌ی العربی» *نامه‌ی فرهنگ* ۷(۳): ۵۱-۶۲.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۰. «زن، پاره‌ی گم‌شده در گفتمان دینی معاصر» برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۷-۱۵۹: ۸-۲۲۴.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. «حقوق زن در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون» بخش ۱. برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۹: ۹۱-۱۴۹.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. «حقوق زن در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون» بخش ۲. برگردان علی زاهدپور. *فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی اصفهان* ۱۱: ۵۱-۷۹.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. *اب. معنای متن*. برگردان مرتضا کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ . ۲۰۰۷. *دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة*. بیروت، لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- ایازی*، محمدعلی. بی‌تا. *قرآن و فرهنگ زمانه*. رشت: کتاب مبین.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۴. «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» *بینات* ۵: ۹۰-۹۷.
- شمس‌الدین، زین‌العابدین. ۱۳۸۲. «چندهمسری در قرآن: نقد دیدگاه دکتر نصر حامد ابوزید» برگردان علی راد. *معرفت* ۶۷: ۹-۲۰.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۹۸۳. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلی.
- عبده، محمد. ۱۹۹۳. *الاعمال الكاملة*. قاهره، مصر: دار الشروق.
- علی‌خانی، علی‌اکبر. ۱۳۸۲. «عدالت قرآنی در اندیشه‌ی نصر حامد ابوزید» *مقالات و بررسی‌ها* ۷۴: ۱۲۱-۱۳۸.
- فتاحی‌زاده، فتحیه. ۱۳۸۷. *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*. قم: بوستان کتاب.

کریمی‌نیا، مرتضا. ۱۳۷۶. *آرا و اندیشه‌های دکتر حامد ابوزید*. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.  
 مظفر، محمدرضا. ۱۹۶۷. *اصول الفقه*. نجف، عراق: دارالنعمان.  
 معرفت، محمدهادی. ۱۳۸۵. *شبهات وردود حول القرآن الکریم*. قم، مؤسسه التمهید.  
 واحدی نیشابوری، علی‌بن‌احمد. بی‌تا. *اسباب النزول*. قاهره، مصر: مصطفی البابی الحلبي.

### نویسنده

#### دکتر فتحیه فتاحی‌زاده

دانش‌یار دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهرا  
 f-fattahizadeh@alzahra.ac.ir

دانش‌آموخته‌ی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم.  
 پژوهش‌های وی در زمینه‌ی تحلیل و بررسی مسائل قرآنی، تحلیل روش‌شناسانه‌ی کتاب‌های حدیثی،  
 و زنان است. وی نگارنده کتاب‌های *زن در تاریخ و اندیشه‌ی اسلامی*، *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*،  
*پیامبر اعظم ص و خرافه‌زدایی*، و *مبانی و روش‌های نقد حدیث* است. از وی بیش از ۱۰ مقاله‌ی علمی-پژوهشی و ده‌ها مقاله‌ی علمی-ترویجی و تخصصی چاپ شده‌است.

## کهن‌الگوهای زایش یا مادران ازلی و نمود آن در غزل‌های بیدل دهلوی

دکتر مهین پناهی\*

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

### چکیده

هند سرزمین اسطوره‌ها است و کهن‌الگوها و ایزدبانوان در سروده‌های شاعران این دیار نمودی ویژه دارند. در این نوشتار بر آن ایم که نمود این کهن‌الگوها و ایزدبانوان را در غزل‌های بیدل دهلوی، بیابیم و دریابیم کدام‌یک از آن‌ها در ذهن شاعر بیش‌تر رسوب کرده، و به گونه‌ی ناخودآگاه، در زبان او پدیدار شده‌است.

نتایج نشان می‌دهد که سه کهن‌الگوی زایش خدانگاری، زمین‌زایی، و گیاه(درخت)زایی در اشعار بیدل به کار رفته‌است. خدانگاری با باورهای اسلامی بیدل هم‌سو است و این شاعر در پس همه‌ی پدیده‌ها خداوند یک‌تا را می‌بیند. زمین‌زاد بودن انسان و یکی‌پنداشتن زن و زمین، به دلیل بارور بودن‌شان، ریشه‌ی عمیق در میان اقوام گوناگون دنیا دارد و در اسطوره‌ها و آیین‌ها نمایان است؛ به همین دلیل، بیدل زمین‌زاد بودن را، بیش از عناصر دیگر اسطوره‌ی، مورد توجه قرار داده‌است. گیاه‌زایی یا درخت‌تباری نیز، در میان اقوام گوناگون، رمز باروری، نامیرایی، و زنده شدن پی‌درپی است و رویش گیاه از انسان، پس از کشته شدن قهرمان در اسطوره‌ها، نشان‌دهنده‌ی همین باور است. بیدل این کهن‌الگو را به شکل تشبیه خود یا معشوق به درخت و بخش‌های گوناگون آن (گل، غنچه، و دیگر) نشان می‌دهد.

وجود کهن‌الگوها در شعر بیدل دلیل باور او به این اسطوره‌ها نیست و تنها رسوب خاطره‌ی جمعی را نشان می‌دهد که در ادبیات نمود یافته‌است. باور حقیقی بیدل، به عنوان شاعری مسلمان، گرایش ملایم به وحدت وجود یا خدانگاری و نیز خاک‌انگاری در سویه‌ی جسمانی است.

### واژگان کلیدی

بیدل دهلوی؛ کهن‌الگوهای زایش؛ خدانگاری؛ زمین‌زایی؛ گیاه‌زایی؛

این پژوهش با پشتیبانی بی‌دریغ معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا انجام شده‌است.

یکی از شیوه‌های نقد، که دست‌آورد کارل گوستاو یونگ<sup>۱</sup>، روان‌شناس سوئیسی، است و امروزه مورد اقبال قرار گرفته، نقد اسطوره‌شناسانه<sup>۲</sup> یا بررسی کهن‌الگوها است. یونگ بر ناخودآگاه جمعی ذخیره‌شده در حافظه‌ی چندهزارساله‌ی اجداد بشر نام ناخودآگاه قومی گذاشت و مضامینی مشترک را که به گونه‌ی ناخودآگاه در این حافظه‌ی جمعی مردم یک کشور و حتا مردم جهان وجود دارد کهن‌الگو<sup>۳</sup> نامید. کهن‌الگوها مسائل مشترک، بن‌یادی، و فطری زندگی بشری است و گرایش‌های ارثی تولد، رشد، عشق، خانواده، مرگ، ناهم‌آهنگی میان فرزندان و پدر و مادر، رقابت دو برادر، و مسائلی از این دست را، که نوع بشر از آغاز آفرینش با آن‌ها دست‌به‌گریبان بوده‌است، در بر می‌گیرد (شمیسا ۱۳۷۸).

جان آدمی دو پاره است و بشر هم‌واره میان پندار، تخیل، و واقعیت به سر برده‌است. نیمی از او روان آگاه، روشن، و واقع‌گرا است، که با معیار تجربه و منطق به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد، و نیم دیگر، روان ناآگاه، تاریک، و هم‌گرا است، که در پناه پندار و جادو، رؤیاخواه و اسطوره‌گرا به شمار می‌آید (پورخالقی چترودی ۱۳۷۸). یونگ بر این باور بود که انسان متمدن، با نگاه‌داری افسانه‌های اساطیری و باورهای پیش‌ازتاریخ در ضمیر ناخودآگاه خود، آن‌ها را در آثار ادبی خویش نشان می‌دهد و منتقد کسی است که به بازیابی این باورها و خاطره‌های جمعی می‌پردازد.

جلوه‌گاه واقعی کهن‌الگو، که فشرده‌تر و متراکم‌تر از اسطوره است و فرزند اندیشه و باورهای اساطیری مردم جهان به شمار می‌آید، شعر است؛ زیرا شعر، به دلیل داشتن عنصر پای‌دار خیال، پیچش هنری آثار را دوچندان می‌کند و خواننده را به سوی تلاشی ذهنی، که به مکاشفه و ادراکی شهودی می‌انجامد، رهنمون می‌شود (خادمی کولایی ۱۳۸۷).

پس از یونگ، سر جیمز جورج فریزر<sup>۴</sup>، با بررسی اساطیر میان اقوام و مردم کشورهای گوناگون و نوشتن کتاب *شاخه‌ی زرین*<sup>۵</sup>، در ۱۲ جلد، به فراگیر شدن این نقد کمک کرد (میرصادقی ۱۳۷۶).

## تعریف اسطوره و دیدگاه الیاده

تعریفی فراگیر از اسطوره در دست نیست و از دید الیاده<sup>۶</sup>، تعریفی که کاستی کم‌تری دارد این است:

<sup>1</sup> Jung, Carl Gustav (1875-1961)

<sup>2</sup> Mythological

<sup>3</sup> Archetype

<sup>4</sup> Frazer, Sir James George (1854-1941)

<sup>5</sup> *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (First edition, 2 vols., 1890; Second edition, 3 vols., 1900; Third edition, 12 vols., 1906-1915)

<sup>6</sup> Eliade, Mircea (1907-1986)





اسطوره نقل‌کننده‌ی سرگذشتی قدسی و مینوی است. راوی واقعیهی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز، رخ داده‌است؛ به بیانی دیگر، اسطوره حکایت می‌کند که چه‌گونه از دولت‌سر و به برکت کارهای نمایان و برجسته‌ی موجودات مافوق‌طبیعی، واقعیتی، چه کل واقعیت: کیهان، یا فقط جزئی از واقعیت: جزیره‌ی، نوع نباتی خاص، سلوکی و کرداری انسانی، نهادی؛ یا به عرصه‌ی وجود نهاده‌است؛ بنا بر این، اسطوره همیشه متضمن یک خلقت است؛ یعنی می‌گوید چه‌گونه چیزی پدید آمده، موجود شده، و هستی خود را آغاز کرده‌است. (الیاده ۱۳۶۲:۱۴)

کهن‌الگو، که «صورت ازلی» و «سرنوع» است و در اصطلاح فلسفی به «کلی» برگردان شده، دربرگیرنده‌ی انواع طرح‌های روایی، شخصیت‌ها، و تصاویر مشخص است، که در آثار گسترده و گونه‌گون ادبی تکرار می‌شود یا در افسانه‌ها، اسطوره‌ها، مناسک و آیین‌ها نمود می‌یابد؛ یعنی «مجموعه‌ی از مفهوم‌ها و صفت‌ها، که برخلاف شیء و فرد واقعی، نه ویژگی‌های فیزیکی معینی دارد و نه زمان و مکان مشخص» (موحد ۱۳۷۷:۵۱)؛ بنا بر این، دلیل همانندی اسطوره‌های مشترک<sup>۱</sup> ملل، کهن‌الگوها و صور نوعی یا صور مثالی است، که در شعر، داستان، و رؤیا نمود پیدا می‌کند و «نوع» را جای‌گزین «شخصیت»<sup>۲</sup> می‌سازد؛ در حالی که این شخصیت نماینده‌ی ویژگی‌هایی مثالی و کلی است، که در دست‌رس نیست و در زمان و مکان نمی‌گنجد.

برای یافتن کهن‌الگوهایی که در متن پنهان اند باید اسطوره‌ها را با یک‌دیگر مقایسه کرد و با بررسی ویژگی‌ها و تأثیر آن‌ها در متن، همانندی‌های آن‌ها را آشکار کرد. گرچه اسطوره‌ها و کهن‌الگوها در آثار حماسی، که اغراق‌های آرمانی بیش‌تر دارند، افزون‌تر است، در آثار منظوم غنایی نیز می‌توان آن‌ها را یافت. پرده‌نشینی و نهان بودن کهن‌الگوها (لیلی) در اسطوره‌ها (محمل) در این بیت *دهلوی* آمده‌است:

شوخی. معنی برون از پرده‌های. لفظ نیست—

من خراب. محمل ام؛ گو لیلی از محمل برآ! (بیدل ۱۳۸۶:۲۵۹)

اسطوره‌ها نخستین تلاش‌های عقل بشری برای شناخت جهان و پدیده‌ها به شمار می‌آیند و به بیان دیگر، آغاز فلسفه اند و زایش فلسفه از بطن آن‌ها صورت گرفته‌است. فلسفه در یونان پس از نفی اساطیر زاده‌شد و می‌توان آن را پی‌آمدی منطقی دانست؛ بدین صورت که بینش اسطوره‌ی بشر را به تفکر عقلی و فلسفی کشاند و بالیدن اندیشه در

<sup>۱</sup> تجربه‌های درونی مشترک انسان‌ها، مانند اندیشه‌ها، ترس‌ها، و نگرانی‌های مرگ و زندگی، گرایش به ماندگاری، و تفسیرهای مشترک بشر از هستی، کهن‌الگوهایی است که یونک آن‌ها را آرکی‌تایپ می‌نامد. کهن‌الگوهای ناخودآگاه از لایه‌های زیرین خاطره‌های جمعی و رسوب اندیشه‌های ارثی پدید می‌آید (کمبل ۱۳۷۷).

<sup>۲</sup> Character

دامن اسطوره موجب شد تا اندیشه بیاشوبد و اسطوره را از بن‌یاد انکار کند. این نگرش از نخستین فیلسوف یونان، *تالس*<sup>۱</sup>، آغاز شد<sup>۲</sup> (واحدوست ۱۳۸۱).  
بر پایه‌ی آن‌چه گفته‌شد، اسطوره لحظه‌های اساسی آفرینش جهان (از دیدگاه بشر)، نسب خاندان شاهی یا تاریخ اصل، و پیدایش بیماری‌ها، داروها، و مانند آن را نشان می‌دهد (الیاده ۱۳۶۲) و نظر به آن که حقیقت جهان آفرینشی به‌کمال است، آفرینش کیهان الگو و سرمشق هر نوع آفرینش می‌شود (هم‌آن).

در باره‌ی پیدایش انسان، در اساطیر، دیدگاه‌هایی گوناگون مانند پیدایش او از آسمان، آتش، آب، و مانند آن وجود دارد، اما سه دیدگاه برجسته‌تر می‌نماید:

۱ پیدایش انسان از خدا یا نسل خدایان؛

۲ پیدایش انسان از زمین، خاک، و سنگ؛

۳ پیدایش انسان از گیاه.

بر اثر انگاره‌های اساطیری، کهن‌الگو یا سرنمون در حافظه‌ی اسطوره‌ی انسان ذخیره شده‌است و به گفته‌ی یونگ، ته‌مانده‌ی این اسطوره‌ها در حافظه‌ی جمعی به گونه‌ی رؤیا و ادبیات نمایان می‌شود؛ به عبارت دیگر، کهن‌الگوها در نمادپردازی‌ها و خیال‌پردازی‌های شاعرانه نقش دارند.

عنصر خیال در شعر سبک هندی، به‌ویژه در بهره‌گیری از نمادها، که تشبیه‌هایی فریه‌اند و خیال را گسترش می‌دهند، نقشی مهم دارد. شیوه‌ی شعری شاعران سبک هندی بیش‌تر به معانی و مضامین باریک و دورازدهن می‌پردازد و معانی دشواریاب و نکته‌های ظریف این سبک، که به صورت تشبیه‌های خیالی، وهمی، مجازها، استعاره‌ها، ابهام‌ها، و کنایه‌های دورازدهن بیان شده، نیازمند موشکافی، دقت، و ظرافتی فراوان است.

## خداانگاری

در یک بن‌مایه‌ی اسطوره‌شناختی پایه‌ی وجود دارد که به موجب آن، در اصل، همه یکی بوده‌اند و آسمان، زمین، نر، ماده، و دیگران اصلی واحد دارند، اما بر اثر میوه‌ی ممنوع،

<sup>۱</sup> *Thales of Miletus* (Θαλῆς, ca.624BC–ca.546BC)

<sup>۲</sup> جدایی اسطوره و عقل سده‌ها ادامه یافت تا این که در سده‌ی کنونی، *ارنست کاسیرر*، فیلسوف آلمانی، با روی‌کردی تازه به ادراک بشری نگریت و حلقه‌ی پیوند اندیشه‌ی اسطوره‌ی و اندیشه‌ی منطقی و عقلی را پیدا کرد و دریافت که اسطوره‌ها نیز مانند مفاهیم عقلی، علمی، و منطقی، صورت‌هایی بوده‌اند که بشر در بخش بزرگی از حیات خویش، جهان را به یاری آن‌ها شناسایی می‌کرد و صورت‌های منطقی فرزند صورت‌های استعاری رشدیافته‌ی اسطوره‌ی دوران کهن اند؛ یعنی میان آن‌ها برزخی نیست، جدایی جوهری از یک‌دیگر ندارند، و هر یک در تاریخ اندیشه‌ی بشر جایی ویژه برای خود دارند (واحدوست ۱۳۸۱).

\* *Cassirer, Ernst* (1874–1945)



جدایی پیش آمد و ما از جاودانگی دور شدیم (کمبل<sup>۱</sup> ۱۳۷۷). مسئله‌ی یگانگی و دیدن آفریننده در همه‌ی جهان در *اوپانیشاد* این گونه بازگو شده‌است:

می‌بینم که من این آفرینش ام. [...] هنگامی که متوجه می‌شوید خداوند آفرینش و خود شما آفریده اید، درمی‌یابید که خداوند در درون شما و نیز در درون مرد یا زنی است که با او گفت‌وگو می‌کنید؛ به این ترتیب، دو جنبه از الوهیتی یگانه را درک می‌کنید. (هم‌آن: ۸۷)

بنا بر این، با خودشناسی و بازگشت به خود، یگانگی قابل درک می‌شود (هم‌آن). کمبل (۱۳۷۷) بر بی‌جنسیتی خدا پافشاری می‌کند. وی می‌گوید واژه‌ی غایی برای امر متعال، در زبان انگلیسی، «خداوند» است، اما این تنها یک مفهوم است. انسان به خداوند به عنوان یک پدر فکر می‌کند و ادیانی نیز وجود دارند که در آن‌ها خداوند یا آفریننده مادر است و بدن او کل جهان را تشکیل می‌دهد، اما بی‌هوده است که از خداوند به عنوان این یا آن جنس سخن بگوییم، زیرا نیروی الهی مقدم بر جنس است. باور به آفرینش خداوند، به شکل خداانگاری خویش یا رسیدن خاستگاه پیدایش انسان و موجودات به وجود لایتناهی بی‌هم‌تا، در اسطوره‌های ایرانی نیز دیده می‌شود؛ چون آن که *مینوی خرد*، پیدایش *اورمزد* و نیز موجودات اهرمنی را از *زروان* بی‌کران توضیح می‌دهد:

یکی از کهن‌ترین اعتقادات ایرانی در باره‌ی خالق و خلقت، اعتقاد به موجودی به نام *زروان* است که حامل دو فرزند *اورمزد* و *اهریمن* است. دو فرزند نیک و بد نماینده‌ی دو دنیای روشنایی و تاریکی اند، که به شکل هم‌زاد از درون *زروان*، که موجودی دوجنسیتی و حامل زمان است، پدید می‌آیند. [...] آیر بخشی از وجود حی<sup>۲</sup> است، که برای پیدایش اولیه‌ی جهان آن را پدید آورده‌است. با ترکیب دو عنصر نور و تاریکی با آیر، دو فضای متضاد اهورایی و اهریمنی پدیدار می‌گردد؛ نور و ظلمت. (فروزنده ۱۳۷۷: ۸۱)

هم‌چون این، در *مینوی خرد* آمده‌است:

آفریدگار *اورمزد* این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از روشنی خویش و به آفرین (دعای) *زروان* بی‌کران آفرید، زیرا که *زروان* بی‌کران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است و تا ابد، هیچ کس نمی‌تواند او را بستاند و از وظیفه‌اش بازدارد. (*مینوی خرد* ۱۳۸۵: ۳۱)

انگاره‌ی هندی از یک مثلث تشکیل شده که نماد الهه‌ی مادر است. در مرکز مثلث، نقطه‌یی قرار دارد که انرژی امر متعال وارد عرصه‌ی زمان می‌شود و سپس

<sup>۱</sup> Campbell, Joseph John

<sup>۲</sup> «حیی» بالاترین مرتبه‌ی هستی است.

از این مثلث، مثلث‌های جفتی، در همه‌ی جهات، پدید می‌آید. از یک دو پدید می‌آید. (کمیل ۱۳۷۷: ۸۱)

انگاره‌ی هم‌ذات‌پنداری با خدا در باورهای نقطویان یا پسیخانیان نیز نمایان است. آنان خورشید را خدا می‌دانند و می‌گویند که انسان تا خود را نشناخته بنده است و چون خود را شناخت خدا می‌شود (مشکور ۱۳۶۸).

پسیخانیه انسان کامل را می‌پرستیدند و بیش‌تر، نام او را «مرکب مبین» می‌خواندند و می‌گفتند: «هرچه اکنون پدید آمده و صورت و پیکربندی دارد ذرات پدیدآورنده‌اش همیشه در این جهان است و هر زمان به صورت پیکری درمی‌آید؛ گاه صورت سنگ و خاک می‌گیرد و گاه به پیکر گیاه و جانور و مردم نمودار می‌شود.»<sup>۱</sup> (هم‌آن: ۱۱۶).

باورهای صابئین نیز تأییدکننده‌ی خداانگاری در اسطوره‌های آنان است<sup>۲</sup> (شهرستانی ۱۳۶۱). خداانگاری در نیایش صابئین این گونه نمایان شده‌است:

خداوند بزرگ در کسانی که عاشق او هستند جای گرفت و مریدان‌اش در جای‌گاه بزرگ نور، [در] منزل‌گاه ابدی ساکن هستند، و خداوند مورد ستایش باد. (فروزنده ۱۳۷۷: ۳۴۱)

خداانگاری در معتقدان به وحدت وجود نیز از باور به خاستگاه خدایی داشتن و ملکوتی بودن آدمی برمی‌آید و در سخنان عارفان وحدت وجودی، مانند جلال‌الدین مولوی، آشکار است؛ چون آن که از وی پرسیدند «طریقه‌ی ذکر چه‌گونه است؟»:

فرمود که «ذکر ما الله الله است؛ از آن که ما اللهیان ایم؛ از الله می‌آیم و باز به الله می‌رویم.»

ما زاده ز ذات ایم، سوی ذات رویم —  
بر رفتن ما دهید یاران صلوات! (افلاکی ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۵)

<sup>۱</sup> بسیاری از شاعران و اندیشه‌مندان پسیخانی برای گریز از تعقیب و شکنجه‌ی دشمنان و پادشاهان به هندوستان و نواحی دیگر گریختند و جلای وطن کردند. از جمله‌ی آن اندیشه‌مندان این شاعران اند: محمدرشید قوسی نیشابوری؛ علی‌اکبر تشبیهی؛ صوفی آملی؛ حکیم عبداللّه کاشانی؛ و میرشریف آملی (مشکور ۱۳۶۸).

<sup>۲</sup> این باورها عبارت است از (شهرستانی ۱۳۶۱، ج ۴: ۶۴-۶۵):

- صانع (خداوند) هم واحد است، هم کثیر؛
- از آن جهت کثیر که قابلیت تکثیر به اشخاص و هیاکل است و در عین این که به کثرت تبدیل می‌شود، هیچ گاه وحدت‌اش متزلزل نمی‌شود.
- اجرام و کواکب آسمانی، که مدیران هستی‌اند، به منزله‌ی آبا (پدران)، و عناصر به منزله‌ی امهات (مادران) اند.
- پدران با مادران ازدواج می‌کنند و فرزندان (مرکبات)ی پدید می‌آید.
- تکرار پیدایش پس از هر ۳۶۴۲۵ سال صورت می‌گیرد.
- دنیا محل قیامت است؛ قیامتی غیر از سرای خاکی وجود ندارد.
- هر نفسی به اکتساب امور می‌پردازد و جزا و پاداش‌اش را در این دنیا می‌گیرد.



در شعر *بیدل* نیز از این دست سخنان دیده‌می‌شود (هرچند به‌ندرت)؛ برای نمونه، سالک پس از گذراندن مقامات سیر و سلوک (فقر، طلب، و مانند آن) انسان صافی و کامل می‌شود و در آن سوی دولت فقر و فنا به بقا می‌رسد.

آن طرف احتیاج انجمن کبریا است —  
چون ز طلب درگذشت، بنده خدا می‌شود. (بیدل ۱۳۸۶: ۱۶۳۲)

چهل هم نیرنگ آگاهی است، اما فهم کو؟ —  
ماسوا، گر وارسی، اسمی است از الله ما. (هم‌آن: ۱۲۲)

در عالم نوازش مطلق، کجا است رد؟  
بخشیده‌است بر همه خود را کریم ما. (هم‌آن: ۹۸)

دل انفعال می‌کشد از تهمت دویی،  
غافل که نیست غیر تو کس آشنای تو.

[...]

نی را در این بساط به نایی چه نسبت است؟  
کم نیست این که بشنوم از خود صدای تو. (هم‌آن: ۲۱۲۲)

این بیت هم از آن دست است:

با همه کثرت‌شماری، غیر وحدت باطل است —  
یک یک آمد بر زبان از صد هزار اعداد ما. (هم‌آن: ۹۳)

ای حسن معیت، ز فریبات نگاهام سوخت؛  
یک پرده عیان‌تر، که بسی دور نمایی.

بر گنج هم‌آن صورت ویرانه نقاب است؛  
پوشد مگرت بندگی آثار خدایی. (هم‌آن: ۲۲۳۱)

بیت زیر نهفتگی عالم بالا را در آدم بیان می‌کند و یگانگی با عالم بالا را نشان

می‌دهد:

آمدیم از عالم یک‌تا و لیک  
عالمی را هم‌ره آوردیم ما. (هم‌آن: ۹۴)

مفهوم خدانگاری، به شکل تصاویر خدانمایی انسان در مقام آیینگی، نمونه‌هایی فراوان دارد. نمونه‌ی زیر وحدت وجود و رسیدن به «یکی»، پس از برداشته شدن حجاب جسم، را نشان می‌دهد:

جسم گر شد خاک، بیدل، رفع اوهام. دویی آست—  
شخص از آینه گم کردن چه نقصان می‌کشد! (هم‌آن: ۸۸۲)

آینه بر خاک زد صنع. یکتا  
تا وانمودند کیفیت ما.

بن یاد اظهار بر رنگ چیدیم؛  
خود را به هر رنگ کردیم رسوا. (هم‌آن: ۹۵)

این وحدت و یکی‌انگاری با خداوند در همانندی آب و شراب در بحر مطلق نیز تصویر شده‌است:

بیدل! به رنگ گوهر ز این بحر برنیاید—  
آب مقید. ما غیر از شراب. مطلق. (هم‌آن: ۱۵۵۲)

کهن‌الگوی خدانگاری در تصویر خدا به صورت «خدا مرغ» یا عنقا از موارد فراوان شعر بیدل است:

عنقا به هر طرف نگری بال می‌زند—  
رنگام بهار دارد و من در چمن نیام. (هم‌آن: ۱۶۳۲)

این بیت هم به پرافشانی خدا مرغ اشاره می‌کند:

از خاک. تو تا گردی آست موضوع. پرافشانی،  
و از خواب. عدم باقی آست هذیان. من و ماها. (هم‌آن: ۴۷)

در این بیت نیز خدانگاری به صورت قطره و دریا نمایان شده‌است:

از قطره‌ی. ما دعوی. دریا چه خیال است—  
این جزء که گم گشت مگر کل شده‌باشد.

دل نشئه‌ی. شوقی آست چمن‌ساز. طبایع—  
انگور به هر خم که رسد مل شده‌باشد.

ما و من. اظهار پرافشانی اخفا آست—  
بوی. گل. ما ناله‌ی. بلبل شده‌باشد. (هم‌آن: ۸۲۴)



اعداد ما تهی کرد، چندان که صفر گشتیم؛  
از خویش کاست، اما، بر ما فزود ما را. (هم‌آن: ۲۱۰)

خداتباری و خاستگاه الهی داشتن، گرچه بن‌مایه‌ی دیرین دارد، در راستای باورهای اسلامی *بیدل*، و برخاسته از یگانگی و الوهیت است. رنگ ایرانی‌تر این نوع انگاره‌ها را در بیت‌هایی که فیض وجود را از نور، و نماد آن را خورشید می‌داند بیش‌تر می‌توان دید:

پرتو خورشید جز در خاک نتوان یافتن—  
یک زمین و آسمان از اصل خود دور ایم ما. (هم‌آن: ۱۲۶)

ز این بادیه رفتم که به سرچشمه‌ی خورشید  
چون سایه بشویم ز جبین گرد سفر را. (هم‌آن: ۹۴)

### مام زمین، زن و زاینده‌گی

یکی از کهن‌الگوهای زایش مام زمین است. در اسطوره‌ی آفرینش یونانی، *گایا*<sup>۱</sup> از خدایان اصلی است. *گایا* موجودی شبیه به خود، با نام *اورانوس*<sup>۲</sup>، را زاید، که می‌توانست سراسر زمین را بپوشاند. *اورانوس* فرمان‌روای برتر دنیا شد و پس از تأثیرپذیری از *اروس*<sup>۳</sup>، هم‌سر *گایا* شد و از ازدواج مقدس<sup>۴</sup> آنان فرزندی پدید آمدند که خدایان آسمانی نامیده شدند؛ کودکانی آکنده از غرور، که هر یک ۱۰۰ دست و ۵۰ سر دارند (سیلور<sup>۵</sup> ۱۳۸۲؛ الیاده ۱۳۸۵).

اسطوره‌ها ناآگاهی بشر در باره‌ی علل واقعی روی‌دادها و تراشیدن علل خیالی برای آن‌ها را نشان می‌دهند (آموزگار ۱۳۸۵)؛ برای نمونه، در کیش بسیار کهن پرستش مام زمین، پیام‌بری سرخ‌پوست از شمال غرب آمریکا به پیروانش سفارش می‌کرد که زمین را بیل زنند، زیرا زخمی کردن و بریدن اندام‌ها و خراش بدن مادر همه‌ی آدمیان با کارهای کشاورزی گناه است. قبیله‌ی بدوی *بایگا*<sup>۶</sup>، در مرکز هند، گیاهان زمین را آتش می‌زنند و تنها در خاکستر جنگل و بیشه‌زارهای سوخته کشاورزی می‌کنند. اقوام آلتایی نیز کندن گیاهان را گناهی بزرگ می‌شمارند و آن را به کندن گیسوان و ریش آدمیان، که دردناک

<sup>۱</sup> *Gaea* (Ancient Greek Γαῖα, also *Gaea*, *Gaia*, or *Gea*) ایزدبانوی مادر-زمین

<sup>۲</sup> *Uranus* (Ancient Greek Οὐρανός "sky") ایزد آسمان

<sup>۳</sup> *Eros* (Ancient Greek: Ἔρως, "intimate love") ایزد زیبایی و عشق بدنی

<sup>۴</sup> *Hieros gamos* or *Hierogamy* (Greek "holy marriage") پیوند زناشویی دو ایزد

<sup>۵</sup> *Silver, Drew*

<sup>۶</sup> *Baiga*

است، همانند می‌کنند. ووتیاک‌ها، در موسم پاییز، از ریختن نذرها و هدیه‌های خود در گودال پرهیز می‌کنند و بر این باور اند که در این وقت سال زمین خوابیده و بیمار است و باید از نشستن روی آن دوری کرد. در میان اسکاندیناویان، آلمانی‌ها، پارسیان، ژاپنی‌ها، و اقوام دیگر رسم بر این بوده که پدر، با بلند کردن کودک از زمین<sup>۲</sup>، کار شناساندن یا وقف او را به زمین (مادر حقیقی) انجام می‌داده‌است (الیاده ۱۳۸۵).

اسطوره‌ی زمین‌زاد بودن انسان، بعدها، به صورت پشتیبانی زمین از کودکان نمایان شد؛ برای نمونه، در اقوام نخستین استرالیایی و برخی از اقوام ترک و آلتایی، بچه‌های سرراهی را بر زمین رها می‌کردند تا مام زمین از آنان نگاه‌داری کند (هم‌آن). اقوامی نیز که رسم‌شان سوزاندن اجساد بزرگسالان است، کودکان را، به امید آن که در دل زمین زندگانی تازه‌یی به آنان ارزانی شود، به خاک می‌سپردند؛ چون‌آن که در *ریگ‌ودا*<sup>۳</sup> این عبارات دیده‌می‌شود:

به سوی زمین، مادرت، خزیدن آغاز کن! [۰۰۰]  
ای تو که از خاک ای! تو را در خاک [زمین] می‌کنم. [۰۰۰]  
زمین مادر است؛ من پسر زمین ام؛ پدرم پارینیا<sup>۴</sup> است. [۰۰۰]  
مردگان که از تو زاده‌شده‌اند به سوی‌ات بازمی‌گردند. (الیاده ۱۳۸۵: ۲۴۷)

### زایش زمین در اسطوره‌های ایرانی

در اسطوره‌های ایرانی، هرچند زمین خدای نخستین نیست و آرام‌گیری زمین، آمیزش آب در زمین، و رویش و بالیدن گیاهان به خواست «خرد» انجام گرفته (مینوی خرد ۱۳۸۵)، نقش زاینده‌ی زمین حفظ شده‌است؛ چون‌آن که در باره‌ی ورجمکرد<sup>۵</sup>، مرکز تولید چیزها، آمده‌است:

ورجمکرد در ایرانویج زیر زمین ساخته‌شده‌است و همه‌گونه تخم—از همه نوع آفریدگان/اورمزد خدای از مردم و ستور و گوسفند و پرنده، هر چه به‌تر و گزیده‌تر است—بدان جا برده‌شده‌است و هر چهل سال، از هر زنی و مردی که آن‌جا هستند، فرزندی زاده‌شود و زندگی‌شان سی‌صد سال است و درد و آفت کم دارند. (هم‌آن: ۶۹).

<sup>۱</sup> از اقوام فینو-اویغوری، Votyaks (Udmurts, Chud Otyatskaya, Otyaks, people of Udmurt Republic, federal subject of Russia) که در جمهوری اودمورتیا، از جمهوری‌های خودمختار روسیه زندگی می‌کنند.

<sup>۲</sup> Latin: "de terra tollere"

<sup>۳</sup> *Rigveda* (Sanskrit: ऋग्वेद Rgveda)

<sup>۴</sup> *Parjanya* (Sanskrit: पर्जन्य Parjanya)

<sup>۵</sup> ورجمکرد قلعه‌یی است که جمشید ساخته و در آن بهترین تخمه‌ی انواع آفریده‌ها را نهاده‌است تا در طوفانی که در هزاره‌ی هوشیدر روی می‌دهد، نژاد آفریده‌ها از میان نرود. جای این قلعه، بنا به روایت بندهش، در میان پارس است و ویژگی‌های آن در فرگرد دوم *وندیباد* آمده‌است.





برخی از پژوهش‌گران وظیفه‌ی خدایان هند و ایرانی را با لایه‌های سه‌گانه‌ی جامعه‌ی هند و اروپایی هم‌آهنگ دانسته‌اند. خدایان دوران ودایی هند به سه گروه تقسیم می‌شوند و در این تثلیث، که ریشه‌ی کهن آریایی دارد، گروه نخست را خدایان فرمان‌روا و روحانی یا اسوره‌ها (سوراها) (هم‌آن اهوره یا اهورا در ایران) تشکیل می‌دهند، گروه دوم خدایان ارتشتار یا دئو‌ها (دیوها) (هم‌آن دیو ایرانیان) اند، و گروه سوم نیز خدایان مظاهر طبیعت اند، که جلوه‌هایی گوناگون از طبیعت را تجلی می‌بخشند. خدایانی مانند *اوشاس*<sup>۱</sup>، ایزد سپیده‌دم، *سوریا*<sup>۲</sup>، *ساویتا*<sup>۳</sup>، و *ویشنو*<sup>۴</sup>، که با خورشید ارتباط دارند، *اگنی*<sup>۵</sup>، خدای آتش، و *سومه*<sup>۶</sup> (در ایران هومه)، نماد نوشیدنی شفابخش، در این گروه جای می‌گیرند. در هند و دوران ودایی خدایان این گروه‌ها همگی مورد ستایش و نیایش قرار می‌گیرند و از همه به گونه‌ی یک‌سان درخواست می‌شود؛ یعنی در آغاز، این دو گروه خدایان با هم هم‌زیستی دارند، اما رفته‌رفته در برابر هم قرار می‌گیرند و در سروده‌های متأخر، سخن از دشمنی میان آنان است (آموزگار ۱۳۸۵). بر پایه‌ی تقسیم‌های گفته‌شده، *زامیاد* یا ایزدانوی زمین، گاهی در متون، *سپندارم*، *امشاسپند*، و موکل بر زمین خوانده‌می‌شود و این باور وجود دارد که *اشتاد* و *زامیاد* روان گذشتگان را به ترازو می‌گذارند و می‌سنجند (هم‌آن).

بر پایه‌ی یکی از رخ‌دادهای سه‌هزاره‌ی دوم که در کتاب‌های پهلوی آمده‌است:

*افراسیاب* آب را از ایران‌شهر بازداشت. برای بازآوردن آب و حل این مشکل، *سپندارم*، ایزدانوی زمین، به شکل دوشیزه‌ی جامه‌ی پرشکوه به خانه‌ی منوچهر داخل شد. بنا بر متن‌های پهلوی، *افراسیاب* دل‌باخته‌ی *سپندارم* می‌شود و از او خواست‌گاری می‌کند. *سپندارم*، نخست، *افراسیاب* را وامی‌دارد که آب را به ایران‌شهر بازآورد و چون از همه چیز مطمئن می‌شود، دوباره به زمین فرومی‌رود. (هم‌آن: ۶۰-۶۱)

## زایش از سنگ و خاک

سنگ و خاک، که بخش‌هایی از زمین اند، نیز مادران ازلی به شمار آمده‌اند. در *تاریخ اساطیر ایران و روم* آمده‌است که زئوس<sup>۷</sup> مردمان عصر مفرغ را نالایق دید و همه‌ی آن‌ها

<sup>۱</sup> *Ushas* (Sanskrit: उषस् Uṣas)

<sup>۲</sup> *Surya* (Sanskrit: सूर्य Sūrya)

<sup>۳</sup> *Savitṛ* (Sanskrit: सवित्र Savitr, Savitā)

<sup>۴</sup> *Vishnu* (Sanskrit: विष्णु Viṣṇu)

<sup>۵</sup> *Agni* (Sanskrit: अग्नि Agni)

<sup>۶</sup> *Soma* (Sanskrit सोम Soma), or *Haoma* (Avestan)

<sup>۷</sup> *Zeus* (Ancient Greek: Ζεύς) و پدر خدایان و انسان‌ها

را بر اثر طوفانی بزرگ نابود کرد، اما زوجی به نام *دئوکالیون*<sup>۱</sup> و *پیرا*<sup>۲</sup> را، به وسیله‌ی کشتی‌بی که ساخته‌بودند، نجات داد و پس از فرود آن‌ها در کوه‌های تسالی<sup>۳</sup>، هرمس<sup>۴</sup> را نزد آن‌ها فرستاد تا اگر خواهشی دارند انجام دهد. آن‌ها خواستار هم‌صحبت شدند و زئوس به آن دو فرمان داد سنگ‌هایی را به زمین پرتاب کنند. با سنگ‌هایی که *دئوکالیون* پرتاب کرد مردانی به وجود آمدند و از هر پاره‌سنگی که *پیرا* پرتاب کرد زنی آفریده‌شد (سلطانی‌گرد فرامرز ۱۳۸۶).

سنگ نمود توانایی، سختی، درشت‌ناکی، و پای‌داری ماده است و گروهی از انسان‌های نخستین در برابر نیروی نهفته در سنگ‌های باشکوه و قدبرافراشته سر فرودآورده‌اند. از مرز شرقی مالزی تا مرزهای دو آمریکای شمالی و جنوبی، هر گونه ابزار سنگی نشانه‌ی بزرگی و رمز توانایی است و سنگ‌های مزار نگاه‌بان مزار و بازدارنده از درازدستی به ارواح دانسته‌شده‌است. منهرها<sup>۵</sup> مردگان را از گزند جانوران، دزدان، و به‌ویژه از مردگی دور نگاه‌می‌داشتند (الیاده ۱۳۸۵).

قداست سنگ، که بیش‌تر، به علت مجاورت و علی‌غیر از وجود خود سنگ‌ها بوده، در هند به شکل توسل به سنگ برای فرزنددار شدن است. در قبایل ساکن مرکز استرالیا، این باور وجود دارد که روان کودکان در صخره‌ی بزرگ به نام *اراتیپا*<sup>۶</sup>، که به شکل زنی باردار است، زندانی است و در انتظار زانی به سر می‌برد که از دهانه‌ی این صخره‌ها گذر کنند تا دوباره در آن‌ها بارور شود. در آفریقا، سنگ‌باران کردن گور آفریدگار کائنات، هیستی-آیبیب<sup>۷</sup>، باور به تقدس و بارورکنندگی سنگ‌ها را نشان می‌دهد و زنان به نیت آبستن شدن، از روی سنگ سر می‌خوردند. در آتن نیز همین باور و همین کار در باره‌ی سنگی با نام «عشق» یا «زناشویی» وجود داشت، که البته بعدها با گذاشتن صلیب بر روی آن، از این کار جلوگیری شد (هم‌آن).

به گفته‌ی هنریود<sup>۸</sup>، پرومته<sup>۹</sup> انسان را از گل رس آفرید و آتنا<sup>۱۰</sup> به او زندگی بخشید

(سیلور ۱۳۸۲).

<sup>۱</sup> Deucalion (Ancient Greek: Δευκαλίον), son of Prometheus and Pronoia

<sup>۲</sup> Pyrrha (Ancient Greek: Πύρρα), daughter of Epimetheus and Pandora, wife of Deucalion

<sup>۳</sup> Thessaly (Greek: Θεσσαλία, Thessalia)

<sup>۴</sup> Hermes (Greek: Ἑρμῆς) ایزد پیام‌رسان خدایان و راهنمای دنیای زیرین

<sup>۵</sup> Menhir سنگ‌های بزرگ و بلند ایستاده که در جاهای گوناگون و به‌ویژه اروپای غربی دیده‌می‌شود و گویا یادمان‌هایی بوده که از دوران کهن به جا مانده‌است.

<sup>۶</sup> Erathipa

<sup>۷</sup> Heitsi-eibib

<sup>۸</sup> Hesiod (Greek: Ἡσίοδος Hēsiodos) (flourished ca800BC)

<sup>۹</sup> Prometheus (Ancient Greek: Προμηθεύς "forethought") از تیتان‌های یونانی که آتش را از زئوس دزدید و به میرایان بخشید.

<sup>۱۰</sup> Athena or Athene (Ancient Greek: Ἀθηνᾶ Athēnā or Ἀθηναία Athēnaia) ایزدانوی خرد، تمدن، نبرد، رزم‌آرایی، و داوری



## زمین و زن

یکی پنداشتن زن و زمین و یگانه دانستن کار برزیگری و باردار کردن زن، در ترکیب اسطوره و آیین دیده‌می‌شود، گرچه نقش پدر (آسمان) و مرد یا خرد نیز آشکار است. زمین، نخست، به علت توانایی بردهی تمام‌نشدن، ارزش و منزلت یافته و سپس، با گذشت زمان و به گونه‌ی نامحسوس، به مادر بذر و دانه تبدیل شده؛ چون آن که *آشیل*<sup>۱</sup> نیز، نخست، به درگاه زمین (ایزدبانو) دعا کرده و او را ستوده‌است. بعدها بذر و ایزدبانوهای بزرگ کشاورزی از اقتدار زمین می‌کاهند و نشانه‌های دوجنسی بودن خدایان زمین دیده‌می‌شود (الیاده ۱۳۸۵)، اما نشانه‌های تجلی الهی<sup>۲</sup> در زمین، هرگز از چهره‌ی مادران یا ایزدبانوان زمین پاک نمی‌شود.

دادن جسم و همه چیز خودتان به فرزندان نماد مادر بودن است و به این دلیل است که مادر به نماد زمین-مادر تبدیل می‌شود. او هم‌آن کسی است که ما را به دنیا آورده‌است. با تکیه بر او زندگی می‌کنیم و غذای خود را از جسم او به دست می‌آوریم. (کمیل ۱۳۷۷:۱۷۹)

آبستنی و مادری زمین، به وسیله‌ی بارانی که از آسمان بارید، یکی از نخستین نمودهای الوهیت زمین است. زمین، که توانایی پایان‌ناپذیر بارگرفتن، بردادن، و زاییدن دارد، خدای باربری به شمار می‌آید و بعدها در کیش‌های برزیگری، به شکل سیمای ایزدبانوی بزرگ رستنی‌ها رخ نموده و رفته‌رفته آثار خدایی او به رستنی‌ها منتقل شده‌است (الیاده ۱۳۸۵).

اسطوره «وجود جهان و انسان را توجیه می‌کند و در واقع، نوعی بعد فلسفی به هستی‌شناسی ابتدایی می‌بخشد» (بهار ۱۳۷۶:۳۷۲). اسطوره تفسیر انسان نخستین از خود و جهان خود است و یکی از این تفسیرهای انسان از خود، خاست‌گاه خاکی اوست.

## خاک‌انگاری در شعر بیدل

*بیدل* به پیدایش انسان از خاک، بیش از دیگر عناصر اسطوره‌بی که خاست‌گاه پیدایش انسان به شمار می‌آیند، گرایش دارد:

مشت خاک ما جنون‌دار دو عالم وحشت است؛  
از رم. آهو چه می‌پرسی؟ بیابان ایم ما. (بیدل ۱۳۸۶:۲۳۱)

<sup>۱</sup> Achilles (Ancient Greek: Ἀχιλλεύς Achilles)

<sup>۲</sup> Theophanie

کفِ خاکی که بر بادش توان داد،  
به خون گل کرده، آدم آفریدند. (هم‌آن: ۹۰۱)

حیرت‌ام کشت که دی‌روز به صحرایِ عدم،  
خاک بودم، نفس از من به چه عنوان گل کرد! (هم‌آن: ۸۷۵)

تار و پودِ هستیِ ما نیست بی پیوندِ خاک—  
خرقه‌یِ صبح ایم؛ بر ما چشم نتوان دوختن. (هم‌آن: ۲۱۰۰)

یکی از تصاویر کهن‌الگوی خاک‌انگاری در شعر بیدل تیمم بر خود است:

به خاکِ خود تیمم ساحلِ امنی دگر دارد؛  
مشو چون زاهدان توفانیِ آبِ طهارت‌ها! (هم‌آن: ۲۲۲)

شاعر، در این بیت‌ها، از خاک‌تباری و زمین‌زایی خود یاد می‌کند:

چون خوشه‌یِ گندم، چه دهم عرضِ تبسم؟  
از خاک پیام‌آورِ دل‌هایِ دونیم ام. (هم‌آن: ۱۶۲۸)

گه‌ری ز هر دو جهان گران، شده خاک نسبتِ جسم و جان؛  
سبک ایم این همه، که آین زمان، به ترازو آمده سنگِ ما. (هم‌آن: ۱۳۱)

گر همه بر خاک پیچد، عشق حسن آرد برون—  
کوششِ فرهاد آخر کرد شیرین سنگِ را. (هم‌آن: ۲۷۶)

وی، در این بیت، از خاک‌انگاری خود و کهن‌الگوی آسمان‌خدایی یاد می‌کند:

خاک پست و دامنِ گردون بلند؛  
عذرِ دستِ کوتاه آوردم ما. (هم‌آن: ۹۴)

نمونه‌های دیگر از خاک‌انگاری بیدل:

گاه آه‌ام می‌ریاید، گاه اشک‌ام می‌برد؛  
نقدِ من یک مشت خاک و این همه سیل‌آب‌ها! (هم‌آن: ۱۱۴)

غبارم را تپیدن دارد از ذوقِ فنا، غافل  
هم‌آن خاک ام، اگر آرام گیرد اضطرابِ من. (هم‌آن: ۲۰۹۷)



خاک ایم و هر چه گل کند از ما غنیمت است؛  
ای غافلان! چه وضع قناعت، چه سازِ حرص!

[...]

بیدل! چو صبح صورتِ خمیازه بسته‌است  
از خاکِ ما سپهرِ نشیب و فرازِ حرص.<sup>۱</sup> (هم‌آن: ۱۵۱۷)

### بازگشت به اصل

اسطوره‌ها نشان از خاست‌گاه پدیده‌ها می‌دهند و انسان، برای شناخت پیرامون و برآورده کردن نیازهای خویش، باید آن‌ها را بشناسد تا بداند در کجا یافت می‌شوند یا زمانی که ناپدید شده‌اند چه‌گونه می‌توان آن‌ها را دوباره پیدا کرد (الیاده ۱۳۸۵). بازگشت به اصل برای انسان اسطوره‌یی امری است تجربه‌پذیر و تکرارشونده، اما برای انسان کنونی، که از ریشه‌ها دور شده‌است، گویی خاست‌گاهی وجود ندارد (مگی<sup>۲</sup> ۱۳۷۴).

بیدل این بی‌هویتی، نشناختن اصل، و برنگشتن به هویت اصلی را چون‌این نشان می‌دهد:

تمثالِ نقشِ پا هم از این دشت گل نکرد،  
از بس شکست و خاک شد آینه‌ی سلف. (بیدل ۱۳۸۶: ۱۵۴۷)

آدمی که آثار تنزیه‌اش رجوعِ خاک بود،  
دست اگر بر خاک می‌زد ز آیین وضوها پاک بود. (هم‌آن: ۸۲۰)

بس دیده که شد خاک و نشد محرمِ دیدار—  
آینه‌ی ما نیز غباری‌آست از آن‌ها. (هم‌آن: ۱۲۱)

بیدل بازگشت به اصل خاکی خود را آرزو می‌کند، زیرا بیرون از آن دولتی ناپای‌دار است:

هم‌آن به‌تر که عرضِ ریشه در خاکِ عدم باشد—  
به رنگِ صبح، برقِ حاصل است این‌جا دمیدن‌ها. (هم‌آن: ۲۶۲)

<sup>۱</sup> مصادیق دیگر: بیدل ۱۳۸۶، صص ۹، ۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۶ و ۲۰۶.

<sup>۲</sup> Magee, Bryan Edgar

پیوند خاک و گیاه، مردن از جمادی و نامی شدن، و نفی سویه‌ی خاکی، آرزوی چمن ملکوتی داشتن است؛ یعنی ناخوش‌نودی از ماندن در سویه‌ی خاکی و چشم به تکامل داشتن را نشان می‌دهد:

خاک را نفی خود اثبات چمن‌ها کردن است —  
آن قدر مردم به راه او که جانی یافتم. (هم‌آن: ۱۶۲۹)

مادر جسمی انسان خاک است، اما او زمینه‌ی آسمانی شدن دارد و هم‌آن گونه که گیاه از زمین برمی‌خیزد و رو به آسمان می‌کند، از دیدگاه بیدل، انسان هم با شناخت ریشه‌ی خاکی — در این جا، نماد فروتنی، بندگی، و سفر از خود به خدا — از جمادی و مرده‌دلی به نامی شدن می‌رسد و رو به بالا می‌کند.

به بارگاه نیاز دارد فروتنی ناز سربلندی —  
به خاک روزی دو ریشگی کن، دگر ببال و شجر برون آ! (هم‌آن: ۹۱)

این بینش اندیشه‌ی اسلامی بیدل را نشان می‌دهد که انسان را دارای دو سویه‌ی زمینی و آسمانی می‌بیند؛ خاکی زمینی، که در اثر تسلیم و بندگی در برابر معبود، آسمانی (بلندپایه) و وارسته از زمین می‌شود.

بی‌نیازی در کمین سجده‌ی. تسلیم بود  
تا زمین آینه گردید، آسمانی یافتم. (هم‌آن: ۱۶۲۹)

## کهن‌الگوی گیاه‌زایی

یکی از پربسامدترین کهن‌الگوها درخت‌تباری است و انگاره‌ی دگردیسی گیاهی در اساطیر ملل گوناگون نقش بسته‌است. در اساطیر اسکاندیناوی، استرالیا، چین، هند، فینیقیه (اژه)، میان‌رودان، و اقوام آلتایی، کیش‌های پرستش گیاهان و پیوندهای اسرارآمیز میان درخت و انسان، درختان انسان‌زا<sup>۱</sup> یا انسان‌های درخت‌زاد، درخت پذیرای روان نیاکان، زناشویی درختان، و بودن درخت در مراسم دینی دیده‌می‌شود (الیاده ۱۳۸۵).

در اساطیر یونان، دمتر<sup>۲</sup>، مادر-زمین و خواهر زئوس و هادس<sup>۳</sup>، ایزدبانوی درو و کشاورزی بوده‌است و ملکه‌ی مردگان و ایزدبانوی باروری به شمار می‌آید (سیلور ۱۳۸۲). در افریقا، درختان شیرابه‌دار رمز باروری و آبستنی ایزدبانو اند. در اساطیر پورانی<sup>۴</sup>، به دنیا آمدن

<sup>۱</sup> Anthropogenic

<sup>۲</sup> Demeter (Ancient Greek: Δημήτηρ Dēmētēr) ایزدبانوی درو و باروری زمین

<sup>۳</sup> Hades (Ancient Greek: Ἅδης, Hadēs) ایزد دنیای زیرین

<sup>۴</sup> Puranas (Sanskrit: पुराण purāṇa, “of ancient times”)



برهما<sup>۱</sup> با مضمون ساقه‌یی زیرزمینی که از آب سر برمی‌کشد هم‌آهنگ است و نشان از نیلوفر آبی (لوتوس) می‌دهد، که از ناف ویشنو رویده‌است. انجیرین هندی مقدس است، زیرا رویدن آن از اندام تناسلی الاهی تصویر شده‌است. الاهی بزرگ یا «درخت بی‌مرگی» به روان مردگان خوردنی و نوشیدنی می‌رساند (الیاده ۱۳۸۵). درخت مو<sup>۲</sup> را در شرق باستان گیاه زندگی می‌دانستند. الاهی مادر، در آغاز، «مادر بوته‌ی مو» یا «الاهی بوته‌ی مو» نام داشت. مضمون زن برهنه-مو<sup>۳</sup> نیز به افسانه‌های مطنون و ساختگی راه یافته‌است. (هم‌آن).

درخت‌تباری یا درخت‌دودمانی<sup>۴</sup>، با کیش پرستش ماه پیوندی تنگاتنگ دارد؛ یعنی نیای اساطیری، که با ماه یکی شده‌است، به صورت نوعی گیاه تصویر می‌شود؛ از این رو، برخی گروه‌های میائو<sup>۵</sup> خیزران را، هم‌چون نیای خویش، سجده می‌کنند. نزد بومیان فرمز<sup>۶</sup>، تاگالوگ‌های فیلیپین، برخی از مردم یون‌نان<sup>۷</sup> چین، و نیز در ژاپن، هم‌این باورها دیده می‌شود. در قبایل آئینو<sup>۸</sup> و گیلیاک<sup>۹</sup> و در کره، درخت در آیین پرستش نیاکان (در پیوند با ماه)، حضور دارد. قبایل استرالیایی مل‌بورن<sup>۱۰</sup> نیز باور داشتند که نخستین انسان از درخت ابریشم<sup>۱۱</sup> زاده شده‌است (هم‌آن).

در اسطوره‌ی چین، همه‌ی بشر در طوفانی جان باختند و تنها خواهر و برادری که به درون یک کدو پناه برده بودند از مهلکه جان به سلامت بردند. از ازدواج این دو زن-کدویی زاییده شد و از تخم او بشر پدید آمد. در اسطوره‌ی هند، زایش انسان از پشته‌ی نی، و در سانسکریت، از انجیرین هندی صورت گرفته‌است. در ماداگاسکار قبیله‌ی وجود دارد که به زادن پسری از موز باور دارند و هنوز گه‌گاه فرزندان درخت موز نامیده می‌شوند (هم‌آن). در اساطیر ایران، بنا بر **بند‌هشتم**، پس از کشته شدن انسان نخست، کیومرث (یا پیش‌نمونه‌ی بشر<sup>۱۱</sup>)، نطفه‌ی او به صورت دو گیاه (ریواس) روید:

در هنگام درگذشت کیومرث، نطفه‌ی او به زمین رفت و پس از چهل سال، مشی و مشیانه (نخستین بشر) از آن رویدند. (مثنوی خرد ۱۳۸۵: ۴۴)

<sup>۱</sup> *Brahma* (Sanskrit: ब्रह्मा Brahṁā) ایزد هندی آفریننده

<sup>۲</sup> The cosmic tree of life

<sup>۳</sup> Miao (苗) people, China

<sup>۴</sup> Taiwan (also known, especially in the past, as Formosa, from Portuguese: Ilha Formosa, "Beautiful Island")

<sup>۵</sup> Tagalog people, Philippines

<sup>۶</sup> Yunnan (云南) province, People's Republic of China

<sup>۷</sup> Ainu people (アイヌ, also called Aynu, Aino), Japan and Russia

<sup>۸</sup> Nivkh people (also Nivkhs, Nivkhi, Gilyak, Giliaks, or Giliastski), Russia and Japan

<sup>۹</sup> Melbourne, Australia

<sup>۱۰</sup> Albizia (Mimosa; Silk Tree)

<sup>۱۱</sup> در اساطیر ایران، «نخستین انسان» یا «پیش‌نمونه» تنها به کیومرث گفته می‌شود و شخصیت‌هایی دیگر هم در دوران‌ها و جاهای گوناگون به این نام خوانده می‌شدند؛ مانند: منو، چه، جمیک، مشی، مشیانه، هوشنگ، و تهمورث. برخی از اینان، مانند منو، که نام او در منوچهر (= از نژاد منو) بر جای مانده‌است، احتمالاً میراثی از دوران هند و اروپایی اند، برخی، مانند جم و خواهرش جمیک، با دوران هند و ایرانی پیوند دارند، و برخی دیگر صورت‌هایی انتزاعی اند، که به آن‌ها شخصیت داده شده و «نخستین انسان» شناخته شده‌اند (کریستن سن ۱۳۶۸).

پس از آن که این دو شاخه‌ی ریواس به اندازه‌ی اندام طبیعی بشر رشد کردند، با دمیده شدن روح در آن‌ها، به صورت انسان درآمدند و پدر و مادر آدمیان شمرده‌شدند (دادگی ۱۳۶۹؛ آموزگار ۱۳۸۵)؛ همچون این، در اسطوره‌های زردشتی، گیاهی به عنوان هوم (ایزد هوم) گرامی داشته می‌شود و شیرهی آن در مراسم دینی زردشتی (یسنه) به‌کار می‌رود (مینوی خرد ۱۳۸۵). «یسن به معنای بخشی از حیوان قربانی است، که برای ایزد هوم جدا گذاشته می‌شود» (هم‌آن: ۹۳) و این نشان می‌دهد که هوم به عنوان ایزد مورد ستایش بوده و برای او قربانی می‌کرده‌اند.

در اسطوره‌ی پیدایش زردشت، او نیز، همانند آدمیان دیگر، برآمده از سه عنصر دانسته شده است؛ فره، که هم‌آن موهبت ایزدی است و نمود ظاهر آن نور است، فَرَوَهَر، که همراهی آن موجب نیک‌بختی، و جدایی از آن سبب بدبختی می‌شود، و جوهر تن، که صورت مادی و جسم آدمی است. توصیف آفرینش هر بخش به گونه‌ی مفصل گفته شده و نمونه‌ی آن، آفرینش فروهر زردشت است، که /ورمزد جوهر تن او را در عالم «مینو» آفرید تا آن را به وسیله‌ی باد، ابر، و باران به گیاهان منتقل کند و سپس با شیر گاوهایی که در میان آن گیاهان چرا کرده‌اند وارد تن پدر و مادرش شود (آموزگار و تفضلی ۱۳۸۴). برای انتقال فروهر از عالم مینو به این جهان، امشاسپندان، پس از آن که ساقه‌ی گیاه مقدس هوم را به بالای مردی ساختند و فروهر زردشت را درون آن جای دادند، آن را از روشنی بی‌پایان برداشتند و بر کوه اساطیری اَسُونَد، که جای آن در منابع ما آذربایجان است، نهادند (هم‌آن)؛ بنا بر این، تقدس هوم، بودن فروهر زردشت در میان آن، و انتقال معجزه‌آمیز آن از هوم به پدر و مادرش تولد فروهر زردشت را از درخت نشان می‌دهد. زردشت درخت «هوم» را این گونه ستایش کرده است:

درد به هوم! نخستین انسانی که تو را، ای هوم، برای جهان مادی فشرد که بوده؟ [۰۰۰] آن‌گاه، هوم مقدس، دوردارنده‌ی مرگ، گفت [۰۰۰]. (کریستن‌سن<sup>۱</sup> ۲۹۸:۱۳۶۸)

در اسطوره‌های ایرانی، چهار نفر درخت «هوم» را فشرده‌اند. جمشید، فریدون، گرشاسب، و پوروشسب، پدر زردشت (آموزگار ۱۳۸۵). هوم یا هئومه، در دنیای مینوی ایزد است و در دنیای گیتی، گیاه است. او دشمنان را دور می‌سازد، درمان‌بخش و سرور گیاهان است، و سومه، که هم گیاه است و هم خدا، هم‌تای هندی او به شمار می‌آید.

<sup>۱</sup> Christensen, Arthur





هوم آسمانی را پسر / اورمزد به شمار آورده‌اند و او را موبدی آسمانی دانسته‌اند، که همانند موبدان، به خدایان پیش‌کش می‌دهد. فشردن آیینی این گیاه نوعی قربانی غیرخونین است (هم‌آن) و با پدیده‌های آسمانی، هم‌چون تابش خورشید، پیوستگی دارد. تقدس درخت در مسیحیت به شکل صلیب عیسا نشان داده‌شده‌است و کمبل (۱۳۷۷) داستان بالا رفتن عیسا را با یک انگاره‌ی گیاهی پیوند می‌دهد:

مسیح بر صلیب مقدس یا درخت است و خود او میوه‌ی درخت محسوب می‌شود. مسیح هم‌آن میوه‌ی زندگی جاودانی است که میوه‌ی دومین درخت ممنوع در باغ عدن بود. [...] بازگشت به آن باغ، هدف بسیاری از ادیان است. (ص ۱۶۷)

نمود خدا در درخت، در هنر تجسمی شرق باستان، مضمونی فراگیر است و در هند، میان‌رودان، و مصر، باروری را نشان می‌دهد. ظهور برهمن در درخت نیز نمود خداوند در گیاهان است؛ چون‌آن که در *ودا* آمده‌است:

ای گیاهان! ای مادران! به شما، که هم‌تای الاهگان اید، درود می‌فرستیم. (الیاده ۲۷۰:۱۳۸۵).

درخت، افزون بر زندگی‌بخشی، پشتیبان و نگاه‌بان نوزادان است و زایش را آسان می‌کند و همانندی قداست زمین و گیاه در این موارد است (هم‌آن). درخت‌پرستی معنایی حقیقی ندارد، زیرا هرگز درختی پرستیده‌نشده و درخت، تنها برای معنایی که متضمن آن بوده و بر آن دلالت می‌کرده، مسجود و معبود بوده‌است؛ به بیان دیگر، در ورای درخت، هم‌واره ذات و جوهری روحانی وجود دارد و قداست درخت به جهت دریافت‌های شهودی است؛ از این رو که بالارونده است، می‌بالد، شیریه‌ی چون شیر دارد، و برگ‌هایش، پس از ریختن، دوباره می‌روید و بارها تجدید حیات می‌کند. مشاهده‌ی عرفانی درخت، به عنوان «صورت»، سوییی از زندگی است و می‌تواند رمز حیات باشد (هم‌آن). در میان‌رودان نیز درخت مقدس، بیش‌تر، رمز است تا چیزی عبادی.

### پیدایش گیاه از انسان

هم‌آن گونه که در اسطوره‌ها گیاه‌زایی وجود دارد، پیدایش گیاه از انسان هم بسیار دیده‌می‌شود. اسطوره‌ی پیدایش ذرت، در میان سرخ‌پوستان، بدین گونه است که چهره‌ی مهربانی بر سر جوانی پدیدار می‌شود و پس از دادن ذرت به او می‌میرد و این گیاه از بدن او سبز می‌شود (کمبل ۱۳۷۷). این داستان به گونه‌ی دیگر نیز گفته‌شده‌است؛ به این صورت که از مدفن مردی جوان، که بر سرش گوجه‌سبز قرار دارد و کشته شده‌است،

بوته‌ی ذرت می‌روید. نزد پولینزیایی‌ها<sup>۱</sup> داستانی وجود دارد که در آن، مارماهی به شکل مردی جوان درمی‌آید و با دختری در برکه عشق می‌بازد. از کشتن و دفن وی درخت نارگیلی می‌روید که میوه‌ی آن به اندازه‌ی مجموعه‌ی آدمی و صورتی همانند انسان است (هم‌آن). در داستان‌های توسکانی<sup>۲</sup>، زن قهرمان داستان به یک مارماهی بزرگ تبدیل می‌شود و پس از کشته شدن، به صورت گل نسترن (گل زرد) بسیار بزرگی درمی‌آید. از بریدن گل دختری جوان و زیبا پدیدار می‌شود. در روایت یونانی، دختر جوان به ماهی کوچک زرین و سپس به درخت لیمو تبدیل می‌شود. در داستان رومانیایی، «سه دانه انار طلایی» به زن قهرمان داستان و سپس به شکل پرنده درمی‌آید. با کشتن پرنده، کاجی زیبا و بلند می‌روید (الیاده ۱۳۸۵). در داستان رومانیایی دیگر، یک زن، با خوردن سیبی که پیرمرد قدیس به او داده بود، فرزندی به دنیا می‌آورد (هم‌آن).

بدین ترتیب، در افسانه‌ها، قهرمان داستان، پس از قربانی شدن یا کشته شدن ناجوان‌مردانه، به شکل درخت یا گیاه درمی‌آید و سپس گیاه (گل، میوه) انسان می‌زاید؛ چون آن که از مزار کشتگان جنگ، بوته‌های گل سرخ، گل نسترن، و گل زرد می‌روید یا از خون آتیس<sup>۳</sup> بنفشه و از خون آدونیس<sup>۴</sup> گل سرخ و شقایق می‌دمد (هم‌آن). در اسطوره‌ی ایرانی دیگر، «در پی نبرد، افراسیاب، انتقام‌جویانه و ناجوان‌مردانه، سیاوش را سر می‌برد. از محلی که خون سیاوش بر آن ریخته، گیاهی به نام خون‌سیاوشان یا پرسیاوشان می‌روید» (آموزگار ۱۳۸۵: ۷۱).

### انگاره‌ی گیاه در شعر بیدل

اسطوره‌ها تنزل می‌یابند و به صورت افسانه‌های حماسی و منظومه‌های مردم‌پسند<sup>۵</sup> با رومان درمی‌آمیزند و در ادبیات و فرهنگ عامه نمود می‌یابند. اسطوره‌ی درخت کیهان در افسانه‌ها و آیین‌های چیدن گیاهان دارویی، جادویی، و مانند آن نمونه‌ی این تنزل است؛ پس اسطوره‌ها از میان نمی‌روند و معنویت کهن در زندگی انسان کنونی، به صورت یک دل‌تنگی، که آفریننده‌ی ارزش‌هایی مستقل، مانند هنر، علوم، و عرفان اجتماعی است باقی می‌ماند (الیاده ۱۳۸۵).

بنا بر آنچه گذشت، کهن‌الگوی پیدایش انسان از گیاه فرزند اسطوره‌های مشترک جهانی است. یونگ این مفاهیم مشترک را از ناخودآگاهی جمعی می‌داند که به شکل یک

<sup>1</sup> Polynesian

<sup>2</sup> Tuscany, Central Italy

<sup>3</sup> Attis (Ancient Greek Ἄττις or Ἄττις)

<sup>4</sup> Adonis (Ancient Greek Ἄδωνις "lord")

<sup>5</sup> Ballad



موجود مقدس و توت‌م<sup>۱</sup>گونه، در هستی سبز انسان پدیدار شده‌است. تبدیل انسان به گیاه و گیاه به انسان و نیز از خاک بیرون زدن گیاه و به خاک رفتن انسان موجب رسوب اسطوره‌ها در ذهن بشر می‌شود و در ادبیات و روایا نمود پیدا می‌کند.

در شعر *بیدل*، انگاره‌ی اساطیری خاستگاه گیاهی داشتن آدمی و یکی‌انگاری با آن به شکل تشبیه خود یا معشوق به درخت و بخش‌های آن (سرو، گل، غنچه، و دیگر) نمایان می‌شود. هرچند ممکن است این تشبیه‌ها، به‌ویژه تشبیه معشوق به گل، سرو، و مانند آن، سنت‌های شعری باشد، اما باید دید که این سنت‌ها خاستگاه اساطیری دارند یا خیر. نمونه‌های یکی‌انگاری گیاهی در شعر *بیدل* فراوان است و در نمونه‌های زیر، شاعر خود را با درخت‌های گوناگون یکی انگاشته‌است:

دودِ شمع‌ام فطرت‌آشوبِ دماغِ کس مباد! —  
خواب پر دور اوفتاد از سایه‌ی شمشادِ من. (بیدل ۱۳۸۶: ۲۰۱۷)

یک نخل از این گلستان از اصل باخبر نیست —  
سربرهواست خلقی از پیشِ پا ندیدن.

در قیدِ جسم تا کی افسرده بایدت زیست؟  
ای دانه! سبزیختی است از خاک سرکشیدن. (هم‌آن: ۱۰۷۸)

آتش‌به‌دامن است کفِ دستِ بی‌بران —  
راحتِ مجو ز سایه‌ی برگِ چنارِ ما. (هم‌آن: ۹۲)

*بیدل* آن به که دود ریشه‌ی من در دلِ خاک،  
و آره نه چون تاک هزار آبله در راهِ من است. (هم‌آن: ۶۲۴)

ای وهم! عقده بر دلِ آزادِ ما میند!  
بی‌تخم رسته‌است چو مینا کدویِ ما. (هم‌آن: ۱۸۱)

نمونه‌ی دیگر از درخت‌انگاری، با اشاره‌ی باریک، بیت زیر است:

جنون کن تا دل‌ات آینه‌ی نشو و نما گردد!  
که بختِ سبز دارد دانه در چاکِ گریبان‌اش. (هم‌آن: ۱۴۶۷)

<sup>1</sup> Totem

شاعر در این بیت به بودپذیری درخت در دانه اشاره می‌کند و این دانه، که سبزینه در گریبان دارد، می‌تواند حبه‌القلب یا سویدای دل آدمی باشد که بنا بر اسطوره‌ها، مایه‌ی تمایز دل انسان با دل دیگر موجودات است.

خجلت‌اندودِ مزرعِ عرقِ ایم—  
آب شد تا دمید دانه‌ی ما. (هم‌آن: ۲۳۹)

در نمونه‌های دیگر، شاعر انگاره‌های گل را به‌کاربرده‌است:

داغ گل کرد بهار از اثرِ لاله‌ی ما؛  
سرمه گردید صدایِ جرسِ ناله‌ی ما. (هم‌آن: ۲۰۴)

گیاه‌انگاری (خار یا گل) در بیت‌های حافظ نیز دیده‌می‌شود:

من اگر خار ام اگر گل، چمن‌آرایی هست  
که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم. (حافظ شیرازی ۱۳۷۶: ۵۱۷)

مکن در این چمن‌ام سرزنش به خودرویی—  
چون آن که پرورش‌ام می‌دهند می‌رویم. (هم‌آن: ۵۱۶)

که با این بیت‌های بیدل همانندی دارد:

اگر سبزه رستم و گر گل دمیدم،  
به مژگانِ نازت که خوابیده‌بودم. (بیدل ۱۳۸۶: ۱۶۶۴)

از چمنی می‌رسیم، باخته رنگِ نگاه،  
گر سرِ سیرِ گلی‌آست، حیرتِ ما بو کنید! (هم‌آن: ۸۷۹)

کسی که برد به خاک آرزویِ جوهرِ تیغ‌ات،  
به خونِ تپیدم و رستم چو سبزه از گلِ او من. (هم‌آن: ۲۰۹۲)

مزرعه نیز به شکل انگاره و گاهی نزدیک به تشبیه در شعر بیدل رخ می‌نماید:

رعونت مشکل است از مزرعِ ما سر برون آرد،  
که پامالی بود بالیدن این عاجزگیاهان را. (هم‌آن: ۱۰۵)

گر این بی‌حاصلی از مزرعِ خشک‌ام نمو دارد،  
جبین هم دست خواهد از عرقِ شست آب‌یارم را. (هم‌آن: ۱۶۷)



ارائه‌ی همه نمونه‌ها در این نوشتار امکان‌پذیر نیست<sup>۱</sup>، اما نکته‌ی شایان‌توجه در نمونه‌ها این است که در شعر *بیدل* بیت‌های بسیاری دیده‌می‌شود که در مصراع نخست نکته‌ی عقلی، و در مصراع دوم نکته‌ی حسی آمده‌است و این نکته‌ی حسی، در مواردی بسیار، باغ، گل، و درخت است و نشان می‌دهد آدمی به گیاه تشبیه شده یا با آن یکی دانسته شده‌است:

هوس و داع. بهار. خیال‌امکان باش!  
چو رنگ. رفته به باغ. دگر گل‌افشان باش! (هم‌آن: ۱۵۱۵)

از سرکشان. جاه توقع مدار چشم؛  
افشاندن گیر دست. ثمر ز این چنار. باغ. (هم‌آن: ۱۵۴۰)

فلک در خاک پنهان کرد یک‌سر صورت. آدم—  
مصورگرده‌یی می‌خواهد از مردم گیا این‌جا. (هم‌آن: ۱۳۳)

از بس سبک ز گلشن. هستی گذشته‌ایم،  
نشکسته‌است رنگ. گلی از خزان. ما. (هم‌آن: ۹۷)

خلقی به عدم دود. دل و داغ. جگر برد،  
خاک. همه صرف. گل و سنبل شده‌باشد. (هم‌آن: ۸۲۴)

کمیل انگاره‌های پرشمار خداوند را نقاب‌های جاودانگی می‌نامد که هم پوشاننده و هم آشکارکننده‌ی چهره‌ی پروردگار است و اسطوره یکی از این نقاب‌ها به شمار می‌آید؛ در واقع، همه‌ی نام‌ها و انگاره‌های خداوند بر یک حقیقت غایی دلالت می‌کند و سرنخ‌هایی برای امکان‌ات معنوی زندگی بشر است (کمیل ۱۳۷۷).

## نتیجه

درست است که رسوب اسطوره‌های زایش و مادران ازلی به شکل کهن‌الگوها در ذهن شاعر وجود دارد و در شعر او نمایان می‌شود، اما این پدیده به معنای پذیرش واقعی اسطوره‌هایی چون درخت‌زایی و زمین‌زایی نیست و تنها دل‌تنگی‌های شاعرانه و یا پر گشودن به فضایی خیالی را نشان می‌دهد. *بیدل* شاعری است که باور استوار او به آفریدگار و نیز سوبه‌ی جسمانی (خاکی) و روحانی، در اشعار او، به خوبی دیده‌می‌شود.

<sup>۱</sup> تشبیه خود به نی (بیدل ۱۳۸۶: ۱۲۹)؛ تشبیه خود به سیند (هم‌آن: ۱۲۰)؛ تشبیه خود به چنار (هم‌آن: ۹۲).

## منابع

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۵. *تاریخ اساطیر ایران*. تهران: سمت.
- آموزگار، ژاله، و احمد تفضلی. ۱۳۸۴. *اسطوره‌ی زندگی زرتشت*. چاپ ۶. تهران: چشمه.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲. *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیچی. تهران: دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. برگردان جلال ستاری. تهران: توس.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۸۵. *رساله در تاریخ ادیان*. برگردان جلال ستاری. چاپ ۳. تهران: سروش.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *پژوهشی در اساطیر ایران*، پاره‌ی دوم. تهران: آگه.
- بیدل، ابوالمعالی میرزا عبدالقادر. ۱۳۸۶. *دیوان اشعار*. ویرایش محمدسرور مولایی. تهران: نشر علم.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. ۱۳۷۸. «نمادهای هم‌پیوند با درخت»، *مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد* ۳۲(۱۲۶-۱۲۷): ۵۲۰-۵۳۷.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۶. *دیوان اشعار*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ ۲۰. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- خادمی کولایی، مهدی. ۱۳۸۷. *نمادپردازی نیاتی از منظر نقد اسطوره‌ی در شعر فارسی*. نقد ادبی ۲۲۵(۱): ۲۴۶-۲۴۶.
- دادگی، فرنیخ. ۱۳۶۹. *بندھشن*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- سلطانی‌گرد فرامرزی، علی. ۱۳۸۶. *رمزهایی از اساطیر ایران در شاهنامه*. تهران: پیش‌روان.
- سیلور، درو. ۱۳۸۲. *ایزدان و ایزدبانوان یونانی*. برگردان گلشن اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۸. *نقد ادبی*. تهران: فردوس.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم‌بن‌احمد. ۱۳۶۱. *ملل و نحل*. تحریر مصطفی خالقداد هاشمی عباسی. تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: سهامی عام.
- فروزنده، مسعود. ۱۳۷۷. *تحقیقی در دین صائبین مندایی*، جلد ۱. تهران: سماط.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۶۸. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان*. برگردان ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر نو.
- کمیل، جوزف. ۱۳۷۷. *قدرت اسطوره*. برگردان عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۶۸. *فرهنگ فرق اسلامی*. چاپ ۲. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مگی، برایان. ۱۳۷۴. *مردان اندیشه*. برگردان عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- موحد، ضیا. ۱۳۷۷. *شعر و شناخت*. تهران: مروارید.
- میرصادقی، میمنت (ذوالقدر). ۱۳۷۶. *واژه‌نامه‌ی هنر شاعری*. چاپ ۲. تهران: کتاب مهناز.
- مینوی خرد. ۱۳۸۵. برگردان احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. ویرایش ۳. تهران: نشر توس.
- واحددوست، مهوش. ۱۳۸۱. *روی‌کرد علمی به اسطوره‌شناسی*. تهران: سروش.



نویسنده

دکتر مهین پناهی

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا  
panahi\_mah@yahoo.com

پژوهش‌های وی بیش‌تر در زمینه‌ی متون عرفانی، کلامی، نقد ادبی، و ادبیات دفاع مقدس است. وی نگارنده‌ی کتاب‌های *علامه مجلسی و آثار فارسی وی، اخلاق عارفان، و سبوی سبزی*، و نیز بیش از ۲۵ مقاله به زبان‌های فارسی و روسی است که در نشریه‌های پژوهشی چاپ یا در هم‌آیش‌های بین‌المللی ارائه شده‌است.

Blank



## شاعر فرزانه:

### بررسی مضامین و اندیشه‌های شعری فرزانه خجندی

دکتر سیدمحمدباقر کمال‌الدینی\*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تفت

#### چکیده

فرزانه خجندی، شاعر نام‌دار تاجیکستان، در سال ۱۹۶۴، در خانواده‌یی فرهنگی، و در شهر خجند زاده‌شد و از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۸۰ فعالیت جدی خود را آغاز کرد تا چراغ افروخته‌ی رودکی سمرقندی، سیف فرغانی، ناصرخسرو قبادیانی، کمال‌الدین خجندی، و دیگران راه برای انتقال به آیندگان، فروزان نگاه دارد. این شاعر، که تأثیرپذیری از اشعار لایق شیرعلی در نخستین اشعارش به‌خوبی آشکار است، بیشتر، با غزل‌هایش شناخته‌می‌شود، اما در قالب‌هایی چون شعر نو و چهارپاره نیز تافته‌هایی جداافتاده دارد.

#### واژگان کلیدی

شاعر؛ فرزانه خجندی؛ اندیشه؛ شعر فارسی؛ غزل؛

زبان فارسی یکی از کهن‌ترین و پربارترین زبان‌های دنیا است و همه‌ی اقوام ایرانی‌نژاد در پای‌داری و پیش‌برد آن سهیم بوده‌اند. یکی از این اقوام تاجیکان اند، که در خاست‌گاه این زبان، یعنی فرارود و خراسان، زندگی می‌کردند و به‌رغم فشار بیگانگان، زبان و فرهنگ فارسی و ایرانی را، تا به امروز، نگاه داشته‌اند.

فرارود مشعل فروزان شعر فارسی است. فرارود سمرقند و بخارا است. چاچ و خوارزم است. مرو، خجند، فرغانه، خوقند و ... است، که همیشه محفل‌های شعر فارسی در آن‌ها زنده است. (مسلمانیان قبادیانی ۱۳۷۶: ۴۱)

خجند از شهرهای شمالی تاجیکستان کنونی است، که در کنار شهرهای تاریخی و فرهنگ‌ساز استروشن و اسفره قرار دارد و رود خروشان سیحون آن را به دو نیمه تقسیم می‌کند. این شهر کهن و زیبا، که از گذشته‌های دور، مهد تمدن و فرهنگ بوده‌است، بزرگان و دانش‌مندانی بسیار دارد و *فرزانه خجندی* یکی از شاعران معاصر آن به شمار می‌آید.

### پیشینه‌ی پژوهش

هرچند نقد و بررسی شعر معاصر تاجیکستان، به صورت جسته‌وگریخته، در برخی کتاب‌ها و مجله‌های ایران و تاجیکستان دیده‌می‌شود، تا کنون مقاله‌یی جداگانه در باره‌ی بررسی ویژگی‌های شعر *فرزانه خجندی* نوشته‌نشده‌است. در کتاب *ادبیات فارسی در تاجیکستان* (بچکا<sup>۱</sup> ۱۳۷۲) سخنی از *خجندی* نیست و در *چشم‌انداز شعر امروز تاجیکستان* (شعدوست ۱۳۷۶) نیز، که به بررسی اشعار همه‌ی شاعران معاصر تاجیک می‌پردازد، به گونه‌یی گذرا، از وی یاد شده‌است.

### زندگی‌نامه‌ی شاعر

*فرزانه خجندی* در نوامبر سال ۱۹۶۴ (۱۳۴۳ جلالی) به دنیا آمد و تحصیلات خود را در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی (تاجیکی) دانشگاه دولتی خجند، در مقطع کارشناسی ارشد، به پایان رساند. پدر بزرگ او (جد مادری)، *عبدالرحیم حاجی‌زاده*، رئیس شورای ناظران جمهوری تاجیکستان بود، که در آن زمان نخستین مقام کشور به شمار می‌آمد. وی به دلیل داشتن احساسات ملی، از تقسیم‌بندی مرزهای جغرافیایی کشورهای آسیای مرکزی بسیار ناخوش‌نود بود و هنگام ترور استالینی، در سال ۱۹۳۷، کشته شد. پدر *فرزانه* مدرس تاریخ و فلسفه در

<sup>۱</sup> Bečka, Jiri



آموزش‌کده‌ی فنی خجند بود و مادر او، پروفسور راحت عبدالرحیم‌زاده، از نجیب‌زادگان شهر خجند، متخصص زبان و ادبیات روس، استاد دانشگاه خجند، و نویسنده‌ی کتاب‌های فراوان در زمینه‌ی زبان و ادبیات روس و روابط فرهنگی روسیه و ایران است. فرزانه به وسیله‌ی او و کتابخانه‌اش با بزرگان ادب روس، از جمله پوشکین<sup>۱</sup>، آشنا شد.

فرزانه از دوران دانش‌جویی به شهر مسکو و شهرهای دیگر سفر کرد و آشنایی با فرهیختگانی چون لایق شیرعلی، ساتم الغزاده، محمدجان شکوری، محمد عاصمی، و دیگران، جهان او را گسترش داد و مطالعات‌اش را بیش‌تر کرد. وی خانه‌دار است و گاهی در دانش‌کده‌ی زبان و ادبیات دانشگاه خجند شعر فارسی تدریس می‌کند. همسر او (طالب) نیز خواننده و موسیقی‌دانی است که طبع شاعری دارد و با نام شعری آذرخش دفاتر شعر خود را در تاجیکستان به چاپ رسانده‌است. فرزانه به همراه سه فرزند (دو دختر و یک پسر)، همسر، و مادر خود، در شهر خجند و در خانه پدری زندگی می‌کند.

### آثار شاعر فرزانه

نخستین دفتر سروده‌های فرزانه، با نام *طلوع خنده‌ریز* (خجندی ۱۹۸۷)، در سال ۱۹۸۷ و زمانی که شاعر ۲۳ساله بود به چاپ رسید و سروده‌های گیرای آن پیدایش شاعری خوش‌ذوق و دوران‌ساز را به جامعه‌ی ادبی تاجیکستان نوید داد، کتاب دوم او، مجموعه‌ی *شبیخون برف* (خجندی ۱۹۸۹)، منتقدان شعر معاصر تاجیک را به یقین رساند که دفتر نخست دولت مستعجل نبوده‌است، و *پیام نیاکان* (خجندی ۱۳۷۶)، که در سال ۱۳۷۶ در تهران منتشر شد، کتابی است که جای‌گاه فرزانه را در شعر معاصر تاجیک تثبیت کرد. *برگ‌های زرین* (به روسی) (خجندی ۱۹۹۰)، *آیت عشق* (خجندی ۱۹۹۴)، *سایه‌ی غزل* (خجندی ۱۹۹۶)، *تا بی‌کرانه‌ها* (خجندی ۱۹۹۸)، *معراج شبنم* (خجندی ۲۰۰۰)، *گل‌چین اشعار* (خجندی ۲۰۰۱)، *قطره‌یی از مولیان* (سه جلد) (خجندی ۲۰۰۳)، و *سوز ناتمام* (خجندی ۱۳۸۵) نیز از دیگر کتاب‌های فرزانه است.

اشعار فرزانه، تا کنون، به زبان‌های روسی و بیش‌تر زبان‌های شوروی سابق و کشورهای اروپایی برگردان، و در مجموعه‌ها، مجله‌ها، و روزنامه‌های گوناگون منتشر شده‌است. انتشارات نور معرفت در شهر خجند نیز، به‌تازگی، گزیده‌ی اشعار فرزانه را در سه جلد و نزدیک ۱۵۰۰ برگ منتشر کرده‌است و با برگزیدن نام *قطره‌یی از مولیان* برای آن، جوی مولیانی را که رودکی وصف کرده‌بود به یاد می‌آورد.

<sup>۱</sup> Pushkin, Alexander Sergeyevich (Александр Сергеевич Пушкин) (1799–1837)

### قالب اشعار فرزانه

غزل پرکاربردترین قالب شعر فارسی است و شاعران تاجیکستان نیز، هم‌چون شاعران ایران، توجهی ویژه به آن داشته‌اند. غزل در تاجیکستان، که با تلاش شاعرانی چون صدرالدین عینی گام‌هایی تازه را آغاز کرد، امروز با غزل‌سرایانی چون فرزانه درخششی ویژه یافته‌است. غزل‌های فرزانه، افزون بر شیوایی، فضایی تازه، همراه با گرایش به میراث گذشتگان دارد:

این شمس که می‌آید، از جانبِ تبریز است؛  
این ریشه که می‌جنبد، از خاکِ ثمرخیز است.

رازی که اسیر افتاد اندر دل و اندر آب  
چون شیر زند پنجه، و آن پنجه که خون‌ریز است.

من دوش تو را دیدم، ای یارِ حقیقت‌گوی!—  
ای وای، زبانِ تو چون تیغِ زمان تیز است.

[...]

از گم‌شدنات ترسم، ای آن که نه‌ای از من!—  
زیرا که زیاد از این ما را الم‌انگیز است.

هر جا بروم بینم آن تیزنگاهات را،  
آویخته چون تیغی، قتال و دل‌آویز است.

آدم پی. وصل. دوست تا سوی. فلک در زد  
—این وصل پر از درد است؛ این حکم غم‌انگیز است. (شعر دوست ۱۳۷۶: ۱۷۷)

به‌کارگیری تعبیر تازه و دخالت دادن دنیای واقعی پیرامون در غزل، به همراه حال و هوای عرفانی-مذهبی و صمیمانه، از غزل‌های فرزانه خجندی معجونی گیرا و پسندیده ساخته، که زبان‌زد همه است. مطلع‌های زیر نشان‌دهنده‌ی همین واقعیت است:

برگ‌ها کف می‌فشارند—آبِ رحمت ریز باز!  
گوهر. هر قطره را در گوش. گل آویز باز!

\*

ز. نور. صبح می‌یابم طریق. پاک‌دامانی،  
ولی چون تیره‌شب دارم همانا خوی. شیطانی.

\*



پروردگارا! یارِ مرا در پناه دار!  
آن گردِ شه‌سوارِ مرا در پناه دار! (شعردوست ۱۳۷۶: ۱۷۹-۱۸۰)

### تأثیرپذیری فرزانه از شاعران ایرانی

تأثیر شعر کلاسیک فارسی و شاعرانی چون حافظ، فردوسی، بی‌دل، و مولانا (بیش از همه) بر شعر معاصر تاجیک آشکار است. فرزانه، در یکی از سروده‌هایش، تأثیرپذیری از مولانا را این گونه نشان می‌دهد:

اندر صبحِ بختِ من، شمس‌الحقی پیغام داد—  
تابنده شد مشرق‌زمین ز آن آفتابِ شعله‌ور.

دنیانما و گوشه‌شین، نورِ الاهی در جبین،  
پیغمبری شد در زمین، خاکی‌نهاد و حق‌نظر. (شعردوست ۱۳۷۶: ۳۰۳)

از میان اشعار معاصر نیز، تأثیر *هشت کتاب* سهراب سپهری (۱۳۵۶) در اشعار سال‌های اخیر فرزانه، به‌ویژه در تصویرهای ذهنی او، به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد شعر او، هم‌گام با توجه به لایه‌های ذهنی و زبانی ادب کلاسیک، به شعر نوی فارسی نیز نزدیک می‌شود؛ افزون بر این که چیرگی بر زبان شعر فارسی و تلاش برای یک‌سان کردن زبان شعر فارسی‌زبانان ایران، تاجیکستان، و افغانستان نیز در سروده‌های او آشکار است.

### مضامین، اندیشه‌ها، و ویژگی‌های شعری فرزانه

#### تأثیرپذیری از اشعار استاد لایق

تأثیر اشعار لایق در نخستین اشعار فرزانه نمایان است، اما این تأثیر بسیار زود در مجموعه‌ی ذهنی و زبانی گوینده گم می‌شود و قلمرو ذهن و زبان شاعرانه‌ی فرزانه به تکامل می‌رسد. بیش‌تر منتقدان شعر تاجیکستان، فرزانه را فرزند معنوی لایق شیرعلی می‌دانند و خود او نیز بارها در باره‌ی پیوند قلبی و معنوی خود و استادش سخن گفته‌است.

#### شاعری جست‌وجوگر، با احساس لطیف همراه با توجه به طبیعت

فرزانه شاعری جست‌وجوگر است. نیروی جاذبه و گیرایی ذهن او به اندازه‌ی است که توانسته در برابر آگاهی‌ها و جریان‌های ادبی گذشته‌ی فارسی دیروز و امروز و فرهنگ و ادب روس و جهان، با هوش‌یاری و ادراکی ویژه، به جای‌گاه بلند ادبی برسد و با تجربه‌ی

شکل‌های گوناگون شعر کلاسیک و معاصر فارسی، لحظه‌های شاعرانه‌اش را، با دقت و کنج‌کاوی، به پیوستگی ادبی برساند. غزل زیر، با انسان‌پنداری باران، برگ، گل، بهار، و طبیعت، آن‌ها را جنبش وا می‌دارد و، آکنده از احساسی لطیف، با آن‌ها سخن می‌گوید:

برگ‌ها کف می‌فشارند— آبِ رحمت ریز باز!  
گوهرِ هر قطره را در گوشِ گل آویز باز!  
با رگام پیوند کن شریانِ خود را، ای بهار!  
در دلِ فرسوده‌ی من خونِ نو انگیز باز!  
نخل‌های سربریده! خون‌تان در گردن‌ام—  
می‌شوید اندر بهشتِ آن جهان گل‌خیز باز.  
مرغ‌زاری کو دگر در این زمینِ زهربار؟  
تا بیاید با شمیمِ سبزه‌اش شبدیز باز.  
ناخدایی کشتیِ ما را به توفان می‌برد—  
فرصت از کف می‌رود، بادِ برین برخیز باز! (خجندی ۱۳۸۵: ۴۱)

فرزانه می‌تواند، به‌سادگی، لحظه‌های زندگی خود را به صورتی شاعرانه درآورد و زمینه و بستر بنیادین بیش‌تر سروده‌های او رشته‌هایی پی‌درپی از حس و عاطفه‌ی انسانی شاعر هم‌راه با زمان و زمانه است:

غوکان نشیمن کرده‌اند اندر بلورین آب‌ها؛  
من حوریِ نیلوفر ام، روییده در مرداب‌ها.  
چون چشم بگشادم یکی چشمِ حقیقت بسته بود،  
پیچیدم از نو خویش را در پرنیانِ خواب‌ها.  
با آمدِ نامحرم‌ان یک‌سر فرار آورده‌اند  
از صبحِ من، خورشیدها، از شامِ من، مهتاب‌ها.  
با نازبنیادی چو من آفاق تند می‌کند—  
نوشابه‌ی دل خشک شد تا مقدمِ دل‌یاب‌ها.  
آه، این سرایِ کوژپشت بس فتنه دارد در سرشت،  
هر دم به بیرون سرکشد از کوزه‌ها خطاب‌ها.  
در جست‌وجوی روزنی در غار ره گم کرده‌ام—  
آخر برندم بر کجا، بی قبله و محراب‌ها؟ (هم‌آن: ۱۴)



### صمیمت و یک‌رنگی شاعرانه

صمیمت و یک‌رنگی انسانی فرزانه، که حق کلمه و کلام شاعرانه را ادا می‌کند، بی‌تردید از صراحت او بهره می‌گیرد. او از موقعیت زن تاجیک سخن می‌گوید و با نشان دادن واقعیت‌ها، خواننده را به اندیشیدن وا می‌دارد. شکیبایی و گستردگی دید شاعر، با نیم‌خندی تلخ، در بندبند و سطر سطر اشعارش دیده می‌شود و در بستری از ایمان به شعر (رویه‌ی درونی) و چیرگی بر زبان شعر (رویه‌ی بیرونی) باعث شکل‌گیری گیرایی آن می‌شود:

شاخِ خرما شکست مادر جان!  
 شه‌پرک‌ها هنوز بی‌خبر اند  
 از رفتنِ بهار.  
 هنوز هم بره‌هایِ جومست  
 علفی تازه و تر می‌خواهند؛  
 عروسِ هم‌سایه  
 هنوز وسمه می‌کشد بر ابروانِ برازنده‌ی پیوسته؛  
 به جوی‌بارکِ برهنه‌ی ما می‌لغزد  
 آفتابِ ته‌نشسته.  
 می‌دانم،  
 به جست‌وجویِ من  
 کسی نمی‌آید.

[...]

چه‌گونه آرام خواهیم‌خفت فردا،  
 در خانه‌یِ گور؛  
 چه‌گونه تسلیم خواهیم‌شد  
 به روزانِ بی‌تجلا؟ (خجندی ۱۳۸۵: ۱۴)

بسیاری از اشعاری که فرزانه در ۱۰ سال اخیر سروده، نمونه‌هایی بی‌مانند از یک‌رنگی و سادگی است و نوآوری شعر و شاعر را در نگاه به زندگی، زبان، و کاوش در شعر نو نشان می‌دهد. در این دوره، شعر و زندگی شاعر، به شکلی عجیب، درهم‌آمیخته است.

### عشق در شعر فرزانه

یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های شعر فرزانه عشق است. بیان ویژه‌ی او از عشق، که گاه شادی‌آفرین و امیدوارکننده است و گاه غم‌انگیز و ناامیدکننده، نشان‌دهنده‌ی ناهم‌واری‌های مسیر ذهن به زبان است:

عشق کرشمه می‌زند در نگه منیر. من —  
 کی آستی ای ضمیر. تو یک شده با ضمیر. من؟!  
 روی. حقیقت. دغل. عطر. فسانه ریختم،  
 لوزه گرفت روح. شب از نفس. حریر. من.  
 این همه بی‌شاهتی ما و تو را شبیه کرد،  
 و آرنه، ببین، نمی‌شود سایه‌ی. من نظیر. من. (هم‌آن: ۴۴)

### بازجویی روزگار وصل خویش

اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۹۰ دوره‌ی بسیار مهم در روزگار شاعر بود. بازسازی معروف به پروسترویکا<sup>۱</sup> گورباچف<sup>۲</sup> به روشن‌فکران شوروی سابق، از جمله تاجیکان، امکان خودشناسی و پیوند معنوی دوباره با هم‌زبانان خویش در ایران و افغانستان را بخشید و بسیاری از کسانی که به برکت این بازسازی، با اعتماد به نفس به رسوم و آیین‌های ملی خویش نگاه می‌کردند، بر این باور بودند که امروز یا فردا خط فارسی در تاجیکستان دوباره زنده می‌شود و همه به اصل خود بازمی‌گردند؛ در واقع، این دوره بازجویی روزگار وصل خویش بود و شاعرانی چون فرزانه، از پیش‌گامان این جنبش خودشناسی به شمار می‌آمدند. در این دوره، فرزانه بانگ «عجم بیدار می‌گردد» زد و به پی‌روی از ساقی‌نامه‌ی لایق، ساقی‌نامه‌ی سرود و در آن از فرآرایی، جهان ایرانی، و هم‌بستگی ایرانیان دم زد:

بیآ ساقی، آب. گوآرا بریز!  
 مریز آب، نور. اهورا بریز!  
 چو پیغام آمد ز مولای. ما،  
 ز پنهان صدا کرد پیدای. ما.  
 چون این گفت آن نای. نالان. ما:  
 «به هم جوش خور، ای خراسان. ما!»<sup>۳</sup>  
 چو بر گوش. جان بانگ. توحید رفت،  
 به رگ‌های. تاک آب. خورشید رفت.  
 [...]

<sup>۱</sup> Perestroika (Russian: перестройка)

<sup>۲</sup> Gorbachev, Mikhail Sergeevich (Михаил Сергеевич Горбачёв) (1931–) دبیرکل حزب کمونیست و رهبر اتحاد

جمهوری‌های شورایی سوسیالیستی (شوروی) (۱۹۸۵–۱۹۹۱)

<sup>۳</sup> مصرع از لایق شیرعلی است.





بیاً روح سبز بهاران شویم؛  
 در این مرز ناشسته باران شویم!  
 بیاً وصل گویم در چپ و راست،  
 که بر قوم بشکسته، این مومی‌آست.  
 بیاً جان و دل پاک شو می‌کنیم،  
 به نور محبت وضو می‌کنیم. (خجندی ۱۳۸۵: ۱۰)

### شعر در خدمت مردم و میهن

در روزهای استقلال تاجیکستان، فرزانه چون پرنده‌یی بود که در آشوب رهایی و آزادی می‌بایست کلام شاعرانه را به زندگی خویش می‌آمیخت. صراحت او هم افسون‌کننده بود و هم پرکشش، و کسی که اشعار او را با دقت بخواند این دو نکته را به‌خوبی احساس می‌کند. احساس ملی‌گرایی فرزانه و اندوه او از پاره‌پاره شدن تاجیکان و فارسی‌زبانان نهفته‌هایی بود که سطر سطر اشعارش آن را نشان می‌داد. در دهه‌ی ۱۹۹۰، هم‌زمان با جنگ‌های داخلی تاجیکستان، تلخی‌ها و فرازوفرودهای تاجیکان به شعر فرزانه راه یافت و به گفته‌ی نویسنده‌ی کتاب *زبان و ادب فارسی در فرارود*، اشعار وی و شاعرانی هم‌چون لایقی، مؤمن قناعت، و دیگران «درد و داغ مردم را صمیمانه تصویر، و بیداری عامه را فراهم می‌کنند» (مسلمانان قبادیانی ۱۳۷۶: ۱۰۸). دریچه‌یی که شاعر از توصیف‌ها و تصویرهای شعر خود به روی خواننده باز می‌کند، از پیوستگی گسترده با ذهنیت شکل‌گرفته بر تخیل و عاطفه‌ی فردی سود می‌برد؛ از این رو، در ورای واژه‌های شعر او مهر و صمیمیتی نهان است، که از گذرگاه‌های احساس می‌گذرد و شاعر بودن در همه‌ی سطرهای شعر و شعر گفتن در همه‌ی حالت‌ها را نشان می‌دهد.

### عرفان در شعر فرزانه

فرزانه در سروده‌های اخیر خود، به‌رغم استفاده‌ی بسیار از ذهن شاعرانه، هرگز در پرت‌گاه تصنع و تکرار سنت‌های ادبی نیفتاده‌است و تلاش می‌کند با بهره‌گیری از عرفان ایرانی، کلام خود را نیرومند سازد. او مدتی به مطالعه‌ی اشعار مولانا پرداخت و اشعاری آفرید که رنگ و بوی دیوان کبیر و اندیشه‌های مثنوی معنوی را دارد:

پر ده و در اوجام ببر تا عشق ورزم با خدا،  
 ای که جوانی داده‌ای در عالم پیری مرا! (خجندی ۱۳۸۵: ۲۳)

شعر زیر نیایش‌واره‌یی است که در یک فضای عرفانی-مذهبی تازه جریان دارد و دخالت اندیشه‌ی سیاسی حال و هوایی دیگرگونه را در آن پدید می‌آورد؛ یعنی از سویی سخن گفتن از نور صبح، طریق پاک‌دامانی، خوی شیطانی، نوشاب روانی، سوره‌های نور، و پیدایی و پنهانی رویه‌یی مذهبی به آن می‌بخشد و از دیگر سو، تعبیری چون «ندارم روز من تا مژده‌ی گرم تو را آرد» و «در آن فصل شکفتن‌ها، فریب باد می‌خوردم» پیامی شکوه‌آمیز را می‌رساند:

ز نور صبح می‌یابم طریق پاک‌دامانی،  
ولی چون تیره‌شب دارم همانا خوی شیطانی.  
من نازک‌تر از شب‌نم<sup>۱</sup> به کام شب نخواهم شد—  
فقط خورشید را شاید چون این نوشاب رضوانی.  
ندارم روز من تا مژده‌ی گرم تو را آرد—  
تو خورشیدی و با که سوره‌های نور می‌خوانی؟  
در آن فصل شکفتن‌ها، فریب باد می‌خوردم—  
کجای—آفتاب من!—در این روزان بارانی؟  
اگر گویم که پنهان ای، همی‌بینم که پیدا ای؛  
و گر گویم که پیدا ای، همی‌بینم که پنهان ای.  
تو آن ای که به کس نیکی کنم، نزدیک می‌آیی؛  
و گر با دشمنی کس بکوشم، دور می‌مانی. (شعردوست ۱۳۷۶: ۱۴۸-۱۴۹)

با این همه، هم زبان و هم اندیشه‌ی فرزانه، با درکی عمیق از حال و هوای روزگار، به زندگی کنونی گره می‌خورد و راه‌نمای آینده است.

### شعر در خدمت اخلاق

فرزانه امید و آرزوهای خود را به وسیله‌ی توجه به جنبه‌های ملی، اخلاقی، و حکمت‌آفرین شعر نشان می‌دهد و گاه در شعر او رویه‌ی اخلاقی مهم‌ترین نشانه‌ی انسان بودن به شمار می‌آید. این هم‌آن انسان آرمانی است که گویندگان بزرگ شعر فارسی همیشه دنبال آن بوده‌اند و هر کس این اشعار را می‌خواند، بدون تردید، احساس خواهد کرد که در محیطی پاک و بی‌آلایش قرار دارد:

<sup>۱</sup> شب‌نم عمری کوتاه دارد و در آغوش گل، به وسیله‌ی خنجر خورشید، جان می‌دهد. این واژه در شعر فرزانه بسیار دیده‌می‌شود و به عنوان نمادی از انسان به کار می‌رود.



جانام سلام! جانِ ز تن بی‌خبر، سلام!  
 ای محملات روانه به سمتِ سحر، سلام!  
 نشیدی‌ام مگر که علیکام نگفته‌ای؟  
 قربانِ گوش‌های تو، بارِ دگر سلام!  
 آری، سلام، ای تو تا من نیامده!  
 ای زندگی و عشق، ایا سوزِ ناتمام! (خجندی ۱۳۸۵: ۱۷)

### نتیجه‌گیری

در سال‌های اخیر، تاجیکستان توانسته‌است از پس دشواری‌ها و تنگناهای بسیار برآید و خود را نشان دهد. شعر امروز تاجیکستان برآمده از هزار سال تاریخ شعر پارسی است و شناخت آن، افزون بر درک موقعیت امروز زبان و ادب فارسی در این سرزمین، ما را با بیش از هزار سال فرهنگ نوشتاری پیوند می‌دهد. زبان و شعر فارسی در این سرزمین، که هنوز هم شیرینی کلام رودکی را در خود دارد، پل پیوند با دنیای گذشته است و شناخت آن به شناسایی و یافتن هویت فرهنگی کمک می‌کند.

### منابع

- بچکا، یری. ۱۳۷۲. *ادبیات فارسی در تاجیکستان*. برگردان محمود عبادیان و سعید عبانزاد هجران‌دوست. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۸۷. *طلوع خنده‌ریز*. دوشنبه، تاجیکستان: ادیب.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۸۹. *تسیخون برف*. دوشنبه، تاجیکستان: ادیب.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۹۰. *برگ‌های زرین*. (به روسی). مسکو، روسیه: انتشارات نویسندگان شوروی.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۹۴. *آیت عشق*. دوشنبه، تاجیکستان: ادیب.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۹۶. *سایه‌ی غزل*. خجند، تاجیکستان: انتشارات رحیم جلیل.
- خجندی، فرزانه. ۱۳۷۶. *پیام نیاکان*. تهران: سروش.
- خجندی، فرزانه. ۱۹۹۸. *تا بی‌کرانه‌ها*. خجند، تاجیکستان: انتشارات نویسندگان.
- خجندی، فرزانه. ۲۰۰۰. *معراج شنم*. دوشنبه، تاجیکستان: ادیب.
- خجندی، فرزانه. ۲۰۰۱. *گل‌چین اشعار*. خجند، تاجیکستان: انتشارات نویسندگان.

- خجندی، فرزانه. ۲۰۰۳. *قطره‌یی از مولیان*. ۳ جلد. خجند، تاجیکستان: نور معرفت.
- خجندی، فرزانه. ۱۳۸۵. *سوز ناتمام*. به کوشش صفر عبدالله. تهران: نشر رسانش.
- سپهری، سهراب. ۱۳۵۶. *هشت کتاب*. تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- شعردوست، علی‌اصغر. ۱۳۷۶. *چشم‌انداز شعر امروز تاجیکستان*. تهران: انتشارات الهدی.
- مسلمانیان قبادیانی، رحیم. ۱۳۷۶. *زبان و ادب فارسی در فرارود*. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

## نویسنده

## دکتر سیدمحمدباقر کمال‌الدینی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تفت  
kamaladdini@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰  
وی مدرس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های ایران و کشورهای دیگر، از جمله قزاقستان و تاجیکستان است. از وی ۱۲ جلد کتاب مانند *تصحیح سندبادنامه‌ی ظهیری سمرقندی* و ۱۰ مقاله در مجلات علمی-پژوهشی ایران و کشورهای دیگر چاپ شده‌است. وی پنج طرح پژوهشی در زمینه‌ی ادبیات فارسی و ایران‌شناسی انجام داده و بیش از ۲۰ مقاله در هم‌آی‌های علمی جهانی ارائه کرده‌است.

## متعۀ الطلاق

### بررسی مبانی فقهی بند ب تبصره‌ی ۶ ماده‌واحدی اصلاح مقررات طلاق

زهرة کاظمی\*

کارشناس ارشد مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر عزت‌السادات میرخانی

استادیار گروه مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس

#### چکیده

تبصره‌ی ۶ ماده‌واحدی اصلاح مقررات طلاق، مصوب ۱۳۷۱، با روی‌کرد پشتیبانی از حقوق زنان و به منظور تضمین پرداخت حقوق مالی و جبران زحمات زن در دوران زندگی مشترک وضع شد، اما افزون بر آن که ابهامات و پیچیدگی‌هایی آن، عملاً، زوجه را از دستیابی به حقوق خود ناامید کرده، مشخص نبودن شرایط تعیین مقدار و شیوه‌ی دریافت حقوق مالی زن مطلقه (متعۀ طلاق) نیز موجب پراکندگی آرای قضات شده‌است. در این پژوهش، آیات و روایات متعۀ الطلاق، در چهارچوب اهداف و مقاصد کلان شرع و اصول و قواعد راه‌بردی حاکم بر سامانه‌ی قانون‌گذاری اسلامی، که منجر به پشتیبانی‌های مالی ویژه از زنان شده‌است، بررسی شد. پس از بررسی دلایل، می‌توان نتیجه گرفت که اگر رفع اتهام و تألیف قلوب علت حکم متعه باشد، به تنقیح مناط، تنها در فرضی که طلاق از سوی زوجه باشد، نفی استحقاق متعه برای او منطقی است، اما در غیر این مورد، با توجه به فلسفه‌ی متعه، حکم به پرداخت متعه برای همهی اقسام زنان مطلقه مناسب‌تر است. در مورد ملاک تعیین مقدار متعۀ طلاق، برای مطلقات غیرمدخوله‌ی غیرمفروضه، شئونات زوجه، و برای مطلقات مدخوله‌ی مفروضه، وضعیت مالی زوج ملاک عمل قرار می‌گیرد.

#### واژگان کلیدی

طلاق؛ حقوق مالی مطلقات؛ ماده‌واحدی اصلاح مقررات طلاق؛ نحله؛ متعۀ الطلاق؛

طلاق را می‌توان پدیده‌ی اقتصادی به شمار آورد، زیرا به گسست خانواده، به عنوان یک واحد اقتصادی، می‌انجامد. پس از طلاق، دگرگونی‌هایی در گستره‌ی شرایط اقتصادی زندگی زنان مطلقه به وجود می‌آید، که دگرگونی در مسکن و کنار گذاشتن بسیاری از امور ضروری زندگی از جمله‌ی آنان است. بیشتر زنان مطلقه، برای فراهم کردن نیازهای زندگی خود و فراموشی رنج‌های ناشی از طلاق، در پی یافتن پیشه برمی‌آیند، که البته در چون‌این شرایطی، معمولاً، موقعیت آنان موجب می‌شود، از نظر اقتصادی و اجتماعی، پیشه‌ی مناسب نیابند. فروپاشی خانواده و نبود دسترسی زنان به منابع حمایتی و مالی موجب نبود امنیت اجتماعی و به دنبال آن نبود امنیت روانی می‌شود و بسیاری از آسیب‌های اجتماعی را افزایش می‌دهد؛ پس توجه قانون‌گذار به پشتیبانی‌های مالی پس از طلاق ضروری به نظر می‌رسد.

موضوع پشتیبانی مالی زنان مطلقه، در سامانه‌ی حقوقی ایران، که بر فقه امامیه استوار است، مورد توجه قرار گرفته و پاره‌ی مقررات برای محدود ساختن اختیار مطلق مرد و پشتیبانی از زنان وضع شده‌است، که ماده‌واحدی اصلاح مقررات طلاق، مصوب ۱۳۷۱، از جمله‌ی آن‌ها به شمار می‌آید. این ماده‌واحد، با روی‌کرد پشتیبانی از حقوق زنان، در اسفندماه سال ۱۳۷۰، به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید، اما به علت اختلاف نظر میان مجلس و شورای نگهبان در مورد تبصره‌ی ۶ آن، که به منظور تضمین پرداخت حقوق مالی و جبران زحمات زن در دوران زندگی مشترک وضع شده‌بود، به مجمع تشخیص مصلحت نظام داده‌شد و در آبان ماه ۱۳۷۱ به تصویب مجمع رسید. هرچند این قانون با هدف پشتیبانی از حقوق زنان و حفظ کیان خانواده به تصویب رسید، به نظر می‌رسد با وجود ره‌آوردهایی مثبت، چون حق مطالبه‌ی اجرت‌المثل و نخله برای زنان، اجرای آن توفیق و پیش‌رفتی چشم‌گیر در پشتیبانی از حقوق زنان نداشته‌است و ابهامات و پیچیدگی‌ها و نیز روشن نکردن کامل ملاک‌ها و شرایط در بحث حقوق مالی زن (اجرت‌المثل و نخله) موجب سلیقه‌ورزی قضات دادگاه‌های خانواده در رویه‌ی قضایی شده‌است. به نظر می‌رسد آیات و روایات مربوط به متعه‌ی طلاق، که در فقه مورد اختلاف واقع شده، مبنای شرعی این حکم است. برخی فقهای امامیه و گروهی از فقهای عامه بر این باور اند که زوج باید پس از طلاق مبلغی را به عنوان متعه‌ی طلاق به زن بپردازد؛ چه در عقد نکاح برای زوجه مهریه‌ی تعیین شده‌باشد یا نشده‌باشد و چه زوجه مدخوله باشد یا غیرمدخوله، اما بیشتر فقهای امامیه و برخی از فقیهان اهل سنت وجوب پرداخت متعه‌ی طلاق را خاص مطلقات غیرمدخوله‌ی می‌دانند که برای آن‌ها، در عقد نکاح، مهر تعیین نشده‌است.



تعیین مقدار متعه نیز با ملاک‌هایی متفاوت، مانند وضعیت مالی زوج، شئونات زوج و زوجة، هر دو، عرف، شئونات زوجة، و صلاح‌دید حاکم صورت می‌گیرد.

مسئله‌ی اصلی این پژوهش تجزیه و تحلیل مبنای فقهی متعه‌ی طلاق، به عنوان یکی از حقوق مالی زنان مطلقه، و مشکلات و انتقادات وارد بر آن است. نقد و بررسی عالمانه‌ی قوانین موجود در این زمینه، بر پایه‌ی مبانی و ادله‌ی فقهی، می‌تواند به پیش‌نهاد شکل‌گیری قوانینی بیانجامد که از یک سو با دیدگاه‌ها و مبانی اسلامی سازگار باشد و از سوی دیگر، در حل مشکلات جامعه، به‌ویژه زنان، در چهارچوب مقاصد عالی نظام اسلامی مؤثر باشد.

### مفهوم متعه الطلاق

و اما متاع، در اصل، پس هر چیزی است که از آن بهره‌مند گردیده و افزایش و فزونی آن در دنیا است [۰۰۰] و متعه‌ی زن آن چیزی است که پس از طلاق به او می‌رسد و محققاً او را بهره‌مند می‌سازد. (ابن‌منظور ۱۴۰۸ق: ۳۲۹-۳۳۱)

و منظور از متعه‌ی طلاق، در شرع، آن چیزی است که زوجه [ی مطلقه] از آن بهره‌مند می‌گردد و به عوض فراق و جدایی ایجادشده بین زوج و زوجة به او اعطا می‌گردد، که شامل مال یا هر عوضی است که به زوجه [ی مطلقه] اعاده می‌شود. (فتحی البهنسی ۱۹۸۸: ۲۵)

### مبانی متعه طلاق

در آیاتی از قرآن به متعه‌ی طلاق اشاره شده است:

و برای زنان مطلقه، هدیه‌ی مناسبی لازم است (که از طرف شوهر پرداخت گردد) — این حقی است بر مردان پرهیزکار.<sup>۱</sup> (قرآن، بقره: ۲۴۱)

اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی یا تعیین مهر، (به علی) طلاق دهید، گناهی بر شما نیست. (و در این موقع،) آن‌ها را (با هدیه‌ی مناسب،) بهره‌مند سازید! آن کس که توانایی دارد، به اندازه‌ی توانایی‌اش، و آن کس که تنگ‌دست است، به اندازه‌ی خودش، هدیه‌ی شایسته (که مناسب حال دهنده و گیرنده باشد) بدهد! و این بر نیکوکاران الزامی است.<sup>۲</sup> (هم‌آن: ۲۳۶)

<sup>۱</sup> وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

<sup>۲</sup> لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّساءَ ما لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مَتاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

[۰۰۰] [اگر آنان را] قبل از هم‌بستر شدن طلاق دادید، عده‌ی برای شما بر آن‌ها نیست که بخواهید حساب آن را نگاه دارید؛ آن‌ها را با هدیه‌ی مناسبی بهره‌مند سازید و به طرز شایسته‌ئی آن‌ها را رها کنید!<sup>۱</sup> (هم‌آن، احزاب: ۴۹)

## تعلق متعه‌ی طلاق

متعه‌ی طلاق به زنان مطلقه‌ی زیر تعلق می‌گیرد:

### مطلقات غیرمدخوله‌ی غیرمفروضه یا همه‌ی زنان مطلقه

#### آرای فقیهان

نزد ما متعه صرفاً برای مطلقه‌ی که مدخوله نبوده و برایش مهری معین نشده واجب است. و اگر برایش مهر معین شده، پس حق او هم‌آن مهر تعیین شده است. و اگر غیرمدخوله باشد و برایش مهری معین شده باشد، برایش نصف مهر تعیین شده است. (طوسی بی‌تا: ۲۸۱)

و گفته شده متعه برای هر مطلقه‌ی است، غیر از مطلقه‌ی که برایش مهر تعیین شده؛ اگر پیش از نزدیکی طلاق داده شود، فقط نصف مهر به او تعلق گرفته و متعه‌ی برایش نیست، که این نظر از /بی‌عمر و نافع و عطا و شافعی است و از فقه‌های ما [شیعه] نیز روایت شده و این نظر حمل بر استحباب می‌شود. (طبرسی ۱۴۰۶ق، جزء ۲: ۵۹۴-۵۹۶)

[طبق نظری که] در قدیم [گفته می‌شد] و /بوحنیفه هم به آن قائل بود، متعه‌ی برای مطلقه، پس از نزدیکی، نیست، زیرا او استحقاق مهریه را دارد، همانند مطلقه‌ی پس از تعیین مهر [و] پیش از نزدیکی. [مطابق] نظر جدید: بل که برای مطلقه‌ی پس از نزدیکی [هم] متعه است، و این قول علی‌بن‌ابی‌طالب<sup>ع</sup> و حسن‌بن‌علی و ابن‌عمر است و دلیل آن قول خداوند متعال است: «و برای زنان طلاق داده هدیه‌ی مناسبی بر عهده‌ی پرهیزگاران است»، و خداوند متعال می‌فرماید: «پس بی‌ایید تا برخوردارتان کنم و به خوشی و نیکی رهای‌تان سازم»، و این در مورد زانی بود که پیامبر<sup>ص</sup> با آنان نزدیکی نموده است. (رازی ۱۴۲۰ق: ۴۷۵-۴۷۸)

و جایز است که متعه دادن به گونه‌ی تأویل شود که هر دو دسته‌ی مطلقه‌ی زنان را دربرگیرد یا متعه دادن امری مشترک بین وجوب و استحباب باشد؛ در این صورت، [پرداخت] متعه به مطلقه‌ی که برایش مهر تعیین شده مستحب است. (کاشانی ۱۴۲۳ق: ۱۲۸)

<sup>۱</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا





اما مذهب ما و مذهب شافعی آن است که متعة إلا غیر مدخول بها و غیر مفروض لها الصداق را نباشد. (رازی ۱۳۶۹:۳۲۹)

و نظر برتر نزد ما اعتقاد شافعیه و موافقان آنها است، زیرا این آیه متعه را برای هر مطلقه‌یی اثبات می‌کند—خواه با او نزدیکی شده باشد یا نزدیکی نشده باشد، پس خداوند متعال در ابتدا متعه را ذکر نموده و آن را برای زنی که پیش از نزدیکی (وطی) طلاق داده شده اثبات نموده و واجب می‌فرماید و در این جا [آیه‌ی ۲۴۱ بقره]، متعه را برای هر مطلقه‌یی عمومیت می‌دهد، و این تعمیم پس از تخصیص است. (زحیلی ۱۴۱۸ق:۴۰۷-۴۰۹)

در ابتدا به نظر می‌رسد که منظور از متاع هم آن حق ثابت برای زنان مطلقه— شامل مهر و نفقه یا بهره—است، اما این احتمال با احادیثی که از امام جعفر صادق در مورد قول خداوند، «وللمطلقات متاع بالمعروف»، وارد شده منافات دارد که فرمود: «متاع مطلقات بعد از زمانی است که عده‌ی آنها به پایان می‌رسد؛ توان‌گر به اندازه‌ی توان خویش و تنگ‌دست به اندازه‌ی توان خویش»، و اما چه‌گونه ممکن است در دوران عده، که امید به رجوع زن و مرد هنوز وجود دارد، متعه [که خاص زنان مطلقه است] پرداخت شود؟ (فضل‌الله ۱۴۱۹ق:۳۷۱)

پس همانا «مالم تسوهن» شامل مطلقاتی که برای‌شان مهر تعیین شده [هم] می‌شود، چون آن که «أو تفرضا لهن فریضة» شامل مطلقاتی که با آنان نزدیکی نشده [هم] می‌شود. [...] به دلیل عمومیت امر «متعوهن»، سپس «علی»، که به واجب بودن متاع اشاره دارد، سپس «حقاً علی المحسنین»، که زاویه‌ی سوم برای مثلث دلیل واجب بودن متاع در این جا است. [...] پس همانا «متاعاً بالمعروف»، در صورت عدم تعیین مهر، گاهی بیش‌تر از حالت تعیین مهر خواهد شد، زمانی که این متاع مطلقاتی را که با آنان نزدیکی شده را [هم] شامل گردد. (صادقی ۱۴۰۵ق:۱۱۱-۱۱۳)

و در پرداخت متاع، مطلقات مدخوله از مطلقات غیرمدخوله سزاوارتر است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «و چه‌گونه آن را بازمی‌ستانید، با این که از یک‌دیگر کام گرفته‌اید، و آن‌ها [با عقد ازدواج] از شما پیمان محکمی گرفته‌اند؟» (هم‌آن ۱۷۳-۱۷۴)

### روایات شیعه

آ— روایاتی که به طور مطلق و بدون اشاره به قیدی خاص، به متعه‌ی طلاق برای مطلقه حکم کرده‌است، مانند: «ان متعه المطلقه فریضة» (حر العاملی ۱۳۹۸ق، جزء ۱۵:۵۴؛ طوسی ۱۴۱۳ق:۲۸۱؛ طبرسی ۱۴۱۱ق، جزء ۲:۸۸-۹۱) و روایت محمدبن مسلم که امام باقر<sup>ع</sup> در مورد مردی که می‌خواهد همسرش را طلاق دهد فرمود: «یمتعها قبل أن یطلقها» (حر العاملی ۳۹۸ق، جزء ۱۵:۵۴-۵۵).

ب- روایاتی که متعه‌ی طلاق را برای مطلقه‌ی غیرمدخوله آورده‌است؛ مثلاً، در روایت *ابی‌حمزه* در باره‌ی مردی که می‌خواهد همسرش را، پیش از دخول، طلاق دهد، امام *باقر* می‌فرماید: «یمتعها قبل أن یطلقها» (هم‌آن: ۵).

پ- روایاتی که در آن‌ها برای مطلقه‌ی غیرمفروضه حکم به متعه‌ی طلاق شده‌است؛ مثل روایت امام *باقر* و امام *صادق*، که فرموده‌اند: «إنما تجب المتعه للتي لم یسم لها صدقاً خاصه» (هم‌آن). کلمات «انما» و «خاصه» دلالت دارد که متعه‌ی طلاق ویژه‌ی غیرمفروضه است و تعلق آن به مفروضه واجب نیست.

ت- روایاتی که برای همه‌ی مطلقات حکم به متعه‌ی طلاق کرده‌است؛ مثل روایت *امیرالمومنین*، که فرمود: «لکل مطلقه متعه إلا المختلعه» (هم‌آن: ۶۰؛ طبرسی ۱۴۱۱ق، جزء ۲: ۸۸-۹۱). با توجه به کلمه‌ی «لکل»، هر زن مطلقه‌ی، به‌جز «مختلعه»، مستحق متعه‌ی طلاق است. از این روایت چون این برمی‌آید که برای هر مطلقه‌ی (خواه مهر برای او تعیین شده‌باشد یا نشده‌باشد) متعه واجب است، به‌جز مختلعه؛ چرا که در مورد مختلعه، طلاق از سوی زوجه است و بر پایه‌ی قاعده‌ی اقدام و ضرر مالی که متوجه زوج شده‌است، و هم‌چون این مغایرت طلاق زوجه با اهداف و مقاصد شریعت برای حفظ کانون خانواده، نه‌تنها متعه‌ی طلاق به مختلعه تعلق نمی‌گیرد، بلکه ملزم به پرداخت فدیة به زوج است.

ث- روایاتی که در مورد مطلقه—مدخوله و غیرمدخوله—به متعه‌ی طلاق حکم شده‌است. امام *باقر* فرمود: «متعہ النساء واجبة دخل بها أولم یدخل» (حر عاملی ۱۳۹۸ق، جزء ۱۵: ۵۹؛ طوسی ۱۴۱۳ق: ۳۶۲؛ طبرسی ۱۴۱۱ق، جزء ۲: ۸۸-۹۱).

### روایات سنی

و خبر رسید مرا از *مالک*، از *نافع*، از *عبدالله بن عمر*، که او هم‌واره می‌گفت: «برای هر مطلقه‌ی متعه است، مگر زنی که طلاق داده‌شده و برایش مهر تعیین شده و با او نزدیکی نشده‌است؛ پس فقط نصف مهر معین‌شده به او تعلق می‌گیرد.» (اصبحی بی‌تا، حدیث ۱۰۴۵)

روایت کرده مرا *یحیا*، از *مالک*، که به او خبر رسید که *عبدالرحمن بن عوف* همسرش را طلاق داد و او را به ولیده‌ی متعه داد. (هم‌آن)

و خبر رسید مرا از *مالک*، از *ابن شهاب*، که گفت: «برای هر مطلقه‌ی متعه است.» *مالک* گفت: «و مرا از *قاسم بن محمد* مثل این خبر رسید.» *مالک* گفت: «در نزد ما متعه در جهت کمی و زیادی مقدار مشخصی ندارد.» (هم‌آن، حدیث ۲۰۲۷؛ ابن‌حزم ۱۳۵۲: ۲۴۵-۲۴۹)



روایت کرد مرا / احمد بن مقدم، از ابو الأشعث عجلی، [که] روایت کرد مرا عبید بن قاسم، از هشام بن عروه، از پدرش، از عایشه، که عمره، دختر جون، به هنگامی که بر پیامبر وارد شد، از رسول خدا<sup>ص</sup> استعاده جست، پس پیامبر او را طلاق داد و به اسامه یا انس امر کرد که او را به سه لباس کتان سفید متعه دهند. (ابن ماجه بی تا، حدیث ۲۰۲۷)

### طلاق به درخواست زوج یا زوجه

به نظر می‌رسد در تعلق متعه‌ی طلاق، آرای فقها، بیش‌تر، به مطلقه‌ی است که از سوی زوج طلاق داده‌شده و صرفاً در فراق حاصل از طلاق است:

هر جدایی که بین زوجین حاصل شود، خواه از طرف زوج باشد یا زوجه، و یا از جانب یک فرد بیگانه یا از طرف هر دو، پس در این جدایی متعه واجب نیست، مگر [در جدایی که] صرفاً به دلیل طلاق باشد. [۰۰۰] دلیل ما این که خداوند متعه را برای مطلقات واجب فرموده، پس کسی که متعه را در مورد غیر مطلقات واجب می‌نماید اقامه‌ی دلیل بر عهده‌ی او است و ملحق نمودن غیر طلاق به طلاق قیاس است، که ما به آن قایل نیستیم. (طوسی بی تا-ب: ۴۰۸-۴۲۰)

و صاحب نظران معتقد اند در [طلاق] خلع و مصالحه و مبارات، زمانی که جز با پرداخت فدیة یا بری شدن ذمه [ی زوجه] از سوی زوج، مرد زن را طلاق نمی‌دهد، پس مثل این است که زن طلاق را از مرد خریداری نموده و به واسطه‌ی چیزی که به مرد پرداخته، از عهده‌ی او خارج شده‌است؛ پس برای این، زن نسبت به آن مرد حق متاع نیست، چرا که در این جا زن به مرد [چیزی] داده و بده‌کار او شده، پس چه‌گونه به او رجوع کرده و چیزی از او بگیرد. (اصبحی بی تا: ۲۲۹-۲۳۱)

در دعائم الاسلام، از امیرالمومنین<sup>ع</sup> و ابی‌عبدالله<sup>ع</sup> [نقل است که] فرمودند: «متعه حق هر زن مطلقه‌ی است، مگر مطلقه‌ی که طلاق خلع گرفته‌باشد که برایش متعه‌ی نخواهد بود.» (طبرسی ۱۴۱۱ق، جزء ۲: ۸۸-۹۱)

بل که همچون این گاهی از روی تسامح، در هر جدایی، همچون طلاق، قائل به متعه شدند. (نجفی ۱۳۹۶ق: ۳۱-۶۰)

و اگر قبل از دخول، به علتی غیر از طلاق، [زوجین] از هم جدا شدند و عقد نکاح خودبه‌خود فسخ شده‌باشد، زن این مقدار را هم مستحق نیست. (موسوی الخمینی ۱۴۰۷ق: ۲۶۷)

جزیری، غروی، و مازح (۱۴۱۹ق) نیز، در هر موردی که مهر فاسد باشد یا عقد نکاح به هر دلیلی از سوی زوج فسخ شود، متعه را واجب می‌دانند.

### مهر تعیین شده‌باشد یا نه

به نظر می‌رسد بیش‌تر فقهای شیعه بر این باور اند که متعه‌ی طلاق تنها برای زنان مطلقه‌ی است که برای‌شان مهر تعیین نشده و با آن‌ها نزدیکی نشده‌باشد؛ هرچند نظراتی دیگر، که دایره‌ی پرداخت متعه را گسترده‌تر می‌داند، نیز در میان فقها و مفسران دیده‌می‌شود:

اگر مردی همسرش را قبل از نزدیکی طلاق دهد [۰۰۰] اگر برایش مهری تعیین شده، بر عهده‌ی زوج، پرداخت نصف مهر تعیین شده است و اگر برایش مهری تعیین نشده، پرداخت متعه بر اساس وضعیت مالی زوج بر عهده‌ی او است. (طوسی ۱۴۱۲ق: ۳۳۳ و ۴۷۵)

و طبق نظر صحیح، برای مطلقه‌ی [هم] که برایش مهر تعیین شده، [متعه است]؛ در صورتی که پیش از نزدیکی طلاق داده‌شود. (جزیری، غروی، و مازح ۱۴۱۹ق: ۱۹۴-۲۰۰)

عیاشی: از حفص بن یختری، از ابی‌عبدالله<sup>ع</sup>، در مورد مردی که همسرش را طلاق می‌دهد [سؤال شد] که آیا او را متعه دهد؟ پس فرمود: «بلی. آیا دوست می‌دارد که از جمله‌ی نیکوکاران باشد یا دوست می‌دارد از جمله‌ی پرهیزکاران باشد؟»

و ظاهراً این حدیث منصرف در وجوب [پرداخت متعه] است، مثل حدیث صحیح «متعه‌ی زنان واجب است؛ چه با آن‌ها نزدیکی شده‌باشد یا نزدیکی نشده‌باشد و قبل از طلاق دادن او را متعه دهد.» و نظر استحباب [پرداخت متعه] نیکو است. بله، احتمال دارد متعین باشد، چرا که روایت ضعیف نبوده، بل که حسن یا صحیح است و شکی در ظهور روایت در استحباب نیست و این روایت از طریق روایات بسیاری که شرط وجوب متعه را عدم تعیین مهر می‌داند تقویت می‌شود و روایات زیادی دلالت دارد که در طلاق، پیش از نزدیکی، نصف مهر ثابت می‌گردد. (طباطبایی ۱۴۱۲ق: ۴۱۱)

[از نظر ما،] برای زن مطلقه‌ی که با او نزدیکی شده [و] برایش مهر تعیین شده متعه است؛ به این [دلیل که] آیه به همه‌ی زنان مطلقه عمومیت دارد و این [نظر] از ابن‌عمر روایت شده‌است. (بیهقی نیشابوری ۱۴۰۰ق: ۲۰۱-۲۰۳)

اگر عقدی بدون مهر واقع شد، زن معقوده، قبل از دخول، مستحق چیزی نیست؛ مگر این که او را طلاق دهند، که در این صورت، چیزی به عهده‌ی مرد است، که بر حسب توانایی و وضع زندگی‌اش و دارایی و فقرش به او بدهد [۰۰۰]، که اصطلاحاً این را متعه گویند، نه مهریه. (موسوی الخمینی ۱۴۰۷ق: ۲۶۷)

[سؤال شد:] «در مورد مطلقه‌ی که شوهرش با او نزدیکی کرده و در خود [عقد] نکاح برایش مهر تعیین نموده‌است، آیا از نظر مالک، حق این زن مطلقه بر



عهدۀ شوهرش [پرداخت] متعه است؟» [گفت:] «بله بر عهدۀ شوهر [پرداخت] متعه است.» - «آیا از نظر مالک، متعه حق هر مطلقه‌یی است؟» - «بلی، مگر مطلقه‌یی که برایش مهر تعیین شده و پیش از نزدیکی طلاق داده‌شده، پس متعه‌یی برایش نیست.» - «در مورد زنی که شوهرش در خود [عقد] نکاح برایش مهری تعیین نموده، پس با او نزدیکی کرده و بعد از آن از او جدا شده‌است؟» - «مالک قائل است حق آن زن مهرالمثل است و برایش حق [دریافت] متعه است.» (اصحی بی‌تا: ۲۲۹-۲۳۱)

در صورت تعیین مهر و [وقوع] طلاق، قبل از نزدیکی، هیچ متعه‌یی برای مطلقه نیست، زیرا در جایی که [پرداخت] صداق به مطلقه واجب نیست، روشن است که [پرداخت] متعه به او واجب است، چرا که در جایی که [پرداخت] صداق به مطلقه واجب نیست، متعه جای‌گزین آن می‌شود و در جایی که نصف صداق به مطلقه داده‌می‌شود، چیزی در حق او واجب نیست. (قرطبی اندلسی بی‌تا: ۸۰-۸۱)

[پرداخت] متعه بر هر مرد طلاق‌دهنده‌یی واجب است - یک بار باشد یا دو بار یا سه بار یا آخرین سه‌طلاق؛ چه با زوجه نزدیکی کرده‌باشد و چه نزدیکی نکرده‌باشد؛ چه برای زوجه مهریه تعیین کرده‌باشد یا چیزی که مانع متعه شود تعیین نکرده‌باشد. و مطلقه‌ی فدیۀ‌دهنده نیز چون این است و حاکم مطلق را بر پرداخت متعه مجبور می‌کند - برایش خوش‌آیند باشد یا ناخوش‌آیند. (ابن حزم ۱۳۵۲: ۲۴۵-۲۴۹)

نصوص بر اختصاص وجوب [پرداخت متعه] به زنان مطلقه‌ی مفروضه‌یی که برای‌شان مهر تعیین نگردیده و با آنان نزدیکی نشده [دلالت دارد]، به اعتبار این که چیزی به آنها نرسیده؛ پس اکرام آنها با [پرداخت] متعه، به منظور جبران آثاری چون شرمندگی و سبکی که به آنان رسیده، مناسب است. (نجفی ۱۳۹۶: ۳۱-۶۰)

### نظر فقها و مفسران در مورد چه‌گونگی محاسبه‌ی متعه

«ومتعهن» یعنی از مال‌تان به زنان مطلقه عطا کنید، به طوری که از آن بهره‌مند گردند. (طبرسی ۱۴۰۶ق، جزء ۲: ۵۹۴-۵۹۶)

[در] «متاعاً بالمعروف»، منظور از «معروف» این است که هدیه‌یی باشد که در دین، نیکو و در خور انصاف و جوان‌مردی است. (هم‌آن، جزء ۱: ۲۹۴)

و گفته‌شده به تناسب شئونات (زوج و زوجه) هر دو، زیرا تساوی خارج از ویژگی معروف بودن متعه است. (هم‌آن: ۵۹۵)

مقدار متعه به اجتهاد واگذار شده‌است. (رازی ۱۴۲۰ق: ۴۷۸)

مقدار متعه بیش‌تر از نصف مهرالمثل نیست. (هم‌آن)

اگر برای مطلقه مهری تعیین نموده، او را به مثل زنان هم‌شأنش متعه دهد.  
(بحرانی ۱۴۲۳ق: ۴۹۲)

ملاک، شئونات زوجه است، بر اساس توان‌گری و کمال و جمال‌اش. با توجه به این که متعه جای‌گزین مهر است، پس در تعیین مقدار متعه هرآن‌چه در تعیین مهر ملاک قرار گیرد معتبر است. (نجفی ۱۳۹۶ق: ۳۱-۶۰)

مقدار واجب در پرداخت متعه صلاح‌دید امام است. (طوسی بی‌تا-ب: ۴۱۵)

### نقد و بررسی دلایل

از میان آیات قرآن، آیه‌ی ۲۳۶ سوره‌ی «بقره» متعه را ویژه‌ی مطلقه‌ی دانسته که با او نزدیکی نشده‌است و مهریه‌ی مشخص ندارد. آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی «احزاب» به مؤمنان می‌گوید: «[اگر آنان را] قبل از هم‌بستر شدن طلاق دادید، [...] آن‌ها را با هدیه‌ی مناسبی بهره‌مند سازید!» در آیه‌ی ۲۴۱ سوره‌ی «بقره» نیز، حکم پرداخت متاع، به طور مطلق، برای همه‌ی زنان مطلقه آمده‌است.

قائلان به دلایل غیراطلاق، آیه‌ی ۲۴۱ سوره‌ی «بقره» را به قیود آیه‌ی ۲۳۶ هم‌این سوره برمی‌گردانند، که در این صورت، مفاد هر دو آیه یک‌سان خواهد بود. در مورد آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی «احزاب» نیز، با توجه به آیه‌ی ۲۳۷ سوره‌ی «بقره»، چون این برداشت می‌شود که در فرض مفروضه بودن مطلقه، او مستحق نصف مهر می‌شود و دیگر نیازی به متاع نخواهد بود؛ بنا بر این، زانی که پیش از نزدیکی طلاق داده‌می‌شوند بر دو دسته اند؛ یا مهر مشخص دارند، که در این صورت مستحق نصف مهر خواهند شد، یا مهریه‌ی برای آنان تعیین نشده‌است، که مستحق متاع می‌شوند؛ بدین ترتیب، هر سه آیه‌ی یادشده یک حکم را داده‌اند.

مسئله‌ی دیگر آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی «احزاب» است، که به پیامبر می‌گوید: «ای پیامبر! به همسران‌ات بگو: اگر شما زندگی دنیا و زرق و برق آن را می‌خواهید، بی‌آید هدیه‌ی به شما دهم و شما را به طرز نیکویی رها سازم!»<sup>۱</sup> به دلیل آن که تقریباً همه‌ی همسران پیامبر مدخوله بودند، پرداخت هدیه و متاع به آنان با مفاد آیات پیش سازگار نیست و چون در مورد آیات قرآن بحث ضعف سند یا احتمال تقیه منتفی است، برای رفع این ناسازگاری می‌توان راه‌های زیر را ارائه کرد:

<sup>۱</sup> يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَبَّتْهَا فَمَعَالَيْنِ أُمْتَعْتِكُمْ وَأَسْرَحْتِكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا



۱ بر پایه‌ی قاعده‌ی «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، برای قیود گفته‌شده در آیات ۲۳۶ سوره‌ی «بقره» و ۴۹ سوره‌ی «احزاب» مفهوم قائل نشویم و بگوئیم که این آیات متاع را برای زنان دیگر نفی نمی‌کند.

۲ این که از ظاهر آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی «احزاب» دست برداریم و قائل به یکی از این احتمال‌ها شویم:

- مقصود از متاع در این آیه، نه متعه‌ی طلاق، بلکه نفقه‌ی دوران عده است.
- واژه‌ی «أمتع» دلالت بر وجوب ندارد و بیان‌گر حکم مستحب مؤکد است. برای تأکید بر استحباب، از صیغه‌ی امر این واژه استفاده شده است.
- این حکم مخصوص زنان پیامبر است و مطلقاً دیگر را دربرنمی‌گیرد. به دلیل برتری زنان پیامبر بر زنان دیگر، خداوند آنان را شایسته‌ی متعه‌ی طلاق دانسته است.
- ملتزم شویم که آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی «احزاب» نسخ شده است.

با توجه به مطالب گفته‌شده و به قرینه‌ی روایاتی که بررسی شد، به نظر می‌رسد در مورد آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی «احزاب»، التزام به یکی از موارد بالا آسان‌تر است تا این که از آیات ۲۳۶ سوره‌ی «بقره» و ۴۹ سوره‌ی «احزاب» دست برداریم؛ بنا بر این، اگر حکم آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی «احزاب» عموم زنان را دربرگیرد، ماهیت حکم آن مستحب مؤکد است. از روایات گفته‌شده، میان روایت گروه سوم و چهارم و روایات گروه دوم و پنجم تعارضی آشکار وجود دارد؛ یعنی در روایت سوم، متعه‌ی طلاق تنها برای مطلقه‌ی غیرمفروضه واجب دانسته‌شده، که قدر متیقن از آن تعلق نگرفتن متعه‌ی طلاق به مطلقه‌ی مفروضه‌المهر است؛ در حالی که در روایت چهارم، با توجه به کلمه‌ی «کل»، همه‌ی اقسام مطلقات (به‌جز مختلعه) مستحق متعه‌ی طلاق دانسته‌شده‌اند و از جمله‌ی آن‌ها مفروضه‌المهر است؛ بدین ترتیب، زنان مطلقه‌یی که برای‌شان مهر تعیین شده‌باشد، با توجه به حدیث سوم، مستحق متعه نیستند و با توجه به حدیث چهارم، مستحق متعه‌اند؛ هم‌چون این، در روایت دوم، مطلقه‌ی غیرمدخوله و در روایات پنجم، مطلقه‌ی مدخوله و غیرمدخوله، هر دو، در دایره‌ی تعلق متعه‌ی طلاق می‌گنجند!

با استناد به آیات قرآن، از جمله آیه‌ی ۲۳۶ سوره‌ی «بقره»، قدر متیقن در وجوب پرداخت متعه‌ی طلاق زنان مطلقه‌یی است که غیرمدخوله و غیرمفروضه باشند، اما در مورد دیگر مطلقات گفته‌شده به نظر می‌رسد مقتضای جمع میان این دو دسته روایات این است

که روایات دسته‌ی چهارم و پنجم را بر استحباب بدانیم؛ در این صورت، واژه‌ی «واجبه» راه، که در برخی روایات آمده‌است، باید به مستحب مؤکد معنا کنیم. گفته‌می‌شود درباره‌ی دیگر اصناف مطلقات، به دلایل زیر قائل به استحباب متعه می‌شویم (طباطبایی ۱۴۱۲ق):

نخست: روایاتی که بر وجوب دلالت دارند دوچار معارض اند.

دوم: روایات، به روشنی، بر وجوب دلالت ندارند.

در حدیثی از امام باقر<sup>ع</sup> چون این روایت شده‌است:

متعهن ای أجملهن بما قدرتم علیه من معروف فانهن یرجعن بکآبة و وحشة و هم عظیم و شماتة من أعدائهن (حر عاملی ۱۳۹۸ق، جزء ۲۱:۳۱۰)

اگر بر پایه‌ی این حدیث، که در زیر آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی «احزاب» وارد شده‌است، رفع اتهام و تألیف قلوب علت حکم متعه باشد، به تنقیح مناط، تنها در فرضی که طلاق از سوی زوجه باشد، نفی استحقاق متعه برای او منطقی است، اما در غیر این مورد، با توجه به فلسفه‌ی متعه، حکم به پرداخت متعه مناسب‌تر است؛ بنا بر این، رعایت احتیاط در جلوگیری از تضییع حقوق مالی و معنوی زنان مطلقه ایجاب می‌کند که در مقام اجرا، به پرداخت متعه‌ی طلاق برای همه‌ی اقسام زنان مطلقه (مدخوله و غیرمدخوله، مفروضه و غیرمفروضه) حکم شود.

در مورد ملاک تعیین مقدار متعه‌ی طلاق نیز، اگر بر پایه‌ی نظر مشهور فقها، متعه جای‌گزینی برای مهر است، آیا نباید همانند ملاک‌های تعیین مهر، شئونات زوجه را در تعیین مقدار متعه مورد توجه قرار داد؟

### متعه‌ی طلاق در قانون مدنی

پس از گذشت نزدیک به یک دهه از پایه‌گذاری جمهوری اسلامی ایران، کم‌کم نیازها، گرایش‌ها، و خواسته‌های تازه، در مسائل گوناگون، از جمله حقوق خانواده، پدیدار شد، که در پی آن، «ماده‌واحدی اصلاح مقررات مربوط به طلاق» با روی‌کرد پشتیبانی از حقوق زن، در اسفندماه ۱۳۷۰، به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. به علت اختلاف نظر میان مجلس و شورای نگهبان در باره‌ی تبصره‌ی ۶ آن، این تبصره، که به منظور تضمین پرداخت حقوق مالی و جبران زحمات زن در دوران زندگی مشترک وضع شده‌بود، به مجمع تشخیص مصلحت نظام داده‌شد و در آبان ماه سال ۱۳۷۱، به تصویب مجمع رسید. بر پایه‌ی تبصره‌ی ۶، که مورد اختلاف مجلس و شورای نگهبان بود:





هر گاه طلاق بنا به درخواست زوجه نباشد و نیز تقاضای طلاق ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوءاخلاق و رفتار وی نباشد، دادگاه به ترتیب زیر عمل خواهد کرد:

الف- چون آن‌چه زوجه کارهایی را که شرعاً به عهده‌ی وی نبوده، به دستور زوج و یا عدم قصد تبرع انجام داده‌باشد و برای دادگاه این وضع ثابت و محرز گردد، دادگاه اجرت‌المثل کارهای انجام‌گرفته را، با جلب نظر کارشناس یا به کمک عوامل دیگر، محاسبه، و زوج را به پرداخت آن ملزم می‌نماید.

ب- در غیر مورد بند الف، یعنی در صورتی که زن نتواند اجرت‌المثل کارهای خود را به‌دست‌آورد، با توجه به سنوات زندگی مشترک و نوع کارهایی که زوجه در خانه‌ی شوهر انجام داده‌است، و وسیع مالی زوج، دادگاه مبلغی را از باب بخشش (نحله) برای زوج تعیین می‌نماید. (روزنامه‌ی رسمی ۱۳۷۱)

موضوع بند ب تبصره‌ی ۶ (نحله) نوعی بخشش اجباری است، که در حقوق ایران سابقه ندارد و پایه‌ی شرعی آن آیات و روایات مربوط به متعۀ طلاق است. در آیات قرآنی مربوط به این قاعده، مالی که به زن داده‌می‌شود «متاع» (در فقه، «متعۀ الطلاق») نامیده‌شده و اصولاً تعبیر «نحله» در قرآن، تنها در یک مورد به کار رفته، که آن هم مربوط به مهر و صداق است.<sup>۱</sup> در حقیقت، «نحله» به معنای بخششی است که از روی طیب نفس و بدون طلب است (طباطبایی بی‌تا)؛ هم‌چون این، «نحله» اسمی است از ریشه‌ی «نحل» و به معنای عطایی است که در برابر ثمن یا چیزی قرار نگرفته‌باشد (ابن‌منظور ۱۴۰۸ق)؛ بدین ترتیب، اشکال‌های حقوقی زیر بر بند ب تبصره‌ی ۶ وارد است:

۱ ملاک تعیین نحله روشن نیست. اگرچه تصریح شده که سنوات زندگی مشترک، نوع اشتغال زن در منزل شوهر، و توان مالی شوهر، تا اندازه‌ی ملاک تعیین نحله است، باید برای جلوگیری از در پیش گرفتن رویه‌های گوناگون، ملاکی دقیق‌تر در نظر گرفته‌شود.

۲ از لحاظ حقوقی، نحله به معنای بخششی است که در برابر آن ثمنی نباشد. بخشش به معنای هبه و عقد است و عقد نیاز به توافق دو طرف دارد؛ در حالی که عقد بودن نحله، با اجبار شوهر، به وسیله‌ی دادگاه، برای پرداخت حقوق مالی زن منافات دارد؛ پس به‌تر است قانون‌گذار، به جای گزینش راه‌حل‌های غیراصولی، سهم واقعی زنان را بر پایه‌ی ضوابط حقوقی بازسناسد.

<sup>۱</sup> وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طَلَبْنَ لَكُمْ عَن نَّفْسِكُمْ مِمَّا فُكِّهُنَّ مِنِّيَّاً مَّرِيئاً «و مهر زنان را (به طور کامل) به عنوان یک بدهی (یا یک عطیه) به آن‌ها بپردازید، و اگر آن‌ها با رضایت خاطر چیزی از آن را به شما ببخشند، آن را حلال و گوارا مصرف کنید!» (قرآن، نساء: ۴)

۳ توجه انحصاری به «وضع مالی زوج» و بی‌اعتنایی به شئونات زوجه، در بند ب تبصره‌ی ۶ موجب خواهد شد زوج، با انتقال دارایی و اموال، خود را تنگ‌دست و معسر معرفی کند، تا نحله را به زوجه نپردازد یا میزان آن را کاهش دهد؛ پس مناسب است به جای شرط استحقاق زوجه، این قید در شرایط اجرای پرداخت قرار گیرد؛ هم‌آن‌گونه که در تبصره‌ی ۳، اعسار زوج تأدیه را منتفی نمی‌کند و تنها، شیوه‌ی پرداخت آن را دگرگون می‌سازد (کاتوزیان ۱۳۷۵).

۴ ضرورت پرداخت نحله در موردی است که زوج خواستار طلاق شود و اگر زن خواهان طلاق باشد و دلیل آن هم عسر و حرج ناشی از عمل‌کرد شوهر باشد باید از جبران خسارت‌های معنوی محروم بماند.

در مجموع می‌توان گفت نحله به لحاظ عدم الزام به دلایل اثباتی، در برخی موارد، بهتر و مناسب‌تر از اجرت‌المثل است، اما به دلیل نبود نظر یک‌سان در مورد پایه‌ی شرعی آن، اکنون به عنوان یک تدبیر قانونی درآمده‌است و تشخیص قاضی، برای تعیین میزان آن، یک ضابطه‌ی منفی به شمار می‌آید. این وضعیت موجب شده نقش و گرایش قاضی رسیدگی‌کننده برجسته شود و نوع بینش و داده‌های اجتماعی-اقتصادی وی تأثیری بسیار بر رأی صادرشده بگذارد؛ به عنوان نمونه، در موردی که پیشه‌ی زوج، جواهرفروشی، و سال‌های زندگی مشترک پنج سال بوده، دادگاه مبلغ نحله را ۲۰ میلیون ریال تعیین کرده (رأی شماره‌ی ۱۱۰/۷۴، ۲۲۰) و در پرونده‌ی دیگری، که زوج کارمند اداره‌ی دارایی، و مدت زندگی مشترک ۱۰ سال بوده، دادگاه خانواده‌ی تهران مبلغ نحله را ۱۰ میلیون ریال برآورد کرده‌است (رأی شماره ۱۱۰/۷۶، ۳۲۷) (صفا ۱۳۸۴).

### نتیجه‌گیری و پیشنهاد اصلاح قانون

۱ هرچند انگیزه‌ی قانون‌گذار ما در برقراری حق دریافت اجرت‌المثل یا نحله روشن نیست، به نظر می‌رسد هدف، جبران خسارات ناشی از طلاق و به‌بود شرایط مالی زن، پس از جدایی است؛ چون آن‌که در قوانین دیگر کشورهای اسلامی نیز، هدف از «تعویض»، جبران خسارت زوجه‌ی بی‌گناه است؛ بدین ترتیب، با انتقادهایی که بر تبصره‌ی ۶ «ماده‌واحدی قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق» وارد است، دادگاه می‌تواند با در نظر گرفتن قاعده‌ی عقلی و شرعی «لاضرر» و قاعده‌ی «تسبیب»، در صورتی که صدور گواهی عدم امکان سازش، مستند به سوء رفتار و قصور طرف دیگر باشد، او را، با توجه به وضع و سن



دو طرف و مدت زناشویی، به پرداخت مقرری ماهانه‌ی متناسب در حق طرف دیگر محکوم کند. از آن جا که به باور برخی از حقوق‌دانان، ماده‌ی ۱۱ «قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۵ بهمن ۱۳۵۳»<sup>۱</sup>، نسخ نشده و به قوت خود باقی است (صفایی و امامی ۱۳۸۱)، تصریح قانون‌گذار بر این معنا می‌تواند شبهه‌ی محاکم را در باره‌ی قابلیت اجرایی این ماده از میان ببرد.

۲ به نظر برخی از حقوق‌دانان، الزام شوهر به پرداخت نحله دنباله‌ی هم‌آن فکر جبران خسارت زن در باره‌ی سوء استفاده‌ی شوهر از اختیار طلاق است؛ پس آنچه به زن داده می‌شود حق او به شمار می‌آید، نه بخشش. وابستگی میزان نحله به طول دوران زناشویی، نوع کارهایی که زوجه انجام داده، و وضع مالی زوج نشان می‌دهد که منظور قانون‌گذار جبران زبان‌های مادی و معنوی همسری است که در شکست زندگی خانوادگی نقشی نداشته و قربانی سوء استفاده‌ی شوهر قرار گرفته‌است؛ به همین جهت، شوهر به پرداخت نحله الزام می‌شود و خواست او در ایجاد تعهد و میزان آن هیچ اثری ندارد (هم‌آن).

۳ برای جلوگیری از پراکندگی آراء، افزون بر تعیین معیارهایی مانند مدت زناشویی، کمینه و بیشینه‌ی خسارت قابل‌پرداخت نیز روشن شود؛ هم‌آن گونه که به موجب ماده‌ی ۱۱۷ «قانون احوال شخصیه‌ی سوریه»، قاضی، افزون بر نفقه‌ی دوران عده، با توجه به وضع طلاق‌دهنده و میزان سوء استفاده‌ی او، حکم به پرداخت خسارتی به اندازه‌ی نهایتاً سه سال نفقه‌ی امثال زوج را می‌دهد. ماده‌ی ۱۸ مکرر «قانون احوال شخصیه‌ی مصر»، اصلاحی سال ۱۹۸۵، می‌گوید که مقدار متعه، دست‌کم به میزان نفقه‌ی دو سال خواهد بود، که با توجه به توان مالی شوهر و مدت زناشویی تعیین می‌شود (صادقی ۱۳۸۴).

۴ در فرضی که زن درخواست‌کننده‌ی طلاق است و شوهر گرایشی به اجرای حکم ندارد، لازم است به وسیله‌ی تأمین مناسب و بازداشت اموال زوج یا گرفتن وثیقه از او، تدابیری به سود زن در پیش گرفته شود (کاتوزیان ۱۳۷۵).

۵ ایجاد راه‌کارهای پشتیبانی اجتماعی از زنان مطلقه، در قالب بیمه‌های تأمین اجتماعی و یاری آنان برای بازگشت به زندگی متعادل.

<sup>۱</sup> دادگاه می‌تواند به تقاضای هر یک از طرفین، در صورتی که صدور گواهی عدم امکان سازش مستند به سوء رفتار و قصور طرف دیگر باشد، او را با توجه به وضع و سن طرفین و مدت زناشویی، به پرداخت مقرری ماهانه متناسبی در حق طرف دیگر محکوم نماید؛ مشروط به این که عدم بضاعت متقاضی و استطاعت طرف دیگر محرز باشد. پرداخت مقرری مذکور، در صورت ازدواج مجدد محکوم‌له یا ایجاد درآمد کافی برای او یا کاهش درآمد یا عسرت محکوم‌علیه یا فوت محکوم‌له، به حکم هم‌آن دادگاه، حسب مورد، تقلیل یافته یا قطع خواهد شد.

۶ نقد و بررسی دوباره‌ی تطبیقی (فقهی و حقوقی) قوانین موجود در حوزه‌ی زنان، به‌ویژه زنان مطلقه، در بستر فقه‌شناور.

## منابع

- ابن حزم، أبو محمد علی بن احمد. ۱۳۵۲. المحلی، جزء ۱۰. قاهره، مصر: دار التراث.
- ابن ماجه، حافظ أبو عبدالله محمد بن یزید. بی‌تا. سنن ابن ماجه، باب طلاق. بی‌جا: بی‌نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۰۸ق. لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
- اصبغی، مالک بن انس. بی‌تا. المدونة الکبری، جلد ۲. بی‌جا: دار الفکر.
- بحرانی، یوسف بن احمد. ۱۴۲۳ق. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، جزء ۲۴. بیروت، لبنان: دار الأضواء.
- بیهقی نیشابوری، أبو بکر احمد بن الحسین. ۱۴۰۰ق. احکام القرآن. جزء ۱ و ۲. بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیة.
- جزیری، عبدالرحمن، سید محمد الغروی، و یاسر مازح. ۴۱۹ق. الفقه علی المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت. بیروت، لبنان: دار الفکر.
- حر العاملی، محمد بن حسن. ۱۳۹۸ق. الوسائل الشیعة لتحصیل مسائل الشریعة، جزء ۱۵ و ۲۱. تهران: المکتبة الإسلامیة.
- رازی، ابوالفتح. ۱۳۶۹. روض الجنان وروح الجنان، جزء ۳. تهران: امیرکبیر.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۲۰ق. مفاتیح الغیب، جزء ۲. بیروت، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- روزنامه‌ی رسمی جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۷۱. شماره‌ی ۱۳۹۱۴، ۱۹ آذر.
- زحلی، وهبة بن مصطفى. ۱۴۱۸ق. تفسیر المنیر، جلد ۲. بیروت، لبنان: دار الفکر المعاصر.
- صادق، محمد. ۱۴۰۵ق. الفرقان فی تفسیر القرآن، جلد ۴. بیروت، لبنان: مؤسسة الوفاء.
- صادقی، محمود. ۱۳۸۴. بررسی تطبیقی حقوق خانواده. تهران: دانشگاه تهران.
- صفار، محمدجواد. ۱۳۸۴. بازیگرهای حقوق زن، جلد ۲. تهران: روز نو.
- صفایی، سیدحسین، و اسدالله امامی. ۱۳۸۱. مختصر حقوق خانواده. چاپ ۸. تهران: میزان.
- طباطبایی، علی ابن محمد. ۱۴۱۲ق. ریاض المسائل فی بیان احکام بالدلائل، جزء ۱۰. قم: دار الهادی.
- طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا. تفسیر المیزان، جلد ۴. تهران: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبایی.
- طبرسی، حسین النوری. ۱۴۱۱ق. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، جزء ۱۵. بیروت، لبنان: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- طبرسی، فضل ابن حسن. ۱۴۰۶ق. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جزء ۱ و ۲. بیروت، لبنان: دار المعرفة.



- طوسي، محمد بن الحسن. بي-تا-آ. التبيان في تفسير القرآن، جزء ٢. بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي. ———. بي-تا-ب. كتاب الخلاف، جزء ٢. قم: مطبعة الحكمة.
- . ١٤١٢ق. النهاية والنكتها، جزء ٢. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- . ١٤١٣ق. تهذيب الأحكام في شرح المنقحة للشيخ المفيد، جزء ٧. چاپ ٢. بيروت، لبنان: دار الأضواء.
- فتحى البيهسي، احمد. ١٩٨٨. نفقة المتعة بين الشريعة والقانون. قاهره، مصر: دار التراث.
- فضل الله، سيد محمد حسين. ١٤١٩ق. تفسير من وحي القرآن، جلد ٤. بيروت، لبنان: دار الملاك للطباعة والنشر.
- قرآن كريم. ١٣٧٣. برگردان ناصر مكارم شيرازي. قم: دار القرآن كريم.
- قرطبي اندلسي، ابن وليد محمد بن محمد رشد. بي-تا. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جزء ١. استانبول، تركيه: دار قهرمان للنشر والتوزيع.
- كاتوزيان، ناصر. ١٣٧٥. حقوق مدني: حقوق خانواده. تهران: دانشگاه تهران.
- كاشاني، فتح الله. ١٤٢٣ق. زبدة التفاسير، جزء ١. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- موسوي الخميني، روح الله. ١٤٠٧ق. تحرير الوسيلة، جزء ٢. چاپ ٦. تهران: مكتبة إعتقاد الكاظميني.
- نجفي، محمد حسن. ١٣٩٦ق. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، جزء ٣١. چاپ ٦. تهران: المكتبة الإسلامية.

### نویسندگان

#### زهره کاظمی

کارشناس ارشد مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس  
zkazemea@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی رتبه‌ی اول کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس  
کارشناس علوم سیاسی و علوم حوزوی  
پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد وی در هفته‌ی پژوهش سال ۱۳۸۷ برگزیده‌شد. وی شش سال  
پیشینه‌ی تدریس در حوزه‌ی علمیه دارد و کتاب *جای‌گاه متعه‌ی طلاق در نظام قانون‌گذاری  
اسلامی* از نگارش‌های او است.

#### دکتر عزت‌السادات میرخانی

استادیار گروه مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس  
nc.mobin@gmail.com

دانش‌آموخته‌ی سطح چهار حوزوی  
عضو دفتر استفتائات رهبری  
وی ۱۶ سال پیشینه‌ی تدریس در دانشگاه‌های امام صادق، مذهب، و تربیت مدرس دارد و چند  
سال نیز سردبیر فصل‌نامه‌ی *ندای صادق* بوده‌است. وی نگارنده‌ی کتاب‌ها و مقالات فراوانی در  
زمینه‌ی مسائل زنان است و ده‌ها پایان‌نامه را نیز در دانشگاه و حوزه راه‌نمایی و داوری کرده‌است.

## شرط عدم ازدواج مجدد در فقه و حقوق

دکتر علی‌اکبر ایزدی‌فرد\*

استاد گروه حقوق خصوصی، دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران

حسین کاویار

عضو باشگاه پژوهش‌گران جوان و دانشجوی دکتری حقوق خصوصی

### چکیده

شرط عدم ازدواج مجدد در ضمن عقد نکاح از موضوع‌های بحث‌برانگیز در میان اندیشه‌مندان حقوق اسلامی است. برخی آن را به دلیل نامشروع بودن و مخالفت با مقتضای عقد، باطل، و عده‌یی دیگر به دلیل روایات دال بر صحت تجویز، صحیح و لازم‌الوفا می‌دانند. بر پایه‌ی آیات قرآن و روایات، چندهم‌سری، هرچند که حق مرد و مباح است، از احکام آمره به شمار نمی‌آید و از سوی دیگر، به دلیل اهمیت موضوع ازدواج و ماندگاری و استواری خانواده، چه‌بسا ممکن است در مواردی، استفاده‌ی مرد از این حق سبب سستی خانواده و بروز مشکلات فراوان اجتماعی و روانی شود؛ از این رو، با توجه به روایاتی که دلالت بر صحت شرط عدم ازدواج مجدد دارد، و نیز منافات نداشتن آن با مقتضای عقد نکاح، شرط مزبور نه مخالف شرع است و نه مخالف با مقتضای عقد. نکته‌ی مهم دیگر، ضمانت اجرای تخلف از این شرط است، که در این زمینه، آرای فقها گوناگون است؛ برخی نکاح دوم را باطل نمی‌دانند و عده‌یی دیگر قائل به بطلان آن اند. برخی بر این باور اند که برای زن حق فسخ وجود دارد و گروهی تخلف از شرط را تنها موجب گناه می‌دانند. با توجه به ادله‌ی گفته‌شده، به نظر می‌رسد تخلف از شرط مزبور سبب بطلان نکاح دوم می‌شود.

### واژگان کلیدی

شرط؛ عدم ازدواج مجدد؛ مشروع بودن شرط؛ ضمانت اجرا؛ بطلان نکاح دوم؛

نکاح سازمان حقوقی ویژه‌ی است که بر پایه‌ی پیوند جنسی و عاطفی زن و مرد پدید آمده‌است و در قواعد حاکم بر آن، اشخاص در انتخاب همسر آزادی کامل دارند. عقد نکاح نیز، مانند قراردادهای دیگر، وابسته به خواست و رضای دو طرف است، اما آثار آن از سوی قانون معین می‌شود و حقوق جایی برای حاکمیت اراده‌ی دو طرف باقی نمی‌گذارد. به‌ندرت می‌توان موردی را یافت که زن و شوهر بتوانند آثار متعارف نکاح را، بر پایه‌ی قرارداد، دگرگون سازند یا حکمی از قانون را تغییر دهند؛ به همین جهت، در این زمینه، اصل، امری بودن قوانین است و همین نکته نکاح را از معامله‌ها جدا می‌سازد (کاتوزیان ۱۳۵۶). یکی از شروطی که امکان دارد مورد توافق دو طرف قرار گیرد این است که زن در ضمن عقد نکاح شرط کند مرد، با وجود او یا حتی پس از او، کسی دیگر را به همسری انتخاب نکند؛ به بیان دیگر، شرط ممنوعیت چندهمسری گذارد یا افزون بر آن شرط کند که در صورت تخلف، زن یا شخصی دیگر وکیل زن در طلاق باشد یا در برخی امور، از مرد نوعی سلب صلاحیت شود.

هرچند احترام به تعهدها و شروط از نظر همه‌ی عقلای عالم، از هر دین، مذهب، و فرقه‌یی که باشند، امری پسندیده و لازم برای داشتن جامعه‌ی مورداستناد است و پیام‌بر اسلام<sup>ص</sup> نیز بارها فرموده‌است: «المؤمنون عند شروطهم» (طوسی بی‌تا: ۲۳۲)، از نظر عقلا و هم‌چون این دین مقدس اسلام، هر شرط و تعهدی معتبر و نافذ نیست تا وفای به آن لازم باشد؛ به عنوان مثال، تعهد به امور نامعقول یا ناممکن، و نیز اموری که سلامت اجتماع را به خطر اندازد یا شارع مقدس از آن منع کند ارزش و اعتبار ندارد؛ پس عقلا احترام به شرط و تعهد را تنها در راه حفظ سلامت اجتماع و رعایت مصالح لازم می‌دانند. شرط عدم تزویج بایستی الزام‌آور باشد؛ زیرا شرط برخلاف امری مباح است که طبق قاعده، امکان درج شرط خلاف آن وجود دارد و چون منافاتی میان دلیل التزام به شرط با دلیل جواز تزویج «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رِبَاعًا»<sup>۱</sup> (قرآن، نساء: ۳) نیست،<sup>۲</sup> اشتراط خلاف امر مباح جایز و الزام‌آور است. با این وجود، برخی روایات نشان می‌دهد که این شرط نامشروع است و همین امر مشهور فقها را قائل بر بطلان این شرط می‌کند؛ هرچند در برابر ایشان، عده‌یی نیز این شرط را جایز و لازم‌الوفا می‌دانند؛ بنا بر این، باید این روایات را مورد بررسی و مطالعه‌ی دقیق قرار داد تا ابعاد مسئله و قلمروی مفاد روایات روشن شود. در بررسی صحت یا فساد این شرط ضروری است که نخست نظریه‌های طرح‌شده در

<sup>۱</sup> «هر چه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد، دودو سه‌سه چهارچهار به زنی گیرید»

<sup>۲</sup> در سه آیه از قرآن موضوع چندهمسری مطرح شده‌است: نساء: ۳؛ نساء: ۱۲۹؛ و احزاب: ۳۲. برای مطالعه‌ی بحث تفصیلی چندهمسری بنگرید به: مطهری (۱۳۷۶)؛ مهریزی (۱۳۸۲).





بارهی آن با ادله‌ی مورداستناد طرف‌داران هر نظریه مطرح و مورد ارزیابی قرار گیرد و سپس، با توجه به قواعد کلی در باره‌ی لزوم وفا به شرط، به اثبات نظریه‌ی قابل‌قبول و آثار این شرط پرداخته‌شود.

### نظریه‌های موجود در مورد شرط عدم ازدواج مجدد

در میان فقیهان و حقوق‌دانان اسلامی دو نظریه‌ی کلی وجود دارد:

- ۱ نظریه‌ی مشهور این است که شرط عدم تزویج مجدد نامشروع و باطل است و هیچ گونه اثر حقوقی بر آن بار نمی‌شود (طوسی ۱۳۵۱؛ ابن‌حمزه، ۱۴۰۸ق؛ نجفی ۱۳۶۷؛ محقق حلی ۱۴۰۹ق؛ جیبی‌العاملی ۱۴۱۰ق؛ مکی‌عاملی ۱۴۱۱ق؛ ابن‌زهره ۱۴۱۷ق).
  - ۲ نظریه‌ی دیگر آن است که این شرط صحیح و الزام‌آور است و دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد (آل کاشف‌الغطاء بی‌تا؛ حکیم بی‌تا؛ نراقی ۱۴۰۸ق؛ خوبی ۱۴۱۰ق؛ روحانی ۱۴۱۰ق؛ موسوی‌الخمنی ۱۴۱۰ق؛ موسوی‌گلپایگانی ۱۴۱۳ق؛ منتظری ۱۳۸۵؛ صاعی ۱۳۸۸).
- این دو نظریه در آثار شرط، در صورت فساد یا صحت، به ابراز نظریه‌هایی دیگر انجامیده‌است که با بررسی آثار شرط، به آن‌ها می‌پردازیم.

### نظریه‌ی بطلان شرط عدم ازدواج مجدد

در میان فقیهان، به جز شماری کم از ایشان، نظریه‌ی مشهور هم‌واره بر این بوده که شرط عدم تزویج، به دلیل مخالفت با شرع، کتاب، و سنت باطل است و از مصادیق شرط نامشروع و خلاف مقتضای عقد شمرده‌می‌شود (طوسی ۱۳۵۱؛ خوانساری ۱۴۰۵ق؛ حسینی شیرازی ۱۴۰۹ق؛ محقق حلی ۱۴۱۰ق؛ محقق کرکی ۱۴۱۱ق). یکی از نویسندگان حقوق مدنی می‌گوید:

اگر زن بر شوهر شرط کند که حق ندارد زن دیگری بگیرد، شرط مزبور شرط فعل منفی می‌باشد و برخلاف قوانین آمره است؛ زیرا بنا بر مستنبط از ماده‌ی ۹۴۲ قانون مدنی که می‌گوید: «در صورت تعدد زوجات، ربع یا ثمن ترکه که تعلق به زوجه دارد بین همه‌ی آنان بالسویه تقسیم می‌شود» و موارد دیگری که در باب نکاح، قانون‌گذار آورده‌است، مرد می‌تواند زن‌های متعددی داشته‌باشد و از قوانین آمره شمرده‌می‌شود؛ بنا بر این، شرط خلاف آن نامشروع و باطل است.» (امامی ۱۳۷۷: ۳۶۶)

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت ماده‌ی گفته‌شده تنها تکلیف شیوه‌ی تقسیم ترکه‌ی متوفای دارای چند هم‌سر را روشن کرده‌است و نمی‌توان از آن چون‌این استفاده کرد

که حق چندهم‌سری از قواعد آمره است. گفتنی است حکم اسلام بر «جواز» چندهم‌سری است، نه «وجوب» آن، و شارع مقدس نه مردی را مجبور می‌سازد که چند هم‌سر بگیرد و نه زنی را وادار می‌سازد که هم‌سری. مردی زن‌دار را بپذیرد؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت چندهم‌سری نوآوری اسلام نیست و اسلام تنها آن را در چهارچوب ضرورت‌های زندگی انسانی محدود کرده و قیود و شرایطی برای آن قائل شده، که مهم‌ترین آن‌ها توان اجرای عدالت از سوی مرد است: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا»<sup>۱</sup> (قرآن، نساء: ۳).

برخی، با استناد به ماده‌ی ۹۵۹ قانون مدنی<sup>۲</sup>، این شرط را باطل دانسته‌اند (صفایی و امامی ۱۳۸۴). از نظر اینان، شرط ترک ازدواج مجدد از مصادیق سلب حق اجرا، به طور کلی است، که با توجه به ماده‌ی گفته‌شده اعتباری ندارد. شماری دیگر بر این باور اند که این شرط با مفاد ماده‌ی ۹۵۹ قانون مدنی در تعارض نیست؛ زیرا آنچه به موجب این ماده نفی شده سلب حق، به طور کلی است، حال این که این شرط جزئی است و به زمانی خاص محدود می‌شود. برای رد این نظر چون این آمده‌است که عرف جامعه‌ی ما این شرط را موقت نمی‌داند و این که گفته‌می‌شود این شرط هنگامی صحیح است که عقد نکاح وجود داشته‌باشد پذیرفتنی نیست، زیرا در عرف، امری موقت به شمار می‌آید که تا پایان عمر به درازا نکشد و محدود به زمان معین باشد. افزون بر آنچه گفته‌شد، این شرط مخالف ماده‌ی ۱۶ قانون حمایت خانواده<sup>۳</sup> است، که در آن، گرفتن زن دوم به عنوان حق مدنی مرد پذیرفته‌شده‌است (کاتوزیان ۱۳۸۵). این شرط، گاه، بنا به روایات خاص نیز باطل شمرده‌شده‌است (حائری شاه‌باغ ۱۳۷۶).

### دلایل طرف‌داران نظریه‌ی بطلان شرط

این گروه، به استناد برخی روایات، بطلان اشتراط عدم ازدواج مجدد را امری مسلم دانسته، با ادعای اجماع بر این مسئله، تعهد به عدم ازدواج مجدد را شرطی مخالف با کتاب خدا به شمار آورده‌اند. آن‌ها می‌گویند در قرآن کریم آمده‌است: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (قرآن، نساء: ۳)، پس شرط عدم ازدواج مجدد مخالف با

<sup>۱</sup> «پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید، به یک [زن آزاد] یا به آنچه [از کنیزان] مالک شده‌اید [اکتفا کنید]—این [خودداری] نزدیک‌تر است تا به ستم گراییید [و بی‌هوده عیال‌وار گردید].»

<sup>۲</sup> «هیچ کس نمی‌تواند، به طور کلی، حق تمتع و یا حق اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کند.»

<sup>۳</sup> «مرد نمی‌تواند، با داشتن زن، همسر دوم اختیار کند، مگر در موارد زیر: رضایت همسر اول، عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی، عدم تمکین زن از شوهر، ابتلای زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج موضوع بندهای ۵ و ۶ ماده‌ی ۸، محکومیت زن، وفق بند ۸ ماده‌ی ۸، ابتلای زن به هر گونه اعتیاد مضر، برابر بند ۹ ماده‌ی ۸، ترک زندگی خانوادگی از طرف زن، عقیم بودن زن، غایب مقفول‌التر شدن زن، برابر بند ۱۴ ماده‌ی ۸.»



حکم الاهی است و پیامبر اسلام ص می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله» (نوری طبرسی ۱۴۰۸ق، ج ۳۰۰:۱۳). برخی روایات مورد استناد ایشان، در باره‌ی بطلان شرط، به قرار زیر است:

۱ عیاشی، در تفسیر خود، از ابن‌مسلم، از امام باقر<sup>ع</sup>، آورده‌است که امیرالمؤمنین<sup>ع</sup> در باره‌ی زنی که شوهر، ضمن عقد ازدواج، با او یا خانواده‌ی او شرط کرد چون آن‌چه بر سر او زنی بگیرد یا از او کناره‌گیری کند او مطلقه باشد این‌چون این قضاوت کرد و فرمود: «شرط و حکم خدا بر شرط شما مقدم است. مرد اگر خواست به شرط خود وفا می‌کند و گر نه، می‌تواند زن اول خود را داشته‌باشد و با زنی دیگر نیز ازدواج نماید؛ زیرا خداوند متعال فرمود: (می‌توانید به عقد نکاح خود درآورید از زنان، دو یا سه و یا چهار زن)» (عیاشی بی‌تا: ۲۴۰؛ حر عاملی بی‌تا، ج ۳۱:۱۵).

۲ محمد/بن‌قیس از امام باقر<sup>ع</sup> می‌آورد که: «امام<sup>ع</sup> در باره‌ی مردی که با زنی ازدواج کرده و با او شرط کرده‌بود اگر با وجود او با زنی دیگر ازدواج کند یا او را هجر کند یا سوگلی انتخاب نماید، آن زن مطلقه باشد این‌چون این قضاوت فرمود که شرط و حکم خدا بر شرط و تعهد شما مقدم است؛ بنا بر این، مرد اگر بخواهد وفا می‌کند و الا زن اول خود را در اختیار دارد و در عین حال می‌تواند ازدواجی مجدد هم داشته‌باشد» (حر عاملی بی‌تا، ج ۴۶:۱۵؛ طوسی بی‌تا: ۲۳۱).

۳ حلبی از امام صادق<sup>ع</sup> آورده‌است که: «از آن حضرت در باره‌ی مردی که به زن خود گفته (اگر با وجود تو، ازدواجی بکنم و یا با گرفتن زنی، از تو کناره‌گیرم، تو رها و مطلقه‌ای)، آن حضرت فرمود: (پیغمبر فرموده هر کس برای همسر خود شرطی و تعهدی کند که در کتاب خدا نباشد آن شرط و تعهد قابل اجرا نیست)» (حر عاملی بی‌تا، ج ۲۹۰:۱۵).

۴ کلینی از زراره آورده‌است در باره‌ی فردی به نام ضریس و هم‌سرش، دختر حمران بن‌عین، که دو طرف شرط کرده‌بودند هیچ‌کدام، در زندگی و پس از مرگ یک‌دیگر، ازدواج دوباره نکنند و در صورت تخلف، بر خود تکالیفی چون حج و قربانی، به صورت نذر، واجب ساخته‌بودند. هنگامی که این داستان برای امام صادق<sup>ع</sup> گفته‌شد، حضرت فرمودند: «چون این شرطی اعتبار ندارد و هیچ‌یک از طرفین ملزم به انجام شرط مزبور نیستند» (کلینی ۱۳۶۷:۴۰۳؛ طوسی بی‌تا: ۲۳۱).

## ارزیابی و نقد دلایل مورد استناد برای بطلان شرط

نظریه‌ی بطلان شرط ازدواج دوباره، اگرچه در میان فقیهان اسلامی مشهور است، با بررسی ادله‌ی مورد استناد ایشان، که گفته‌شد، و نیز ادله‌ی معارض، که در زیر می‌آید، مخدوش به نظر می‌رسد و پذیرفتنی نیست:

## ۱

در روایت نخست، دوم، و سوم، بطلان شرط به این دلیل است که وقوع امری نامشروع (مانند تحقق طلاق، بدون اجرای صیغه) بر آن مترتب شده‌است، بدون این که اصل اشتراط بدون آن قید منع شرعی داشته‌باشد؛ پس چون تعلیق بر محال شرعی شده‌است، باطل است. طلاق یکی از اعمال حقوقی است که نیاز به اسباب و شرایط خاص قانونی دارد و به صرف اشتراط محقق نمی‌شود؛ به همین دلیل، در هر سه روایت، امام در پاسخ فرمودند که این شرط باطل، بی‌اعتبار، و خلاف کتاب و سنت است؛ یعنی چون طلاق، به صورت شرط نتیجه، از نظر قانون‌گذار، بی‌اعتبار است و نفوذ حقوقی ندارد، شرط آن نیز باطل است.

در روایت عیاشی، طلاق به صورت شرط نتیجه آمده‌است؛ یعنی تعلیق طلاق بر امر محال. امام<sup>ع</sup> وقتی می‌شنود که قرار است ضمانت اجرای شرط ترک ازدواج مجدد را چون این قرار دهند که «هی طالق»، می‌فرماید که این شرط مخالف کتاب خدا است، اما در ادامه می‌فرماید که مرد آزاد است، با توجه به نص قرآن، تا چهار همسر عقدی داشته‌باشد. از این روایت چون این برمی‌آید که شرط ترک ازدواج دوباره و غیر آن در صورتی باطل است که مطلقه شدن زن به نفس اشتراط را نتیجه‌ی تخلف از آن شرط قرار داده‌باشند، نه این که شرط ترک عدم ازدواج به طور مطلق باطل باشد.

بر پایه‌ی آنچه گفته‌شد، این سه روایت قابلیت استناد برای بطلان شرط عدم تزویج را ندارد، مگر این که گفته‌شود منظور از «فهی طالق» شرط نتیجه نیست و شرط فعل است؛ یعنی شرط شده‌باشد در صورت تحقق یکی از موارد گفته‌شده در سؤال، مرد او را طلاق گوید. در این مورد، با دقت در شیوه‌ی بیان عبارت «فهی طالق»، روشن می‌شود که این عبارت در شرط نتیجه وجود دارد، نه شرط فعل، و اگر هیچ‌کدام را نپذیریم، روایت مجمل است و در هیچ موردی قابل استناد نیست.



## ب

روایت چهارم، که در باره‌ی ضریس و هم‌سرش، دختر حمزان، مورد استناد واقع شده‌است نیز دلیلی بر بطلان شرط عدم تزویج به شمار نمی‌آید؛ زیرا مفاد روایت مجمل است و چند احتمال در مضمون آن وجود دارد که نمی‌توان آن را، به عنوان دلیل مستقل، مورد استناد قرار داد. در این روایت، بطلان شرط ممکن است به یکی از دلایل زیر باشد:

۱ شرط سفهی و غیرعقلایی است و موجب عسر و حرج می‌شود (موسوی الخمینی ۱۴۱۰ق)؛ چون دو طرف شرط کرده‌اند که حتی پس از مرگ هم حق ازدواج نداشته‌باشند و در صورت تخلف، تکالیفی سخت را بر خود واجب کرده‌اند.

۲ از شرط، با توجه به قید آن (در زندگی و پس از مرگ)، چون این برمی‌آید که، به‌کلی، سلب حق کرده‌اند و از این حیث باطل است.

۳ بطلان شرط از جهت عدم وجوب وفا به نذر باشد؛ زیرا نذر به صورت شرط نتیجه آمده‌است که اگر هر یک از دو طرف تخلف از شرط کرد، اموال او برای مساکین باشد، که نذر به این صورت تحقق نمی‌یابد.

بر پایه‌ی آنچه گفته‌شد، روایاتی که به وسیله‌ی طرف‌داران بطلان شرط عدم ازدواج مجدد آورده شده‌است، هیچ‌یک بطلان شرط عدم ازدواج را، به طور مطلق، اثبات نمی‌کند و بطلان آن را در مواردی به‌خصوص می‌فهماند؛ یعنی به‌اصطلاح، دلیل اخص از مدعا است. در تأیید این گفته، میرزای نایینی می‌گوید عدم نفوذ شرط ترک ازدواج مجدد در روایات ممکن است علتی دیگر داشته‌باشد: «فیمکن ان یکون عدم نفوذ الشرط لتعلیق الطلاق، لا لکون الشرط بنفسه مخالفاً للمشروع»<sup>۱</sup> (نجفی خوانساری ۱۴۱۸ق: ۱۹۵)؛ هرچند که میرزای نایینی، در ادامه، متصف شدن الزام و التزام به مخالفت با کتاب را در مواردی می‌پذیرد و می‌گوید: «و اخری التزام بترك نوع مباح دائماً كالحلف على ترك شرب العصير دائماً و حينئذ يكون التزامه محرماً لما احله الله كما في الرواية»<sup>۲</sup> (هم‌آن: ۱۹۸). نگارنده‌ی جامع‌المدارک نیز ترک «مادام‌العمر» امر مباح را حرام و التزام به آن را مخالف با حکم خدا می‌داند (خوانساری ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۲۰۶).

طباطبایی یزدی، در حاشیه‌ی الکاسب، در باره‌ی شرط ترک ازدواج مجدد، اخباری را که از آن بطلان چون این شرطی استفاده می‌شود محدود به موردی می‌سازد که با شرط ترک ازدواج مجدد حق ازدواج از شوهر گرفته شده‌است (سلب حق، به طور کلی) و دیگر در

<sup>۱</sup> «ممکن است عدم نفوذ شرط ترک ازدواج مجدد به این دلیل باشد که طلاق به صورت شرط نتیجه بر آن معلق شده‌است.»

<sup>۲</sup> «گاهی شخص ملتزم می‌شود به ترک نوعی مباح، برای همیشه؛ مثل این که بر ترک آشامیدن آب میوه، برای همیشه، قسم یاد کند، که در صورت این التزام، آنچه را خدا حلال کرده‌است حرام می‌کند و چون این التزامی مخالف حکم خدا است؛ همان گونه که در روایت آمده‌است.»

اختیار او نیست. او روایاتی را که بر درستی چون این شرطی دلالت دارند به موردی محدود کرده که شوهر، با حفظ حق ازدواج مجدد، قول و تعهد ترک آن را داده‌است:

و يمكن الجمع بين الروایات بحمل ما دل علی عدم صحه الشرط المذكور علی صوره اراده عدم كون امر التزویج و التسری بید الزوج و حمل اخبار الصحه و الجواز علی صوره اراده مجرد الا لزام بالترك (طباطبای یزدی ۱۳۷۸ق: ۱۱۰)

افزون بر روایات گفته‌شده، که مورد خدشه است، برخی طرف‌داران نظریه‌ی بطلان شرط عدم ازدواج مجدد، برای اثبات نظر خویش، دست به اجماع و شهرت زده‌اند (ابن‌زهرة ۱۴۱۷ق؛ نجفی ۱۳۶۷؛ موسوی الخمینی ۱۴۱۰ق). به نظر می‌رسد این دلیل نیز وجهی برای اثبات مدعای ایشان ندارد؛ زیرا از یک سو، نظراتی مخالف در مسئله وجود دارد که تحقق اجماع را متزلزل می‌سازد، و از سویی دیگر، با توجه به روایاتی که در این باره وجود دارد و مورد استناد طرف‌داران این نظریه نیز واقع شده‌است، اجماع نمی‌تواند به عنوان دلیلی مستقل، اثبات‌کننده‌ی ادعا باشد؛ زیرا اجماع مستند به مدرک است و چه‌بسا که بر پایه‌ی همان ادله به این نظر رسیده‌اند؛ بنا بر این، دلیلی قابل‌اتکا به شمار نمی‌آید و برای دیگران معتبر نیست (مکارم شیرازی ۱۳۷۹).

طرف‌داران بطلان شرط عدم ازدواج مجدد، در توجیه نظر خود، به آیه‌ی سه‌ی سوره‌ی نساء نیز استناد کرده‌اند. در پاسخ به آن‌ها باید گفت، به حکم قرآن کریم، تجدید فراش و ازدواج مجدد، تا داشتن چهار همسر عقدی، مباح و مجاز، و نه واجب، است و ترک مباح، بدون شک، شرعاً ممنوع نیست تا آن را مخالف حکم خدا بدانند؛ پس شرط عدم ازدواج مجدد نباید باطل باشد (سیدی علوی ۱۳۸۲).

در این که چندهم‌سری نص قرآن است تردیدی نیست، اما هرچند که قرآن کریم در آیه‌ی سه‌ی سوره‌ی نساء به مرد این اجازه را داده‌است که تا چهار همسر عقدی داشته‌باشد، آیه‌ی دیگر قرآن، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>۲</sup> (مائده: ۱)، نیز چون این می‌گوید که وقتی شرط و تعهدی مقرر شد، دو طرف باید به آن پای‌بند باشند و اعمال حق خویش را وسیله‌ی اضرار به حق دیگران قرار ندهند.

معتقدان به صحت شرط عدم ازدواج مجدد بر این باور اند که چون این شرطی تحریم حلال و برخلاف نص کتاب نیست. به نظر آن‌ها، آنچه که از حدیث نبوی «المؤمنون عند

<sup>۱</sup> «از جمع روایات ممکن است چنین برداشت شود که بطلان تعهد ترک نکاح مجدد به موردی محدود است که حق نکاح از شوهر تا ابد سلب شود. روایاتی که بر درستی تعهد ترک نکاح مجدد دلالت دارند به موردی محدود می‌شود که شوهر با حفظ حق ازدواج مجدد، تعهد ترک آن را داده‌باشد.»

<sup>۲</sup> «به قراردادهای خود وفا کنید.»



شروطهم» استثنا شده و مورد نهی قرار گرفته است، تحریم حلال یا تحریم مباح و مستحب است، که در این صورت، مخالف کتاب و سنت، و قهراً فاسد است، ولی شرط اتیان فعل مباح یا ترک آن، مثل شرط عدم ازدواج مجدد و نیز شرط ترک فعل مستحب، نافذ است و هیچ مخالفتی با کتاب و سنت ندارد. باید توجه داشت که میان شرط ترک ازدواج مجدد و شرط تحریم آن تفاوت است؛ بر همین اساس، چون آنچه زن ترک فعل مباح ازدواج مجدد را شرط کند، این شرط صحیح و نافذ است، ولی اگر تحریم ازدواج با زنان دیگر را شرط قرار دهد، این شرط فاسد است؛ زیرا تحریم مباح را در بر می‌گیرد و در نتیجه، اشکالی در صحت شرط ازدواج مجدد وجود نمی‌آید.

برخی حقوق‌دانان، برای بطلان این شرط، استناد به خلاف قانون بودن آن کرده‌اند، که از ماده‌ی ۹۴۲ و دیگر مواد قانون مدنی استنباط می‌شود (امامی ۱۳۷۷). به نظر می‌رسد این توجیه نیز درست نیست؛ زیرا ماده‌ی ۹۴۲ قانون مدنی ناظر به موردی است که مرد، با استفاده از حق خود، اقدام به چندهمسری کند، ولی منافاتی ندارد که در اثر شرط، اعمال این حق خود را محدود یا ساقط کند.

نکته‌ی دیگر این که، در میان نظریه‌های مطرح‌شده، برخی از فقیهان، مانند علامه حلی، شرط عدم ازدواج مجدد را خلاف مقتضای عقد نکاح می‌دانند (حلی ۱۴۱۸ق)؛ به این معنا که ماهیت عقد نکاح و هدف اصلی آن، که از آن به مقتضای ذات عقد تعبیر می‌شود، عدم ازدواج مجدد است. به نظر می‌رسد این استدلال نیز خدشه‌دار است؛ زیرا مقتضای ذات عقد نکاح، زناشویی دائمی است با زنی که او را به عقد خود درآورده است، نه زنی دیگر؛ هرچند که به مقتضای اطلاق عقد، ازدواج کردن با زنی دیگر اشکال ندارد و به نظر فقیهان، شرط مخالف با مقتضای اطلاق عقد با صحت عقد در منافات نیست. در این مورد می‌توان گفت اگر مدلول و مفهوم عقد نکاح را ازدواج مجدد بدانیم، شرط عدم ازدواج مجدد با مدلول تضمینی عقد نکاح منافات خواهد داشت، ولی مسلم است که ماهیت اصلی عقد نکاح حلیت نزدیکی با زنی است که او را به عقد خود درآورده است؛ بنا بر این، عقد نکاح اقتضایی نسبت به عدم ازدواج مجدد ندارد و این گونه نیست که در آن اقتضای عدم ازدواج مجدد وجود داشته باشد تا شرط ازدواج مجدد مخالف با آن قلم‌داد شود؛ پس می‌توان گفت که نهایت مقتضای ذات عقد نکاح این است که به سبب آن، زنی را که به عقد خود درآورده همسر او است، نه این که مقتضای ازدواج او با زنی دیگر باشد؛ بر این اساس، ماهیت عقد نکاح را نمی‌توان ازدواج مجدد با زن دیگر دانست تا شرط خلاف آن شرط خلاف مقتضای عقد به شمار آید.

**نظریه‌ی صحت شرط عدم ازدواج مجدد**

گروهی دیگر از فقیهان بر این باور اند که شرط عدم ازدواج مجدد با قوانین آمره‌ی شارع مغایرتی ندارد و نمی‌توان آن را بخشی از شروط نامشروع به شمار آورد؛ افزون بر این که ادله‌ی نیز وجود دارد که تصریح به جواز و صحت آن می‌کند و قواعد کلی حاکم بر لزوم وفا به شرط شامل آن می‌شود. از سوی دیگر، شرط عدم ازدواج خانواده را پای‌دار می‌کند و چه‌بسا، در برخی موارد، با کاستن از خودسری‌ها و هوس‌جویی‌های شوهر، کانون خانواده را از خطر پاشیدگی دور نگاه می‌دارد.

**سخن برخی از طرف‌داران نظریه‌ی صحت شرط عدم ازدواج مجدد****۱ نگارنده‌ی عوائد/الایام گوید:**

شرط عدم تزویج، به هیچ عنوان، مخالف کتاب و سنت نیست، بلکه آنچه که مخالف کتاب، و نامشروع است، شرط عدم اباحه و استحباب تزویج است؛ زیرا آیه‌ی شریفه‌ی «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» دال بر رخصت و جواز نکاح دوم و بیش‌تر است و شرط عدم اباحه در نکاح، مغایر و برخلاف این آیه است و بر این اساس، نامشروع و باطل است. (نراقی ۱۴۰۸:ق:۵۰)

**۲ انصاری گوید:**

شرط برخلاف امور ترخیصی، مانند مباحات، مکروهات، و مستحبات<sup>۱</sup> نامشروع نیست و التزام به ترک این گونه امور صحیح و الزام‌آور است؛ بنا بر این، التزام به ترک ازدواج، صحیح و الزام‌آور است. (انصاری ۱۳۶۶:۲۷۸)

**۳ موسوی الخمینی در کتاب‌البیع می‌گوید:**

شرط انجام یا ترک مباح و مستحب یا اتیان مکروه نافذ است و مخالفتی با شرع ندارد؛ بنا بر این، جایز است که زن شرط کند بر مرد ترک تزویج را، و مخالف با شرع نیست. (موسوی الخمینی ۱۴۱۰:ق:۱۷۰)

لیکن وی این نظر را منوط به عدم وجود اجماع یا شهرت در مسئله می‌کند و شاید به همین دلیل، در *تحریر الوسیله* قائل بر نامشروع بودن این شرط است (موسوی الخمینی بی تا:۳۰۲).

<sup>۱</sup> در حالتی که شرط عدم ازدواج، برای همه‌ی عمر، حتا پس از مرگ زن، آورده شده‌باشد، منجر به ترک مستحب یا ارتکاب مکروه نمی‌شود و گاه ممکن است به محظور (حرام) بیانجامد.





#### ۴ خویی گوید:

شرط عدم تزویج، خواه در ضمن عقد نکاح یا غیر آن، جایز است و زوج ملزم به رعایت شرط است، ولی اگر خلاف آن عمل کرد و ازدواج مجدد نمود، صحیح است. (خویی ۱۳۶۸:۳۱۶؛ خویی ۱۴۱۰ق:۲۸۱)

#### ۵ حکیم گوید:

صحیح است که زوجه بر زوج، در عقد نکاح و یا عقدی دیگر، شرط کند که زوج ازدواج دیگر نکند. زوج بر چون این شرطی ملزم است، بلکه چون آن چه ازدواج کند، ازدواج مجدد او باطل است. (حکیم بی تا:۲۹۶)

ولی وی اثر صحت این شرط را بطلان ازدواج دوم، در صورت تخلف زوج می داند، که بعداً به بررسی آن خواهیم پرداخت.

#### ۶ نگارنده‌ی فقه الصادق گوید:

شرط عدم تزویج صحیح است و همین طور اگر شرط کند که او را طلاق ندهد، ولی اگر تزویج کند یا او را طلاق دهد، عمل او صحیح است؛ اگرچه عصیان و گناه کرده است (روحانی ۱۴۱۴ق:۲۰۰).

### دلایل طرفداران نظریه‌ی صحت شرط عدم ازدواج مجدد

برای اثبات این نظریه می توان از دو راه کمک گرفت:

نخست) قاعده‌ی کلی صحت و لزوم شرط مستنبط از حکم شارع، مبنی بر لزوم وفا به شرط «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (قرآن، مائده: ۱) و حدیث نبوی «المؤمنون عند شروطهم» و دلایلی دیگر، که بر وجوب وفا به عهد تأکید می کند و هر شرطی را در بر می گیرد، مگر این که احراز شود آن شرط نامشروع است. شرط عدم تزویج مجدد مشمول قاعده‌ی کلی «لزوم وفا به شرط» است؛ زیرا شرط برخلاف امر مباح (تزویج) صورت گرفته است و طبق قاعده، این گونه شروط نامشروع نیست تا از قاعده‌ی کلی صحت و لزوم بیرون رود. روایات مورداستناد برخلاف آن نیز هیچ کدام نامشروع بودن آن را اثبات نمی کند. توضیح مطلب این که مشروعیت ازدواج مجدد برای مرد از جمله احکامی است که به خودی خود و بدون در نظر گرفتن عناوین دیگر وضع شده و منافاتی با ثبوت حکمی دیگر، در صورت پیدایش عنوان ثانوی—از جمله شرط عدم تزویج—ندارد؛ از این رو، شرط گفته شده مشروع، و مشمول قاعده‌ی کلی لزوم وفا به شرط است.

دوم) روایاتی که در آن‌ها، بر صحت و جواز چون‌این شرطی تصریح شده‌است:

۱ روایت منصور ابن‌یونس برزج از امام کاظم<sup>ع</sup>، که گوید:

به حضرت گفتم: «یکی از شیعیان شما با زنی ازدواج کرد و آن‌گاه او را طلاق داد. پس از آن که قصد رجوع به او را داشت، زن امتناع کرد و رجوع را مشروط نمود به تعهد زوج، مبنی بر این که با خدا پیمان ببندد که او را طلاق ندهد و ازدواج مجدد ننماید و مرد نیز این شرط را پذیرفت، ولی علی‌رغم شرط، پس از مدتی، تمایل به ازدواج مجدد پیدا کرد. آیا این عمل صحیح، و زوج باید به آن پای‌بند باشد؟» امام<sup>ع</sup> فرمود: «قبول این شرط از جانب مرد کار پسندیده‌ی نیست؛ زیرا از تغییر و تحولاتی که در تصمیم‌های او در زندگی روزمره به وجود می‌آید غفلت کرده‌است، ولی حالا که شرط را پذیرفته، باید به شرط خود وفا کند؛ زیرا رسول خدا<sup>ص</sup> فرمودند: «مؤمنان باید به شروط خود پای‌بند باشند.» (حر عاملی بی‌تا، ج ۳۰: ۱۵؛ طوسی بی‌تا: ۲۳۲)

۲ از عبدالرحمن ابن‌ابی‌عبدالله آمده که او از امام صادق<sup>ع</sup> درباره‌ی شخصی پرسش کرده که به غلام خود گفته‌است:

«(من تو را آزاد می‌کنم، با این شرط که این کنیز را به ازدواج تو درآورم؛ مشروط بر این که اگر بر سر او زنی آوری، صد دینار باید بپردازی، با این قرارداد او را آزاد می‌کند، ولی غلام بعداً ازدواج مجدد کرده. آیا صد دینار را باید بپردازد و شرطی که پذیرفته نافذ است؟)» حضرت در پاسخ فرمودند: «شرطش نافذ است.» (حر عاملی بی‌تا، ج ۱۶: ۱۵)

به نظر می‌رسد با توجه به مفاد روایت، صحت شرط عدم ازدواج مجدد، چه از سوی شخص سوم شرط شده‌باشد یا زن، پذیرفته‌شده‌است.

### ارزیابی دلایل و نظر مختار

از روایات گفته‌شده، که از حیث سند و دلالت معتبر اند، چون‌این برمی‌آید که شرط عدم تزویج دارای نفوذ حقوقی است و بر صحت آن تصریح شده‌است؛ زیرا افزون بر قواعد کلی حاکم بر همه‌ی شروط، یعنی عموم ادله‌ی لزوم وفا به شرط، روایات خاص، که گفته‌شد، تأییدکننده‌ی صحت و جواز آن است و ادعای بطلان و نامشروع بودن آن نیازمند دلیل است، که در دلایل طرفداران نظریه‌ی بطلان، دلیلی قابل‌پذیرش وجود نداشت. از سوی دیگر، در همه‌ی روایات مطرح‌شده آمده‌است که عقد نکاح اقتضایی نسبت به عدم صحت شرط ازدواج مجدد ندارد تا چون‌این شرطی مخالف با شرع باشد؛ به بیان دیگر،



شرط عدم ازدواج مجدد مخالفتی با احکام اقتضایی شرع ندارد و صحیح است. در تحلیل فقهی این نظریه، انصاری گوید:

اگر حکم شرع به موضوعی، با قطع نظر از عوارضی که ممکن است بر آن وارد شود، تعلق یابد، در این صورت، عروض حکم دیگر بر آن، به لحاظ عنوانی، دیگر منافاتی با حکم ذاتی آن موضوع ندارد؛ مثلاً، حلیت ذاتی گوشت گوسفند منافاتی با حرمت آن در صورت غضب ندارد. در این گونه موارد، شرط خلاف آن حکم مخالف شرع نیست؛ مانند آن که در عقد بیع، دوختن لباسی را بر مشروط‌علیه شرط کنند، که اباحه‌ی ذاتی این کار منافی با عروض وجوب بر آن، به دلیل این که مورد اشتراط در عقد واقع شده‌است، نخواهد بود، اما اگر حکم شرع، با توجه به تمام عوارضی که ممکن است بر موضوع وارد شود، تعلق یابد، در این صورت، عروض حکم دیگر بر آن با حکم شرعی منافات داشته، و شرط مخالف آن خلاف شرع است؛ مانند امور محرمه یا واجبه، که نمی‌توان خلاف حرمت یا وجوب آن‌ها را در ضمن عقدی شرط کرد. (انصاری ۱۳۶۶:۲۷۴)

بر پایه‌ی این گفته، حکم ذاتی عقد نکاح، زناشویی دائم نسبت به زنی است که او را به عقد خود درآورده‌است، با قطع نظر از ازدواج مجدد یا عدم آن؛ بنا بر این، عروض حکم دیگر، مانند عدم ازدواج مجدد، به لحاظ عنوانی دیگر—یعنی در قالب شرط ضمن عقد—منافاتی با حکم ذاتی عقد نکاح ندارد و درست است. نتیجه‌ی پذیرش «نظریه‌ی صحت شرط عدم تزویج» این است که، مانند هر شرط دیگر، دارای نفوذ و آثار حقوقی است، که دو طرف باید به آن ملتزم باشند، اما با آن که طرف‌داران این نظریه بر لزوم وفای به شرط و عمل به آن اتفاق نظر دارند، در مورد ضمانت اجرای تخلف از این شرط دچار اختلاف اند، که در مبحث زیر به آن می‌پردازیم.

### اثر شرط عدم ازدواج مجدد، با تأکید بر عنصر مصلحت اجتماعی

نظریه‌ی مشهور در باره‌ی شرط عدم ازدواج مجدد این بود که چون این شرطی نامشروع است و هیچ گونه اثر حقوقی بر آن بار نمی‌شود؛ یعنی عقدی که این شرط در آن آمده به اعتبار خود باقی است، ولی شرط، به دلیل مخالفت با قوانین آمره، قدرت اجرایی ندارد و خودبه‌خود بی‌خاصیت و عقیم است. از بررسی دلایل مورداستناد نظریه‌ی مشهور این نتیجه به دست آمد که این نظریه پایه‌ی محکم و استوار ندارد و دلایل گفته‌شده مخدوش است؛ بر این اساس، نظریه‌ی «صحت شرط عدم تزویج» برگزیده‌شد. اکنون پرسش این است که

با فرض پذیرش نظریه‌ی صحت این شرط، اگر مشروط‌علیه، با وجود اشتراط ترک ازدواج، از عمل به شرط تخلف کند، چه باید کرد و چه ضمانت اجرایی وجود دارد؟ با توجه به این که این شرط، شرط فعل منفی است و با تخلف از آن، امکان اجبار مشروط‌علیه وجود ندارد، طرف‌داران این نظریه، در این زمینه، دچار اختلاف نظر شده‌اند:

۱ برخی گفته‌اند که مرد باید به شرط عمل کند، ولی اگر تخلف کرد، ازدواج دوم صحیح است و تخلف از شرط موجب بطلان نکاح دوم نمی‌شود (خویی ۱۴۱۰ق). موسوی گلپایگانی بر این باور است که، احتیاطاً، مرد نباید از شرط تخلف کند (موسوی گلپایگانی ۱۴۱۳ق؛ صافی گلپایگانی ۱۴۱۶ق). از سخن برخی دیگر برمی‌آید که تخلف از شرط عدم تزویج اثر وضعی ندارد، بلکه آثار تکلیفی داشته، موجب گناه است (روحانی ۱۴۱۴ق؛ سیستانی بی‌تا). در فقه عامه، علمای مالکی شرط را صحیح می‌شمردند، ولی عمل به آن را واجب نمی‌دانند، بلکه مشروط‌علیه بهتر است که انجام ندهد و اگر تخلف کرد ضمانت اجرایی ندارد (جزیری ۱۴۰۹ق).

۲ گروهی بر این باور اند که مرد باید به شرط عمل کند و اگر تخلف ورزد عمل حقوقی بعدی، او یعنی ازدواج دوم، باطل است (حکیم بی‌تا؛ موسوی بجنوردی ۱۳۷۳).

۳ در مذهب حنبلی، با جایز شمردن شرط، عمل به آن را لازم و واجب می‌دانند و در صورت تخلف مرد، برای زن نخست حق فسخ نکاح قائل اند (ابن‌قدامه بی‌تا؛ سابق ۱۳۹۷ق).

به نظر می‌رسد گرچه در سایر عقود، با تخلف از شرط و عدم امکان اجبار مشروط‌علیه به انجام شرط، برای مشروط‌له، حق فسخ قرارداد وجود دارد، در عقد نکاح، چون موارد فسخ نکاح از سوی شارع و قانون‌گذار به مواردی خاص منحصر شده‌است، التزام به حق فسخ برای زن، با قوانین شرعی هم‌آهنگ نیست و بر این اساس، نظر علمای حنبلی را نمی‌توان پذیرفت؛ از سوی دیگر، نظریه‌ی نخست هم، با این که مرد را ملزم به رعایت شرط می‌داند، در صورت تخلف، ضمانتی اجرایی را پیش‌بینی نکرده‌است، پس به نظر می‌رسد نظریه‌ی دوم، که ضمانت اجرای تخلف از شرط را بطلان ازدواج دوم می‌داند، با قواعد حقوقی و مصالح اجتماعی هم‌آهنگ است؛ زیرا:

۱ مشروط‌علیه قدرت شرعی و قانونی بر انجام فعلی حقوقی، که ترک آن شرط شده‌است، یعنی ازدواج مجدد، را ندارد؛ زیرا با پذیرش این شرط، قدرت انجام آن را از خود سلب کرده‌است؛ بنا بر این، ازدواج دوم باطل است؛ به بیان



دیگر، عدم توان شرعی در افعالی که مشروط به قدرت شرعیه اند، همانند عدم توان تکوینی در امور تکوینی است (المتنع شرعاً کالمتنع عقلاً). انصاری در بحث اشتراط سقوط خیار مجلس در ضمن عقد، همین نظریه را پذیرفته است و می‌گوید:

اگر در ضمن عقد شرط کنند که یکی از طرفین خیار مجلس را اعمال نکند و یا به عبارتی، تعهد بر ترک فسخ کند، ولی با این وجود تخلف از شرط کند و مبادرت به فسخ عقد نماید، عمل حقوقی او، یعنی فسخ، نافذ نیست؛ زیرا وجوب وفا به شرط مستلزم این است که مشروط‌علیه بر انجام شرط مجبور شود و قدرت شرعی بر ترک فسخ نداشته باشد؛ بنا بر این، اقدام به فسخ عقد از طرف مشروط‌علیه، تخلف از شرط محسوب شده و نافذ نیست. (انصاری ۱۳۶۶:۲۲۰)

۲ طبق ادله‌ی شرط، عملی حقوقی، که تعهد بر ترک آن شده است، مانند ترک ازدواج مجدد، حرام است و نهی، مقتضای فساد و بطلان عقد نکاح دوم است.

۳ به دلیل شرط، برای مشروط‌له، حقی پدید می‌آید که با تخلف از آن، عمل حقوقی مشروط‌علیه، یعنی ازدواج دوم، به منزله‌ی تصرف در حق غیر بوده، نافذ نیست.

۴ ماده‌ی ۴۵۴ قانون مدنی می‌گوید: «هرگاه مشتری مبیع را اجاره داده باشد و بیع فسخ شود، اجاره باطل نمی‌شود، مگر این که عدم تصرفات ناقله در عین و منفعت بر مشتری، صریحاً یا ضمناً، شرط شده باشد، که در این صورت، اجاره باطل است.» هم‌چون این، بر پایه‌ی ماده‌ی ۴۵۵: «اگر پس از عقد بیع، مشتری تمام یا قسمتی از مبیع را متعلق حق غیر قرار دهد، مثل آن که نزد کسی رهن گذارده، فسخ معامله موجب زوال حق شخص مزبور نخواهد شد، مگر این که شرط خلاف شده باشد.» هر دو ماده صراحت دارد که اگر عدم اجاره یا عدم رهن شرط شده باشد، اقدام به اجاره یا رهن اثری ندارد و اجاره و رهن انجام‌گرفته باطل و بی‌اثر است. لازمه‌ی این مطلب نیز آن است که چون آنچه مفاد شرط، انجام دادن عمل حقوقی باشد و مشروط‌علیه به جای انجام دادن عمل مورد شرط، عملی را که با آن منافات دارد انجام دهد و به عبارت دیگر تخلف شرط کند، عمل اخیر واقع نخواهد شد؛ مانند آن که مورد شرط، هبه‌ی عین معین به فردی خاص باشد و مشروط‌علیه آن را به فردی دیگر هبه کند، که این هبه باطل است. با این توجیه، لازمه‌ی منطقی تعهد بر انجام دادن یک

عمل حقوقی خاص، عدم انجام دادن هر گونه عمل حقوقی منافی با آن است و در فرض تخلف، آنچه انجام شده محکوم به بطلان است (محقق داماد ۱۳۸۴).

### نتیجه

برخی شرط عدم ازدواج مجدد در نکاح راه، به دلیل مخالفت با مقتضای عقد، نامشروع بودن، و نیز اجماع و شهرت، باطل می‌دانند، ولی با نقد و بررسی ادله‌ی ایشان، روشن شد که دلایل ابرازشده مخدوش است و ادعای آنان را تأیید نمی‌کند. با توجه به روایاتی که دلالت بر صحت شرط عدم ازدواج مجدد دارد و نیز عدم مخالفت آن با مقتضای عقد، شرط عدم تزویج در ضمن نکاح، نه مخالف با مقتضای عقد است و نه خلاف شرع؛ افزون بر این که التزام به این شرط، با توجه به پذیرش الگوی تک‌همسری در جامعه‌ی ما، سبب استواری و ماندگاری خانواده و نیز عشق و علاقه‌ی هم‌سران به یک‌دیگر می‌شود؛ بنا بر این، بهتر است در سند ازدواج و در کنار شروط دیگر، زن خواستار گنجانیدن شرط عدم ازدواج مجدد مرد، با ضمانت اجرایی بطلان نکاح دوم شود.

### منابع

- آل کاشف الغطاء، محمدحسین. بی‌تا. *تحریرالمجله*. قم: فیروزآبادی.
- ابن حمزه، ابوجعفر محمد بن علی طوسی. ۱۴۰۸ق. *الوسیلة الی نیل الفضیلة*. قم: مکتبه السید المرعشی.
- ابن زهره، حمزة بن علی. ۱۴۱۷ق. *غنیة النزوع*. قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- ابن‌قدمه، ابومحمد عبدالله بن احمد. بی‌تا. *المغنی*، جلد ۷. بیروت، لبنان: دارالکتاب العربی.
- اصلمی، حسن. ۱۳۷۷. *حقوق مدنی*، جلد ۴. چاپ ۱۶. تهران: انتشارات اسلامیة.
- انصاری، مرتضی. ۱۳۶۶. *مکاسب*. دوره‌ی یک‌جلدی. قم: چاپ مهر.
- جبی‌العاملی، زین‌الدین (شهید ثانی). ۱۴۱۰ق. *الروضه البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة*، جلد ۵. قم: داورى.
- جزیری، عبدالرحمن. ۱۴۰۹ق. *الفقه علی المذاهب الاربعه*، جلد ۴. بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- حائری شاه‌باغ، علی. ۱۳۷۶. *شرح قانون مدنی*، جلد ۲. تهران: کتابخانه‌ی گنج دانش.
- حرعاملی، محمد بن الحسن. بی‌تا. *وسائل الشیعه*، جلد ۱۵ و ۱۶. بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی شیرازی، محمد. ۱۴۰۹ق. *الفقه*، جلد ۶۷. چاپ ۲. بیروت، لبنان: دارالعلوم.



- حکیم، محسن. بی تا. *منهاج الصالحین*، جلد ۲. نجف، عراق: مطبعة الآداب.
- حلی، ابومنصور حسن بن یوسف. ۱۴۱۸ق. *مختلف الشیعه*، جلد ۷. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خوانساری، احمد. ۱۴۰۵ق. *جامع المدارک*، جلد ۳ و ۴. چاپ ۲. تهران: مکتبه الصدوق.
- خویی، ابوالقاسم. ۱۳۶۸. *مصباح الفقاهة*، جلد ۷. *تقریر محمدعلی توحیدی*. قم: وجدانی.
- . ۱۴۱۰ق. *منهاج الصالحین*، جلد ۲. چاپ ۲۸. قم: مدینه العلم.
- روحانی، محمدصادق. ۱۴۱۰ق. *منهاج الصالحین*، جلد ۲. چاپ ۲۸. قم: مدینه العلم.
- . ۱۴۱۴ق. *فقه الصادق*، جلد ۲۲. چاپ ۳. قم: دارالکتاب.
- سابق، سید. ۱۳۹۷ق. *فقه السنة*، جلد ۲. بیروت، لبنان: دارالکتاب العربی.
- سیدی علوی، حسین. ۱۳۸۲. «شرط عدم ازدواج مجدد در ضمن عقد زناشویی»، *مطالعات اسلامی* ۶۱: ۷۷-۱۰۴.
- سیستانی، علی. بی تا. *منهاج الصالحین*، جلد ۳. قم: مکتب آیت الله سیستانی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. ۱۴۱۶ق. *هدایة العباد*، جلد ۲. قم: دارالقرآن الکریم.
- صانعی، یوسف. ۱۳۸۸. *استفتائات قضایی: حقوق مدنی*، جلد ۲. چاپ ۳. قم: پرتو خورشید.
- صفایی، حسین، و اسدالله امامی. ۱۳۸۴. *مختصر حقوق خانواده*. چاپ ۹. تهران: میزان.
- طباطبایی بزدی، محمدکاظم. ۱۳۷۸ق. *حاشیة المکاسب*، جلد ۲. قم: اسماعیلیان.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن. بی تا. *الإستبصار*، جلد ۳. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- . ۱۳۵۱. *المبسوط*، جلد ۴. تهران: مکتبه المرتضویه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. بی تا. *تفسیر العیاشی*، جلد ۱. تهران: المکتبه العلمیه الإسلامیه.
- قرآن کریم. ۱۳۷۳. برگردان محمد مهدی فولادوند. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- کاتوزیان، امیرناصر. ۱۳۵۶. «نقش قراردادهای خصوصی در نکاح»، *نشریهی دانشکدهی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران* ۲۰: ۸۶-۱۰۵.
- . ۱۳۸۵. *حقوق مدنی: خانواده*، جلد ۱. چاپ ۷. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۷. *کافی*، جلد ۵. چاپ ۳. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن. ۱۴۰۹ق. *شرایع الإسلام*، جلد ۲. چاپ ۲. تهران: نشر استقلال.
- . ۱۴۱۰ق. *مختصر النافع*، چاپ ۳. تهران: بعثت.
- محقق داماد، مصطفی. ۱۳۸۴. *قواعد فقه: مدنی*، چاپ ۶. تهران: سمت.
- محقق کرکی، علی بن الحسین. ۱۴۱۱ق. *جامع المقاصد*، جلد ۱۳. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- مطهری، مرتضا. ۱۳۷۶. *نظام حقوق زن در اسلام*. چاپ ۲۳. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۹. *القواعد الفقهیه*، جلد ۱. چاپ ۵. قم: مدرسه الإمام علی ابن ابی طالب.
- مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول). ۱۴۱۱ق. *اللمعة دمشقیه*. قم: دارالفکر.

- منتظری، حسین‌علی. ۱۳۸۵. *رساله‌ی استفتانات*. چاپ ۲. قم: سایه.
- موسوی بجنوردی، محمد. ۱۳۷۳. «شرط ترک ازدواج مجدد در ضمن عقد نکاح». *مجله‌ی حقوقی و قضایی دادگستری* ۱۱: ۴۹-۵۶.
- موسوی‌الخمینی، روح‌الله. بی‌تا. *تحریر الوسیله*، جلد ۲. قم: دارالکتب العلمیه.
- . ۱۴۱۰ق. *کتاب‌البیع*، جلد ۵. چاپ ۴. قم: اسماعیلیان.
- موسوی گلپایگانی، محمدرضا. ۱۴۱۳ق. *هدایة العباد*، جلد ۲. قم: دارالقرآن الکریم.
- مهریزی، مهدی. ۱۳۸۲. *شخصیت و حقوق زن در اسلام*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجفی، محمدحسن. ۱۳۶۷. *جواهرالکلام*، جلد ۳۱. چاپ ۳. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- نجفی خوانساری، محمد. ۱۴۱۸ق. *منیة الطالب: تقریرات دروس محمدحسین نائینی*، جلد ۳. قم: مؤسسه‌النشر الإسلامی.
- نراقی، احمد. ۱۴۰۸ق. *عوائد الأیام*، چاپ ۳. قم: مکتبه بصیرتی.
- نوری طبرسی، حسین. ۱۴۰۸ق. *مستدرک الوسائل*، جلد ۱۳. چاپ ۲. بیروت، لبنان: مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث.





### نویسندگان

#### دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد گروه حقوق خصوصی، دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران  
ali85akbar@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴  
پژوهش‌های وی در زمینه‌ی فقه و حقوق است. وی نگارنده‌ی ۱۲ کتاب و بیش از ۸۰ مقاله در  
مجلات علمی-پژوهشی، علمی-ترویجی، و هم‌آیش‌های ملی و بین‌المللی است. وی در سال ۱۳۸۰  
و ۱۳۸۶ به عنوان استاد نمونه‌ی دانشگاه مازندران، در سال ۱۳۸۵ و ۱۳۸۹ به عنوان پژوهش‌گر  
نمونه‌ی دانشگاه مازندران، و در سال ۱۳۸۷ چهره‌ی ماندگار استان مازندران برگزیده‌شد. وی  
هم‌چنین مجری بیش از ۱۰ طرح پژوهشی بوده و بیش از ۱۰۰ پایان‌نامه را در دوره‌های  
تحصیلات تکمیلی راهنمایی یا مشاوره کرده‌است.

#### حسین کاویار

عضو باشگاه پژوهش‌گران جوان و دانشجوی دکترای حقوق خصوصی  
mirhosseinkaviar@gmail.com

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه مازندران، ۱۳۸۹  
دانش‌جوی نمونه‌ی کشور در دوره‌ی کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹  
پژوهش‌های وی در حوزه‌ی فقه و حقوق است. وی نگارنده‌ی دو کتاب، ۱۵ مقاله‌ی  
علمی-پژوهشی، و چندین مقاله در مجلات علمی-ترویجی و هم‌آیش‌های ملی و بین‌المللی  
بوده‌است.

Blank

## امکان اعمال ولایت قضایی زنان در سامانه‌ی حقوقی اسلام

دکتر فریبا حاجی‌علی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه الزهرا

فاطمه قدرتی\*

دانش‌جوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران

### چکیده

قضاوت منصبی است مهم و از شئون نبوت، امامت، و فقاہت، که بازنگری علمی جای‌گاه زن در آن، با توجه به موازین شرعی، می‌تواند در حل چالش‌های فقهی، حقوقی، و اجتماعی راه‌گشا باشد. این نوشتار، با رد ادله‌ی مخالفان مرجعیت زن (ولایت افتا) در باره‌ی شرط ذکوریت، و نیز با تبیین دیگرگونی‌های سامانه‌ی قضایی قانونی و قضایی فقهی و اجتهادی، قضاوت زنان را در سامانه‌ی قضایی جاری در کشور، با توجه عدم اشتراط اجتهاد و مرجعیت در آن، امکان‌پذیر دانسته‌است. با توجه به ضرورت‌های اجتماعی امروز جامعه در دعاوی مربوط به زنان، به نظر می‌رسد قضاوت ایشان در این امور ضروری است.

### واژگان کلیدی

قضاوت؛ اجتهاد؛ ولایت؛ ذکوریت؛ مقتضیات زمان؛

قانون‌گذار، در بیش‌تر موارد حقوق سیاسی، زنان را از مردان، به‌روشنی، جدا نکرده‌است، اما اصطلاحاتی مانند اجتهاد، فقاہت، و رجال، که در باره‌ی مردان به کار می‌رود، زنان را از دستیابی به برخی مناصب سیاسی و قضایی بازمی‌دارد؛ بر این اساس، تنها قوانین مرسوم ایران نیست که مانع رسیدن زن به جای‌گاه و شأن اجتماعی و سیاسی‌اش شده، بلکه اختلاف میان علما و مراجع دینی در تفسیر و تعریف این اصطلاحات و تبیین جای‌گاه زنان در این مواضع نیز این حضور را ناممکن ساخته‌است و مجوزی شرعی در اختیار سامانه‌ی سیاسی کشور می‌گذارد تا نیمی از جمعیت را از گستره‌ی تصمیم‌گیری‌های نهایی در کارهای سیاسی، اجتماعی، و قضایی دور کند؛ اما در این میان، آگاهی از اهمیت حقوق زنان، برخی از مراجع را برانگیخته‌است تا با روی‌کردی دیگر به این مسائل بپردازند.

گفتنی است که اجازه‌ی بودن زن در مسائل سیاسی و اجتماعی، با حفظ شرایط، مورد پذیرش همه‌ی فقها قرار دارد، ولی مسئله‌ی موردبحث، دستیابی به برخی مسئولیت‌ها در جای‌گاه افتا و قضاوت است؛ بنا بر این، در نوشتار پیش رو بر آن ایم که با بیان سوبه‌های ناتمام مهم‌ترین ادله‌ی کسانی که به عدم جواز باور دارند، نشان دهیم دلیلی استوار و خدشه‌ناپذیر برای نامشروع بودن دستیابی زنان به این مسئولیت‌ها در دست نیست.

### مفهوم قضا، افتا، و ولایت قاضی

«قضا، در لغت، به معنای فیصله دادن است» (راغب اصفهانی ۱۴۰۴:ق:۶۷۴) و در *منتهی‌الأرب* نیز به معنای حکم و فرمان آمده‌است (صفی‌پور ۱۳۷۷). در تعریف فقهی این واژه گفته‌شده: «إنه ولاية الحكم شرعاً لمن له أهلية الفتوى بجزئیات القوانين الشرعية علی اشخاص معينة من البرية بإثبات الحقوق وإستیفائها للمستحق» (مکی عاملی ۱۴۱۳:ق:۳۲۵) و در *تحریرالوسیلة* نیز به معنای حکم کردن میان مردم، برای از میان بردن نزاع میان آنان دانسته‌شده‌است (موسوی‌الخیمینی بی‌تا، کتاب قضا).

حقیقت قضا امری اعتباری است، که شارع مقدس به خاطر وجود مصلحت نوعیه، مانند رفع تنازع و خصومه، آثار شرعی را بر آن مترتب کرده‌است. نکته‌ی دیگر این که امر قضا با فتوا متفاوت است. فتوا اخبار و اعلام فقیه نسبت به رأی و باوری است که از آیات و روایات به دست آورده، و قضا، که از مقوله‌ی انشا به شمار می‌آید، تطبیق حکم کلی است بر موردی که در آن حکم صادر می‌شود؛ افزون بر آن، رتبه‌ی قضا متأخر از فتوا، و ولایت آن عام است؛ در حالی که ولایت فتوا تنها نسبت به مقلدان است.



از دید فقها، واژه‌ی قضا هم‌معنای «حکم» است و در تعریف اصطلاحی، «الولاية علی الحکم» دانسته می‌شود (جعی العالمی ۱۴۰۳ق؛ موسوی اردبیلی ۱۴۲۳ق)؛ در واقع، قضا، از دیدگاه ایشان، اعمال ولایت شرعی برای حکم میان مردم است (نجفی ۱۳۶۷؛ انصاری ۱۴۱۵ق). در برابر این گروه، برخی بر این باور اند که هیچ‌گونه ولایتی از سوی شارع بر قضا مترتب نمی‌شود و ولایت موردنظر تنها در فردی خاص از آن اعتبار شده‌است (موسوی‌الخیمینی بی‌تا). در باره‌ی دلیل این ولایت، که بخشی از شرایط اجماعی قضایی است، روایاتی مانند «مقبوله‌ی عمر ابن حنظله» یا «صحیحه‌ی ابی خدیجه» وجود دارد، که امام می‌فرماید: «أنظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فأنی قد جعلته قاضياً فتحاكموا إلیه» (حر العالمی ۱۳۶۷، ب ۱ از صفات قاضی، ح ۴:۵).

### تبیین محل نزاع

تا پیش از انقلاب اسلامی، در سامانه‌ی قانون‌گذاری کشور و در قوانین استخدامی قضات، ذکوریت شرط قضاوت دانسته نشده و انائیت نیز نافی مقام قضا به شمار نمی‌آید؛ بنا بر این، در سال ۱۳۴۸، شماری از زنان به لباس قضا درآمدند و ابلاغ قضایی گرفتند. پس از پیروزی انقلاب، با این دیدگاه که زنان، شرعاً، حق قضاوت ندارند (به دلیل روش همیشگی شیعه در گرفتن فتوا از فقهای مرد)، نخستین بار هیئت وزیران دولت موقت ایران، در تاریخ ۱۳۵۸/۷/۱۴، تصویب‌نامه‌ی، با عنوان «تصویب‌نامه در باره‌ی تبدیل رتبه‌ی قضایی بانوان به رتبه‌ی اداری»، تصویب کرد و پس از آن، با تصویب قانون شرایط انتخابات قضات، در سال ۱۳۶۱، شرط ذکوریت، به عنوان شرط قضاوت، در قانون گنجانده شد (مجموعه قوانین سال ۱۳۶۱ ۱۳۶۲). در سال ۱۳۷۶، با اختصاص شماری از دادگاه‌های موجود به دادگاه‌های موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی (دادگاه خانواده) پیش‌رفتی اندک، از لحاظ کیفی، در کار قضاوت زنان به دست آمد و برای برخی از زنان، تا سطح دایاری دیوان عالی کشور، ابلاغ قضایی صادر شد، تا بتوانند در جای‌گاه معاون رییس دادگستری استان انجام وظیفه کنند؛ هم‌چون این، برای برخی دیگر هم ابلاغ مستشاری دادگاه تجدید نظر صادر شده‌است، که این مورد می‌تواند نمایان‌گر دگرگونی اساسی دیدگاه مسئولان قضایی، نسبت به قضاوت زنان باشد.

هنگامی که به مواد قانونی موجود، در باره‌ی شیوه‌ی حکم دادن، شرایط نصب، و میزان دانش لازم برای دستیابی مردان به منصب قضا دقت کنیم، می‌بینیم که در هیچ‌کدام از آن‌ها ویژگی‌های جنسیتی دیده نمی‌شود؛ افزون بر آن که از نظر قانون‌گذار، صدور حکم

بر پایه‌ی مواد قانون مهم است<sup>۱</sup>، نه اجتهاد قاضی؛ پس، در سامانه‌ی قضایی کنونی، هیچ منع شرعی و قانونی برای قضاوت زنان وجود ندارد. در سامانه‌ی قضایی متکی بر اجتهاد، فقیه جامع‌الشرایط، افزون بر حق فتوا، مقام مرجعیت برای رجوع به خبره را نیز دارد و ولایت قضا، که به لفظ «حکمت» یا «قضیت» نشان داده‌می‌شود، از امتیازهای او است؛ پس، با توجه به این که در سامانه‌ی قضایی فقهی و اجتهادی، جای‌گاه افتا لازمه‌ی قضا است و چون این فردی، لزوماً، باید ولایت شرعی بر اعمال حکم را داشته‌باشد، در باره‌ی دستیابی زنان به جای‌گاه قضا و امکان داشتن چون این ولایتی از سوی آنان مناقشه‌هایی صورت گرفته‌است، که با بررسی ادله‌ی مخالفان و موافقان، باید دید که آیا از نظر شارع، زنان، افزون بر نظر، حکم هم می‌توانند بدهند یا خیر.

## زنان و جای‌گاه افتا

فقیه جامع‌الشرایط، افزون بر حق فتوا، جای‌گاه مرجعیت، از باب رجوع به خبره، را نیز دارد. در مورد امکان دستیابی زنان به جای‌گاه اجتهاد باید گفت که حتا کسانی که پی‌روی از زن را روا نمی‌دانند بر این باور اند که ذکوریت، هنگام انجام فتاوی خود، شرط نیست و «مرد بودن»، تنها زمانی که فرد در جای‌گاه مرجعیت برای دیگران قرار گرفته، شرط است؛ بنا بر این، زن، با گذراندن همه‌ی مراتب اجتهاد و استنباط، می‌تواند (و بلکه الزاماً باید) به فتاوی خویش عمل کند، اما این که آیا جنسیت او مانعی برای رسیدن به جای‌گاه مرجعیت ایجاد می‌کند یا خیر باید مورد بررسی قرار گیرد.

بحث اشتراط ذکوریت در به‌دست‌گیری جای‌گاه مرجعیت، از زمان سید طباطبایی، صاحب *عروة الوثقی*، آغاز شد و در میان فقهای پیش از ایشان، تنها آیت‌الله حکیم (۱۳۹۰ق) و شهید ثانی (جبعی‌العالمی ۱۴۰۳ق) به شرط ذکوریت در مرجعیت باور دارند. در رساله‌ی فارسی امام خمینی و رساله‌های عملیه‌ی آیت‌الله *فاضل لنکرانی*، آیت‌الله خوئی، آیت‌الله *اراکلی*، آیت‌الله *سیستانی*، و گروهی دیگر از معاصران نیز این شرط دیده‌می‌شود. این افراد به سه دلیل مذاق شارع، روایات، اولویت قطعیه، و نیز به یک قاعده‌ی اصولی در این زمینه استدلال کرده‌اند، که همگی این دلایل بحث‌برانگیز است.

<sup>۱</sup> در ماده‌ی ۱۶۷ قانون اساسی، ماده‌ی ۳ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی، و ماده‌ی ۲۱۴ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری آمده‌است که همه‌ی قاضیان باید در چهارچوب قانون به صدور حکم بپردازند و مستند همه‌ی احکام خود را، تا جایی که ممکن است، از مواد قانونی استخراج کنند و اگر در باره‌ی موردی قانونی نیابند یا قانون کامل و روشن نباشد یا قوانین معارض باشند، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتوای معتبر و اصول حقوقی، که مغایر با موازین شرعی نباشد، حکم دهند.



## مناقشه‌های مطرح‌شده در باره‌ی شرط ذکوریت در مرجعیت

### مذاق شارع

آنچه از مجموع آیات و روایات در باره‌ی زن و احکام او برداشت می‌شود آن است که مذاق شارع تحجب و در پس پرده بودن زن است؛ بنا بر این، جای‌گاه مرجعیت زنان، که نیاز به ارتباط زن با افراد و پرسش و پاسخ در همه‌ی حوزه‌ها و مسائل دارد، با مذاق شارع سازگار نیست (غروی تبریزی بی‌تا؛ فاضل لنکرانی ۱۳۸۴). در پاسخ باید گفت حتا اگر باور داشته‌باشیم که وظیفه‌ی مرغوب از زن تحجب و تستر است، این وظیفه هیچ‌گاه به این معنا نخواهد بود که زنان، به هیچ روی، در صحنه‌ی اجتماع حاضر نشوند. حجاب نشانه‌ی مشروعیت نفس ارتباط با مردان است و در واقع، چه‌گونه‌ی ارتباط مورد نهی یا امر قرار می‌گیرد؛ بنا بر این، تحجب و تستر زن هیچ منافاتی با مرجعیت او ندارد و نهایت قضیه آن است که زن دارای ویژگی‌های مطرح‌شده در باره‌ی مرجع تقلید، مسائل مبتلا به مقلدان خود و استفتائات مطرح‌شده را به صورت جزوه یا کتاب در اختیار آنان قرار دهد (جهانگیری ۱۳۸۵).

### روایات

کسانی که به این شرط باور دارند دو روایت را مورد اسناد قرار می‌دهند:  
**روایت نخست:** «صحيحة أبي خديجة سالم ابن مكرم»:

محمد بن علی بن الحسین بأسناده عن أحمد بن عائد عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فجعلوه بينكم فأنتي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه (حر العاملي ۱۳۶۷، باب ۱ از صفات قاضی، ح ۴:۵)

**روایت دوم:** «مقبولة عمر ابن حنظلة المعروفة»:

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داوود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» قلت فكيف يصنعان؟ قال ينظران من كان ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فأنتي قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمتنا فلم يقبل منه فإنما استخف لحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله (هم‌آن، ب ۱۱، ح ۹۸:۱)

روایت عمر ابن حنظله دارای ضعف سند و ضعف دلالت است و در باره‌ی سند روایت *أبی خدیجه* نیز مناقشه‌هایی وجود دارد؛ برای نمونه، در *رجال نجاشی*، *سالم ابن عبد مکرّم ابن عبد الله ابی خدیجه* با عبارت «ثقة ثقة» توثیق شده (نجاشی الاسدی الکوفی ۱۴۱۶ق)، اما *طوسی* در یک جا این فرد را توثیق و در جایی دیگر او را تضعیف کرده‌است. هرچند خوبی، در *معجم رجال الحدیث*، و پس از آوردن گفته‌های گوناگون، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان به تضعیف *طوسی* استناد کرد (خوبی ۱۴۰۹ق)، روشن است که روایت دارای ضعف دلالتی خواهدبود، زیرا واژه‌ی «الرجال»، که در حدیث *سالم ابن مکرّم* مورد استناد قرار گرفته، به گونه‌ی علی‌الغلب و ذکر یک مصداق است و از این نمونه فراوان وجود دارد که با این عبارات، همه‌ی افراد، اعم از زن و مرد، مورد خطاب یا موضوع حکم شارع قرار گرفته‌اند؛ هم‌چون این، کلمه‌ی «من»، در «مقبوله‌ی عمر ابن حنظله» — که در اصل مرفوعه است — مطلق است و زن و مرد، هر دو، را در بر می‌گیرد. کلمه‌ی «من الفقهاء»، که مورد استناد در روایت احتجاج *طبرسی* قرار گرفته، نیز از باب علی‌الغلب است.

#### اولویت قطعی

برخی از بزرگان فقها این دلیل را دلیلی عمده در مسئله دانسته‌اند (فاضل لکرانی ۱۳۸۴)؛ به این صورت که آن را با منصب امامت جماعت قیاس به اولویت می‌کنند و می‌گویند که اگر شارع راضی به امامت جماعت برای زنان نیست، در مرجعیت، که دارای اهمیتی بیش‌تر از امامت جماعت است، ملاک حکم قوی‌تر خواهدبود؛ در حالی که این دو با یک‌دیگر قیاس‌کردنی نیست، زیرا در منصب امامت جماعت لازم است که امام جماعت حضور و بلکه تقدم بر جماعت پیدا کند و با حضور دیگران اقامه‌ی نماز کند، اما جای‌گاه افتا نیازمند چون این چیزی نیست؛ افزون بر آن که امامت جماعت زنان برای زنان بدون اشکال است و این دلیل اخص از مدعا خواهدبود (جهانگیری ۱۳۸۵).

#### دست‌اندازی به یک قاعده‌ی اصولی

نکته‌ی دیگر که برخی مخالفان به آن استناد می‌کنند این است که در دوران امر میان تعیین و تخییر، قاعده اقتضای تعیین دارد. در این جا نیز فرد مقلد در دوران میان تعیین و تخییر قرار گرفته‌است؛ یعنی آیا تقلید از مرد متعین است یا شخص مقلد مخیر است از زن یا مرد تقلید کند، که در این حالت احتیاط اقتضا می‌کند از مرد تقلید شود.





در این باره باید گفت که با توجه به اطلاعات ادله و سیره‌ی عقلا، جایی برای این تردید وجود ندارد؛ افزون بر آن که اگر زنی مجتهد از دیگر مجتهدان اعلم و اورع باشد، قهراً، دوران میان دو تعیین (زن اعلم و مجتهد مرد)، و نه میان تعیین و تخییر، خواهد بود. با توجه به مناقشه‌های وارد شده، می‌توان شرط ذکوریت مرجعیت نوین را پی‌آمد پی‌روی از سیره‌ی مستمره‌ی شیعه در مراجعه به مجتهدان مرد برای گرفتن فتاوا دانست. حکیم در باره‌ی امکان مرجعیت زنان می‌گوید:

لیس علیه دلیل ظاهر غیر دعوی انصراف إطلاقات الأدلة إلى الرجل وإختصاص بعضها به  
لکن لو سلم فلیس بحیث یصلح رادعا عن بناء العقلاء و كأنه لذلك أفتی بعض المحققین بجواز  
تقلید الانثی والحنثی (حکیم ۱۳۹۰ق: ۴۳)

دلیل عمده در باب تقلید بنای عقلا است و عقلا در این باره فرقی میان زن و مرد نمی‌گذارند. تنها دلیلی که می‌توان به آن استناد کرد این است که ادله انصراف به مرد دارد، که در این زمینه نیز با توجه به گفته‌ی برخی فقها، انصراف ادله به مرد نمی‌تواند مانع بنای عقلا، که پایه‌ی تقلید است باشد (هم‌آن). مقدس اردبیلی (۱۴۲۳ق) و از معاصران، حکیم (۱۳۹۰ق) و امینی (بی‌تا) از جمله فقهای اند که باور به مرجعیت زنان دارند.

## زنان و جای‌گاه قضا

برخی فقها با این باور که جای‌گاه قضاوت تنها تخصص نیست و افزون بر کمال و عدالت، ویژگی‌های جنسیتی نیز در آن دخالت دارد، قضاوت زنان را، به دلیل ناممکن بودن دستیابی به جای‌گاه مرجعیت، منتفی می‌دانند (طباطبایی مجاهد بی‌تا). محقق حلی می‌گوید: «لا ینعقد القضاء للمرأة وإن استکملت الشرائط» (محقق الحلی ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۸۶۰). فقهای پس از حلی و محقق حلی به شرط ذکوریت در قضاوت زنان اشاره کرده‌اند و از فقهای معاصر نیز خوبی (۱۳۸۶)، موسوی الخمینی (بی‌تا)، منتظری (۱۴۰۸ق) و طباطبایی (۱۴۱۱ق) با استدلال‌هایی گوناگون، ممنوعیت قضاوت زنان را توجیه کرده‌اند.

## مناقشه‌های وارد شده بر ادله‌ی مخالفان قضاوت زن

اجماع فقها تنها دلیل مخالفان جواز قضاوت زن است (نجفی ۱۳۶۷)، که در این مورد، نه تنها آیه‌ی صریح در منع قضاوت زنان و اختصاص آن به مردان وجود ندارد، بلکه روایات مورد استناد ایشان نیز همگی از نظر سندی مخدوش است. ایشان هم‌چون این به دلایلی دیگر، از جمله قیاس ولایت در قضا با ولایت بر طفل، به نقصان زن برای این جای‌گاه،

و لزوم هم‌نشینی نداشتن او با مردان اشاره کرده‌اند، که همگی به عنوان دلیل قابل‌استناد در نهی از قضاوت زن قابل‌مناقشه است.

کاستی و کمبود داشتن زنان برای دستیابی به جای‌گاه قضاوت، در نوشته‌های برخی از اندیشه‌مندان دوران اخیر نیز آمده، اما تلاش شده‌است از عبارات ناقص‌العقل و مانند آن خودداری شود و مطلب با عنوان قوت احساس و عاطفه در زن و قوت تعقل در مرد و نیز این که قضاوت از اموری است که نیاز به تعقل بیشتر دارد گفته‌شود (طباطبایی ۱۴۱۱ق)؛ حال باید دید که آیا کاستی عقل و پایین بودن فهم و شعور زنان، نسبت به مردان، از نظر علمی، ثابت شده‌است تا بتوان زن را در ردیف کودکان رشدنیافته قرار داد و برای فهم و تدبیر در برخی امور اجتماعی ناشایست دانست یا خیر. در این باره می‌توان گفت روشن نیست که احساسات و عواطف بر اندازه‌ی لازم از درجه‌ی تعقل و تدبیر، که در مسائل اجتماعی ثابت است، تأثیر می‌گذارد یا خیر تا بتوان به گونه‌ی قطعی، دستیابی به برخی از مشاغل را، به لحاظ برخورداری از تعقل و تدبیر بیشتر، خارج از شایستگی زن دانست (هم‌آن)؛ افزون بر آن که همین اندیشه‌مندان و فقیهان بلوغ جسمی و حتا فکری دختران را پیش از پسران می‌دانند (مهرپور ۱۳۷۹)؛ بنا بر این، لازم است تا فقیهان امروز دیدگاه خود را در باره‌ی محروم دانستن زن از این امر تغییر دهند؛ زیرا شاید بتوان گفت چون این تصویری از زن، تا اندازه‌ی زیاد، برآمده از وضعیت موجود زنان در آن جوامع و دور بودن‌شان از مسائل اجتماعی و آموزش بوده‌است و امروز چون این وضعیتی وجود ندارد.

حلی (۱۴۱۰ق) و نراقی (بی‌تا) شرط ذکوریت را برای قضاوت آورده‌اند و صاحب **جواهر** نیز، پس از آوردن شرط ذکوریت در قضاوت، از محقق حلی چون این می‌گوید: «در هیچ‌کدام از این شرایط قول مخالفی نیافتیم؛ بل که در **مسالك الأفهام** آمده که این شرایط در نزد امامیه محل اتفاق است» (جیبی‌العالمی ۱۴۰۳ق، ج ۳۲۹:۱۳). در باره‌ی اجماع، که به عنوان معتبرترین دلیل نقلی برای ممنوعیت قضاوت زن مورد استناد مخالفان است و از زمان حلی (۱۴۱۹ق) طرح شد، تنها یک اجماع مدرکی است و در کتب فقه‌های پیشین، مانند **المقنعة فی الأصول والفروع** (مفید العکبری البغدادی ۱۴۱۰ق) و **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی** (حلی ۱۴۰۸ق)، چون این اجماعی آورده نشده‌است.

در باره‌ی اصل در مسئله، که مخالفان به آن استناد می‌کنند، نجفی، پس از آوردن ادله‌ی نقلی و عقلی در باره‌ی ممنوعیت قضاوت زن، سرانجام می‌گوید:

همه‌ی این دلایل جای خدشه و بحث و نظر دارند، جز مسئله‌ی اقتضای اصل، که نمی‌توان با آن کاری کرد و چون دلیل عام و مطلق در جواز قضاوت، که شامل



قضاوت زنان و مردان بشود، وجود ندارد، ناگزیر باید به اصول عملیه مراجعه کرد و پیدا است که مقتضای اصل در این‌جا اصل عدم است. (نجفی ۱۳۶۷، ج ۱۴:۴۰)

افرادی دیگر، همچون موسوی اردبیلی، در کتاب *فقه القضاء*، نیز دلایل گوناگون مربوط به عدم قضاوت زن را مورد تردید قرار داده‌اند، ولی به دلیل اصل عدم قضاوت زن، نتوانسته‌اند به جواز قضاوت زن حکم دهند (موسوی اردبیلی ۱۴۲۳ق)؛ بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که این دلیل مهم‌ترین و بی‌دردسرت‌ترین دلیلی است که فقها، با خیالی آسوده، به آن پناه می‌برند و با فتوا در باره‌ی عدم جواز قضاوت زن، استدلال می‌کنند که با توجه به این که قضاوت نوعی ولایت، و یکی از مناصب است، برای جواز، دلیل اثباتی می‌خواهیم و چون ادله‌ی اجتهادیه در این باب تمام نیست، پس اصل، عدم جواز است و مجرد عدم دلیل بر عدم جواز نمی‌تواند دلیل بر جواز باشد، که قولی بلاوجه به نظر نمی‌رسد، زیرا «ما نحن فیه» از احکام تکلیفی نیست تا با تردید در آن بتوانیم به «إصالة الاباحه» استناد کنیم (برگرفته از نجفی ۱۳۶۷)؛ همچون این، کسی می‌تواند عهده‌دار این منصب شود که از سوی جای‌گاه ولایت و امامت مأذون در این امر باشد.

در پاسخ به این دلیل می‌توان گفت که اصل عدم اذن و عدم قضاوت در فرضی مورد استناد قرار می‌گیرد که دلیلی دیگر وجود نداشته‌باشد. برخی از فقیهان معاصر صاحب فتوا و رساله، بدون توجه به این اصل مستحکم، و با خدشه در ادله‌ی عقلی و نقلی دیگر، حکم به جواز قضاوت زن داده‌اند و جالب این است که زنان را نیز مشمول نصب عام یا اذن عام آمده در روایت‌های وارده از ائمه‌ی اطهار، که مربوط به مراجعه به علما و فقها است، دانسته‌اند. آنان بر این باور اند که روایتی چون «الفقهاء أمناء الرسول» یا «الفقهاء حصون الاسلام» عام است و اختصاص به مردان ندارد.

در واقع، در دوره‌ی غیبت امام عصر<sup>ع</sup>، معیارها و ملاک‌های لازم برای قاضی شدن و قضاوت، در روایات و نیز در برخی از آیات قرآن آمده‌است و هرکس دارای این ملاک‌ها باشد می‌تواند قاضی بشود؛ پس در این باره نیز، اطلاقات و عمومات ادله‌ی موجود می‌تواند دلیلی برای قضاوت زنان به شمار آید و اگر ما واژه‌ی «رجل»، در روایات، را از باب علی‌الاعلب بدانیم، اذن عامی که به قاضی داده‌شده‌است زن و مرد، هر دو، را در بر می‌گیرد.

## بررسی ضرورت حضور زنان در مناصب قضایی

حقیقت این است که شایسته نبودن زنان برای قضاوت، پیش از آن که برآمده از دلایل نقلی و عقلی باشد، به خاطر نوع نگرشی است که پیش از این در باره‌ی زن وجود داشته و توانایی‌های اجتماعی او، یا به لحاظ چیرگی تفکر کم‌عقل بودن زن یا توجه به وظیفه‌ی اصلی او به عنوان همسر و مادر، نادیده گرفته شده‌است؛ پس طبیعی به نظر می‌آید که با این نگرش، پذیرش توانایی‌های اجتماعی او دشوار خواهد بود.

وضعیت امروز سامانه‌ی قضایی کشور، پرونده‌های بسیار زیاد، و تخصصی بودن دادگاه‌ها و دعاوی زنان در دادگاه‌های خانواده و دیگر دادگاه‌ها، که پی‌آمد حضور ایشان در عرصه‌های اجتماعی است، نشان می‌دهد که دست‌کم باید پای‌گاه مناسب سیاسی و اجتماعی در امور قضایی برای ایشان فراهم باشد؛ افزون بر آن که اسلام برای حضور اجتماعی زنان، میان مردان، و هم‌نشینی با ایشان مرزهایی معین کرده، که با فطرت سالم انسانی و سرشت پاک زن هم‌آهنگ است.

لازم به گفتن است که همیشه، نخست، هر نوع دگرگونی در باره‌ی مسائل مربوط به زنان مورد مخالفت قرار گرفته، اما پس از مدتی، موضوع عادی و پذیرفتنی شده‌است؛ بنا بر این، پس از اثبات این نکته که جای‌گاه قضاوت از امور انحصاری مردان نیست و زن می‌تواند به امر قضا دست یابد، باید بپذیریم که لازم و بلکه واجب است امور و دعاوی زنان، در امر قضا، به دست زنان سپرده‌شود. اگر بپذیریم که پایه‌ی قوانین جاری در این باره، ضرورت‌های اجتماعی و احکام شرعی است، باید مقام‌های دادگستری را به بازنگری در رویه فراخواند؛ افزون بر این که اگر فقیهان روشن‌بین و همه‌سونگر سوبه‌های گوناگون قضیه را مورد توجه قرار دهند و دگرگونی‌ها و واقعیت‌های موجود جامعه را به‌خوبی در نظر گیرند، با بازنگری در فتاوی سنتی خود در باره‌ی ممنوعیت قضاوت و حکم دادن زنان، راه را برای قانون‌گذار هم‌وارتر خواهند کرد؛ زیرا که به‌راستی مقتضای موجود و مانع مفقود است.

## نتیجه‌گیری

۱ قاضی، فقیه، مجتهد، و مفتی، مصداقاً متحد، ولی بر حسب اعتبار، مختلف و متغایر اند و قاضی برای این که بتواند حکم را بر پایه‌ی آیه‌ی «وَأِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ حَكُّمُوا بِالْعَدْلِ»<sup>۱</sup> (قرآن، نساء: ۵۸) به دست آورد، باید دارای همه‌ی ویژگی‌های مفتی، مجتهد، و فقیه، و به‌ویژه اجتهاد باشد.

<sup>۱</sup> «و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید.»



۲ در باره‌ی امکان اجتهاد زنان، حتا آنان که مخالف مرجعیت زنان اند، اجتهاد زنان را ممکن دانسته‌اند و آن را حقی انسانی قلم‌داد می‌کنند. در باره‌ی مرجعیت نیز، با توجه به مناقشه‌های وارد شده به ادله‌ی مخالفان، اگر زنان نیز شرایط لازم، به‌ویژه اجتهاد و توان استنباط، را داشته‌باشند، جنسیت آنان مانعی ایجاد نمی‌کند.

۳ محل نزاع در باره‌ی قضاوت زنان صرفاً ابلاغ قضایی آنان نیست؛ افزون بر آن که قضاوت در سامانه‌ی قضایی قانونی با سامانه‌ی قضاوت فقهی و اجتهادی متفاوت است و محل بحث ما شرط امکان قضاوت زن در سامانه‌ی فقهی و اجتهادی، و در واقع جعل شارع است.

۴ در امکان دستیابی زنان مرجع به جای‌گاه قضا، ادله‌ی مخالفان مخدوش به نظر می‌رسد، زیرا مهم‌ترین دلیل اجماع مدرکی و اصل عدم است، که مخدوش دانسته‌شد؛ هم‌چون این، در باره‌ی ادعای نبودن دلیل در دست موافقان برای امکان ولایت عام زنان باید گفت بسیاری از فقها زنان را نیز مشمول نصب عام یا اذن عام گفته‌شده در روایت‌های مطلق و عام ائمه‌ی اطهار می‌دانند؛ روایاتی که در باره‌ی مراجعه به علما و فقها یا در بیان صفات قاضی است.

۵ ویژگی‌های جنسیتی نمی‌تواند مانعی برای دستیابی به جای‌گاه مرجعیت (ولایت افتا) باشد و دلیلی متقن نیز بر ناممکن بودن دستیابی به جای‌گاه قضا از سوی مخالفان ارائه نشده‌است؛ از سوی دیگر، اطلاق و عموم آیات و روایاتی که در معرفی شرایط و صفات قاضی منصوب آمده‌است زنان را نیز در بر می‌گیرد، زیرا مهم‌ترین این ویژگی‌ها، که مورد توافق همه‌ی فقهای اسلام قرار گرفته، علم و عدالت است و علم در بالاترین درجه‌ی آن اجتهاد مطلق خواهد بود، که مورد توافق مشهور فقها است. بسیاری از فقها نه‌تنها مرد بودن را برای قضاوت شرط نکرده‌اند، بلکه قضاوت زنان را، به گونه‌ی مطلق یا دست‌کم مشروط، روا دانسته‌اند.

## منابع

- امینی، عبدالحسین. بی‌تا. *فاطمه‌ی زهرا سلام الله علیها*. بی‌جا: استقلال.
- انصاری، مرتضی. ۱۴۱۵ق. *قضا و شهادت*. قم: مجمع الفکر الأسلامی.
- جبی‌العاملی، زین‌الدین. ۱۴۰۳ق. *روضه البهیة فی شرح لمعة دمشقیة*. بیروت، لبنان: دار الإحياء التراث العربی.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۸۵. *بررسی تمایزات فقهی زن و مرد*. قم: بوستان کتاب.
- حرالعاملی، محمد بن حسن. ۱۳۶۷. *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، جلد ۱۸. تهران: مکتبه الإسلامیة.
- حکیم، محسن. ۱۳۹۰ق. *مستمسک العروة الوثقی*. چاپ ۳. بیروت، لبنان: دار الإحياء التراث العربی.
- حلی، احمد بن ادریس. ۱۴۰۸ق. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۰ق. *ارشاد الأذهان إلى احکام الايمان*. قم: فارس حسون.
- \_\_\_\_\_ . ۱۴۱۹ق. *قواعد الأحکام*. قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
- خویی، ابوالقاسم الموسوی. ۱۴۰۹ق. *معجم رجال الحدیث*. چاپ ۴. بیروت، لبنان: منشورات مدینة العلم.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۶. *مبانی تکملة المنهاج*. بی‌جا: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۰۴ق. *مفردات فی غریب القرآن*. بی‌جا: دفتر نشر کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۴۱۱ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسه الأعلی للمطبوعات.
- طباطبایی مجاهد، سید محمد. بی‌تا. *مناهل*. چاپ سنگی. تهران: کتاب‌خانه‌ی مدرسه‌ی عالی شهید مطهری.
- صفی‌پور، عبدالرحیم. ۱۳۷۷. *منتهی الأرب فی لغة العرب*. تهران: چاپ اسلامیه.
- غروی تبریزی، میرزا علی. بی‌تا. *التنقیح فی شرح العروة الوثقی: تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی*. چاپ ۲. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
- فاضل لنکرانی، محمد. ۱۳۸۴. *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة*. بی‌جا: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- قرآن کریم*. ۱۳۷۳. بزرگدان محمد مهدی فولادوند. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- مجموعه قوانین سال ۱۳۶۱*. ۱۳۶۲. تهران: روزنامه‌ی رسمی کشور.
- محقق الحلی، جعفر بن حسن. ۱۴۰۳ق. *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. بیروت، لبنان: دارالأضواء.
- مفید العکبری البغدادی، محمد بن نعمان. ۱۴۱۰ق. *المنقحة فی الأصول والفروع*. قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- مقدس الارdebیلی، سید احمد. ۱۴۲۳ق. *مجمع الفائدة والبرهان*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
- مکی عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی). ۱۴۱۳ق. *مسالك الأفهام إلى تنقیح الشرائع الإسلام*، جلد ۱۳. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- منتظری، حسین علی. ۱۴۰۸ق. *دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الإسلامیة*. چاپ ۲. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم. ۱۴۲۳ق. *فقه القضاء*. چاپ ۲. قم: مؤسسه النشر الجامعه المفید.



موسوی‌الحمینی، روح‌الله. بی‌تا. *تحریر الوسیلة*. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين المشرف. مهرپور، حسین. ۱۳۷۹. *مباحثی از حقوق زن*. تهران: اطلاعات.  
نجاشی‌الأسدی الکوفی، احمد بن علی بن احمد العباس. ۱۴۱۶ق. *رجال نجاشی*. چاپ ۵. تحقیق مؤسسه‌ی النشر الإسلامی. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.

نجفی، محمدحسن. ۱۳۶۷. *الجواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام*. تهران: المكتبة الإسلامية.  
نراقی، احمد بن محمد مهدی. بی‌تا. *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*. مشهد: مؤسسه‌ی آل‌البیت لإحياء التراث.

### نویسندگان

#### دکتر فربیا حاجی‌علی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه الزهرا  
fariba\_hajiali@yahoo.com

از وی مقالات علمی-پژوهشی متعددی در زمینه‌ی اجتهاد تخصصی، اجتهاد گروهی و اعلمیت، سقط درمانی، احکام و محرمات، ازدواج، و تعدد زوجات به چاپ رسیده‌است.

#### فاطمه قدرتی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران  
fatima.arta@yahoo.com

دو دوره پژوهش‌گر برگزیده‌ی دانشگاه الزهرا

دانشجوی نمونه‌ی کشور، ۱۳۸۸

وی ده‌ها مقاله در هم‌آی‌های ملی و بین‌المللی ارائه کرده و مقالات متعددی در مجلات علمی و پژوهشی به چاپ رسانده‌است. وی همچنین نگارنده‌ی کتاب‌هایی در موضوعات سقط جنین، مشکلات جنسی در اسلام، مباحث باب وکالت از دیدگاه مذاهب خمس، و مشاوره در یائسگی است.

Blank



**BLANK**

Faribā Hājī-Alī, PhD

Assistant Professor, Department of Islamic Logic and Philosophy,  
Al-Zahrā University

Fātemé Qodratī, MA

PhD student in Islamic Logic and Philosophy, Al-Zahrā University

## **Possibility of Enforcing Judicial Guardianship on Women's Part in the Islamic Legal System**

### ***Abstract***

Issues of women's rights and duties are among important subjects in jurisprudential and legal discussions. As Judgment, is among dignities of imamate and prophethood, so scientifically reviewing women's positions in connection to legal competency can be helpful in resolving jurisprudential and legal challenges.

This article, dealing with possibility of enforcing judicial guardianship on women's part, has considered the availability of such guardianship for women possible through, first criticizing opponents' arguments regarding the condition of judge masculinity; second, by explicating major differences in legal—judicial systems and legal—jurisprudential systems; and finally by considering unconditionality of jurisprudence and leadership. As a result, we can conclude women judgment in current state judicial systems possible.

Moreover regarding social needs of the modern society in lawsuits involving women, necessitate women judgment in such affairs.

**Keywords:** *Judgment; Jurisprudence; Guardianship; Masculinity; Time Requirements;*



Ali-akbar Izadī-fard, PhD

Professor, Department of Private Law, University of Māzandarān

Hoseyn Kāvyār, MA

PhD student in Private Law

## **Non-Remarriage Condition in Islamic Jurisprudence and Law**

### **Abstract**

Non-remarriage condition in context of marriage is one of controversial issues among Islamic jurists. Some of them believe the condition is void by virtue of illegality and opposition to requirement of contract. Another group believes that it is valid and binding by virtue of narratives which indicate permissibility validity. According to Quran signs and narratives, polygamy is right of husband and allowed, but it isn't of superior orders. As marriage survival and solidity of family institution is very important and husband usage of the right may ruin it and causes social and mental problems, by attention to narratives indicating validity of non- further marriage condition and also non-contradiction of it with requirements of marriage contract, the condition is neither contrary to divine law (Sharia) nor requirement of contract. The other important point is sanction of this condition breach. The jurists express various opinions regarding the issue. Some believe second marriage is valid; some consider it null and void. There are another group that regards wife as the one who has the right of rescission; and some suppose that breach of the condition is sin. So taking into account all arguments and opinions, breach of the condition nullify the second marriage.

**Keywords:** *Condition; Non-remarriage; Legitimacy of Condition; Sanction of Condition Breach; Void of Second Marriage;*

Zohré Kāzemī, MA

MA in Women's Studies, Tarbiyat Modarres University

Ezzat-sādāt Mir-khānī, PhD

Assistant Professor, Department of Women's Studies, Tarbiyat Modarres University

## Divorce Compensation (Mut'at al-Talaq)

### **Abstract**

The amendment six of divorce law reform, approved 1998, has been legislated for support of women and guarantees financial compensation of their efforts in common life. Although in practice, the law ambiguity and intricacy disappoint spouses from restitution their rights. Moreover, lack of clear criteria to define the amount and the way of receiving financial compensation of divorce lead judges to decide about it different from each other. In this research, we investigated Quranic verses, Islamic traditions about divorce compensation, religious goals, and strategic principles in Islamic legislation system that conduces to special finance support of women particularly divorcées.

After reviewing the arguments, and clarifying the reason of issuing such order, we may conclude that when removal of charge was due to divorce compensation, only if the wife asked for divorce, judge can deny her merit to compensation. But with attention to the philosophy of temporary married wife (Mut'a), it is better to pay divorce compensation to all divorced women. If divorce happens before marriage consumption and fixing marriage portion, the criteria to determine divorce compensation, would be the status of wife, but after marriage consumption and fixing marriage portion, the husband financial status is the criteria.

**Keywords:** *Divorce; Divorce Financial Rights; Absolute Divorce Rules Reform; Divorce Compensation;*



Seyyed-Mohammad-Bāqer Kamāladdinī, PhD

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature,  
Payām-e Nūr University of Taft

## Study of Epigrams and Poetry of Farzāné Khojandī

### **Abstract**

*Farzāné Khojandī* (Tajik: *Фарзона*), featured Tajik poet, was born in 1964 in well-educated family. She began her career as a poet in second half of 1980<sup>s</sup> to keep alive names of great poets such as *Rūdakī Samarqandī*, *Seyf Faraqānī*, *Nāser-khosrow Qobādiyānī*, *Kamaladdin Khojandī*, and others for future generations. The poet, who was influenced by *Lāyeq* in her early works, is well-known for her Qazals, quatrain, and also modern poetry. Many poems poetized by *Farzāné* at late ten years of her life are the original samples of devotedness and simplicity. She introduces a new way of looking at life and world, and a new language to talk about such experience in her New Poems (Persian: “She’r-e now”) so called White Poem (Persian: “She’r-e sepid”).

**Keywords:** *Poet; Farzāné Khojandī; Thought; Persian Poetry; Qazal;*

Mahin Panāhī, PhD

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,  
Al-Zahrā University

## Archetypes of Birth or Eternal Mother and Their Appearance in Sonnets by Bidel Dehlavī

### **Abstract**

Indian poetry is a reflection for the country myths, archetypes, and goddesses. This Study intends to find them in sonnets by *Bidel Dehlavī* and see what of them have the most effects on the poet's mind and the poet unconsciously displays them more in his works.

Studying Qazals of *Bidel*, reveals that three archetypes of birth, God, earth, and tree as birth givers, plays a prominent role in his works. Believing in God as birth giver is compatible with *Bidel's* Islamic beliefs. He sees behind everything the presence of God, the one and only, as the Creator. Believing in earth as human birth giver and assuming earth and woman as one due to their capability of generating root deeply in different nations in the world and it is obvious in myths and rituals. It is why *Bidel* has paid more attention to the archetype of earth as birth giver than others. Plant or tree as birth giver also has the same place in different nations. It is the symbol of fertility, immortality, and resurrection. Growing plant from hero after being killed represents the same belief. The poet shows it in his works by comparing himself or his beloved to the tree or different parts of a plant.

By studying archetype of eternal mothers in *Bidel's* poetry we could conclude that existence of archetypes in his poetry does not mean he believes in archetypes but reveals the effects of collaborative memory in the literature. *Bidel* as a Muslim poet only believes to God, the one and only, unity of being and regards soil as the creator of human body.

**Keywords:** *Bidel Dehlavī; Archetype of Birth; God as Birth Giver; Earth and Plant as Birth Giver;*



Fathiyé Fattāhī-zādé, PhD

Associate Professor, Faculty of Theology, Al-Zahrā University

## **The Effect of Abu Zayd's Rational Principles on His Attitude towards Women's Issues**

### **Abstract**

*Nasr Hamid Abu Zayd*, the contemporary Egyptian thinker, approaches to the women's issues in Quran in a new way. Through reviewing verses related to women's issues and rights, *Abu Zayd* aims to respond to received accusations against Islam. Relying on empiricism method and concerning historical and linguistic context of verses, he interprets Sharia Laws about women, temporal and relevant to the circumstances of the age of descent. Considering important challenges before women such as polygamy, inheritance, and hijab (veil), he tries to cite the context of verses, and proves the equality of women and men in Quran.

**Keywords:** *Quran; Woman; Historicity; Nasr Hamid Abu Zayd;*

Mahbūbé Mobāsherī, PhD

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,  
Al-Zahrā University

## The Image of Old Woman in Persian Literature

### **Abstract**

Along the history of Persian Literature, the women have played many different roles such as beloved, mother, wife, daughter, servant, old woman, and so forth. In many cases, they have been the symbol of complot, treason, corruption and a toy in men's hand.

This descriptive, Library research aims to demonstrate different roles of old women such as mystic, brave, wise, counsellor, narrator, misleaders, match maker, magician, and so forth to show relationship between world and old woman as a bride who has thousand grooms.

**Keywords:** *Old Woman; Persian Literature; Magician; Match maker, Misleader;*





Majid Pūyān, PhD

Assistant Professor, Department of Persian Language, University of Yazd

## **Analysis of Woman's Place in the Short Stories of Ahmad Mahmūd**

### **Abstract**

Women's characteristic in short stories by *Ahmad Mahmūd* are not as dynamic and evolutionary as men's. Their paradoxes, emotions, and particular desires are not internalized to transform them from a general state of womanhood to the specific identity of a woman. In fact, *Mahmūd* in his stories sacrifices individuality of women for exhibiting typical character of them. As a result in such stories, you cannot find a female character with significant ability to go beyond their own limits.

*Mahmūd* shows femininity with numerous and different names but common features. By a tragic point of view, he considers women as victims who due to the chaotic state of economy, industry, culture and politics are doomed to endure pain, corruption and eventually death and decay.

The purpose of this essay is to analyse the women's place in short stories of *Mahmūd* with a special attention to their role in society.

**Keywords:** *Ahmad Mahmūd; Contemporary Writers of Iran; Woman; Analysis of Sociology; Social Classes;*

Zahrā Riyāhī-zamin, PhD

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,  
University of Shirāz

Nāhid Dehqānī, MA

PhD student in Persian Language and Literature, University of Shirāz

## **The Place of Women in Ancient Persian Prose Texts: Kelilē va Demné; Sandbād-nāmē; Javāher-al-Asmār; Tūtī-nāmē**

### **Abstract**

The social and legal position of women in the course of history and among different societies has been varied and sometimes contradictory. Due to their culture and civilization, myths, religion, social, economical, political, historical, and geographical conditions, different nations have had different views regarding women. Such attitude can be best seen in India's culture and literature where women play different roles as goddess, myth, spiritual entity, witch, and procuress in Indian legends.

By comparing women's role with myths, Indian religious and historical beliefs, this library-based and analytical research aims to find out the roots of negative and anti-female attitude in *Kelilē va Demné*, *Sandbād-nāmē*, *Javāher-al-Asmār*, and *Tūtī-nāmē* that are samples of Indian literature and expose such view toward women. As a result, we can argue this negative attitude originates from the patriarchal point of view, economical problems, mythological beliefs, ancient religious teachings spreading to Indian society and its literature. One cannot also ignore the role of translators and the manipulation they have applied. Accordingly, women behavioural abnormality and social factors has less effect on such attitude.

**Keywords:** *Woman; Kelilē va Demné; Sandbād-nāmē; Javāher-al-Asmār; Tūtī-nāmē;*

Blank

# Abstracts

- The Place of Women in Ancient Persian Prose Texts** **202**  
Zahrā Riyāhī-zamin, PhD  
Nāhid Dehqānī, MA
- Analysis of Woman's Place in the Short Stories of Ahmad Mahmūd** **201**  
Majid Pūyān, PhD
- The Image of Old Woman in Persian Literature** **200**  
Mahbūbé Mobāsherī, PhD
- The Effect of Abu Zayd's Rational Principles  
on His Attitude towards Women's Issues** **199**  
Fathiyé Fattāhī-zādé, PhD
- Archetypes of Birth or Eternal Mother  
and Their Appearance in Sonnets by Bidel Dehlavi** **198**  
Mahin Panāhī, PhD
- Study of Epigrams and Poetry of Farzāné Khojandī** **197**  
Seyyed-Mohammad-Bāqer Kamāladdinī, PhD
- Divorce Compensation (Mut'at al-Talaq)** **196**  
Zohré Kāzemī, MA  
Ezzat-sādāt Mir-khānī, PhD
- Non-Remarriage Condition in Islamic Jurisprudence and Law** **195**  
Ali-akbar Izadī-fard, PhD  
Hoseyn Kāvyār, MA
- Possibility of Enforcing Judicial Guardianship  
on Women's Part in the Islamic Legal System** **194**  
Faribā Hājī-Alī, PhD  
Fātemé Qodratī, MA

Blank

## Editorial Board

---

- Zahrā Afshārī, PhD** Professor, Al-Zahrā University  
**Ahmad Ja'far-nezhād, PhD** Associate Professor, University of Tehrān  
**Zohrē Khosravī, PhD** Associate Professor, Al-Zahrā University  
**Mohammad-Sādeq Mahdavi, PhD** Professor, Shahid Beheshtī University  
**Mohammad-Hoseyn Panāhī, PhD** Professor, Allāmē Tabātabāyī University  
**Khadijē Safirī, PhD** Professor, Al-Zahrā University  
**Seyyedē-Monavvar Yazdī, PhD** Associate Professor, Al-Zahrā University  
**Homā Zanjānī-zādē, PhD** Associate Professor, Ferdowsī University of Mashhad

## Referees

---

- Manūchehr Akbarī, PhD** University of Tehran  
**Khosrow Bāqerī, PhD** University of Tehran  
**Marziyē Bāqestānī, PhD** Islamic Mazaheb University  
**Hakimē Dabirān, PhD** Tarbiyat Mo'allem University  
**Faribā Hājī-Alī, PhD** Al-Zahrā University  
**Maryam Hoseynī, PhD** Al-Zahrā University  
**Mohsen Jāberī Arablū, PhD** University of Tehran  
**Hoseyn Mehr-pūr, PhD** Shahid Beheshtī University  
**Mahin Panāhī, PhD** Al-Zahrā University  
**Forūzān Rāsekhī, PhD** Al-Zahrā University  
**Mohammad-taqī Rāshed Mohassel, PhD** Institute for Humanities and Cultural Studies  
**Maryam Sāne'-pūr, PhD** Shahid Beheshtī University

# ***Women's Studies*** *Sociological and Psychological*

Copyright © 2011 by Women's Research Centre, Al-Zahra University.

All rights reserved. This journal or any part thereof must not be reproduced in any form without the written permission of the publisher.

Printed in the Islamic Republic of Iran.

Edited, designed, and produced for publishing by

**Caevandish Vera® Editorial Centre**

[www.cvec.ir](http://www.cvec.ir)  
[info@cvec.ir](mailto:info@cvec.ir)



The ***Women's Studies*** is a quarterly peer reviewed journal with the Peer Review Permit No. 3/11/24 from Iran's Ministry of Science, Research, and Technology.

Abstracted/indexed in:

- Regional Information Centre for Science and Technology ([www.srlst.com](http://www.srlst.com))
- Scientific Information Database, Jahād Dāneshgāhī ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))
- Noor Specialized Journals, Computer Research Center of Islamic Sciences ([www.noormags.com](http://www.noormags.com))
- Iran's Magazine Database ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))

*In the Name  
of God*

# Women's Studies

Sociological and Psychological

Vol. 8, No. 3  
Winter 2011  
Serial No. 25

Special Issue  
on Law and Literature

*A Peer Reviewed  
Quarterly Journal*

Al-Zahrā University  
Women's Research Centre

**Publisher** Al-Zahrā University  
**Chief Executive** *Zohrē Khosravī, PhD*  
**Editor in Chief** *Khadijē Safirī, PhD*

**Publishing Producer** Caevandish Vera®  
**Production Editor** *Vafā Sarmast*  
**Persian Editor** *Pāntēā Mohaqqueq*  
**English Editor** *Āzādē Kāmyār*

**Cover Designer** *Ashraf Mūsavīlar*

**Publication Frequency** Quarterly  
**Publication Permit No.** 124/1406  
**Peer Review Permit** 3/11/24  
**Circulation** 1500

**Website** <http://www.jws.ir/>

**Address** Vanak St., 1993891176 Tehrān, Irān  
**Telephone** +98 (21) 8805 8926  
**Fax** +98 (21) 8804 9809  
**E-mail** [info@jws.ir](mailto:info@jws.ir)