



وصی امام مهدی علیه السلام باید هاشمی از فرزندان علی و فاطمه باشد، حتی باید به خصوص از فرزندان امام حسین علیه السلام باشد، و حتی قطعاً و اکیداً باید از ذریه و فرزندان امام مهدی علیه السلام محمد بن الحسن علیه السلام باشد و لا غیر؛ چراکه نور خلافت و وصایت به صلب امام مهدی علیه السلام محمد بن الحسن علیه السلام منتقل شد. پس این نور قطعاً و یقیناً باید به فرزندان و نسل او منتقل گردد و در آن کس که خداوند بخواهد ظاهر گرداند، ظاهر می شود و او را وصی امام مهدی علیه السلام قرار می دهد.

سید احمد الحسن، متشابهات، ج ۳، پاسخ به پرسش ۸۰

از تحقیر تا تقدیس، نگاهی
میانه به LGBTQ+

نقش زندان در اعتلای کلمه حق و
تمکین قائم علیه السلام

حمله اعراب به ایران | قسمت هشت

استخلاف؛ سنتی همیشگی و تخلفناپذیر

حجاب در ترازوی انتخاب

آرام دیدگانم



سید احمد الحسن کیست؟

سید احمد الحسن، فرزند سید اسماعیل، فرزند سید صالح، فرزند سید حسین، فرزند سید سلمان، فرزند امام محمد بن الحسن العسکری علیه السلام است. ایشان وصی و فرستاده امام مهدی علیه السلام است و برای هدایت و زمینه سازی ظهور مقدس مبعوث شده است. همان یمانی موعود، برای شیعیان و همان مهدی متولد شده در آخرالزمان نزد اهل سنت که رسول الله صلی الله علیه و آله بشارت تولد ایشان را داده اند و نیز فرستاده ای از سوی حضرت عیسی علیه السلام و حضرت ایلیا علیه السلام برای مسیحیان و یهودیان است. ایشان دعوت الهی خویش را به دستور پدر بزرگوارش امام مهدی علیه السلام، در سال ۱۹۹۹ در نجف اشرف، پایتخت دولت عدل الهی آغاز نمودند و از آنجا دعوت امام مهدی همچون دعوت رسول الله به همه جهان انتشار یافت. سید احمد الحسن برای اثبات حقانیت خویش، به قانون معرفت حجت های الهی احتجاج می کنند: این قانون از سه اصل تشکیل می شود:

۱. نص الهی؛ یعنی وصیت شب وفات رسول الله صلی الله علیه و آله را مطرح کرده اند و نام مبارک احمد به عنوان مهدی اول در آن ذکر شده است.

۲. علم و حکمتی که برای هدایت همه مردم ارائه داده و با آن، همه علمای ادیان و بزرگان الحاد را به تحدی فراخوانده اند.

۳. پرچم البیعة لله (دعوت به حاکمیت خدا)

ایشان یکی از اوصیای رسول خدا صلی الله علیه و آله است که در وصیت آن حضرت در زمان وفاتش به وی تصریح شده است: از اباعبدالله جعفر بن محمد از پدرش امام باقر از پدرش صاحب پینه ها زین العابدین از پدرش حسین زکی شهید از پدرش امیرالمؤمنین؛ که فرمود: «...ای ابالحسن، صحیفه و دواتی حاضر کن؛ و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وصیتش را املا فرمود تا به اینجا رسید که فرمود: ای علی، پس از من دوازده امام خواهند بود و پس از آن ها دوازده مهدی. ای علی، تو نخستین دوازده امام هستی... و ایشان دوازده امام اند و سپس دوازده مهدی خواهد بود... پس اگر زمان وفاتش رسید، آن [خلافت] را به فرزندش، نخستین مهدیین تسلیم کند که سه نام دارد، نامی مانند نام من و نام پدرم که عبدالله و احمد است، و نام سوم مهدی است و او اولین ایمان آورندگان است.»

پایه‌های خرد

فهرست

حملهٔ اعراب به ایران..... ۳

از تحقیر تا تقدیس، نگاهی میانه به LGBTQ+..... ۱۰

حجاب در ترازوی انتخاب..... ۳۶

نقش زندان در اعتلای کلمهٔ حق و تمکین قائم
علیه السلام..... ۵۰

استخلاف؛ سنتی همیشگی و تخلفناپذیر..... ۵۵

فارس شجاع، پیش از وداع: آرام دیدگانم..... ۵۷



نشریه زمان ظهور

شماره ۲۱۶، جمعه ۷ آذر ۱۴۰۴،
۷ جمادی الثانی ۱۴۴۷، ۲۸ نوامبر ۲۰۲۵
صاحب امتیاز: مؤسسه وارثین ملکوت

راه‌های ارتباطی:

WWW.VARESin.ORG
WWW.ALMAHDYOON.CO



هرگونه برداشت از نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

زمان ظهور منتظر دریافت نظرات، پیشنهادات و انتقادات
سازنده شما عزیزان است.

الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على محمد وآله الطاهرين



حملة اعراب به ایران

در مقاله پیشین، از قادسیه تا جلولا را بررسی کردیم؛ از سقوط مدائن تا فرماندهی حذیفه در نبرد نهاوند. غیبت علی (ع) و یاران خاص او، جهت‌گیری امام علی بن ابی طالب (ع) را در برابر سیاست‌های عمر نشان می‌داد.

قسمت هشتم

به قلم میعاد مسعودی



اکنون، فصل تازه‌ای آغاز می‌شود: خلیفه دوم، عمر، در مدینه ترور می‌شود؛ عثمان با برنامه از پیش تعیین شده خلیفه می‌شود و یزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی، در مرو کشته می‌شود. در این مقاله، ابتدا به ضعف روایات مربوط به شرکت داشتن حسنین (ع) در فتوحات و سپس به ماجرای ترور عمر، نحوه انتخاب عثمان به عنوان خلیفه و مرگ یزدگرد، خواهیم پرداخت.

آیا حسنین (ع) در فتوحات حضور داشتند؟

تصویری دوستانه از این روابط ترسیم کنند. در دوران عباسی که سنت تاریخ‌نگاری سنی‌مذهب تثبیت شد، هم ناصبی‌گری امویان طرد شد و هم رافضی‌گری شیعه؛ بنابراین بهترین راه برای آرام‌سازی فضا، تحریف تاریخ بود؛ به گونه‌ای که روابط بین خاندان پیامبر (ص) و خلفا - مخصوصاً عثمان - دوستانه جلوه داده شود.

یکی از کانون‌های اصلی نزاع میان شیعه و سنی، نوع رابطه اهل بیت (ع) با خلفا، به ویژه عثمان بن عفان است. از منظر شیعیان، رابطه خاندان پیامبر (ص) با عثمان، سرد و همراه با عدم تأیید بوده است، در حالی که اهل سنت، برای ممانعت از لعن خلفا توسط شیعیان و نیز مقابله با ناصبی‌گری امویان که علی (ع) و فرزندان او را دشمن عثمان می‌دانستند، کوشیده‌اند





در خصوص گزارش‌های مربوط به حضور امام حسن و امام حسین (ع) در فتوحات، مانند ماجرای طبرستان که در فتوح البلدان بلاذری (ج ۲، ص ۴۶۸) آمده، باید دقت داشت که روایت با تعبیر «قالوا» (گفتند) آغاز شده و سپس با عبارت «فیما یقال» (آن گونه که گفته می‌شود) ادامه یافته است؛ امری که نشان از ضعف و عدم قطعیت روایت دارد. همچنین در تاریخ طبری، دو روایت مشابه وجود دارد: یکی با نام حسنین (ع) (ج ۳، ص ۳۲۳) و دیگری بدون ذکر نام آنها (ج ۳، ص ۳۲۴) که خود دلیل بر تردید و عدم قطعیت طبری در نقل ماجراست. علاوه بر این، روایت مزبور به راویانی مانند **علی بن مجاهد** نسبت داده شده است که نزد علمای رجال اهل سنت به دروغ‌گویی شهرت داشته‌اند:

«قال یحیی بن الضریس: هو کذاب.» [۴]

نتیجه: با توجه به دیدگاه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) درباره جهاد، و ضعف سندی و محتوایی این روایات، ادعای حضور حسنین (ع) در فتوحات خلفا، فاقد اعتبار تاریخی و در تضاد آشکار با اصول فکری و سیاسی امام علی (ع) است. تکرار چنین روایاتی در منابعی مانند ابن کثیر یا دیگر مورخان وابسته به خلافت عباسی، تنها موجب شهرت دروغ شده است، نه اثبات آن.

و اما دیدگاه اهل بیت (ع) نسبت به سیاست خلفا حقیقتی است که نمی‌توان با جعل روایات آن را پوشاند. چنان که در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) می‌خوانیم:

«ای کمیل، چنانچه هیچ پیامبری ظاهر نمی‌شد و در روی زمین فرد مؤمن پرهیزکاری وجود داشت، آیا فراخواندن مردم به سوی خدا توسط او خطا بود یا صحیح؟ به خدا سوگند، کارش خطا بود مگر آن که خداوند او را به آن کار منصوب می‌کرد و برای آن اهل بیت و شایستگی می‌بخشید. ای کمیل، دین از آن خداست و او قیام به آن را از هیچ کس نمی‌پذیرد، مگر این که رسول یا نبی یا وصی باشد.» [۱]

همچنین امام علی (ع) می‌فرماید:

«مسلمان برای جهاد با کسی که حکم او ایمن از خطا نیست و امر خداوند عزوجل در فیء و غنیمت را اجرا نمی‌کند، خارج نمی‌شود. پس اگر چنین کند و کشته شود، او یاور دشمن ما در حبس حق و تباه کردن خون ما به شمار می‌آید؛ و مرگش، مرگ جاهلیت تلقی می‌گردد.» [۲]

این روایت‌ها دقیقاً با گزارش مسعودی تطبیق دارد که آورده است: عثمان از امام علی (ع) برای فرماندهی جنگ با ساسانیان درخواست کرد، اما حضرت آن را نپذیرفت. [۳]

ترور عمر بن خطاب توسط پیروز نهاوندی (ابولؤلؤ):

هنگامی که عثمان به خلافت رسید، نه تنها عبیدالله را محاکمه نکرد، بلکه او را عفو نمود و از قصاص رها نمود. [۸] این اقدام عثمان با اعتراض جدی علی بن ابی طالب (ع) روبه‌رو شد. علی (ع) فرمود: «لو ولیت لَقَتَلْتُ عبیدالله بهرمزان» «اگر به حکومت می‌رسیدم، عبیدالله را به‌خاطر قتل بهرمزان می‌کشتم.» [۹]

- بهرمزان: از فرماندهان سابق ساسانی که به اسلام گرویده بود.
- جفینه: مسیحی نصرانی.
- دختر ابولؤلؤ: که در مدینه حضور داشت. [۶]

این افراد بدون محاکمه و صرفاً براساس گمان دست داشتن در ترور عمر کشته شدند. اقدام عبیدالله بن عمر با اعتراضاتی مواجه شد. [۷]

پیروز نهاوندی، معروف به ابولؤلؤ، غلام مغیره بن شعبه بود. در سال ۲۳ هـ ق، او در مسجد النبی به عمر بن خطاب با خنجر ضربت زد که به مرگ خلیفه انجامید. [۵] پس از قتل عمر، پسر او عبیدالله بن عمر به‌طور خودسرانه چند نفر را که گمان می‌رفت با ابولؤلؤ مرتبط بوده‌اند، کشت؛ از جمله:



عمر پایه گذار سلطه بنی امیه:

(ع) خصومت داشتند، یا به بنی امیه وابسته بودند.

این اقدامات، ساده لوحانه نبود؛ بلکه حساب شده، پلکانی و هدفمند انجام شد. عمر نمی توانست عثمان را مستقیماً به خلافت برساند، زیرا برای اصحاب و مردم قابل قبول نبود. از این رو با نقشه ای هوشمندانه و ظاهراً شورایی، زمینه را برای تحمیل خلافت عثمان فراهم کرد.

در نتیجه، اگرچه عمر خلیفه بعدی را مستقیماً تعیین نکرد، اما با طراحی دقیق ساختار شورا و جانشین پروری سیاسی برای عثمان و معاویه، خلافت را از مسیر عدالت به مسیر قبیله گرایی سوق داد.

آنچه عمر بن خطاب در واپسین روزهای خلافت خود رقم زد، چیزی کمتر از یک کودتای نرم سیاسی نبود. او معاویه، دشمن دیروز پیامبر، را در دل حکومت کاشت؛ مردی که نماد تجمل گرایی، نیرنگ و قبیله گرایی بود. آیا عمر نمی دانست معاویه کیست؟ نه تنها می دانست، بلکه او را به عمد در دمشق کاشت تا پایه های سلطنت اموی را بنا کند. اما این همه ماجرا نیست. عمر، شورای به ظاهر شش نفره خلافت را طراحی کرد تا علی بن ابی طالب (ع) را در میان خصومت ها دفن کند. او نام علی را در فهرست آورد، اما سرنوشت خلافت را به دست عبدالرحمن بن عوف - داماد عثمان - سپرد و دیگر اعضای شورا را از میان کسانی برگزید که یا با علی

چگونگی انتخاب عثمان به عنوان خلیفه:

«بیعت می کنم با عثمان، براساس کتاب خدا، سنت پیامبر و سیره شیخین!» [۱۱]
این جمله آشکارا نشان می دهد که شرط تحمیل شده بر علی (ع) در واقع نوعی طرد غیرمستقیم او بود؛ زیرا امام، سیره شیخین را تأیید نمی کرد و آن را مغایر با سنت پیامبر می دانست.

شورای عمر، هرچند در ظاهر شورایی و منصفانه جلوه داده شد، اما در واقع راهی بود برای کنار گذاشتن علی (ع) و تثبیت قدرت قریش، به ویژه بنی امیه. نقشه ای که از خلافت ابوبکر آغاز شده بود، اکنون به عثمان رسید و راه را برای سلطنت امویان گشود.

علی (ع) بارها نسبت به روند شورای شش نفره و نتیجه آن اعتراض کرد. او در نهج البلاغه از این مسئله چنین یاد می کند:

«پناه بر خدا از این شورا! (راستی) کدام زمان

در شورای شش نفره ای که عمر برای تعیین خلیفه بعدی تدارک دیده بود، ابهامات فراوانی وجود داشت. از جمله این که، حکم تعیین خلیفه در صورت تساوی آرا، به عبدالرحمن بن عوف سپرده شده بود؛ همان که داماد عثمان بود!! [۱۰]

و سعد بن ابی وقاص، پسرخاله عثمان و از مخالفان علی بن ابی طالب (ع) - و نیز پسرعموی عبدالرحمن بن عوف - از اعضای شورا بود! عبدالرحمن با زیرکی، ابتدا با علی (ع) گفت و گو کرد و شرط کرد: «تو باید طبق کتاب خدا و سنت پیامبر و سیره شیخین (ابوبکر و عمر) عمل کنی». امام علی (ع) فرمود: «براساس کتاب خدا، سنت پیامبر و اجتهاد خودم رفتار خواهم کرد.» سپس عبدالرحمن همان شرط را با عثمان مطرح کرد و عثمان پذیرفت. در نتیجه عبدالرحمن بن عوف گفت:



شورای آنان حضور یافتیم.» [۱۲]
به این ترتیب، خلافت عثمان آغاز شد و فتوحات
در ایران شدت گرفت و سرانجام به مرگ یزدگرد
سوم انجامید.

بود که مرا با نخستین فرد آنان مقایسه کنند، که
اکنون کار من به جایی رسد که مرا هم سنگ اینان
قرار دهند؟! لیکن باز هم کوتاه آمدم و با آنان
هماهنگی ورزیدم و طبق مصالح مسلمانان، در





ادامه حملات به شرق ایران

پس از سقوط مدائن و جلولا، مقاومت‌هایی پراکنده در مناطقی مانند حلوان، کرمانشاه و نواحی شرقی باقی مانده بود. در زمان عثمان، فرماندهانی چون عبدالله بن عامر و عبدالرحمن بن سمره مأمور ادامه این حملات شدند:

سال ۲۹ هجری / ۶۵۰ میلادی: عبدالله بن عامر به خراسان حمله برد. شهرهایی مانند مرو، نیشابور، سرخس و هرات هدف فتوحات قرار گرفتند. مقاومت‌های محلی اگرچه ادامه داشت، اما در برابر سپاه سازمان‌یافته و حمایت‌شده عرب، کارایی خود را از دست داد.

سال ۳۰ هجری / ۶۵۱ میلادی: عبدالرحمن بن سمره از سوی عثمان به سیستان، زابلستان و مناطق شرقی‌تر (از جمله قندهار کنونی) یورش برد.

در همین زمان، یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، که پس از شکست در مدائن و نهاوند پیوسته در حال فرار بود، در شرق کشور پناه می‌جست و می‌کوشید با جلب حمایت محلی یا کمک خارجی، سلطنت ازهم‌گسیخته ساسانی را احیا کند.

از دروازه‌های شرق تا مرگ شاه: ادامه فتوحات و سقوط نهایی ساسانیان در عصر عثمان

با به خلافت رسیدن عثمان بن عفان در سال ۲۳ هجری قمری (۶۴۴ میلادی)، جریان فتوحات اسلامی که در دوران خلفای پیشین آغاز شده بود، نه تنها متوقف نشد، بلکه با شدت بیشتری ادامه یافت. عثمان، برخلاف ادعای زهد اولیه‌اش، با تکیه بر ساختار قبیل‌ای بنی‌امیه، فتوحات را ابزاری برای گسترش سیطره سیاسی و اقتصادی خاندان خود قرار داد. در این دوران، امپراتوری در حال احتضار ساسانی، آخرین رمق‌های خود را در برابر موج عربی-اسلامی از دست داد.





کشته شدن یزدگرد سوم: مرگ یک امپراتوری

کشته شد؛ تراژدی یک تمدن در پیکر یک تن. گویی گناه پاره کردن نامه پیامبر، در پایان، دامن شاهان نفرین شده را گرفت و تاریخ، تقاص خویش را از آنان ستاند.

در مقاله بعد، به سراغ قتل عثمان و پرونده خون‌خواهی هرمزان خواهیم رفت؛ جایی که خلافت اسلامی وارد مرحله‌ای نو شد، اما این بار نه با گسترش جغرافیایی، بلکه با نزاعی درونی که شمشیر را از مرزها به دل مدینه کشاند. گویا صدای شمشیر عدالت علی (ع) به گوش می‌رسد...

در سال ۳۱ هجری / ۶۵۱ میلادی، یزدگرد که مدتی در مرو پناه گرفته بود، پس از اختلاف با مرزبان آنجا، ناچار شد به سوی بلخ و سپس سرخس و خراسان بگریزد. در این میان، آسیابانی ترک‌نژاد - که یا از بیم جان یا به طمع زر - پناهنده آواره پارسی را به قتل رساند.

«یزدگرد پس از فرارهای پیاپی، در مرو به دست آسیابانی کشته شد که از سوی حاکم ترک یا با وسوسه مالی، شاه ایران را به قتل رساند. او را با خنجر زد و بدنش را در رود انداخت.» [۱۳]
این حادثه، نقطه پایان رسمی سلسله ساسانی و حاکمیت ایرانیان بر سرزمین خود بود. یزدگرد

منابع:

- [۱] محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۴۱؛ احمدبن محمد طبرسی، بشارة المصطفی، ص ۵۷؛ ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۱۹۵.
- [۲] شیخ صدوق (ابن بابویه)، علل الشرائع، ص ۴۶۴؛ الخصال، ج ۲، ص ۶۲۵.
- [۳] علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۱۸.
- [۴] ابن ابی حاتم رازی، الجرح والتعديل، ج ۶، ص ۲۰۵؛ ابن جوزی، الضعفاء والمتروکون، ج ۲، ص ۱۹۸؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ج ۲، ص ۴۵۴.
- [۵] محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۳۴۵.
- [۶] همان، ص ۳۵۰.
- [۷] احمدبن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴؛ علی بن ابوالقاسم کوفی، الاستغاثة فی بدع الثلاثة، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.
- [۸] محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۵۶.
- [۹] محمد محمدی، سرگذشت هرمزان، ص ۲۷.
- [۱۰] احمدبن ابی یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰.
- [۱۱] ابن اثیر جزری، الكامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۶۶؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۳۰-۲۳۳؛ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲.
- [۱۲] شریف رضی، نهج البلاغه، خطبه شقشقیه.
- [۱۳] احمدبن داوود دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.



از تحقیر تا تقدیس، نگاهی میانه به LGBTQ+

مقایسهٔ جهان بینی سید احمد الحسن
با سایر رویکردهای موجود به LGBTQ+

به قلم نانسونا احمدپناه، آرام ستوده، زهرا محمدی



مقدمه:

در دهه‌های اخیر، هم‌جنس‌گرایی به یکی از مهم‌ترین موضوعات اجتماعی و اخلاقی جهان معاصر تبدیل شده است. در حالی که بسیاری از نهادهای علمی، حقوقی و اجتماعی در مسیر پذیرش و حمایت از حقوق اقلیت‌های جنسی (LGBTQ+) گام برداشته‌اند [۱]، همچنان مخالفت‌هایی از سوی جریان‌های سنت‌گرا و مذهبی وجود دارد. این تقابل بیش از آن‌که نزاعی بر سر مسائل واقعی افراد و جنسیت‌ها باشد، نوعی قدرت‌نمایی سیاسی به نظر می‌رسد؛ امری که سبب شده است هم‌جنس‌گرایی، ترنس‌جندر بودن و به‌طور کلی موضوع جنسیت، در فضای عمومی نه تنها یک پدیده زیستی و روانی، بلکه مسئله‌ای فرهنگی، سیاسی و حقوقی تلقی شود.

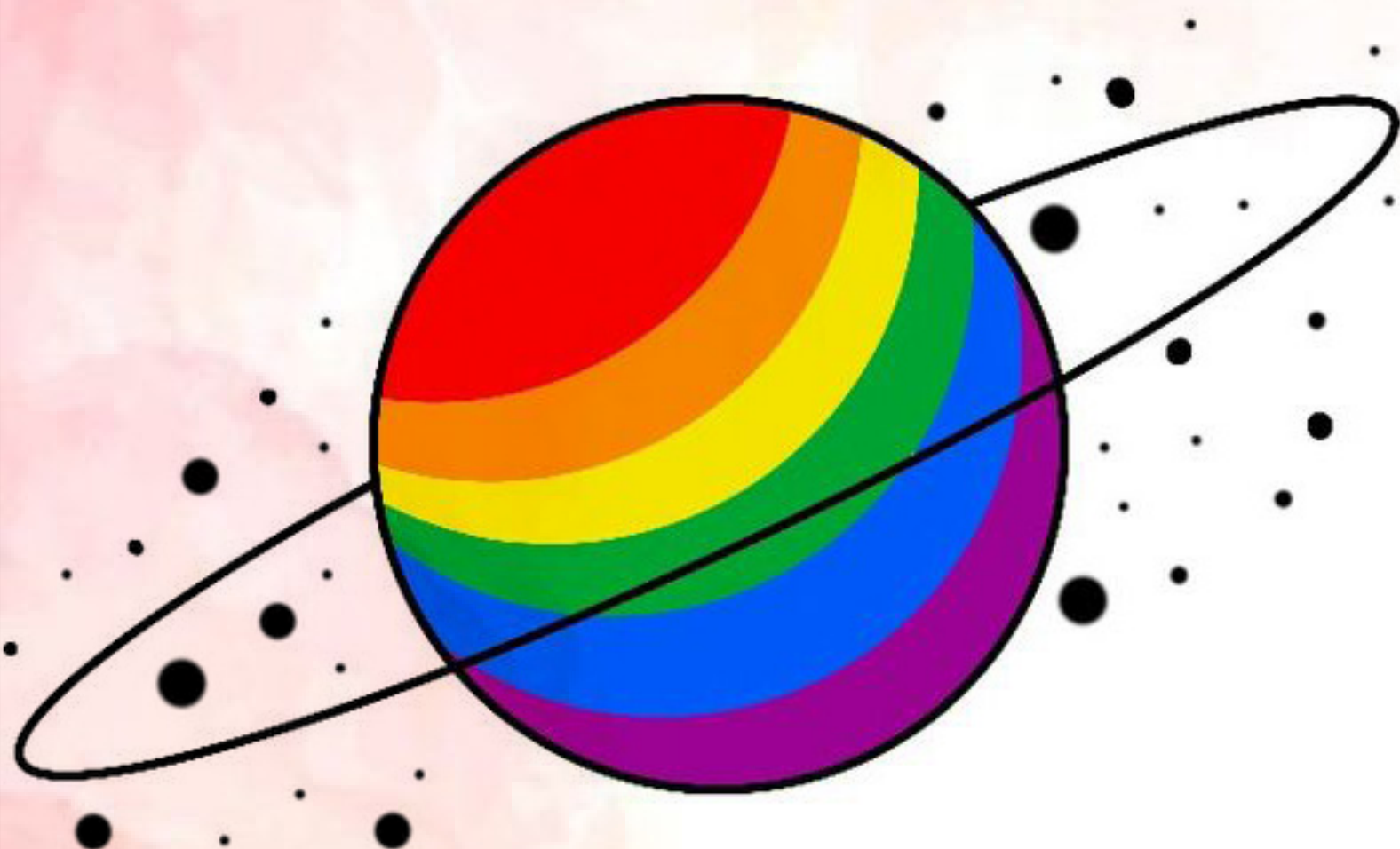




این دوگانه نظری و عملی - یعنی جرم‌انگاری از یک سو و ارزش‌گذاری از سوی دیگر - زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان‌های متعارض در حوزه حقوق فردی، آزادی جنسی و نظم اجتماعی شده است. برای ورود به این بحث، لازم است ابتدا تعریفی روشن از همجنس‌گرایی ارائه شود. در معنای متداول، همجنس‌گرایی به گرایش جنسی یا عاطفی فرد به فردی از همان جنس اطلاق می‌شود (حسینی و یعقوب‌زاده، ۱۳۹۳).

همجنس‌گرایی (Homosexuality) و هویت ترنس‌جندر (Transgender Identity) دو مفهوم متفاوت در مطالعات جنسیت و هویت هستند. همجنس‌گرایی به گرایش جنسی اشاره دارد؛ یعنی تمایل عاطفی، رمانتیک و/یا جنسی فرد به افرادی از همان جنسیت. افراد همجنس‌گرا ممکن است با هویت جنسیتی خود احساس راحتی کنند، اما به همجنس خود جذب می‌شوند (انجمن روان‌شناسی آمریکا، ۲۰۲۰).

یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل اخلاقی، اجتماعی و دینی در جهان معاصر همین مفهوم چتری است. در بسیاری از موارد، این مفاهیم در نگاه عامه با یکدیگر یکی انگاشته می‌شوند، درحالی‌که تفاوت‌های مفهومی و عینی میان آنها وجود دارد. ازاین‌رو، سعی می‌کنیم تفاوت میان موضوع همجنس‌گرایان و افراد ترنس‌جندر [۲] را نشان دهیم؛ تمایزی که در ادامه مقاله به آن پرداخته می‌شود. زیرا از یک سو، در قالب این یکسان‌انگاری، بسیاری از سنت‌های دینی، اخلاقی و فرهنگی، همه این مفاهیم را نوعی انحراف رفتاری و گناه‌آلود تلقی می‌کنند که چون با اصول فطری، طبیعی یا دینی در تضاد است، نیازمند تنبیه و مجازات است. از سوی دیگر، گروه‌های حقوق بشری، برخی دولت‌ها و شماری از روشنفکران، آن را بخشی از تنوع انسانی و مستحق به رسمیت شناخته‌شدن و حمایت قانونی می‌دانند و حتی در مواردی به تبلیغ آن می‌پردازند.





است. بسیاری از نظرسنجی‌های افکار عمومی و جنبش‌های اجتماعی از اصطلاح کلی «LGBTQ+» برای اشاره به هر دو گروه استفاده می‌کنند، و این امر باعث تقویت این تصور می‌شود که هم‌جنس‌گرایی و هویت ترنس‌جندر بخشی از یک مسئله واحد هستند. این هم‌پوشانی می‌تواند چالش‌های خاص هر گروه را پنهان کند.

ما در این مقاله موضوع هویت‌ها و گرایش‌های جنسی غیرمستقیم (non-straight) را به‌طور کلی و با تأکید خاص بر هم‌جنس‌گرایی در نظر گرفته‌ایم. این مقاله با مقایسه جهان‌بینی سید احمد الحسن و دیگر رویکردهای موجود، تلاش می‌کند تا پاسخی نظری و عملی برای یکی از مهم‌ترین مسائل عصر حاضر ارائه کند. روش تحقیق ما تحلیلی-مقایسه‌ای است و تمرکز آن بر تبیین جایگاه بینابینی این دیدگاه سوم میان دو قطب افراطی رایج، یعنی جرم‌انگاری یا تحقیر افراد هم‌جنس‌گرا از یک سو و مقدس‌سازی و ارزشمند دانستن هم‌جنس‌گرایی از سوی دیگر خواهد بود. این مقاله با تمرکز بر رویکردهای علمی، تاریخی و اجتماعی به هم‌جنس‌گرایی، می‌کوشد از منظری چندرشته‌ای، ابعاد زیستی، عصب‌شناختی، روان‌شناختی، فرهنگی و حقوقی این پدیده را بررسی کند. هدف آن است که فراتر از گفتمان‌های دوگانه ارزش‌گذارانه «انحرافی/طبیعی»، نگاهی جامع و مبتنی بر شواهد به مسئله ارائه شود و مزایای اجتماعی و روانی پذیرش آن در جوامع مدرن تحلیل گردد.

از سوی دیگر، هویت ترنس‌جندر به احساس درونی فرد درباره جنسیت خود اشاره دارد که ممکن است با جنسیت زیستی او در زمان تولد متفاوت باشد. افراد ترنس‌جندر ممکن است هویت جنسی خود را از طریق تغییرات اجتماعی، قانونی یا پزشکی بیان کنند (همان).

تمایز میان هم‌جنس‌گرا بودن و ترنس‌جندر بودن و ترنس‌سکچوال بودن تمایز مهمی است که اغلب به‌طور مؤثری مد نظر قرار نمی‌گیرد. علت این همسان‌انگاری در افکار عمومی، متفاوت است. نخستین دلیل، نوعی ساده‌سازی فرهنگی است. در بسیاری از فرهنگ‌ها، به هویت‌های جنسی یا جنسیتی که با هنجارهای معمول فرق دارند، بسیار ساده نگاه می‌شود؛ مثلاً بعضی‌ها تصور می‌کنند این تفاوت‌ها فقط نشانه‌ای از مخالفت با سنت‌ها هستند یا بخشی از یک حرکت اجتماعی بزرگ برای تغییر قوانین جامعه به شمار می‌آیند. این نگاه ساده‌انگارانه باعث می‌شود همه این هویت‌ها در یک دسته قرار گیرند و تفاوت میان گرایش جنسی (مثلاً هم‌جنس‌گرایی) و هویت جنسی (مانند ترنس‌جندر بودن) برای عموم مردم روشن نباشد (روی، ۲۰۲۰).

دلیل دیگر این است که جامعه LGBTQ+ (دگرباشان جنسی) به‌طور تاریخی برای برابری حقوق و پذیرش اجتماعی مبارزه کرده است. این مبارزه مشترک نوعی حس همبستگی ایجاد کرده است، هرچند مشکلاتی که افراد هم‌جنس‌گرا و ترنس‌جندر با آن روبه‌رو هستند، متفاوت





هم جنس گرایی از نگاه علم

و گرایش جنسی آینده تأثیرگذار است. شواهد عصب‌شناختی نیز این یافته‌ها را تقویت کرده‌اند. شواهد عصب‌شناختی نیز این یافته‌ها را تقویت کرده‌اند. لوی (۱۹۹۱) نشان داد که ساختار بخشی از هیپوتالاموس در مردان هم جنس‌گرا شبیه به زنان دگرجنس‌گراست. همچنین، مطالعات تصویربرداری fMRI تفاوت‌هایی در واکنش مغز افراد هم جنس‌گرا و دگرجنس‌گرا به فرومون‌ها و عدم تقارن عملکردی مغز ثبت کرده‌اند (Savic & Lindström, ۲۰۰۸).

در حالی که برخی از پژوهش‌های علمی، عوامل وراثتی را در گرایش‌های هم جنس‌خواهانه تأیید می‌کنند، برخی دیگر از پژوهش‌ها این شواهد را تأیید نمی‌کنند. برای مثال، در تحقیقی نیکلاس لانگستروم و همکارانش بر روی ۳۸۲۶ زوج دوقلو همسان و غیرهمسان، به این نتیجه رسیدند که گرچه عامل ژنتیکی در گرایش‌های هم جنس‌خواهانه مهم است، اما نقش اصلی در رفتار هم جنس‌گرایانه مربوط به عوامل محیطی است (علاء السالم، ۱۳۹۹: ۱۹ و ۱۸).

پژوهش‌های دیگری مانند تحقیق پروفسور لورنس مایر و پل مک‌هیو نیز نشان می‌دهد که نمی‌توان گفت دلیل علمی قطعی وجود دارد که نشان دهد تمایل جنسی فرد را ژن‌های او مشخص می‌کنند (همان). براساس تحقیقات دانشمندان علم ژنتیک، یک جایگاه احتمالی (و نه یک ژن مشخص) در کروموزوم X - علاوه بر جایگاهی که دانشمند دیگری به نام هامر کشف کرده بود - به عنوان نشانه‌های ژنتیکی مربوط به هم جنس‌گرایی در ۴۰۹ زوج مرد هم جنس‌گرا مشاهده شده است (همان: ۲۲).

تا پیش از دهه ۱۹۷۰، هم جنس‌گرایی در متون روان‌پزشکی به عنوان یک اختلال روانی طبقه‌بندی می‌شد. اما در سال ۱۹۷۳، انجمن روان‌پزشکی آمریکا (APA) هم جنس‌گرایی را از فهرست اختلالات DSM حذف کرد و آن را بخشی از تنوع طبیعی در گرایش جنسی انسان دانست (APA, ۲۰۰۸). با این حال، برخی روان‌شناسان سنت‌گرا همچنان آن را نوعی انحراف قلمداد می‌کنند (Herek, ۱۹۹۶).

در کنار این مخالفت‌ها، شواهد علمی بسیاری نشان می‌دهد که گرایش هم جنس‌گرایانه ریشه در عوامل زیستی و عصبی دارد و نمی‌توان آن را صرفاً نتیجه انتخاب دانست. برای مثال، مطالعه معروف بیلی و پیلیارد (۱۹۹۱) روی دوقلوهای همسان نشان داد که اگر یکی از آن‌ها هم جنس‌گرا باشد،

احتمال هم جنس‌گرایی در دیگری ۵۲٪ است. مطالعه دیگری از گانا و همکاران (۲۰۱۹)

روی بیش از ۵۰۰ هزار نفر، پنج نشانگر ژنتیکی مرتبط با رفتار هم جنس‌گرایانه را شناسایی کرد؛ گرچه تأکید شد که هیچ «ژن هم جنس‌گرایی» یگانه‌ای وجود ندارد. از منظر هورمونی، فرضیه «ایمنی مادری» نشان می‌دهد که با هر بارداری پسرانه، بدن مادر ممکن است نسبت به

آنتی ژن‌های مذکر حساس‌تر شود و این حساسیت می‌تواند بر گرایش جنسی جنین‌های بعدی تأثیر بگذارد و احتمال گرایش به هم جنس‌گرایی را در پسران آخر افزایش دهد (Bogaert, ۲۰۰۶).

همچنین، مطالعات حیوانی نشان داده‌اند که قرار گرفتن در معرض آندروژن‌ها در دوران جنینی، بر رفتار





نمی‌توان به‌سادگی افراد همجنس‌گرا را با انگ‌های غیراخلاقی طرد کرد. در دورانی که از هر طرف - در فیلم‌ها، مدارس و فضای عمومی شهرها - همجنس‌گرایی ارزشمند و حتی تبلیغ می‌شود [۳]، نباید انتظار داشت که هر فرد همجنس‌گرا بتواند یا حتی بخواهد به‌سادگی بر امیال و گرایش‌های همجنس‌خواهانه‌اش فایق آید و به حالت نرمال (هنجاری) بازگردد؛ زیرا ذهنیت انسان اگر به‌طور مداوم توسط نظام آموزشی و رسانه‌ها دست‌کاری و موضوعی به شکل مثبت تبلیغ شود، امیال را نیز متأثر می‌کند.

خواننده منصف باید در وضعیت انسان‌هایی که با چنین امیالی زندگی می‌کنند تأمل کند و با نگاهی همدلانه به آنان بیندیشد. این موضع - یعنی همدلی - اهمیت بالایی در درک مسئله دگرپاشی افراطی در جامعه دارد. برای مثال، پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی بر این باورند که مشکلات روانی رایج در میان افراد LGBTQ+ نه به‌دلیل گرایش جنسی آنان، بلکه ناشی از تبعیض، انگ‌زنی، طرد اجتماعی و فشارهای مزمنی است که جامعه بر آنان وارد می‌کند. مدل استرس اقلیتی (Meyer, ۲۰۰۳) این وضعیت را به‌خوبی توضیح می‌دهد. مایر معتقد است که افراد متعلق به اقلیت‌های جنسی در بسیاری از کشورها، علاوه بر استرس‌های عمومی زندگی (مانند مشکلات مالی یا خانوادگی)، با استرس‌های اضافی و خاصی روبه‌رو هستند که مستقیماً ناشی از جایگاه اقلیتی آن‌ها در جامعه است. حال فرض کنید از یک‌سو این گرایش‌ها تبلیغ می‌شوند اما از سوی دیگر، بدنه اصلی جامعه پذیرای آن نیست و به آنان آشکار یا پنهان انگ می‌زند؛ در این وضعیت تناقض‌آمیز، فشار روانی بسیاری بر این افراد وارد می‌شود.

پیشینه فرهنگی نیز نقش مهمی در تحلیل اجتماعی همجنس‌گرایی دارد. در یونان باستان، روابط همجنس‌پذیر به‌ویژه میان مردان مسن‌تر و جوان‌تر امری رایج و پذیرفته‌شده بود (Dover, ۱۹۷۸). در بسیاری از جوامع پیشااستعماری، همچون نیجریه و ژاپن فتودالی نیز اشکال مختلفی از روابط همجنس‌گرایانه مشروعیت داشتند. علاوه بر این، شواهد فراوانی از رفتارهای همجنس‌گرایانه در حیوانات شناسایی شده است. بروس باگمیل (۱۹۹۹) در پژوهش خود رفتار همجنس‌گرایانه را در بیش از ۱۵۰۰ گونه ثبت کرده و نشان داده است که چنین رفتارهایی بخشی طبیعی از تنوع زیستی هستند. برخی مطالعات همچنین نشان می‌دهند که پذیرش همجنس‌گرایی از سوی جامعه، آثار مثبتی بر سلامت روان و رفاه اقتصادی دارد (دست‌کم در بازه زمانی مورد مطالعه در این تحقیقات؛ زیرا موضوع «زمان» مقوله‌ای مهم در فهم پدیده‌های اجتماعی است. بازه‌های زمانی بلندمدت بهتر می‌توانند نقاط قوت و ضعف یک پدیده اجتماعی را نشان دهند). برای مثال، قانونی‌سازی ازدواج همجنس‌گرایان در ایالات متحده منجر به کاهش ۱۴٪ نرخ خودکشی در میان نوجوانان LGBTQ+ شد (Raifman et al, ۲۰۱۷). همچنین، محیط‌های کاری فراگیر موجب افزایش بهره‌وری و رشد اقتصادی شده‌اند (Badgett et al, ۲۰۱۹).

با در نظر گرفتن شواهد گسترده علمی، تاریخی و فرهنگی، روشن است که همجنس‌گرایی - دست‌کم تا به امروز - شکلی از تنوع انسانی و زیستی دوران ما بوده است. این موضوع ضرورت مقابله با انگ‌زنی و درک تفاوت‌های جنسی را برجسته می‌کند؛ موضوعی که گامی اساسی برای رسیدن به جامعه‌ای عادلانه‌تر، سالم‌تر و انسانی‌تر است. بر این اساس،



هم جنس گرایی از نگاه قوانین دموکراتیک و آسیب شناسی آن:

از حقوق اجتماعی‌شان محروم کرده است. پس، جنسیت امری فرهنگی است و در نتیجه ممکن است فردی از نظر زیستی «مرد» باشد، اما از نظر جنسیتی به کارهایی علاقه داشته باشد که جامعه آنها را «زنانه» می‌نامد؛ یا برعکس. موضوع به همینجا ختم نمی‌شود. اما موضوع به همینجا ختم نمی‌شود. این معنای جنسیتی که بر کارها بار شده‌اند، به موضوع مهم دیگری به نام ارزش و قدرت گره خورده‌اند. یعنی کارهایی که «زنانه» نامیده شده‌اند، در طول تاریخ تداعی کننده ضعف بوده و از این رو بی‌ارزش دانسته می‌شوند؛ درحالی‌که کارهایی که «مردانه» نامیده شده‌اند، ارزشمند تلقی می‌شوند. چنین امری فشارهای عاطفی و روانی بسیاری برای افراد ایجاد می‌کند. برای مثال، هنوز هم در بسیاری از اقوام و فرهنگ‌ها، کارهایی مانند آشپزی، تمیز کردن خانه و خیاطی، «کارهای زنانه» دانسته می‌شوند؛ و مردان علاقه‌مند به این کارها، به واسطه بار ارزش‌گذارانه آن، از انجامشان خودداری می‌کنند، حتی اگر به آن علاقه داشته باشند. از سوی دیگر، برخی زنان می‌کوشند کارهایی انجام دهند که «مردانه» نامیده شده، حتی اگر برایشان دشوار باشد. از این رو، تمایز میان جنس و جنسیت اهمیت زیادی در مطالعات اجتماعی، روان‌شناسی، سیاسی و اقتصادی دارد، زیرا نشان می‌دهد بسیاری از تفاوت‌های رفتاری یا هویتی، ناشی از ساختارهای اجتماعی‌اند نه از ویژگی‌های زیستی. تأثیر جامعه و گروه‌های اجتماعی به حدی است که می‌تواند انسان را به مقابله با ژن‌هایش وادارد.

انسان موجودی است که این استعداد را دارد تا در پس هر واقعیت بیولوژیک، معنایی بیافریند. از همین رو، «جنس» - یعنی مرد بودن، زن بودن یا خنثی بودن بیولوژیک - را تبدیل به «جنسیت» می‌کند، یعنی زنانگی، مردانگی یا دگرباشی.

تفاوت میان جنس (Sex) و جنسیت (Gender) یکی از مفاهیم پایه‌ای در مطالعات جنسیت است که اغلب به اشتباه به جای یکدیگر به کار می‌روند، درحالی‌که معنا و کارکرد متفاوتی دارند. جنس (Sex) به ویژگی‌های زیستی و فیزیکی اشاره دارد که معمولاً هنگام تولد تعیین می‌شود؛ از جمله اندام‌های تناسلی، هورمون‌ها و کروموزوم‌ها. برای مثال، وقتی نوزادی با اندام تناسلی مردانه به دنیا می‌آید، همه او را به عنوان «پسر» می‌شناسند.

این یک تشخیص زیستی است که بر اساس جنس انجام می‌شود و معمولاً

تغییرناپذیر یا بسیار پایدار تلقی می‌گردد. در مقابل، جنسیت

(Gender) مفهومی

اجتماعی و فرهنگی

است که به نقش‌ها،

رفتارها، انتظارات و

هویت‌هایی اشاره دارد

که یک جامعه به افراد

نسبت می‌دهد یا آن

را تبلیغ می‌کند. برای

مثال، در بسیاری از

جوامع، از دختران انتظار

می‌رود مهربان، آرام و وابسته

باشند، درحالی‌که از پسران

انتظار می‌رود قوی، مستقل و پرخاشگر

باشند. این ویژگی‌ها و نقش‌ها ساختارهایی

اجتماعی‌اند که تحت تأثیر منافع فرهنگی، تاریخی،

سیاسی و محیطی شکل می‌گیرند و قابل تغییر

هستند. بسیاری از آنها کلیشه‌هایی‌اند که افراد را

محدود کرده و مانع از تحقق پتانسیل‌های وجودی

آنان می‌شوند. برای مثال، این نگاه‌های جنسیتی در

طول تاریخ، زنان را با انگ «جنس ضعیف» از بسیاری





همچنین گفتیم که دگرباشی جنسی و از جمله همجنس‌گرایی، موضوع جدیدی در تاریخ بشر نیست. در همهٔ زمان‌ها و در بسیاری از فرهنگ‌ها، افراد همجنس‌گرا وجود داشته‌اند. برای مثال، در ایران مفهوم شاهدبازی اشاره به این موضوع دارد (برزگر، ۱۳۸۱؛ میرسپاسی، ۱۳۹۲؛ نجفی، ۱۳۸۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۱ و ۱۳۶۲؛ مسکوب، ۱۳۷۰؛ نجم‌آبادی، ۲۰۰۵؛ شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۰).

یا در یونان باستان، این وضعیت امری متداول و حتی نشانهٔ «فرهنگ والا» بوده است (Dover, ۱۹۷۸). اما این موضوع در سال‌های اخیر، بیش از گذشته و به شکلی سیستماتیک، مورد توجه و حتی تمجید قرار گرفته است. برای این توجه می‌توان چندین دلیل ذکر کرد:

۱. قوانین حمایتی:

با گسترش دموکراسی - که یکی از دستاوردهای عصر روشنگری بود - حق آزادی در همه حوزه‌ها، از جمله هویت جنسی (جنسیت)، برای همگان در نظر گرفته شد. در چهارچوب قوانین دموکراتیک، آزادی فعالیت جنسی برای کسانی به رسمیت شناخته شد که پیش‌تر یا دیده نمی‌شدند، یا مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و حتی کشته می‌شدند.

۲. نقش رسانه‌ها و نهادهای آموزشی:

به دلیل اهمیت یافتن آزادی جنسی، رسانه‌ها و نهادهای آموزشی در برخی کشورهای سکولار و دموکراتیک بر توجه به حقوق همجنس‌گرایان تأکید می‌کنند. مرور فیلم‌ها، محتوای تبلیغاتی، آثار هنری، ادبیات و جوایز بین‌المللی مؤید این نکته است که یکی از اهداف رسانه‌ها عادی‌سازی موضوع همجنس‌گرایی در افکار عمومی و حتی تبدیل آن به نوعی «ارزش» است.

۳. تسهیل ابراز هویت:

با تغییر فضای اجتماعی، ابراز هویت همجنس‌گرایانه آسان‌تر شده است. افراد همجنس‌گرا با امنیت بیشتری گرایش جنسی خود را ابراز و زندگی می‌کنند، و در نتیجه، بیشتر در معرض دیده شدن قرار می‌گیرند. همین چرخه باعث می‌شود این موضوع در جامعه عادی‌تر و پذیرفتنی‌تر به نظر برسد.



درک و آگاهی کودک از مفهوم هویت جنسی و بدون رضایت والدین صورت می‌گیرد و نوعی جهت‌دهی ذهنی است. (روفو: ۲۰۰۲).

در مواردی، نوجوانان زیر ۱۸ سال با تشخیص اولیه از سوی روان‌درمانگران، وارد پروسه دریافت داروهای بلوک‌کننده بلوغ یا هورمون‌تراپی می‌شوند، درحالی‌که خانواده از روند درمانی اطلاع کامل ندارند یا حتی مخالف‌اند. بعدها برخی بیماران از تصمیم خود پشیمان می‌شوند و می‌گویند در سنی قرار داشتند که توان تصمیم‌گیری آگاهانه نداشتند. (دی وریس: ۲۰۱۴).

اما هر پدیده اجتماعی، لایه‌های پنهان و پیچیده‌ای دارد که وظیفه محقق، برداشتن نقاب‌ها از چهره آن است: نقاب‌های سیاسی، روانی، اقتصادی و ... روی دیگر این سکه، یعنی «آزادی جنسیتی»، مشکلاتی است که به نظر می‌رسد به‌صورت سیستماتیک اراده‌ای برای عیان کردن یا اعتراف به آنها وجود ندارد. هرگونه نقد به مشکلات مرتبط با هم‌جنس‌گرایی، معمولاً با واکنش‌های افراطی روبه‌رو می‌شود. منتقد با انگ‌هایی چون «بنیادگرا»، «ضد دموکراتیک»، «عقب‌مانده»، «فاشیست» و مانند آن، مجبور به سکوت می‌شود.

برای یک محقق منصف، چنین واکنش‌های غیرعقلانی، مسیر ورود به پشت‌پرده داستان هم‌جنس‌گرایی سیستماتیک در جهان آزاد است: یعنی فهم این‌که چه سازوکاری در کار است که به بهانه «حق آزادی جنسی»، به سایر حقوق انسانی - از جمله حق تصمیم‌گیری آگاهانه، و نیز حق کودکان که هنوز قوه تشخیصشان کامل نشده است - تجاوز می‌شود. برای روشن‌تر شدن موضوع، به مثال‌های زیر توجه کنید:

چندی پیش دادگاهی در کانادا حضایت یک دخترچه را به سه مرد هم‌جنس‌گرا واگذار کرد. یعنی این دخترچه قرار است بقیه عمرش را با سه مرد بگذراند. اما سؤال اینجاست آیا کسی از این کودک سؤال کرده است که تمایلی به این زندگی دارد یا نه؟ و اساساً اگر این سؤال پرسیده شود، آیا این کودک به درجه‌ای از بلوغ عقلانی رسیده که بتواند به این سؤال پاسخ دهد؟ (سی تی وی نیوز: ۲۰۲۲).

در برخی ایالت‌های آمریکا، افرادی با ظاهر زنانه (درگ کوئین‌ها) به مدارس ابتدایی دعوت می‌شوند تا برای کودکان درباره تنوع جنسیتی و جنسی برنامه اجرا کنند. برخی والدین و منتقدان معتقدند این فعالیت‌ها بدون





در برخی کشورها، مفاهیم سنتی مانند "پدر و مادر" از کتاب‌های درسی حذف یا با واژه‌هایی مثل "والد ۱ و والد ۲" جایگزین شده‌اند تا تنوع خانوادگی را بازتاب دهند. برخی معتقدند این تغییرات، باعث سردرگمی کودکان در فهم نقش‌های سنتی خانواده می‌شود. (بخش آموزش فراگیر: ۲۰۲۲).

در برخی فضاها، آکادمیک و رسانه‌ای، هرگونه نقد علمی یا اجتماعی به سیاست‌های ترویج همجنس‌گرایی، با برچسب‌هایی مثل "نفرت‌پراکنی" یا "هموفوبیا" رد می‌شود، درحالی‌که ممکن است انتقادهای بر پایه دغدغه‌های تربیتی، روانی یا فرهنگی باشد. (سولیوان: ۲۰۱۹).

این موارد نشان می‌دهد که دفاع از

همجنس‌گرایی تبدیل به نوعی سیاست تبعیض در شکلی جدید شده است. یعنی در مواردی، موانعی برای بحث انتقادی و حتی علمی درباره دگربازی و عوامل و پیامدهای آن ایجاد می‌شود. و این خود به عاملی برای ایجاد مشکلات جدیدی هم برای دگرباشان و هم سایر افراد جامعه خواهد شد، زیرا حاوی نوعی تبعیض معرفتی است. این مثال‌ها نشان می‌دهد که در مواردی، به نام دفاع از حقوق دگرباشان و حق آزادی انتخاب جنسیت، به حقوق سایر افراد تجاوز می‌شود، ازجمله حق انتخاب آگاهانه جنسیت. در این مدل، آزادی جلوتر و مهم‌تر از آگاهی ارزش‌گذاری می‌شود و این معضلی است که تحت شعار آزادی و دموکراسی، سایر حقوق انسانی را به نام آزادی قربانی می‌کند.





رویکرد مذهبی انگ زنده به هم جنس گرایان و تراجنسیتی ها و آسیب شناسی آن:

از منظر دینی نیز، آن طور که بیان می شود، ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام، در متون مقدس خود، رفتار هم جنس گرایانه را محکوم کرده اند و آن را گناه و خلاف اخلاق دینی می دانند (Moon, ۲۰۰۴). در برخی کشورها، مانند ایران، عربستان سعودی یا ایالت هایی در آفریقا، هم جنس گرایی همچنان جرم محسوب می شود و مجازات هایی چون زندان یا حتی اعدام برای آن در نظر گرفته شده است (Mogul et al., ۲۰۱۱). پس برخلاف جوامع دموکراتیک، گروه ها و دولت های دینی در بسیاری از کشورها بر جنبه های گناه آلود و غیراخلاقی هم جنس گرایی تأکید دارند و بر همین اساس، مجازات های مختلفی اعم از طرد اجتماعی تا اعدام را برای این افراد در نظر می گیرند. حتی اقدام اخیر دونالد ترامپ در محروم کردن دگرباشان از حقوق اجتماعی شان، نمونه ای از این اقدامات کور و افراطی علیه اقلیت های جنسیتی و با اهداف کاملاً سیاسی و نه انسانی است. چنین اقدامات خشونت آمیز و ناقض حقوق انسانی باعث ایجاد مشکلات بیشتر هم برای دگرباشان و هم به تبع آن، سایر اعضای جامعه خواهد شد و بیش از آن که راهی برای حل مسائل باشد، در آتش کینه و خشم و نفرت در جامعه می دمدم. جامعه یک ارگانیسم زنده است که فشار بر بخشی از آن، اعضای دیگر را نیز

متأثر می کند.

گفتیم که مهم ترین مشکل افراد مبتلا به اختلال هویت جنسی، از جمله ترنس جندرها، شرایط اجتماعی و روانی است که ناشی از نگرش منفی همراه با داغ و تحقیر اجتماعی است؛ که علاوه بر فرد، برای خانواده آنها نیز غیرقابل تحمل می شود، تا حدی که اکثر آنها را دچار انزوا، طردشدگی، فرار از منزل، اعتیاد، خودکشی و سایر آسیب های جسمانی و روانی می نماید و نه تنها رضایتمندی بیماران پس از عمل تغییر جنسیت را کاهش نمی دهد، بلکه تطابق با نقش جنسیتی جدید را نیز برای این بیماران دشوارتر می سازد (میرزایی و دیگران، ۱۳۹۸).

این موضوع زمانی مهم تر می شود که به یاد بیاوریم همه افراد متعلق به مفهوم دگرباش، مشکلات یکسانی ندارند و ترنس سکسوال ها افرادی هستند که برخلاف دیگر گرایشات، مشکلی بیولوژیک دارند. نتایج بسیاری از تحقیقات حاکی از آن اند که عوامل بیولوژیکی، تأثیرات ژنتیکی، سطح هورمون های قبل از تولد و تجربیات اولیه ممکن است همگی در ایجاد هویت تراجنسیتی نقش داشته باشند.

اکثر افراد تراجنسیتی که نارضایتی جنسیتی را تجربه می کنند، به دنبال درمان های پزشکی اعم از روان درمانی، هورمون درمانی و جراحی تطبیق جنسیت هستند.

در جامعه ما، به دلیل نگرش های منفی به افراد تراجنسی و فقدان بستر سازی مناسب فرهنگی و اجتماعی، اغلب این بیماران دچار اضطراب اجتماعی، افکار خودکشی و حتی عدم حمایت از طرف خانواده و جامعه هستند؛ بنابراین، برای جلوگیری از پیامدهای ناشی از عدم حمایت و افکار خودکشی، لزوم استفاده از درمان های روان شناختی (فردی، گروهی و خانوادگی) و آگاه سازی افراد جامعه درباره این موضوع احساس می شود (علیزاده و روحی، ۱۴۰۲).

در این میان، سه عامل «واکنش منفی خانواده ها»، «طردشدگی اجتماعی (عدم پذیرش اجتماعی)» و «بروز رفتارهای انحرافی» از عمده ترین مشکلات دگرباشان جنسی به شمار می آید. این وضعیت موجود با احساس طردشدگی از شبکه تعاملات اجتماعی، کاهش سرمایه اجتماعی و کیفیت زندگی همراه است (همان).

چنین پیامدهایی برخاسته از نگاه افراطی و خشونت آمیز نسبت به موضوع دگرباشی است و جامعه در برابر پیامدهای آن مسئول است. هریک از دو رویکرد مطرح شده در زمینه دگرباشی جنسی - یعنی رویکرد دموکراتیک و رویکرد مذهبی افراطی - برداشتی اخلاقی و ارزش محور از مسئله هم جنس گرایی ارائه می دهند. بی تردید، هیچ موضوعی در زندگی انسانی فارغ از ارزش های اخلاقی



یکی دانسته می‌شد. به‌زعم فوکو، این نگاه نشان می‌دهد که دیوانگی بیش از آن‌که یک وضعیت پزشکی باشد، نتیجهٔ داورهای اخلاقی و اجتماعی بوده است که با قدرت نهادها (مثل کلیسا، دولت و علم پزشکی) گره خورده است.

پس دیوانگی همیشه یک مفهوم پزشکی نبوده، بلکه جامعه در دوره‌های مختلف، با قدرت و نظم اجتماعی، معنای دیوانگی را تعریف کرده است. او معتقد است دیوانگان در گذشته کنار جامعه زندگی می‌کردند، گرچه تحقیر می‌شدند یا حتی کشته می‌شدند، اما بعدها با ظهور عقلانیت مدرن، به حاشیه رانده و در آسایشگاه‌ها زندانی شدند.

به‌نظر فوکو، این روند نشان‌دهندهٔ کنترل اجتماعی از طریق تعریف «نابه‌هنجاری» است. امر نابه‌هنجار، امری غیراخلاقی و مستحق مجازات دانسته می‌شود (فوکو، ۱۳۸۰). اما به مرور ما انسان‌ها یاد گرفتیم که دیوانگی نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی، بلکه یک واقعیت زیستی، روانی و ای‌پسا از سرِ جبر است که باید با آن کنار آمد؛ یعنی باید آن را درمان یا مدیریت کرد. امروز دیگر کسی از دیوانگان نمی‌ترسد، اما آنها را تقدیس هم نمی‌کند، بلکه تلاش می‌شود با نگاهی همدلانه و با محبت و مراقبت با آنها برخورد شود.

نیست؛ با این حال، نحوهٔ سرمایه‌گذاری عاطفی یک جامعه بر این ارزش‌ها، نقش بسزایی در شکل‌گیری واکنش‌ها ایفا می‌کند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا اصلاح یک ناهنجاری اخلاقی، چنانچه چنین تلقی شود، مستلزم تحقیر، توهین، ابراز خشم و حتی حذف فیزیکی یا عاطفی افراد است؟ آیا رویکردهایی از این دست نبوده‌اند که در طول تاریخ، عامل شکل‌گیری بسیاری از بحران‌های بشری و فجایع انسانی شده‌اند و ناشی از نگاهی تقابلی به مسائل اخلاقی بوده‌اند؟

یک مثال ملموس، موضوع حجاب در ایران است. در دوره‌ای، کشف حجاب اجباری اخلاقی بود و در دورهٔ بعدی، در شکل نوعی تلافی، پوشیدن حجاب اجباری شد. و در همهٔ این تقابلات کین‌توزانه، نه‌تنها انسان‌های بسیاری قربانی شدند، بلکه حتی خود اخلاق نیز از بین رفت.

دربارهٔ دگرپاشی نیز اوضاع به همین منوال است. در سویی از تاریخ، این پدیده جرم‌انگاری شده و در سوی دیگر تقدیس می‌شود، و هر دو در عمل بخشی از واقعیت را نادیده می‌گیرند: از یک سو آسیب‌های مرتبط با طبیعی‌انگاری این گرایش‌های نادیده گرفته می‌شود و از سوی دیگر، حقوق انسانی و کرامت افراد هم‌جنس‌گرا در معرض نادیده‌انگاری یا سرکوب قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد که ریشهٔ این افراط و تفریط‌ها را باید در واکنش‌های غیراخلاقی به مسائل اخلاقی جست‌وجو کرد؛ واکنش‌هایی که اغلب از بروز هیجانات و عواطف ناسازگار با درک متعادل و انسانی از ارزش‌های اخلاقی ناشی می‌شوند.

مثالی دیگر برای مواجهه از زاویه‌ای دیگر با این موضوع می‌تواند راه‌گشا باشد: تا همین اواخر، دیوانگی موضوعی «نابه‌هنجار» تلقی می‌شد. میشل فوکو در کتاب تاریخ جنون، براساس مطالعهٔ آرشیوهای تاریخی دربارهٔ تاریخ دیوانگی، نشان می‌دهد که دیوانگی نه‌تنها به‌عنوان یک بیماری، بلکه به‌عنوان یک انحراف اخلاقی و اجتماعی نیز ارزش‌گذاری می‌شد.

به‌ویژه در دوره‌های کلاسیک (قرن ۱۷ و ۱۸)، دیوانگی اغلب با تنبلی، فساد اخلاقی یا بی‌خردی





اگر با کشیدن سیگار و سبک زندگی ناسالم، اختلال ژنتیکی منجر به سرطان را فعال کرده باشد. او ابتدا با اخلاق مراقبتی پزشک از عواقب وخیم سبک زندگی‌اش بر سلامت خود آگاه می‌شود و سپس از سوی درمانگرش با گام‌های عملی برای سلامتی‌اش آشنا می‌گردد.

پس باید این سؤال را پیش نهیم که آیا سهل‌انگاری در مراقبت از سلامت جسمی اخلاقی‌تر از سهل‌انگاری در سلامت جنسی است؟ اگر این سؤال را در کنار آموزه‌های سید احمد الحسن مبنی بر ارائه خوراک آسمانی مشفقانه قرار دهیم، می‌بینیم که گرچه در کلام خدا در داستان قوم لوط، هم‌جنس‌گرایی عملی مذموم و غیراخلاقی با پیامدهای وخیم دانسته شده، اما نکته اینجاست که ما باید این مسئله را نه در سطح فردی، با قضاوت درباره افراد، بلکه به عنوان مسئله‌ای اجتماعی که توسط نظام‌های طاغوتی تبلیغ و تقویت می‌شود در نظر بگیریم و برای حل آن تلاش کنیم.

این اختلال و بیماری بدنی، ذهنی و روانی باید درمان شود، و این کار با انگ زدن یا گناهکار نامیدن این افراد حل نمی‌شود. قضاوت تنها مربوط به شأن خداوند است که در جایگاه داوری افراد قرار دارد. از چنین زاویه‌ای بهتر می‌توان به پیکار با دوگانه اخلاقی موجود رفت، که ناشی از قدرت‌طلبی‌های حکومت‌های ظاهراً دینی از یک سو و نظام سرمایه‌داری سکولار از سوی دیگر است.

این دو، با جرم‌انگاری و مقدّس‌سازی، هریک به شیوه خاص خودشان و برای اهداف دنیایی‌شان، از آن سوءاستفاده می‌کنند. اما نگاه سوم، که هم‌جنس‌گرایی را یک اختلال می‌داند، بیش از آن که مبتنی بر قدرت‌نمایی اخلاقی باشد، مبتنی بر شفقت و عشق است. چنین رویکردی هم واقع‌گرایانه است و هم به کرامت انسانی افرادی که با دیگران «متفاوت» هستند توجه می‌کند؛ رویکردی که هم از تفریط و تقدیس هم‌جنس‌گرایی و هم از افراط و جرم‌انگاری این پدیده فاصله می‌گیرد، زیرا اساساً در زمین دیگری بازی می‌کند: زمین شفقت انسانی، نه قدرت‌نمایی! در ادامه، به این رویکرد سوم می‌پردازیم.

درباره دگرپاشی جنسی نیز، هرچند شواهد قطعی بر اجبار زیستی وجود ندارد، نباید از نقش تأثیرگذار عواملی چون فرهنگ نهادینه‌شده، تبلیغات، مصرف مواد، داروهای هورمونی و فضای مجازی غافل ماند؛ عواملی که گاه تأثیری هم‌سنگ با عوامل ژنتیکی دارند. در چنین شرایطی، طرح این موضوع که هم‌جنس‌گرایی صرفاً «انتخاب» افراد است، نوعی ساده‌سازی مسئله است؛ زیرا وزن اجبارهای فرهنگی، رسانه‌ها، مواد هورمونی، اعتیادها و ... را به قدر کافی در نظر نمی‌گیرد. پس راه حل به زعم ما این است که به جای دوگانه‌سازی عاطفی اخلاق (جرم‌انگاری یا تقدیس)، باید زمینه‌ای برای بازاندیشی درباره این موضوع فراهم شود.

در این میان، رویکرد سید احمد الحسن چشم‌اندازی متفاوت و درخور تأمل ارائه می‌دهد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

درست است که هم‌جنس‌گرایی پیامدهای منفی برای خود فرد و جامعه به همراه دارد، اما رفع این مشکل نیازمند شفقت است. [۴] به زعم ما و به تأسی از کلام سید احمد الحسن، اصلاح در زمینه هم‌جنس‌گرایی باید در قالب مفهوم «طعام آسمانی» صورت‌بندی و اجرا شود؛ این که از جدال بی‌مورد با افراد پرهیز کرد و حق را به طالبانش با رفق و محبت و عطف و رساند. در ارائه طعام آسمانی، تباه کردن صدقات با منت و آزار، خود خسرانی بزرگ است:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى) (سید احمد الحسن، ۱۳۹۴).

برای اصلاح جنون جنسی معاصر که حاصل قدرت‌نمایی نظام سرمایه‌داری در تقابل با تاریخ ننگین مذاهب و سنی افراطی است، و به شکلی سیستماتیک تقویت می‌شود، قدم اول، مواجهه‌ای از سر شفقت، به جای قدرت، با این موضوع و افراد درگیر آن است. نگاه به هم‌جنس‌گرایی به شکل یک بیماری، یعنی وارد شدن از حوزه قضاوت‌های اخلاقی به سطح تجویزهای درمانی، آن‌هم با شفقت نه اعمال قدرت.

فرد مبتلا به سرطان هرگز از سوی پزشک درمانگر به عنوان آدم خوب یا بد قضاوت نمی‌شود، حتی



رویکرد سوم: نگاه سید احمد الحسن به موضوع دگرباشی جنسی

رویکرد سوم به موضوع دگرباشی جنسی، از ضرورت آسیب‌شناسی دو نگاه قبلی بیرون می‌آید. هریک از دو رویکرد پیش‌گفته، یعنی یکی نگاه دموکراتیک نسبت به حق آزادی انتخاب جنسیت، و دیگری رویکرد محافظه‌کارانه همراه با جرم‌انگاری و تحریم هم‌جنس‌گرایی، از بخشی از واقعیت صرف‌نظر کرده و بر بعد دیگری از واقعیت تأکید بیش از اندازه می‌کنند، و هر دو برای تثبیت ساختارهای قدرتشان، این بایدها و نبایدهای اخلاقی را وضع و اجرا می‌نمایند.

در واقع، به‌زعم ما و بر پایه استدلالی که ارائه شد، هر دو طرف می‌کوشند از رهگذر موضع‌گیری‌های اخلاقی، قدرت خود را تثبیت کنند. براساس آمارها، بین ۲٪ تا ۱۳٪ افراد جامعه در طول عمرشان شکلی از تماس جنسی با هم‌جنس خود را تجربه کرده‌اند (کوپن و دیگران: ۲۰۱۶). اما این موضوع، یعنی آزادی بدون آگاهی در موضوع هم‌جنس‌گرایی و فعالیت‌های هم‌جنس‌خواهانه، بدون توجه به مشکلات حل‌نشده افراد هم‌جنس‌گرا - از جمله مشکلات روانی، عدم پذیرش اجتماعی (بوستویک و دیگران: ۲۰۱۷؛ هیگا و دیگران: ۲۰۱۷)، پایین آمدن سن تمایل به تغییر جنسیت و نزدیک شدن آن به سن کودکی و انجام عمل‌های سنگین با هزینه‌های مالی و مخاطرات جسمی (دی‌وریس و دیگران: ۲۰۱۸؛ استینسما: ۲۰۱۰)، منتفع شدن صنعت جنسی از مشکلات هم‌جنس‌گرایان (هوگس و دیگران: ۲۰۱۱؛ توپینگ: ۲۰۱۵)، مشکلات خانواده‌های هم‌جنس‌گرا، به‌خصوص فرزندان زوج‌های هم‌جنس‌گرا (گولدبرگ: ۲۰۱۵؛ روزنفیلد: ۲۰۱۵) - نشان می‌دهد که افزایش آمار افرادی با گرایش‌های مختلف جنسی، از جمله هم‌جنس‌گرایی، نه‌تنها لزوماً نمی‌تواند نکته‌ای مثبت در راستای بهبود وضعیت افراد جامعه (هم‌جنس‌گرا و غیرهم‌جنس‌گرا) تلقی شود، بلکه به نظر می‌رسد شعار آزادی در انتخاب هویت جنسی، بدون صداقت در بیان پیامدهای منفی آن، در عمل مسئله‌آمیز است؛ زیرا حق انتخاب

آگاهانه را از افراد، از پیش، سلب کرده است. از سوی دیگر، تردیدی نیست که در رویکرد جرم‌انگارانه و تحریم‌آمیز - که اغلب از سوی سنت‌ها و مذاهب افراطی اعمال می‌شود - خشونت نسبت به افراد هم‌جنس‌گرا به شکل تاریخی دیده می‌شود که آنان را از حق انسان‌بودنشان محروم کرده است. در باطل بودن این رویکرد نیز نمی‌توان تردید داشت: این‌که گروهی از افراد، به نام دین یا اخلاق، گروهی دیگر را به دلیل انتخابشان، ولو اشتباه، مستحق مرگ یا محروم شدن از حقوق انسانی‌شان بدانند.

این وضعیت مسئله‌آمیز در دنیای کنونی، ضرورت شفاف‌سازی و آگاهی‌بخشی را از موضعی متعادل و میانه در موضوع هم‌جنس‌گرایی مطرح می‌کند؛ موضعی که بتواند با نگاهی منصفانه نسبت به همه افراد جامعه، به ارزش‌های انسانی، مقدّرات بیولوژیکی، فرهنگ و همه آنچه واقعیت مادی و غیرمادی زندگی انسان و سایر موجودات را می‌سازد، پردازد.

چنین نگاهی باید قدرت شفاف‌سازی مسئله و آگاهی‌بخشی را داشته باشد، یعنی بتواند براساس وضعیت انسان در این جهان، جنبه‌های مثبت و منفی همه این رویکردها را نشان دهد و افراد را در انتخاب آزادانه مسیر زندگی‌شان، با همه پیامدهای مثبت و منفی آن، راهنمایی کند.

چنین رویکردی قادر است به جنبه‌های مثبت نگاه دموکراتیک در کنار جنبه‌های منفی آن پردازد و همین انصاف را در نقد رویکردهای ظاهراً دینی به کار بندد.

در همین راستا، به نظر ما نگاه سوم برخلاف رویکردهای دیگر، نگاهی چندجانبه به موضوع دگرباشی، و از جمله هم‌جنس‌گرایی و ترنس‌جندر بودن دارد. در این نگاه، براساس علم بیولوژی، هم‌جنس‌گرایی حتی اگر در ژن‌های افراد نیز وجود داشته باشد، نوعی انحراف از وضعیت طبیعی است که در ارتباط دو ناهم‌جنس است و موجب بقای نسل می‌شود.



همجنس‌گرایی به گرایش جنسی اشاره دارد؛ یعنی تمایل عاطفی یا جنسی فرد به افرادی از همان جنس. فرد همجنس‌گرا با جنسیت زیستی خود مشکلی ندارد، اما به همجنس خود جذب می‌شود و تمایل دارد. اما فرد ترنس‌جندر درگیر یک موضوع هویتی با خود است که مربوط به هویت جنسیتی اوست؛ یعنی فرد خود را به لحاظ روانی و درونی متعلق به جنسی می‌داند که با جنس زمان تولد او متفاوت است.

برخی از این افراد ممکن است برای انطباق جنسیت ظاهری با هویت درونی خود، از مداخلات پزشکی مانند هورمون‌درمانی یا جراحی استفاده کنند. بنابراین، همجنس‌گرایی در مورد «چه کسی را دوست داری» است، درحالی‌که ترنس‌جندر بودن درباره «چه کسی هستی» است.

فرد اول مشکلی درونی با خود ندارد، اما فرد دوم درگیر یک مشکل درونی با هویت جنسی خود است؛ اولی مربوط به میل است و دومی مربوط به بدن، ذهن و هستی فرد.

تفاوت دیدگاه سوم با رویکردهای دموکراتیک این است که می‌گوید اگرچه همجنس‌گرایی می‌تواند ریشه در زمینه‌های احتمالی ژنتیکی داشته باشد، اما در هر حال انحرافی از مسیر طبیعی است، و تشویق این موضوع در بین همه مردم می‌تواند باعث غفلت از آسیب‌های این گرایش‌ها باشد؛ از سوی دیگر، برخلاف رویکردهای سنتی و فقهی مبتنی بر گناه‌انگاری و جرم‌انگاری، بر درمان‌پذیری و مواجهه غیرقهرآمیز با این پدیده تأکید دارد. چنین نگاهی می‌تواند نقطه آغاز یک بازاندیشی در سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی باشد که در آن، هم کرامت فردی رعایت شود و هم واقعیت‌های زیستی و اخلاقی امور نادیده نماند.

یعنی همجنس‌گرایی دست‌کم در وضعیت فعلی بشر [۵]، ضد غایت تکامل - یعنی بقای نسل - است. در این معنا از نظر تکاملی، همجنس‌گرایی یک اختلال طبیعی، همانند دیابت، افسردگی یا حتی سندرم خون داسی‌شکل محسوب می‌شود.

این نگاه با آنچه در حال حاضر در کشورهای دموکراتیک بر آن تأکید می‌شود متفاوت است؛ یعنی ارزشمند دانستن یک اختلال. اگر بدانیم که همجنس‌گرایی یک اختلال است یا فکر کنیم که امری طبیعی است که باید تبلیغ و تشویق شود، در عمل دو نتیجه متضاد برای جامعه انسانی رقم خواهد زد.

از سوی دیگر، این نگاه سوم - یعنی نگاه سید احمد الحسن - با تعریف همجنس‌گرایی به عنوان اختلال، آن را از حالت یک جرم یا گناه خارج می‌کند و از این جهت تمایز اساسی با رویکردهایی دارد که به نام دین یا سنت و حتی اخلاق، قوانینی بر ضد همجنس‌گرایان تصویب می‌کنند یا آنان را مستحق مرگ یا مجازات می‌دانند.

این که ما بدانیم همجنس‌گرایی یک اختلال است یا فکر کنیم جرم یا گناهی مستحق مجازات عمومی است، در عمل نتایج متضادی برای جامعه خواهد داشت. همجنس‌گرایی در این نگاه سوم، اختلالی است که می‌تواند درمان شود و باید با آگاهی‌بخشی درباره علل پیدایش آن و عواقبش، میلی برای درمان در افراد ایجاد شود.

برای فهم بهتر رویکرد سوم، لازم است به تمایز مهم بین گرایش به همجنس (همجنس‌گرایی) و چندجنسیتی بودن (ترنس‌جندر) توجه دقیق کنیم. گفتیم که همجنس‌گرایی و تغییر جنسیت یا هویت ترنس‌جندر دو مفهوم متفاوت در مطالعات جنسیت و هویت هستند.



به بیان پروفیسور واسی، این افراد به این دلیل که همانندسازی نمی‌شوند، منطقاً باید در چرخه تکامل حذف شوند (همان).

علاوه بر همه این موارد، حتی اگر فرض کنیم روزی ژنی برای هم‌جنس‌گرایی کشف شود، این به آن معنا نیست که انسان نمی‌تواند در برابر آن دست به انتخاب بزند. سید احمد الحسن در این باره می‌گوید:

«قطعاً وضعیت ژنتیکی حتمی است و بر انسان تأثیر می‌گذارد؛ ولی آیا انسان از توانایی پیکار با ژن‌ها برخوردار است؟ قطعاً بله! ژن‌های ما به ما می‌گویند "من اولویت دارم"، ولی انسان با آنچه ژن‌هایش می‌گویند، در برابر آنچه ژن‌ها در دستگاه عصبی‌اش در این جهت بنا نهاده‌اند، درگیر می‌شود و مبارزه می‌کند. ژن‌ها مغز و دستگاه عصبی را ساخته‌اند و با قدرت در جهت اول خود فشار وارد می‌کنند، ولی انسان با این جهت‌گیری جنگیده و این نبرد، پیکار و تلاشی است ستوده‌شده از سوی همگان» (همان: ۳۳).

با کمی دقت در زندگی خود، می‌توانیم مثال‌های بسیاری بیابیم از تلاش انسان برای مقابله با ژن‌هایی که سلامتی‌اش را به خطر می‌اندازند. برای مثال، دیابت یا فشار خون بیماری‌هایی وراثتی‌اند که از طریق ژن‌ها منتقل می‌شوند، اما فرد بیمار برای سلامتی‌اش تلاش می‌کند و ارتباط متفاوتی با محیط برقرار می‌سازد؛ یعنی از خوردن قند یا نمک پرهیز می‌کند، ورزش می‌کند و سبک زندگی‌اش را متناسب با این محدودیت تنظیم می‌کند. او محیط را مدیریت می‌کند و اجازه نمی‌دهد جبر ژنتیکی‌اش در هم‌دستی با عوامل و وسوسه‌های محیطی - مانند خوردن برنج، شیرینی یا میوه - سلامت و جان‌اش را به خطر بیندازد. همه انسان‌ها ممکن است با ژن‌هایی متولد شوند که نیاز داشته باشند در طول زندگی، برای سلامت ماندن، تلاش‌هایی متفاوت از دیگران انجام دهند و با آن مقابله کنند.

از سوی دیگر، وی درباره تغییر جنسیت برای افراد ترنس‌جندر چنین می‌گوید:

«در انسان آنچه جنسیت را مشخص می‌کند، وضعیت بدن و داشتن اعضای تناسلی است که به رشد کامل رسیده باشد. اگر اعضای تناسلی نرینه باشد، او مذکر است و جایز نیست تغییر جنسیت دهد؛ همچنین اگر اعضای تناسلی مادینه باشد، او مؤنث است و نباید تغییر جنسیت دهد. اما اگر اعضای تناسلی رشد کاملی نداشته یا با یکدیگر آمیخته شده یا نقص‌های آفرینشی مشابهی داشته باشد، می‌تواند جنسیت خود را انتخاب و عمل جراحی انجام دهد که او را تبدیل به یک مذکر یا مؤنث مشخص می‌کند. این پاسخ از منظر حکم شرعی این کار است.» (علاءالسلام، ۲۰۱۹).

اما در مورد هم‌جنس‌گرایی، موضوع متفاوت است. یک نکته مهم درباره هم‌جنس‌گرایی این است که - همان‌طور که در بخش‌های قبل گفته شد - ژنی که حامل هم‌جنس‌گرایی باشد کشف نشده است، و تحقیقاتی که بر ارث‌بری این ویژگی تأکید دارند، تصریح می‌کنند که هم‌جنس‌گرایی حاصل فعال شدن یک جایگاه احتمالی روی کروموزوم X در محیطی خاص است؛ یعنی این محیط است که این ویژگی را فعال می‌کند.

همچنین از منظر زیست‌تکاملی نیز نکته مهم و قابل تأملی وجود دارد: اگر بر فرض، ژن هم‌جنس‌گرایی وجود داشته باشد، از آنجا که حاملان این ژن توانایی زاد و ولد به اندازه افراد غیرهم‌جنس‌گرا را ندارند (زیرا احتمال ازدواج آنان با غیرهم‌جنس کمتر است، حتی اگر فرض کنیم آنها دوجنس‌گرا یا بای‌سکچوال باشند)، طبیعتاً به مرور تعدادشان کاهش می‌یابد. علاء السالم در کتاب هم‌جنس‌گرایی (پژوهشی در خصوص علت ماورایی آن) به این موضوع می‌پردازد (علاء السالم، ۲۰۱۹: ۳۰).



دکتر وایتهد این موضوع را چنین توضیح می‌دهد که:

«همجنس‌گرایی مسئله‌ای متعلق به محیط است، درحالی‌که عامل بیولوژیکی تأثیری ضعیف و غیرمستقیم در آن دارد. در این‌که همجنس‌گرایی از یک جنبه بیولوژیک برخوردار است، اختلافی وجود ندارد؛ همان‌طور که انداختن توپ بیس‌بال چنین جنبه‌ای دارد. بدون ژن‌ها هیچ اثری در محیط زیستمان نخواهیم داشت. ژن‌ها ما را به‌سوی بیس‌بال می‌کشانند، ولی این به آن معنا نیست که مجبور به انجام این بازی هستیم» (همان: ۴۷).

دکتر وایتهد معتقد است باید به افراد همجنس‌گرا برای حل مسئله‌شان کمک شود، و به این بهانه که درمان پای شکسته دردناک است، نباید بیمار را به حال خود رها کرد.

و نکته اصلی در اینجا است: کسی که این ژن مسئله‌آمیز را دارد نباید خودش را در معرض قند یا نمک قرار دهد، بلکه ضمن پرهیز، باید جایگزین‌هایی برای کاهش اثر آن بیابد. علاء السالم در کتاب همجنس‌گرایی (پژوهشی در خصوص علت ماورایی آن) دو ژن سایکوپاتی و سرطان را مثال می‌زند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که همجنس‌گرایی و گسترش آن بیش از آن‌که نتیجه عوامل بیولوژیک باشد، نتیجه تبلیغات و اهداف سیاسی و اقتصادی است. این اهداف به قدری گسترده‌اند که حتی در مواردی، همجنس‌گرایی چنان عادی تلقی می‌شود که سیاست‌هایی برای عادی‌سازی آن در مدارس، خانواده‌ها و سطح جامعه اجرا می‌گردد. برای مثال، قانونی شدن ازدواج همجنس‌گرایان می‌تواند کودکان یا فرزندخواندگان آنان را در معرض رفتارهای همجنس‌خواهانه قرار دهد، و آنان نیز در اثر تأثیرات محیطی به این جرگه وارد شوند.





رویکرد سوم: یافتن ردپای قدرت در عادی سازی هم جنس گرایی

حتی پزشکی به منبعی برای تولید سود بدل شده است.

اما چطور یک جنبش از سوی نظام سرمایه داری مصادره و به منبعی برای سودآوری تبدیل می شود؟ و بهتر است بگوییم چطور نظام سرمایه داری، خودش را از مسیر زندگی انسان ها بازتولید می کند؟ در اینجا می توان از ابزارهایی که میشل فوکو برای تحلیل واقعیت های اجتماعی در اختیار ما می گذارد استفاده کرد. فوکو (۱۹۷۸) استدلال می کند که قدرت صرفاً سرکوبگر نیست - یعنی فقط از طریق خشونت ظاهری اعمال قدرت نمی کند - بلکه با تعریف دانش، هنجارها و سوزها، قوانین خودش را حقه می کند (برای مثال، آنچه پیش تر درباره مفهوم دیوانگی گفتیم). از این منظر، خود موضوع جنسیت به حوزه ای تبدیل می شود که قدرت از طریق آن عمل می کند. قدرت این کار را از طریق نام گذاری، طبقه بندی و سازمان دهی جنسیت (یا هر موضوع دیگری) انجام می دهد. مثلاً نظام سرمایه داری با نظارت و کنترل جریان تولید علم در دانشگاه ها در موضوع جنسیت (برای مثال، سرمایه گذاری بر روی پروژه های مرتبط با موضوع کویر)، ایجاد قوانین مرتبط با آن در جامعه (مثل ازدواج هم جنس گرایان، یا تولید محتوای رسانه ای مرتبط با آنها)، و آموزش و تبلیغ هم جنس گرایی در رسانه و تولید بیشتر افراد هم جنس گرا، قدرت و خواسته هایش را در موضوع جنسیت اعمال می کند.

بر این اساس، می توان گفت نرمال سازی هم جنس گرایی که در گفتمان معاصر مدرن اغلب به عنوان یک پیشرفت اخلاقی و تمدنی معرفی می شود، لایه های پنهانی دارد که بدون شناخت آنها دآوری درباره هم جنس گرایی ناقص است. برای مثال، موضوعاتی مثل گسترش ایدز، مسائل کودکان خانواده های هم جنس گرا، یا مسائل مرتبط دیگر، عمداً فراموش یا انکار می شوند تا هم جنس گرایی به عنوان یک وضعیت طبیعی و سالم شناخته شود. پس چرخش جوامع به سوی پذیرش اجتماعی هم جنس گرایی را نباید صرفاً به عنوان رهایی اقلیت ها و حفظ حقوق دگرباشان

بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می رسد درباره موضوع هم جنس گرایی، بیش از آن که نگاهی علمی وجود داشته باشد، شاهد دست کاری فرهنگ از سوی عوامل جریان ساز سیاسی و اقتصادی هستیم. در ابتدای این بخش، خوب است مختصری درباره هم جنس گرایی و ارتباط آن با جنبش کویر بدانیم؛ موضوعی که نشان می دهد هم جنس گرایی در عصر سرمایه داری با هم جنس گرایی در دوران پیشامدرن تفاوت دارد و هم جنس گرایی مدرن را به «صنعت هم جنس گرایی» تبدیل کرده است؛ یعنی استفاده ابزاری از موضوع هم جنس گرایی برای تولید سود و سرمایه.

اصطلاح «کویر» در ابتدا به عنوان توهینی برای افراد هم جنس گرا به کار می رفت، اما در دهه های اخیر توسط فعالان و نظریه پردازان حوزه علوم اجتماعی و سیاسی بازپس گیری شده و به نمادی برای مقاومت در برابر هنجارهای غالب ضد هم جنس گرایی تبدیل شده است. «نظریه کویر» (Queer Theory)، که در اوایل دهه ۱۹۹۰ توسعه یافت، بر این باور است که هویت های جنسی و جنسیتی نه طبیعی و ثابت، بلکه ساخته های اجتماعی و فرهنگی هستند. این نظریه به بررسی نحوه شکل گیری و تثبیت هنجارهای جنسی و جنسیتی می پردازد و تلاش می کند تا این هنجارها را به چالش بکشد (کلارک، ۲۰۲۱). در مجموع، جنبش کویر تلاشی است برای ایجاد فضایی که در آن تنوع هویت های جنسی و جنسیتی به رسمیت شناخته شود و افراد بتوانند بدون ترس از تبعیض یا سرکوب، هویت خود را بیان کنند.

اما این جنبش اجتماعی که قرار است راهی برای رهایی افراد کویر باشد، به زعم بسیاری از متفکران این حوزه، از اهداف خود دور شده و توسط نظام سرمایه داری مصادره شده است. هم جنس گرایی در عصر سرمایه داری، دیگر صرفاً یک هویت جنسی یا مسئله زیستی نیست، بلکه بخشی از پروژه بزرگ تر بازار و فرهنگ مصرف گرا شده است. در این زمینه، برخی نظریه پردازان نظیر هنسی (۲۰۰۰) در کتاب «لذت و سود»، هم جنس گرایی مدرن را نوعی «صنعت هم جنس گرایی» می دانند که از طریق رسانه، مد و



می‌شوند (برای مثال، ترنس‌چندرها بسیار کمتر از هم‌جنس‌گرایان در معرض توجه هستند، درحالی‌که مشکل جدی‌تری دارند). بنابراین، مسئله فقط مرئی شدن دگرباشان نیست، بلکه چگونگی ساخت این مرئی‌سازی و جایگاه آن در شبکه‌های قدرت نیز اهمیت دارد.

در این رویکرد، حمایت رسمی از هم‌جنس‌گرایی اهدافی دارد؛ مثل تثبیت نظم نئولیبرالی، فردگرایی مطلق - آن هم طبق انتظارات مردان سفیدپوست متمول غربی - بازتعریف نهاد خانواده آن‌طور که منافع سرمایه‌داری ایجاب می‌کند، جذب بازار مصرف جدید برای صنایع سودآوری مثل صنعت رسانه، مد، دارو و ... (فوکو، ۱۹۷۸؛ وارنر، ۱۹۹۳). نئولیبرالیسم نه تنها به عنوان سیاست اقتصادی بلکه به عنوان یک منطق فرهنگی و اجتماعی عمل می‌کند که زندگی افراد را به پروژه‌های سودآور تبدیل می‌کند. در این فضا، مبارزات جمعی آغاز می‌شوند، اما خیلی زود به کنش‌های فردی و تنها در حد نوع خاصی از سبک زندگی و الگوی مصرف تنزل می‌یابند. هم‌جنس‌گرایی یا هویت‌های کوئیر، به جای آن که به عنوان امری مقاومت‌ورزانه - که هدف اصلی‌شان مبارزه با ظلم و تبعیض بوده - باقی بمانند، در نظم موجود ادغام می‌شوند و تنها ابزاری می‌شوند در دست نظم مسلط سرمایه‌داری برای تقویت ساختارهای سیاسی و اقتصادی آن. لیزا دوگان از مفهوم «هم‌جنس‌گرایی نئولیبرال» (neoliberal homonormativity) برای توصیف همین روند کمک می‌گیرد. با تجاری‌سازی هویت، اقلیت‌های جنسی به بازارهای هدف جدید برای مصرف تبدیل می‌شوند. رسانه‌ها، برندها، داروسازی‌ها - مثلاً در حوزه ترنس‌چندرها - و صنعت مد، هویت را نه به عنوان کنش سیاسی برای رهایی و آزادی، بلکه به مثابه سبک زندگی تبلیغ می‌کنند. در نتیجه، هویت‌های کوئیر در معرض خطر همگون‌سازی [۶] و تقلیل به بازار مصرف قرار می‌گیرند. با این توضیح، خود دگرباشان جنسی نیز می‌بایست با تأمل بیشتری به موضوع دگرباشی توجه کنند و از تبدیل شدن به ابزاری برای مظاهر سرمایه‌داران بپرهیزند.

تعبیر کرد، بلکه می‌توان آن را «کدگذاری» یا تعریف مجدد هنجارهای اجتماعی جدیدی دانست که این بار - به جای منافع افراد سنتی و مذهبی افراطی - در خدمت منافع قدرت نئولیبرالی است.

برای مثال، لیزا دوگان (۲۰۰۲) با معرفی اصطلاح «همونرماتیویته» (Homonormativity) اشاره می‌کند که برخی از هویت‌های دگرباشانه تنها در صورتی پذیرفته می‌شوند که با الگوهای مصرف‌گرایانه، خانواده‌محور و فاقد بار سیاسی سازگار باشند. این مدل جذب در نظام موجود، گرچه به‌طور محدود دگرباشان را به رسمیت می‌شناسد، اما این رسمیت را تنها از مسیری که خودش ترجیح می‌دهد انجام می‌دهد؛ یعنی در راستای ساختارهای سرمایه‌داری و تقویت آنها. و در نتیجه، حقوق هم‌جنس‌گرایان را به شکل دیگری نقض می‌کند.

مایکل وارنر (۱۹۹۳) نیز در ادامه این نقد می‌گوید که هویت‌های کوئیر اغلب از سوی نهادهای مسلط مصادره می‌شوند، به شکلی که پتانسیل تحول خواهانه‌شان تضعیف می‌شود. آنچه به‌ظاهر «پذیرش» نامیده می‌شود، در واقع ممکن است نوعی رام کردن استراتژیک تفاوت جنسی برای گسترش بازار یا کنترل اجتماعی باشد.

افزون بر این، نقش رسانه‌ها در ترویج تصویری محدود و پالایش‌شده از هم‌جنس‌گرایی، باعث شکل‌گیری چیزی می‌شود که فوکو به آن «رژیم حقیقت» می‌گوید - مجموعه‌ای از گفتمان‌ها که خنثی یا علمی جلوه می‌کنند، اما در واقع در خدمت منافع خاص قدرت هستند (Foucault, ۱۹۸۰). این گفتمان‌ها می‌توانند سیاست‌های آموزشی، محتوای رسانه‌ای و چهارچوب‌های قانونی را به گونه‌ای شکل دهند که برخی اشکال هویت را مشروع و برخی دیگر را نامرئی یا پاتولوژیک معرفی کنند.

در نهایت، درحالی‌که حمایت از حقوق دگرباشان جنسی اغلب پیشروانه معرفی می‌شود، خوانش فوکویی ما را دعوت می‌کند تا بررسی کنیم چه کسانی از این ترم‌ها و قوانین جدید سود می‌برند؛ آیا واقعاً افراد هم‌جنس‌گرا یا ترنس‌چندر منفعت می‌برند؟ چه نوع از هویت‌های کوئیر مرئی می‌شوند، و کدام‌ها به حاشیه رانده یا آسیب‌زا تلقی

جنسیت، بازویی از بازوهای استعمار جدید:

اگرچه جنبش‌های هم‌جنس‌گرایی و کویر به‌طور تاریخی برای مبارزه با به‌حاشیه‌رانده‌شدن اقلیت‌ها شکل گرفته‌اند، اما گفتیم پژوهشگران استدلال می‌کنند که این هویت‌ها خود نیز تحت تأثیر هنجارهای فرهنگی غربی شکل گرفته و به‌گونه‌ای جهانی‌سازی شده‌اند که ساختارهای استعمار نو را نیز بازتولید می‌کنند. این فرایند گاهی با عنوان «استعمار تمایلات جنسی» شناخته می‌شود. می‌توان به‌طور مختصر ویژگی‌های این شکل جدید از استعمار را به شرح زیر برشمرد:

۱. تحمیل هنجارهای جنسی:

در بسیاری از کشورهای مستعمره، قوانینی که روابط هم‌جنس‌گرایانه را تعریف می‌کنند، امروز توسط قدرت‌های اروپایی وضع شده‌اند، نه بر پایه سنت‌های بومی. پژوهشگری چون جوزف مسعد (۲۰۰۷) در کتاب عرب‌ها و امیالشان از آنچه «بین‌الملل هم‌جنس‌گرا» می‌نامد، انتقاد می‌کند و معتقد است این گفتمان جهانی درباره هم‌جنس‌گرایان، مدل غربی هویت جنسی را بر جوامع غیرغربی تحمیل می‌کند و در نتیجه، درک‌های محلی از جنس و تمایلات جنسی را نادیده می‌گیرد.

۲. هویت هم‌جنس‌گرا به‌مثابه صادرات فرهنگی غربی:

جهانی‌سازی یک نوع خاص از هویت هم‌جنس‌گرا، که ریشه در فردگرایی لیبرال دارد، نوعی امپریالیسم فرهنگی است. جسبیر پوآر (۲۰۰۷) در اثر تأثیرگذارش ترکیب‌های تروریستی، مفهوم «ملت‌گرایی هم‌جنس‌گرا» (Homonationalism) را مطرح می‌کند؛ جایی که ادغام افراد کویر در پروژه‌های ملی‌گرایانه (مثل ارتش ایالات متحده یا رژه‌های غرور جنسی که توسط شرکت‌ها حمایت مالی می‌شوند)، در عمل، دستورکارهای ملی‌گرایانه و استعماری را تقویت کرده و موجب حذف کویرهای حاشیه‌نشین در سطح جهانی می‌شود.

این دیدگاه‌ها گاه چنان پیش می‌روند که تفاوت‌های زیستی بنیادین میان زن و مرد را به‌کلی نادیده می‌گیرند و تلاش می‌کنند معناها و هویت‌های جنسیتی متنوعی را به‌صورت مصنوعی و گاه ایدئولوژیک خلق و تثبیت کنند. از این منظر، می‌توان گفت که پروژه نظریه کویر در برخی از اشکال افراطی‌اش، به‌جای نقد سلطه گفتمان‌های غالب، خود به‌نوعی بازتولیدکننده هنجارهای تازه و تحمیل‌کننده دلالت‌های ایدئولوژیک بر بدن‌های انسانی بدل شده است.



شکل جدیدی از استعمار ذهن، روان، بدن و زندگی افراد برای سودآوری سیاسی و اقتصادی است. همان‌طور که وی بیان کرده، انسان توانایی مقابله با ژن‌هایش را نیز دارد، چه برسد به مقابله با هم‌جنس‌گرایی که امری ساختگی است. این موضوع زمانی جالب‌تر می‌شود که به یاد آوریم، نظریه‌پردازان کوئیر نیز با همین اصل به‌سراغ ایجاد تنوعات جنسی رفته‌اند: این که جنسیت امری ساخته اجتماع است.

نقطه عزیمت نظریه‌پردازان کوئیر شباهت‌هایی به دیدگاه سید احمد الحسن دارد، اما در دفاع از هم‌جنس‌گرایی، آنها معتقدند که جنسیت امری اجتماعی و برساخته است، نه امری طبیعی یا زیستی. اما آنها به‌طور کلی جنسیت‌ها را نه امری زیستی، بلکه کاملاً قابل بازسازی و بازتعریف می‌دانند. درحالی که احمد الحسن بنیادهای زیستی و ژنتیکی در تمایز زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد و حفظ این ساختار را لازمه تداوم بقای بشر می‌داند. نظریه‌پردازان کوئیر عملاً هرگونه مبنای زیستی را انکار کرده و بر ساخته بودن همه اشکال هویت جنسی و جنسیتی تأکید دارند.

در نتیجه، هر دو دیدگاه بر امکان مقاومت در برابر وضعیت موجود اتفاق نظر دارند، اما غایت این مقاومت در دو مسیر متضاد حرکت می‌کند: یکی برای حفظ نظم طبیعی، و دیگری برای بازسازی کامل آن از طریق انکار نظم طبیعی.

در این دیدگاه یک تناقض اساسی دیده می‌شود: از یک سو، نظریه‌پردازان کوئیر معتقدند انسان می‌تواند با اراده و انتخاب خود از محدودیت‌های ژنتیکی عبور کند؛ اما از سوی دیگر، آن قدر بر ساخته شدن همه چیز توسط فرهنگ تأکید می‌کنند که واقعیت‌های طبیعی و زیستی را کاملاً نادیده می‌گیرند. این نگاه افراطی نه تنها رهایی‌بخش نیست، بلکه نوعی ساختار جدید و محدودکننده ایجاد می‌کند که با دست‌کاری ذهن و بدن و روان انسان‌ها، واقعیت‌های اساسی حیات انسانی را نادیده می‌گیرد. آنان تلاش می‌کنند به شکلی مصنوعی انسان را در برابر ذات بیولوژیکی‌اش قرار دهند؛ موضوعی که بی‌شک منجر به مشکلات جدیدی برای انسان می‌شود.

تمامی این تلاش‌ها، فریب‌های نظام سرمایه‌داری برای استثمار و استعمار زندگی انسان‌ها و تبدیل آن به سود سرمایه‌دارانه است. این منطق سرمایه‌داری است که همه چیز را به پول تبدیل می‌کند؛ البته به توجیهات اخلاقی، مثل آزادی جنسیتی!

بحث در خصوص ساختارهای پنهان قدرت، تحت نام آزادی حقوق هم‌جنس‌گرایان، بحثی طولانی است. ما در همین جا به موارد ذکر شده بسنده می‌کنیم. هدف ما تنها نشان دادن این موضوع بود که - همان‌طور که سید احمد الحسن در نقد هم‌جنس‌گرایی بیان کرده‌اند -

این موضوع بیشتر از آن که ریشه در علم و تحقیقات علمی داشته باشد، نوعی پروپاگاندای سیاسی و رسانه‌ای برای ایجاد





نتیجه گیری:

محور اصلی این بحث، پرسیدن این سؤال است که چه کسی باید جنسیت را تعریف کند، برایش قانون گذاری کند و براساس چه مبناهایی؟ گفتیم که در فهم موضوع دگرباشان جنسی ازجمله همجنس گرایی، رویکرد سید احمد الحسن رویکردی متعادل است؛ نه خشونت قرائت های منحرف از دین در برابر دگرباشان را می پذیرد و نه تلاش نظم نوین سرمایه داری در عادی سازی همجنس گرایی در جهان برای تثبیت منطق سرمایه را. به گفته او، همجنس گرایی نوعی انحراف از وضعیت طبیعی جنسی است که باید و می تواند درمان شود. دلایل او چنین است:

۱. ژنی حامل همجنس گرایی در انسان کشف نشده است؛
۲. حتی اگر چنین ژنی کشف شود، انسان توانایی مقابله با ژن هایش را دارد؛
۳. هر رفتار جنسی غیر از ارتباط میان زن و مرد، منطقاً از سوی انتخاب طبیعی حذف می شود.

نشانه ای از تسلیم شدن در برابر فشارهای ایدئولوژیک و سانسور علمی دانستند. داوکینز در نامه استعفاي خود نوشت: «این یک اقدام ناشی از وحشت بود که در برابر فریادهای هیستریک از محافل قابل پیش بینی تسلیم شدید و آن پاسخ عالی را به طور گذشته نگر سانسور کردید. علاوه بر این، حذف آن بدون اطلاع به نویسنده، بی احترامی تأسف باری به یکی از اعضای هیئت افتخاری خودتان بود.» خوب است خود افراد همجنس گرا و مدافعان آن بار دیگر به این موضوع از زاویه دیگر و با نگاهی نه چندان خوشبینانه نیز نگاه کنند و این سؤال را به شکل دیگری از خود بپرسند که اگر هدف ما رهایی از زیر بار ستم های تاریخی و بازگرداندن تشخص و شأن انسانی به همه انسان هاست، چرا این رهایی باید در معنای مشکوک و تبلیغ شده و بدون هرگونه نقدی، از سوی سرمایه داری و نهادهای سیاسی و رسانه ای و حتی دانشگاهی آن، تعریف شود و نه در معانی دیگر و از مسیر آگاهی منتقدانه؟ بی شک راه های رهایی بسیاری؛ ازجمله راه سومی که سعی کردیم در این مقاله به آن بپردازیم. انسان عاقل همه سخن ها را می شنود، نکات مثبت و منفی هریک را ارزیابی می کند و سپس آگاهانه و آزادانه تصمیم می گیرد. تلاش این مقاله آن بود تا مسیری برای آگاهی بگشاید؛ آگاهی ای که بدون آن، هر شکلی از آزادی نه تنها رهایی بخش نخواهد بود، بلکه انسان را در زندان دیگری اسیر خواهد کرد.

همچنین گفتیم که همجنس گرایی - برخلاف ترنس جندر بودن - بیش از آن که ناشی از عوامل زیستی باشد، حاصل شرایط محیطی است. این اجتماعی بودن جنسیت، در قلب نظریه کوپیر نیز جای دارد. نظریه پردازان این جریان بر آن اند که مفاهیم سنتی از مردانگی و زنانگی، نه اموری ذاتی و طبیعی، بلکه محصول گفتمان های فرهنگی و ساختارهای قدرت اند (Butler, ۱۹۹۰). با این حال، این قرائت های رادیکال از نظریه کوپیر دچار نوعی افراط گرایی در انکار واقعیت های زیستی شده اند. آنچه امروز در حال اجراست، به نظر می رسد پروژه ای است که می توان آن را «دین تراجنسیتی» نامید. در نوامبر ۲۰۲۴، بنیاد آزادی از دین (FFRF) مقاله ای با عنوان «زن چیست؟» نوشته کت گرانت را منتشر کرد که در آن ادعا شده بود «زن کسی است که خود را زن تعریف می کند» و هرگونه تعریف زیست شناختی از جنسیت را رد می کرد. در واکنش، جری کوین، زیست شناس و عضو هیئت افتخاری بنیاد، مقاله ای با عنوان «زیست شناسی تعصب نیست» نوشت که در آن از تعریف زیست شناختی جنسیت براساس نوع گامت (سلول جنسی) دفاع می کرد. این مقاله، ابتدا در وبسایت بنیاد منتشر شد، اما پس از اعتراض هایی از سوی فعالان حقوق ترنس، بدون اطلاع قبلی به نویسنده حذف شد. در پی این اقدام، جری کوین، ریچارد داوکینز و استیون پینکر از هیئت افتخاری بنیاد استعفا دادند و این اقدام را



پانوشته‌ها:

[۱] اصطلاح LGBTQ+ یک واژهٔ چتری است که برای اشاره به تنوع هویت‌های جنسی و جنسیتی به کار می‌رود. این واژه مخفف عبارت‌های مختلفی است که هرکدام به گروهی از افراد با هویت‌های خاص اشاره دارند:

L = Lesbian (زنان هم‌جنس‌گرا)

G = Gay (مردان یا عموم هم‌جنس‌گرایان)

B = Bisexual (دوجنس‌گرا)

T = Transgender (افراد که هویت جنسیتی آنان

با جنس زیستی‌شان هم‌راستا نیست)

Q = Queer یا Questioning (افراد دارای هویت‌های

غیرسنتی یا در حال کشف هویت خود).

علامت (+) نیز شامل دیگر هویت‌های جنسی

و جنسیتی است مانند Asexual (بی‌میل جنسی)،

Pansexual (همه‌جنس‌گرا) و Intersex (بینا جنسی).

(Human Rights Campaign, n.d.; Barker & Richards, ۲۰۱۵; Jagose, ۱۹۹۶)

[۲] توجه شود که میان Transsexual و Transgender

تمایز وجود دارد. اولی ناظر به تغییر فیزیولوژیک

(اعضای بدن) و دومی مربوط به هویت روانی و

اجتماعی فرد است.

[۳] در رسانه‌ها و تبلیغات معاصر، گاه هم‌جنس‌گرایی

به‌عنوان یک «هویت مثبت و ارزشمند» بازنمایی

می‌شود؛ به‌ویژه در آثار هنری، انیمیشن‌ها و کمپین‌های

تبلیغاتی که هدفشان ارتقای آگاهی اجتماعی و حمایت

از تنوع است. برای مثال، در فیلم Love, Simon

(۲۰۱۸) داستان یک نوجوان هم‌جنس‌گرا روایت

می‌شود که در تلاش است هویت جنسی خود را بپذیرد

و هم‌زمان با چالش‌های اجتماعی مواجه است. این

فیلم با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد و به‌عنوان

اثری مثبت در نمایش هویت‌های LGBTQ+ شناخته

می‌شود. همچنین، سریال Schitt's Creek (۲۰۱۵-۲۰۲۰)

رابطه‌ای هم‌جنس‌گرایانه میان دو شخصیت

اصلی را به‌گونه‌ای طبیعی و بدون قضاوت به تصویر

می‌کشد. این اثر جوایز متعددی کسب کرد و از سوی

منتقدان به‌عنوان الگویی موفق در نمایش روابط

LGBTQ+ معرفی شد. سریال Pose (۲۰۱۸-۲۰۲۱)

نیز زندگی و مبارزات جامعهٔ ترنس و LGBTQ+ را در

دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در نیویورک روایت می‌کند و

شخصیت‌های اصلی آن، به‌عنوان قهرمانان داستان، به‌گونه‌ای مثبت و الهام‌بخش نمایش داده می‌شوند. این نوع نمایش‌ها تنها به فیلم و سریال محدود نمی‌شوند؛ در کارتون‌ها و برنامه‌های کودکانه نیز هم‌جنس‌گرایی به‌صورت مثبت و ارزشمند نمایش داده شده است. برای مثال، در سریال Steven Universe شخصیت‌هایی هم‌جنس‌گرا و روابط عاشقانهٔ آنها به‌طور طبیعی و بدون قضاوت نشان داده می‌شوند و زندگی آنها مثبت و جذاب تصویر شده است. همچنین سریال She-Ra and the Princesses of Power روابط عاشقانه بین شخصیت‌های هم‌جنس‌گرا را نمایش می‌دهد و به مخاطب نوجوان پیام می‌دهد که این هویت‌ها ارزشمند و قابل احترام هستند.

در تبلیغات و کمپین‌های اجتماعی نیز، هم‌جنس‌گرایی به‌عنوان ارزش و هویت مثبت مطرح می‌شود. کمپین «Be True» نایک با هدف حمایت از جامعه LGBTQ+ و ترویج پذیرش تنوع جنسی و هویتی راه‌اندازی شد و در آن محصولات خاصی با طراحی‌های مرتبط با پرچم رنگین‌کمانی عرضه شدند. IKEA نیز در یکی از تبلیغات خود، زوجی هم‌جنس‌گرا را نشان داد که در حال خرید مبلمان برای خانه جدیدشان هستند و این تبلیغ به‌عنوان یکی از اولین نمایش‌های مثبت و بدون قضاوت از روابط هم‌جنس‌گرایانه در تبلیغات تجاری شناخته می‌شود. حتی تبلیغ «We Believe: The Best Men Can Be» از گیلت با تمرکز بر رفتارهای مثبت و احترام‌آمیز، به‌طور غیرمستقیم از پذیرش تنوع جنسی و هویتی حمایت می‌کند.

[۴] شفقت احساسی عمیق و انسانی است که در مواجهه با رنج دیگران در دل انسان شکل می‌گیرد. این احساس برخلاف هم‌دردی (Empathy)، تنها به درک احساس دیگری محدود نمی‌شود، بلکه میل به اقدام برای کاهش رنج را در پی دارد.

کریستین نیف (Neff, ۲۰۰۳) آن را چنین تعریف می‌کند: «تحت تأثیر رنج دیگران قرار گرفتن، آگاهی گشوده نسبت به درد آنان، و برانگیخته شدن برای کاهش رنجشان.» در سنت بودایی مهاییانه، شفقت (Karunā) یکی از چهار ویژگی ذهن بیدار است در کنار مهربانی عاشقانه (Mettā)، شادی برای خوشبختی دیگران (Muditā) و آرامش بی‌طرفانه (Dalai Upekkhā) (Lama, ۱۹۹۵). در روان‌شناسی نوین نیز پژوهش‌ها



[۶] منظور از همگون‌سازی آن است که تفاوت‌های فردی به رسمیت شناخته نمی‌شوند و سیستم مسلط می‌کوشد تعریف خود را از امر «نرمال» و «سالم» تحمیل کند. در نظم مذهبی افراطی، این امر با سرکوب هم‌جنس‌گرایان بروز می‌کند؛ درحالی‌که در نظم سرمایه‌داری، از طریق بی‌معنا کردن تفاوت و تبدیل آن به الگوی مصرف یا سبک زندگی تکراری نمود می‌یابد. در هر دو حالت، «تفاوت» به ابزار قدرت بدل می‌شود. آنچه ظاهراً تکریم تفاوت است، در واقع کنترل آن در زمین بازی نظام سرمایه‌داری است.

(Gilbert, ۲۰۰۹) نشان داده‌اند که شفقت در مشاغل مراقبتی می‌تواند از فرسودگی روانی جلوگیری کند و ارتباط مؤثر با دیگران را تقویت نماید.

[۵] گفته می‌شود «در حالت فعلی»، زیرا ممکن است در آینده بشر بدون نیاز به آمیزش جنسی بتواند بقای نسل را تضمین کند؛ موضوعی که امروز از نظر علمی تا حدودی ممکن شده است، اما از نظر اخلاقی نیازمند تأمل است. تولد انسان‌هایی بدون پدر و مادر چه تبعاتی برای فرد و جامعه انسانی خواهد داشت؟

منابع:

- الحسن، احمد. پاسخ‌های روشن‌گرانه. جلد سوم. ترجمه گروه مترجمان انصار امام مهدی. ۱۳۹۴. ص ۲۳۴.
- برزگر، جلال‌الدین. شاهدبازی در ادبیات فارسی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۱.
- حسینی، ح. و یعقوب‌زاده، ا. «هم‌جنس‌گرایی از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی». ارائه‌شده در اولین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روان‌شناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد دلفان، ۱۳۹۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. از کوچه رندان: نگاهی به شخصیت حافظ و سنت شاهدبازی در ادبیات فارسی. تهران: نشر علمی، ۱۳۴۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، پله‌پله تا ملاقات خدا: بررسی حیات عرفانی مولانا، همراه با اشاره به سنت‌های زیبایی‌شناسی و عشق‌ورزی در عرفان. تهران: نشر علمی، ۱۳۸۴.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. «زیبایی‌شناسی نگاه در ادبیات عرفانی ایران». نامه فرهنگستان ۴، ش. ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۲)
- علیزاده سامع، س؛ روحی عیسی‌لو، ع. (۱۴۰۲). پیامدهای تغییر جنسیت بر سلامت روان. در اولین کنفرانس ملی ارتقای سلامت و چالش‌های حقوقی و پزشکی فراروی آن. مراغه: دانشگاه آزاد اسلامی واحد مراغه
- مسکوب، شاهرخ. مقدمه مسکوب بر دیوان حافظ. تهران: نشر مرکز
- میرسپاسی، ناصر. «بازنمایی پسران زیبا در فرهنگ ایرانی: از حافظ تا فرهنگ عامه». فصلنامه مردم‌شناسی و فرهنگ، ۱۳۹۲
- میرزایی، حسین رضا، انور صمدی راد، و سجاد مجیدی پرست. «پیامدهای تغییر جنسیت بر سلامت روان»، ۱۳۸۹



- فوکو، میشل. تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- السالم، علاء. هم‌جنس‌گرایی. ۲۰۱۹، ص ۸۰.

English references:

- American Psychological Association. "Understanding Sexual Orientation and Homosexuality." APA, ۲۰۲۰.
- APA. Position Statements on Sexual Orientation. ۲۰۰۸.
- Badgett, M. V. L., et al. "The Relationship Between LGBT Inclusion and Economic Development: Macro-Level Evidence." World Development ۱۴-۱: (۲۰۱۹) ۱۲۰.





-Bagemihl, Bruce. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin's Press, ۱۹۹۹.

-Bailey, J. M., and R. C. Pillard. "A Genetic Study of Male Sexual Orientation." *Archives of General Psychiatry* ۱۹۹۱(۴۸).

-Barker, Meg-John, and Christina Richards. *Sexuality and Gender for Mental Health Professionals: A Practical Guide*. SAGE Publications, ۲۰۱۵.

-Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

-Copen, Casey E., Anjani Chandra, and Isaedmarie Febo-Vazquez. *Sexual Behavior, Sexual Attraction, and Sexual Orientation Among Adults Aged ۴۴-۱۸ in the United States: Data From the ۲۰۱۳-۲۰۱۱ National Survey of Family Growth*. National Health Statistics Reports; no. ۸۸. Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics, ۲۰۱۶.



-Coyne, Jerry. "A Third One Leaves the Fold: Richard Dawkins Resigns from the Freedom from Religion Foundation." *Why Evolution Is True*, December ۲۰۲۴, ۲۹. <https://whyevolutionistrue.com/۲۹/۱۲/۲۰۲۴/a-third-one-leaves-the-fold-richard-dawkins-resigns-from-the-freedom-from-religion-foundation/>.

-CTV News. (۲۰۲۲, March ۱۴). Montreal throuple wants Quebec to legally recognize them as parents. CTV News.



-Dalai Lama. (۱۹۹۵). *The Power of Compassion*. Thorsons.

-de Vries, Annelou L. C., et al. "Young Adult Psychological Outcome After Puberty Suppression and Gender Reassignment." *Pediatrics* ۱۳۴, no. ۷۰۴-۶۹۶:(۲۰۱۴) ۴.

-De Vries, Annelou L. C., et al. "Young People Seeking Gender-Affirming Care." *The Lancet Psychiatry* ۵, no. ۹۰۶-۸۹۸:(۲۰۱۸) ۱۰.

-Dover, K. J. *Greek Homosexuality*. Harvard University Press, ۱۹۷۸.

-Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Beacon Press, ۲۰۰۳.

———. "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism." In *Materializing Democracy*, edited by Russ Castronovo and Dana D. Nelson, ۱۹۴-۱۷۵. Durham: Duke University Press, ۲۰۰۲.

-Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ۱۹۷۷-۱۹۷۲. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, ۱۹۸۰.

———. *The History of Sexuality, Volume ۱: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, ۱۹۷۸.

-Ganna, Andrea, et al. "Large-Scale GWAS Reveals Insights Into the Genetic Architecture of Same-Sex Sexual Behavior." *Science* ۲۰۱۹(۳۶۵): eaat۷۶۹۳.

-Goldberg, Abbie E. "Parenting and Family Life in Same-Sex Families." *Family Relations* ۶۴, no. (۲۰۱۵) ۳ ۳۰۰-۲۸۹.



-Gilbert, P. (۲۰۰۹). *The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges*. New Harbinger Publications.

-Herek, Gregory M. *Stigma and Sexual Orientation: Understanding Prejudice Against Lesbians, Gay Men, and Bisexuals*. SAGE, ۱۹۹۶.



-Hennessy, Rosemary. Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism. Routledge, ۲۰۰۰.

-Hughes, Damien. "Male Sexual Exploitation and the Involvement of the Gay Community." Journal of Sexual Abuse ۲۳, no. ۱۳۷-۱۱۹ : (۲۰۱۱) ۲.



-Human Rights Campaign. Glossary of Terms. ۲۰۲۰.



-Jagose, Annamarie. Queer Theory: An Introduction. New York University Press, ۱۹۹۶.

-LeVay, Simon. "A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men." Science ۲۵۳, no. ۱۰۳۷-۱۰۳۴ : (۱۹۹۱) ۵۰۲۳.

-Massad, Joseph A. Desiring Arabs. Chicago: University of Chicago Press, ۲۰۰۷.

-Meyer, Ilan H. "Prejudice, Social Stress, and Mental Health in Lesbian, Gay, and Bisexual Populations: Conceptual Issues and Research Evidence." Psychological Bulletin ۱۲۹, no. ۶۹۷-۶۷۴ : (۲۰۰۳) ۵.

-Moon, Dawne. Beyond the Dichotomy: Religious Perspectives on Homosexuality. University of Chicago Press, ۲۰۰۴.



-Mogul, Joey L., Andrea Ritchie, and Kay Whitlock. Queer (In)Justice: The Criminalization of LGBT People in the United States. Beacon Press, ۲۰۱۱.

-Najmabadi, Afsaneh. Women with Mustaches and Men without Beards. Berkeley: University of California Press, ۲۰۰۵.

-Neff, K. D. (۲۰۰۳). The development and validation of a scale to measure self-compassion. Self and Identity, ۲۵۰-۲۲۳, (۳)۲.

-OECD. Education Policy Outlook ۲۰۲۱: Inclusive Education.

-Puar, Jasbir K. Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times. Durham: Duke University Press, ۲۰۰۷.

-Puckett, Jae A., et al. "Intersectionality Within Current Sexual and Gender Diversity Research: A Critical Review." Perspectives on Psychological Science ۱۹, no. ۷۸-۶۰ : (۲۰۲۴) ۱.



-Raifman, Julia, et al. "Associations Between State Same-Sex Marriage Policies and Adolescent Suicide Attempts." JAMA Pediatrics ۱۷۱, no. ۳۵۶-۳۵۰ : (۲۰۱۷) ۴.

-Rao, Rahul. "Queer in the Time of Homonationalism." Radical Philosophy, no. ۲۶-۱۹ : (۲۰۱۵) ۱۹۴.

-Rosenfeld, Michael J. "Couple Longevity in Same-Sex and Different-Sex Couples." Demography ۵۲, no. ۴ ۱۱۰۳-۱۰۸۷ : (۲۰۱۵).



-Roy, Ahonaa. "Non-normative Sexuality Studies." Oxford Bibliographies in Sociology. August ۲۰۲۰, ۲۶.



-Savic, Ivanka, and Per Lindström. "PET and MRI Show Differences in Cerebral Asymmetry and Functional Connectivity Between Homosexual and Heterosexual Subjects." PNAS ۱۰۵, no. ۹۴۰۸-۹۴۰۳ : (۲۰۰۸) ۲۷.

-Sender, Katherine. Business, Not Politics: The Making of the Gay Market. Columbia University Press, ۲۰۰۴.



-Steensma, Thomas D., et al. "Children and Adolescents with Gender Dysphoria: A Multidisciplinary Approach to Treatment." *European Journal of Pediatric Surgery* ۲۰, no. ۲۸۹-۲۸۳: (۲۰۱۰) ۵.-Sullivan, Andrew. "The Limits of Liberalism." *New York Magazine*, ۲۰۱۹.



-The National Archives. "Queer History: A History of Queer." February ۲۰۲۱.



-Topping, Alexander. "The Exploitation of Gay Men in the Pornography Industry: A Call for Justice." *Sexualities* ۱۸, no. ۶۹۲-۶۷۷: (۲۰۱۵) ۶. .

-Warner, Michael. *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, ۱۹۹۳.





حجاب در ترازوی انتخاب

واکاوی روان‌شناختی رفتار زنان در مواجهه با حجاب

به قلم مریم احمدیار





مقدمه

پارچه‌ای از جنس سکوت راوی داستانی است که ریشه در اعماق تاریخ دارد؛ داستان دختری که اگر از ترس مزاحمان به پدر و برادرش پناه می‌برد، انگشت اتهام به سوی نشانه می‌رفت: «این چه لباسیه پوشیدی؟» همان پرسش همیشگی که هر تعرضی را توجیه می‌کند! داستان گشت‌های ارشاد که با دستان مردانه‌ای که هنوز محرم را از نامحرم نمی‌شناسد، زنی را به نام دین بازداشت می‌کند... تذکرهاي «خواهرم، حجابت را رعایت کن!» زیر نگاه تشنه تماشاگرانی که گویی رسالتشان خرد کردن کرامت زن است... تابلوهایی که در گوشه و کنار شهرها، با تصویر شکلات‌های باز و بسته، به زنان هشدار می‌دهند: «زن بی‌حجاب مانند شکلات نیم‌خورده مگس‌هاست!» و داستان‌ای کاش‌ها...

ای کاش ستاد امر به معروفی هم برای مردان چشم‌ناپاک دایر می‌شد... ای کاش در ملأعام مردانی را که با کلام و نگاه مزاحم زنان می‌شوند، به گوشه‌ای می‌کشاندند و تذکر می‌دادند: «برادرم، چشمانت را درویش کن!...»

ای کاش در متروها، به جای شنیدن جمله تکراری «لطفاً حجاب اسلامی را رعایت کنید»، گاهی بشنویم: «لطفاً حریم نگاه را پاس دارید!...»

ای کاش بی‌حجابی متهم ردیف اول فسادهای اجتماعی نبود... ای کاش حجاب اجباری سنگر این مرز و بوم در برابر تهاجم فرهنگی نبود... **ای کاش به این روز نمی‌افتادیم؛ روزی که «اجبار»، بذرخشم را در دل بسیاری از زنان این سرزمین کاشت...**

روزگارمان از زمانی سیاه شد که دین را تحریف کردند و اسلام حقیقی از دستان ربوده شد. افسوس که امروز اگر به زنی بگویند اسلام پاسدار حقوق زن است، یا با تلخ‌کامی بغضش را فرو می‌برد یا با نیش‌خندی گزنده این سخنان را به باد تمسخر می‌گیرد: «بس است این فریب دیرینه!» فراموش کردیم غیرت علی (ع) حرمت‌دار زن بود، نه حرمت‌شکن. امروز آن دست مردانه‌ای که به جرم بی‌حجابی بر صورت زنی فرود می‌آید، هیچ بهره‌ای از غیرت علی (ع) نبرده است؛ زیرا علی (ع) دست خدا بود که بر رخسار مردان هوس‌باز فرود می‌آمد، نه بر صورت لطیف زنانه. [۱]

داستان «پارچه‌ای از جنس

سکوت»، که گاه

به‌مثابه زرهی برای

پاسداری از

«عفت»، حجاب

سر زنان می‌شود، و

گاه بقچه‌ای که

بغض‌های فروخورده

زنان تاریخ در آن

پیچیده می‌شود؛

بقچه‌ای که امروز

توشه راه دختران است تا آن

را بر چوب اعتراض ببندند و

به امید آزادی، از جاده‌های

تاریک تاریخ عبور کنند.





شعار «زن، زندگی، آزادی» در جهان طنین انداز شد. بازیگران بسیاری عکس‌های بی‌حجاب خود را منتشر کردند و زنان بسیاری در جهان، به نشان حمایت از مبارزه زنان ایرانی، گیسوان خود را کوتاه کردند.

اما آیا همه این جنجال‌ها تنها برای پوشاندن یا نپوشاندن موی سر زنان است؟ و آیا حجاب اجباری خواست و اراده خداوندی است که می‌فرماید: (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)؟ چگونه حکم شرعی اسلام با تبدیل شدن به قانون اجباری، آتشی می‌شود که از خودسوزی معترضانۀ دکتر زهره دارابی تا فریادهای «زن، زندگی، آزادی» زبانه می‌کشد؟ چگونه می‌توان این تعارض تلخ را حل کرد که حجاب از یک سو «مصونیت» و از سوی دیگر «محدودیت» خوانده می‌شود؟

اجباری شدن حجاب پس از انقلاب ۱۳۵۷ نه فصل تازه‌ای در تاریخ، که ادامه نبردی صدساله بود. این جرقه در دوره قاجار به جنبش زنان پیوست؛ جایی که صدیقه دولت‌آبادی با انتشار نشریه زبان زنان، حجاب را «زندان نامرئی» خواند. [۲] پس از انقلاب ۱۳۵۷، حکم شرعی حجاب، با تیغ ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، رسماً به اجبار تبدیل شد. [۳] شلاق، جریمه، گشت‌های ارشاد و تحقیر زنان در ملاعام، ابزارهایی بود که قرار بود «عفاف» را به جامعه تزریق کند. اما نظرسنجی مرکز پژوهش‌های مجلس در ۱۴۰۰ نشان داد که ۷۰ درصد از زنان با تعریف «حجاب شرعی»، بدحجاب محسوب می‌شوند. [۴] پژوهش دانشگاه مریلند (۲۰۲۰) نیز نشان داد ۶۳٪ ایرانیان حجاب اجباری را نقض حقوق بشر می‌دانند. [۵]

ویدا موحد، دختر خیابان انقلاب، در دی‌ماه ۱۳۹۶ با ایستادن بر جعبه برق و بستن روسری سفیدش به چوب، نقشه جغرافیای اعتراض را بازطراحی کرد. [۶] حرکت او چون شعله‌ای در باد، از شیراز تا تبریز زبانه کشید. زنان، چوب‌های اعتراضشان را برافراشتند تا آن‌که سونامی

خشم، با مرگ مهسا امینی در شهریور ۱۴۰۱، در خیابان‌ها جاری شد. [۷]



این مقاله می‌کوشد تصویری از «حجاب اختیاری» - به مثابه عبادتی آگاهانه و برخاسته از ایمان - ترسیم کند؛ حجابی که نه تنها یادگار اسلام، بلکه میراث تکاملی ما و زاینده تمدن بشری است. از این‌رو، نخست به بررسی آثار و پیامدهای روان‌شناختی حجاب در دو قلمرو «حجاب اجباری» و «حجاب اختیاری» می‌پردازیم و سپس به سراغ روح تعالیم اسلامی می‌رویم و به این سؤال پاسخ می‌دهیم: آیا حجاب در تعالیم دینی، تکلیفی تحمیلی است یا انتخابی آگاهانه؟ در فرازی دیگر، با رویکردی تکاملی، به واکاوی خاستگاه پوشش و حجاب می‌پردازیم و می‌پرسیم: چگونه پوشش و حجاب از دل نیازهای انسان‌های نخستین سربرآورد و دین الهی آن را در چهارچوبی متعالی سامان داد؟



پارادوکس زره یا زنجیر

باید میان «حجاب اجباری» و «حجاب اختیاری» مرز قائل شد؛ زیرا نمی‌توان عملی معنوی را به ابزاری برای سرکوب تبدیل کرد. طرفداران حجاب اجباری، نداشتن حجاب را معادل آزادی جنسی و برداشتن غیرت و حیا و عفاف می‌دانند. آنان معتقدند انواع معضلات و ناهنجاری‌های اجتماعی - از خودفروشی و فرزند نامشروع تا بیماری‌های واگیردار جنسی و بالا رفتن استانداردهای جنسی - تماماً ارمغان «بی‌حجابی» در غرب است! [۱۰] اما ای‌کاش مقالاتی که آمارهای فساد و تجاوز در کشورهای غربی را در بوق و کرنا می‌کنند، آمار دقیقی از فساد و تجاوزهای داخل ایران نیز ارائه می‌دادند....

در کشوری زندگی می‌کنیم که حجاب زنان نه یک حکم شرعی، بلکه «هویت ملی» و «سنگری» در برابر نفوذ فرهنگ غربی و فساد قلمداد می‌شود. از این‌رو طرفداران حجاب اجباری برای تشویق زنان از هیچ کاری دریغ نمی‌کنند: فرهنگ‌سازی و شعار دادن در حمایت از حجاب - «حجاب مصونیت است، نه محدودیت» - روایت کردن وصیت‌نامه مردانی که برای حفظ مرزهای این سرزمین در جبهه‌های جنگ ایران و عراق بال گشودند - «... سیاهی چادر تو، کوبنده‌تر از سرخی خون من است...» [۸] - و انتشار مقالات علمی متعدد برای توجیه اجباری کردن حجاب و ذکر فواید آن: کنترل میل جنسی، حفظ آرامش و امنیت روانی، استحکام خانواده و جامعه، احترام به زن و فراهم کردن زمینه حضور اجتماعی زنان و... [۹] اما چگونه می‌شود که همه این تلاش‌ها نتیجه معکوس دهد: خشم و دین‌گریزی؟





پیامدهای روان‌شناختی حجاب اجباری

رعایت حجاب یا عدم رعایت آن از دیدگاه روان‌شناختی یک رفتار است. ویلیام گلاسر، بنیان‌گذار «تئوری انتخاب»، می‌گوید هر رفتاری که از انسان سر می‌زند هدفی را دنبال می‌کند: ارضای یک یا چند نیاز درونی. گلاسر بیان می‌کند تمام انسان‌ها از زن و مرد، کوچک و بزرگ دارای پنج نیاز اساسی هستند:

1 نیاز به بقا: این نیاز شامل امنیت جسمانی، امنیت روانی، غذا، سرپناه و سلامت می‌شود.

2 نیاز به عشق و تعلق خاطر: انسان‌ها نیاز دارند که دوست داشته شوند و دوست بدارند، همچنین احساس تعلق به خانواده، دوستان یا جامعه داشته باشند.

3 نیاز به قدرت: این نیاز شامل احساس موفقیت، ارزشمندی، کنترل بر زندگی و تأثیرگذاری بر دیگران است.

4 نیاز به آزادی: افراد نیاز دارند که استقلال و اختیار در تصمیم‌گیری داشته باشند و محدود نباشند.

5 نیاز به تفریح: این نیاز شامل لذت بردن از زندگی، یادگیری و تجربه‌های شادی‌آور است.

وقتی یکی از این نیازها به خطر بیفتد، فرد دچار تنش روانی و رفتارهای ناسازگارانه می‌شود. در ادامه، با تکیه بر این پنج نیاز، اثرات حجاب اجباری بر زنان تحلیل می‌شود. [۱۱]





خوشبختی با چهره‌ای زیبا به تصویر کشیده شده‌اند. این داستان‌ها به دختران می‌آموزند که برای کسب توجه و محبوب بودن باید چهره‌ی زیبایی داشته باشند. در نتیجه، جای تعجب نیست اگر دخترانی که با چنین پیام‌های ناخودآگاهی که به ذهنشان مخابره می‌شود، در دوره‌ی بلوغ تمایل بیشتری به زیبایی ظاهری و آراستگی داشته باشند. حجاب می‌تواند مانع بزرگی برای نمایش زیبایی آنان باشد.

البته این قالب‌های جنسیتی تنها منحصر به کودکان نیست. زن ایدئال امروز که در فرهنگ حاکم آمریکایی به تصویر کشیده می‌شود، زیبا، لاغر، خوش اندام و جوان است. شخصیت‌های خوب در فیلم‌ها معمولاً از زیبایی خاصی برخوردارند. افراد باهوش و دارای نقش مثبت در فیلم‌ها خوش اندام و خوش سیما هستند، در حالی که افراد بدجنس ضعیف و اعتمادناپذیر در فیلم‌ها با چهره‌ای زشت ظاهر می‌شوند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که بینندگان خانم تمایل روزافزونی به داشتن چهره و بدن‌های ارائه‌شده در رسانه‌ها دارند. [۱۳] در فیلم‌ها و سریال‌های خانگی ایرانی نیز بسیار شاهدیم که زنان

زیبا و بی‌حجاب،
روشن فکر،
تحصیل کرده و
دارای جایگاه
اجتماعی
بالا تری
هستند.
متأسفانه
رسانه و محیط
اجتماعی به‌طور
روزمه
استانداردهای
زن ایدئال را به
بانوان القا
می‌کنند.

ابتدا ذکر این نکته ضروری است که «کشف حجاب زنان» در بسیاری موارد واکنشی نمادین به ساختارهای اجتماعی ناعادلانه است. جای تأسف است که برخی طرفداران حجاب اجباری، گوش شنوایی برای این فریادها ندارند و بی‌رحمانه آنان را متهم به بی‌بندوباری می‌کنند. حال، همه‌ی معانی فراسوی «کشف حجاب» را کنار بگذاریم و این رفتار را فقط در قالب «گرایش به بی‌حجابی» ببینیم. امروزه کمتر دختری را می‌بینیم که - اگر فشارهای بیرونی نباشد - تمایل جدی به حجاب داشته باشد. یکی از دلایل می‌تواند نیاز به تعلق خاطر باشد: زمانی که اکثریت همسالان یک دختر بی‌حجاب‌اند، او نیز برای پذیرفته شدن در گروه، ممکن است حجاب را کنار بگذارد؛ هم‌رنگ جماعت شود، نه لزوماً از باور فردی، بلکه از ترس طرد شدن.

البته خودنمایی و خودآرایی که می‌تواند انسان را به بی‌حجابی نیز سوق دهد یک میل درونی زنانه است. [۱۲] نوایی که هم تارهای «ژنتیک» آن را می‌نوازد (در بخش جداگانه‌ای، در ادامه‌ی مقاله حاضر به این موضوع خواهیم پرداخت) و هم دستان جامعه آن را کوک

می‌کند. آهنگی که
تکامل آغازگرش بود
و محیط اجتماعی و
فرهنگ پرده‌بردار آن
شد. برای توضیح
بیشتر، بیایید سری
به قصه‌های کودکی
بزنیم. در داستان‌های
قدیمی مادر بزرگ‌ها،
یا حتی انیمیشن‌های
دخترانه‌ای مانند
زیبای خفته،
سیندرلا و ...
دختران
خوب،
مهربان، لایق
ازدواج و





دارند. از دیدگاه مک اروین ابولابان و مک دانیل زیبایی یک قدرت محسوب شده و ابزاری برای اعمال قدرت زنان تلقی می‌شود. این قدرت به‌مثابه فراهم کردن فرصت‌هایی برای زندگی بهتر نگریسته می‌شود. [۱۴]

در نتیجه، با حجاب اجباری نه‌تنها بر روی موهایی یک زن بلکه بر روی تمام نیازهای برآورده‌نشده وی، از جمله عشق و تعلق‌خاطر، آزادی، قدرت اجتماعی و حتی نیاز به بقا، سربوش می‌گذاریم. در این شرایط، نه‌تنها مشکلی از جامعه حل نمی‌شود، بلکه خشم و دیدگاه منفی به حجاب نیز تشدید می‌شود. همین‌طور که تحقیقات نیز نشان می‌دهند که کسانی که بیشتر تحت اجبار به رعایت حجاب بوده‌اند بیشتر مخالف با حجاب بوده‌اند. [۱۵]

فشار برای «ماندن در قاب جوانی» نه‌تنها یک انتظار فرهنگی، بلکه شکلی از «خشونت نمادین» است: جامعه با تبدیل بدن زن به «کالای مصرفی»، او را وادار می‌کند تا نیازهای ذاتی‌اش را مطابق با الگوریتم بازار برآورده کند. او ناخودآگاه مجاب می‌شود که چهره طبیعی خود را پشت نقابی از آرایش، بوتاکس و رنگ مو پنهان کند تا مورد پذیرش اجتماع قرار بگیرد. شاید با دانستن این مطلب از این پس برایتان دردناک باشد که این جمله تکراری را بشنوید: «سن خانم‌ها رو که نمی‌پرسند...»

علاوه بر این، در جوامعی که به‌صورت جنسیتی شکل گرفته است، زیبایی به‌مثابه ابزار «بقا» و «قدرت اجتماعی» است. ظاهر فیزیکی زنان به‌طور مستقیم با فرصت‌های اجتماعی مانند ازدواج، اشتغال و موقعیت اجتماعی گره می‌خورد. در چنین شرایطی، زیبایی به ابزاری برای بقا تبدیل می‌شود. تعداد زیادی از مشاغل زنان به‌نوعی با ظاهر آنها ارتباط دارد: فروشنده‌گی، بازاریابی، منشی، تایپیست، مهماندار، پیش‌خدمت، مانکن و دیگر کارهایی که مربوط به بخش خدمات دفتری است، همه به اشکال مختلف به ظاهر فیزیکی زنان توجه





بر سرِ دوراهیِ حجاب و بی‌حجابی

در جامعه ایران، که حجاب اجباری نیازهای زنان از جمله بقا، عشق و تعلق خاطر، قدرت و آزادی را با چالش مواجه می‌کند، آیا بی‌حجابی راه‌حل این معضل است؟ قطعاً نه. نکته مهم این است: زنانی که به استراتژی زنانه‌شان یعنی «زیبایی» به عنوان ابزار عمده بقا تکیه می‌کنند، نمی‌توانند در مواجهه با جریان تغییرات جسمانی که آنها را به سوی از دست دادن امتیازات می‌کشاند، کاری انجام دهند. بنابراین، قرار گرفتن در سراسیم پیری و از دست دادن زیبایی و جوانی برای این گروه از زنان به منزله از دست دادن امکان بقا و تنزل قدرت و منزلت اجتماعی است. [۱۶]

حال بیایید از زاویه‌ای دیگر نگاه کنیم. تصور کنید زنی با پوشش اسلامی [۱۷]، فارغ از نمایش زیبایی‌های ظاهری، پا به عرصه اجتماع بگذارد؛ او مجبور می‌شود به جای تکیه بر جذابیت‌های ظاهری گذرا، بر توانایی‌ها و استعدادهای درونی خود تمرکز کند و آنها را پرورش دهد. زیبایی با گذر زمان رنگ می‌بازد، اما مهارت‌ها و دانایی هر روز درخشان‌تر می‌شود. این زن با قرار گرفتن در سراسیم پیری، نیازهایش به خطر نمی‌افتد. اما نکته مهم اینجاست که چنین استدلال‌هایی نمی‌تواند برای حجاب اجباری مجوز صادر کند و کرامت انسانی زنان را زیر سؤال ببرد.

حجاب اجباری می‌تواند تبعات روانی گسترده‌ای به همراه داشته باشد. اما حجاب اختیاری و آگاهانه می‌تواند به عنوان بخشی از هویت دینی و فرهنگی عمل کند. پوشش مبتنی بر حجاب آگاهانه به

تقویت احساس تعلق خاطر به یک گروه مذهبی یا اجتماعی کمک می‌کند. در غرب، بسیاری از زنان مسلمان آزادانه حجاب را انتخاب می‌کنند و آن را نمادی از هویت و مقاومت در برابر نگاه جنسیتی می‌دانند. [۱۸] این انتخاب آگاهانه، برخلاف اجبار، تأثیر مثبتی بر سلامت روانی آنها دارد.

تحقیقات نشان می‌دهد زنان مسلمانی که در کشورهای غربی حجاب را انتخاب می‌کنند، دارای عزت نفس و احساس خودمختاری بالاتری هستند [۱۹] و برخلاف تصور فمینیست‌های غربی که حجاب را رفتاری سرکوب‌گر و افسرده‌کننده می‌دانند، افراد محببه افسردگی کمتری را نسبت به سایر زنان تجربه می‌کنند. [۲۰] تحقیقات در بریتانیا نیز نشان می‌دهد زنان محببه نسبت به دیگران تصویر بدنی مثبت‌تری از خود دارند و کمتر تحت تأثیر استانداردهای زیبایی در رسانه‌ها قرار می‌گیرند. [۲۱] حجاب برای آنان نه یک محدودیت، بلکه ابزاری برای احترام به خود، آزادی عمل، حفظ روابط صمیمانه و مقاومت در برابر نگاه ابزاری به بدن زن است. [۲۲] زنان مسلمان مهاجر در کانادا نیز دیدگاه مثبتی به حجاب دارند و آن را نمادی از حیات شخصی می‌دانند که منجر به داشتن یک شخصیت محترم می‌شود. [۲۳]

در نتیجه، حجاب وقتی به عنوان انتخابی آزادانه و بخشی از هویت فرهنگی-دینی ما پذیرفته می‌شود، می‌تواند نقش مثبتی در زندگی زنان ایفا کند. اکنون پرسش رفتاری سر برمی‌آورد: آیا حجاب هدیه‌ای آسمانی است که تنها در گنجینه اسلام می‌درخشد یا میراث مشترک ادیان و تکامل فرهنگ بشری است؟ برای پاسخ به این سؤال نیاز است این رفتار انسانی را - یعنی پوشیدن یا نپوشیدن حجاب - از دیدگاه روان‌شناسی تکاملی بررسی کنیم.





حجاب: دریچه‌ای به سوی تمدن

ماده به‌دنبال شریک متعهد برای حمایت و رشد فرزند است؛ نر به‌دنبال افزایش شانس انتقال ژن. [۲۷][۲۸] «حیا» به‌منزلهٔ راهبردی تکاملی، از منابع ژنتیکی ماده محافظت می‌کند و به شکل‌گیری خانوادهٔ پایدار یاری می‌رساند. [۲۹]

نتیجتاً، مردان به دلایل زیستی گرایش بیشتری به چندشریکی دارند و زنان به تک‌همسری متعهد. در جامعهٔ مدرن، پوشاندن بخش‌های تحریک‌زا به مدیریت سالم غرایز، حفظ حریم خانواده و کاهش نگاه ابزاری به زن کمک می‌کند. دربارهٔ این‌که کدام بخش‌ها تحریک‌زا هستند، به پژوهش‌های ارجاع‌شده نگاه شده است (باسن، سینه، و موی سر زن به‌مثابهٔ نشانه‌های باروری/سلامت). [۳۰]

حجاب و پوشاندن موی سر، اگرچه امروز با اسلام و زنان مسلمان پیوند خورده، ریشه‌ای کهن در تمدن‌های باستان و ادیان ابراهیمی دارد: از راهبه‌های مسیحی تا زنان یهودی. [۲۴] و پیش از ادیان ابراهیمی، تکامل بر قامت انسان پوشش افکند: شواهد نشان می‌دهد انسان بیش از ۱۷۰ هزار سال است که لباس می‌پوشد (انشعاب «شپش لباس» از «شپش سر» پس از شروع پوشش رخ داده است). [۲۵] دربارهٔ چرایی پوشش، نظریه‌هایی چون سرما، دفاع و حیا مطرح است؛ حیایی به‌معنای پوشاندن اندام جنسی از غیرهمسر. [۲۶] در منطق تکامل، تخمک‌های اندک و ارزشمند ماده و اسپرم‌های فراوان نر، راهبردهای متفاوتی می‌سازند:





از «اجبار تن» تا «گزینش جان»

الحسن نیز همین مشی کرامت‌مدار را بازتاب می‌دهد. [۳۳][۳۴][۳۵]

پس «حجاب واقعی» با تحولِ نگرش جامعه کامل می‌شود. در دولت عدل الهی، حجاب اجباری نخواهد بود. در پاسخ به پرسشی درباره حجاب اجباری در ایران، چنین آمده است: اجبار با روح «لا إكراه فی الدین» ناسازگار است؛ عبادت بدون نیت ارزشی ندارد، و حجاب عبادت است. [۳۶] همچنین واجب کردن چادر در اماکن مقدس، روشی اشتباه و گاه پرضرر دانسته شده است. [۳۷][۳۸]

و اما ما زنان - چه باحجاب و چه بی‌حجاب - پیش از هرچیز انسانیم. مبدا «تکه‌ای پارچه» ما را دو دسته کند. نقدِ درون‌گروهی مهربانانه و پرهیز از تقلیلِ فضیلت به «ظاهر»، بخشی از بلوغ فرهنگی ماست. [۳۹] آرامشی که می‌جوییم، بیش از هر پوششی، به «دستِ پدرِ حقیقی» نیاز دارد؛ امید که پیام نورانی او دل‌ها را به رحمت بازگرداند. [۴۰][۴۱]

در جامعه‌ای که نگرش منفی به حجاب گسترده است - و اجبار آن را تشدید می‌کند - راه‌حل، تغییرِ نگاه است: جایگزینی معیارهای اصیل انسانی به جای سنجه‌های صرفاً ظاهری. سیره پیامبر (ص) چراغ راه است: رفتار کریمانه با ساره (بانوی آوازه‌خوان) [۳۱] و سفاهه دختر حاتم طایی [۳۲] نشان می‌دهد اسلام حقیقی با احترام و رحمت دل‌ها را جذب می‌کند، نه با اجبار و تحقیر. نقل‌های رفتاری از سید احمد





سخن پایانی

حجاب اجباری پرده جهلی است که باید هر زنی آن را کنار بزند و با نیت پاک و انتخاب آگاهانه برگزیند. تحمیلگران نه تنها ارزش های اخلاقی را تقویت نکردند، بلکه بذر خشم و دین گریزی کاشتند. اما حجاب اختیاری - وقتی از دل ایمان و آگاهی برآید - می تواند زره کرامت و هویت باشد. تجربه زنان مسلمان در غرب نشان داده: انتخاب آزادانه حجاب، عزت نفس و تعلق را تقویت می کند؛ تاریخ تکاملی نیز می گوید «حیا» و «پوشش» لازمه خانواده پایدار است. انسان خردمند (هوموساپینس) نه صرفاً

حیوانی راست قامت، بلکه موجودی است که با پوشش، ورای استراتژی ژنتیکی، امکان مدنیت می یابد. [۴۲]

اسلام راستین، با تأکید بر «لا إکراه فی الدین»، حجاب را تکلیفی فردی و برآمده از اراده آگاهانه می داند، نه قانونی تحمیلی. راه برون رفت: بازگشت به روح تعالیم اسلامی، جایگزین کردن اجبار با فرهنگ سازی محترمانه و دانایی بنیاد. در چنین بستری، حجاب از نقش تاریخی «زره بقا» فراتر می رود و به نماد بلوغ فرهنگی و همزیستی مسالمت آمیز بدل می شود.





منابع:

[۱] در ایام مراسم حج، جوانی وارد خانه خدا شد که صورتش سرخ بود، وقتی علت را از او پرسیدند. گفت: «علی بر صورتم سیلی زده است.» خلیفه دوم آن جوان را به حضور خود طلبید و ماجرا را پرسید. جوان پاسخ داد: «علی به صورتم سیلی زده است.» منتظر ماندند تا این که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد خانه خدا شد، خلیفه پرسید: «ای علی بن ابی طالب، آیا شما این جوان را سیلی زدید، که صورتش سرخ شد؟» حضرت فرمود: «آری.» خلیفه پرسید: «چرا؟» امام علی علیه السلام پاسخ دادند: «او را دیدم که به نوامیس مسلمانان با چشم گناه آلود نگاه می کرد.» وقتی خلیفه پاسخ حضرت را شنید، به آن جوان گفت: «از پیش من دور شو. همانا چشم خدا تو را دید و دست خدا تو را زد.» (شهرستانی در ملل و نحل در باب غلو، و طبری در ریاض التضرع، و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، و چرا شیعه شدم، ص ۲۱۸).

[۲] جهت مطالعه بیشتر:



[۳] ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات): هرکس علناً در انظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید، علاوه بر کیفر عمل، به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا (۷۴) ضربه شلاق محکوم می گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نمی باشد ولی عفت عمومی را جریحه دار نماید، فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا (۷۴) ضربه شلاق محکوم خواهد شد.

تبصره: زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه، یا جزای نقدی محکوم خواهند شد.



[۴] نظرسنجی ملی درباره نگرش به حجاب اجباری، مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی:



[۵] Nikki R. Keddie. Modern Iran : roots and results of revolution. Published by: Yale University Press Modern Iran: Roots and Results of Revolution on JSTOR

[۶]



[۷]



[۸] مجموعه وصیت نامه های شهدا درباره حجاب.

[۹] سلطانی رنانی، سید مهدی، حجاب و امنیت اجتماعی

(۲) آثار و فواید حجاب اسلامی بر تحقق امنیت اجتماعی.

۱۳۸۳



[۱۰] کشوری، امین، حجاب.

[۱۱] برای مطالعه بیشتر در زمینه تئوری انتخاب، می توانید

به کتاب «تئوری انتخاب» نوشته ویلیام گلاسر (ترجمه دکتر

علی صاحبی) مراجعه کنید. تئوری انتخاب مصور، انتشارات

انتخاب بهتر.

[۱۲] صنوبر اسماعیل آوا، حجاب در قرآن و عهدین،

پروژه های اسلامی جنسیت و خانواده، سال چهارم.

شماره هفتم. پاییز و زمستان ۱۴۰۰. ص ۴۷-۶۷.

[۱۳] موحد، مجید؛ محمدی، نوراله؛ حسینی، مریم.

مطالعه رابطه بین رسانه ها، تصویر بدن و عزت نفس با

عمل و تمایل به آرایش. فصلنامه علمی مطالعات اجتماعی

روان شناختی زنان، دوره ۹، شماره ۲، ص ۱۷۰-۱۳۳، ۱۳۹۰.

[۱۴] همان

[۱۵] رجالی، مهری؛ مستأجران، مهناز؛ لطفی، مهران،

نگرش دانشجویان دختر دانشکده بهداشت دانشگاه علوم

پزشکی اصفهان نسبت به حجاب و پوشش زنان و برخی

عوامل مؤثر بر آن - مجله تحقیقات نظام سلامت، دوره ۸،

شماره ۳.

[۱۶] موحد، مجید؛ محمدی، نوراله؛ حسینی، مریم،

مطالعه رابطه بین رسانه ها، تصویر بدن و عزت نفس با

عمل و تمایل به آرایش. فصلنامه علمی مطالعات اجتماعی

روان شناختی زنان. دوره ۹، شماره ۲، ص ۱۷۰-۱۳۳، ۱۳۹۰.

[۱۷] سید احمد الحسن در پاسخ های فقهی، مسائل

متفرقه، ج ۱، پرسش ۱۳۳ درباره حدود شرعی حجاب

می فرمایند: «پوشانیدن صورت، دو کف دست و پنجه های

پا بر زن واجب نیست و بقیه اعضا باید به طور کامل

پوشانیده شود؛ جنس پوشش نباید نازک و به قدری تنگ



hijab. Women's Studies International Forum Volume ۲۹, Issue ۱, January–February ۲۰۰۶, Pages ۶۶–۵۴. Listening to the voices of hijab – ScienceDirect.

[۲۴] حبیب رضا ارزانی، حجاب در کتاب مقدس، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی، دوره ۵، شماره ۱۷۱۳۸۸، ص ۸۷-۱۱۷.

[۲۵] سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ترجمه گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی (ع)، صفحه ۲۳۱ و ۲۳۲.



[۲۶] سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ترجمه گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی (ع)، صفحه ۲۳۰.



[۲۷] همان

[۲۸] ریان. کریستوفر، جفا ساسیلدا، سرشت جنسی انسان: فرازونشیب روابط جنسی از ماقبل تاریخ تا امروز، جفا: ترجمه مهید مهدیان، ج ۱. ص ۵۱، ۱۳۹۱.

[۲۹] سید احمد الحسن، توهم بی‌خدایی، ترجمه گروه مترجمان انتشارات انصار امام مهدی (ع)، صفحه ۲۳۰.



[۳۰] دکتر علاء سالم، دفاع از رسول: مطالعاتی در زمینه اشکالات وارد شده به رسول خدا محمد (ص) و پاسخ به آنها، موسسه آموزش عالی مطالعات دینی و زبان‌شناسی نجف اشرف، ۱۴۰۲.

[۳۱] تفسیر نمونه، جلد ۲۴، ص ۸ و ۹ ذیل آیه ۱ سوره ممتحنه به نقل از تفسیر مجمع‌البیان، الطبرسی، جلد ۹، ص ۴۴۵.

[۳۲] زن در اسلام، راهنمای جامع نظرات و فتوای سید احمد الحسن درباره زن، ۱۴۰۱

[۳۳]



[۳۴]



[۳۵] به مقاله «زن عاشق به بهشت نمی‌رود...» نوشته مریم احمدیار مراجعه کنید:



باشد که زیرش را نمایان سازد؛ اما در خصوص شلوار، در صورتی که روی آن مانتو یا کتی بپوشد که تا زانو را بپوشاند اشکالی ندارد، آن هم در صورتی که تنگ نباشد تا هر آنچه را زیرش است نمایان سازد؛ اما اگر زنی شلوار بپوشد و مانتو یا کتی روی آن نباشد و حجاب سرش را حفظ کند، اشکال دارد و حجاب شرعی محسوب نمی‌شود؛ حتی هتک حرمت پوشیدن شلوار به این صورت، از نمایان ساختن مو و کشف حجاب سر بیشتر است.»

[۱۸] Rhys H. Williams, Gira Vashi. Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves. Sociology of Religion, Volume ۶۸, Issue ۳, Fall ۲۰۰۷, Pages ۲۸۷–۲۶۹,



[۱۹] Waseem Fayyaz. Anila Kamal. Practicing Hijab (veil): A Source of Autonomy and Self-esteem for Modern Muslim Women. The journal of humanities and and social sciences. Volume ۲۲. No ۲۰۱۴. ۱.

[۲۰] David R. Hodge, Altaf Husain, Tarek Zidan Hijab and Depression: Does the Islamic Practice of Veiling Predict Higher Levels of Depressive Symptoms? Social Work, Volume ۶۲, Issue ۳, July ۲۰۱۷, Pages ۲۵۰–۲۴۳,



[۲۱] Viren Swami, Junsara Miah, Nazerine Noorani, Donna Taylor. Is the hijab protective? An investigation of body image and related constructs among British Muslim women. ۲۰۱۳.



[۲۲] Williams, Gira Vashi. Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves Rhys H. Sociology of Religion, Volume ۶۸, Issue ۳, Fall ۲۰۰۷, Pages ۲۸۷–۲۶۹,



[۲۳] Tabassum F. Ruby. Listening to the voices of



آنها، به اندازه‌ای طولانی می‌شود که برخی از مردم گویند: از دنیا رفته است، برخی گویند: کشته شده و برخی گویند: آمده و رفته است؛ جز اندکی از شیعیان، بر باور خود استوار نماند. کسی از فرزندان و غیر آنان؛ از اقامتگاه او آگاه نمی‌شود، جز مولایی که امر او را به دست می‌گیرد.» (غیبت طوسی، ص ۱۶۱)

[۴۱] سید احمد الحسن، پیک صفحه: مجموعه پیام‌های منتشر شده در صفحه رسمی فیس‌بوک ۲۰۱۸-۲۰۲۲، ج ۲، صفحه ۵۴۰.

[۴۲] هوموساپینس (انسان خردمند) آخرین گونه از گونه‌های انسانی است که تکامل یافته است و تنها گونه‌ای که بر روی زمین زندگی می‌کند.

[۳۶] سید احمد الحسن، پیک صفحه: مجموعه پیام‌های منتشر شده در صفحه رسمی فیس‌بوک ۲۰۱۸-۲۰۲۲، ج ۲، صفحه ۱۶۴.

[۳۷] حضرت محمد (ص) همسران خود را به پوشاندن صورت فرمان نمی‌دادند و این که زنان در شبه‌جزیره عربستان صورت‌هایشان را می‌پوشاندند، بنا به دلایل شرعی نیست و فقط به علت گرمای خورشید انجام می‌شود. پاسخهای فقهی متفرقه، ج ۳، پرسش ۱۰۶.

[۳۸] سید احمد الحسن، پاسخهای فقهی، جلد چهارم، صفحه ۷۶.

[۳۹]



[۴۰] امام صادق (ع) می‌فرمایند: «برای صاحب این امر، دو غیبت است که یکی از





نقش زندان در اعتلای کلمه حق و تمکین قائم علیه السلام

به قلم احمد موحد

شاید این
عنوان خواننده
را به فکر فرو برد
که چگونه زندان در
اعتلای حق و تمکین
نقش ایفا می‌کند،
در حالی که زندانی در
بند و محبوس است؟



برای پاسخ به این پرسش، نگاهی می‌افکنیم به کتاب «روشنگری‌هایی از دعوت‌های فرستادگان، جلد سوم» نوشته سید احمد الحسن. ایشان در بخش روشنگری‌هایی از مسیر یوسف علیه‌السلام، در توضیح چرایی زندانی شدن یوسف علیه‌السلام می‌فرمایند:

«در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: آیا برای خداوند نجات دادن یوسف از مکر آنان فقط به زندان محدود می‌شود؟ یا راه‌های دیگری نیز برای نجات دادن او وجود داشت، بدون این‌که آزار زندان به او برسد؟ من معتقدم پاسخ این پرسش برای کسی که باور دارد: «اگر آسمان‌ها و زمین بر بنده‌ای تنگ گردد و او تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه خروجی از آن برایش قرار می‌دهد»، روشن است. چه بسا یوسف از این حقیقت غافل شد: (وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِلِينَ) (سوره یوسف، آیه ۳)، و توجه نداشت که خداوند راه‌های دیگری نیز، جز زندان، برای نجات از مکر آنان دارد.»

از امام رضا علیه‌السلام روایت شده است که فرمودند:

«زندان‌بان به یوسف گفت: «من تو را دوست می‌دارم». یوسف فرمود: «هر بلایی که بر من رسیده، از دوست داشتن بود. عمه‌ام مرا دوست می‌داشت و مرا دزدید، پدرم مرا دوست می‌داشت و برادرانم به من حسد ورزیدند، و همسر عزیز نیز مرا دوست می‌داشت و مرا زندانی کرد.» یوسف در زندان به خداوند شکایت نمود و گفت: پروردگارا، از چه رو من مستحق زندان شدم؟ خداوند به او وحی فرمود: هنگامی که گفتی (رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ) (سوره یوسف، آیه ۳۳)، یعنی (پروردگارا، زندان برای من دوست‌داشتنی‌تر است از آنچه مرا به آن می‌خوانند)، تو خود آن را برگزیدی. چرا نگفتی: «العافیه أحب إلي مما يدعونني إليه»؛ یعنی «عافیت از آنچه مرا به آن می‌خوانند، دوست‌داشتنی‌تر است؟» [۱]



سید احمد الحسن سپس می‌فرمایند:

«آیا خداوند نمی‌توانست به یوسف یادآور شود تا چنین دعایی بگوید؟ درحالی‌که پیش‌تر جبرئیل را نزد او در چاه فرستاد و به او دعایی آموخت تا از چاه نجات یابد. پس چرا اکنون، در برابر مکر زنان مصر، خداوند او را به گفتن دعای نجات یادآور نمی‌شود؟ این سکوت الهی، خود حکمتی است. خداوند می‌فرماید:

(كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (سوره یوسف، آیه ۲۱) (بدین‌سان یوسف را در زمین تمکین دادیم تا به او تأویل خواب‌ها بیاموزیم، و خدا بر کار خویش غالب است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند) پس ورود یوسف به زندان، بخشی از مسیر تمکین و تعلیم او بود؛ وسیله‌ای برای رشد در رسالت الهی.»

سپس می‌افزاید:

«زندان مکانی شد که دعوت یوسف به توحید در آن آشکار گردید و راهش به دل‌های مردم مصر باز شد. ایمان به توحید یوسف، حتی به درون قصر پادشاه راه یافت و تا زمان موسی علیه‌السلام باقی ماند. چنان‌که خداوند فرمود: (وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا) (سوره غافر، آیه ۳۴) [۲]



زندان، زمینه‌ساز تمکین دولت عدل الهی

از این منظر، زندان می‌تواند زمینه‌ساز تمکین دولت عدل الهی و نقش‌آفرین در رسالت مؤمنان باشد. چه بسا ظلمی که به ناحق بر آنان روا می‌شود، و مؤمنان صاحب عقیده را به اتهامات واهی در بند می‌کند، خود زمینه‌ای است برای تسریع در تمکین مولای ایشان. مردان و زنان مؤمن به دعوت یمانی آل محمد، سید احمدالحسن، باید بدانند که امامشان همواره به یادشان است؛ چون پدری مهربان، دست رحمتش را از سر فرزندان خویش برنمی‌دارد و در رنج آنان شریک است. دکتر علاء السالم می‌گوید:

«ایشان لحظه‌ای از یاد انصارشان که در زندان‌ها پنهان گشته‌اند غافل نیستند. سال‌هاست ده‌ها تن از انصار امام مهدی علیه‌السلام در عمق زندان‌ها و تاریکی زیرزمین‌ها محبوس‌اند. این بخشی از کلمات ایشان علیه‌السلام در پیشگاه پروردگار کریمش در ماه رجب گذشته است:

السلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

إن شاء الله در خیر و عافیت باشید.

اگر امکان دارد، این پیام را به انصار برسانید که برای فرج و گشایش در کار اسرای انصار، روزهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵ را روزه بگیرند و عمل ام‌داوود را انجام دهند. خداوند توفیقتان دهد.» [۳]

ایشان همچنین دربارهٔ صبر و استقامت انصار فرمودند:

«چه بسا ما بسیار صبر می‌کنیم؛ اما سرانجام دشمنی با ما، بدترین عاقبت را برای دشمنان رقم خواهد زد.

نیاکان آنان پدرم امام حسین علیه‌السلام را در بیابان کشتند؛ آیا پایان یافت؟ نه، خدا آنان را در دنیا و آخرت خوار کرد. به خدا سوگند اگر احمد الحسن را تک‌وتنها در بیابان بکشند و جنازه‌اش را پنهان سازند، اگر او از جانب خدا باشد، عاقبت کارشان خواری در دنیا و آخرت است، هرچند مدتی بگذرد. آنان از امکانات و رسانه‌های چند کشور بهره‌گرفتند تا دعوت حق را نابود کنند، ولی نه‌تنها به کام خود نرسیدند، بلکه رسوا شدند. آیا این نشانه نیست اگر اندیشه کنند؟!» [۴]



بشارت فرج و تمکین

ای انصار خدا! ای یاوران سرّ مستودع فاطمه زهرا سلام الله علیها! بشارت باد بر شما و همه حق طلبان، که فتح و فرج نزدیک است: **(أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ)** (سوره هود، آیه ۸۱) (آیا صبح نزدیک نیست؟) این ندای مولای شماست که در تاریخ ۴ مه ۲۰۲۵ میلادی (۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۴ هجری شمسی) در صفحه مبارک ایکس (توییتر) نوشتند:

(وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)
(سوره قصص، آیه ۵)
(و می خواهیم بر مستضعفان در زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان قرار دهیم).

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

منابع:

- [۱] تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۵۴.
- [۲] سید احمد الحسن، روشنگری هایی از دعوت های فرستادگان، ج ۳، ص ۱۷۳ و ۱۸۳.
- [۳] در محضر عبد صالح، ج ۲، ص ۹۹.
- [۴] در محضر عبد صالح، ج ۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.



استخلاف؛ سنتی همیشگی و تخلف ناپذیر

مجری: دکتر علاء سالم





حال، سؤال این است: حق تصرف در ملک از آن کیست؟

بدیهی است که از آن مالک حقیقی است، یا کسی که مالک حقیقی به او اجازه دهد. در این مسئله، دو نفر هم اختلاف ندارند.

اما اهل سنت این اصل را نقض کردند؛ همان اصل «حاکمیت خداوند» را - یعنی این که تنها خداوند، یا کسی که از سوی او مأذون است، حق تصرف در ملکش را دارد - و این نقض، نه در زمان پیش از پیامبر، بلکه پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله رخ داد. آنان به کسی که از سوی خدا منصوب نشده بود، اجازه و اختیار دادند تا در ملک خدا، در خلق خدا، در دین خدا و در احکام او تصرف کند.

پس از این چه می توان گفت؟ طبیعتاً چنین کسانی «غاصب» خوانده می شوند. هرکس در ملک دیگری بدون اذن تصرف کند، غاصب است.

و هرکس تجاوز و تعدی نماید، ظالم است. به همین سبب، در روایات ما از آنان با عنوان غاصب، ظالم و متجاوز به حقوقی که ویژه خداوند تبارک و تعالی است یاد شده است. برای نمونه، در روایات آمده است که هرکس بر امیرالمؤمنین علیه السلام تعدی کرده، ظالم و غاصب است؛ زیرا بر حدود خداوند تعدی و تجاوز کرده است. بر این اساس، آنان خودسرانه در خلافت الهی دخالت کردند، خلافت خدا را غصب نمودند، و بدون اذن خداوند بر ملک او تصرف کردند.

در حالی که از مطالعه نصوص پیشین دانستیم که استخلاف و جانشینی الهی برای مردی مشخص است که توسط خداوند منصوب می شود و این سنت الهی، سنتی دائمی و مستمر است. چنان که خداوند تعالی فرمود:

(إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) (سوره رعد، آیه ۷)
(تو تنها هشداردهنده ای، و برای هر قومی هدایتگری است).

بنابراین، هرکس گمان کند که این سنت پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله تعطیل شده یا تخلف پذیر است، باید دلیل قطعی از جانب خداوند بیاورد که خدا به او اجازه داده تا این وظیفه را بر عهده گیرد.

[سید احمد الحسن می فرمایند:] استخلاف و جانشینی الهی، سنتی همیشگی است که در واقعیت هرگز تخلف پذیر نبوده است.

ما نخست از منظر عقل سخن گفتیم و دیدیم که استخلاف و جانشینی الهی سنتی ثابت است. سپس از منظر متون دینی، در قرآن، سنت، دین اسلام، و حتی در نزد پیروان موسی علیه السلام و پیروان عیسی علیه السلام (که ظاهرشان یهودیان و مسیحیان اند) بررسی کردیم و مشاهده نمودیم که اصل استخلاف و جانشینی در همه این ادیان و ملت ها ثابت است.

در اینجا سید صلوات الله علیه تأکید می فرمایند: «حتی وقتی به واقعیت خارجی نگاه می کنید، این حقیقت را پیوسته و مرتب می بینید - از خلیفه ای به خلیفه دیگر، و همین طور تا امروز ادامه دارد. از زمان آدم علیه السلام تا امروز، زمین هرگز از خلیفه ای الهی خالی نبوده است و تا آخرین روز نیز نخواهد بود.»

و اگر بخواهیم مسئله را محدودتر بررسی کنیم، دست کم در سطح مسلمانان نیز می توان گفت: ما و اهل تسنن، هرچند در جزئیات اعتقادی اختلاف داریم، اما در یک اصل کلی اتفاق نظر داریم؛ و آن این که خداوند سبحان و متعال همان کسی است که خلیفه ای را منصوب می کند که اطاعتش واجب است؛ مردی که واجب الطاعه است.

اکنون اگر از ما و اهل سنت بپرسید: چه کسی آدم علیه السلام را منصوب کرد؟ اگر در اصطلاح «خلیفه» مشکل دارند، بگویند «نبی»؛ اما در هر حال، چه کسی پیامبران، فرستادگان و امامان پیشین را - از آدم علیه السلام تا محمد صلی الله علیه و آله - منصوب نمود؟ همه، بدون اختلاف، خواهند گفت: خداوند سبحان و متعال. چرا؟ زیرا خداوند سبحان و متعال مالک زمین و ساکنان آن است، و حاکمیت مطلق در ملک از آن اوست. هیچ مسلمانی در این شک ندارد که خداوند سبحانه و تعالی مالک حقیقی زمین و موجودات روی زمین است، خواه مرئی و خواه نامرئی.



فارس شجاع، پیش از وداع

آرام دیدگانم

چشم، به سبزه و به خدای ابرها و به آسمان، آرامش می یابد؛
و این است آرامش چشم.
از امام ابوالحسن علیه السلام روایت شده است:
«سه چیز دیدگان را روشن و درخشان می کند: نگاه به سبزه، نگاه به آب
جاری، و نگاه به چهره نیکو.»
و هیچ چهره ای نیکوتر از چهره های آل البيت عليهم السلام نیست؛ حتی
اگر در نقاشی هایی باشد که به تصویر ایشان پرداخته اند.
و زمانی که اهل بیت عليهم السلام از باب تخیل، به این شکل به تصویر
کشیده شوند - که گفته شود: این گونه بود علی، این گونه بود حسن - و
شما به این نقاشی ها نگاه کنید، یعنی در حقیقت حسرت می خورید که
چرا در دوران زندگی آنان حضور نداشتید.
از خداوند می خواهیم که این امکان را به ما عطا کند:
نگاه به چهره نیکو، نگاه به سبزه، و نگاه به آب جاری.

سید حسن الحامی (اعلی الله مقامه)

