



نواندیشی دینی و زن؛ تاملی در مبانی معرفتی

مجید مرادی

عبده بود رویکردی اصلاحی و نواندیشانه به مسائل زنان داشت ولی پس از درگذشت استادش به سلفی‌گری روی آورد و از آرای نواندیشانه‌اش عقب‌نشینی کرد. از همین مقطع زمانی نواندیشی دینی در حوزه مسائل زنان تقریباً به افول گرایید تا در اواخر قرن بیستم بار دیگر احیا شد. در اواخر قرن بیستم، اندیشمندانی چون شیخ محمدمهدی شمس‌الدین، رییس مجلس اعلای شیعیان لبنان که وجوه تشابه فراوانی با شیخ محمد عبده داشت و نیز سیدمحمدحسین فضل‌الله مرجع شیعه لبنانی، نصر حامد ابوزید، عبدالمجید شرفی (تونس)، محمدعابد الجابری (مغرب) و محمد ارگون، آرا و نظریات و مبانی نواندیشانه‌ای در مسائل زنان طرح کردند. در این مجال مختصر و پس از ذکر پاره‌ای از آرای نواندیشانه دینی، خواهم کوشید به برخی مبانی فکری و معرفتی که استحصال چنین آرای مدیون آن‌هاست اشاره کنم، چرا که این آرا با استناد به مبانی‌ای متفاوت از مبانی احیای دینی و تجددگرایان غیردینی مطرح شده است و البته چنان عمومیت دارند که از مرز مسائل زنان فراتر می‌روند و به همه موضوعاتی که مجال نواندیشی در آن‌ها مفروض است تمیم می‌یابند.

۱. اعتبار عقل به عنوان منبعی مستقل جهان اسلام از سده‌های نخست ظهور اسلام تاکنون، شاهد دو جریان فکری-کلامی عقلگرا و نقلگرا بوده است که در قالب نزاع معتزله و اشاعره طرح شده‌اند.

معتزله با تأسیس اصل حسن و قبح عقلی و قرار دادن عقل به عنوان معیار حقوق دینی، دستوردهای قضایی و حقوقی مهمی داشته‌اند. یکی از این دستوردها، مقابله با زیاده‌روی مرد در استغلازه از حق طلاق است. در جایی که زن بی‌گناه باشد؛ آنان در این موارد، موافقت قاضی را شرط صحت طلاق دانستند. این رویکرد عقلی از سوی فلاسفه مسلمانی مانند ابن رشد هم دنبال شد. او در کتاب فصل المقال نظریه وجود تویل نص را در جایی

از اواخر قرن نوزدهم و بویژه پس از حمله ناپلئون به مصر و اقدامات اصلاحی دولت محمدعلی پاشا، از جمله اعزام محصلان مصری به اروپا، عرب‌ها با جهان جدیدی آشنا شدند که برایشان بسیار شگفت‌آور بود. یکی از نخستین کسانی که به تامل در علل پس‌ماندگی جوامع اسلامی و ترقی اروپا پرداخته طهطاوی بود که ضمن طرح‌ها و راهکارهایی که برای همراهی با کاروان تمدن جدید بشری پیشنهاد کرده به مساله زنان نیز توجه ویژه‌ای نمود. وی در کتاب المرشد الامین للبنات والبنین بر ضرورت دانش‌آموزی زنان برای برون‌رفت جوامع اسلامی از انحطاط تأکید کرد و اشتغال زنان را تشویق و بیکاری‌شان را مذمت نمود. طهطاوی از علمای الازهر بود که به عنوان روحانی، نخستین گروه دانشجویان مصری اعزامی به فرانسه را همراهی کرد و هنگامی که به وطن خود بازگشته اندیشید زنان در جوامع اسلامی، گرفتار انحطاطند. وی راه نجات آنان را در اخذ و اقتباس سازوکارهای ترقی می‌دید. پس از طهطاوی، محمد عبده چند گامی فراتر نهاد و به مواردی توجه کرد که آن‌ها را موانعی بر سر راه بهبود وضعیت زنان می‌دید. وی به طور مشخص چند حکم و نظر شرعی ایراد کرد که در آن‌ها رد پای ملاحظه شرایط عصر و زمانه و نواندیشی‌ای متناسب با آن، کاملاً مشهود بود. وی چندمصری را در عصر جدید ممنوع شمرد زیرا زیان آن را بیش از نفع آن می‌دید و اختیار مطلق مردان را در امر طلاق نفی می‌کرد و معتقد بود زن و مرد جز در امر سرپرستی خانواده برابرند. علاوه بر عبده، شاگردش قاسم امین نیز در این مسیر گام نهاد و پاره‌ای از مسائلی را که عبده نیز پیش از وی طرح کرده بود با تفصیل بیشتر بیان کرد و به شدت مورد هجوم جریان احیای دینی که قدرت انتقال مستقیم از عبده را نداشتند واقع شد. دیگر شاگرد پرآوازه عبده، یعنی رشید رضا نیز در نیمه نخست حیات فکری‌اش در مصر که تحت تأثیر مستقیم و عمیق اندیشه

در آغاز ناگزیریم به اجمال تعریفی از نواندیشی دینی یا اصلاحگرایی دینی ارائه دهیم و حوزه مفهومی و عینی آن را از مفاهیم رقیب تفکیک کنیم. به نظر می‌رسد نواندیشی دینی به معنای بازنگری در آموزه‌های دینی در پرتو مقتضیات و دستوردهای علمی-تمدنی و عقلانی بشر با هدف حل دشواری‌ها یا اصلاح وضعیتی است. با این تعریفه جریان نواندیشی به سهولت از دو جریان رقیب قابل بازشناسی است: یکی جریان تجددگرای غیر دینی و دیگری جریان احیای دینی.

تجددگرای غیردینی در پی اصلاح است اما راه اصلاح را در چارچوب سازوکارهای مستند به دین نمی‌بیند و چه بسا دین را مسئول پس‌ماندگی جوامع اسلامی در ابعاد مختلف می‌داند. در مقابل، جریان احیای دینی بر آن است که انحطاط جوامع اسلامی از زمانی آغاز شده که پای جاهلیت جدید - که اینان تمدن غرب را چنین می‌نامند- به درون این جوامع باز شد. این جریان راه برون‌شدن از این انحطاط را بازگشت به قرآن و سنت می‌داند. شیوه مواجهه این جریان با متن، اجتهاد و غالباً اکتفا به اجتهاد پیشینیان و فقهای قرون متقدم است اما جریان نواندیشی یا اصلاحگرایی دینی، شیوه اجتهاد پویا با بهره‌گیری از روش‌های جدید فهم و قرائت متن را در پیش گرفته که گستره آن از اجتهاد اصولی و اجتهاد در چارچوبی فراتر از اصول فقه که به اجتهاد مقاصدی معروف شده تا نوسازی فقه و نوسازی عقل اسلامی را در بر می‌گیرد.

نواندیشی دینی در مسائل زنان در جهان اسلام -توجه ما در این جا تنها به بخش عربی آن معطوف است- همزمان با مجموعه‌ای از مسائل یا دشواری‌های دیگر بروز و ظهور یافت که همگی در شرایط آشنایی تدریجی با ابعاد مختلف تمدن غرب معنا یافتند. مسائلی مانند حق تعیین سرنوشت شهروندی، حقوق بشر، علم جدید و نسبت آن با دین و مسائلی از این قبیل، طرح مساله زنان و انحطاط تاریخی آنان را ضروری می‌ساخت.

که ظاهر نص با عقل تعارض دارد، وضع کرد و تاویل را چنین معنا کرد که التاویل یعنی البحت عن المعنی المجازی وراه المعنی الحقیقی. تاویل جستجوی معنای مجازی در ورای معنای حقیقی است. با سرکوب جنبش فکری و عقلی معتزله از سال ۸۴۶ م - روزگار خلیفه متوکل عباسی - روح تقلید بر اندیشه و روح نقل بر عقل غلبه یافت تا این که در عصر نوزایی عربی، کسانی چون محمد عبده برای حل مشکل انحطاط، چاره‌ای جز چنگ افکندن به میراث عقلانی معتزله که دارای سنتی کهن بودند نیافتند. بر اساس سنت فکری معتزله در صورت تعارض حکم عقل و نص، حکم عقل باید مقدم شود. عبده با تأثیرپذیری از این اندیشه اعلام کرد عقل بشر توان تفسیر کتب خدا را دارد و همه نتایجی که عقل بشری برای حل مسائل تجویز می‌کند، همان چیزی است که خلوند خواسته است. مبنای اعتبار حکم عقل در قرآن و سنت وجود دارد و بسیاری از آیات قرآن، انسان‌ها را به اعمال عقل و بهره‌گیری از این ابزار سنجش و داوری که خدا در درون آن‌ها قرار داده، ترغیب و تشویق می‌کنند و در مقابل، کسانی را که از کاربست آن سر باز می‌زنند، تقیب می‌کنند. اما در طول دوران بلند حاکمیت اندیشه اشوری، این اصل که می‌توانست نقطه جهش مسلمانان باشد، تعطیل شد. تعبد جای عقل را گرفت و کار عقل به تصدیق کتاب و سنت محدود شد و کاربست عقل در فهم و درک آموزه‌های دینی، معنایی مترادف با بدعت یافت.

۲. تاریخ گروی

مبنای دیگری که نواندیشان دینی از آن کمک می‌گیرند، توجه به بعد تاریخی حوادث و پدیده‌هاست. بر این اساس، هر اندیشه و پدیده‌ای را باید در بستر و شرایط و فضای عصر و زمانه ظهور آن درک و فهم کرد و انتزاع و تجرید آن اندیشه و پدیده از فضای عصر خود، درک ما را از آن دچار کاستی و کژی خواهد ساخت. مفروض این روش، آن است که عناصری که در تکوین یک اندیشه و پدیده دخیل بوده‌اند و میزان و افق زمانی اعتبار آن‌ها، قابل بازشناسی و کشف هستند. محمد از گون از متفکران مسلمانی است که عمیقا به تاریخ‌مندی متن و اندیشه دینی باور دارد. وی بر آن است که فلسفه جوهرگرا و ماهیتگرایی نظام‌های الهیاتی و متافیزیک کلاسیکی که در آغوش وحی - توراته انجیل و قرآن - و همچنین در کنار فلسفه افلاطونی رشد کرده و پالیده‌اند، انگاره‌ای از تاریخ اندیشه‌ها را طرح می‌کنند که

گویی اندیشه‌ها دارای قوای منسجم و یکپارچه و ثابت و دلالت‌ها و معانی فراتاریخی هستند. این فلسفه‌ها، اندیشه‌ها را به مثابه موجوداتی عقلی و مستقل از تحمیل‌های زبانی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌شان می‌شناسند؛ چنان که گویی آنان به قدرت جهت‌بخشی مجهزند و در تاریخ جوامع آمد و شد می‌کنند.

ارگون معتقد است عقل کاتولیکی امروز، کاملاً از عقل کاتولیکی قرون وسطی بیگانه است. در جهان اسلام نیز باید برای خروج از سیاق‌ها و بافت‌های دگم، چاره‌ای اندیشید. راهی که وی در پیش گرفته است، مطالعه تاریخی گذشته و بهره‌گیری از روش نقد تاریخی، زبان‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌شناسی تاریخی، جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفه علم است.

وی می‌کوشد عامه مردم مسلمان را به شیوه‌های جدید اندیشه و اتصال به تاریخ توجه دهد و نیک می‌داند که وارد کردن عقلانیت تاریخی به جهان اسلام کار ساده‌ای نیست و تغییر حساسیت - که همان طراز و سبک ادراک جهان و واقعیت و کیفیت نگاه به آن است - بسی دشوار خواهد بود. عبدالمجید شرفی، متفکر تونسلی نیز بر آن است که رسالت محمدی به خیر و شر در زمان نزول، اهتمام و توجه داشته است. بنابراین آنچه این رسالت به آن راهنمایی می‌کند، قاعده و پایگاهی برای هنجارهای درست رفتار و اخلاق فاضله است که انسان مسلمان باید این هنجارها را از دل آن استنباط کند و این استنباط نیز با چنگ زدن به الفاظ و متن‌پرستی به دست نمی‌آید، بلکه با جستجوی روح و هدف و ملاحظه مقصد آن به دست می‌آید تا پرستش به تنهایی معطوف به خدا باشد... و چنان انسان مسلمان اولین و آخرین داور در میزان گردن نهادن به ارشاد الهی است. شرفی معتقد است عالمان سنتی که به عمومیت لفظ و الگوی خصوصیت در فهم متن حکم داده‌اند، به خطا رفته‌اند زیرا در این جداسازی و انفصال آیات و نصوص از زمینه تاریخی آن، نتایج خطرناکی نهفته است. چرا که ممکن است آیه یا نسی برای پاسخگویی به مسأله و مشکل خاصی در شرایط زمانی ویژه‌ای نازل شده باشد؛ اما علمای محافظه‌کار به عمومیت لفظ و الگوی خصوصیت تمسک می‌جویند، بی‌آن که به این امر توجه داشته باشند که آن نص مورد استناد ایشان چه بسا متعلق به حادثه‌ای خاص بوده و ربطی به حواث ممکن و مشابه دیگر نداشته است. به نظر می‌رسد انفصال

این متن از زمینه قاعده و رویه‌ای معمول بوده و ای بسا بهره‌برداری‌های دیگری از آن می‌شده است. شرفی معتقد است بی‌توجهی به زمینه و بستر تاریخی نصوص، موجب می‌شود فقها به ورطه ظاهرگرایی و دوری از مقاصد شریعت بيفتند. برای مثال اشاره می‌کند: در سوره طلاق، می‌خوانیم وقتی زنان را طلاق دادید، سزاوار نیست آن‌ها را از خانه‌هایشان بیرون کنید. اما با مراجعه به کتاب‌های فقهی در می‌یابیم که این سخن صریح، دستمایه سختگیری بر زنان مطلقه شده است و فقها گفته‌اند زن تا پایان عده، حق خروج از منزل را ندارد. در حالی که آیه یاد شده در صد حمایت از زن است و می‌خواهد زن در زمان عده از خانه و کاشانه خود اخراج نشود، ولی این سفارش در قفه تبدیل به این حکم شده است که زن نباید در ایام عده از خانه خارج شود. محمد الطالبي، متفکر پرآوازه تونسلی نیز در بررسی و تفسیر نصوص مربوط به زن، به تفسیر تاریخی روی آورده است. وی در پژوهش مفصلی که درباره زدن زن (آیه ۳۴ سوره نساء) انجام داده، از همین روش بهره گرفته است. وی در آغاز این پژوهش، روش خود را چنین شرح می‌دهد: به لحاظ روش‌شناختی، آیه ۳۴ سوره نسا را باید با ملاحظه ابعاد تاریخی، مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی و رول‌شناختی محیط نزول آن تفسیر کنیم تا بتوانیم مقاصد شارع را از آن درک کنیم. درک این مقاصد باید بر مبنای روح تمام قرآن است که برای هر زمان و مکانی مناسب است صورت گیرد. تفسیر این سخن آن است که خلوند، انسان هر زمان و مکانی را مخاطب خطاب زنده همواره نپوشانده قرار داده است. خطایی که همواره حضور دارد، اما مخاطب او موجودی صاحب عقل است که به حکم ضرورت، همواره در تاریخ نشانده شده است. خدا دائماً انسان موجود در تاریخ را مخاطب قرار می‌دهد و تاریخ حرکت پویایی است که همیشه رو به پیش دارد و به عقب بازمی‌گردد.

نتیجه‌ای که طالبی از مطالعه تاریخی این حکم می‌گیرد، آن است که زدن زن در مکه امری عادی و معمولی به شمار می‌رفته ولی در مدینه وضع زنان در خانواده مطلوب‌تر بود و آنان از حرمت و حقوق انسانی تقریباً برخوردار بودند. مهاجرانی که همراه پیامبر به مدینه آمده بودند، تفاوت وضعیت را احساس می‌کردند و لسی همچنان به بدرقتاری با زنانشان ادامه می‌دادند. پیامبر اسلام نیز در حمایت از زنانی که از ایشان

تقاضای کمک می‌کردند مردان را از زدن زنان نهی کرده است. پیغمبر می‌کوشید زمینه تغییر در رفتار صحابه را فراهم کند اما بسیاری از بزرگان صحابه از این امر راضی نبودند و بیم آن می‌رفت که از اسلام برگردند و این درست در زمانی بود که خطر مشرکان از خارج و خطر منافقان و یهودیان از داخل، اسلام را تهدید می‌کرد. در چنین وضعیتی آیه‌ای نازل شد و به سروصداها پایان داد. با این حال، از آن رو که جهت‌گیری قرآن و سنت دفاع از حقوق زن است این آیه را باید با ملاحظه شرایط ویژه زمان نزول آن فهمید. وی معتقد است مباح شمردن زدن زن، در آن شرایط از روی اضطرار بوده و هدف شارع که خداست و مقاصد نهایی او، اقتضا دارد این اباحه با زوال شرایطی که آن را ایجاد می‌کرد، زایل شود. این نکته‌ای روش‌شناختی و اساسی در تعامل با نص و قرائت تاریخی نص است که به هیچ وجه از اهمیت نص نمی‌کاهد و آن را کنار نمی‌گذارد، تنها می‌کوشد مقصد و هدف نهایی آن را درک کند. وقتی به این نتیجه رسیدیم که مباح شمردن زدن زن، با اکراه و با شرایط تاریخی معینی مرتبط بوده است اکنون مناسب است تا در زمان و شرایط خود، آیه ۳۴ سوره نساء را بازخوانی کنیم. گویی خداوند امروز و در این ساعت ما را مخاطب قرار داده است. چنین قرائتی که مقاصد شارع را در نظر می‌گیرد امروزه زدن زن را به طور مطلق منع می‌کند.

آیت‌الله شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، متفکر شیعه لبنانی با آن که در مصاحبه‌ای تاریخی‌نگری یا تاریخی‌گرایی را در فهم نص رد می‌کند و بیم دارد این نگاه از مرز فقه فراتر رود و حتی عقاید را هم فراگیرد، اما آن را با نام دیگری می‌پذیرد اکتشاف خصوصیتی است که نص را غیر قابل اجرا می‌سازد. وی اقدام خلیفه دوم در القای سهم مولفه قلوبهم (جلب قلوب اهل کتاب) را درست می‌داند و اعتراض شیعه بر وی را نادرست می‌شمرد. شمس‌الدین معتقد است دلالت این نص، مطلق نیست و اعتبار این حکم به زمانی اختصاص دارد که مسلمانان در موضع ضعف قرار داشتند. اما پس از آن که قدرتمند شدند عمل به این نص را کنار می‌گذارند. شمس‌الدین، این کار را نه اجتهاد در برابر نص، بلکه اجتهاد در نص می‌داند همانند مساله خضاب که حضرت علی (ع) استجاب آن را مربوط به زمان اندک بودن شمار پیروان اسلام دانست.

به نظر می‌رسد شمس‌الدین در عین گریز از تاریخی‌نگری و اجتهاد در مقابل نص، به هر دو تن سپرده و آنچه را با دست پس زده، با پا پیش کشیده است. همین که کسی حکم اختصاص دادن سهمی از خمس به اهل کتاب همدل را به شرایط خاصی محدود کند که در صدر اسلام وجود داشته و اکنون آن شرایط و نتیجتاً آن حکم را منتفی بداند با نگاهی تاریخی به مساله می‌نگرد و الفاظ و اسما، معنا و مسما را تغییر نمی‌دهند. شمس‌الدین در بررسی روایاتی که زمامداری زنان را مذمت می‌کند نیز به نگاهی تاریخی روی می‌آورد و چنین تحلیل می‌کند که در اوضاع تاریخی صدور این روایات، حکومت فردی و مطلقه بوده، اما در روزگار ما، ماهیت حکومت‌ها غالباً غیر شخصی و مفید است و چون شکل حکومت‌های سلطانی قدیم از بین رفته، آن تحفظ و منع هم جایی ندارد.

محمد عابد جابری نیز با استفاده از روش تاریخی‌گرایی و آمیختن آن با ساختارگرایی، چگونگی ارائه تفسیر و قرائت معاصر آیه ۱۷۶ سوره نساء را نشان می‌دهد: «فلذاکر مثل حظ الانثیین» و می‌گوید: چگونه قرائتی از این حکم ارائه دهیم که هم معاصر زمان خود باشد و هم معاصر زمانه ما؟

اکنون می‌دانیم برای این که بتوانیم این حکم را معاصر خودش قرار دهیم، لازم است آن را در محیط اجتماعی ویژه‌اش قرائت کنیم؛ محیطی که اسلام در آن نازل شده و چنان که می‌دانیم دارای ساختاری قبیله‌ای بوده است. نکته مهم آن است که مالکیت در جامعه قبیله‌ای شبانی، مالکیت مشاع یا مبتنی بر نوعی شیاع بوده، یعنی قبیله مالک چیزی می‌شده و نه فرد. رابطه قبایل شبانی، رابطه نزاع پیرامون چراگاه و ابزارهای زندگی بوده است. ملاحظه دوم آن است که خویشاوندی در میان قبایل عرب مبتنی بر تحریم ازدواج با محارم و ترجیح بیگانگان بر نزدیکان بوده است. ازدواج با قبایل دور، در چارچوب پیمان‌هایی که جامعه قبیله‌ای ایجاد و اقتضا می‌کرد، مطلوب بود. چرا که تلاوم و توسعه روابط صلح‌آمیز میان قبایل، در گرو نوعی تبادل زنان - به تعبیر لیوی استراوس - بوده است. اما ازدواج دختر با شخصی از قبیله‌ای دیگر، غالباً مشکلات مربوط به ارث را بر سر راه قبایل قرار می‌داد. اگر دختر سهمی از ماترک می‌داشته آن سهم - چه چاربا بود یا سهمی از مرتع مشترک - به همسرش یا به تعبیر دیگر به

قبیله او سپرده می‌شد. چنین امری نامقبول بود و در بسیاری موارد به خصومت‌ها و جنگ‌هایی می‌انجامید که قبایل را به نابودی می‌کشاند اما آنچه فرزند دکور از پدرش به ارث می‌برد، به همان شکل سابق در قبیله باقی می‌ماند گویی قبیله آن را به ارث برده است. از این رو، قبایل عرب جاهلی برای پرهیز از این مشکلات به دختر هیچ سهمی از ارث نمی‌دادند. اگر بیفزاییم که سرمایه در گردش در جامعه عربی قبیله‌ای در دوران جاهلیت با چه محدودیتی مواجه بوده، به آسانی درمی‌یابیم بخشیدن سهمی از ارث به دختران چگونه به اختلال در سطوح اقتصادی منجر می‌شده است. بویژه با توجه به چندهمسری که در جامعه عربی پیش از اسلام به وفور متداول بوده است. چندهمسری در صورت سهم بردن دختر، ابزار اختلال در توازن اقتصادی جامعه قبیله‌ای بوده است زیرا گاه مردی به واسطه زنان متعددی که از قبایل مختلف می‌گرفته ثروت فراوانی برای قبیله‌اش فراچنگ می‌آورده و قبیله او به زیان قبایل دیگر، از چنین تمرکز ثروتی بهره می‌برده است. علاوه بر این چنین شرایطی، در جامعه‌ای فاقد دولت و قانون که در آن حق همیشه به جانب اقویا بوده منازعات و مشکلات فراوانی پدید می‌آورده است. بنابراین محرومیت دختر از ارث تعدیری بوده که محیط اجتماعی قبایل عرب پیش از اسلام برای اجتناب از این مشکلات اندیشیده بوده است.

پس از ظهور اسلام، وضعیت گذار شکل گرفت. زمان نزول تشریحی قرآن در مدینه مصادف با گذار از جامعه بی‌دولت یا جامعه جاهلیت به جامعه‌ای دارای دولت است. این مرحله اقتصادی، متناسب با مرحله جدید نوعی راه‌حل میانه با خود به همراه داشت. به این ترتیب به جای آن که دختر کاملاً از ارث محروم باشد، نیمی از ارث پسر به او داده شد و افزون بر این تعدیری اندیشیده شد تا نوعی توازن به وجود آید و آن قرار گرفتن نفقه زن بر عهده شوهر بود. به این ترتیب اگر سادگی اقتصاد آن زمان و محدودیت مالکیت قبایل را به دید اعتبار بنگرییم، به آسانی توجیه و کارآمدی سهم ارث دختر را در جامعه اسلامی تازه سر برآورده، درک خواهیم کرد و با لحاظ کردن ویژگی‌ها و اقتضات آن دوران، این حکم را عادلانه خواهیم یافت، چرا که «خیر الامور اوسطها»؛ راه‌حل میانه، عامل حفظ توازن بوده است و حیات قبیله‌ای بدون آن یا خطر نابودی مواجه می‌شده است.