

## سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام (ص) و تأثیر آن بر موقعیت فرهنگی - اجتماعی زنان در زیست‌جهان جاهلی

غلامرضا جمشیدی‌ها\*، قاسم زائری\*\*

**چکیده:** سیاست‌گذاری فرهنگی در حوزه زنان، یکی از مباحث مبتلابه جامعه ایران در حوزه فرهنگ است. تحت تأثیر آموزه‌هایی که پیامبر اسلام(ص)، در جزیره‌العرب رواج داد، وضعیت زنان، به‌سرعت تغییر یافت و جایگاه فرهنگی - اجتماعی متفاوتی یافتند. در این مقاله، با اتکا به منطق گفتمان، تلاش می‌کنیم تا نظم اجتماعی در جزیره‌العرب را با اتکا به نظم گفتمانی آن (با شناسایی گفتمان جاهلیت و گفتمان نبوی) مشخص نموده و نشان دهیم که پیامبر اسلام(ص) در جایگاه حکومت‌داری، چه گزاره‌های گفتمانی در حوزه زنان تولید کرده که توانسته است با اتکا به آنها، موقعیت فرهنگی - اجتماعی زنان را بهبود بخشد. برای این کار از شیوه لاکلاو و موفه در تحلیل گفتمان مبتنی بر مفهوم «مفصل‌بندی» استفاده می‌کنیم.

**واژه‌های کلیدی:** سیاست‌گذاری فرهنگی، گفتمان نبوی، گفتمان جاهلیت، مفصل‌بندی، زنان.

### مقدمه

«سیاست‌گذاری فرهنگی»، مقوله‌ای منحصر به جهان مدرن و روزگار ما نیست. در طول تاریخ، همه حکومت‌ها معتقد به تعریف «وضعیت فرهنگی مطلوب» خود در جوامع تحت‌سیطره‌شان و تحقق رفتارهای اجتماعی خاص متناسب با ارزش‌های سیاسی و مذهبی‌شان بوده‌اند. این بدین معناست که زیست‌جهان‌های انسانی از گذشته دارای «سیاست‌گذاری فرهنگی» ضمنی یا صریح برای خود بوده‌اند. البته ممکن است گفته شود که تلاش برای سیاست‌گذاری فرهنگی، مقوله‌ای مدرن است که به‌دنبال پدید آمدن «ایسم»‌ها و ایدئولوژی‌های جدید در عصر دولت-ملت‌های مدرن رواج یافته است؛ به‌نظر می‌رسد که این تلقی درست

gamshidi@ut.ac.ir

\* دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران

\*\* دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی نظری فرهنگی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران

qasem.zaeri@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۷/۱۰/۰۲

نیست. تفاوت میان سیاست‌گذاری فرهنگی در دوره مدرن و پیشامدرن، نه فقدان سیاست‌گذاری فرهنگی در دوره پیشامدرن، بلکه میزان «آمریت» و دخالت دستگاه‌ها و نهادهای «رسمی» در امر برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری فرهنگی است. در دوره مدرن، میزان دخالت نهادهای رسمی، به طرز بی‌سابقه‌ای افزایش یافته است، در حالی که در دوره پیشامدرن، دولت‌ها معطوف به امور سیاسی و نظامی بودند و طرح‌هایشان در حوزه فرهنگی - اجتماعی، آن‌طور که در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی دولت‌های مدرن وجود دارد، فراگیر و همه‌جانبه نبود. تفاوت دیگر در «شدت» دگرگونی و تغییر تعبیه‌شده در سیاست‌گذاری فرهنگی است. در دوره پیشامدرن به این دلیل که ساحت تفکر از تلاطم و تغییر بنیادین در امان بود، لذا امکانی برای سیاست‌گذاری فرهنگی به منظور تحولات و تغییرات بنیادین نیز پدید نمی‌آمد، جز در مواردی که با ظهور پیامبران، امکانی تازه و مسیری جدید در حیات فرهنگی و اجتماعی بشر گشوده می‌شد. تنها در دوره تجدد است که با گسست و انقطاع معرفت‌شناختی تجدد از ساحت فکری پیشین خود، بدیل‌های تازه برای سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی، امکان ظهور و بروز یافت. از این رو زمینه لازم برای سیاست‌گذاری فرهنگی به منظور گذار از یک ساحت معرفتی (پیشامدرن) به ساحت معرفتی تازه (مدرن) پدید آمد و این نیازمند «شدت» نظری‌پردازی و ایده‌پردازی و نیز «شدت» عمل در تغییر و دگرگونی و به طریق اولی، آمریت و اعمال قدرت دولت‌ها بود. بر این اساس، «سیاست‌گذاری فرهنگی»، مقوله‌ای مدرن نیست و هر جامعه‌ای، وجهی از سیاست‌گذاری فرهنگی را در خود داشته و برای خود وضعیت مطلوب فرهنگی را ترسیم می‌کرده و عموماً دولت‌ها و متولیان امور مذهبی را مکلف به تحقق آن وضعیت مطلوب می‌نموده است. پیامبر اسلام(ص)، از جمله رهبران الهی است که تحول بنیادینی در جزیره‌العرب پدید آورد و دین اسلام که او پیام‌آورش بود، مرزهای فرهنگی و سیاسی - اجتماعی را درنوردید و سبک‌زندگی تازه‌ای را رقم زد. سیاست‌گذاری فرهنگی هم نیازمند مبنای نظری است و هم محتاج به الگوی عملی. پیامبر اسلام(ص) در مقام پیام‌آور الهی، مبنای نظری برای سیاست‌گذاری فرهنگی و در مقام یک انسان که حکومت‌داری کرده است، الگوی عملی برای سیاست‌گذاری فرهنگی در جهان امروز و جامعه ما فراهم آورده است.

## طرح مسئله

در این مقاله، به دنبال بررسی آن سیاست‌گذاری فرهنگی هستیم که پیامبر اسلام(ص) در دوره حکومت‌داری‌اش برای تغییر در وضعیت زنان اعمال کرده است. می‌دانیم که تحت آموزه‌های جدیدی که پیامبر اسلام(ص) در جزیره‌العرب رواج داد، وضعیت زنان، دگرگونی‌های بنیادینی یافت. زنان، در میان اعراب جاهلی، جایگاه نازلی داشتند و به همین دلیل، تغییر در وضعیت آنان، به‌خوبی، می‌تواند ماهیت و میزان موفقیت اصول سیاست‌گذاری فرهنگی گفتمان نبوی را نشان دهد. البته برخی از ملی‌گرایان عرب، از موضع ملی‌گرایی، موضعی خلاف این ادعا را مطرح کرده و معتقدند که زنان عرب در دوره جاهلی، آزادتر بوده و مرتبه اجتماعی بالاتری داشته‌اند. از این منظر، ظهور اسلام موجب شد تا قوانین دست و پاگیری در مورد فعالیت زنان عرب وضع شود و آنها را محدودتر کند. البته این دیدگاه از موضعی ملی‌گرایانه و به منظور ارتقای هویت عربی در مقابل هویت اسلامی و نیز تنها با بررسی وضعیت تعداد معدودی از زنان (برخی زنان اشراف) در دوره جاهلیت استنباط شده‌است. این موضع‌گیری در نقطه مقابل ادعایی است که این مقاله به دنبال بررسی آن است. در واقع، وضعیت زنان، یکی از نقاط چالش‌برانگیز در مواجهه آموزه‌های پیامبر اسلام(ص) با سنت‌ها و عادات جاهلیت است که بررسی آن می‌تواند گزاره‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) را به‌خوبی آشکار کند. در گفتمان جاهلیت و نزد بت‌پرستان، زنان دست‌کم به دو گروه اصلی تقسیم می‌شدند: کنیز و بانو (زنان آزاد). تعداد کنیزان زیاد بود و خود به سه دسته اصلی تقسیم می‌شدند: نخست، کنیزانی که روسپی بودند، مطربی می‌کردند، در می‌فروشی‌ها ساز می‌زدند و آواز می‌خواندند. دوم، کنیزانی که خدمتکار بانوان اشرافی بودند و در نهایت نیز کنیزان کله‌بان و چوپان که از همه پایین‌تر قرار داشتند. زنان آزاد (بانوان) نیز یا به پخت و پز و دوخت و بافت و خانه‌داری مشغول بودند یا اینکه خدمتکار داشتند و از این امور نیز معاف بودند (ضیف، ۱۳۸۱: ۷۲). به‌طور کلی، در قیاس با مردان، زنان دارای فعالیت روزمره بیشتری بودند و تهیه طعام روزانه، شیرگرفتن، شستن لباس‌ها، چیدن پشم احشام، رسیدگی به بچه‌ها و تهیه کردن هیزم نیز بر عهده زنان بود. مردان، انجام این موارد را در شأن خود نمی‌دانستند. سیادت و سروری هیچ زنی بر هیچ قبیله‌ای در این دوره، گزارش نشده است.

در میان اعراب جاهلی، همانند بیشتر فرهنگ‌ها، به زن، به‌عنوان «موجود مکّار» و اهل خدعه نگریسته می‌شد و چنین نگاهی دور از دقت‌های عقلی و نظری بود. زنان به‌مثابه موجوداتی ضعیف، فاقد اراده و قوه تشخیص‌پنداشته می‌شدند. حتی خصایل و خلیات نیز بین مردان و زنان تقسیم شده بود و برخی صفات

متعالی، صرفاً خاص مردان دانسته شده و صفت بد مقابل آن، از آن زنان؛ همچنان که صفاتی نظیر بخل و امساک خاص زنان بوده و سخاوت و بخشش، خاص مردان. برخی مورخان حتی اعتقاد دارند که زنان در جزیره العرب، «به بخل و امساک در بذل و بخشش گرایش بیشتری داشتند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۶۳).

نوعی بی‌بندوباری جنسی درون قبایل وجود داشت که تنها زنان اشراف-زنان آزاد- را شامل نمی‌شد. این زنان در مواقعی حتی این اختیار را داشتند که اگر رفتار شوهران‌شان، دلخواه‌شان نبود، آنها را ترک گویند (ضیف، ۱۳۸۱: ۷۲). اما در سطح غیراشراف، بی‌بندوباری جنسی حاکم بود و هیچ‌ای از آشکاری آن نداشتند. منع و رادعی در اختلاط میان مردان و زنان وجود نداشت. در صورت بروز جنگ، زنان قبیله شکست‌خورده، به اسارت گرفته می‌شدند و تحت تملک مردان قبیله پیروز در می‌آمدند. زنا و فحشا بیداد می‌کرد و در این میان، وضع کنیزان از زنان آزاد وخیم‌تر بود (مبارک‌پوری، ۱۳۸۵: ۹۲).

وضعیت زنان با ظهور اسلام و گسترش گزاره‌های گفتمان نبوی، بهبود چشمگیری یافت. سمیه، مادر عمّار، متأثر از گفتمان نبوی و تعالیم الهی اسلام، چنان شناختی نسبت به موقعیت انسانی و اجتماعی‌اش یافت که شکنجه‌های بت‌پرستان را تحمل کرد و در نهایت، در راه آرمان اسلام و قواعد گفتمان نبوی به شهادت رسید. رشد فکری در میان زنان به‌حدی رسید که برخی از زنان، مسلمان بودند، در حالی که شوهران‌شان در زمره بت‌پرستان و مشرکان بودند. برخی از ایشان مانند «سبیه»، درحالی که همسرش مشرک و در زمره بت‌پرستان بود، از مکه هجرت کرد و در حدیبیه به مسلمانان پیوست (آیت‌اللهی، ۱۳۸۰: ۴۰). تعدادی از زنان به اتفاق همسران‌شان به منظور حفظ عقاید دینی‌شان، مرارت و رنج هجرت به حبشه را به‌جان خریدند و تعداد بیشتری نیز با طی مسیر چهارصد و هفتاد کیلومتری، به مدینه هجرت کردند. تصمیم زنان مهاجر از این رو اهمیت دارد که اساساً لازمه هجرت، تغییر در مبنای گفتمانی و پذیرش گزاره‌های جدید است که به‌واسطه آن، فرد بتواند جهان پیرامونش را تعبیر و تفسیر کند. تحمل مرارت‌های هجرت، نشانه عمق باور به گزاره‌های گفتمانی تازه است. در جهاد و غزوات نیز زنان (نظیر ام‌سنان، ام‌سلف، ام‌عطیه انصاریه، ام‌سلمه، ام‌الفضل، صفیه و دیگران) حضور داشتند و اموری مانند آب‌رسانی (سقاییت)، پرستاری، تهیه غذا، انتقال اجساد شهدا و نظایر آن را به‌عهده داشتند (همان: ۴۶). جایگاهی که پیامبر اسلام (ص) برای اولین همسر خود، خدیجه (س) قایل بود و به‌طور مکرر، مقام و شأن او را می‌ستود و به‌همین ترتیب، ارج و منزلتی که فاطمه (س) نزد پدر خود داشت، نشان‌دهنده بهبود موقعیت زنان در اجتماع اسلامی است. مجموع این شواهد و مصادیق فراوان دیگر نشان می‌دهد که جایگاه، مقام، حقوق و منزلت زنان در جزیره العرب، پس

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۹

از حاکم شدن گفتمان نبوی، بهبود یافته و پیامبر اسلام(ص) در ارائه درکی تازه از موقعیت زنان و معنابخشی به حیات فردی/جمعی آنان موفق بوده است. پیامبر اسلام(ص) در مورد زنان مجموعه‌ای از سیاست‌ها و فعالیت‌ها را در پیش گرفت تا هم درک زنان از موقعیت خود و هم زمینه عمل اجتماعی آن‌ها را بهبود بخشد.

### پرسش‌های تحقیق

در این‌جا این سؤال قابل طرح است که ذیل حکومت پیامبر اسلام(ص)، تغییر در وضعیت زنان چگونه صورت گرفته است؟ پرداختن به این سؤال، به‌ویژه در ارتباط با مبحث سیاست‌گذاری فرهنگی، دو نوع پرسش تازه پیش‌روی ما می‌نهد:

الف: در وهله اول این پرسش مطرح می‌شود که در گفتمان نبوی (که در ادامه به شرح و بسط آن خواهیم پرداخت)، چه گزاره‌های گفتمانی در مورد زنان تولید شده که نتیجه آن در پیوند با نظم اجتماعی، بهبود موقعیت فرهنگی- اجتماعی آنان بوده است؟ به‌عبارتی، در گفتمان نبوی، چه گزاره‌هایی در مورد زنان مطرح می‌شود که آنها را از موجوداتی که طفیلی وجود مردان هستند و جز به‌واسطه آنها، ارزشی ندارند، به موجوداتی با مرتبه وجودی برابر با مردان بدل می‌کند که مانعی در راه تعالی آنها وجود ندارد و تعالی‌شان کاملاً وابسته به تلاش و ظرفیت فردی‌شان است؟

ب: در مرحله بعد این پرسش مطرح می‌شود که این گزاره‌های گفتمانی، از چه طریقی و چگونه عملیاتی شده‌اند؟ ساز و کارهای اعمال آنها در زیست‌جهان مسلمانان چگونه بوده است؟ این بحث به حوزه مدیریت فرهنگی و نحوه اجرای سیاست‌گذاری فرهنگی باز می‌گردد که در این مقاله مورد توجه نیست. در مجموع، در این مقاله ما به دنبال استخراج برخی گزاره‌های گفتمانی و اصول سیاست‌گذاری فرهنگی هستیم که در گفتمان نبوی برای تغییر در وضعیت اجتماعی- فرهنگی زنان اعمال شده است.

### مبانی نظری- روشی

تنها وضعیت زنان نیست که با آمدن آیین اسلام متحول شد، بلکه دیگر حوزه‌های فرهنگی (اوقات فراغت و سرگرمی، روابط، نهادها، پوشش، علوم، هنرها، اخلاق و نظایر آن) نیز با حاکمیت اسلام، دچار تغییرات اساسی شد. پرسش این است که چه ساز و کارهای گفتمانی از سوی پیامبر اسلام(ص) و حکومت دینی در پیش گرفته شد تا دگرگونی‌های فرهنگی در جزیره‌العرب، به‌ویژه در حوزه زنان، رخ دهد؟ پاسخ به این

پرسش، ما را به مبحث «سیاست‌گذاری فرهنگی» می‌کشاند که در واقع، بحث از نسبت بین قدرت (سیاست/ برنامه‌ریزی) و فرهنگ است.

### نسبت سیاست‌گذاری فرهنگی و گفتمان

از نظر ادگار و سدگویک، سیاست‌گذاری فرهنگی «شامل اصول و راهبردهای کلی و عملیاتی‌شده‌ای است که بر نوع عملکرد یک نهاد اجتماعی در امور فرهنگی استیلا دارد. به این اعتبار، منظومه‌ای سامان‌یافته از اهداف نهایی درازمدت، میان‌برد، قابل‌سنجش و نیز ابزارهای وصول به آن اهداف را دربرمی‌گیرد» (کاشی، ۱۳۸۲: ۵۴). از این رو سیاست‌گذاری فرهنگی با «برنامه‌ریزی» مرتبط می‌شود و می‌توان گفت که سیاست‌گذاری فرهنگی در یک جامعه، «به معنی مشخص نمودن اهدافی است که توسط مسئولان یک کشور مشخص می‌شود، طرح‌هایی که به اجرا در می‌آید، حدود موفقیت آنها و میزان تغییراتی که به وجود می‌آورند» (رضایی، ۱۳۸۰: ۲۵)؛ نحوی «برنامه‌ریزی» برای کنترل و هدایت جامعه در مسیر ارزش‌های مقبول و تعریف‌شده. این برنامه‌ریزی می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد: می‌تواند آشکار و آمرانه باشد یا این‌که ضمنی و داوطلبانه یا ترکیبی از این چهار مؤلفه باشد. سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند در جهت حفظ وضعیت فرهنگی موجود و به‌عبارتی ایستا باشد یا این‌که در جهت دگرگونی وضع موجود و تلاش برای تغییر باشد. سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند «از بالا» و حکومتی باشد یا این‌که «از پایین» و با مشارکت توده مردم باشد یا این‌که ترکیبی از هر دو حالت باشد.

به‌موازات قدرت، آمریت و برنامه‌ریزی، «فرهنگ»، رکن دیگر سیاست‌گذاری فرهنگی است. تیپور، فرهنگ را کل پیچیده‌ای می‌داند که شناخت‌ها، باورها، هنر، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها یا عادات را که به وسیله انسان، به عنوان عضو جامعه، کسب می‌کنند را در بر می‌گیرد (کوش، ۱۳۸۱: ۲۷). در اصل، فرهنگ مقوله‌ای سیال و «در جریان» است که از یک‌سو به نحوه عمل عاملان اجتماعی شکل می‌دهد و از سوی دیگر به‌واسطه عمل همین عاملان تداوم و توأم با آن، تغییر می‌یابد. اما برخورد فرهنگ با مقوله قدرت (برنامه‌ریزی)، آن را از سیالیت خارج کرده و صورت «تعیین‌یافته»‌ای به آن می‌دهد. در واقع، در سیاست‌گذاری فرهنگی، سیاست‌گذاران نه بر مبنای یک فرهنگ سیال و متغیر، بلکه بر مبنای فرهنگ تجسدیافته و تعیین‌یافته‌ای عمل می‌کنند که جهت‌گیری خاصی دارد و آنها به‌دنبال نگهداشت یا تداوم آن هستند. برنامه‌ریزی که نوعی نظام کنترل در درون خود دارد، مبتنی بر فرهنگ جهت‌یافته و الگودارنده است نه فرهنگ سیال، بی‌شکل و در

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۱۱

جریان. برای فرهنگ، جهت و «مطلوبیت»ی تعریف می‌شود که سیاست‌گذاری فرهنگی، تلاش برای حفظ یا رواج آن است.

دو مقوله «تعیین‌یافتگی» و «تداوم» الگوهای فرهنگی، رکن اصلی در «سیاست‌گذاری فرهنگی» است. برای تدوین سیاست‌گذاری فرهنگی، باید فرهنگ از حالت سیالیت، بی‌شکلی و «در جریان» بودن خارج شود و «جهت» پیدا کند و نسبت به موقعیت‌های مختلف، متناسب با اهداف سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان، جهت‌گیری یابد. دیگر اینکه این تعیین‌یافتگی، باید تداوم یابد و در طول زمان به جهت‌گیری تازه‌ای منجر شود که عاملان اجتماعی بر مبنای آن عمل می‌کنند. این دو مقوله یعنی «تعیین‌یافتگی» و «تداوم»، ما را به منطق «گفتمان» نزدیک می‌سازد. در زبان‌شناسی عمومی و کاربردی، مراد از تحلیل گفتمانی، «بررسی این مسئله است که چگونه جملات در زبان گفتاری و نوشتاری، واحدهای معنی‌دار گسترده‌تری نظیر پاراگراف‌ها، مکالمه‌ها، مصاحبه‌ها، سخنرانی‌ها و امثالهم را شکل می‌دهند» (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۱۹). روشن است که ویژگی مهم گفتمان در این تعریف، قدرت تعیین‌بخشی و شکل‌دهندگی آن است. در پاسا ساخت‌گرایی، «گفتمان دال بر وجود پیکره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها و قضایای منسجم و به هم پیوسته‌ای است که با تعریف و مشخص ساختن یک موضوع، شیء یا محمول و با ایجاد مفاهیمی برای تحلیل آن موضوع یا محمول، ارزیابی دقیقی از واقعیت ارائه می‌دهد» مانند گفتمان پزشکی که پیکربندی خاصی را پدید می‌آورد و مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها در مورد پزشکی را در بردارد (همان: ۲۲). در اینجا نیز بر تعیین بخشیدن و شکل‌دار کردن از طریق کنار هم قرار دادن مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها تأکید می‌شود. فوکو نیز در بحث از «صورت‌بندی گفتمانی» بر یافتن نوعی «قاعده‌مندی» بین «شمار متنوعی از اظهارات، قضایا و گزاره‌ها» تأکید می‌کند (همان: ۳۹). واضح است که در اینجا ما با نوعی «تعیین‌یافتگی» و تشخیص در گفتمان مواجه هستیم که «قاعده‌مندی» خاصی را رقم می‌زند و جهت‌گیری معینی دارد و همین مبنای تمایز آن از دیگر گفتمان‌ها و طرد آنهاست. از سوی دیگر گفتمان نمی‌تواند در «لحظه» اتفاق بیفتد، بلکه باید استمرار داشته و در کنش عاملان اجتماعی جریان داشته باشد. به عبارتی، بخشی از خصلت تعیین‌یافتگی در یک گفتمان، تداوم آن در رفتارهای کنشگران و نیز ساختارهای عینی جامعه است. در اصل، گفتمان با زمان ارتباط وثیقی دارد؛ گفتمان نمی‌تواند در لحظه اتفاق بیفتد، بلکه باید در طول زمان استمرار یابد و تداوم داشته باشد. با این توصیف، به نظر می‌رسد می‌توان بین منطق گفتمان و اصول حاکم بر سیاست‌گذاری فرهنگی پیوند برقرار کرد. در هر دو، «تعیین‌یافتگی» و «تداوم» موضوعیت دارد. صاحب‌قدرتی که به سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی

مبادرت می‌کند، درکش از فرهنگ، تعیین‌یافته است و جهت‌گیری خاصی را دنبال می‌کند و تلاش می‌کند تا عاملان اجتماعی را با خود همراه سازد. او زمانی در هدف خود موفق است که این شکل متعین از فرهنگ در رفتار و عمل عاملان تداوم یابد. همین منطق بر گفتمان نیز حاکم است. گفتمان نیز متعین کردن و قاعده‌مند کردن احکام و گزاره‌های معینی در کنار هم است که بتواند به فکر و عمل کنشگران جهت بدهد. به عبارتی، گفتمان، مجموعه‌ای از کردارها، گفتارها و رفتارهای معینی است که در طول زمان استمرار می‌یابد. خطمشی و «گفتمان فرهنگی» نیز مجموعه‌ای از اصول و احکام و گزاره‌هایی که در عمل عاملان اجتماعی نمودار شده و به‌واسطه تکرار آن و ساختارهایی که پدید می‌آورند، تداوم و استمرار می‌یابد.

### نظم گفتمانی: شناسایی مفصل‌بندی

بنابه بر آنچه گفته شد، در این مقاله تلاش می‌کنیم تا از منطق گفتمان برای تحلیل سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام (ص) استفاده کنیم. تحلیل گفتمان را با شیوه (تکنیک)‌های مختلفی می‌توان انجام داد از جمله به شیوه‌هایی که فرکلاف، ون دایک، فوکو، پشو، لاکلاو و موفه و دیگران، به کار گرفته‌اند. با اتکا به معیار «انتزاعی» بودن یعنی میزان ارجاع و نزدیکی تحلیل گفتمان به واقعیت «متن»ی، می‌توان طیفی تنظیم کرد که از «جزئی» تا «انتزاعی» امتداد یابد. در پایین‌ترین سطح طیف، آن دسته از شیوه‌های تحلیل گفتمان (مانند شیوه فرکلاف و ون دایک) قرار می‌گیرند که تجربی‌ترند، کمتر از متن فاصله گرفته و تلاش می‌کنند تا ادعاهای خود را با ارجاعات مکرر تجربی به متن به تأیید برسانند. در نقطه مقابل این طیف، شیوه‌هایی (مانند فوکو) قرار دارند که کاملاً از واقعیت متنی، انتزاع کرده و فراتر می‌روند؛ ارجاعات آنها به متن نیز همراه با تفسیر و بازتفسیر است و چندان تلاش نمی‌کنند تا در مراجعه به متن، گزارش «دقیق» و عینی ارائه دهند. از این‌رو در ابتدای این طیف، شیوه خردنگر ون دایک - فرکلاف قرار دارد و در انتهای آن، شیوه انتزاعی‌تر فوکو قرار دارد که گاهی به یک برداشت شخصی نزدیک‌تر است تا تحلیل علمی. در میانه این طیف نیز شیوه لاکلاو و موفه قرار دارد که صورت میانی و «بینابین» دارد: هم سطحی از انتزاع در آن وجود دارد و هم همچنان خود را پای‌بند به ارائه تحلیل منسجم و منطقی مطابق با معیارهای روش‌شناختی می‌داند (که شرح مختصری از نظرات آنان در ادامه خواهد آمد). از این رو مناسب‌ترین شیوه برای تحلیل گفتمان تاریخی (مانند موضوع این مقاله)، «شیوه ترکیبی» است: در حالی که شیوه فوکویی امکان فراروی از واقعیت متنی و پرداختن به امور فراگفتمانی (غیرگفتمانی) را فراهم می‌آورد، شیوه لاکلاو و موفه، شناسایی مکانیسم‌ها و ساخت درونی یک گفتمان را امکان‌پذیر می‌سازد. به عبارتی، ترکیب ساخت درون گفتمانی و امور فراگفتمانی،



سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۱۳

درک دقیقی از وضعیت یک گفتمان به ما می‌دهد. با این حال، در این مقاله، چنان که خواهیم دید، امور فراگفتمانی (مانند ارتباطات میان فرهنگی با ایران و روم و یا مناسبات قدرت و مراودات سیاسی با این دو امپراتوری بزرگ و نظایر آن)، یعنی اموری که فراتر از واقعیت متنی جزیره‌العرب قرار دارند، در دوره تاریخی مورد مطالعه در این مقاله، موضوعیت ندارند. به طور مثال، جزیره‌العرب، منطقه دورافتاده‌ای است که هیچ جذابیتی برای امپراتوری‌های بزرگ روزگار خود ندارد و اساساً آنها تصمیمی برای دخالت در آن ندارند. مهم‌ترین رخداد سیاسی در جزیره‌العرب قبل از ظهور پیامبر اسلام(ص) و در سال‌های منتهی به آن، حمله ابرهه به کعبه است که هرچند تأثیرات مختصری دارد، ولی بر حوزه فرهنگ که موضوع این مقاله است، تأثیر چندانی ندارد و قابل چشم‌پوشی است. از این رو می‌توان از امکان‌های شیوه فوکویی برای شناسایی امور فراگفتمانی صرف‌نظر و به شیوه لاکلاو و موفه بسنده کرد.

شیوه لاکلاو و موفه در تحلیل گفتمان، مبتنی بر تعریف «مفصل‌بندی» یک گفتمان است. آنها تحت تأثیر سوسور معتقدند که موجودیت‌ها و هویت‌های فرهنگی - اجتماعی، «رابطه‌ای هستند و در ارتباط با هم شکل گرفته و فهمیده می‌شوند. برای مرتبط ساختن این موجودیت‌های متفاوت فرهنگی - اجتماعی، لاکلاو و موفه از مفهوم «مفصل‌بندی» استفاده کرده‌اند. مفصل‌بندی، عبارت است از کنشی که رابطه‌ای را میان عناصر گوناگون ایجاد می‌نماید، به گونه‌ای که هویت آنها در اثر این کنش تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، هویت یک گفتمان از طریق رابطه‌ای که میان عناصر گوناگون به وجود می‌آید، شکل می‌گیرد (تاجیک، ۱۳۸۴: ۸۱). گفتمان یک هویت رابطه‌ای و پیوندی تلقی می‌شود. برای لاکلاو و موفه، گفتمان به مثابه یک کلیت معنادار است (مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۳۳)، لذاست که به واسطه مفصل‌بندی در این فرآیند، عناصر تشکیل‌دهنده، هویت فردی خود را فرو می‌گذارند تا به مثابه کلیتی از یک ساختار به حساب آیند. مفصل‌بندی، هر «عمل»ی است که «به برقراری رابطه‌ای بین عناصر» منجر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود. لذاست که «کلیت ساختمند حاصل از عمل مفصل‌بندی» را گفتمان می‌نامیم. مفصل‌بندی، حول یک «نقطه مرکزی» یا دال برتر شکل می‌گیرد. «نقطه مرکزی»، «نشانه برجسته و متمایزی که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند»؛ معنای نشانه‌های درون یک گفتمان، به طور جزئی، حول نقطه مرکزی سامان می‌یابد و مفصل‌بندی یک گفتمان را شکل می‌دهد (سلطانی،

---

<sup>1</sup> Nodal Point

۱۳۸۴: ۷۷). «وقته»<sup>۱</sup> و عنصر، اجزایی هستند که در ارتباط با یکدیگر مفصل‌بندی گفتمان را پدید می‌آورند. وقته، نشانه‌ای است که در تناسب با نقطه مرکزی و دال برتر گفتمان قرار دارد و به‌وسیله آن معنادار می‌شود (مانند ورود «بت» به مفصل‌بندی گفتمان جاهلیت) و عنصر، نشانه‌ای است که در تعارض با نقطه مرکزی بوده، معنادار نشده و جزئی از مفصل‌بندی گفتمان نشده است (همان: ۷۶) (مانند تأکید بر تعریف جایگاه جدید برای «خدا» در گفتمان نبوی و نفی مرجعیت و اقتدار «پدران و پیشینیان»). آن دسته از نشانه‌ها و معانی که در تناسب با مفصل‌بندی گفتمان قرار نگیرند، از گفتمان طرد می‌شوند و در حوزه گفتمان‌گونگی قرار می‌گیرند. ساخت یک گفتمان، بر مبنای تبدیل عناصر به وقته‌ها و تثبیت معانی در مفصل‌بندی گفتمان است. پویایی یک گفتمان نیز در همین فرآیند است، چرا که عناصری که طرد می‌شوند و به حوزه گفتمان‌گونگی می‌روند، باز می‌گردند و دائماً خود را بر دال برتر و نقطه مرکزی گفتمان عرضه می‌کنند و آن را به چالش می‌کشند. آن چنان که در این مقاله نیز نشان داده می‌شود، دال‌های گفتمان نبوی در آغاز ظهور دین اسلام، از سوی گفتمان جاهلیت به شدت طرد می‌شد و در حوزه گفتمان‌گونگی آن قرار می‌گرفت، اما این دال‌های تازه مرتباً (در طول ده‌ساله حضور پیامبر اسلام(ص) در مکه و پس از آن) دال مرکزی گفتمان جاهلیت را به چالش کشیده و ضعیف کردند. تداوم یک گفتمان، به تداوم توان معناداری نقطه مرکزی آن بستگی دارد و به همین معنا، ضعف در یک گفتمان نیز به واسطه از دست دادن توان معناداری و تشتت در مفصل‌بندی گفتمان است. ساخت یک گفتمان، بر مبنای رابطه‌ای است که بین چندین دال در مفصل‌بندی یک گفتمان برقرار می‌شود و در بین این دال‌ها، یکی از آنها به‌عنوان نقطه مرکزی، دیگر دال‌ها را با خود و با یکدیگر همبسته می‌کند و ساخت گفتمانی را شکل می‌دهد.

### نسبت نظم گفتمانی و نظم اجتماعی

نظم گفتمانی که متناسب با مفصل‌بندی مبتنی بر نقطه مرکزی / دال برتر پدید می‌آید، نظم اجتماعی خاصی، متناسب با خود را نیز پدید می‌آورد. نظم گفتمانی برای معنادار ساختن شرایط اجتماعی - فرهنگی پدید می‌آید و از سوی دیگر به ایجاد نهادها و ساختارهای تازه‌ای در حوزه اجتماعی نیز دامن می‌زند که از آن به «تشکیلات گفتمانی» یاد می‌شود (میلز، ۱۳۸۲: ۱۹). به‌طور مثال، پیامبر اسلام(ص) مجموعه‌ای از ساز و کارهای حقوقی - قضایی را برای تأمین و تضمین حقوق زنان پدید آورد که در جزیره‌العرب تازگی داشت و تنها به‌واسطه جایگاه گفتمانی خاص زنان در دین اسلام پدید آمد. در مجموع، نظم گفتمانی و نظم اجتماعی، در رابطه متقابل با

<sup>1</sup> Moment

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۱۵

یکدیگرند و به خلق و تداوم یکدیگر کمک می‌کنند. یک نظم اجتماعی معین تا زمانی دوام دارد که تغییرات آن، از طریق ساخت گفتمانی مرتبط با آن تفسیر و معنادار شود و این امر، به توان معناداری دال برتر در مفصل‌بندی گفتمان مذکور بستگی دارد. در غیر این صورت، نظم اجتماعی موجود دگرگون می‌شود و همراه با ظهور گفتمان تازه، نظم اجتماعی جدید نیز غالب می‌شود.

در ادامه، به شناسایی نظم گفتمانی و نظم اجتماعی در جزیره‌العرب و تغییرات آن می‌پردازیم که مقدمه‌ای برای شناسایی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی پیامبر اسلام(ص) است. البته ما به بحث از شیوه‌ها/انواع سیاست‌گذاری پیامبر اسلام(ص) نظیر این که شیوه سیاست‌گذاری فرهنگی ایشان سلبی/ایجابی و یا محلی/جهانی بوده است نمی‌پردازیم، بلکه به شناسایی گزاره‌های گفتمانی می‌پردازیم که در کرد و کار پیامبر اسلام(ص) و مسلمانان برای تغییر در وضعیت زنان تثبیت شده است.

### نظم گفتمانی / نظم اجتماعی در جزیره‌العرب

نظم گفتمانی در جزیره‌العرب، مبتنی بر دو گفتمان اصلی است: «گفتمان جاهلیت» و «گفتمان نبوی». گفتمان جاهلیت، پیش از ظهور اسلام، شرایط اجتماعی را برای عاملان معنادار می‌کرد و به همین ترتیب، فرهنگ تعیین‌یافته و جهت‌داری را نیز در زیست‌جهان اعراب جاهلی مراقبت می‌کرد و پیش می‌برد. چنین فرهنگی که ما از آن به «فرهنگ جاهلی» یا جاهلیت یاد می‌کنیم، در نسبت مستقیمی با ساخت قدرت قبیله‌ای، نظام پرستش‌بت‌ها و قواعد زیست‌بادیه‌ای قرار دارد که بعدتر بدان خواهیم پرداخت. با ظهور اسلام و به چالش کشیده‌شدن مفصل‌بندی گفتمان جاهلیت و نظم اجتماعی برآمده از آن، گفتمان نبوی توانست با معرفی گزاره‌های خود، مفصل‌بندی تازه‌ای به منظور معنادار کردن شرایط زندگی برای عاملان اجتماعی ارائه دهد و بدین ترتیب با تشکیل حکومت، نظم اجتماعی تازه‌ای نیز پدید آورد.

#### گفتمان جاهلیت

در توصیف جاهلیت حاکم بر جزیره‌العرب قبل از ظهور اسلام، صاحب‌نظران مختلف، ایده‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند: ابن‌خلدون بر طبیعت وحشی و یغماگر (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۲۸۱-۲۸۵)، گولدزیهر بر عنصر چهل در مقابل حلم (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۸)، ایزوتسو بر واقع‌گرایی (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۹۰)، جعفریان (۱۳۷۳) بر مجموعه‌ای از عوامل از جمله بت‌پرستی، بی‌دولتی، تقلیدگری و نظایر آن و ضیف (۱۳۸۱) بر شرایط اقلیمی و مانند آن تأکید کرده‌اند. در این مقاله، ما ضمن بهره‌گیری از ایده‌های پیش‌گفته، به دنبال آرایه درک تازه‌ای از

مفصل‌بندی گفتمان جاهلیت هستیم. در واقع، در گفتمان جاهلیت، دو دال اصلی وجود دارد: قبیله و بت. قبیله، رکن اصلی در زندگی اعراب جاهلی است و زیست‌جهان آنها را نظم و نسق می‌بخشد. قبیله، سرچشمه همه فضایل اخلاقی است و مهم‌ترین ابتدای آن بر خون و روابط خویشاوندی است. مناسبات قبیله‌ای، سرتاسر زندگی فردی/ جمعی را پوشش می‌دهد و حتی گاه جایگاه اعتقادات دینی را نیز می‌گیرد. همه چیز در خدمت مجد و اعتبار قبیله است: از نیروی جسمانی و توان جنگاوری گرفته تا قدرت خطابه و شاعری. همه علوم و دانش‌ها و فنون (نظیر انساب و شعر) حول تفاخر و شرافت قبیله پدید آمده بود. به‌جای حکومت مرکزی، آن‌گونه که در روم و ایران در آن دوره وجود دارد، نوعی نظم سیاسی مبتنی بر پیمان‌های میان قبایل بر زیست‌جهان جزیره‌العرب حاکم بود. شدت باور به قبیله به‌گونه‌ای بود که نقش فرد را تحت‌الشعاع قرار داده و هرکس، جز با عنوان و نسب قبیله‌اش شناخته نمی‌شد. افراد زمانی هویت داشتند که به قبیله‌ای وابسته بوده و هم‌قبیله‌ای‌هایشان از آنها پشتیبانی می‌کردند. برخی افراد (نظیر صالحیک) نیز که از قبیله‌شان رانده و اخراج می‌شدند، مساعی خود را به کار می‌بستند تا در قبیله دیگر عضویت ثانویه (پیمانی) بیابند و حمایت‌شان را کسب کنند و به‌عبارتی، هویت‌دار شوند. هر عمل فردی به حساب قبیله نوشته می‌شد، همچنان که هر کسی در آنچه از قبیله سر می‌زند، خوب یا بد، شریک بود. قبیله، از یک‌سو یک واحد سیاسی است که در تعیین مناسبات سیاسی-اجتماعی جزیره‌العرب دخالت دارد و در آن، روسای قبایل از جانب دیگر اعضا تصمیم می‌گیرند و افراد حتی بدون اعمال اراده شخصی‌شان در پیمان‌ها وارد می‌شوند یا از آن خارج می‌شوند، در جنگ‌ها درگیر می‌شوند یا ملزم به پذیرش صلح می‌شوند. از سوی دیگر قبیله، یک واحد اجتماعی است که منبع اتکا و هویت اجتماعی فرد است؛ فرد در همه جا به‌واسطه قبیله، عشیره و طایفه‌اش شناخته می‌شود و نقش‌اش تعریف می‌شود. قبیله بالاتر از افراد است و مهم‌ترین واحد اجتماعی محسوب می‌شود. اما آنچه در اینجا بیشترین اهمیت را دارد، وجه فرهنگی قبیله‌گرایی است. این مسئله که تعلق فرد به یک قبیله و پای‌بندی به ضوابط آن، او را در چه فضای ارزشی قرار می‌دهد است؛ فرد را واجد چه اخلاقیات، خصایل و ویژگی‌هایی می‌ساخته است؟

در واقع، قبیله، مبتنی بر احساس مسئولیت مشترکی بوده که در میان همه اعضای قبیله وجود داشته است. قبیله، تنها واحد و شالوده اجتماعی بود که الگوی کامل و جامع همه زندگی بود. روح قبیله‌گرایی، سرچشمه اصلی همه اندیشه‌های اخلاقی بود که جامعه عرب بر بنیاد آن ساخته شده بود. احترام به روابط خونی خویشاوندی و تلاش در راستای مجد و عظمت قبیله، اصلی‌ترین وظیفه‌ای بود که همه اعضا باید از

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۱۷

آن تبعیت می‌کردند. وابستگی و عصبیتِ قبیله‌ای بر کردار و رفتار عرب جاهلی سایه انداخته بود (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۷-۱۰۸). اهمیت عصبیت قبیله‌ای تا بدان حد است که ایزوتسو معتقد است اهمیت و نفوذ آن در میان اعراب جاهلی به مراتب بیش از اعتقادات دینی‌شان بود (همان: ۱۰۹). آنچه بیشترین اهمیت را دارد این است که ساخت حیات‌جمعی اعراب به شدت متأثر از این خصلت ساختی است و در زوایای مختلف زندگی جمعی‌شان، تعلق قبیله‌ای و نیز تعریف فردیت بر مبنای مناسبات قبیله‌ای سلطه دارد، تا آنجا که «فردگرایی در قبیله‌گرایی ذوب می‌شود» (جعفریان، ۱۳۷۳: ۱۵۸). زیست‌باده، بیش از پیش، وجود چنین عصبیت و همبستگی را بین اعضای یک قبیله ضروری می‌سازد. اهمیت قبیله در حیات‌جمعی اعراب جاهلی تا بدان‌جاست که در زمره‌والترین دانش‌های آنان، «علم‌انساب» قرار می‌گیرد که چیزی جز علم به «حسب و نسب» قبیله‌ای و آگاهی به آبا و اجداد که وسیلهٔ تفاخر و شرافت است، نیست. «فردیت» در ساخت حیات‌جمعی اعراب جاهلی در حداقل مرتبه ممکن است به گونه‌ای که مونثگمری وات، جایگزینی ساخت اعتقادی اسلام به جای ساخت اعتقادی جاهلی را نوعی گذار به «فردگرایی» می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۲۱). مناسبات قبیله‌ای، مبتنی بر پیوند خویشاوندی نسبی و احساس افتخار مبتنی بر اهمیت روابط خونی بود؛ ایزوتسو «جانبداری از برادران و اعضای قبیله»، «عشق به قبیله خود» و «تحمل سرزنش و شماتت جانگزای بیگانگان» را تنها معیار سنجش و ارزش‌دآوری نهایی نزد افراد قبیله در تنظیم مناسبات اجتماعی می‌داند و نیز تأکید می‌کند که معیاری برای خوب/ بد و درستی/ نادرستی، ورای معیارهای قبیله‌ای وجود نداشته است (همان: ۱۱۳).

از سوی دیگر، اعراب جاهلی که عموماً بت‌پرست بودند، در وهلهٔ اول، یک نیروی مذهبی بودند که به وجود «الله»، به عنوان آفرینندهٔ جهان اذعان داشتند، اما برای او، شریک قایل بودند. مشرک بودند، چراکه «بت‌ها را شریک الله قرار داده و برای آنها، شأنِ خدایی قایل بودند. آنها می‌پنداشتند که اینان «بهره‌ای از قدرت خداوند» را دارا بوده و به آنها، به‌مثابه «واسطه‌های بین خدا و بندگانش می‌نگریستند. بندگان می‌بایست حاجات و خواسته‌هایشان را از طریق این واسطه‌ها به خدای یکتا عرضه کنند. آنها از قدرت شفاعت نزد خدا برخوردار بودند. اعراب بت‌پرست معتقد به وجود «اولیا» یعنی وسیله و واسطه‌هایی میان خود و خدای یکتا شدند و به‌دنبال نزدیک شدن به این واسطه‌ها برآمدند؛ چهره و تمثال برای آنها تراشیدند» (همان: ۷۱). خوشحال کردن و خرسند ساختن این «واسطه‌ها» که در قالب «چهره‌نگاری» یا «مجسمه‌سازی»

نمود عینی یافته‌بودند، راه‌حل مناسبی برای خشنود ساختن خدا بود و به این ترتیب، مناسکی نظیر قربانی کردن و نذر کردن معنادار شد.

با استفاده از منطق پدیدارشناسی دین، گسترش سریع بت‌پرستی در جزیره‌العرب را بهتر می‌توان فهمید. از این منظر ما با یک «امر مقدس» مواجه هستیم که آتو از آن به مثابه واقعیتی «هولناک»، «غیرعقلایی» و رمزآلود در نظر انسان مؤمن یاد می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۴۲-۱۴۳)؛ واقعیتی که کاملاً متفاوت از دیگر مقوله‌های «طبیعی» است. مقدس خود را متجلی می‌سازد: در بعضی اشیای معمولی از یک سنگ یا درخت تا حلول در عیسی مسیح (ع) که از نظر الیاده، عالی‌ترین تجلی مقدس در دین مسیحیت است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۳). از نظر او تاریخ ادیان چیزی جز همین تجلیات مقدس نیست. الیاده از مقدس همسری (به معنای تجلی مقدس در جهان طبیعی) برای تفکیک جهان مقدس و جهان نامقدس از یکدیگر استفاده می‌کند که بر مبنای آن ما در جهان مقدس، با زمان، مکان، تاریخ، شهر، ساختمان و دیگر پدیده‌های مقدس مواجهیم که به نوعی مقدس در آنها متجلی شده یا این‌که با عمل مقدس در ازل انطباق دارند. در اینجا نیز بت‌ها، مقدس هستند چرا که مقدس در آنها متجلی شده است، یک تجلی غیرمستقیم. اصنام یا همان بت‌های جاهلی، مجسمه و چهره‌نگاری‌هایی از فرشتگان، انبیا، اولیا یا انسان‌های نیکوکاری بوده‌اند که به مقدس «نزدیک» بوده‌اند و به همین دلیل و نیز به واسطه نزدیکی‌شان به مقدس، بتی که از آنها ساخته می‌شده نیز از جایگاه والایی برخوردار بوده است.

«بت» به عنوان یک نشانه جدید وارد زیست جهان جاهلی و مفصل‌بندی گفتمان جاهلیت می‌شود و به دلیل تناسب و همخوانی آن با دیگر دال‌های موجود در این گفتمان، به یک «وقته» بدل و بخشی از مفصل‌بندی آن می‌شود که در ادامه نحوه تثبیت شدن آن تشریح خواهد شد. می‌دانیم که کعبه برای اعراب جاهلی از حرمت برخوردار بوده، چنان‌که از آن به «حرم» یاد می‌کرده‌اند؛ حرمت آن نیز به واسطه تجلی مقدس در آن مطابق با آیین ابراهیمی است. مقدس همسری برای کعبه تا بدانجاست که قبیله قریش که پرده‌دار کعبه بوده‌اند را «اهل حرم» می‌نامیده‌اند و برای آنها در تمام جزیره‌العرب سطحی از تقدس و احترام و البته مصنوعیت سیاسی-اجتماعی قایل بوده‌اند. قبایل بزرگ، به ویژه در شهرها، برای خود همانند کعبه، بت‌کده‌هایی ساختند که نوعی بازسازی مکان مقدس محسوب می‌شود، جایی که اعراب در آن، خود را به مقدس نزدیک‌تر احساس می‌کرده‌اند. زیرا انسان مذهبی و مقدس، همواره خواستار قرار داشتن در تجربه

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۱۹

مقدس به منظور پیوند بیشتر با مقدس است. «مجاورت» در کنار مقدس، برای انسان مقدس ارزشمند است و او تلاش می‌کند که تا حد ممکن خود را به مکان مقدس و مرکز جهان نزدیک کند (همان: ۳۴).

بت‌ها، نظم اجتماعی مبتنی بر قبیله‌گرایی را تقویت می‌کردند. اعتقاد به وجود الله (توحید) آن‌چنان که در گفتمان نبوی مورد اشارت است، وحدت‌آفرین است اما تکثر وجود بت‌ها در گفتمان بت‌پرستی، بت‌هایی که اکنون به جای الله نشست‌اند و خود، خدا محسوب می‌شوند که توان دخل و تصرف و تغییر و مداخله در امور را دارند، نوعی تکثر اجتماعی را نیز دامن می‌زند و بدان مشروعیت می‌بخشد. به عبارتی، وجود خدای واحد، دست‌کم از حیث نظری و آرمانی، موجب وحدت بین پیروان می‌شود، ولی اعتقاد به وجود خدایان متعدد یا بت‌های متکثری که کارکرد خدای واحد را دارند، به لحاظ نظری زمینه‌تکثر و ناهمگونی اجتماعی و در مورد بت‌پرستان جزیره‌العرب، به‌طور عملی، موجب تشتت و تکثر اجتماعی می‌شود. قبیله‌گرایی، در درون زیست‌جهان عرب جاهلی، تکثر قبیله‌ای را می‌پذیرد و هر قبیله‌ای به‌واسطه اعتقاد به برتری خونی و خویشاوندی و اصالت و پاکی نژادی، خود را برتر از دیگر قبایل و گروه‌های خونی می‌داند و از آنجا که معیار و ملاک واحد و پذیرفته‌شده‌ای برای تعیین اصالت و برتری یکی از قبایل بر دیگری که مورد پذیرش همگان باشد، وجود ندارد، قبایل مختلف خود را بنابر معیارهای مختلف برتر و بهتر می‌دانند. اعتقاد به وجود بت‌ها، این باور را تقویت می‌کند چرا که هر قبیله‌ای می‌تواند بت مخصوص به خود را داشته باشد و گاه هر فرد نیز بت (و خدای) مخصوص به خود را داشت (العلی، ۱۳۸۱: ۲۷) که می‌توانست ادعای او را مبنی بر برتری نژادی و عدم وابستگی‌اش به دیگر قبایل و عشایر و افراد را تقویت و مشروع سازد، به این ترتیب که او را از خدای دیگران بی‌نیاز می‌ساخت. دو قدرت (خدا [بت] و جایگاه قبیله) همدیگر را تقویت می‌کردند.

تداوم این عقیده در میان مشرکین، آن را به یک «سنت» فرهنگی-اجتماعی و البته سیاسی در جزیره‌العرب بدل کرد. در میان اعراب جاهلی، «پدران و پیشینیان» جایگاه مهمی دارند. به عبارتی، گروه مرجع درون‌گفتمانی برای مشرکان، آباء و اجدادشان هستند و هرچه که آنان به آن عمل کرده‌اند یا در گفتارشان آمده است، برای مشرکین مرجعیت دارد. از جمله این کرد و کارهای پیشینیان، اعتقاد آنها به بت و دخالت آنها در انتظام امور هستی و زندگی افراد است. بت‌پرستی از نظر استدلالی و اعتقادی، هیچ مبنایی ندارد، جز این‌که آباء و اجداد و گذشتگان به این کار مبادرت کرده‌اند. در گفتمان بت‌پرستی، همچنین عمل بر اساس آنچه آباء و اجداد بدان عمل کرده یا به آن عقیده داشته‌اند، یک گزاره اصلی به حساب می‌آید و مهم‌ترین منبع گفتمانی نزد بت‌پرستان، پیشینیان و گذشتگان‌اند (از این روست که قرآن، به جای پرداختن به بت‌ها،

بیشترین توان استدلالی خود را برای زیرسؤال بردن درستی این منبع گفتمانی و جایگاه معرفتی آن به کار می‌گیرد). آنها به این دلیل آنچه پیامبر اسلام (ص) می‌گوید را رد کرده و به آن ایمان نمی‌آورند که آن را مخالف با عمل و نظر پیشینیان می‌دانستند. این مضامین در آیاتی از قرآن کریم (مانند سوره مائده/ آیه ۱۰۴ و سوره بقره/ آیه ۱۷) آمده است. در مجموع، مفصل‌بندی در گفتمان جاهلیت، در نتیجه تعامل دال‌هایی نظیر بت، قبیله و پدران (و پیشینیان) و نیز تأثیر شرایط اقلیمی، شکل می‌گیرد و «قبیله‌گرایی»، به نقطه ممتاز و دال برتری بدل می‌شود که دیگر دال‌ها (عشرت‌طلبی، حال‌اندیشی، بت‌پرستی، نابرابری، تفاخر و نظایر آن) را معنادار می‌سازد. این نظم گفتمانی، به نظم اجتماعی خاص خود می‌انجامد و به زنان موقعیت تعریف‌شده‌ای می‌دهد که پیش از این برخی خصایص آن گفته شد. دشواری زیست در بادیه، کم‌توانی برای دفاع از قبیله و افتخارات آن و پایین‌بودن مرتبه وجودی برای انتقال آنچه پدران و پیشینیان گفته‌اند، در مجموع، به زنان موقعیتی نازل در گفتمان جاهلیت و زیست‌جمعی جزیره‌العرب داده است.

### گفتمان نبوی

متن اصلی برای استنباط گزاره‌های گفتمان نبوی، کتاب قرآن و کلام و کردار پیامبر اسلام (ص) است که مورد اتکای این مقاله نیز هست. از قرآن استنباط می‌شود که دال مرکزی در گفتمان نبوی، «خدامرکزی» است که بر مبنای آن، کل زیست‌جهان فرهنگی-اجتماعی بر محوریت نشانه «خدا» تنظیم می‌شود. خدا، آفریننده کل هستی است و خلقت از آن اوست. در سوره حدید/ آیه ۳ آمده است: «اوست (خدا) اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به همه چیز داناست». انسان آفریده خداست و از این رو، مطیع و تابع اوست. خدا در زندگی او ساری و جاری است. عملی از انسان پذیرفته می‌شود که موجب رضایت خداوند شود. هر عملی جز این، در زمره گناهان بوده و نکوهیده است. اسلام، همچنان‌که از نامش دانسته می‌شود، بر ضرورت تسلیم در برابر خدا تأکید می‌کند و این تسلیم، مطلق و فراگیر خواهد بود. مبنای هر کنشی در هر موقعیتی، جز خواست و اراده خداوند نمی‌تواند باشد؛ نه تنها در ارتباط فرد با خدا، بلکه خدامرکزی در نحوه ارتباط فرد با دیگران در روابط اجتماعی نیز صادق است. از این رو، «تقوا» به عنوان نشانه تازه‌ای وارد گفتمان نبوی می‌شود که مهم‌ترین پیامد آن، تصحیح روابط اجتماعی است: «ای مردم! از پروردگارتان بترسید» (سوره حج/ آیه ۱). مسلمان، همواره باید مراقب باشد تا در روابطش با دیگران به‌گونه‌ای عمل کند که موجب عدم‌رضایت خداوند نشود. قرآن از مسلمانان می‌خواهد که در روابط اجتماعی‌شان، شکیبایی و صبر در پیش گیرند و این تنها از اهل خشوع و تواضع بر می‌آید: «از شکیبایی و نماز یاری جوی. و این دو کار(ها)یی دشوارند، جز برای



سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۲۱

اهل خشوع...» (سوره بقره/ آیات ۴۲ تا ۴۴). خدا، مطلق است: علم مطلق، رحمت مطلق، عدالت مطلق، حیات مطلق، اراده مطلق و نیز قدرت مطلق. او بر هر چیزی قادر و تواناست. او اراده می‌کند و هر چه بخواهد محقق می‌شود. مسلمان برای انجام هر عملی، بر این قدرت لایزال و مطلق متکی است. مسلمان جز بر خدا تکیه نمی‌کند و اگر جز این کند، از مسیر حق خارج شده است. گسترش سریع اسلام در کمتر از دو دهه بعد از بعثت پیامبر اسلام(ص)، در اصلی‌ترین حالت به اتکای چنین قدرتی صورت گرفت.

گزاره مهم دیگر در گفتمان نبوی که کل زندگی یک مسلمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، معاد باوری و نوعی تلقی انقطاعی از زمان در عین پیوستگی آن است. نزد مسلمان، از یک سو زمان پیوسته است، چرا که خداوند اختیار همه چیز را دارد. او قادر به تغییر در زمان است و می‌تواند رویدادها را تغییر دهد. خداوند واحد است و اراده واحدی دارد، از این رو زمان که تحت اراده اوست، زمان، واحد و پیوسته است. با اعتقاد به گذار از جهانی به جهان دیگر که با واسطه مرگ صورت می‌گیرد، زمان دچار انقطاع می‌شود. از این رو زمان، پایان نمی‌پذیرد، بلکه پس از مرگ و پایان این جهان نیز تداوم می‌یابد. مرگ، پایان همه چیز نیست، بلکه آغازی است بر یک پایان و شروعی تازه. مسلمان در صورت وقوف عملی به این باورها، زندگی‌اش را به گونه‌ای تنظیم خواهد کرد که در رابطه‌اش با خدا، با خود و با دیگران، جز رضایت خداوند و خیرخواهی او چیز دیگری طلب نکند.

نتیجه به هم پیوستن دو گزاره پیش‌گفته، گزاره تازه‌ای است و آن این‌که همه چیز گذراست و تنها خداست که ثابت و همیشگی است. چنین درک متغیری از زمان، باعث می‌شود که نزد مسلمان، همه چیز «در حال گذار» به سوی یک مقصد حقیقی باشد: خدا. همه چیز از خدا صادر می‌شود، تحول می‌یابد و باز به سوی او رهسپار می‌شود. مبدأ و مقصد، خداست. در سوره روم/ آیه ۱۱ آمده است: «خداوند آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را باز می‌گرداند و سپس شما به سوی او بازگردانده می‌شوید». این جهان، زندگی و همه امکانات و نیروهایی که در اختیار انسان هست، همگی گذراست و انسان در نهایت، آنها را وا می‌نهد و در جهان دیگر، به خودی خود، کارایی برای انسان ندارند. گذرایی بودن، موجب می‌شود تا مسلمان، نگاه متفاوتی به زندگی فردی و جمعی خود پیدا کند: زندگی برای او شکل «وسیله»‌ای پیدا می‌کند. هر آنچه او در این جهان در اختیار دارد و هر کاری که در این جهان انجام می‌دهد، در حکم وسیله است، وسیله‌ای برای ساختن جهانی دیگر. انسان باید به منطق استفاده این وسیله پی ببرد و از آن در مسیر درستش بهره گیرد. چنین نگاهی، به‌ویژه، وقتی که با پدیده مرگ همراه می‌شود، گذرایی بودن را تقویت می‌کند. بر این اساس، گذرایی بودن

زندگی، یک مسلمان را وارد مرحله تازه‌ای می‌کند و به زندگی اجتماعی، معنای دیگری می‌دهد: پیش از آن که فرصتی دست دهد، ممکن است اختیارات و امکانات از انسان سلب شود، پس بهتر است که در هر حالت، بهترین استفاده از «وسيله» صورت گیرد و بهترین استفاده یعنی توجه داشتن به رضایت خداوند. انسان باید دائماً در مراقبت از خود به سر برد و مراقب باشد که در روابط اجتماعی‌اش، برخلاف میل و رضایت خداوند عمل نکند، چرا که هر لحظه ممکن است مرگ، واقع شود و فرصت جبران از دست برود.

گزاره‌های پیش‌گفته که به اهمیت و نقش خدا در گستره حیات اشاره دارد، چیزی از محوریت نقش انسان در گفتمان نبوی کم نمی‌کند. در واقع خدامرکزی، نافی انسان‌محوری نیست و اراده خدا جز با عمل انسان تحقق نمی‌پذیرد. خدا انسان‌ها را مجبور به پذیرش چیزی یا مکلف به انجام امری نمی‌کند، بلکه انسان را در موقعیت‌های مختلفی که در بیشتر موارد، در نتیجه عمل خود انسان‌ها پدید آمده، مخیر ساخته تا بر اساس درک و فهم خود رفتار کنند. از این رو جهان انسانی، جهان راکد و از پیش معین شده، نیست، بلکه همچون خمیری است در دست انسان که می‌تواند آن را به هر نحوی که می‌خواهد بسازد: آن‌گونه که خدا می‌پسندد یا آن‌گونه که خدا نمی‌پسندد. چنین تصویری از موقعیت انسان در گفتمان نبوی، جایگاه وجودشناختی انسانی را ارتقا می‌دهد. مسلمان می‌تواند بر مبنای سنت‌های الهی که در جهان، ساری و جاری‌اند و قواعد اعلام‌شده اداره جهان محسوب می‌شوند، به تغییر در شرایط اقدام کرده و در این راستا، به این قواعد اتکا کند. این سنت‌ها، نحوه عمل او را تنظیم می‌کنند. انسان در گفتمان نبوی محوریت دارد، اما اراده و تدبیر و نتیجه عمل او در قالب سنت‌های از پیش تعیین‌شده‌ای که خدا برای اداره و عمل در این جهان اعلان نموده، محدود می‌شود. چنین درکی، وضعیت متناقضی برای مسلمان پدید می‌آورد: ضعف توأم با قدرت. همین قاعده، مهم‌ترین معیار کنترل و سنجش رفتار فردی و اجتماعی در گفتمان نبوی است که اگر با گزاره معاد باوری و خدامرکزی همراه شود، معیار ارزیابی را فراهم می‌آورد. مسلمان مختار است که در موقعیت‌های مختلف به گونه‌های متفاوتی عمل کند، اما باید بداند که خدا ناظر بر عمل اوست و رضایت او معیار اصلی در سنجش اعمال است و او با هر عملش، جایگاه خود را در جهان دیگر معین می‌کند و اعمالش مورد حسابرسی قرار می‌گیرد. چنین درکی، مبنای اصلی مسئولیت در گفتمان نبوی است.

این مفصل‌بندی گفتمانی در بیان غزالی به‌خوبی نمود یافته است، آنجا که می‌گوید «حقیقت مسلمان، در گرو شناختن چهار چیز است: خود، خدا، دنیا و آخرت» (غزالی، ۱۳۸۱: ۴). خدامرکزی به عنوان دال برتر در

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۲۳

گفتمان نبوی، دیگر دال‌ها و نشانه‌ها را تفسیر و معنادار می‌کند و پیوند و رابطه بین آنها، مفصل‌بندی این گفتمان را شکل می‌دهد.

چنین ساخت گفتمانی با دال برترِ خدامرکزی، نظم اجتماعی خاص خود را فراهم می‌آورد که سبک زندگی مسلمانان هم‌عصر با پیامبر اسلام(ص) نمونه‌ای از آن است. در نظم اجتماعی جدید، منطق برادری بین افراد حاکم است؛ همه اعضای اجتماع اسلامی، نسبت به یکدیگر مسئول‌اند؛ آرمان‌های افراد، جهانی است و مسلمانان، تربیت جهانی می‌شوند؛ معیارهای دگرسازی (جنسی، نژادی، قبیله‌ای، طبقاتی و نظایر آن) کنار گذاشته می‌شود و همه افراد با داشته‌های متفاوت و گاه متضاد، بر اساس معیار تقوی که چیزی جز تقرب به خدا نیست، در کنار هم قرار می‌گیرند؛ بر شأن و کرامت فرد، مسئولیت در قبال اعمال خودش و نیز در قبال اجتماع مسلمین تأکید می‌شود. زنان نیز در نظم اجتماعی تازه، موقعیت متفاوتی پیدا می‌کنند و هم از منظر عینی و هم از منظر ذهنی، در جایگاه متفاوتی قرار می‌گیرند. سیاست‌فرهنگی پیامبر اسلام(ص) در دوره حکومت‌داری‌شان، در چنین نظم گفتمانی شکل می‌گیرد و به تغییر در نظم اجتماعی می‌انجامد. در ادامه، به برخی از سیاست‌گذاری‌های فرهنگی پیامبر اسلام(ص) در دوره حکومت‌داری‌شان برای تغییر در وضعیت زنان اشاره می‌شود که وضعیت فرهنگی-اجتماعی زنان در نظم اجتماعی / گفتمانی جدید را نیز بهتر مشخص می‌کند.

### گزاره‌های گفتمان نبوی برای دگرگونی در وضعیت زنان

گفته شد که پیامبر اسلام(ص)، زمانی تشکیل حکومت داد که گفتمان فرهنگی جاهلیت حاکم بود و ایشان در دوره ده‌ساله حکومت‌شان، از قدرت و اقتدار حکومتی نیز برای دگرگونی و تحول در زیست‌جهان عرب جاهلی سود برد. در گفتمان جاهلی، مرد، جنس برتر و دارای اختیار، عقل، توان جسمانی، قدرت جنگاوری و «پدر» و در عوض، زنان فاقد چنین خصایصی تلقی می‌شده‌اند. برخی صفات نازل و کم‌ارزش، «زنانه» تلقی می‌شده که مردان برای «زن‌صفت» نشدن، باید از آنها اجتناب می‌کرده‌اند. در درون خانواده‌ها نیز جایگاه‌های متفاوتی برای پدر، مادر، پسر و دختر تعریف می‌شده و هر کدام از این جایگاه‌ها، تشخیص و تعیین خاص خود را داشته است که در جریان دگرسازی نقش ایفا می‌کرده‌اند. به‌ویژه، نقش پدر و دختر، بیش از دیگر جایگاه‌ها اهمیت داشته است. پدر علاوه بر نقش پدری، در جایگاه ریاست خانواده‌ها (در مورد برخی افراد) که با ریاست عشیره‌ای قبیله نیز همراه بوده، موقعیت ویژه با صبغه اجتماعی بالایی می‌یافته است، جایگاه دختر نیز ننگ‌آور و نفرین‌شده تلقی می‌شده است. پیامبر اسلام(ص)، در چنین نظم گفتمانی،

گزاره‌های گفتمانی تازه‌ای در باب کل شتون زندگی اجتماعی و از جمله، در حوزه زنان مطرح کرد و با تغییر نظم گفتمانی جاهلیت و نظم اجتماعی برآمده از آن، نظم اجتماعی تازه‌ای پدید آورد. نتیجه عملی تحول فراگیری که پیامبر اسلام(ص) پدید آورد، سلطه سیاسی - فرهنگی گسترده‌ای است که مسلمانان، کمتر از دو دهه بعد از وفات ایشان، بر بخش بزرگی از جهان پیدا کردند. آنچه در این مقاله، اهمیت دارد، بحث از ریشه‌های این سلطه سیاسی، در حوزه فرهنگی بود؛ این که آموزه‌های پیامبر، چگونه توانست چنین نیروی فراگیری را پدید آورد؟ و ایشان در مقام حاکم اسلامی، چه سیاست‌هایی برای تغییر در وضعیت فرهنگی جامعه و نظم گفتمانی که شرایط جزیره‌العرب را معنادار می‌کند، در پیش گرفت؟ به‌ویژه، در اینجا بررسی برخی سیاست‌گذاری‌ها در حوزه زنان و گزاره‌های گفتمانی تولید شده از آن مدنظر است.

### تأکید بر ارزش ذاتی زنان

پیش از این گفتیم که در گفتمان جاهلیت، زنان در جایگاه «دوم» و پست‌تر از مردان قرار دارند. آنها در بهترین حالت به عنوان طفیلی وجود مردان قلمداد می‌شوند که اولاً به منظور بهره‌کشی جنسی و ارضای شهوات مردانه مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ ثانیاً در فرآیند تولید نسل، آنها به عنوان به دنیاآورنده فرزندان(پسران)ی قلمداد می‌شدند که می‌توانستند از قبیله دفاع کرده و افتخارآفرینی کنند، در غارت و چپاول شرکت کرده و به امر تجارت بپردازند. در نهایت اینکه آنها می‌توانستند به عنوان کنیز برای راحتی مردان به کار گرفته شوند: خانه‌داری کنند، دامداری و چوپانی کنند و از برخی قابلیت‌های زنانه‌شان مانند رقص و آواز و نظایر آن برای موقعیت‌هایی که در زیست‌بادیه پیش می‌آید مانند مجالس بزم یا در میدان‌های جنگ استفاده برد. زنان در جنگ‌ها همراه مردان بودند و با آوازه‌خوانی و سرودهای حماسی، اراده‌شان را تقویت می‌کردند و چون جنگجویی بر زمین می‌افتاد از خصایص زنانه‌شان استفاده می‌کردند تا مردان دیگر را از فرار بازداشته و به انتقام ترغیب کنند(ضیف، ۱۳۸۱: ۷۳). در مجموع نوع نگرش به زنان و حیات آنها در گفتمان جاهلیت، نگرش کارکردی است و نه نگرش ذاتی. زنان در گفتمان جاهلیت، کارکرد دارند و در برخی موقعیت‌ها نفع و فایده دارند. زنان در زیست‌بادیه، فی‌نفسه، از ارزش و اهمیت برخوردار نیستند، بلکه دارای کارکرد هستند: کارکرد جنسی، کارکرد توالد، کارکرد آوازخوانی، کارکرد رقاصی، کارکرد چوپانی، کارکرد خانه‌داری و نظایر آن. این در حالی است که در گفتمان جاهلیت، «مرد»، وجودش فی‌نفسه، اهمیت و ارزش دارد، او محور حیات فردی و قبیله‌ای است. مرد، ارزش‌ساز است، شجاعت و سخاوت و صبر، خصایلی هستند

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۲۵

که نه تنها از مردان بر می‌آید، بلکه اساساً زاینده کنش و فعل مردان است. مرد، محور همه چیز است و زن، طفیلی وجود مرد است.

با چنین تصور کارکردی نسبت به زن، در گفتمان نبوی، بر ارزش ذاتی زن تأکید می‌شود و در قرآن کریم، هر جا از مردان نام برده شده و استعداد و توانایی به آنها نسبت داده شده، بلافاصله نیز از زنان یاد می‌شود که یا آن خصایل را دارا هستند یا می‌توانند مانند مردان، مدارج ترقی را طی کنند و مراتب و خصایلی را کسب کنند. در سوره ذاریات / آیه ۵۶ آمده است که: «جن و انس» را نیافریدم، مگر برای آن که مرا عبادت کنند»، در این آیه از «انس» یاد شده و تمایزی بین زن و مرد قرار داده نشده است. به عبارتی، اگر این آیه، منتها و مطلوب خلقت را بیان می‌کند، زن در رسیدن به غایت و مطلوب خلقت، از مرد چیزی کم ندارد و با او برابر است. در سوره احزاب / آیه ۳۵، سوره توبه / آیه ۷۲ و سوره فتح / آیه ۵، این مضمون تکرار شده است که در جهان دیگر، مردان و زنان، بدون هیچ تمایزی به پاداش یا جزا می‌رسند: «آن روز که مردان و زنان مؤمن را می‌بینی که نورشان پیشاپیش و به جانب راستشان روان است...». اساساً زنان نسبت به مردان فروتری ذاتی ندارند. زن و مرد از یک نوع‌اند، نه این که زن از نوع فروتری باشد. تأکید می‌شود که مرد و زن از یک جنس هستند و برتری ذاتی بر هم ندارند: «از نشانه‌های خداوند این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید...» (سوره روم / آیه ۲۱). در گفتمان نبوی، زنان از لحاظ جایگاه و مرتبه در ردیف مردان هستند. آنها با مردان برابرند هرچند از لحاظ زیستی و برخی استعدادها بین زن و مرد تفاوت وجود دارد و برخی صفات در مردان کمتر از زنان است و بالعکس. اما وجود یا نقصان یک صفت در مرد یا زن، ملاک فروتری یکی یا برتری دیگری نمی‌شود. این خصایل متفاوت، در موقعیت‌های متفاوتی که در نظام آفرینش وجود دارد، به کار گرفته و مثمر ثمر خواهد شد. از این رو در وهله اول، گفتمان نبوی نسبت به زنده به گور کردن دختران موضع می‌گیرد: «و هرگاه یکی‌شان (اعراب بت‌پرست) به دختر مژده یابد، رویش سیاه می‌گردد، در حالی که خشم و اندوه خود را فرو می‌خورد» (سوره نحل / آیه ۵۸) و «از ناگواری خبری که بشارتش داده‌اند از قوم خود متواری می‌شود که آیا او را به خواری نگاه دارد یا در خاک پنهانش کند؟ وه! چه بد داوری می‌کنند» (همان، آیه ۵۹). در چنین شرایط گفتمانی که دختران زنده به گور سپرده می‌شوند، با اتکا به گزاره ارزش ذاتی زنان، پیامبر اسلام(ص)، گفته است که: «بهترین فرزندان شما، دختران‌اند و علامت خوش‌قدمی زن آن است که اولین فرزندش دختر باشد» (نوری، ۱۴۰۷: ۶۱۴-۶۱۵).

ملاحظه می‌شود که در گفتمان نبوی، در وهله اول، برای زنان ارزش ذاتی تعریف می‌شود، به همان نحو که برای مردان. وجود مرد و زن، به‌عنوان نوع بشر در نظام خلقت، هدفی دارد. خداوند از خلقت جهان، هدفی دارد و خلقت زن و مرد نیز به همان ترتیب، هدفمند است و در راستای همان هدف کلی خلقت. از این رو مرد و زن، ارزش ذاتی دارند، به‌واسطه نقشی که در تحقق اهداف موردنظر از آفرینش این جهان، ایفا می‌کنند. هر دو در جایگاه خودشان، وجودشان ارزشمند و مؤثر است. البته این برابری وجودی، نافی تفاوت‌های تکوینی نیست و خللی در وجود برخی تفاوت‌های زیستی-روانی بین زن و مرد ایجاد نمی‌کند؛ چراکه به‌رغم مرتبه وجودی برابر، می‌توان برای دو موجود هم‌مرتبه، تمایزات تکوینی قابل بود (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۶۵). به‌طور مثال، بینایی انسان از کرکس، ضعیف‌تر است. آیا این تفاوت و برتری تکوینی، می‌تواند مبنایی برای قرار دادن کرکس در مرتبه وجودی، بالاتر از انسان باشد؟ چنین درکی، تضمین‌کننده ارزش ذاتی زنان است و نمی‌تواند زنان را طفیلی وجود مردان قرار دهد. در سوره احزاب/ آیه ۳۵ آمده است: «به یقین، مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان صابر و شکیبیا و زنان صابر و شکیبیا، مردان با خشوع و زنان با خشوع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن، مردانی که بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای همه آنها مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است». این آیه، به‌خوبی، به ارزش ذاتی زن اشاره می‌کند و این که در گفتمان نبوی، تفاوت وجودی بین زن و مرد وجود ندارد. همان‌گونه که در این آیه تصریح شده است، زنان و مردان، در ده مقام معنوی و ملکوتی با هم مشترکند و در صورت مجاهدت فردی، می‌توانند به این شئون و جایگاه‌ها نایل شوند:

مقام اسلام و اقرار به وحدانیت خداوند؛ مقام ایمان و درک قلبی؛ مقام طاعت و بندگی خداوند؛ مقام صدق و درست‌کرداری؛ مقام صبر و ایستادگی در راه حق؛ مقام فروتنی و تواضع در برابر امر حق؛ مقام جود و بخشندگی؛ مقام روزه و امساک؛ مقام صیانت نفس و غلبه بر هوی و هوس؛ مقام ذکر حق.

در رسیدن به این مقامات، هیچ تمایزی بین زنان و مردان وجود ندارد و تنها تلاش و ممارست فردی است که تعیین‌کننده است. در حالی که در گفتمان جاهلیت، برخی صفات خاص مردان بود: مانند مقام سخاوت و کرم (با همان تعبیر جاهلی از آن) یا مقام صبر، مقاومت و ایستادگی (با همان تعبیر جاهلی از آن). به همین نحو وقتی که در سوره توبه از مبحث نفاق بحث می‌شود، بین زنان و مردان تمایزی نمی‌گذارد و

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۲۷

هر دو را تحت عنوان «منافق» یاد می‌کند: «وعدالله المنافقین و المنافقات...» (سوره توبه/ آیه ۶۸)، «خدا مردان و زنان منافق ... را آتش جهنم وعده کرده که در آن جاودانه خواهند بود». ملاحظه می‌شود که نه در مسئله نفاق، آن را مختص به زنان کرده و نه در مبحث مجازات، برای زنان مجازات سنگین‌تری قرار داده، بلکه هر دو را در ابتلا به نفاق و گرفتاری در مجازات خدا برابر دانسته و بنابه میزان گناه فردی‌شان، درجات‌شان متغیر خواهد بود. همچنین در قرآن به توان و «استقلال فکری» زنان در زمینه شناخت توحید و تمییز آن از کفر تأکید شده است، چنان‌که برای خدانا‌باوران، زنان نوح و لوط مثال آورده می‌شود: «خدا برای کسانی که کافر شده‌اند، زن نوح و لوط را مثال آورده که هر دو در نکاح دو بنده شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند...» (سوره تحریم/ آیه ۱۰) و برای خدانا‌باوران، زن فرعون مثال زده می‌شود: «و خدا برای کسانی که ایمان آورده‌اند، همسر فرعون را مثل آورده، آن‌گاه که گفت پروردگارا برای من نزد خویش، در بهشت، خانه‌ای بساز و مرا از شر فرعون و عمل او نجات ده و مرا از مردم ستمکار برهان» (همان/ آیه ۱۱).

### حریم زنانه

#### تصحیح وضعیت حقوقی زنان

پیش از این درباره وضعیت سیاسی و حقوقی در جزیره‌العرب سخن گفتیم که نظم سیاسی در آن مبتنی بر پیمان‌ها بود. این پیمان‌ها به سادگی زیر پا گذاشته می‌شدند و تنها عامل بازدارنده، قدرت قبایل بود و گرنه هیچ پیمانی ضمانت اجرایی نداشت، الا ترس از قدرت یک قبیله با هم‌پیمانانش. در واقع، قانون، همان برآیند پیمان‌هایی است که بین قبایل اتخاذ می‌شود و البته به سهولت نیز از هم گسسته می‌شود. در سطح روابط اجتماعی نیز جز در مواردی که حقی، پشتوانه‌ای از قدرت با خود داشت، در سایر موارد، حقوق ایفا نشده و به سادگی زیر پا گذاشته می‌شدند. تنها حقوقی اجرا می‌شدند که اعتبار قبیله بدان‌ها بستگی داشت و زیرپا گذاشتن آن از جانب هرکس، موجب سرافکندگی کل قبیله شده و از این رو به‌واسطه آسیب‌رساندن به وجدان جمعی قبیله، با واکنش سختی مواجه می‌شد. عدم‌رعایت حقوق و نادیده انگاشتن آنها، به‌ویژه در سطح خردتر، امری معمول و جزء ذات زیست‌بادیه است.

نادیده گرفتن حقوق زنان، ذیل گفتمان جاهلیت و در میان اعراب جزیره‌العرب، صورت مضاعف داشت. هرچند زنان در گفتمان جاهلیت، نقش‌های زیادی داشته و در زیست‌بادیه، کارکردهای فراوانی داشتند، اما در بُعد حقوقی، ضعیف و کم‌مایه بودند. تا آنجا که اساساً حقوقی برای آنها وجود نداشت و همان محدود حقوقی که به‌واسطه بافت قبیله‌ای و قواعد زیست‌بادیه برای آنها وجود داشت نیز به سادگی، زیر پا گذاشته شده و

نادیده گرفته می‌شد. شدت و تعداد حقوق و مقرراتی که در گفتمان نبوی پیرامون زنان شکل گرفته، به حدی است که ایجاد حریم حقوقی برای زنان را به یک گزاره گفتمانی در این گفتمان بدل می‌سازد. انبوه مقررات حقوقی برای زنان در گفتمان نبوی، در حالی که در زیست‌جهان عرب جاهلی بت‌پرست، این نظام حقوقی بسیط، ساده و کم‌مایه است و پیچیدگی خاصی ندارد، تنها به دو دلیل توجیه‌پذیر است: نخست دفاع از حریم زنان و دوم، جهان‌نگری گفتمان نبوی که افراد را به‌صورت جهانی و فراتر از زمان و مکان جزیره‌العرب تربیت می‌کند. این قواعد نه برای محدود کردن زنان و مهار زدن بر توانایی‌ها و فعالیت‌های زنان، بلکه به‌منظور تعریف جایگاه زنان و الزام دیگران به رعایت این حقوق است. نظام حقوقی زنان، مشتمل بر قانون ازدواج، قانون طلاق، قانون شیر دادن، قانون نفقه، قانون مالکیت، قانون مهریه، قانون ارث، قانون وصیت و نظایر آن است. اسلام با مالکیت زنان، مخالفتی ندارد و آن را به‌عنوان یک حق محفوظ می‌داند. در سوره نساء/ آیه ۳۲ بر حق مالکیت مردان و زنان و بهره‌آنان از آن چه کسب می‌کنند، تأکید شده است: «برای مردان از آن چه کسب می‌کنند، بهره‌ای است و برای زنان از آن چه خود به‌دست می‌آورند، بهره‌ای است». قانون ارث، زن را شریک تمام طبقات ارث‌بران می‌داند و نفقه، شامل سه محور اساسی (خوراک و پوشاک و مسکن و در مواردی خدمتکار) (علاسوند، ۱۳۸۲: ۱۴۹)، وجه دیگری از حقوق زنان را تشکیل می‌دهد. آنچه بیش از محتوای این قوانین حقوقی، جلب توجه می‌کند، نقش و کارکردی است که این قوانین برای تشخیص بخشیدن به جایگاه زنان و حریم قرار دادن برای آنان ایفا می‌کند، آن هم در جامعه‌ای که حتی مردان نیز از تعرض به حقوق‌شان مصون نیستند، چه رسد به زنان. تنها منبع و منشأ مصونیت حقوقی مردان نیز در گفتمان جاهلیت و بت‌پرستی، قبیله است. حقوق حداقلی افراد در پناه قبیله مراعات می‌شود، هرچند که عوامل بسیاری نیز وجود دارند که در خود قبیله، همان حقوق حداقلی را نیز نفی می‌کنند. گفتمان نبوی با زیرسؤال بردن منطق قبیله‌ای و روابط اجتماعی مبتنی بر آن و ارائه منطق تازه، باید ساز و کار تازه‌ای برای دفاع از حقوق افراد ارائه دهد. ارائه قواعد حقوقی متعدد و متنوع، به‌ویژه در حوزه زنان، بر اساس همین استدلال است تا به جایگاه آنان، در میان دیگر گروه‌ها و اقشار اجتماعی، تعیین و تشخیص تازه‌ای بخشد.

### قدسیت زنان

#### پیوند امر ایمان و امر ازدواج

یکی دیگر از مهم‌ترین سیاست‌گذاری‌های فرهنگی پیامبر اسلام(ص)، تأکید بر اصل ازدواج است که در اینجا بیشتر از وجهی که به تثبیت و تقویت جایگاه زنان منجر می‌شود، مدنظر است. ازدواج نیز به‌عنوان پایه



سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۲۹

اصلی و مقدمه تشکیل خانواده، به مقررات و قواعدی منجر می‌شد که بیش از پیش، جایگاه زنان را مستحکم نموده و روابط بین آنان و مردان را ضابطه‌مند می‌کند و به ایجاد حریمی برای آنان منجر می‌شود. البته در گفتمان بت‌پرستی و نزد اعراب جاهلی نیز ازدواج وجود داشته و اقسام مختلفی داشته است:

الف: نکاح‌الرہط یا «زناشویی دسته‌جمعی» که بنا بر آن تعدادی از مردان که تعداد آنها از ده نفر بیشتر نمی‌شد، زنی را به‌طور اشتراکی انتخاب می‌کردند (مردانی، ۱۳۷۴: ۱۲).

ب: نکاح‌البَدَل که بنا بر آن، مردان همسر دار، زنان خود را با یکدیگر معاوضه می‌کردند و زنان هیچ نقشی در این معاوضه نداشتند (همان).

ج: نکاح‌الجمع یکی دیگر از انواع زناشویی همگانی که در آن ثروتمندان عرب، به خاطر ثروت‌اندوزی، کنیزان خریداری شده و زنان بی‌بند و بار را جمع می‌نمودند و آنها را در نزد اساتید فن، رموز ادب و موسیقی و عشوه‌گری می‌آموختند. سپس هریک را در منزلی آماده قرار می‌دادند و بر بام آنها پرچمی را که نشان ورود آزاد برای همگان بود نصب می‌کردند و ثمره این چنین نکاحی نیز به کمک قیافه‌شناسان و کاهنان به یکی از مردان، منتسب می‌شد و فرزند مشروع او به حساب می‌آمد (همان).

د: نکاح‌الشغار که بنا بر آن، زنان و دختران به‌عنوان کابین زنی دیگر واقع می‌شدند، یعنی مردی دختر یا خواهر خود را در عوض مهرزنی که گرفته بود به پدر یا برادر او می‌داد (همان). مبادله دو خواهر بین دو برادر نیز از قسم نکاح‌الشغار است (ضیف، ۱۳۸۱: ۷۵).

ه: ازدواج‌های میراثی که بنا بر آن، همسر شخص متوفی، مانند اموال باقی‌مانده از وی، به وارثان بعد از او تعلق داشت و به مانند ارث تقسیم می‌شدند (همان).

و: نکاح‌المقت: ازدواج یک مرد با دو خواهر در یک زمان (همان).

ملاحظه می‌شود که پیش از حاکم شدن گفتمان نبوی در جزیره‌العرب و تحت گفتمان جاهلیت، اقسام مختلفی از ازدواج و نکاح بین اعراب رایج بوده است، ولی با توجه دوباره به شکل و محتوای این ازدواج‌ها، مشخص می‌شود که زنان در آن هیچ نقشی و فاعلیتی ندارند. هرچند که از نظر شکل و تعداد نیز گفتمان نبوی، اقسام ازدواج را به دو شکل اصلی تقلیل می‌دهد: دائم و موقت، ولی توجه به ماهیت و اصل ازدواج و تأکید بر اهمیت ذاتی آن، در گفتمان نبوی بیش از پیش موضوعیت می‌یابد و توجه ما در اینجا متمرکز بر ماهیت است نه اقسام.

یک گزاره اصلی در گفتمان نبوی برای تغییر رویکرد به ازدواج، ارتباط دادن امر ازدواج و امر ایمان است. ارتباط گفتمانی ازدواج و ایمان، رویکرد متفاوتی نسبت به ازدواج در گفتمان نبوی پدید می‌آورد. از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که: «هیچ بنیانی نزد خداوند متعال، محبوب‌تر از ازدواج (و تشکیل خانواده) نیست» (مجلسی، بی‌تا: ۳/۱۴). در جای دیگری بین مقام ایمان و ازدواج پیوند برقرار نموده و گفته‌اند که: «هرکس ازدواج کند، یک نیمه دین خویش را کامل کرده و باید درباره نیمه دیگر، از خدا بترسد (و تقوا پیشه کند)» (همان: ۵) در روابط و کنش‌های متقابل اجتماعی نیز «بهترین وساطت» را «واسط شدن میان دو نفر در امر ازدواج» دانسته‌اند (فروع کافی، بی‌تا: ۵/۳۲۹). همچنین تأکید شده است که هرکس که به منظور اجتناب و دوری از محرمات ازدواج کند، بر خدا لازم می‌آید که او را یاری کند. مهم‌ترین نکته‌ای که در اینجا جلب توجه می‌کند، ارتقای امر ازدواج، از وسیله‌ای برای تلذذ و بهره‌وری جنسی مردان و یا عاملی برای ارتقای موقعیت قبیله‌ای و اجتماعی (در گفتمان جاهلیت) به وسیله‌ای برای تقرب به خدا و کسب مقامات ایمانی است. چنین نگرشی به ازدواج، کارکرد آن را به کلی تغییر داده و لاجرم نوع نگاه به زنان را نیز از وسیله التذاذ جنسی، به همراهی برای کسب درجات ایمانی و دریافت‌های معنوی تغییر می‌دهد. در شرایط گفتمانی تازه، زن، در دایره معنوی و روحانی درک می‌شود، نه در فضای التذاذ و بهره‌کشی جنسی.

### نهادسازی اجتماعی پیرامون زنان

«نهاد»، حول یک نیاز اصلی و مهم در اجتماع انسانی شکل می‌گیرد. گاهی این نیازها، نیازهای اولیه‌ای هستند که حیات انسان، در ارتباط مستقیم با آنها قرار دارد؛ مانند نیاز به امنیت، نیاز به غذا برای زنده ماندن یا نیاز به توالد و ارضای جنسی که به ترتیب نهادهایی نظیر دولت، اقتصاد و خانواده را شکل می‌دهد. در جریان زندگی انسان و حیات اجتماعی، نیازهای تازه‌ای نیز سر بر می‌آورند که لزوماً با حیات زیستی انسان ارتباط ندارند، ولی با حیات اجتماعی او در ارتباط مستقیم به سر می‌برند. این نیازهای تازه، در گذر زمان، بیش از پیش در لایه‌های مختلف زندگی اجتماعی نفوذ کرده و ریشه می‌دواند و حول و حوش آنها قواعد و مقررات تازه‌ای پدید می‌آید و نهاد جدید را شکل می‌دهند. مانند نهاد «رسانه» که بر مبنای یک نیاز ثانویه، به اقتضای حیات امروزی انسان جدید، شکل گرفته است تا نیاز افراطی به «ارتباط» را پوشش دهد.

یکی از سیاست‌گذاری‌های پیامبر اسلام (ص)، نهادسازی است: نهاد جهاد، نهاد آموزش، نهاد دولت، نهاد مسجد، نهاد بازار و نظایر آن که با استقرار پیامبر اسلام (ص) در مدینه، یا وجود داشته‌اند و گسترش می‌یابند و یا این‌که اساساً تأسیس می‌شوند، مانند نهاد دولت. به همین ترتیب، به واسطه نگاه ذاتی که در گفتمان نبوی

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۳۱

نسبت به زنان وجود داشت و زمینه حضور و فعالیت اجتماعی برای زنان فراهم آورد، این مسئله مبتلابه تازه، یعنی نیاز به حضور زنان در عرصه‌های مختلف حیات‌جمعی، موجب شد تا قواعد و مقررات و مناسبات تازه‌ای در زیست‌جهان مسلمین پدید آید که نیازمند معنادهی و سیاست‌گذاری تازه از سوی گفتمان نبوی بود. تقویت نهاد خانواده و تأسیس نهاد حجاب از جمله این سیاست‌گذاری‌هاست، هدف از هر دو سیاست‌گذاری فوق، تلاش برای ایجاد حریم و تثبیت موقعیت زنان در زیست‌جهان مسلمین بود.

### نهاد خانواده

می‌دانیم که در حیات‌جمعی اعراب جاهلی، خانواده مفهوم معناداری است و در گفتمان جاهلیت با کارکردها و نقش‌های متفاوت‌اش شناخته می‌شود لکن با مفاهیم دیگری مانند عشیره و قبیله مواجهیم که خانواده را به‌عنوان واحد اجتماعی اصلی، کم اثر می‌کند و اهمیت‌اش را تخفیف می‌دهد. در واقع، ما با گونه‌ای «فراخانواده‌گرایی» مواجه هستیم که به واسطه قواعد عمل قبیله‌ای و عشیره‌ای، مناسبات خانواده تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که یکی از سیاست‌های اصلی پیامبر اسلام(ص)، تأکید بر اهمیت «خانواده»، تشکیل و حفظ آن است. در واقع، در گفتمان نبوی، خانواده، تشخیص‌یافته‌ترین واحد اجتماعی است که با از رونق افتادن واحد قبیله/عشیره، به‌عنوان پایه‌ای‌ترین واحد اجتماعی ایفای نقش می‌کند.

زن در خانواده، نسبت به هریک از اعضا وظایفی دارد و در مقابل، نقش‌های مقابل نیز تکالیفی نسبت به زن دارند. خانواده بر محور زن، قرار دارد و نقش او در خانه صرفاً نقش جنسی یا خدمتکاری نیست. نقش زن در خانواده، به‌واسطه ارزش وجودی‌اش، هم‌نوع بودنش با مرد و نیز قاعده «لتسکنوا الیها» (که می‌گوید مرد و زن را از یک نوع و برای آرامش یکدیگر قرار دادیم) تعریف می‌شود.

برای تشخیص یافتن جایگاه خانواده، همچنین، بر نقش «پدر» و نقش «مادر» تأکید می‌شود. نقش پدر و مادر، نقش‌هایی فراجنسیتی هستند و از نقش مرد و زن فراتر رفته و به مثابه نقش‌های مکمل ظاهر می‌شوند. در گفتمان نبوی بر تکریم پدر و مادر و حفظ ارزش و جایگاه این دو تأکید می‌شود. حقوقی نیز برای این دو تعریف می‌شود که جز موارد معدودی که در مسئله مالکیت و ارث، برای هریک صورت «الزام» آور و قانونی پیدا می‌کند، بیشتر حقوق معنوی است و برای تشخیص‌بخشی به بنیان خانواده به کار می‌رود. همچنان که بر نقش برادر و خواهر نیز تأکید می‌شود.

### نهاد حجاب

در گفتمان نبوی، موقعیت و نقش اجتماعی زنان احیا شد و حضورشان در حوزه‌های مختلف اجتماعی فراگیر شد. تا پیش از این زنان در اجتماع «مردانه» جاهلی، جز حضور نمادین، نقش دیگری در حوزه اجتماعی نداشتند. به عبارتی مطابق با نظریهٔ وبلن، طبقه‌ای بدلی و حاشیه‌ای در زیست‌جهان جاهلی وجود داشت که خدمتکاران، کنیزان و بردگان با محوریت زنان از جمله این طبقه بودند. زنان طبقه بالا در برخی موقعیت‌های عمومی و اجتماعی، در کنار مردان، حضور داشتند لکن این حضور، بدل از حضور مردان اشراف بود. این زنان یا زیبارو بودند، یا این‌که از قبیله نام‌نشان‌داری بودند و به‌واسطهٔ موقعیت و پایگاه طبقاتی‌شان، وسیلهٔ تفاخر قرار می‌گرفتند و یا به‌واسطهٔ ثروت‌شان. حضور آنها در اجتماعات، بدل از حضور شوهران‌شان بود و در عرصه عمومی، بازنمایانندهٔ نمادین موقعیت و قدرت شوهران‌شان بودند. زنان به کارهای غیرتولیدی مانند رقص و آواز و نظایر آن مشغول بودند تا به‌طور نیابتی، آسایش مردان اشراف را به اثبات برسانند. زنان و رفاه‌شان، در واقع بدل از رفاه و تن‌آسایی اشراف بود. آنها در موقعیت‌هایی اجتماعی بودند تا برتری مردان خود (شوهر یا ارباب) را نشان دهند و احترام دیگران را برای او برانگیزند (اروجلو، ۱۳۸۴: ۳۵). در چنین شرایطی، گفتمان نبوی، زمینه حضور مؤثر زنان در حوزه‌های مختلف اجتماعی، منفک از مردان را فراهم می‌کند. هجرت، آموزش، بحث و فحص، شرکت در جنگ‌ها، کمک در ساختن مسجد و حفر خندق، پرستاری و شرکت در نماز جماعت، تصمیم‌گیری‌ها و نظایر آن، قلمرو دخالت زنان در حوزه عمل اجتماعی را افزایش می‌داد و همین امر به مسئله‌ای در اجتماع مسلمین بدل شده بود. به‌ویژه این‌که در گفتمان نبوی، تأکید ویژه‌ای بر حفظ کرامت انسانی و ارزش وجودی زنان می‌شود و حضور در حوزه‌های اجتماعی نباید این کرامت و شأن را خدشه‌دار کند. از این‌روست که مقولهٔ «حجاب» در گفتمان نبوی مطرح می‌شود که در اصل ناظر بر چگونگی حضور زنان در قلمرو اجتماعی و جزئی از قواعدی است که زنان باید در کنش متقابل اجتماعی‌شان به ویژه در مواجهه با مردان در پیش گیرند. در آیهٔ مربوط به حجاب آمده است: «ای پیامبر! به همسران و دختران و زنان مؤمنان بگو که روسری‌های بلند فروافکنند، این کار برای این‌که شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند، بهتر است و (اگر تاکنون خطا و کوتاهی از آنها سرزده، توبه کنند) که خداوند همواره آمرزندهٔ رحیم است» (سوره نور/ آیهٔ ۳۱). در شأن نزول این آیه آمده است که برخی افراد هرزه که لزوماً هم از مسلمانان نبوده و می‌توانسته‌اند از مشرکین یثرب باشند، بر سر راه زنان مسلمان می‌نشستند و با سخنان ناروا آنها را اذیت می‌کردند (رشیدی، ۱۳۸۵: ۲۹). در این آیه، در وهله اول از زنان پیامبر(ص) و در مرحلهٔ بعد از

سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۳۳

کل زنان مسلمان خواسته می‌شود که از روسری استفاده کنند تا هم به‌عنوان زنان مسلمان، شناخته شوند و هم از آزار در امان مانند. توجه به شأن نزول همین آیه نشان می‌دهد که نهاد حجاب و آنچه پیرامون آن شکل گرفته، تا چه اندازه به افزایش حضور زنان در قلمرو عمل اجتماعی و توجهی که به افزایش نقش زنان در گفتگمانی نبوی می‌شود، بستگی دارد. گفتگان نبوی بر ارزش ذاتی و وجودی زنان تأکید می‌کند و هیچ ایرادی در حضور فعال‌تر آنها در حوزه اجتماعی نمی‌بیند، لکن به اقتضانات و پیامدهای چنین امری نیز توجه دارد. روشن است در حیات جمعی جاهلیت که مهم‌ترین کارکرد زنان بهره‌کشی جنسی است، حضور فراگیرتر زنان در حوزه اجتماعی، نابسامانی‌های اجتماعی را افزایش می‌دهد و زنان را بیش از پیش در معرض بهره‌کشی جنسی قرار می‌دهد که البته با قاعده حفظ ارزش وجودی زنان در گفتگان نبوی ناهمخوانی دارد و هم جامعه را به سمت انحطاط اخلاقی پیش می‌برد. از سوی دیگر چنین ملاحظه اجتماعی-حقوقی وقتی با امر ایمان پیوند می‌خورد، مبحث حجاب را استوارتر می‌کند. تأکید بر اصل «حجاب»، وقتی با مفهوم نامحرم و قواعدی که حول و حوش آن شکل می‌گیرد، نهاد خانواده و تعیین حدود و نقش زن در مقابل دیگر نقش‌های درون خانواده، تکالیفی که در زندگی بر عهده زنان است، اصل ازدواج و وظایف متقابل زن و شوهر و البته نظام حقوقی زنان در گفتگان نبوی همراه می‌شود، اهمیت حقیقی آن بیش از پیش آشکار می‌شود.

### مفهوم‌سازی «نامحرم»

به نظر می‌رسد یکی از سیاست‌های اصلی که در گفتگان نبوی، در مورد زنان اعمال شده، مفهوم‌سازی «نامحرم» است. در واقع، «نامحرم»، نوعی حریم‌سازی برای زنان در اجتماعی است که زنان هیچ حرمتی نداشتند و به هر نحو ممکن حقوق‌شان ضایع می‌شد، حیات‌شان سلب می‌شد و در مضیقه قرار می‌گرفتند. نکته اول این است که مفهوم نامحرم، حوزه بسیار گسترده‌ای است که لزوماً صورت عینی و ملموس ندارد، بلکه می‌تواند صورت ذهنی و تجربیدی داشته باشد. به عبارتی، در مفهوم‌پردازی از نامحرم، صرفاً تماس و لمس مرد بیگانه مدنظر نیست بلکه اموری که وجه عینی آن کمتر است مانند نگاه کردن یا وجوه ذهنی‌تری دارد، مانند «حضور» نامحرم را نیز در بر می‌گیرد. فراگیری این مفهوم ناظر بر حساسیت وجودی زنان و نیز ارزش ذاتی عمیقی است که در زنان نهفته است و با حضور «نامحرمان»، پایمال می‌شود. «و به آنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را -جز آن مقدار که نمایان است- آشکار نمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه افکنند (تا گردن و سینه با آن

پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای ...» (سوره نور/ آیه ۳۰). ملاحظه می‌شود که در این آیه هم بر وجه عینی مفهوم نامحرم تأکید می‌شود و خواسته می‌شود تا زنان بدن خود را از نامحرمان بپوشانند و زینت‌شان را پنهان دارند مگر برای کسانی که در ادامه آیه به آن اشاره شده است و خواهیم آورد. در همین آیه از زنان خواسته می‌شود تا دامان خود را از نامحرم حفظ کنند که می‌تواند ناظر بر وجه ذهنی‌تری از مقوله نامحرم باشد.

مجموع این سیاست‌گذاری‌ها که تنها به برخی از آنها اشاره شد، به تغییر در وضعیت زنان در جزیره‌العرب انجامید. البته با رحلت پیامبر اسلام(ص)، مفصل‌بندی گفتمان نبوی نیز دچار تحریف شد و دال مرکزی آن دچار تشتت معنا شد. به‌گونه‌ای که رویه‌ها و عادات جاهلی بار دیگر به جهان اجتماعی مسلمانان بازگشت و در حوزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اعتقادی، در معانی و دال‌های گفتمانی دگرگونی حاصل شد. حوزه زنان نیز یکی از حوزه‌هایی بود که در گزاره‌های گفتمانی آن دگرگونی حاصل شد و در جزیره‌العرب به سنت‌های جاهلی بازگشت، همان‌طور که در دیگر سرزمین‌های اسلامی مانند ایران، هند، مصر، اندلس و نظایر آن، با قواعد و رویه‌های بومی - اقلیمی آن مناطق پیوند یافت و به‌منظور مطابقت با نظم اجتماعی - سیاسی موجود در آن مناطق، بازتفسیر شد. از این رو موقعیت اجتماعی و جایگاه فرهنگی که در گفتمان نبوی، به‌واسطه مرجع اصلی گفتمان، پیامبر اسلام(ص)، تعریف شده بود، بازنگری شد و متناسب با شرایط بومی و اقلیمی، فرهنگی و اجتماعی دیگر منطق بازفهمیده شد.

### نتیجه‌گیری

با فراگیر شدن حضور زنان در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، مانند هر پدیده فراگیر اجتماعی دیگر، مسایل و اقتضائات تازه‌ای در جامعه شکل می‌گیرد که نیازمند برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری است. در واقع، حوزه زنان، یکی از پرچالش‌ترین حوزه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در جامعه پساانقلابی ایران است، چرا که قلمرو تداخل رویکردهای سه‌گانه به زن است: رویکرد مدرن به حقوق و شأن زن، نگاه ایرانی/ تاریخی - اقلیمی به زن و بینش اسلامی در مورد جایگاه و منزلت زن. این تلاقی موجب پیچیده‌شدن مسایل مربوط به زنان شده و سیاست‌گذاری در مورد آنها را دشوار ساخته است. سیاست‌گذاری فرهنگی در مورد زنان، مانند هر پدیده دیگری، هم نیازمند مبنای نظری است و هم مستلزم الگوی عملی. گفتمان نبوی و رویکردی که می‌توان در حوزه فرهنگی - اجتماعی از آن استنباط کرد و منش رفتاری پیامبر اسلام(ص) به‌عنوان مرجع

اصلی در گفتمان نبوی، می‌تواند مبنای مناسبی برای سیاست‌گذاری در حوزه زنان و دیگر حوزه‌های فرهنگی- اجتماعی باشد.

در این مقاله، تلاش کردیم تا رویکرد پیامبر اسلام(ص) در دوره حکومت‌داری‌شان را نسبت به زنان بررسی کنیم. روش ما در این مقاله، اتکا به تحلیل گفتمان بود، چرا که منطق گفتمانی با منطق حاکم بر نسبت بین قدرت و فرهنگ که زمینه‌ساز بحث از سیاست‌گذاری فرهنگی است، انطباق دارد و شیوه لاکلاو و موفه که متکی بر شناسایی مفصل‌بندی یک گفتمان است، تکنیک گفتمانی مناسبی است که مورد استفاده قرار گرفت و متناسب با آن مفصل‌بندی گفتمان جاهلیت با نقطه مرکزی «قبیله‌گرایی» و دال‌های قدرتمند دیگری نظیر بت‌پرستی، زیست بادیه، پدران و پیشینیان تعریف شد و رابطه و پیوند میان این دال‌های اخیر، حول دال مرکزی قبیله‌گرایی تشریح شد. به‌طور مثال نشان داده شد که ورود یک نشانه نظیر «بت»، چگونه به یک وقته در مفصل‌بندی این گفتمان بدل و در آن تثبیت شد. گفتمان نبوی نیز با نقطه مرکزی «خدا» و با دال‌های دیگری نظیر گذرا بودن، مرگ و معاد باوری، انسان محوری ذیل دال مرکزی خدامرکزی مشخص شد و در ادامه مقاله نشان داده شد که چگونه ورود تلقی تازه‌ای از «زن» در این گفتمان، موجب تغییر در رویکرد گفتمانی به زنان شد و نظم اجتماعی تازه‌ای را پیرامون آنها در جزیره‌العرب پدید آورد. استفاده از این روش و تکنیک تحقیق، خود یکی از دستاوردهای این مقاله است که نشان می‌دهد می‌توان از روش‌های تحقیق اجتماعی مدرن برای تحلیل سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) استفاده کرد.

این مقاله همچنین نشان داد که با حاکم شدن گفتمان نبوی، در وضعیت زنان تغییر ایجاد شده و موقعیت اجتماعی‌شان بهبود یافته است. در واقع، پیامبر اسلام(ص) توانست گزاره‌های گفتمانی که گفتمان جاهلیت در مورد زنان جا انداخته و نهادینه کرده بود را دگرگون کند و گزاره‌های گفتمانی تازه‌ای غالب کند که نتیجه آن شکل‌گیری نظم اجتماعی تازه‌ای بود که موقعیت زنان در آن بهبود یافته بود. قبل از شکل‌گیری گفتمان نبوی در جزیره‌العرب، نظم گفتمانی دیرپایی در میان اعراب جاهلی حاکم بود، که اتفاقاً به خوبی توانسته بود خود را با شرایط اقلیمی و دیگر دگرگونی‌های فرهنگی نظیر آوردن بت (به‌عنوان یک نشانه جدید) تطبیق دهد. این نظم گفتمانی، نظم اجتماعی مخصوص به خود را پدید آورده بود: در حوزه سیاسی (نظم سیاسی مبتنی بر پیمان‌های میان‌قبیله‌ای) و اقتصادی (کاروان‌داری / شترداری (گله‌بانی) / غارتگری)، در حوزه اخلاقی (اتکا به دوگانگی اخلاقی) و در حوزه فرهنگی نیز اتکا به ارزش‌هایی که منشأ قبیله‌ای داشته و هویت

قبیله‌ای را حفظ و تقویت می‌کردند. در چنین نظم اجتماعی، زنان، ارزش ذاتی نداشتند و در مرتبه فروتر از مردان قرار داشتند.

گفتمان نبوی، در این نظم اجتماعی تشکیک کرد و توانست تلقی و درک تازه‌ای از انسان و به‌طور خاص، از زنان ارائه دهد. در وهله اول، گرانیگاه نظم گفتمانی از قبیله‌گرایی به خدامرکزی تغییر یافت و تفسیر جهان بر مبنای موقعیت «قبیله»، جای خود را به فهم جهان بر مبنای «خدا» داد. در این جابه‌جایی، انسان/فرد نیز منزلت دوباره‌ای یافت. در گفتمان جاهلیت، فردیت در سایه ارج و مرتبت قبیله، مضمحل می‌شد، در حالی که در گفتمان نبوی، فرد/انسان، فی‌نفسه اهمیت می‌یافت. او، خود، مسئول اعمال‌اش بود، جهان‌اش را خودش می‌ساخت و بر مبنای اراده و انتخاب خود عمل می‌کرد. تنها معیار او برای عمل، جلب رضای خداوند بود. منطق حاکم بر زندگی او، منطق گذار است، همه چیز «در گذر است» و تنها خداست که ثابت و لایتغیر است. مهم‌ترین گذار، گذر از این جهان به جهان دیگر است و انسان با عمل در موقعیت‌های این جهانی، جایگاه‌اش را در جهان دیگر می‌سازد. تکیه بر گزاره‌هایی نظیر خدامرکزی، گذرایی‌بودن، انسان‌محوری در عین خدامرکزی و نظایر آن، شرایط گفتمانی تازه‌ای را پدید می‌آورد که مسلمانان، جهان اجتماعی پیرامون خود را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر و معنادار می‌کنند. بسیاری از مقولات و پدیده‌های اجتماعی که در گفتمان جاهلیت، تلقی خاصی نسبت به آنها وجود داشته، در گفتمان نبوی جور دیگری فهمیده می‌شوند: به‌طور مثال، توان جنگاوری و شمشیرزنی که در گفتمان جاهلیت در خدمت عصبیت و تفاخر قبیله و نیز جنگ‌های بی‌دلیل و ناشی از خشم و غضب بود، در گفتمان نبوی، در ساخت معنایی متفاوتی با جهاد و شهادت پیوند می‌خورد و از عملی در راه فرونشاندن هوس‌های فردی/جمعی به عملی در راه خدا و به‌منظور اعتلای کلمه حق و احکام شریعت بدل می‌شود.

موقعیت فرهنگی و اجتماعی «زنان» نیز یکی از پدیده‌های اجتماعی بود که با عطف به دال مرکزی و گزاره‌های گفتمانی گفتمان نبوی، در زیست‌جهان مسلمان، معنا و فهم متفاوتی از آن پدید آمد. در گفتمان تازه، زنان در مرتبه وجودی برابر با مردان قرار گرفتند که در غایت خلقت با مردان برابر پنداشته می‌شوند، و در قرب به خدا که محوریت این گفتمان با اوست، برابر با مردان قرار می‌گیرند. این نظم گفتمانی تازه، نظم اجتماعی خاص خود را نیز پدید آورد. زنان، حضور فراگیری در حوزه‌های مختلف زندگی جمعی پیدا کردند: به استقلال فکری‌شان ارج نهاده شد، در جهاد حضور یافتند و در جنگ‌ها، به پیروزی مسلمانان کمک می‌کردند، در سیاست و تصمیمات و رخدادهای مهم، مورد مشورت قرار می‌گرفتند و به آنها علوم و معارف



سیاست‌گذاری فرهنگی پیامبر اسلام(ص) و تأثیر آن بر موقعیت زنان ۳۷

دینی آموزش داده شد. حجم زیادی از قوانین و مقررات در اجتماع مسلمین نیز به‌منظور تضمین جایگاه و حقوق آنها تدوین شد و گزاره‌های گفتمانی تازه‌ای برای بهبود موقعیت آنها ارائه شد که در این مقاله به برخی از آنها اشاره شد.

در این مقاله به برخی از گزاره‌های گفتمانی که در گفتمان نبوی به‌منظور تغییر در موقعیت اجتماعی پدید آمد، اشاره شد: حریم حقوقی زنانه، قدسیت ازدواج (پیوند امر ایمان و امر ازدواج)، نهادسازی اجتماعی پیرامون زنان، مفهوم‌پردازی از «نامحرم» و تأکید بر ارزش ذاتی زنان. البته در این مقاله به برخی از گزاره‌های گفتمانی پیرامون زنان اشاره شد و آشکار است که گزاره‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند موضوع تحقیقات بعدی باشد، همان‌گونه که تطورات گفتمان نبوی در دوره‌های بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) و تغییراتی که در مفصل‌بندی گفتمان پدید آمد و به‌ویژه بررسی تغییرات در موقعیت زنان، می‌تواند موضوع مطالعات بعدی باشد.

## منابع

- آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۰) زن، دین، سیاست، تهران: انتشارات شورای فرهنگی و اجتماعی زنان.
- آیتی، محمدابراهیم (۱۳۶۸) تاریخ زندگانی پیامبر اسلام(ص)، تصحیح و تعلیقات: ابوالقاسم گرگی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن بابویه، محمدبن‌علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۴) امالی، ترجمه: کریم فیضی تبریزی، قم: نشر وحدت‌بخش.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌ابن‌محمد (۱۳۶۲) مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد (۱۴۰۵ق) الطبقات الکبری، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
- ابن‌هشام (۱۹۸۵) السیره النبویه، قم: انتشارات مصطفوی.
- اروجلو، فاطمه (۱۳۸۴) حضرت محمد(ص) و رویارویی با اشرافی‌گری (۱)، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۲۲، قم: انتشارات دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶) مقدس و نامقدس، ترجمه: علی اصغر زنگویی، تهران: نشر سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸) مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزنان‌روز.
- بخاری، ابی‌عبدالله محمدبن‌اسماعیل (بی‌تا)، صحیح بخاری، بیروت: دارالمعرفه.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) گفتمان، یادگفتمان، سیاست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴) روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۳) سیره رسول‌خدا، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- جواد، علی (۱۹۷۶) المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۲) سیره نبوی (دفتر اول)، منطق عملی «سیره فردی»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲) سیره نبوی (دفتر دوم)، منطق عملی «سیره اجتماعی»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲) سیره نبوی (دفتر سوم)، منطق عملی «سیره مدیریتی»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- رشیدی، حسین (۱۳۸۵) حریم عفاف (حجاب از دیدگاه آیات و روایات)، قم: نشر رازیان.
- رضایی، محسن (۱۳۸۰) سرمشقی برای سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: نشر ملیکا.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۴) تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: انتشارات سمت.
- زیبایی نژاد، محمدرضا؛ سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵) درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام (بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و غرب)، قم: مرکز نشر هاجر.
- سلطانی، (سید) علی اصغر (۱۳۸۴) قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی.
- ضیف، شوقی (۱۳۸۱) تاریخ ادبی عرب (العصر الجاهلی)، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- علاسوند، فریبا (۱۳۸۲) نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- العلی، صالح احمد (۱۳۸۱) دولت رسول خدا(ص)، مترجم: هادی انصاری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۱) کیمیای سعادت، ج ۱، تهران: نشر گنجینه.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۷۹) درآمدی بر منشأ دین، قم: نشر معارف.
- کاشی، جواد غلامرضا (۱۳۸۶) مهندسی در حوزه‌های فرهنگی؛ در: شورای عالی انقلاب فرهنگی (دبیرخانه) (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات (اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی)، جلد اول (مقالات بخش مفهوم‌شناسی و ابعاد مهندسی فرهنگی)، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- کوش، دنی (۱۳۸۱) مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه: فریدون وحید، تهران: انتشارات سروش.
- مبارک پوری، صفی عبدالرحمن (۱۳۸۵) خورشید نبوت، ترجمه: محمدعلی لسانی فشارکی، تهران: نشر احسان.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا) بحار الانوار، تصحیح: محمدباقر محمودی، تهران: اسلامیه؛ ج ۴، ۱۴، ۱۶، ۷۴، ۷۶.
- مردانی، خیرالله (۱۳۷۴) حقوق زن از نظر تاریخ و ملت‌ها، قم: بی‌نا.
- مک‌دائل، دایان (۱۳۸۰) مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه: حسینعلی نودری، تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
- میلز، سارا (۱۳۸۲) گفتمان، ترجمه: فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم.
- هیبتی، فیلیپ خوری (۱۳۴۴) تاریخ عرب، تهران: نشر زوار.