

دو فصلنامه علمی دو زبانہ مطالعات دینی Religious Studies

سال سوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعه الزهراء ﷺ

مدیر مسئول: صدیقه شاکری حسین آباد

سر دبیر: اشرف السادات هاشمی

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستاران: زهره بازن، الهه صالح، سید رحیم راستی تبار، اشرف السادات هاشمی

طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

اشرف سادات هاشمی: استادیار جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه - گروه زبان انگلیسی

الهه صالح: مدرس جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه - گروه زبان انگلیسی

ربابه غلامی: مدرس جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه - گروه زبان انگلیسی

سوسن غفاریان خیاطی: استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب - گروه زبان انگلیسی

مریم سادات موسوی: مدرس جامعه الزهراء ﷺ - گروه معارف اسلامی

معصومه وثاقتی جمیل: مدرس جامعه الزهراء ﷺ - گروه معارف اسلامی

مزگان گائینی: عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم - گروه زبان و ادبیات انگلیسی

داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

محدثه محمدلو؛ اشرف السادات هاشمی

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء ﷺ

تلفن تحریریه: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۳۴۲ دورنگار: ۰۲۵ - ۳۲۹۰۴۹۱۰

رایانامه: rs@jz.ac.ir آیدی ایتا: @nashriyye

این نشریه با همکاری مرکز آموزش مجازی و غیر حضوری جامعه الزهراء ﷺ تنظیم شده است.

شیوه نامه نگارش مقاله

تدوین مقالات

مقالات این نشریه دوزبانه است (انگلیسی - فارسی). مقاله باید به زبان فارسی یا انگلیسی باشد. مقالات ارسالی به صورت تایپ شده در محیط word باشد و تعداد واژگان مقاله بین ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه باشد.

مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد: عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه گیری و کتاب نامه.

عنوان

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

مشخصات نویسنده یا نویسندگان

شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده

چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد. چکیده باید دارای ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه و ۳ تا ۷ کلیدواژه باشد. مقاله دارای چکیده های فارسی و انگلیسی باشد.

مقدمه

شامل خلاصه ای از بیان مسئله، اهمیت، و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال ها و پیشینه پژوهش باشد.



بدنه اصلی مقالات

مقاله ترجمه شده به همراه متن اصلی و معرفی اجمالی از نویسنده مقاله ارسال شود. چاپ این گونه مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع و تجارب خاص در حوزه مطالعات دینی باشد.

الگوی قلم مقالات

مقالات فارسی

عنوان مقاله و کلمات کلیدی با فونت (B Mitra, 14pt, Bold)
متن چکیده و متن کلمه های کلیدی با فونت فارسی (B Mitra, 14pt) و عبارات انگلیسی با فونت (Times New Roman, 12pt) و با یک فاصله خطوط نگارش شوند. متن اصلی مقاله از فونت (B Mitra, 14pt) استفاده شود. تیترهای سطح اول با فونت 14pt, Bold، عناوین سطح دوم با فونت 12pt, Bold، عناوین سوم و بیشتر با فونت 12pt, Italic با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند.

مقالات انگلیسی

از فونت (Times New Roman, 12pt) و فاصله خطوط ۱٫۱۵ استفاده گردد. عناوین سطح اول با فونت 14pt, Bold، عناوین سطح دوم با فونت 12pt, Bold، عناوین سطح سوم و بیشتر با فونت 12pt, Italic، با فاصله از خط بعدی و بخش قبلی نوشته شوند. متن مقاله به صورت تک ستونی و با حاشیه نرمال نرم افزار Word ۲/۵۴ سانتیمتر از طرفین، بالا و پایین تهیه گردد.
برای پانویس ها از فونت فارسی (B Mitra, 10pt) و فونت انگلیسی (Times New Roman, 10pt) و با یک فاصله خط استفاده شود و بر اساس زبان پانویس راست چین یا چپ چین و برای هر صفحه از ۱ شماره گذاری شوند.

درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع

کتاب نامه و ارجاعات باید مطابق با شیوه نامه مجله باشد.

روش استناددهی: APA

درج پانویس

از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود. اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.



از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول « » و بیش از آن به صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره، ۵)
ارجاع به نهج البلاغه: (نام گردآوری‌کننده، سال نشر، شماره خطبه، شماره صفحه)
به هیچ وجه ارجاع منابع در پانویس درج نشود.
اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.
برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (A, B) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.
اگر منبع مورد استناد دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.

اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول (;) از هم جدا می‌شوند.
در صورتی که نویسنده در متن به طور متوالی از یک منبع استفاده کرده باشد، باید نام منبع را تکرار کند (استفاده از عبارات: همان، همانجا، پیشین، همو نادرست است).

فهرست منابع پایانی

قرآن در ابتدای بخش منابع درج شود و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرد.
درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده است، نباید در بخش منابع درج شوند).

نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود. استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.





روش درج منابع فارسی در کتابنامه مقالات چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده/نویسندگان (سال انتشار)، عنوان مقاله (باید در گیومه بیاید)، نام کامل مجله (ایتالیک)، دوره مجله (ایتالیک)، شماره (شماره پیاپی یا شماره مجله در آن سال)، شماره صفحات اول و آخر. مانند: احمدی، ع، و احمدزاده، س (۱۳۹۰)، «عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل»، مطالعات زبان و ترجمه، ش ۴۲۳، ص ۲۵-۱۲.

نکته: در آثار ترجمه‌ای لازم است سال چاپ اثر اصلی ذکر شود. نام تمام مترجمان در منابع بیاید و در بخش ارجاعات درون متنی به شکل همکاران ذکر شود مانند (گاردنر، ۱۹۹۵، ترجمه مهران‌فر، ۱۳۹۷).

کتاب:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده/نویسندگان (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایتالیک)، محل انتشار (شهر، کشور): ناشر. مانند: خوش سلیقه، م، عامری، س، و نوروزی، ع (۱۳۹۸)، ترجمه دیداری شنیداری: مفاهیم و اصطلاحات، مشهد، ایران: دانشگاه فردوسی مشهد.

پایان‌نامه:

نام خانوادگی نویسنده، حرف اول نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان پایان‌نامه (ایتالیک)، مقطع و وضعیت انتشار، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. مانند: خوش چهره، م. ج (۱۳۹۲)، عملکرد زبان آموزان ایرانی در آزمون تافل، پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نوشته‌های الکترونیکی و صفحات اینترنتی:

نام خانوادگی، حرف اول نام نویسنده (سال، روز و ماه انتشار)، عنوان مقاله یا نوشته (ایتالیک)، برگرفته از آدرس دقیق اینترنتی. مانند: مرادی، ح (۱۳۹۰، ۲۸ اردیبهشت)، زنان و جهانی شدن، برگرفته از www.emory.edu/Lj65/hmafghes/ghs

روش درج منابع انگلیسی در کتابنامه مقالات چاپ شده در مجلات

Oxford, R., & Shearin, J. (1994). Language learning motivation: Expanding the theoretical framework. *The Modern Language Journal*, 78(1), 12-28.

کتاب

- Pérez-González, L. (2014). *Audiovisual translation: Theories, methods and issues*. London, England: Routledge.
- Gambier, Y., Caimi, A., & Mariotti, C. (2015). *Subtitles and language learning: Principles, strategies and practical experiences*. Bern, Switzerland: Peter Lang.

مقاله چاپ شده در مجموعه مقالات

- Paloposki, O. (2007). Translators' agency in 19th century Finland. In Y. Gambier, M. Shlesinger, & R. Stolze (Eds.), *Doubts and directions in translation studies. Selected contributions from the EST Congress, Lisbon 2004* (pp. 335-346). Amsterdam, Netherlands: John Benjamins.

پایان نامه

- Hoseini, S. (2015). Reception of dubbing in Iran. (Unpublished master's thesis), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

تعهدات

مقاله دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد.

نشریه Religious Studies در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است و همه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ارسال مقاله:

جهت ارسال مقاله از طریق آیدی ایتای نشریه @nashriyye با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی، دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی فایل اثر بارگذاری و ارسال شود.

ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۳۴۲ - ۰۲۵، آیدی ایتای @nashriyye امکان پذیر است.

فهرست مقالات

۱۱

سخن سردبیر

13

The Role of an Exemplary Religious Scholar in the Religious Upbringing of Children from Pre-birth to Primary School in the Leader's Perspective, Ayatollah Khamenei

Author: Maryam Asli beigi; Translators: Zeinab Batool, Ashraf Hashemi

۳۳

اختیارات زنان در عصر امامان شیعه

نویسنده: لیاقت تکیم؛ مترجمین: انسیه کاشانی، زینب رحیمی ثابت

۵۳

بررسی تطبیقی رویکردهای آموزشی اروپا در قبال کودکان مسلمان

نویسنده: واسکو فرانزونی؛ مترجمین: مرضیه سادات حسینی، زهره باژن

۶۹

تاریخ فراموش شده مرجعیت دینی زن در اسلام

نویسنده: میرجام کانکله؛ مترجمین: خدیجه کریمی، اشرف هاشمی

۹۱

تحولاتی حاصل از ارجاء در سیاست

نویسنده: فضل الرحمن؛ مترجمین: معصومه وحیدی، محدثه محمدلو

۱۰۹

وارث پیامبرﷺ: خطبه فاطمهؑ اولین مرجع دینی زن در اسلام

نویسنده: آلیسا گابای؛ مترجمین: مریم سادات علوی، الهه صالح

سخن سردبیر

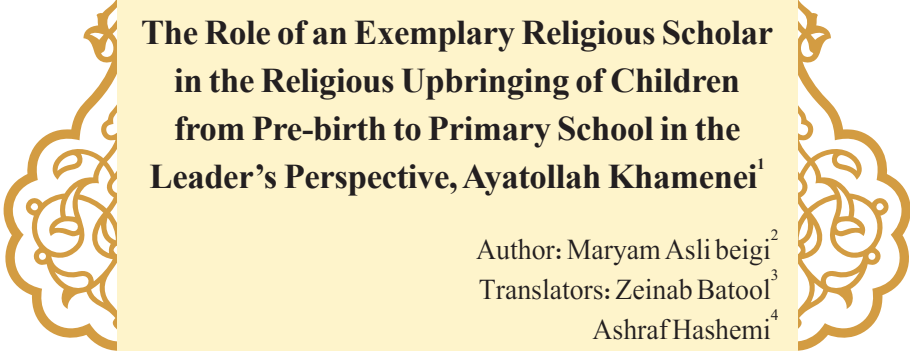
نشریه Religious Studies دو فصلنامه‌ای در زمینه مطالعات ادیان و مذاهب است. دامنه مطالب این نشریه، مطالعات ادیان و مذاهب مختلف است و حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- * تاریخ ادیان و مذاهب: بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و مذاهب در عرضه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه.
- * جغرافیای تاریخی ادیان و مذاهب: نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان و مذاهب در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم.
- * منابع حجیت در ادیان و مذاهب: بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و مذاهب و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر آن‌ها.
- * اعتقادات: بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان و مذاهب در شاخه‌های مبداءشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و
- * شعائر، احکام و اخلاقیات: بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی.
- * مطالعات تطبیقی در عرصه‌های فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.

نشریه Religious Studies فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است می‌پذیرد.

مجله از پذیرش مقالات مروری، گردآوری و گزارشی، ترجمه به شرط وجود نوآوری استقبال می‌نماید.

اشرف السادات هاشمی



The Role of an Exemplary Religious Scholar in the Religious Upbringing of Children from Pre-birth to Primary School in the Leader's Perspective, Ayatollah Khamenei¹

Author: Maryam Asli beigi²

Translators: Zeinab Batool³

Ashraf Hashemi⁴

Abstract

Religious upbringing is one of the most important issues in Islamic culture and has been extensively studied. The best period for training children is during childhood because, at this stage, children possess a heightened sense of imitation and receptiveness to educational teachings, which makes them highly capable of learning what is taught to them. The Ahl al-Bayt (peace be upon them) paid great attention to the upbringing of their children because devotion to God, achieving happiness, and navigating the complexities of life require proper upbringing. They not only focused on raising their own children but also advised everyone to prioritize this matter. However, the lack of awareness and attention to the practical steps in this process can be one of the main reasons for failing to achieve the desired upbringing in children. In this article, Islamic religious upbringing has been divided into five stages: Religious familiarity, religious habituation, religious understanding, practicing religious commandments, and religious self-motivation. These stages are explained in light of Islamic culture and the role of educators in children's upbringing. The primary conclusion of this study is to provide practical strategies for fostering Islamic religious upbringing in children. This research aims to examine the role of revolutionary

1. This article written by Maryam Asli beigi and published in the Journal of *Strategies Research in Education*, in Winter 1402.No. 6.Pp 223-253

2. Level 2 Seminary Student, Jame'a Alzahra, Qom, Iran.

3. Level 2 Seminary Student, Jame'a Alzahra, Qom , Iran.

4. PhD in Women's Studies. Instructor in International University of Jame'al Mustafa, Qom , Iran.
andishehashemi@gmail.com

religious scholars in the religious upbringing of children, from the pre-birth period to early schooling, using a descriptive-analytical method.

Key Words: Religious scholar, Islamic revolution, religious upbringing, children, pre-birth period, post-birth period, the Supreme Leader.



1. Introduction

Raising children is one of the essential aspects of social life, as achieving a balanced family and an ideal society depends on it. Thus, educating and raising children has always been a significant concern for humanity. In today's world, the importance of raising children has increased due to enemies targeting them through soft warfare and presenting false models, aiming to undermine their beliefs and strip them of their identity. One of the ways to counter this cultural invasion is through methodical child upbringing. The Qur'anic verses and Islamic traditions also emphasize raising children and safeguarding families from societal and moral abnormalities.

Before delving into the main text of the research, the issue at hand, its significance, the objectives of the study, and the background will first be addressed.

1.1. Description of the Problem

The flourishing of talents and higher values is fundamentally dependent on the proper upbringing. Becoming truly human and reaching ultimate perfection is contingent upon education and training. In Islam, the purpose of education and upbringing is to nurture talents for the development of the individual, to manifest self-respect, and to guide one towards perfection and becoming a complete human being. Therefore, if we wish for ourselves and our children to transform into whole individuals, it is essential that they are raised properly. Considering that an exemplary Islamic scholar (Talabeh-e-Taraz-e-Enqelab), as a pioneer in the realm of upbringing and a flagbearer of Islam, holds a special responsibility in the religious upbringing of children, they must take proactive measures in this regard. This applies both within their own family and in the broader society around them. Based on this premise, the researcher aims in this study to examine the role of an exemplary Islamic scholar in the religious upbringing of children, starting from the pre-birth period to elementary school. This will be explored through references to Quranic verses, prophetic traditions, and the guidance of the Supreme Leader.



1.2. The Necessity and Importance of the Research

Education and upbringing are foundational policies of Islam and among the fundamental objectives of the Prophet's mission. The Prophet of Islam began his efforts in upbringing with himself and his close relatives and dedicated himself to teaching and training from the early days of migration. This fact underscores the significance of these two religious and Quranic concepts. Through reflection, a person's inner capacities are awakened, creating the groundwork for their journey toward perfection. Therefore, alongside learning and acquiring knowledge, moral education and self-purification also become necessary, as Islam places great emphasis on these principles. From the very advent of Islam, the principles and foundations of education and upbringing were established as a science. The Supreme Leader states: "One of the most valuable and impactful aspects of human life is knowledge and awareness. Knowledge, in addition to being a tool for better living and fulfilling responsibilities effectively, is inherently desirable to humanity. To establish an Islamic civilization-like any other civilization-two essential elements are required: the generation of ideas and the development of human beings." While highlighting the importance of education, the Leader remarked: "If a nation wishes to rebuild itself in the truest sense, it must place its greatest focus and attention on its people and human resources." (20/12/1375 [March 10, 1997], speech in the gathering of women in Khuzestan).

Based on the above, a distinguished Islamic scholar (Talabeh-e-Taraz-e-Enqelab) is an individual who considers themselves a devoted servant of the Islamic cause, working in alignment with the guidance of the Supreme Leader to nurture individuals for the creation of an Islamic civilization. Recognizing the value of human development and the pivotal role of upbringing, such a scholar deems it a personal obligation to begin fostering and educating individuals from the very foundation of society- namely, their own family.

1.3. Research Objectives

The objectives of the present research are as follows:

Main Objective (Scientific): To define the educational role of a distinguished Islamic scholar in nurturing a monotheistic generation within the family framework, from the perspective of the Supreme Leader.



Sub-Objectives (Practical): To establish the necessary groundwork for the spiritual growth of children through the efforts of a distinguished Islamic scholar.

To promote the development and flourishing of families by fostering effective upbringing of children.

To articulate the approach to religious education facilitated by a distinguished Islamic scholar.

1.4. Research Background

In the process of identifying the background for the present research, the following works have been identified:

1. Article: “Familiarity with the Structure of Religious Education and Strategies for Its Acceptance in Childhood”, written by Davood Komijan and Zeynab Faryadras in 1394. This article categorizes Islamic religious education into five stages: religious affinity, religious habituation, religious understanding, adherence to religious instructions, and religious spontaneity.

2. Book: *The Season of Sowing Seeds: selected guidelines from the Supreme Leader Ayatollah Seyyed Ali Khamenei on Child Education*, published in 1395 by Simaye Khorshid Publications. This book emphasizes the critical role of faith and monotheism in child upbringing, aiming to enable individuals to contribute to the Islamic Revolution and to lay the groundwork for the reappearance of the awaited savior.

2. Key Terminology

Before delving into the main content of the research, it is essential to define the key terminology.

2.1. Exemplary Islamic scholar (Talabeh-e-Taraz-e-Enqelab)

“Talabeh” is the plural form of “Taleb,” meaning students or scholars. (Mo’ain, 1350: 246) “Taraz” in Persian means anything that is balanced or equal. In this context, “Talabeh” refers to scholars who engage in the study of Islamic sciences. The term “Talabeh Taraz” denotes students who possess four key identities: scientific identity, spiritual identity, propagative identity, and political identity. According to the views of the late Imam Khomeini and Imam Khamenei, these characteristics are essential for a student to be considered revolutionary. If a

student embodies these four characteristics and the seminary moves in this direction, we will undoubtedly witness that seminary and those revolutionary students in the balance of the Islamic Revolution. The first characteristic is scientific identity; students and seminaries must have a scientific identity. A student should be fully equipped with knowledge, and the cultivation and utilization of knowledge is a significant attribute. According to the teachings of the Supreme Leader of the Revolution, a student without a scientific identity cannot serve the Islamic Revolution (Khamenei, 1396, Official Seminary News).

Another characteristic of revolutionary students and seminaries is ethical identity. A student can serve the Islamic Revolution and fulfill their duties in relation to it, provided they reach an acceptable level of ethical and spiritual development. In fact, self-cultivation is one of the characteristics of revolutionary students. The third characteristic is propagative identity; this means that a student should be educated and cultured, yet also be ready to engage in struggle and action. These attributes will place them in the centre of the Islamic Revolution. The fourth characteristic is political identity, which refers to the political stance defined by Imam Khomeini and Imam Khamenei. A revolutionary student cannot remain indifferent to social and political issues occurring within the country and society; rather, they must be aware and insightful to play an effective role in shaping the future. (Fayyaz, 1399, Rasa News)

2.2. Islamic Revolution

The Islamic Revolution refers to a fundamental movement and essential transformation in the political conditions of society based on Islamic teachings, aimed at building a system founded on Islamic principles and laws. The distinguishing feature of the Islamic Revolution is its “Islamic nature,” setting it apart from other revolutions worldwide. Therefore, in this revolution, the cultural element holds significant importance, and deviation from such a revolutionary path would be possible through the same channel. The Islamic Revolution of Iran, which is an example of such revolutions, is unique in its nature; it is characterized by a focus on the individual, as it follows the divine prophetic movement, addressing the spiritual dimensions of humanity. Consequently, attention to cultural dimensions, the importance of informed choice, efforts to establish rightful beliefs, emphasis on precisely defining





objectives, the comprehensive nature of the revolution, avoidance of reliance on foreign powers, stability of laws and regulations, consideration of changing interests, the government's accountability to a stable backing, benefiting from divine assistance, and other similar matters are considered essential components of the Islamic Revolution. (Islamic Revolution, Wikifighh)

The revolution signifies a rapid, intense, and fundamental transformation resulting from the widespread uprising of the people in response to the political conditions of society. As a result, it involves the replacement of a political, legal, and economic system with another. Given this definition of revolution and with attention to the notion that Islam, as a religion, encompasses a collection of teachings revealed by God for the guidance and stability of humanity through His Messenger (PBUH), one can easily arrive at a definition of the Islamic Revolution. Although the definitions provided in this context differ in terms of wording, the majority of these definitions are based on the concepts of the two words "revolution" and "Islam," as mentioned above.

Kalim Seddighi defines the Islamic Revolution as: "The Islamic Revolution is the movement of the Muslim Ummah aimed at changing the existing nonIslamic system and replacing it with a comprehensive and complete Islamic system; it also involves efforts to implement Islamic regulations, laws, and programs in all aspects of their lives." (Kalim Seddighi, *The Islamic Movement and Islamic Revolution*, p. 49)

Martyr Morteza Motahhari also believes that: "The Islamic Revolution is a path whose goal is Islam and Islamic values, and the revolution and struggle are only conducted to establish Islamic values. In this case, the Islamic Revolution would differ from revolutionary Islam, as in the latter case, the revolution and struggle would be the goal, not the means, unlike the former case where struggle and revolution are the means, not the goal." (Morteza Motahhari, 1374, vol. 24: 172)

2.3. Religious Education

The concept of "religious education" should be categorized among those concepts that, on the surface, appear very clear and straightforward, yet, to the same extent, they are also ambiguous and require precise and comprehensive examination. In linguistic terms, religion signifies obedience and submission (Morteza Zobeydi, vol. 18: 215).





Raqib Isfahani defines education as the gradual process of connecting everything step by step until it reaches the point of completion (Raqib Isfahani, 1404 AH: 184).

Beydhavi describes education as the process of achieving perfection and gradually enhancing every known thing (Beydhavi, 1808 AD: 10).

Education (Tarbiyyah) is derived from the root “rab,” means to increase, grow, and develop, and it has been defined in various terms, with each person providing a specific definition from their perspective. Obedience and following are thus named in this context, as obedience is for reward and punishment (Tabrisi, 1372, vol. 2: 715).

Religion is defined as that which is obeyed through its intermediary (Askari, n.d.: 214). The author of the *Maqayis al-Lugha* believes that religion has a primary meaning, and the other meanings revolve around it. The primary meaning of religion is obedience, which is of the nature of submission and humility (Ibn Faris, n.d., vol. 2: 319).

Furthermore, regarding education, it is believed that “education has a primary meaning, which is increase, growth, and development. The relationship and education means providing nourishment, and nourishing leads to growth and development. It is possible that education refers to the improvement of conditions” (Ibid, vol. 2: 483).

Therefore, the term education, considering its root, means providing the necessary conditions for growth and development; thus, it relates to the nourishment of children, agriculture, and similar activities (Johari, n.d., vol. 6: 235).

For defining education in the context of terminology, there are various narratives and theories. However, the simplest meaning that can be derived from the phrase “religious education,” which aligns with the objectives of this article, is that religious education refers to the education derived from religious texts, actions, and guidelines taken from Islamic texts for the individual and social education of Islam. Based on the aforementioned definition, our intention with “religious education” is Islamic education, which the esteemed Motahhari describes in his book on Islamic education as follows:

“Islamic education is the establishment of a suitable environment that facilitates the emergence and manifestation of human innate talents and makes them more

elevated and perfected. The ultimate goal of Islamic education is to cultivate a human being close to God, whose religious essence is fully formed within him, and whose religious behaviors are rooted in him” (Motahhari, 1374,: 56-57).

Revolutionary Islamic students, like other young revolutionary believers, are worthy of listening to the guidance of the Supreme Leader as the leader of the Islamic community and should cultivate themselves based on it.

Revolutionary students embody fundamental characteristics that integrate the three dimensions of “belief, values, and behavior” within themselves and consider that these characteristics should be accompanied by religious education, thus preparing their children and the children of their homeland to be the builders of Islamic civilization.

3. Research Findings

After presenting the theoretical framework and defining key terms, we proceed to discuss the research findings. In this section, we will initially examine the stages of religious education.

3.1. Stages of Religious Education

Since every development and growth can be conceptualized in a logical and reasonable process, religious education also requires the design of specific implementation and training stages. Some educational specialists describe the stages of religious education based on the role of the mentor as follows: “Raise the children to be religious. Raising religious children is the same thing that can ensure the prosperity of this country’s future.” (12/02/1384, Leader’s statements in meeting of Kerman teachers).

3.1.1. Religious Education

The first stage of religious education is the religious upbringing of a child. A child who, in the early years of their life, becomes familiar with the image of their parents performing religious rituals, and at the age of three or four, sits beside us on the prayer mat and imitates our standing, bowing, and prostrating, begins to develop a connection to religion and spirituality. When our child kneels and bows in prayer, greeting us with the peace of prayer, we gently hold their hand and a smile of approval blossoms on their face. This sweet memory remains in their

mind, as during these actions, they receive a sense of inner peace and satisfaction from us. These behaviors gradually create a form of religious attachment in them, which becomes the foundation of their relationship with faith. In psychology, this phenomenon is referred to as “conditional bonding.” This means that if two phenomena are placed in proximity to each other, the presence of one can lead to the presence of the other. The child gradually establishes a connection between these two phenomena, which is termed “conditional bonding.” In other words, a reaction that usually occurs in response to an action may also transfer to an adjacent action. Therefore, as the child grows older and seeks an independent life, whenever they recall the time spent in prayer, their face lights up with joy, and we encourage them, fostering their interest in religion (Rashidpour, 1374: 96).

The early years of every individual’s life are among the most important and influential periods of their existence. This is because these years shape the personality of a person. The majority of learning occurs during this time. Research conducted on the necessity of education in early years indicates that 50% of a child’s physical development occurs from birth to four years of age, and from four to eight years, 25% to 30%, which collectively accounts for about 70% to 80% of total development, while the rest consists of learning that takes place from this age until the end of life (Farhadiyan, 1391: 27).

The demand for religious scholar, as an individual who comprehensively understands all the principles mentioned and the stages of religious upbringing, is well aware of the impacts of instilling faith in children’s individual and social lives. This awareness encompasses all aspects, both personal and ethical, and they strive to achieve this stage, which is one of the foundational stages, through their efforts.

3.1.2. Religious Habit

One of the stages of religious upbringing is the formation of religious habits. When a person repeatedly engages in an action, they gradually become accustomed to it, leading to a state in their soul that is referred to as “habit.” A habitual person, through consistent action, develops a specific identity and naturally tends to continue it. Initially, an action may be difficult and even unpleasant, but after repetition and the establishment of a habit, it becomes easy and pleasant, to the extent that it seems to arise from nature and becomes a natural act.



Imam Ali (PBUH) stated: "Habit is the second nature." (Tamimi Amedi, 1366: 322)

Scholars in the fields of ethics and education consider the cultivation of habits as one of the essential methods of upbringing and emphasize its significant role. The art of education is regarded as the art of habit formation. For instance, Jan Lock wrote: "Good actions alone are not sufficient; educators must repeat good actions to the extent that they become part of the preferred habits." This is because habits are always easier and more accessible than wisdom, which we resort to only in times of necessity. (Durant, 1381, Vol. 8: 569)

Education is based on habit, and through the cultivation of habits, individuals can be educated. A child, at the beginning of life, has no habits, but through the repetition of actions, habits gradually develop. Due to the repetition of undesirable actions, they may become bad habits, and as a result of the repetition of good actions, they develop into good habits. Therefore, if a child does not develop good habits during their childhood, when they grow up, they will not have a strong inclination towards them, as they have not become accustomed to them. For this reason, Islam emphasizes the importance of instilling good habits in individuals. For example, Imam Ali (PBUH) advises: "Train your soul to perform good deeds and bear the burdens of people's needs, so that your soul becomes noble and your afterlife prosperous." He also stated: "For good deeds, habit is sufficient." (Tamimi, 1366: 322, 105)

Thus, Islam advises parents to encourage their children from a young age, even before reaching maturity, to engage in prayer and fasting, so that they become accustomed to these practices. (Allameh Amini, 1384: 382-384)

Imam Reza (PBUH) states: "Compel the boy to pray at the age of seven." (Horr al-Aameli, 1409 AH, Vol. 20: 228).

Therefore, the religious scholars, from the point of view that they have achieved a yearly understanding of religious sciences, are aware of the words of the Quran and the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Since one of the characteristics of the students of the Revolution is their scientific identity, they understand well what recommendations can be made for habituating individuals to behaviors accepted in Islam. This is primarily through the role of religious habits in the upbringing of children, who are like a blank slate for acceptance and formation. The effects of this will be significant. Additionally,

the religious scholars themselves are committed to these matters, and their children also develop religious habits.

3.1.3. Religious Knowledge

Among the various stages of religious education, religious knowledge is one of them; this stage pertains to the years of entering the guidance period and the onset of adolescence, which includes ages 12 to 16. However, this period begins one or two years earlier for girls than for boys (Shokouhi, 1358 AH: 178).

In this stage, with the background of previous educational periods and also due to the emergence of abstract thinking, religious thought also takes shape in adolescents. Considering this characteristic, a very supportive environment is created for understanding religious teachings and strengthening them. Therefore, we must gradually enhance the child's cognitive and emotional recognition, reinforce the significance of religious duties, and provide the groundwork for acquiring knowledge and fostering a religious inclination within them (Shokrollahi, 1392 AH: 40).

At this age, adolescents strive to understand religious habits and teachings (Mehr Mohammadi, 1385 AH, p. 13). They accept religious practices based on reasoning and logic. In addition to reasoning and "accepting proof," the adolescent's experience in performing religious acts is readily observable, and they engage in worship with understanding and inner awareness. During this stage, the child gradually begins to question the philosophy and rationale behind issues and religious duties, seeking to understand their significance. For example, they may want to know what the philosophy of worship and prayer is, what effects are associated with it, and why it should be performed in this manner. These are questions that need to be addressed during this period so that the child can develop an inclination towards fulfilling them with awareness and understanding, thereby embedding these values within themselves. However, it is essential not to limit this to mere theoretical knowledge or the transfer of religious information and practices to them, as this would not be a true indication of religious belief. Instead, we should educate in such a way that the individual reaches a genuine understanding of religious concepts and simultaneously becomes an active participant in their religious duties and obligations (Komijani, 1394: 6).



3.1.4. Acting on Religious Teachings

The fourth stage of religious education is the application of religious teachings. When the third stage of religious introduction is established, the fourth stage involves acting upon these teachings; this means that all aspects of one's being- gaze, attention, and speech- should reflect and embody a religious character, allowing religion to manifest fully and develop within the individual. The demand for a revolutionary balance in the role of parents arises when they act as a model for their children, applying the religious teachings they have acquired over the years. This creates the necessary foundation for their children, enabling them to also bring forth what they have internalized from religion into the public sphere.

3.1.5. Divine Self-Discovery of Religion

The final stage of religious education is divine self-discovery of religion, which pertains to the period of youth. This stage involves the affirmation of faith and beliefs, ultimately leading to a heartfelt love for the Creator and the fulfillment of divine responsibilities. This phase typically spans the ages of 17 to 20 (Shokouhi, 1385 AH: 197).

With a solid foundation established in the previous stages and the completion of educational matters, acting upon the teachings of worship and spirituality gradually cultivates a spiritual and divine essence within the youth. Their behaviors align with religious objectives and the pursuit of divine satisfaction. In other words, when the child's personality has fully embraced a religious identity in the earlier stages, they draw upon an inner spiritual force and seek genuine love, which is divine and celestial. Therefore, during this period, efforts should be made to enhance love and connection with the Creator in children, so that they derive joy from worship and the fulfillment of divine obligations, prioritizing their religious duties in all aspects of life (Shokrollahi, 1392 AH, 41).

As the Messenger of God (PBUH) states: "The best of people is one who loves worship, embraces it, cherishes it from the depths of their heart, and integrates it into their entire being. For the sake of performing good deeds, he prepares himself and does not allow himself to be distracted by the hardships or ease of this world." (Kulayni, 1407 AH, Vol. 2, p. 83). However, those who seek the

balance of revolution, as a parent, should not merely recognize it as a religious duty; rather, they should understand that a child emerging from their care will step into school and university and into society. They must not fall prey to the cultural invasion of foreign influences and should not become complacent. If they possess only religious knowledge, they may become vulnerable to deviation, but if they have a solid religious foundation, they can resist. If they have self-confidence, they will be impervious to subjugation. Therefore, it is upon those who seek the balance of religion to ensure the well-being and psychological integrity of their child's personality, nurturing them to be religious, faithful, and well-grounded.

3.1.6. Choosing a Suitable Spouse

One of the primary factors in the upbringing of a monotheistic and religious generation, even before birth, is the selection of a suitable spouse. This is one of the most important issues in the lives of those seeking a balanced life. Today, experts in child upbringing recognize that the foundation of education begins at the very moment of conception. However, in Islam, the process of raising a child is considered to start from the time of choosing a spouse. This is because effective factors in upbringing, aside from innate characteristics, include hereditary and environmental factors. By selecting a spouse, the hereditary factors and a significant portion of the environmental factors will be determined. This is because the family and social environment shape the educational context. One psychologist discussing upbringing at this stage states: "A sage was asked when education should begin. The sage replied: 'Twenty years before birth, and if they did not reach this conclusion, it is evident that they should have started even earlier.' " (Saadat, 1373, Vol. 2, p. 121). Thus, during the formation of conception, genetic roles and the influence of heredity play a significant part in shaping a child's personality. Islam also emphasizes this issue, and perhaps the following noble verse refers to this very principle of heredity: "And the good land produces its plants by the permission of its Lord, and that which is bad does not produce except with difficulty..." (Al-A'raf: 58).

The 'Good Land' is a territory that possesses the capability and aptitude for cultivation, agriculture, and tree planting. It brings forth fragrant plants, grains,



and fruits. 'By the permission of the Lord' refers to power and the creation of a gardener; this phrase is used to indicate that capability is a prerequisite. Mere activity is not sufficient. Indeed! The Almighty has the power to bring forth both clay and dust from the good earth, and to create beautiful flowers in the deserts. For example, the sons of Noah, Ja'far al-Kadhab, and Muhammad ibn Abi Bakr (Tayyib, 1378, Vol. 5, p. 347).

In the *Interpretation of Al-Mizan*, it is stated that good deeds and valuable effects stem from pure essence, and the opposite of these is also mentioned (Tabatabaei, 1417, Vol. 8, p. 161). The Messenger of God (PBUH) said: 'Marry those who are equal to you, and take a wife who is equal to you, and choose a suitable place for your offspring' (Hor al-Amili, 1409 AH, Vol. 20, p. 47).

From these verses and narrations, we conclude that Islam places great importance on moral qualities and family characteristics, as the traits of a mother play a significant role in shaping the future of a child (Akhlaghi, 1389, p. 57).

Ayatollah Khamenei stated: "Just as a man feels that he should marry, he should seek a woman who possesses chastity and nobility; it is sufficient for a woman to accept a husband who also possesses chastity and nobility. Pursuing beauty, occupation, lineage, social status, and wealth is never considered in Islam; rather, it is prohibited!" (Statements of the Supreme Leader of the Revolution, 19/12/62).

The essence of marriage and the most important purpose of marriage is the formation of a family. This is because if a healthy family exists in a society, that society will become healthy and will correctly transfer its cultural values. In that society, the upbringing of children will be conducted in the best manner. Therefore, in those countries and communities where families face disruption, cultural and ethical disturbances arise (1378/1/16, Speech of the Marriage Contract).

Some believe that the upbringing of children begins after their birth; however, this matter actually begins before birth. Thus, in religious teachings, specific customs and conditions have been defined for the period before and after a woman's pregnancy, and adherence or non-adherence to these has a significant impact on the personality and future of the child. According to statistics, many children with developmental disorders in the world and those with deficiencies in brain, nervous, and physical growth have not been properly nourished during their mothers' pregnancies (Amini, Ebrahim, Tarbiyat, 7th ed., 1390, p. 39).



According to some research, a mother's attachment to her child during breastfeeding significantly affects the child's personality. For this reason, it has been emphasized in traditions that certain matters must be observed before and after marriage; for example, it is recommended to pray for having children at the time of marriage. Imam Sadiq (PBUH) states: 'When you intend to marry, pray as follows: "O Allah...grant me a good child who will be a righteous successor in my life and after my death."' (Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kafi, edited by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th edition, 1407 AH, vol. 3, p. 482).

It is also advised to avoid consuming forbidden food, as this has an impact on the spirit and body of the child. Imam Sadiq (PBUH) said: 'The effects of acquiring forbidden wealth become evident in the offspring of a person. ' (Ibid, vol. 5, p. 125: 'Acquisition of the forbidden is evident in the descendants').

Based on this, the scholars emphasize that choosing a suitable spouse is one of the most important factors in raising children; because according to the law of inheritance, just as the physical traits of parents and ancestors are passed on to the child, their moral qualities and virtues are also transmitted to them. Therefore, the people of the household pay attention to the choice of spouse; as Ali (PBUH) instructed his brother to choose a suitable spouse for him. Imam Sajjad (PBUH) chose one of the best women as his spouse, resulting in the birth of Imam Baqir (PBUH). (Kulayni, 1388, vol. 2, p. 609).

Imam Hasan Askari (PBUH) also married a woman of virtue, and in this way, the last proof of Allah came into the world. The infallibles (peace be upon them) not only paid attention to their own choice of spouse but also advised others on this matter. Imam Sadiq (PBUH) said: 'Marry from the noble lineage, for lineage is significant; choose a spouse from a pure and good-natured family, as lineage (genetics) has an effect on the offspring. ' (Tabrizi, 1412 AH, p. 197). Ali (PBUH) also said: 'Good morals are a proof of the nobility of lineage; moral virtues are evidence of purity and the excellence of family heritage. ' (Khwansari, vol. 3, p. 393). Muhammad Hanifiyyah, the son of Ali (PBUH), was involved in the Battle of Jamal. Ali (PBUH) commanded him to engage in battle, but the enemy obstructed him with arrows and blows. Muhammad was left behind. He reached the presence of Ali and said: 'From the attacks of the enemy, do not



be afraid. ‘ Muhammad advanced somewhat; however, he stopped again. Ali (PBUH), distressed by his son’s weakness, approached him and struck him on the shoulder with the hilt of his sword, saying: ‘I recognize your lineage; this fear is inherited from your mother, for I have no fear. ‘ (Hashemi Khoyi, vol. 17, p. 68). Today, experts in child upbringing consider the environment for upbringing to begin at the moment of conception, but Islam recognizes the beginning of child upbringing from the time of choosing a spouse. This is because the Factors influencing upbringing, apart from innate characteristics, include hereditary and environmental factors. By choosing a spouse, the individual becomes involved with hereditary factors and a significant portion of environmental factors, as family and society shape the upbringing environment. If women become familiar with the Quran, many societal issues will be resolved; as future generations are nurtured by women, those who are acquainted with the Quran and understand its concepts can have a significant impact on the upbringing of their children. They demand for a religious balance, as an individual who is familiar with the verses and traditions, recognizes the importance of choosing a suitable spouse and being knowledgeable about religion and beliefs. This plays a crucial role in both the upbringing of future generations and in preventing social harms. The individual is aware of their responsibility in making a suitable choice for themselves and in fulfilling their religious and social obligations, thereby raising awareness among children and youth about the consequences of choosing a suitable or unsuitable spouse.

3.1.7. Maternal Influence

Maternal influence can be understood from the stages of spiritual upbringing prior to the birth of children. The role of the mother begins during pregnancy and continues until the end of a person’s life. A person who has reached adolescence or has passed through youth is still under the influence of maternal affection, love, and specific maternal behaviors. If women improve their knowledge and awareness levels, this role cannot be compared to any other role or to any other cultural and ethical influences. A mother’s influence, in terms of knowledge, is often underestimated; however, this does not diminish its impact during adulthood. This lack of information about a person is a minor fault; the deficiency



of maternal influence is not. A mother embodies the culture, knowledge, and ethical characteristics of a nation and society, transferring them to her child through her essence, spirit, character, and behavior, whether known or unknown. (Supreme Leader Speech, with eulogists, 5/5/ 1384)

One of the most important factors in shaping an individual's personality is dependent on the initial stages of growth. This means that during the time when the embryo is taking shape, Islam has provided specific guidelines in this regard. Many verses refer to the astonishing stages of embryonic development in the mother's womb and the various forms of creation that occur in a safe environment, away from human interference.

From a psychological perspective, despite the lack of direct connection between the nervous system of the fetus and the mother, her emotional states such as anger, fear, and anxiety can influence the reactions and development of the fetus. These emotional states create chemical substances that can enter the fetus through the bloodstream. Additionally, the secretion of certain hormones can lead to changes in metabolism and blood composition, thereby affecting the fetus and enhancing its movements. (Seif and et al, 1385, Vol. 1, p. 172)

From the perspective of Islam, the primary issue of concern is that the parents practice observance of piety and the avoidance of prohibitions, as well as abstaining from forbidden food during the time of conception. This includes the formation of embryos and the period during which they are in the womb, along with the dietary regulations of that era. Nutrition significantly impacts the character and fate of the child, having the most profound effect. If impure and forbidden meals infiltrate the flesh and blood of the parents and are transmitted to the fetus through nourishment, it results in it being afflicted with viruses and a fetus suffering from diseases and impurities, which leads to numerous problems after birth (Son of the Revelation, Heydar Nezhad, 1392, p. 107).

If a family's income is obtained through illicit means, it opens the door for Satan's interference in the formation of the embryo. Allah Almighty states in the Holy Quran: "And incite through them whoever you can among them with your voice, and assault them with your cavalry and your infantry, and share with them in wealth and children; and promise them. But Satan does not promise them except delusion" (Al-Isra: 64).





Some interpreters have understood participation in wealth solely as usury, and participation in children only as illegitimate offspring. However, these two terms encompass a much broader meaning, including forbidden wealth, illegitimate children, and more (Makarem Shirazi, 1374, vol. 12, p. 175).

Numerous narrations have also been reported regarding these verses, indicating that Satan's participation in children refers to those born from forbidden wealth, where their conception is compromised, or when the parents do not remember God during conception (Aroosi Hoveyzi, 1415 AH, vol. 3, p. 182). However, the intent of these interpretations is to express a partial aspect of clear examples and is not meant to be exclusive (Makarem Shirazi, 1374, vol. 12, p. 175). There are also narrations regarding earning lawful sustenance and the mother's nutrition from lawful sources. As Imam Sadiq (PBUH) stated: "The effect of unlawful income on children is evident" (Kuleyni, 1407 AH, vol. 5, p. 125).

In another narration, it was said: "Fortunate is the one whose happiness is rooted in the mother's womb, and unfortunate is the one whose misfortune is established in the mother's womb" (Majlesi, 1403 AH, vol. 5, p. 156).

Additionally, it has been pointed out in narrations that the mother's nutritional status, which affects the health and illness of the fetus, also influences the child's moral character, intelligence, and memory. For this reason, Islam recommends that women consume certain foods and fruits more frequently during pregnancy. The Prophet Muhammad (PBUH) advised: "In the last months of pregnancy, eat dates so that your child is born pure and clean" (Tabarsi, 1412 AH, p. 169). In another instance, it was stated: "Nurture your children with kindness so that they become well-mannered" (Nouri, 1140 AH, Vol. 15, p. 135).



اختیارات زنان در عصر امامان شیعه^۱

نویسنده: لیاقت تکیم

مترجمین: انسیه کاشانی^۲

زینب رحیمی ثابت^۳

چکیده

در عصر ائمه علیهم السلام اصحاب مرد ایشان از طرف ائمه اختیاراتی در جامعه داشتند و نقش‌های مهمی را ایفا می‌کردند. پژوهش حاضر در پی آن است که بداند آیا ائمه فراتر از مسوولیت‌هایی که زن در خانواده دارد، قائل به مسوولیت‌هایی برای او در عرصه اجتماع بوده‌اند و همان‌طور که وظایفی را بر عهده اصحاب مرد خود گذاشته بودند، آیا وظایف و اختیاراتی را برای زنان در ترویج تعالیم تشیع تعریف کرده بودند. عمدتاً نقش زنان در عصر ائمه و پیش از غیبت امام عصر علیه السلام در مطالعات پژوهشگران غربی درباره تشیع نادیده گرفته شده است، لذا معرفی جایگاه زن در عصر ائمه به جامعه جهانی اهمیت بالایی دارد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که زنان در کنار اصحاب مرد ائمه، نقش‌های مهمی در انتقال آموزه‌های امامان در جامعه شیعه ایفا می‌کردند. آنان همچنین عملکردهای متنوع دیگری داشتند که اصحاب مذکر قادر به انجام آن نبودند، همان‌طور که یاران مرد نیز در حوزه‌هایی ویژه مردان نقش ایفا کردند. در ایفای این نقش‌ها، اصحاب زن ائمه نه در رقابت، بلکه در تکمیل نقش اصحاب مرد عمل می‌کردند.

کلمات کلیدی: عصر ائمه، اختیارات زنان، بانوان خاندان ائمه.

۱. این پژوهش ترجمه فصل پنجم از کتاب *Female religious authority in shi'i islam* اثر Liyakat Takim با

عنوان *Female Authority in the Times of the Shi'i Imams* است.

۲. دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، طلبه سطح سه کلام و پژوهشگر پژوهشگاه جامعه الزهرا علیها السلام،

قم، ایران. ensiehkashani2002@gmail.com

۳. مدرس دانشگاه اصول دین، قم، ایران. ze.rahimi.sabet@gmail.com



مقدمه

این مقاله ترجمه فصل پنجم از کتاب «Female religious authority in shi'i islam» است؛ این مقاله اثر پروفیسور لیاقت تکیم، دارنده کرسی در زمینه اسلام جهانی در دانشگاه مک مستر کانادا و اهل تانزانیا است. او در بیش از هشتاد کنفرانس آکادمیک سخنرانی کرده و صد اثر علمی در موضوعات متنوعی مانند برخورد با زنان در قوانین اسلامی اسلام در آمریکا، بومی سازی جامعه مسلمان در آمریکا، گفت وگو در آمریکای پس از ۱۱ سپتامبر، جنگ و صلح در سنت اسلامی، قانون اسلامی، ادبیات زندگینامه ای اسلامی، کاریزمای مرد مقدس و فرهنگ زیارتگاه ها و سنت های عرفانی اسلامی تألیف کرده است. او دوره های گسترده ای در مورد اسلام تدریس می کند و دوره ای در مورد ادیان تطبیقی ارائه می دهد. وی در چندین دانشگاه آمریکا و کانادا تدریس کرده است.

کلام شیعه درباره زنان، بر شخصیت های برجسته ای مانند حضرت فاطمه علیها السلام دختر پیامبر و حضرت زینب علیها السلام دختر امیرالمومنین علیه السلام - نوه پیامبر صلی الله علیه و آله - متمرکز شده است. این دو بانو به سبب معنویت و پرهیزگاریشان در محافل شیعه بسیار مورد احترام هستند. شرح حال حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت زینب علیها السلام در منابع شیعه به جای تفصیل روایاتی که آن ها نقل کرده اند، به سخنان آن ها در مخالفت با ظلم و طغیان خلافت اموی محدود می شود. پژوهشگرانی مانند عبدالعزیز ساچادینا، حسین مدرسی و لیاقت تکیم درباره اصحاب مذکر ائمه و اختیاراتی که از آن برخوردار بودند به مطالعه پرداخته اند.

صرف نظر از مقالات اخیر، اسماء سعید و دِوین استوارت در آثار رجالی شیعه بحث های علمی چندانی درباره زنان وجود ندارد.

زنانی که اصحاب ائمه بوده اند از زوایای مختلف مورد بحث قرار خواهند گرفت و نیز روشن خواهد شد که منابع مذکور، این زنان را به عنوان شخصیت هایی توصیف می کنند که آموزه های امامان را منتقل کرده و کارهای مختلف بی شماری را به نمایندگی از ایشان انجام داده اند.

این پژوهش با کشف ویژگی های برجسته همکاری این زنان، استدلال می کند که آن ها جدای از انتقال علوم دینی، نقش های گسترده تری را ایفا نموده اند.

برخی از زنان به عنوان دانشمند تلقی می شوند. برخی دیگر به عنوان شخصیت های

مذهبی تأثیرگذار به تصویر در می آیند که امین امامان بودند و به اسراری دسترسی داشتند که به شکل گیری باورها و عرف شیعه کمک کرد.

به دلیل قدمت دو بیست ساله زندگی نامه های موجود، بحث عمدتاً بر اساس آن چه این منابع روایت کرده اند بوده و تلاشی در جهت تایید اصالت تاریخی فعالیت های آن زنان نبوده است.

به عبارت دیگر، نمی توانیم با اطمینان کامل شرایط واقعی شیعه در قرن هفتم و هشتم را به اثبات برسانیم. از این رو، شخصیت ها و گزارش های تاریخی مورد بحث، باید به عنوان روایات احتمالی از شخصیت های زن در عصر پیش از غیبت در نظر گرفته شوند، نه به عنوان روایت های واقعی.

۱. آغاز تشیع و تفویض ولایت ائمه

نتیجه باور شیعه به ولایت ائمه این است که امامان به عنوان وارثان ولایت مطلقه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، باید پیروانشان را همواره از هدایت ولایی بهره مند کنند.

اعتقاد به اینکه آموزه های امامان باید در خصمانه ترین فضا هم به جامعه منتقل شود، نیاز به ایجاد شبکه وکالت، متشکل از شاگردان امامان، یعنی رجال، را تشدید کرد. ائمه شاگردان نزدیکشان را به عنوان نمایندگان خود در نقاط مختلف جهان شیعه منصوب نمودند.

این شبکه وکالت نقطه عطف مهمی در تاریخ فکری شیعه بود.

اصحاب برجسته امامان مانند زراره بن اعین (وفات ۷۶۷ ق)، بُرید بن معاویه (وفات نامعلوم) و محمد بن مسلم (وفات ۷۶۷ ق) نماد مرجعیت رو به رشد این شاگردانی بودند، که در شهرهایی مانند کوفه و قم، رهبری جامعه شیعه را بر عهده داشتند.

این رجال به عنوان شخصیت های موثق شناخته شدند، نه تنها به این دلیل که توسط امامان آموزش دیده و منصوب شده بودند، بلکه به این دلیل که آموزه های تبیینی خود را از تعالیم امامان ارائه می دادند.

ایشان موقعیت خود را درون جامعه تحکیم بخشیدند و تدریجاً اداره امور قضایی و امور مالی مختلف را به عهده گرفتند. بعدها، زندگینامه های شیعی با ابتکارات مختلف متنی و تفسیری، وثاقت این رجال را بیش از پیش تقویت کردند.



۲. زنان در آثار کهن رجالی شیعه امامیه

از پنج اثری^۱ که کهن ترین آثار باقی مانده رجالی شیعه امامیه هستند، چهار اثر شامل مدخل هایی مربوط به زنان است.

«اختیار معرفة الرجال» اثر ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (وفات ۱۰۶۷ م) خلاصه ای از کتاب «معرفة الرجال»، اثر ابو عامر محمد بن عمر کشی (وفات ۹۷۸ م) است. در این اثر، به چهار زن از یاران ائمه اشاره شده است.

زنان همچنین به طور مختصر در کتاب الرجال احمد بن محمد بن خالد برقی (وفات ۸۸۷ م) و اثر رجالی احمد بن علی نجاشی (وفات ۱۰۵۸ م)، که آن نیز کتاب الرجال نامیده می شود، نام برده شده اند.

در واقع، کتاب الرجال نجاشی در نگارش شرح حال ۱۲۷۰ شاگرد، تنها به دوزن اشاره می کند. کتاب الرجال شیخ طوسی به صورت یک اثر طبقات نگاری است که او در آن، شاگردان امامان و کسانی که آن ها از قولشان حدیث نقل کرده اند را به ترتیب زمانی فهرست کرده است. از آنجا که شیخ طوسی تنها تعداد محدودی از شاگردان ذکر شده در این اثر را توثیق می کند، ارزش کتاب الرجال وی محدود شده است. او در مجموع شصت و سه زن را که از پیامبر و امامان حدیث نقل کردند فهرست کرده است. شیخ طوسی به جز ذکر نام آن ها و نام امامانی که از قول ایشان روایت کرده اند، اطلاعات بسیار کمی ارائه می دهد.

برخلاف این آثار، تنها اثر رجالی کهن که به زنان اشاره نمی کند، کتاب فهرست کتب الشیعه شیخ طوسی است.

همان طور که اشاره خواهد شد، غیر از آثار رجالی، نقش این زنان در متون حدیثی، فقهی و عبادی شیعه نیز مورد بحث قرار گرفته است.

۳. آموزه های نقل شده از زنان

مطالعه آثار رجالی قرن نهم، دهم و یازدهم میلادی (قرن سوم، چهارم و پنجم هجری قمری) از جمله آثار برقی، کشی، طوسی و نجاشی نشان می دهد که در عصر پیش از غیبت، زمانی که امامان می توانستند به طور مستقیم جامعه خود را هدایت کنند، توزیع مرجعیت دینی، محدود به شاگردان مذكر نزدیک به این امامان بوده است.

۱. در ادامه متن این آثار ذکر می شوند.



هنجارهای اجتماعی و فرهنگی در جوامع متقدم و اصیل اسلامی ایجاب می‌کرد که تعامل بین جنسیت‌ها محدود باشد.

با توجه به نقش زنان در نقل احادیث، باید توجه داشت که زنان شیعه تقریباً از تمامی امامان روایت نقل کرده‌اند.

از نخستین امام، علی بن ابی طالب (شهادت ۶۶۱ م) شروع می‌کنیم. زنان شیعه از زمان نخستین امام، حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام، حداقل تا دوران دهمین امام، حضرت هادی علیه السلام (شهادت ۸۶۸ م)، انواع مختلفی از احادیث را نقل کرده‌اند. از آنجا که امام یازدهم، امام حسن عسکری علیه السلام (شهادت ۸۷۴ م)، بخش عمده دوران امامت خود را در شهر سامرا در تبعید به سر می‌بردند، شمار اندکی از شیعیان، اعم از زن و مرد، از ایشان حدیث نقل کرده‌اند.

محدثان شیعه، بیشتر از هر امامی از امام ششم، امام جعفر صادق علیه السلام (شهادت ۷۵۶ م)، حدیث نقل کرده‌اند. زیرا اکثر احادیثی که در باب مسائل شرعی شیعه وجود دارد به زمان امام پنجم و ششم علیه السلام برمی‌گردد.

این نکته نیز قابل توجه است که روات در منابع رجالی شیعه، در موضوعات مختلف حدیث نقل کرده‌اند.

برخلاف آنچه انتظار می‌رود، آنان گزارش‌های خود را صرفاً به موضوعات شرعی و عبادی خاص زنان از جمله احکام مربوط به عادت ماهانه یا پوشش مناسب زنان در اجتماع و هنگام نماز محدود نکرده‌اند.

راویان زن شیعه در موضوعات متنوعی از احکام طهارت گرفته تا فضائل خاک کربلا، امامت و اعمال عبادی شیعه حدیث نقل کرده‌اند.

بدین ترتیب، به عنوان نمونه، عمه محمد بن زیاد (از اصحاب امام صادق علیه السلام) درباره فضائل و خواص شفابخش خاک کربلا، محل دفن امام حسین علیه السلام (شهادت ۶۱ ق) روایت نقل می‌کند. وقتی اندیشه‌های آخرالزمانی در میان شیعیان در دوران امام پنجم و پس از آن گسترش بیشتری پیدا کرد، راویان زن نیز به نقل احادیث مربوط به آخرالزمان پرداختند.

برخی زنان، درباره موضوعات محوری مانند اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام (متولد ۲۵۵ ق)، امام دوازدهم شیعیان روایاتی نقل کرده‌اند.





ام‌هانی ثقفی، که از امام پنجم، امام محمد باقر علیه السلام (شهادت ۱۱۴ ق) روایاتی نقل کرده است، در سلسله سند احادیثی حضور دارد که آیه ۱۶ سوره تکویر (۱۶:۸۱) را به عنوان بشارتی بر تولد و ظهور امام دوازدهم تفسیر می‌کنند؛ امامی که از دیدگاه شیعیان، همان مسیح علیه السلام (مهدی علیه السلام) است. در روایاتی که او نقل می‌کند تعارض وجود دارد، چراکه برخی از این روایات، ولادت امام را در سال ۸۷۰ میلادی (قرن سوم هجری قمری) پیش بینی می‌کنند، در حالی که به بیان برخی دیگر او در آخرالزمان متولد خواهد شد.

صرف نظر از این تعارض و بحث اعتبار این روایات، حضور ام‌هانی در سند این احادیث، بیانگر نقش محوری زنان در نقل گونه‌های مختلف حدیث است. اینکه راویان زن احادیثی در موضوعات متنوع نقل کرده‌اند، از این واقعیت قابل استنباط است که گفته می‌شود یکی از راویان به نام «اسماء» احادیثی را از پیامبر صلی الله علیه و آله در زمینه دعاها دفع بلا، مصائب و ترس روایت کرده است. زنان همچنین احادیثی را روایت کرده‌اند که بر اعمال عبادی شیعیان تأثیر گذاشته و به آن‌ها شکل داده است.

مثلاً، حَبِیْبَه (مشهور به اُم داوود) روایتی در خصوص آداب عبادی شیعه از امام جعفر صادق علیه السلام نقل نموده است. این دعای معروفی است که بر خواندن آن در ماه رجب تأکید شده است. ظاهراً زمانی که پسرش به دستور خلیفه عباسی، منصور دوانیقی (وفات ۱۵۸ ق) زندانی شده بود، امام این دعا را به او آموخت. این دعا باید هنگام طلب یاری الهی برای پیروزی بر دشمنان، رفع گرفتاری‌ها و افزایش روزی خوانده شود.

در بسیاری از موارد، زنان شیعه احادیث را از امامان می‌شنیدند و سپس آن‌ها را به راویان مرد منتقل می‌کردند. به این ترتیب، آن‌ها به واسطه‌های مهمی بین امامان و شاگردان مذکرشان تبدیل شدند.

از آنجا که زنان حلقه‌های مهمی در زنجیره نقل حدیث بودند، به چهره‌های معتبری تبدیل شدند؛ چراکه میراث امامان از طریق آن‌ها حفظ و منتقل شده است. برای نمونه، ام اسحاق بنت سلیمان احادیثی را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. پسرش، عباس بن ولید، احادیث را از او نقل می‌کند.



به همین ترتیب، ام سلمه از امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند و پسرش محمد بن مهاجر نیز روایات را از مادرش نقل می‌نماید.

ام سلمه روایتی را درباره نحوه بیان تکبیر (ذکر «الله اکبر»)^{۳۸۵} و ذکر آن در نماز میت نقل کرده است.

نکته جالب توجه این است که همین حدیث در کافی کلینی و در تهذیب الاحکام شیخ طوسی نیز از او نقل شده است.

ام هانی ثقفی احادیثی را از امام محمد باقر علیه السلام شنیده و سپس آن‌ها را برای محمد بن اسحاق و اسید بن ثعلبه نقل کرده است. نمونه‌های فراوان دیگری وجود دارد که زنان واسطه بین امامان و اصحاب مذکرشان بوده‌اند.

جایگاه یک راوی زن تنها بر اساس آنچه نقل می‌کند سنجیده نمی‌شود، بلکه بر اساس اعتبار شخصیتی که از او روایت نقل می‌کند و همچنین افرادی که به نقل از او روایت می‌کنند، سنجیده می‌شود.

محمد بن ابی عمیر - از شخصیت‌های برجسته در آثار حدیثی شیعه و از اصحاب امام هفتم علیه السلام - احادیثی را از ام سلمه روایت کرده است. در چنین نمونه‌هایی مشاهده می‌شود که نام زنان و مردان در یک سند حدیثی (اسناد) وجود دارد و غالباً از یکدیگر روایت می‌کنند. چهره مهم دیگر، فاطمه بنت هارون بن موسی الفرات بود. ویژگی منحصر به فرد شرح حال او این است که هارون بن موسی تلعبکری (وفات ۳۸۶-۳۸۵ ق) از او روایت نقل کرده است. تلعبکری، یکی از اساتید شیخ طوسی و جعفر بن محمد قولویه (وفات ۳۶۷ ق) بود و از بسیاری از دیگر شخصیت‌ها، از جمله رجال شناس مشهور شیعه، کشی، روایت نقل کرده است.

بسیاری از راویان دیگر از او روایت کرده‌اند. مقام برجسته تلعبکری از این واقعیت آشکار می‌شود که او تمام آثار اصولی (اصول اربعمائه) که در اختیارش بود را نقل کرده و حتی نجاشی، رجال شناس مشهور شیعه، به دیدار او می‌رفته است.

بنابراین، اینکه تلعبکری از فاطمه فرات روایت کرده، نشان‌دهنده جایگاه مهم او به عنوان یک راوی حدیث است.

مشارکت زنان در نقل احادیث شیعه را در چارچوب گسترده تر ارائه هدایت ولایی به جامعه می‌توان به درستی ارزیابی کرد.





حدیث یک واسطه ضروری بوده که آموزه‌های ائمه علیهم‌السلام از طریق آن منتشر شده است. علاوه بر این، باید به خاطر داشت که فقه شیعه از قدیم با آثار حدیثی درهم تنیده بوده است. بنابراین، راویان زن از طریق احادیثی که نقل می‌کردند، انواع مختلفی از آموزه‌های امامان را منتشر می‌نمودند.

زنان راوی مانند مردان همتای خود، با نقل انواع مختلفی از روایات، باورهای شیعی را در برابر نفوذ عقاید و اعمال بیگانه (بدعی) حفظ کرده‌اند. انگیزه ذاتی این روایات به ویژه آن‌هایی که مربوط به امامت است، این بود که به اساس جامعه [شیعه] مشروعیت الهی ببخشد.

پیدایش احادیث شیعه در این مقطع از تاریخ تشیع همچنین از این جهت حائز اهمیت بوده که به تبلور و انتشار مواضع اعتقادی متمایزی که شیعیان از آن‌ها دفاع می‌کردند، کمک نماید. مهم‌تر از آن، گسترش احادیث شیعه در این برهه، استقلال جامعه تشیع را از احادیث اهل سنت و نیز از مکاتب فقهی و کلامی سنی تثبیت کرده است.

زنانی که شرح حال آن‌ها بیان شد، نقش مهمی در انتقال و حفظ آموزه‌های امامان ایفا کرده‌اند. اگرچه این زنان در زمینه‌های مختلفی حدیث نقل کرده‌اند، اما برخلاف مردان هم‌تای خود، در فقه و کلام تخصص نداشتند.

شاگردان مونث ائمه توسط ایشان در فقه آموزش ندیدند و نیز هزاران حدیث از آن‌ها نقل نکردند.

در مقابل، شاگردانی مانند محمد بن مسلم ثقفی (وفات ۷۶۷ م) هزاران حدیث شنیده بودند. هشام بن حکم (وفات ۸۰۷ م) نیز یک متکلم برجسته بود.

بنابراین حقیقت این است که شاگردان مونث ائمه به عنوان محدثان یا متکلمان آموزش دیده در جامعه شیعه شناخته نمی‌شدند.

۴. حاملان اسرار امامان

بسیاری از احادیث نقل شده در آثار رجال شیعه نشان می‌دهد که امامان اسرار معنوی را اغلب با برخی از شاگردان مذكر خود در میان می‌گذاشتند.

به عنوان مثال، در روایتی که بر رابطه نزدیک امام جعفر صادق علیه‌السلام و معلی بن خنیس تأکید دارد، نقل شده که امام اینچنین به او هشدار داده است: «اسرار ما را پنهان کن، زیرا



هرکس اسرار ما را پنهان بدارد، خداوند نوری بین چشمانش ایجاد می‌کند و به او در میان مردم قوت می‌بخشد.»

غالباً عمل به این آموزه‌های سرّی، می‌توانست دشوار باشد و تنها کسانی که قلب‌هایشان خالص شده بود، می‌توانستند آن را بپذیرند.

طبق برخی نقل‌ها ائمه برخی از اسرار خود را با شاگردان مونث خود نیز مانند شاگردان مذکرشان، در میان می‌گذاشتند.

ام سعید احمسیه کسی بود که برخی از اسرار امام جعفر صادق علیه السلام را دریافت می‌کرد. طبق برخی روایات، امام جعفر صادق علیه السلام فرموده‌اند که او به دلیل جایگاه والایش، هنگام ظهور امام عصر علیه السلام، همراه ایشان رجعت خواهد کرد.

ابن قولویه چندین بار از ام سعید روایت نقل کرده است، به ویژه در روایاتی که به فضیلت زیارت کربلا اشاره دارند.

اهمیت او در نقل احادیث شیعه از این واقعیت قابل درک است که برخی از اصحاب برجسته امام جعفر صادق علیه السلام مانند محمد بن ابی عمیر، یونس بن یعقوب، ابو داوود مسترق، و حسین احمسی از او حدیث روایت کرده‌اند.

یکی دیگر از زنانی که محرم اسرار ائمه بودند، ام اسلم بود که نام دقیق او مشخص نیست. او یکی از سه صحابه زن ائمه است که هر یک به عنوان «صاحبة الحصاة» (صاحب سنگریزه‌ها)^۱ شناخته می‌شوند.

به جز روایتی که کلینی درباره او نقل می‌کند، هیچ چیز دیگری درباره شرح حال یا تاریخ وفات او معلوم نیست. روایت نشان می‌دهد که او در زمان امام چهارم، امام زین العابدین علیه السلام، در حدود سال‌های ۷۱۴-۷۱۳ میلادی زنده بوده و پیش از وفات ایشان از دنیا رفته است.

ام اسلم یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام زین العابدین علیه السلام و از راویان حدیث ایشان بود و همه آن‌ها را ملاقات کرده بود. به نقلی اسرار

۱. هرکدام از ام‌غانم و ام‌اسلم و حبابه و البیه را بالقب صاحبة الحصاة (صاحب سنگریزه‌ها) می‌شناسند. علت نام‌گذاری این سه نفر به این لقب این است که در مورد هر سه نفر روایت داریم که سنگریزه‌هایی از جانب امامان معصوم برای آنان بر حقانیت و تعیین امام معصوم، شهادت داده است. ن.ک: مدینه المعاجز ج ۴، ص ۲۲۰؛ ریاحین الشریعه، ج ۳، ص ۳۶۱؛ اعلام الوری، ص ۳۷۲؛ أعیان الشیعه، ج ۳، ص ۴۸۳؛ أعلام النساء المؤمنات، ص ۲۰۸





امامت به او سپرده شده بود. بر اساس این نقل، مامقانی اظهار می‌کند: «از این روایت دست کم می‌توان نتیجه گرفت که ام اسلم از پیروان امامیه بوده و خاندان پیامبر جایگاه ویژه‌ای برای او قائل بوده‌اند».

همچنین حدیث معروف «سنگریزه» را ام اسلم روایت کرده است، اهمیت این حدیث به این سبب است که هویت چهار امام اول که جانشین پیامبر می‌شدند را اثبات می‌کرد: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام زین العابدین علیه السلام. شیخ کلینی از جعفر بن زید بن موسی روایت می‌کند که او به نقل از اجدادش گفته است:

روزی ام اسلم در خانه ام سلمه بود و پیامبر را آنجا دید. او پرسید: «پدر و مادرم به فدایت ای رسول خدا! من کتاب‌هایی را مطالعه کرده‌ام و می‌دانم که هر پیامبری جانشینی داشته است. موسی در زمان حیات خود یک نائب داشت و پس از مرگش یک جانشین. عیسی نیز یک جانشین داشت. پس جانشین شما کیست، ای رسول خدا؟» پیامبر پاسخ داد: «ای ام اسلم، وصی من در زمان حیاتم و جانشین من پس از مرگم یک نفر است».

«ای ام اسلم، کسی که آن چه راهم اکنون انجام می‌دهم انجام دهد، وصی و جانشین من است.» سپس سنگریزه‌ای را از زمین برداشت و با انگشت خود آن را سایید تا پودر شد. سپس با انگشت خود بر آن مهر زد و فرمود: «کسی که آن چه را من هم اکنون انجام دادم انجام دهد، وصی من در زمان حیاتم و جانشین من پس از مرگم است».

ام اسلم روایت کرد: «من خانه پیامبر را ترک کردم و نزد امیرالمؤمنین (علی بن ابی طالب) رفتم. از او پرسیدم: "پدر و مادرم به فدایت! آیا شما وصی و جانشین رسول خدا هستید؟" او پاسخ داد: "بله، ای ام اسلم." سپس سنگریزه‌ای را از زمین برداشت و با انگشت خود آن را سایید تا اینکه کاملاً مثل آرد شد. او با انگشت خود بر آن مهر زد و فرمود: "کسی که آن چه را اکنون انجام دادم انجام دهد، جانشین من است."

"سپس نزد پسر او، حسن، که در آن زمان کم سن و سال بود، رفتم. به او گفتم: "ای سرور من!" آیا شما جانشین پدرتان هستید؟

او پاسخ داد: "بله، ای ام اسلم." سپس سنگریزه‌ای برداشت و همان کاری را که دو نفر دیگر انجام داده بودند، انجام داد. من او را ترک کردم و نزد حسین علیه السلام رفتم، و به راستی به نظر او خیلی کم سن و سال بود.



از او پرسیدم: "پدر و مادرم به فدایت! آیا شما جانشین برادران هستید؟" او گفت: "بله، ای ام اسلم. یک سنگریزه به من بده." سپس همان کاری را که دیگران انجام داده بودند، انجام داد. ام اسلم آن قدر عمر کرد که علی بن حسین را پس از شهادت پدرش دید. ام اسلم به محض بازگشتش (از کربلا)، از او پرسید: "آیا شما جانشین پدرتان هستید؟" او پاسخ داد: "بله." سپس همان کاری را که دیگران انجام داده بودند، انجام داد. خداوند بر همه آن‌ها درود فرستد.»

چنین گزارش‌هایی علاوه بر اثبات ادعاهای مربوط به امامان، این کارکرد جدلی را نیز دارد، که ادعاهای مطرح شده توسط مدعیان رقیب امامت را بی اثر می‌کند. همچنین این گزارش‌ها وسعت سردرگمی را که درباره مسئله جانشینی {امام}، حتی برای شاگردان نزدیک ائمه وجود داشت تأیید می‌کند و چالش‌هایی را که شیعیان در شناسایی هویت جانشین امام با آن مواجه بودند، نشان می‌دهد.

ام اسلم با شناختی که از ائمه پیدا می‌کرد و تصدیقی که از ایشان دریافت می‌کرد، امام آن عصر را شناسایی و اعلام می‌کرد و در عین حال ادعاهای مطرح شده توسط مدعیان رقیب را رد می‌کرد.

در این فرآیند، او همراه با دیگر شخصیت‌های زن، به تبلیغ و تداوم بخشیدن این اعتقاد محوری در مکتب امامت می‌پرداخت. افزون بر این، ابراز اعتماد امام به او با درمیان گذاشتن هویت جانشینش، نشانه مهمی است از جایگاهی که شاگردان مونت امامان از آن برخوردار بودند. خواه این روایت صحیح باشد یا ساختگی، نقل روایت نشان می‌دهد که ام اسلم نه تنها از پیامبر و امامان روایت کرده، بلکه مهم‌تر از آن، شاهد و راوی برخی از قدرت‌های معجزه‌آسای آن‌ها بوده است، که این امر جایگاه او را در جرگه شاگردان امامان ارتقا می‌دهد. این روایت اعتبار زیادی به او می‌بخشد، چراکه او توانست جانشینان چندین امام را محرز و شناسایی کند.

همچنین نشان دهنده اعتمادی است که امامان به او داشتند، چراکه به دلیل فراز و نشیب سیاسی، ائمه هویت جانشینشان را تنها به تعداد کمی از شاگردان نزدیک خود فاش می‌کردند. این روایت تا حد زیادی جایگاه ام اسلم را به سطحی برابر با برخی از شاگردان برجسته مرد امامان ارتقا می‌دهد.





روایتی مشابه این روایت، درباره حبابه والبیّه نقل شده است. نقل شده که او با هشت امام نخست دیدار داشته و شاهد واقعه مُهر شدنِ یک سنگریزه به دست همه آنان بوده است.

همچنین نقل شده است که گرچه او هنگام دیدار با امام چهارم، امام زین العابدین علیه السلام، حدود ۱۱۳ سال سن داشته، جوانی او به برکت معجزه امام به وی بازگردانده شده است. ظاهراً حبابه والبیّه وصایای مکتوب هر امام را به جانشین او منتقل کرده تا اینکه در دوران امام هشتم، علی بن موسی الرضا علیه السلام، درگذشته است. همچنین هنگامی که او از بیماری جذام خود به امام حسین علیه السلام شکایت برد، آن حضرت او را شفا بخشید. این روایت به طور ویژه حبابه را تأیید می‌کند، چراکه نشان می‌دهد او از قدرت‌های خارق العاده امام بهره‌مند شده است.

این گونه حکایات نه تنها قدرت‌های معجزه‌آسای ائمه را نشان می‌دهد، بلکه بر ادعای ارتباط نزدیک زنانی مانند ام‌اسلم و حبابه والبیّه با ائمه نیز گواهی می‌دهد. روایاتی که به بهره‌مندی این بانوان از کرامات ائمه اشاره دارد، شهرت و منزلت آن‌ها را بالا برده است.

همچنین ذکر روایات کرامات ائمه علیهم السلام از این جهت حائز اهمیت است که ادعاهای مدعیان دروغین امامت را تضعیف می‌کند. چنین حکایاتی حاکی از آن است که اگرچه شمار اصحاب مؤنث ائمه علیهم السلام معدودتر است، اما آنان بسیاری از وظایفی را که اصحاب مرد بر عهده داشتند، انجام می‌دادند. این وظایف شامل نقل حدیث، معرفی جانشین برحق امام و نقل روایات جدلی درباره امامت می‌شود.. روایات کراماتی که شخصیت‌های زن نقل کرده‌اند، بر توانایی‌های معجزه‌آسای ائمه علیهم السلام تأکید دارند.

۵. بانوان خاندان ائمه

بانوان خاندان ائمه نیز در عصر پیش از غیبت نقش‌های کلیدی بر عهده داشتند. چراکه امامان برخی از سخنان خود را به زنان خانواده‌شان می‌گفتند و رازها و وصایای



خویش را به آنان می سپردند. ازاین رو، همسران، خواهران، عمه ها و دختران امامان حلقه های مهمی در انتقال میراث آنان به شمار می آیند.

به عنوان مثال، فاطمه ملقب به ام فروه، مادر امام جعفر صادق علیه السلام بود. همچنین او نواده ابوبکر بود و در جوار مرقد پسرش در مدینه آرمیده است. او که به تقوا و ایمان مشهور بود، احادیثی را از امام صادق علیه السلام روایت کرده است.

به گفته یکی از مورخان به نام علی بن حسین مسعودی (وفات ۹۵۶ م) ام فروه زن بسیار پارسایی بود که روایاتی از امام چهارم، امام زین العابدین علیه السلام نقل کرده است.

وی همچنین روایاتی را از همسرش امام محمد باقر علیه السلام، امام پنجم، نقل کرده است. برخی از نقل ها حاکی از آن است که امام جعفر صادق علیه السلام نیز روایاتی را از مادر خود نقل کرده است. یکی دیگر از راویان زن برجسته، ام سلمه، خواهر امام جعفر صادق علیه السلام بود.

او روایات بسیاری را از ایشان (امام صادق علیه السلام) نقل کرده و به گفته مامقانی، از راویان ثقه بوده است. به طور مشابه، «سعیده» کنیز پارسایی بود که امام صادق علیه السلام او را آزاد کرد. او افزون بر نقل آموزه های امام صادق علیه السلام، ظاهراً، وصیت نامه پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز در اختیار داشت. اعضای زن خانواده ائمه وظیفه مهم دیگری نیز بر عهده داشتند. علاوه بر نقل روایات مربوط به ائمه و کراماتشان، آن ها تولد هر امام را نیز گزارش می دادند، موضوعی که مردان خانواده به آن دسترسی مستقیم نداشتند.

نقل شده که حکیمه، دختر امام کاظم علیه السلام، روایاتی را از برادرش علی بن موسی الرضا علیه السلام (شهادت ۸۱۸ م.) بیان کرده است. موضوع مهم ترین این است که وقتی بسیاری از شیعیان تردید داشتند که امام رضا علیه السلام فرزند پسری داشته باشد، او شاهد و راوی احادیثی درباره تولد برادرزاده اش، امام نهم، امام محمد تقی علیه السلام (شهادت ۸۳۵ م.) بود.

حکیمه با روایت های خود از تولد امام نهم علیه السلام، توانست نگرانی های شیعیان را برطرف کند. بی تردید، یکی دیگر از مهم ترین چهره های زن در آثار حدیثی شیعه، حکیمه دختر امام نهم علیه السلام بود. اهمیت او به دلیل نقل روایت تولد امام دوازدهم علیه السلام است. در حقیقت، او یکی از معدود افرادی است که شاهد عینی و راوی تولد امام دوازدهم علیه السلام بوده است.

تصدیق او باعث شد شیعیان بتوانند تردیدها درباره ولادت و وجود این امام را برطرف کنند. بانوی دیگری که در هنگام ولادت امام دوازدهم حضور داشت، ماریه بود. اگرچه





اطلاعات بسیار کمی درباره او وجود دارد، اما گفته شده که او روایاتی را از امام دوازدهم نقل کرده است.

به گفته فقیه شیعه، صدوق (ابن بابویه قمی، وفات ۹۹۱م)، ماریه نقل کرده است «ستمگران ادعا می کنند که وجود حجت خدا نامعقول است. اگر به من اجازه سخن داده شود، تردیدهایشان برطرف خواهد شد»

دیگر شخصیت برجسته زن، سمانه مُنقَرش مغربی بود. او کنیزی بود که امام نهم او را خرید و سپس مادر امام دهم گردید.

نقل شده سمانه که به پارسایی و فضیلت شهره بود، بیشتر اوقات روزه داشته و روایاتی از ائمه علیهم السلام نقل کرده است. همچنین بانوان خانواده ائمه علیهم السلام حاملان و راویان سه امر بودند: «وصایای امامت»، ادله شرعی و انتقال مقام امامت از امامی به امام بعدی. این وصایا به زنان سپرده می شد، چرا که آنان امن ترین و مطمئن ترین مسیر انتقال به شمار می آمدند. این امر از آن رو بود که ورود به حریم زنان، محدود به مردان محارم آن ها بود.^۱

ام احمد (وفات ۸۰۶م) مادر احمد بن موسی بن جعفر و یکی از همسران امام کاظم (وفات ۷۹۹م) بود. بنا به روایتی که نائینی نقل کرده است: «امام ودایع امامت را نزد او به امانت گذاشت و به او فرمود: هر کس هر زمانی نزد تو آمد و این ودایع را طلب کرد، بدان که من به شهادت رسیده ام و این شخص جانشین پس از من است.

امام به او فرمود: «او همان امامی است که تو و همه مردم باید از او اطاعت کنید.» پس از شهادت امام کاظم، امام رضا نزد ام احمد آمد و ودایع را طلبید. ام احمد پرسید: «آیا پدرت به شهادت رسید؟» امام پاسخ داد: «آری. اکنون از تشییع جنازه او بازمی گردم. پس ودیعه ای که پدرم هنگام سفر به بغداد به تو داد به من بسیار، چرا که من جانشین او و امام جن و انس هستم.» ام احمد از شدت اندوه گریبان چاک کرد، سپس آن ودیعه را به او سپرد و با او به عنوان امام بعدی بیعت نمود.»

نقل شده امام کاظم علیه السلام وصیتنامه خود را به ام احمد سپرده بود، از این قضیه نیز نقش برجسته ای که بانوان اصحاب ائمه علیهم السلام ایفا کردند، آشکار می شود.

۱. به نظر می رسد چون مرد اجنبی مجاز نبود به حریم خصوصی زنان خاندان ائمه ورود کند، ائمه وصایای امامت را به زنان می سپردند تا از دسترسی مردان بیگانه و دشمنان ایمن بماند.



او یکی از مجریان وصیتنامه امام بود. چنین حکایاتی نشان می‌دهد که زنان فقط راوی منفعل احادیث نبودند.

آنان نقش‌های متعددی ایفا کردند، از جمله انتقال ودایع امامت و اجرای وصیت‌های ائمه. بعلاوه چنین حکایاتی نشان می‌دهد که اصحاب زن با حمل و انتقال وصایا، اغلب کارهایی را انجام می‌دادند که هم‌تایان مرد آن‌ها نمی‌توانستند.

نقل شده که بانوی دیگری به نام «ام خالد» از خطیبان برجسته بوده است. در آثار رجالی در مدخل مربوط به او، ملاقاتی بین او و امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است.

در این ملاقات، ام خالد از امام صادق علیه السلام درباره کثیر النواء - که به عقاید فرقه‌ای انحرافی گرویده بود - پرسش کرد. امام علیه السلام در پاسخ، او را به دلیل انحراف عقیدتی محکوم نمود. همچنین ام خالد به عنوان حامی زید بن علی علیه السلام (شهادت ۷۴۰ م) شناخته می‌شود. نقل شده که دست ام خالد به دلیل حمایت از قیام زید بن علی علیه السلام علیه امویان در کوفه قطع شد.

برخی از بانوان اصحاب ائمه علیهم السلام، همچون علمای رجال، در عصر امامان کتاب‌هایی را تألیف کردند که علمای بعدی آن‌ها را مطالعه کرده و از آن روایت نقل کردند. نجاشی به کتابی اشاره کرده است که عُلَیّه دختر علی بن الحسین علیه السلام - امام چهارم علیه السلام - آن را نگاشته بود. همچنین او روایاتی از امام چهارم نقل می‌کند. زُراره بن أعین (وفات ۷۶۷ م)، یکی از راویان برجسته حدیث، روایاتی از او نقل کرده است. به همین ترتیب، نقل شده که کُلثوم بنت سلیم نیز کتابی را از امام رضا علیه السلام روایت کرده است. نجاشی ذکر می‌کند که ام عُلَیّه و ام کُلثوم کتاب‌هایی داشتند که از آن‌ها روایت نقل کردند. اگرچه تعداد این زنان کمتر است، اما اهمیت دارند زیرا احادیث متعددی نقل کرده‌اند؛ در واقع، برخی از آن‌ها یک کتاب کامل را تدوین و روایت کرده‌اند. همچنین زنان شیعه به عنوان اعضای خاندان‌های مهم نقش‌هایی ایفا کردند. ام اسود از نوادگان خاندان مشهور اعین و اولین فرد در طایفه خود بود که به تشیع گروید. او که از ابو خالد کابلی اطلاعات دریافت می‌کرد، در خاندانش، از اولین کسانی بود که امامت امام کاظم علیه السلام را تصدیق کرد.

او خواهر زُراره - که قبلاً به آن اشاره شد - بود و همچنین نقل شده که او کسی بود که چشمان زُراره را پس از مرگش بست.





همچنین نقل شده که او در جایگاه یک عالم، از امام جعفر صادق علیه السلام روایاتی نقل کرده است. اگرچه اصحاب زن ائمه علیهم السلام بسیاری از وظایفی را که مردان انجام می دادند بر عهده داشتند، اما نقش های آنان محدودتر بود.

علاوه بر این، هنجارهای اجتماعی و فرهنگی موجب می شد که زنان نتوانند بسیاری از وظایفی که یاران مرد ائمه علیهم السلام انجام می دادند را بر عهده بگیرند. آنان نمی توانستند در مناظرات با مخالفان مرد شرکت کنند، و نیز از تخصص فقهی رجال برخوردار نبودند. محدودیت های جنسیتی، زنان را از عرصه های دیگر نیز محروم می کرد. برای مثال، آنان نمی توانستند به عنوان حاکم در جامعه فعالیت کنند یا در غیاب ائمه علیهم السلام، امور مالی جامعه را مدیریت نمایند. یاران زن ائمه علیهم السلام برخلاف هم تایان مرد، از قضاوت نیز منع شده بودند.

۶. زنان در آثار رجالی متأخر

آثار رجالی متأخر نیز مانند آثار رجالی متقدم به نقش زنان در حوزه های مختلف پرداخته اند.

الف) شخصیت های زن در معجم رجال الحدیث اثر آیت الله خویی

علاوه بر این آثار رجالی متقدم، برخی از آثار رجالی متأخر نیز بررسی خواهد شد. اهمیت این آثار به این جهت است که آثار رجالی قدیمی را که شامل شرح حال زنان شیعه در دوره اولیه می شود، خلاصه و تلفیق می کنند و گهگاه تردیدهای مربوط به آن ها را توثیق یا به همان نحو بیان می نماید.

همچنین این آثار متأخر برای شناخت نقش زنان تعیین کننده هستند، زیرا گزارش هایی را از احادیث، متون عبادی و دیگر انواع آثار نقل می کنند. در این فرآیند، آثار متأخر دامنه گسترده تری از فعالیت های زنان را در جامعه شیعه مورد بحث قرار می دهند. یکی از دانشمندان برجسته معاصر در علم رجال، آیت الله ابوالقاسم خویی (وفات ۱۹۹۲ م) است، که بسیاری از علمای شیعه او را به عنوان مهم ترین فقیه شیعه در زمان خود می شناختند.

گزارش شده است که او بیش از پنجاه عنوان اثر در حوزه های مختلف تألیف کرده است. اثر رجالی بیست و سه جلدی آیت الله خویی که با نام معجم رجال الحدیث شناخته می شود، عمدتاً به شیعیان راوی حدیث از پیامبر و امامان اختصاص دارد.

در این اثر، آیت الله خویی روایت هایی از منابع مختلف حدیثی و رجالی شیعه نقل



می‌کند و همچنین بر روایانی که در اسناد با نام‌های مختلف دیده می‌شوند تاکید می‌نماید. همچنین آیت الله خویی، زیر نام هر راوی، ارتباط و تعامل او با امامان را بررسی کرده و هرگونه بی‌قاعدگی احتمالی را توضیح می‌دهد.

بخش‌هایی از آخرین جلد این مجموعه به شخصیت‌های زن اختصاص یافته است. این بخش شامل روایان حدیث و دیگر زنانی است که با امامان مصاحبت داشته‌اند. در این اثر ماندگار، آیت الله خویی شرح حال ۱۵۷۰۶ نفر از اصحاب امامان را بیان می‌کند که تنها ۱۳۴ نفر از آن‌ها زن هستند.

وی حتی زمانی که به آن‌ها اشاره می‌کند، اطلاعات بسیار کمی درباره زنانی که شرح حالشان را بیان می‌کند، ارائه می‌دهد.

این موضوع تعجب‌آور نیست، زیرا نقل روایات به صورت شفاهی عمدتاً حوزه فعالیت مردان بوده و همچنین فرهنگ و عرف حاکم ایجاب می‌کرد که درباره زنان و زندگی آن‌ها در مجامع عمومی صحبت نشود.

از شرح حالی که آیت الله خویی درباره شخصیت زنان ارائه می‌دهد، مضامین خاصی مشخص می‌شود.

اغلب اوقات آیه الله خوئی صرفاً می‌گوید یک زن، از یاران پیامبر (من اصحاب الرسول) یا یکی از امامان بوده است بدون اینکه توضیح بیشتری بدهد.

در بیشتر موارد، زنان بدون هیچ اشاره‌ای به نقششان در عرصه عمومی ذکر می‌شوند؛ اما به این مسئله که آن‌ها چه کسانی بوده‌اند، چه مشارکتی داشته‌اند، چگونه بر آثار رجالی تأثیر گذاشته‌اند، از چه نوع وثاقتی برخوردار بوده‌اند، و چه نقش‌هایی در جامعه ایفا کرده‌اند، اشاره‌ای نمی‌شود.

علاوه بر این، برخلاف همتایان مذکرشان که جزئیات بیشتری درباره تعاملات آن‌ها با امامان و مشارکتشان در دست‌یابی به اهداف امامان ذکر شده است، چنین مباحثی درباره روایان زن وجود ندارد.

در واقع، آن‌طور که زنان در دیگر آثار رجالی نوین مانند تنقیح المقال مامقانی یا اعیان الشیعه محسن امین مورد بحث قرار گرفته‌اند، آیت الله خویی شرح حال زنان را ارائه نمی‌دهد. تعداد کمی از زنانی که شرح حالشان در اثر آیت الله خویی بیان شده، توثیق شده‌اند.





به احتمال زیاد، از آنجاکه زنان نقش اصلی در حوزه عمومی نداشته‌اند، اطلاعات چندانی که منجر به توثیق آن‌ها شود وجود ندارد و بیشتر بر منابع روایت‌های این زنان، امامانی که آن‌ها با ایشان ارتباط داشته‌اند، یا راویانی که از آن‌ها نقل کرده‌اند، تاکید شده است.

ب) زنان در تنقیح المقال مامقانی

عبدالله مامقانی، یکی دیگر از دانشمندان برجسته و متأخر علم رجال نیز در کتابش تعداد بسیار کمی از زنان را توثیق می‌کند.

در عوض، او اغلب اظهار می‌کند، وقتی که یک زن روایتی را از امام یا یکی از اعضای خانواده امام نقل کرده باشد، باید شیعه بوده باشد و بنابراین باید او را شخص موثق دانست. در این اثر، مباحث بیشتری درباره ارتباط زنان با امامان، نقل حدیث، و همکاری آن‌ها در اهداف شیعه وجود دارد و درک متنوع‌تری از مشارکت مذهبی زنان بیان می‌کند. اثر مامقانی نمونه‌ای از یک فرآیند تفسیری است که در آن یک متن با آرمانی دانستن گذشته، بر حال تأثیر می‌گذارد.

در مواقعی که او در مورد برخی از زنان، نسبت به دانشمندان پیشین مانند طوسی، نجاشی و کشی، شرح حال بیشتری بیان می‌کند، دست به یک ابتکار تفسیری (هرمنوتیکی) متن محور می‌زند.

۷. نتیجه

شواهدی که از آثار رجالی کهن امامیه به دست می‌آید، هرچند محدود هستند، اما درک جدیدی از مشارکت مذهبی زنان شیعه ارائه می‌دهند. نقش‌های متنوعی که زنان در جامعه شیعه ایفا کردند، مبنای اعتبار زنان در آثار رجالی شیعه است.

مطالعه آثار رجالی، حدیثی و عبادی شیعه نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام به صورت مستقیم با اصحاب زن خود تعامل داشتند. این متون همچنین گواهی می‌دهند که زنان دامنه وسیعی از فعالیت‌ها را بر عهده داشتند؛ از انتقال تعالیم ائمه علیهم‌السلام گرفته تا حفظ طومارها و وصایای امامت.

پژوهش حاضر بر حوزه‌ای متمرکز شده است که عمدتاً پژوهشگران غربی در مطالعات مربوط به تشیع پیش از غیبت آن را نادیده گرفته‌اند.



پژوهش حاضر نشان می‌دهد که زنان در کنار اصحاب مرد ائمه، نقش‌های مهمی در انتقال آموزه‌های امامان در جامعه شیعه ایفا می‌کردند. آنان همچنین عملکردهای متنوع دیگری داشتند که اصحاب مرد قادر به انجام آن نبودند. در ایفای این نقش‌ها، اصحاب زن ائمه نه در رقابت، بلکه در تکمیل نقش اصحاب مرد عمل می‌کرد.

کتاب نامہ

الف) انگلیسی

1. Liyakat Takim. Female Authority in the Times of the Shi'i Iimams: Female Religious Authority in Shi'i Islam.

ب) فارسی

۱. خویی، سید ابوالقاسم. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة. (۱۴۱۳ق). الثقافة الاسلاميه في العالم.
۲. ممقانی، عبد الله. تنقيح المقال في علم الرجال. مؤسسه آل البيت ﷺ لاحياء التراث.

دو فصلنامہ علمی و زبانہ

مطالعات
دینی و اسلامی

سال سوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

بررسی تطبیقی رویکردهای آموزشی اروپا در قبال کودکان مسلمان

نویسنده: واسکو فرانزونی^۱

مترجمین: مرضیه سادات حسینی^۲

زهره باژن^۳

چکیده

با گذشت زمان، دنیا به دهکده‌ای جهانی تبدیل شده است. امروزه، مردم با رنگ‌ها، نژادها، ادیان و هویت‌های گوناگون در یک مکان و در یک جامعه در کنار هم زندگی می‌کنند. این سبک زندگی با وجود مزایا و تسهیلاتی که برای انسان به ارمغان آورده، مشکلات زیادی را نیز در ابعاد مختلف ایجاد کرده است. یکی از این چالش‌ها، همزیستی مذهبی و مسائل فرهنگی مرتبط با آن است که دغدغه اصلی کودکان مسلمان مهاجر در اروپاست. این چالش زمانی جدی‌تر می‌شود که کودکان مدارس اسلامی وارد سیستم آموزش سکولار می‌شوند، سیستمی که از نظر محیطی کاملاً با مدارس اسلامی آن‌ها متفاوت است و بیشتر زمان خود را در آن سپری می‌کنند. هدف این پژوهش، بررسی تجربیات جوامع مختلف اروپایی در این زمینه و تاکید بر اهمیت حل این مشکل به شیوه‌ای مؤثر است. این پژوهش نشان می‌دهد که کودکان مسلمان مهاجر با مشکلاتی مانند جداسازی جنسیتی در محیط‌های مختلط، مسائل فرهنگی، موانع زبانی و قوانین مربوط به پوشش دختران روبرو هستند.

۱. استاد حقوق در دانشگاه ناپل ایتالیا. ایشان در زمینه حقوق مسلمانان و کشورهای اسلامی در دپارتمان آسیا، آفریقا و مدیرانۀ دانشگاه ناپل شرقی تدریس دارند. این پژوهش ترجمه مقاله "the School Education of Muslim Children in Europe: A Review of Comparative Perspectives" ایشان است که در نشریه *AL-ʿULŪM (Journal of Islamic Studies)* 2020, 1(1) به چاپ رسیده است.

۲. کارشناسی ارشد فقه تربیتی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران.

hsadat564@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد مترجمی زبان انگلیسی، استاد همکار مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعة

المصطفی، قم، ایران. Bajan56@gmail.com



مطالعه حاضر نتیجه‌گیری می‌کند که کودکان، صرف نظر از وابستگی‌های مذهبی (اسلامی یا سایر جوامع دینی و فرهنگی)، از حق کامل برای رشد سالم و توسعه هماهنگ قابلیت‌های فردی برخوردارند. این فرآیند رشد باید در بستر چارچوب مرجعی که توسط والدین یا سرپرست قانونی آن‌ها طراحی و اجرا می‌شود، صورت پذیرد. این سرپرستان، مسئولیت سنگین تسهیل‌گذار موفق و بدون تنش این افراد به مرحله بزرگسالی را بر عهده دارند. **واژگان کلیدی:** سیستم آموزشی سکولار، همزیستی مذهبی، مسائل فرهنگی، تعامل جنسیتی

۱. مقدمه

مقایسه نهادهای مذهبی و قضایی اسلامی با نهادهای غربی نشان می‌دهد که برای یکپارچگی مؤثر مسلمانان در جامعه غرب، شناخت هر دو نظام و ایجاد هماهنگی میان آن‌ها ضروری است. در جامعه چندفرهنگی امروز اروپا، اگر قرار است تلاش‌ها برای یکپارچگی مؤثر باشد، درک نظام‌های حقوقی و نهادهای مرجع برای دستیابی به همگرایی مؤثر اجتماعی امری ضروری است. به ویژه زمانی که مسائل مورد بحث به حساسیت‌های مذهبی مربوط می‌شود.

پایبندی به دین اسلام، تعهدی برای همه مسلمانان ایجاد می‌کند تا به شیوه‌ای خاص رفتار کنند این تعهدات شامل پذیرش و اجرای مجموعه خاصی از قوانین رفتاری و اعمال دینی است که بدون قید و شرط و به شکلی اجتناب‌ناپذیر باید رعایت شوند؛ فارغ از این که مسلمانان در کشورهای اسلامی، کشورهای سکولار، یا جوامعی با ادیان غالب دیگر زندگی می‌کنند. حل هرگونه تضاد و اختلاف، با درک متقابل ممکن است. برای رسیدن به این درک، بهتر است از جوانان مسلمان شروع کنیم، چرا که آن‌ها ناخواسته بیش از دیگران در معرض مواجهه با پیامدهای بحران‌های احتمالی هستند. در حقیقت، دانش آموزان مسلمان، به ویژه آن‌هایی که از خانواده‌های مهاجر هستند، از بدو ورود به نظام آموزشی با یک سری مشکلات روبرو می‌شوند؛ محیطی که ناگزیر بیشتر وقت خود را در آنجا می‌گذرانند. هدف این پژوهش، بررسی تجربیات جوامع اروپایی و تاکید بر اهمیت حل مساله به روش مؤثر است. با این وجود، پژوهش‌های انجام شده در این زمینه محدود است.

۲. پلورالیسم (کثرت‌گرایی) در مدارس تلفیقی

دانش آموزان مسلمان وقتی برای اولین بار به مدارس جوامع مهاجر می‌روند، معمولاً احساس سردرگمی می‌کنند. چرا که با نخستین تفاوت‌های اصلی با پیشینه خود روبرو می‌شوند، و این تفاوت‌ها از رابطه بین معلم و دانش آموز آغاز می‌شود. در حقیقت، در سیستم آموزشی جدید، نبود سختگیری و تعامل مستمر با معلمان، اغلب به اشتباه ضعف و فقدان اقتدار برداشت می‌شود؛ در نتیجه همه چیز بیش از حد آزادانه به نظر می‌رسد. از این رو، در چنین محیط به ظاهر آزاد، دانش آموز مسلمانی که تازه از محیط فرهنگی و تربیتی متفاوت وارد

۱. مدرسی در کشورهای غربی است که دانش آموزان مسلمان مهاجر در آن‌ها تحصیل می‌کنند. (یادداشت مترجم)



سیستم آموزشی جدید و لیبرال می شود گمان می کند هر کاری مجاز است. در محیط خانه، آموزش و تربیت بر پایه سخت گیری و قاطعیت استوار است و والدین انعطاف پذیری کمی از خود نشان می دهند، که با اصول تربیتی اسلامی سازگار است. اما مدارا و تساهل حاکم بر محیط مدرسه، تضاد قابل توجهی ایجاد می کند. این امر ممکن است حتی قوی ترین و مصمم ترین شخصیت ها را نیز دچار سردرگمی کند. (Cuciniello, 2007)

مسئله دیگر، تعامل جنسیتی است. (LO Cicero, 2019) در جهان اسلام، دختران و پسران از سن هفت سالگی از هم جدا می شوند و هرگونه تماس آن ها در خانه به طور موثر و قاطعانه جلوگیری می شود. این جداسازی زمانی که دانش آموزان با معلمانی هم جنس خود مواجه می شوند نیز ادامه پیدا می کند. در ایتالیا، همانند سایر کشورهای اروپایی، که معلمان می توانند از هر دو جنس باشند، این احتمال وجود دارد که دانش آموزان پسر مسلمان ناچار به تبعیت از دستورات معلمان زن شوند. تبعیت از یک زن، مفهوم اقتدار مردانه را که در جهان اسلام رایج است، به چالش می کشد. کودکان در تمایز قائل شدن میان هویت و نقش های جنسیتی آموزش ندیده اند و در سازگاری با آن ها با مشکلاتی روبه رو هستند. (Cuciniello, 2007) علاوه بر این، در مدارس غربی که کلاس ها مختلط است، کودکان با جداسازی جنسیتی که در کشور مبدأ خود به آن خو گرفته اند، مواجه نمی شوند. این کودکان، بسیار بیش از آنچه تصور می شود، در تعامل با چنین محیط های بی قید و بندی دچار مشکل می شوند و در نتیجه، ممکن است کم و بیش به صورت خودخواسته از حضور در مدرسه امتناع ورزند.

دانش آموز مسلمان در محیط جدید، میان تلاش برای سازگاری با جامعه میزبان و حفظ ارزش ها و هنجارهای فرهنگی زادگاهش، دچار دوگانگی می شود. این وضعیت، فشار روانی قابل توجهی بر وی وارد می کند. (Vittori, 2003) وظیفه حساس معلمان، یاری رساندن به این جوانان در مواجهه با این تعارض است، با این وجود، همیشه در انجام این امر موفق نیستند. نمونه بارز این وضعیت، اتفاقی است که در سال ۲۰۱۳ در دانمارک رخ داد. یک ممتحن خارجی در شهر هورسنس یوتلاند از پیش اعلام کرده بود که به دلیل پایبندی به آموزه های اسلامی (یا رعایت شئون اسلامی)، پس از اتمام آزمون با دانش آموزان دختر دست نمی دهد. یکی از دانش آموزان دختر که ظاهراً از این رفتار ناراضی بود، به دلیل تبعیض، از مدرسه شکایت کرد. این اقدام جنجالی، مقامات عالی رتبه از جمله وزیر آموزش را نیز درگیر



ساخت. وی تصریح کرد که مسئولیت ویژه مدیریت مدرسه، ایجاد محیطی آرام برای برگزاری آزمون‌های دانش‌آموزان است.^۱ مشابه همین مسئله در سال ۲۰۱۶ در سوئیس در خصوص دو برادر سووری نیز رخ داد. آن‌ها از دست دادن با معلم زن خود امتناع ورزیدند. این خودداری، با رسم رایج مدرسه ترویل (در کانتون بازل) که دانش‌آموزان با معلمان دست می‌دهند، مغایرت داشت. در حالی که از دیدگاه این دو برادر، همین رسم مدرسه‌شان با قاعده اسلامی عدم تعامل میان دو جنس در تضاد بود.^۲ مدیریت مدرسه، آن دو برادر را از دست دادن معاف کرد. این تصمیم، موجی از اعتراضات و واکنش‌ها را حتی از سوی مقامات، از جمله وزیر دادگستری سوئیس، در پی داشت. وی تصریح کرد که این وضعیت به بهانه آزادی عقیده پذیرفتنی نیست.^۳ در پی تنش‌های ناشی از این رویداد و استیضاح پارلمانی به شماره ۲۰۱۶/۰۹۸، اداره آموزش، فرهنگ و ورزش کانتون بازل با صدور بخشنامه‌ای، دست دادن با معلمان را اجباری و نمادی از حفظ آزادی مذهبی اعلام کرد. این بخشنامه همچنین آن را اقدامی مهم برای آماده‌سازی دانش‌آموزان برای ورود به زندگی شغلی آینده قلمداد نمود. این سند، تصمیم مذکور را این‌گونه توجیه کرد که منافع عمومی شامل برابری جنسیتی و جذب مهاجران باید بر آزادی مذهبی دانش‌آموزان اولویت داشته باشد. مقامات مدرسه در ادامه اظهار داشتند که خودداری از دست دادن با معلمی از جنس مخالف، چالشی نو است که با مسائل پیشین مانند موضوع پوشش حجاب و کلاس‌های شنا تفاوت دارد؛ مسائلی که پیشتر توسط دادگاه‌های فدرال مورد بررسی قرار گرفته بودند. از این رو، صدور این بخشنامه ضروری بود؛ زیرا امتناع دانش‌آموزان از دست دادن به دلایل مذهبی، معلم و همکلاسی‌ها را ناخواسته درگیر یک عمل مذهبی می‌ساخت و در نتیجه، آزادی مذهبی آنان را نقض می‌کرد. به همین دلایل، ضروری بود که این امر مشمول جریمه نقدی گردد.^۵

1. Accessed November, 13, 2019, <http://cphpost.dk/news/national/handshake-refusal-continues-to-stoke-debate.html/>

2. Accessed November, 13, 2019, <https://lenews.ch/2016/04/05/muslim-school-pupils-exemption-from-handshaking-causes-a-stir-in-switzerland/>

3. Accessed November, 21, 2019, https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/svizzera_scuolaesonera_alunni_musulmani_da_stretta_di_mano_con_insegnante-1650276.html/

4. Accessed December, 05, 2020, www.baselland.ch

5. Canton Basle-Country, Department for Education, Culture and Sport circular of 25 May 2016 with rules for handshaking in schools, in *Diritto e Religioni*, 1/2016, 698.





۳. رویکردهای میان فرهنگی

وزارت آموزش، دانشگاه و تحقیقات ایتالیا (MIUR)، از سال ۲۰۱۲ ضرورت تدوین و به کارگیری رویکردهای آموزشی میان فرهنگی مناسب را تصویب کرد:

در گذشته‌ای نه چندان دور، وظیفه مدارس تربیت شهروندانی بر اساس یک فرهنگ ملی واحد بود. اما امروزه نقشی گسترده‌تر در زمینه ترویج هم‌زیستی دارند. این رویکرد، بر پایه ارج نهادن به هویت‌های فرهنگی و ریشه‌های متفاوت هر دانش‌آموز استوار است. مدارس موظفند برنامه‌های آموزشی منسجمی را برای پاسخگویی به نیازهای متنوع دانش‌آموزان تدوین و اجرا کنند. در این میان، دانش‌آموزان با تابعیت غیرایتالیایی نیازمند توجه ویژه هستند. این گروه شامل دو دسته اصلی است: دانش‌آموزان مهاجر تازه‌وارد و دانش‌آموزانی که متولد ایتالیا هستند... برای این دانش‌آموزان باید تدابیر ویژه‌ای اتخاذ گردد که علاوه بر آموزش زبان، برنامه ایتالیایی جامع آموزشی مدرسه و کادر آموزشی هر رشته تحصیلی را دربرگیرد.^۱ بنابراین، راهبرد اصلی در سیاست‌های آموزشی، بر پایه آموزش تلفیقی استوار است. یکی از ابعاد مهم این رویکرد، مسئله توزیع دانش‌آموزان دارای تابعیت غیرایتالیایی در بین مدارس و کلاس‌های درس است. به منظور پیشگیری از تمرکز بیش از حد این دانش‌آموزان در مؤسسات آموزشی خاص و با هدف دستیابی به توزیعی متوازن، وزارت آموزش، دانشگاه و تحقیقات ایتالیا (MIUR)، ضوابط سازمانی مشخصی را تدوین کرده است. بر اساس این مقررات، جمعیت دانش‌آموزان با تابعیت غیرایتالیایی که به زبان ایتالیایی تسلط کافی ندارند، نباید به طور معمول از مرز ۳۰٪ در هر کلاس یا هر مدرسه فراتر رود.^۲

۴. مهارت‌های زبانی

دانش‌آموزان تازه‌وارد با مهارت‌های زبانی محدود، به طور معمول در گروه‌های مجزای کلاس‌های آمادگی قرار می‌گیرند تا مهارت‌های لازم برای حضور مؤثر در کلاس‌های اصلی را

1. MIUR. Ministry of Education, University and Research, Annali della Pubblica Istruzione. Indicazioni nazionali per il curriculum della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione. (Florence: Le Monnier, 2012), 10-34

۲. بخشنامه شماره ۲ وزارت آموزش، دانشگاه و تحقیقات ایتالیا، مصوب ۸ ژانویه ۲۰۱۰ حاوی دستورالعمل‌های لازم برای تلفیق دانش‌آموزانی که شهروندان غیرایتالیایی هستند.



کسب کنند. اما چنین جداسازی‌هایی می‌تواند موجب کندشدن فرآیند تلفیق گردد؛ از این رو، ۲۱ کشور، از جمله ایتالیا، مدت زمان آن را محدود کرده‌اند که اغلب حداکثر تا یک یا دو سال تعیین شده است. علاوه بر این، طبق قانونی که تقریباً دیگر منسوخ شده، دانش‌آموزان هم‌زبان بهتر است حتی الامکان در کنار هم قرار گیرند اما تعداد آن‌ها در هر کلاس نباید بیش از پنج نفر باشد.

با توجه به این ملاحظات، توزیع تعداد محدودی از دانش‌آموزان مهاجر در هر کلاس، به منظور تسهیل فرآیند تدریجی یکپارچگی زبانی، رویکردی منطقی تلقی می‌شود. در عین حال، به هنگام فعالیت‌های خاص زبانی، تشکیل گروه‌هایی بیش از پنج نفر می‌تواند کارآمد باشد. مدرسه به عنوان یک نهاد اجتماعی، بستری را فراهم می‌کند که در آن فرزندان مهاجر با «دگرانی» که از لحاظ زبان مادری، نام خانوادگی، و حتی ظاهر فیزیکی متفاوت هستند، تعامل می‌یابند.^۱ در محیط کلاس درس، کودکان خارجی با قواعد زبانی و فرهنگی جامعه‌ای که والدینشان برای زندگی انتخاب کرده‌اند، پیوند برقرار می‌کنند. در همین محیط است که آن‌ها ابزارهای عملی و فکری لازم را برای دستیابی به هم‌پیوندی اجتماعی در بزرگسالی به دست می‌آورند. به همین دلایل، جامعه علمی در بررسی پدیده مهاجرت، بی‌درنگ (یا مستقیماً) روی مدارس تمرکز کرده است. (Orioles, 2015)

۵. تغذیه و ملاحظات مذهبی در محیط‌های آموزشی

بخش غذاخوری مدرسه، یکی دیگر از موضوعات بسیار مهم برای دانش‌آموزان مسلمان است. بمنظور ارتقا سطح هم‌زیستی و هم‌گرایی اجتماعی در مدرسه، یک مدرسه چندفرهنگی باید به عادات‌های غذایی و نیازهای دانش‌آموزانش توجه کند. این الزامات، علاوه بر ملاحظات بهداشتی (مانند موارد آلرژی و حساسیت غذایی)، شامل ارزش‌های دینی نیز می‌شود. (Giorda, 2014) با این حال، تأمین یک منوی حلال در غذاخوری مدارس، چنانچه اغلب به اشتباه تصور می‌شود، صرفاً به حذف گوشت خوک محدود نمی‌شود. این فرآیند، مستلزم رعایت یک پروتکل گسترده و پیچیده است. به طور خاص، در حوزه گوشت، تمامی مواد غذایی مصرفی دانش‌آموزان مسلمان باید با توجه به دستورالعمل‌های

1. Presidential decree (D.p.r.) no. 722 of 10 September 1982, Implementation of directive (EEC) no. 77/486 relative to the education in schools of children of immigrant workers.





کاملاً مشخصی تهیه شود که کل زنجیره تولید، از منشأ محصول، روش ذبح و فراوری تا آماده سازی و توزیع غذا در غذاخوری های مدارس را دربر می گیرد.

حتی با وجود رعایت دستورالعمل های مربوط به محصولات حلال، باز هم نمی توان گفت مدارس به طور کامل به حقوق دانش آموزان مسلمان در زمینه آزادی مذهبی توجه دارند و در مسیر فرایند تلفیق قرار گرفته اند. توجه دقیق به الزامات مذهبی در زمان سرو غذا نیز امری ضروری است. در ماه رمضان، مسلمانان باید از طلوع تا غروب آفتاب از خوردن، نوشیدن و (رابطه جنسی) خودداری کنند. (Berg, 1997) این تکلیف (روژه گرفتن) کار ساده ای نیست و مسئولان مدرسه، جدای از اینکه نباید در این دوره از سال (ماه رمضان) از دانش آموزان مسلمان که شرایط خاصی دارند و تحت فشار هستند، توقع زیادی داشته باشند، باید به فکر راه های جایگزین برای سرو غذا نیز باشند. به عنوان نمونه، غذاخوری های مدرسه می توانند بسته های غذای بیرون بر (لانچ باکس) را همانند رویه معمول برای اردو ها تهیه کنند تا دانش آموزان بتوانند هنگام بازگشت به منزل یا رسیدن به مدرسه، افطار کنند

۶. چالش های دینی و درس تربیت بدنی در مدرسه

یکی دیگر از جنبه هایی که باید در مدارس به آن توجه شود، درس تربیت بدنی است که در کشورهای غربی معمولاً به صورت مختلط (برای دختران و پسران) تدریس می شود. در اخلاق اسلامی، دو جنس نباید در مکان های عمومی با هم ارتباط داشته باشند و جداسازی جنسیتی به عنوان یک اصل اساسی برای حفظ نظم، پاک دامن و انسجام اجتماعی، و نیز جلوگیری از موقعیت های نامناسب و گناه آلود تلقی می شود. نظارت بر اخلاق عمومی از طریق کنترل پوشش و رفتار زنان نمود می یابد و به همین دلیل، در اسلام، دختران از کودکی طوری تربیت می شوند که قوانین جدایی (بین زن و مرد) را اساس همه تعاملات اجتماعی بدانند. علاوه بر این، در بسیاری از سیستم های آموزشی مذهبی در کشورهای اسلامی، درس تربیت بدنی برای دختران در برنامه درسی وجود ندارد. (Knop, Theeboom, Wittock & Martelaer, 1996) با این توضیحات، به راحتی می توان تصور کرد که در جوامع غیرمسلمان، چه پیش داوری ها و مشکلاتی برای حضور دانش آموزان مسلمان در کلاس های مختلط تربیت بدنی به وجود می آید (Ferrari, 2008).



حساسیت این مسئله هنگام حضور در زنگ ورزش بیشتر می‌شود. نزدیکی و تماس فیزیکی که معمولاً در فعالیت‌های ورزشی مدرسه وجود دارد، از نظر والدینی که دیدگاه‌های اسلامی قدیمی‌تری دارند، مناسب تلقی نمی‌شود. مخالفت آن‌ها زمانی جدی‌تر می‌شود که پوشش ورزشی مستلزم اشکار شدن بدن زنان نظیر استفاده از شورت‌های ورزشی و در موارد حادتر استفاده از لباس شنا باشد. در این شرایط، به دختران اجازه شرکت در چنین فعالیت‌های مدرسه‌ای داده نمی‌شود. در برخی موارد، به ویژه هنگامی که نهادهای آموزشی اعتراضات را نپذیرفته و بر الزامات تحصیل اجباری و حق آموزش تأکید دارند، دختران مسلمان مجبور به انصراف از تحصیل می‌شوند. (Chistolini, 2000) چنین مواردی در اروپا زیاد نیست. با این حال، گزارش‌هایی از موقعیت‌های خاصی وجود دارد که ممکن است به مداخله نهادهای قانونی منجر شود.

در یک پرونده قضایی در آلمان، والدین یک دانش‌آموز دختر مسلمان خواستار معافیت فرزند خود از حضور اجباری در کلاس شنا شدند. این درخواست از سوی نهاد آموزشی مربوطه رد شد. در پی این رد، والدین به این تصمیم اعتراض نمودند و استدلال کردند که باورهای اسلامی خانواده و در نتیجه، دانش‌آموز، موجب بروز «تضاد وجدانی» در وی می‌شو. از این جهت که امکان تماس فیزیکی با هم‌کلاسی‌ها در محیط استخر ایجاد می‌شد. در سال ۲۰۱۲، دادگاه اداری برمن درخواست تجدیدنظر خانواده را مردود اعلام کرد. این حکم بر این مبنا استوار بود که وجود یک «تضاد وجدانی» جدی در یک دانش‌آموز هشت ساله، بسیار بعید به نظر می‌رسد. به ویژه این که بر اساس ضوابط نظام آموزشی آلمان، درخواست‌های معافیت از دروس تربیت بدنی صرفاً برای دانش‌آموزان ۱۲ سال به بالا مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۱ در ادامه حکم پیشین، یک سال بعد، حکم دیگری صادر شد. بر اساس این حکم، دانش‌آموزان دختر مسلمان در نظام آموزشی اجباری نمی‌توانند با استناد به حق آزادی مذهب، از کلاس اجباری شنا با هم‌کلاسی‌های پسر خود معاف شوند. اما، نهادهای آموزشی مجاز نیستند از پوشش بورکینی (مایوی اسلامی) توسط دانش‌آموزان در طول کلاس‌های شنا ممانعت به

1. Court of Bremen (Oberverwaltungsgericht der Freien Hansestadt Bremen), sentence no. 1 B 99/12 of 13 June 2012, accessed December 15, 2019.

<https://dejure.org/ext/016b487654b22eb9793998c37eb2da74/>





عمل آورند. چرا که یکی از اهداف مدارس این است که همه دانش‌آموزان در فعالیت‌های آموزشی شرکت کنند و باید زمینه مشارکت آن‌ها را، فارغ از پوششی که برای این فعالیت‌ها انتخاب می‌کنند، فراهم نمایند (McGee & Hardman, 2012)

در بریتانیا، نظام آموزشی همان رویکردی را نسبت به چندفرهنگی بودن دارد که در سیاست‌های کلان ملی دیده می‌شود. مردم، در عین حال که خود را شهروند بریتانیا می‌دانند و به قوانین احترام می‌گذارند، تشویق می‌شوند که به هویت‌های خود، از جمله هویت دینی‌شان، ارزش بگذارند. این رویکرد، ضمن تأکید بر پذیرش هویت شهروندی و پایبندی به چارچوب‌های قانونی، افراد را به ارج نهادن به هویت‌های فردی خود، از جمله هویت‌های مذهبی ترغیب می‌نماید. به دلیل این تنوع که به تحقق یکپارچگی می‌انجامد، امکان انتخاب بین کلاس‌های تک‌جنسیتی و غیرمذهبی در مدرسه فراهم شده است. در چنین محیط‌های آموزشی، درس تربیت بدنی ترویج می‌یابد، چرا که چالش‌های ناشی از کلاس‌های مختلط برطرف می‌شود. بدین ترتیب، این رویکرد به دانش‌آموزان دختر مسلمان و به تبع آن، خانواده‌های آن‌ها، اجازه می‌دهد تا بدون نگرانی از تضعیف هویت فرهنگی-مذهبی خود، به آسانی در فعالیت‌های ورزشی مشارکت نمایند. (Benn, Dagkas, Jawad, 2011)

در کشورهای شمال اروپا، جوامع مهاجر از کشورهای اسلامی، به ویژه جامعه پاکستانی در نروژ و دانمارک، حضور چشمگیری دارند. مطالعات متعدد حاکی از آن است که دختران و زنان جوان با چالش‌های قابل توجهی برای مشارکت در فعالیت‌های ورزشی، اعم از برنامه‌های درسی مدارس و فعالیت‌های باشگاهی خارج از ساعات آموزشی، مواجه هستند. این مقاومت در برابر ورزش، ریشه در هنجارهای خانوادگی دارد که نقش زن را به گونه‌ای تعریف می‌کند که در آن، زنان در مقایسه با مردان، دارای خصوصیات هم چون حجب و انزواطلبی هستند. این شرایط، حتی در مورد ورزش‌هایی که ماهیت فیزیکی کمتری دارند و مستلزم تعامل فیزیکی اندکی هستند، نظیر کریکت، نیز مشهود است و مانع از حضور و مشارکت آنان می‌شود. (Walseth, Strandbu, 2014)

در سال ۲۰۱۰، یک پرونده قضایی در سوئیس مطرح شد که در آن والدینی با اصرار بر ترک‌ی که تابعیت سوئیس را کسب کرده بودند، از حضور دختران نوجوان خود در کلاس‌های اجباری شنای مختلط در مدرسه محل تحصیلاتشان در شهر بازل ممانعت به عمل آوردند.

دلیل این اقدام، مغایرت کلاس‌های مختلط‌شنا با اصل حیا بود که والدین، بر اساس تفسیر خود از آموزه‌های اسلامی، تلاش می‌کردند پیش از دوران بلوغ در فرزندان خود نهادینه سازند. در پی این اقدام، مسئولان مدرسه والدین را به پرداخت جریمه بابت تخلف اداری محکوم کردند. والدین نیز با در نظر گرفتن اینکه جریمه نقض ماده ۹ کنواسیون اروپایی حقوق بشر است اعتراض کردند. دادگاه حقوق بشر اروپا در استراسبورگ، طی حکم خود به تاریخ ۱۰ ژانویه ۲۰۱۷، با بیان اینکه ممانعت مسئولان مدرسه از معافیت دختران از کلاس‌های شنای مختلط، نوعی تداخل در حق آزادی مذهب محسوب می‌شود اعلام کرد که تعادل منافع باید به سمت حق اساسی جوانان خارجی برای محافظت از هرگونه حذف اجتماعی متمایل گردد. بر این اساس، اهمیت ارائه یک آموزش جامع و فراگیر برای ادغام کامل دانش‌آموزان با فرهنگ و سنت‌های بومی، باید بر تمایل والدین به معافیت فرزندان خود از کلاس‌های مختلط، حتی با استناد به حق آزادی مذهب، برتری داشته باشد.^۱

در ایتالیا، وضعیت، مشابه فضای کلی اروپا است؛ یعنی موارد این‌چنینی (تعارض میان باورهای فرهنگی و الزامات آموزشی) وجود دارد، اما تعداد آن‌ها بسیار محدود است. با این حال، در برخی موارد، خانواده‌های دارای فرزندان محصل، به دلیل حساسیت به مخالفت‌های محیط فرهنگی و قومی خود یا دیدگاه‌های سنت‌گرایانه اسلام، به حدی با «اختلاط جنسیتی» مخالفت می‌ورزند که منجر به ترک تحصیل دختران آن‌ها می‌شود.^۲

این عدم پذیرش سخت‌گیرانه با دو جنبه حفظ تنوع دینی و آزادی از یک سو و رعایت الزام تحصیل اجباری و آموزش از سوی دیگر روبرو است، که در آن معلمان مسئولیت والدینی را برای کودکان و حق تحصیل آن‌ها بر عهده دارند. نظرات والدین، همواره مورد تأیید مراجع دینی محلی (امامان جماعت مساجد) که اغلب از آن‌ها مشورت می‌گیرند، قرار نمی‌گیرد. امامان جماعت معتقدند که مخالفت با تعاملات جنسیتی در محیط‌های آموزشی از این جهت که بخشی اجتناب‌ناپذیر از زندگی روزمره محسوب می‌شود، امری بی‌فایده است.

1. European Court on Human Rights. Application 29086/12 (Switzerland: Osmanoglu and Kocabas) v.

2. https://www.ilmessaggero.it/scuola/scuola_musulmani_rifiuto_classi_miste-4135136.html;

<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2015/04/08/news/islam-contro-la-promiscuita-io-educo-i-miei-figli-a-casa-1.207228>; accessed 20, 2019.

<https://www.dailymuslim.it/scuola-no-alle-classi-miste-mamma-musulmana-non-vuole-promiscuita-in-palestra/> Accessed December 20, 2019.



آن‌ها ضمن تأیید شرایط موجود، یک رویکرد بینابینی را توصیه می‌نمایند تا بتوان حضور اجباری در مدارس را با تمایل به رعایت اصل حیا جمع کرد. این مراجع پیشنهاد می‌کنند که برای درس تربیت بدنی، از یک پوشش ورزشی گشاد و در صورت امکان، از روسری هم استفاده شود. (Guolo, 2009) این رویکرد عمل‌گرایانه که مشروعیت تعاملات را بر مبنای درجه پوشش ارزیابی می‌کند، ممکن است در کلاس‌شنا یا دیگر ورزش‌های آبی با موانعی مواجه شود. علت این امر، آن است که مقررات بهداشتی مربوط به فعالیت‌های ورزشی در استخر، عموماً استفاده از پوشش‌هایی نظیر بورکینی را مجاز نمی‌شمارند.

۷. نتیجه‌گیری

جوانان، فارغ از تعلقات مذهبی یا فرهنگی خود، از حق بنیادین رشد و توسعه همه‌جانبه برای شکوفایی مهارت‌های فردی خود برخوردارند. این فرایند باید در چارچوب ارزش‌های والدین یا مسئولان قانونی آن‌ها صورت پذیرد؛ همان کسانی که وظیفه خطر تضمین‌گذار آرام آن‌ها به بزرگسالی را بر عهده دارند.

این اصل (حق رشد در چارچوب ارزش‌های والدین) وقتی که منشأ دینی داشته باشد و بر اساس قوانین الهی باشد که هدف آن ساختن یک جامعه سعادت‌مند، سالم و با فضیلت است، اهمیت بیشتری می‌یابد. بر این مبنایا، اگر پایبندی به این قوانین - هرچند تغییرناپذیر و سرسخت باشند - با اصول بنیادین کشور، از قبیل عفت عمومی، یا حتی سلامت عمومی یا سلامت فردی (چنانکه در برخی فرقه‌های شبه‌دینی مشاهده می‌شود) در تعارض نباشد، مفهوم دموکراسی فرهنگی حقوقی کهن، مانند فرهنگ ملت‌های اروپایی، امکان پذیرش کثرت‌گرایی دینی را خواهد داشت. بدون آنکه به خنثی‌سازی هویت‌های مذهبی در عرصه عمومی یا سکولاریسم مبتنی بر همسان‌سازی دچار شود؛ رویکردی که خود به مثابه بی‌سوادی فرهنگی تلقی می‌شود.^۱

بر این اساس، جوانان مسلمان از حق رشد به عنوان شهروندان ایتالیایی یا اروپایی و

۱. جهت کسب اطلاعات عمومی در این زمینه، ر.ک:

Alberto Melloni (ed.). Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia. (Bologna: Il Mulino, 2014); Enzo Pace, Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole. (Rome: Carocci, 2013); Paolo Naso, "Per una didattica del pluralismo religioso come patrimonio sociale" in European Federation for Freedom of Belief (ed.). Diritto e libertà di credo in Europa, Un cammino difficile, (Pisa: Pacini Editore, 2018).

یا حتی صرفاً به عنوان مقیم برخورد دارند، بدون آنکه ملزم به ترک حساسیت‌های دینی خود باشند. قوانین ملی، سیاست‌های موجود در سطح اتحادیه اروپا و تعامل میان محاکم اروپا، با توجه به ملاحظات نظم عمومی هر کشور، با الزامات خاص دینی یکتاپرستی نظیر اسلام، سازگاری نشان می‌دهند. این حوزه، یک زمینه پژوهشی پربار محسوب می‌شود که امکان گسترش برای هماهنگ‌سازی تفاوت‌های میان کشورهای مختلف را داراست.

Bibliography

1. Canton Basle-Country, Department for Education, Culture and Sport circular of 25 May 2016 with rules for handshaking in schools. In *Diritto e Religioni*, 1/2016: 698.
2. Cornelis Christiaan Berg, s.v. Sawm. In *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997.
3. Cuciniello, Antonio. *Aspetti pedagogici dell'islam*. Milan: ISMU Foundation, 2007.
4. De Knop, Paul, Marc Theeboom, Helena Wittock, and Kristine De Martelaer. Implications of Islam on Muslim girls' sport participation in Western Europe. Literature review and policy recommendations for sport promotion. *Sport, education and society*. 2: 153 (1996).
5. European Court on Human Rights. Application 29086/12 Osmanoglu and Kocabas v. Switzerland.
6. Ferrari, Alessandro, ed. *Islam in Europa, Islam in Italia: tra diritto e società*. Mulino. 32: 2 (2008).
7. <https://www.dailymuslim.it/scuola-no-alle-classi-miste-mamma-musulmana-non-vuole-promiscuita-in-palestra/>
8. For an overall view of the subject see, among others, Alberto Melloni (Ed.). *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*. Bologna: Il Mulino, 2014; Enzo Pace. *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Rome: Carocci, 2013; Paolo Naso. *Per una didattica del pluralismo religioso come patrimonio sociale*. In *European Federation for Freedom of Belief* (ed.). *Diritto e libertà di credo in Europa. Un cammino difficile*. Pisa: Pacini Editore, 2018.
9. Giorda, Maria Chiara, Luca Bossi, and Elena Messina. *A tavola con le religioni (nella ristorazione collettiva)*. Rome: Carocci, 2014.
10. Guolo, Renzo. *Islam e scuola pubblica: orientamenti di genitori di religione islamica in Piemonte*. *Ricerche di Pedagogia e Didattica*. 4: 2 (2009). 1-16.
11. <http://cphpost.dk/news/national/handshake-refusal-continues-to-stoke-debate.html/>;
<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2015/04/08/news/islam-contro-la-promiscuita-io-educo-i-miei-figli-a-casa-1.207228/>
12. <https://dejure.org/ext/016b487654b22eb9793998c37eb2da74/>
13. <https://lenews.ch/2016/04/05/muslim-school-pupils-exemption-from-handshaking-causes-a-stir-in-switzerland/>
14. <https://www.baselland.ch/>
15. <https://www.bverwg.de/110913U6C25.12.0/>; <https://www.dailymuslim.it/scuola-no-alle-classi-miste-mamma-musulmana-non-vuole-promiscuita-in-palestra/>
16. https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/svizzera_scuola_esonerati_alunni_musulmani_da_stretta_di_mano_con_insegnante-1650276.html/;
https://www.ilmessaggero.it/scuola/scuola_musulmani_rifiuto_classi_miste-4135136.html/;
<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2015/04/08/news/islam-contro-la-promiscuita-io-educo-i-miei-figli-a-casa-1.207228/>





17. Jane McGee & Ken Hardman. Muslim schoolgirls' identity and participation in school-based physical education in England. In Sport Logia: 8 (2012). Tansin Benn & Gertrud Pfister. Meeting needs of Muslim girls in school sport: case studies exploring cultural and religious diversity. European Journal of Sport Science. 5 (2013).
18. Kristin Walseth & Ase Strandbu. Young Norwegian-Pakistani women and sports: how does culture and religiosity matter? European Physical Education Review. 4 (2014).
19. Maria Rita Vittori. Famiglia e intercultura. Bologna: Emi, 2003.
20. MIUR circular no. 2 of 8 January 2010 with guidance and recommendations for the integration of pupils of non-Italian citizenship.
21. Orioles, Marco. E dei figli, che ne facciamo?: l'integrazione delle seconde generazioni di immigrati. Rome: Arcana, 2015.
22. Perillo, P., and Fabrizio Manuel Sirignano. La scuola delle culture. Riflessioni pedagogiche situate. Lecce: Pensa Multimedia Editore, 2019.
23. Presidential decree (D.p.r.) no. 722 of 10 September 1982, Implementation of directive (EEC) no. 77/486 relative to the education in schools of children of immigrant workers.
24. Ricerca, Francesco Profumo. Indicazioni nazionali per il curriculum della scuola dell'infanzia e del primo ciclo di istruzione. Firenze: Le Monnier, 2012.
25. Sandra Chistolini. L'antirazzismo in Italia e Gran Bretagna. Uno studio di educazione comparata. Milan: Franco Angeli, 2000.
26. Tansin Benn, Symeon Dagkas & Haifaa Jawad. Embodied faith: Islam, religious freedom and educational practices in physical education. Sport, Education and Society. 1 (2011)



تاریخ فراموش شده مرجعیت دینی زن در اسلام^۱

نویسنده: میرجام کانکلر

مترجمین: خدیجه کریمی^۲

اشرف هاشمی^۳

چکیده

این مقاله به نقش فراموش شده زنان در مرجعیت دینی اسلام، با تأکید ویژه بر ایران دوره مدرن می‌پردازد. نویسنده نشان می‌دهد که زنان در طول تاریخ اسلام، فراتر از ناقلان حدیث، به عنوان فقیه، مفتی، مدرس و حتی خطیب نیز فعالیت داشته‌اند. تذکره‌های سده‌های میانه نام صدها زن عالم را ثبت کرده‌اند. با این که بیشتر مذاهب فقهی، زنان را از امامت جماعت مردان منع کرده‌اند، آنان را به عنوان مفتی به رسمیت شناخته‌اند. در مقابل، قضاوت زنان محل مناقشه بوده است؛ اما فقیهانی چون شیخ بهایی و مقدس اردبیلی در سنت شیعه، آن را جایز دانسته‌اند. در ایران دوره‌های صفوی و قاجار، زنانی چون آمنه قزوینی و قره‌العین به اجتهاد و تدریس پرداختند. در قرن بیستم، نصرت‌امین (حاجیه خانم) به عنوان مجتهدیه‌ای برجسته، تفسیر پانزده جلدی مخزن العرفان را نگاشت و مدارس علمیه‌ای برای زنان تأسیس کرد. با وجود گسترش چشمگیر مدارس دینی زنان پس از انقلاب ۱۳۵۷، هنوز پژوهش کافی درباره آثار و دستاوردهای علمی آنان صورت نگرفته است. نویسنده نتیجه می‌گیرد که ایران قوی‌ترین سنت مرجعیت دینی زنان در خاورمیانه مدرن را دارد، اما این نقش در ادبیات علمی بازتاب نیافته و نیازمند پژوهش‌های آرشئوی و تاریخ شفاهی بیشتر است.

۱. این مقاله برگرفته از فصل ۲ کتاب *Female Religious Authority In Shi'i Islam Past And Present* با ویراستاری Mirjam Künkler And Devin J. Stewart می‌باشد. این کتاب دارای ۱۳ فصل است که مرجعیت شیعی زنان را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. کارشناس ارشد مطالعات زنان. دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. khadijakarimi313@yahoo.com

۳. دکتری مطالعات زنان. دانشگاه ادیان و مذاهب. مدرس مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. andishehashemi5@gmail.com



مقدمه

زنان معمولاً به عنوان مرجع دینی شناخته نمی شوند. در ادیان ابراهیمی، با اینکه در مقاطعی از تاریخ یهودیت، مسیحیت و اسلام، زنان نقش هایی با مرجعیت دینی ایفا کرده اند، اما در بیشتر دوره ها، جریان های غالب و رسمی مانع از آن شده اند که زنان به صلاحیت های لازم برای تفسیر متون مقدس و نیز قدرت تبیین و تفسیر قوانین دینی دست یابند.

امروزه تنها در برخی شاخه های خاص از این ادیان زنان به عنوان مرجع دینی به رسمیت شناخته می شوند. در میان جوامع یهودی، طی چند دهه اخیر شاهد افزایش مدارس بوده ایم که زنان را برای رهبری دینی آموزش می دهند و برای مقام ربی آماده می کنند. زنان ربی (rabbis) در شاخه های اصلاح طلب، باز ساختگرا و محافظه کار یهودیت منصوب شده اند، اما در شاخه ارتدوکس چنین اتفاقی نیفتاده است.

در کلیسای کاتولیک رومی امروز، زنان از دستیابی به مقام محروم اند؛ با این حال، بر اساس شواهد ادبی و کتبی، زنان در قرون چهارم و پنجم میلادی به عنوان کشیش فعالیت داشته اند. بعلاوه، دست کم تا قرن نهم میلادی، کلیسای غرب زنان را به عنوان شماس (deacon) منصوب می کرد، و در کلیسای شرق این روند حتی تا مدتی طولانی تر ادامه داشت. در قرن بیستم، برخی از کلیساهای انگلیکان شروع به گشودن دروازه های خدمت دینی به روی زنان کردند. کلیساهای کاتولیک کهن نیز در پایان قرن بیستم این مسیر را گشودند. از دهه ۱۹۷۰ به بعد، بسیاری از فرقه های پروتستان آموزش، گواهی و منصوب کردن زنان به عنوان کشیش را آغاز کردند و مناصب رهبری همچون جایگاه اسقفی را به روی زنان گشودند.

در بیشتر جوامع معاصر مسلمان، زنان با موانع عمده ای برای ایفای نقش به عنوان رهبر دینی مواجه اند؛ چه به عنوان مفتیان که فتوا صادر می کنند، چه قضات شرع، استادان مراکز آموزش عالی دینی، یا پژوهشگران علوم اسلامی. این در حالی است که اغلب مذاهب فقهی، زنان را به عنوان مفتی به رسمیت می شناسند، و نیز فرهنگ های محلی مسلمان در دوره های قابل توجهی از تاریخ، زنان را به عنوان عالم و رهبر دینی پذیرفته اند.

از قرن هشتم تا شانزدهم میلادی، زنان نقش برجسته ای به عنوان ناقلان حدیث ایفا می کردند. هرچند بیشتر مکاتب فقهی زنان را به عنوان قاضی نمی پذیرفتند، اما در تاریخ اسلام زنانی را می شناسیم که آثار فقهی نوشته اند و به عنوان استاد و فقیه مورد رجوع بوده اند.



در سال‌های اخیر، کشورهای با اکثریت مسلمان، از طریق برنامه‌هایی دولتی یا با تأمین بودجه از سوی دولت بار دیگر به ترویج نقش زنان در رهبری دینی روی آورده‌اند و زنان را به عنوان امام جماعت، مفتی یا عالم آموزش می‌دهند.

این مقاله به نقش‌های متنوعی که زنان در طول تاریخ اسلام در انتقال و تولید دانش دینی ایفا کرده‌اند، و همچنین رهبری دینی زنان در ایران معاصر می‌پردازد. با وجود اهمیت چشمگیر زنان در حفظ و شکل‌دهی سنت علمی اسلامی طی قرون متمادی، این نقش هنوز هم به درستی در نگاه‌های دانشگاهی و عمومی بازتاب نیافته است. تقریباً تمامی روایت‌های کلاسیک از مرجعیت دینی در اسلام بر این فرض استوار است که مرجعیت ماهیتی مردانه دارد. امکان اینکه زنان نیز بتوانند وجوه گوناگون این مرجعیت را اعمال کنند، معمولاً نادیده گرفته می‌شود.

با این حال، زمانی که مرجعیت دینی را به ابعاد مختلف آن تفکیک کنیم - نظیر امامت جماعت، وعظ، صدور فتوا، نقل حدیث، قضاوت در دادگاه، یا مشارکت در شکل‌دهی به سنت علمی اسلامی - تفاوت‌های ظریفی نمایان می‌شود که تصویر کاملاً مردانه از مرجعیت دینی در اسلام را زیر سؤال می‌برد.

این مقاله با ترسیم زندگینامه‌ی زنانی که در برخی از این نقش‌ها فعالیت داشته‌اند - به ویژه در بستر ایران معاصر - تلاش می‌کند توجه را به سوی آنان جلب کند، با این امید که در آینده تحقیقات بیشتری به بررسی آثار و زندگی این زنان اختصاص یابد تا تصویر دقیق‌تر و جامع‌تری از سهم زنان در سنت اسلامی و نیز حدود این سهم به دست آید.

نقش زنان در انتقال و حفظ احادیث

از میان تمامی نقش‌هایی که زنان می‌توانند در ارتباط با مرجعیت دینی ایفا کنند، نقش آنان به عنوان ناقلان حدیث بیش از دیگر حوزه‌ها مورد پژوهش قرار گرفته است. مطالعه دقیق تذکره‌ها در قرون دهم تا پانزدهم میلادی توسط پژوهشگرانی چون روث رودد، جان‌اتان برکی، زناته یاکوبی، محمد اکرم ندوی، خالد ابوالفضل، محمد زبیر صدیقی، دوین استوارت، ایرنه اشنایدر و اسما سعید نشان می‌دهد اسامی صدها زن به عنوان استادان و عالمان برجسته حدیث در این آثار ثبت شده است.





خالد ابوالفضل در این زمینه می نویسد: «به نظر می رسد که برخی خانواده ها در دمشق، قاهره و بغداد سنتی نانوشته در پرورش ناقلان و راویان زن حدیث داشتند، و این زنان عالم نه تنها راوی حدیث بودند، بلکه همواره فقیهان زن و مرد را آموزش می دادند و به آنان اجازه روایت می دادند. از این رو، آنان نقش مهم و تأثیرگذاری در حفظ و انتقال احادیث اسلامی ایفا کردند.»

محمد اکرم ندوی در اثر مروری خود بر تاریخ زنان حدیث شناس با عنوان *المُحَدِّثَات*، نشان می دهد که در دوره شکل گیری اسلام - یعنی دوران صحابه و تابعین - زنان عالم نه تنها از نظر تعداد بسیار بودند، بلکه از نظر جایگاه و اعتبار علمی نیز اهمیت بالایی داشتند. مردان برای یادگیری نزد آنان می رفتند و این کار امری کاملاً عادی و پذیرفته شده بود.

تذکره های حدیث شناسان برجسته ای چون محمد شمس الدین ذهبی (درگذشته ۱۳۴۷ میلادی) از دمشق، ابن حجر عسقلانی (درگذشته ۱۴۴۹ میلادی) فقیه شافعی اهل قاهره، و نیز تاریخ نگار مصری شمس الدین محمد بن عبدالرحمان سخاوی (درگذشته ۱۴۹۷ میلادی)، منابعی آموزنده و بسیار ارزشمند در این زمینه اند.

سخاوی در اثر دوازده جلدی خود *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، یک جلد کامل، حاوی ۱۰۷۵ مدخل، را به شرح حال زنان عالم اختصاص داده است. در مقایسه با این اثر، آثار ذهبی و ابن حجر از نظر حجم محدودترند. ابن حجر در اثر خود *ذیل الدرر الکامنه*، ۱۷۰ زن برجسته قرن چهاردهم میلادی را معرفی کرده است؛ زنانی که نویسنده شخصاً نزد بسیاری از آنان شاگردی کرده بود.

ذهبی نیز در اثر بیست و چهار جلدی خود با عنوان *سیر أعلام النبلاء*، شرح زندگی ۹۳ زن را آورده است؛ زنانی که از قرن یازدهم تا پانزدهم میلادی به عنوان استاد و ناقل حدیث فعالیت داشته اند.

ایرنه اشنایدر، که به مطالعه شرح حال های ذهبی درباره زنان قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی پرداخته، بر این باور است که می توان با اطمینان گفت همه زنانی که در این آثار توصیف شده اند، در زمان خود به عنوان ناقلان معتبر حدیث شناخته می شده اند. یکی از این زنان، فاطمه بنت الزاهد النیشابوریه از نیشابور (وفات ۱۰۸۷ میلادی)، صراحتاً به عنوان کسی معرفی شده که در مدرسه پدرش علوم حدیث را تدریس می کرد. این مورد استثنایی



و چشم‌گیر است، چراکه در اغلب منابع، زنان خارج از ساختار رسمی مدارس تعلیم می‌داده‌اند، چون معمولاً به آن سیستم آموزشی دسترسی نداشتند.

ویبکه والتر اشاره می‌کند که فاطمه با برجسته‌ترین عارفان زمان خود نیز مناظره و مجادله علمی داشته است. برخی دیگر از این زنان به عنوان استادان برجسته‌ای شناخته می‌شوند که به هر دو گروه زن و مرد تدریس می‌کرده‌اند. توصیف‌های دقیق از نظم نشستن در مجالس آموزشی نشان می‌دهد که تفکیک جنسی مکانی وجود نداشته و مردان و زنان، استاد و شاگرد، اغلب در کنار یکدیگر می‌نشسته‌اند - روایتی که با یافته‌های جاناتان برکی درباره قاهره در تضاد است.

همچنین هیچ شواهدی وجود ندارد که این زنان صرفاً موضوعات خاص زنان را تدریس می‌کرده‌اند. افزون بر این، از میان حدیث‌نگاران ایرانی، دو تن به صراحت به عنوان خطیب نیز معرفی شده‌اند: عایشه بنت حسن از اصفهان (وفات ۱۰۶۸ میلادی) و فاطمه بنت البغدادی، از اصفهان (وفات ۱۱۴۴ میلادی). عایشه فقط برای زنان وعظ می‌کرده، اما درباره فاطمه چنین محدودیتی ذکر نشده، که موجب طرح این پرسش می‌شود که آیا ممکن است او برای مردان نیز خطابه کرده باشد.

از سوی دیگر، یکی از دو استاد حدیث اصلی ذهبی، زنی به نام زینب بنت عمر بن الکندی بوده است که نشان‌دهنده جایگاه بالای علمی و مرجعیت زنان در سنت حدیث‌نگاری اسلامی است.

ادبیات مربوط به زنان و آموزش اسلامی در مام لوک مصر تأکید می‌کند که زنان به عنوان معلمان خارج از سیستم مدارس دینی شناخته می‌شدند، سیستمی که معمولاً برای آنان قابل دسترسی نبود. برای مثال، نمونه فاطمه بنت الزاهد النیشابوریه باعث طرح این سؤال می‌شود که آیا شرایط در ایران و مصر و شاید حتی با سایر مناطق جهان اسلام تفاوت داشته است، به گونه‌ای که در آن زنان واقعاً پذیرفته شده بودند و گاهی حتی جایگاهی ثابت در مدرسه داشتند.

همان‌طور که یاکوبی و برکی هر دو اشاره کرده‌اند، در میان تمام عرصه‌های علوم اسلامی، نقل حدیث به دلایلی چند بیش از سایر حوزه‌ها برای زنان در دسترس بوده است. برخلاف آموزش در حوزه‌های فقه و کلام، اجازه روایت در علم حدیث نیازمند شاگردی طولانی و





مستمر نبود و بنابراین تماس فیزیکی و رفت و آمد بین استاد و شاگرد به حداقل می‌رسید؛ عاملی که این حوزه را برای مشارکت زنان مناسب‌تر می‌ساخت.

افزون بر این، نقل حدیث بیش از آن‌که به تخصص در مسائل فقهی یا کلامی نیاز داشته باشد، به تسلط بر زبان و دستور زبان عربی وابسته بود. مهارت‌هایی که زنان حتی در صورت نداشتن دسترسی به آموزش عالی می‌توانستند به دست آورند.

با وجود اثر جامع محمد اکرم ندوی در زمینه گردآوری احادیث نگاران زن (المحدثات)، منابع مربوط به این زنان هنوز به‌طور کامل کاوش نشده و پژوهش‌های بیشتری لازم است تا تصویر دقیق‌تری از نقش آنان در انتقال دانش اسلامی به دست آید. به‌ویژه بررسی تنوع جغرافیایی پدیده زنان حدیث‌شناس در سراسر جهان اسلام و نیز تحلیل دقیق‌تری از شیوه‌های مشارکت آنان در آموزش رسمی و غیررسمی علوم اسلامی، از اهمیت بالایی برخوردار است.

زنان به عنوان فقیهات

زنان علاوه بر انتقال معارف دینی، به عنوان متکلم، مفتی و فقیه نیز می‌توانند در تولید معارف دینی نقش داشته باشند. همان‌گونه که خالد ابوالفضل می‌گوید: «مطالعه دقیق تذکرها نشان می‌دهد که تعداد زیادی از زنان، علاوه بر حفظ و انتقال احادیث، به عنوان فقیه (فقیهات) توصیف شده‌اند و گفته می‌شود به درجه‌ای از صلاحیت رسیده‌اند که آن‌ها را واجد شرایط صدور فتوا می‌کند». نمونه بارز این زنان، فقیه دمشقی، حویة الاوتبیه (متوفی ۷۰۱) است که گفته می‌شود به مردان متعددی تعلیم داده است و از اعتماد خلیفه عبدالملک بن مروان (ر. ۷۰۵-۶۸۵) برخوردار بوده است و هنگامی که در پشت مسجد دمشق با هم می‌نشستند مرتب با او ملاقات می‌کردند.

فقیه شافعی آمنه بنت الحسین المحمیلی (متوفی ۹۸۷) به‌ویژه در قانون ارث متخصص بود. البرقانی نوشته است که او در کنار ابوهریره فتوا می‌داد.

گفته می‌شود متکلم السیده ساره بنت الشیخ عمر بن احمد بن عمر مقدسی دمشقی در اوایل قرن یازده هجری درباره شرح مذهب اهل سنت و معرفت شرعی الدین ابن شاهین (متوفی ۹۹۶) سخنرانی کرده است. فاطمه، دختر دانشمند فقه حنفی، علاء الدین سمرقندی (متوفی ۱۱۴۴)، نیز گفته می‌شود که همراه پدرش فتوا داده است. او اجازات تألیف کرد، آثار

متعددی در فقه و حدیث نوشت و حلقه خاص خود را داشت. او بعدها با کاشانی، فقیه حنفی بانفوذ (متوفی ۱۱۹۱) ازدواج کرد.

نمونه‌ای در بغداد در قرن چهاردهم، فاطمه بنت عباس بن ابی الفتح البغدادی الحنبلیه (متوفی ۱۳۳۳) است که حافظ بن رجب الحنبلی (متوفی ۱۳۹۳) او را فقیه، عالم، دارنده بیشترین اسنادها، مفتی، محقق، صاحب فضل و دانش، دارای اشراف بر احادیث مختلف، بی‌نظیر در عصر خود، و مورد توجه در نقاط مختلف توصیف کرده است.

از برجسته‌ترین علمای زن، عایشه بنت عبدالهادی الباونیه (متوفی ۱۵۱۶) بود که در صرف و نحو عربی، بلاغت و عرفان سرآمد بود و مجوز تدریس فقه و صدور آراء فقهی (اجازه التدریس و الافتاء) را دریافت کرد. او در قاهره و دمشق تحصیل کرد و به عنوان فقیه شهرت گسترده‌ای به دست آورد.

زنان بیش از آنچه در روایات معاصر تصدیق می‌شوند باید در حرفه تدریس در خارج از مدارس شرکت کرده باشند. برای مثال، دانشمند اهل سنت قرن دوازدهم ابن عساکر (متوفی ۱۱۷۶) اشاره می‌کند که اوزیر نظر هشتاد دانشمند مختلف زن تحصیل کرده است. ۳۰ در میان ۱۷۲ معلم تاج الدین عبدالوهاب السبکی (متوفی ۱۳۷۰)، نوزده تن زن بودند. در حالی که فقیه حنبلی، ابن تیمیه، (متوفی ۱۳۲۸) شمار نسبتاً معدودی از زنان را در میان اساتید خود ذکر می‌کند، یعنی فقط دو نفر، دانشمند شافعی ابن حجر عسقلانی (متوفی ۱۴۴۸) نام پنجاه و سه زن را ارائه می‌کند که نزد آن‌ها به مطالعه علم حدیث پرداخته است و السکاوی اشاره می‌کند که شخصاً از شصت و هشت زن اجازه دریافت کرده است. ۳۱ و همانطور که برکی اشاره می‌کند، «عالم برجسته‌ای همچون جلال الدین سیوطی (متوفی ۱۵۰۵) به شدت بر زنان به عنوان منابع حدیثی خود تکیه می‌کرد: از ۱۳۰ شیخی که از که به اعتبار آن‌ها احادیث را نقل کرده است، بیش از یک چهارمشان زن بودند.

زنان غالباً از نقش‌های قابل توجهی در مقام مدیران سیاسی نیز برخوردار بودند که تأثیر زیادی بر حوزه تعلیم و تعلیم دینی گذاشتند. نمونه آن گوهر شاد بیگم (متوفی ۱۴۵۷)، حاکم زن هرات است که به دستور او مسجد جمعه و مدرسه هرات و همچنین مسجد گوهر شاد در مشهد ساخته شد. ۳۴ دیگر رویداد مهم در این زمینه، وضعیت حکومت در منطقه آچه، واقع در جنوب شرقی آسیا در قرن هفدهم است که توسط سلاطین زن اداره می‌شد، که به



گفته آنتونی رید، صلح مذهبی را با حمایت از سیاست‌های ملایم‌تر در قبال اقلیت‌های غیر مسلمان و اجازه کثرت‌گرایی بیشتر در عقاید و تفاسیر اسلامی بازگرداندند. در قرن نوزدهم در شمال نیجریه، نانا اسمائو (۱۸۶۴-۱۷۹۳)، یک عالم دینی زن، مسئول نظام آموزشی در خلافت برادرش بلو، شد. او که یک مربی صوفی قادریه بود، شکل جدیدی از انتقال دانش (به نام یان تارو) را نهادینه کرد که امکان مشارکت بیشتر زنان در آموزش دینی را فراهم کرد.

دیدگاه فقها درباره زنان به عنوان واعظ، عالم فقیه و قاضی

مرجع دینی، جدای از انتقال سنت اسلامی و آموزش علوم حدیث، می‌تواند نقش‌های مختلفی را از جمله خدمت به عنوان واعظ، اقامه اذان و امامت نماز، و اشتغال در حوزه علم فقه به عنوان فقیه، که ممکن است حتی فتوا صادر کند (مفتی)، یا به عنوان قاضی در دادگاه (قدیس) ایفا نماید. در مورد اینکه آیا زنان می‌توانند این نقش‌ها را ایفا کنند و در چه شرایطی این امر ممکن است تحقق یابد، نظرات فقهی بسیار متنوعی وجود دارد، و توجیهات آن‌ها گاهی حتی در مکاتب فقهی (مذاهب) به شدت متفاوت است. اکثر مذاهب سنی و شیعه زنان را از اذان یا ایراد خطبه جمعه و نیز امامت جماعت مردان و جماعت مختلط در نماز منع می‌کنند، اگرچه مذاهب اقلیتی وجود دارند که این امر را مجاز می‌دانند. برای مثال، ابو ثور (متوفی ۸۵۴) و الطبری (متوفی ۹۲۳) که هر یک مکاتب مستقل فقه اسلامی را پایه‌گذاری کردند به زنان اجازه امامت مردان در نماز را دادند. همچنین در مکتب حنبلی یک دیدگاه اقلیت وجود دارد که به زنان اجازه می‌دهد تا مردان را در نماز امامت کنند. در جایی که زنان به طور جمعی نماز می‌خوانند، اکثریت در مکاتب شافعی، حنبلی و حنفی، و نیز مکتب امامیه توصیه می‌کنند که یک زن به امامت نماز بپردازد.

در حوزه تفسیر احکام دین، تناقض ظاهری در دیدگاه‌های علما در مورد زنان به عنوان مفتی (مفسران قانون که ممکن است فتوا دهند) و قاضی (قضات احکام شرعی که احکام لازم الاجرا صادر می‌کنند) مشاهده می‌شود. اکثر مکاتب فقهی اهل سنت و شیعه صلاحیت زنان برای خدمت به عنوان مفتی را به رسمیت می‌شناسند، و جالب اینکه تنها به مسائل مربوط به زنان محدود نمی‌شود، بلکه در مورد هر موضوعی که یک مؤمن ممکن است در مورد آن مشاوره بخواهد، مصداق می‌یابد.



در مقابل، سه مذهب از چهار مذهب اصلی اهل سنت و اکثر مکاتب شیعه، امکان قاضی بودن زنان را رد می‌کنند. دلیل اکثر آن‌ها نیز این است که زنان از نظر قدرت استدلال پایین‌تر از مردان هستند، در حالی که برخی دیگر این دیدگاه را به دلایل جامعه‌شناختی رد می‌کنند: فعل قضاوت مستلزم آن است که زنان با مردان تعامل داشته باشند که این امر برای آن‌ها حرام است و باید از آن اجتناب کنند. بائر نشان می‌دهد که بسیاری از علمایی که قضاوت زنان را به دلایل عمدتاً جامعه‌شناختی رد می‌کنند، در آثار دیگر (مثلاً در تفسیر) آشکار می‌کنند که به فرودستی ذهنی زنان نیز معتقدند. ظاهراً این دو موضع اغلب در کنار هم هستند.

شایان ذکر است که مکتب حنفی در این زمینه استثناء به شمار می‌آید. این مکتب که امروزه اکثر مسلمانان جهان از آن پیروی می‌کنند، به زنان اجازه شهادت می‌دهد همچنین به آن‌ها اجازه می‌دهد در اموری که می‌توانند شهادت دهند، به عنوان قاضی عمل کنند. همانطور که بائر تصریح می‌کند، این امر در همه موارد غیر از حدود و قصاص (و در نتیجه، عدالت کیفری) صدق می‌کند. مکاتب اقلیت زهیری و جریری نیز از قضاوت زنان حمایت می‌کنند. هرچند فقهای مذاهب حنبلی، مالکی و شافعی قاضی زن را جایز نمی‌دانند، در میان فقیهان متقدم هر یک از این مکاتب آرای مخالف وجود دارد که قاضی زن را جایز می‌دانند. از جمله کسانی که اجازه قضاوت زن را می‌دهند، مالکی ابن القاسم (متوفی ۸۰۶) و نیز شافعی ابن ابی الدم (متوفی ۱۲۴۴) هستند.

در حالی که تقریباً تمام فقهای که قضاوت زنان را مجاز می‌دانند، در موارد محدودی بر این امر قائلند، یا دیدگاه مشخصی در مورد حوزه‌های مجاز برای قضاوت زنان ندارند، طبری که پیشتر به ایشان اشاره شد و در ابتدا شافعی بود و سپس مکتب جریری را تأسیس کرد، در تاریخ اندیشه اسلامی به دلیل اعتقاد به قضاوت زنان در همه امور، برجسته است. اما به گفته روزویتا بادری، این حقیقت که زنان نسل اول و دوم به طور مستقل قضاوت می‌کردند، ظاهراً به سرعت فراموش یا نادیده گرفته شد. بعداً ضروری شد که مردان احکام زنان را تصدیق کنند. بائر می‌گوید: «علیرغم توانایی نظری زنان برای قضاوت دست‌کم در سرزمین‌های حنفی، من هیچ گزارشی از زنی که به عنوان قاضی در دادگاه شرعی عمل می‌کند، نیافتم». فقهای امامیه به طور کلی در موضع فقهای حنبلی، شافعی و مالکی در باب قضاوت



زنان اشتراک نظر دارند. برای مثال، الزام جنسیت مذکر به طور ضمنی فرض می شود تا اینکه صریحاً بیان شود. برای مثال، عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۹۳۳)، اشاره می کند که اگرچه شیخ مفید (متوفی حدود ۱۰۲۲) در کتاب المقنیع خود، تنها عقل (توانش ذهنی) و علم دقیق نسبت به قرآن و سنت را شروط لازم برای قضاوت می داند. از آثار دیگر او مشخص می شود که زنان را واجد صلاحیت لازم برای قضاوت نمی داند. شیخ طوسی (متوفی ۱۰۶۷) در کتاب النهایه خود، علاوه بر تایید خصوصیات مذکور، به تقوا (خدا ترس بودن) نیز اشاره می کند، در حالی که جنسیت قاضی را مشخص نمی کند، اما در جای دیگر می گوید زنان نباید در جمع سخن بگویند و این حاکی از آن است که زنان را برای این شغل واجد صلاحیت نمی داند. محمد بن احمد بن ادریس (متوفی ۱۲۰۲)، از نوادگان دختر طوسی - که خود یک عالم دینی است - در کتاب السرائر می گوید زنان نمی توانند در دادگاه عمومی خدمت کنند، زیرا «باید از هر امر حرامی خودداری کرد». در حقیقت، دلیل مخالفت اکثر فقهای امامیه با قضاوت زنان این نیست که زنان قادر به قضاوت نبوده یا از توانایی کمتری برخوردارند؛ بلکه باعث می شود در وضعیتی قرار بگیرند که در حضور مردان مناسب نیست. از این رو، احتیاطی که اغلب بیان می شود، ماهیت جامعه شناختی دارد و ناشی از پایین تر بودن توانایی ذهنی نیست. با این حال، دیدگاه هایی از قرن هفدهم وجود دارد که مخالف این اجماع هستند. گروهی از مجتهدان مرد بر این باور بودند که اگر گواهان مورد اعتماد باشند، زنان می توانند به عنوان قاضی ایفای نقش کنند. از جمله این افراد می توان به مقدس اردبیلی (متوفی ۱۵۸۵/م ۹۹۴ق) و شیخ بهایی (متوفی ۱۶۲۱/م ۱۰۳۱ق) اشاره کرد. مقدس اردبیلی معتقد است زنانی که به سطح لازم از آموزش در زمینه استنباط مستقل احکام (اجتهاد) دست یافته اند، می توانند در امور مرتبط با زنان قضاوت کنند؛ مشروط بر آنکه عادل بوده و سایر شرایط لازم برای قضاوت را نیز دارا باشند. به گفته او «هیچ منعی در قضاوت زن بر اساس شهادت زنان دیگر - مثلاً شنیدن شهادت دو زن - وجود ندارد، مشروط بر اینکه او واجد ویژگی های لازم برای قاضی بودن باشد».

پروین پایدار در بررسی خود از استدلال های مطرح شده در جامع عباسی از سوی شیخ بهایی اشاره می کند که وی معتقد بوده است: «زنان می توانند قضاوت کرده و حکم شرعی صادر کنند، به شرط آنکه شاهد مورد اعتماد باشد».



در طول ۱۵۰ سال گذشته، شماری از علمای شیعه درباره امکان تصدی مسند قضاوت توسط زنان، آراء یا فتوایی صادر کرده‌اند. آیت‌الله حسین نوری همدانی (متولد ۱۹۲۵م/۱۳۰۴ش) قضاوت زنان را صرفاً در چارچوب داوری خانوادگی مجاز می‌داند.

آیت‌الله جوادی آملی بر این نظر است که اگر اجماع قطعی بر عدم جواز قضاوت زنان وجود داشته باشد (که به گفته او چنین اجماعی وجود دارد)، یا اگر قضاوت زنان منافعی با عرف اجتماعی باشد، آنگاه زنان نمی‌توانند عهده‌دار قضاوت شوند.

به‌ویژه، حضور زنان در جایگاه قاضی در موقعیت‌هایی که با مردان تماس دارند، از نظر ایشان جایز نیست.

با این حال، تعداد معدودی از فقیهان معاصر مانند آیت‌الله یوسف صانعی (متولد ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش) و آیت‌الله بجنوردی (متولد ۱۹۴۵م/۱۳۲۴ش) میان نقش قضایی زن و مرد تفاوتی قائل نیستند.

از دیدگاه صانعی، هر کسی که به دانش کافی در سیر قضاوت شرعی دست یافته و عدالت و سایر شرایط لازم را داراست، می‌تواند اجازه قضاوت دریافت کند؛ و از منظر عرف و عقل، هیچ تفاوتی میان زن و مرد در این زمینه وجود ندارد.

نظر آیت‌الله بجنوردی نیز این است که زنان می‌توانند قاضی شوند و هیچ محدودیتی در این باره در اسلام وجود ندارد. در اسلام، معیار قضاوت عدالت است نه جنسیت. تمام احادیثی که بر ناتوانی زنان در امر قضاوت دلالت دارند، چه از نظر محتوا و چه از نظر سند، ضعیف‌اند.

خلاصه آنکه، مرد بودن از شرایط قضاوت در اسلام به‌شمار نمی‌آید.

با این وجود، دیدگاه‌های بازتر درباره قضاوت زنان، به سیاست‌های رسمی بدل نشده‌اند. در حال حاضر، زنان تنها در چند کشور معدود اسلامی به عنوان قاضی مستقل در محاکم اسلامی فعالیت می‌کنند.

عالمان و مدرسان دینی زن در ایران در دوره‌های صفوی و قاجار شواهد متعددی حکایت از مشارکت فعال زنان در عرصه علوم دینی در ایران دوره مدرن دارد؛ زنانی که اغلب در کنار پدران یا همسران فقیه خود به فعالیت می‌پرداختند، و شماری از آن‌ها از قرن هفدهم میلادی به مقام اجتهاد نیز دست یافتند. در این زمینه، نقش زنان با زنان محدث دوره‌های پیشین تفاوت دارد؛ چراکه زنان در ایران دوره مدرن نه تنها ناقل علوم دینی، بلکه تولیدکننده



آن به‌ویژه در حوزه‌های الهیات و فقه نیز بوده‌اند. زنانی که در علوم دینی تحصیل کرده‌اند، موفق به کسب عنوان «ملا» شده‌اند و گرچه به‌ندرت، به درجه اجتهاد نیز رسیده‌اند.

مطالعات مربوط به آموزش زنان در دوره صفویه (۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ میلادی) نشان می‌دهد که از اوایل قرن شانزدهم، شماری از زنان اشرافی به‌صورت خصوصی در علوم قرآنی و دیگر موضوعات آموزش می‌دیدند. به گفته «یاسمین رستمی‌گلایی»:

زنان درباری به‌صورت خصوصی علوم قرآنی، خواندن و نوشتن، خوشنویسی و دستور زبان فارسی را فرا می‌گرفتند. شاهدخت صفوی، «پری‌خان خانم»، دختر شاه طهماسب، در فقه اسلامی، اصول فقه و شعر مهارت داشت و همچنین حامی شاعران بود.

از زنان دانشمند برجسته دینی در دوره صفوی می‌توان به «پری‌خان خانم» (متولد ۱۵۴۸)، «دردانه نیشابوری» (وفات ۱۶۲۱)، «جهان بیگم» (وفات ۱۶۵۹)، و «آمنه خاتون مجلسی» (متوفای اوایل قرن ۱۸) اشاره کرد. پری‌خان خانم که به‌عنوان شاعری نامدار نیز شناخته می‌شود، مدرسه‌ای (برای مردان و زنان) در اصفهان برای آموزش علوم دینی تأسیس کرد و خود آن را اداره می‌نمود. «جهان بیگم» افزون بر دانش علمی، بخشی از یک تفسیر قرآنی را به نگارش درآورد. گفته می‌شود «آمنه خاتون مجلسی» در نگارش مجموعه حدیثی بحار الأنوار به برادرش «علامه محمدباقر مجلسی» (درگذشته ۱۶۹۹) کمک کرده و شرح‌هایی نیز بر آثار زبان‌شناسی، از جمله الفیه ابن مالک (درگذشته ۱۲۷۴ میلادی) و شواهد سیوطی نگاشته است.

در حلقه علمی «شیخ بهایی» نیز شماری از زنان فقیه و حدیث‌دان دیده می‌شوند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، شیخ بهایی از معدود فقیهانی بود که باور داشت زنان می‌توانند قاضی نیز باشند. همسر او، دختر «زین‌الدین علی منشار عاملی»، شیخ الاسلام اصفهان در دوره شاه طهماسب، بود. وی نزد پدرش (که کتابخانه‌اش را به ارث برد) به تحصیل علوم دینی پرداخت و به حدیث‌شناس و فقیهی برجسته تبدیل شد.

دختران «ملاصدرا» (وفات ۱۶۴۰)، فیلسوف برجسته شیعه در دوره صفوی و از شاگردان شیخ بهایی، نیز از عالمان دینی برجسته بودند. «بدریه» (وفات ۱۶۷۹ یا ۱۶۸۰)، معروف به «ام‌کلثوم»، نزد پدرش فلسفه و علوم دینی را آموخت و گفته شده که در بحث‌های علمی با بیانی رسا و فعالانه حضور داشته است، و برخلاف معمول، اشاره‌ای به حجاب پشت پرده



در مورد او نشده است. دختر دیگر او، «زبیده» (معروف به «صدریه»، وفات ۱۶۸۶)، نزد پدر، برادر و همسر خود تحصیل کرد و در زمینه های الهیات، فلسفه و عرفان تخصص یافت. این توجه و ارج نهادن به آموزش دینی زنان در دوران قاجار (۱۷۹۶ تا ۱۹۲۵) نیز ادامه یافت. به گفته رستمی کُلایی، محتوای آموزش زنان درباری در این دوره «نه کاملاً زنانه بود و نه تفاوت معناداری با دروس مکتب خانه ها (مدارس ابتدایی که توسط علما اداره می شد) داشت».

از زنان برجسته دینی در عصر قاجار می توان به «نوری جهان» اشاره کرد که در سال ۱۸۰۹ رساله ای اخلاقی برای زنان با عنوان نجات المسلمات نوشت؛ «آمنه حائری» (وفات ۲۸/۱۸۲۷)، دختر «ملا باقر وحید بهبهانی» (وفات حدود ۱۷۹۲) نیز گفته می شود بخشی از کتاب فقهی ریاض المسائل، تألیف همسرش «سید علی طباطبایی» (وفات ۱۸۱۵)، را درباره احکام حیض نگاشته است. از دیگر عالمان می توان به «ملکه جهان» (وفات ۱۸۶۸) و «آقایبگم طباطبایی» (وفات ۶/۱۹۰۵)، مادر آیت الله العظمی «سید حسین بروجردی» (وفات ۱۹۶۱) اشاره کرد.

تا به امروز، تنها گزارش های اندکی درباره عالمان دینی زن در دوره قاجار در دست است، زیرا منابع مهم فارسی، عربی و ترکی همچنان تا حد زیادی مورد پژوهش قرار نگرفته اند. یکی از استثناها در این زمینه، زنان خانواده برغانی از قزوین هستند که به دلیل نقش برجسته این خانواده در نزاع اخباری-اصولی و ظهور بابیت در قرن نوزدهم، توجه بیشتری از سوی پژوهشگران به خود جلب کرده اند.

آمنه قزوینی (۱۸۵۲-۱۷۸۷)، مادرش فاطمه قزوینی (۱۷۵۶-۱۸۴۴)، دو دخترش، فاطمه (که بعدها به «قره العین» شهرت یافت) و مرضیه، و شماری دیگر از بستگان زن آنان، از عالمان شناخته شده اسلامی بودند و برخی از آنان از فعالیت های علنی و اجتماعی ابایی نداشتند. زندگی چشمگیر زنان خاندان برغانی شایسته توجهی ویژه است. آمنه قزوینی نوۀ سید محمد مهدی بحر العلوم (وفات ۱۷۹۷)، شاگرد ملا باقر وحید بهبهانی (وفات حدود ۱۷۹۲) و یکی از برجسته ترین استادان حوزه های علمیه نجف و کربلا بود. پدر آمنه، شیخ محمد علی قزوینی، از علمای برجسته قزوین بود و مادرش، فاطمه قزوینی، خود خطیب و دانش پژوهی نامدار به شمار می رفت.

در سال ۱۸۰۴، آمنه با شیخ محمد صالحی برغانی (۱۷۵۳-۱۸۶۶) ازدواج کرد؛ شیخ محمد یکی از سه برادر اهل «برغان» بود که در عتبات نزد استادان اصولی مشهور، از جمله





بهبهانی، تحصیل کرده بودند. این زوج در قزوین سکونت گزیدند. محمد صالحی برغانی دارای هفت دختر و هشت پسر بود که دست کم یکی از پسران و دو دختر (قره العین و مرضیه) از آمنه قزوینی بودند.

آمنه آموزش دینی خود را نزد برادرش، عبدالوهاب شریف قزوینی (وفات ۱۸۵۳)، امام مسجد شاه و یکی از علمای مؤثر قزوین که گرایش اخباری داشت، آغاز کرد. سپس نزد همسر خود دروس فقه و اصول را فراگرفت و فلسفه و حکمت را نزد شیخ آقا حکمی (وفات ۱۸۶۸) در بخش زنان مدرسه صالحیه آموخت؛ مدرسه‌ای که توسط همسرش تأسیس شده بود. یکی از چهره‌هایی که احتمالاً تأثیر زیادی بر آمنه داشته، میرزا ماه شرف خانم، عمه برادران برغانی بوده است (که در قرن هجدهم زاده شد و در دهه ۱۸۱۰ هنوز در قید حیات بود). او پس از تحصیل در اصفهان و عتبات، به دربار فتحعلی شاه (حکومت: ۱۷۹۶-۱۸۳۴) راه یافت و به عنوان منشی مشغول به کار شد. بنا بر روایات، «به سبب مهارت بالا در نویسندگی و خوش نویسی»، نسخه نویسی بسیاری از فرامین حکومتی را برعهده داشت. در اواخر عمر خود، میرزا ماه شرف خانم به تدریس فلسفه و ادبیات عرب در مدرسه صالحیه پرداخت و در این جایگاه، آموزگار تعدادی از زنان خاندان براقانی از نسل بعد شد که بعدها به عنوان عالمان دینی یا واعظان شناخته شده مطرح شدند.

به نظر می‌رسد که این پدیده شگفت‌انگیز - یعنی حضور پررنگ تعداد زیادی از زنان یک خاندان در چهار نسل متوالی در عرصه آموزش و رهبری دینی اسلامی - تا حد زیادی مدیون الگوی برجسته و الهام‌بخش میرزا ماه شرف خانم بوده باشد.

یکی دیگر از تأثیرات عمیق بر آمنه، شیخ احمد احسائی (۱۷۵۳-۱۸۲۶) بود که در زمان خود بزرگ‌ترین عالم شیخی به شمار می‌رفت و آمنه در دوران اقامت او در قزوین در جلسات درسی اش شرکت می‌کرد. آمنه خود نیز در کربلا و قزوین جلسات درسی برای زنان برگزار می‌کرد. او اجازه‌نامه‌های اجتهاد را از همسرش، برادرش و شیخ احمد احسائی دریافت کرده بود و حلقه درسی مستقلی در این دو شهر برپا داشت. آثار مکتوب او شامل یک قصیده بلند ۴۸۰ بیتی در شرح واقعه کربلا و نیز کتابی است که با همکاری ابوالثناء محمود آلوسی (۱۸۵۴-۱۸۰۲)، مفتی حنفی مشهور بغداد، نوشت؛ همین زمان بود که به همراه دخترش، قره‌العین، به بغداد رفت و در خانه آلوسی اقامت گزید.



دختر آمنه، فاطمه براقانی (حدود ۱۸۱۴-۱۸۵۲)، که بیشتر با القاب افتخاری اش «قرة العین» (نور دیده) و «طاهره» (پاک دامن) شناخته می‌شود، در بسیاری جهات نمونه‌ای استثنایی از قدرت دینی زنان در ایران دوران مدرن است؛ هم به سبب جایگاهش به عنوان دانشمند و شاعر، و هم به خاطر گرایش شدیدی که در پذیرش آموزه‌های جدید از خود نشان داد.

فاطمه زبان‌های عربی و فارسی را نزد مادرش آموخت و فقه، اصول، تفسیر و حدیث را نزد پدر و عمویش ملا محمد تقی براقانی - که از برجسته‌ترین علمای اصولی با ارتباطاتی قوی با دربار بود - فراگرفت. همچنین نزد عموی دیگرش شیخ ملا محمد علی براقانی و برادرش شیخ میرزا عبدالوهاب براقانی قزوینی، به تحصیل عرفان پرداخت؛ فلسفه و حکمت را نیز نزد ملا یوسف و ملا آقا حکمی، دو پسر عموی برادران براقانی، که در مدرسه صالحیه تدریس می‌کردند، فراگرفت. قرة العین و خواهرش مرضیه به خاطر دانش فقهی خود، اغلب از سوی زنان قزوین برای حل مسائل شرعی مورد مشورت قرار می‌گرفتند.

در فاصله تقریبی سال‌های ۱۸۲۸ تا ۱۸۴۱، قرة العین به همراه همسرش، ملا محمد (پسر عمویش محمد تقی براقانی)، به کربلا رفت؛ در آنجا هر دو به تحصیلات خود ادامه دادند و صاحب دو پسر و یک دختر شدند.

کربلا همچنین محل فعالیت احمد کاظم رشتی (۱۷۹۷-۱۸۴۳)، شاگرد برجسته احمد احسائی بود که به ترویج آموزه‌های او می‌پرداخت. یکی از بستگان مادری قرة العین به نام ملا جواد ولیانی، او را با آثار مکتب شیخیه آشنا کرد؛ آثاری که در خانواده همسرش به شدت مورد نکویش بود. در اوج منازعه میان مکتب شیخیه و اصولی، عموی قرة العین و پدر شوهرش، محمد تقی براقانی، احسائی را تکفیر کردند. با بازگشت به قزوین، قرة العین با مواضع شیخیه به مخالفت با همسر و عمویش پرداخت و این موضوع در نهایت به جدایی آنان و بازگشت او به خانه پدری انجامید.

به توصیه عموی پدرش، ملا محمد علی قرة العین به همراه دخترش، خواهرش مرضیه، و شوهر خواهرش ملا محمد علی قزوینی دوباره به کربلا رفت، اما پیش از رسیدن، رشتی در سال ۱۸۴۴ درگذشت. پس از آن، قرة العین به خانه رشتی رفت و به دعوت همسر او، تدریس به شاگردانش - اعم از مرد و زن - را آغاز کرد. او تحت تأثیر نوشته‌های سید علی محمد شیرازی (۱۸۴۹-۱۸۱۹)، که خود را با لقب باب می‌نامید، به نهضت او پیوست و تنها زن در





میان هجده حواری اولیه باب شد. پس از پذیرش باب، به صورت علنی منکر لزوم شریعت اسلامی شد؛ اقدامی که برخلاف توصیه باب برای تقیه بود. از آن پس، قره العین بدون حجاب در میان پیروان بابی ظاهر می شد.

قره العین در میانه دهه چهارم زندگی اش و در پی سرکوب گسترده بایبان پس از سوء قصد به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲، در راه آرمانش به شهادت رسید. تاکنون هیچ زن عالم دینی در ایران نتوانسته به جایگاهی برابر با او، که در کربلا به آن دست یافته بود، برسد.

دو خواهر کوچک تر قره العین، مرضیه صالحی براقانی (۱۸۹۵-۱۸۱۷) و خواهر ناتنی اش ربابه صالحی براقانی (وفات ۱۸۷۹)، نیز به عالمان دینی تبدیل شدند، اگرچه شهرتی در حد خواهرشان نیافتند. مرضیه، مانند قره العین، عربی و فارسی را نزد مادرشان آموخت و علوم دینی را نزد پدر، عمویش ملا محمد تقی براقانی، عموی دیگرش ملا محمد علی براقانی و برادرش شیخ عبدالوهاب فراگرفت. او با ملا محمد علی قزوینی، پسر دایی اش، ازدواج کرد. همسر او بعدها به یکی از هجده حواری باب تبدیل شد. این زوج نیز همراه قره العین به کربلا رفتند و مرضیه نیز به باب ایمان آورد. او از نزدیک ترین افراد به قره العین بود و خود نیز عالمی برجسته به شمار می رفت که در کربلا و سپس در قزوین تا زمان مرگش در ۱۸۹۵ تدریس می کرد و فتوا می داد.

گفته شده است ربابه، یکی از پنج خواهر ناتنی کوچکتر قره العین و مرضیه، تحصیلات مشابهی داشت. او با پسر میر رفیع طالقانی، پزشک و عالم برجسته قزوین، ازدواج کرد و همراه با او در نجف و کربلا به تحصیل پرداخت. بعدها در کربلا و تهران به آموزش زنان مشغول شد. پس از بازگشت به قزوین، به تدریس و وعظ در بخش زنان مدرسه صالحیه ادامه داد. آثار او شامل رساله ای در عرفان، کتابی درباره زکات و دو کتاب درباره امامت و ارث است. مانند خواهرانش، ربابه نیز به سرودن شعر به عربی و فارسی می پرداخت. به گفته بدری، هر دو خواهر پس از اعدام قره العین، در خطبه های خود اغلب ناصرالدین شاه را مورد انتقاد قرار می دادند.

یکی دیگر از زنان برجسته این خانواده، ام کلثوم براقانی - دختر عمو و خواهر همسر قره العین - بود که در سال ۱۸۵۱ یا ۱۸۵۲ درگذشت. او فقیهی بود که حلقه درسی خود را در قزوین، تهران و کربلا اداره می کرد. آموزش های خود را نزد عمه مادر بزرگش، میرزا ماه شرف



خانم، پی‌گرفت و سپس فقه و اصول را نزد پدر و عمویش (پدر قره‌العین) فراگرفت. گفته می‌شود او تفسیری از سوره فاتحه نوشته است. آثار تمامی اعضای این خانواده در کتابخانه سید محمد واعظ رفیعی قزوینی - یکی از نوادگان مرد خانواده براقانی - نگهداری می‌شود. به‌طور کلی، زنان نقش فعالی در جنبش‌های احیای دینی قرن نوزدهم ایفا می‌کردند. همسر سید کاظم رشتی، رهبر شیخیه که در سال ۱۸۴۴ درگذشت، به قره‌العین اجازه داد تا در خانه‌اش به آموزش شاگردان مرد و زن رشتی بپردازد. او همچنین انجمن زنان جنبش بابی را با عنوان «یاران زن» سامان داد؛ انجمنی که خواهران براقانی و نیز همسران دیگر علمای شیخیه عضو آن بودند. وی به همراه دیگر رهبران زن جنبش بابی، انجمن «مخدرات وطن» را در سال ۱۹۰۳ بنیان نهاد.

عالمان و مدرسین زن مذهبی در ایران در قرن بیستم

عارفه محترم و بنیان‌گذار مدرسه علمی برای زنان در اصفهان، نصرت امین، که با عنوان حاجیه خانم نصرت امین بیگم (۱۸۸۶-۱۹۸۳) شناخته می‌شود، به عنوان مجتهد برجسته در ایران قرن بیستم شناخته شد. امین در سن چهل سالگی رساله‌ای فقهی نوشت که او را در میان برخی از برجسته‌ترین فقهای زمانش محترم ساخت و اجازات متعددی در زمینه اجتهاد کسب کرد. او نیز اجازه اجتهاد و روایت به معاصرانش اعطا کرد که از جمله آن‌ها آیت‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی (وفات ۱۹۹۰) بود. آیت‌الله عظمی سید حسین بروجردی (۱۸۷۵-۱۹۶۱) نصرت امین را هم‌تراز با برجسته‌ترین فقهاء شیعه زمان خود می‌دانست.

امین مجموعه‌ای قابل توجه از آثار علمی به زبان‌های فارسی و عربی نوشت که از جمله مهم‌ترین آن‌ها در زبان عربی، مجموعه‌ای از قواعد فقهی و شرح‌های نوشته شده بر چهل حدیث (الاربعین الهاشمیه، ۱۹۳۶) و مجموعه‌ای از پاسخ‌های او به پرسش‌های فقهی و کلامی بود که از طرف علما در حوزه‌های علمیه به او ارائه شده بود (مجموعه قطعات کوچک یا جامع الشاتات). از آثار مهم او در زبان فارسی می‌توان به اصول تفسیرش با عنوان مخزن العرفان در علوم قرآن در پانزده جلد اشاره کرد که جلد اول آن در ۱۹۵۶ منتشر شد. علاوه بر این تفسیر چند جلدی، امین حداقل شش کتاب دیگر به زبان فارسی منتشر کرد که از میان آن‌ها کتاب روش خوشبختی و توصیه به خواهران ایمانی (۱۹۵۲) به‌طور گسترده‌تری شناخته شده است. این اثر در پاسخ به آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی طبقه نخبه زمان خود نوشته



شده بود و برای عموم غیرمتخصص منتشر گردید. امین همچنین کتاب تهذیب الاخلاق احمد بن محمد بن میسکویه (وفات ۱۰۳۰) را به فارسی ترجمه کرد که به عنوان متن آموزشی در فلسفه اخلاق در بسیاری از دانشگاه‌ها و حوزه‌ها تا پایان قرن بیستم مورد استفاده قرار می‌گرفت.

امین تاثیر زیادی بر آموزش مذهبی زنان گذاشت و در سال ۱۹۶۵، دبیرستان اسلامی دخترانه‌ای به نام دبیرستان دخترانه امین و همچنین یک مدرسه مقدماتی مطالعات اسلامی به نام مکتب فاطمه در اصفهان تأسیس کرد که فرصتی منحصر به فرد برای زنان فراهم ساخت تا دو دوره از سه دوره آموزشی معمول در حوزه‌های علمیه را تکمیل کنند. امین چهار سال پیش از انقلاب در سن نود و هفت سالگی درگذشت. در یادبود او دو کنفرانس در سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ برگزار شد که در آن علاوه بر دانش‌آموختگان، مقامات بسیاری نیز شرکت داشتند. در سال‌های ابتدایی ریاست جمهوری سید محمد خاتمی، تهیه سریالی تلویزیونی در مورد مجتهد ایرانی آغاز شد، که تا به امروز به مرحله تولید نرسیده است. این واقعیت که اکنون چندین پایان‌نامه کارشناسی ارشد در ایران در مورد او نوشته شده می‌تواند نشان‌دهنده علاقه دوباره به میراث علمی و آموزشی او باشد.

با توجه به حمایت فزاینده دولت از تحصیلات حوزوی از زمان پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷، جای تعجب است که شناسایی مجتهدهای پیشرو در ایران معاصر همچنان دشوار است. اگرچه تعدادی از زنان این عنوان را دارند، هیچ یک از آن‌ها به اندازه چهره‌های پیشرو در منازعات کلامی و فقهی امروز شناخته نمی‌شوند. یکی از برجسته‌ترین علمای زن معاصر جمهوری اسلامی، زهره صفاتی (متولد ۱۳۲۶) است. به گفته خود او، نخستین اجازت روایت را در سال ۱۳۷۴ از آیت‌الله علی‌یاری غروی تبریزی دریافت کرد و بعد از آن اجازات دیگری از محمد فاضل لنکرانی (وفات ۱۳۸۵) و آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (متولد ۱۲۹۷) دریافت نمود که به او اجازت روایت و اجتهاد اعطا کردند. به گفته صفاتی، او خود به بیش از چهل فقیه مرد را اجازت روایت اعطا کرده است. یکی از اساتید برجسته صفاتی آیت‌الله مشکینی (۱۳۰۰-۱۳۸۵) بود که به او اخلاق، فقه و اصول فقه تدریس کرد. گفته می‌شود که ارتباط نزدیکی با آیت‌الله‌های بهشتی (وفات ۱۳۵۹) و مرتضی مطهری (وفات ۱۳۵۷) داشت. اگرچه صفاتی یکی از مهم‌ترین مقامات دینی زن معاصر شناخته می‌شود (او عضو



شورای فرهنگی- اجتماعی زنان جمهوری اسلامی است)، مقام علمی او در مقایسه با نصرت امین قابل مقایسه نیست. برخلاف امین که آثارش بیشتر به مسائل کلامی و اخلاقی پرداخته است، آثار صفاتی عمدتاً به مسائل فقهی محدود در زمینه «مسائل زنان» متمرکز است. در سال ۱۳۸۰، از صفاتی خواسته شد تا نظر مشورتی خود را در مورد لایحه تجدید نظر در سن ازدواج دختران و پسران به مجمع تشخیص مصلحت ارائه دهد. با استناد به تفکیکی که صفاتی میان سن تکلیف- زمانی که فرد موظف به رعایت برخی از احکام دینی مانند حجاب است- و سن بلوغ قائل است، او پیشنهاد کرد که سن ازدواج را کمی بالاتر از سن تکلیف (سیزده سال به جای نه سال) تعیین کنند که باعث شد این لایحه در سال ۱۳۸۰ به قانون تبدیل شود.

تفاسیر بسیار محافظه کارانه صفاتی به خوبی مورد استفاده مجمع تشخیص مصلحت قرار گرفت: در حالی که مجلس اصلاح طلب آن زمان سن ازدواج را بسیار بالاتر در نظر داشت، مجمع تشخیص مصلحت توانست این رقم کمتر را توجیه کند و با ارجاع به نوشته های یک عالم دینی زن نظر مجلس را رد کند.

در دهه ۱۳۴۸، گروه کوچکی از زنان که صفاتی نیز عضو آن بود، به تحصیل در حوزه علمیه قم پرداختند و اولین مدرسه علمیه دخترانه شهر قم، مکتب توحید را تأسیس کردند. پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷، این مدرسه به یک حوزه علمیه دخترانه دولتی تبدیل شد که اکنون با نام جامعه الزهرا شناخته می شود و صفاتی در آنجا فقه و تفسیر تدریس می کرد.

دولت ایران مانند سایر دولت ها در دنیای معاصر اسلامی، برنامه های خاصی را با بودجه دولت برای برآوردن تقاضاهای اجتماعی در دسترسی بهتر زنان به آموزش های دینی و تربیت در مقام های دینی بنیان گذاری کرده است. با این حال، علیرغم این که فرصت های آموزشی برای زنان از دهه ۱۳۵۸ به طور چشمگیری گسترش یافته است، همچنان تعداد اندکی از زنان را می توان در دل ساختار علمی و مذهبی معاصر یافت. در قرن بیستم، علاوه بر نصرت امین و زهره صفاتی، زنان دیگری نیز وجود دارند که آموزش های پیشرفته ای در علوم اسلامی (سطح پیشرفته سطوح یا درس خارج) دریافت کرده اند: معصومه عزت الشریعی (۱۳۲۹-۱۲۶۹)، عفت الزمان امین (۱۳۴۵-۱۲۹۰)، زینت السادات همایونی (متولد ۱۲۹۵)، زهرا مظاهری، فاطمه امینی (متولد ۱۳۱۱)، اعظم طالقانی (متولد ۱۳۱۸)، منیره گرجی (متولد



دهه ۱۳۱۰)، مریم بهروزی (۱۳۹۰-۱۳۲۳)، معصومه گلگیری (متولد دهه ۱۳۱۰)، مریم محقق داماد (متولد دهه ۱۳۱۰)، شاهیندخت مولوی وردی (متولد دهه ۱۳۱۰)، صدیقه وثیق مغی (متولد ۱۳۴۰) و فریبا علاسوند (متولد ۱۳۴۵). در حالی که ذکر شده بیشتر این زنان به طور گذرا آموزش های حوزه ای را تکمیل کرده اند و نقشی عمومی ایفا کرده اند، عملاً تحقیقی وجود ندارد که به بررسی آثار منتشر شده یا هرگونه سهمی که آن ها در علوم اسلامی داشته اند بپردازد. همچنین تاکنون مطالعه ای مسیرهای تحصیلی دانش آموختگان نصرت امین و یا حوزه های علمیه زنانه ای را که اکنون در هر شهر مهم ایران موجود است بررسی نکرده است. هیچ مقایسه ای از برنامه های درسی این مراکز، کیفیت آموزش های ارائه شده و مسیرهای شغلی معمول فارغ التحصیلان آن ها صورت نگرفته است.

مطالعه روتر در این مجلد اولین گام در این مسیر است. این خلا با توجه به افزایش چشمگیر نهادهای آموزشی مذهبی برای زنان در دهه های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰، به مراتب تعجب آورتر است. نسل پس از انقلاب شاهد یک کارزار عظیم دولتی برای گسترش آموزش دینی برای زنان و مردان بوده است (برآورد می شود که هم اکنون ۱۵۰۰۰۰ طلبه در مدارس مذهبی ایران تحصیل می کنند که حدود ۵۰۰۰۰ نفر از آن ها زن هستند). در مقایسه با وضعیت پیش از انقلاب، سهم دختران در سیستم مدارس اسلامی بیش از پیش افزایش یافته است. طبق وب سایت رسمی جامعه الزهرا در قم، که اکنون بزرگ ترین حوزه علمیه دولتی زنان است، حدود ۱۲۰۰۰ طلبه در حال حاضر در این مرکز ثبت نام کرده اند و بیش از ۲۵۰۰۰ زن از زمان تأسیس این مرکز در سال ۱۳۶۳ فارغ التحصیل شده اند.

با این وجود، علیرغم دستگاه گسترده ای که جمهوری اسلامی برای ترویج آموزش دینی زنان در حوزه های علمیه ایجاد کرده است، شناسایی ثمرات علمی حاصل از آن بسیار دشوار است. به نظر می رسد که در حال حاضر، تعداد معدود علمای برجسته زن در ایران محصول فرهنگ غیرمتمرکز حوزه های پیش از انقلاب باشند تا از دستگاه عظیم پس از انقلاب که توسط دولت پایه گذاری شده است. در واقع، بیشتر زنان حوزوی در ایران معاصر پس از فارغ التحصیلی، به جای پرداختن به فعالیت های علمی، بیشتر به تبلیغ و تدریس (در مدارس ابتدایی و متوسطه) مشغول می شوند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کرده‌ام تا به ذکر تنوع نقش‌هایی که زنان در انتقال و تولید دانش اسلامی ایفا کرده‌اند، با تمرکز ویژه بر ایران معاصر، بپردازم.

شاید بتوان گفت ایران قوی‌ترین سنت در مرجعیت دینی زنان در خاورمیانه مدرن را دارد، چنان‌که از ارجاعات علما به همتایان زن خود، که اغلب اعضای خانواده‌شان بودند، می‌توان استنباط کرد. در قرن بیستم، نمونه نصرت امین، که به عنوان یک مرجع دینی ظهور کرد بدون اینکه پیشینه خانوادگی برجسته‌ای در حوزه‌های دینی داشته باشد، نه تنها به خاطر شهرت زیادش در میان برجسته‌ترین مراجع شیعه زمان خود برجسته است، بلکه نقش او به عنوان یک مدرس اسلامی نیز قابل توجه است، آن هم زمانی که آموزش دینی عموماً توسط دولت کنار گذاشته شده بود. افزون بر این، در اوایل دهه ۱۳۴۰، تعدادی از زنان در کنار مردان در حوزه‌های علمی قم تحصیل می‌کردند و به اندازه‌ای شناخته شدند که با کمک و تایید مراجع برجسته و علمای عظام، مدارس و حوزه‌های علمیه‌ای مختص زنان و دختران تأسیس کردند. از جمله دو نمونه موفق از این تلاش‌ها می‌توان به مکتب فاطمه، تأسیس شده توسط نصرت امین در اواخر دهه ۱۳۳۰ در اصفهان، و مکتب توحید که در دهه ۱۳۴۰ در قم بنیان‌گذاری شد، اشاره کرد.

هدف از ذکر تعداد قابل توجهی از مراجع دینی زن در ایران معاصر توجه دادن به این نکته بوده است که عدم حضور چشمگیر آن‌ها در ادبیات علمی، با این پدیده تجربی هم‌خوانی ندارد. امید است نمونه‌های مرجعیت دینی زنان در آینده نزدیک بیشتر مورد توجه قرار گیرد تا سهم زنان در انتقال و تولید دانش دینی و نیز میزان سهم آن‌ها در این زمینه مورد ارزیابی قرار گیرد. در مورد ایران معاصر، این گفته به معنای مراجعه به دایره‌المعارف‌های مهم زندگی‌نامه‌ای است که هنوز عمدتاً دست‌نخورده باقی مانده‌اند و جست‌وجو در آرشیوها و مجموعه‌های خصوصی خانواده‌های روحانیون، و گسترش تاریخ‌نگاری‌های شفاهی موجود است.

Bibliography

1. Bauer, 'Debates on Women's Status'
2. Bencheneb. M, J.de Somogyi, al-Dhahabi, vol. II (Efl), S. 214ff
3. El Fadl, 'Legal and Jurisprudential Literature',
4. Jasamin Roštami-Kolayi, 'Origins of Iran's Modern Girls' Schools: From Private/ National to public/ State', *Journal of Middle East Women's Studies* IV. 3 (fall 2008)
5. Javadi-Amuli, *Zan dar ayinah-yi jalal va jamal*
6. Luzum-e Mard Budan-e Qadi dar Fiqh-e Imami (n.p.), 2011
7. Nuri, Murur-i Ijmal.
8. Sayyid Mas'ud Nuri, *Murur-e Ijmali bar Nazariyeh-e*



تحولاتی حاصل از ارجاء در سیاست

براساس ترجمه و نقد فصل دوم کتاب احیاء

و اصلاح در اسلام از فضل الرحمن^۱

نویسنده: فضل الرحمن

مترجمین: معصومه وحیدی^۲

محدثه محمدلو^۳

چکیده

کتاب احیاء و اصلاح در اسلام فضل الرحمن از آثار تأثیرگذار در تحلیل تاریخی-فکری جریان های اصلاح گرای اسلامی است. فصل دوم این کتاب به بررسی یکی از مهم ترین خاستگاه های فکری تحولات سیاسی و الهیاتی در اسلام کلاسیک، یعنی اندیشه ارجاء، اختصاص دارد. مقاله حاضر با ترجمه انتقادی این فصل، می کوشد ضمن بازنمایی دقیق روایت فضل الرحمن، مبانی نظری، پیش فرض های روش شناختی و داوری های تاریخی او را مورد ارزیابی قرار دهد. تمرکز اصلی مقاله بر نسبت میان ارجاء و تحولات سیاسی نخستین سده های اسلامی است و نشان داده می شود که فضل الرحمن چگونه از ارجاء به عنوان بستری فکری برای شکل گیری نوعی تساهل سیاسی و تعلیق داوری دینی بهره می گیرد. در بخش نقد، تلاش شده است نقاط قوت تحلیل فضل الرحمن در پیوند دادن الهیات و سیاست، و نیز کاستی های احتمالی او در تعمیم مفهومی ارجاء و یکدست سازی جریان های فکری اولیه بررسی شود. این مقاله در نهایت می کوشد سهم فصل دوم کتاب را در فهم دین پژوهانه تحولات سیاسی اسلام کلاسیک روشن سازد و آن را در چارچوب کلی اندیشه دین شناختی فضل الرحمن بازخوانی کند.

واژگان کلیدی: فضل الرحمن، ارجاء، سیاست در اسلام، احیاء و اصلاح، نقد متون اسلامی

۱. این مقاله ترجمه فصل ۲ از کتاب احیاء و اصلاح در اسلام نوشته فضل الرحمن است که به تحلیل تاریخی-فکری جریان های اصلاح گرای اسلامی می پردازد.

۲. دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین به زبان انگلیسی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه

المصطفی العالمیه، قم، ایران. Mahdie313mahdy@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد زبان شناسی همگانی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. mohamadlu1@gmail.com



مقدمه

اندیشه ارجاء یکی از مفاهیم مناقشه برانگیز در تاریخ کلام اسلامی است که همواره در پیوندی تنگاتنگ با تحولات سیاسی، منازعات قدرت و شکل‌گیری رویکردهای مختلف دینی قرار داشته است. در خوانش‌های کلاسیک، ارجاء اغلب به مثابه واکنشی کلامی به بحران تکفیر و منازعات سیاسی صدر اسلام فهم شده است، اما در مطالعات معاصر، این مفهوم کارکردهای پیچیده‌تری در تحلیل مناسبات دین و سیاست یافته است.

فضل الرحمن در کتاب احیاء و اصلاح در اسلام با رویکردی تاریخمند و تحلیلی، ارجاء را نه صرفاً یک مکتب کلامی محدود، بلکه به منزله یک گرایش فکری مؤثر در سامان‌دهی رابطه ایمان، عمل و قدرت سیاسی تفسیر می‌کند. فصل دوم این کتاب، که موضوع مقاله حاضر است، نقش ارجاء را در شکل‌دهی به نوعی تساهل سیاسی و تعلیق داوری دینی برجسته می‌سازد و آن را یکی از زمینه‌های فکری تحولات بعدی در اندیشه اسلامی معرفی می‌کند.

مقاله حاضر با ترجمه دقیق و وفادارانه این فصل و همراه ساختن آن با نقد تحلیلی، در پی آن است که نخست چارچوب نظری فضل الرحمن در فهم ارجاء را روشن سازد و سپس میزان موفقیت او را در تبیین نسبت میان الهیات و سیاست ارزیابی کند. پرسش محوری مقاله آن است که آیا تفسیر فضل الرحمن از ارجاء، از دقت تاریخی و مفهومی کافی برخوردار است و تا چه حد می‌تواند به عنوان الگویی تبیینی برای فهم تحولات سیاسی اسلام کلاسیک به کار رود؟

احیاء و اصلاح در اسلام

تدوین نظریه ارجاء و ترویج آن از طریق حدیث و کلام، در دو جنبه مشخص از زندگی جامعه، یعنی سیاست و تصوف (عرفان اسلامی)، نمود می‌یابد. اگر اندیشه کلامی فی‌نفسه تنها به صورت غیرمستقیم بر نگرش‌ها تأثیر می‌گذاشت، سیاست و تصوف بطور مستقیم، به وضوح و به شکلی عمیق بر آن‌ها اثرگذار بودند.

در واقع، در سراسر قرون وسطی، این دو، برجسته‌ترین عوامل تعیین‌کننده زندگی اسلامی به شمار می‌رفت. قانون همچنان به اجرا درمی‌آمد، اما همان‌طور که در فصل پیشین بحث شد، حتی متافیزیک و اخلاق قانون نیز، حتی توسط بنیان‌گذاران بزرگ مکاتب فقهی، به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های ارجائی و جبرگرایانه قرار گرفته بود.



متافیزیک و اخلاق صوفیانه، که هر دو آموزه‌هایی مبنی بر انفعال و بی‌عملی داشتند، نفوذ بیشتری بر ماهیت و منطق بنیادین قانون اعمال کردند. این تأثیر تصوف، دوگانگی مخربی بین «حیات درونی قلب» و «اعمال ظاهری اعضا» ایجاد کرد.

اهمیت درک نقش سیاست و معنویت در اسلام برای فهم بنیادگرایی

برای درک شایسته‌ ظهور و ماهیت اصلاحات بنیادگرایانه، درک نقش این دو عامل، یعنی سیاست و معنویت در اسلام، از اهمیتی حیاتی برخوردار است. در واقع، تحولات بنیادگرایانه اساساً واکنشی در برابر این دو عامل هستند و در پی ریشه‌کن کردن یا اصلاح بنیادین معنویت صوفیانه و نیز اصلاحات اساسی در عرصه سیاست هستند.

با این حال، چنان‌که خواهیم دید، این بنیادگرایی قادر نیست خود را از چارچوب و محدودیت‌های بنیادین مبتنی بر ارجاء رها سازد، بلکه در پی اصلاح درون این مفروضات است. از این رو، چالش آن در برابر نظام‌های سیاسی و معنوی، ناکارآمد و موقتی خواهد بود، مگر آنکه بتواند به طور جدی این چارچوب را مورد پرسش قرار داده و آن را تضعیف کند. بدیهی است که سیاست و تصوف در اصل رابطه‌ای سلبی با یکدیگر دارند؛ سیاست به زندگی «بیرونی» جامعه می‌پردازد، در حالی که تصوف بر زندگی «درونی» فرد متمرکز است. اما این نفی متقابل، عملاً در طول تاریخ، برای هر دو سودمند بوده است، زیرا منجر به تقسیم زندگی به حوزه‌های مستقل شده است.

ممکن است سیاست و تصوف با هم قابل جمع نباشند، اما لزومی نیز به ستیز با یکدیگر ندارند. در واقع، آن‌ها در بیشتر بخش‌های جهان اسلام در طول قرون وسطی، روشی عملی، هرچند نه کاملاً دوستانه، برای تعامل پیدا کردند، حتی با وجود اینکه اغلب در شورش‌های مردمی در ترکیه با هم تعارض می‌یافتند.

با این وجود، علی‌رغم انحصار متقابلشان، هر دو، هرچند به شیوه‌های متفاوت، ریشه در ارجاء دارند. تا زمانی که ارجاء همچنان مشخصه زندگی مسلمانان باشد، نمی‌توان چندان امیدوار بود که اصلاحات بنیادگرایانه به تغییری واقعی و مؤثر در وضعیت موجود منتهی شود. برعکس، این اصلاحات محکوم به جذب مجدد در وضعیت موجودند، مگر تا حدی محدود که بتوانند از موانع فکری و اخلاقی ناشی از سدّ روانی ارجاء عبور کنند. در طول دو قرن گذشته از اصلاحات بنیادگرایانه، موارد بسیار اندکی از این دست رخ داده است.





اسلام و حیات سیاسی

همان طور که انتظار می‌رفت، سکوت سیاسی (ارجاء) همزمان با ارجاء دینی پدید آمد، زیرا هر دو واکنشی به خوارج‌گرایی بودند. با این حال، همان‌گونه که خواهیم دید، ارجاء سیاسی با توسعه مفاهیم دوگانه امت (جامعه) و امام (رهبر سیاسی) در مسیری که برای القای سکوت و انفعال سیاسی طراحی شده بود، برای خود پایه‌ای مستقل، مشخص و ملموس ایجاد کرد. اهل سنت و شیعیان هر دو به شیوه‌های نسبتاً متفاوتی در این ارجاء سهیم بودند. هدف ما در ادامه، پرداختن به جزئیات دو سنت سیاسی نیست، بلکه به اختصار، بیان ویژگی‌های اساسی، شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادین آن‌هاست. هر یک، سازوکاری ویژه برای خود ایجاد کردند که از طریق آن، خود را با واقعیت‌های زندگی سیاسی، اما بر اساس شرایط و اصول خود، تطبیق دادند.

با این حال، مذهب تسنن که کاملاً بر ارجاء مبتنی بود، توانست عناصری از آرمان‌گرایی را زنده نگه دارد، در حالی که تشیع، بر آرمان‌گرایی مبتنی بر شور و اشتیاق استوار بود، اما راه‌هایی برای یک سازش ناپایدار، هرچند در عمل مؤثر، با واقعیت یافت. نمی‌توان گفت که این دو کاملاً متضاد یکدیگرند؛ با این حال، نقاط عزیمت آن‌ها متفاوت است و از این رو، سازوکارهای توسعه و بیان نگرش‌های سیاسی آن‌ها، به واقع و به گونه‌ای چشمگیر، متفاوت است.

طبیعتاً، نخستین و مهم‌ترین منبع دیدگاه‌های سیاسی هر دو گروه را می‌توان در احادیث مربوط به آن‌ها یافت. من در کتاب «روش‌شناسی اسلامی در تاریخ» (۱۹۶۵)، احادیث سیاسی متعددی از اهل سنت را برای تبیین نگرش‌های سیاسی در حال تکامل اهل سنت، مطابق با ارجاء دینی، ذکر کرده‌ام.

دو عنصر برجسته در این آموزه عبارتند از: (۱) مسلمانان باید با جدیت به اکثریت جامعه (الجماعه) پایبند باشند و از گروه‌های انشعابی و «حاشیه‌ای» دوری کنند؛ و (۲) و با همان جدیت باید به رهبر سیاسی خود امام وفادار باشند. این دو، یعنی امام و اکثریت امت، البته، به یکدیگر وابسته و ملازم یکدیگرند.

اصطلاح «سنت» در عبارت «اهل سنت و جماعت»، که اکثریت جامعه مسلمان خود را با این عنوان توصیف می‌کنند، به معنای سنت پیامبر نیست، زیرا هیچ گروه مسلمانی هرگز آن سنت را انکار نکرده است، بلکه به معنای «راه اصلی» یا «راه میانه»، در مقابل «مسیرهای»



حاشیه‌ای است. کاربرد این اصطلاح توسط ابوحنیفه در نامه خود به عثمان البتی نیز همین معنا را دارد. در آموزه اهل سنت، در توسعه بعدی آن، تأکیدی که قرآن بر جامعه دارد، به روش اکثریت جامعه به عنوان سنت تبدیل می‌شود. اکنون این سنت دقیقاً ارجاء، هم به معنای دینی و هم به معنای سیاسی، است.

بی‌تردید، قرار بود «میانه‌ای» بین دو حد افراطی باشد. از نظر سیاسی، ادعای می‌شد که سنت بیانگر میانه‌ای بین مشروعیت‌گرایی شیعه و جهان‌شمولی خوارج است، با تأکید بر اینکه حکومت متعلق به قریش است، نه به خاندان پیامبر و نه به هر مسلمانی که ممکن است بهترین باشد، «حتی اگر برده‌ای حبشی باشد»، همان‌گونه که خوارج معتقد بودند. از نظر دینی، آنان مدعی بودند که میانه‌ای بین جبرگرایی مطلق جبریه و اختیارگرایی مطلق قدریه ارائه می‌دهند. اما همان‌گونه که در فصل پیشین نشان دادیم، این «میانه دینی» عنوانی بیش نبود. در دست متکلمان اشعری، از ابوالحسن اشعری تا فخرالدین رازی، آموزه اهل سنت به نوعی جبرگرایی محض بدل گشت.

شاید جالب‌ترین حدیث سیاسی در متون معتبر اهل سنت، حدیث زیر باشد که در هر دو کتاب صحیح مسلم بن حجاج (درگذشته ۸۷۵/۲۶۱) و بخاری، از حذیفه بن یمان روایت شده است:

مردم از پیامبر خدا درباره خیر می‌پرسیدند، در حالی که من از بیم آنکه مبادا شرّی مرا فراگیرد، از او درباره شرّ می‌پرسیدم. گفتم: «ای پیامبر خدا! ما پیش از این در وضعیتی از بت‌پرستی (جاهلیت) و شرّ بودیم و سپس خداوند این خیر را [از طریق شما] برای ما آورد؛ آیا پس از این خیر، دوباره شرّ خواهد بود؟» پیامبر پاسخ داد: «آری»

سپس پرسیدم: «و آیا پس از آن شرّ، دوباره خیری خواهد آمد؟» پاسخ داد: «آری، اما در آن خیر، فساد خواهد بود.» از او پرسیدم: «فساد آن چیست؟» پاسخ داد: «قومی خواهند آمد که راهی [سنتی] غیر از راه من را پیروی می‌کنند و [مردم را] به چیزی که با هدایت من متفاوت است، هدایت می‌کنند. آنان کارهایی نیک و کارهایی ناشایست انجام خواهند داد»

از او پرسیدم: «آیا پس از آن خیر [آمیخته]، دوباره شرّ خواهد بود؟» پاسخ داد: «آری. دعوت‌گرانی بر دروازه‌های جهنم خواهند ایستاد. هر کس به دعوت آنان پاسخ دهد، او را در آن خواهند افکند.» از پیامبر پرسیدم: «آنان را برای ما توصیف کن.» پاسخ داد: «آنان از نژاد





خودمان [یعنی عرب] خواهند بود و به زبان ما سخن خواهند گفت.»

به پیامبر گفتم: «پس، اگر آن وضعیت مرا فراگیرد، به من چه دستوری می دهید؟» پاسخ داد: «اینکه به اکثریت مسلمانان و رهبرشان پایبند باشی.» به او گفتم: «اگر آنان نه اکثریتی [حزبی] داشته باشند و نه رهبری؟» [پاسخ داد]: «در آن صورت، همه گروه‌ها را رها کن، حتی اگر ناچار باشی تا دم مرگ به تنه درختی چنگ بزنی» (فضل الرحمن، ۱۹۶۵)

در روایتی دیگر از این حدیث، مسلم می‌افزاید: «پیامبر فرمود: پس از من، رهبرانی خواهند آمد که از هدایت من پیروی نخواهند کرد. در میان آنان مردانی خواهند بود که قلبی شیطانی در جسم انسانی خواهند داشت. حذیفه پرسید: "ای پیامبر خدا! اگر خود را در چنین وضعیتی یافتم، چه کنم؟" او پاسخ داد: به حاکم گوش بسپار و اطاعت کن؛ حتی اگر پشت تو را بزند و دارایی‌ات را بگیرد، تو فقط باید گوش بسپاری و اطاعت کنی» (همان). نخستین نکته‌ای که در این حدیث باید بدان توجه داشت، این است که بی‌گمان تفسیری مبهم بر تاریخ صدر اسلام است، هرچند شناسایی دقیق موضوع هر اشاره یا توصیفی آسان نباشد. احتمالاً منظور از «شرّی که پس از خیری که پیامبر آورده است خواهد آمد»، ترور عثمان و نخستین جنگ داخلی است. «خیر آمیخته‌ای» که پس از این شرّ نخستین خواهد آمد، به احتمال زیاد به حکومت امویان اشاره دارد که حکومت موروثی را جایگزین خلافت اولیه کردند؛ حکومتی که مورد تأیید اکثریت جامعه بود، اما با این وجود، از سوی آن جامعه و اکثریت رهبران مذهبی‌اش، عدولی دردناک از آرمان‌های اسلام تلقی می‌شد.

شرّ دومی که پس از این «خیر آمیخته» می‌آید، مشخصاً به تشکیل نخستین فرقه‌ها، به ویژه خوارج، اشاره دارد که در حدیثی موازی به ما گفته شده است که آنان همچون تیری که از کمان رها می‌شود، از [بدنه] اسلام خارج خواهند شد.

این توصیف تاریخی سپس به بیانی از ایدئولوژی سیاسی می‌انجامد که بنیادین‌ترین اصل آن، مسلمانان را ملزم به پایبندی به اکثریت جامعه و وفاداری به رهبر یا حاکم سیاسی آن می‌کند. وفاداری به حاکم حتی اگر «پشت تو را بزند و دارایی‌ات را مصادره کند» نیز واجب شمرده می‌شود. تجربه جنگ‌های داخلی و هرج و مرج ناشی از آن‌ها، به ویژه لشکرکشی‌های پیوسته خوارج، به تعهدی راسخ به سازشکاری سیاسی انجامید که زمینه آن به طور مؤثر و همزمان توسط ارجاء دینی فراهم می‌شد.



سرانجام، این حدیث نه تنها سازشکاری سیاسی، بلکه انفعال سیاسی محض را در غیاب یک حزب اکثریت و رهبر آن آموزش می‌دهد. فرد باید تا زمان مرگ به تنه درختی چنگ بزند، نه اینکه در فعالیت سیاسی شرکت کند. این آموزه انفعال‌گرایانه به شکلی چشمگیر در حدیث دیگری که در صحیح مسلم آمده، نمایان است: پیامبر خدا فرمود: «فتنه‌هایی (جنگ‌های داخلی) خواهد بود که در آن نشستن در خانه بهتر از ایستادن [یعنی آماده رفتن به جنگ] خواهد بود، و ایستادن بهتر از راه رفتن خواهد بود، و راه رفتن بهتر از دویدن [یعنی هجوم به جنگ] خواهد بود» (صحیح مسلم، ۲۰۰۲).

این اصل انفعال سیاسی، که ناشی از شدت بیش از حد مخالفت سیاسی بود و به مسلمانان توصیه می‌کرد به جای بیرون رفتن، «در خانه بمانند»، وجه دیگرش تأکید بر سازگاری با اکثریت و اطاعت از رهبر آن بود، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد. حدیث معروفی بیان می‌کند که پیامبر فرمود:

خداوند آن مرد را که سخنان مرا می‌شنود، آن‌ها را به خوبی [در ذهن خود] حفظ می‌کند و سپس آن‌ها را [به دیگران] منتقل می‌کند، کامیاب [یا خوشبخت] گرداند. زیرا چه بسا ناقلانی که [سخنان] حکمت را نقل می‌کنند، اما خود آن [سخنان] را درک نمی‌کنند و چه بسا کسی که [سخنان] حکمت را به کسی منتقل می‌کند که آن‌ها را بهتر درک می‌کند. سه چیز است که قلب یک مسلمان هرگز در آن بخل نمی‌ورزد: اخلاص در اعمالش برای خدا، نیکوکاری فعالانه برای مسلمانان و پایبندی به اکثریت، زیرا مأموریت آنان همه کسانی را که خارج از گروهشان [یعنی فرقه‌گرایان] هستند، در بر می‌گیرد. (فضل الرحمن، ۱۹۶۵).

این همان خط فکری سیاسی بود که شورش علیه حکومت مستقر را منع می‌کرد و از آیه ۳۳ سوره مائده در قرآن، که مجازات مستقیم کسانی را که «با خدا و پیامبرش می‌جنگند و در زمین فساد می‌کنند» توصیه می‌کند، برای تأیید دیدگاه خود بهره می‌برد. سرانجام، البته، غصب یا تصرف موفقیت‌آمیز قدرت توسط نظریه پردازان سیاسی اهل سنت به عنوان اصلی معتبر برای مشروعیت بخشی به قدرت تلقی شد و تسلیم در برابر حکومت ظالمانه (سلطان جائر) بر این مبنا توصیه می‌شد که «شصت سال حکومت ظالمانه بهتر از یک شب بدون اقتدار سیاسی است» (همان).

در ارتباط با نقش حاکم به عنوان حافظ قانون و نظم به ویژه در پی تأثیر عمیق ایده‌های





ایران باستان درباره پادشاه و قدرت پادشاهی بر ذهن مسلمانان - حاکم به عنوان «سایه خدا» و «پناه جهان» (جهان پناه) توصیف شد و توسط افرادی مانند نظام الملک با «شکوه الهی» (فرآیزدی) مورد تأیید قرار گرفت. علی رغم پیوند عناصر ایرانی با آموزه های قرآنی، ساختار نظریه سیاسی چنان یکپارچه به نظر می رسید که حتی اندیشمندان فوق ارتدوکس مانند ابن تیمیه (متوفی ۱۳۲۸/۷۲۸) نیز می توانستند با خرسندی توصیف «سایه خدا» را بپذیرند، هرچند که البته آنان هر ایده ای را که الوهیت را به حاکم نسبت می داد، به شدت رد می کردند. بی گمان در اسلام سنی نیز نکات بسیاری برای استدلال در حمایت از آرمان عدم سازش سیاسی وجود دارد. نخست، اصلی وجود دارد مبنی بر اینکه «هیچ اطاعتی از مخلوق [یعنی حاکم] در نافرمانی از خدا نیست»، که این نیز به صورت حدیثی بیان شده است. این بدان معناست که صرف نظر از شخصیت فردی حاکم، اگر او دستور به گفتن یا انجام کاری نادرست دهد، باید از او نافرمانی کرد.

سپس، مخالفت اهل سنت با مشروعیت گرایی شیعه وجود دارد که مستلزم آن است که حاکم، امامی معصوم از خاندان پیامبر باشد. بر اساس این مخالفت، که برای مثال توسط باقلانی (متوفی ۱۰۱۲/۴۰۳) بیان شده، جامعه می تواند در صورت عدم توجه حاکم به نصیحت، اندرز و هشدار درست، حقوق خود را به زور از او بازستانند. و البته، حاکم در نظریه می تواند خلع شود. افزون بر این، گفته ای منسوب به پیامبر وجود دارد مبنی بر اینکه «بهترین کردار در نزد خدا، گفتن صریح حقیقت در برابر ستمگری است». این حدیث، در واقع، از نظر تاریخی، به بسیاری از دینداران الهام بخشیده است تا شجاعتی بی مانند در بیان حقیقت از خود نشان دهند، گاه حتی حقیقت را در برابر حاکمان قدرتمند و خودکامه بی پروا بر زبان می آوردند، چنان که از زندگی نامه های بسیاری از رهبران برجسته می توان دریافت. هرچند چنین آثاری نیز آکنده از داستان و خیال پردازی است، با این وجود، زندگی نامه های احمد بن حنبل، ابن تیمیه، احمد سرهندی و بی شمار افراد دیگر در طول قرن ها، گواهی است که اسلام سنی به درستی می تواند به آن ببالد.

با این حال، نکته این است که اساساً اهل سنت به ارجاء یا انفعال سیاسی تن داده بودند و مجموعه ای شگفت آور و جامع از مفاهیم و آموزه ها، ابتدا از طریق سازوکار حدیث و سپس از طریق دیگر نظریه های سیاسی، پدید آورده بودند تا اطاعت از حاکم و سازشکاری



سیاسی نهادینه شود. در این راستا، نباید از آموزهٔ اجماع یا توافق جامعه غافل شویم که با توجه به تحولات جدید در نظریهٔ سیاسی که پیش تر ذکر شد، نه چندان به «جامعه»، بلکه به «اکثریت جامعه» اشاره داشت. آموزهٔ اجماع کارکردهای مهم دیگری نیز دارد. برای مثال، در حوزهٔ حقوقی، تعیین می‌کند که کدام باور یا کردار باید هنجار باشد؛ اما در عرصهٔ سیاسی، نقشی کم‌اهمیت تر ندارد. این آموزه، مبنایی برای تثبیت بی‌چون و چرای قدرت حاکم فراهم می‌کند. و علی‌رغم این واقعیت که نظریه پردازان سیاسی اهل سنت همواره دربارهٔ اصل «انتخاب» (اختیار) حاکم سخن گفته‌اند، پرسش دربارهٔ اینکه هیئت انتخاباتی چیست، بدون بحث جدی رها شد.

نهاد شورا، یعنی شورای تصمیم‌گیری جمعی که از طریق آن بزرگان یک قبیله در عربستان پیش از اسلام دربارهٔ مسائل مهم صلح و جنگ تصمیم می‌گرفتند، به جای توسعه در نظریهٔ سیاسی بعدی اسلامی، سرکوب شد. این در حالی بود که قرآن به صراحت می‌فرماید: «کارشان [یعنی امور جامعه] باید از طریق مشورت میانشان باشد» (شوری، ۳۸). در عوض، شورا به این معنا درآمد که یک نفر، یعنی حاکم، با افرادی که مناسب می‌دانست «مشورت» می‌کند و سپس ارادهٔ خود را اجرا می‌کند. پس شگفتی نیست که بیان حقیقت در برابر حاکمی خودکامه، شجاعتی بس سترگ می‌طلبد! زیرا شورا و نقش جامعه در فرایند تصمیم‌گیری که به صراحت در قرآن آمده است، به کلی رنگ باخت.

در فصل پیشین، به اختصار، موضع شیعه را در مورد مسئلهٔ اختیار، به عنوان میانه‌ای بین جبر مطلق و آزادی مطلق، ترسیم کردیم، هرچند بعدها، تحت تأثیر معتزله، آنان گرایش پیدا کردند که خودمختاری کامل برای کنش انسانی قائل شوند. اما در کل، شیعه به معنای دینی، بر عقیدهٔ ارجاء باقی ماندند و برخلاف خوارج و معتزله بر این باور بودند که ارتکاب گناه کبیره موجب نمی‌شود که شخص ایمان خود را از دست بدهد، در واقع، مانند اهل سنت، شیعه نیز این حدیث معروف را می‌پذیرند که شخصی که شهادت می‌دهد هیچ خدایی جز الله نیست و محمد فرستادهٔ اوست، حتی اگر مرتکب گناهان شنیعی مانند زنا و دزدی شده باشد، وارد بهشت خواهد شد. این حدیث که احتمالاً از محافل مرجئه سرچشمه گرفته است، جزو باورهای هر دو گروه سنی و شیعه پذیرفته شد. از آنجا که هدف اصلی این حدیث، تمایز قاطع بین «ایمان» و «عمل» و تضمین عضویت در جامعهٔ مسلمان صرفاً بر





اساس شهادت به ایمان است، هدف واقعی آن کمک به همبستگی جامعه و جلوگیری از اختلافات داخلی تا حد امکان است. این نشانه بارز ارجاء است.

همچنین در فصل پیشین اشاره کردیم که شیعه امامیه از شورش علیه حکومت مستقر، مگر از طریق یک امام، پرهیز می کردند و امامان آنان، و در راس آنها امام جعفر صادق، پیگیری قدرت سیاسی را نفی کردند. کاملاً مطابق با ارجاء سیاسی است که معتقد باشیم تا زمانی که امام از غیبت خود ظهور نکنند، اقدام سیاسی علیه یک دولت ممنوع است. در واقع، حدیثی که پیش تر ذکر شد و در آن از پیامبر نقل شده است که بر انتقال حدیث به صاحبان فهم تأکید می کند و بالزوم اخلاص یک مسلمان برای خدا و پایبندی به اکثریت مسلمانان و غیره پایان می یابد، توسط نویسنده اثر معروف و موثق حدیث شیعه، الکافی نیز پذیرفته شده است. تنها تفاوت این است که به جای عبارت «حسن نیت فعالانه برای مسلمانان»، نسخه الکافی «حسن نیت فعالانه برای رهبران سیاسی مسلمانان» را دارد و این روایت، البته، از امام جعفر صادق به ما رسیده است. بنابراین، شیعه نیز مانند اهل سنت به ارجاء سیاسی پایبندند.

با این وجود، در اندیشه سیاسی خاص شیعه، آن گونه که در احادیث آنان نمایان است، جریان های نیرومندی در جهت مخالف نیز یافت می شود. این امر با تفسیر دوباره همان حدیثی که درباره آن بحث می کردیم، با چرخشی جدید، به وضوح نشان داده می شود. طبق این روایت، فردی ناشناس از مکه از قریش اظهار داشت که روزی از سفیان ثوری (متوفی ۷۷۷/۱۶۱)، هم عصر ابوحنیفه که شیعیان او را در احادیث خود ذکر می کنند، اما با احتیاط او را سنی نمی دانند، درخواست شد تا او را برای دیدار با امام جعفر صادق همراهی کند. هنگامی که هر دو به محل امام صادق رسیدند، دیدند که او از پیش سوار بر مرکبی آماده رفتن است. وقتی سفیان از او خواست که روایت پیامبر را برایش بازگو کند، با اشاره به حدیث مورد بحث پیشین، امام صادق فرمود: من اکنون آماده رفتن هستم؛ بگذار از کارم بازگردم و حدیث را برای شما روایت خواهم کرد. سفیان گفت: «شما را به خویشاوندی تان با پیامبر سوگند می دهم که حدیث را اکنون برایم بازگو کنید.» (کلینی، ۱۳۸۸). امام صادق از مرکب خود پایین آمد. سفیان می خواست حدیث را یادداشت کند و قلم و کاغذی درخواست کرد که امام دستور آوردن آن را داد. سپس امام همان حدیثی را املا کرد که مسلمانان را ملزم به



عمل از روی اخلاص برای خدا، داشتن حسن نیت فعالانه برای حاکمان مسلمان و پابندی به اکثریت جامعه می‌کند. سفیان پس از نوشتن متن حدیث، آن را توسط امام بررسی کرد و پس از آن امام روانه شد. آن شخص اهل مکه می‌گوید که او و سفیان سپس بازگشتند. در راه بازگشت، سفیان توقف کرد تا در محتوای حدیث تأمل کند. آن مکی به سفیان گفت: به خدا سوگند، ابا عبد الله [امام جعفر صادق] چیزی را به گردن تو آویخته است که هرگز قادر به رها شدن از آن نخواهی بود. سفیان پرسید: «آن چیست؟» آن مکی با اشاره به سخنان حدیث پاسخ داد: «سه چیز است که قلب یک مسلمان هرگز در آن بخل نمی‌ورزد». اکنون، اخلاص در عمل نسبت به خدا را می‌توانم درک کنم. اما در مورد «حسن نیت فعالانه برای حاکمان مسلمان»، این حاکمان چه کسانی هستند که ما موظف به داشتن حسن نیت فعالانه نسبت به آنان هستیم؟ آیا اینان معاویه پسر ابوسفیان و یزید پسر معاویه و مروان پسر حکم و همه کسانی هستند که شواهد آنان از نظر ما نامشروع است و نمی‌توانند امام جماعت مسلمانان باشند؟ و در مورد گفته او: «به حزب اکثریت جامعه پایبند باشید»، منظور از این حزب چیست؟ حزب مرجئه‌ای که معتقد است شخص نه می‌تواند نماز بخواند، نه روزه بگیرد و نه پس از آمیزش جنسی غسل کند، در واقع، او می‌تواند با مادر خود ازدواج کند، اما همچنان ایمانی [به پاکی] جبرئیل و میکائیل دارد؟ یا حزب قدریه‌ای که معتقد است آنچه خدا بخواهد ممکن است ناکام بماند و آنچه شیطان بخواهد ممکن است محقق شود؟ یا خوارج که خود را از «علی پسر ابوطالب» جدا می‌داند و در واقع او را کافر می‌خواند؟ یا حزب جهمیه [پیروان جهم بن صفوان] که معتقد است ایمان فقط به معنی شناخت خدا است و نه چیز دیگری؟

پس از این، سفیان ثوری به آن مرد مکی گفت: «وای بر تو! آن‌ها [پیروان امام جعفر صادق] چه می‌گویند؟» آن مکی پاسخ داد: «آن‌ها می‌گویند به خدا قسم علی پسر ابوطالب حاکمی است که حسن نیت فعالانه نسبت به او بر ما واجب است، و در مورد «پابندی به حزب آن‌ها»، منظور خاندان علی است.» پس از این، سفیان ثوری آن نوشته را گرفت، آن را پاره کرد و به آن مکی گفت: «این را به کسی نگو» (همان).

این داستان تفسیرهای زیادی را می‌طلبد، اما از دیدگاه بحث فعلی خود به چند نکته اساسی اشاره خواهیم کرد. اول، مشاهده آن مرد ناشناس مکی است که امام جعفر صادق





وظیفه‌ای تزلزل‌ناپذیر بر دوش سفیان ثوری گذاشته بود و سپس به ارائه توضیح مفصل خود، و نه توضیح امام جعفر صادق، پرداخت. دوم، چرخشی قطعی در معنای اصطلاح «جماعت» وجود دارد که به معنای «اکثریت» یا «حزب اکثریت» است و بنابراین، نمی‌تواند به معنای «خاندان علی» یا پیروان او باشد. این همچنین ماهیت توضیح عذرخواهانه طولانی آن مکی را نیز توضیح می‌دهد. سرانجام، پاره کردن سند توسط ثوری پس از شنیدن سخنان آن مکی وجود دارد. اگرچه این به خودی خود می‌تواند تفاسیر متناقضی داشته باشد، اما به احتمال زیاد به این معناست که عمل پاره کردن سند توسط او، نشان‌دهنده عدم تأیید تفسیر شیعی از حدیث روایت شده توسط امام جعفر صادق و تفسیری است که توسط آن مکی ارائه شده است. نویسنده الکافی حدیث دیگری را از امام جعفر صادق روایت می‌کند که در منابع اهل سنت نیز وجود دارد (اگرچه نه از خود صادق، بلکه از پیامبر) و طبق آن «هر کس از اکثریت مسلمانان (جماعت المسلمین)، حتی به اندازه یک وجب، جدا شود، مسئولیت اسلام را از گردن خود انداخته است.» عبارت «جماعت المسلمین» بدیهی است که نمی‌تواند به معنای یک گروه یا یک فرقه باشد، بلکه باید به معنای اکثریت مسلمانان باشد. طبق حدیث دیگری در همان اثر که دوباره از امام جعفر صادق روایت شده است: «هر کس از اکثریت مسلمانان جدا شود و بیعت خود را با حاکم بشکند، در پیشگاه خدا در حالی که دستش قطع شده است، برانگیخته می‌شود.» (همان، ج ۱، ص ۴۰۵). بنابراین، احادیث بسیار زیادی با مضمون ارجاء در معتبرترین روایات شیعه وجود دارد. با این وجود، عواملی در اسلام شیعی وجود دارد که گرایش مخالف را نیز ایجاد می‌کند، که بسیار قوی‌تر از آن چیزی است که در مجموعه ایده‌های اهل سنت با آن روبرو می‌شویم. آموزه شیعه به طور مشخص و قاطع حاکم را موظف به تأمین رفاه رعایا می‌کند.

این مطلب را بار دیگر حدیثی شیعی در کتاب الکافی به روشنی نشان می‌دهد: «از امام محمد باقر [امام پنجم] پرسیده شد که حق حاکم بر مردمان چیست. ایشان پاسخ دادند که مردمان باید از او فرمانبرداری کامل داشته باشند. سپس از ایشان پرسیده شد که حق مردمان بر حاکم چیست؛ ایشان پاسخ دادند که حاکم باید ثروت عمومی را [از بیت المال] میان آنان به عدالت تقسیم کند و در میانشان دادگری پیشه سازد.» ایشان افزودند: «اگر این امور [از هر دو سو] به نیکی انجام پذیرد، دیگر نباید نگران لغزش‌های کوچک بود.» بنا



بر حدیثی دیگر از امام جعفر صادق [امام ششم]، روزی جبرئیل بر پیامبر اکرم نازل شد و پس از آن، پیامبر تمامی مسلمانان، اعم از مهاجران مکه و انصار مدینه، را به نماز فراخواند و دستور داد تا سلاح بگیرند. آنگاه پیامبر بر منبر رفت و در حالی که در کمال صحت به نظر می‌رسید، خبر از رحلت قریب الوقوع خود داد و سپس اعلام فرمود: «آن کس را که پس از من بر امتم فرمانروا می‌شود، پند می‌دهم که با امت مسلمانان مهربان باشد. نه به آنان گزند رساند و بدین سان خوارشان سازد، و نه آنان را به تنگدستی کشاند که اینگونه در معرض کفر قرارشان دهد [ظاهراً اشاره‌ای است به حدیث دیگری که بنا بر آن، پیامبر فقر را نزدیک به کفر دانسته است]. او نباید درهای خود را به روی آنان فرو بندد، مبادا که قدرتمندان شان، ضعیفان شان را ببلعند.» به گفته امام جعفر صادق، این واپسین خطبه‌ای بود که پیامبر بر فراز منبر خویش ایراد فرمود.

باز هم به نقل از امام جعفر صادق، پیامبر فرمود: «من نسبت به مؤمن از خودش سزاوارترم، و پس از من، علی همین منزلت را نسبت به مؤمنان دارد.» از امام جعفر پرسیدند که معنای این حدیث چیست. او پاسخ داد که منظور پیامبر این بود که اگر شخصی بدهی یا تعهدی از خود بر جای گذارد، او (پیامبر) مسئول آن است، اما اگر مالی از خود باقی گذارد، آن مال به وارثانش (یعنی خانواده‌اش) می‌رسد. این بدان سبب است که شخصی که چیزی ندارد، هیچ حق یا ادعایی نسبت به خود ندارد، و اگر نتواند هزینه‌های ضروری خانواده‌اش را تأمین کند، نمی‌تواند اقتدار خود را برای فرمان دادن یا منع کردن چیزی بر خانواده‌اش اعمال کند. این تکلیف بر عهده پیامبر، بر عهده علی و بر عهده همه حاکمان پس از ایشان بود. بنابراین، دلیل این که آنان منزلتی والاتر از مؤمنان نسبت به خودشان دارند، همین است. امام جعفر صادق افزود که تنها پس از این اعلام از سوی پیامبر بود که گروه کثیری از یهودیان مسلمان شدند، زیرا این امر، ضمانتی برای آنان و نیز خانواده‌هایشان به شمار می‌رفت.

حدیث شیعه که در اینجا نقل شد، به روشنی نشان می‌دهد که در حالی که شیعه «ارجاء سیاسی» را از نظر سازگاری با جامعه عمومی و اطاعت از حاکم پذیرفته‌اند، با این وجود، عوامل بسیار نیرومندی از آرمان‌گرایی نیز در آن وجود دارد.

در حدیث مربوط به سفیان ثوری دیدیم که چگونه امام جعفر صادق حدیثی را دربارهٔ وجوب هم حسن نیت فعالانه برای جامعه و هم اطاعت از حاکم روایت کرد؛ حدیثی که



تقریباً عیناً در هر حدیث سنی یافت می‌شود. اما سپس می‌توان دید که چگونه این حدیث به گونه‌ای تفسیر شده است که با ایدئولوژی سیاسی شیعه، با بی‌توجهی آشکار به متن حدیث، سازگار شود. در واقع، این حدیث نشان می‌دهد که روند شیعه‌سازی، به قول معروف، به وضوح در برابر چشمان ما در حال وقوع است.

همچنین، حدیث شیعه بسیار بیشتر از حدیث سنی بر وظیفه سلب ناپذیر حاکم در مراقبت از رفاه رعایای خود تأکید می‌کند. در حدیث شیعه، هیچ معادلی برای احادیث سنی که اطاعت بی‌قید و شرط از حاکم را، صرف نظر از اینکه او یک ظالم، متجاوز به قانون و غاصب قدرت باشد، توصیه می‌کنند، وجود ندارد. بدون شک، این آرمان‌گرایی با فقدان قدرت سیاسی واقعی از سوی شیعیان امکان پذیر شد. این نوع نگرش سیاسی، هنگامی که با ایده‌های قوی اراده آزاد انسان که توسط ابن بابویه و بعداً توسط طوسی و حلی مطرح شد، ترکیب شود، گرایش ایدئالیستی قوی ایجاد می‌کند. این ایدئالیسم در عمل، از یک سو، تا حد زیادی توسط نگرش‌های سیاسی ارجائی که در بالا ذکر شد، تعدیل شد، اگرچه، از سوی دیگر، در حالی که هنوز در دوره قرون وسطی در حالت نیمه خواب بود، توسط مسیحیت و تأکید بیشتر بر یاد و خاطره شهادت حسین در کربلا نیز تقویت شد. با این حال، هنگامی که این «ارجاء» توسط نوعی بنیادگرایی، همان‌طور که در اواخر این کتاب خواهیم دید، تضعیف شود، نه نابد، این ایدئالیسم شدید، همراه با تجهیزات فکری و روشننگری ناکافی، به چیزی تبدیل می‌شود که می‌توان آن را نوعی «نئو- خارجی‌گری» نامید. مصداق این امر دقیقاً پدیده خمینی است که در پایان این اثر مطرح خواهد شد.

در مورد اسلام سنی، ما گرایش اساسی آن را به عنوان ارجائی سیاسی مورد تأکید قرار دادیم. حدیث سنی کاملاً جبری است، به سمت اطاعت‌پذیری و سازش سیاسی گرایش دارد و اساساً پرورش یافته روحیه بی‌تفاوتی است. همه این‌ها روحیه اعتراض و جوهره کنشگری اخلاقی واقعی را تضعیف می‌کند. با این حال، اگر وجدان سنی اغلب بی‌حس و خاموش است، نباید تصور کنیم که مرده است. ما قبلاً به عناصر قدرتمند خاصی در نظریه سیاسی سنی اشاره کردیم که هدف از آن‌ها پاسخگو کردن حاکم به نیازهای جامعه، اگر نه کاملاً مسئول در برابر آن، است. اما اگر او را مستقیماً در برابر جامعه مسئول ندانیم، مطمئناً در برابر قانون خدا، شریعت، که رفتار او بر اساس آن قضاوت می‌شود و حافظان آن «علما» هستند، مسئول است.



این شریعت است که بر اعمال نامحدود قدرت از سوی حاکم نظارت می‌کند و حتی از تبدیل حاکمان خودسر به مستبد جلوگیری می‌نماید. مهم‌تر از همه اینکه، اهل سنت، با تمام واقع‌گرایی، عمل‌گرایی و حتی روحیهٔ مصلحت‌اندیش خود، مجبور بود به آموزهٔ اساسی قرآن در مورد عدالت و انصاف توجه کند که در کنار توحید، جوهرهٔ وحی الهی را تشکیل می‌دهد. همهٔ فقها و نظریه‌پردازان قانون اساسی، حاکم را موظف به تضمین پنج حق اساسی برای همهٔ رعایای خود می‌دانند: حق زندگی، حق دین، حق کسب و مالکیت ثروت، حق کرامت انسانی و حق سلامت عقل باید توجه داشت که حق چهارم، یعنی کرامت، ظاهراً شامل نوعی عدالت اقتصادی نیز می‌شود. گنجاندن این مورد تحت مفهوم کلی حقوق بشر به اندازهٔ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد جدید است. اما شاید جالب‌ترین آن‌ها آخرین مورد، یعنی حق سلامت عقل باشد. پیش فرض حق سلامت عقل این باور است که در کل آفرینش، فقط انسان دارای عقل است که باید از آن محافظت شود. اگر به درستی تفسیر شود، این حق نه تنها شکنجه جسمی یا روحی، که می‌تواند در فرایندهای عقلانی اختلال ایجاد کند، بلکه حتی اشکال تلقینی را که ذهن انسان را از بازیابی خودمختاری خود ناتوان می‌سازد، نفی می‌کند.

بنابراین، در اسلام سنی نیز، علی‌رغم وجود عناصر ارجاء، منابع دیگری وجود دارد که تفسیرهایی را که از ابتکار، پویایی و ایدئالیسم انسانی حمایت می‌کنند، ممکن می‌سازد. این عوامل ممکن است برای مدت طولانی خاموش بمانند. اما هنگامی که بی‌عدالتی، مصلحت‌اندیشی، سازش یا استبداد فراتر از حد معینی تلقی شوند، این عوامل می‌توانند فعال شده و نوعی بنیادگرایی فعال ایجاد کنند. پدیده‌های خوارج یا شبه‌خوارج می‌توانند به وجود آیند. گروه اهل تکفیر و الهجره در مصر ظهور می‌کند که دولت وقت و حامیان آن را کافر می‌خوانند و از مهاجرت حمایت می‌کنند، یا اخوان المسلمین رادیکال که در نوامبر ۱۹۷۹، مسجد الحرام در مکه را اشغال کردند. (سیون، ۱۹۸۵)





نتیجه‌گیری

بررسی ترجمه و نقد فصل دوم کتاب احیاء و اصلاح در اسلام نشان می‌دهد که فضل الرحمن ارجاء را به درستی در کانون تحولات فکری و سیاسی اسلام اولیه قرار می‌دهد و با پیوند دادن آن به مسئله قدرت و داوری دینی، افق تحلیلی تازه‌ای می‌گشاید. تأکید او بر کارکرد سیاسی ارجاء و نقش آن در کاهش تنش‌های اعتقادی، از نقاط قوت مهم این فصل به‌شمار می‌رود و نشان‌دهنده نگاه دین‌شناختی پویا و تاریخ‌مند اوست.

با این حال، نقد حاضر آشکار ساخت که در برخی موارد، تعمیم مفهوم ارجاء و نسبت دادن پیامدهای گسترده سیاسی به آن، نیازمند دقت تاریخی بیشتری است. یک‌دست‌سازی جریان‌های ارجائی و فروکاستن تنوع دیدگاه‌های موجود به یک منطق فکری واحد، می‌تواند منجر به ساده‌سازی واقعیت پیچیده تاریخ اندیشه اسلامی بشود. از این رو، خوانش فضل الرحمن هرچند الهام‌بخش و راهگشاست، اما نیازمند تکمیل و بازاندیشی انتقادی است.

در مجموع، فصل دوم احیاء و اصلاح در اسلام سهم مهمی در فهم نسبت دین و سیاست در اسلام کلاسیک دارد و مقاله حاضر کوشید با ترجمه و نقد آن، این سهم را برجسته‌تر سازد. این بررسی نشان می‌دهد که ارجاء همچنان مفهومی کلیدی برای تحلیل تحولات فکری و سیاسی اسلام است و بازخوانی انتقادی آن، به‌ویژه در چارچوب اندیشه فضل الرحمن، می‌تواند افق‌های تازه‌ای در مطالعات اسلامی معاصر بگشاید.

1. l-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb b. Ishāq al-Rāzī, (1388). *Al-Uṣūl Min Al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, 8 vols., 3rd ed., Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1388 A. H.
2. Neishabouri, Moslem Ibn Hajaj. (2002), *Al Fitān*. Darotabae Al- Amere
3. Rahman, Fazlur. (1965), *Islamic Methodology in History*. Karachi, Iqbal Academy.
4. Sivan, E. (1985). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, Yale University Press.

وارث پیامبر ﷺ: خطبه فاطمه علیها السلام

اولین مرجع دینی زن در اسلام^۱

نویسنده: آلیسا گابای

مترجمین: مریم سادات علوی^۲

الهه صالح^۳

چکیده

این مقاله به بررسی جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام به عنوان نخستین مرجع دینی زن در اسلام می‌پردازد. آلیسا گابای نشان می‌دهد که برخلاف تصویر رایج از فاطمه علیها السلام به عنوان زنی صبور و سگوار، در پژوهش‌های اخیر او به عنوان مرجعی شناخته می‌شود که می‌تواند اصول اسلام را تبیین کند، نظریه شرعی ارائه دهد و الگویی بی‌عیب برای زنان و مردان باشد. تمرکز اصلی مقاله بر خطبه فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر ﷺ است که در آن، هم غصب خلافت علی علیه السلام و هم محرومیت او از ارث فدک را مورد انتقاد قرار می‌دهد. نویسنده با استناد به منابع کهن شیعی و سنی نشان می‌دهد که فاطمه علیها السلام همانند امامان، واجد صفاتی چون عصمت، نور محمدی و جایگاه شفاعت در قیامت است، اما مرجعیت دنیوی او تا حد زیادی نادیده گرفته شده بود. در قرن بیستم، اندیشمندانی چون شریعتی، صدر و جوادی آملی با بازخوانی نقش فاطمه علیها السلام، تلاش کرده‌اند محدودیت‌های اقتدار زنان در عرصه دین و سیاست را کاهش دهند. مقاله نتیجه می‌گیرد که خطبه فاطمه علیها السلام نه تنها حق ارث، بلکه مرجعیت دینی او و خاندانش را نیز مطالبه می‌کند و این میراث فکری می‌تواند مسیری برای اثبات مشروعیت مرجعیت دینی زنان در اسلام معاصر بگشاید.

۱. این مقاله برگرفته از فصل ۴ کتاب *Female Religious Authority In Shi'i Islam Past And Present* با ویراستاری Mirjam Künkler And Devin J. Stewart می‌باشد. این کتاب دارای ۱۳ فصل است که مرجعیت شیعی زنان را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. کارشناسی ارشد مطالعات اسلامی به زبان انگلیسی. جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Maryamalavi960@gmail.com

۳. دکتری آموزش زبان انگلیسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. Elahehsaleh@ut.ac.ir



مقدمه

مقاله ترجمه شده یکی از مقالات کتاب «مرجعیت دینی زنان در اسلام شیعی» است. مقاله وارث پیامبر ﷺ نوشته آلیسا گابای (Alyssa Gabbay) به بررسی ابعاد مختلف شخصیت حضرت فاطمه ﷺ، جایگاه ایشان در تفکر شیعی و بررسی مرجعیت سیاسی و مذهبی در اسلام چه از سوی مستشرقان و چه مسلمانان پرداخته است. حضرت فاطمه ﷺ به عنوان اولین مرجع دینی زن در اسلام، جایگاهی بی بدیل در تاریخ اسلام دارد. او پس از رحلت پدر بزرگوارش، در بحبوحه تحولات سیاسی و اجتماعی، با شجاعت و بصیرت به دفاع از حق و عدالت پرداخت و در خطبه‌ای آتشین، جامعه مسلمانان و رهبران آن را به خاطر انحراف از تعالیم پیامبر ﷺ و غضب خلافت مورد انتقاد قرار داد. گابای تبیین می‌کند که در پژوهش‌های اخیر، حضرت فاطمه ﷺ به عنوان یک مرجع دینی شناخته شده است که می‌تواند اصول اسلام را تبیین کند، نظریات شرعی ارائه دهد و به عنوان الگویی برای زنان و مردان عمل کند. بررسی این نقش، می‌تواند به تبیین جایگاه زنان در اسلام و ارائه الگوهای رفتاری مناسب برای آنان کمک کند.

آلیسا گابای در پژوهشی جامع و چندلایه به بررسی نقش فاطمه ﷺ در انتقال نسب، ارث بردن زنان و همچنین مسئله جانشینی پیامبر ﷺ می‌پردازد. جایگاه او را با استفاده از متون شیعه و سنی تبیین می‌کند و به تأثیر آن بر قوانین ارث در جوامع اسلامی می‌پردازد. گابای همچنین با تمرکز بر شخصیت فاطمه زهرا تلاش دارد تا پیچیدگی‌های هویت جنسیتی در جوامع اسلامی پیشامدرن را آشکار سازد. این پژوهش نه تنها تصویری تاریخی از جایگاه زنان در اسلام ارائه می‌دهد، بلکه به بازاندیشی درباره نقش‌های جنسیتی در جوامع مردسالارانه می‌پردازد.

ترجمه

مدتی از رحلت پدرش نگذشته بود که فاطمه ﷺ، دختر حضرت محمد ﷺ، چادر به سر کرد و به همراه گروهی از زنان و اعضای خانواده‌اش از خانه خارج شد. همانند پدر راه می‌رفت و در حالی که جامه‌اش روی زمین کشیده می‌شد، به محلی که ابوبکر، خلیفه، در میان جمعیتی از مهاجران و یاران نشسته بود، نزدیک شد. آهی کشید و ناله‌ای سرداد و صدای گریه و شیون مردم بلند شد. هنگامی که جمعیت آرام شد، خطبه‌ای پرشور خواند، خطبه‌ای که جامعه مسلمان و رهبران را از چند جهت مورد انتقاد قرار داد. فاطمه ﷺ گفت که شیطان آنان



را فریب داده تا با غضب خلافت از صاحب اصلی آن، بر خلاف تعالیم پیامبر عمل کنند. کسانی که در ظاهر به دنبال دوری از فتنه بودند و با غضب خلافت قلب اهل بیت پیامبر ﷺ را جریحه دار کردند. علاوه بر این، با محروم کردن او از ملکی به نام فدک که از پیامبر ﷺ به ارث برده بود، از قوانین قرآن سرپیچی کردند و کتاب خدا را نادیده گرفتند که به راستی گناهی ویرانگر بود. فاطمه با کنایه پرسید: آیا در کتاب خدا آمده است که شما از پدرانان ارث ببرید، اما من از پدرم ارث نبرم؟ همانا شما کاری بی سابقه انجام داده اید. پس بروید و آن را مانند شتر افسار زده شده و زین دار بگیرید که در روز قیامت با هم روبرو خواهید شد. (ابن ابی طاهر طیفور، بلاغات النساء، ۳۲-۳۱)

همانطور که اشاره شد، علت ایراد این خطبه تصمیم ابوبکر برای رد ادعای دختر پیامبر در مورد فدک، شهری باستانی در فاصله دو یا سه روزه از مدینه بود. فدک محل سکونت کشاورزان یهودی بود که کارشان تولید خرما و غلات و همچنین صنایع دستی مانند حصیرهای بافته شده از برگ خرما بود که پس از یک سری غزوه‌هایی که توسط پیامبر ﷺ حدود سال ۶۲۷ آغاز شد، تحت سلطه مسلمانان درآمد. یهودیان که از خبر پیروزی‌های پیامبر ﷺ ترسیده بودند، با پیامبر پیمانی بستند که به موجب آن به یهودیان اجازه داده شد در فدک بمانند و نیمی از زمین‌های خود و نیمی از محصولات آن را واگذار کنند. این محصولات به پیامبر ﷺ اختصاص می‌یافت و درآمد آن را به مسافران نیازمند و فقرا می‌دادند. پس از رحلت پیامبر ﷺ و پس از آنکه ابوبکر با وجود اعتراضات طرفداران علی ﷺ، خلیفه اول شد، مدعیان مختلفی فدک را مطالبه می‌کردند. فاطمه ﷺ استدلال می‌کرد که بر اساس قوانین وراثت در قرآن، فدک از آن اوست. (وچیا واکلیری، ۱۹۹۷، ص ۹۱) بر اساس برخی روایات، فاطمه ﷺ می‌گفت که پیامبر آن را قبل از رحلتش به او هدیه داده بود. عباس، عموی پیامبر، ادعا می‌کرد که به عنوان یکی از افراد عصبه یا همان اقوام بزرگ پیامبر ﷺ، فدک قانوناً متعلق به اوست. (صوفی، ۱۹۸۶، ص ۱۰۵-۹۳) در همین حال، ابوبکر می‌گفت که فدک متعلق به خزانه دولت اسلامی (بیت المال) است و قرار است بین فقرا و نیازمندان تقسیم شود. در روایات مورد مناقشه شیعیان آمده است که پیامبر ﷺ فرموده بود که «او وارثی نخواهد داشت... چیزی که از او به جا می‌ماند صدقه است» یعنی اموال عمومی که برای امور خیریه استفاده می‌شود. ابوبکر حدیث معروف پیامبر ﷺ را نقل می‌کرد که فرمود: «لَا نَوْرُثُ، مَا تَرَكْنَا هَٰذَا صَدَقَةٌ»؛





«هیچکس از ما [پیامبران] ارث نمی برد. آنچه از ما بر جای می ماند صدقه است.» (صوفی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۸-۱۲۳) فاطمه در خطبه اش این ادعا را به چالش کشید و متذکر شد که برخی از پیامبران برای وارثان خود ارث تعیین کرده اند. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۴)

اگر چه خطبه حضرت فاطمه علیها السلام به سرنوشت یک قطعه زمین نسبتاً محدود می پردازد، اما تأثیرات آن فراتر از این موضوع است. دانشمندانی همچون الاربیلی (متوفی ۱۲۹۳) مورخ و ادیب شیعه ای که به نوشتن شرح حال پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام شهرت دارد، به فصاحت این خطبه اشاره کرده است. شاعران بارها در مرثیه های الهام بخش خود آن را به کار برده اند. ابن بابویه (متوفی ۹۹۱) و محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۶۹۹) در رساله مسائل شرعی خود برای توضیح برخی از احکام، از خطبه فاطمه علیها السلام استفاده کرده اند. (صوفی، ص ۱۱۱ و ۱۴۷) بدین ترتیب دختر پیامبر را الگوی رفتاری و معارف دینی دانسته اند و برای او مقامی نه دقیقاً برابر، بلکه شبیه به «امامان» قائل شده اند؛ کسانی که شیعیان آنان را تنها جانشینان بر حق حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان رهبران دینی و سیاسی جامعه مسلمین می دانند و پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وظیفه هدایت مردم، حفظ و تبیین شریعت الهی را بر عهده داشتند. (صوفی، ص ۱۱۰)

فاطمه علیها السلام بر خلاف تصویر معمولش به عنوان یک زن خانه دار صبور و سوگوار، در پژوهش های اخیر به عنوان مرجع دینی شناخته شده است - زنی که می تواند اصول اسلام را تبیین کند، نظریه شرعی بدهد و به عنوان الگوی رفتاری بی عیب و نقص برای زنان و مردان عمل کند.^۱ همانطور که متیو پیرس محقق معاصر اظهار کرده است بسیاری از محققین در حال گسترش تصویری از فاطمه علیها السلام با مرجعیت دینی هستند تا «دلایلی برای در نظر گرفتن جایگاهی برای زنان معاصر در مرجعیت مذهبی و سیاسی» ارائه کنند. این پژوهش به طرح و تبیین روندی می پردازد که پیرس آن را «بازنمایی نقش حضرت فاطمه علیها السلام در روایات شیعه» می نامد. بر اساس این پژوهش، بسیار پیش تر از آنکه فاطمه علیها السلام به چهره ای کاملاً شناخته شده تبدیل شود، محققان ایشان را یک مرجع دینی معرفی کرده اند. نکته دیگر در این پژوهش، تبیین نحوه ورود مباحث مربوط به زنانگی به ساختار منابع معتبر و قدیم شیعی است. (متیو پیرس، ۲۰۱۲، ص ۳۴۶)

۱. برای مثال: راوند عثمان، شخصیت های زن در قرآن و سنت: بررسی منابع اصلی اسلام شیعی امامی (ایننگدون، آکسون: روتلج، ۲۰۱۵)، ۱۲۵-۱۲۱.



باتوجه به اینکه جایگاه فاطمه ﷺ کاملاً با نسبت او با پدرش پیوند خورده است، دانشمندانی مانند ابن بابویه و مجلسی مفهوم تبار دوسویه را بیش از همتایان سنی خود تأیید و از آن حمایت می‌کنند (باوری که دختر می‌تواند ادامه دهنده راه پدرش باشد، اصل و نسب او را انتقال دهد و از اموال او ارث برد). بدین سو دختر نیز مانند پسر می‌تواند هم دارایی پدر و هم اختیارات او را به ارث برد. علاوه بر این، چنین موضعی حداقل بر مبنای نظری، تأثیر مثبتی بر وضعیت حقوقی زنان در جوامع شیعی نسبت به جوامع اهل سنت گذاشته است و راه را برای زنان امروزی در ایفای نقش به عنوان مراجع دینی هموار کرده است که محتمل علمای قدیم شیعی چنین هدفی را در سر نمی‌پروراندند. دلیل اصلی آنان برای گنجاندن زنان در سلسله نسب و ارث احتمالاً بیشتر بر اساس این باورشان بوده که همسر، پسران و دیگر فرزندان ذکور فاطمه ﷺ شایستگی ایفای نقش‌های برجسته سیاسی و مذهبی را در خلافت - که اساس مذهب تشیع است - را دارند نه به خاطر دغدغه مند بودنشان درباره برابری جنسیتی! با این حال پیامدهایی هم به طور ناخواسته وجود دارد.

فاطمه ﷺ، امامان و مرجعیت دینی

این بخش به چگونگی برداشت علمای شیعی از مرجعیت سیاسی و مذهبی، به ویژه در مورد امامان می‌پردازد و سپس توضیح می‌دهد که فاطمه ﷺ به شکل سنتی در چه جایگاهی از رهبری دنیوی قرار گرفته است. همانطور که لیاقت تکیم در تحقیقات خود با عنوان «وارثان پیامبر ﷺ» می‌گوید اسلام در سال‌های اولیه خود به عنوان نمونه‌ای تمام معنا از مفهوم «اقتدار کاریزمایی ویر» عمل می‌کند. (لیاقت ان. تکیم، ۲۰۰۶، ص ۴-۲) مردم بر این باور بودند که حضرت محمد ﷺ همانند بسیاری از رهبران پرشکوه، ارتباطی خاص با امر الهی دارد و آورنده «نعمات و دستاوردهای شگرف» بود و «نیروی جذبۀ الهی را منعکس می‌کرد». (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۳) او رهبری انقلابی بود که «هنجارهای اجتماعی، سنت‌های هنجاری، و اشکال سنتی اقتدار» را زیر و رو کرد، چرا که پیام تازه‌ای آورده بود پیامی که «قدرت سنتی قبیله‌ای را با اصول اخلاقی جدید جایگزین کرد و هر گونه هنجارهای قدیمی را نفی می‌کرد» و این امر مستلزم رهایی از بسیاری اسطوره‌ها، آداب و رسوم پیش از اسلام بود.

در مسئله مرجعیت کاریزمایی، درگذشت بنیانگذار می‌تواند حداقل دو نتیجه را به دنبال داشته باشد که هر دو مورد را می‌توان در تاریخ اسلام مشاهده کرد. کاریزمای رهبر





ممکن است «از شخصیت او جدا شده» و «عادی سازی» گردد؛ در این صورت این کاریزما «به منصب او انتقال می یابد». در باور اهل سنت مرجعیت پیامبر ﷺ در ابتدا به خلفا منتقل شد و سپس در میان چندین گروه تقسیم گردید. نتیجه دوم اینکه، ممکن است به فرزندان آن ها به ارث برسد که آن ها هم به ادامه دیدگاه اجتماعی انقلابی اجدادشان می پردازند. مصداق این مورد آن است که شیعیان معتقد بودند کاریزما و اقتدار پیامبر ﷺ کاملاً به «امامان» منتقل می شود. (تکیم، ص ۲۶-۳) این افراد تنها رهبران برحق و مشروع جامعه مسلمانان به حساب می آیند که شامل علی ﷺ (همسر فاطمه ﷺ و پسر عموی پیامبر ﷺ) و پسران علی ﷺ و فاطمه ﷺ و نوادگان پیامبر ﷺ حسن ﷺ و حسین ﷺ، و نیز افرادی خاص از نسلشان می باشند.

مرجعیت امامان شیعه بر اساس عواملی متعدد شکل می گرفت و چندین ویژگی برای آن در نظر گرفته می شد. امامان به عنوان خویشاوندان نزدیک و نوادگان بلافصل پیامبر ﷺ، «صفات خاص» پیامبر را دارا بودند و شکوه و فرهندی او را منعکس می کردند، ویژگی ای که علما گاه آن را با عنوان «نور محمدی» که از یک امام به امام بعد منتقل می شد، تعریف می کردند. (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۲۶؛ صوفی، تصویر فاطمه، ۱۵۶-۱۵۵؛ اوری روبین، «پیش وجود و نور: جنبه هایی از مفهوم نور محمد»، شرق شناسی اسرائیل ۵ (۱۹۷۵)، ۶۵، ۱۰۲؛ روبین، «نور محمدی» هر امامی که به صراحت توسط امام قبلی خود تعیین شده بود، طومارها و اسلحه های خاص دریافت می کرد که نمایانگر مرجعیت او بود و او را با «علم» یا «علم الهی» توانمند می ساخت. (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۲۸-۲۶). از آنجا که امامان ﷺ تنها افرادی بودند که صاحب این علم بودند تنها راهی بودند که خداوند بشریت را از طریق آنان هدایت می کرد. «از طریق آن ها بود که می شد خدا را پرستش کرد و شناخت». (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۲۶) این هدایت غالباً به شکل قانون نمود می یافت. امام به عنوان منبع علم و مجری قانون با آمیختن اقتدار سیاسی و مذهبی عمل می کرد. (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۳۲-۳۱) امام پس از رحلتش نیز همچنان در شکل گیری قانون سهیم بود. سنت یا رفتار او که در روایات آمده است، به عنوان الگوی معصوم برای بشریت و مبنایی برای قانونگذاری و تفسیر شریعت است. در واقع، او «تجسم واقعی شریعت» بود. (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ۳۲). این گونه او آرمان های انقلابی را که توسط نیاکانش نهاده شده بود تداوم می بخشید.



امامان فراتر از مقام رهبری سیاسی و مذهبی در این جهان، جایگاه ویژه‌ای در نظام هستی داشتند. آن‌ها از لحاظ وجودی، مقدم بر وجودشان در این دنیا بودند، و گاه به عنوان «انواری که به دور عرش رحمان می‌چرخیدند» تصور می‌شدند، (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ص ۶۳) آن‌ها قادر بر امور فوق بشری بودند از جمله مکانی در بهشت را برای مؤمنان تضمین می‌کردند، چرا که رستگاری در تشیع مشروط بر شناخت و اطاعت از امام بود. (تکیم، وارثان پیامبر ﷺ، ص ۲۶)

فاطمه ﷺ، مادر همه امامان شیعه به جز علی ﷺ، از همان صفات برجسته آن‌ها برخوردار بود. بر اساس روایات، او همانند امامان به عنوان منبع و دربردارنده نور محمدی توصیف می‌شد و حتی گاهی به عنوان منشأ آن تلقی می‌شد (مفهومی که در یکی از رایج‌ترین القاب او، فاطمه الزهرا- «گوهر تابناک» تجلی یافته است). (صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، ص ۱۵۸؛ روبین «پیش وجود و نور»، ص ۱۰۲) همانند امامان جسم و روحش پاک بود و از انجام هرگونه گناه مصون بود. (صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، ص ۱۵۸-۱۵۲) او نیز مانند امامان وجودی فراتر از وجود مادی اش داشت: وجود او مقدم بر وجود دنیوی اش بود، وی نقش مهمی در روز قیامت ایفا می‌کند؛ بر اساس برخی روایات، در روز قیامت فاطمه ﷺ همانند ملکه‌ای همراه با فرشتگان و حوریان ظاهر می‌شود (روبین، «پیش وجود و نور»، ص ۱۰۲-۹۹؛ صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، ص ۱۸۲-۱۸۱) و برخی گناهکاران را شفاعت می‌کند و آن‌ها را به سبب محبتشان به خاندان پیامبر ﷺ از عذاب نجات می‌دهد (صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، ص ۱۸۷-۱۸۵) و همچنین برای شهادت [فرزندش] حسین ﷺ، سومین امامی که توسط بنی امیه به شهادت رسید (۶۶۱-۷۵۰) خواستار برپایی دادگاه عدل الهی می‌شود. (صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، ص ۱۸۹-۱۸۷)

با این حال تا همین اواخر، مرجعیت دنیوی- اعم از سیاسی و مذهبی- تا حد زیادی از فاطمه سلب شده بود. دنیس صوفی، محقق معاصر، در اثر عالی خود درباره دختر پیامبر ﷺ، حداقل دو تصویر برای فاطمه در سنت قدیم و معتبر شیعی ترسیم می‌کند: «الگوی دینداری زن مسلمان» که «به خاطر صبوری در زیر یوغ فقر، اطاعت کامل از همسرش، و سوگواری عمیق در رحلت پدرش مشهور بود و همچنین به عنوان شخصی فعال و شهید که نقش تأثیر گذاری در راه اهداف شیعه، و مبارزه برای احقاق حق خلافت پس از رحلت پیامبر ﷺ داشت. (صوفی، تصویر فاطمه ﷺ، سوم، ص ۱) صوفی به وضوح هر دو نقش را به تصویر می‌کشد، برای مثال به گزارش‌هایی از روز رواق (سقیفه) اشاره می‌کند، جلسه‌ای که در آن ابوبکر به عنوان خلیفه





منصوب شد که به گفته شیعیان نا مشروع است که حکایت از آن دارد که فاطمه سعی کرد از ورود به خانه اش برای وادار کردن علی به بیعت با ابوبکر جلوی عمر و دیگران را بگیرد. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۸۸) در یک روایت کاملاً بحث برانگیز، فاطمه شجاعانه با مردی به نام قنفذ، غلام عمر، روبرو شد، پس از این مقابله، قنفذ فاطمه علیها السلام را مورد ضرب تازیانه قرار داد و او را هل داد. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۸۸-۸۰) این حمله به سقط جنین پسرش، محسن، و در نهایت منجر به شهادت فاطمه شد. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۸۹) اما علیرغم این روایات که قاطع بودن زنی را به تصویر می کشد که در راستای عقاید خود عمل می کند و حتی به خاطر آن به شهادت می رسد، صوفی می گوید که فاطمه علیها السلام عاری از تجملات قدرت در قلمروی دنیا بود (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۲۰۳-۲۰۰؛ پیرس، یاد فاطمه علیها السلام، ص ۳۵۳-۳۵۲). فاطمه علیها السلام بین شیعیان به عنوان «سیده نساء» دارای اقتدار است، اما همانطور که قبلاً اشاره شد، این مقام «تاروز قیامت» که به عنوان «طالب خون شهادت [فرزندش] حسین و شفاعت شیعیان» عمل می کند، آشکار نمی شود. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۲۰۱-۲۰۰) جنسیت فاطمه علیها السلام دایره اختیارات وی را محدود می کرد: همانطور که صوفی توضیح می دهد، «طبق جهان بینی مسلمانان عصر قدیم، زنان مجاز به اعمال اقتدار دنیوی نیستند». بنابراین، فاطمه علیها السلام نمی توانست «قدرت خود را در دنیا» نشان دهد. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۲۰۱-۲۰۰)

صوفی همچنین خاطر نشان می کند که فاطمه علیها السلام «معارف روحانی پیامبر را دارا بود و با نماز و روزه پیرو تقوای او بود»، اما حضرت فاطمه علیها السلام، برخلاف امامان، به ندرت علم شریعت اسلامی را که مسلمانان قدیم آن را در اختیار مردان می دانند نشان می داد. (صوفی، تصویر فاطمه علیها السلام، ص ۲۰۳)

با این حال، علما و فعالان شیعه در قرن بیستم و بیست و یکم تلاش کرده اند تا محدودیت های اقتدار زنان - از جمله در عرصه قانون - را کاهش دهند، و در عین حال تمایل بیشتری برای نسبت دادن مرجعیت دنیوی به فاطمه علیها السلام نشان داده اند. (پیرس، یاد فاطمه علیها السلام، ص ۳۵۳-۳۵۲) پیرس در کتاب «یاد فاطمه علیها السلام»: مفاهیم جدید مشروعیت بخشیدن به اقتدار زن در گفتمان شیعی معاصر»، کار چندین محقق از جمله «علی شریعتی، منیر گرگی، احمد آذری قمی، جمیله کدیور، و جوادی آملی» را که «الگوی اقتدار فاطمه علیها السلام» را به عنوان شاهدی بر حق زنان برای تصدی مناصب مذهبی و اقتدار سیاسی ارائه کرده یا ارائه می کنند، مورد



بحث قرار می دهد.» (پیرس، یاد فاطمه ﷺ، ص ۳۴۶) بسیاری بر نقش فاطمه ﷺ به عنوان یک شخص انقلابی تاکید می کنند که، تا حدودی طبق الگوی وبر، آرمان های اجتماعی را که پدرش نهادینه کرده بود، تداوم بخشید. به عنوان مثال، جامعه شناس ایرانی شریعتی (متوفی ۱۹۷۷) در کتاب معروف خود «فاطمه فاطمه است» او را به عنوان فردی ترسیم می کند که مسئولیت بازتاب ارزش های انقلابی تازه ایجاد شده توسط پدرش را در خود بر عهده دارد (کریستوفر پل کلهسی، فاطمه ﷺ دختر محمد ﷺ، ۲۰۱۳، ص ۲۱۶) و می نویسد که فاطمه ﷺ:

«ملاک ارزش های پدر می شود، وارث همه مفاخر خانواده می گردد و ادامه سلسله تیره و تباری بزرگ، سلسله ای که از آدم آغاز می شود و بر همه راهبران آزادی و بیداری تاریخ انسان گذر می کند.» (علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، شریعتی درباره شریعتی و زن مسلمان، (یواس ای: گروه ای بی سی اینترنشنال، (۱۹۹۶)، ص ۱۵۹)

به همین شکل، محمد باقر صدر، مجتهد برجسته عراقی که توسط رژیم صدام حسین در سال ۱۹۸۰ اعدام شد، دختر پیامبر را به عنوان برانگیزاننده قدرتمند یک «انقلاب فاطمی» به تصویر می کشد، انقلابی که هدفش نه تنها تأمین میراث ذی حق فاطمه ﷺ، بلکه برکناری کسانی که رهبری جامعه مسلمین را غصب کرده بودند و نصب حاکم برحق آن یعنی همسرش، بود؛ چنان که می نویسد، انقلابی که «فاطمه می خواست سنگ بنای آن را که تاریخ پس از روز سقیفه بر آن بنا شده بود را برچیند». (صدر، فدک در تاریخ، ص ۵۸) همانطور که راشل فدر اشاره می کند، تصویر صدر از فاطمه ﷺ به شدت با تصویرهای معمولی یک زن ضعیف و همیشه گریان که غم و اندوه او را از پای درآورده، متفاوت است. در عوض، اشک هایش او را به خشم و عمل وامی دارد: «در نگارش صدر، غم و اندوهش الهام بخش او برای شروع اقدام انقلابی است. فاطمه ﷺ در زبان صدر از لحاظ عاطفی و روانی پایدار است. افکار او شفاف و مصمم است و در شرایط مناسب برای اقدام قاطع است. (راشل کانتز فدر، «تصویر انقلابی فاطمه در فدک فی التاریخ» (۱۹۵۵): آغاز فعالیت های محمد الصدر»، مجله بریتانیایی مطالعات خاورمیانه ۱۰۴ (۲۰۱۴)، ص ۸۷-۸۶)

دانشمندان دیگر بر نقش فاطمه ﷺ به عنوان الگوی بی عیب و نقص برای بشر تأکید می کنند. روحانی فقید جوادی آملی با این استدلال که فاطمه ﷺ «نه تنها معصوم (معصومه) بلکه معصوم مطلق (معصومه مطلقه) نیز بود» معتقد است که «سنت او به اندازه سنت «علی»





معتبر است. (آملی، به نقل از پیرس، «یاد فاطمه»، ص ۳۵۷) استدلال جوادی آملی، همانند استدلال پیرس نشان می‌دهد که «استفاده از فاطمه به عنوان الگویی مبتنی بر شریعت است» و هم دلالت بر این دارد که «پتانسیل اقتدار زنان کمتر از مردان نیست.» (پیرس، یاد فاطمه ﷺ، ص ۳۵۷) با این حال، جالب است که فاطمه ﷺ حتی در منابع معتبر و قدیمی شیعی نیز به عنوان یک مرجع دینی دنیوی آمده است و خود را به عنوان مرجعی مشروع و حتی شاید فراتر از آنچه که به او اعتبار داده شده، نشان داده است. این اندیشه از منابعی که برگرفته از خطبه اوست، پدید می‌آید که بسیار با اهمیت است، زیرا قدرت بیشتری را برای اقتدار زن در تشیع می‌افزاید.

خطبه فاطمه

شیخ طوسی (متوفی ۱۰۶۷) در فهرست کتب الشیعه، اثری به نام الخطبه الزهرا- گوهری درخشان- را به ابومخنف (لوط بن سعید الکوفی ۷۷۴-۷۷۳) مورخ شیعی قرن هشتم نسبت می‌دهد. از بیان شیخ طوسی مشخص می‌شود که الزهرا شرح خطبه است نه خطبه فاطمه ﷺ. بلکه ظاهراً این متن یکی از سخنرانی‌های منسوب به علی بن ابی طالب ﷺ است. (محمد بن الحسن طوسی، فهرست کتب الشیعه، ویرایش عبدالعزیز طباطبایی ۱۹۹۹م، ص ۳۸۲-۳۸۱) گمان می‌رود که این عنوان، الخطبه الزهرا، الهام بخش خطبه خطبة الزهراء منسوب به فاطمه ﷺ، باشد. خطبه فاطمه، «گوهری درخشان»، هرچند ممکن است از نظر تاریخی معتبر نباشد، حداکثر به قرن نهم می‌رسد. در حالی که چندین منبع، نسخه‌هایی از خطبه فاطمه را ارائه می‌دهند، (از جمله شرح الاخبار فی فضائل الاثمه الاطهر ابوحنیفه بن محمد التمیمی القاضی النعمان (متوفی ۹۷۴)؛ السقیفه و فدک از ابوبکر احمد بن عبدالعزیز بصری جوهری (متوفی ۹۳۵)؛ و دلائل الامامه از محمد بن جریر بن رستم الطبری الشیعی (متوفی قرن یازدهم)؛ صوفی، «تصویر فاطمه»، ۱۰۹ شماره ۱۳۰) کهن‌ترین آن‌ها نسخه‌ای است که در اثر نویسنده بغدادی، ابن ابی طاهر طیفور (متوفی ۸۹۳) در بلاغات النساء (بیانات فصیح زنان) آمده است. (صوفی، «تصویر فاطمه»، ص ۱۰۶) روایت ابن ابی طاهر طیفور در واقع شامل دو روایت است که در اسناد و مضمون تا حدودی با هم تفاوت دارند. بیشتر منابع متأخر، روایت دوم را ذکر می‌کنند که طبق یادداشت‌هایی که در آن وجود دارد، به نظر می‌رسد که روایت اول را نیز در



برگیرد. (ابن ابی طاهر طیفور، بلاغات النساء، ۳۴؛ صوفی، یاد فاطمه ﷺ، ص ۱۰۷) در روایت اول، که کوتاه‌تر است فاطمه پس از رسیدن به جمع ابوبکر، مهاجران و انصار، سخنان خود را با حمد و ثنای خداوند و یادآوری وضعیت اسف بار زندگی اعراب قبل از پیامبر ﷺ آغاز می‌کند. (ابن ابی طاهر طیفور، بلاغات النساء، ص ۳۱-۳۰) او به مخاطبان خود یادآور می‌شود که پیامبر ﷺ چگونه شرک و «گرگ‌های عرب و سرکشان اهل کتاب» را شکست داد. (ابن ابی طاهر طیفور، بلاغات النساء، ص ۳۱) او علی ﷺ را به عنوان مدافع دین معرفی می‌کند و خاطرنشان می‌کند که پس از رحلت پیامبر، مسلمانان به راه‌های شیطانی خود بازگشته‌اند. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۱-۳۰) او از آن‌ها به خاطر غصب خلافت و فدک انتقاد می‌کند و به آن‌ها هشدار می‌دهد که روز بدی در انتظار آن‌هاست. او در پایان سخنان خود با غم و اندوه بر مزار پدرش اشاره می‌کند، کاری که موجب گریه شدید حاضران شد. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۳-۳۲)

در روایت دوم هم فاطمه ﷺ با حمد و ثنای خداوند آغاز می‌کند، و صفات خداوند را به تفصیل بیان می‌کند. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۲) او می‌گوید: خداوند محمد ﷺ را به عنوان «کامل‌کننده امر الهی و وسیله‌ای برای اجرای احکام او» فرستاد. سپس رو به اهل مجلس کرد و فرمود: شما مسئولان امر و نهی پروردگار و حاملان دین و وحی او هستید و نمایندگان خدا بر خویشتن و مبلغان دین او به سوی امت‌ها می‌باشید. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۳) او فرمود که پیروی از قرآن موجب رستگاری می‌شود، چرا که در قرآن «دلایل روشن، تفسیر واجبات، شرح محرمات، براهین روشن و کافی، دستورات اخلاقی و آنچه مجاز و مشروع است» (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۴-۳۳) آمده است. سپس فاطمه ﷺ احکام و اصول کلی اسلام را بیان می‌کند و دلایلی برای آن‌ها از جمله برای روزه، نماز و حج ارائه می‌کند؛ موضوعی که بعداً در این تحقیق مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بعد فاطمه ﷺ توجه خود را به ظلمی که در حق او روا داشته شده است معطوف می‌کند. او به آیات قرآنی که مؤید واگذاری ارث به خویشاوندان نزدیک از جمله دختران است، اشاره می‌کند و به آنان خاطر نشان می‌کند تا بر این عقیده که پیامبران ارث نمی‌گذارند، اعتراض نکنند. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۵-۳۴) برای مثال، او به قرآن استناد می‌کند «و سلیمان وارث داود شد» (۱۶:۲۷) و هم چنین آیه‌ای دیگر که در آن زکریا خدا را می‌خواند و می‌گوید: «(خداوند!) از نزد خود جانشینی به من ببخش که وارث من و دودمان یعقوب باشد» (۱۹:۵-۶).





سپس فاطمه علیها السلام می‌گوید:

شما چنین پنداشتید که من هیچ بهره و ارثی از پدرم نمی‌برم؟ و هیچ نسبت و خویشاوندی در میان ما [من و پدرم] نیست؟! آیا حکم دوران جاهلیت را برگزیده و جستجو می‌کنید؟ اما چه کسی در داوری برای اهل یقین بهتر از خداوند است؟ [۵:۵۰]. آیا من در مورد ارث خود به ناحق مغلوب خواهم شد؟ (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۴)

فاطمه علیها السلام بقیه خطبه را به انتقاد شدید از مهاجران و انصار می‌پردازد که به او و پیامبر خیانت کرده بودند. او با هشدار خطبه را به پایان می‌رساند:

خداوند بر آنچه انجام می‌دهید گواه است و آن‌ها که ستم کردند، بزودی می‌دانند که بازگشتشان به کجاست!« [۲۶:۲۲۷]. من دختر پیامبری هستم که شما را در برابر عذاب شدید انداز کرد، «آنچه از دست شما بر می‌آید، انجام دهید. ما نیز انجام می‌دهیم. صبر کنید؛ ما نیز صبر می‌کنیم. (ابن ابی طاهر طیفور، ص ۳۶)

هر چند علت ظاهری ایراد خطبه، وراثت اموال بود، اما این خطبه عملکردهای متفاوت و مرتبط بیشتری داشته است. فاطمه در ادعای ارث بردن از فدک حق خود در مورد مسئله‌ای کمتر مشخص از پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی مرجعیت دینی برای خود و خانواده‌اش را نیز مطالبه کرد. خطبه هم این بحث را آورده و هم چنان که خواهد آمد، علما نیز آن را مطرح کرده‌اند.

کتابنامه

۱. پیرس، متیو. به یاد فاطمه: ویراستار مسعودا بانو و هیلاری کالبخ (لیدن: بریل، ۲۰۱۲).
۲. تکیم، لیاقت ان. وارثان پیامبر ﷺ. آلبانی: انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۲۰۰۶.
۳. راشل کانتز فدر، «تصویر انقلابی فاطمه در فدک فی التاریخ (۱۹۵۵): آغاز فعالیت های محمد الصدر»، مجله بریتانیایی مطالعات خاورمیانه ۴۱، ۱ (۲۰۱۴).
۴. شریعتی علی. فاطمه فاطمه است، یواس ای: گروه ای بی سی اینترنشنال، ۱۹۹۶.
۵. صوفی، دنیس ال. «تصویر فاطمه در اندیشه کلاسیک مسلمان»، رساله دکتری (دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۷).
۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. تاریخ الطبری، ج ۹، ترجمه اسماعیل کی پوناوالا (آلبانی: انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۹۰)، ۱۹۶-۱۹۷.
۷. طوسی، محمد بن الحسن. فهرست کتب الشیعه. ویرایش عبدالعزیز طباطبایی (قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۹۹۹ م).
۸. طیفور، ابوالفضل احمد بن ابی طاهر. بلاغات النساء. ویراستار احمد الأفی (قم: مکتبایی بصیرتی، ۱۹۴۲).
۹. کلهمسی کریستوفر پل. فاطمه ﷺ دختر محمد ﷺ. پیسکاتاوی: انتشارات گورجیاس، ۲۰۱۳.
۱۰. مادلونگ، ویلفرد. جانشینی محمد: مطالعه ای درباره خلافت اولیه. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷.

In The Name Of Allah

مقر مجله بین المللی



4 Religious Studies

Biannual Journal of Religious Studies

No.3, Vol.4 , Autumn & Winter 2025 - 2026

Proprietor: Jame'ah al Zahra

Director in Charge: Sediqeh Shakeri Hossein Abad

Editor in Chief: Ashraf Sadat Hashemi

Executive Manager: Zahra Heydari

Editors: Zohreh Bajan, Elaheh Saleh, Seyyed Rahim Rastitabar, Ashraf al-sadat Hashemi

Layout: Hadi Abdul Maleki

Editorial Board

Ashraf Sadat Hashemi: Assistant Professor, Almustafa International University

Elaheh Saleh: Instructor, Almustafa International University

Maryam Sadat Mousavi: Instructor, Jame'ah al Zahra

Ma' soumeh Vethaqati Jamil: Instructor, Jame'ah al Zahra

Mojgan Gaeini: Associate Professor, Islamic Azad University

Robabeh Gholami: Instructor, Almustafa International University

Susan Ghaffarian: Associate Professor, University of Religions and Denominations

Advisory Board

Mohaddeseh Mohammadlou, Ashraf Hashemi,

Address: Qom, Sadouqi Street, Bou Ali Sina Blvd, Jame'ah al Zahra

Tel: 025_32112342

Fax: 025_32904910

Email: ned@jz.ac.ir

Eitaa: @nashriyye

This journal has been prepared in cooperation with the virtual and offline learning center of Jame'ah al Zahra