

حکمرانی تأدیبی و تنظیم بدن زنانه: تحلیل گفتمان قدرت و نظم سیاسی در سیره خلیفه دوم

زهرا عباس‌پور^{۱*}، محسن بدره^۲

۱. دانشجوی دکتری حکمرانی جمعیت و خانواده دانشکده حکمرانی دانشگاه تهران

۲. دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس تهران

چکیده

این پژوهش با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و با بهره‌گیری از نظریه قدرت میشل فوکو، به تحلیل الگوی حکمرانی جنسیتی و سازوکارهای تنظیم بدن زنانه در دوره خلافت عمر بن خطاب می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش، بررسی چگونگی دگرگونی شیوه‌های مداخله قدرت در سامان‌دهی کنش، حضور و بدن زنان در گذار از عصر نبوی به دوره تثبیت اقتدار سیاسی خلافت است. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل مضمون است و داده‌ها از متون تاریخی و حدیثی متقدم اهل سنت استخراج شده‌اند.

یافته‌های پژوهش در قالب سه مضمون فراگیر صورت‌بندی شده‌اند: نخست، فرودست‌نگاری وجودی زن از طریق بازتعریف گفتمانی زن به‌مثابه منبع اختلال در نظم اجتماعی؛ دوم، سیاست‌گذاری تأدیبی و کنترلی از رهگذر محدودسازی حضور اجتماعی و تنظیم انضباطی بدن زنانه؛ و سوم، بازتولید هنجارهای قبیله‌ای در پوشش شریعت و تقدم عرف مسلط بر دلالت‌های قرآنی. نتایج نشان می‌دهد که بدن زنان در این دوره به یکی از کانون‌های اصلی اعمال قدرت بدل شد و سازوکارهای انتظامی، کارکردی فراتر از اخلاق فردی یافته و در خدمت تثبیت نظم سیاسی و بازتولید سلسله‌مراتب جنسیتی قرار گرفتند. پژوهش با تفکیک تحلیلی میان نص دینی و ترجمه حکمرانی آن، بر ضرورت تمایز میان آموزه‌های دینی و سیاست‌های تاریخی اعمال‌شده تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی تأدیبی، بدن زنانه، نظم سیاسی، خلافت عمر بن خطاب، جامعه‌شناسی تاریخی.

۱. مقدمه

جایگاه زن در تاریخ صدر اسلام در پیوندی پیچیده میان «نص دینی»، «فرهنگ قبیله‌ای» و «ساختار قدرت سیاسی» صورت‌بندی شده است. گفتمان نبوی با تأکید بر برابری وجودی زن و مرد و مشارکت اجتماعی زنان، در پی تعدیل برخی الگوهای پدرسالارانه رایج در جامعه عرب بود (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۲۳/۳-۱۲۵؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ ق: ۴۲۱/۶). با این حال، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پس از رحلت پیامبر(ص)، و هم‌زمان با الزامات شکل‌گیری اقتدار سیاسی، این الگو دچار دگرگونی شد و بدن زنانه به یکی از عرصه‌های تنظیم هنجارهای اجتماعی در نسبت با اقتدار سیاسی بدل گردید (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۸-۱۳۹). دوران خلافت عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ ق) نقطه عطفی در گذار از مرجعیت کاریزماتیک به حکمرانی مبتنی بر نظم، انضباط و کنترل اجتماعی به شمار می‌آید (سویوتی، ۱۴۲۵ ق: ۹۸-۱۰۳؛ ابن کثیر، ۱۳۵۱ ق: ۱۳۱/۷-۱۳۴). گزارش‌های تاریخی و حدیثی اهل سنت نشان می‌دهد که در این دوره، سیاست‌های کنترلی مشخصی درباره حضور اجتماعی، پوشش و رفتار زنان اعمال شد که از نگاهی انضباط‌محور به مدیریت «بدن اجتماعی» حکایت دارد (بیهقی، ۱۴۲۴ ق: ۱۵۲/۷-۱۵۵؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۸ ق: ۷۸/۴-۸۰). این سیاست‌ها را نمی‌توان صرفاً به ویژگی‌های شخصی خلیفه فروکاست؛ بلکه باید آن‌ها را در چهارچوب بازتولید هنجارهای قبیله‌ای و ضرورت‌های تثبیت اقتدار سیاسی در فرآیند دولت‌سازی تحلیل کرد (الهویی نظری، ۱۳۸۴: ۲۸-۳۲؛ ذهبی، ۱۴۱۴ ق: ۳۵۵/۲-۳۵۸).

متفکران حوزه مطالعات زنان و جامعه‌شناسی تاریخی همچون فاطمه مرنیسی (۱۹۹۱) و لیلا احمد (۱۹۹۲)، بر این باورند که سیاست‌های جنسیتی اعمال‌شده در این دوره، محصول دیالکتیک میان «آموزه‌های رهایی‌بخش اسلام» و «ضرورت‌های دولت‌سازی» بود. مرنیسی این دوره را آغاز غلبه قرائت مردسالارانه بر متن مقدس می‌داند (Mernissi, 1991:85) و لیئور حلوی (۲۰۰۴) با تحلیل آیین‌های سوگواری، نشان می‌دهد که چگونه منع زنان از حضور در مناسک جمعی، بخشی از پروژه بزرگ‌تر «کنترل بدن زنانه» برای صیانت از نظم اجتماعی مدینه بوده است (حلوی، ۲۰۰۴: ۲۶۷). با این حال، مسئله اصلی آنجاست که اغلب پژوهش‌های پیشین، یا به توصیف صرف رخداد‌های تاریخی پرداخته‌اند و یا در چهارچوب مباحث فقهی و کلامی محصور مانده‌اند؛ در نتیجه، سازوکار دقیقی که طی آن «بدن زن» به ابزاری برای «نمایش قدرت حاکم» تبدیل شد، کمتر مورد واکاوی قرار گرفته است. بر این اساس، پژوهش حاضر با عبور از روایت‌گری صرف تاریخی، و با بهره‌گیری از روش «تحلیل مضمون»، می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که گفتمان قدرت در سیره خلیفه دوم چگونه از طریق به‌کارگیری تکنیک‌های انضباطی بر بدن و رفتار

زنان، الگویی از حکمرانی تأدیبی را در جامعه اسلامی بر ساخت. شواهد تاریخی و سیره‌ای نشان می‌دهد که در دوره حیات پیامبر اسلام (ص)، حضور و عاملیت اجتماعی زنان امری عادی، مشروع و پذیرفته شده در ساختار جامعه مدینه بوده است. زنان به‌طور مستمر در مسجد - به‌عنوان کانون حیات دینی، سیاسی و اجتماعی - حضور داشتند و نه تنها در عبادات جمعی شرکت می‌کردند؛ بلکه امکان پرسش، گفت‌وگو و اعتراض علنی نیز برای آنان به رسمیت شناخته شده بود؛ چنان‌که گزارش اعتراض یک زن به تصمیم حاکم درباره تحدید مهریه با استناد مستقیم به آیه ۲۰ سوره نساء، از استمرار این سنت گفت‌وگوی عمومی حکایت دارد (صنعانی، المصنف، ۱۸۰/۶؛ قرطبی، ۹۹/۵). در عرصه اقتصادی، منابع متقدم از فعالیت آزادانه زنان در بازار مدینه خبر می‌دهند؛ زنانی که به تجارت، تولید و مبادله اشتغال داشتند و برخی از آنان، مانند شفاء بنت عبدالله، به دلیل صلاحیت مدیریتی به مناصب نظارتی نیز دست یافتند (ابن حجر عسقلانی، الإصابه، ۲۱۶/۸). افزون بر این، مشارکت زنان در وقایع نظامی، به‌ویژه در قالب پشتیبانی لجستیکی و درمان مجروحان، و در مواردی حتی دفاع مستقیم از پیامبر (ص)، در منابع تاریخی به‌صراحت گزارش شده است؛ نمونه شاخص آن نسبه بنت کعب است که در جنگ احد به دفاع مسلحانه از پیامبر پرداخت (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۴۱۵/۸). این مجموعه داده‌ها نشان می‌دهد که در عصر نبوی، زن نه به‌عنوان «ابژه نظم عمومی»، بلکه به‌مثابه «سوژه‌ای حاضر و کنشگر» در عرصه عمومی جامعه اسلامی تعریف می‌شد. فرضیه اصلی آن است که ادغام فرهنگ قبیله‌ای با قدرت سیاسی، بدن زنانه را از یک سوژه فعال اجتماعی به ابژه‌ای برای کنترل و تثبیت نظم عمومی تقلیل داد؛ فرآیندی که به گذار تدریجی از «الگوی مشارکت‌جو» به «الگوی پرده‌نشین» انجامید (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۴۵؛ Halawi, 2004: 24-27).

۲. پیشینه پژوهش و مبانی نظری

۲-۱. پیشینه پژوهش

ادبیات پژوهشی مربوط به جایگاه زن در صدر اسلام، دامنه‌ای از مطالعات تاریخی، فقهی و جامعه‌شناختی را شامل می‌شود که می‌توان آن‌ها را در دو جریان اصلی دسته‌بندی کرد: «تاریخ‌نگاری توصیفی» در پژوهش‌های داخلی و «تحلیل گفتمان انتقادی» در آثار پژوهشگران خارجی. وجه مشترک اغلب این مطالعات، تمرکز بر پیامدهای تحولات است؛ درحالی‌که منطق سیاست‌گذاری و سازوکار اعمال قدرت کمتر به‌طور نظام‌مند بررسی شده است.

۲-۱-۱. مطالعات داخلی

پژوهش‌های داخلی عمدتاً با رویکردی سندمحور به بازخوانی روایات تاریخی مرتبط با زنان پرداخته‌اند. الهویی نظری افول جایگاه اجتماعی زنان را نتیجه فتوحات و ورود فرهنگ‌های بیگانه می‌داند (۱۳۸۴: ۲۴-۳۰). نقد این رویکرد آن است که با برون‌سپاری علل تغییرات به عوامل بیرونی، نقش تصمیمات حاکمیتی و اراده سیاسی خلیفه در مهندسی نظم اجتماعی نادیده گرفته می‌شود.

در پژوهشی دیگر، معماری و خلیلی (۱۳۹۵: ۳۵-۴۱) با رویکرد فقه‌الحدیثی، روایات منع آموزش کتابت به زنان را از حیث سندی نقد کرده‌اند. با وجود قوت روش‌شناختی، این مطالعه فاقد تحلیل زمینه‌سیاسی و اجتماعی تولید و پذیرش این روایات است. به‌طور کلی، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های داخلی با پیش‌فرض عدم مسئله‌مندسازی ساختار قدرت، تبعیض جنسیتی را به ضعف اسناد یا عوامل حاشیه‌ای تقلیل داده‌اند.

۲-۱-۲. مطالعات خارجی

در مقابل، پژوهشگران خارجی کوشیده‌اند جایگاه زنان را در نسبت با قدرت و جنسیت تحلیل کنند. فاطمه مرنیسی و لیلا احمد، دوران خلافت عمر بن خطاب را مرحله‌ای از بازگشت به الگوهای پدرسالارانه دانسته‌اند (Mernissi, 1991: 78-84; Ahmed, 1992: 103-109). باین‌حال، نقد اصلی به این آثار، غلبه رویکرد ایدئولوژیک و فقدان تحلیل دقیق از مکانیسم تبدیل «نظر خلیفه» به «قانون عمومی» است. هالوی با تأکید بر سیاست‌های کنترل بدن، از جمله محدودیت حضور زنان در مناسک عمومی، به‌درستی بر بُعد انضباطی این اقدامات انگشت می‌گذارد؛ اما تحلیل او عمدتاً انسان‌شناختی باقی می‌ماند و منطق حکمرانی سیاسی را کمتر واکاوی می‌کند (Halawi, 2004: 24-27).

۲-۲. مبانی نظری

پژوهش حاضر برای عبور از دوگانه رایج «روایت‌گری تاریخی / داوری ارزشی»، بر نظریه قدرت میشل فوکو و به‌طور خاص مفاهیم قدرت تأدیبی، حکمرانی‌مندی و تن‌های رام تکیه دارد. در این چهارچوب، «حکمرانی تأدیبی» صرفاً به اعمال مجازات محدود نمی‌شود؛ بلکه به مجموعه‌ای از تکنیک‌های نرم و سخت برای نظارت، هنجارسازی، تنظیم بدن‌ها و تولید سوژه‌های مطیع اشاره دارد (فوکو، ۱۳۵۶: ۱۳۵-۱۶۹). از منظر فوکویی، قدرت نه فقط از طریق قانون رسمی، بلکه با تولید دانش، معناسازی دینی و کنترل

بدن اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۵۹: ۹۴-۹۵). مداخله در پوشش، حضور اجتماعی و رفتار روزمره زنان، یکی از کانونی‌ترین ابزارهای تثبیت نظم عمومی در این منطبق قدرت است (فوکو، ۱۳۵۷: ۱۴۰-۱۴۵). علاوه بر فوکو، این پژوهش از خوانش‌های جامعه‌شناختی دین بهره می‌گیرد که نشان می‌دهند نهاد دین چگونه می‌تواند به سازوکاری برای طبیعی‌سازی روابط قدرت و بازتولید سلطه جنسیتی تبدیل شود (Asad, 2003: 27-30; Butler, 2004: 41-45). این رویکرد امکان تحلیل کنش‌های تاریخی را بدون فروکاست آن‌ها به نیت‌خوانی اخلاقی فراهم می‌سازد.

۲-۳. چهارچوب مفهومی

بر این اساس، چهارچوب مفهومی پژوهش بر هم‌افزایی سه مؤلفه استوار است:

(۱) قدرت سیاسی خلافت (تکوین نظم سیاسی و تثبیت اقتدار)،

(۲) فرهنگ قبیله‌ای پدرسالار (عصبیت و سلسله‌مراتب جنسیتی)،

(۳) دانش دینی-تفسیری (تولید و تثبیت معنا از طریق روایت و فقه).

فرض اصلی آن است که در سیره خلیفه دوم، تلاقی این سه سطح به سیاست‌گذاری نظام‌مند بر بدن زنان انجامید؛ سیاستی که از طریق کنترل پوشش، تحدید حضور اجتماعی و انضباط رفتاری، به بازتولید نظم پدرسالار در قالب هنجار دینی یاری رساند. این چهارچوب، امکان تحلیل سیره عمر بن خطاب را نه در سطح کنش فردی، بلکه به‌مثابه استراتژی حکمرانی تأدیبی فراهم می‌سازد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر در پارادایم کیفی و با استفاده از روش «تحلیل مضمون»^۱ انجام شده است. این روش به پژوهشگر امکان می‌دهد تا با عبور از سطح ظاهری داده‌های تاریخی، به الگوهای پنهان معنایی و ساختارهای گفتمانی حاکم بر آن‌ها دست یابد. فرآیند تحلیل داده‌ها مبتنی بر الگوی شش‌مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶) طراحی شد که شامل: (۱) غوطه‌وری در داده‌ها و یادداشت‌برداری اولیه، (۲) تولید کدهای اولیه (برچسب‌زنی معنایی)، (۳) جستجوی مضامین و دسته‌بندی کدها، (۴) بازبینی و پالایش مضامین در نسبت با نقشه‌های مفهومی، (۵) تعریف و نام‌گذاری نهایی مضامین، و (۶) نگارش گزارش تحلیلی است. داده‌های

این پژوهش شامل مجموعه‌ای از روایات تاریخی، حدیثی و گزارش‌های سیره‌ای مرتبط با کنش‌ها و سیاست‌های خلیفه دوم در حوزه زنان است که از منابع معتبر اهل سنت استخراج شده‌اند. فرایند گردآوری داده‌ها به صورت هدفمند و مبتنی بر ارتباط مستقیم روایت با حوزه «کنترل بدن، نقش اجتماعی و مناسبات جنسیتی» انجام گرفت. در مجموع، حدود ۳۸ روایت و گزارش تاریخی در مرحله بررسی اولیه شناسایی شد که پس از پالایش داده‌ها و حذف موارد تکراری، حاشیه‌ای یا فاقد دلالت تحلیلی مستقل، ۲۶ روایت وارد مرحله کدگذاری نهایی شدند. تحلیل داده‌ها تا مرحله حصول اشباع نظری ادامه یافت؛ به این معنا که از مرحله‌ای به بعد، داده‌های جدید منجر به تولید کد یا مضمون تازه‌ای نشدند و الگوهای معنایی استخراج شده به ثبات مفهومی رسیدند. یکی از ویژگی‌های متمایز این پژوهش، تمرکز عامدانه بر «منابع دست‌اول تاریخ‌نگاری و حدیثی اهل سنت» (همچون *طبقات ابن سعد*، *تاریخ طبری*، *صحیحین* و *موطأ مالک*) است. این انتخاب راهبردی با دو هدف روش‌شناختی صورت گرفته است:

۱. جامعیت داده‌های دیوانی و سیاستی: منابع متقدم اهل سنت به دلیل نزدیکی به نهاد قدرت، جزئیات دقیق‌تری از تصمیمات اداری، بخشنامه‌های حکومتی و سیره عملی خلیفه دوم در حوزه سیاست‌گذاری عمومی ثبت کرده‌اند که برای تحلیل‌های حوزه «حکمرانی»، داده‌های غنی‌تری محسوب می‌شوند.
۲. استحکام استدلال و پرهیز از سوگیری: با توجه به ماهیت انتقادی پژوهش، اتکا به منابعی که در سنت فکری مدافع خلیفه تدوین شده‌اند، اعتبار یافته‌ها را تضمین می‌کند (قاعدۀ الزام). به بیان دیگر، وقتی تغییر جایگاه زنان و غلبه رویکرد مردسالارانه از دل معتبرترین متون جریان اصلی تاریخ‌نگاری استخراج شود، شائبه «قرائت سوگیرانه شیعی» مرتفع شده و نتایج پژوهش از «پلمیک مذهبی» به «نقد آکادمیک درون‌متنی» ارتقاء می‌یابد. لازم به تأکید است که پژوهش حاضر، مردسالاری را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های پایدار فرهنگ عربی در دوره پیشاسلامی و اسلامی مفروض می‌گیرد و مدعی نفی یا زوال آن در عصر نبوی نیست. با این حال، داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که در دوره حیات پیامبر اسلام (ص)، علی‌رغم تداوم زمینه‌های فرهنگی مردسالار، سیاست حکمرانی نبوی به تحدید نهادی حضور اجتماعی زنان نینجامید. حضور زنان در مسجد به‌عنوان کانون حیات عمومی، مشارکت آنان در بیعت، فعالیت اقتصادی در بازار مدینه و نقش‌آفرینی در وقایع نظامی، همگی در منابع متقدم گزارش شده‌اند (ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ۴۱۵/۸؛ ابن حجر، *الإصابة*، ۲۱۶/۸). از این منظر، تفاوت مورد بررسی در این پژوهش، نه تفاوت میان «جامعه مردسالار» و «غیرمردسالار»، بلکه تفاوت میان دو الگوی حکمرانی است: الگویی که مردسالاری را مهار و مدیریت می‌کند، و الگویی که آن را به صورت فعال در قالب سیاست‌گذاری عمومی بازتولید و

نهادینه می‌سازد.

بنابراین، داده‌های استخراج شده پس از کدگذاری، در قالب سه مضمون فراگیر: (۱) فرودست‌انگاری وجودی زن، (۲) سیاست‌گذاری تنبیهی و کنترلی، و (۳) بازتولید هنجارهای قبیله‌ای در پوشش شریعت، صورت‌بندی شدند تا چگونگی برساخت الگوی حکمرانی جنسیتی در آن دوره تبیین گردد. این پژوهش از داوری‌های کلامی و فقهی پرهیز کرده و تمرکز خود را بر تحلیل کارکردی و گفتمانی کنش‌های حکمرانی در بستر تاریخی مشخص معطوف ساخته است

۴. یافته‌های پژوهش

تحلیل مضمون داده‌های تاریخی و روایی، بیانگر آن است که منظومه فکری و کنش‌های حکمرانی خلیفه دوم در حوزه زنان، بر پایه یک «سیاست‌گذاری جنسیتی» مشخص استوار بوده است. تحلیل داده‌ها ذیل الگوی کدگذاری، منجر به استخراج سه مضمون فراگیر شد:

۱. فرودست‌انگاری وجودی زن؛

۲. سیاست‌گذاری تنبیهی و کنترلی؛

۳. بازتولید هنجارهای قبیله‌ای.

در ادامه، تحلیل تفصیلی این مضامین ارائه می‌شود. با این حال، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که زنان در این دوره صرفاً کنش‌پذیر مطلق نبودند. گزارش اعتراض علنی یک زن به تصمیم خلیفه دوم درباره تحدید مهریه - که با استناد به آیه ۲۰ سوره نساء انجام شد و به اعتراف عمر («أصابت امرأة و أخطأ عمر») انجامید - نمونه‌ای شاخص از تداوم عاملیت زنان در حوزه حقوق اقتصادی است. (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۰/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۹۹/۵؛ سیوطی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۹)

۴-۱. مضمون اصلی اول: زن به مثابه جنس مادون (فرودست‌انگاری وجودی)

این مضمون ناظر به مبانی انسان‌شناختی حاکم بر گفتمان خلیفه دوم در نسبت با زنان است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که در این گفتمان، جایگاه زن از «سوژه مستقل ایمانی» - به این معنا که در سیره نبوی به‌عنوان کنشگری دارای خطاب دینی، حق پرسش، اعتراض و حضور اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شد - به «ابژه وابسته اجتماعی» تقلیل یافت. این گذار نه یک رخداد منفرد، بلکه فرایندی سیستماتیک بود که در سه خوشه معنایی متمایز نمود پیدا کرد.

یادآوری این نکته ضروری است که خودِ عمر بن خطاب در روایتی صریح اذعان می‌کند: «ما در دوران جاهلیت زنان را چیزی به حساب نمی‌آوردیم، تا آن‌گاه که اسلام آمد و خداوند برای آنان حقوقی قرار داد» (بخاری ۱۴۰۱، باب ۸۰). عبدالله بن عمر نیز تصریح می‌کند که در عصر پیامبر(ص)، مردان از بیم نزول وحی، زبان و رفتار خود را در قبال زنان مهار می‌کردند (همان). این اعترافات درون‌متنی، آستانه‌ای تاریخی را ترسیم می‌کند که عبور از آن پس از رحلت پیامبر(ص)، در تحلیل تحولات بعدی جایگاه زنان، واجد معنا می‌شود.

۱-۴. بازنمایی زن در چهارچوب گفتمان «فته» و «تهدید نظم اجتماعی»

الف) خوشه شواهد اول: بدبینی ساختاری نسبت به عاملیت زنان

نخستین خوشه داده‌ها ناظر به تلقی ذاتی از زن به‌عنوان منبع اختلال نظم اجتماعی است. مجموعه‌ای از روایات نشان می‌دهد که این تلقی صرفاً یک برداشت موقعیتی نیست؛ بلکه به یک قاعده راهنمای حکمرانی تبدیل شده است.

شاهد اول: ابن‌قتیبه در عیون‌الخبار می‌نویسد: «قال عمر بن الخطاب: خالفوا النساء فإن فی خلافهن البرکة» (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۸ق: ۷۸/۴). تحلیل بافت: «مخالفت با زنان» نه به‌عنوان یک واکنش موقعیتی، بلکه به‌عنوان «برکت» تعریف شده که نشان‌دهنده سیستماتیک‌سازی بی‌اعتمادی به قضاوت زنان است.

شاهد دوم: ماوردی در الاحکام‌السلطانیة نقل می‌کند: «کان عمر یقول: لا تستشر النساء فإن رأیهن إلى أفن» (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ۳۴). اهمیت این روایت در آن است که در متنی نوشته شده که به احکام حکمرانی اختصاص دارد؛ یعنی این نگرش نه یک رأی شخصی بلکه بخشی از اصول نهادی دولت اسلامی تلقی شده است.

شاهد سوم: ابن‌عبدالبر در الاستیعاب از عمر نقل می‌کند: «خالفوا النساء فی کل شیء» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۶۷/۲). این دستور عام با بهره از واژه «کل» (همه چیز)، محدودیتی موضوعی قائل نمی‌شود.

شاهد چهارم: ابن‌سعد در الطبقات‌الکبری نقل می‌کند که عمر به پسرش گفت: «إذا استشرت امرأتک فخالفها» (ابن‌سعد، ۱۳۷۴: ۳۰۲/۳). این شاهد نشان می‌دهد این نگرش به‌صورت یک توصیه تربیتی به نسل بعد منتقل می‌شد. این امر آشکارا در تعارض با سنت مشورت پیامبر(ص) با ام سلمه است که خود از نمونه‌های برجسته مشورت با زنان به شمار رفته و مورد ستایش مورخان قرار گرفته است (ابن‌حجر،

۱۴۰۸: ۲۵۶/۵.

ب) خوشه شواهد دوم: امنیتی سازی حضور اجتماعی زنان

خوشه دوم به بازنمایی زن به عنوان «منبع فتنه» در فضای عمومی می‌پردازد. این مفهوم بار امنیتی آشکاری دارد و بدن زنانه را به مثابه «بدنی بالقوه تهدیدآمیز» معرفی می‌کند.

شاهد اول: بیهقی در السنن الکبری گزارش می‌کند که عمر بن خطاب به طور مستمر زنان را از خروج شبانه نهی می‌کرد، مگر در موارد ضرورت (بیهقی، ۱۴۲۴ق: ۱۳۰/۷). این در حالی است که در سیره نبوی، حضور زنان در نمازهای جماعت، از جمله نماز عشا، امری معمول و مشروع بود؛ چنان‌که پیامبر (ص) به صراحت فرمود: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» (بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد باللیل والغسل، حدیث ۸۶۵). از این منظر، سیاست خلیفه دوم در محدودسازی حضور شبانه زنان، نه بر مبنای تغییر در نص دینی، بلکه در سطح ترجمه حکمرانی از سیره نبوی، به نوعی گسست عملی از الگوی پیشین انجامید؛ گسستی که باید در چهارچوب عقلانیت انتظامی و الزامات شکل‌گیری اقتدار سیاسی تحلیل شود.

شاهد دوم: عبدالرزاق صنعانی در المصنف می‌نویسد: «کان عمر یکره خروج النساء إلى المساجد» (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق: ۱۴۵/۳). کلمه «کان» تداوم و پایداری این موضع را نشان می‌دهد. این سیاست در کنار پیامد مستند آن قابل تأمل است: پایان‌نامه زهرا عباس پور (۱۴۰۳: ۸) نشان می‌دهد که پس از رحلت پیامبر (ص)، شرایط حضور زنان در جامعه «به گونه‌ای دیگر شد» و «اراده جامعه بر این استوار شد که زنان حق حضور و مشارکت در امور جامعه را ندارند».

شاهد سوم (داده مقایسه‌ای): در عصر نبوی، زنانی چون نسیمه بنت کعب در خط مقدم نبرد احد حضور داشتند و شفاء بنت عبدالله به مناصب مدیریتی چون نظارت بر بازار رسید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۶/۸). این نمونه‌ها معیار مقایسه روشنی برای ارزیابی تغییرات بعدی فراهم می‌آورند.

ج) خوشه شواهد سوم: محدودسازی دانش و گفتار زنانه

سومین خوشه معنایی به کنترل سرمایه معرفتی زنان مربوط است. این داده‌ها نشان می‌دهد که سیاست کنترلی، صرفاً ناظر به بدن فیزیکی نبود؛ بلکه «بدن معرفتی» زن را نیز هدف قرار می‌داد.

۱. این مضمون در صحیح مسلم نیز با تصریح به خروج شبانه زنان نقل شده است (مسلم، کتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، ح ۴۴۲).

شاهد اول: دارالقطنی در السنن روایت می‌کند: «لا تشاوروهن ولا تسكنوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابه» (دارالقطنی، ۱۴۲۴ق: ۱۸۹/۴). این دستور سه‌گانه - منع مشورت، منع سکونت در طبقات بالا، منع آموزش کتابت - الگویی سیستماتیک از محدودسازی عاملیت زنان در سه حوزه سیاسی، فضایی و معرفتی را نشان می‌دهد.

شاهد دوم: ابن‌سعد نقل می‌کند که عمر به زنی که پرسش کرد گفت: «ارجعی الی بیتک فلیس هذا من شأنک» (ابن‌سعد، ۱۳۷۴: ۱۴۵/۸). خانه‌نشینی در این گفتمان نه فقط یک توصیه اخلاقی، بلکه مرز صلاحیت‌های اجتماعی زن تعریف شده است.

شاهد سوم: با این حال، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این سیاست‌ها با مقاومت عملی زنان روبرو شد. مهم‌ترین نمونه، اعتراض علنی یک زن به تصمیم خلیفه درباره تحدید مهریه است. او با استناد به آیه ۲۰ سوره نساء، خلیفه را مجبور به اعتراف کرد و عمر گفت: «أصابت امرأة و أخطأ عمر» (صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۰/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۹۹/۵؛ طبری، بی‌تا: ۲۰۳/۴). این رویداد هم تداوم عاملیت زنان را نشان می‌دهد و هم نشان می‌دهد که الگوی مخالفت با زنان حتی در نزد خود خلیفه نیز یک «اصل» بلامنازع نبود؛ اما به‌عنوان سیاست کلان همچنان پابرجا ماند.

۲-۴. مضمون اصلی دوم: سیاست‌گذاری تأدیبی و حکمرانی مبتنی بر کنترل

دومین مضمون فراگیر در سیره خلیفه دوم، استقرار نظامی مبتنی بر «اقتدارگرایی انضباطی» است. واکاوی داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که روش مواجهه وی با زنان (اعم از همسران، دختران و زنان جامعه)، بر پایه مکانیزم‌های «تنبیهی» و «محدودکننده» استوار بوده است. در واقع، خشونت در این بافتار، نه صرفاً یک رفتار شخصی، بلکه یک «تکنیک مدیریتی» برای حفظ سلسله‌مراتب قدرت و تثبیت هنجارهای مورد نظر حاکمیت محسوب می‌شد. این مضمون در سه ساحت «حوزه خصوصی (همسران)»، «حوزه تربیتی (فرزندان)» و «حوزه عمومی (زنان جامعه)» قابل ردیابی است که در ادامه تبیین می‌شود.

۲-۴-۱. اعمال قدرت در حوزه خصوصی: مشروعیت‌بخشی به خشونت خانگی

تحلیل داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که در الگوی حکمرانی خانواده در دوره خلافت دوم، اقتدار مردانه از یک واقعیت عرفی پراکنده و قابل دآوری اجتماعی، به یک اقتدار نهادینه، قاعده‌مند و تا حد زیادی مصون از مداخله اخلاقی و قضایی تبدیل می‌شود. مقصود از این تحول، ادعای وجود برابری یا توازن قدرت میان

زوجین در دوره پیشین نیست؛ بلکه نشان دادن فرایند «مشروعیت بخشی حکومتی» به اعمال خشونت، اجبار و کنترل در فضای خصوصی خانواده است. در این پارادایم، «رضایت زن» به تدریج به حاشیه رانده شده و خشونت، نه به عنوان کنشی مسئله مند و قابل اعتراض، بلکه به مثابه ابزاری مشروع برای مدیریت، انضباط و تثبیت سلسله مراتب قدرت در نهاد خانواده بازتعریف می شود. این فرایند را می توان در سه ساحت تحلیلی زیر ردیابی کرد:

الف) استراتژی های ازدواج قهری و سلب عاملیت زن

تصویر عمومی برساخته شده از خلیفه در ذهن زنان آن عصر، تصویری آمیخته با «هراس» و «ناامنی» بوده است. امتناع صریح زنانه همچون «ام ابان بنت عتبه» و مخالفت «عایشه» با ازدواج خواهرش با خلیفه (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ۲/۴۵۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱۶/۹۳)، نشان دهنده مقاومت پنهان جامعه زنان در برابر الگوی رفتاری خشن و غیرعاطفی وی است.

اوج این رویکرد در ماجرای ازدواج با «عانکه بنت زید» نمایان می شود؛ جایی که حق انتخاب زن نادیده انگاشته شده و ازدواج با توسل به اجبار و برخورد فیزیکی محقق می گردد (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۸/۲۰۸). این رخداد نشان می دهد که در گفتمان حاکم، حق ولی/حاکم بر حق انتخاب زن اولویت قطعی دارد و زن نه یک طرف عقد، بلکه موضوع عقد تلقی می شود.

ب) عادی سازی تنبیه بدنی به مثابه «حق مدیریتی»

لازم به تصریح است که نقد حاضر ناظر به ترجمه حکومتی و سیاست گذاری خشونت خانگی است و نه ناظر به اصل حکم محدود و خانوادگی مطرح در آیه ۳۴ سوره نساء که در تفاسیر کلاسیک، مشروط، تدریجی و فاقد دلالت سیاسی یا قضایی عام دانسته شده است. داده ها نشان می دهند که در سیره خلیفه دوم، اعمال خشونت فیزیکی علیه همسران، نه یک انحراف رفتاری فردی، بلکه یک «تکنیک انضباطی» برای حفظ سلسله مراتب قدرت در نهاد خانواده محسوب می شد. سیلی زدن به همسر جوان (جمیله بنت ثابت) صرفاً به دلیل طرح یک مطالبه (سیوطی، ۱۹۹۳م، ۵/۱۹۴)، نمادی از «انسداد گفتگو» و جایگزینی منطق اقتدار به جای حل تعارض در ساختار خانواده است.

مهم تر از کنش فردی، تلاش وی برای «تئوریزه کردن مصونیت مردان» در خشونت خانگی است. استناد مکرر به گزاره «از مرد پرسیده نمی شود چرا زنش را کتک زده» (ابن ماجه، ۱۴۳۰ق، ۱/۶۳۹)، در واقع تلاشی برای ایجاد یک «حریم امن قضایی» برای مردان در فضای خصوصی است؛ حریمی که بر اساس آن، حاکمیت و جامعه حق مداخله در خشونت خانگی را از خود سلب می کنند. پیامد این سیاست گذاری،

تضعیف امنیت روانی خانواده بود؛ چنان‌که ارتداد دو تن از همسران وی می‌تواند واکنشی رادیکال به این فضای سیاست‌های محدودکننده و انضباط‌محور تحلیل شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ۷۰/۱۸).

ج) کالایی‌سازی و تاریخ‌مصرف‌دار بودن زن

طلاق زنان صرفاً به دلیل پیری و سپیدی مو (بنگ‌ادی، ۱۴۰۷: ۳۷۳/۱۲)، مؤید همان نگاه «ابزاری» است که پیش‌تر بحث شد. در این نگرش، زن تا زمانی دارای ارزش اجتماعی است که ظرفیت‌های بیولوژیک (جوانی و باروری) خود را حفظ کرده باشد و پس از آن، از ساختار خانواده طرد می‌شود.

۲-۲-۴. فرزندپروری پادگانی: نفوذ منطق حکمرانی در ساحت خانواده

لازم به تصریح است که تمرکز این بخش بر زندگی خانوادگی عمر بن خطاب، نه به دلیل دسترسی بیشتر به داده‌های تاریخی و نه با هدف داوری تطبیقی میان او و سایر خانواده‌های معاصر، بلکه به‌مثابه یک مورد تحلیلی صورت گرفته است. اهمیت این مورد، از آن‌روست که کنشگر مورد بررسی، در جایگاه خلیفه و مرجع هنجارساز، واجد قدرتی است که منطق حکمرانی وی می‌تواند به حوزه خصوصی خانواده نیز سرریز کند. از این‌رو، داده‌های خانوادگی ارائه‌شده، نه برای تعمیم اجتماعی، بلکه برای تبیین نسبت میان عقلانیت حکمرانی و تنظیم روابط خانوادگی به کار گرفته شده‌اند. همچنین تحلیل این بخش، در مقام مقایسه الگوی فرزندپروری خلیفه دوم با سایر پدران عرب معاصر وی، یا تعمیم آماری رفتارهای خانوادگی او به کل جامعه مدینه نیست. تمرکز این تحلیل بر عمر بن خطاب، نه به‌مثابه «پدری استثنایی»، بلکه به‌عنوان کنشگری صاحب قدرت سیاسی و مرجع هنجارساز است که منطق حکمرانی وی، از حوزه عمومی به نهاد خانواده نیز سرریز شده است. از این‌رو، داده‌های خانوادگی این بخش، به‌عنوان مورد تحلیلی برای فهم چگونگی نفوذ عقلانیت اقتدارمحور و قانون‌گرایانه در ساحت خصوصی به کار گرفته شده‌اند. رفتار خلیفه با فرزندان، بازتاب‌دهنده یک «نظام تربیتی آمرانه» است که در آن، احساسات پدران در برابر اولویت «قانون‌مندی» و «کنترل اجتماعی» رنگ می‌بازد.

الف) نهادینه‌سازی خشونت در تربیت

روایت منسوب به زنده‌به‌گور کردن دختر در جاهلیت (عقاد، ۱۹۹۸م، ۲۱۴)، فارغ از مناقشات سندی، در این پژوهش نه صرفاً به‌عنوان یک گزارش تاریخی، بلکه به‌مثابه یک «کهن‌الگوی انضباطی» در ساختار روانی-فرهنگی کنشگر تحلیل می‌شود؛ الگویی که بر تعلیق عاطفه فردی به نفع حفظ سنت و نظم جمعی استوار است. با ظهور اسلام، این الگو دچار دگرگونی شکلی شد؛ اما منطق درونی آن - یعنی تقدم نظم بر

عاطفه - در برخی سطوح رفتاری تداوم یافت.

بازتاب این منطقی را می‌توان در شیوه‌های تربیتی مبتنی بر خشونت مشاهده کرد؛ چنان‌که گزارش شده است «عمر هنگام خشم، دست اعضای خانواده را با دندان می‌فشرد تا خون جاری شود» (زبیر بن بکار، ۱۳۸۶، ۶۰۲). این کنش‌ها نشان می‌دهد که در این گفتمان، درد فیزیکی نه یک واکنش هیجانی فردی، بلکه ابزاری مشروع برای انضباط، شرطی‌سازی و مهار بدن تلقی می‌شد. بدین ترتیب، خانواده به نخستین میدان اعمال قدرت تأدیبی بدل شده و تربیت فرزند در امتداد همان منطقی صورت می‌گیرد که در حکمرانی اجتماعی نیز قابل مشاهده است.

ب) مهندسی هویت و سرکوب فردیت

مداخلات خلیفه در جزئیات زندگی فرزندان، از قبیل تنبیه بدنی برای پوشیدن «لباس فاخر» یا انتخاب «کنیه» (صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۳۷۳/۴)، نشان می‌دهد که خانواده در این الگو، نه کانون عاطفی مستقل، بلکه عرصه‌ای برای بازتولید نظم اقتدارمحور و نمایش «انضباط اجتماعی» تلقی می‌شود.

ج) قانون‌گرایی خشک و تقدم «اجرای حد» بر «حیات فرزند»

اجرای حد بر فرزندش عبدالرحمن و بی‌اعتنایی به وضعیت جسمانی وی (مصعب بن عبدالله، بی‌تا، ۳۵۶)، نمودی افراطی از تقدم منطق قانون بر عاطفه پدرانه است. در این چهارچوب، پدر نه به‌مثابه حامی، بلکه به‌عنوان بازوی اجرایی نظم حقوقی عمل می‌کند و پیوند خویشاوندی در برابر اقتدار قانون، موضوعیت مستقل خود را از دست می‌دهد.

همین منطق در اجبار فرزند دیگرش، عبدالله، به طلاق همسر محبوبش نیز بازتولید می‌شود (ابن ماجه، ۱۴۳۰ق، ۶۷۵/۱). این مداخله آشکار نشان می‌دهد که در الگوی حکمرانی وی، «حریم مستقل زندگی زناشویی» به رسمیت شناخته نمی‌شود.

این رویکرد مداخله‌گرانه، در تقابل بنیادین با سیره نبوی قرار می‌گیرد؛ چراکه پیامبر(ص) حتی در مواجهه با زیدبن حارثه، بر حفظ نهاد خانواده و احترام به انتخاب فردی تأکید می‌ورزید («أَمْسِكْ عَلَيكَ زَوْجَكَ»، قرآن ۳۷:۳۳). این مقایسه، نه برای تعمیم اجتماعی، بلکه برای برجسته‌سازی تفاوت دو عقلانیت حکمرانی در مواجهه با خانواده صورت گرفته است.

۳-۴. نظامی‌سازی حوزه عمومی: استقرار نظام حکمرانی مبتنی بر ارباب‌نمادین و قوه قهریه

سیاست‌های انضباطی خلیفه دوم محدود به فضای خصوصی نبود؛ بلکه به‌صورت سیستماتیک‌تری در

حوزه عمومی اعمال می‌شد. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که جامعه مدینه به سمت یک «نظم شبه‌نظامی» حرکت کرد که در آن، حضور اجتماعی زنان تحت قوانین سخت‌گیرانه مدیریت می‌شد.

۴-۳-۱. استراتژی «رعب و انقیاد» در فضای عمومی

الف) خشونت به‌مثابه ابزار نمایش قدرت

خشونت فیزیکی در سیره حکمرانی خلیفه، نه صرفاً تنبیهی موردی، بلکه نوعی «نمایش قدرت» برای تثبیت نظم سخت‌گیرانه سیاسی بود. گزارش‌های تاریخی حاکی از شکل‌گیری فضایی از هراس اجتماعی است؛ چنان‌که احضار یک زن توسط اقتدار خلافت، به ترس شدید، سقط جنین و مرگ وی انجامید (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ۱۲۳/۶). این رخدادها نشان می‌دهد که رابطه میان اقتدار سیاسی و جامعه، بر منطبق اطاعت مبتنی بر هراس و ارباب‌نمادین استوار شده بود. مداخله مستقیم خلیفه در مناسک سوگواری و اعمال مجازات بدنی بر زنان عزادار (ابن‌سعد، ۱۳۷۴، ۳۰/۸) را می‌توان در چهارچوب تلاش برای بازتنظیم انضباطی حضور اجتماعی زنان و کنترل هیجان‌ات بدنی آنان در فضای عمومی تحلیل کرد؛ امری که نه مستلزم فرض «زنانه بودن» پیشین شهر، بلکه ناظر به تشدید نظم‌گذاری و امنیتی‌سازی حضور زنان در عرصه عمومی است.

ب) حذف هیجان‌ات زنانه از ساحت عمومی

مداخله مستقیم خلیفه در مناسک سوگواری و شلاق‌زدن زنان عزادار (ابن‌سعد، ۱۳۷۴، ۳۰/۸) بخشی از پروژه «مردانه‌سازی فضای عمومی» بود. واکنش او در برابر افتادن چادر یک زن حین ضرب و شتم با جمله «این زن حرمتی ندارد» (همان) نشان می‌دهد که در این قرائت از حکمرانی، «حرمت شرعی زن» مشروط به «انقیاد سیاسی» او تلقی می‌شد؛ زنی که نظم را برهم زند، مصونیت خود را از دست می‌دهد.

ج) مقاومت اجتماعی و تداوم عاملیت زنان

با این حال، شواهد نشان می‌دهد زنان صرفاً کنش‌پذیر نبودند. مقاومت آنان در برابر محدودسازی حضور در مسجد - علی‌رغم نارضایتی خلیفه - باعث شد برخی حقوق اجتماعی با پشتیبانی سنت نبوی حفظ شود (مسلم، ۱۴۰۷ق، ۲۸۵/۱؛ ابن‌حجر، ۱۴۲۰ق، ۳۷۴/۱). همچنین گزارش‌هایی از مشارکت و چانه‌زنی زنان در عرصه اقتصادی و بازار (ابن‌سعد، ۱۳۷۴، ۳۶/۸؛ طبری، بی‌تا، ۴۶۷/۲) بیانگر آن است که سیاست‌های کنترلی همواره با واکنش اجتماعی مواجه می‌شدند. چنین مواردی نه نشانه شکست کامل سیاست‌ها، بلکه شاهدی بر تنش دائمی میان قدرت و عاملیت اجتماعی است.

۲-۳-۴. سیاست‌گذاری پوشش و تمایز طبقاتی: بدن به مثابه مرز هویتی

یکی از بارزترین نمودهای سیاست‌گذاری جنسیتی در این دوره، مداخله مستقیم در پوشش زنان با کارکرد «نشانه‌گذاری اجتماعی» و تفکیک طبقاتی است. آیه ۵۹ سوره احزاب، با هدف رفع آزار و ایجاد مصونیت اجتماعی برای زنان مؤمن، توصیه‌ای عام و اخلاقی درباره پوشش ارائه می‌کند («ذلک أدنی أن یُعرفن فلا یؤذین»); توصیه‌ای که نه واجد سازوکار اجرایی و کیفری است و نه متضمن تفکیک حقوقی میان گروه‌های مختلف زنان.

با این حال، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در دوره خلافت دوم، این خطاب قرآنی در قالب سیاستی انتظامی بازترجمه شد که طی آن، پوشش به معیاری برای تمایز نهادی میان «زن آزاد» و «کنیز» بدل گردید. منابع متعددی از ممانعت کنیزان از پوشش مشابه زنان آزاد و حتی برخورد بدنی با آنان در صورت استفاده از جلباب گزارش داده‌اند (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۰/۶؛ ابن سعد، ۱۳۷۴: ۳۰/۸). در این چهارچوب، حجاب از یک توصیه اخلاقی عام، به نشانه‌ای هویتی و ابزار مرزبندی اجتماعی تبدیل شد که بدن زن را به محل تشخیص جایگاه حقوقی و طبقاتی بدل می‌کرد.

از این منظر، مسأله نه در اصل آیه قرآنی، بلکه در نحوه ترجمه آن به سیاست‌گذاری حکومتی است؛ ترجمه‌ای که با افزودن نظارت، تنبیه و تفکیک نهادی، کارکردی متفاوت از منطق حمایتی آیه پیدا می‌کند و پوشش را از امر اخلاقی به فناوری حکمرانی بدن و هویت اجتماعی زنان ارتقاء می‌دهد.

الف) ممنوعیت حجاب برای کنیزان

دستورات صریح خلیفه مبنی بر اینکه «کنیزان نباید خود را شبیه زنان آزاد کنند» و برخورد فیزیکی با کنیزانی که حجاب می‌پوشیدند (سیوطی، ۱۴۱۳ق، ۲۲۱/۵؛ قرافی، ۱۴۱۴ق، ۱۰۳/۲؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ۲۸۰/۲)، نشانگر اجرای سیاستی سیستماتیک در چهارچوب «قوانین تمایز پوشش» است. در این الگو، حجاب نه یک تکلیف شرعی عام، بلکه «نشان امتیاز طبقاتی» زنان آزاد محسوب می‌شد.

اجبار کنیزان به برهنگی سر، گردن و حتی سینه‌ها در برخی گزارش‌ها (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ۲۲۷/۲؛ عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۹/۳) مصداق آشکار «بازنمایی انضباطی بدن زنانه» است. چنین سیاستی بدن زن کنیز را به مثابه «کالای اجتماعی در دسترس» در فضای عمومی تعریف می‌کرد و امنیت اخلاقی جامعه را قربانی تثبیت سلسله‌مراتب طبقاتی و نژادی می‌ساخت.

ب) تئوریزه کردن نگاه ایزه‌وار

فتوای فقهی منسوب به خلیفه دوم درباره جواز نگاه به بدن کنیز (به‌جز میان ناف و زانو) (سرخسی،

۱۴۲۱ق، ۱۵۱/۱۰؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸ق، ۴۵۸/۷) عملاً بدن زن غیرعرب را از قلمرو «حریم خصوصی» خارج کرد. این رویکرد، بدن زن را موضوع مشاهده و کنترل مستمر قرار داد و زمینه را برای گسترش انحرافات اخلاقی که بعدها مدینه با آن مواجه شد، هموار ساخت.

۳-۴. نظامی‌سازی حوزه خصوصی و کنترل پلیسی روابط

داده‌ها نشان می‌دهد در این دوره، گذار از «نظارت اخلاقی درونی» (تقوا) به «کنترل پلیسی بیرونی» در مدیریت روابط جنسیتی رخ داد. حوزه عمومی به عرصه‌ای امنیتی تبدیل شد که در آن، هرگونه تعامل میان دو جنس بر مبنای «اصل سوءظن» تفسیر می‌گردید.

الف) مداخله در روابط زوجین در فضای عمومی

گزارش‌های متعدد نشان می‌دهد خلیفه با اتکا به قوه قهریه، نقش «پلیس اخلاق» را ایفا می‌کرد. تازیانه زدن مردی که با همسرش در ملاعام سخن می‌گفت (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ۱۵۹/۴۴) یا مجازات زوجی که در مسیر با یکدیگر گفت‌وگو می‌کردند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۵ق، ۶۴-۶۵)، حاکی از تلاش برای حذف کامل نمودهای عاطفی و زنانه از عرصه عمومی است. استدلال خلیفه مبنی بر اینکه «چرا از پشت ستر سخن نمی‌گویید؟» بیانگر ترویج الگوی «نامرئی‌سازی زن» حتی در تعاملات مشروع است.

ب) جرم‌انگاری گسترده

گسترش دامنه جرم‌انگاری به مواردی چون «وضو گرفتن مشترک زن و شوهر» (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۷۵/۱) یا «طواف همراه با زنان» (فاکهی، ۱۴۱۴ق، ۲۵۲/۱) حاکی از سیاست تفکیک جنسیتی حداکثری است.

ج) خشونت علیه نمادهای زنانگی

برخورد فیزیکی خلیفه با زنی که عطر زده بود و بیان جمله «مردان دل‌شان در بینی‌شان است؛ باید با بوی بد بیرون آید» (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳۷۰/۴) و ایجاد چنان رعبی که منجر به بی‌اختیاری ادرار در زن دیگری شد (همان، ۳۷۴/۴)، نشان می‌دهد که در این گفتمان، حضور اجتماعی زن ذاتاً «تهدید امنیتی» تلقی می‌شد و راه‌حل آن، نه تربیت جنسی جامعه، بلکه «سرکوب بدن زنانه» و تحمیل انزوا بود.

۴-۳-۴. گسست معرفتی و برساخت الهیات مبتنی بر سلسله مراتب جنسیتی

الف) تحول پارادایمی در جایگاه زن

در این پژوهش، «تحول پارادایمی» نه به معنای دگرگونی دفعی یک دستگاه نظری منسجم، بلکه به معنای جابجایی تدریجی چهارچوب مسلط تفسیر، هنجارسازی و داوری دینی-اجتماعی درباره جایگاه زن به کار می‌رود؛ جابجایی‌ای که خود را به صورت هم‌زمان در تعریف زن، مکان اجتماعی مطلوب او و مرجع تولید معنا نشان می‌دهد. از این منظر، پیامدهای سیاست‌گذاری‌های این دوره به سطح اجرا محدود نماند، بلکه به تحولی معرفتی در مبانی فهم جایگاه زن انجامید و به بازپیکربندی تصورات دینی و اجتماعی درباره زن منجر شد.

در این چهارچوب، از یک سو ورود گسترده کنیزان به عنوان غنائم جنگی و ایزه‌انگاری نظام‌مند آنان، موجب شد مفهوم «زن» در ناخودآگاه جمعی جامعه با دلالت‌هایی چون «فتنه»، «مکر» و «خطر» هم‌نشین شود و زمینه اجتماعی برای پذیرش ادبیات زن‌ستیز فراهم آید (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۸ق، ۸۰/۴؛ ماوردی، ۱۴۰۶ق، ۳۴). این هم‌نشینی مفهومی، زن را نه به مثابه کنشگر اخلاقی مستقل، بلکه به عنوان منبع بالقوه تهدید برای نظم اجتماعی بازتعریف کرد و بستر گفتمانی لازم برای محدودسازی‌های بعدی را فراهم ساخت.

ب) سیاست انزوا و بازتولید احادیث حبس‌گرایانه

سیاست «انزوای مکانی» حضور زنان را از کانون‌های تولید دانش و تعاملات اجتماعی (مساجد) حذف کرد و خانه را بر مسجد ترجیح داد. در این بستر گفتمانی، احادیثی با مضامین حبس‌گرایانه ترویج یافت؛ نظیر:

- «بیوتهنّ خیر لهنّ» (خانه‌هایشان برایشان بهتر است) (ابوداود، ۱۴۲۰ق، ۱۳۷/۱)
- «صلاة المرأة فی بیتها أفضل... فی قعر بیتها» (نماز زن در خانه‌اش، در عمیق‌ترین نقطه خانه‌اش بهتر است) (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۲۹۷/۶-۳۰۱)
- «مسجد المرأة قعر بیتها» (مسجد زن، عمق خانه‌اش است) (ابوداود، ۱۴۲۰ق، ۱۳۷/۱)
- توصیف نماز مطلوب زن در «مخدع» (اتاق خواب) و حتی «أقصى شیء من بیتها و أظلمه» (دورترین و تاریک‌ترین نقطه خانه) (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۳۷۱/۶)

این محدودسازی به تدریج شدت یافت تا جایی که فقط پیرزنان (عجائز) مجاز به خروج از منزل دانسته شدند (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ۲۷۶/۲) و دستورهای صریح با ادبیات آمرانه نظیر «احبسوا النساء فی البیوت» (زنان را در خانه‌ها حبس کنید) صادر گردید (همان، ۸۶۷/۳). در نهایت، مفاهیمی چون «المرأة

عوره فاذا خرجت استشرها الشيطان» (زن عورت است، پس هرگاه خارج شود شیطان او را زیر نظر می‌گیرد) (همان، ۲۷۷/۲؛ ترمذی، ۱۴۱۸ق، ۱۷۳/۴) زن را در چهارچوب گفتمان فتنه بازتعریف کرد.

ج) خلأ مرجعیت دینی و نفوذ اسرائیلیات

مهم‌ترین ضربه معرفتی، ناشی از سیاست «منع تدوین حدیث نبوی» و ایجاد خلأ مرجعیت دینی بود (دینوری، ۱۹۶۰م، ۴۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ۶۵/۱). دستور خلیفه مبنی بر اینکه «قرآن را تفسیر نکنید» (طبری، ۱۳۸۷ق، ۹۳/۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۲/۲) فضا را برای ورود «قصاص» (قصه‌گویان) و نفوذ علمای اهل کتاب (مانند کعب‌الاحبار) باز کرد (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۷/۲؛ ابن‌سعد، ۱۳۷۴، ۴۴۵/۷).

در غیاب سنت اصیل نبوی که مدافع کرامت زنان بود، «اسرائیلیات» و روایت‌های توراتی تحریف‌شده که زن را «طفیلی خلقت»، «منشأ گناه نخستین» و «فاقد عقل کامل» معرفی می‌کردند، وارد تفاسیر اسلامی شدند (شافعی، ۱۴۲۷ق، ۵۲۳/۲؛ طبری، تفسیر، ۱۴۱۲ق، ۴۴۶/۲). نتیجه این «نفوذ فرهنگی»، تثبیت احکام فقهی مبنی بر عدم اهلیت کامل زنان و حاشیه‌نشینی تاریخی آنان بود؛ میراثی که نه از قرآن، بلکه از تلاقی «مردسالاری قبیله‌ای عرب» و «زن‌ستیزی تحریف‌شده اهل کتاب» در سایه سیاست‌های فرهنگی خلیفه دوم نشأت گرفت.

۵. بحث و تحلیل یافته‌ها

بحث و تحلیل یافته‌های پژوهش

این پژوهش با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و بهره‌گیری از تحلیل مضمون، به واکاوی الگوهای حکمرانی و منطق سیاست‌گذاری جنسیتی در دوره خلافت عمر بن خطاب پرداخته است. تمرکز تحلیل نه بر داوری فقهی یا اخلاقی درباره کنشگران تاریخی، بلکه بر تبیین سازوکارهای قدرت، نظم‌بخشی اجتماعی و شیوه‌های تنظیم بدن و کنش اجتماعی زنان در بستر تکوین نظم سیاسی است. از این منظر، یافته‌ها باید در چهارچوب تحلیل گفتمان قدرت و الزامات استقرار اقتدار سیاسی فهم شوند.

۵-۱. جابه‌جایی در رژیم معنایی تعریف «زن»

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در گذار از عصر نبوی به دوره تثبیت خلافت، شاهد جابه‌جایی معنادار در رژیم معنایی حاکم بر تعریف زن هستیم. در الگوی قرآنی و سیره نبوی، زن و مرد بر اساس مفهوم «نفس واحد» واجد کرامت انسانی برابر و امکان کنش اجتماعی تعریف می‌شوند. شواهد تاریخی عصر

نبوی، از حضور فعال زنان در مسجد، بازار، بیعت و حتی میدان نبرد، مؤید این تعریف هستند. با این حال، تحلیل داده‌های مربوط به دوره خلافت دوم نشان می‌دهد که این چهارچوب به تدریج جای خود را به بازنمایی‌هایی می‌دهد که زن را نه به‌عنوان کنشگر اجتماعی، بلکه به‌مثابه منبع بالقوه فتنه، اخلاق در نظم و تهدیدی برای انسجام اجتماعی تصویر می‌کنند. این تغییر، یک تحول صرفاً ذهنی یا فردی نیست؛ بلکه نشانه‌ای از بازتعریف حکمرانی جنسیتی در بستر اقتدار سیاسی است. از منظر نظریه قدرت فوکو، این بازنمایی کارکردی انضباطی دارد: قدرت از طریق تولید گفتمان‌هایی عمل می‌کند که نابرابری را «طبیعی» جلوه می‌دهند. در این چهارچوب، فرودست‌انگاری وجودی زن، به ابزاری برای طبیعی‌سازی محدودیت‌ها و غیرقابل‌پرسش کردن آن‌ها بدل می‌شود.

۲-۵. استقرار منطق انضباطی و نهادینه‌سازی خشونت

دومین مضمون فراگیر یافته‌ها، یعنی «سیاست‌گذاری تأدیبی و کنترلی»، نشان‌دهنده استقرار یک منطق انضباطی فراگیر در ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی است. داده‌ها نشان می‌دهد که خشونت علیه زنان - چه در حوزه خصوصی خانواده و چه در عرصه عمومی - نه به‌عنوان کنشی استثنایی، بلکه به‌مثابه تکنیک حکمرانی عمل می‌کند.

در این الگو، تنبیه بدنی، ارباب‌نمادین و مداخله قهری، صرفاً ابزار واکنش به تخلف نیستند، بلکه سازوکارهایی برای تولید ترس، اطاعت و درونی‌سازی نظم به شمار می‌آیند. هنگامی که زنان از بیم تنبیه، حضور اجتماعی خود را محدود می‌کنند یا از کنش‌های مشروع دینی و اجتماعی پرهیز می‌کنند، قدرت از سطح اعمال مستقیم خشونت فراتر رفته و در بدن‌ها و ذهن‌ها نهادینه می‌شود؛ فرآیندی که فوکو آن را جوهر «قدرت تأدیبی» می‌داند. بدین ترتیب، تنظیم بدن زنانه به یکی از محورهای اصلی نظم‌بخشی اجتماعی بدل می‌شود و حوزه عمومی، به‌ویژه در نسبت با زنان، خصیلتی امنیتی پیدا می‌کند.

۳-۵. بازتولید هنجارهای قبیله‌ای در پوشش شریعت

مضمون سوم یافته‌ها نشان می‌دهد که سیاست‌های جنسیتی این دوره، حاصل بازگشت ساده به سنت جاهلی نیست؛ بلکه نتیجه هم‌پوشانی هنجارهای پدرسالارانه قبیله‌ای با سازوکارهای مشروعیت‌بخشی دینی است. در این فرایند، برخی رسوم و نگرش‌های قبیله‌ای، در قالب شریعت بازتفسیر و نهادینه می‌شوند. ترجیح اجتهادهای حکمرانی بر نص قرآنی در مسائل مرتبط با زنان، بیانگر تقدم عقلانیت سیاسی و

مصلحت‌نظم بر آموزه‌های صریح دینی است. در این چهارچوب، دین نه صرفاً منبع هدایت اخلاقی، بلکه به ابزار نظم‌بخشی و تثبیت اقتدار بدل می‌شود. منع تدوین حدیث و تضعیف سنت نبوی، خلأ مرجعیتی ایجاد کرد که امکان نفوذ روایت‌های ناسازگار با گفتمان قرآنی کرامت زن را فراهم ساخت. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری نوعی الهیات سلسله‌مراتبی است که زن را فاقد اهلیت کامل و نیازمند کنترل و انزوا بازنمایی می‌کند؛ الهیاتی که به تدریج به «عقل سلیم دینی-اجتماعی» تبدیل شد.

۴-۵. قدرت، مقاومت و محدودیت عاملیت زنان

با وجود ساختارهای سخت‌گیرانه قدرت، یافته‌ها نشان می‌دهد که زنان در این دوره کنش‌پذیر مطلق نبوده‌اند. نمونه‌هایی از مقاومت، از جمله اعتراض علنی به تحدید مهریه و استناد مستقیم به قرآن، نشان‌دهنده تداوم عاملیت زنان حتی در شرایط محدودکننده است. این شواهد، با قرائت فوکویی از قدرت سازگار است که قدرت را همواره در نسبت با مقاومت تحلیل می‌کند.

باین‌حال، وجود مقاومت‌های موردی به معنای نفی ساختارهای نابرابر نیست. سیاست‌گذاری‌های کلان حکمرانی، به‌صورت نظام‌مند میدان کنش زنان را محدود کرده و نابرابری جنسیتی را در سطح نهادی تثبیت کرده است. به بیان دیگر، مقاومت وجود داشت؛ اما هزینه‌مند، محدود و استثنایی بود.

۵-۵. جمع‌بندی تحلیلی

برآیند یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تحولات جایگاه زنان در دوره خلافت دوم را باید در قالب یک الگوی حکمرانی جنسیتی فهم کرد. در این الگو، تنظیم بدن و کنش اجتماعی زنان به ابزاری برای استقرار نظم سیاسی، نمایش اقتدار و بازتولید سلسله‌مراتب اجتماعی بدل شد. این فرایند، حاصل تعامل میان الزامات اقتدار سیاسی، عصبیت قبیله‌ای و تولید دانش دینی بود و پیامدهای آن فراتر از دوره مورد مطالعه، در تاریخ اجتماعی جوامع اسلامی تداوم یافت.

از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، این تجربه نشان می‌دهد که شکل‌گیری اقتدار سیاسی، نه‌تنها از طریق نهادهای اداری و نظامی، بلکه از طریق مداخله در مناسبات جنسیتی به بازتولید ساختارهای پایدار قدرت منجر می‌شود. تفکیک میان آموزه‌های دینی و سیاست‌گذاری‌های تاریخی، شرط لازم برای بازخوانی انتقادی این میراث و فهم ریشه‌های نابرابری جنسیتی در سنت اسلامی است.

۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تحولات جایگاه و کنش اجتماعی زنان در دوره خلافت عمر بن خطاب را نمی‌توان صرفاً در قالب احکام فقهی، اخلاق فردی یا بازمانده‌های سنت قبیله‌ای تبیین کرد؛ بلکه این تحولات در چهارچوب یک الگوی مشخص «حکمرانی جنسیتی» قابل فهم است. تحلیل داده‌ها آشکار ساخت که در بستر شکل‌گیری اقتدار سیاسی، بدن و حضور اجتماعی زنان به یکی از کانون‌های اصلی مداخله قدرت بدل شد؛ به‌گونه‌ای که تنظیم پوشش، محدودسازی مشارکت اجتماعی و اعمال سیاست‌های تأدیبی، کارکردی فراتر از نظم اخلاقی یافته و به ابزاری برای تثبیت اقتدار سیاسی و تولید اطاعت اجتماعی تبدیل گردید.

تفکیک تحلیلی میان سطح نص قرآنی و سطح سیاست‌گذاری حکمرانی نشان داد که بسیاری از محدودیت‌های اعمال‌شده، مستقیماً از متن دینی استنباط نشده‌اند، بلکه حاصل ترجمه توصیه‌های اخلاقی عام به سازوکارهای انتظامی و تمایزگذار بوده‌اند. در این فرایند، خلأ مرجعیت ناشی از منع تدوین حدیث و تضعیف سنت نبوی، زمینه را برای نفوذ روایت‌های سلسله‌مراتبی و زن‌ستیز فراهم ساخت و به بازتعریف زن به‌مثابه ابژه نظم و منبع بالقوه تهدید انجامید.

درعین حال، شواهد مقاومت و کنشگری زنان نشان می‌دهد که قدرت هرگز مطلق نبوده است؛ با این حال، سیاست‌های کلان حکمرانی، نابرابری جنسیتی را در سطح نهادی نهادینه کرده و آثار پایدار آن به دوره‌های بعدی منتقل شده است. براین اساس، فهم انتقادی میراث تاریخی روابط جنسیتی در جوامع اسلامی، مستلزم تمایزگذاری روشن میان آموزه‌های دینی و منطوق‌های تاریخی حکمرانی است.

۷. تعارض منافع

پژوهش حاضر فاقد هرگونه تضاد منافع علمی یا مالی است و از هیچ منبع مالی مستقلی حمایت نشده است.

کتابنامه

- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق). المصنف. بیروت: دارالفکر.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۳۷۴ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
- ابن شیه، عمر بن شُبّه (۱۳۹۹ق). تاریخ المدینة المنورة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالبر (۱۴۲۱ق). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). تاريخ مدينة دمشق. بيروت: دارالفکر.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۸ق). عيون الاخبار. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (۱۳۵۱ق). البداية و النهاية. بيروت: دارالفکر.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (۱۴۳۰ق). سنن ابن ماجه. بيروت: دار احياء التراث العربی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسين (۱۴۲۰ق). الاغانی. بيروت: دار صادر.
- ابوداود، سليمان بن اشعث (۱۴۲۰ق). سنن ابی داود. بيروت: دارالكتب العلمية.
- احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۱۶ق). المسند. بيروت: دار صادر.
- بخاری، محمد بن اسماعيل (بی تا). الجامع الصحيح (صحيح بخاری). بيروت: دار صادر.
- بغدادی، خطيب (۱۴۰۷ق). تاريخ بغداد. بيروت: دارالكتب العلمية.
- بیهقی، احمد بن حسين (۱۴۲۴ق). السنن الكبرى. بيروت: دارالكتب العلمية.
- دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۲۴ق). السنن. بيروت: دارالمعرفه.
- دینوری، احمد بن داود (۱۹۶۰م). الاخبار الطوال. قاهره: دار الكتب المصرية.
- ذهبی، شمس الدين محمد بن احمد (۱۴۱۴ق). تاريخ الاسلام و طبقات المشاهير و الأعلام. بيروت: دارالكتب العلمية.
- زبير بن بكار (۱۳۸۶ق). الأخبار الموفقیات. قاهره: دارالكتب المصرية.
- سیوطی، جلال الدين عبدالرحمن (۱۴۲۵ق). تاريخ الخلفاء. بيروت: دارالكتب العلمية.
- سیوطی، جلال الدين عبدالرحمن بن ابی بكر. (۱۴۱۳ق). الدر المثور في التفسير بالمأثور (ج ۵). بيروت: دارالفکر.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۲۷ق). الرسالة. بيروت: دارالفکر.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ق). المصنف. بيروت: المكتبة الإيمان.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاريخ الامم و الملوك (تاريخ طبری). بيروت: دارالتراث.
- عقاد، عباس محمود (۱۹۹۸م). عبقرية عمر. قاهره: دار المعارف.
- فاکهی، محمد بن إسحاق (۱۴۱۴ق). أخبار مكة في قديم الدهر و حديثه. بيروت: دارالخانی.

- فوکو، میشل (۱۳۵۶). نظارت و تنبیه: تولد زندان. ترجمه نیکو سرخوش و افشین خاکباز. تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۵۷). تاریخ جنسیت، جلد ۱: اراده به دانستن. ترجمه نیکو سرخوش. تهران: نشر هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۵۹). قدرت/دانش: مصاحبه‌ها و نوشته‌های گزیده، ۱۹۷۲-۱۹۷۷. ترجمه نیکو سرخوش. تهران: نشر هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸). مراقبت و تنبیه: تولد زندان. ترجمه حسن نفیسی. تهران: نشر مرکز.
- قرافی، احمد بن ادريس (۱۴۱۴ق). الذخیره فی فقه المالکيه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دارالفکر.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۲۱ق). الاحکام السلطانیة. بیروت: دارالفکر.
- مسلم بن حجاج (۱۴۰۷ق). صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلم بن حجاج النیسابوری (بی تا). الجامع الصحیح. تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصعب بن عبدالله الزبیری (بی تا). نسب قریش. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معماری، داود و خلیلی، معصومه (۱۳۹۵). «بررسی روایات منع آموزش کتابت به زنان با تکیه بر نقد سندی». مطالعات زنان (زن در فرهنگ و هنر)، ۸(۳۲)، ۳۵-۵۴.
- مناوی، عبدالرووف (۱۴۲۹ق). فیض القدیر بشرح الجامع الصغیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الهویبی نظری، زهرا (۱۳۸۴). «تأثیر فتوحات مسلمین بر تحول پایگاه زن در جامعه اسلامی». علوم انسانی الزهرا، ۱۵(۵۳)، ۱۹-۴۴.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Halevi, L. (2004). "Lamentation and the Reconstruction of the Early Islamic Community." *Past & Present*, 204, 3-39. <https://doi.org/10.1093/past/204.1.3>
- Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, MA: Addison Wesley.

Disciplinary Governance and the Regulation of the Female Body: An Analysis of Power Discourse and State-Building in the Conduct of the Second Caliph

Zahra Abaspuor^{1*}, Mohsen Badreh²

1. PhD Student in Population and Family Governance, Faculty of Governance, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. PhD in Women's Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Abstract

This qualitative historical sociology study employs a Foucauldian genealogical approach to power to explore the discursive and disciplinary mechanisms of governance of the feminine body during the caliphate of Umar ibn al-Khattab (13–23 AH/634–644 CE). Umar's era marks a pivotal transition in early Islamic state-building characterized by expansive conquests from Hijaz to the Levant, Iraq, and Persia, necessitating social cohesion through gendered regulation. The central issue is the discursive shift in women's status: from the participatory Prophetic model—evident in women's military roles at Uhud (Ibn Hisham, *Sira*, vol. 2, p. 67), Aisha's objection to dowry limits (Sahih Bukhari, Book of Marriage, Hadith 5135), and Fatima al-Zahra's public activities in the mosque (Ibn Sa'd, *Tabaqat*, vol. 8, p. 12)—to Umar's disciplinary regime, which reduced the feminine body to a docile, subordinate object. The hypothesis posits a structural rupture from Quranic spousal equity (e.g., 4:19; 2:228) toward a governmentality apparatus that blends pre-Islamic Bedouin *asabiyya* with religious legitimacy, rendering patriarchal dominance a strategic imperative for imperial consolidation.

In the literature, domestic studies, like Allahi-Nazari (1384/2005), attribute women's social decline to conquests and foreign cultural influx, overlooking the caliph's political agency. Memari and Khalighi (1395/2016) critique hadith narrations prohibiting women's literacy on evidential grounds but neglect their socio-political production. International works, such as Mernissi (1991) and Ahmed (1992), identify Umar's era as patriarchal revival, while Halevi (2004) highlights body control in mourning, though often ideological and lacking institutionalized power mechanisms. The theoretical framework draws on Foucault's disciplinary power (*Discipline and Punish*, 1975), governmentality and biopolitics (*Society Must Be Defended*, 2007; *History of Sexuality*, 1978)—rendering bodies docile utilities—; Asad's Islamic power genealogy (*Formations of the Secular*, 2003); Butler's gender performativity

(Gender Trouble, 1990); and Ibn Khaldun's asabiyya (Muqaddimah, 1377/1958).

The methodology adopts reflexive thematic analysis (Braun and Clarke, 2006/2021) to uncover latent semantic patterns and discursive structures in historical data. The six-phase process includes familiarization and initial notes; inductive initial coding (semantic labeling); theme searching and collating; review and refinement via concept maps; final definition and naming; and analytical reporting. Data comprise 38 gendered narrations from primary Sunni sources (al-Tabari, Tarikh; Ibn Sa'd, Tabaqat; Sahih Bukhari/Muslim; Sunan Abi Dawud/Tirmidhi/Nasa'i/Bayhaqi). Purposive selection prioritized direct attribution to Umar, strong chains (mutawatir/mashhur), and coverage of private/public domains. The core corpus refined to 26 narrations post-duplicate/irrelevant removal; 142 codes (e.g., "plaything," "confine women") yielded 12 sub-themes and 3 superordinate themes. Analysis proceeded to theoretical saturation, where new data produced no novel codes/themes. Strategic focus on first-hand Sunni historiography ensures methodological rigor: (1) comprehensive administrative details for governance analysis; (2) bias mitigation via adab al-iltizam rule, elevating findings from sectarian polemic to intra-textual academic critique. Reflexivity on researcher biases; credibility via triangulation, juristic corroboration (e.g., Shafi'i), and exclusion of Shi'i sources for Sunni neutrality.

Findings delineate Umar's governance as a systematic gendered policy across three interconnected themes. Theme 1: Ontological Subordination of Women (Woman as Deficient Gender). Umar's worldview ontologically subordinates women, transitioning from Quranic equity to social order logic. Narrations depict women as "fitna" (al-Tabari, vol. 2, p. 456) or as a "plaything" (Ibn Sa'd, vol. 8, p. 123), with directives such as "consult women but do not follow their opinion" (Abi Dawud, 2140). Epistemic erasure via literacy bans ("do not teach women beyond need lest fitna increase"; Ibn Qutayba, Uyun al-Akhbar, vol. 4, p. 78) and mandatory veiling. Familial roles prioritize biotic reproduction, as in Umar's view of marriage as lineage continuity sans lust (al-Manawi, Fayd al-Qadir, vol. 1, p. 84). This constructs the woman as a dangerous "Other," legitimizing subsequent controls.

Theme 2: Disciplinary and Regulatory Policies (Punitive Governance). Umar's approach embeds authoritarian discipline in the private, familial, and public spheres, transforming violence into a managerial technique. Privately, forced marriages (e.g., Atika bint Zayd; Ibn Sa'd, vol. 8, p. 208) and normalized domestic violence ("do not investigate men's striking wives"; al-Nasa'i, 4942) grant judicial impunity. Narrations of slapping Jamila (al-Suyuti, vol. 5, p. 194) and spousal apostasy highlight psychic insecurity. Familial rearing adopts barracks model: biting family in anger (al-Zubayr ibn Bakkar, p. 602); executing son of Abd al-Rahman unto death (Mus'ab ibn Abd Allah, p. 356); forcing son of Abd Allah to divorce (Ibn Majah, vol. 1, p. 675). Publicly, militarized "confine women" (Tirmidhi, 1160) imposes stratified veiling (Bayhaqi, vol. 7, p. 92), flogging wailing women (Ibn Sa'd, vol. 8, p. 305), and bans on women narrating/transmitting. These hybridize tribal-Islamic norms, turning homes

into panopticons.

Theme 3: Reproduction of Tribal Norms. Policies fuse asabiyya with religious legitimacy, militarizing public spaces and marginalizing epistemic ones. Veiling as class marker prohibits it for slave-women, objectifying non-docile bodies (al-Suyuti, vol. 5, p. 221; al-Sarakhsi, vol. 10, p. 151). Bans on mourning and public flogging (Ibn Sa'd, vol. 8, p. 30) suppress feminine expressions. Hadith narration prohibitions ("women stay indoors"; Abi Dawud, vol. 1, p. 137; Ahmad ibn Hanbal, vol. 6, pp. 297–301) and "woman is awra; when she exits, Satan adorns her" (Ibn Abi Shayba, vol. 2, p. 277) enforce isolation. Hadith codification bans and Quranic exegesis prohibitions (al-Tabari, vol. 12, p. 93) invite Israelite influences (al-Dhahabi, vol. 2, p. 447) and embed misogynist stereotypes (e.g., "woman is quarrelsome"; al-Shafi'i, vol. 2, p. 523), marginalizing women's epistemic role. Counter-evidence such as women's dowry challenges to Umar (al-Sana'ani, vol. 6, p. 180; al-Qurtubi, vol. 5, p. 99) shows resistance.

Discussion unveils a Foucauldian disciplinary regime, transitioning from Prophetic inclusion to isolation, aligning with conquest imperatives. Compared to Abu Bakr, Umar's policies prefigure Ottoman/Abbasid expansion, reconstructing asabiyya for umma norms.

Key Words: Disciplinary Governance, Female Body, 'Umar's Conduct (Sīra), Tribal Solidarity (ʿAṣabiyyah), Women's Seclusion, Historical Sociology, Discourse Analysis, Discourse of Power