

آرمان Arman

ماهنامه فرهنگی، اجتماعی و فلسفی
سال نخست، شماره ۴، قوس ۱۴۰۳، دسامبر ۲۰۲۴

Arman

MENSUEL

ماهنامه
آرمان

فرهنگی، اجتماعی، فلسفی | سال اول، شماره ۴، قوس ۱۴۰۳، دسامبر ۲۰۲۴

شناسنامه ماهنامه

صاحب امتیاز: انجمن آرمان

مدیر مسوول: صدیق الله توحیدی

سر دبیر: جاوید روستاپور

گروه نویسندگان: سید حسین اشراق، ژیلای بنی یعقوب، سید یعقوب

نوید، دلبر توکلی، زلمی نشاط، میرویس بلخی

صفحه آرا: طاهر پیمان

نشانی دفتر: Le Mans, France, 72000

وبسایت: Arman1.org

ایمیل: info@arman1.com

شماره تماس: +33780111365

تمام مقالات منتشر شده دیدگاه شخصی نویسنده آن است!

شاعر و نویسنده در حوزه مطالعات اسلامی، به دقت بررسی شده است. در این مقاله، جنبه‌های مختلف نگاه عرفانی جامی به مقام زن و تأثیر آموزه‌های او بر اندیشه‌های زمانه‌اش تحلیل شده است. همچنین، نویسنده تلاش کرده است تا پیوند میان دیدگاه‌های جامی با تحولات فرهنگی و اجتماعی آن دوران را به تصویر بکشد و اهمیت این اندیشه‌ها در فهم نقش زن در عرفان اسلامی را برجسته سازد. در عرصه هنر، هنر سینما به عنوان هنر هفتم شناخته شده است و نقش فیلم در قضاوت عمومی، از موضوعات بحث‌برانگیز تأثیر هنر در اجتماع به شمار می‌رود. در پایان این شماره، مکارم داریوش به فیلم «روزهای کامل»، آخرین اثر ویم وندرس، فیلم‌ساز برجسته آلمانی، از منظر نظریه‌های امیل دورکیم و مارسل موس، جامعه‌شناسان پیش‌کسوت فرانسه‌یی، نگاهی انداخته است که خوانندگان را با پیام‌ها و ظرایف این فیلم آشنا می‌سازد.

خوانندگان گرامی!

ماهنامه «آرمان» تلاش دارد تا به دام روزمرگی نیفتد و به هر موضوعی از دیدی پژوهشگرانه بنگرد. از شما عزیزان انتظار داریم که با ارسال مطالب تحقیقی در عرصه‌های گوناگون، ما را در این مسیر یاری کنید. گرچه روزانه حوادث ناگوار زیادی در کشور رخ می‌دهد و این امر مانع از تفکر پیرامون مسائل بنیادی می‌شود، اما باید این نقیصه را برطرف کرد. یکی از راه‌های آن تقویت ماهنامه «آرمان» با ارسال مقالات پژوهشی است. باید اذعان داشت که مسئولیت مطالب بر عهده نویسندگان آن است و «آرمان» تنها به انتشار آن‌ها در چارچوب آزادی بیان می‌پردازد. اگر خوانندگان نقدی بر مطالب داشته باشند، این ماهنامه خود را موظف به انتشار آن نقد می‌داند. «آرمان» می‌کوشد دیدگاه‌ها و نظریات اهل علم را، بدون توجه به وابستگی‌های فکری و مذهبی، منتشر کند تا زمینه گفت‌وگو فراهم شود. نباید در برابر هیچ نظریه‌ای جبهه‌گیری کرد، بلکه باید هر نظریه‌ای را در چارچوب خود مطالعه و نقد نمود. نقد، زمینه شکوفایی و درک زوایای تازه‌ای را فراهم می‌آورد که پیش‌تر به آن‌ها توجه نشده است. «آرمان» به هیچ وجه مبلغ یک اندیشه خاص نیست، اما انصاف را در تمامی موارد رعایت می‌کند. از توهین به آرای دیگران باید اجتناب کرد، اما احترام به عقاید نباید مانع نقد علمی و خردمندانه گردد. به همین ترتیب، دیدگاه‌ها و عقاید دینی باید با احترام برخورد شود. در پایان، از تمامی همکاران قلمی تقاضا داریم که همراه با مطالب خود، عکس‌شان را نیز جهت انتشار ارسال کنند.



ما در این شماره روزنه‌ای دیگر به سوی وادی حقوق مقاومت و چگونگی آن می‌گشاییم و مخاطبان گرامی را دعوت می‌کنیم تا پیرامون این موضوع تفکر کنند. دکتر عبدالله شفایی نگاهی علمی به حقوق مقاومت داشته که شایسته توجه است. همچنین، یکی از مباحث مهم و چالش‌برانگیز در این اواخر، نقش زنان در صلح و امنیت بین‌المللی است که در این زمینه، از زاویه‌ای خاص به آن پرداخته‌ایم. مقاله دکتر عسگر خانی ما را با مولفه‌های تازه‌ای در این موضوع آشنا می‌سازد که ترجمه ظریف و شیوای دکتر میرویس بلخی به زبان فارسی، مطالعه آن را دل‌پذیرتر کرده است. بحث قانون اساسی در افغانستان، از زمان استقلال این کشور در سال ۱۹۱۹ میلادی و تصویب نخستین نظامنامه اساسی افغانستان در دوران سلطنت امیر امان‌الله تاکنون، از موضوعات بحث‌برانگیز باقی مانده است. در این شماره، جناب دکتر جانباز به مسائل دقیق حقوقی پیرامون تاریخچه قانون‌های اساسی افغانستان در دوره‌های مختلف سیاسی پرداخته و طرحی برای قانون اساسی نظام پسا طالبان ارائه کرده‌اند که توجه خوانندگان گرامی را به آن جلب می‌کنیم. خانم فرانک روستاپور در مقاله‌ای به جنبش زنان افغانستان از «انجمن حمایت نسوان» تا جنبش اعتراضی زنان پس از سقوط جمهوری و بازگشت طالبان پرداخته است. وی ابعاد مختلف مبارزات زنان و کنشگران حقوق برابر را بررسی کرده که مطالعه آن برای پژوهشگران این عرصه سودمند و ارزشمند خواهد بود. در میان مذاهب فقهی، مذهب احناف به‌عنوان مذهب اهل رأی شناخته می‌شود. رأی یعنی خرد و عقل؛ امری که بسیاری از مذاهب دیگر آن را مذموم می‌دانستند. در این شماره، عبدالبشیر فکرت نقد قدرت از منظر امام ابوحنیفه را مورد بحث قرار داده‌اند. امام ابوحنیفه در بسیاری موارد به رأی عمل می‌کرد و بر این باور بود که اگر روایت دقیق و صحیح نباشد، باید به عقل رجوع کرد. در بخشی دیگر از این شماره، جایگاه زن در اندیشه‌های مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر و عارف نامدار قرن نهم هجری، توسط عبدالقیوم ملک‌زاد،



دکتر عبدالله شفایی، استاد دانشگاه

حقوق مقاومت

مقدمه: اعتراض در برابر ظلم از حقوق ذاتی هر انسان است که مقاومت نامیده می‌شود. هرچند حق مقاومت امروز جزء حقوق بشری شمرده می‌شود و در اسناد بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است، اما تاریخ پر فراز و نشیب دارد. حقوق مقاومت ابتدا در اعلامیه استقلال امریکا در سال ۱۷۷۶ و پس از آن در اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه در سال ۱۷۸۹ پذیرفته شد. سپس در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز از این حق یاد شد. در بند سوم مقدمه اعلامیه تصریح گردید: «ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد.»

رابطه حاکمیت قانون با حق مقاومت: اصل حاکمیت قانون در اعلامیه حقوق بشر به عنوان ابزاری برای تثبیت حقوق بشر عنوان شده است که مانع ستم‌گری و ظلم حاکمان می‌گردد. در کشوری که اصل حاکمیت قانون وجود نداشته باشد، حقوق بشر جایگاهی نخواهد داشت و بیداد و ستم‌گری در جامعه جایگزین خواهد شد. به تعبیر دیگر حق مقاومت در جایی به وجود می‌آید که حاکمیت قانون وجود ندارد و دست حاکمان بر ستم‌کاری و زیر پای نهادن حقوق انسانی باز است. در چنین حالتی مردمی که از ظلم حاکمان به ستوه آمده‌اند، حق دارند در برابر شرایط موجود طغیان نموده و از نظم ظالمانه تبعیت نکرده و آن را به چالش بکشند. بر این اساس مقاومت در برابر ستم‌گری حق طبیعی و بشری جوامع انسانی شمرده می‌شود.

زمینه اجتماعی حقوق مقاومت: حق مقاومت در نبود اصل حاکمیت قانون و عدالت اجتماعی و رواج ستم‌گری حاکمان به وجود می‌آید. در شرایط عادی که حاکمان مطابق اصول قانون رفتار کند، حق مقاومت وجود ندارد. در صورتی که ظلم در جامعه جریان یابد، این حق برای مردم ایجاد می‌گردد. در واقع حقوق مقاومت ماهیت علاجی و درمانی دارد که برای تطبیق عدالت اجتماعی و رفع ستم تجویز می‌گردد. کشورها با پیروی از اعلامیه جهانی حقوق بشر مانع از آن شوند که مردم برای رسیدن به حقوق شان که قیام در برابر ستم است، از آخرین ابزار استفاده نمایند. به خاطر این که هزینه‌های اجتماعی اصل حاکمیت قانون کمتر

از اجرای حق مقاومت است، سازمان ملل متحد و نهادهای بین‌المللی تعداد زیادی از کنوانسیون‌ها و اسناد حقوقی را برای منع کشتار، شکنجه، تبعیض علیه زنان، کودکان و اقلیت‌ها را وضع نموده و کشورهای عضو را ملزم به تبعیت از آن‌ها نموده‌اند. جامعه بین‌المللی با حمایت و دفاع از حقوق قربانیان رفتارهای غیرانسانی کشورها در صدد از بین بردن زمینه‌های مقاومت در برابر وضعیت ظالمانه است.

حق مقاومت و خیر عمومی: حق مقاومت از این نظر که با منافع جامعه و خیر عمومی پیوند دارد، در دسته نسل سوم حقوق بشر قرار می‌گیرد. نسل سوم حقوق بشر شامل حقوق همبستگی است که توسط دولت‌ها، افراد، نهادهای دولتی و خصوصی تحقق می‌یابد. بر این اساس وقتی جمعی از مردم برای دستیابی به آزادی، برابری و برادری دست به مقاومت می‌زنند، دولت‌ها، افراد و نهادهای بین‌المللی وظیفه دارند که از آن حمایت نمایند. این الزام ناشی از ماهیت حقوق بشری مقاومت است. حمایت از حقوق بین‌المللی و صلح و امنیت جهانی به همان اندازه که برای حمایت از نسل اول حقوق بشر (حقوق مدنی و سیاسی) و نسل دوم حقوق بشر (حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) اهمیت دارد، از نسل سوم حقوق بشر (حق همبستگی)، مثل حق مقاومت و حق تعیین سرنوشت) نیز مهم و حیاتی است.

مسئولیت مقاومت گران: مقاومت همان‌طور که حق است و اعمال مقاومت‌گران را توجیه و مشروع می‌سازد، مسئولیت آور نیز هست. حق مقاومت دارای دو ویژگی است؛ نخست این که حق ذاتی انسان است، بر این اساس لازم نیست که مقاومت ابتدا توسط کدام مرجع و نهاد ملی یا بین‌المللی به رسمیت شناخته شود، تا مشروعیت بیابد. چون ذاتی انسان است، هر انسانی که تحت ستم قرار می‌گیرد،

در این راه پیش رفته ایم از این هدف دورتر شده ایم در حالی که هزینه های زیادی کرده ایم. جای سوال بسیار جدی هست که چگونه می توان چرخه خشونت را در کشور قطع کرد؟ یک پاسخ که لازم است روی آن تامل کرد، استفاده از مقاومت مدنی است.

حق مقاومت در افغانستان: در شرایطی که گروه طالبان پس از تسلط دوباره بر افغانستان حکومت انحصاری تک قومی و تک جنسیتی را در افغانستان پایه گذاری نمود و برای تحکیم پایه های قدرت خود از ارتکاب هیچ جنایتی امتناع نمی ورزند. سازمان ملل متحد، عفو بین الملل و گزارش رسانه های معتبر نشان می دهد که طالبان در سه سال گذشته به صورت گسترده به کشتار، شکنجه، حبس، تجاوز و آزار جنسی، غصب زمین و کوچ اجباری مردم دست زده اند. با نقض حقوق بشر، حقوق و آزادی های زنان و تبعیض شدید و سیستماتیک علیه اقلیت ها معاهدات بین المللی حقوق بشر را زیر پا نهاده و اصل حاکمیت قانون را به صورت گسترده نقض کرده اند. همین نقض گسترده اصل حاکمیت قانون و اعمال تبعیض سیستماتیک علیه زنان و اقلیت ها موجب ظلم گسترده و بی سابقه ای در جامعه شده است. این بی عدالتی و ستم گری بدون تردید برای شهروندان افغانستان که مورد ظلم قرار گرفته اند حق مقاومت به وجود می آورد. وضعیت حقوق بشر و حاکمیت قانون در افغانستان به اندازه ای وخیم است که مانع از مشروعیت بین المللی این گروه به عنوان حکومت قانونی افغانستان شده است. در سطح داخلی نیز بر اساس این منطق جنبش های مقاومت نظامی و مدنی در سطح افغانستان شکل گرفته است.

نتیجه گیری: حقوق بشری بودن حق مقاومت برای افراد و جامعه بین المللی الزام حقوقی و اخلاقی ایجاد می کند که برای رفع ستم گری و بی عدالتی طالبان به هر نحو ممکن اقدام نمایند و از جنبش های مقاومت و آزادی خواهانه ضد طالبان با تمام توان حمایت کنند. بدون شک مقاومت در برابر ستم کاری طالبان به خیر عمومی، حاکمیت قانون و عدالت اجتماعی در افغانستان منتهی می گردد و در سطح بین المللی به مهار تروریسم، امنیت و صلح جهانی کمک خواهد کرد؛ چرا که سیاست تبعیض آمیز، زن ستیزانه و ایدئولوژی افراطی طالبان نه تنها موجب و ظلم و ستم بر مردم افغانستان گردیده که تهدیدی برای صلح و امنیت بین المللی نیز محسوب می گردد.



می تواند در برابر آن به هر نحو ممکن مقاومت نماید. دوم؛ همان طور که گفتیم عدالت خواهی و آزادی خواهی با منافع جمعی پیوند دارد. بر این اساس مقاومت گران در استیفای این حق و در جریان مبارزه با ستم گران بایستی همواره خیر عمومی و منافع جامعه را در نظر بگیرند. این مساله تضمین کننده آن است که اگر مقاومت گران به جای حاکمان ظالم قرار گیرند، آزادی و حقوق انسانی مردم را رعایت خواهند نمود و دست به مال و جان مردم دراز نخواهند.

مقاومت مدنی: حقوق مقاومت در پی تحقق اهداف برابری و نفی تبعیض و ستم گری است. ابزار رسیدن به این اهداف متناسب با زمان، مکان، شرایط اجتماعی، سیاسی و امکانات تعیین می گردد. بر این اساس انواع مقاومت به مبارزات سخت نظامی و مقاومت مسلحانه و مبارزات نرم و مدنی در نوسان است. امروز در کنار مقاومت نظامی، مقاومت مدنی یا عاری از خشونت حوزه جدیدی از مقاومت است که در بین متفکران و اندیش مندان طرفداران بسیار یافته است. به باور این اندیش مندان این نوع مقاومت در ضمن این که بسیاری از مضرات مقاومت سخت را ندارد، مزایایی دارد که قابل توجه است. تمام مبارزات و مجاهدات در نیم قرن گذشته مردم افغانستان به هدف برقراری صلح، برابری و پیشرفت کشور صورت گرفته است. در حالی که هر چی

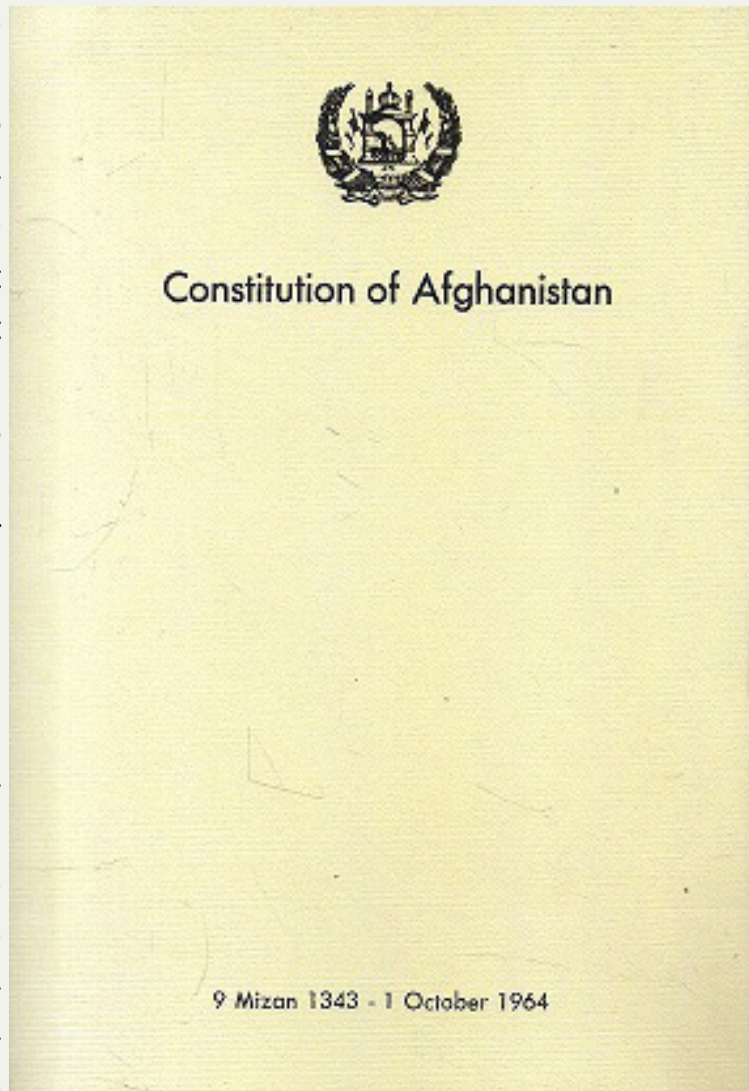
Une réflexion historique sur les constitutions de l'Afghanistan et son avenir constitutionnel



*Nadjib Djanbaz,
Ancien conseiller auprès de la Cour
suprême d'Afghanistan et enseignant*

Le futur de l'Afghanistan nous préoccupe ainsi que de ce qu'il adviendra dans les prochaines années de la nature de ses institutions et plus encore celle du régime politique qui y sera en vigueur. En effet aujourd'hui, en Afghanistan, il n'existe pas une constitution garante des droits fondamentaux des citoyens, des libertés publiques, de la séparation des pouvoirs et d'un État de droit. Les talibans gouvernent sur la base d'un règlement et énoncé de missions de nature exclusivement religieuse. La dernière constitution de l'Afghanistan approuvée par une assemblée constituante traditionnelle (Loya Jergha), composée notamment des représentants élus pour certains et désignés pour d'autres, date de 2003. Il comprenait 12 chapitres et 182 articles et était en vigueur jusqu'en août 2021, date de la prise du pouvoir par les talibans. Les talibans ont alors procédé à la proclamation d'un Émirat islamique en remplacement de la république qui avait été établie pour la première fois en 1974 par le cousin du roi Zaher, le prince Daoud et ce après un coup d'état. La monarchie a été abolie et une nouvelle constitution consacrant la république a été adoptée par une assemblée constituante. Cependant la première constitution de l'Afghanistan date de 1923 où le jeune roi Amanullah, dota le pays d'une constitu-

tion adoptée par une assemblée constituante de 800 personnes, composées des représentants de l'État et du peuple. Cette constitution s'appelait la loi fondamentale de l'État de l'Afghanistan et était composée de 72 articles, incluant des limitations des pouvoirs du roi, des garanties pour les libertés publiques et celle de la presse. Sous la monarchie du roi Nader (1929), une nouvelle constitution de 110 articles, est mise en place, le pouvoir est partagé entre le roi et les religieux et on assiste à un recul concernant les libertés publiques et celle de la presse. Le roi Zaher qui est monté sur le trône après son père, a été à l'initiative d'une monarchie constitutionnelles et pour ce faire une nouvelle constitution a été préparée

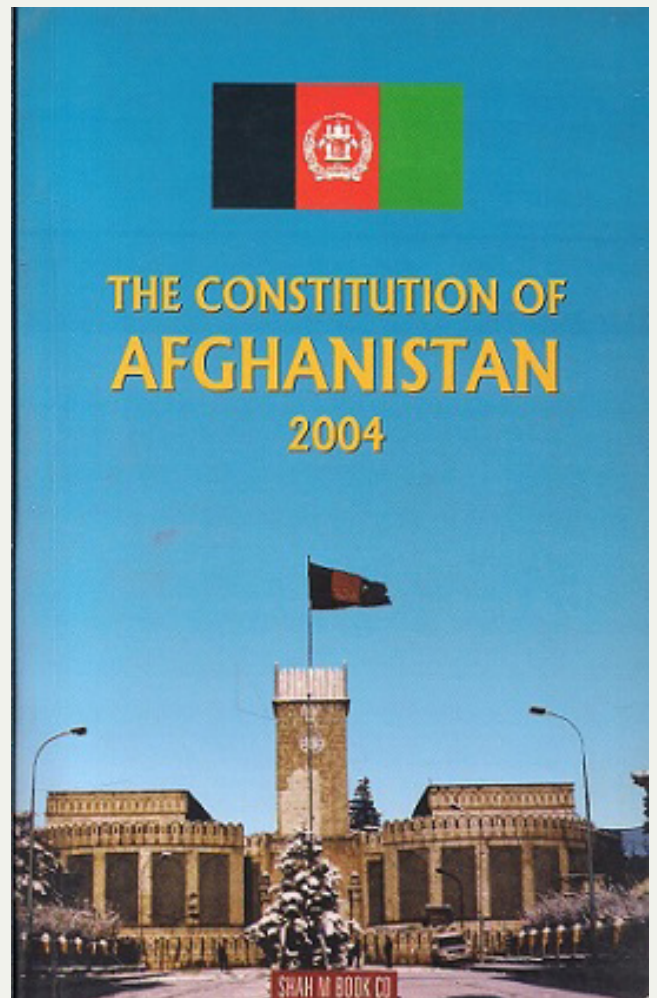


par un groupe de juristes spécialistes afghans et français et approuvée par une nouvelle assemblée constituante en 1969. Cette constitution consacrait la séparation des pouvoirs, l'exclusion des membres de la famille royale de toute occupation d'un poste au gouvernement et le parlement avait le pouvoir de voter une motion de censure contre le gouvernement. Le premier gouvernement des communistes afghans imposé en 1978 après un coup d'état et l'appui des soviétiques, ne possédait pas de constitution et se basait sur le manifeste de leurs parti, tenant lieu de loi fondamentale. Le président communiste, le docteur Nadjiboullah, procéda en 1990 après le départ des troupes soviétiques de l'Afghanistan, à la mise en place d'une nouvelle constitution de 82 articles. Dans la perspective d'un avenir meilleur et à nouveau démocratique pour notre pays, des intellectuels afghans de la diaspora présents à l'étranger, s'attellent d'or et déjà à la rédaction de proposition de projet d'une nouvelle constitution. Je considère personnellement qu'il nous faut bien nous situer sur le plan de proposition de projet de constitution, car le choix d'une nouvelle constitution dans tout ses composants et notamment la nature du

futur régime politique de l'Afghanistan. ne pourra se faire qu'en fonction des souhaits de sa population et à travers une assemblée constituante, représentative de l'ensemble du peuple afghan. Pour notre part, nous avons également envisagé de travailler à la rédaction d'une proposition de projet de constitution qui pourrait avoir pour base la proposition de constitution rédigée en 2003 par le feu professeur Guy Carcassonne (éminent professeur du droit constitutionnel) et qui a été traduit par mes soins sur la demande du ministère des affaires étrangères française. La nature du régime dans cette proposition est semi présidentiel, à la tête de l'État il est prévu un président de la république élu au suffrage universel direct, un premier ministre et deux vices premiers ministres à la tête du pouvoir exécutif, un parlement doté de deux chambres, des assemblées régionales, un pouvoir judiciaire avec à sa tête la cour de cassation et un conseil constitutionnelle dont l'absence était l'un des points d'achoppement et de problèmes juridiques durant la présidence de Messieurs Karzai et Achraf Ghani. Nous espérons être en mesure par une réflexion approfondie et avec la collaboration de personnes compétentes, parvenir à proposer un projet de constitution soucieux de la prise en compte des droits fondamentaux des citoyens, des libertés publiques, de la garantie d'un état de droit, de l'équilibre des pouvoirs et sur la base des inspirations profondes de l'ensemble des afghans.



Professeur Guy Carcassonne, l'un des meilleurs spécialistes de la Constitution française (1951 - 2013)





میرویس بلخی، استاد دانشگاه

یک رویکرد نظری به نقش زنان در صلح و امنیت بین‌المللی

نوشته: دکتر ابو محمد عسگرخانی

ترجمه: میرویس بلخی

ادبیات روابط بین‌الملل در باره سیاست جنسیت¹ مملو از داعیه‌هایی بی اساس است که مکتب واقع‌گرایی Realism آن را به صورت بالفعل نپذیرفته و وضعیت زنان را به عنوان یک قشر جدا از مردان، در مسایل صلح و امنیت بین‌المللی نادیده می‌انگارد و زنان را به عنوان بخشی از نوع بشر به مطالعه می‌گیرد مقاله حاضر مدعی آن است که این رویکرد واقع‌گرایانه می‌تواند مورد انتقاد مکتب‌های علمی (اجتماعی-روانی)²، فمینیسم³، نظریه انتقادی⁴ و نظریه‌های فمینیستی نولیبرال و نو مارکسیسم قرار گیرد. به تعبیر واقع‌گرایی، به طور کلی، نقش زنان را باید در نیروهای مسلح، و یا به عنوان قربانیان، تماشاگران، یا کمک‌کنندگان در درگیری‌های نظامی و یا نظامی‌گری، بررسی نمود. در این نوشته تلاش خواهد شد تا در جستار نخست، به بررسی جریان اصلی انتقادات علیه واقع‌گرایی پرداخته شود و در جستار دوم، واقع‌گرایی به عنوان یک فرایند طولانی در مطالعات تجربی روابط بین‌الملل به بررسی گرفته می‌شود و از این طریق واقعیت‌ها و تجربه‌های تلخ تاریخی معین شناسایی شده از میان برداشته شوند. همان‌طوری که در نظریه ساخت و ساز کیلی⁵ پیشنهاد می‌کند، آنچه ما در زندگی روز مره انجام می‌دهیم، از قبیل انتخاب توقف موتر، خرید در دوکان‌های ارزان قیمت و امثال آن، بر اساس تجربه‌های گذشته صورت می‌گیرند؛ این به خودی خود نشان می‌دهد که چرا تاریخ در هر هزاره بی تکرار می‌شود. بنابراین، مبتنی بر رابط علیت (علت و معلول)، واقع‌گرایان از یک عقلانیت ذهنی سخن می‌گویند. البته موضع‌گیری واقع‌گرایی حمایت از مردان در برابر زنان و یا بالعکس نیست. به باور آنان، یک مطالعه موشکافانه در ادبیات جنگ، صلح و امنیت این امر را نشان می‌دهد که چگونه نابرابری با استفاده از قدرت در جریان تاریخ نهادینه شده است. برای بیرون

1 Gender

2 Social-Psychological

3 Feminism

4 Critical Theory

5 Keley



رفت از این مخصوصه، تعادل میان مردان و زنان از هردو لحاظ کیفی^۱، اجتماعی یا قدرت نرم و کمی یا قدرت مادی^۲ تجویز می‌گردد.

نقدهای بر واقع‌گرایی:

نوشته‌های انوف^۳ (۱۹۸۹)، کراتوچویل^۴ (۱۹۹۱)، واکر^۵ (۱۹۹۳)، رینگر^۶ (۱۹۹۹)، وینت^۷ (۱۹۹۹)، الشتین^۸ (۱۹۸۷) ستین^۹ (۱۹۹۸)، اگناتیف^{۱۰} (۱۹۹۳)، انلوی^{۱۱} (۱۹۹۳) و لیبو^{۱۲} (۲۰۰۸) که به عنوان «ایده» Idea، «هویت» Identity، «نظریه» و «سازه‌انگاری» شناخته شده از آثار عمده غیر علمی و در عین حال کارهای عمده و نفوذ گذار در میان نظریه‌های ذهنی به حساب می‌روند. اساسی‌ترین انتقاد آن‌ها از واقع‌گرایی متمرکز به شرایط دولت در نظام انارشیک بین‌المللی و اصول سفارشی آن، شده است که به تعبیر آن، وضعیت هرج و مرج در نظام بین‌الملل ناشی از سوءنیت دولت‌ها است. این مقوله با برداشت منافع ملی مبتنی بر امنیت در حوزه بین‌الملل گره خورده است که دولت‌ها به عنوان بازیگران در اولویت سیاست خود قرار داده‌اند. بخش عمده از بودجه، سلاح‌های هسته‌یی، نیروی‌های امنیتی ملی متشکل از مردان، مداخلات خارجی و محدود نمودن آزادی‌های مدنی در محور منافع امنیت ملی دولت‌ها توجیه شده‌اند. فمینیست‌ها نیز انتقاد خود را با طرح و پاسخ به سوال جایگاه زنان در مطالعات امنیتی واقع‌گرایی، مطرح کرده‌اند. پاسخ من در قبال این پرسش این است که بسیاری از این نظریه‌ها پس از تحولات خاص تاریخی و پیشرفت‌های تاریخی فرمول بندی شده‌اند.

-
- 1 Qualitive
 - 2 Material Power
 - 3 Onuf
 - 4 Kratochwil
 - 5 Walker
 - 6 Rengger
 - 7 Wendt
 - 8 Elshtain
 - 9 Steans
 - 10 Ignatief
 - 11 Enloe
 - 12 Lebow



البته انتقادهای از یک‌صدایی برخوردار نیستند و افزون بر آن نتوانستند موفق به ارائه یک برنامه واحد شوند. همچنان از لحاظ مطالعات قضایا نگاه آنان قابلیت پیش بینی ندارد. کنیدی پایپ¹ یکی از طرفداران فمینیسم، اذهان می‌کند که تحلیلگران فمینیست و جنسیت در دیدگاه‌های خود در رابطه به موضوع زنان و امنیت، آرای موافق ندارند در حالی که فمینیست‌های لیبرال مایل به تعادل مطلق میان مردان و زنان از لحاظ موقعیت اجتماعی هستند و از حضور زنان و مردان به صورت برابر در ادارات دولتی، پیشرفت حقوق زنان برای حضور در جنگ‌ها، احساس موفقیت می‌نمایند. فمینیست‌های رادیکال تغییر در پویایی استقرار دولت-جامعه را برای آن ترجیح می‌دهند که این هدف به منظور تمایل زنانه ساختن نهادها و زد و بندها می‌باشد. هرچند برخی از فمینیست‌های رادیکال تاکید بر صلح به عنوان نقطه پایانی تغییر نهادها و طرز فکر دارند در حالی که دیگران مسایل طبقه و جنسیت را مورد بررسی قرار می‌دهند. با الهام از نومارکسیسم، این انتقاد مورد تایید قرار دارد که کار به تنهایی منجر به تبعیت زنان نه تنها در محل کار می‌شود که حتا نقش زنان را در پایین ترین گروه اجتماعی در سراسر جهان قرار می‌دهد. با توجه به این نگاه نو مارکسیسم فمینیسم²، یک رابطه در حال رشد میان محرومیت اقتصادی، امنیت و آسیب پذیری دیده می‌شود.

داعیه‌هایی متقابل:

با این حال، به عنوان انتقاد از دیدگاه رویکرد واقع‌گرایانه، چنین استدلال می‌شود که مکتب واقع‌گرایی، جنگ و شرایط صلح و امنیت را از محورهای اصلی روابط بین‌الملل دانسته و از این زاویه به بررسی می‌گیرد. در واقع امنیت بدون مطالعه علل جنگ امری است غیر ممکن. واقع‌گرایی به این باور است که سرشت اهریمنی انسان علت عمده و اولی جنگ به‌شمار می‌رود، (Waltz ۱۹۵۴: ۵۹). براساس این نظریه، تفاوتی بین مردان و زنان وجود ندارد. هردو زن و مرد به عنوان انسان از سرشت بد برخوردار هستند. علت دومی جنگ، دولت است. همه دولت‌ها همگون هستند و به نوعی عمل می‌کنند که انسان‌ها؛ اعم از مرد و زن در آن رفتار می‌نمایند. تمامی موجودات مانند هم هستند و در برابر تهدیدها شیوه یکسانی به خرج می‌دهند تا از آن رهایی یابند. کوچک‌ترین خطر می‌تواند به پرخاش‌گری منجر شود که این امر ناشی از قانون طبیعت است. آنگاه که واقع‌گرایی هرج و مرج نظام بین‌المللی را نتیجه زن‌های خودخواهانه نوع بشر می‌داند که مسوول وقوع درگیری هستند، به این معنی است که هردو؛ زن و مرد زن خودخواهی دارند و عامل درگیری می‌شوند. نظریه‌های فرهنگی قادر به درک نقش زن در مطالعات صلح و امنیت نیست، زیرا فرهنگ چیزی است که انسان‌ها بر سرمسایل مانند دین، سنت و عرف به توافق می‌رسند. زن و نژاد براساس نظریه سازه‌انگاران نیز پوشش داده نمی‌شوند. هنگامی که موضوع ژنیتیک بیان می‌کند که به افراد دارای ژن خودخواه، قدرت تفویض نگردد، به این معنی است که این افراد خود

1 Kennedy Pipe

2 Neo Marxism Feminism

خواه چه مرد باشد یا زن، از قدرت سو استفاده شخصی می‌کنند. اگر منشای ظلم و ستم انسان در صلح بین‌الملل بستگی به سیمپلازم¹ باشد که منجر به مدیریت سلول‌های پرتوپلازما² در بدن انسان می‌شود که هر یک از سلول‌ها ویژگی‌های بارز خودش را دارد، مانند سلول‌های مسوول گرسنگی، تشنگی، جنسیتی و امنیتی. هردو زن و مرد از این سلول‌ها دارند. وقتی پرخاش‌گری نتیجه اختلالات روانی باشد، این اختلال به طور یک‌سان برای مردان و زنان به ارث رسیده است. اگر نظریه پرخاش‌گری و سرخوردگی مدعی آن است که سرخوردگی‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی انسان‌ها منجر به درگیری می‌شود، پس در این نظریه زنان و مردان به طور مساوی سهیم هستند.

آنچه واقع‌گرایی جدا از نقش دولت‌ها تاکید دارد، توزیع نابرابر قدرت در میان کشورها است. نکته اصلی در این موضوع این است که دولت‌ها این سرشت را از انسان‌ها به ارث برده‌اند که چه این انسان مرد باشد یا زن. از لحاظ بیالوژیکی، نابرابری بین زنان و مردان وجود دارد. تنها راه چاره این است که در روابط بین مردان و زنان توازن برقرار شود. قدرت کیفی در قالب قدرت نرم اجتماعی، ایدولوژیکی و سیاسی نه تنها می‌تواند جبران این اختلاف کند که حتا ممکن است تعادل قدرت را به نفع زنان تغییر دهد. برای رسیدن به این تعادل، باید نظریه‌های تداوم تغییر را مورد بررسی قرار داد. این تغییر باید از یک دیدگاه واقع‌گرایانه شروع شود؛ تغییر در ساختار قدرت. در درون نظام دولت، می‌توان زنان را با استفاده از شیوه‌های زیر قدرت‌مند ساخت.

تغییر چشم‌گیر در قانون داخلی ملت‌ها: قوانین معاصر ملی بسیاری از ملت‌ها انعکاس دهنده منافع زنان نیست. برای دست‌یابی به این هدف، اصلاحات مورد نیاز می‌خواهد. برخی از اصول اساسی به پیروی از قوانین بین‌المللی و کنوانسیون‌های مربوط به حقوق بشر ارایه شده است.

سیاست رژیم‌های اصلی مانند رژیم‌های بازرسی، نظارت و ایمنی تحت قانون داخلی ملت‌ها باید در راستای تحول قدرت اجرایی حرکت کند که کشورها مجبور به تفاهم با اصول، هنجارها و قواعد تصمیم‌گیری در سطح ملی باشند. از آنجایی که ساختار تکنولوژیکی؛ و اقتصادی، امنیتی و بسته‌های فرهنگی حکومت جهانی تاثیر چشم‌گیری بر نهادهای ملی دارد نوعی ایتلاف نهادی به خصوص در کشورهای در حال توسعه لازم است تا حفظ توازن قدرت بین نیروهای درون‌زا و برون‌زا ایجاد شود. وضعیت زنان در کشورهای توسعه یافته بهتر است. این البته پس از معرفی فناوری در حوزه امنیت بین‌الملل است. این تاکید می‌تواند در حوزه روابط نظامی در عرصه امنیت بین‌المللی نیز باشد که در آن زنان نقش بارز داشته باشند.

تطبیق برابری قانون ضروری است. همان‌طور که دنیس لوید استدلال کرده است، قانون قرار است به طور مساوی در همه شرایط و برای همه افراد بدون ترس و نفع، اعمال شود که در آن فقیر و ثروتمند، قدرتمند و ضعیف و زن و مرد از همدیگر تفاوت نداشته باشند. برابری نه به این معنی است که هرکسی در برابر قانون یکسان باشد و از دیگری تفاوت نداشته باشد. مانند این که همه کسانی که قتل می‌کنند در پیشگاه قانون به طور یک‌سان مجازات شوند (Lloyds ۱۹۶۴). به عبارت کادوزو، برای قضاوت موارد مختلف، باید پیشینه‌های مختلف جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی مدنظر قرار گرفته شود. بر این اساس، برای کاهش چنین تضادهای باید تمامی اندازه‌گیری‌های لازم انجام شود. به باور واقع‌گرایی، قانون بد است، اما برای سرشت بد انسان‌ها ساخته شده است. در هر صورت، برای حفظ نظم، صلح و امنیت بین‌المللی قانون یک شر لازم است.

1 Symplasm

2 Protoplasm

زنان افغانستان؛ از «انجمن حمایت نسوان» تا جنبش‌های اعتراضی علیه طالبان!



ضیا گل فرانک روستاپور

تمهید: فعالیت جنبش‌ها و مشارکت سیاسی زنان افغانستان تاریخ بیشتر از یک قرن دارد که می‌توان آن را به پنج دوره‌ی جداگانه تقسیم کرد و هر کدام از این دوره‌ها تحولات چشم‌گیر بر روند زندگی سیاسی- اجتماعی زنان داشته است. دوره نخست از آغاز سلطنت شاه امان‌الله و استقلال افغانستان آغاز می‌شود و تا جمهوری داوود خان ادامه می‌یابد، دوره دوم پس از کودتای کمونیستی در ماه ثور ۱۳۷۵ خورشیدی که سبب تغییرات چند پهلوی و با ابعاد گوناگون در زندگی سیاسی اجتماعی زنان همراه بوده است، دوره سوم سقوط حکومت داکتر نجیب‌الله و روی کار آمدن دولت اسلامی به رهبری استاد برهان‌الدین ربانی و همچنان ظهور گروه طالبان در دهه ۹۰ میلادی است که شاید تاریک‌ترین دوره برای زنان افغانستان در تاریخ باشد، چهارمین دوره پس از سرنگونی رژیم طالبان و نهادینه شدن دموکراسی به حمایت جامعه جهانی در افغانستان بود که این دوره را به عنوان «فرصت طلایی» می‌توان برای زنان افغانستان برشمرد. و اما پنجمین دوره که در حال حاضر جریان دارد، آزمون بزرگی برای زنان افغانستان محسوب می‌شود که با وجود فضای خفقان آور و وحشت‌ناک آنان از صحنه مبارزه و پیکار در برابر استبداد طالبانی کنار نرفته و با دادن قربانی‌ها همچنان صدای اعتراض شان از خیابان و رسانه‌ها بلند است.

فعالیت‌ها و مشارکت سیاسی- اجتماعی زنان افغانستان در بیشتر از یک قرن در حکومت‌های مختلف، با فراز و فرودهای زیادی همراه بوده و زنان در برخی از برهه‌های این تاریخ نیز دست‌آوردهای قابل توجه در خصوص نهادینه شدن حقوق و آزادی‌های خود داشته‌اند.

در نگاهی گذرا به چگونگی فعالیت و مشارکت زنان افغانستان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، به روایت تاریخ، این حقیقت تلخ آشکار می‌شود که آنان بیشتر با حق تلفی و خشونت‌های سیستماتیک چه از جانب حاکمان و دولت مردان و چه در نگاهی و باورهای حاکم و پوسیده اجتماعی از سوی مردان در خانواده و خیابان روبرو بوده و همواره تلاش شده تا زنان به آنچه حق و حقوق مسلم شان است دست پیدا نکنند.



از نخستین سازمانی که به عنوان نهادی حامی زنان به صورت رسمی در افغانستان ایجاد شد می‌توان از «انجمن حمایت نسوان» که توسط سراج البنات و ملکه ثریا طرزی، در سال ۱۹۲۸ میلادی تاسس شد، و ریاست آن را کبریا خواهر شاه امان‌الله عهده دار بود، نام برد. هدف از ایجاد این سازمان تشویق زنان به استفاده از قوانین جدید اصلاح شده در حقوق زنان توسط شاه امان‌الله که شامل؛ ممنوعیت تعدد زوجات در قانون جدید «ازدواج و طلاق» و اجرای سیاست‌های زنان توسط دولت بود. همچنان پایه‌گذاران این سازمان بر آموزش دختران و مشارکت زنان در پروسه‌های سیاسی-اجتماعی تلاش کرده و تاکید داشتند.

هرچند مساله آزادی زنان از اولویت‌های کاری شاه امان‌الله در افغانستان به حساب می‌آمد، اما به روایت تاریخ، برخی از خواسته‌ها و برنامه‌های شاه جوان، در خصوص چگونگی آزادی‌های زنان بر مبنای واقعیت جامعه آن روزگار افغانستان و باورهای عامه مردم هم‌خوانی نداشت و همین مساله سبب شد که نه تنها زنان آنچه حق و حقوق مسلم شان بود را به دست نیاورند، بل در بسیاری از موارد با حق تلفی‌های جدی‌تر نیز از سوی مردان و افراد کهنه فکر که برعامه مردم تاثیر عمیق داشتند مواجه شوند.

اما با سرنگونی پادشاهی امان‌الله خان در افغانستان، آنچه تاریخ روایت می‌کند این است که نه تنها فعالیت «انجمن حمایت نسوان» متوقف شد، بل محدودیت‌ها بر آموزش دختران و فعالیت زنان چه از جانب مردم و چه از جانب حاکمان وقت به صورت پیدا و پنهان گسترش یافت و مردان در مجالس خصوصی و حتا رسمی از واژه‌ها و القابی چون «سیاسر، اورت، عاجزه، ناقص‌العقل و جنس دوم» در صحبت‌های خود بر زنان استفاده می‌کردند که تا امروز نیز این صفات در صحبت‌های شماری از مردان افغانستان رواج دارد و کاربرد آن را مصداق احترام بر زنان می‌پندارند.

در آغازین سال‌های سلطنت محمد ظاهرشاه که حاکمیت رسمی و اجرایی در دست عمومی بزرگش محمد هاشم خان بود، محدودیت بر زنان افغانستان بیشتر شد و بر مبنای قانون اساسی سال ۱۹۳۰ که بر اجرای احکام شرعیت تاکید داشت، حجاب بر زنان در مناطق دور دست و روستاها که زنان در کنار مردان به کارهای کشاورزی و دام‌داری بیشتر مشغول بودند اجباری شد.

اما پس از برکناری هاشم خان، در سال ۱۹۴۶ میلادی، شاه محمود، یکی دیگر از عموه‌های ظاهر شاه، نخست وزیر شد و در این دوره دختران افغانستان با پوشیدن چادری و حجاب اجازه رفتن به مکتب را یافتند و دروازه‌های آموزش و تحصیل در چند بخش محدود از جمله رشته‌ی «قابلگی» برای دختران فراهم شد.

باوجود محدودیت‌ها و سخت‌گیری خانواده‌ها و حاکمیت مردان از خانه تا خیابان بر زنان در افغانستان، دهه چهارم سلطنت محمد ظاهرشاه، که به «دهه دموکراسی» معروف است، قانون اساسی جدید تصویب شد. این قانون ضمن آزادی‌های که

بر احزاب سیاسی و رسانه‌ها داده بود، یک‌سر آزادی‌ها در آن برای زنان نیز در نظر گرفته شد که با استفاده از این فرصت، شماری از فعالان حقوق زن با وجودی مخالفت‌های اجتماعی و مردمی، بر فعالیت و سهم‌گیری زنان در اجتماع و سیاست، کارزارهای راه‌اندازی کردند که از آن میان می‌توان به ایجاد «انجمن رفاه زنان» که توسط ملکه حمیرا، همسر محمد ظاهر شاه، در سال ۱۹۴۷ میلادی ایجاد شد، نام برد و پس از آن در سال ۱۹۵۰ میلادی نیز، برای نخستین بار گروهی از دختران افغانستان با سپری کردن آزمون کانکور، وارد دانشگاه کابل شدند که این کار شاید بزرگ‌ترین تغییر و دست‌آورد در آن زمان برای زنان افغانستان که به صورت محض فرمان و حرف اول و آخر را مردان می‌زدند به حساب می‌آمد.

اما با اجرایی شدن قانون اساسی ۱۹۶۴ میلادی که در آن به برگزاری انتخابات سراسری مجلس تاکید شده بود، بستر برای مشارکت و سهم‌گیری زنان در سیاست فراهم شد و این قانون حق مشارکت سیاسی زنان را به رسمیت شناخت و با استفاده از این فرصت، برای نخستین بار چهار زن هر یک، رقیه ابوبکر و اناهیتا راتبزاد از کابل و خدیجه احراری از هرات و معصومه عصمتی از کندهار و موفق شدند به مجلس راه یابند.

در سال ۱۹۶۵ میلادی برای نخستین بار کبری نورزی، درس خوانده دانشگاه «سوربن» به عنوان وزیر بهداشت/صحت افغانستان به یکی از بلندترین کرسی‌های حکومتی دست یافت و پس از آن زنان افغانستان با وجودی که شمارش شان اندک و انگشت شمار در مقایسه با مردان بود، به اداره‌های مختلف حکومتی از جمله، رادیو افغانستان، اداره‌های ملکی، ارتش و و راه یافتند و با گذشت هر روز تعداد مشارکت زنان رو به رشد بود که این روند نیز با سقوط سلطنت محمد ظاهرشاه در دوره نظام جمهوریت محمد داوود خان نیز ادامه داشت، اما نگاهی مرد سالارانه در بیشتر مناطق افغانستان به صورت مغرضانه و به اساس باورهای سنتی و قبیله‌ای بر زنان همچنان پا برجا بود و این چالش در برابر زنان به شدت وجود داشت و این نگرانی در میان زنان نیز هویدا بود که با اندکی تغییر در دستگاه نظام و دولت همه دست‌آوردهای آنان ضرب صفر شود.

سرنگونی جمهوری داوود خان با کودتاه هفت ثور سال ۱۳۵۷ خورشیدی، هرچند به باور آگاهان سیاسی و کارشناسان، تبعات ویران‌گر و جبران‌ناپذیر بر پیکر افغانستان زد و نابسامانی‌ها و بحران چهار دهه و اندی گذشته ریشه در آن کودتاه دارد که همه شیرازه‌های جامعه را زخمی و نابود کرد، اما با روی کار آمدن حزب دموکراتیک خلق به حمایت جمایر پیشین شوروی پیشین در افغانستان، حق آموزش و تحصیل بر زنان افغانستان نه تنها تسهیل شد، بل رهبران این حزب بر مساوات و برابری زنان با مردان تاکید کردند و حتی آموزش دختران نیز اجباری شد و برای زنان کهن سال صنف‌های سواد آموزی در دورترین نقاط افغانستان ایجاد شد.

باید گفت که همان‌گونه که مخالفت‌های بسیار جدی و گسترده در برابر حکومت‌های کمونیستی از سوی مردان در افغانستان وجود داشت و این مخالفت‌ها منجر به تقویه روز افزون جبهه جنگ و جهاد در برابر این حکومت‌ها تا سقوط حکومت داکتر نجیب‌الله در سال ۱۳۷۱ شد، همه زنان سیاسی و فعال افغانستان با روش و شیوه حکومت‌داری و کارنامه‌های حزب دموکراتیک خلق و شاخه پرچم این حزب موافق نبودند و شماری زیادی از فعالان حقوق زن و زنان سیاسی نیز به دلیل مخالفت خود با نحوه حکومت‌داری از افغانستان به کشورهای همسایه و از آنجا به کشورهای اروپایی مهاجرت کردند، اما با وجود همه مشکلاتی که این حکومت‌ها داشتند و بر ارزش‌ها و عقاید مردم تاختند، حمایت حکومت‌های کمونیستی از زنان به ویژه حق آموزش و تحصیل را نمی‌توان نادیده گرفت و مشارکت سیاسی و کار در اداره‌های حکومتی نیز در این دوره برای زنان به صورت چشم‌گیر و روز افزون افزایش یافت.

با این وجود حزب دموکراتیک خلق موفقیت‌چندانی در راستایی رایج کردن اندیشه چپ و مارکسستی در میان زنان افغانستان که در خانواده و جامعه مسلمان و نسبتاً رادیکان بزرگ شده بودند تا آخر نداشت به جز شمار انگشت شمار، موفق نشد از میان سایر زنان افغانستان عضو و هوادار داشته باشد.

پایان حکومت‌های کمونیستی به حمایت جمایر شوروی پیشین در افغانستان را می‌توان پایان مشارکت و سهم‌گیری معنادار زنان افغانستان در بخش‌های سیاسی-اجتماعی و حتی آموزش و تحصیل عنوان کرد، زیرا پس از سقوط حکومت داکتر نجیب‌الله در هشتم ثور سال ۱۳۷۱ خورشیدی و سقوط کابل به دست تنظیم‌های جهادی و ایجاد اداره موقت به رهبری حضرت صبغت‌الله مجددی و سپس تاسیس دولت اسلامی به رهبری استاد برهان‌الدین ربانی، مجال این را نیافت تا بر



فعالیت و سهم‌گیری زنان افغانستان برنامه و طرحی ارائه کند، زیرا مخالفت‌های تنظیم‌های جهادی بر سر ایجاد یک دولت همه شمول، سبب جنگ‌های داخلی در افغانستان به ویژه در کابل شد که به باور آگاهان و پژوهش‌گران قربانی درجه یک این جنگ‌ها زنان افغانستان بودند.

جنگ‌های تنظیمی در کابل سبب آواره شدند میلیون‌ها شهروند افغانستان به شمول زنان شد که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. و اما ظهور طالبان به رهبر ملا محمد عمر، رهبر پیشین این گروه، نقطه عطف، تلخ و دردناک برای زنان افغانستان به شمار می‌رود که ابعاد و پهنه‌های بسیار ویران‌گر دارد و تصور آن برای هر زن افغانستانی وحشت‌ناک و شوکه کننده است.

شاید به دور از واقعیت نباشد که از طالبان به عنوان دشمنان درجه یک و سوگند خورده زنان که هیچ‌گاه با این قشر آشتی نخواهند کرد، نام برده شود.

کارنامه‌ها و سیاست‌های خشن طالبان در برابر زنان افغانستان از نخستین روزهای ورود این گروه به افغانستان با گذشت نزدیک به ۳۰ تا اکنون که برای بار دوم قدرت را در دست دارند، نه تنها برای شهروندان این کشور که برای جهانیان هم تکان دهنده است. در سه سال و اندی که از قدرت‌گیری دوباره طالبان در افغانستان می‌گذرد، تنها نیروی که به صورت آشکارا با وجود شرایط دشوار در برابر حاکمیت این گروه ایستادگی کرده و می‌کند زنان هستند، زیرا به گفته‌ی یکی از زنان معترض در کابل «مرگ و زندگی برای زنان افغانستان در موجودیت طالبان یکسان است، پس برای این که از مرگ تدریجی نجات پیدا کنیم، باید بجنگیم.»

در دورنخست که گروه طالبان به «روز جمعه ۲۷ سپتامبر ۱۹۹۶ میلادی» وارد کابل شده و با برافراشتن پرچم سفید برکاخ ریاست جمهوری افغانستان حاکمیت خود بر مردم را ابلاغ کردند، فردای آن روز جنگ‌جویان این گروه با صورت‌های نیمه پوشانیده خود شلاق بر دست و بر پیکر زنان پایتخت نشین کوبیدند و دشمنی خود با زبان شلاق برآنان را اعلام کردند. طالبان در آن زمان به گونه برق آسا بساط و حضور زنان را از سطح شهر و خیابان برچیدند، صدا زنان را خاموش و این قشر را در خانه‌های خود «زنده به گور» ساختند. زنان افغانستان در آن روزگار برخلاف آنچه در سه سال گذشته انجام داده و می‌دهند، حتا مجال نفس کشیدن را هم نیافتند چه برسد بر این که در برابر این گروه دست به راه پیمایی و اعتراض بزنند. پنج سال سلطه طالبان بر ۹۰ درصد خاک افغانستان روزگار تیره و تار را برای زنان این کشور رقم زد که در این مدت تعدادی زیادی از زنان به زندگی خود پایان داده و دست به خودکشی زدند، صدها زن از مناطق مختلف افغانستان توسط نفرت و جنگ‌جویان این گروه ربوده شدند و تا اکنون از سرنوشت آنان خانواده‌های شان اطلاعی در دست ندارند. کسانی فرصت و

امکاناتی اندکی در دست داشتند با پیمودن کوه‌ها و کمرها با پای پیاده راهی کشورهای همسایه شده و از آنجا موفق شدند تا خود را به کشورهای اروپایی برسانند که داستان آوارگی آنان دراز است و در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. . . سرنگونی رژیم طالبان در سال ۲۰۰۱ میلادی توسط نیروهای ائتلاف بین‌المللی به رهبری امریکا و به حمایت جبهه مقاومت ملی، اما بار دیگر برای زنان افغانستان تقدیر تازه نوشت و به آنان احساس انسان بودن در جامعه افغانستان را فراهم کرد، با وجودی که مردسالاری بر جامعه همچنان حاکمیت می‌کرد و بسیاری از سیاسیون و قدرت‌مندان باور و احساس واقعی در پیوند به مشارکت زنان در عرصه‌های سیاسی- اجتماعی، آموزش و تحصیل و و نداشتند، اما زنان افغانستان به حمایت جامعه جهانی توانستند به یک‌سر حقوق و امتیازهای انسانی و بشری خود دست پیدا کنند. شماری از رهبران محافظه‌کار و رادیکال پس از حمایت جامعه جهانی از حقوق زنان افغانستان، مجبور شدند تن به مشارکت آنان دهند و در کنار زنان در مجلس نمایندگان و سایر اداره‌های حکومتی و دولتی بنشینند و باهم کار کنند.

در افغانستان پساً طالبانی؛ از سال ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۱ میلادی، برای نخستین بار زنان در تاریخ سیاسی این کشور مجال و فرصت به دست گرفتن سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود را یافته باشند، و هر زن افغانستانی در این مدت با وجود مخالفت‌ها و کارشکنی‌های شماری از مردان قدرت‌مند، مشارکت خود و هم‌نوع خود در همه بخش‌ها را به صورت واقعی و معنادار احساس می‌کرد و شاهد بود.

حدود ۴۰ درصد اعضای شورای ملی افغانستان را زنان تشکیل می‌دادند و ۲۵ تا ۳۰ درصد کرسی‌های درجه دوم و سوم اداره‌های حکومتی نیز از سوی زنان اداره می‌شد. زنان افغانستان به صفوف نیروهای امنیتی دفاع راه یافتند و عرصه هنر و فرهنگ نیز از حضور آنان پر رنگ رونق بود. زنان همچنان در رسانه‌های آزاد افغانستان فعالیت چشم‌گیر داشتند و شماری از رسانه‌ها از سوی زنان رهبری و مدیریت می‌شدند، اما با وجود همه این دست‌آوردها، زنان افغانستان هیچ‌گاه دلهره و نگرانی شان را پایانی نبود و گویا آنان از آمدن دوباره طالب و رانده شدن از جامعه آگاهی داشتند.

زنان و نگرانی همیشگی: پرسش که مطرح است این که چرا و چه چیزی سبب نگرانی و کابوس بی‌پایان زنان افغانستان شده بود؛ کابوسی که در نهایت به واقعیت تبدیل شد و با قدرت‌گیری دوباره طالبان در ماه اگست ۲۰۲۱ میلادی زنان به نقطه صفر برگشته و طالبان بار دیگر خانه را برای شان گورستان ساختند؟

پاسخ به این پرسش به صورت قطعی شاید دشوار باشد و عوامل متعددی را می‌توان سبب نگرانی و دلهره زنان عنوان کرد، اما دو موضوع مهم را می‌توان در پیوند به آن برشمرد:

باورهای مردسالانه و رادیکال مردان نسبت به مشارکت زنان: آنچه تاحدی مسلم و هویدا است و از آن به



عنوان نخستین عامل ترد کردن زنان می‌توان یاد کرد، باورهای مردسالارانه حاکم بر اکثریت جامعه افغانستان است؛ مردسالاری حاکم در جامعه و باورهای رادیکال بر ۹۵ درصدی مردان افغانستان که همه روزه زنان با این بینش و باور در خانواده، خیابان، خانه، محل کار و و دست و گریبان بوده و هستند را می‌توان عامل دلهره همیشگی زنان عنوان کرد و حتا به نظر می‌رسد با سرنگونی رژیم طالبان از افغانستان بازهم این واقعیت همچنان پا برجا باشد که زنان افغانستان باید سال‌ها متمادی در برابر این بینش و رویکرد مبارزه و ایستادگی کنند. اما با وجود همه نگرانی‌ها و مشکلات که زنان افغانستان در دو دهه گذشته داشته و دارند، افغانستان پسا طالبانی فرصتی طلایی برای آنان فراهم کرد تا به ظرفیت کلانی فکری و سیاسی برسند و به استبداد تک جنسی نه بگویند، بدون شک این ظرفیت سبب شده است که در سه سال گذشته، با قوت تمام، عزم راسخ و اراده خستگی ناپذیر، در برابر سیاست‌های زن ستیزانه و خشن طالبان به اشکال مختلف برای به‌دست آوردن حقوق اساسی و آزادی‌های خود مبارزه و ایستادگی کنند.

استفاده ابزاری از جایگاه و حقوق زنان: پس از روی کار آمدن تحولات جدید در سال ۲۰۰۱ میلادی، در افغانستان، بسیاری از مردان سیاستمدار که دیدگاه و باورهای محافظه کارانه و تندروی داشتند به حمایت از مشارکت و سهم زنان در اجتماع شعار دادند و در کنار فعالان زن ایستاد شدند، اما گذشت زمان و تحولات درون سازمان در درون حکومت افغانستان به ویژه در دوره حکومت حامد کرزی، رییس جمهور پیشین افغانستان این واقعیت را بر ملا ساخت که شماری زیادی از چهره‌های سیاسی به‌شمول شخص حامد کرزی، آنچه به حمایت از زنان شعار می‌دهند میان خالی است و هدف از این شعارها استفاده ابزاری برای گرفتن امتیازهای سیاسی نزد جامعه است. در این میان شماری از چهره‌های سیاسی که باورهای آشتی ناپذیر با مشارکت و سهم زنان در سیاست داشتند نیز در برهه‌های خاص زمانی از زنان و مشارکت زنان حمایت کردند، اما پس از گذشت زمان به اصطلاح «گذشتن خیشان از پل» دوباره بر اصل خویش برگشته و در برابر آزادی‌ها و حقوق زنان سد واقع شدند.

بازی به نام حقوق زن و شعار دادن‌ها و امتیاز گیری‌ها در این زمان نه تنها از سوی مردان سیاست، بل سوی شماری زنان اهل سیاست نیز به شدت رواج داشت و با این شعارها شماری همچنان امتیاز کسب می‌کردند که در نهایت زنان افغانستان متوجه اصل سناریو در این درام شدند که حق مشارکت و حقوق زن و برابر برای آن از حرف تا عمل تفاوت زیاد دارد. بسیاری از زنان افغانستان که تجربه کار با مردان اهل سیاست را داشتند به این نتیجه رسیدند که شعارحمایت از آنان صادقانه نه، بل ابزاری است.

در حال حاضر که طالبان بر افغانستان حاکم هستند به صدها چهره رسانه‌یی و فعال مدنی دیروز در کنار مقام‌های این گروه حضور دارند و حتا در بیرون از افغانستان نیز از شماری از چهره‌ها به دلیل مسائل قومی و تباری از حاکمیت طالبان حمایت می‌کنند، بنا بر این دلهره و نگرانی زنان افغانستان از گذشته تاحال و در آینده نیز به جا و به اساس یک تجربه واقعی است که در جامعه افغانستان این دیدگاه و باور همچنان پا برجا خواهد ماند و نیاز به کار و تلاش جدی و زمان زیاد دارد.

جنبش‌های اعتراضی زنان در برابر طالبان:



سه سال و اندی از قدرت گیری طالبان در افغانستان می‌گذرد و در این مدت تنها نیروی که به گونه جسته و گریخته و به صورت عملی در برابر این گروه ایستادگی کرده و قربانی دادند، جنبش‌های زنان معترض هستند که تاحدی در کار و پیکار خود موفق شده و حاکمیت این گروه را به سطح جهانی با چالش جدی روبرو کنند و در مجالس و نشست‌های بین‌المللی نیز برای خود جا باز نمایند.

در نخستین روزها پس از سقوط کابل به دست گروه طالبان در ماه اگست سال ۲۰۲۱ میلادی که سخن‌گویان طالبان کابینه حکومت سرپرست خود را اعلام کردند، نخستین مطالبات مردمی از سوی زنان

افغانستان در برابر حاکمیت این گروه مطرح شد و زنان و دختران نیز فردای آن روز با بلند کردن پلاک کارت‌های اعتراضی به خیابان‌های کابل ریختند و در مقابل تفنگ و گلوله جنگ‌جویان گروه قرار گرفتند. جنبش‌های اعتراضی زنان برای نخستین بار با شعار «نان، کار، آزادی» در برابر حاکمیت طالبان به خیابان‌ها در پایتخت کشور ریختند و این جسارت برای رهبران طالبان که تجربه ستیز، خشونت، سرکوب و خفه کردن صدا زنان افغانستان را در کارنامه دوره نخست حاکمیت پنج ساله خود داشتند غیر قابل تصور و تحمل بود. اما واقعیتی بود که طالبان با آن روبرو شده و متوجه این چالش شدند که زنان و دختران افغانستان، آن زنان دهه ۹۰ میلادی نیستند که با ضرب شلاق آنان را از خیابان به کنج خانه‌ها کشاند و صدای شان را خاموش کرد.

دست‌آوردهای جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان در برابر حاکمیت سه ساله طالبان در مقایسه با تمامی جبهات و جریان‌های سیاسی که علیه طالبان در بیرون از افغانستان ایجاد شده، به مراتب بیشتر است و این اعتراض‌ها حتی توانست کشورها و سازمان‌های حقوق بشری و بین‌المللی را مسوول بسازد و وادار کند که به طالبان هشدار دهند که پرونده‌های نقض حقوق بشری این گروه را به دادگاه‌های بین‌المللی کیفری فرستاده خواهد شد که این دست‌آوردی کمی نیست، بنا براین از این نگاه و رهگذر می‌توان کار و پیکار جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان در برابر طالبان را بسیار موثر عنوان کرد.

روش فعالیت جنبش‌های اعتراضی زنان: جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان در سه سال گذشته با وجود فضای خطرناک که طالبان ایجاد کرده اند موفق شدند مطالبات برحق زنان را با روش‌ها و شیوه‌های گوناگون به گوش جهانیان برسانند که در این میان موجود فناوری جدید، شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های جمعی جهانی را می‌توان یک وسیله بسیار موثر عنوان کرد. زنان معترض افغانستان در سال نخست طالبان به صورت پی‌هم و پیوسته با حضور در خیابان‌های کابل پایتخت و سایر ولایت‌ها برای به دست آوردن حقوق خود علیه طالبان اعتراض کردند که این روش طالبان را با چالش جدی روبرو کرد و این گروه در نهایت مجبور به سرکوب، بازداشت و حذف فیزیکی زنان معترض شدند.

در دو سال پسین زنان معترض در داخل افغانستان به دلیل بازداشت و زندانی شدن کمتر به خیابان‌ها ریخته و علیه طالبان شعار دادند، اما عدم حضور آنان در خیابان‌ها به معنای پایان کار نبود و نیست، بلکه آنان همچنان از مکان‌های سرپسته به صورت گروهی اعتراض‌های خود را با نشر اعلامیه‌ها، تهیه ویدیوها و حتا روش مدنی دیگر ادامه داده و به گوش جهانیان رسانیده اند که این اعتراض‌ها تاثیر جدی خود بر سیاست‌ها زن ستیزانه طالبان داشته و چهره ضد زن و نقض گسترده حقوق بشری طالبان را در سطح بین‌المللی آشکارتر ساختند.



Photo: Radio Azadi

روش دیگر جنبش‌های زنان معترض افغانستان نوشتن نامه‌های سرکشاده به سازمان ملل، سازمان بین‌المللی حقوق بشر، کانگریس امریکا، پارلمان اتحادیه اروپا و سایر سازمان‌ها بوده که این نامه‌ها هرکدام در راستای مطرح شدن مطالبات زنان افغانستان و فشار بر طالبان تأثیرات بسیار جدی داشته است.

بازتاب رسانه‌ای: در سه سال گذشته کار و پیکار جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان بازتاب گسترده در رسانه‌های بین‌المللی داشته که سبب شده که سازمان‌های بین‌المللی نیز بر آنچه از سوی طالبان بالای زنان افغانستان می‌گذرد تمرکز کنند. رسانه‌های کلانی مثل بی‌بی‌سی، سی‌ان‌ان، و خبرگزاری‌های معتبر بین‌المللی نیز به صورت پی‌گیر در این مدت فعالیت‌های جنبش‌های زنان افغانستان را گزارش کرده اند که این کار سبب شد تا شماری از کشورها در سیاست‌های خود علیه طالبان تجدید نظر کنند.

حضور زنان معترض در نشست‌های بین‌المللی و رسانه‌ها: حضور نمایندگان جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان در نشست‌های کلان بین‌المللی، نشست‌های رسانه‌های بیرون مرزی نیز به عنوان یک دست‌آورد بزرگ پنداشته می‌شود و نمایندگان جنبش‌های اعتراضی زنان با استفاده از تریبون‌های بین‌المللی در سه سال گذشته موفق شده اند از آنچه بر زنان افغانستان زبرسطه طالبان می‌گذرد، پرده بردارند و درخواست‌های برحق خود پافشاری کنند که در بسیاری موارد گزارش‌های سازمان‌های بین‌المللی بر مبنای اظهارات آنان مستند شده و این کار سبب انتقادهای بسیاری جدی از رویکرد و شیوه حاکمیت طالبان بر مردم افغانستان در سطح بین‌المللی شده است.

زنان افغانستان مبارزان واقعی: در محافل و نشست‌های بین‌المللی که در رابطه به افغانستان در سه سال گذشته برگزار شده، همواره از کارزارها و پیکارهای مدنی جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان به عنوان یک دست‌آورد یاد شده و اعضای این جنبش‌ها را مبارزان و قهرمانان افغانستان لقب داده اند، در سه سال گذشته ده‌ها تن از اعضای این جنبش‌ها در کابل و سایر ولایت‌های افغانستان از سوی طالبان بازداشت، شکنجه، و مورد آزار و اذیت جنسی و بدنی قرار گرفته و حتا مواردی نیز گزارش شده که برخی از زنان معترض به صورت مرموز به «قتل» رسانیده شدند، اما با وجود همه فشارهای که بر زنان صورت گرفت، جنبش‌های اعتراضی زنان سکوت نکرده و به روش‌های متفاوت به مبارزه و اعتراض خود همچنان ادامه داده و می‌دهند.

نگاهی انتقادی از بیرون بر فعالیت‌های جنبش‌های اعتراضی زنان: هرچند تاکنون هیچ فرد یا گروهی خواست‌ها و مطالبات زنان افغانستان که از سوی طالبان نقض شده اند را رد نکرده و این خواست‌ها زنان برای همه شهروندان افغانستان به جز طالبان قابل قبول و پذیرفتنی است، اما مواردی از چگونگی کار و پیکار جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان سبب شده که انگشت انتقادها نیز بر فعالیت این سازمان‌ها نشانه گرفته شود.



Photo: VOA

پراکندگی: عمده‌ترین موردی که از آن به عنوان یک تناقض و بی‌برنامگی جنبش‌های اعتراضی زنان یاد می‌شود، نبود یک پارچگی، هماهنگی و تفاهم میان این سازمان‌ها است. در حال حاضر تعدادی سازمان‌های اعتراضی زنان در برابر طالبان مشخص نیست، اما می‌توان به ده‌ها نام و نشان به عنوان جنبش و سازمان اعتراضی زنان برخورد که از این آدرس‌ها بیانیه‌ها و اعلامیه‌های هم‌سان در پیوند به سرکوب و وضع محدودیت روز افزون طالبان بر زنان منتشر می‌شود و رسانه‌های جمعی نیز با استفاده از این بیانیه‌ها خبر و گزارش تهیه می‌کنند.

بیشتر سازمان‌های اعتراضی که اعلام موجودیت می‌کنند، بنیان‌گذاران آن هدف از ایجاد سازمان خود را مبارزه در برابر استبداد طالبانی علیه زنان و به‌دست آوردن حق و حقوق زنان افغانستان عنوان می‌کنند، اما با این وجود تعریف روشن از سازمان خود و چگونگی مبارزه برای رسیدن به هدف شان مشخص نیست و برخی از این سازمان‌ها حتا فعالیت‌های شان مقطعی و فصلی بوده و است.

درست است که بنیان‌گذاران این سازمان‌ها هر کدام در کشورهای مختلف و در مهاجرات به سر می‌برند و جمع شدن آن‌ها زیر یک چتر و در یک مکان دشوار و حتا ناممکن است. همچنان تعدد سازمان‌ها و جنبش‌های اعتراضی به نوبه خود چیزی بدی نیست، اما بدون شک تجمع این سازمان‌ها در یک دایره کلان‌تر تأثیرگذاری جدی‌تر می‌تواند داشته باشند. با وجود فراهم بودن امکانات، مثل شبکه‌های اجتماعی، انترنت، تلفن و و این شرایط میسر است که تمامی این جنبش‌ها و سازمان‌ها که مطالبات و هدف مشترک و هم‌سان دارند، مسوولان و اعضای شان هماهنگی لازم را برای برآورده شدن اهداف و خواست‌های شان به صورت مشترک ارائه کنند و در مسائل کلان که در رابطه به افغانستان نشست‌ها و گردهمایی‌های در سطح بین‌المللی برگزار می‌شود، بیانیه‌های مشترک و قاطع داشته باشند که دهنده هم‌صدای آنان و جریانی که از تمامی زنان افغانستان نمایندگی کند را نشان دهد، اما با وجود دست‌آوردهای گسترده و چشم‌گیر درسه سال گذشته چنین اتفاق تا کنون صورت نگرفته است که این خلأ به عنوان یک چالش بر آدرس این سازمان‌ها همچنان مطرح است.

در حال حاضر نداشتن یک رهبری و تیم واحد و نبود یک نظرمسجم در میان جنبش‌ها و سازمان‌های اعتراضی زنان یک خلأ کلان محسوب می‌شود که این شکاف سبب شده است در برخی موارد، بیانیه‌های جداگانه و پراکنده هر کدام از این سازمان‌ها چندان جدی گرفته نشوند.

یک باور در میان شماری از اهل رسانه‌ها و جامعه مدنی افغانستان این است که با وجود بازتاب گسترده‌ای که کار و اعتراض‌های جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان در سه سال گذشته در رسانه‌های بین‌المللی داشته، این سازمان‌ها موفق نشده‌اند تا توجه همه لایحه‌های جامعه افغانستان به ویژه زنان را به خود جلب نمایند.

نیاز به ایجاد شبکه مشترک جنبش‌های اعتراضی زنان: مسوولان و کارگذاران جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان فرصت این را دارند که با وجودی فعالیت‌های سازمان‌های جداگانه، یک شبکه وسیع از مجموع جنبش‌ها و سازمان‌های خود را ایجاد و با استفاده از فناوری جدید و شبکه‌های اجتماعی هرچندگاهی خواست‌ها و اعتراض‌های شان را به صورت مشترک به گوش جهانیان برسانند که در صورت عملی شدن چنین ابتکاری موثریت و تأثیرگذاری آن‌ها به مراتب بیشتر خواهد شد و مورد اعتماد بیشتر در سطح جهانی قرار خواهند گرفت.

بدون شک انسجام در سطح رهبری سازمان‌ها و جنبش‌های اعتراضی زنان از اساسی‌ترین مولفه‌ها برای رسیدن به اهداف مورد نظر می‌تواند به حساب بیاید که در آینده اگر بحث بر سر افغانستان پس‌آ طالبانی میان جریان‌های سیاسی افغانستان و جامعه بین‌المللی شکل گیرد، یکی از طرف‌های که نه تنها در مورد مشارکت و تامین حقوق زنان، بل در پیوند به چگونگی آینده سیاسی افغانستان، حل مشکلات کلان کشوری، نوعیت نظام آینده، قانون اساسی و دیگر مسائل مشورت صورت گیرد، شبکه جنبش‌های اعتراضی زنان افغانستان خواهد بود که برای هرکدام از موارد ذکر شده طرح برنامه مشخص خود را می‌تواند داشته باشد و سایر جریان‌های سیاسی حتا روی برنامه‌های شبکه جنبش‌های اعتراضی زنان به بحث و بررسی پردازند.

امام ابوحنیفه رحمه الله و نقد قدرت



.....
عبدالبشیر فکرت، استاد دانشگاه
.....

درآمد:

پیش از ورود به اصل مسأله، پاسخ به این پرسش که چرا باید به امام ابوحنیفه (۹۶۶-۷۹۷م) توجه کرد، ضروری است. تردیدی نیست که ابوحنیفه تنها فقیه تاریخ اسلام نیست، بل فقیهان و متکلمان بسیاری پیش از او گذشته اند و بعد از وی نیز، کمیت عظیمی از فقها و متفکران مسلمان ظهور کردند که فهرست اسامی آنها مثنوی ما را هفت من کاغذ می‌کند. بنابراین، طرح این سوال که چرا از میان امامان دیگر و صدها شخصیت تاثیرگذار تاریخ فقه و فرهنگ اسلامی اختصاصاً به امام ابوحنیفه می‌پردازیم، مشروعیت دارد. در پاسخ به این پرسش، دلایل بسیاری می‌توان اقامه کرد از عقل‌گرایی در مکتب حنفی تا آزادی رأی، وسعت نظر، واقع‌گرایی و غیره. از این میان، یکی از مهم‌ترین دلایل اعتنای ما به امام، سلطه‌ی دیرپای تفکر حنفی بر جامعه‌ی دینی ماست، مکتبی که ریشه‌های اولیه‌ی آن به امام ابوحنیفه برمی‌گردد.

این مکتب نه بریده از آرا و اندیشه‌های امام ابوحنیفه است و نه هم بنایی ست که یک‌بار و برای همیشه توسط امام بزرگ ساخته و پرداخته شده باشد. آرا و نظریات امام ابوحنیفه شبیه دانه‌یی است که در لحظه‌ی خاصی از تاریخ مسلمان‌ها غرس شد و روی هم‌رفته با مساعی مشترک یاران و شاگردان راستین او به درختی تنومند مبدل گردید که اینک بخش قابل ملاحظه‌ای از جهان اسلام در زیرسایه‌ی آن سکنی گزیده است. تفکر حنفی بیش از هزارسال در کشور ما پیشینه دارد و در تاروپود دیانت مردم رخنه کرده است؛ به گونه‌یی که هودج دین داری هر یک از ما -حتی بدون آن که بخواهیم- بر شانه‌های آن نهاده شده است. روی این بیان، تأمل در اندیشه‌های حنفی و به ویژه امام این مکتب، نقطه‌ی عزیمتی است که به ما امکان تأمل در پیوند به ریشه‌های تاریخی دیانت موجود در جامعه خود را فراهم می‌سازد.

با این وجود، پرداختن به همه‌ی ابعاد زندگی و آرای امام ابوحنیفه نیازمند فرصت و فراغت بسیاری است که با دریغ در اختیار ما نیست. آنچه در این مختصر در پی آنیم، بیان موضع انتقادی امام در برابر دستگاه قدرت سیاسی اعم از؛ اموی‌ها و عباسی‌ها است، دستگاهی که با انحراف از سنت خلفای چهارگانه، اغلب با ظلم و نابرابری درآمیخت و کارگزاران آن بلااستثنا از طریق



تصویر منسوب به امام ابوحنیفه

زده است. با این وجود، اندکی پس از او، امام ابویوسف (۷۳۷-۷۶۷م) به دستگاه قدرت عباسی پیوست، تصمیمی که انتقاد عالمان دینی روزگار وی را برانگیخت (احمد امین: ص ۸۴۷). با این وجود، پذیرفتن منصب قضا توسط ابویوسف حکایت از اجتهاد متفاوت او در این زمینه دارد و روی هم رفته این اقدام به سرعت گسترش فقه حنفی در گوشه و کنار جهان اسلام موثر افتاد.

چنانچه مشهور است، امام ابوحنیفه منصب پیشنهادی قضا توسط منصور عباسی (۷۷۴-۷۷۸م) را نپذیرفت و در برابر این استنکاف، بهای سنگینی نیز پرداخت. منصور ابوحنیفه را به زندان انداخت و تازیانه زد و به یک روایت، امام در زندان چشم از دنیا پوشید (احمد امین: ص ۸۴۹)، این در حالی است که امام قبلا از تبانی با دستگاه حکومت اموی نیز سر باز زده و پیشنهاد منصب قضا توسط ابن هبیره را رد کرده بود؛ جسارتی که موجب شد امام ابوحنیفه مورد تعقیب حکومت قرار گیرد و سرانجام به مکه عزیمت نماید و تا سقوط حاکمیت بنی امیه به کوفه برنگردد. شماری از پژوهشگران خودداری امام ابوحنیفه از پذیرفتن منصب قضا را به عدم تولی وی با منصور عباسی نسبت داده اند و این که امام نمی‌خواست با حضور در مسند قضا، در رکاب منصور قرار گیرد و به تحکیم پایه‌های قدرت سیاسی او یاری رساند.

برخی دیگر اما علت اجتناب ابوحنیفه را تقوا و پرهیزگاری

غلبه و یا وراثت بر اریکه قدرت تکیه زدند. ابوحنیفه در یک چنین بازه‌ی زمانی می‌زیست و بنابراین، شخصیت تاریخی است تا بیرون از دایره تاریخ. تاریخی بودن شخصیت امام بدین معنا نیست که او تعلق به امروز ندارد و یا میراث فکری او را محترمانه در طاق نسیان بگذاریم؛ بل بدین معناست که برای درک و فهم آرای ابوحنیفه توجه به شرایط و احوال تاریخی زمان او اجتناب ناپذیر است؛ کما این که، بسیاری از نظریات امام را تنها در پرتو درک شرایط تاریخی، فکری و فرهنگی آن روزگار می‌توان فهمید. از این رو، نسبتی صمیمانه میان آرای فقهی-کلامی امام و زیست زمان او برقرار است. آنچه ما به دنبال آن راه افتاده ایم، نشان دادن نمونه‌هایی است که از مواجهه انتقادی امام با دستگاه قدرت پرده برمی دارد و این که چگونه مواضع فکری امام رفتار تبعیض آمیز و نابرابر دستگاه قدرت و حتی گفتمان دینی بر سر اقتدار آن زمان را پیوسته به چالش طلبیده است.

ابوحنیفه؛ از مرجعیت دینی تا عدم وابستگی به دستگاه قدرت:

امام ابوحنیفه از چهره‌هایی است که اغلب میانه خوب و دوستانه با نهاد قدرت نداشته و پیوسته بیرون از دایره قدرت سیاسی زیسته است. دوری جستن امام از قدرت و چه بسا مخالفت او با حکومت‌های اموی و عباسی بیش از آن که ناشی از نگاه بدبینانه امام به اصل قدرت سیاسی باشد، به عدم مشروعیت، ستم‌گری و ماهیت غیراخلاقی حکومت‌ها رابطه می‌گیرد. از اینجاست که به نظر می‌رسد که امام ابوحنیفه نزدیک شدن به دربار و پیوستن به حکومت را مخرب پایگاه اخلاقی و اجتماعی خود می‌دیده، لذا نه تنها خود همواره از آن احتراز نموده است، بل دیگران را نیز از تقرب به حکومت برحذر داشته است. امام به درستی می‌دانست که پیوستن به دستگاه فساد آلود قدرت به معنای مشارکت در چرخه ظلم و بی‌عدالتی است و این کار، افزون بر آن که با تقوا و پارسایی دینی منافات دارد، جایگاه اخلاقی و اجتماعی فرد را نیز به شدت آسیب می‌زند و از آن پس، آرای درست او نیز مقبولیت اخلاقی و اجتماعی چندانی نخواهد یافت. ابوحنیفه ارج و اهمیت فراوانی به علم قایل بود و از این رو، رفت و آمد ناخوانده و سبک سرانه علما به دربار را برنمی‌تافت و آن را منافی وقار و وجاهت علمی می‌فهمید. در توصیه‌های امام به تکرار بر اجتناب از نزدیکی با قدرت تاکید شده است و خود نماد مجسم عدم وابستگی به دستگاه سیاسی حاکم بود و بارها هدیه و امتیازات پیشنهادی حکومت را واپس

از آن‌ها پیشی گرفت. با این وجود، ابوحنیفه در تداوم سنت شفاهی، ادامه‌ی راه و رسم گذشته گان بود و آثار مکتوب او برخلاف ائمه‌ی دیگر اهل سنت، بسیار اندک اند و در انتساب آن‌ها به امام نیز اتفاق نظری وجود ندارد. آنچه از امام ابوحنیفه به ما رسیده است، عمدتاً از طریق شاگردان او و به ویژه امام محمدبن حسن شیبانی (۷۴۶-۷۰۸م) است. ابوحنیفه از این حیث، شبیه سقراط (۴۷۰-۳۶۶ ق م) در فرهنگ یونانی بود که آرا و نظریات وی توسط شاگردان او، به ویژه افلاطون نقل و روایت شد. آنچه امروزه مذهب حنفی می‌نامیم، اصولاً با امام محمد (۷۴۶-۷۰۸م) از گفتار به نوشتار درآمد و این رویدادی است مهم که می‌توان در مورد ماهیت، ابعاد و نتایج آن مستقلاً سخن گفت.

نکته‌ی مهم دیگر که به فقه امام ابوحنیفه انعطاف بیشتری بخشید، فقدان نظام‌های فقهی منسجم بود. ابوحنیفه در عصری می‌زیست که هنوز دستگاه اجتهاد - چنان‌که بعداً در رساله امام شافعی پرداخته شد - طراحی نشده بود و هیچ یک از نظام‌های فقهی رایج شکل نگرفته بودند؛ بل حنفیت خود نخستین مذهب از مذاهب فقهی در تاریخ اسلام به شمار می‌رود.

بودن در شرایط پیش از شکل‌گیری نظام‌های فقهی به ابوحنیفه امکان آزادی بیشتری جهت تعامل با واقع فراهم می‌کرد. با طراحی دستگاه اجتهاد و پدیدار شدن مذاهب فقهی - که هر یک در پاره‌یی از اصول و مبانی با هم شریک بودند و در جاهایی از یک‌دیگر فاصله می‌گرفتند - فقه نه تنها پهن‌آوری گذشته‌اش را از دست داد و حرکت آزادانه فکر را محدود کرد، بل معنای فقه نیز از «مطلق فهم دین» و یا «فهم دقیق از دین» به دانش خاصی منحصر شد که تا امروز همچنان شایع و رایج است.

خلاصه این‌که، امام ابوحنیفه (رح) از یک‌سو دارای پایگاه فکری ای بود که در مورد ویژگی‌ها و امکانات آن به اجمال اشاره کردیم، و از سوی نیز، تحمل زندان و شلاق و شکنجه را بر وابستگی به دستگاه قدرت اموی و عباسی و تبانی با آن‌ها ترجیح داد. عدم وابستگی به قدرت، امام را در موقعیتی قرار داد که می‌توانست از بیرون بر اوضاع نظارت داشته باشد و بر نابرابری، ستم و تبعیض سیاسی و اجتماعی انگشت بگذارد. مواجهه امام با تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عمدتاً از پایگاه فکری و با مرجعیت دینی بود و از این رو، برای متولیان قدرت همواره گران می‌آمد. امروزه اگر عدم وابستگی به قدرت و نقد از پایگاه فکری را از مقومات یک روشنفکر دینی بدانیم، بی شک امام بزرگ یکی از مصادیق

دانسته اند و بر پایه آن، امام احراز منصب قضا در چنان حکومتی را منافی اصل تقوا و پرهیزگاری می‌دانسته و بنابراین، برای صیانت از تقوا، قضا را فرو گذاشت و بهای این انتخاب را نیز آگاهانه پرداخت کرد. به رغم این دو وجه، وجه سوم نیز محتمل است و آن این‌که، امام به درستی می‌دانست که رفتن در بدنه‌ی قدرت سیاسی امکانی برای نقد قدرت باقی نمی‌گذارد. نقد دستگاه قدرت مادامی که خود بخشی از دستگاه قدرت باشید، اخلاقاً جواز ندارد و اضافه بر آن، ذهنیت اجتماعی نیز پذیرای آن نیست. در برابر اما مقامات حکومتی می‌کوشیدند با جذب ابوحنیفه به دستگاه قدرت از یک‌سو پایه‌های اجتماعی و دینی حکومت خود را تحکیم ببخشند و از سوی نیز، زبان ابوحنیفه را از نقد فرمان داران و به ویژه قضات حکومتی کوتاه کنند. احیاناً امام با درک چنین انگیزه‌هایی، از تبانی با دستگاه قدرت تن زد و با تحمل زندان، شکنجه و تازیانه، وجهت اخلاقی، آزادی بیان و اندیشه‌اش را از اسارت سیاسی نجات داد.

چنانچه گفته آمدیم، عدم وابستگی امام به قدرت، امکان نقد قدرت را فراهم می‌کرد. او شبیه ناظری که از بیرون به بازی‌های سیاسی می‌نگرد و خود در صف مردم ایستاده است، بر اعمال حکومت نظارت داشت و پیوسته از رفتار ظالمانه و نابرابر حکومت با مردم، با اتکا بر اصل آزادی، عدالت و برابری انتقاد می‌کرد. مواجهه‌ی ابوحنیفه با ظلم و نا برابری - خواه دولتی خواه غیردولتی - از سر سبک سری، تصادف و یا ذوق زدگی نبود، بل از پایگاه معرفتی خاصی مایه می‌گرفت که کاربرد وسیع رأی و قیاس، سخت‌گیری در استناد به احادیث، اصالت واقع، اجتهاد جمعی و احتمال خطای مجتهد (رای من مصیب است، اما احتمال خطا را دارد) و غیره از ویژگی‌های مهم آن به شمار می‌رفت. پژوهشگران و نویسندگان بسیاری از ویژگی‌های مذهب حنفی سخن گفته اند و حتی در این زمینه آثار مستقلی تألیف کرده اند. آنچه در این یادداشت به آن پرداخته می‌شود، دو نکته است که کمتر به آن پرداخته شده است. اول این‌که، امام ابوحنیفه در دل سنت گفتاری پای به میدان گذاشت و چونان اسلاف راستین خود، بیش از نوشته به گفتار توجه داشت. فقه با امام ابوحنیفه آغاز نشد و با رفتن وی نیز به انجام نرسید. زیرا پیش از وی نیز فقیهانی چون؛ ابراهیم نخعی، حمابن سلیمان، عکرمه و دیگران وجود داشتند که به این فن شریف اشتغال می‌ورزیدند و پس از امام ابوحنیفه نیز این سنت کماکان ادامه یافت و چه بسا به شکل چشم‌گیری گسترش پیدا کرد. امام از فقیهان روزگار خود کسب دانش نمود و با خلاقیت و استعداد ویژه‌ای که داشت،

ذمه به اسلام بگرایند و این امر باعث کاهش مالیات دولتی گردید. فرمان دار خراسان، گرایش عظیم اهل ذمه به اسلام را تاکتیکی و به هدف فرار از جزیه وانمود کرد و برای راستی آزمایی اسلام آن‌ها پیشنهاد کرد تا معاینه ی ختنه انجام شود. این پیشنهاد خفت بار بر عمر سنگین تمام شد و در پاسخ نوشت: «إن الله بعث محمداً هادياً و لم یبعثه جابياً». خداوند محمد (ص) را هدایت گر برگزیده است، نه مستوفی مالیات.

بسیاری از نومسلمانان، از تلاوت قرآن به زبان عربی عاجز بودند و یا هم تلاوت آن‌ها با لکنت زبان و انحراف معنا همراه بود. این امر به اضافه ی عوامل دیگر موجب می‌شد موالی کمتر به نمازهای جماعت حاضر شوند و حتی ادای نماز نیز که مشروط به آشنایی با زبان عربی بود- بر آن‌ها دشوار تمام شود. عجز آن‌ها از تلاوت قرآن و ادای نماز بهانه ی دیگری بود که حکومت اموی را در صدق اسلام آن‌ها مشکوک می‌کرد و به خراسانیانی که دوشادوش اعراب در جهاد سهم می‌گرفتند، نه تنها سهمی از غنیمت داده نمی‌شد، بل از خود آن‌ها نیز مانند اهل ذمه جزیه می‌ستاندند. حکومت اموی در چنین کارزاری تنها نبود، بل رفتار و نگاه جامعه نیز نسبت به موالی -هر چند موالی خود بخشی از جامعه بودند- خفت بار و نابرابر بود و آنان را چونان طبقه یی ناصیل و فرودست می‌نگریست. با این وجود، جایگاه موالی در جامعه عربی رو به گسترش نهاده بود و پس از گذشت تقریباً یک سده، زعامت علمی و دینی جامعه اسلامی عملاً به دست موالی افتاد و قریب به اتفاق مفتیان و دانشمندان بزرگ شهرها از گروه موالی بودند. با سقوط حاکمیت اموی و روی کار آمدن عباسی‌ها، موالی و به ویژه خراسانی‌ها، ید طولایی در دستگاه قدرت یافتند و پس از منزلت علمی، منزلت سیاسی آن‌ها نیز ثبت جریده‌ی تاریخ شد. با این همه، هنوز دوگانه ی عرب و عجم، عرب و موالی ادامه داشت و ما تداوم آن را در سده‌های بعدی ذیل مقوله‌ی «زی عجم»، و نیز تلاش در جهت اثبات دینی برتری جنس عرب بر جنس عجم و نقل احادیثی علیه زبان فارسی و غیره می‌نگریم.

۲- عدنان فلاحی در مقاله یی زیر نام «مخالفت با زی عجم» که از دریچه ی تلگرام وی منتشر شده است، به تفصیل بیشتری به این موضوع پرداخته است.

۳- از باب مثال؛ ابن تیمیه در کتاب «اقتضاء الصراط المستقیم...» عنوان مشخصی را به «برتری جنس عرب بر جنس عجم» اختصاص داده و چنین آورده است: «ولا نقول بقول الشعوبیه و اراذل الموالی الذین لایحبون العرب، ولا یقرون بفضلهم، فإن قولهم بدعاً و خلاف» (ابن تیمیه: ۳۷۳).

بارز روشنفکری دینی در تاریخ و فرهنگ اسلامی خواهد بود.

شرایط تاریخی امام ابوحنیفه: طوری که در پیش ذکر کردیم، امام ابوحنیفه شخصیت تاریخی است و بنابراین، هر نوع فهم فراتاریخی از وی نه تنها نادرست، بل گمراه کننده است. امام فی الجمله -چونان شخص در تاریخ- شاهد دو دوره ی تاریخی مهم بوده و گسست میان دولت اموی و عباسی را با گوشت و استخوان لمس کرده است. دولت اموی ماهیت عربی داشت و نقش اعراب در آن به حدی برجسته و فراگیر بود که بسیاری از مورخان مسلمان و غیرمسلمان از آن به عنوان «دولت عربی» نام برده اند.

سلطه‌ی عنصر عربی در این دولت روی هم‌رفته به تبعیض نهادمند و گسترده میان عرب و غیر عرب دامن زد و این دوگانگی (عرب و عجم، عرب و موالی) قاعده‌های اجتماعی و فرهنگ عمومی جامعه را نیز فرا گرفته بود.

عرب‌ها غیراعراب را موالی می‌نامیدند و موالی بودن بیش از یک نام گذاری ساده، نوعی تصنیف اجتماعی و ارزشی بود که در آن جامعه به دو گروه اصیل و غیراصیل، فرادست و فرودست دسته بندی می‌شد. رفتار دستگاه حکومت با موالی اغلب حقارت آمیز بود و آنان را به چشم جماعتی می‌دید که از شأن اجتماعی و حقوق و آزادی‌های کمتری برخوردارند.

جامعه عملاً به دو قطب بالا و پست، اصیل و غیراصیل تقسیم شده بود و بالمآل رفتار حاکمیت با این دو گروه نابرابر بود. کمالین که، حکومت اموی بر خلاف سنت و موازین اسلامی، از موالی که خود قبلاً مسلمان شده بودند، جزیه می‌ستاند تا کسر بودجه ی خویش را تلافی کرده باشد؛ بودجه‌ای که بیش از مردم، مایملک سلطان و حواشی سلطان محسوب می‌شد و بخش قابل ملاحظه‌ی از آن در جهت برگزاری بزم‌های شبانه، امور تجملی غیرضروری، بخشش‌ها و غیره.

۱- موالی بر غیر عرب‌هایی اطلاق می‌شد که مسلمان شده بودند. بعضاً همه‌ی مسلمان‌های غیرعرب موالی نامیده می‌شدند.

سلیقه‌های شخصی سلطان به مصرف می‌رسید. از میان زمام داران اموی، عبدالملک (۹۴۹-۷۰۸م) به صورت علنی فرمان داد از نومسلمانان جزیه ستانده شود و حجاج بن یوسف ثقفی (۹۹۰-۷۷۴م) را به اخذ جزیه از آن‌ها توظیف کرد. در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۷۶-۷۶۰م)، مردم خراسان طی نامه از دستور زمامداران اموی پیشین دایر بر اخذ جزیه از نومسلمان‌ها شکایت کردند و عمر ثانی نیز، فرمان لغو آن را صادر کرد. رفع جزیه از نومسلمان‌ها موجب شد کثیری از اهل

هی مغایره للقبائل، کما قیل: «القبائل للعرب، والشعوب: للعجم» (همان اثر: ۳۷۷). این تیمیه در نقد نگرش تساوی گرا به روایت‌های متعددی من جمله حدیثی استناد می‌جوید که شماری از حدیث شناسان آن را ضعیف و متروک خوانده اند. بر بنیاد این روایت، دوستی عرب (نشانه) ایمان، و دشمنی با عرب (علامت) نفاق است (حب العرب ایمان و بغضهم نفاق). درک چنین گرایش و اقوالی در گرو فهم انقطاب‌های اجتماعی‌ای است که در فوق از آن سخن گفتیم؛ و الا ممکن است در وهله‌ی نخست غریب به نظر برسد این که، چگونه شخصیت بزرگی چون ابن تیمیه ده‌ها و بلکه صدها آیت و آیت ناظر بر برابری و عدم برتری نژادی، قومی و زبانی میان مومنان را نادیده می‌گیرد.

فی المثل در روایتی نقل شده است: «من أحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلمن بالفارسية فإنه يورث النفاق». کسی که به عربی می‌تواند نیکو سخن بزند، به فارسی تکلم نکند، چون فارسی نفاق بار می‌آورد. بدین گونه، روایات متعددی می‌توان یافت که در آن کلام اهل جهنم فارسی گفته شده و از تکلم به زبان غیرعرب‌ها نهی گردیده است. منهای توجه به تاریخ و دوگانه عرب و عجم و عرب و موالی، دست یافتن به منطق چنان سخنانی آسان نیست.

شماری از گروه‌ها مانند خوارج، عمل را جزء ماهیت ایمان دانستند و تعریفی یک‌سره عمل گرایانه از ایمان به دست دادند. بر بنیاد این تعریف، ایمان با معیار رفتار و یا عمل کرد سنجیده می‌شد و ترک عمل برابر بود با ترک ایمان از اینجا خوارج سر به شورش گذاشتند و با تکفیر حضرت علی، معاویه و عمروبن عاص، بر آنان شمشیر کشیدند و به ترور همزمان آنان دست یازیدند. جمهور علما ظاهراً عمل را جزء ماهیت ایمان کامل دانستند، نه مطلق ایمان. بنابراین، ترک عمل در نگاه آنان به خروج از دایره‌ی ایمان نمی‌انجامد، بل منافی ایمان کامل بود. از این چشم انداز، تارک عمل ناقص‌الایمان است، اما کافر نیست. در این میان، معتزلی‌ها دوگانه‌ی کفر و ایمان را برنتابیدند و از این رو، به حدّ سوم، یعنی «المنزلة بین منزلتین» قایل شدند. از دید معتزله، فرد گنه کار در برزخ کفر و ایمان، یعنی فسق قرار می‌گیرد. ارتکاب گناه کبیره موجب می‌شود فرد از دایره ایمان خارج شود، اما از آنجایی که عناصر دیگر ایمان اعم از تصدیق قلبی و اقرار زبانی هنوز پابرجاست، به کفر منتهی نمی‌شود؛ بل به فسق می‌انجامد که مقامی در میانه کفر و ایمان است.

ما به سخن شعوبیه و فرومایه گان موالی که عرب را دوست ندارند و به برتری عرب قایل نیستند، سخن نمی‌گوییم، زیرا سخن آنان بدعت و خلاف است.

نکنته‌ی جالب توجه اینست که شیخ الاسلام مدعی است که در مورد برتری عرب بر عجم، اهل علم متفق‌الرای اند(و هو قوله-امام احمد و قول عامه أهل العلم). وی انکار برتری جنس عرب را نشانه نفاق، و خروج از دایره‌ی سنت و جماعت می‌شمارد و آن را به شعوبیه منسوب می‌سازد. به تعبیر شیخ الاسلام: «و ذهب فرقة من الناس إلى أن لا فضل لجنس العرب على جنس العجم، وهؤلاء يسمون الشعوبية، لإنتصارهم للشعوب، التي

امام در یک چنین شرایط تاریخی ای می‌زیست و عملاً نابرابری‌های اجتماعی و رفتارهای نامتوازن و اغلب تبعیض سیاسی را با تمام وجود لمس می‌کرد. او که خود گاهی در مظان اتهام موالی بودن-البته موالی بودن اجداد وی- قرار داشت، بهتر از هرکس دیگری می‌توانست درد نابرابری و ستم اجتماعی و سیاسی ناشی از برتری جویی عربی را احساس کند. به حتم از اینجا بود که امام بزرگ دیدگاه‌هایی طرح کرد که اضافه بر توسع و عقل‌گرایی، بر اصولی چون: آزادی، عدالت و برابری نظارت داشت. امام نه فقط به لحاظ نظری، بل از رهگذر عمل نیز در جنب حرکت‌های برابری طلبانه و عدالت خواه ایستاد و از آن‌ها به شیوه‌های مختلفی حمایت کرد. در این نوشتار، به سه نمونه اشاره خواهیم کرد که اولی ماهیت کلامی دارد و دومی و سومی بالنوبه به قلمرو فقه و عمل سیاسی رابطه می‌گیرد.

ایمان:

نابرابری اجتماعی و برخورد تبعیض آمیز حاکمیت با موالی ریشه در نوعی الهیات سیاسی داشت که در آن تعریف رفتارگرایانه از ایمان کانون توجه بود و عمل بخشی از ماهیت ایمان محسوب می‌شد. چنان که در توضیح شرایط تاریخی حیات امام ابوحنیفه گفته آمدیم، اخذ جزیه از موالی -به عنوان یکی از نمونه‌های بارز تبعیض سیاسی- اغلب بر بهانه‌هایی چون؛ عدم ختنه، عدم حضور در نمازهای جماعت، عجز از تلاوت قرآن و غیره استوار بود. این برخورد بر این فرض پیدا و پنهان بنا یافته بود که فروگذاشتن چنان اعمالی، موالی را از دایره‌ی ایمان دینی خارج می‌سازد و به اردوگاه اهل ذمه وصل می‌کند. اهمیت نگاه امام ابوحنیفه به ایمان را در دل چنین مناسباتی می‌توان فهم کرد، اما پیش از آن، اشاره به رویکردهای مختلف به مسأله ایمان ضروری به نظر می‌رسد.

زیرا -چنان که اشاره کردیم- دستگاه قدرت عمدتاً موالی را به دلیل ترک عمل دینی نظیر؛ ترک نماز جماعت، عجز از تلاوت قرآن، عدم ختنه و غیره -خواه از روی عناد و خواه از روی عدم استطاعت- در زمره‌ی اهل ذمه قرار می‌داد و از آن‌ها جزیه می‌ستاند. دستاویز الهیاتی قدرت در زمان اموی بر این فرض استوار بود که عمل جزء ماهیت ایمان است و بنابراین، آن‌هایی که نمی‌توانستند قرآن بخوانند و یا در نمازهای جماعت حضور یابند، خارج از دایره ایمان تلقی می‌شدند و بنابراین، از آنان مانند اهل ذمه جزیه ستانده می‌شد. گویی تصدیق قلبی اقرار زبانی هیچ تأثیری بر ایمان فرد نداشت و او را از اردوگاه اهل ذمه به قلمرو ایمان منتقل نمی‌کرد. در یک چنین شرایط و احوالی، نگرش امام به مقوله‌ی ایمان برابری طلبانه بود و روی هم‌رفته، در برابر روایت رسمی و مورد تأکید دستگاه حاکمیت قرار می‌گرفت. طرح چنین تعریفی از ایمان به یک معنا، نقد الهیات سیاسی ای بود که رفتار نابرابر حاکمیت را با موالی توجیه می‌کرد.

نماز به فارسی: چنان که گفته آمدیم، نومسلمان‌ها اغلب زبان عربی نمی‌دانستند و از این رو، تلاوت قرآن و به تبع آن، ادای نماز برای آن‌ها مقدور نبود. باری مردم خراسان در نامه‌یی به سلمان فارسی از وی خواستند تا ترجمه‌ی سوره فاتحه را به آنان بنویسد و ترجمه یکی از راه‌های غلبه بر مشکلی بود که خراسانیان از رهگذر ناآگاهی به زبان عربی با آن دچار بودند. معضل اصلی این بود که از یک سو انجام وظایف و واجبات دینی مسبوق بر فهم زبان عربی بود و از سوی نیز، نومسلمانان خراسان با عربی آشنایی نداشتند. ناتوانی آن‌ها از انجام فرایضی مانند؛ نماز، حج و غیره بهانه‌ای به دست حکام مستبد زمان فراهم می‌کرد تا آن‌ها را خارج از دایره ایمان دینی قرار دهند و با آنان چونان اهل ذمه رفتار نمایند. در چنین اوضاع و احوالی، امام ابوحنیفه بر ادای نماز به فارسی نظر داد و این فتوا، بهانه حکام را در امر رفتار نابرابر با موالی از دست آن‌ها می‌ربود.

فتوای امام مبنی بر جواز نماز به فارسی -چنان که در منابع معتبر مذهب حنفی و از جمله ظاهر الروایه امام محمد بن حسن شیبانی آمده است- متقد به شرایط خاص و از جمله ناتوانی از قرائت عربی نیست؛ بل آشنایان به زبان عربی نیز می‌توانند به فارسی نماز بخوانند. با این وجود، فخرالاسلام بزودی به نقل از نوح بن مریم مدعی ست که امام ابوحنیفه از چنان فتوایی به رای صاحبین رجوع کرده است، رأیی که بر اساس آن خواندن نماز به فارسی تنها در صورت ندانستن زبان عربی جواز دارد و آن هم، بیشتر از جنس دعا و ذکر است تا از جنس نماز در

در برابر رویکردهای پیش گفته به ایمان، مرجئه عمل را خارج از ماهیت ایمان خارج کردند و ایمان را عبارت از تصدیق قلبی صرف دانستند.

بر پایه این تعریف از ایمان، چنانچه عمل در نبود تصدیق قلبی سودی به فرد عامل نمی‌رساند، ترک عمل نیز بر تصدیق قلبی تأثیری نخواهد داشت. امام ابوحنیفه اما -در گفت‌وگویی که از او با جهم بن صفوان (۹۶۹-۷۴۸م) نقل شده است- ایمان را عبارت از اقرار به زبان و تصدیق قلبی می‌دانسته و عمل را جزء ماهیت بر نمی‌شمرده است. امام کسی را که معنای کعبه را پذیرفته است، اما مصداق بالفعل آن را نفی می‌کند، مومن می‌شمارد. این حکم به درستی از ماهیت نظری ایمان -نه مصداقی آن- در اندیشه امام پرده برمی‌دارد و دایره‌ی ایمان را بیش از پیش توسعه می‌بخشد. عبارت: «لا نکفر أحداً بذنب ولا ننفی أحداً من الایمان» (ابومنصور الماتریدی، شرح الفقه الأكبر: ص ۸) شاهد دیگری است که بر ماهیت نظری ایمان در نزد امام ابوحنیفه، و این که ایمان غیر از کردار و عمل است. به حتم از اینجا بود که امام بزرگ به مرجئی بودن متهم شد؛ اتهامی که به قصد تخفیف و تحشی وی به کار برده می‌شد، اما تعمق در آرا و اندیشه‌های مرجئه نشان می‌دهد که آن‌ها یکی از گشوده‌ترین و غیر ایدیولوژیک‌ترین نحله‌های کلامی در روزگار خود بودند.

تعریف امام از ایمان آثار الهیاتی، اجتماعی و سیاسی مختلفی به همراه داشت. از نظر الهیاتی، گسستن ایمان از عمل، به نفی زیادت و نقصان ایمان می‌انجامید. کما این که، اگر ایمان غیر از عمل است، آنگاه التزام به واجبات است.

کما این که در کتاب الوصیه که به امام ابوحنیفه منسوب است، در تعریف ایمان آمده است: «هو إقرار باللسان، و تصدیق بالجنان، و معرفة القلب». ایمان عبار است؛ از اقرار به زبان، تصدیق به غیب و معرفت قلب. (أبی حنیفه النعمان: الوصیه، ۲۷) این تعریف از ایمان، عمل را جزء ماهیت ایمان قرار نمی‌دهد.

منهیات دینی هیچ تأثیری بر کمی و زیادی ایمان ندارد. ایمان از این حیث، وضعیتی ثابت و یک‌نواخت دارد و مستقل از نوسان عمل کرد فرد قرار می‌گیرد. در روزگاری که اکثریت جامعه‌ی اسلامی عملاً به قطب‌های ایدیولوژیک متخاصم تقسیم شده بود و هر گروه، دیگری را با چوب تکفیر، بدعت و گمراهی از دایره‌ی ایمان بیرون می‌راند، تعریف امام ابوحنیفه از ایمان فراخ و مداراجویانه بود و به آسانی می‌توانست طرف‌های متخاصم فکری-کلامی را زیر سپهر مشترک ایمان جمع کند. اثر سیاسی نگرش امام به مقوله‌ی ایمان تأمل برانگیزتر است؛

آن عربیت جزذات دین پنداشته می‌شد و انکار از آن مساوی بود با فسق، بدعت، کفر و گمراهی، به چالش کشید و عملاً دستاویز الهیاتی نهاد قدرت را در برخورد نابرابر با موالی و به ویژه اهل خراسان، برهم زد. با این وجود، فراموش نکنیم که فتوای امام ابوحنیفه دایر بر ادای نماز به فارسی، بیش از آن که از سرستیز و یا دشمنی با عرب باشد، از جنس برابری خواهی و عدالت طلبی بود. امام خود در بستر فرهنگ و زبان عربی پرورش یافت و اساتید و شاگردان وی عمدتاً عرب زبان بودند و بنابراین، احتمال این که گرایش عرب ستیزانه داشته باشد، موجه نیست. با این وجود، وی با الهیات طبقاتی، نژادی و برتری طلبانه سر سازگاری نداشت و از این رو کوشید با مرجعیتی که در اختیار وی قرار گرفته بود، به عدالت و برابری اجتماعی و سیاسی کمک کند.

عمل سیاسی: امام ابوحنیفه تا زمان قیام زید بن علی -نوهی پسری امام حسین- در سال ۷۶۶ هـ در برابر هشام بن عبدالملک اموی، عملاً وارد عمل سیاسی نشده بود. با قیام زید، ابوحنیفه بالفعل وارد کنش گری سیاسی شد و به صورت علنی از قیام زید بن علی در برابر دستگاه اموی حمایت کرد. با خروج زید، انتخاب تازه و بهتری فراروی امام قرار گرفت که از سلاله اهل بیت پیامبر بود و ابوحنیفه او را بر زمامداران مستبد و خودکامه اموی ترجیح می‌داد. امام -به روایتی- می‌خواست عملاً زید را در قیام علیه اموی‌ها یاری رساند، اما ظاهراً سپرده‌های مردم موجب شد ابوحنیفه نتواند در رکاب حرکت زید قرار گیرد. او مصداق کامل این حدیث پیامبر بود: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» (ابوداود السجستانی: ج ۴، ص ۳۳۳) بهترین جهاد، گفتن سخن عدل در نزد سلطان ظالم است. جالب است این که بدانیم، آموزه «امر به معروف و نهی از منکر» در عملکرد امام، بیش از آن که ناظر بر اشخاص و افراد جامعه باشد، معطوف به دم و دستگاه سیاسی و گردانندگان آن است و این خود واجد پیام بزرگی است و آن این که، قدرت علی القاعده بی‌پروایی و طغیان بار می‌آورد {علق: ۹-۷} و بنابراین، عالمان دینی بایست -چونان جامعه‌ی مدنی در نظام‌های مردم سالار- در برابر خودکامگی و بیداد دستگاه حکومتی بایستند و با استفاده از پایگاه مردمی خود، کارگزاران را به عدل و انصاف توصیه نمایند.

ابوحنیفه به دعوت عباسی در برابر حکومت اموی لبیک گفت و با استفاده از جایگاه و مرجعیت اجتماعی -دینی خود، مردم را به پیوستن با آن‌ها تشویق کرد. او میانه خوب و صمیمانه‌یی با اهل بیت داشت، اما با نگرش اهل تشیع در امر برتری حضرت علی بر دیگران موافق نبود. ابوحنیفه شیخین (ابوبکر

کتاب «المبسوط» و «ظاهرالروایه» ی امام محمد سخنی در پیوند به رجوع امام ابوحنیفه از این نظر نیامده است) ابوزهره: ۶۹۷-۶۹۶). با این وجود، یک نکته مورد اتفاق است و آن این که، ادای نماز به فارسی تنها با خواندن ترجمه ی فارسی آیات محکم قرآن جواز دارد. خواندن آیات متشابه (تأویل بردار) به فارسی، بیش از آن که قرآن باشد، تفسیر قرآن است و بنابراین، نماز با آن جواز ندارد (همان: ص ۶۹۶)

پرسش اصلی این است که، با توجه به رای امام ابوحنیفه مبنی بر جواز ادای نماز به فارسی، آیا می‌توان قرآن را ترکیبی از نظم و معنا دانست؟ آیا جواز ادای نماز به فارسی بر این فرض استوار نیست که قرآن صرفاً شامل معناست و نظم خارج از ماهیت آنست؟ ابوالیسر به‌زدوی مدعی است که ابوحنیفه قرآن را -مانند سایر ائمه ی دین- شامل نظم و معنا می‌دانست و فتوای او در پیوند به جواز نماز به فارسی از نوع رخصت شرعی است. چنانچه برای فرد مضطر و یا مکره کتمان ایمان بلامانع است، ادای نماز به فارسی نیز مشروط به ندانستن زبان عربی، و لذا فتوایی موقتی است و آن را نمی‌توان اساس نگاه امام ابوحنیفه به قرآن قرار داد (ابوزهره: ص ۶۷۰-۶۷۶) علامه سرخسی اما، دلایلی اقامه کرده که نشان می‌دهد امام ابوحنیفه قرآن را صرفاً مشتمل بر معنا می‌دانسته است تا نظم. سرخسی به نکاتی دست می‌گذارد که فی الجمله تأمل برانگیز است: یکم این که، قرآن کلام معجز است و اعجاز قرآن معنوی است تا لفظی. ثانیاً، قرآن نه تنها برای اعراب، بل بر همه آدمیان نازل شده است و تحدی قرآن مبنی بر این که کسی نمی‌تواند مانند آن بیاورد، زمانی برای فارسی زبانان حجیت دارد که قرآن به زبان خود آن‌ها باشد. ثالثاً، قرآن کلام خدا و غیرمخلوق است و بنابراین، اگر نظم را جزء قرآن بدانیم، آنگاه قرآن مخلوق خواهد بود؛ زیرا واژگان و نظم قرآن فی الجمله حادث اند و این نکته‌ای است روشن و بدیهی. رابعاً، وقتی ایمان آوردن به زبان فارسی درست است، ادای نماز به فارسی چرا باید نادرست باشد. (ابوزهره: ص ۶۷۳) واقع این است که هر چند دیدگاه امام ابوحنیفه در پیوند به ادای نماز به فارسی ماهیت فقهی دارد، اما بر مفروضات کلامی استوار است و علامه سرخسی با درک این ظرافت، به نکاتی اشاره می‌کند که عمدتاً از محدوده‌ی فقه فراتر می‌رود و در کل توجه برانگیز است.

باری مسأله ما واکاوی دلایل فقهی و یا تبعات کلامی این نظریه نیست، بل گوش‌زد کردن نسبت این نظریه بافضای فکری و فرهنگی ای است که امام ابوحنیفه در آن می‌زیسته است. امام با طرح چنین دیدگاه جسورانه‌ای، گفتمانی را که در

زمانه او به سختی می‌توان اهمیت و منطق نظریات فقهی و کلامی وی را دریافت. تامل در زندگی امام ابوحنیفه نشان می‌دهد که وی نه تنها همواره بیرون از دایره ی نهاد قدرت زیسته است، بلکه در برابر خواست قدرت مبنی بر پیوستن به آن نیز، از خود است.

این نکته که ابوبکر صدیق، شش ماه منتظر بیعت اهل یمن ماند، به لحاظ تاریخی نامستند است و بسیاری از پژوهشگران در صحت آن تردید کرده اند.

پایه داری و استقامت نشان داده است. امام همواره با وارستگی تمام به نقد و اندرز قضات و حاکمان سیاسی دست یازیده و بر اعمال و رفتار آنان انگشت نهاده است. نقد امام نه از روی تصادف، ناآگاهی و یا سلیقه، بل به نحو جدی و از پایگاهی فکری-دینی صورت گرفته است؛ پایگاهی که اتکا بر رأی، قیاس و استحسان و فی الجمله عقلانیت دینی از ویژگی‌های اصلی آن به‌شمار می‌رود. امام مبانی الهیاتی حکومت‌ها را تا آنجایی که به تبعیض، ظلم و بیدادگری می‌انجامیده است، به چالش کشیده و در حمایت از برابری، عدالت و آزادی، چونان فردی آگاه، غیروابسته و رسالت‌مند عمل کرده است. آرای کلامی و فقهی ابوحنیفه در پیوند به ایمان، روایی نماز به زبان فارسی، و نیز موضع گیری سیاسی‌اش در قبال حکومت‌های اموی و عباسی مثال‌های روشنی است که ما در این نوشتار اجماً به آن نظر انداختیم.

منابع و مأخذ

قرآنکریم

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام (توفی: ۷۲۷هـ) اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، تحقیق و تعلیق: د. ناصر بن عبدالکریم العقل، ج ۱، الرياض - مکتبه الرشد، بت
۲. ابوداود، السجستانی: سنن ابی داود، ج ۴، حدیث رقم: ۴۳۴۴
۳. ابوزهره، محمد: ابوحنیفه، دارالفکر العربی، ۱۴۴۵م
۴. ابومنصور الماتریدی، (توفی: ۳۳۳هـ) شرح الفقه الأكبر، طبع علی نفقه الشئون الدینیة بدولة قطر، بت
۵. امین، احمد: ضحی الإسلام، الجزء الاول، القاهرة - مؤسسه الهمندای للتعلیم والثقافة، ۲۱۱۲ م
۶. النعمان، ابی حنیفه: الوصیة، تحقیق و تعلیق: ابی معاذ محمد بن عبدالحی عوبینه، الطبعة الأولى - دار ابن حزم، ۱۴۴۷

م

۷. <https://t.me/AdnanFallahi>

و عمر) را بر حضرت علی برتر می‌شمرد و در باب برتری علی و عثمان بر یکدیگر محتاط بود. او امر خلافت را منوط به شورا و اهلرأی می‌دانست و از این رو، نه با میراثی شدن قدرت همسویی داشت و نه هم تصاحب قدرت از طریق غلبه و استیلا را برمی‌تافت. او در گفت‌وگویی با منصور، اجتماع مومنان و مشورت آن‌ها را اصل خلافت خواند و تصریح کرد که ابوبکر شش ماه از تصرف در حکومت اجتناب ورزید، تا آن که بیعت اهل یمن به او موصلت کرد.

خلافت در نگاه امام، امر متعلق به مردم است و این دیدگاه بالطبع در برابر حکومت اموی و عباسی قرار می‌گرفت که در آن قدرت پیوسته یا از طریق زور و غلبه، و یا هم از راه وراثت و جانشینی تصاحب می‌شد.

با این وجود، از امام ابوحنیفه نقل شده است که: «نماز پشت هر بر و فاجری جواز دارد». این قول موجب شده است عده‌ای امامت فاسق را از دید امام ابوحنیفه جایز بشمارند، استنباطی که ابوبکر جصاص (۶۷۷-م) آن را از بنیاد نادرست می‌داند.

تردیدی نیست که ابوحنیفه عدالت را یکی از شرایط ضروری احراز خلافت می‌دانسته و به حتم بر همین بنیاد نیز همواره در برابر دستگاه حکومت قرار گرفته است. با این وجود، رویه‌ی سیاسی عصر امام و پس از وی نشان می‌دهد که این شرط به ندرت در زمام داران جامعه‌ی اسلامی محقق شده است. در تمام دوره‌ی اموی‌ها، تنها عمر بن عبدالعزیز را می‌توان استثنایی کوچک بر قاعده دانست. حاکمان دیگر اموی و عباسی یک‌سره بر منهج ظلم و نابرابری مشی می‌کردند و بادریغ، تجربه‌ی حاکم در روزگار امام و پس از او اغلب از این دست بوده است. روی این بیان، وجود تاریخی امامت کبرا (خلافت) تفاوت فاحشی با امامت مطلوب و مدنظر امام ابوحنیفه داشته و میان این دو، فاصله‌ای است بس بزرگ. به رغم این، اعتنا به واقعیت مقتضی آنست که زکات، حج، نماز و سایر واجبات و مناسک دینی را نمی‌توان به ظهور امام عادل (امام حق) معلق کرد؛ زیرا چنین کاری از یک‌سو به تعطیل بخش عظیمی از امور عملی دین می‌انجامد و از سوی نیز واقعیت موجود را یک‌سره نادیده می‌گیرد. از اینجاست که خط فکری امام از مرجئه جدا می‌افتد، زیرا تفکر مرجئی به هست‌های سیاسی بی‌هیچ قید و شرطی مشروعیت می‌داد، در حالی که مشروعیت چنان واقعیت‌هایی در نظر امام، از جنس اضطراب و رخصت شرعی محسوب می‌شود.

نتیجه گیری: امام ابوحنیفه شخصیتی تاریخی است و بنابراین، منهای توجه به شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی



عبدالقیوم ملکزاد، شاعر و نویسنده

زن در منظومهٔ فکری مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی

خاتم الشعراء مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۷ ه ق) یکی از عرفای بزرگ و از جملهٔ دانشمندان نام آور سدهٔ نهم هجری است.

یکی از آثار ارزشمند وی مثنوی هفت اورنگ است که سیمای زن در آن پر بسامد تر از مرد جلوه دارد. در این اثر و مشخصاً داستان لیلی و مجنون آن در محور مقام زن می‌چرخد، زنی دارای ویژگی‌های مثبت و ارزنده‌ای چون عقلانیت، زیبایی، عزت نفس، وفاداری، لطافت، ایجاد روحیه برای دیگران و نظایر آن.

هر چند در مورد داستان لیلی و مجنون اساتید دیگری چون نظامی گنجوی، امیر خسرو دهلوی و... نیز داد سخن داده‌اند، اما دیدگاه مولانا جامی در فراز‌هایی از سرگذشت لیلی و مجنون متفاوت تر از دیگران به نظر می‌خورد و از زوایایی هم با برجستگی‌هایی همراه است.

مولانا جامی در داستان لیلی و مجنون هفت اورنگ، جانب زن یا «این موجود اهورایی» از عینک یک «عارف واصل و یک انسان آزاده» می‌نگرد. لذا طوری که استادان افراسیاب پور و طهماسبی^۱ بر آنند، مولانا جامی بر خلاف ایرادی که از سوی برخی در رابطه با دیدگاه وی نسبت به زن بازتاب یافته، به دلیل عالم و عارف بودن و نیز به عنوان کسی که همواره خط بزرگان دین را پیموده، نسبت به آن موجود در خور حرمت، با همان دیدگاهی سر سازگاری دارد که ابن عربی داشته است از دیدگاه ابن عربی، - همان گونه که قبلاً راجع به آن پرداختیم - «زن قابلیت سیر عرفانی و سلوک معنوی برای راهیابی به مقام ولایت را داراست.»

(بختیار، ۱۳۸۹: ۳)

۱ فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ، «زن از دیدگاه جامی در لیلی و مجنون» سال چهارم، شماره پانزدهم، بهار ۱۳۹۲. نویسندگان: علی اکبر افراسیاب پور از دانشگاه آزاد اسلامی واحد جامع شوشتر کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی.



مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر و عارف سده‌ی نهم هجری

بر مبنای بررسی و دیدگاه افراسیاب پور و طهماسبی: «در مثنوی لیلی و مجنون حتی یک مورد نیز اهانتی نسبت به زن دیده دیده نمی‌شود، فقط در یک مورد از زبان - به قول خود جامی - فردی حسود و خبرچین که کم عقل و سخیف است، به لیلی توهین شده است که در این مورد نیز او خواسته نشان دهد که مردان کم عقل و سخیف نیز حسود و خبرچین باشند.»

آن رفته ز قید عقل بیرون
کامد بیرون به سوی مجنون
وز لیلی و عقد او خبر گفت

وان شیفته را ز نو بر آشفتم. (جامی، ۱۳۸۵: ابیات ۱۰-۱۱)

به قول محققین یاد شده: فقط همین قسمت نیز دست‌مایه افرادی شده است که ارتباط بین ابیات قبل و بعد را در نیافته اند، یا اهلیت لازم را نداشته اند، پس از قول جامی این اهانت‌ها را نسبت به زن بیان نموده و گفته اند که دیدگاه جامی نسبت به زن منفی است!

تفاوت دیدگاه بین مولانا جامی و امیر خسرو دهلوی و نظامی و مکتبی به وضوح دیده می‌شود که گوناگون است. اما این قلم به منظور ارائه تفاوت‌ها صرف به ارائه یک یا دو دیدگاه می‌پردازد. در سخنان شعرای غیر از جامی، آغاز عشق میان لیلی و مجنون، به عهد کودکی آن دو ربط داده شده است:

یاران به حساب علم خوانی

ایشان به حساب مهربانی (نظامی، ۱۳۸۹: ص ۶۲ بیت ۶)

طوفان خط ده قلم نوشتند

ایشان غم دل به هم نوشتند (مکتبی، ۱۳۷۹: ص ۱۴۸، بیت ۸)

اما برعکس جامی طلوع خورشید عشق در سپهر دل آن دو را در عنفوان جوانی می‌داند. «زیرا برای عشق زن و مرد اهمیت عرفانی و معنوی قائل است و آن را یک بازی کودکانه نمی‌پندارد.» آن دو به باور جامی در هنگام جوانی است که زمینه پایه گذاری یک «عشق الهی» را فراهم می‌سازند. «طوری که ملاحظه می‌شود، خاتم الشعراء هنوز هم به ارائه این سخن بسنده نکرده، بلکه از این گفته نیز پا را فراتر می‌نهد و زن را معقول تر از مرد نشان می‌دهد.» افراسیاب پور و طهماسبی نکته اختلاف روایت جامی با امیر خسرو این است که: دهلوی معتقد بر این می‌باشد: بعد از آنکه مادر و پدر لیلی از انصراف دخترشان برای دل باختن به قیس معروف به مجنون، نصایح و رهنمودهای شان را سودمند نمی‌یابند، دست به تدبیر دیگری می‌یازند و آن عبارت می‌باشد از به بند کشیدن لیلی!

اما باور جامی عکس این پندار است یا خلاف این روایت! یعنی جامی می‌کوشد موضوع محبوس و تحقیر شدن لیلی از سوی والدین را، مردود قرار دهد و به جای به بند کشیدن و شکنجه دادن لیلی، سعی می‌ورزند، ضمن دادن اندرز به دختر، از سر مهر و محبت، معبر تردد مجنون به کوی لیلی را سد سازند:

یک شب ز کمال مهربانی

در گوشه خلوتی که دانی

فرزند خجسته را نشانند

بر وی سخن گهر فشانند. (جامی، ۱۳۸۵: ۷۹۸ ابیات ۹-۱۰)

داستان لیلی و مجنون، بازتاب دهنده اوج عشق عاشق نسبت به معشوق است، عشقی که از فضای آن طهارت و پاکی فرو می‌بارد و جایگه آن از زمین به سوی آسمان صعود می‌کند، چنان صعودی که «از حد جسم و مادیات بالاتر و فراتر می‌رود.»



جامی در این داستان که در واقع، عقاید درونی و وجودی اوست، می‌کوشد «زن را همه ناز و عقل»

نشان دهد و مرد را «همه نیاز و وابسته به زن» و عاشق برای رسیدن به اوج که همان معشوق ازلی است، باید از راهی طی طریق کند که زن ره‌نماینده او باشد و دست او را بگیرد و پله و پله تا او جوش ببرد، تا جایی که دیگر حتی معشوق زمینی (لیلی) را نمی‌شناسد و نام و نشان دیرینه اش را که عمر و زندگانی اش را وقف کرده است، از دلبر جويا می‌شود: (فصلنامه زن و فرهنگ)

کما اینکه فصلنامه دهخدا (۲) نیز بدان با عبارات آتی پرداخته است:

جامی نیز در تمام دیدار های لیلی و مجنون، مرد را سراسر نیاز و زن را تماماً نام نشان

می‌دهد که خواننده را به شگفتی وا می‌دارد. جامی نمونه عالی زن ستایی در لیلی و مجنون است و زن را در چهره لیلی به مقام بالاتری از مرد می‌رساند که نیازمند وی است:

لیلی است چو آب زندگانی

من تشنه جگر چنان که دانی (جامی، ۱۳۸۵: ۷۷۳)

اهل فن در رابطه با این نکته که «زن تجلی روح الهی» است، بدین باورند: در شعر غنایی، توصیف زیبایی های معشوق و آرزوی دست یافتن به او مهمترین هدف شمرده می‌شود. دکتر استاد شمیسا (۱۳۷۰: ۱۵۰) بدین باور است: «به نظر می‌رسد که زن مطرح در شعر غنایی در اصل یک ایزدبانو بوده است.»

البته گاه رمز پردازی معشوق زن به روح الهی - به ویژه در ادبیات عرفانی - نمایان‌گر است. ستایش زن به عنوان تجلی روح الهی به اسطوره ها و الهه های دوران باستان بر می‌گردد. در قرآن نیز به این اعتقاد اشاره شده است. [اُمَّ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ (صافات/۱۵۰) یعنی: یا فرشتگان را مادینه آفریدیم و آنان شاهد بودند؟]

یک موضوع دیگر در رابطه با نظر مولانا جامی راجع به زن در خور مکث است، و آن عبارت است از نگرش منفی مولانا جامی نسبت به زن! بهتر خواهد بود به آن نیز نگاه اجمالی داشته باشیم:

کسانی که نظر مولانا جامی را نسبت زن منفی نشان داده اند، به مثنوی «سلامان و ابسال» تمسک جسته اند که در آن از بدخویی و فریبکاری و بی وفایی و... زن سخن رفته است. یعنی بر خلاف مثنوی لیلی و مجنون که در آن از زن با ویژگی های مثبت زیادی چون تجلی روح الهی، خردمندی، وفاداری، پاکدامنی و... یاد شده است.

چنین دیدگاه متناقض در باره جایگاه زن را باید برخاسته از فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر زمان آنان قلمداد کرد.

طوری که حکیم گنجه (نظامی) حدوث ویژگی هایی چون بی وفایی زنان، ناپایداری عهد ایشان، حيله گری، شهوت رانی و خیانت... آنان را مولود جبر حاکم بر خانواده و اجتماعی بر شمرده است. ورنه نظامی نیز دیدگاه های مثبت زیادی نسبت به زن دارد.

برخی به این باور اند که این طرز دید جامی بیانگر نماد سازی وی در آثارش می‌باشد.

با نقل ابیاتی از ابسال و سلامان سخن را در مورد جامی را به پایان می‌بریم. این گزیده سه بیت از بخش ۴۰ هفت اورنگ، تحت عنوان: «به کمال رسیدن اسباب جمال سلامان و ظاهر شدن عشق ابسال بر وی و حيله نمودن تا وی را نیز گرفتار خود گرداند»:



شاهدی پر عشوه بود اقبال نیز
 کم نه ز اسباب جمالش هیچ چیز
 با سلامان عرض خوبی ساز کرد
 شیوه جولانگری آغاز کرد
 چشم خود را کردی از سرمه سیاه
 تاش بردی زان سیه کاری ز راه
 (جامی، ج ۱، ۳۴۰:۱۳۷۸)

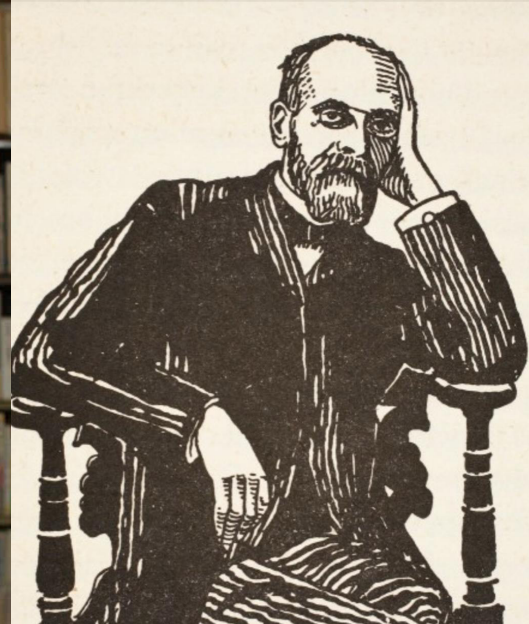
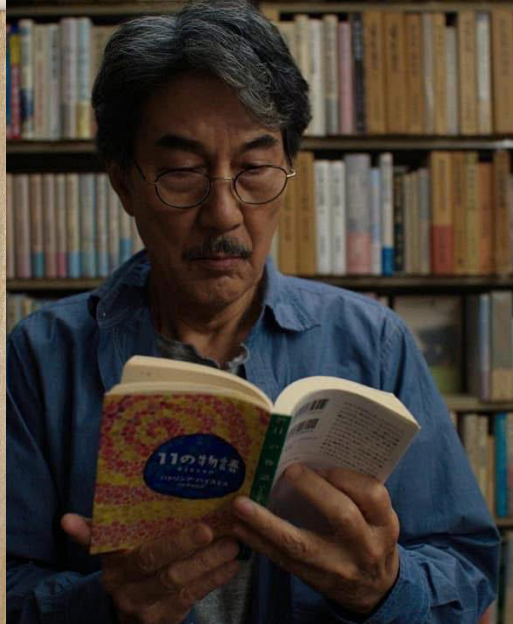
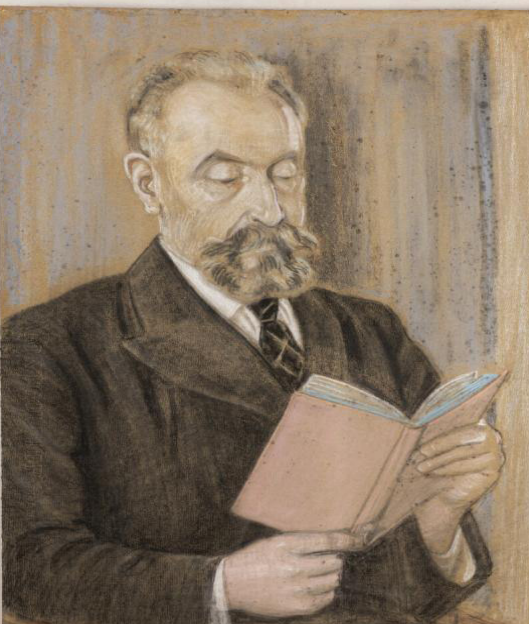
همان گونه که در فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا) آمده است:
 بسیاری از شاعران و نویسندگان به مکر و فریب زنان در آثارشان اشاره می کنند، به طور معمول به آیه مبارکه « فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ » یعنی: (پس چون [شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاک خورده است گفت: «بی شک، این از نیرنگ شما [زنان] است، که نیرنگ شما [زنان] بزرگ است»). استناد کرده اند. هرچند در این آیه خطاب عزیز مصر تنها «زلیخا» است و نمی تواند عموم زنان را در بر بگیرد. به قول مهریزی (۱۳۸۲: ۱۷۷) = یکی از استادان رشته حدیث در ایران) مکر زنان باید منشاء و دلیل خاصی داشته باشد. (۳)

Man and His Relationship with Society in Light of Wim Wenders Film *Perfect Days*



.....
*Makarim Dariosh, philosophy student at the
university of Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
.....

Sociology, as a discipline that seeks to understand the dynamics between the individual and society, has been profoundly shaped by the foundational works of Emile Durkheim and Marcel Mauss. These two thinkers explored the complex interplay between social structures and human actions, emphasizing the role of institutions, rituals, and collective beliefs in shaping individual identity. In parallel, Wim Wenders' film *Perfect Days* (2023) portrays an intimate portrait of a man searching for harmony within himself and his social environment, offering fertile ground for analyzing Durkheimian and Maussian themes in a contemporary context. This article delves into the theories of Emile Durkheim and Marcel Mauss on the relationship between man and society, juxtaposing them with the main character in Wim Wenders *Perfect Days*. The central question is whether this protagonist embodies harmony between the individual and the collective or, conversely, a certain isolation within an imbalanced modern society.



Emile Durkheim and Social Cohesion

Emile Durkheim (1858–1917) is considered one of the founding fathers of modern sociology. According to him, society is more than the sum of individuals; it constitutes a “*sui generis*” reality with properties that transcend individual wills. This vision is particularly illustrated in his concept of «solidarity,» which he divides into two main forms:

1. Mechanical Solidarity: Characteristic of traditional societies, where individuals are united by similarities, common beliefs, and a strong collective conscience.
2. Organic Solidarity: Typical of modern societies, based on the differentiation of roles and economic interdependence.

From this perspective, social integration depends on individuals ability to adhere to collective rules and values while finding their place in a complex system. For Durkheim, social pathologies like “*anomie*” a state where social norms are weakened or absent—pose a threat to the harmony between the individual and society. In *Perfect Days*, the protagonist, Hirayama, is a solitary man working as a public toilet cleaner in Tokyo. He cherishes cassette music, reads books, and takes photographs. Through unexpected encounters, he reflects on the search for beauty in the world. Hirayama’s life, defined by strict and ritualized routines, can be seen as an attempt to fill a spiritual void in a modern society marked by latent “*anomie*”. Durkheim described “*anomie*” as a condition where social norms collapse or become blurred, often associated with feelings of loss or disorientation. However, Hirayama does not seem to succumb to such despair. Instead, his daily rituals become an active response to this fragmentation. For example, his work cleaning toilets, often regarded as insignificant by others, takes on an almost sacred dimension for him, embodying order and clarity in contrast to the complexity and instability of

the outside world. Hirayama also loves trees, spending time gardening and photographing them. Each day, he eats a sandwich in the shade of trees at a shrine and takes analog photos of their branches and leaves. His routine, governed by strict rituals, evokes a certain social order. But does this apparent harmony mask a disconnection from modern organic solidarity? This question leads to a deeper exploration of Marcel Mauss's contributions.

Marcel Mauss and the Phenomenon of the Gift

Marcel Mauss (1872–1950), Durkheim's nephew and disciple, enriched sociology by studying social practices such as gift-giving and reciprocity. In his "Essay on the Gift" (1925), Mauss demonstrated that gifts, far from being gratuitous acts, are governed by threefold obligations: to give, to receive, and to reciprocate. These exchanges create and maintain social bonds, reinforcing trust and reciprocity within communities. Mauss viewed rituals as essential expressions of social life, connecting individuals to a collective order. In a modern context, these rituals may transform or be replaced by new symbolic practices. For example, Hirayama in *Perfect Days* seems to practice his own rituals—listening to classical music and capturing images of trees—which can be interpreted as attempts to maintain a connection with a broader social reality. However, the character's solitude raises an important question: are his rituals acts of integration or substitutes for the absence of meaningful social relationships? In this way, Wenders film reflects Maussian themes but through a contemporary lens shaped by individualism. Additionally, the trees, central to Hirayama's contemplations, symbolize both permanence and renewal. They represent a form of natural order that transcends human fluctuations. From Durkheim's perspective, these trees could be seen as modern totems—sacred objects embodying the values and beliefs of a community. However, for Hirayama, these trees are not societal reflections but rather personal sources of inspiration. They become an escape, a space for meditating on his place in the world without the pressures of social expectations. From a Maussian perspective, the trees could also be interpreted as «gifts» from nature entities that offer without asking in return. By photographing and appreciating these trees, Hirayama participates in a form of ritualization that, though solitary, recreates a symbolic connection with the external world. This connection, while different from traditional interpersonal exchanges, suggests a reinvention of the dynamics of giving and reciprocity in a society where direct human relationships are increasingly rare. The role of public space in *Perfect Days* also warrants a Maussian analysis. Public toilets, meticulously cleaned by Hirayama, are not merely functional spaces but become sites of implicit sharing. These spaces, often overlooked in sociological discussions, embody a form

of anonymous gift: a clean space offered to strangers without the expectation of explicit gratitude. By investing in this act, Hirayama contributes to a symbolic exchange where his work, though solitary, benefits the collective well-being.

Harmony or Conflict Between the Individual and Society in Perfect Days

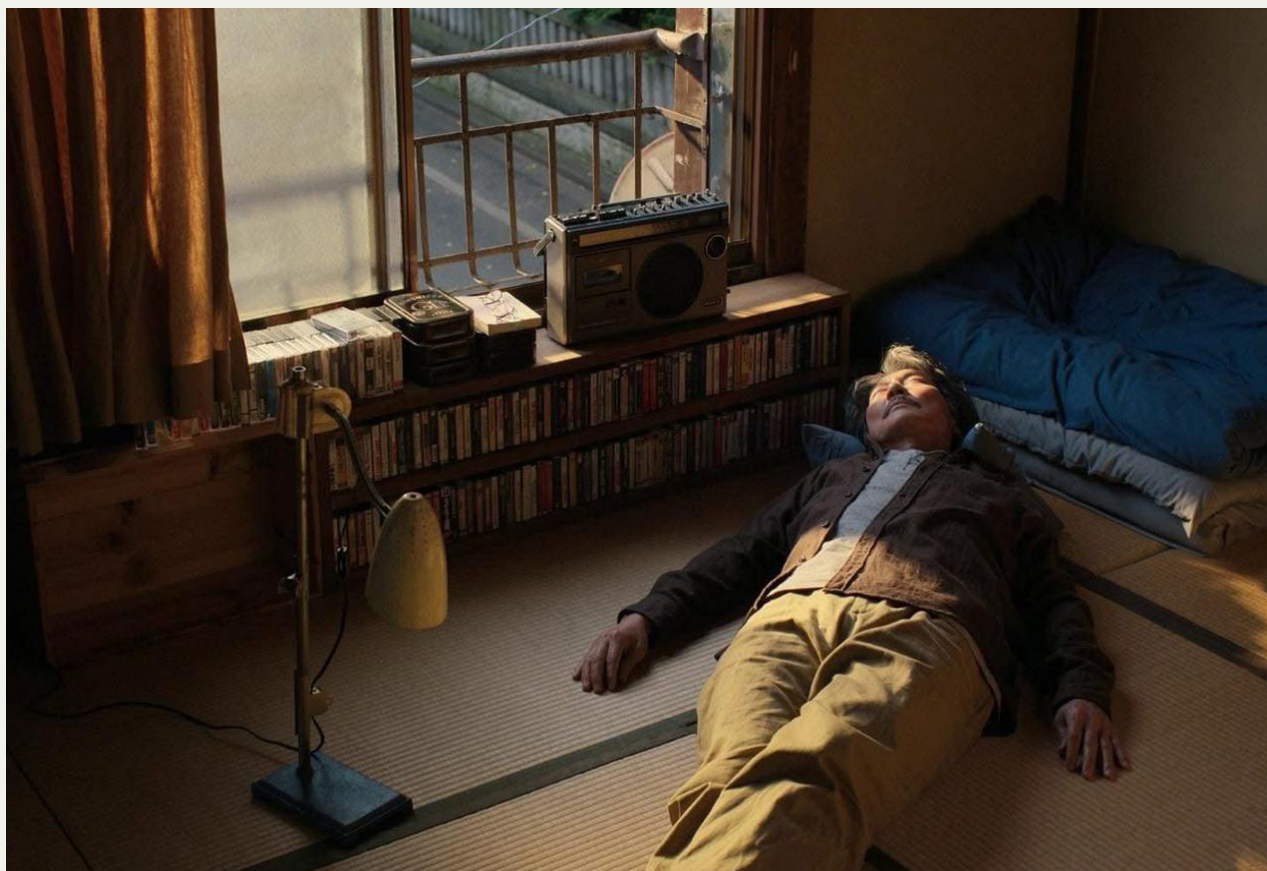
Wim Wenders Perfect Days presents a minimalist narrative in which the protagonist's life seems balanced between routine and introspective reflection. However, this balance is disrupted by unexpected social interactions, particularly with his niece and colleagues. These moments of rupture allow for an examination of the tensions between individualism and sociability. Durkheim might interpret Hirayama's lifestyle as a reaction to "anomie", where the individual, faced with the fragmentation of social norms, creates personal rules to give meaning to his life. Similarly, Mauss might view Hirayama's repeated actions as an attempt to recreate rituals in a modern society lacking common symbolic structures. These interactions also evoke themes of human sociability as both a biological and cultural necessity. Hirayama, despite his apparent calm and stoic acceptance of his fate, reveals moments of vulnerability through his fleeting connections with others. These moments suggest an unconscious search for balance between his individuality and an innate need for belonging.



Modern Rituals and the Meaning of the Everyday

Rituals play a central role in Hirayama's life. Every act, from his meticulous work to his photographic walks, seems imbued with meaning. These activities illustrate a form of balance that Durkheim might associate with an attempt to maintain personal order in the face of the potential chaos of a hyper-complex modern society. However, in the absence of meaningful collective rites, these individual practices may also reflect a form of withdrawal. Modern society, dominated by individualism, offers few opportunities for shared rituals that strengthen community ties.

Thus, Hirayama's rituals could be seen as «substitution rituals,» both attempts at connection and symptoms of a fragmented society.



Conclusion

By developing these perspectives, *Perfect Days* emerges as a complex meditation on the tensions between individuality and collectivity, personal routines and social rituals, solitude and connection. The theories of Durkheim and Mauss, though developed in a different historical context, find powerful contemporary resonance in this film, offering keys to understanding the challenges of modernity. Emile Durkheim and Marcel Mauss provide rich frameworks for understanding the relationship between the individual and society. Durkheim emphasizes the social structures that frame the individual, while Mauss highlights the importance of relationships and mutual obligations. In *Perfect Days*, Hirayama embodies a fragile balance: he seeks inner harmony through personal rituals (Durkheim) yet remains on the margins of modern organic solidarity (Mauss). The film illustrates this relationship in a contemporary context marked by individualism, solitude, and the quest for personal harmony. Through his daily rituals and moments of social connection, Hirayama represents both the harmony and tension inherent in life within modern society. His story resonates with Durkheimian and Maussian concepts, poignantly illustrating the tension between the individual and the collective in a changing world.

Arman

MENSUEL

آرمان
ماهنامه

Cultural, Social, Philosophical | Year 1, Issue 4, Qaws 1403, December 2024

Quoi ! Mon frère le Turc ? Mon frère le Chinois ? Le Juif ? Le Siamois ? Oui, sans doute; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?

-François Voltaire, Traité sur la tolérance, 1763

Magazine Details:

Owner/ Propriétaire : Arman Association

Managing Director/ Directeur Général : Sediqullah Tuwhidi

Editor-in-Chief/ Rédacteur en Chef : Jawed Rostapoor

Writing Team/ Équipe de Rédaction : Sayed Hussain Eshraq, Jila Bani Yaqoub, Said Yaqob Navid, Delbar Tavakoli, Dr. Zalmai Nishat, Mirwais Balkhi

Designer/ Concepteur : Tahir Paiman

Address/ Adresse : Le Mans, France, 72000

Website/ Site Web : Arman1.org

Email: info@arman1.org

Telephone: +33780111365

All published articles reflect the personal views
of their respective authors.

Tous les articles publiés reflètent les points de
vue personnels de leurs auteurs respectifs.