



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال ششم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۷

۲۱

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: حمید یارسانیا

دبیر تحریریه و کارشناس امور اجرایی: سیفاله قنبری نیک

مترجمان چکیده‌ها: علی دهقان (انگلیسی)؛ محمدتقی کنانی (عربی)

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۵۲۸۴۲ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۷۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ;

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

□

داوران این شماره

عماد افروغ، سعید امیرکاو، محمدرضا بهمنی، محمدامین پاک‌زمانی، فاضل حسامی، سیدمیرصالح حسینی جبلی، کریم خان محمدی، حسن خیری، داود رحیمی سجاسی، مهدی سلطانی، محمد علینی، حسن غفاری فر، ربابه فتحی، سیدحسین فخر زارع، سیف‌اله قنبری نیک، نعمت‌الله کرم‌الهی، عبدالحسین کلانتری، مهدی نصیری.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردی‌پردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله: حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
❖ قرآن: آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. نمونه:
«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
❖ کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج: ۱، صص ۲۰۰-۲۰۷)؛ نکته: درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.
منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت Kant, 1788: (pp.44, 288).

❖ مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: صص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، صص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، صص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.
- ۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛
- ۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ۹ به جای (ص)؛ 7 به جای (ع)؛ 4 به جای (ره) و ... به جای (علیهم‌السلام) و ...
- ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:
❖ کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ پایان نامه‌ها: نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. پی‌نوشت‌ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- طراحی مدل اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر مبتنی بر مدیریت زنجیره نتایج.....۷
سیدمحمدهاشم پورملا - مسلم باقری - زهرا مهربان
- تبارشناسی مفهوم سرمایه دینی و شاخص‌سازی آن متناسب با جامعه ایران.....۳۱
بهروز سپیدنامه - مقصود فراست‌خواه - جبار رحمانی
- استیفای حق تأهل و کارکردهای اجتماعی آن.....۶۲
حسین حسن‌زاده
- دلالت‌های نهاد خانواده در اسلام برای حل معمای ایسترلین (عدم همبستگی احساس رفاه با تولید سرانه
بین کشورها).....۹۱
وحید مقدم
- مواجهه و تعامل اجتماعی پیامبر ﷺ با زنان مدینه.....۱۱۶
فاضل حسامی - زهره باقری
- مطالعه انسان‌شناختی پدیده «خون‌بس» در منطقه صیدون خوزستان.....۱۴۰
کریم خان محمدی - حکیمه احسانی
- آسیب‌شناسی فرایند تولید برنامه در تلویزیون (مطالعه موردی: برنامه ماه عسل ۱۳۹۴).....۱۷۰
مهدی منتظر قائم - مسعود رئوف
- مخلفات.....۱۹۹
- Abstracts.....212

طراحی مدل اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر مبتنی بر مدیریت زنجیره نتایج

سیدمحمدهاشم پورمولا*
**
مسلم باقری

زهرا مهربان

چکیده

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از مهم ترین آموزه های دین مبین اسلام ضامن اقامه شریعت و حدود الهی است. اجرای این فریضه به گونه ای صحیح، ره آوردهای گسترده دنیوی و اخروی، در سطح فردی و اجتماعی به همراه دارد و جامعه را در مسیر رستگاری پیش خواهد برد. مقاله حاضر با هدف ارائه مدلی از امر به معروف و نهی از منکر به منظور شناسایی اجزای گوناگون این مفهوم نگاشته شده است. بنابراین، ضمن بهره گیری از مفهوم مدیریت زنجیره نتایج و روش تحلیل محتوای کیفی مدلی متشکل از ورودی ها (شرایط واجب شدن، ویژگی های آمرین و ناهیان، دلایل ترک این فریضه، علل گرایش به معاریف و منکرات)، فرایندها (مراتب و روش های امر به معروف و نهی از منکر)، خروجی ها (فردی و جمعی)، پیامدها (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و قانونی) و تأثیرات (دنیوی و اخروی) ارائه شده است. مطالعه عمیق در موضوع برای توانمندسازی آمران و ناهیان این فریضه الهی، شناخت اصولی انگیزه های انجام منکر و ارائه راه کارهایی جهت رفع آن، فرهنگ سازی در سطح جامعه برای اجرای این فریضه الهی و رواج آن، طراحی مکانیزم های دقیق تربیتی برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر به گونه ای اثربخش از جمله راه کارهای تقویت بخش ورودی و فرآیند جهت رسیدن به پیامدها و تأثیرات مطلوب است.

کلیدواژه ها

امر به معروف، نهی از منکر، مدیریت زنجیره نتایج، تحلیل محتوای کیفی.

مقدمه

امروزه هماهنگی و کنترل اجتماعی به یک مسئله بنیادین در جامعه‌شناسی بدل گشته (Friedkin, 2015: 40) و در جوامع مختلف با سازوکارهای گوناگون رسمی و غیررسمی اجرایی می‌شود. برای مثال بروکراسی یکی از اشکال کنترل اجتماعی است (Saragi & Slembrouck, 2014: 6) که به صورت رسمی انجام می‌شود. کنترل غیررسمی اجتماعی نیز زمانی اتفاق می‌افتد که مردم عادی، اقداماتی را انجام می‌دهند تا نظم عمومی محقق شود و از جرم و گناه پیشگیری به عمل آید (Emery, Trung & Wu, 2015: 4). بررسی مطالعات صورت گرفته نشان می‌دهد که اهمیت، ضرورت و پیامدهای کنترل اجتماعی در جوامع مختلف کاملاً تصریح شده و جایگاه ویژه‌ای به این موضوع بخشیده است.

اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، برنامه‌ای جامع برای زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها ارائه کرده و با ظرافت تمام به کلیات و برخی جزئیات مسائل گوناگون پیش روی بشر پرداخته است. اسلام برای تحقق انتظام اجتماعی، آموزه‌ها و راهبردهایی را پیش‌بینی کرده که هم از جنبه پیشگیرانه بدان توجه می‌شود و هم از جنبه مصون‌ماندن آنان در برابر خطرات و آفات فردی و گروهی، مورد اهتمام جدی قرار می‌گیرد که فریضه امر به معروف و نهی از منکر یا همان مشارکت عمومی و نظارت همگانی از جمله این راهبردهاست (اکبری‌دستک، ۱۳۹۴: ۲). بسط نیکی‌ها و طرد بدی‌ها و بدین‌سان پیشبرد اهداف اسلام، در واقع مسئولیت در برابر جامعه و بر اساس نگاه دینی، مسئولیت در برابر خداست (باهنر و روحانی، ۱۳۹۳: ۱۱۸)؛ این مسئولیت در ملت‌های دیگر امروز دنیا به صورت یک قانون دینی وجود ندارد (جوادی‌نیا، ۱۳۸۷: ۵۲) و همین امر منجر به شکل‌گیری وجهه‌ای منحصر به فرد از اسلام شده است.

این مسئولیت از منظر دین خاتم، بسیار مهم و حیاتی است؛ چراکه اجرای صحیح آن منجر به تداوم ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر جامعه (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۶) و به‌طور کلی سعادت جامعه (محسنی‌دهکلانی، ایزدی‌فرد و منتظری، ۱۳۹۴: ۸۸) می‌شود. به همین دلیل در

قرآن کریم و روایات اشارات فراوانی بدان شده است. چنان که در قرآن کریم می‌فرماید: «باید از شما، گروهی باشند که دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر کنند» (حج: ۱۰۴). از دیگر آیاتی که به این موضوع اشاره دارد، آیه ۱۵۷ سوره اعراف است که می‌فرماید: «همان کسانی که از این فرستاده و پیامبر درس ناخوانده خط نوشته، کسی که او را در نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند که آنها را به هر کار پسندیده فرمان می‌دهد و از هر کار زشت بازمی‌دارد ... آن‌ها ایند که رستگارند». در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران نیز آمده است: «شما (مسلمان‌ها) بهترین گروهی هستید که (از جانب خدا) بر مردم (جهان) پدیدار شده‌اید، به کار پسندیده امر می‌کنید و از کار زشت باز می‌دارید و به خدا (در آنچه نازل کرده) ایمان می‌آورید». علاوه بر آیات، روایات بسیاری نیز بر این مهم تأکید داشته‌اند. در حکمت ۳۷۴ نهج البلاغه آمده است: «همه کارهای خوب حتی جهاد، در برابر امر به معروف و نهی از منکر چون قطره‌ای است در دریای عمیق».

نکته حائز اهمیت در خصوص این فریضه الهی فراگیر بودن آن است؛ به نحوی که حوزه‌های مختلفی مانند: شئون اسلامی، حقوق شهروندی، امنیت و انضباط اجتماعی، بهداشت عمومی، حفظ محیط زیست و حفظ اموال عمومی را در برمی‌گیرد و به تعبیر دیگر، شامل تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی می‌شود. در تمامی این حوزه‌ها، این وظیفه بر روابط مردم با یکدیگر، مردم با دولت و دولت با مردم نیز سایه می‌افکند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با الهام از آموزه دینی امر به معروف و نهی از منکر، به درستی به هر سه محور تصریح کرده است. به موجب اصل هشتم قانون اساسی «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت» (جوان‌آراسته، ۱۳۹۴: ۶۲).

با توجه به نقش، اهمیت و پیامدهای امر به معروف و نهی از منکر در آموزه‌های دینی و

طرح این مهم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پژوهش حاضر با انگیزه شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های امر به معروف و نهی از منکر در قالب مدل مدیریت زنجیره نتایج، شکل گرفته است. بر این اساس، با بررسی منابع اسلامی اعم از قرآن و منابع حدیثی، ورودی، فرایند، خروجی، پیامد و تأثیرات این فریضه شناسایی و ارائه می‌گردد. بنابراین، هدف اصلی پژوهش عبارت است از: «طراحی مدل اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر مبتنی بر مدیریت زنجیره نتایج».

مبانی نظری

امر به معروف و نهی از منکر

واژه معروف از ریشه «عرف» به معنای کار خوب و پسندیده است و منکر نیز از ماده «نکر» و معنای آن برخلاف معنای معروف بوده و در عرف دین‌داران، به معنای کاری است که خداوند از آن راضی نباشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۱۳). همچنین معروف در لغت به معنای نیک، خوب، شناخته‌شده و منکر به معنای زشت، ناپسند و مردود آمده است (ایزدی‌فرد، ۱۳۸۸: ۳). صاحب شرایع می‌فرماید: «معروف، هر کار نیکی است که دارای صفتی زائد بر حُسن باشد، در صورتی که انجام‌دهنده، حُسن آن را شناخته یا بر آن راهنمایی شود و منکر، هر کار قبیحی است که انجام‌دهنده، قُبیح آن را شناخته یا بر آن راهنمایی شود» (رضوانی، ۱۳۸۶: ۲۱).

امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است؛ یعنی زمانی که شرایط جمع شود و مطلع از گناه، یک نفر باشد، امر به معروف برای او متعین است (واجب عینی)؛ هر چند شخص دیگری نیز باشد و یکی از آن دو، به امر و نهی شروع کرده باشد. پس اگر دیگری گمان کند که برای مشارکت او اثری در تعجیل بوده و آن در منع از گناه مؤثرتر است، همچنین برای او نیز واجب است و اگر چنین نبود، نه؛ چراکه غرض، وقوع

معروف و رفع منکر است و هرگاه که آن دو با یک فعل حاصل شود، سعی دیگری عبث خواهد بود و این است معنای واجب کفایی بودن آن دو (امر به معروف و نهی از منکر) (نراقی، ۱۳۸۸: ۸۹).

مدیریت مبتنی بر زنجیره نتایج

کاربرد مدیریت مبتنی بر نتایج برای ایجاد نوعی هماهنگی تحت تأثیر مدیریت بخش دولتی و بر اساس آن به وجود آمده (Zwart, 2017: 3) و از دهه ۱۹۸۰ برای بهبود خدمات قابل ارائه در این بخش مورد استفاده قرار گرفته است (Hulme, 2007: 2). منظور از نتیجه، تغییراتی قابل توصیف یا قابل اندازه گیری است که از روابط علی - معلولی ناشی می شود (United Nations Development Group, 2011: 10). میر^۱ در سال ۲۰۰۳ مدیریت مبتنی بر نتایج را استراتژی مدیریتی با هدف دستیابی به تغییراتی مهم در عملیات سازمان با بهبود عملکرد در قالب نتایج به عنوان مسئله محوری تعریف کرده است. هدف اساسی آن، بهبود کارایی و اثربخشی است. فرایند کلی این مفهوم را می توان در شکل ۱ مشاهده نمود (Vahamaki, Schmidt & Molander, 2011: 6).



شکل ۱: فرایند مدیریت مبتنی بر زنجیره نتایج (Vahamaki, Schmidt & Molander, 2011: 6)

1. Meier.

سازمان توسعه و همکاری اقتصادی (OECD) (۲۰۰۲) این ابعاد را مطابق جدول ۱ تعریف کرده‌اند:

جدول شماره ۱: تعریف ابعاد مدل مدیریت مبتنی بر نتایج

اصطلاح	تعریف
ورودی (input)	منابع مالی، انسانی و مواد اولیه که برای توسعه مداخله‌ای استفاده می‌گردند.
فعالیت (activity)	فعالیت‌ها و یا کارهایی که انجام می‌گیرند تا از آن طریق ورودی‌ها همانند سرمایه و دیگر منابع ادغام شده و خروجی‌های مدنظر تولید گردند.
خروجی‌ها (Outputs)	محصولات، کالاهای سرمایه‌ای و خدماتی که از یک مداخله توسعه حاصل می‌شود؛ همچنین ممکن است تغییرات ناشی از مداخله را که به تحصیل پیامدها مربوط باشد، دربرگیرد.
پیامد (Outcome)	اثرات کوتاه‌مدت و میان‌مدتِ محتمل یا تحصیل شده‌ی خروجی‌های یک مداخله
آثار (Impacts)	اثرات بلندمدتِ مثبت و منفی، اولیه و ثانویه، که بوسیله‌ی یک مداخله‌ی توسعه، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، خواسته یا ناخواسته ایجاد می‌شوند.

منبع: سازمان توسعه و همکاری اقتصادی، ۲۰۰۲

همان‌گونه که از تعاریف پیداست، تفاوت اصلی بین پیامد و اثر در این سیستم به این نکته باز می‌گردد که در پیامد، اثرات کوتاه‌مدت خروجی ایجادشده مدنظر قرار می‌گیرد و در اثر، تأثیرات بلندمدت درست کارکردن سیستم مورد توجه قرار

می‌گیرد. این تفاوت‌ها در جدول ۲ تبیین شده است:

جدول شماره ۲: تفاوت‌های اجزای زنجیره نتایج

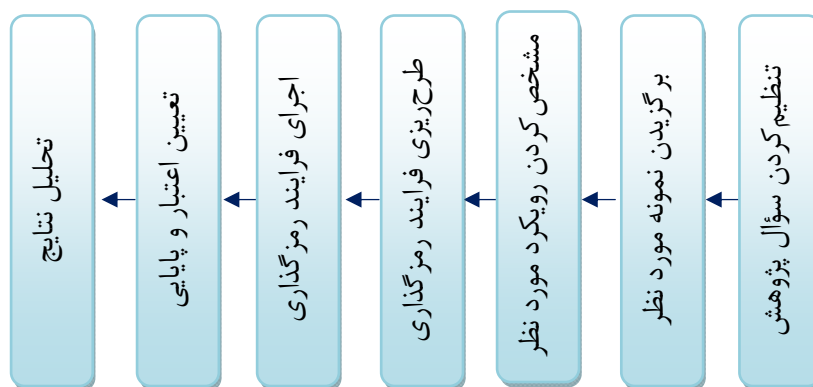
زنجیره نتایج					
چگونه می‌بایست اجرا گردد؟		چه چیزی می‌بایست تولید شود؟	چه نتایجی از این سرمایه‌گذاری مورد انتظار است؟		چرا ما باید این کار را انجام دهیم؟
ورودی‌ها	فعالیت‌ها	خروجی‌ها	پیامدهای کوتاه‌مدت	پیامدهای میان‌مدت	تأثیرات بلندمدت

منبع: Adaption fund board, 2009

مفهوم مدیریت مبتنی بر زنجیره نتایج را می‌توان به موضوع امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان مقوله‌ای اجتماعی تسری داد و با کمک آن به این نکته پی برد که اجرای صحیح این فریضه در جامعه، چه پیش‌نیازها و مقدماتی دارد که لازم است شناسایی و تحلیل شوند. چگونگی انجام آن نیز در قالب فرایندها مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد و در نهایت، مهمترین بخش مدل؛ یعنی خروجی‌ها، پیامدها و آثار این پدیده در جامعه در برهه‌های زمانی مختلف را توصیف می‌کند. به کارگیری این مقوله اجتماعی در قالب مدل مذکور به معنای تحدید کردن و منحصر دانستن آن نیست، بلکه تلاشی است به منظور ایجاد پیوند میان نظریه‌های گوناگون و تعیین حوزه‌هایی که تحقیقات مختلف می‌توانند بر آن متمرکز شوند و همچنین ایجاد شمایی کلی از این مفهوم طبق یک دیدگاه مشهور است. این امر، می‌تواند جزئیات مورد نیاز در هنگام کاربرد فریضه امر به معروف و نهی از منکر را تعیین نموده و در نهایت، با تأکید بر پیامدها و آثار آن، به توجیه و تبیین این موضوع کمک نماید.

روش‌شناسی پژوهش

روش مورد استفاده در این پژوهش برای ارائه مدل پژوهش، تحلیل محتوای کیفی بوده است. این روش، روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متن از طریق دسته‌بندی نظام‌مند کدگذاری، شناخت موضوع‌ها و الگوهای آنها است. این روش معمولاً برای تحلیل گروه وسیعی از داده‌های متنی شامل: یادداشت‌های مصاحبه‌ها، مشاهدات ثبت‌شده، حکایت‌ها و ... است (زارعی‌متین، ۱۳۹۱: ۷۹). گام‌هایی که در تحلیل محتوای کیفی لازم است طی شود در شکل ۲ نمایش داده شده است.



شکل ۲: مراحل تحلیل محتوای کیفی (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۶)

بر اساس هدف پژوهش، می‌توان سؤال اصلی پژوهش را این‌گونه طرح نمود: «مدل اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر مبتنی بر مدیریت زنجیره نتایج دارای چه عناصری است؟». متونی که برای تحلیل محتوای کیفی مورد استفاده قرار گرفته، مجموعه منابع دینی مانند: قرآن، نهج‌البلاغه، الخصال، تحف العقول، مشکاه‌الانوار، روضه‌الواعظین، اسرارالعبادات و حقیقت‌الصلاح، اصول کافی، تحفه‌الاولیاء و ... بوده‌اند. سپس لازم است رویکرد تحلیل محتوای کیفی از حیث استقرایی یا قیاسی بودن تعیین شود. در پژوهش حاضر که چارچوب کلی طراحی مدل در آن از پیش تعیین شده - اجزای مدل مدیریت زنجیره نتایج؛ اعم از ورودی، فرایند، خروجی، پیامدها و آثار - دارای رویکردی قیاسی است. در گام‌های چهارم و پنجم تحلیل محتوای کیفی، کدهای مربوطه از متون منتخب، استخراج و

دسته‌بندی‌های لازم انجام شده است. برای اعتبار دسته‌بندی صورت گرفته نیز از شاخص کاپا استفاده شد. بدین نحو که خبره دیگری بدون اطلاع از نحوه دسته‌بندی کدها و مفاهیم، اقدام به گروه‌بندی آنها می‌کند. سپس گروه‌های ارائه‌شده توسط پژوهشگر با گروه‌های ارائه‌شده توسط خبره، مقایسه می‌شود. جزئیات آن در جدول شماره ۳ و ۴ آمده است. در مرحله آخر، نتایج نهایی ارائه و تشریح شده است که می‌توان آنها را در ادامه مشاهده نمود.

جدول ۳: نحوه محاسبه وضعیت تبدیل کدها به مفاهیم توسط پژوهشگر و فرد خبره

		نظر پژوهشگر		
		بله	خیر	مجموع
نظر خبره	بله	$A=24$	$B=2$	۲۶
	خیر	$C=0$	$D=0$	۰
	مجموع	۲۴	۲	$N=26$

$$\frac{A+D}{N} = \text{توافقات مشاهده شده}$$

$$\frac{A+B}{N} \times \frac{C+D}{N} \times \frac{B+D}{N} = \frac{A+C}{N} = \text{توافقات شانسی}$$

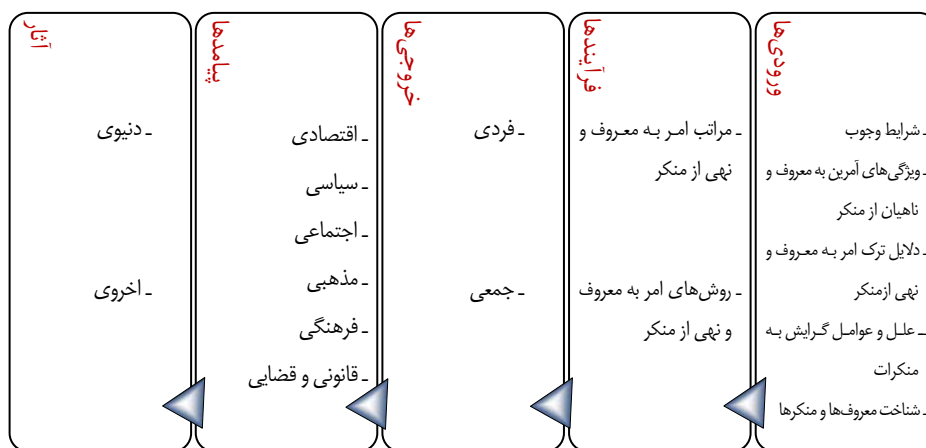
$$K = \frac{\text{توافقات شانسی} - \text{توافقات مشاهده شده}}{1 - \text{توافقات شانسی}} = 0.923$$

جدول ۴: وضعیت شاخص کاپا

مقدار عددی شاخص کاپا	وضعیت توافق
کمتر از ۰	ضعیف
۰ - ۰/۲	بی اهمیت
۰/۲۱ - ۰/۴	متوسط
۰/۴۱ - ۰/۶	مناسب
۰/۸ - ۰/۶۱	معتبر
۰/۸۱ - ۱	عالی

یافته‌های پژوهش

بر اساس گام‌هایی که پیش از این توضیح داده شد، مدل اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر مبتنی بر مدیریت زنجیره نتایج حاصل شد که می‌توان اجزای اصلی آن را در شکل شماره ۳ مشاهده نمود.



شکل ۳: مدل پیشنهادی پژوهش

تشریح مدل امر به معروف و نهی از منکر

۱. ورودی‌ها

با مطالعات گسترده در حیطه ابعاد مختلف این فریضه به نظر می‌رسد که ورودی‌های آن عبارتند از: شرایط وجوب، ویژگی‌های آمرین و ناهیان، دلایل ترک این فریضه، علل و عوامل گرایش به منکرات و شناخت معروف‌ها و منکرها. در ادامه هر یک از این ابعاد تشریح می‌شود:

۱-۱- نخستین بُعد در مقوله ورودی‌های مدل، شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر است که شامل شرایط عمومی و ویژه می‌گردد. شرایط عمومی: بلوغ، عقل و قدرت است که هر تکلیفی منوط به آنها است (ابویی مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۸). معمولاً چهار شرط عمده نیز به عنوان شرایط ویژه امر به معروف مطرح می‌شود: علم به معروف و منکر، احتمال تأثیر

امر و نهی در طرف مقابل، استمرار شخص بر گناه و نداشتن مفسده (ضرر جانی، مالی، ناموسی و آبرویی) (حسینی اجداد و رخشنده‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹).^۱

۱-۲- دومین بعد، ویژگی‌های آمرین به معروف و ناهیان از منکر است. برای تحقق نتایج مورد انتظار از امر به معروف و نهی از منکر توجه به این ویژگی‌ها بسیار حائز اهمیت است. برای مثال یکی از نکات مهمی که باید در اجرای امر به معروف و نهی از منکر مورد توجه قرار گیرد، برخورد عادلانه و به دور از تبعیض با فسادها و خلاف کاری‌هاست. در عرصه مبارزه با متخلف، زدوبندها، ملاحظات سیاسی، قومی و منطقه‌ای؛ این که فلانی دوست من است یا فلانی وابسته به فلان شخصیت است و نباید با او برخورد کرد و نظایر آن، عامل بی‌اعتمادی، جری شدن خلاف کاران و در نتیجه، دور شدن از اهداف عالی امر به معروف و نهی از منکر است (پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، ۱۳۸۹). مورد مذکور تنها یکی از مواردی است که رعایت آن از طرف آمر یا ناهی ضروری است. عامل بودن خود فرد، قیام به زبان، دست و قلب، آزادگی و عدم هراس، مهربانی و داشتن رفتار خوب، تقوا و راستی در نیت، صبر و استقامت، مددجویی از ذکر خداوند، عدم مقابله به مثل در برابر آزار دیگران (شاهرخ، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۳) و پرهیز از توهین و رعایت حفظ شوون طرف مقابل (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۶۳-۸۰) همگی از موارد مهم در این باره است.

۱-۳- دلایل ترک امر به معروف و نهی از منکر، سومین بُعد از مقوله ورودی‌های مدل پیشنهادی پژوهش است. علی‌رغم اهمیت این فریضه و آثار دنیوی و اخروی مترتب بر آن - که در روایات بسیاری بدان‌ها اشاره شده است - این امر گاهی در جامعه مغفول می‌ماند. دلایل متعددی می‌توان برای آن برشمرد: برای مثال، یکی از دلایل ترک امر به معروف و نهی از منکر، ترس از ضرر و زیان است؛ درحالی‌که امیرمؤمنان ۷ می‌فرماید: «همانا امر به معروف و نهی از منکر نه اجلی (مرگ) را نزدیک می‌کند، نه از مقدار روزی

۱. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر رجوع شود:

زرگوش و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۹؛ دوست‌محمدی، ۱۳۵۸: ۳۷-۳۳؛ معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۵۳؛ ملک‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۹؛ بسیج و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۶۲؛ اکبری، ۱۳۸۷: ۹۱-۱۰۲؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۲؛ مشکینی، ۱۳۵۹: ۲۷-۳۳؛ خداکریمی زنجانی، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۶؛ خراسانی، ۱۳۸۷: ۵۵-۵۳؛ خادمی و محمودخانی، ۱۳۹۳: ۷۳-۷۵؛ قمی، ۱۳۸۷: ۳۲۸).

می‌کاهد» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴). ضعف عزت دینی، بی‌اثر پنداشتن امر و نهی، روحیه سازش‌کاری، حفظ آبرو، عدم شناخت و آگاهی، نفوذ اندیشه‌های تساهل‌گرا، توجیهاات و تبعات منفی، واگذار کردن امور مهم و اساسی و پرداختن به امور جزئی و شخصی، محافظه‌کاری و مسامحه صاحبان قدرت، دنیاطلبی نخبگان و بزرگان جامعه و مردم، فردی عمل کردن، استفاده نکردن از روش‌های نوین و شکاف بین اسلام و جامعه مسلمین (غدیری و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۴) از دیگر دلایل مورد غفلت قرار گرفتن این امر واجب است.

۱-۴- بُعد چهارم، علل و عوامل گرایش به منکرات است. مسعودی (۱۳۸۰) دلایل شیوع منکرات در جامعه را این‌گونه برشمرده است: ضعف ایمان، سنت‌گرایی و قومیت‌گرایی، الگوهای نادرست، فقدان یا ضعف فرهنگ دینی، فقدان یا ضعف تربیت و مراقبت خانوادگی، تبلیغات سوء و نادرست دشمنان، بی‌اعتنایی به مسئله ازدواج، برخوردهای نادرست و شیوه‌های غیر صحیح و دنیاگرایی.

۱-۵- انواع منکرات که به‌عنوان بُعد پنجم مقوله ورودی‌ها مطرح است شامل: منکرات اعتقادی، اجتماعی، خانوادگی، نظامی و سیاسی می‌شود. منکرات اعتقادی شامل: خرافات و تبعیض در احکام دین است. قرآن، خود در برابر خرافات می‌ایستد. برای مثال، در سوره انعام به شدت با خرافات زمان پیامبر اسلام ۹ مبارزه می‌کند و می‌فرماید: به چه دلیل گوشت برخی حیوانات را بر خود حرام می‌کنید و برخی دیگر را حلال، مگر از جانب خدا دلیلی دارید. همچنین منظور از تبعیض در احکام دینی نیز پرداختن و اهتمام به برخی احکام و فراموشی احکام دیگر است که مقابله و اصلاح چنین دیدگاهی در قالب نوعی منکر ضروری است. منکرات اجتماعی شامل: مدپرستی و تقلید کورکورانه، شرکت در جلسات گناه، تهمت و آبروریزی، پیروی از شخصیت‌های کاذب، سوءظن؛ تجسس، غیبت، سعایت، بی‌تفاوتی، اشاعه فحشا، چاپلوسی و غلو و ... می‌شود. منکرات خانوادگی مانند: سوءاستفاده از سرمایه همسر، مهریه‌های زیاد، توقع مراسم و تشریفات بیش از حد و دخالت‌های نابجای بستگان عروس و داماد است. از جمله منکراتی که می‌توان در بُعد نظامی برشمرد؛ غفلت از دشمن، فرار از جبهه، نافرمانی از فرمانده و غنیمت‌گرایی است. منکرات سیاسی نیز مانند: پذیرفتن طاغوت‌ها و رهبران نااهل، پذیرفتن عوامل بیگانه، مداونه

و سازش، پخش شایعات، بزرگ کردن دشمن و نپذیرفتن حاکمان الهی (قرائتی، ۱۳۸۹).

۲. فرایندها

در این بخش، دو دسته فرآیند وجود دارد که عبارتند از: شناخت مراتب امر به معروف و نهی از منکر و شناخت روش‌های امر به معروف و نهی از منکر که در ادامه تشریح می‌شوند.

۲-۱- مراتب امر به معروف و نهی از منکر، نخستین فرایندی است که در مدل پیشنهادی مطرح شده است. امام خمینی ۴ در باب امر به معروف و نهی از منکر بیان داشته‌اند: اولین مرتبه و درجه از مراتب و درجات امر به معروف و نهی از منکر این است: کسی و یا دستگاهی که می‌خواهد امر به معروف نماید و یا نهی از منکر کند، باید کاری کند و طوری رفتار نماید که تارک معروف و عامل به منکر بفهمد که آنان قلباً از این اعمال و کارها ناراحت بوده و منزجر هستند و با این شیوه و عمل از آنان بخواهد معروف را انجام دهند و منکر را کنار بگذارند. مرحله دوم، امر به معروف و نهی از منکر لسانی و زبانی است. به این معنی که اگر با انجام مرحله یکم و درجه هدف والا و بلند اسلامی - که انجام معروف و ترک منکر است - تأمین نگردد و با احتمال اینکه اگر به زبان آورد و از طریق زبان، تارک معروف و عامل منکر را مورد امر به معروف و نهی از منکر قرار دهد، مؤثر واقع شده و متنبه گردد با همان خصوصیات و شرایطی که در توضیح مرحله اول گذشت باید در این مرحله نیز به همان اندازه و مقداری که احتمال تأثیر می‌دهد اکتفاء کرده و از آن حد تجاوز ننماید. مرحله سوم، انجام یک‌سری اعمال فیزیکی و ایجاد مانع بین افرادی است که می‌خواهند مرتکب کارهای زشت شوند و در واقع، در این مرحله کار از حد تذکر و برخورد لفظی گذشته و به مرحله برخورد عملی و فیزیکی و بهره‌برداری از قدرت و اعضاء و جوارح رسیده است. در این مرحله نیز آن ضابطه و کبرای کلی حاکم بوده و از آن حد و اندازه‌ای باید بهره‌برداری شود که مؤثر واقع شده و یا احتمال تأثیر می‌دهد (بیات، ۱۳۷۱). قابل ذکر است که این مراتب به شیوه‌های دیگری نیز بیان شده است؛ با این حال می‌توان تمامی آنها را در این سه مرتبه کلی گنجانند.

آیت‌الله مصباح‌یزدی (۱۳۸۶) این مراتب سه‌گانه را این‌گونه بسط داده‌اند: ۱- احساس قلبی،

۲- اظهار، ۳- اظهار به زبان، ۴- برخورد فیزیکی، ۵- جهاد و ۶- حرکت شهادت‌طلبانه. همچنین در جایی دیگر مراتب امر به معروف و نهی از منکر را این گونه برشمرده‌اند: قلب، زبان، اعراض با دست، کتک و ضرب و جرح، جدال، پیکار، شکستن، بستن، زخمی کردن زیر نظر حاکم (قمی، ۱۳۸۷: ۳۲۹-۳۳۰).

۲-۲- دومین بُعد فرایندهای مدل پیشنهادی، به شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر مربوط می‌شود. چنانچه نیت اصلی امر یا ناهی اصلاح فرد، جامعه و صلاح و رستگاری آن باشد، لازم است در اجرای امر به معروف و نهی از منکر از شیوه‌های تربیتی مناسب استفاده نماید. دین مبین اسلام روش‌های خاصی را در قرآن و سنت برای تربیت انسان‌ها ارائه می‌دهد تا با آگاه‌نمودن افراد از خود و جهان اطراف به تربیت همه‌جانبه شخصیت‌شان بپردازد و جامعه‌ای بر اساس برادری، برابری، حق و قانون ایجاد نماید (فقیهی و نجفی، ۱۳۹۲: ۱۵). در حوزه امر به معروف و نهی از منکر نیز اسلام شیوه‌های خاص خود را دارد. شیوه‌های امر به معروف را می‌توان به دو دسته اصلی: مستقیم یا کلامی و غیرمستقیم یا غیرکلامی تقسیم نمود. در روش مستقیم، از طریق پند و اندرز، برهان و استدلال، بیدارسازی فطرت، تذکر و یادآوری و تنبیه، فرد به انجام معاریف ترغیب می‌شود. روش‌های غیرمستقیم نیز عبارتند از: روش الگویی، بیان مثال، تغافل و تجاهل، تأسف یا شادمانی، توجه یا بی‌توجهی و دوستی ورزیدن. در متون دینی برای بازداشتن افراد از منکرات نیز راه‌های زیادی برشمرده شده است؛ برای مثال ابراز تأسف، بی‌اعتنایی، قطع محبت، سلامت، اعراض، اعلام خشم، تقیح، تذکر، نهی نمودن، کیفر دادن، مانع شدن، ارباب، اخطار، توییح و سرزنش، به رخ کشیدن، شفاف گفتن حقیقت، اجبار، تکرار، کنایه و اظهار ناراحتی (بسبج و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۷۷-۱۸۹).

۳. خروجی‌ها

در مدل ارائه شده، خروجی در دو گروه فردی و جمعی طبقه‌بندی گردیده است. منظور از خروجی‌های فردی این است که امر به معروف و نهی از منکر، چه خدماتی را به تک‌تک افراد جامعه ارائه می‌نماید. در مقابل، منظور از خروجی‌های جمعی این است که خدمات امر به معروف و نهی از منکر به جامعه انسانی چیست.

۳-۱- نخستین بعد خروجی‌های مدل امر به معروف و نهی از منکر، خروجی‌های سطح فردی است. به عبارتی؛ اجرا و اهتمام صحیح امر به معروف و نهی از منکر در جامعه نه تنها از بُعد اجتماعی بلکه از بعد فردی نیز خروجی‌های مهم و قابل توجهی دارد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این باره فرموده است: «[یا] امر به معروف و نهی از منکر کنید، و یا [این نتیجه پیش می‌آید که] خداوند، بدترین شما را بر بهترین شما مسلط می‌کند و خوب‌ترین شما دعا می‌کنند، ولی مستجاب نمی‌شود» (پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، ۱۳۸۱). در منابع دیگری نیز بر این تأکید شده که ترک امر به معروف و نهی از منکر، مانع استجاب دعا می‌شود (هلالی، ۱۴۱۶ق: ۶۴۲؛ کلینی، ۱۳۷۵: ۳۷۵؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۵۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۲: ۴۹۷؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۸۷؛ شریف‌الرضی، ۱۳۸۸: ۲۸۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۴: ۴۴؛ ابن‌طاووس، ۱۳۸۰: ۹۰). علاوه بر این دو مورد، خروجی‌های دیگر برای مدل بر اساس متون دینی، آیات و روایات یافت شده است که عبارتند از: فلاح و صلاح مسیر مردم (همایون، ۱۳۸۸: ۲۴)، افزایش دقت در انجام کارها، کاهش منفعت‌طلبی شخصی، رشد شخصیتی، تأثیرگذاری معنوی و اخلاقی، تقویت آگاهی مردم و زیر بار ظلم نرفتن (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۹).

۳-۲- دومین بُعد مقوله خروجی، مواردی است که از حیثه فرد فراتر می‌رود و جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ این بُعد، خروجی‌های سطح جمعی نامیده شده است. امام حسین ۷ می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای است که اگر برپا گردد، همه فرایض و قوانین اسلام - اعم از سهل و مشکل و کوچک و بزرگ - اجرا می‌شود» (همان: ۱۵۴)؛ به عبارتی، مقدمه‌ای بر اقامه سایر واجبات است. نزول برکات آسمان و زمین، ایجاد فضای طاعت و عبودیت در جامعه (همایون، ۱۳۸۸: ۲۴)، محکم شدن بنیان خانواده، تعطیلی مراکز فساد، افزایش شایسته‌سالاری، افزایش تعاون و تعامل اجتماعی و برنامه‌ریزی صحیح برای انجام امور فرهنگی (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۹) از دیگر خروجی‌های جمعی است که از متون دینی استخراج شده است.

۴. پیامدها

پیامدهای امر به معروف و نهی از منکر در پنج بُعد: اقتصادی، سیاسی، اجتماعی،

فرهنگی و مذهبی مطرح شده است. امام باقر ۷ می‌فرماید: «به درستی که امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه صالحان است. وظیفه واجبی که به وسیله آن، سایر واجبات برپا می‌شوند، راه‌ها امنیت پیدا می‌کنند و درآمدها حلال می‌شوند و مظالم بازگردانده می‌شوند و زمین آباد می‌شود و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و کارها رو به راه می‌گردد» (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۴۹). در این حدیث، پیامدهای گسترده امر به معروف و نهی از منکر در پنج بُعد مطرح شده در پژوهش حاضر قابل تعیین است. در ادامه، مجموعه شاخص‌هایی یافت شده برای هر یک از ابعاد مذکور، ارائه می‌شود:

۴-۱- مؤلفه‌های بُعد پیامدهای اقتصادی: کسب درآمد حلال (مردانی نوکنده و کابلی، ۱۳۸۸: ۳۷؛ قدس، ۱۳۷۹: ۱۳؛ حیدری نراقی، ۱۳۹۰: ۱۴۴)، آبادی زمین (مسعودی، ۱۳۸۰: ۱۷۱-۱۹۶؛ اکبری، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۷۰)، برچیده شدن بساط مفساد اقتصادی (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۲)، رونق اقتصادی (شاهرخی، ۱۳۸۱: ۱۹۲)، اصلاح امور اقتصادی و مشروعیت مشاغل (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۹) و تقسیم عادلانه ثروت (غدیری و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۴).

۴-۲- روایات بسیاری بر اهمیت امر به معروف و نهی از منکر از بعد پیامدهای سیاسی تأکید داشته‌اند. برای مثال امیرالمؤمنین ۷ می‌فرماید: «آن کس که به نیکی‌ها فرمان دهد، پشت مؤمنان را محکم کرده است و کسی که از زشتی‌ها نهی کند، بینی کافران (منافقان) را به خاک مالیده است» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱). همچنین در حدیثی از پیامبر اکرم ۹ - که پیش از این بدان اشاره شد - ترک این واجب الهی منجر به تسلط بدترین افراد بر جامعه می‌شود. سه مؤلفه‌ای که برای این بعد شناسایی شده، شامل: ایستادگی و نصرت در برابر دشمنان (حیدری نراقی، ۱۳۹۰: ۱۴۶؛ برازش، ۱۳۶۲: ۳۹؛ رضوانی، ۱۳۸۶: ۳۷-۴۱؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)، رسیدن به عزت و استقلال و انسجام ملی (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۳: ۲۲) و مشارکت سیاسی مردم (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۱) است.

۴-۳- پیامدهای اجتماعی بُعد دیگری است که برای این مقوله تعیین شده است. در تحف العقول ذیل آیه ۷۱ سوره توبه^۱ آمده است: خداوند، نخست امر به معروف و نهی از

۱. مردان و زنان مؤمن دوست (و یاور) یکدیگرند؛ به نیکی امر و از بدی جلوگیری می‌کنند، نماز می‌گزارند، زکات می‌دهند و اطاعت خدا و رسول می‌نمایند.

منکر را به عنوان یک واجب ذکر کرده، چه او آگاه است که اگر این وظیفه انجام گیرد و اجرا شود، وظائف دیگر همه چه سخت و چه آسان روبه راه گردد؛ زیرا امر به معروف (کافران را) به اسلام دعوت کند، حقوق ستم دیدگان را بازستاند، با ستمگر به مخالفت برخیزد، غنیمت‌ها (و بیت‌المال) را (عادلان به اهلش) قسمت کند، زکات را از آن‌جا که باید بگیرد و بدان‌جا که باید، صرف کند. چنان‌چه از این سخن بر می‌آید علاوه بر پیامدهای سیاسی و اقتصادی امر به معروف، از حیث اجتماعی نیز می‌تواند عواید بسیاری برای مردم داشته باشد که در این تحقیق این پیامدها در سه مؤلفه امنیت راه‌ها (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۲)، برپایی قسط و عدل (شاهرخی، ۱۳۸۱: ۱۹۰؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۳: ۲۲؛ مسعودی، ۱۳۸۰: ۱۷۱-۱۹۶؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۳۷۳؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۳۸) و کم‌شدن فاصله طبقاتی افراد جامعه (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۲) دسته‌بندی شده‌اند.

۴-۴- از دیگر پیامدهای اجرای امر به معروف و نهی از منکر، پیامدهای فرهنگی است که بر اساس متون دینی منجر به ثبات عقاید حقه (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۹) و همچنین آگاهی سایر ملت‌ها از این عقاید (معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴، ۱۳۷۸: ۵-۱۷) می‌گردد.

۴-۵- امر به معروف، پیامدهای مذهبی نیز به دنبال دارد مانند: قوام شریعت (منصوری، ۱۳۸۰: ۳۷؛ معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴، ۱۳۷۸: ۵-۱۷؛ برازش، ۱۳۶۲: ۳۹)، اعتلای خلوص انسان (غدیری و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۳) و تحصیل خلافت الهی (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۷۰).

۵. تأثیرات

آخرین مقوله در مدل امر به معروف و نهی از منکر، تأثیرات بلندمدت و کوتاه‌مدتی دنیوی و اخروی است که بر افراد و جوامع دارد:

۵-۱- در بُعد دنیوی، دو مؤلفه؛ ارتقاء کیفیت زندگی دنیوی مردم و عزت اسلام و مسلمین در دنیا مطرح است. همان‌طور که اشاره شد، چنان‌چه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به نحوی صحیح اجرا گردد، زمینه‌ساز برپایی عدل و حدود الهی می‌شود. این امر، منجر به رفع تبعیض‌ها، طبقات ظالمانه و فقر و همچنین بهبود کیفیت زندگی آحاد

مردم جامعه (جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۲) می‌گردد. علاوه بر این، چنین جامعه‌ای که توانسته به جلوگیری از قدرت‌مند شدن اشرار، برپایی عدالت، رفع معضلات اجتماعی و مانند آن نایل آید، به عزت و اقتدار در بین دیگر جوامع (همان) دست می‌یابد.

۵-۲. در بُعد اخروی نیز متون دینی بر آثار نجات‌بخش این فریضه بسیار تأکید داشته‌اند. رهایی از جهنم و بهره‌مندی از جایگاه‌های عالی بهشتی (منصوری، ۱۳۸۰: ۳۷؛ مسعودی، ۱۳۸۰: ۱۷۱-۱۹۶؛ حیدری نراقی، ۱۳۹۰: ۱۵۲؛ اکبری، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۴: ۴۲؛ شاه‌رخی، ۱۳۸۱: ۱۹۱) تأثیر دیگر تحقق این فریضه است.

نتیجه‌گیری

به نقل از علامه فضل‌الله، امر به معروف و نهی از منکر، روش واقعی برای تغییر و اصلاح اجتماعی و برخورد با حالات انحرافی است که بر جامعه دینی و دولت اسلامی عارض می‌شود (طباطبایی فر، ۱۳۹۰: ۸۰). علاوه بر این، تحقق صحیح این فریضه، اجرای دیگر واجبات و فلاح و سعادت دنیوی و اخروی را نیز به دنبال دارد. اهمیت و گستردگی این واجب الهی، محققان را بر آن داشت تا با رویکرد مدیریت مبتنی بر زنجیره نتایج به بررسی موضوع مذکور بپردازند.

تلاش صورت گرفته در این مقاله در راستای نگرستن به فریضه امر به معروف و نهی از منکر با بهره‌گیری از روش علمی تحلیل محتوای کیفی بوده است. با این امید که از این رهگذر بتوان برای اجرای صحیح و بازیافتن نقش و اهمیت ویژه آن در سلامت جامعه استفاده نمود. بنابراین، در جمع‌بندی، نتایج زیر ارائه می‌شود:

- به کمک مدل ارائه‌شده در این مقاله، ترتیب و تقدم زمانی فعالیت‌های مرتبط با فریضه امر به معروف و نهی از منکر مشخص گردیده و می‌توان برنامه‌ریزی جامعی برای اجرای صحیح آن انجام داد.
- با کمک مدل زنجیره‌ی نتایج ارائه‌شده در این مقاله می‌توان درک کامل‌تری از فریضه امر به معروف و نهی از منکر کسب نمود و زوایا و ابعاد متعدد آن را مورد بررسی قرار داد.

- استفاده از مدل زنجیره‌ی نتایج کمک می‌نماید تا متولیان امر، نقاط ضعف و قوت خود را به خوبی شناخته و با برنامه‌ریزی دقیق نقاط ضعف را برطرف کرده و نقاط قوت را تقویت نمایند.
- به کمک زنجیره‌ی نتایج می‌توان فرصت‌ها و تهدیدها را بهتر شناخت و با سرمایه‌گذاری‌های مادی و معنوی لازم، تهدیدها را تبدیل به فرصت نمود.
- چنانچه انتظار می‌رود که این فریضه الهی ما را به مدینه فاضله رهنمون کند و در بخش خروجی، پیامد و تأثیرات عملکرد مطلوبی داشته باشد، لازم است ورودی و فرآیند این رویکرد را تقویت نمود. از جمله راه‌کارهای تقویت بخش ورودی و فرآیند عبارتند از:
 - مطالعه عمیق موضوع برای توانمندسازی آمران و ناهیان این فریضه الهی؛
 - شناخت اصولی انگیزه‌های انجام منکر و ارائه راه‌کارهایی جهت رفع آن؛
 - فرهنگ‌سازی در سطح جامعه برای اجرای این فریضه الهی و رواج آن؛
 - طراحی مکانیزم‌های دقیق تربیتی برای بهره‌گیری از آنها در اجرای امر به معروف و نهی از منکر به گونه‌ای اثربخش.

کتابنامه

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲)، الخصال، مترجم: یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر.
 ۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۷۶)، ره‌آورد خرد، ترجمه: پرویز اتابکی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
 ۳. _____ (۱۳۸۲). تحف العقول، ترجمه: احمد جنتی، تهران: مؤسسه امیرکبیر.
 ۴. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۰)، ادب حضور، ترجمه: محمد روحی، قم: انتشارات انصاری.
 ۵. ابویی مهریزی، حسین (۱۳۸۶)، «نقش امر به معروف و نهی از منکر در سلامت»، رفسنجان: مجله دانشگاه علوم پزشکی، دوره ششم، ش ۴.
 ۶. اکبری، محمدرضا (۱۳۸۷). حافظان حریم (امر به معروف در عصر ما)، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
 ۷. اکبری، محمدرضا (۱۳۸۷)، معجزه تذکر زبانی، انتشارات پیام آزادی.
 ۸. اکبری دستک، فیض الله (۱۳۹۴)، «شیوه‌های علمی و اثربخش پلیس در اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر»، مجله بصیرت و تربیت اسلامی، دوره ۱۲، ش ۳۳.
 ۹. ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشادی (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، مجله پژوهش، دوره ۳، ش ۲.
 ۱۰. باهنر، ناصر و محمدرضا روحانی (۱۳۹۳)، «رویکرد رسانه‌ای به تحلیل امر به معروف و نهی از منکر»، مجله مطالعات فرهنگ - ارتباطات، دوره ۱۵، ش ۲۵.
 ۱۱. برازش، علیرضا (۱۳۶۲)، مجموعه موضوعی نهج البلاغه و غررالحکم، ج ۲، تهران: میقات.
 ۱۲. بسیج، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۷)، نظارت نخبگان (تبیین امر به معروف و نهی از منکر در دانشگاه)، چاپ اول، تهران: نشر سوره المنتهی.

۱۳. بیات، اسدالله (۱۳۷۱)، «مراتب امر به معروف و نهی از منکر و شیوه‌های گوناگون آن»، ماهنامه پاسدار اسلام، ش ۱۳۴.
۱۴. پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه (۱۳۸۱)، «موانع پذیرش دعا»، مجله مبلغان، ش ۳۵.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، آداب و شیوه‌ها در امر به معروف و نهی از منکر، برگرفته از سایت: <https://hawzah.net>
۱۶. جمشیدی، مسلم؛ جمشیدی غلام، صادق محمد و هدایت سیاح البرزی (۱۳۸۸)، «تحلیلی نو و عملی از امر به معروف و نهی از منکر در انتظام اجتماعی»، انتظام اجتماعی، س ۱، ش ۴.
۱۷. جوان‌آراسته، حسین (۱۳۹۴)، «بازخوانی امر به معروف و نهی از منکر به مثابه قدرت نرم در فرهنگ اسلامی»، مجله مطالعات قدرت نرم، دوره ۵، ش ۱۲.
۱۸. حسینی اجداد، سیداسماعیل و سیده اکرم رخشنده‌نیا (۱۳۹۱)، «امر به معروف و نهی از منکر از منظر دین و شرایط اقامه آن»، مجله پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، س ۳، ش ۲.
۱۹. حسینی شاهرودی، سیدمحمد (۱۳۸۳)، «امر به معروف و نهی از منکر در نهضت امام حسین ۷»، نشریه حصون، ش ۲.
۲۰. حیدری نراقی، علی محمد (۱۳۹۰)، امر به معروف و نهی از منکر، چاپ هفتم، قم: انتشارات مهدی نراقی.
۲۱. خداکرمی زنجانی، ابوعلی (۱۳۹۲)، نگاهی به دو اصل استوار: یا امر به معروف و نهی از منکر، چاپ دوم، قم: دارالنشر اسلام.
۲۲. دوست‌محمدی، هادی (۱۳۵۸)، «نظارت بر مردم چه شرایطی دارد؟ امر به معروف و نهی از منکر»، مجله: درس‌هایی از مکتب اسلام، س ۱۹، ش ۱۲.
۲۳. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶)، مدینه فاضله در پرتو امر به معروف و نهی از منکر، چاپ اول، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۲۴. زارعی‌متین، حسن و دیگران (۱۳۹۱)، «تبیین مسائل صنعت گردشگری جمهوری اسلامی ایران»، دوفصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی، دوره ۶، ش ۱.
۲۵. شاهرخی، سیدعلاءالدین (۱۳۸۱)، «امام‌المتقین و تاریخ تشیع: امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام علی ۷»، مجله تحقیقات اسلامی، س ۱۴، ش ۱ و ۲.

۲۶. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۸)، نهج البلاغه، ترجمه: حسین انصاریان، چاپ اول، قم: دارالعرفان.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی، علی بن حسین (۱۳۷۴)، مشکاة الانوار، ترجمه: عزیزالله عطاردی قوچانی، چاپ اول، تهران: عطارد.
۲۹. غدیری، جهان‌بخش؛ خسروی‌نژاد، کبری و نادر آزادبخت (۱۳۸۷)، «امر به معروف و نهی از منکر: از تئوری تا عمل»، تهران: مجله مطالعات میان فرهنگی، س ۳، ش ۸.
۳۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۶۶)، روضة الواعظین، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
۳۱. فقیهی، علی نقی و حسن نجفی (۱۳۹۲)، «بررسی شیوه‌های کاربردی‌سازی امر به معروف و نهی از منکر در تعلیم و تربیت دانش‌آموزان»، پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی، دوره ۱، ش ۱.
۳۲. قدس، طیب (۱۳۷۹)، «شیوه‌های مؤثر امر به معروف و نهی از منکر (۲)»، مجله اصلاح و تربیت، ش ۶۴.
۳۳. قرائتی، محسن (۱۳۸۹)، ده درس پیرامون امر به معروف و نهی از منکر، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۴. قمی، قاضی سعید (۱۳۸۷)، اسرار العبادات و حقیقت الصلاة، ترجمه: علی زمانی قمشه‌ای، قم: آیت اشراق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، اصول کافی، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، قم: اسوه.
۳۶. _____ (۱۳۸۸)، تحفه الاولیاء، ترجمه: محمد علی اردکانی، قم: دارالحدیث.
۳۷. محسنی دهکلاتی، محمد؛ ایزدی‌فرد، علی‌اکبر و صالح منتظری (۱۳۹۴)، «عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر»، مجله فقه و اصول، دوره ۴۹، ش ۱.
۳۸. مردانی نوکنده، محمد حسین و قاسم‌علی کابلی (۱۳۸۸)، «راه کارهای امر به معروف و نهی از منکر در دانشگاه‌ها»، مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۴۳.

۳۹. مسعودی، محمداسحاق (۱۳۸۰)، پژوهشی در امر به معروف و نهی از منکر (از دیدگاه قرآن و روایات)، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۰. مسعودی، محمداسحاق (۱۳۸۷)، آموزش ملی امر به معروف و نهی از منکر، تهران: پیام آزادی.
۴۱. مشکینی، علی (۱۳۵۹)، امر به معروف و نهی از منکر، پژوهان اسلامی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، آذرخش کربلا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۴۳. _____ (۱۳۹۰)، بزرگ‌ترین فریضه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۴۴. معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴ (۱۳۷۸)، امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خمینی ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴.
۴۵. منصوری، بهمن (۱۳۸۰)، امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام علی ۷، مجله دانش انتظامی، ش ۱۰.
۴۶. نراقی، مهدی (۱۳۸۸)، جامع السعادات، ترجمه: کریم فیضی، انتشارات قائم آل محمد (عج).
۴۷. همایون، محمدهادی و محمود مطهری نیا (۱۳۸۸)، «جمهوری اسلامی ایران و حکومت جهانی امام عصر (عج)»، مجله مطالعات انقلاب اسلامی، س ۶، ش ۱۸.
۴۸. یوسف زاده، حسن (۱۳۹۲)، «امر به معروف و نهی از منکر اصول جایگزین برای نظریه‌های جایگزین رسانه»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، دوره ۴، ش ۳.
49. Adaptation Fund Board (2009), *Results Based Management Framework. Adaptation Fund Board Eighth Meeting* (p. 9). Bonn: Adaptation Fund Board.
50. Emery, C. R; Trung, H; N., & Wu, S. (2015), "Neighborhood informal social control and child maltreatment: A comparison of protective and punitive approaches", *Child abuse & neglect*, 41, 158-169.
51. Friedkin, N. E. (2015), "The problem of social control and coordination of complex systems in sociology: A look at the community cleavage problem", *IEEE Control Systems*, 35(3), 40-51.
52. Hulme, D. (2007), *The making of the millennium development goals: human development meets results-based management in an imperfect world.*

-
53. OECD. (2002), *Glossary of Key Terms in Evaluation and Results Based Management*. Paris: OECD.
 54. Sarangi, S & Slembrouck, S. (2014), *Language, bureaucracy and social control*. Routledge.
 55. United Nations Development Group (2011), *Results-Based Management Handbook*.
 56. Vähämäki, J; Schmidt, M & Molander, J. (2011), *Results Based Management in Development Cooperation*. Riksbankens Jubileumsfond, Stockholm. Google Scholar.
 57. Zwart, R. (2017), *Strengthening the results chain: Synthesis of case studies of results-based management by providers* (No. 7). OECD Publishing.

تبارشناسی مفهوم سرمایه دینی و شاخص‌سازی آن متناسب با جامعه ایران

بهر روز سپیدنامه*
مقصود فراست‌خواه**
جبار رحمانی***

چکیده

مفهوم دین و دین‌داری به سبب اهمیت آن‌ها در زندگی انسان، از دیرباز مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و دین‌پژوهان بوده است. مطالعات انجام شده در این حوزه شامل پیمایش‌های کمی درباره سنجش میزان دین‌داری کنش‌گران و ارتباط متقابل آن با متغیرهای مختلف، مطالعات کمی و کیفی در رابطه با انواع دین‌داری و مطالعات اسنادی درباره تحولات دین‌داری در ایران است. مهم‌ترین خلأ موجود در این مطالعات، توجه اندک پژوهشگران به مفاهیم اساسی و بومی‌سازی آن‌هاست. سرمایه دینی از جمله این مفاهیم اساسی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله تلاش شده با روش اسنادی، نخست به تبارشناسی مفهوم سرمایه دینی از نظر اندیشمندان پرداخته و آن‌گاه مؤلفه‌های بومی‌شده سرمایه دینی متناسب با جامعه ایران تدوین شده و در پایان تعریفی متناسب از سرمایه دینی ارائه گردد.

کلیدواژه‌ها

سرمایه دینی، سرمایه اجتماعی، تبارشناسی، جامعه ایرانی.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
(نویسنده مسئول)

b.sepidnameh@ilam.ac.ir

m_farasatkah@irphe.ir

rahmani59@iscs.ac.ir

** دانشیار موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی
*** استادیار انسان‌شناسی فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

مقدمه

دین، از جمله پدیده‌های اجتماعی است که سیالیت مفهوم آن به متکثر شدن تعاریفش منجر شده است: کانت^۱ هر چند که به دین طبیعی نظر داشت، اما دین را وحیانی^۲ (نیازمند به وحی) می‌دانست (کانت، ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۶). دورکیم^۳ آن را نظام وحدت‌یافته‌ای از باورها و اعمال در برابر اشیاء مقدس تلقی کرد که موجب پیدایش اجتماع اخلاقی واحدی به نام دستگاه دینی می‌گردد (توسلی، ۱۳۸۰: ۶۸). رادکلیف براون^۴ آن را نیرویی معنوی و اخلاقی می‌داند (همان). گیرتز^۵ دین را نظامی از نمادها و رموزها در جهت استقرار وجوه نیرومند و انگیزش‌های نافذ و پردوام انسان تعریف نمود (همان: ۷۰). از نظر تی‌یل^۶، دین وضعیتی روحی یا حالتی^۷ ناب و حرمت‌آمیز است که آن را «خشیت»^۸ می‌خوانیم. به عقیده برادلی^۹، دین، کوششی است برای این که حقیقت کامل خیر را در تمام وجود هستی‌مان باز نماییم و جیمز مارتینو^{۱۰} مدعی بود که دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده است؛ یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد. از نظر نینیان اسمارت^{۱۱} دین، متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۸).

علمای مسلمان نیز تعاریف متعددی از دین ارائه کردند. تعریف مورد اجماع علما و اندیشمندان مسلمان این است که: «دین، عبارت از عقاید، اخلاق، احکام فقه و حقوق و

1. Immanuel Kant.
2. Geoffenbarte.
3. Emile Durkheim.
4. Alfred Radcliffe-Brown.
5. Clifford Geertz.
6. C. P. Tiele.
7. Disposition.
8. Piety.
9. F. H. Bradley.
10. James Martineu.
11. Ninian Smart.

مانند آن و به قبول آن، تدین می‌گویند؛ یعنی قبول دین، کار انسان است. ممکن است کسی دین‌شناس باشد ولی اهل قبول نباشد و گرفتار نکول باشد. قبول و نکول در مرحله بعد و در حوزه ایمان است و اگر قبول کرد، مؤمن می‌شود. پس حوزه تدین، غیر از حوزه دین است» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰: ۷).

به‌طور کلی، تعاریف ارائه‌شده از دین را می‌توان در سه دسته: کارکردی، اسمی و ترکیبی، جمع‌بندی کرد:

الف) تعاریف کارکردی

۱. تعریف ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و ارائه نظم اخلاقی تقویت عواطف مشترک؛
 ۲. انسجام‌پذیری، مشروعیت‌بخشی به تنظیمات جمعی، جهت‌دهی به نهادهای اجتماعی و ایجاد پشتوانه ایدئولوژیک؛
 ۳. ارائه پاسخ به سوال‌های اساسی بشر درباره منشأ عالم، خلقت انسان، معنا و هدف زندگی (شاطری، ۱۳۹۲: ۴۸).
- در نقد تعاریف کارکردی دین از منظر جامعه‌شناسی گفته‌اند که این‌گونه تعاریف «به اندازه کافی وسیع می‌باشند؛ به طوری که همه موارد دین در معنی اخص (مانند مسیحیت) و دیگر نظام‌های نمادی (مثل مارکسیسم و فرویدیسم) که می‌توانند کارکردهای قابل قیاس با دین داشته باشند را در بر می‌گیرد» (توسلی، ۱۳۸۰: ۷۴).

ب) تعاریف اسمی

«تعاریف اسمی دین را با یک عالم متعالی و مافوق طبیعی مرتبط می‌سازند و این همان موضوعی است که ویلسون^۱ از آن پشتیبانی می‌کند؛ در عین حال، این‌ها با آنچه که حداقل

1. Wilson.

در جوامع غربی از کاربرد اجتماعی واژه دین افاده می‌شود، موافقت دارند. مزیت دیگر آن‌ها این است که اجازه می‌دهند حدود و ثغور موضوعات به‌طور نسبتاً واضح، روشن گردیده و هر آنچه که ارتباطی با یکی از صور و اشکال عالم متعالی ندارد، از قلمرو دین دور نگه داشته شود» (شربتیان، ۱۳۸۴: ۲۵).

ج) تعاریف ترکیبی (تعاریف کارکردی و اسمی)

این تعاریف بر هر دو وجه اسمی و کارکردی دین تأکید دارند. نظیر، تعریف کلود بووی^۱ و رولان کامپیش^۲:

دین، «مجموعه‌ای از اعتقادات، آداب و اعمال کم‌ویش سازمان‌یافته و با یک حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط است و در درون یک جامعه معین یک و یا چند وظیفه زیر را انجام می‌دهد: یکپارچه‌ساختن، هویت‌بخشیدن، تبیین تجربه جمعی پاسخ‌گویی به ماهیت و حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها» (همان: ۲۷).

یکی از مفاهیم بنیادی حوزه دین و دین‌داری، مفهوم «سرمایه دینی»^۳ است. هر چند که میزان توجه اندیشمندان غربی به این مفهوم بیشتر از اندیشمندان مسلمان و ایرانی است، اما بسامد مطالب نگاشته‌شده در خصوص آن در کتب و مقالات اندیشمندان غربی نیز به وفور دیده نمی‌شود. در بین دین‌پژوهان ایرانی نیز توجه اندکی به این مفهوم شده و درباره صورت‌بندی و شاخص‌سازی آن، تلاش کمی صورت گرفته است.

با توجه به اهمیت سرمایه دینی در تکوین کنش‌های دینی افراد و فقر شاخص‌سازی و مفهوم‌سازی یادشده، در این مقاله تلاش شده تا ابتدا پیشینه این مفهوم در متون غربی و اسلامی بررسی و سپس به سنجه‌پذیر نمودن (بر این مطالعات پیمایشی) و مفهوم‌سازی آن اقدام گردد. لذا سئوالات اصلی عبارتند از:

۱. سیر تکوین مفهوم سرمایه دینی چگونه است؟^۲ مهم‌ترین ابعاد سرمایه دینی متناسب با جامعه ایران کدامند؟

1. Claude Bovay.

2. Roland Campiche.

3. Religious Capital.

سرمایه دینی

درباره سرمایه دینی که گاه با عنوان «سرمایه معنوی»^۱ از آن یاد می‌شود^۲، بحث‌های مختلفی انجام شده است. «استفاده از مفهوم سرمایه دینی به شکل دوره‌ای و پراکنده از دهه ۱۹۹۰ آغاز شد، اما تسریع فراوانی کاربرد آن مربوط به دهه ۲۰۰۰ است» (حبیب‌پور گتسابی و همکاران، ۱۳۹۳).

برای تبارشناسی مفهوم سرمایه دینی، ابتدا به مفهوم شناخته‌شده گری بکر^۳، یعنی «سرمایه انسانی»^۴ می‌پردازیم. سرمایه انسانی از نظر ایشان، «دانش و مهارت‌های هر فرد، قدرت کار کردن، سلامتی، روابط زناشویی مناسب و امثال آن می‌شود. در این نوع نگرش، صفت‌های انسانی مانند صداقت، وجدان کاری و محترمانه صحبت کردن نیز شامل سرمایه انسانی می‌شود. بکر، جهت‌گیرها و ترجیحات سرمایه انسانی را ناشی از ترجیحات دینی و سرمایه دینی افراد می‌داند» (Pressman, 2006: 283).

بارکر، اعتقاد دارد سرمایه اجتماعی، نقشی اساسی در توسعه سرمایه دینی دارد. سرمایه اجتماعی شامل اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها است که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک اجتماع می‌شود و در نهایت، منافع متقابل آنان را تأمین خواهد کرد. سرمایه دینی نیز «بیانگر دامنه گسترده‌ای از فعالیت‌ها و تجارب دینی است که سبب ایجاد تنظیمات اجتماعی می‌گردند. علاوه بر این، سرمایه دینی شامل تعلق به فرهنگ دینی و ارج نهادن به آن در یک جامعه دینی است» (Barker, 2008: 4).

1. Spiritual Capital.

۲. سرمایه معنوی مفهومی اعم از سرمایه دینی است. زهر و مارشال (۲۰۰۴) سرمایه معنوی را این‌گونه تعریف کردند: ثروتی که به حفظ آینده بشر کمک می‌کند و ثروتی که روح انسان را تغذیه و حفظ می‌کند. اسماعیل (۲۰۰۵) همان تعریف گفته شده از سرمایه معنوی که توسط زهر و مارشال (۲۰۰۴) ارائه شده را بیان کرد، که سرمایه معنوی به‌عنوان یک دانش معنوی درون افراد یا فرهنگ تعریف کردند. سرمایه معنوی یک سرمایه خاص است و از سرمایه‌های دینی پیروی می‌کند. سرمایه معنوی بشریت و انسانیت را حفظ می‌کند که روح انسان را نگه می‌دارد (خسروزادگان‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۲: ۸).

3. Gary Becker.

4. human capital.

لورنس یاناکون^۱، سرمایه معنوی را معادل سرمایه دینی به کار برده و آن را متشکل از «مهارت‌ها و تجارب مربوط به دین یک فرد مانند: دانش مذهبی، آشنایی با شعائر و دکترین کلیسا، دوستی و مصاحبت با هواداران مذهبی (همان) و تجربیات عقیدتی هر فرد می‌داند که در برگیرنده شناخت دینی و احساس همدلی با آرمان‌های عقیدتی است» (Verter, 2003: 158) «که به تولید منابعی منجر می‌گردد که از نظر مردم ارزشمند و توضیح‌دهنده رفتار دینی‌اند» (Palmer & wong, 2008: 4).

استارک و فینک^۲ تعریف یاناکون را توسعه داده و اظهار کردند: «سرمایه دینی، متشکل از درجه تسلط به فرهنگ دینی خاص و میزان وابستگی به آن است. به نظر آنان، مردم در انتخاب مذهبی خود تلاش می‌کنند که سرمایه دینی‌شان را حفظ نمایند. استارک و فینک به جای تمرکز بر مسایل دوستی و مودت [که یاناکون مطرح نموده بود] بر حفظ سرمایه دینی [و تلاش برای زایل نشدن آن] تأکید نمودند» (Albugh, 2010: 2).

فینک، در خصوص بازانندیشی در تعریف سرمایه دینی از نظر یاناکون اظهار داشت: «رود استارک و من [فینک] تعریف ارائه‌شده را از دو منظر مورد تجدید نظر قرار دادیم: نخست، مفهوم دوستی را از تعریف سرمایه دینی زدودیم. برای افزایش وضوح، دقت و نیز به منظور سازگاری با سایر فعالیت‌های نظری علوم اجتماعی، عبارت «سرمایه دوستی»^۳ و دیگر شبکه‌های اجتماعی را زیر تعریف «سرمایه اجتماعی» قرار دادیم. این کار سبب شد تا بتوان بین سرمایه منحصر به فرد دین و سرمایه‌ای که حاصل از پیوستن به هر سازمان است، تمیز قایل شویم و دیگر این که بخشی را به تعریف مذکور اضافه نمودیم که فراتر از معرفت و وابستگی عاطفی به سمت وسوی ارتباط عاطفی میل می‌کند. با این وجود، به این

1. Laurence Iannaccone.

2. Rodney Stark, and Roger Finke.

3. capital of friendships.

امر باورمندیم که فراگیری دین، امری مهم است و تجربه‌های دینی اغلب به پیوندهای عاطفی منجر می‌گردند که تا حد زیادی سبب افزایش ظرفیت تولید سرمایه دینی می‌گردند» (Fink, 2003: 2).

از نظر فینک^۱، تعریف متداول سرمایه دینی عبارت است از: «میزان تسلط و دل‌بستگی فرد به مذهبی خاص؛ سرمایه دینی ترکیبی از ایده‌های سرمایه انسانی، سرمایه اجتماعی و تولید خانگی است» (Barker, 2008: 3).

ورتر^۲ به استناد بوردیو^۳ شاخص‌های سرمایه نمادین نظیر: تحصیلات، شبکه‌های اجتماعی، مهارت‌های هنری (صنعت موسیقی مسیحی) و دانش فرهنگی را در تعریف سرمایه دینی مدنظر قرار داد. به اعتقاد ورتر، «انتخاب و ترجیحات مذهبی افراد به‌عنوان شخصی‌ترین انتخاب روحی - معنوی تنها از طریق تولد و تعلیم و تربیت، محدود و معین نمی‌گردد بلکه پویایی مستمر و مداوم زمینه‌های^۴ اجتماعی فرد و هویت خُرده‌فرهنگ سلابیق دینی تعیین‌کننده‌اند. مردم بیشترین نفع را از عضو شدن در سمن‌های^۵ دینی کسب می‌کنند به‌ویژه در کشورهایی که این فعالیت‌ها به گونه‌ای کاملاً داوطلبانه انجام می‌پذیرند» (Albugh, 2010: 11).

تعاریف جدید سرمایه دینی

با توجه به پیشینه مفهوم‌سازی اولیه از «سرمایه دینی» که یاناکون، استارک، فینک، ارائه نمودند، تعاریف جدیدتری از «سرمایه دینی» نیز ارائه شده است:

پالمر و ونگ (۲۰۱۳) اعتقاد دارند: «سرمایه دینی را به جای این که منبعی در نظر

1. Finke.

2. Bradford Verter.

3. Bourdieu.

4. Contexts.

۵. سرواژه سازمان مردم نهاد (NGO).

بگیریم که از طریق مشارکت در گروه‌های مذهبی خاص کسب می‌شود، باید آن را درجه و میزانی از اشراف و تعلق به فرهنگ دینی معینی در نظر گرفت. این وابستگی عاطفی در گذر زمان به نوعی سرمایه‌گذاری مبدل گشته و باعث تکوین سرمایه دینی می‌شود. سرمایه دینی، ترجیح تعامل عمومی گروه‌های مذهبی با جامعه گسترده به جای تربیت یک فرد مذهبی کارآمد است. سرمایه دینی، نوعی مساهمه عملی است که گروه‌های مذهبی از طریق ایجاد شبکه‌های اعتماد و توجیه (رهنمونی) و حمایت تقدیم جامعه می‌کنند» (Palmer & wong, 2013: 2). از نظر پالمر و ونگ، سرمایه دینی نوعی از سرمایه اجتماعی است که مبتنی بر شبکه‌های مشارکت و اعتماد است.

مک براید (۲۰۱۵)، «سرمایه دینی را نوعی از سرمایه انسانی و اجتماعی می‌داند که باعث افزایش بهره‌مندی و ارزش کالاهای مصرفی دینی می‌گردد. از منظر بهره‌وری، تجربه افراد و شناخت آنان نسبت به کلیسای خاصی، سبب افزایش قدرت آن کلیسا در تولید کالای دینی می‌گردد. کلیسایی که سرودهای مذهبی را بهتر می‌شناسد نسبت به کلیسایی که این گونه نیست، سرودهایی با کیفیت بالاتری تولید می‌کند. شخصی که نسبت به آموزه‌ها و شیوه‌های کلیسا، دانش بیشتری دارد، بهتر از کسی که فاقد این دانش است می‌تواند آموزش دهد. سرمایه دینی، به مثابه مصرف (تقاضا)، باعث افزایش ارزش مصرف کالاهای دینی نزد دارنده این نوع از سرمایه می‌شود. پیوندهای اجتماعی سبب افزایش احساس همگرایی اجتماعی در داخل گروه‌ها و سبب افزایش اعتقادات مذهبی و اهداف مرتبط با موارد یادشده می‌گردد» (Mcbride, 2015: 11).

مک‌براید نظیر بورديو که بر «کالای‌های رستگاری»^۱ تأکید می‌کند، سرمایه دینی را شامل قابلیت‌های دینی و مذهبی می‌داند که با شناخت از روابط بازار، اقدام به تولید و عرضه کالایی می‌کنند که بیشترین تقاضا را در بر داشته باشد و موفقیت در فروش، در گرو بالابودن میزان دانش و شناخت دینی تولیدکنندگان است. ایشان نیز شبکه تعاملات

1. Good of salvation.

اجتماعی در گروه‌های مذهبی را عامل هم‌افزایی و هم‌گرایی کنش‌گران دینی می‌داند. لذا به نحوی، سرمایه دینی را نوعی از سرمایه اجتماعی قلمداد کرده است. ماسلکو و همکاران^۱ (۲۰۱۱) نیز سرمایه دینی را عامل دل‌بستگی افراد و تعلق آنان به اجتماعات دینی می‌دانند. آنان بر این باورند که «سرمایه دینی شامل مهارت‌ها و دانش‌های مورد نیازی است که افراد را به اجتماعات دینی پیوند می‌دهد. همچنین نوعی از دل‌بستگی است که سبب مراجعه هر هفته افراد به این اجتماعات می‌گردد» (Maselko, 2011: 762).

از نظر بارکر^۲ (۲۰۰۸) «سرمایه دینی مفهوم نسبتاً جدیدی است که عمدتاً برای توضیح تعهد مذهبی، تغییرات سازمانی در سطح فرد و خانواده مورد استفاده قرار می‌گیرد. در حال حاضر این مفهوم در حوزه‌های گسترده‌تری نیز مورد بهره‌برداری واقع می‌شود» (Barker, 2008: 5). «سرمایه دینی با دین تفاوت دارد. سرمایه دینی، به اثرات اعتقادات و اعمال مذهبی اطلاق می‌گردد» (همان). بارکر نیز مهم‌ترین ویژگی سرمایه دینی را افزایش تعهد مذهبی می‌داند؛ تعهدی که افراد را به اجتماعات دینی پیوند می‌دهد. آلبا^۳ (۲۰۱۰)، «اعتقاد دارد: «سرمایه دینی» برگرفته از مفهوم «سرمایه فرهنگی» و معادل دین‌داری است و شامل اشکال متفاوتی از معرفت (نظر) و عمل است (باورها و اعمال). مانند: مشارکت، خواندن کتاب مقدس، علم به نمادها و داستان‌های مذهبی» (Albaugh, 2010: 25).

نقطه اشتراک تمام تعاریف ارائه‌شده از سرمایه دینی آن است که مهم‌ترین کارکرد این نوع سرمایه، هویت‌بخشی دینی به افراد از طریق مشارکت در انجمن‌های دینی و هم‌افزایی بین افراد است. هویت نیز معمولاً با دو شاخص «تعلق» (وابستگی) و «تعهد» (دل‌بستگی) معنا می‌یابد. در این معنا، هویت دینی به معنای تعلق و تعهد به جامعه دینی است؛ البته هر دو سطح از هویت دینی (شخصی و جمعی) متضمن میزانی از دین‌داری است.

1. Maselko et al.

2. Barker.

3. Albaugh.

سرمایه دینی، نوعی سرمایه گذاری برای تولید کالاهای دینی است. خرید این نوع کالا مبتنی بر سطح اعتمادی است که افراد به اجتماعات دینی دارند و این اعتماد نیز ریشه در باور و دانش دینی افراد دارد. بوردیو، اعتقاد دارد: «حقیقت عمل دینی از نظر افراد، واجد معنای اقتصادی نیست و نمی توان فعالیت دینی را هم ارز فعالیت اقتصادی در نظر گرفت؛ چون در پس فعالیت های دینی، نوعی تقدس وجود دارد. در نگاه های دینی با افراد بر اساس منطق روابط خانوادگی تعامل می شود؛ یعنی آنان را برادر یا خواهر خود می خوانند» (بوردیو، ۱۳۹۰: ۲۷۶).

انواع سرمایه دینی

سرمایه دینی نیز مانند سایر سرمایه ها دارای تقسیم بندی های گوناگونی است. مهم ترین تقسیم بندی آن به دو سطح فردی و اجتماعی است اما تقسیم بندی های جزئی تری نیز وجود دارد:

تامسون^۱ سه سطح برای سرمایه دینی ذکر می کند:

۱. سطح شخصی^۲: که شامل افکار فرد، احساسات و اعمال او و تأثیرات دین بر

کنش های اجتماعی است؛

۲. سطح فرهنگی^۳: که به مجموعه ای از الگوهای مشترک در بین گروه های دینی و

مسئولیت اجتماعی فعالیت های داوطلبانه اطلاق می گردد؛

۳. سطح ساختاری^۴: که شامل تأثیرات دین در سطح کلان - اجتماعی، سیاسی،

اقتصادی - نظام اجتماعی معاصر می شود (Thompson, 2003: 17).

اما مهم ترین تقسیم بندی سرمایه دینی برگرفته از منطق دوانگاری فرد و اجتماع و اشاره

به دو نوع سرمایه دینی فردی (شخصی) و گروهی (اجتماعی) است.

1. Thompson.

2. Personal level.

3. Cultural level.

4. Structural level.

الف) سرمایه دینی فردی

«به مجموعه مذهب انتخابی (اعتقادات، باورها، دانش، تجربه‌ها، ارزش‌ها و عادت‌های حاصل از ایمان مذهبی) یا درباره مذهب نزد فرد، سرمایه مذهبی فردی می‌گوییم. به عبارت دیگر، به عناصر مذهبی شکل‌دهنده ساختار بخش رفتارهای فرد، سرمایه مذهبی فردی می‌گوییم. در اثرگذاری این سرمایه، نقش اساسی را عمق گستردگی هر یک از عناصر شکل‌دهنده آن ایفا می‌کنند که محور پایه این عمق، ایمان مذهبی فرد است» (عزتی، ۱۳۸۷: ۷).

ب) سرمایه دینی اجتماعی

«مفهوم سرمایه دینی اجتماعی برای نخستین بار در مبانی نظری بوردیو و گلمن مورد استفاده قرار گرفت. آنان این نوع از سرمایه را به‌عنوان منابع جمعی موجود در روابط اجتماعی در نظر گرفتند که می‌تواند در راستای اهداف فردی یا جمعی مورد استفاده قرار گیرد» (Irwin & Fitzpatrick, 2008: 1940). «سرمایه دینی اجتماعی^۱ منبع اجتماعی افراد و گروه‌هایی است که از طریق مواضات اجتماعی با اجتماع دینی حاصل می‌شود. این منابع شامل: ارزش‌های مشترک، سطوحی از اعتماد اجتماعی در بین گروه‌های اجتماعی، پایگاه مذهبی^۲ (سلسله‌مراتب مذهبی) و سطحی از اجتماعی‌شدن که مختص گروه‌های مذهبی خاص است» (Gitell & Vidal, 1998: 121).

اسمیت (۲۰۰۳) ضمن اذعان به وجود مشابهت اساسی بین سرمایه اجتماعی و سرمایه دینی اجتماعی، در خصوص وجه تمایز این دو نوع سرمایه اظهار داشته: «سرمایه دینی اجتماعی نسبت به سایر انواع سرمایه، بادوام‌تر و متمایزتر است. مهم‌ترین وجه تمایز این نوع سرمایه آن است که ظرفیت بسیار بالایی برای ایجاد سرمایه اجتماعی فراهم می‌سازد؛ زیرا روابط بین دین‌داران بر مبنای اعتماد انجام می‌پذیرد. این نوع سرمایه، ارائه‌دهنده

1. Religious social capital (RSC).

2. Religious hierarchy.

خدمات بدون چشم‌داشت در بخش‌های مختلف جامعه است و از طریق مؤسسات مذهبی، مهارت‌های مدنی را حمایت می‌کند» (Muskett, 2013: 131).

«به مجموعه نهادهای، کارکردها، قوانین و مقررات، ارزش‌ها، اعتقادات، هنجارها، دانش، تجربه، نمادها و سمبل‌های برخاسته و شکل‌دهنده ساختار دینی جامعه، سرمایه دینی اجتماعی می‌گوییم. به سخن دیگر می‌توان گفت: مجموعه عناصر شکل‌دهنده ساختار دینی هر جامعه، سرمایه دینی آن جامعه است (عزتی و همکاران، ۱۳۹۵: ۹).

از منظر ایرون و همکاران^۱ شاخص‌های اندازه‌گیری سرمایه دینی - اجتماعی عبارتند از: ۱. میزان و بسامد حضور در برنامه‌های مذهبی؛ ۲. اهمیت دین در زندگی فردی؛ ۳. مراجعه به پیشوایان مذهبی برای حل مشکلات شخصی؛ ۴. بهره‌گیری از پیشوایان مذهبی هنگام احساس تنهایی؛ ۵. عضویت در کلیسا؛ ۶. خدمت و مشارکت در برنامه‌های کلیسا در طول ۱۲ ماه گذشته (Irwin & Fitzpatrick, 2008: 1941).

سرمایه دینی - اجتماعی نظیر سرمایه اجتماعی می‌تواند در اشکال درون‌گروهی و برون‌گروهی ظاهر شود. «سرمایه دینی اجتماعی درون‌گروهی^۲ شامل اعتماد و تعاون بین افراد اجتماعات دینی است اما سرمایه دینی اجتماعی برون‌گروهی^۳ به مواصلات مشابه در تمام گروه‌های مذهبی اطلاق می‌گردد» (Gitell & Vidal, 1998: 122). کاهش سرمایه دینی درون‌گروهی می‌تواند در فرسایش سرمایه دینی برون‌گروهی و سرمایه دینی - اجتماعی مؤثر باشد. افزایش سرمایه دینی درون‌گروهی نیز می‌تواند دارای دو کارکرد متفاوت باشد: از یک‌سو، سبب ارتقاء سطح سرمایه دینی برون‌گروهی و سرمایه دینی - اجتماعی خواهد شد. از سوی دیگر، چنان‌چه تعاملات و مواصلات درون‌گروهی افراد مبتنی بر جهت‌گیری‌های متعصبانه و وجهه‌نظر غیریت‌سازی (خودی - غیرخودی) باشد، باعث کاهش مواصلات با دیگر گروه‌های مذهبی خواهد گشت و نهایتاً به فرسایش سرمایه دینی برون‌گروهی و سرمایه دینی - اجتماعی خواهد انجامید.

1. Irwin et al.

2. bonding religious social capital.

3. bridging religious social capital.

تفاوت سرمایه دینی خاص و عام

بین سرمایه دینی خاص (فردی) و سرمایه دینی عام تفاوت اساسی وجود دارد؛ «سرمایه دینی خاص، قابل انتقال نیست در حالی که سرمایه دینی عام، قابلیت انتقال دارد. به عنوان مثال، ضرورت آشنایی با انجیل در تمام گروه‌های مذهبی جاری و ساری است اما ضرورت آشنایی با مراسم کاتولیک، قابل انتقال به افراد پروتستان نیست» (Mcbride, 2015: 12)

خودفزاینده‌گی و استهلاک سرمایه دینی

«سرمایه دینی فردی و اجتماعی خودفزاینده‌گی دارد. همچنین سرمایه دینی، موجب افزایش در ایمان افراد می‌شود. تقویت سرمایه‌های دینی فردی نیز باعث افزایش توان ایجاد سرمایه دینی اجتماعی می‌شود. ایمان سرمایه دینی فردی باعث افزایش ایجاد (تولید) سرمایه مذهبی فردی و اجتماعی جدید می‌شود. سرمایه دینی می‌تواند استهلاک نیز داشته باشد که بخشی از استهلاک می‌تواند از طریق خودبازسازی درونی (خودفزاینده‌گی) جبران شود. بخشی از آن نیز نیازمند صرف سرمایه انسانی سرمایه فیزیکی است. استهلاک سرمایه دینی به معنی کاهش هنجارها، ارزش‌ها، نمادها، سمبل‌ها، مکان‌های ... مذهبی به صورت مادی یا معنوی به شکل کمی یا کیفی است. وجود خودفزاینده‌گی استهلاک از این نوع در سرمایه دینی نیز یک وجه تمایز آن با سرمایه اجتماعی است» (عزتی، ۱۳۸۷: ۹).

مهم‌ترین کارکرد سرمایه دینی، افزایش به‌سازی، سلامت و پیشرفت جوامع بشری است. افزایش باورها، ایمان و اخلاقیات به خلق هنجارها و ارزش‌هایی خواهد انجامید که سبب کاهش آسیب‌ها و انحرافات به مفهوم عام کلمه (اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی) خواهد شد. افزایش سطح نوع‌دوستی انسان‌ها و گسترش روابط و مواصلات آنان با یکدیگر به ارتقاء سطح نوع‌دوستی و کاهش فردی‌سازی و فردی‌شدن منجر خواهد شد.

سرمایه دینی به مثابه چسب اجتماعی

«از مذهب و دین تعاریف متعددی شده است. اصلی‌ترین بیان به معنی چسبندگی است که

جوامع انسانی را با یکدیگر متحد نگه می‌دارد. کلمهٔ مذهب از فعل لاتین «which Religare» گرفته شده است» (آزاد ارمکی، ۱۳۹۱: ۳۸۳-۳۸۴).

با توجه به ماهیت تعریف دین، سرمایهٔ دینی، نوعی چسب اجتماعی به شمار می‌رود؛ عاملی که باعث ماندگاری افراد در قرارگاه دینی خود گشته و مانع انتقالات مکرر افراد در اردوگاه دینی به سایر ادیان و مذاهب می‌گردد. به عبارتی دیگر، نوعی همبستگی منفی بین سرمایهٔ دینی و تمایل افراد به تغییر دین و مذهب و حتی ازدواج با افرادی از سایر ادیان و مذاهب وجود دارد.

«یافته‌های پژوهشی شرکات^۱ (۲۰۰۱)، مؤید این امرند که:

۱. بسیاری از افراد ترجیح می‌دهند در فرقه یا گروه مذهبی خویش باقی بمانند؛
۲. در صورت انتقال مذهبی، افراد به سمت مذهبی تمایل نشان می‌دهند که بیشترین شباهت را با مذهب آنان داشته باشد؛
۳. کسانی که دارای بیشترین سرمایهٔ دینی‌اند، تمایل کمتری برای تغییر مذهب نشان می‌دهند» (Fink, 2003: 5).

یاناکون، فرضیات دیگری در خصوص رابطهٔ ازدواج و مذهب و تولید خانگی ارائه نموده است: اگر زن و شوهری دارای دین مشترکی باشند، کالاهای دینی قابل توجهی را عرضه خواهند نمود، اما چنین شراکتی وامدار آن است که زن و شوهر هر دو ملتزم به دین و مذهب خود باشند یا تنها یکی از آنان خواستار تغییر مذهب باشد که در این صورت فرضیات زیر منتج خواهد شد:

۱. مردم غالباً به ازدواج درون‌گروهی (گروه دینی و مذهبی) تمایل دارند. ازدواج ترکیبی (ترکیب دو دین یا مذهب مختلف) معمولاً بین زن و مردی صورت می‌گیرد که دین و مذهب‌شان دارای اشتراکاتی باشد (تا حدودی شبیه هم باشند).
۲. احتمال دارد ازدواج ترکیبی، بین زن و مردی رخ دهد که فاقد سرمایهٔ دینی‌اند؛ زیرا امکان انتقال سرمایهٔ دینی از پیروان دین و مذهبی به پیروان دین و مذهبی دیگر،

1. Sherkat.

ناممکن به نظر می‌رسد. افرادی که از سطح بالای ایمان برخوردارند، بیشتر در معرض تهدید قرار خواهند گرفت. چنین امری را اگر بر ازدواج‌های ترکیبی تطبیق دهیم به فرضیه زیر خواهیم رسید:

هنگامی که ازدواج ترکیبی رخ می‌دهد، زن و شوهر بر سرمایه دینی خویش می‌افزایند. اگر یکی از زوجین از سرمایه دینی پایین‌تری برخوردار باشد، به دین و مذهب همسر خود که از سطح بالاتری از سرمایه دینی بهره‌مند است، روی خواهد آورد (همان).

هر قدر سرمایه دینی افراد منحصر به فرد باشد، حفظ آن توسط آنان بیشتر می‌گردد و این امر به پیامدهای مهمی برای افراد و سازمان‌ها منجر می‌گردد. در سطح فردی، انتقال سرمایه دینی تنها وامدار میزان سرمایه دینی افراد نیست بلکه به قدرت انتقال آن بستگی دارد. در سطح سازمانی، سازمان‌های دینی که دارای پیشینه منحصر به فردی هستند و عبادات متمایزی را ارائه می‌دهند یا مدعی منحصر به فرد بودن اقتدار مذهبی‌اند (نظیر: یک پیامبر یا مؤسسات) شکلی از سرمایه دینی را ارائه می‌دهند که دیگران قادر به عرضه آن نیستند (همان).

استارک و بن بریج^۱ در تحقیقی پیرامون رابطه بین دین و کجروی، بر نقش دین در ایجاد همبستگی اخلاقی تأکید نمودند. آنان بی آن‌که نامی از مفهوم «سرمایه دینی» برده باشند، شاخص‌هایی از دین‌داری را عرضه نموده‌اند که جزء مؤلفه‌های اصلی سرمایه دینی به‌شمار می‌روند. استارک و بن بریج اعتقاد دارند: «یکی از کارکردهای مهم دین، حفظ نظم اجتماعی در جامعه است و این امر از طریق ایجاد همبستگی اجتماعی به‌عنوان شالوده بقای تمامیت جامعه و تحقق هر گونه نظم در آن محقق می‌شود. همبستگی اجتماعی، نوعی رضامندی مشترک افراد به هم‌نوایی با مجموعه‌های تعین‌کننده کنش‌های متقابل و متناسب و نیز، وادار ساختن هم‌زمان دیگران با این هم‌نوایی به حساب می‌آید و محور اصلی در منابع اجتماعی آن نیز «دلبستگی»‌هایی عمدتاً عاطفی قلمداد می‌شود که شالوده و

1. Rodney Stark & William Sims Bainbridge.

«چسب» مناسبت‌ها و ارتباطات اجتماعی بین افراد و عنصر اصلی کنترل‌کننده رفتار و در نتیجه ایجاد هم‌نوایی است.

در سطح فردی: هم‌نوایی افراد با هنجارها، وابسته به میزان «دلبستگی» آنان به افرادی است که مشروعیت آن‌ها را پذیرفته‌اند. در سطح گروهی: درصد کجروی در گروه‌هایی که میانگین دلبستگی کمتر دارند، بالاتر است (استارک و بن‌بریج، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۴۹). «استارک و دیگران در تحقیق سال ۱۹۸۲ خود پی بردند که اجتماعات دینی / اخلاقی، قوتی بیش از اجتماعات غیر مذهبی دارد» (ایوانز، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

هرشی و استارک^۱ اعتقاد دارند: «دین صرفاً در صورتی انسان‌ها را به نظم اخلاقی ملزم می‌سازد که اثرات آن، فرهنگ جامعه و کنش‌های متقابل افراد مورد نظر را تحت تأثیر قرار داده باشد. بدین ترتیب، آنان مدعی‌اند در اجتماعاتی که مشخصه آن وجود سطح نازلی از دین‌داری است، نمی‌توان انتظار تأثیر قوی دین بر اشخاص را داشت» (همان: ۸۲-۱۴۵).

گرازمیک^۲ و دیگران نیز در تحقیق خود اظهار داشتند: «دین قادر است نقش یک نظام برخورد از ابزارهای تحریم و تأیید^۳ را ایفا کند. نتایج تحقیق این پژوهشگران حاکی از آن بود که ضمانت‌های اجرایی دینی برای کنترل جرم، دو عامل شرم^۴ و سرافکنندگی^۵ است، نه ترس از آتش دوزخ؛ با این توضیح که شرم، عاملی مبتنی بر درونی‌شدن ارزش‌های دینی است و سرافکنندگی نیز عاملی است که در یک شبکه دینی توسط دیگران به فرد تحمیل می‌شود» (همان).

در تمام پژوهش‌های یادشده می‌بینیم که سرمایه دینی به‌عنوان چسب اجتماعی، باعث دلبستگی افراد و افزایش انسجام اخلاقی شده و این امر به نقش نظارتی و بازدارندگی آن از آسیب اجتماعی در جامعه منجر گشته است.

1. Travis Hirschi & Rodney Stark.

2. Grasmick.

3. sanctioning system.

4. Shame.

5. Embarrassment.

ارتباط سرمایه دینی با سایر اشکال سرمایه

بوردیو با مطرح کردن ایده تبدیل و ترکیب سرمایه، اذعان نمود که هر کدام از سرمایه‌ها قابل تبدیل به دیگری می‌باشند. مثلاً سرمایه دینی را می‌توان به سرمایه اقتصادی یا نوع دیگری از سرمایه تبدیل نمود. علاوه بر این، سرمایه دینی را می‌توان به عنوان یک میراث به نسل‌های آینده انتقال داد (کاظم ابودوح، ۲۰۱۴: ۱۴۳). در درون سرمایه دینی نیز می‌توان اشکال مختلف سرمایه (اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نمادین) را مشاهده نمود که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. سرمایه اقتصادی، ثروت و پولی که هر بازیگر اجتماعی در دست دارد (فکوهی، ۱۳۹۰: ۳۰۰). این ثروت در سرمایه دینی به صورت «کالای رستگاری»^۱ عرضه می‌گردد. از سویی دیگر، مبادلات این کالا بدون چشم‌داشت مادی انجام می‌پذیرد و در جریان این مبادلات شاهد نقش‌هایی چون تولیدکننده، توزیع‌کننده و مصرف‌کننده می‌باشیم. سرمایه دینی با وضع هنجارها و ارزش‌های دینی، زمینه‌های فرهنگ کار و گسترش اعتماد در جامعه را افزایش داده که موجب توسعه اقتصادی می‌شود.

۲. سرمایه اجتماعی، شبکه‌ای از روابط فردی و گروهی است که هر فرد در اختیار دارد (همان) و شامل «منابع بالفعل و بالقوه شبکه‌ای از روابط نهادینه‌شده، روابط متقابل آشنایی و به رسمیت‌شناختن دیگران است» (Bourdieu, 1985: 56). این نوع سرمایه را می‌توان در «سرمایه دینی - اجتماعی» مشاهده نمود که بر مبنای آن، گسترش مواضات اجتماعی بین دین‌داران باعث ارتقاء سرمایه اجتماعی می‌گردد.

۳. سرمایه فرهنگی، شامل شناخت و درک فرهنگی زیبایی‌شناختی (Ritzer, 2005: 167) و قابلیت استفاده از کالاهای فرهنگی است که عامل ارتقای در خور توجه منزلت اجتماعی است. نظیر هنرهای اصیل، ادبیات و توانایی‌های زبانی (فکوهی، ۱۳۹۰: ۳۰۰)؛ یکی از مهم‌ترین ابعاد سرمایه دینی، شناخت و دانش مذهبی و درک اهمیت کالای

1. good of salvation.

رستگاری و قابلیت استفاده از آن است. بهره‌مندی دین‌داران از مهارت‌های دینی (فن خطابه، مداحی و ...) از مؤلفه‌های سرمایه دینی در بعد مهارتی آن می‌باشند.

۴. سرمایه نمادین^۱: مجموعه ابزارهای نمادین پرستیژ، حیثیت، احترام و قابلیت‌های فردی در رفتارها (کلام و کالبد) [است] که فرد در اختیار دارد» (فکوهی، ۱۳۹۰: ۳۰۰) و به «افتخار اجتماعی او می‌انجامد» (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶). میزان تصاحب کالای رستگاری در میدان دین، سبب افزایش منزلت (حیثیت اجتماعی) دین‌داران در نظام پایگانی دینی می‌شود.

شاخص‌های سرمایه دینی با استفاده از الگوی ژنراتور جایگاه

سرمایه مذهبی به مجموعه نهادها، عملکردها، تجربه‌ها، اعتقادات، باورها، ارزش‌ها، دانش، قوانین مقررات، نمادها و واقعیت‌های محیطی فیزیکی غیر فیزیکی مانند آن جامعه می‌گوییم که از وجود مذهب ایمان مذهبی نشأت گرفته باشد (عزتی، ۱۳۸۷). بر این اساس، سرمایه دینی، مجموعه باورها و اعمالی است که در سطح فردی و نهادی ریشه در ایمان و اعتقاد مذهبی دارند.

عزتی و باغچقی (۱۳۹۴) برای سنجش سرمایه دینی از الگوی «ژنراتور جایگاه» استفاده کردند. در این شیوه، فهرستی از چند جایگاه به پاسخ‌گو داده می‌شود تا نسبت او با صاحبان جایگاه‌ها را مشخص کند:

الف) سرمایه دینی با پرستیژ پایین

ردیف	آیا کسی را می‌شناسید که در هر یک از جایگاه‌های زیر باشد؟	آشنا	دوست	عضو خانواده
۱	مالک فروشگاه کالاهای دینی			
۲	مدیر کاروان حج، یا کاروان‌های زیارتی			
۳	عضو هیئت امنای مسجد			

1. Symbolic Capital.

ب) سرمایه دینی با پرستیژ متوسط (میان‌ه)

ردیف	آیا کسی را می‌شناسید که در هر یک از جایگاه‌های زیر باشد؟	آشنا	دوست	عضو خانواده
۱	مسئول یا عضو دفتر مرجع تقلید			
۲	مدیر (یا عضو هیئت مدیره یا هیئت امنای مؤسس) یک هیئت دینی			
۳	مدیر (یا عضو هیئت مدیره یا هیئت امنای مؤسس) حسینیه، مهدیه، فاطمیه، زینبیه، امامزاده			
۴	مدیر (یا عضو هیئت مدیره یا هیئت امنای مؤسس) یک مدرسه دینی (حوزه علمیه)			
۵	عضوهای درجه یک خانواده یک مرجع تقلید یا روحانی برجسته علمی			
۶	روحانی مدیر در یک سازمان دولتی (غیر از سازمانی که در آن کار می‌کنید)			
۷	دانشجو (طلبه) حوزه علمیه			
۸	کسی که توانایی پاسخ‌گویی به پرسش‌های دینی شرعی را داشته باشد			
۹	امام جماعت مسجد			
۱۰	امام جمعه			
۱۱	روحانی نماینده مجلس یا وزیر			
۱۲	مدیر (یا عضو هیئت مدیره یا هیئت امنای مؤسس) مؤسسه قرض‌الحسنه			

ج) سرمایه دینی با پرستیژ بالا

ردیف	آیا کسی را می‌شناسید که در هر یک از جایگاه‌های زیر باشد؟	آشنا	دوست	عضو خانواده
۱	نویسنده کتاب‌های دینی			
۲	مدیر (یا عضو هیئت مدیره یا هیئت امنای مؤسس) یک بنیاد مؤسسه خیریه			
۳	روحانی که استاد دانشگاه هم باشد			
۴	روحانی برجسته علمی			
۵	مرجع تقلید			

(ر.ک: عزتی و باغچقی، ۱۳۹۴: ۲۸۶ - ۲۸۷)

جدول ۱. خلاصه شاخص‌ها و کارکردهای سرمایه دینی از نظر اندیشمندان

کارکرد سرمایه دینی	شاخص‌های سرمایه دینی	نظریه‌پردازان
تنظیمات اجتماعی	فعالیت‌ها و تجارب دینی تعلق به فرهنگ دینی ارج نهادن به فرهنگ دینی	بکر (۱۹۷۷)
بالارفتن منزلت فرد در سلسله‌مراتب پایگانی	کسب دانش دینی کسب کالاهای رستگاری	بورديو (۱۹۸۵)
تولید کالاهای مذهبی که از نظر افراد ذی‌قیمت‌اند	مهارت و تجارب دینی دانش و معرفت دینی آشنایی با آموزه‌های کلیسا مصاحبت با هم‌کیشان احساس مودت و همدلی با آرمان‌های دینی خاص	یاناکون (۱۹۹۰)
تلاش برای حفظ سرمایه دینی و زایل نشدن آن	درجه تسلط به فرهنگ دینی خاص میزان وابستگی به فرهنگ دینی خاص	استارک و فینک (۲۰۰۳)

نظریه‌پردازان	شاخص‌های سرمایه دینی	کارکرد سرمایه دینی
ورتر (۲۰۰۳)	شاخص‌های سرمایه نمادین: تحصیلات [مذهبی] شبکه‌های اجتماعی [مذهبی] مهارت‌های هنری [مذهبی] مانند صنعت موسیقی مسیحی دانش فرهنگی [مذهبی]	انتفاع مردم از عضویت داوطلبانه در سمن‌های دینی
بارکر (۲۰۰۸)	اعتقادات مذهبی اعمال مذهبی	تعهد مذهبی افراد به اجتماعات دینی
آلبا (۲۰۱۰)	اشکال متفاوت معرفت و عمل نظیر: مشارکت در مناسک مذهبی آشنایی با نمادها و داستان‌های مذهبی	-
ماسلکو و همکاران (۲۰۱۱)	مهارت و دانش دینی	تعلق و تعهد افراد به اجتماع دینی
پالمر و ونگ (۲۰۱۳)	اشراف و تعلق به فرهنگ دینی تعامل گروه‌های مذهبی با جامعه	ایجاد شبکه‌های اعتماد و رهمنونی در جامعه
مک براید (۲۰۱۵)	شناخت افراد از کلیسا تجربه دینی افراد شبکه تعاملات کنش‌گران دینی	افزایش بهره‌مندی و ارزش کالاهای دینی افزایش قدرت کلیسا در تولید کالاهای دینی (رستگاری)
ویکی پدیا	سرمایه‌گذاری ایمان و شامل: اختصاص زمان به فعالیت‌های مذهبی انجام اعمال مذهبی	-

نظریه پردازان	شاخص های سرمایه دینی	کارکرد سرمایه دینی
عزتی و باغچتی (۱۳۹۴)	الگوی ژنراتور جایگاه: میزان دسترسی به افرادی که از پایگاه مذهبی برخوردارند	کسب منزلت اجتماعی
عزتی و قربانزاده (۱۳۹۵)	مجموعه نهادها، عملکردها، تجربه ها، باورها، ارزش ها، دانش، قوانین و مقررات، نمادها و واقعیت های محیطی فیزیکی، غیرفیزیکی و ... که از وجود دین و ایمان دینی سرچشمه گرفته باشند	-

جدول ۲. خلاصه شاخص های انواع سرمایه دینی از نظر اندیشمندان

نظریه پردازان	نوع سرمایه دینی	شاخص
بورديو (۱۹۸۵)	معنوی تجسم یافته	میزانی از موقعیت ها و وضعیت ذهنی مانند معرفت ها، توانایی ها، ذائقه ها و ویژگی های فردی است که در میدان دین انباشته می شود و نتیجه آموزش صریح یا فرایند ناآگاهانه اجتماعی شدن است (توسط کنش افراد اندازه گیری می شود).
	معنوی عینیت یافته	کالاهای نمادین و مادی مانند کالاهای نذر شده، متون تفسیری، ردای شعائری، خداشناسی ها، ایدئولوژی ها و اعتقاد به عدالت خداست (توسط کالاهای مصرفی اندازه گیری می شود).
	معنوی نهادینه شده	تمرین قدرت توسط متخصصان دین در کلیساها، سمینارها و سازمان های دینی است تا کالاهای دینی مشروعیت پیدا کنند، تقاضاها برای کالاهای دینی هدایت و زمینه های عرضه مشروعیت یابند.

شاخص	نوع سرمایه دینی	نظریه پردازان
اعتماد و تعاون بین افراد اجتماعات	دینی - اجتماعی درون گروهی	جی تل (۱۹۹۸)
مواصلات مشابه در تمام گروه‌های	دینی - اجتماعی برون گروهی	
افکار فرد، احساسات و اعمال او و تأثیرات دین بر کنش‌های اجتماعی	دینی - شخصی	
الگوهای مشترک در بین گروه‌های خاص دین و مسئولیت اجتماعی فعالیت‌های داوطلبانه	دینی - فرهنگی	تامسون (۲۰۰۳)
تأثیرات دین در سطح کلان از تمام جوانب اجتماعی، سیاسی، اقتصادی نظام اجتماعی معاصر	دینی - ساختاری	
میزان و بسامد حضور؛ اهمیت دین در زندگی فردی؛ مراجعه به پیشوایان مذهبی برای حل مشکلات شخصی؛ بهره‌گیری از پیشوایان مذهبی هنگام احساس تنهایی؛ عضویت در کلیسا؛ مشارکت در برنامه‌های کلیسا در ۱۲ ماه گذشته و همچنین خدمت در آن‌جا	دینی - اجتماعی	آیرون (۲۰۰۸)
کیفیت مذهب انتخابی فرد، اعتقادات، باورها، دانش، هنجارها، تجربه‌ها عادت‌های مذهبی فردی	دینی - فردی	
مجموعه نهادها، کارکردها، قوانین و مقررات، ارزش‌ها، اعتقادات، هنجارها، دانش، تجربه، نمادها و سمبل‌های برخاسته و شکل‌دهنده ساختار دینی جامعه	دینی - اجتماعی	عزتی (۱۳۸۷)

تعیین ابعاد سرمایه دینی متناسب با جامعه ایران

به منظور ساختن سنجه‌هایی برای بررسی میزان سرمایه دینی در ایران، با توجه به شاخص‌های سرمایه دینی ارائه شده از سوی اندیشمندان، ابتداء، تمامی شاخص‌های یادشده احصاء شده، سپس موارد مشترک آنها ادغام و موارد تکراری حذف شدند و برخی از شاخص‌ها نیز بومی‌سازی شدند. مثلاً: کلیسا به مسجد یا کتاب مقدس به قرآن تغییر یافت.

همچنین با توجه به ماهیت کیفی مطالعه انجام شده، ضروری بود که قابلیت اعتبار و قابلیت انتقال شاخص‌ها مورد مطالعه قرار گیرد.

برای اطمینان از قابلیت انتقال^۱ مفاهیم استخراج شده، با مراجعه به مطالعات متعدد ساحت دین و دین‌داری در ایران و ترسیم مختصات جامعه ایرانی، مفاهیم مستخرج، متناسب با انسان ایرانی، جرح و تعدیل و اصلاح شدند و در این زمینه از نظرات صاحب‌نظران بهره گرفته شد و در پایان نیز، مولفه‌های نهایی با متون موجود تطبیق داده شدند و سنجه‌های ذیل به دست آمد:

الف) سنجه‌های پیشنهادی برای مطالعه سرمایه دینی در ایران

سنجه‌های مطالعه سرمایه دینی در ایران	
آشنایی با آموزه‌های مذهب خود و تسلط به مباحث فرهنگی مذهبی خاص (میزان اشراف و برخورداری از دانش و معرفت مذهبی)	برخورداری از مهارت‌های مذهبی (نظیر: فن خطابه، استدلال...)
داشتن تجارب مذهبی	مصاحبت و مجالست با هواداران مذهبی (هم‌کیشان خود)
احساس تعلق به مذهب خود و میزان وابستگی به آن (وابستگی مذهبی)	عشق و علاقه به مذهب خود، ارج نهادن به فرهنگ دینی خود (دل‌بستگی مذهبی)
شرکت در فعالیت‌های مذهبی	عضویت در گروه‌های مذهبی

1. Transferability.

سنجه‌های مطالعه سرمایه دینی در ایران	
تعداد دفعات حضور در اجتماعات دینی (جلدشدن مذهبی)	شدت حضور در گروه‌های مذهبی (نقش آفرینی مذهبی)
داشتن ترجیحات مذهبی ناشی از اجتماعی شدن در خانواده	ایمان و اعتقاد قلبی (عدم تردید در مبانی مذهب خود)
اعتماد به کارگزاران مذهب (اعتمادداشتن)	ایجاد شبکه‌های اعتماد از طریق گروه‌های مذهبی (اعتماد آفرینی)
اعتقاد به قدرت توجیه‌کنندگی مذهب (توان پاسخ‌گویی مذهب به مسائل فرد و قدرت اقناع‌کنندگی آن)	اعتقاد به توان بازدارندگی از گناه مذهب (کارکرد کنترلی مذهب)
تولید کالاهای مذهبی (این تولید به فراخور توانایی‌های فرد انجام می‌شود. مثلاً یک شاعر می‌تواند شعر مذهبی بسراید، یک فرد دیگر ممکن است مالی را وقف کند. یکی دیگر احتمالاً نذر کند. یک استاد دانشگاه با نام خدا در سش را آغاز کند و...)	تقاضای کالای مذهبی
تلاوت قرآن	رعایت هنجارهای مذهبی (حدود مذهبی)
اختصاص قسمتی از وقت خود برای فعالیت مذهبی (سرمایه‌گذاری مذهبی)	تمایل ازدواج با فردی غیر از مذهب خود (نگه‌داشت مذهبی)

ب) سنجه‌های پیشنهادی برای مطالعه انواع سرمایه دینی در ایران

۱. سرمایه دینی فردی	۲. سرمایه دینی اجتماعی
اعتقادات و باورهای مذهبی	اهمیت دین در زندگی شخصی
دانش مذهبی	مراجعه به پیشوایان مذهبی در مسایل مذهبی
رعایت هنجارهای مذهبی	التجا به پیشوایان مذهبی در لحظات تنهایی
تجارب مذهبی	عضویت در گروه‌های مذهبی
عادات مذهبی	حضور در برنامه‌های مذهبی در ۱۲ ماه گذشته
	خدمت در برنامه‌های مذهبی

ج) سنجش‌های پیشنهادی برای مطالعه انواع سرمایه دینی در ایران بر اساس تقسیم‌بندی بوردیو

۱. سرمایه دینی تجسم‌یافته	۲. سرمایه دینی عینیت‌یافته	۳. سرمایه دینی نهادینه‌شده
متاثر بودن دین از فرایند اجتماعی شدن خصوصاً در خانواده که در موارد زیر نمود می‌یابد:	شرکت در مراسم مذهبی	اهمیت دادن به مدارک و مستندات مذهبی (گواهی حضور در دوره‌های مذهبی و...)
معرفت دینی	مصرف کالاهای مذهبی	
توانایی‌ها و مهارت‌های دینی		
ذائقه‌های دینی		

تعریف پیشنهادی سرمایه دینی در ایران مبتنی بر سه رکن زیر است:

الف) تعریف به استناد مهم‌ترین شاخص‌های هویت که عبارتند از: ۱. احساس تعلق (وابستگی)؛ ۲. احساس تعهد (دلبستگی).

ب) تعریف به استناد مهم‌ترین شاخص‌های سرمایه اجتماعی و فرهنگی که عبارتند از: ۱. اعتماد (اعتماد داشتن و اعتماد بخشیدن)؛ ۲. مشارکت؛ ۳. هنجارها؛ ۴. آگاهی و دانش؛ ۵. شبکه‌های اجتماعی؛ ۶. همیاری؛ ۷. تولید و مصرف کالاها.

ج) تعریف پیشنهادی سرمایه دینی (تعریف اسمی - کاربردی)
سرمایه دینی عبارت است از: احساس تعلق و تعهد نسبت به فرهنگ مذهبی خاص که ریشه در معرفت، دانش و تجارب مذهبی فرد داشته و به مشارکت وی در فعالیت‌های مذهبی، عضویت در اجتماعات مذهبی، رعایت هنجارهای مذهبی، انجام اعمال خداپسندانه، تولید و مصرف کالاهای رستگاری منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

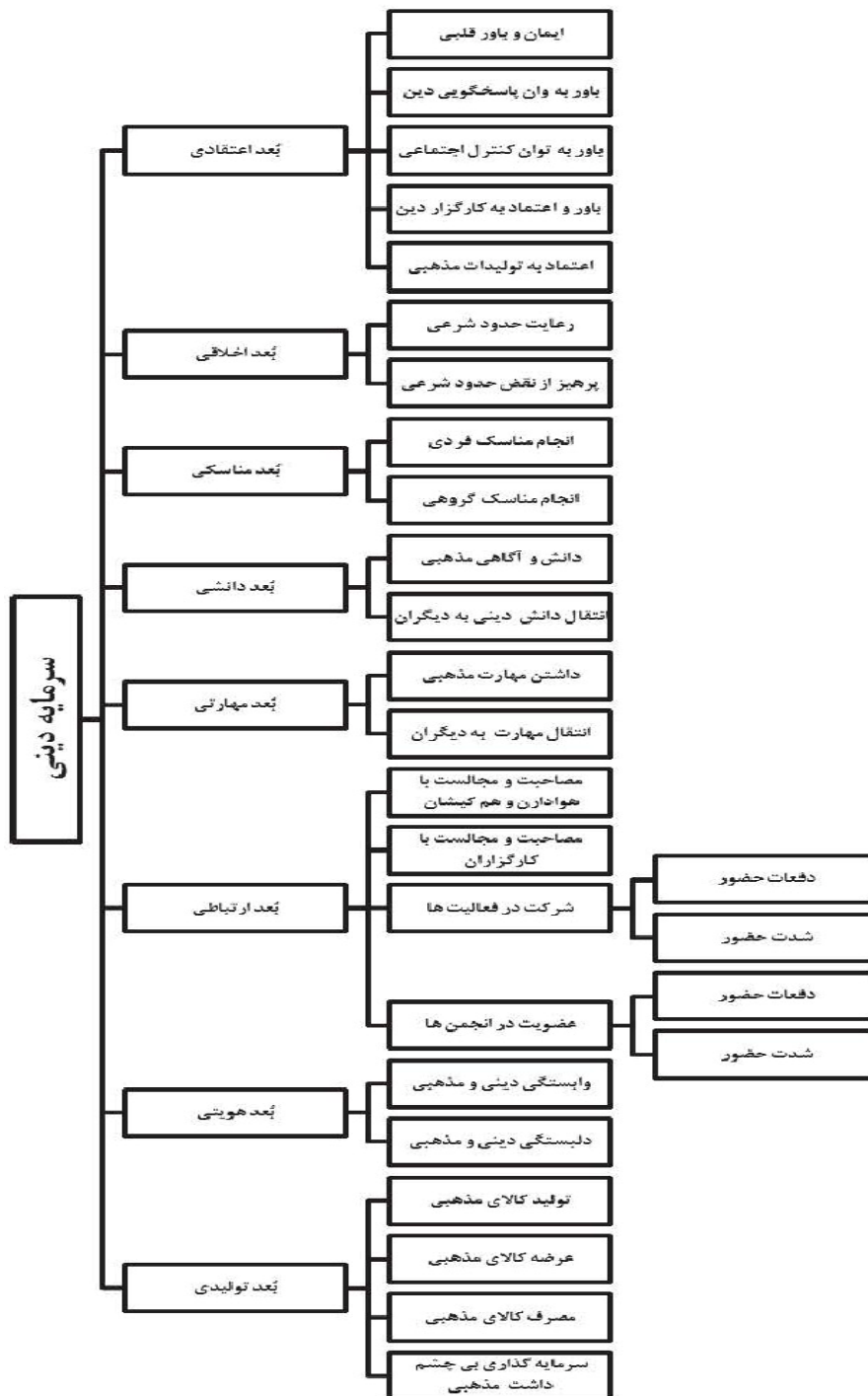
مهم‌ترین گام در تحلیل جامعه‌شناختی دین، ارائه تعریفی جامع و صورت‌بندی ابعاد دین می‌باشد. در خصوص امکان یا امتناع تعریف‌پذیری دین، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. گروهی از اندیشمندان، دین را تعریف‌ناپذیر و جمع‌کنیری از آنان، تعارف مختلفی از دین ارائه داده‌اند که گواه روشنی برای برساختی بودن پدیده دین و ماهیت متکثر و سیال آن است.

گام دیگر تحلیل جامعه‌شناختی دین، تعریف مؤلفه‌های اصلی دین و دین‌داری است و «سرمایه دینی» مهم‌ترین این مؤلفه‌هاست. این سرمایه را گروهی از اندیشمندان نوعی سرمایه انسانی، اجتماعی، فرهنگی، نمادین و فکری تلقی نموده‌اند و گروهی دیگر به ماهیت مستقل و تاثیرگذاری‌اش بر سایر اقسام سرمایه تأکید داشته‌اند. بر همین اساس، تعاریف مختلفی از سرمایه دینی ارائه شده است. در هر کدام از تعاریف یادشده، سرمایه دینی به ویژگی‌ها و کارکردهای مختلفش تعریف گشته که به تفصیل بیان شد و در سه حوزه دانش و آگاهی، تجربه‌های دینی و فعالیت‌های دینی قابل تقسیم می‌باشند:

همچنین مهم‌ترین کارکردهای سرمایه دینی عبارتند از: افزایش ارزش مصرف‌کالای دینی؛ ایجاد شبکه اعتماد دینی؛ ایجاد هم‌گرایی اجتماعی؛ افزایش اعتقادات و باورها؛ کنترل عادت و رفتارهای بد و انحراف‌آمیز؛ ایجاد تنظیمات اجتماعی؛

سرمایه دینی نظیر سایر سرمایه‌ها، دارای ابعاد مختلفی مانند: سرمایه دینی فردی و سرمایه دینی اجتماعی است. بُعد فردی سرمایه دینی، ناظر بر اعتقادات، باورها، ارزش‌ها، عادات و تجارب دینی و بُعد اجتماعی آن بیانگر شبکه مواصلات گروه‌ها با اجتماعات دینی مبتنی بر سلسله‌مراتب دینی (نظام پایگانی) است.

مهم‌ترین غایت نگارش این مقاله، صورت‌بندی مؤلفه‌های سرمایه دینی متناسب با جامعه ایران است که حاصل مطالعات انجام شده به صورت شماتیک زیر (شکل ۱) ارائه می‌گردد:



شکل ۱: ابعاد سرمایه دینی متناسب با جامعه ایران

کتابنامه

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱)، ساختار نظریه جامعه‌شناختی ایران، تهران: علم.
۲. استارک، رادنی و ویلیام سیمز بن بریج (۱۳۷۹)، دین، کجروی و کنترل اجتماعی، ترجمه: علی سلیمی، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۶، ش ۲۲.
۳. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه و روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. ایوانز، تی دیدید (۱۳۷۹)، «بررسی مجدد رابطه دین و جرم، اثرات دین، کنترل‌های دینی و محیط اجتماعی بر بزه‌کاری»، ترجمه: علی سلیمی، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۶ ش ۲۳.
۵. بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۰)، نظریه کنش: دلایل و انتخاب عقلانی، ترجمه: مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار.
۶. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشن‌باخ، بروس و بازینجر، دیوید (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۷. توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دینی، تهران: سخن.
۸. حبیب‌پور گتایی، کرم و زرنوش بابایی‌همتی (۱۳۹۳)، «رابطه بین دین‌داری و مصرف‌نمایشی زنان شهر تهران (مطالعه موردی منطقه ۵)»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، س ۱۷، ش ۶۵.
۹. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵)، پی‌یر بوردیو، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نی.
۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، نظری بر مبانی علم دینی، قم: دانشوران.
۱۱. خسروزادگان‌نژاد، حسین؛ شیرشکن، سعید و ایمان پورباقری (۱۳۹۲)، «سرمایه معنوی جزء جدید سرمایه فکری، کنفرانس ملی حسابداری و مدیریت»، شیراز، مؤسسه بین‌المللی آموزشی و پژوهشی خوارزمی صفاشهر، دی‌ماه، ۱۴ شهریور.

۱۲. شاطری، روح‌الله (۱۳۹۲)، مسئولیت اخلاقی حکومت دینی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. شربتیان، یعقوب (۱۳۸۴)، مردم‌شناسی اعتقادات دینی، تهران: ندای آریانا.
۱۴. عزتی، مرتضی (۱۳۸۷)، سرمایه مذهبی: ماهیت، عناصر تشکیل و آثار آن، همایش اقتصاد اسلامی و توسعه.
۱۵. عزتی، مرتضی و مرضیه باغچقی (۱۳۹۴)، «اثر سرمایه دینی بر نوآوری میان دانشجویان دکتری دانشگاه تربیت مدرس»، فصلنامه مجلس و راهبرد، س ۲۲، ش ۸۴.
۱۶. عزتی، مرتضی؛ نصیرخانی، پرویز و مریم حسینی (۱۳۹۵)، «اثر سرمایه دینی بر رفتار پرداخت قرض الحسنه»، دوفصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات مالی اسلامی، س ۶، ش ۱۱.
۱۷. فکوهی، ناصر (۱۳۹۰)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران: نی.
۱۸. کاظم ابودوح، خالد (۲۰۱۴)، «مفهوم رأس المال الدینی؛ مقاربه نظریه»، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادی و الخمسون، العدد الثالث.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۲۰. موسوی‌فراز، سیدمحمد (۱۳۹۵)، «دسته‌بندی و بررسی تعریف‌های دین»، نشریه معرفت، ش ۲۲۵.
21. Albaugh, R. (2010), Analyzing the “Religious Capital” Approach to Religious Participation. http://nazarene.org/files/docs/albaugh_ryan_paper.pdf.
22. Barker, M. (2008), “the role of religious capital in relating religion and economic development”. *Third Sector Review*, 14 (1).
23. Bourdieu, P. (1985), *The Forms of Capital, Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*.
24. Finke, R. (2003), *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*. Non-Published Paper. University Park, PA: The Pennsylvania State University.
25. Gitell R; & Vidal, A. (1998), *Community organizing: Building social capital as a development strategy*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
26. Irwin, J; Lagory, M; Ritchey, F & Fitzpatrick, K. (2008), “Social assets and

- mental distress among the homeless: exploring the roles of social support and other forms of social capital on depression". *Social Science & Medicine*. 67(12), pp:1935–1943.
27. Ismail, M.B., (2005), *The influence of intellectual capital on the performance of Telekom Malaysia*, PhD dissertation. University Technology Malaysia.
28. Laerman. R. (2008), *The New Muslem Elites in European Cities: Religion and Active Social Citizenship Among Young and London*, Konrad: Pedziwiatr.
29. Maselko, J. Hughes, C. & Cheney R. (2011), "Religious social capital: Its measurement and utility in the study of the social determinants of health". *Social Science & Medicine*. Sep: 73(5).
30. Muskett, J.A. (2013), *Cathedrals making Friends: The religious social capital of Anglican cathedral Friends' associations*. Submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The University of Leeds. York St John University, Faculty of Education and Theology. July)
31. McBride, M. (2015), "Why Churches Need Free-riders: Religious Capital Formation and Religious Group Survival". *Journal of Behavioral and Experimental Economics*. Volume 58, October.
32. Palmer, D.A & Wong, M. (2013), "Clarifying the Concept of Spiritual Capital". *Prepared for the Conference on the Social Scientific Study of Religion The Chinese University of Hong Kong*, 10-13 July.
33. Ritzer, G. (2005), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 1, Sage -2 Publications, London.
34. Smidt, C. (2003), "Religion, Social Capital and Democratic Life, Religion as Social Capital". *Producing the Common Good*, Waco, Texas: Baylor University Press.
35. Thompson. N. (2003), *Promoting Equality: Challenging Discrimination and Oppression (second edition)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
36. Verter, Bradford. (2003), "Spiritual Capital: Theorizing Religion With Bourdieu against Bourdieu". *Sociological theory*, Vol. 21 , No, 2.
37. Zohar, D. & Marshall, I. (2004), *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*, San Francisco: Berret-Koehler Publishers, Inc

استیفای حق تأهل و کارکردهای اجتماعی آن

حسین حسن زاده*

چکیده

استیفای حق تأهل، به معنای توانایی در تشکیل خانواده و بهره‌مندی از ارضای جنسی به‌طور مشروع است. استیفای این حق در شرایط امروز برای برخی از افراد جامعه، بسیار سخت گردیده است. سؤال این است که استیفای حق تأهل دارای چه کارکردهای اجتماعی (پنهان و آشکار) است؟ برای پاسخ به این مسئله، پس از ایضاح مفهومی بعضی از واژگان و ذکر موارد بروز و ظهور حق تأهل، با استفاده از روش عقلی و نقلی، آثار اجتماعی آن بیان گردیده است. این آثار عبارتند از: ۱. گسترش عدالت جنسی به‌عنوان مصداق عدالت فراگیر؛ ۲. ترویج عفت اخلاقی به‌عنوان مصداق ترویج فضایل اخلاقی؛ ۳. جلوگیری از رذیله شره جنسی؛ ۴. حفظ نسل؛ ۵. تأمین امنیت روحی، روانی و عاطفی به‌عنوان مصداق تأمین امنیت.

نحوه استیفای حق تأهل نیز در شرایط فعلی - که متفاوت با زمان پیامبر گرامی ۹ است - عبارتند از: تعیین متولی خاص برای این امر؛ ارائه مجموعه‌ای از پیوست فرهنگی با هدف شکسته‌شدن قُبُح تعدد زوجات و ازدواج موقت و رفع موانع قانونی تعدد زوجات و وضع قوانین لازم برای تسهیل آن.

کلیدواژه‌ها

عزب، حق تأهل، کارکردهای اجتماعی، تعدد زوجات، ازدواج موقت.

مقدمه

نیاز به جنس مخالف و تشکیل خانواده، کم‌وبیش توسط متفکران مورد بررسی قرار گرفته، اما اصطلاح حق تأهل اولین بار توسط استاد مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام مطرح گردیده است. تردیدی نیست که وجود این نیاز در انسان مانند هر نیاز حقیقی - اعم از نیازهای مادی و معنوی - از نعمت‌های الهی است که از یک سو مستلزم حق و از سوی دیگر ملازم با تکلیف است؛ مثلاً آفریدگار عالم نیاز به مسکن، غذا، پوشش، درمان و بهداشت را در زوجه قرار داده است اما از سوی دیگر، پاسخ‌گوی این نیازها را نیز مشخص کرده است. به همین جهت، نفقه مسکن زوجه (بی‌تا، ج ۳۱: ۳۳۶) اطعام زوجه (بی‌تا، ج ۳۱: ۱۴۷) پوشش او (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۳۰۸) دوا و درمانش (بی‌تا، ج ۳۱: ۳۳۸) و وسایل نظافت و بهداشت وی را (همان: ۳۳۵) حق او می‌داند و شوهر را مکلف کرده است این حقوق را در شرایط خاص همچون عدم نشوز زوجه تأمین نماید (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۳۰۸؛ شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۹۳؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۸۳: ۲۴۲).

عدم وجود ضمانت اجرا برای استیفای حق تأهل، آسیب‌های فراوانی را بر بنیان خانواده و در نتیجه، بر پیکره جامعه اسلامی وارد می‌سازد. تردیدی نیست که دین اسلام هم به اصل چنین حقی توجه کرده و هم نحوه دسترسی به این حق نیز به صورت نظام‌مند در منابع و متون دینی اعم از قرآن، روایات و ادعیه معصومین ۷ وجود دارد؛ مهم کشف این نظام است. آنچه از مجموع منابع دینی استفاده می‌شود این است که ضمانت اجرای دین برای استیفای حق تأهل دارای اضلاع سه‌گانه؛ یعنی اهتمام خانواده، جامعه و حاکمیت به این مسئله است و بی‌توجهی هر یک از این اضلاع به این امر، آثار مخربی را بر جامعه تحمیل خواهد کرد که بعضی از آن آثار، آشکار و برخی نیز پنهان هستند.

این مقاله درصدد بررسی آثار استیفای حق تأهل و عدم استیفای این حق در جامعه اسلامی و بالتبع در تمدن اسلامی است. با تتبعی که نگارنده انجام داده، تاکنون کسی این موضوع را با کیفیتی که در این مقاله آمده، بررسی نکرده است؛ از این جهت، مقاله حاضر، نو و بدیع است.

مفهوم‌شناسی

حق

معنای لغوی واژه حق، هم در معنی مصدری و هم وصفی است؛ از نظر مصدری، به معنای ثبوت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۶۲) و ضد باطل (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۵) و به لحاظ وصفی موجود ثابت، وجود ثابتی که انکار آن روا نباشد، نیز به معنای وجود مطلق و غیر مقیدی که به هیچ قیدی تقیید نشده باشد؛ یعنی ذات اقدس باری تعالی آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۵۰).

واژه حق در اصطلاح، در دو معنای عام و خاص کاربرد دارد:

اول: معنای اصطلاحی عام؛ [حق]، حکم مطابق با واقع را گویند که بر اقوال و عقاید و مذاهب و ادیان اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳). بعضی گفته‌اند: حق در معنای «هلاک» و «وجوب» و «صدق» هم استعمال شده است؛ مانند: «قَالَ رَبُّ أَحْكُم بِالْحَقِّ» (انبیاء: ۱۱۲)؛ پروردگارا! حکم به هلاک کن (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸). و «فَحَقَّقْنَا قَوْلُ رَبِّنَا» (صافات: ۳۱)؛ پس فرمان پروردگاران بر همه ما واجب گشت (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸) و در معنی صدق نیز مانند این سخن: «حَقًّا قَلْتُ وَ قَلْتُ حَقًّا». و یا ضرب‌المثل: «الْصِّدْقُ حَقٌّ وَ الْكُذْبُ بَاطِلٌ» (همان) آمده است. اما در حقیقت این به معنای استعمال واژه حق در این سه معنا نیست؛ زیرا در مورد اول به این معنا است که حق ما هلاکت است و در مورد سوم به معنای مطابقت صدق با واقع است که برگشت آن‌ها به همان معنای اصطلاحی عام؛ یعنی حکم مطابق با واقع است و در مورد دوم نیز همان معنای لغوی وصفی مراد است. بنابراین، «فَحَقَّقْنَا قَوْلُ رَبِّنَا»؛ پس فرمان پروردگاران بر ما ثابت؛ یعنی قطعی است.

دوم: معنای اصطلاحی خاص؛ این واژه در اصطلاح خاص فلسفه، به معنای قضیه‌ای است که مطابق با واقع و موافق با نفس‌الامر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴) و در اصطلاح فقه و اصول، برخی آن را به معنای مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت و برخی نوعی از سلطنت دانسته‌اند (همان) و در اصطلاح حقوق، عبارت از منفعت آمیخته با قدرت است و در تعریف آن گفته شده: حق، قدرتی است متکی به قانون که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون، آن را بستاند و یا از گرفتن دیگران مانع گردد (همان: ۲۵). برای واژه

حق، معانی دیگری هم ذکر شده است؛ مثل استعمال آن در معنای حظ و بهره و نصیب؛ مانند این که گفته می‌شود: «تو حقی در این نداری» و «مهر زن، حق آن است» (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸) یا در معنای اولویت و سزاواری؛ مانند اینکه گفته می‌شود: «من نسبت به تو در فلان چیز احق هستم؛ یعنی سزاوارترم» (همان). اما در حقیقت این دو معنا نیز به دو معنای اخیر از معنای اصطلاحی خاص برمی‌گردد.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره شود این است که واژه حق، هم در معنای ثبوت (حق بودن) و هم در معنای اثبات (حق داشتن) استعمال شده است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: خدا حق است، معاد حق است، مقصود معنای ثبوتی آن است اما وقتی گفته می‌شود: حق زوجه و ...، مقصود معنای اثباتی آن است و این ربطی به تقسیم حق به معنای جدید و قدیم ندارد؛ زیرا هر دو معنا در منابع دینی وجود دارد (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۲۷). مقصود از واژه «حق» در اصطلاح «حق تاهل» با توجه به تعاریف و نیز استعمالات واژه حق، معنای اثباتی آن؛ یعنی حق داشتن است و آن عبارت از حظ و بهره یک شخص نسبت به چیزی و سلطنت او بر آن است؛ به گونه‌ای که اگر به هر دلیلی، سلطنت او بر این حظ و بهره سلب شود، به او ظلم شده است.

تاهل

تاهل در لغت از ریشه «اهل» است و «اهل رجل» هم به معنای زوجه مرد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۶۹) و هم به معنای اتباع و پیروان یک شخص آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۴)؛ و تاهل به معنای ازدواج کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۶۹) و عرب وقتی می‌گوید: «آهلیک الله فی الجنة»؛ یعنی خدا در بهشت برای تو زوجی و اهلی قرار بدهد که با آن‌ها در آنجا گرد هم آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۹۷). مقصود از واژه تاهل برخوردار بودن از نعمت همسر و فرزند و به تعبیر دیگر، تشکیل خانواده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۱۱).

حق تاهل

حق تاهل، مرکب در دو واژه حق و تاهل است. با توجه به تعریف واژگان «حق»

و «تأهل»، مقصود از حق تأهل نیز مشخص است و آن عبارت از نوعی سلطنت بر حظ و بهره‌مندی از نعمت همسر و فرزند و به تعبیر دیگر، سلطنت بر نعمت تشکیل خانواده است که ارضاء جنسی به صورت مشروع، بخشی از این نعمت الهی است. چنین حقی همچون حق کار، حق مسکن، حق تعلیم و تربیت، حق بهداشت، حق امنیت و حق آزادی، از طبیعی‌ترین و اصیل‌ترین حقوق بشری است (همان).

«حق تأهل برای یک مرد، یعنی حق اشباع غریزه، حق همسر و شریک و همدل داشتن، حق فرزند قانونی داشتن است. اما حق تأهل برای یک زن، علاوه بر همه اینها؛ یعنی حق حامی و سرپرست داشتن، حق پشتوانه عواطف داشتن است» (همان).

مجرد

از جمله واژه‌هایی که هنگام بررسی مفهوم حق تأهل به ذهن می‌آید؛ واژه «مجرد» است که مستحق این حق است که در زبان عرب به آن «عزب» اطلاق می‌شود و در قرآن کریم از این مفهوم با واژه «ایامی» تعبیر شده است. «وَأَنْكُحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست‌کارتان را اگر فقیر و تنگ‌دست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است (نور: ۳۲).

«ایامی» - که در اصل «ایام» بوده و مقلوب گشته است - جمع «ایم» و به معنای زن یا مرد بی‌همسر (عزب) است؛ اعم از این که قبلاً ازدواج کرده باشد یا نه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۰؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۱۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۳۲).

تکلیف

واژه «تکلیف» از ریشه «کَلَفَ» در لغت به چند معنا آمده است: یک: به معنای نقطه و خال تیره‌رنگی است که در پوست چهره ظاهر می‌شود و شخص از آن احساس مشقت می‌کند.

دو: به معنای ظهور اثر است و الزام شاق را از آن جهت تکلیف گویند که اثرش در انسان ظاهر می‌شود.

سه: به معنای ترغیب و تحریص است: «اکلفه غیره»؛ دیگری را به آن کار تشویق کرد (قریشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۱۳۷).

در اصطلاح برای واژه تکلیف، تعاریف متعددی است که مهم‌ترین محورهای آنها عبارت‌اند از:

یک: کسی که در مرتبه بالاتر است از کسی که در رتبه پایین‌تر قرار دارد، چیزی را اراده کند و یا از انجام عملی کراهت داشته باشد که می‌توان آن را در این جمله خلاصه نمود (درخواست عالی از دانی)؛

دو: چیزی که اراده شده و یا مورد کراهت است، دارای سختی و مشقت باشد (اعم از درخواست انجام یا ترک یک عمل)؛ بنابراین، اراده (درخواست) خوردن چیزی که موافق طبع انسانی است، تکلیف شمرده نمی‌شود.

سه: اراده (درخواست) ابتدائی باشد؛ بنابراین، درخواست پدر از پسر برای اقامه نماز در زمره تکلیف قرار نمی‌گیرد. برای این که اراده اولیه بر انجام این عمل از آن خدای تعالی است. چهار: اطاعت آن کسی که درخواست‌کننده است - که از آن تعبیر به مرید (اراده‌کننده) یا باعث (برانگیزاننده) می‌شود - واجب باشد؛ مانند: خداوند تعالی، پیامبر، پدر و مالک.

پنج: مورد اراده، توسط اراده‌کننده به مکلف اعلام شود؛ بنابراین، درخواستی را که مکلف از آن اطلاع ندارد در زمره تکلیف قلمداد نمی‌شود (ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛

ابن‌میثم، ۱۴۰۶ق: ۱۱۴؛ حمصی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۴۰؛ علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۵).

شش: درخواست مورد نظر در حد اجبار و الجا نباشد (قاضی، ۱۴۲۲ق: ۳۴۴).

کارکرد اجتماعی

کارکرد، معادل واژه (Function) از ریشه لاتینی Functio به معنای انجام یک وظیفه است و معادل فارسی آن واژه‌هایی چون نقش، عمل، خدمت و شغل است (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۳۹: ۱۳۵). بهترین راه برای فهمیدن این واژه در ادبیات علوم اجتماعی، در نظر گرفتن آن

به‌عنوان یک اثر است.^۱ بنابراین، کارکرد هر عملی، اثر آن است (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

رخ‌نمایی و ظهور حق‌تأهل

آفریدگار جهان، انسان را به‌گونه‌ای آفریده است که به‌صورت خودجوش نیازهای حقیقی اولیه‌اش توسط بنیان خانواده و جامعه تأمین می‌شود؛ مانند: نیاز به غذا، پوشاک و مسکن. نیاز به جنس مخالف از همین مقوله است که به‌طور عادی، این حق توسط خانواده و جامعه، مدیریت و استیفا می‌شود؛ شاهد این سخن، پاسخ به این نیاز در جوامع ابتدایی و قبیله‌ای است؛ از این‌رو، این پرسش به ذهن می‌آید که اساساً طرح مسئله استیفاء حق‌تأهل ضرورتی ندارد. به نظر می‌رسد، پاسخ به این پرسش، در گرو بررسی زمینه ظهور حق‌تأهل است. همان‌گونه که اشاره گردید در شرایطی که هر فردی به‌صورت عادی از حقوق خود بهره‌مند می‌شود، سخن از استیفاء حق، وجهی ندارد و مسئله حق‌تأهل نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما در بعضی از مواقع، دسترسی به حقوق برای افراد جامعه یا غیرممکن و یا بسیار دشوار است. در چنین شرایطی مسئله استیفاء حقوق پررنگ می‌شود. به نظر می‌رسد، این شرایط در مسئله حق‌تأهل، افزایش غیرطبیعی زنان و مردان مجرد است. توضیح این‌که، گاهی افزایش زنان و مردان مجرد به خاطر افزایش جمعیتی است که طبیعی بوده و به همین سبب نیز روال طبیعی خود را طی کرده و خطری برای جامعه محسوب نمی‌شود مانند: دوبرابردن مجردها به خاطر دوبرابردن جمعیت در یک بازه زمانی ۳۰ ساله. در این حالت، ضرورتی برای طرح مسئله استیفاء حق‌تأهل نیست. اما اگر افزایش مذکور نه به خاطر افزایش جمعیت بلکه به خاطر عوامل دیگر باشد، افزایش غیرطبیعی قلمداد شده و شاکله جمعیتی را به هم می‌زند. در چنین شرایطی، مدیریت ارضای جنسی به‌طور مشروع و از طریق تشکیل خانواده برای بخش مهمی از افراد جامعه، عملاً غیرممکن و یا بسیار سخت خواهد بود و تردیدی نیست افرادی که نمی‌توانند ارضای جنسی را از طریق مشروع مدیریت نمایند، دو خطر مهم آن‌ها تهدید می‌کند: محرومیت مادام‌العمر از لذت مشروع یا تن‌دادن به فساد.

1. EFFect.

عوامل افزایش غیرطبیعی زنان و مردان بی همسر

۱. افزایش میانگین سن در اولین ازدواج

طبق آماری که مرکز آمار ایران ارائه داده است، میانگین سن در اولین ازدواج کشور از سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۹۵ تفاوت چشم‌گیری کرده و مع‌الاسف رو به افزایش گذاشته که جدول زیر حاکی از آن است (<https://www.amar.org.ir>).

جدول ۱- میانگین سن در اولین ازدواج کشور به تفکیک مناطق شهری و روستایی: ۱۳۴۵-۱۳۹۵

سال	کل		شهری		روستایی	
	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن
۱۳۴۵	۲۵/۰	۱۸/۴	۲۵/۶	۱۹/۰	۲۴/۴	۱۷/۹
۱۳۵۵	۲۴/۱	۱۹/۷	۲۵/۱	۲۰/۲	۲۲/۷	۱۹/۱
۱۳۶۵	۲۳/۸	۱۹/۹	۲۴/۴	۲۰/۲	۲۲/۸	۱۹/۶
۱۳۷۰	۲۴/۴	۲۰/۹	۲۴/۹	۲۱/۱	۲۳/۵	۲۰/۸
۱۳۷۵	۲۵/۶	۲۲/۴	۲۶/۲	۲۲/۵	۲۴/۶	۲۲/۳
۱۳۸۵	۲۶/۲	۲۳/۳	۲۶/۵	۲۳/۳	۲۵/۵	۲۳/۴
۱۳۹۰	۲۶/۷	۲۳/۴	۲۷/۱	۲۳/۶	۲۵/۸	۲۳/۰
۱۳۹۵	۲۷/۴	۲۳/۰	۲۷/۸	۲۳/۴	۲۶/۵	۲۲/۰

مأخذ داده‌ها: محاسبات نویسندگان بر اساس نتایج تفصیلی سرشماری‌های عمومی نفوس و مسکن کل کشور: ۱۳۴۵-۱۳۹۵

افزایش میانگین سن ازدواج علاوه بر این که خطر عبور جمعیت از جوانی به میان‌سالی و کهن‌سالی را در پی دارد، در واقع، سبب محرومیت بخشی از افراد جامعه از حق تأهل می‌گردد که حق ارضای جنسی مشروع، جزء آن است.

۲. افزایش سن خطر تجرد قطعی و سن تجرد قطعی یا مطلق

افراد ازدواج نکرده به حسب سن به چند دسته تقسیم می‌شوند:

یک: افراد در سن ازدواج که شامل طیف سنی ۲۰ تا ۳۴ سال برای مردان و ۱۵ تا ۲۹ سال برای زنان می‌شوند.

دو: افرادی که در خطر تجرد قطعی قرار گرفته و در طیف سنی بعد از ۳۴ سال برای

مردان و پس از ۲۹ سال برای زنان تا سن ۵۰ سالگی قرار دارند. سه: کسانی که در سن مجرد قطعی یا مطلق قرار دارند، «معمولاً از گروه سنی ۴۵-۵۰ و ۵۴-۵۰ سنین مجرد قطعی خوانده می‌شود (امانی، ۱۳۷۹: ۵۷؛ امین‌زاده، بی‌تا: ۷۰).

دکتر شهلا کاظمی‌پور از جمعیت‌شناسان کشور در گفت‌وگو با ایسنا، سن مجرد قطعی برای زنان را ۴۰ سال دانسته و می‌گوید: ۱۰ درصد زنان ۳۵ تا ۳۹ ساله کشور مجردند. این در حالی است که در گروه سنی ۴۰ تا ۴۴ ساله، ۶۸ درصد، در گروه سنی ۴۵ تا ۴۹ ساله، ۴۴ درصد و ۵۰ تا ۵۴ ساله‌ها نیز ۳۱ درصد مجرد هستند که معتقدم این رقم بالایی است. این جمعیت‌شناس در ادامه با بیان آنکه نرخ مجرد قطعی زنان در سال ۹۰ نیز در حال افزایش بود، تصریح کرد: با این حال، نرخ مجرد قطعی زنان در سال ۹۵ بیش از سال ۹۰ است؛ به طوری که در سال ۹۰، ۹۱ درصد زنان ۳۵ تا ۳۹ سال، ۴ درصد ۴۰ تا ۴۴ ساله‌ها، ۳۴ درصد ۴۵ تا ۴۹ ساله‌ها و ۲۲ درصد از زنان ۵۰ تا ۵۴ ساله کشور مجرد بودند. ایشان می‌گوید: براساس آمار سال ۹۵، جمعیت زنان بالای ۴۰ سال کشور که دارای مجرد قطعی هستند، ۴۲۶ هزار نفر است. در واقع، حدود ۵ درصد کل جمعیت زنان مجرد بالای ۱۰ سال کشور بیش از ۴۰ سال دارند که در گروه مجردان قطعی قرار می‌گیرند (<https://www.isna.ir/news/96050301537/>) کسانی که در سن خطر مجرد قطعی و سن مجرد قطعی قرار دارند، از دو بُعد با محرومیت مواجه هستند؛

بُعد اول: درصد ازدواج آن‌ها پایین می‌آید تا جایی که درصد ازدواج در گروه سنی مجرد قطعی بسیار پایین آمده؛ به طوری که در مورد زنان در حد ۲ تا ۳ درصد می‌رسد (امانی، ۱۳۷۹: ۵۷؛ امین‌زاده، بی‌تا: ۷۰).

بُعد دوم: میزان باروری^۱ که یکی از دو عامل اصلی در تغییرات جمعیت است (سرای، ۱۳۹۱: ۱۲۵) پایین می‌آید.

۱. باروری به رفتار تجربی، واقعی یا بالفعل فرزندآوری جمعیت اطلاق می‌شود. معنای این سخن این است که اولاً، باروری یک پدیده جمعی است نه فردی، یعنی شاخص‌های باروری شاخص‌های جمعی است. ثانیاً، باروری به رفتار تجربی و بالفعل فرزندآوری جمعیت اطلاق می‌شود نه به امکان بالقوه فرزندآوری (سرای، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

میزان باروری زن‌هایی که در خطر تجرد قطعی؛ یعنی از ۲۹ تا ۵۰ سال قرار دارند، نسبت به زن‌های در طیف ۱۵ تا ۲۹ کمتر است (همان: ۱۳۷-۱۳۹) و از سویی کاهش میزان فرزندآوری از عوامل قطعی کاهش جمعیت است.

آماري را که اخيرا مدير کل دفتر آمار و اطلاعات جمعيتی سازمان ثبت‌احوال کشور ارائه کرده، بيانگر افزايش افراد در خطر تجرد قطعی و نیز تجرد قطعی و مطلق است. ایشان در گفت‌وگو با خبرگزاری ایسنا اعلام کردند: از میان کلیه افرادی که در خطر تجرد قطعی قرار گرفته و در طیف سنی بعد از ۳۴ سال برای مردها و پس از ۲۹ سال برای زن‌ها تا سن ۵۰ سالگی قرار دارند، تعداد ۳۲۰ هزار نفر از مرد و تعداد ۹۸۰ هزار زن و در مجموع یک میلیون و ۳۰۰ هزار نفر از سن متعارف ازدواج در کشور عبور کرده و در خطر ورود به سن تجرد قطعی قرار دارند. در این میان، زن‌ها تقریباً سه برابر بیشتر از مردان در معرض خطر تجرد قطعی قرار دارند و از میان افرادی که در سن تجرد قطعی قرار دارند، ۶۲ هزار مرد و ۹۰ هزار زن در کشور وجود دارند که تا سن ۵۰ سالگی ازدواج نکرده‌اند؛ یعنی مجموعاً ۱۵۲ هزار نفر زن و مرد در سن تجرد قطعی قرار دارند (isna.ir/news/93031707838/14-15).

در یک جامعه اسلامی، افزایش مجردانی که در سن خطر تجرد قطعی یا تجرد قطعی و مطلق قرار دارند، زنگ هشدار است که اگر به موقع چاره‌اندیشی نشود، از جهات مختلف آسیب‌پذیر خواهد بود. کاهش باروری و در نتیجه کاهش جمعیت مسلمانان، یکی از آسیب‌های جدی آن است. در هر صورت کسانی که در این سنین قرار می‌گیرند، نسبت به استیفای حق تأهل با چالش مواجه هستند. علاوه بر این، گروه دیگری نیز هستند که یا به خاطر فوت همسر و یا طلاق به صورت مجردی زندگی می‌کنند. از این تعداد، در مجموع دو میلیون و ۳۰۰ هزار نفر در کلیه گروه‌های سنی در اثر فوت همسر و ۲۱۴ هزار نفر مرد و ۴۴۰ هزار نفر زن بر اثر طلاق به صورت مجرد زندگی می‌کنند.

به گفته مدیر کل دفتر آمار و اطلاعات جمعيتی سازمان ثبت‌احوال کشور؛ براساس آخرین آمار، جمع کلیه ازدواج‌نکرده‌ها در کشور در سه گروه افراد در سن ازدواج که هرگز ازدواج نکرده‌اند، افراد در سن خطر تجرد قطعی و افراد در سن تجرد قطعی برابر ۱۲ میلیون و ۶۹۲ هزار نفر است و در مجموع، ۱۴ میلیون و ۹۹۲ هزار نفر آمار کلیه مجردین در کشور است (ibid).

۳. فزونی زن‌های آماده ازدواج

چند عامل برای فزونی زن‌های آماده ازدواج ذکر شده است؛ بعضی از این عوامل، جزء قوانین یک جامعه به حساب می‌آید. مانند: بالا بودن سن قانونی ازدواج مردان و پایین بودن سن قانونی ازدواج زنان (امین‌زاده، بی‌تا: ۶۹) و بعضی دیگر طبیعی و قهری به شمار می‌روند که عبارتند از: یک: دوره بلوغ دختران قبل از دوره بلوغ پسران است (مطهری، ۱: ۴۰۲)؛ دو: تلفات جنس مرد از تلفات جنس زن بیشتر است. توضیح اینکه «اگرچه شمار جنس مرد در هنگام زایش بیش از جنس زن است و این از آن روی است که شمار بیشتری جنین مرد نسبت به زن تشکیل می‌شود، اما در برابر این چگونگی، میزان مرگ‌ومیر جنینی نیز در جنس مرد بیش از جنس زن است و در سراسر زندگی نیز میرش مردان بیش از زنان روی می‌دهد؛ زیرا اولاً مردان حساسیت بیشتری در برابر بیماری دارند و ثانیاً، شغل و فعالیت روزانه آنان سنگین‌تر و بیشتر با خطر روبرو است» (آشفته‌تهرانی، ۱۳۸۱: ۳۳) و ثالثاً، مردها بیشتر مهاجرت می‌کنند؛ به همین جهت، بیشتر با خطر مرگ روبرو هستند (امین‌زاده، بی‌تا: ۶۹).

سه: مقاومت مرد در برابر بیماری‌ها کمتر از زنان و در نتیجه تلفات مرد به واسطه بیماری‌ها از تلفات زن بیشتر است. دلیل علمی این مطلب این است که کروموزوم X مربوط به جنس ماده از کروموزوم Y مربوط به جنس نر قوی‌تر است؛ [لذا] طول عمر زن نسبت به مرد درازتر، حد متوسط عمر زن از مرد بیشتر و مقاوم‌تر در برابر بسیاری از امراض از مرد بیشتر است (شیبلی‌هاید، ۱۳۸۳: ۵۱۹).

کمتر شدن مردان آماده ازدواج و در نتیجه، فزونی زنان آماده ازدواج، برای زنان تولید حق می‌کند و با توجه به این که هر حقی در دل خود وظیفه و تکلیفی را نیز به همراه دارد، سؤال این است که اعطای این حق به زنان آماده ازدواج وظیفه چه کسی است؟ شهید مطهری در یک‌جا اجتماع را مسئول تأمین حق تأهل می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹، ج: ۱: ۴۱۱) و در جای دیگر، این تکلیف را به‌عنوان یک واجب کفایی، متوجه همه مردان و زنان متأهل می‌داند که به‌خاطر نجات اجتماع از فساد و فحشا و نیز خدمت به تکثیر نفوس، باید فداکاری و از خودگذشتگی نمایند (همان: ۴۴۲).

سخنان استاد مطهری از این جهت قابل تأمل است که دین در مسأله استیفای حق، تنها

به بیان حکم الهی بسنده نمی‌کند بلکه راه‌های استیفای حقوق نیز در دین الهی تعبیه شده است. سخن این است که راه قطعی استیفای این حق همچون سایر حقوق بشری کدام است. اگرچه تردیدی نیست که این وظیفه بر عهده اجتماع و مردان و زنان متأهل نیز است؛ اما صرف بیان تکلیف، بدون ضمانت اجرای لازم برای عمل به تکلیف، کافی نیست و در شرایط موجود، نتیجه‌ای بیش از وضعیت موجود نخواهد داشت.

استاد مطهری یکی از اشکالات جدی اعلامیه جهانی حقوق بشر را عدم توجه به حق تأهل، در کنار سایر حقوق مثل حق آزادی و امنیت، حق رجوع مؤثر به محاکم ملی، حق تابعیت و ترک تابعیت، حق آزادی ازدواج با اهل هر نژاد و مذهب، حق مالکیت، حق تشکیل اتحادیه، حق استراحت و فراغت، حق آموزش و پرورش می‌داند (همان: ۴۱۱). این سخن در جای خود درست است؛ ولی مشکل جوامع بشری، ردیف کردن یک‌سری از حقوق بشر در کنار یکدیگر نیست. اعلامیه جهانی حقوق بشر از این طریق، تاکنون چه کاری برای جامعه بشری کرده است؟ مشکل جامعه بشری، استیفای این حقوق است و تردیدی نیست که استیفای این حقوق در سراسر عالم، متوقف بر حکومت دینی مهدوی (عج) است.

علت اصلی محرومیت از حق تأهل

کارشناسان معمولاً مسائل اقتصادی و مسکن و بعضی هم مسائل فرهنگی را علل کاهش ازدواج می‌دانند (<http://jamejamonline.ir/online/1228460510725631517>) نتیجه این مطلب آن است که برای افزایش ازدواج و در نتیجه، برخوردار شدن طیف زیادی از افراد جامعه از حق تأهل، چاره‌ای جز حل مسائل اقتصادی و فرهنگی نیست. این سخن اگر فی‌الجمله درست باشد، به‌طور کامل درست نیست؛ زیرا اولاً، مسائل اقتصادی محدودیتی ندارد؛ ثانیاً، ایجاد مانع در برابر هجوم فرهنگ فاسد غربی در عصر حاضر کاری بس دشوار است. به نظر می‌رسد حل این مسئله در گرو تعادل عرضه و تقاضای ازدواج است. سخن گفتن از این که چرا عرضه زیاد شده است، فعلاً گرهی را باز نمی‌کند؛ بلکه باید دنبال راه کارهای تقلیل عرضه گشت. دین الهی برای ایجاد تعادل در این مسئله، راه منحصر به فردی دارد که همانا تعدد زوجات و ازدواج موقت با شرایط خاص است.

استیفای حق تأهل

استیفای حق تأهل از چند جهت قابل بحث است:

۱. استیفاکننده

تردیدی نیست زنان و مردان بی‌همسر در رأس استیفاکنندگان حق تأهل هستند و تأکید بعضی از روایات بر ارزش و فضیلت ازدواج، مؤید همین مطلب است؛ بدیهی است نیاز به ازدواج همچون سایر نیازهای ضروری انسان است که خدای تعالی در او قرار داده است و آدمی حق ندارد خود را از آن محروم کند؛ مانند نیاز به غذا که اگر انسان بدون هیچ دلیل عقلی و نقلی، خود را از آن محروم کند، در نزد خداوند مسئول است و باید پاسخ‌گوی آن باشد؛ البته بحث اینجا این است که عده‌ای به هر دلیل، قادر نیستند حق خود را در زمینه تشکیل خانواده استیفا نمایند. آنچه از منابع دینی برمی‌آید این است که این حق بر دوش سه ضلع جامعه است:

۱-۱. خانواده

نقش خانواده در استیفای حق تأهل، واضح و آشکار است. رسول خدا ۹ سه چیز را حق فرزند بر پدر می‌داند که یکی از آنها ازدواج فرزند در زمان بلوغ است: «حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ ثَلَاثَةٌ يَحْسُنُ اسْمَهُ وَ يَعْلَمُهُ الْكِتَابَةَ وَ يَرْوِّجُهُ إِذَا بَلَغَ»؛ «سه چیز حق فرزند بر پدرش است: انتخاب نام نیک، تعلیم کتابت و تزویج او زمانی که بالغ بشود» (فتاوی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۹).

۲-۱. جامعه دینی

قانون الهی به گونه‌ای تعبیه گردیده است که در صورت اجرای دقیق آن، حق هیچ کس پایمال نمی‌شود. اگر خانواده به هر دلیلی نتوانست حق فرزند را در این زمینه استیفا نماید، این وظیفه بر دوش عموم افراد در یک جامعه دینی است. روایات متعددی مؤید این مطلب است مانند:

«أَفْضَلُ الشَّفَاعَاتِ أَنْ تَشْفَعَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فِي نِكَاحٍ حَتَّى يَجْمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا»؛ «برترین

شفاعت‌ها، وساطت بین دو نفر در ازدواج است تا این که خداوند بین آن دو جمع کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۳۱) یا «مَنْ زَوَّجَ أَعْرَبَ كَانَ مِمَّنْ يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ «کسی که برای عزب همسر اختیار کند خداوند در روز قیامت به او توجه خواهد کرد» (همان). همچنین در روایتی آمده است که: «ثَلَاثَةٌ يَسْتَظَلُّونَ بِظِلِّ عَرْشِ اللَّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ رَجُلٌ زَوَّجَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ أَوْ أَخْدَمَهُ أَوْ كَتَمَ لَهُ سِرًّا»؛ «سه نفر هستند که در روز قیامت تحت سایه عرش الهی قرار دارند: مردی که برای برادر مسلمانش همسر اختیار کند یا برایش خدمتکار بگیرد و یا اسرارش را کتمان نماید» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۱) و نیز «وَمَنْ عَمِلَ فِي تَرْوِيجٍ بَيْنَ مُؤْمِنَيْنِ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا زَوْجَهُ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ امْرَأَةٍ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ كُلِّ امْرَأَةٍ فِي قَصْرِ مِنْ دُرٍّ وَ يَاقُوتٍ وَ كَانَ لَهُ بِكُلِّ حُطُوءَةٍ حَطَايَا فِي ذَلِكَ أَوْ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا فِي ذَلِكَ عَمَلٌ سَنَةِ قِيَامٍ لَيْلُهَا وَ صِيَامُ نَهَارِهَا»؛ «کسی که برای ترویج بین دو مؤمن تلاش کند تا این که خداوند آن‌ها را به هم برساند، خداوند هزار هزار زن از حورالعین به ازدواج او درمی‌آورد که هر زنی در قصری از دُرّ و یاقوت است؛ و برای هر گامی که در این راه بردارد یا سخنی در این باره بگوید عمل یک سال شب زنده‌داری و روزه‌داری برایش نوشته می‌شود» (همو، ۱۴۰۶ق: ۲۸۸).

۳-۱. حکومت دینی

دین برای استیفای حقوق کسانی که به هر دلیل از حق خود محروم شده‌اند؛ تنها به توصیه اکتفا نمی‌کند بلکه با ابزار حکومت که کارآمدترین و مهم‌ترین ابزار دین است، حقوق محرومین را استیفا می‌کند. تردیدی نیست که اجرای عدالت از مهم‌ترین وظایف حکومت است. به همین دلیل، ضرورت ورود حکومت در استیفای حق تأهل اجتناب‌ناپذیر است. حکومت به خاطر برخورداری از مؤلفه‌های قدرت و تدبیر، قادر است حقوق این اشخاص را به شیوه‌های گوناگون استیفا نماید. علاوه بر این دلیل، می‌توان به دلایل و مؤیدات دیگر نیز استناد کرد، مانند: عموم آیه «و انكحوا الايامی».

مسئله ازدواج عزب‌ها در دین الهی آن قدر مهم است که خداوند در این باره آیه‌ای خاص نازل کرده و می‌فرماید: «وَ أَنْكَحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ «مردان و زنان بی‌همسر

خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست کارتان را اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی نیاز می سازد؛ خداوند گشایش دهنده و آگاه است!» (نور: ۳۲).

درباره این که مخاطب این آیه چه کسی است؟ بعضی گفته اند مقصود، مردانی هستند که ولایت دارند (شیخ طوسی، بی تا، ج ۷: ۴۳۲) بعضی می گویند آیه، وصیت به اولیاء عزب سپس به خودشان است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴) برخی آن را خطاب به اولیاء و سرپرستان مسلمانان دانسته اند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۴: ۸۳) و برخی مخاطب آن را همه مسلمانان می دانند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۴۲۰).

هر یک از نظرات فوق را به عنوان مخاطب آیه در نظر بگیریم، بی تردید شامل: پدر و مادر به عنوان ولی عزب و سرپرست خانواده، مؤمنین عادل به عنوان بخشی از افراد جامعه که حق ولایت شان در دین پذیرفته شده است و نیز حاکم دینی به عنوان «ولی من لا ولی له» می شود (صاحب جواهر، بی تا، ج ۲۲: ۳۳۴).

مفسران درباره این آیه از جهات دیگری نیز بحث کرده اند که بی ارتباط با بحث ما نیست مانند این که؛ آیا مقصود از امر به «انکحوا» امر وجوبی است یا ندبی؟ بعضی آن را امر استحبابی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۰) برخی دیگر آن را امر وجوب (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۶۸) و بعضی اعم از وجوب و استحباب می دانند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴) و یا این که مقصود از عبارت «انکحوا» (به ازدواج درآورد) با توجه به این که در ازدواج، رضایت طرفین، شرط است، فراهم ساختن مقدمات ازدواج از طریق کمک های مالی؛ پیدا کردن همسر مناسب، تشویق به ازدواج و وساطت در این مسأله است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۵۷) و یا این که مقصود از نکاح، شامل نکاح دائم و منقطع است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴).

سیره عملی پیامبر ۹

در سیره رسول خدا ۹ مواردی هست که آن حضرت با اهداف مشخص در این باره دخالت کرده و اشخاصی را وادار به ازدواج نموده است. پرواضح است ورود پیامبر ۹ در این موارد نه به سبب شخصیت حقیقی اش بلکه به خاطر شخصیت حقوقی و به عنوان حاکم

دینی بوده است و لازمه این شخصیت حقوقی نیز ولایت و تصرف در شئون زندگی و امور مسلمانان است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۱۱۹). به همین دلیل، اختصاص به پیامبر ﷺ ندارد. بنابراین، معصومین : و مجتهد جامع الشرایط نیز چنین ولایتی را بر مؤمنان دارند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۵۰۵).

برخی از مواردی که پیامبر گرامی اسلام ﷺ در مسئله ازدواج اشخاص دخالت کرده است، به شرح زیر است؛ البته برخی از موارد دیگری نیز بوده که احتمالاً از دسترس مورخان دور مانده است.

یک: دستور پیامبر ﷺ به ازدواج زینب با زید بن حارثه.

اگرچه رضایت طرفین در ازدواج شرط ازدواج است؛ اما همان گونه که اشاره گردید شرایطی نیز وجود دارد که طرفین ازدواج باید ملتزم به امر حاکم دینی شوند. جریان دستور پیامبر ﷺ به ازدواج زینب با زید نیز از همین شرایط است. بر اساس نقل بعضی از مفسران هنگامی که پیامبر ﷺ دختر عمه خود - زینب بنت جحش - را برای زید بن حارثه (برده آزادشده آن حضرت) خواستگاری نمود، نه عبدالله جحش و نه دخترش زینب، هیچ یک به این وصلت راضی نبودند. بنابراین، دو رکن اساسی در رضایت ازدواج (رضایت پدر و دختر) با درخواست پیامبر ﷺ مخالفت کردند. به طوری که زینب - که زیبا و سفید بود - گفت: چگونه راضی باشم درحالی که کامل ترین زنان قریش هستم. پیامبر ﷺ فرمود: اما من به این کار راضی هستم (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۴۹۱). آن گاه خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ «زمانی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، هیچ مرد و زن با ایمانی اختیار ندارد تا با آن مخالفت کن و هر کس خدا و رسولش را عصیان کند، به ضلالتی آشکار گرفتار شده است» (احزاب: ۳۶).

درباره این که مقصود از قضای به امر (قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا) چیست، مرحوم علامه طباطبایی هر چند قضای خدا را حکم تشریحی می داند نه حکم تکوینی، ولی معتقد است

مقصود از قضای رسولش، تنها بیان حکم تشریعی نیست بلکه دخل و تصرف او در هر شأنی از شئونات بندگان خدا است و این تصرف نیز به خاطر ولایتی است که خدای تعالی برایش قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۳۲۱). بعضی هم آن را به معنای الزام و حکم خدا و رسول دانسته‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۲۸).

دو: دستور پیامبر ۹ به ازدواج جویر با زلفا

مرحوم کلینی نقل می‌کند: «روزی نگاه دلسوزانه و رحمت‌آمیز پیامبر ۹ به جویر افتاد و فرمود: ای جویر! ای کاش با زنی ازدواج می‌کردی که هم به سبب او عفت جنسی پیشه کرده و هم کمک کار تو در دنیا و آخرت می‌شد. جویر گفت: ای رسول خدا! پدر و مادرم فدایت؛ کیست که به من رغبتی داشته باشد؛ به خدا قسم من نه حسب و نسبی دارم و نه مال و جمالی؛ کدام زنی حاضر است با من ازدواج کند. رسول خدا ۹ فرمود: ای جویر! خداوند به سبب اسلام، کسانی را که در جاهلیت شریف بودند پایین و کسانی را که پایین بودند، شریف و عزیز را ذلیل و ذلیل را عزیز گردانید و نخوت جاهلیت و تفاخر به عشیره و برتری به نسب را از بین برد. امروز مردم از سفید، سیاه، قریشی، عرب و عجم همه از آدم ۷ هستند و خداوند نیز آدم را از گل آفرید و محبوب‌ترین مردم در نزد خداوند در روز قیامت مطیع‌ترین و باتقوی‌ترین آنهاست و من هیچ کس از مسلمانان را برتر از تو نمی‌دانم جز کسی که باتقوی‌تر و مطیع‌تر از تو به خداوند است. سپس فرمود: ای جویر! برو نزد زیاد بن لبید - که از اشراف بنی بیاضه از نظر حسب است - و به او بگو: من فرستاده رسول خدا هستم و رسول خدا می‌فرماید: باید دخترت زلفا را به عقد من درآوری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۴۰). این مطلب به‌طور مفصل در کتب روایی و تاریخی آمده است. نتیجه آن شد که به رغم این که زیاد بن لبید با این وصلت مخالف بود اما به دستور رسول خدا ۹ دخترش زلفا را به عقد جویر درآورد.

سیره عملی امیرالمؤمنین علی ۷

مرحوم کلینی در کتاب کافی روایتی را ذکر کرده است مبنی بر این که مردی را که با عورتش بازی می‌کرد، نزد امیرالمؤمنین علی ۷ آوردند. آن حضرت بر دستش زد به گونه‌ای

که قرمز شد؛ آنگاه از بیت‌المال برای او همسر اختیار کرد^۱ (همان، ج ۷: ۲۶۵).

کیفیت استیفا

حدود الهی - و به تعبیر امروزی خط قرمز الهی - درباره مسئله ارضای جنسی، استیفای آن از طریق حلال است و خداوند عبور از این خط قرمز را به هیچ وجه بر نمی‌تابد: «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ؛ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ؛ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ؛» و آن‌ها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند. تنها آمیزش جنسی با همسران و کنیزان‌شان دارند که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند! (مؤمنون: ۷-۵).

از منظر دین الهی، استیفای حقوق جنسی از طریق حلال، یک ارزش و در ردیف برترین جهاد و عبادت است. ابوبصیر می‌گوید: مردی به امام صادق ۷ عرض کرد: من کسی هستم که عملم ضعیف، نماز و روزه‌ام اندک است ولی امید دارم جز حلال نخورم و جز حلال رابطه جنسی نداشته باشم. امام ۷ فرمود: «وَأَيُّ جِهَادٍ أَفْضَلُ مِنْ عِفَّةِ بَطْنٍ وَ فِرَاحٍ؟!»؛ چه جهادی برتر از عفت شکم و فرح (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۳: ۲۰۴).

راه‌کارهای عملی استیفای حق تاهل

در شرایط خاص که استیفای حق تاهل برای بخش قابل توجهی از افراد جامعه بسیار دشوار شده است، دخالت حکومت دینی به‌عنوان ضلع سوم استیفاکننده، ضروری به نظر می‌رسد. ویژگی جامعه دینی این است که همه افراد - به جز کسانی که با اختیار خود رهبانیت پیشه می‌کنند - بتوانند در یک بازه زمانی مشخص، حق خود را در این زمینه استیفا نمایند. این شرایط عبارتند از: افزایش میانگین سن در اولین ازدواج، افزایش سن خطر تجرد قطعی، سن تجرد قطعی یا مطلق و فزونی زن‌های آماده ازدواج.

همان‌گونه در ذیل آیه ۳۶ احزاب اشاره گردید، ورود حکومت در این عرصه تنها در

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ۷ أُنِي بِرَجُلٍ عَيْتٌ بِذِكْرِهِ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّىٰ احْمَرَّتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ».

بیان احکام الهی و توصیه به ازدواج منحصر نمی‌شود بلکه باید عملاً دخالت کرده و آن را به سامان برساند؛ البته نحوه ورود حاکمیت دینی در زمان حاضر که از نظر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بسیار پیچیده است، قطعاً متفاوت با حکومت پیامبر ۹ در صدر اسلام است.

دین برای این کار نسخه مشخصی دارد که در صورت اجرای دقیق آن، تعداد زن‌های آماده ازدواج تقلیل پیدا کرده و به همان نسبت تقاضای ازدواج، بیشتر یا حداقل مساوی با آن تعداد می‌گردد و این نسخه همان تعدد زوجات و ازدواج موقت با همان شرایطی است که در دین اسلام ذکر شده؛ نه کمتر و نه بیشتر. حکومت به دلیل برخورداری از اقتداری که در جهت‌دهی مسائل اعتقادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دارد، می‌تواند موازنه مناسبی در این حوزه پدید آورد. وظایف حکومت در این حوزه عبارت است از:

۱. تعیین متولی خاص جهت استیفای حق تأهل

ویژگی زمان حاضر به گونه‌ای است که همه - از پدر و مادر گرفته تا متولیان فرهنگی و سیاسی - خود را مسئول می‌دانند ولی در حقیقت هیچ‌کس پاسخ‌گوی این نابسامانی نیست. قطعاً با این درهم‌تنیدگی وظایف، هرگز حق تأهل مستضعفان فرهنگی جامعه استیفا نخواهد شد. مقصود از تعیین متولی خاص از سوی حکومت، لزوماً به معنای گسترش قلمرو حاکمیت نیست بلکه از باب امور حسبه است. بنابراین، ورود حکومت در این مسئله صرفاً مربوط به شرایط خاص است؛ چه این که ورود حکومت از باب ایجاد هماهنگی میان متولیان فرهنگی و اجتماعی برای تحصیل نتیجه مطلوب تر است.

۲. ارائه مجموعه‌ای از پیوست‌های فرهنگی برای شکستن قبح تعدد زوجات و ازدواج موقت

به نظر می‌رسد یکی از راه‌های عملی شکسته‌شدن قبح تعدد زوجات، ورود خواص جامعه^۱

۱. مقصود از خواص، افراد تأثیرگذار از نظر علمی، معنوی، اقتصادی، فرهنگی، هنری، ادبی، ورزشی و سیاسی است.

در این عرصه است. رسالت خواص جامعه در این باره شبیه رسالت رهبران آسمانی است. آن‌ها باید مصداق «و لا یخافونَ لَوْمَةَ لائِمٍ» (مائده: ۵۴) باشند؛ یعنی هرگز نباید «در اجرای فرمان‌های الهی گوش به حرف این و آن دهند یا ملاحظه جوسازی‌های سیاسی و آداب و رسوم غلط حاکم بر محیط را کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۲۳)؛ البته مقصود از ورود خواص، منحصر در مباشرت عملی آنها به این امر نیست؛ حداقل این است که هر یک از خواص، خود، رسانه‌ای برای گفتمان ترویج و تشویق تعدد زوجات از یک سو و گفتمان قُبْح‌زدایی ازدواج موقت از سوی دیگر باشد^۱.

ازدواج پیامبر ﷺ با زینب در حقیقت برای شکستن دو رسم غلط بود؛ اول: حرمت ازدواج با زن پسر خوانده؛ دوم: ننگ‌بودن ازدواج انسان‌های متشخص با افراد پایین‌تر، از نظر رتبه اجتماعی؛ همچون برده (همان). پیامبر اکرم ﷺ برای مبارزه با این دو فرهنگ غلط با زن پسر خوانده‌اش ازدواج کرد و با تبلیغ و سروصدای فراوان عملاً قُبْح آن‌ها را شکست و آن این بود که در این ازدواج، چنان ولیمه‌ای داد که برای هیچ‌یک از زنان سابقه نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۶۵).

۳. رفع موانع قانونی و وضع قوانین لازم

بعضی از قوانین فعلی ازدواج؛ نظیر قرارداد دادن اختیار طلاق به دست زن در صورت ازدواج دوم همسرش را باید از موانع قانونی دانست؛ زیرا دست کسانی که شرایط لازم برای تعدد زوجات دارند را بسته است. تردیدی نیست این گونه قوانین باید اصلاح شود. علاوه بر این، حکومت می‌تواند با وضع قوانین، موجب ازدواج تعداد فراوان از افراد مجرد گردد مانند: مشروط کردن شغل کارمندان مجرد به ازدواج در یک زمان معین؛ مشروط کردن ارتقای تحصیلی دانشجویان و طلاب به این امر، مثل مشروط کردن پذیرش دانشجوی فوق‌لیسانس یا معادل آن به ازدواج؛ وضع قوانین تشویقی، مانند: اولویت

^۱. از ایده‌های مطرح‌شده در مباحث دکتر فاضل حسامی است.

استخدام برای افراد متأهل؛ وضع قوانین تشویقی برای ثروتمندانی که توانایی ازدواج مجدد را دارند.

کارکردهای اجتماعی استیفای حق تأهل

۱. عدالت جنسی

مقصود از عدالت جنسی، عدالت در تأمین نیازهای جنسی است و آن عبارت از فراهم شدن زمینه‌های مناسب برای تأمین این نیاز برای همه افراد در سن ازدواج است؛ به گونه‌ای که همه - جز کسانی که به خواست خود رهبانیت پیشه می‌کنند - بتوانند به آسانی از طریق مشروع حق خود را در این زمینه استیفا نمایند.

تردید نیست که یکی از مهم‌ترین اهداف دین، اجرای عدالت است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ»؛ «ما پیامبران را با معجزه و ادله روشن فرستادیم و با آنان کتاب آسمانی را - که در بردارنده مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین حقوقی و عملی است نازل کردیم تا مردم به عدل و داد قیام کنند و آهن را که وسیله سختی است، فرو فرستادیم تا به یاری‌اش، طاغیان دفع و حریم عدالت رعایت شود» (حدید: ۲۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵).

از سویی، عدالت، منحصر در عدالت اقتصادی نیست. قوانین دینی به دلیل این‌که از مبدأ علم الهی نشأت گرفته، به گونه‌ای تعبیه شده‌اند که در صورت اجرای دقیق آن، عدالت فراگیر مانند: عدالت در توزیع ثروت و قدرت، عدالت در آموزش و پرورش و عدالت در تأمین نیازهای جنسی و عاطفی، نتیجه قهری آن است. متأسفانه یکی از محورهای عدالت که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، همین قسم اخیر؛ یعنی عدالت در تأمین نیازهای جنسی است. البته این‌که چه کسی مسئول استیفای این حق است، بحث دیگری است. مهم این است که کسانی که از نعمت همسر و خانواده بی‌بهره‌اند، اگر این محرومیت به خواست قطعی خود آن‌ها نباشد، در زمره مظلومین قرار می‌گیرند و رفع ظلم از آن‌ها نیز در گرو استیفای حقوق آن‌ها است؛ بنابراین، یکی از آثار قطعی استیفای حق تأهل در جامعه - فارغ

از این که چه کسی مسئول استیفای این حق است - تحقق عدالت در تأمین نیازهای جنسی و عاطفی است که از مصادیق بارز عدالت فراگیر است.

۲. ترویج فضیلت عفت

گسترش عفت اخلاقی در جامعه به عنوان یکی از ارکان فضایل اخلاقی، از آثار قطعی استیفای حق تأهل است. دین الهی مانع کامروایی از لذت جنسی نیست، بلکه برای نجات انسان از آسیب‌های شره جنسی و با هدف تحقق عفت جنسی - که از پیش نیازهای عفت اخلاقی است - لذت‌های جنسی انسان را از طریق ازدواج - اعم از ازدواج دائم و موقت - مدیریت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ؛ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ؛ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ «و آنها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند. تنها آمیزش جنسی با همسران و کنیزان‌شان دارند، که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند» (مؤمنون: ۵-۷).

عالمان اخلاق، عفت را ملکه انقیاد قوه شهویه در برابر عقل می‌دانند به طوری که تصرف در این قوه، منوط به امر و نهی عقل باشد (نراقی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۰۸) از سویی، عقل نیز خود از منابع فقه است. بنابراین مقصود از عفت، ترک مطلق شهوت بطن و فرج نیست بلکه به معنای استفاده صحیح و به‌جا از آن بر محور عقل و شرع است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۶). با توجه به این مطلب، مفهوم عفاف، گسترده‌تر از مفهوم پاکدامنی است و هر نوع انضباط در استفاده از قوه شهویه از جمله هر نوع استفاده جنسی (آمیزش، لمس، بوسه، نگاه، استماع صوت و ...) از جنس مخالف یا موافق را شامل می‌گردد.

۳. جلوگیری از ردیله بی‌بندوباری جنسی (شره جنسی)

قبلاً اشاره گردید که نیاز جنسی یکی از نیازهای حقیقی انسان مثل نیاز به غذا است. اگر این نیاز از راه مشروع پاسخ داده نشود، یکی از پیامدهای اجتماعی آن گسترش ردیله بی‌بندوباری جنسی یا شره جنسی است و استیفای حق تأهل می‌تواند مانع بروز این ردیله اخلاقی برای طیف کثیری از افراد جامعه باشد.

۴. حفظ نسل

بخشی از احکام فقهی به لحاظ اهداف و مقاصد، برای حفظ نسل است. احکام فقهی ازدواج، طلاق، حرمت زنا، همجنس‌بازی اعم از لواط و مساحقه، خودارضایی، آمیزش انسان با حیوان، احکام نگاه، بوسه، لمس، خلوت و هم‌سخنی با نامحرم، احکام حجاب، حرمت تزئین و آرایش زن برای نامحرم و برخی احکام جزایی مانند: حد زنا و لواط و مانند آن برای تأمین همین گونه مقاصد است. از سویی دین، تنها به بیان احکام الهی مانند حکم طلاق، ازدواج، زنا، لواط و مانند آن بسنده نمی‌کند بلکه ضمانت اجرای دقیق آن را هم از طریق حکومت دینی مدنظر قرار داده است؛ لذا حکومت دینی موظف است اموری را که در حفظ و بقای نسل انسانی دخیل‌اند، مدیریت کرده و موانع آن را از بین ببرد. به همین دلیل، باید نسبت به استیفای حق تأهل پیشگام باشد؛ چراکه نقش استیفای حق تأهل در کمک به حفظ نسل، قابل‌انکار نیست.

۵. تأمین امنیت روحی و روانی اقشار جامعه

امنیت، به معنای واقعی کلمه از مقوله احساس است. اگر انسان احساس خطر کند که نمی‌تواند نیازهایش را تأمین نماید یا احساس کند خطری او را نسبت به داشته‌هایش تهدید می‌کند، دچار نا‌امنی و به تبع آن، گرفتار بیماری‌های روحی و روانی می‌گردد و همان‌گونه که بعضی از روان‌شناسان می‌گویند: درمان آن نیز منوط به رفع نیاز است به طوری که هرگاه کمبودها مرتفع گردند، بیماری نیز به سمت زایل شدن می‌گراید (مزلو، ۱۳۷۱: ۳۸) و فرقی نمی‌کند که خطر از مقوله فیزیکی و سخت‌افزاری یا از جنس خطرات روانی و نرم‌افزاری باشد. یکی از ابعاد امنیت - که بسیار برای انسان حایز اهمیت است - امنیت روحی و روانی است؛ همان طمأنینه‌ای که دین الهی آن را در گرو ذکر الهی و به تعبیر دقیق‌تر در گرو اجرای دقیق فرمان الهی قرار داده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ «آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است» (رعد: ۲۸). آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد!». به همین دلیل، بعضی از صاحب‌نظران معتقدند شرط نخستین تحقق امنیت در جامعه، دین‌داری و تکلیف‌محوری افراد آن جامعه است و چنانچه این شرط زایل شود،

هیچ امیدی به احیای امنیت وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). کسانی که از حق تأهل محروم هستند، در صورت استیفای حق‌شان، از چند جهت احساس امنیت کرده و به تبع آن، از آسیب‌های روحی، روانی و عاطفی مصون می‌مانند.

۱-۵. احساس امنیت از جهت امکان ارضای نیاز جنسی از طریق مشروع

نیاز جنسی در علم روان‌شناسی در زمره نیاز فیزیولوژیک است (مزلو، ۱۳۷۵: ۸۱)؛ یعنی شبیه احساس گرسنگی است که اگر شدت پیدا کند بر تمام ارگانیزم بدن تسلط پیدا کرده و مدیریت و سازماندهی همه استعدادهای انسانی را بر عهده می‌گیرد و همه آن‌ها را برای تحقق یک مقصود (مثلاً رفع گرسنگی) بسیج می‌کند؛ به گونه‌ای که «گیرنده‌ها»^۱ و «مؤثرها»^۲، هوش، حافظه و عادات به‌عنوان ابزار رفع آن نیاز تعریف می‌شوند (همان: ۷۱). ویژگی منحصر به فرد ارگانیزم انسانی هنگامی که نیاز خاصی مثل نیاز به غذا یا جنس مخالف بر آن چیره شود این است که تمام فلسفه مربوط به آینده نیز دست‌خوش تغییر قرار می‌گیرد. «مدینه فاضله» برای فردی که از گرسنگی مزمن و مفرط یا میل شدید جنسی رنج می‌برد، صرفاً مکانی است که در آن غذا یا جنس مخالف باب طبع انسان به حد وفور وجود دارد (همان: ۷۲). شدت میل جنسی در شرایط عادی؛ یعنی شرایطی که امکان ارضای آن به صورت مشروع وجود دارد، دردسرساز نیست در غیر این صورت از دو جهت مشکل‌آفرین خواهد بود:

یک: اگر ارضای آن از طریق غیرمشروع باشد، امنیت اخلاقی فرد و جامعه را تهدید خواهد کرد و مفاسد و تبعات این ناامنی اخلاقی، نیاز به توضیح ندارد.
دو: اگر نیاز جنسی سرکوب شود سلامت روانی و عاطفی فرد را به مخاطره می‌اندازد و همان‌گونه که در روان‌شناسی گفته می‌شود یکی از راه‌های سلامت روانی انسان، احساس رضامندی در برآورده شدن نیازهای حقیقی است (همان: ۱۱۰).

۱. یعنی انتهای عصب که تحریکات را گرفته و آنها را به سیستم عصبی مرکز هدایت می‌کند.
۲. عصب انتهایی که باعث پخش تحریکات عصبی در عضو شده و سبب فعالیت انقباضی عضله یا ترشح یک غده می‌شود.

۲-۵. احساس محبوبیت

نیاز به محبت، همچون نیاز به موسیقی نیست - نیاز به موسیقی تنها مختص کسانی است که دارای نبوغ موسیقی هستند - بلکه از نیازهای عمومی و اساسی همه انسان‌هاست (همان: ۲۱۰) و همچون حفره‌ای است که اگر به موقع، به مقدار درست و به شیوه‌ای صحیح پر نشود، آسیب‌های سختی را در پی خواهد داشت (همان: ۶۱). این نیاز در زنان به خاطر ویژگی وجودی آن‌ها بیشتر احساس می‌شود. یکی از آسیب‌های بی‌توجهی به استیفای حق تأهل، احساس عدم محبوبیت در نزد دیگران است؛ این احساس در زن‌ها نیز بیشتر است.

۳-۵. احساس برخورداری از حامی مقتدر

از جمله نیازهای حقیقی انسانی است که در روان‌شناسی به‌عنوان «نیازهای ایمنی» در آن‌ها یاد می‌شود، داشتن حامی مقتدر است (مزلو، ۱۳۷۵: ۷۴). بدین معنا که اگر کسی احساس کند حامی مقتدری ندارد، دچار ناامنی روحی، روانی و عاطفی می‌گردد و تردیدی نیست آنانی که محروم از حق تأهل هستند - به‌خصوص زنان - از این ناامنی، بیشتر رنج می‌برند.

۴-۵. احساس رهایی از نگرانی و آشفتگی

رهايي از ترس، نگرانی و آشفتگی نیز در زمره نیازهای ایمنی است (همان: ۷۴). بنابراین، کسانی که احساس عدم رهایی از نگرانی و آشفتگی می‌کنند، در حقیقت از تأمین یکی از نیازهای اساسی ایمنی عاجز هستند و بی‌شک افرادی که از نعمت حق تأهل محرومند، نیز دچار ناامنی روحی و عاطفی هستند.

۵-۵. احساس نظم در زندگی

نیاز به نظم نیز از دیگر نیازهای ایمنی روانی است (همان). از پیامدهای احساس بی‌سروسامانی در زندگی، ناامنی روانی است و زنان محروم از حق تأهل، بیش از مردان، گرفتار این ناامنی روحی‌اند.

حکومت دینی، مسئول تأمین امنیت - سخت‌افزاری و نرم‌افزاری - در جامعه است. امام

علی 7 می‌فرماید: «شَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنْ فِيهِ الْقُطَّانُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۴۴۵)؛ بدترین وطن‌ها، جایی است که ساکنانش در آن امنیت نداشته باشند.

نکته قابل توجه درباره آسیب‌های روحی و روانی ناشی از عدم استیفای حق تأهل این است که این آسیب‌ها نه تنها بر زنان و مردان محروم از حق تأهل بلکه بر پدران و مادران و طیف وسیعی از افراد مرتبط با آن‌ها نیز وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری

حق تأهل، یکی از حقوق اساسی بشر همچون حق آزادی است. این حق در شرایط امروز جامعه، به دلایل مختلف - که اشاره شده - بسیار دشوار گردیده است. عدم استیفای آن به‌طور مشروع، مفاسد فراوانی را از نظر اجتماعی در پی دارد. استیفای این حق بر عهده سه ضلع از جامعه؛ یعنی خانواده، جامعه دینی و حکومت دینی است که در صورت اهتمام آنها به این امر، آثار و کارکردهای اجتماعی متعددی را به همراه خواهد داشت. این آثار عبارتند از: گسترش عدالت جنسی، ترویج فضیلت عفت اخلاقی، جلوگیری از رذیله بی‌بندوباری جنسی (شهره جنسی)، حفظ نسل و تأمین امنیت روحی، روانی و عاطفی اقشار جامعه، مانند: احساس امنیت از جهت امکان ارضای نیاز جنسی از طریق مشروع، احساس محبوبیت، احساس برخورداری از حامی مقتدر، احساس رهایی از نگرانی و آشفتگی و احساس نظم در زندگی. نحوه استیفای حق تأهل نیز در شرایط فعلی که متفاوت با زمان پیامبر اکرم ۹ است، عبارتند از: تعیین متولی خاص برای این امر، ارائه مجموعه‌ای از پیوست فرهنگی با هدف شکسته‌شدن قُبُح تعدد زوجات و ازدواج موقت، رفع موانع قانونی تعدد زوجات و وضع قوانین لازم برای تسهیل آن.

کتابنامه

- * قرآن کریم
۱. آشفته تهرانی، امیر (۱۳۸۱)، جمعیت‌شناسی و تحلیل جستارهای جمعیتی، تهران: انتشارات گستره.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دارالشریف الرضی للنشر.
 ۳. _____ (۱۳۶۲)، الخصال، چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 ۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
 ۶. ابن میثم، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۷. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: انتشارات الهادی.
 ۸. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد حاضری و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۹. امام خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ق)، البیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
 ۱۰. امانی، مهدی (۱۳۷۹)، مبانی جمعیت‌شناسی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
 ۱۱. امین‌زاده، فرخ (بی‌تا)، جمعیت‌شناسی عمومی، تهران: سازمان چاپ خوشه.
 ۱۲. برقی، احمد بن محمد (بی‌تا)، المنحاسن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۳. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
 ۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: نشر دارالکتاب الاسلامی.
 ۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۶. _____ (۱۳۸۶)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (بی تا)، ولایت فقیه، ولایت فقاہت، بی جا.
۱۸. حافظ (بی تا)، فی الأخلاق و العرفان، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۱۹. حسینی جرجانی، سیدامیرابوالفتوح (۱۴۰۴ق)، آیات الاحکام جرجانی، تهران: انتشارات نوید.
۲۰. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی.
۲۱. حمصی، محمود بن علی (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طوسی، محمد بن محمد (خواجہ نصیرالدین) (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیہ.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: نشر دارالقلم.
۲۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، ارشادالاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۵. سرایی، حسن (۱۳۹۱)، روش های مقدماتی تحلیل جمعیت با تأکید بر باروری و مرگ و میر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. شافعی، محمد بن ادریس (۱۴۰۳ق)، کتاب الأم، بیروت: دارالفکر.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. شبیلی هاید، جانت (۱۳۸۳)، روان شناسی زنان، سهم زنان در تجربه بشری، ترجمه: اکرم خمسه، تهران: انتشارات آگاه.
۳۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
۳۱. شیرازی، محمد (۱۴۰۹ق)، الفقه، قم: انتشارات هجرت.
۳۲. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (بی تا)، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: نشر مؤلف.
۳۴. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: نشر مرتضوی.

۳۶. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۳۷. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. علامه مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی.
۴۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.
۴۳. قاضی، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. قدردان قراملکی، محمدحسن (بی تا)، حقوق متقابل مردم و حکومت (مجموعه از چشم انداز امام علی ۷)، ناشر: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۵. قریشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مزلو، ابراهام. اچ (۱۳۷۱)، به سوی روان شناسی بودن، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۸. _____ (۱۳۷۵)، انگیزش و شخصیت، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی (بی تا)، پرسش ها و پاسخ ها، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نشر وزارت ارشاد اسلامی.
۵۱. مغنیه، محمدجواد (بی تا)، التفسیر المبین، قم: نشر بنیاد بعثت.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵۴. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.

دلالت‌های نهاد خانواده در اسلام برای حل معمای ایسترلین

(عدم همبستگی احساس رفاه با تولید سرانه بین کشورها)

وحید مقدم*

چکیده

بر اساس معمای ایسترلین، رفاه و آسایش خاطر مردم یک کشور بستگی کامل به تولید سرانه آنها ندارد. یکی از نظریاتی که برای حل این معما مطرح شده، نقش کالاهای غیرمادی در ایجاد رفاه است که نهاد خانواده نقش به‌سزایی در تولید این کالاها دارد. خانواده نه تنها محل مصرف کالاها و خدمات و عرضه‌کننده عوامل تولید همچون نیروی کار و سرمایه، بلکه تولیدکننده طیف متنوعی از کالاهای غیرمادی - همچون حمایت عاطفی - است که موجب افزایش رفاه شده یا زمینه‌ساز آن هستند. اسلام از جامع‌ترین اندیشه‌هایی است که خانواده را تولیدکننده کالاهای غیرمادی می‌داند. خانواده در اسلام یک نهاد مقدس و دارای کارکردهای متنوعی است که مهم‌ترین آن‌ها قرارگرفتن خانواده در خدمت کمال انسان است. خانواده با قرائت اسلامی نه تنها به تولید کالاهای مادی و غیرمادی بلکه به تولید کالاهای معنوی - کالاهایی که انسان برای رسیدن به کمال خود بدان نیازمند است - نیز می‌پردازد. مقاله حاضر نشان می‌دهد خانواده ایده‌آل اسلامی - مرکب از زوجین و فرزندان به‌مثابه سخت‌افزار و آموزه‌های اسلامی به‌مثابه نرم‌افزار - با بهره‌مندی از لذات و ارضای امیال گوناگون خود، اولاً به آسایش خاطر دست می‌یابد و ثانیاً زمینه لازم رسیدن خود به کمال را فراهم می‌کنند. بدین ترتیب، تخریب نهاد خانواده، زمینه کاهش رضایت خاطر و کمال انسان حتی با وجود افزایش درآمد را ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

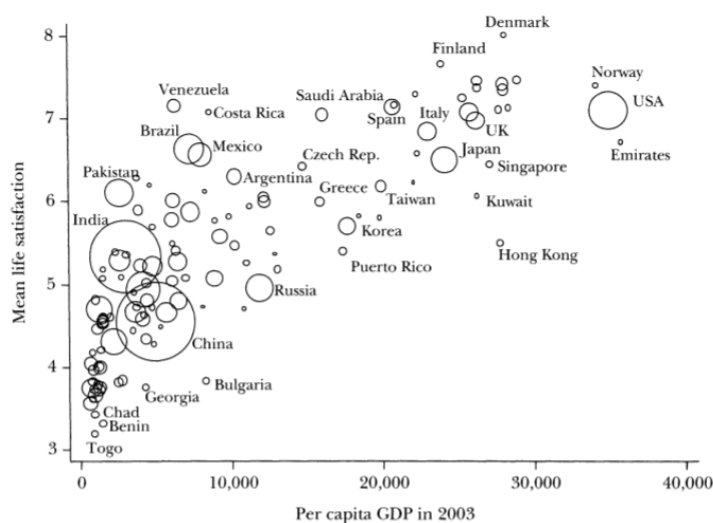
خانواده اسلامی، معمای ایسترلین، رفاه، تولید سرانه، کالاهای غیرمادی.

۱. مقدمه

یکی از اهداف اصلی جوامع، افزایش رفاه و آسایش مردم است. برای مدت زمان طولانی چنین فرض می‌شد که افزایش رشد اقتصادی از طریق تولید بیشتر کالاها و خدمات موجب افزایش رفاه خواهد شد و توسعه مترادف رشد در نظر گرفته می‌شد. با این وجود، ایسترلین (۱۹۷۴ و ۱۹۹۵)، به صورت تجربی و با مقایسه متوسط شادمانی گزارش شده بین کشورهای ثروتمند و فقیر، نشان داد که فاصله‌ای بین این دو دسته کشورها وجود ندارد و رشد اقتصادی در طول زمان آسایش خاطر^۱ را افزایش نمی‌دهد. مطابق شکل ۱، به طور متوسط با افزایش درآمد سرانه کشورها، رضایت از زندگی افزایش می‌یابد، اما همه رضایت از زندگی با درآمد سرانه قابل توضیح نیست. مثلاً کشورهایی همچون آمریکا و امارات متحده عربی با درآمد سرانه بیش از ۳۰ هزار دلار در سال ۲۰۰۳، در زمینه رضایت از زندگی در سطح کشور فقیری مانند ونزوئلا قرار دارند.

Figure 1

Life Satisfaction and Per Capita GDP around the World



شکل ۱. رضایت از زندگی و GDP سرانه (بر حسب برابری قدرت خرید به دلار در سال ۲۰۰۰) در جهان (سال ۲۰۰۳) (Esterlin, 2015: 283).

1. Subjective Wellbeing.

تذکر: هر دایره نشان‌دهنده یک کشور و قطر دایره متناسب با جمعیت آن کشور است. این نتایج معماگونه، موسوم به معمای ایسترلین، پس از آن توجه اندیشمندان زیادی را به خود جلب نمود. یکی از این خطوط نظری ارائه‌شده در سال‌های اخیر برای حل این معما، جایگاه کالاهای غیرمادی در رفاه انسان است. کالای غیرمادی؛ کالایی است که با وجود نیاز انسان بدان، اما به دلیل ماهیت خود، تولید و عرضه آن توسط بنگاه‌های اقتصادی و بازار امکان‌پذیر نیست. به‌عنوان مثال، با وجود نیاز انسان به محبوب‌بودن، کسی نمی‌تواند تنها با گرفتن پول و به‌عنوان یک خدمت‌انسان را دوست بدارد. بر این اساس، با وجود آن‌که در جریان فرآیند نوسازی (مدرنیزاسیون) در سده‌ها و دهه‌های اخیر، جهان موفق به تولید کالاهای مادی بیشتری شده‌است، اما به هر علت، تولید و مصرف کالاهای غیرمادی کاهش یافته است.

یکی از نهادهای مهمی که نقش بارزی در تولید کالاهای غیرمادی برای اعضای خود دارد، نهاد خانواده است. خانواده در قرائت علم اقتصاد رایج، عمدتاً به‌عنوان عرضه‌کننده نهاده‌های تولید همانند: نیروی کار و سرمایه برای بنگاه‌ها و مصرف‌کننده کالاهای تولیدی بنگاه‌ها در نظر گرفته می‌شود. اما پیشرفت‌های نظری اخیر به‌ویژه در اقتصاد شادمانی^۱، نشان می‌دهد خوشبختی و شادی ضرورتاً از مصرف کالاهای مادی حاصل نمی‌شود و روابط انسانی منبع مستقلی برای ایجاد شادی و رفاه هستند. خانواده، به‌عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی - متشکل از زوجین و فرزندان و روابط خاص بین آنها - منبع مهمی برای تولید و مصرف چنین کالاهایی است. تحقیق حاضر به‌دنبال آن است که نشان دهد خانواده با ایده آل اسلامی، متشکل از زوجین و فرزندان به‌مثابه سخت‌افزار و آموزه‌های اسلامی به‌مثابه نرم‌افزار، به‌عنوان یک نهاد مقدس و دارای کارکردهای متنوع، تولید طیف وسیعی از کالاهای غیرمادی را بر عهده دارد و با توجه به تشدید تخریب بنیان خانواده در غرب به‌ویژه در دهه‌های اخیر، می‌تواند پاسخی برای معمای رفاه باشد. اگرچه بررسی این فرضیه نیازمند پژوهش مستقل دیگری می‌باشد و مقاله حاضر صرفاً به‌دنبال نشان‌دادن موجه‌بودن چنین فرضیه‌ای است.

1. Happiness Economics.

شناخت نهاد خانواده و کارکردهای آن در تأمین سعادت انسان به دو صورت عقلی - تجربی و مبتنی بر معارف و حیانی امکان‌پذیر است. با وجود قابلیت‌های روش اول، اما به دلیل پیچیدگی‌های زیاد وجود انسان، شناخت اساسی این نهاد بدون بهره‌گیری از منبع و حیانی امکان‌پذیر نمی‌باشد. منابع معرفتی اسلام (قرآن و روایات) سرشار از آموزه‌هایی درباره نهاد خانواده و جایگاه آن در رشد و تربیت انسان‌ها، ایجاد آرامش در اعضای خانواده، آسایش زن و مرد و برآورده شدن نیازهای جنسی زن و شوهر در کانون خانواده به‌عنوان طیف متنوعی از کالاهای غیرمادی است.

برای فهم دقیق جایگاه خانواده اسلامی در تولید کالاهای غیرمادی، ابتدا باید دید سعادت انسان چیست و چگونه تأمین می‌شود. در رویکرد فلسفی به مسأله سعادت دیدگاه‌های مختلفی از جمله لذت‌گرایی، ارضای امیال، نظریه فهرست عینی، کمال‌گرایی و نظریه تلفیقی مطرح می‌باشد که هر کدام تفسیر مختلفی در مورد سعادت انسان دارند. مقاله حاضر با بررسی این رویکردها در بخش اول مقاله و سپس با نقد آنها از منظری اسلامی، در بخش دوم مقاله، نظریه اسلامی سعادت را به اجمال مطرح می‌کند و در پایان با استفاده از این نظریه، جایگاه خانواده ایده‌آل اسلامی در رسیدن به سعادت و تولید کالاهای غیرمادی را تبیین می‌کند.

۲. مکاتب فلسفی سعادت در غرب

تفکر پیرامون چیستی سعادت و خوشبختی و نحوه رسیدن بدان از دیرباز تا کنون در میان اندیشمندان جایگاه ویژه‌ای داشته‌است. این اندیشه‌ها از یونان باستان و با امثال سقراط و اپیکور شروع شده و در دوره رنسانس توسط بنتام و جان استورات میل تجدید حیات یافته و در دهه‌های اخیر توجهات محققان را به خود جلب کرده است. پنج دسته عمده از نظریات فلسفی در مورد سعادت وجود دارد که عبارتند از: لذت‌گرایی، ارضای امیال، نظریه فهرست عینی، کمال‌گرایی و نظریه تلفیقی.

۲-۱. لذت‌گرایی

لذت‌گرایی^۱، از قدیمی‌ترین فلسفه‌های سعادت و خوشبختی، ریشه در آثار فلاسفه

1. Hedonism.

یونان از جمله آریستوپوس و اپیکور دارد. طبق این دیدگاه، خوشبختی انسان در خوشی و لذت بردن از زندگی و گریختن از رنج‌هاست. قرائت مدرنی از این مکتب، توسط دو فیلسوف فایده‌گرا، جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) صورت پذیرفت.

به باور بنتام، طبیعت، بشر را تحت سلطه دو حاکم مقتدر لذت و درد قرار داده است (Bentham, 2000: 14). لذت‌گرایی بنتام را می‌توان کمی یا ساده‌نامید؛ چراکه طبق آن ارزش خوشی تنها با مقدار آن (بر اساس دو پارامتر: مدت زمان و شدت آن خوشی) تعیین می‌شود و منبع آن خوشی، اهمیتی ندارد. بنابراین، زندگی‌ای خوب است که به صورت ساده، واجد حداکثر میزان لذت منهای رنج باشد. این ساده‌سازی افراطی و غیرواقعی در لذت‌گرایی کمی، مورد انتقادات شدیدی از جمله عدم تمایز بین لذت عالی (مثل قرائت یک شعر عرفانی) و لذت دانی (مثل خوردن) قرار گرفت. جان استوارت میل با اشاره به این نقطه ضعف و برای رفع آن، لذات را به لحاظ کیفی قابل رتبه‌بندی دانست و ویژگی سوم "کیفیت" را به دو بعد کمی بنتام (شدت و طول مدت) اضافه کرد. لذا زندگی‌ای خوب است که در آن عالی‌ترین لذات تعقیب شوند.

دو نوع کمی و کیفی لذت‌گرایی، به دلیل عدم پاسخ‌گویی به شهود انسانی راجع به زندگی خوب مورد نقد قرار گرفته است. یکی از قدرت‌مندترین نقدها، ردیه ماشین تجربه‌نوزیک (۱۹۷۴) است. این ماشین با استفاده از تحریک عصبی، از طریق شبیه‌سازی جهانی غیرواقعی، برای کاربر خود رضایت‌مندی دائم و پایداری فراهم می‌کند. کاربر بدون آن که بتواند جهان شبیه‌سازی شده را از جهان واقعی تشخیص دهد، هر نوع لذتی را تجربه می‌کند. نوزیک، استدلال می‌کند که بسیاری از مردم وصل شدن به چنین ماشینی را برای بقیه عمر خود انتخاب نمی‌کنند؛ چراکه اتفاقات و تجربیات زندگی واقعی را ارزشمند تلقی کرده و به دنبال یک زندگی واقعی هستند که با وصل شدن به یک ماشین تجربه حاصل نمی‌شود؛ لذا لذت‌گرایی، شاخص و معیار خوبی برای سعادت نیست (Bery, 2012: 16). به بیان دیگر، برای انسان‌ها علاوه بر نفس خود لذت، منبع آن نیز اهمیت دارد.

۲-۲. نظریه‌های امیال و خواسته‌ها

ظهور نظریه‌های امیال^۱، به زمان گسترش اقتصاد توسعه باز می‌گردد. از آن‌جا که کمی کردن لذت و درد به دلیل ماهیت ذهنی آنها دشوار است، اقتصاددانان به دنبال معیار دیگری برآمدند: سعادت‌مندی افراد بستگی به ارضای امیال افراد و رسیدن آنها به خواسته‌های خود دارد. هر فردی از امیال و خواسته‌های خود و میزان برآورده شدن آنها اطلاع دارد. لذا انسانی سعادت‌مند است که بتواند امیال خود را ارضاء کرده و به خواسته‌های خود برسد. به باور عمدۀ نظریه پردازان امیال، هر چه میلی قوی‌تر باشد، ارضای آن، سعادت بخش‌تر بوده و محرومیت از آن ناگوارتر تلقی می‌شود (Heatwood, 2016: 135). این نظریه امکان رتبه‌بندی ترجیحات و توسعه "توابع مطلوبیت" برای افراد را فراهم می‌کند. نظریه امیال فعلی را می‌توان ساده‌ترین نسخه این نظریه دانست که طبق آن زمانی که فرد به خواسته‌های کنونی خود برسد، وضعیت‌اش بهبود می‌یابد. این نظریه از آزمون ماشین تجربه نوزیک سربلند بیرون می‌آید؛ چراکه انسان‌ها تمایل دارند در عالم واقع و به صورت واقعی و غیرتصنعی به خواسته‌های خود برسند. اما این شکل ساده دارای یک مشکل جدی است؛ فردی که در پی ناامیدی از زندگی خود، می‌خواهد به خودکشی دست بزند، آیا با رسیدن به این خواسته، واقعاً وضعیت زندگی‌اش بهبود یافته است؟ از آن‌جا که سعادت، کل زندگی را در بر می‌گیرد، باید قیدی قائل شویم که ارضای چنین خواسته‌هایی را افزایش سعادت محسوب نکند. نظریه امیال فراگیر، سطح کلی ارضای امیال در طول دوره عمر را مطرح می‌کند، لذا ممکن است سرکوب بعضی خواسته‌های کنونی، در مجموع وضعیت فرد را بهبود ببخشد.

اشکال دیگر این نظریه، هنگامی بروز می‌کند که انسان خود را در برابر گزینه‌های متضادی می‌بیند که از بعضی از آنها آگاهی لازم ندارد، اما بالاجبار باید از بین آنها دست به انتخاب بزند و پس از انتخاب متوجه اشتباه خود می‌شود. برای رهایی از این چالش، نسخه سوم این نظریه، ارضای امیال آگاهانه را مطرح می‌کند که طبق آن بهترین زندگی یک انسان، هنگامی است که فرد به خواسته‌های آگاهانه انتخاب شده خود برسد.

1. Desire-Fulfillment.

اشکال اصلی نظریه امیال آن است که دلیل مطلوب بودن ارضای امیال و برآورده شدن خواسته‌ها را توضیح نمی‌دهد. در حالی که لذت‌گرایی با این مشکل مواجه نیست؛ چراکه انسان به صورت غریزی به سمت لذت‌گرایی دارد و از درد و رنج‌گریزان است. به علاوه، خواسته‌ها هم - مشابه لذات و آلام - دارای رتبه‌بندی هستند؛ یعنی بعضی از آنها پست و بعضی برتر هستند.

۲-۳. نظریه فهرست عینی

طبق این نظریه، انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند کالاها و شرایطی است که ممکن است نه از آنها لذت ببرد و نه تمایلی به داشتن آنها داشته باشد، اما سعادت وی بستگی کامل به برخورداری از چنین شرایط و امکاناتی در جهان خارج دارد. عینی‌بودن فهرست، بدین معنا است که اقلام درون فهرست، ارزش زندگی انسان را مستقل از سلیقه‌ها، نگرش‌ها و علاقه‌مندی‌های وی؛ یعنی معیارهای ذهنی افزایش می‌دهند. به‌عنوان مثال، تحصیلات، سلامتی یا داشتن خانواده خوب شرط لازم و حق هر فرد برای رسیدن به سعادت است؛ با این‌که مشاهده می‌کنیم افراد بسیاری برای سلامتی خود و حفظ آن چندان ارزشی قائل نیستند.

دو نوع نظریه فهرست عینی را می‌توان از هم تمیز داد:

(۱) نظریه‌ای که با استدلال‌هایی غیر راجع به ذات انسان و نیازهای ذاتی وی، به توضیح چرایی وجود عناصر درون خود می‌پردازند. مثلاً رالز سعادت انسان را دستیابی به تعالی در هنر، علم و فرهنگ می‌داند (wall, 2012)؛

(۲) نظریه‌های غایت‌گرا که برای توضیح چرایی وجود عناصر درون فهرست خود، به غایتی و رای خود عناصر اشاره می‌کنند. مثلاً نظریه‌های کمال‌گرا که وجود عناصر درون فهرست را به دلیل نقشی که در تکامل سرشت انسان دارند، لازم می‌شمارند.

مهم‌ترین نقدی که به این نظریه وارد شده، پدرسالارانه‌بودن آن است؛ به این معنا که ممکن است چیزی را برای سعادت فرد لازم بشمارد که خودش بدان تمایلی ندارد و به بیان دیگر، حق انتخاب وی را محدود می‌کند. این نقد تا زمانی که نظریه به توصیه مصادیق نپرداخته‌است، وارد نیست. به‌عنوان مثال، بی‌شک سلامتی بدن جزء اقلام فهرست عینی

است و این کار با داشتن تحرک بدنی و ورزش از یک سو و داشتن رژیم تغذیه‌ای مناسب امکان‌پذیر است. اما از بین ورزش‌ها و غذاها، فرد آزاد است که طبق سلیقه خود از میان آنها انتخاب کند و این نظریه هیچ توصیه‌ای ندارد.

۴-۲. کمال‌گرایی

نظریه‌های کمال‌گرا، سعادت را تکامل و تحقق نفس و استعدادها، رشد فضایل و تقویت فضایل نفسانی خود می‌دانند. به بیان دیگر، آنچه بالذات ارزشمند است، نفس انسان و استعدادها بالقوه و ذاتی وی است و پرورش‌یافتن این استعدادها است که منجر به سعادت انسان می‌شود (ملاحسنی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۷).

بیشتر کارهای تحقیقاتی در این زمینه عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو، سقراط و افلاطون قرار دارد. سقراط سعادت را تنها چیز ذاتاً مطلوب می‌داند و متخلق شدن به فضیلت‌ها را یا ذاتاً موجب سعادت یا ابزاری برای رسیدن به سعادت می‌داند (محبوبی آرانی، ۱۳۹۱: ۶۷). از نظر افلاطون، انسان دارای سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله است که هر کدام فضیلتی دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: عفت، شجاعت و حکمت. وقتی این سه فضیلت در فردی جمع شوند، وی به عدالت رسیده و سعادت نصیب وی گشته است (دهقانی محمودآبادی، ۱۳۸۷: ۱۸۰). از نظر ارسطو، فضیلت انسانی، به معنای موافقت داشتن اعمال انسان با عقل است. در صورتی که قوای حیوانی انسان شامل شهویه و غضبیه تحت حاکمیت عقل و خرد قرار گیرند و از افراط و تفریط به دور باشند، فضیلت محسوب شده و انسان سعادت‌مند می‌گردد (همان: ۱۸۵). ارسطو، کمال انسان را در پرورش نه فضیلت انسانی می‌داند: سه عامل روحی: حکمت، عدالت و شجاعت؛ سه عامل بدنی: سلامت، زورمندی و جمال؛ و سه عامل بیرونی: مال، مقام و عشیره (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۴۲۸).

۵-۲. نظریه‌های تلفیقی

هر کدام از سه دسته نظریه پیش گفته، نقاط قوتی دارند اما با نقدهای کاملاً متفاوتی

روبرو هستند. بنابراین، به نظر می‌رسد هر کدام تنها تا حدی درست بوده و همه حقیقت را بیان نمی‌کنند. لذا می‌توان پرسید: آیا با تلفیق نظریه‌ها به گونه‌ای که مزایای هر کدام حفظ شده و به نقدها نیز پاسخ داده شود، می‌توان به پیشرفت نظری دست یافت؟ (Fletcher, 2016: 6) در این زمینه نظریه‌های گوناگونی ارائه شده که تنها به بیان دو مثال اکتفا می‌کنیم.

نظریه تلفیقی لذت و امیال: بر اساس این نظریه، تنها رسیدن به خواسته‌هایی که انسان از آنها لذت کسب می‌کند، برای انسان مهم هستند. این نظریه از نقد ماشین تجربه نوزیک در امان است؛ زیرا که خواسته‌گرا است و از بعضی از نقدهای نظریه امیال، مانند: عصبی شدن و گرفتن تصمیم ناگهانی علیه خود نیز به دور است.

نظریه تلفیقی کمالات انسانی و لذت: تنها توسعه‌ی آن دسته از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذاتی انسانی که موجب لذت‌بردن انسانی می‌شوند، برای انسان خوب است. این دو مثال بیان می‌کنند که آنچه برای انسان خوب است و به سعادت وی کمک می‌کند، امری مرکب است. نکته مهم آن که باید نظریات تلفیقی را از نظریات کثرت‌گرا متمایز دانست. نظریه کثرت‌گرا به دنبال جمع بین دو یا چند دسته نظریه است. به عنوان مثال، نظریه کثرت‌گرای لذت و ارضای امیال (فارغ از وجود یا عدم وجود فردی قائل بدان) بیان می‌کند که هم کسب لذات و هم ارضای امیال برای انسان خوب هستند و به سعادت وی کمک می‌کنند.

۳. ارزیابی نظریات مدرن سعادت از منظر اسلام

فلسفه اخلاق در اسلام تاریخ دیرینه‌ای دارد. سنت اخلاق و فلسفه اسلامی در ابتدا وام‌دار سنت فلسفی یونان بود و اندیشه‌های فلاسفه سعادت همچون افلاطون و ارسطو را مورد توجه و بررسی قرار داد. فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، غزالی، سهروردی و ملاصدرا از جمله متفکران اسلامی هستند که در این زمینه به شرح و بسط آراء پیشینیان یا نظریه‌پردازی بر اساس مبانی خود برآمده‌اند. در بین متفکران معاصر نیز می‌توان به علامه طباطبایی، استاد مطهری و آیت‌الله مصباح یزدی اشاره کرد.

۳-۱. لذت و سعادت از منظر اسلام

برای ارزیابی نظریات مدرن، ابتدا لازم است ماهیت لذت از منظر اسلام روشن شود.

عمده اندیشمندان مسلمان از جمله ابن سینا (۱۳۸۰ق: ۳۶۹)، سهروردی (به نقل از سیدمظهری، ۱۳۹۰)، ملاصدرا (۱۹۸۱م، ج ۴: ۱۲۳)، مصباح یزدی (۱۳۷۱: ۳۹)، حقیقت لذت را نوعی ادراک ملائم با نفس دانسته‌اند؛ لذا لذت حسی، ملائم با حس و لذت عقلی، ملائم با عقل است (ابن سینا، ۱۳۸۰ق: ۳۶۹). مثلاً ابن سینا در الهیات شفا، لذت را "ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است"، تعریف می‌کند. با توجه به مراتب گوناگونی که قوای ادراکی دارد، ادراک نیز دارای مراتب متفاوت است و به تبع لذت نیز دارای مراتب گوناگون است. بر این اساس می‌توان مراتب سه‌گانه ذیل را برای لذت برشمرد: (۱) لذت حسی، که از احساسات ظاهری انسان سرچشمه می‌گیرد؛ (۲) لذت حسی باطنی، که از قوای خیالی و وهمی بر می‌خیزد؛ و (۳) لذت عقلی، که منشاء آن ادراکات عقلی می‌باشد (خادمی، ۱۳۸۶: ۷۱).

از منظر لذت‌گرایان و فایده‌گرایان، دایره سعادت و دایره کسب لذت و دوری از رنج با یکدیگر مطابقت کامل دارند، اما از منظر اسلام این ادعا صحیح نیست. اسلام از یک سو تحریم لذت‌ها را ممنوع می‌شمارد: «قل من حرم زینة الله اخرج لعباده و الطيبات من الرزق»؛ و از سوی دیگر، فرورفتن در لذات و لذت‌پرستی - به‌ویژه لذاتی که منشأ جسمانی دارند - را منع می‌کند.

لذت، خود سعادت نیست؛ زیرا چه بسا رنج‌های اندکی که در پی خود لذات طولانی و شدیدی را به دنبال دارند، مانند: رنج تحصیل یا سفر برای دیدار خانواده و چه بسا لذت‌های اندکی که رنج‌های شدیدی به بار می‌آورند. برای تشخیص لذت برتر و رسیدن بدان، باید لذت‌ها و رنج‌ها را به کمک عقل مدیریت کرد. همچنین باید سهم همه قوا از لذت را پرداخت. در اینجا است که مصلحت‌اندیشی به کمک عقل بین قوای مختلف و مجموع استعدادها و بین زمان حال و زمان آینده وارد صحنه می‌شود. به‌طور خلاصه، لذت، غریزی است و سعادت، عقلی. انسان لذت را به کمک گزینه انتخاب می‌کند اما با کمک عقل، مصلحت خود را تشخیص می‌دهد (مظهری، ۱۳۹۲، ج ۷: ۵۵-۵۶). این مصلحت‌اندیشی بدین گونه است که در صورتی که لذت حاضر یا دوری از رنج فعلی، مانع از کسب لذت برتر و شدیدتر و طولانی‌تر در آینده نباشد، نه عقل و نه شرع از آن منع نمی‌کند. در همین رابطه حکمای اسلامی، سعادت جسمانی را نیز معنادار دانسته و هیچ‌یک به لزوم

دوری گزیدن از آنها اشاره نمی‌کنند. به‌عنوان مثال، ابن‌سینا در یکی از تقسیم‌بندی‌های خود از سعادت، آن را به جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم کرده و اولی را فرع و دومی را اصل به شمار می‌آورد (خادمی، ۱۳۸۹: ۱۱۳). این تقسیم از ترکیب انسان از روح و بدن ناشی می‌شود. بر این اساس، «سعادت جسمی؛ یعنی تأمین همه‌جانبه و کامل لذات جسمانی، با در نظر گرفتن قوت و ضعف لذت‌ها و طرد حداکثر رنج‌های جسمانی» (مطهری، ۱۳۸۹). به همین ترتیب می‌توان برای هر عضوی جداگانه سعادت‌ی در نظر گرفت؛ مثلاً سعادت بدن در سلامتی آن تعریف می‌شود.

آیه «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (اعراف: ۳۲) اشاره دارد که خداوند مؤمنین را از بهره‌گیری از حظوظ دنیوی منع نمی‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، طیب را به معنای هر چیزی می‌داند که ملائیم با طبع انسان باشد، که همان معنای لذت است که قبلاً بدان اشاره شد. ایشان در ادامه این نکته را هم تذکر می‌دهند که انسان در استفاده از طیبات هم نباید افراط و تفریط کند؛ زیرا موجب انهدام ارکان جامعه و ظهور فساد در شئون حیات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۰۰-۱۰۲).

۳-۲. ارضای امیال و سعادت از منظر اسلام

برخلاف جایگاه لذت در رسیدن به سعادت در اندیشه‌های اسلامی، به نقش ارضای امیال چندان توجه نشده است. دلیل این امر، متأخر بودن این بحث حتی در خود اندیشه مدرن است. از بین متفکران اسلامی؛ استاد مطهری و مصباح یزدی بیش از دیگران به بحث امیال و گرایش‌های انسانی توجه کرده‌اند.

استاد مطهری، میل و گرایش را به کشش و جاذبه بین انسان و یک شیء خارجی - که انسان را به سوی خود جذب می‌کند - تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۳۵). ایشان در کتاب فطرت، پس از استدلال بر وجود گرایش‌های فطری در انسان، طبق آموزه تشکیل انسان از دو ساحت روح و بدن، گرایش‌های انسانی را نیز به دو دسته غریزی - کاملاً وابسته به جسم مانند: غریزه گرسنگی - و روحی - وابسته به روح مانند: حس حقیقت‌جویی، حس اخلاقی (گرایش به خیر و فضیلت)، عشق و پرستش، گرایش به دین و گرایش به کمال مطلق -

تقسیم می‌کند. انسان در دسته اول، یعنی غرایز با حیوان اشتراک دارد اما دسته دوم موسوم به فطریات، مختص انسان است. پس غرایز، جنس انسان است و گرایش‌های فطری - که ممیز انسان از حیوان محسوب می‌شوند - فصل انسان هستند (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۲).

آنچه در بحث مدیریت امیال اهمیت دارد، احتمال وجود تعارض میان این دو میل در انسان است (همو، ۱۳۷۸: ۳۱). زمانی که توجه به یکی از این گرایش‌ها به حد پرستش می‌رسد، گرایش‌های دیگر بسیار کم‌رنگ می‌شوند. به تعبیر شهید مطهری؛ نمی‌شود انسان، پول‌پرست، شهوت‌پرست، مقام‌پرست و ... باشد و باز هم گرایش‌های معنوی وی برقرار باشد (همان: ۳۲). بنابراین، برای رسیدن به تعالی، مدیریت گرایش‌ها توسط عقل و اراده لازم است. قرآن کریم نیز فرو رفتن در گرایش‌های حیوانی و توجه افراطی به آنها را نوعی پرستش دانسته و از آن با تعبیر هواپرستی یاد نموده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...» (جائیه: ۲۳).

آیت‌الله مصباح یزدی هم در آثار مختلف خود مطالب راه‌گشایی در این زمینه دارند. ایشان، خواسته‌ها و تمایلات انسانی را به فطری و اکتسابی (غیرفطری) تقسیم می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). اختیار و اراده انسان در ایجاد امیال فطری یا غریزی دخالتی ندارد و از بدو تولد در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است. مانند: میل به خوردن در اثر گرسنگی. بعضی دیگر، مانند میل جنسی، در ابتدا استعداد بالقوه هستند و با رشد انسان به صورت خودبه‌خودی به فعلیت می‌رسند. اما بالفعل شدن برخی امیال بالقوه، نیازمند آگاهی و صرف وقت و توجه است (همو، ۱۳۷۲). مثلاً میل به پرستش کمال مطلق؛ یعنی خداوند، نیازمند توجه انسان و قرارداد آن در مسیر اشتداد است و کسی که در این زمینه سرمایه‌گذاری نکرده، اساساً از وجود آن ناآگاه باقی می‌ماند (همو: ۱۳۹۱).

ایشان طبق یک تقسیم‌بندی دیگر، امیال را به دو دسته: موقت و دائم تقسیم می‌کند (همان). امیال موقت، با رشد روحی یا هر علت دیگری از بین می‌روند؛ مانند: میل به بازی. اما بعضی امیال تا زمان مرگ همراه انسان هستند؛ مانند: میل به خوردن. در یک تقسیم‌بندی دیگر، می‌توان امیال را به امیال جسمی و روحی تقسیم کرد. امیال جسمی یا غریزی، که به حواس پنج‌گانه انسان مربوط می‌شوند، با افزایش سن و ضعیف شدن بدن تضعیف می‌شوند بر خلاف امیال روحی، مانند: میل به ریاست یا

مورد احترام واقع شدن، که می‌تواند تا زمان مرگ اشتداد یابد (همو، ۱۳۹۰ الف: ۲۷). ویژگی میل غریزی، کوربودن آن است؛ یعنی صرفاً ارضای خود را از انسان می‌خواهد، اما در مورد چگونگی ارضای خود نظری ندارد. همانند میل به غذا در زمان گرسنگی. اما این‌که از چه غذایی مصرف کند، کی مصرف کند، ... را میل به غذا پاسخ نمی‌دهد. در مقابل، امیال متعالی به دنبال رسیدن به کمال هستند و لذا برخی از اوقات در عمل بین این امیال تعارض به وجود می‌آید (همو، ۱۳۷۶: ۲۰۴)؛ به این معنا که تنها باید یکی از آنها را گزینش کرد و ارضای بقیه را فدای آن نمود (همو، ۱۳۹۰ ب: ۱۴۶).

با توجه به نقد واراده به نظریه ارضای امیال؛ یعنی عدم توجه به منشاء میل و نحوه پاسخ‌دهی بدان، شهید مطهری و آیت‌الله مصباح یزدی، همه امیال را برای انسان مفید می‌دانند، اما به دلیل کوربودن غریزه، باید عامل عقل وارد شده و ارضای امیال را به نوعی سامان دهد که به سعادت واقعی انسان آسیب وارد نسازد.

۲-۳. ارزیابی دیدگاه فهرست عینی از منظر اسلام

از بین متفکران اسلامی شاید بتوان گفت؛ تنها شهید مطهری متعرض این بحث شده است. ایشان برای اثبات آن که انسان برای رسیدن به سعادت از بیرون خود مستغنی نیست، عوامل مؤثر در سعادت انسان را به ترتیب اهمیت به سه دسته: روحی، بدنی و عوامل خارجی تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۷)؛ البته انسان به دلیل نوع مواجهه‌اش با جهان، ابتدا متوجه عوامل خارجی، سپس بدنی و در نهایت عوامل روحی می‌شود. به همین دلیل است که بشر غالباً به ثروت بیشتر از سلامت و به سلامت بیشتر از شخصیت اخلاقی اهمیت می‌دهد (همان: ۶۹)، در صورتی که یکی از اهداف کسب ثروت، تأمین تندرستی و تندرستی، مقدمه کسب شخصیت اخلاقی است. لذا ثروت ارزش ذاتی در تأمین سعادت ندارد، بلکه ارزش ابزاری دارد. به بیان دیگر، آن را باید عامل زمینه‌ساز سعادت شمرد نه عامل سعادت؛ در حالی که تندرستی، خودش از عوامل سعادت است.

تقسیم‌بندی دیگر استاد مطهری، تمیز میان عوامل رُکنی و غیررُکنی سعادت است. عوامل رُکنی، مثلاً ایمان یا تقوا، شرط لازم برای رسیدن به سعادت هستند و نمی‌توان آنها را با دیگر عوامل جایگزین کرد. در مقابل، عوامل غیررُکنی بر رونق سعادت می‌افزایند اما

نبود آنها را می‌توان با سایر عوامل جبران نمود، مانند: زیبایی یا برخورداری از هوش بالا. استاد، ذیل عوامل سعادت از منظر ارسطو، بدون آن که در مقام احصای کامل باشند، به ذکر نقص‌های فهرست ارسطو پرداخته و با استفاده از آیات و روایات و تحلیل عقلی، عوامل دیگری را اضافه می‌کنند: عوامل برونی، همچون: همسر صالح، ذریه پاک، دوستان صمیمی و یکرنگ، محیط مساعد رشد و پیشرفت؛ عوامل روحی، همچون: حکمت، عدالت، شجاعت، داشتن هدف، انصاف و جوانمردی، اراده قوی و عوامل بدنی، همچون: زیبایی، سلامت، قوت بدنی، ورزش، هنرمندی و صنعت‌گری.

در مجموع، با توجه به آرای شهید مطهری می‌توان گفت: نظریه فهرست عینی از این نظر که به عوامل خارجی توجه می‌کند، صحیح است، اما این که اسلام چه عوامل خارجی را برای سعادت لازم شمرده و کدام را رُکنی و کدام را غیررُکنی می‌داند، نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است. جنبه نادرست نظریه فهرست عینی، عدم توجه به این نکته است که برخی از سعادت‌ها از روح می‌جوشند و نیازمند عامل خارجی نیستند (همان، ج ۷: ۶۷).

۴-۳. کمال‌گرایی از منظر اسلام

اندیشمندان مسلمان به وضوح کمال‌گرا هستند و طلب کمال را نه تنها مخصوص انسان بلکه مخصوص همه موجودات طبیعی می‌دانند که از نقص به سوی کمال در حرکت‌اند و خداوند - به‌عنوان رب‌العالمین - همه را به کمال‌نهایی خود می‌رساند (همو، ۱۳۸۱: ۲۳). اگر هم در مورد کمال‌گرا بودن سایر موجودات اتفاق نظر وجود نداشته باشد، اما در مورد انسان، متفق‌القول هستند. محل اختلاف تنها در چیستی کمال و چگونگی رسیدن بدان است. بدون ورود به این اختلاف آراء، قدر متیقن آن است که در مقایسه با سایر موجودات، عمده قوا و استعدادهای انسان در هنگام تولد بالقوه و آماده رویش و شکوفایی است و انسان با شکوفا کردن آنها می‌تواند به کمال خود نزدیک‌تر شده و انسانیت خود را بسازد (همو، ۱۳۸۹: ج ۶۶-۶۷).

از نظر شهید مطهری، انسان فطرتاً کمال‌طلب و کمال‌مطلق‌طلب است و به هر مرتبه از کمال که می‌رسد، اگر کمال مطلق نباشد، به واسطه نقصی که در آن است، باز هم طالب

کمال بالاتری است. به همین دلیل، تا انسان به کمال مطلق نرسد، باز هم در تکاپو و تلاش است (آروانه و داودی، ۱۳۹۰: ۱۱۳). امام خمینی نیز، بنیادی‌ترین امر فطری در انسان را عشق به کمال و نفرت از نقص و به عبارت دیگر، فطرت کمال مطلق طلبی انسان می‌داند (بهشتی، ۱۳۹۵: ۷). بر خلاف آن که بعضی به مقابله با برخی از امیال پرداخته‌اند (مثلاً: رد کردن ازدواج در رهبانیت، ابداعی ناشی از تحریف مسیحیت). به باور استاد مطهری، انسان در سیر تکاملی خود به همه آنها نیاز دارد و هیچ تمایلی بیهوده و لغو در وجود بشر نهاده نشده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۰).

بر این اساس که انسان برای رسیدن به کمال خود خلق شده‌است، تنها لذاتی برای انسان مفید است و ارضای امیالی مجاز است و نیز آن دسته از عوامل عینی لازم است که انسان را به کمال خود نزدیک کند و به همین ترتیب، باید از لذات، ارضای امیال و تهیه آن دسته از عوامل عینی که انسان را از کمال خود دور می‌کند، اجتناب کند. بین این دو محدوده، لذات؛ ارضای امیال و عواملی عینی قرار دارند که نه انسان را به کمال خود نزدیک کرده و نه از آن دور می‌کنند و به اصطلاح فقهی، در دایره مباحات قرار دارند. مثلاً مصرف غذای مورد استفاده فرد، می‌تواند رضایت‌مندی فرد را افزایش دهد؛ هر چند نقشی در نزدیک کردن وی به کمال خود ندارد. اما در حالات دورکننده یا نزدیک‌کننده به کمال، نقش دو عامل: دین و عقل پررنگ می‌شود و این تفاوت اصلی نظریه سعادت در اسلام با نظریات مدرن است.

نقش دین، ارائه راه کارهای کلی برای مدیریت لذات و امیال در راستای دستیابی انسان به کمال و نقش عقل، تشخیص مصادیق آنها است. پس از تأثیرگذاری این دو عامل، نوبت به میدان دادن به امیال، عواطف و گرایش‌ها و قبول تأثیرگذاری آنها می‌رسد. با این وجود، عقل می‌تواند به کمک وحی بعضی از حکمت‌های دستورات الهی برای نزدیک کردن انسان به کمال را درک کند.

آنچه در مورد دایره مباح ارضای امیال و کسب لذات و تهیه عوامل عینی در اسلام گفته شد، را می‌توان به اختصار نظریه تلفیقی اسلام در مورد سعادت دانست؛ اگر چه ایضاً ابعاد مختلف آن نیازمند پژوهش‌های گسترده است.

میل جنسی، نقش زیادی در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان دارد و هیچ

نظریه‌ای در مورد سعادت نمی‌تواند از پرداختن بدان طفره رود. اسلام نیز این میل را به رسمیت شناخته است و دستور به مقابله با آن نداده است، بلکه آن را در مسیری هدایت می‌نماید که هم ارضا شده و هم فرد را برای رسیدن به کمال خود کمک کند. این میل با توجه به قوت خود، نقش عظیمی در سعادت یا شقاوت فرد و جامعه دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد تفاوت غرب مدرن و اسلام در چگونگی پرداختن بدین میل، می‌تواند بخشی از رفاه احساس شده را توضیح دهد. بر این اساس، در بخش بعدی با مبنا قرار دادن نظریه سعادت بیان شده، به دنبال استخراج بعضی از حکمت‌های ازدواج، تشکیل خانواده و فرزندآوری مبتنی بر ابعاد وجودی انسان: شامل غرایز و فطریات وی و نقش آن در سعادت فرد و جامعه است.

۴. خانواده و سعادت در اسلام

اسلام برای نهاد خانواده به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای حیات جمعی، اهمیت زیادی قائل است؛ به گونه‌ای که خداوند متعال به ازدواج در آوردن جوانان را وظیفه جامعه دانسته و خود نیز متقبل مخارج زندگی مشترک می‌شود (سوره نور: ۳۲). پیامبر اکرم ﷺ نیز هیچ بنایی در اسلام را محبوب‌تر از ازدواج نزد خداوند متعال نمی‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۳) که به واسطه آن، فرد متأهل نصف دین خود را حفظ می‌کند (همان). در این بخش سعی خواهد شد تا نشان دهیم خانواده، نهادی است که در مجموع، سعادت انسان را بیشتر از سایر بسته‌های نهادی (مثلاً گرفتن دوست از جنس مخالف) تأمین می‌کند و هر گونه آسیب به این نهاد، موجب کاهش سعادت می‌شود.

۴-۱. لذت‌گرایی و خانواده

در متون دینی، هیچ لذتی قابل مقایسه با لذت جنسی دانسته نشده است؛ چنان‌چه امام صادق ۷ لذیذترین شیء در دنیا و حتی آخرت را همبستری با زنان می‌دانند (محدث نوری، ۱۳۶۶، ج ۱۴: ۱۵۸). با این وجود، اسلام برای رسیدن به این لذت چارچوبی تدارک دیده است: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ...» (بقره: ۲۲۳) و با هر نوع تلذذ جنسی خارج از چارچوب همسری به شدت مبارزه کرده و لذت‌گرایی جنسی را تنها در چارچوب خانواده به رسمیت می‌شناسد.

اما همین التذاذ جنسی؛ یعنی ازدواج، دارای آداب متعددی از جمله: دعای پیش از ازدواج، هنگام عقد و هنگام زفاف؛ خطبه نکاح و نماز شب زفاف است که نگاه معنوی و دینی اسلام به ازدواج را آشکار می‌کند تا آن را از یک رابطه صرفاً حیوانی خارج ساخته و جنبه روحانی و عبادی بدان ببخشد (سالاری‌فر، ۱۳۹۳: ۴۴). به عبارت دیگر، اسلام علاوه بر به رسمیت شناختن لذت جنسی، منبع آن را نیز مهم می‌داند. بدین ترتیب است که تلذذ جنسی شرعی به اندازه‌ای در اسلام اهمیت دارد که حضرت امام صادق ۷ حُب زنان را از اخلاق پیامبران می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۲).

این نوع لذت‌گرایی اسلامی از سه نقد وارده بر مکتب لذت‌گرایی برکنار است:

(۱) نقد ماشین تجربه نوزیک: با توجه به انحصار تلذذ جنسی در خانواده، بردن لذت جنسی از ماشین تجربه نوزیک نامشروع است.

(۲) لذت‌پرستی: اسلام، لذت‌طلبی را مشروع اما لذت‌پرستی را مذموم می‌شمارد. لازمه لذت‌پرستی جنسی، تنوع‌طلبی در شریک جنسی است و اسلام با محدود کردن کسب لذت جنسی در چارچوب زوجیت، تا حد زیادی با لذت‌پرستی جنسی مبارزه نموده است.

(۳) قراردادن آن در مسیر کمال: اسلام با تقدس بخشیدن به ازدواج با کمک تبدیل رابطه جنسی به یک مناسک دینی، لذت آن را از جنبه حیوانی صرف خارج کرده و ماهیتی عبادی بدان بخشیده و آن را در جهت کمال انسان مدیریت می‌کند. به جز مدیریت لذت جنسی در قالب خانواده، امکان کسب لذات دیگری؛ مانند: انس با همسر و فرزندان، نوه‌ها، کسب محبت آنها و ... تنها در چارچوب خانواده وجود دارد.

۴-۲. ارضای امیال در چارچوب خانواده

انسان، دارای امیال گوناگونی است که بخشی از مهم‌ترین آنها را تنها می‌توان در چارچوب خانواده پاسخ داد. میل به جنس مخالف و فرزند، دو میل غریزی انسان است که خداوند در وجود وی قرار داده و از آنها به «رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ» (الاعمران: ۱۴) یاد کرده است. واژه شهوت، به معنای میل شدید است و لذا میل جنسی و میل به تولید نسل و تداوم وجود خویش و به تعبیر دیگر، حُب بقاء از امیال غریزی انسان هستند (اسلامی‌پناه، ۱۳۸۴: ۲۰). دعا، برای برخورداری از فرزند صالح از طرف پیامبرانی

همچون حضرت ابراهیم و حضرت زکریا در دوران پیری را می‌توان نشانه حُب بقاء دانست (همان: ۳۸).

میل به داشتن همدمی یکرنگ و صمیمی که در مشکلات انسان را دلداری دهد، نیز از دیگر امیال فطری است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم: ۲۱).

این امیال بیهوده نبوده و باید مانند سایر امیال، پاسخ مقتضی خود را دریافت کنند، اما این پاسخ باید آگاهانه و فراگیر در طول زندگی باشد تا از نقدهای وارده بر نظریه امیال برکنار باشد:

(۱) فراگیری در کل زندگی: خانواده، نهادی است که زندگی فرد از ابتدای تولد تا زمان مرگ در آن جریان دارد. ارضای میل جنسی خارج از چارچوب ازدواج فاقد دوام است؛ در صورتی که عقد ازدواج دائم، زوجین را در کل زندگی نسبت به یکدیگر متعهد می‌نماید. میل به پدر و مادر شدن تنها در چارچوب خانواده می‌تواند پاسخ مناسب دریافت کند. برخورداری از همدم و مونس زندگی نیز با شراکت جنسی صرف قابل دست‌یابی نیست.

(۲) آگاهانه‌بودن: به معنای طبق مصالح بودن فرد است و با توجه به پیچیدگی انسان، وی به تنهایی و بدون کمک وحی، قادر به تشخیص مصالح عالی و درازمدت خود نیست. امضای ازدواج توسط شرع مقدس راه را برای بهره‌گیری انسان از هدایت وحی فراهم می‌کند.

به‌طور خلاصه، همچنان که گفته شد میل جنسی، کور است و اگر تحت مدیریت دین و عقل قرار نگیرد، زمینه شکوفایی سایر استعدادهای انسانی را از بین می‌برد.

۳-۴. فهرست عینی و خانواده در اسلام

انسان برای رسیدن به سعادت، به عوامل زمینه‌ساز متعددی نیاز دارد. بعضی از این عوامل که برای حیات انسان لازم بوده و تنها در چارچوب خانواده قابلیت تحقق دارند در ذیل ذکر می‌شوند:

(۱) مراقبت از فرزندان و سالمندان: انسان‌ها در ابتدا و انتهای دوره عمر خود (طفولیت و

سالمندی) یا در هنگام ناتوانی‌های ناشی از نقص عضو یا بیماری نیازمند مراقبت و حمایت از طرف سایرین هستند (بستان، ۱۳۹۴: ۱۰). اگرچه این وظیفه در دولت‌های غربی به عهده مهد کودک‌ها و خانه سالمندان قرار داده شده است، اما هیچ پرستاری به خوبی پدر و مادر (برای فرزند) و فرزند (برای والدین) نمی‌تواند نیازهای فرد را تشخیص داده و با دلسوزی در پی برآوردن آنها برآید. قرآن مجید، وظیفه مسلمان نسبت به والدین را اطاعت و احترام در حد اعلیٰ حتی در زمان سال‌خوردگی می‌داند (سوره لقمان: ۱۴-۱۵) و وظیفه والدین را نیز حمایت از فرزند تا سن رشد می‌داند (سوره بقره: ۲۳۳).

(۲) حمایت عاطفی: انسان، به صورت غریزی نیازمند محبت و علاقه دیگران است و در صورت عدم بهره‌مندی از محبت دیگران، افسرده و دلسرد می‌شود. بهترین محیط برای برخورداری از حمایت عاطفی دیگران، خانواده است؛ چنان‌که خداوند متعال، عشق و علاقه میان زن و شوهر را از نشانه‌های خویش دانسته است (سوره روم: ۲۱) و به احسان و نیکی به والدین؛ یعنی حمایت عاطفی از آنها دستور می‌دهد (سوره اسراء: ۲۴ و آیات متعدد دیگر). بدین ترتیب ازدواج، موجب برخورداری زوجین، والدین و فرزندان از عاطفه و محبت یکدیگر می‌شود.

(۳) حمایت مالی و نفقه: زن، به واسطه نقش‌هایی که بر عهده دارد، مانند بارداری، زایمان، شیردهی نوزاد، پرستاری و مراقبت و تربیت فرزند، نیاز به استراحت در ایام ماهیانه و همچنین به واسطه ظرافت وجودی، نسبت به مرد، قدرت کسب ضعیف‌تری [دارد] و لذا نفقه وی بر عهده شوهرش قرار داده شده است. همچنین استعدادهایی همچون بچه‌زایی، شیردهی و تربیت فرزند، بدون حمایت مالی شوهر، نمی‌تواند در حد اعلیٰ شکوفا شود (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۲۴۱). فرزندان نیز تا رسیدن به سن کار و اتمام تحصیلات، نیازمند برخورداری از حمایت اقتصادی والدین هستند. بدین دلایل است که در اسلام، نفقه همسر و فرزندان بر عهده مرد خانواده قرار داده شده است. مردان، به دلیل فعالیت در بیرون از خانه، قادر بدین کار بوده و برای تشکیل خانواده و تربیت فرزندان حاضرند این مخارج را بر عهده گیرند. لذا با این طراحی، همه اعضای خانواده براساس توانایی‌ها و نیازهای خود به فعالیت مشغول شده و این امر موجب استحکام بیشتر خانواده می‌شود.

(۴) کنترل اجتماعی: خانواده، در کنار نهادها و سازمان‌های رسمی، یکی از سازوکارهای کنترل اجتماعی است که تلاش می‌کند گرایش افراد به نقض هنجارهای اجتماعی را کنترل کند. در کنترل درونی، هر کس از درون به انجام رفتار منطبق با خواسته‌ها و ارزش‌های اجتماع پای‌بند می‌شود. اولین نهادی که چنین ارزش‌هایی را به فرد آموزش داده و آن را درونی می‌کند، خانواده است (مهدوی و اختری: ۱۳۹۱: ۱۸)؛ چنان‌چه حضرت لقمان به فرزند خود سفارش‌های اجتماعی متعددی می‌کند (سوره لقمان: ۱۸-۱۹).

(۵) تربیت دینی: تربیت دینی فرزندان بر عهده والدین است؛ چنان‌چه قرآن به تربیت و موعظه لقمان و نوح نسبت به فرزندان خود اشاره می‌کند و در حالت کلی نیز، همه مسلمین را به تربیت توحیدی فرزند که در رأس آن نماز است، سفارش می‌کند (سوره لقمان: ۱۳ و ۱۷؛ سوره طه: ۱۳۲).

(۶) افزایش تلاش: تشکیل خانواده منجر به تلاش بیشتر مرد خانواده برای تأمین مخارج زندگی و افزایش قناعت زن برای پس‌انداز می‌شود که هر دو موجبات افزایش رونق و رشد اقتصادی را فراهم می‌کنند؛ چنان‌چه خداوند به زوجین فقیر وعده بی‌نیاز شدن می‌دهد (سوره نور: ۳۲). در روایات نیز بدین معنا اشاره شده است، چنان‌که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «اتَّخِذُوا الْأَهْلَ فَإِنَّهُ أَرْزُقُ لَكُمْ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ۲۱۷) یا امام صادق ۷ رزق را همراه با زن و عیال می‌دانند: «الرزق مع النساء و العیال» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۳۳۰).

۴-۴. تکامل در چارچوب خانواده

انسان در بدو تولد، در پایین‌ترین درجه فعلیت و در بالاترین درجه بالقوگی قرار دارد. لذا برای تکمیل استعدادهای خود نیازمند ایجاد کانونی برای پرورش است که خانواده تأمین‌کننده آن است. با توجه به نقش الگوها در تربیت، اولین افرادی که در معرض دید وی قرار دارند، والدین وی هستند و بدین ترتیب، فرهنگ‌ها و ارزش‌ها به نسل بعد انتقال می‌یابد (سعیدیان و دیگران، ۱۳۹۲: ۹). فردی که خارج از چارچوب خانواده رشد می‌کند، از چنین تربیتی محروم خواهد بود.

به‌جز فرزندان، زوجین هم نیازمند تربیت هستند. نوع انسان همانند بسیاری از مخلوقات

به صورت زوج آفریده شده است (سوره یس: ۳۶). ویژگی چنین موجودی، آن است که جنس مذکر و مؤنث آن، از نظر روحی و جسمی ناقص بوده و با زوجیت یکدیگر را کامل می‌کنند؛ مثلاً بهتر [دینداری] خود را [انجام داده] و نفس خود را در مسیر تهذیب نفس قرار می‌دهند؛ در زمان عبادت، حضور قلب بیشتری دارند؛ به دلیل نقش‌های متعدد در زمینه همسر و فرزندان، زمینه پرورش استعدادهاى آنها در کوره حوادث سخت فراهم می‌شود؛ در بستر زندگی خانوادگی، نقاط قوت و ضعف خود را شناخته و در گام بعد، به تقویت و رفع آنها اقدام می‌نمایند و در نهایت با دوست داشتن همسر خود - به عنوان دیگری - پا را از دایره تنگ خودپرستی فراتر نهاده و شخصیت خود را توسعه می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، به منظور بررسی جایگاه خانواده در تولید کالاهای غیرمادی انجام گرفت. برای این منظور، ابتدا اصلی‌ترین نظریات فلسفه سعادت؛ شامل: لذت‌گرایی، نظریه ارضای امیال، فهرست عینی، کمال‌گرایی و نظریه تلفیقی به اختصار معرفی شده و از منظر اسلامی مورد نقد قرار گرفتند. سپس استدلال شد که نظریه اسلام در باب سعادت یک نوع نظریه تلفیقی با قرائت خاص از کمال‌گرایی است؛ به این معنا که به گونه‌ای لذت‌گرایی، ارضای امیال و فهرست عینی را چارچوب‌مند و ضابطه‌مند می‌کند که در خدمت کمال انسان قرار گیرند. بنابراین، اسلام با لذت‌گرایی و ارضای امیال مخالف نبوده و مقدماتی که برای رسیدن به آنها لازم است را نیز برای سعادت و رفاه ضروری می‌شمارد. بررسی خانواده با قرائت اسلامی نشان‌دهنده انطباق کامل آن با نظریه مطرح‌شده در این مقاله؛ یعنی نظریه تلفیقی سعادت در اسلام است؛ بدین معنا که خانواده اسلامی منبع مهمی برای کسب لذت، ارضای امیال انسانی (میل جنسی، فرزنددار شدن و مورد علاقه واقع شدن) و ارائه‌کننده فهرست عینی از نیازهای انسان برای رسیدن به رفاه است که انسان را در مسیر کمال خود قرار می‌دهد. خانواده اسلامی، تولیدکننده کالاهای غیرمادی متنوعی است که هم برای انسان ایجاد رفاه می‌کند و هم وی را در رسیدن به کمال انسانی خود یاری می‌دهد. از جمله این کالاهای، می‌توان به رابطه جنسی، انس با جنس مخالف، داشتن فرزند، داشتن

والدین، حمایت عاطفی، حمایت مالی، سکون و آرامش، کسب استقلال و خودباوری، برخورداری از مراقبت دیگران، تکامل شخصیتی و ... اشاره کرد که عمده آنها تنها در چارچوب خانواده قابل دستیابی هستند و تخریب بنیان خانواده، موجب کاهش تولید این کالاهای غیرمادی و لذا کاهش از رضایت از زندگی می‌شود؛ با این که ممکن است تولید کالاهای مادی در جامعه نیز افزایش یافته باشد.

کتاب‌نامه

۱. آروانه، بهزاد و محمد داودی (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد مطهری»، قم: مجله معرفت کلامی، ش ۱.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ق)، الشفا (الهیات، ۱)، راجعه و قدم لها الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق: الاستاذین الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریه.
۳. اسلامی‌پناه، هادی (۱۳۸۴)، «ازدواج‌پژوهی در آیات الهی»، تهران: فصل‌نامه مطالعات راهبردی زنان، ش ۲۷.
۴. بستان، حسین (۱۳۹۴)، جامعه‌شناسی جنسیت با رویکردی اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بهشتی، محمد (۱۳۹۵)، «جایگاه فطرت در اندیشه تربیتی امام خمینی ۴»، قم: دوفصلنامه تربیت اسلامی، دوره ۱۱، ش ۲۲.
۶. خادمی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، «سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن‌سینا»، شیراز: فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۴.
۷. خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹)، «سعادت از نظر ابن‌سینا»، قم: مجله فلسفه دین، دوره ۷، ش ۵.
۸. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۸۷)، «سعادت در مکاتب سعادت‌گرا (نقد و بررسی مکاتب اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو)»، قم: مجله معرفت، ش ۱۲۸.
۹. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۹۳)، درآمدی بر نظام خانواده در اسلام، قم: نشر هاجر.
۱۰. سعیدیان، مریم؛ ارزانی، حبیب‌رضا و سعیده یراقی (۱۳۹۱)، «آسیب‌شناسی خانواده در فرهنگ غرب از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای»، اصفهان: فصلنامه اخلاق، س ۳، ش ۱۱.
۱۱. سیدمطهری، منیره (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی معادشناسی سهروردی در پرتو حکمت متعالیه»، قم: مجله معرفت، ش ۱۶۶.
۱۲. شیخ صدوق (۱۳۸۵)، من لایحضره الفقیه، ترجمه: محمدجواد غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۳. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۵)، *سنن النبی*، ترجمه: حسین استادولی، تهران: پیام آزادی.
۱۶. علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار: الجامعه لدرر اخبارالائمه الاطهار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، طهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۸. محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۱)، «فضیلت و سعادت در اندیشه اخلاقی سقراط»، *اصفهان: مجله متافیزیک*، ش ۱۴.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱)، *خودشناسی برای خودسازی*، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۰. _____ (۱۳۷۲)، «سلسله درس‌هایی از اخلاق و عرفان اسلامی (قسمت اول)»، قم: *مجله معرفت*، ش ۴.
۲۱. _____ (۱۳۷۶)، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۲۲. _____ (۱۳۹۰الف)، *در جست‌وجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۲۳. _____ (۱۳۹۰ب)، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، *واکاوی حقیقت امیال*، گزیده سخنرانی در دفتر مقام معظم رهبری در تاریخ ۹۱/۹/۱۵. دریافت شده در مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱۲ از آدرس: <http://mesbahyazdi.ir/node/4108>
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *فطرت*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۲)، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۷۸)، *آزادی معنوی*، تهران: انتشارات صدرا.

۲۸. _____ (۱۳۸۱)، آشنایی با قرآن، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۸۹ الف)، صدگفتار (خلاصه آثار استاد مطهری)، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق ۷.
۳۰. _____ (۱۳۸۹ ب)، یادداشت‌ها، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۸۹ ج)، انسان در قرآن، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۸۹ د)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۹۲)، مجموعه آثار، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. ملاحسنی، فاطمه؛ سعیدی‌مهر، محمد و رضا اکبریان (۱۳۹۲)، «کمال‌گرایی اخلاقی در بوت‌ه نقد»، شیراز: فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴۸.
۳۵. مهدوی، محمود و نیکزاد اختری (۱۳۹۱)، «خانواده، کنترل اجتماعی و پیشگیری از بزهکاری اطفال و نوجوانان»، تهران: فصلنامه مطالعات پیشگیری از جرم، دوره ۷، ش ۲۵.
۳۶. محدث‌نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۶)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل‌البیت : لاجیاء التراث.
37. Bentham, Jeremy (2000), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books.
38. Brey, Philip (2012), "Well-Being in Philosophy, Psychology, and Economics", In Brey, P., Briggie, A. & Spence, E. (Eds.), *The Good Life in a Technological Age* (pp. 15-34), Routledge.
39. Fletcher, Guy (2016), *The Philosophy of Well-Being: An Introduction*, Routledge.
40. Heatwood, Chris (2016), "Desire-Fulfilment theory", in Guy Fletcher (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Routledge.
41. Easterlin, Richard A. (2015), "Happiness and Economic Growth - The Evidence", in Wolfgang Glatzer, Laura Camfield, Valerie Møller, Mariano Rojas (eds.), *Global Handbook of Quality of Life*, pp. 283-299.
42. Nozick, Robert (1974), *Anarchy, state, and utopia*, New York: Basic Books.
43. Wall, Steven (2012), "Perfectionism in Moral and Political Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

مواجهه و تعامل اجتماعی پیامبر ﷺ با زنان مدینه

فاضل حسامی*

زهرة باقری**

چکیده

رسول خدا ﷺ در زمانها و مکانهای متفاوت و نیز با اقشار گوناگون تعاملهایی متناسب با شرایط داشته است. در دوران اقامت در مدینه کنشهای آن حضرت ﷺ به صورت خاص و از ابعاد گوناگون قابل بررسی و الگوبرداری است. یکی از این ابعاد، تعاملات اجتماعی پیامبر ﷺ با زنان است. نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که «تعامل پیامبر ﷺ با حضور اجتماعی زنان در مدینه چگونه بوده است؟». در پاسخ به این سؤال که با روش حضور و غیاب ذهنی صورت گرفته، معلوم می‌گردد که رسول خدا ﷺ در تعامل با زنان مدینه، اعتدال در کنش را پیشه کرده که تحلیل این تعاملها، می‌تواند به اصول حاکم بر آنها دست یابد. پیامبر زنان را در امور سیاسی جامعه سهیم کرد. بیعت زنان، مشارکت آنها در هجرتها و حضور آنها در جنگها به منظور پشتیبانی، تدارکات و مانند آن، بهترین گواه بر این ادعا است. زنان در تعاملات خود با پیامبر ﷺ نیز به دنبال آگاهی و به دست آوردن حقوقی بودند که در جامعه جاهلی نادیده انگاشته شده بود.

کلیدواژه‌ها

تعامل اجتماعی، پیامبر ﷺ، زنان مدینه، حضور اجتماعی، حقوق زنان.

مقدمه

پیامبر گرامی اسلام ﷺ از آن رو که «اسوه حسنه» بوده، کنش‌هایش، الگویی مناسب در عرصه‌های گوناگون می‌باشد. تعامل آن حضرت با زنان از مهم‌ترین موضوعات تاریخی و اجتماعی است که تحلیل آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. این بررسی از چند جهت حائز اهمیت است؛ عدم رعایت حقوق زنان در آن برهه از زمان و تفاوت تعامل حضرت با آنان، رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در زمینه حضور اجتماعی و فعالیت‌های زنان توسط پیامبر ﷺ، توجه به کنش‌های متفاوت زنان و مردان، اهمیت دادن به نقش اصلی زنان؛ یعنی تحکیم بنیان خانواده در تعاملات رسول خدا ﷺ با آنان.

پراکندگی و کاستی در گزارش‌های تاریخی مربوط به حضور اجتماعی - سیاسی زنان در مدینه سبب می‌شود که جمع‌آوری، تنظیم و تحلیل این گزارش‌ها علاوه بر سختی، از اهمیت خاصی برخوردار باشد. در این مقاله سعی شده رخدادهای مورد نظر در سطوح خرد، میانه و کلان توصیف و تحلیل شده و کنش‌های موجود در آن‌ها تفسیر و تبیین گردد. از آن‌جا که حضور اجتماعی زنان دامنه وسیعی را شامل می‌شود، در این مقاله به برخی از آنان پرداخته شده و جلوه‌های دیگر در مقاله دیگری دنبال خواهد شد. تلاش شده تا با تحلیل گزارش‌های حضور اجتماعی زنان در مدینه و چگونگی تعاملات پیامبر ﷺ با آنها، اصول حاکم بر این تعاملات استخراج و تبیین گردد. در برخی موارد به تاثیر تعاملات اجتماعی پیامبر ﷺ و زنان مدینه بر دیگر نهادهای اجتماعی نیز اشاره شده است. همچنین بدین دلیل که حکومت اسلامی در شهر مدینه بنیان نهاده شد و بنیادهای اساسی کنش‌های اجتماعی^۱ مسلمانان در مدینه شکل گرفت، محدوده این تحقیق «مدینه النبی» قرار داده شد. لازم به ذکر است زنانی که از اقوام و خویشاوندان نسبی رسول خدا ﷺ بودند، از موضوع بحث این مقاله خارج است.

سوال اصلی: تعامل پیامبر ﷺ با حضور اجتماعی زنان در مدینه چگونه بوده است؟

1. Social Action.

چارچوب مفاهیم

تعامل اجتماعی^۱؛ عملی است دو سویه میان کنشگران که در سطح خُرد یا کلان انجام گیرد؛ بدین معنا که عملی از سوی یکی از کنشگران نسبت به دیگری صورت می‌گیرد و او نیز متقابلاً در صدد پاسخ به آن عمل برمی‌آید (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۳۶۵-۳۶۶).

اقشار اجتماعی؛ جمعی از اعضای جامعه یا یک اجتماع است که از منابع کمیاب اجتماعی (مانند ثروت، قدرت، احترام و...) به صورت تقریباً برابر و مشابه بهره‌مند می‌شوند. مانند زنان یا تحصیل کرده‌ها (اچ‌ترنر، ۱۳۷۸: ۲۱۹-۲۲۰؛ باتومور، ۱۳۷۰: ۲۱۰).

در رابطه با پیشینه بحث به دو دسته آثار می‌توان اشاره کرد:

۱- آثاری که در مورد سیره اجتماعی پیامبر ۹ و سیره نبوی وجود دارد. مانند: سیری در سیره نبوی از شهید مطهری، سیره نبوی از مصطفی دلشاد، درآمدی بر سیره اهل بیت : از حسین عبدالحمیدی.

۲- کتب و مقالاتی که در رابطه با پیامبر ۹ و زنان است. مانند: کتاب زن در چشم پیامبر ۹ از ناهید طیبی. کتاب زن، دین، سیاسی و مقاله «گستره مشارکت زنان در تاریخ اسلام» از زهرا آیت‌اللهی. همچنین مقالات: «زنان فعال عصر پیامبر ۹» از فاطمه سادات باقی‌پور، مقاله «بیعت زنان با پیامبر ۹» از شهلا بختیاری. در نگاهی کلی به این آثار می‌توان گفت:

۱- برخی از آنها سیره عمومی حضرت است و متمرکز بر تعامل پیامبر ۹ با زنان در برهه زمانی و مکانی مورد بحث این پژوهش نشده‌اند؛

۲- تعامل اجتماعی حضرت و زنان مورد مطالعه و تحلیل قرار نگرفته یا توجه کافی به شرایط و بسترهای اجتماعی خاص واقعه نشده است؛

۳- برخی از این آثار، صرفاً توصیف و جمع‌آوری گزارش‌های تاریخی است که البته آن هم به شکل کامل انجام نگرفته ضمن آن که برخی مقالات جنبه تبلیغی دارند نه پژوهشی.

پیامبر ۹ و حضور اجتماعی زنان

پیامبر ۹ در نخستین سال‌های حضور در مدینه، بنیادهای اساسی رفتار اجتماعی را شکل

1. Social interaction.

داد. زنان مدینه در اولین لحظات ورود پیامبر ﷺ به مدینه با حضور در مراسم استقبال از رسول خدا ﷺ ضمن شرکت در نخستین اجتماع مدنی با تدبیر و زیرکی نقش اجتماعی خود را در پیشبرد نهضت اسلامی تثبیت کردند؛ چراکه بنا به نقلی یکی از زنان مدینه توانست منزل خویش را به عنوان محل اقامت پیامبر ﷺ و نخستین پایگاه اسلام در مدینه قرار دهد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۵۵).^۱

شرایط حضور

گزارش‌های تاریخی نشان‌گر آن است که در عصر پیامبر اکرم ﷺ، زنان حضور قابل توجهی در جامعه داشته‌اند. پیامبر ﷺ از یک سو زمینه‌ها و عرصه‌های حضور را برای آنان فراهم می‌کرد و از سوی دیگر، شرایط این حضور را برای زنان تبیین می‌نمود تا بدین وسیله از هرگونه برداشت نادرست و یا سوءاستفاده پیشگیری نماید و جامعه بتواند از حضور اجتماعی زنان در زمینه‌های مختلف بهره‌بردار و همچنین خود آن‌ها و جامعه از آسیب‌های عدم رعایت شرایط حضور در امان بمانند. تفکیک این شرایط و نیز عرصه‌های حضور سیاسی زنان از جمله مباحثی است که نیاز به بررسی دارد. تاکید پیامبر ﷺ بر شرایط حضور زنان از جمله مسائلی بود که گاهی در برخورد با فرد خاصی صورت می‌گرفت و در برخی موارد در قالب خطابه‌ای بود که شامل همه زنان می‌شد.

گزارش فاطمه بنت یمان، بیانگر اهتمام پیامبر ﷺ به این مسأله است: «ما زنان در بیماری پیامبر ﷺ از ایشان عیادت کردیم، حضرت ما را مخاطب قرار داده و فرمود: ای گروه زنان! آیا نقره برای زیور شما بسنده نیست؟ همانا هر زنی از شما که زیور داشته باشد و آن را برای نامحرم آشکار سازد، در مورد آن عذاب خواهد شد. منصور، راوی این خبر می‌گوید: این جریان را برای مجاهد نقل کردم، فرمود: آری، من هم آن بانوان را دیده بودم؛ یکی از آنان برای آستین بلند خود تکمه و وصله‌ای درست کرده بود که دستبند و انگشترش را می‌پوشاند» (ابن سعد، بی تا، ج ۸: ۳۲۶). با توجه به بستر وقوع این رخداد - بیماری پیامبر ﷺ که منجر به رحلت ایشان شد - می‌توان نتیجه گرفت: در این دوره زمانی، استفاده

۱. الطبرسی، اعلام الوری، ج ۱، ص ۱۵۵.

زنان از زیورآلات بسیار فراگیر بوده است و برخی از زنان حدود پوشش و شرایط استفاده از زیورآلات را رعایت نمی کردند؛ به طوری که حضرت در بستر بیماری و آخرین روزهای زندگی به آنان در این باره سفارش می کند. همیشه در میان مخاطبان کسانی بوده اند که به سرعت دستورات حضرت را به کار می بستند. نمونه آن زنی بود که ابتکار به خرج داده و برای زیورهایش پوشش قرار داد.

زینب بنت ابومعایه، از دیگر زنانی است که پیامبر ﷺ به او این توجه را داد که هنگامی که برای شرکت در نماز از منزل خارج می شوی، از عطر استفاده نکن (ابن سعد، بی تا، ج ۸: ۲۹۰؛ الطبرانی، بی تا، ج ۲۴: ۲۸۳). زمانی که حضرت دیدند زنان و مردان در راه مسجد با هم اختلاط دارند، فرمودند: زنان در مسیر آمدن به مسجد، پشت سر مردان راه بروند و یا از کناره راه عبور کنند و در مرحله بعدی دستور دادند؛ درب ورودی جداگانه ای برای زنان قرار دهند. در گزارش آمده که برخی زنان از کنار دیوار عبور می کردند به طوری که لباس های شان به دیوار کشیده می شد (الطبرانی، بی تا، ج ۱۹: ۲۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۹۷). تفکیک جنسیتی در مساجد از طرح هایی است که پیامبر ﷺ در مدینه اجرا کرد؛ البته این کار به صورت تدریجی انجام شد. ابتدا ورود و خروج مردان و زنان به مسجد با هم انجام می شد. تأخیر ورود زنان از مردان، اولین گامی بود که برای رسیدن به اصول ثابت و مورد نظر پیامبر ﷺ برداشته شد. سپس در مرحله بعد، جداسازی حریم های خاص زنان و مردان انجام شد.

تأخیر ورود زنان از مردان هنگام نماز و در مرحله بعد جداسازی حریم ها، آثار و پیامدهای خوبی به دنبال داشت؛ از جمله این که: این اقدام هیچ هزینه ای نداشت و سرعت عمل در ورود و خروج ها را به دنبال داشت. هم چنین باعث حفظ نظم در مسجد و نماز می شد. آزادی، آرامش و امنیت بیشتری را برای زنان فراهم می کرد. از همه مهم تر این که زمینه های سوءاخلاقی را از جامعه می زدود و در نهایت، امکان دیگر فعالیت های اختصاصی زنان در جامعه را فراهم می کرد. در مجموع می توان گفت: پیامبر در صدد فرهنگ سازی برای جلوگیری از اختلاط زنان با مردان بود. پیامبر ﷺ با قراردادن حریم و حمایت فکری، تقوای رفتاری را در زنان و حتی مردان، افزایش داد و امکان خروج از منزل برای امور دینی و دیگر فعالیت های اجتماعی او را فراهم ساخت. رفتار کنترل شده متقابل زن و مرد و

رعایت حریم‌ها سبب تقویت عفت و غیرت اجتماعی شد. سفارش پیامبر ﷺ در حجة‌الوداع مبنی بر رعایت حقوق زنان و امانت الهی بودن آنان، (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ۵۲؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۷۰۴). به منظور توجه مردان بدین نکته بود که در روابط اجتماعی نیز زنان را به عنوان امانت الهی مورد نظر قرار دهند. نتیجه این نوع نگاه، بروز حس غیرت جمعی در وجود مردان است. به طوری که آنان همان گونه رفتار خواهند کرد که دوست دارند دیگران نسبت به زن و دختران آن‌ها رفتار کنند. اگر این حس در وجود مردان و در مقابل، عفت در وجود زنان تقویت شود، شرایط حضور اجتماعی زن - آن گونه که مورد نظر پیامبر ﷺ بود - به طور طبیعی فراهم می‌گردد و زن می‌تواند در همه عرصه‌ها حضور داشته و فردی مفید برای خانواده و جامعه خود باشد.

بنا به گزارش اسماء بنت عمیس، روزی رسول خدا ﷺ اسما - خواهر عایشه - را دید که لباسی فاخر با آستین گشاد بر تن داشت. چون نگاهش بر او افتاد، از خانه بیرون رفت. عایشه به خواهرش گفت: از این جا برو؛ گویا پیامبر ﷺ از تو چیزی دید که ناراحت شد. بعد از بازگشت حضرت، عایشه پرسید: چه چیزی باعث شد یک‌باره از خانه بروید؟ پیامبر ﷺ فرمود: آیا آستین‌هایش را ندیدی؟ برای زن مؤمنه سزاوار نیست که این چنین دست‌هایش را نمایان کند. سپس پیامبر ﷺ دو طرف آستین خود را گرفت و پایین کشید تا پشت دستش پوشانده شد به طوری که تنها انگشتانش بیرون ماند و با دست اطراف صورت خود را پوشاند تا فقط گردی صورت نمایان شد (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۱؛ هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۱۳۷).

آموزش عملی کیفیت پوشش زن و برخوردی که حضرت از دیدن اسما نشان داد، در راستای همان اصولی است که حضرت در تعامل خود با زنان بر آن تأکید می‌کرد. اگر حضرت این گونه عمل نمی‌کرد، ناپسندی این عمل معلوم نمی‌شد. اگر برخورد حضرت کلامی بود، امکان ناراحتی و شرمندگی طرف مقابل وجود داشت. بنابراین شیوه عمل پیامبر ﷺ چند کارکرد داشت: از دیدن نامحرم خود را دور کرده و نیز عدم رضایتش را به همسرش اعلام نمود تا او بتواند خواهرانه و با زبانی مناسب اسما را متوجه نماید. از طرف دیگر، برای حفظ ارزش‌های دینی در مقابل امری ناپه‌نجار، سکوت نکرده تا بعدها از این سکوت، رضایت را برداشت و بر آن استدلال فقهی کنند.

عرصه‌های حضور سیاسی زنان

تعاملاتی که بین پیامبر ﷺ و زنان در مدینه و در عرصه‌های سیاسی - نظامی، وجود داشت نیز قابل توجه و بررسی است:

بیعت زنان با پیامبر ﷺ

یکی از صحنه‌های حضور سیاسی زنان، حضور آنان در بیعت‌هایی است که بین پیامبر ﷺ و مسلمانان انجام می‌شد. پیامبر ﷺ زنان را مانند دیگر شهروندان موظف به رعایت مسائلی نمود. سعاد بنت سلمه از جمله زنانی بود که بیعت کرد. وی در هنگام بیعت از حضرت درخواست کرد تا اجازه دهد از طرف فرزندی که در شکم داشت نیز با پیامبر ﷺ بیعت کند. مادر سعد بن معاذ، ام‌عامر (دختر یزید بن سکن)، لیلی دختر خطیم، لیلی و مریم و تیمه دختران ابوسفیان، شمس دختر ابی‌عامر، از اولین بیعت‌کنندگان با پیامبر ﷺ بودند (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۸: ۶۸ و ۳۰۴) مدتی بعد از هجرت به مدینه، پیامبر ﷺ عمر بن خطاب را مأمور کرد تا از زنان انصار بیعت بگیرد (احمد، بی‌تا، ج ۵: ۸۵؛ حلبی، ۱۴۰۰، ج ۳: ۴۷-۴۸) مبنی بر این که چیزی را شریک خداوند قرار ندهند، زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، بهتان و افترا نزنند و در امور معروف مخالفت با حضرت نکنند. ظاهراً این بیعت هم‌زمان با بیعت زنان بر اسلام بوده است (کحلانی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۹۹). در همین بیعت بود که پیامبر ﷺ، زنان را از نیاحه و شرکت در تشییع جنازه^۱ منع کرد و به آن‌ها فرمان داد برای انجام نماز عیدین خارج شوند (احمد، بی‌تا، ج ۵: ۸۵؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۸: ۴۳۷).

نکته مهمی که در این شیوه از تعامل میان پیامبر ﷺ و زنان وجود داشت، تعهداتی است

۱. در رابطه با نهی زنان از شرکت در تشییع جنازه باید گفت: این نهی تنزیهی است و سیاق گزارش نیز بیانگر همین مطلب است به طوری که در متن خبر آمده: ام‌عطیه گفت: «نهینا عن اتباع الجنائز و لم يعزم علیه» ما از شرکت در تشییع جنازه منع شدیم اما حضرت تاکید بر این نهی نکرد آن گونه که در مورد منیبات دیگر بر نهی تکرار می‌شد. خصوصاً این که گزارش دیگری وجود دارد که دلالت بر جواز حضور زنان دارد. پیامبر ﷺ در مراسم تشییع جنازه بودند زنی را دیدند، عمر بر او فریاد زد که چرا در مراسم تشییع جنازه شرکت کرده است. حضرت فرمود: او را رها کن (ابن ابی شیبه، المصنف، ج ۳: ۱۷۰؛ ابن حزم، المحلی، ج ۵: ۱۶۰؛ امینی، الغدیر، ج ۶: ۱۶۰) جمهور اهل علم نیز به همین مسأله معتقدند (نوی، شرح مسلم، ج ۷: ۲؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۲: ۵۵؛ محقق بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۴: ۸۴).

که آنان نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند. از آن‌جا که این بیعت به صورت جمعی و در قالب رسمی و قانونی انجام شد، تأثیرات فراوانی بر روابط زنان و تعهدات آنان نسبت به شخص رسول خدا ۹ و جامعه اسلامی در آینده داشت. مهم‌ترین تأثیر آن، در نهاد سیاسی و حکومتی و جنبه‌های حمایتی آن بود. کارکرد این پیمان زمانی خوب شناخته می‌شود که موانعی بر سر راه پیامبر ۹ به‌عنوان رهبر جامعه قرار گیرد. زنان خود را موظف دانستند که از اهداف رسول خدا حمایت نمایند. حضور زنان در میدان جنگ، برداشتن گوشه‌ای از بار اقتصادی جامعه، اجتماعی کردن فرزندان بر اساس ارزش‌ها و هنجارها، عدم خیانت در اموال، وفاداری نسبت به همسر و پاکدامنی و مانند آن از تأثیرات این گونه تعامل زنان با پیامبر ۹ بود.

ام‌کلثوم دختر عقیبه، بعد از صلح حدیبیه به مدینه فرار کرد و به رسول خدا ۹ پناهنده شد. برادرانش به مدینه آمده و از پیامبر ۹ خواستند تا بر اساس قرارداد حدیبیه، او را تحویل دهد. ام‌کلثوم گفت: ای پیامبر خدا! من زنی ضعیفم، بستگانم می‌خواهند مرا از دین اسلام بازگردانند و دیگر صبر و توان مقاومت ندارم. پیامبر ۹ از طرف خدا مأمور شد او و دیگر زنانی که مسلمان شده و به ایشان پناه آورده‌اند را مورد امتحان قرار دهد و اگر آنان در دین‌شان ثابت‌قدم هستند، از تحویل آن‌ها به مشرکان امتناع ورزد (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸: ۲۳۰-۲۳۱؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۵۳-۴۵۴). حضرت این زنان را مورد امتحان قرار داد تا معلوم شود این اقدام سیاسی آنان کاملاً خالصانه بوده و در جهت دوستی خدا و رسولش بوده و از هر گونه انگیزه مادی و دنیایی به دور است. ام‌کلثوم در سخنانش به ضعیف‌بودن، ظلم بستگان و عدم تحمل این وضعیت اشاره داشت. اگر پیامبر ۹ زنانی را که به او پناه برده بودند تحویل می‌داد، در وضعیت دشوارتری قرار می‌گرفتند و مجبور بودند از اسلام دست بردارند. ضمن آن‌که نسبت به این دین و پیامبرش دل‌سرد شده، عواطف و احساسات‌شان جریحه‌دار می‌شد.

از دیگر زنانی که در مسائل سیاسی با پیامبر ۹ تعامل داشت، رمله دختر حارث بود که میزبانی از هیئت‌های نمایندگی و اسرا را بر عهده داشت و پیامبر ۹ خانه او را مهمان‌سرای حکومت و محل نگهداری اسرا قرار داده بود. ملاقات‌های پیامبر ۹ با وفود در خانه او انجام می‌شد. در سال نهم و دهم هجری، هیئت‌های نمایندگی از قبایل بنی‌کعب

و هم چنین قبایل عبد قیس، بنی تغلب، غسان، بنی رمله و بنی محارب در خانه رمله ساکن شدند. هم چنین اسیران بنی تمیم نیز به فرمان پیامبر ﷺ به خانه رمله برده شدند (ابن کثیر، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۷۲ و ۱۷۸؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۵۸). بعد از جنگ با یهود بنی قریظه و شکست آنان، نیز اسیران جنگی به خانه رمله فرستاده شدند (ابن اثیر، بی تا، ج ۵: ۴۵۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۸: ۱۴۰). سفانه خواهر عدی بن حاتم نیز هنگامی که اسیر شد در آنجا نگهداری می شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶۹: ۱۹۸؛ زیلعی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۹۴). این اقدام و تعامل حضرت، گامی دیگر برای تثبیت حضور سیاسی زنان بود.

پیامبر ﷺ و حضور زنان در جنگها

احساس وظیفه و نگرانی در رابطه با وضعیت اسلام و مسلمانان باعث شده بود تا زنان مدینه نسبت به امر جهاد و دفاع از مدینه در مقابل مشرکان مکه بی تفاوت نباشند. لذا در مواقعی که امر به جنگ و دفاع از اسلام مطرح می شد، نزد حضرت رفته و اقدام به گرفتن تأیید ایشان برای حضور در عرصه های نظامی می کردند. برخوردی که پیامبر ﷺ در این باره با زنان داشت، بیانگر تأیید این حضور و استفاده از توانایی های آنان در این زمینه بود. غالباً وظایف زن ها در میدان جنگ تعریف شده بود؛ به گونه ای که خود زنان در هنگام درخواست از حضرت برای حضور در جنگ، این وظایف را مطرح می کردند. آن ها می دانستند جهاد ابتدایی از زنان برداشته شده است. ام سنان اسلمیه قبل از جنگ خیبر به حضور پیامبر ﷺ رسید و اجازه خواست همراه ایشان باشی و آب رسانی به رزمندگان و مداوای مجروحان و مواظبت از وسایل و توشه افراد را عهده دار شود. همچنین امیه بنت قیس به همراه زنان بنی غفار نزد پیامبر ﷺ آمدند تا از ایشان بخواهند اجازه شرکت در جنگ را به آنان دهد (ابن سعد، بی تا، ج ۸: ۲۹۳) ام ایمن (همان: ۲۲۵) ام سلمه، گروهی از زنان انصار و ام عطیه در جنگ ها حضور داشتند. آن ها نیز به وظایفی همچون: مداوای مجروحان، آب رسانی و هر کاری که در توان آن ها باشد، اشاره کردند (همان: ۲۹۳). در جنگ احد چهارده زن حضور داشتند که حضرت فاطمه ۳ با آن ها بود. زن ها، خوراکی، آشامیدنی و تدارکات را بر عهده داشتند و مجروحان را مداوا می کردند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۴۹-۲۵۰) نجدة بن عامر از ابن عباس پرسید: آیا پیامبر ﷺ زنان را همراه خود به

جنگ می‌برد؟ وی گفت: آری، آن‌ها را با خود می‌برد تا مجروحان را مداوا و مراقبت نمایند و حتی برای آن‌ها سهمی از غنیمت‌ها قرار می‌داد (طبرانی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۳۶؛ زیلعی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۸۴).

طبیعی است که این‌گونه امور و خدمات ضروری بود تا امورات جنگ به بهترین شکل انجام گیرد اما از طرفی خروج زنان از مدینه و حضور در جنگ همراه مشکلاتی به‌خصوص در هنگام شکست مسلمانان بود. به همین منظور، شرایط و محدودیت‌هایی در نظر گرفته شد و هر کسی نمی‌توانست در میدان حضور یابد. اصل اولی، عدم حضور زنان در جبهه جنگ بود و پیامبر ﷺ این اصل را به صراحت اعلام کرده بود. زمانی که «اسماء بنت یزید»^۱ که به «خطیبة النساء» (نوی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۵۳؛ عینی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۶). معروف بود به حضور پیامبر ﷺ رسیده و گفت: هیچ زنی در شرق و غرب نیست که از این که نزد شما آمده‌ام باخبر باشد و نظرش با من یکی نباشد. خداوند، پروردگار مردان و زنان است. شما نیز فرستاده او به سوی مردان و زنان هستید. ما به تو و خدایی که تو را فرستاده، ایمان آوردیم. زنان در خانه به وظایف خانه‌داری مشغولند، فرزندان مردان را به دنیا آورده و تربیت می‌کنند. مردان به واسطه حضور در جمعه، جماعت، تشیع جنازه و سفرهای پی در پی به حج و از همه مهم‌تر جهاد در راه خدا بر ما برتری یافتند. با وجود این که در زمان عدم حضور مردان، ما از فرزندان و اموال و خانه آن‌ها محافظت می‌کنیم. پس پاداش ما چیست؟ پیامبر ﷺ در حالی که تمام صورت خود را به طرف یارانش برگرداند، پرسید: آیا هرگز شنیده‌اید زنی به این خوبی از مسائل دینش پرسد؟ گفتند: ما گمان نمی‌کردیم زنی بتواند مثل این سخنان را بگوید! سپس حضرت فرمود: برو و به همه زنانی که نماینده آنان هستی این پیام را برسان که خوب همسررداری کردن و به دست آوردن رضایت همسر با تمام کارهایی که برای مردان شمردی، از جهت اجر و پاداش برابری می‌کنند» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۳۰۶؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۳۲۴؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۳) و بنا به نقلی در ادامه فرمود: «عده کمی از زنان این کار را انجام داده و به وظایف

۱. کنیه او ام سلمه است و این زن غیر از ام سلمه‌ای است که همسر رسول خدا ﷺ بود (قاضی نعمان، ۱۴۱۴ق، ج ۳: پاورقی ص ۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳: ۱۳۴؛ ری شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۲۸۶۹).

خود عمل می‌کنند» (طبرانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۳۲۴؛ هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۳۰۶) پیامبر ﷺ در پاسخ از کلمه «جهاد المرثه» استفاده کرد؛ زیرا سخت‌ترین کار جهاد است و این اشاره به دو نکته دارد: سختی جهاد و پاداش این عمل. چون سخت است، همه گریزانند. به همین دلیل در ادامه فرمود: تنها عده کمی به وظایف خود عمل می‌کنند.

با دقت در شیوه مواجهه پیامبر ﷺ با اسماء می‌توان گفت: حضرت به دیگران این توجه را داد که در هنگام ارزیابی، ارزش فعالیت‌ها و وظایف زنان با مردان برابری می‌کند. این روایت گویای آن است که درباره تفاوت‌های حقوقی زن و مرد و وظایف آنان در همان صدر اسلام نیز سؤال‌ها و شبهاتی در ذهن زنان وجود داشت. به طوری که اسماء در ابتدای سخنانش به همین شبهه اشاره کرد و گفت: هیچ زنی در شرق و غرب نیست مگر این که همین اعتقاد مرا داشته باشد. آزادی بیان و طرح سؤال‌هایی که در ذهن افراد شکل می‌گرفت، طبیعی بود. پیامبر ﷺ تلاش می‌کرد این سؤال‌ها را پاسخ دهد و حتی زمینه پرسش افراد را فراهم می‌کرد.

توجه به فضای وقوع این جریان - یعنی در مدینه که تازه پایه‌های حکومت در حال شکل گرفتن است، در مسجد، مقابل رهبر جامعه اسلامی و در حضور صحابه پیامبر ﷺ و در جامعه‌ای که زنان هیچ جایگاهی ندارند - بیانگر جرأت و حاضر جوابی این زن به‌عنوان نماینده زنان مدینه است. پیامبر نیز با توجه به همین ویژگی‌ها بود که برخورد بسیار خوبی با او کرد و در برخورد با وی جایگاه او را به‌عنوان نماینده زنان مدینه تثبیت کرد و از او خواست تا پیامش را به زنان مدینه برساند.

سخنان بسیار سنجیده اسماء دارای نظم و منطق خاصی بود. وی در ابتدای سخن ایمان داشتن به خدا و رسولی که به سوی مردم - اعم از زن و مرد - فرستاده شده را مطرح کرد تا اعتقاد خود را بیان کرده باشد. سپس به وظایف زنان نسبت به مردان و حقوقی که باید رعایت کنند، اشاره نمود تا دیگران بدانند اعتراضی نسبت به وظایف خود ندارد. وی این توجه را به مخاطبین داد که در اسلام ایمان و اعتقاد و فضایل انسانی جنسیتی نیست؛ هر چند برخی از احکام، فضیلت و پاداش‌های خاصی دارد و خاص زنان یا مردان است. مانند جهاد که در شرایط عادی خاص مردان است. اسماء در مورد جایگزینی این جهاد سؤال می‌کند که معادل آن برای زنان چه چیزی در نظر گرفته شده است؟ به همین دلیل، زمانی

که پیامبر ۹ او را توجه داد به این که این وظایف از نظر اجر و پاداش با جهاد در راه خدا برابری می‌کند، با تکبیر و تهلیل آن‌جا را ترک کرد تا این بشارت را به همه زنان بدهد. حضرت در تعامل با او ضمن حفظ حریم‌ها به گونه‌ای برخورد کرد که منزلت اجتماعی او را تقویت و تثبیت کرد. پیامبر ۹ کاملاً به سخنان اسماء توجه کرد و حتی یاران خود را متوجه درک و فهم بالای این زن نمود و نظر آنان را نیز پرسید. هم‌چنین در تعاملش با اسماء، هرگز برخورد حذفی نکرد بلکه سخنان او شنیده، تایید نمود. از جمله آثار این نحوه تعامل، این بود که زمینه‌ای فراهم شد تا دیگر زنان مدینه نیز جرأت یافته نظرات و سوالاتی را که در ذهن داشتند مطرح نموده، روابط اجتماعی خود را تقویت کرده و بتوانند از حقوق خود دفاع نمایند. پیامبر ۹ تلاش خود را برای تبیین حقوق زنان و تثبیت جایگاه آنان قرار می‌داد. به همین دلیل است که عمر می‌گفت: ما جماعت قریش بر زنان خود غالب بودیم. زمانی که به مدینه آمدم، متوجه شدیم زنان مدینه بر مردان‌شان غلبه دارند. زنان ما در اثر هم‌نشینی با زنان مدینه از آنان تأثیر پذیرفتند. قبلاً ما بر سر آن‌ها فریاد می‌کشیدیم و آن‌ها دوباره به سوی ما باز می‌گشتند ولی حالا بر آن‌ها دشوار است که به سوی ما بیایند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۸: ۲۰۶؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹: ۳۳۹). اگر زنان مدینه دور هم جمع نشده و نماینده‌ای انتخاب نمی‌کردند، همیشه لایه‌ای از ابهام در مورد وظایف و توانایی‌های آنان وجود داشت و تلقی به ناتوانی زنان استمرار می‌یافت. دیگر این که زنان تصور می‌کردند هیچ‌گاه امکان اظهار نظر برای‌شان فراهم نیست و به وضعیت موجود ادامه داده و حقوق آنان پایمال می‌شد و نمی‌توانستند در نظام تقسیم کار اجتماعی، برخی مسوولیت‌ها را عهده‌دار شوند.

بعد از جنگ خیبر، پیامبر ۹ سهمی از غنائم را به مهاجرینی که سال‌ها در حبشه بودند و اینک هم‌زمان با پیروزی خیبر بازگشته بودند، قرار داد در حالی که آن‌ها اصلاً در جنگ شرکت نداشتند. عمر ناراحتی خود را با کنایه‌زدن به مهاجرین ابراز کرده و به اسماء بنت عمیس، همسر جعفر گفت: ما با هجرت به مدینه از شما سبقت گرفتیم و به همین دلیل به رسول خدا ۹ سزاوارتریم. اسماء گفت: هرگز چنین نیست. شما همراه رسول خدا ۹ بودید؛ گرسنگان شما را سیر و جاهلان تان را موعظه می‌کرد. در حالی که ما در سرزمین غربت در راه خدا و رسولش سختی کشیدیم. قسم به خدا، آب و غذا نخواهم خورد تا

پیامبر ﷺ را بینم و آنچه گفتمی را از ایشان بپرسم. رسول خدا ﷺ بعد از شنیدن ماجرا فرمود: هرگز چنین نیست. برای او و یارانش یک هجرت است. اما شما دو هجرت داشتید؛ هجرت به سوی نجاشی و هجرت به سوی من (ابن‌سعد، بی‌تا، ج: ۸؛ ۲۸۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱۳؛ ۳۲۳).

موضع و تعامل پیامبر ﷺ با ام‌کبشه در مورد مشارکت زنان در جهاد، متفاوت بود. هنگامی که برای کمک‌رسانی در پشت جبهه اجازه خواست، حضرت فرمود: در خانه بنشین، نمی‌خواهم مردم بگویند: محمد به همراه زنان در جنگ حضور پیدا می‌کند (ابن‌سعد، بی‌تا، ج: ۸؛ ۳۰۸؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج: ۵؛ ۶۱۰) و بنا به نقل دیگری گفت: اگر نگرانی از این نبود که این مسأله سنت شود و مردم بگویند: فلان زن در جنگ شرکت کرد، اجازه می‌دادم (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج: ۵؛ ۳۲۳؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵ق، ج: ۸؛ ۴۵۵). پاسخ پیامبر ﷺ به ام‌کبشه به خوبی نمایانگر تأکید پیامبر ﷺ بر این است که شرکت زنان در جنگ حتی برای خدمات پشت جبهه و وظایفی که در گزارش‌ها بیان شده، در مواقع اضطراری بوده و پیامبر ﷺ نمی‌خواست شرکت زنان در جنگ به شکل سنت و رسم درآید و این به دلیل محفوظ ماندن و تکریم آنان بود. اجازه حضرت، در حقیقت نوعی فضیلت و مرتبه بلندی بود که برخی از زنان به آن دست یافتند. با این وجود، اگر بدون تعصب به این جریان بنگریم، خواهیم دید که اگر زنان جایگاه و مسئولیت‌هایی را که پیامبر ﷺ برای آنان ترسیم کرد، پذیرفته و در آن تأمل نموده و آن را بپذیرند، به تکلیف خود عمل نموده و پاداشی برابر با رزمندگانی که در جبهه جنگ حاضرند، کسب خواهند کرد.

با مقایسه تعاملی که پیامبر ﷺ با ام‌کبشه و در مقابل با ام‌سنان یا دیگر زنان داشت، روشن می‌شود که برای حضرت نتیجه و تأثیر این تعاملات مهم بوده که در آینده در جامعه اسلامی نسبت به حضور نظامی زنان، خط اعتدالی ترسیم شود. علاوه بر این، وجه جمعی که برای این گزارش با گزارش ام‌سنان اسلامی و امیه بنت قیس - که دال بر اجازه حضرت و استقبال ایشان از حضور زنان در جنگ بوده - می‌توان ذکر کرد، این است که علت متفاوت بودن تعامل حضرت با این دو زن را باید در شرایط و بستر اجتماعی این دو رخداد جست‌وجو کرد. احتمال دارد گزارش ام‌کبشه نسخه‌کننده گزارش ام‌سنان باشد؛ زیرا از جهت زمانی ام‌کبشه برای حضور در خیبر از حضرت اجازه گرفت و اجازه ام‌سنان برای

حضور در جنگ احد بود. جنگ احد در سال دوم هجرت رخ داد. در این زمان قدرت مسلمانان در حال تثبیت بود، پیروزی مسلمانان در جنگ بدر بر مشرکان بسیار سنگین تمام شده بود. حس انتقام جویی، با وضع قانون منع عزاداری بر کشته‌های مشرکان به وسیله ابوسفیان (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۲۱) به شدت تحریک می‌شد. هفتاد نفر از بزرگان مشرکان در این جنگ کشته شده بودند. به همین دلیل در جنگ احد مشرکان به قصد نابودی اسلام بیرون آمدند. تعداد مسلمانان در مقابل دشمن بسیار محدود بود. در چنین شرایطی، حضور زنان برای کمک‌رسانی به رزمندگان بسیار ضروری بود. برخلاف جنگ خیبر که در زمانی رخ داد که قدرت مسلمانان کاملاً تثبیت شده و پیروزی‌های مسلمانان در جنگ‌ها و سریه‌ها باعث خواری مشرکان گشته بود. از این گذشته، شکست‌های پی‌درپی یهود، به قدرت‌های منطقه حاکمیت اسلام را گوشزد می‌کرد. در چنین شرایطی که مسلمانان از روحیه و نیروی کافی برخوردار بودند، نیاز جدی به حضور زنان احساس نمی‌شد. تحلیل دیگر را می‌توان از نوع پاسخ پیامبر 9 به دست آورد. این پاسخ به خوبی بیانگر شرایط اجتماعی آن زمان نسبت به حضور زنان در جنگ و تبلیغات سوء‌نسبت به این مطلب است. حضرت در تعامل خود با ام‌کبشه متذکر حرف‌ها و شایعاتی شد که احتمال بیان آنها وجود داشت. پیامبر 9 در تعامل خود با زنان درباره حضور آنان در جنگ، به مناسبت حضور زنان بسیار توجه داشت و شرایطی چون: خصوصیات زنان از نظر خانوادگی، اخلاقی، تخصص و مهارت، حضور محارم آنان، حضور دیگر زنان و... همچنین شرایط منطقه جنگی و دیگر شرایط اجتماعی را نیز در نظر می‌گرفت. به همین سبب، برخی از زنان باتجربه و کارآزموده بودند که برای کمک‌های ضروری و حتی در مواردی جنگیدن، در جنگ‌ها حضور یافتند. در میان گزارش‌های تاریخی، نمونه‌هایی از این گونه از تعاملات وجود دارد.

در رأس این زنان، ام‌عمار (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸: ۴۱۴-۴۱۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۶۵-۲۶۹) بود. وی در پیمان عقبه و جنگ‌های بسیاری چون: احد، صلح حدیبیه، خیبر، حنین و حتی بعد از رحلت پیامبر 9 در نبرد یمامه نیز حضور داشت، به طوری که دستش را در این جنگ از دست داد. وی گزارشگر و راوی رخداد‌های حساس میدان‌های جنگ بود و وقایع جزئی جنگ احد، صلح حدیبیه، بیعت رضوان و حوادث مهم آن مانند رفت‌وآمد نمایندگان مشرکان برای صلح، اعتراض عمر نسبت به صلح، تقصیر پیامبر 9 و

خروج از احرام، سبقت یاران برای تبرک‌جستن به موهای سر پیامبر ﷺ، عدم اطاعت برخی از یاران نسبت به تقصیر کردن و خروج از احرام (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۱۸۸) را به‌خوبی و دقیق به تصویر کشیده است. وی در ابتدای جنگِ احد، آبرسانی به زخمی‌ها را انجام می‌داد اما بعد از فرار یاران پیامبر ﷺ چون دید مشرکان برای کشتن حضرت هم‌پیمان شده‌اند، شمشیر برداشت و به دفاع از حضرت پرداخت و در این جنگ بلا و سختی بسیار کشید به طوری که جراحات سختی (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۱۶؛ نمازی شاهرودی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸) برداشت. در جنگ حنین نیز هنگامی که دید خاطره تلخ احد در حال تکرار است و افراد قصد فرار از جبهه را دارند، با صدای بلند انصار را مورد سرزنش قرار داد و خود شمشیر برداشت و یکی از مشرکان را کشت (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۵)

شناختی که پیامبر ﷺ و دیگران در جنگ احد و دیگر عرصه‌ها از ام‌عمارها پیدا کردند، زمینه‌های تعامل بیش‌تر او با حضرت و دیگران را فراهم کرد؛ به‌گونه‌ای که به او جرأت داد تا حضور اجتماعی‌اش را پررنگ‌تر کرده و در دیگر جنگ‌ها و عرصه‌های اجتماعی حتی بعد از رحلت پیامبر ﷺ حضور یافته و علاوه بر فعالیت‌هایی که داشت، گزارش‌گر این وقایع نیز گردد. مؤید این مسأله، مقایسه‌ای است که ام‌عمارها در پیش خود انجام داد و در پاسخ فردی که از او پرسید: آیا زن‌های قریش هم همراه شوهران خود جنگ می‌کردند؟ گفت: «پناه بر خدا! من ندیدم که یکی از زن‌های ایشان تیری بیندازد یا سنگی بزند، همراه آنها دف و دایره بود که می‌زدند و کشتگان بدر را به یاد ایشان می‌آوردند، همچنین آنها سرمه‌دان و میل سرمه با خود داشتند، هر وقت مردی از جنگ می‌گریخت یا سستی می‌کرد، یکی از آن زن‌ها سرمه‌دانی و میلی به او می‌داد و می‌گفت: تو زن هستی! من آن زن‌ها را دیدم که جامه‌های خود را به کمر بسته بودند. سوار کاران بدون توجه به زنان همچنان که بر پشت اسب‌ها سوار بودند، می‌گریختند، زنان نیز با پای پیاده از پی آنها می‌دویدند و مرتب زمین می‌خوردند. من، هند دختر عتبه را که سنگین وزن بود، دیدم که جامه کهنه‌ای بر تن داشت و نشسته بود و قدرت حرکت نداشت، گویی از گریز اسبان می‌ترسید، زن دیگری هم همراه او بود، تا این‌که قریش دوباره بازگشته و حمله کردند و به ما رساندند آنچه رساندند، ما این گرفتاری را که در آن روز از سوی تیراندازان خودمان متوجه ما شد، در پیشگاه الهی

حساب خواهیم کرد؛ زیرا آنها معصیت کرده و از فرمان پیامبر ۹ سرپیچی کردند» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۶۸).

این گزارش به خوبی نمایانگر استفاده ابزاری بوده که در آن زمان از زنان داشتند و نمایانگر نوع نگاه زنان مسلمان و زنان مشرک به جریان جنگ است و این سازندگی از نتایج همین نحوه تعاملات پیامبر ۹ با زنان نشأت گرفته است. همچنین دلالت بر نوع نگاه و تحلیل ام‌عمار به نسبت به عملکرد سوء اکثریت یاران حضرت در شرایط حساس جنگ احد و مسأله عدم اطاعت آنان از رهبر و در نتیجه، شکست بعد از پیروزی آنان دارد. طبیعی است از آنجا که این زن در شمار ثابت‌قدمان و اقلیتی بود که فرار نکرده و تا آخرین لحظات در کنار رهبر خود بود، پس می‌توانست بهترین گزارش‌گر از رخدادهای حساس نبرد نیز باشد و به همین دلیل در مورد وقایع این جنگ مورد سؤال قرار گرفت. شجاعت، استقامت و ایمان بالای ام‌عمار در آن شرایط بحرانی باعث تعجب و سرور پیامبر ۹ شد به طوری که او را با مردان مشهور صحابه مقایسه کرده و فرمودند: «همانا مقام نسبیہ دختر کعب بهتر از فلان و فلان است» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۱۶) و «چه کسی طاقت و توانایی مانند تو دارد» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۶۷). به همین دلیل، بعدها در دوران خلافت عمر هنگامی که مقداری پارچه پشمی برای عمر آوردند، میان آنها عبا بزرگی بود که بسیار خوب و نفیس بود، یکی از یاران عمر گفت: این عبا خیلی گران قیمت است و بسیار مناسب است که آن را برای صنفیه دختر ابی‌عبید، که به تازگی با عبدالله بن عمر ازدواج کرده است، بفرستی. عمر گفت: این را برای کسی می‌فرستم که از او شایسته‌تر است، او ام‌عمار، نسبیہ دختر کعب است. من روز احد شنیدم پیامبر ۹ می‌فرمود: هر وقت به چپ و راست خود نگاه کردم، او را دیدم که بر گرد من می‌جنگد و از من دفاع می‌کند و این گزارش، نتیجه همان پیشینه و جایگاهی است که ام‌عمار در تعامل با حضرت بدان دست یافته بود. ام‌عمار از پیامبر ۹ خواست برایش دعا کند تا همنشین ایشان در بهشت باشد و این بدان معنی است که در تعامل با پیامبر ۹ به دنبال اهداف دنیایی و مادیات نیست بلکه با تمام وجود به او ایمان داشته و در صدد آن است تا در سایه این تعاملات به درجات بالای معنوی دست یابد. پیامبر ۹ برای او به صورت خاص دعا کرد (همان: ۳۶۹).

کعبیه دختر سعد از دیگر زنانی بود که در جنگ‌ها حاضر می‌شد. وی مسئول سامان‌دادن به وضعیت اسیران، پیدا کردن گمشدگان و کمک به افراد غریب و بی‌کس به‌خصوص معالجه زخمی‌ها بود. وی در جنگ خیبر نیز حضور داشت. برایش خیمه‌ای زده بودند که زخمیان را در آن جا مداوا می‌کرد. هنگامی که سعد بن معاذ زخمی شد، کعبیه در این خیمه از او مراقبت کرد تا زمانی که به شهادت رسید. پیامبر ۹ برای این زن به اندازه سهم یک مرد از غنیمت‌ها قرار داد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۵۱۰؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸: ۲۹۱؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۲۹۷). زمانی که ام‌سنان اسلمیه، برای همراهی در جنگ از حضرت اجازه گرفت، پیامبر ۹ در عین این که به او اجازه داد، فرمود: زنان دیگری هم هستند که در این مورد با من صحبت کرده‌اند و اجازه داده‌ام. برخی از قوم خودت هستند و برخی از دیگر قبایل. می‌خواهی با آن‌ها باش و یا با ما و یا همراه ام‌سلمه باش. ام‌سنان با پیامبر ۹ همراه شد (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸: ۲۹۲).

پیامبر ۹ و همسران و بستگان شهداء

برخی از تعاملات پیامبر با زنان در قشربندی اجتماعی در رابطه با زنانی است که همسر یا دیگر عزیزان خود را در جنگ‌ها یا دیگر حوادث از دست داده‌اند. حمنه دختر جحش، از زنانی بود که در جنگ احد و خیبر مسؤولیت آب‌رسانی و مداوای زخمیان را بر عهده داشت. رسول خدا ۹ از غنایم جنگی سهمی برایش قرار داد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۹۱؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸: ۲۴۱). او در این جنگ سه تن از عزیزانش را از دست داد. پیامبر ۹ هنگامی که حمنه را دید فرمود: ای حمنه! خوددار باش. گفت: برای چه کسی؟ فرمود: برای برادرت؛ عبدالله. حمنه با گفتن کلمه استرجاع از خداوند برای برادرش طلب مغفرت کرد. سپس حضرت از شهادت دایی‌اش (حمزه سیدالشهداء) گفت. حمنه، این‌بار هم همان سخنان را تکرار کرد. اما هنگامی که پیامبر ۹ از مرگ همسرش مصعب بن عمیر خبر داد، حمنه، بسیار بی‌تابی کرد. پیامبر ۹ خطاب به حاضران فرمود: همانا مرد برای همسرش آن چنان جایگاهی دارد که هیچ‌کس را چنان منزلتی نیست. پیامبر ۹ از عکس‌العمل متفاوت حمنه در برابر خبر مرگ همسرش با خبر مرگ برادر و دایی‌اش و جملاتی که در فقدان همسرش بر زبان آورد، پرسید و حمنه در پاسخ بدین نکته

اشاره کرد که یاد یتیمی فرزندانم افتاده و بی تاب شدم (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۹۱؛ ابن سعد، بی تا، ج ۸: ۲۴۱؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۱۰).

عکس العمل حمنه در برابر خبر شهادت همسرش، نشان از جایگاه مهم مرد در زندگی زن دارد. جایگاهی که با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست. رابطه زن با برادر یا عمو، رابطه ای عاطفی و معمولی است. در حالی که رابطه یک زن با همسرش فقط عاطفی نیست. بلکه تعهدات اجتماعی متقابلی نسبت به یکدیگر دارند. نگرانی حمنه از آینده زندگی خود و فرزندان از همین جا نشأت می گرفت. کمبود و نگرانی که در اثر فقدان مرد خانه حاصل می شود، آرامش حمنه را بر هم زد و او را به بی تابی کشاند.

هند، دختر عمرو بن حزام، عمه جابر بن عبدالله است که با خانواده اش در جنگ احد و خیبر حضور یافتند (ابن حجر، ۴۱۵ق، ج ۸: ۳۴۸). همسر و فرزند و برادرش در این جنگ به شهادت رسیدند. هنگامی که در پایان جنگ، عایشه و دیگر زنان آمدند تا از حال عزیزانشان خبر گیرند، در بین راه هند را دیدند که جسد عزیزانش را بر شتری گذاشته است. عایشه از او در مورد جنگ پرسید و هند گفت: اما رسول خدا ۹ سلامت است و هر مصیبتی بعد از این زیباست (ابن عبدالبر، ۴۱۲ق، ج ۳: ۱۶۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۶۲-۲۶۳).

اسماء دختر عمیس، همسرش جعفر بن ابی طالب را در نبرد مته از دست داد. مرگ وی بر پیامبر ۹ بسیار گران بود. خود آن حضرت، خبر شهادت جعفر را به اسماء داد. اسماء که خود راوی این گزارش است، می گوید: صبح روزی که جعفر به شهادت رسید، مشغول خمیر کردن آرد بودم. موهای فرزندانم را شانه کرده و روغن زده بودم. پیامبر ۹ وارد خانه شد و پرسید: اسماء، فرزندان جعفر کجایند؟ آن ها را در آغوش گرفت و بر سر آنان دست کشید. اسماء گفت: گویا فرزندان من یتیم شده اند که این چنین رفتار می کنید. پیامبر ۹ با تعجب فرمود: آری. پیامبر ۹ فرمود: اسماء سخنی ناپسند نگو و بر سینه مکوب. جبرئیل به من خبر داد که خداوند دو بال به او عطا کرده که با آن ها در بهشت پرواز می کند. اسماء به حضرت گفت: اگر شما برای مردم از فضایل همسر، جعفر بگویند، فضایلش فراموش نمی شود. پیامبر ۹ از درک و فهم او متعجب شد. سپس بر منبر رفت و از شهادت جعفر و فضایل او سخن گفت و از حضرت زهرا 3 و دیگر زنان

خواست برای خانواده جعفر غذا فراهم کنند؛ زیرا آنان از خویشتن باز مانده اند (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۷۶۶-۷۶۷؛ صدوق، بی تا، ج ۱: ۱۸۲).

جمع‌بندی گزارش‌های فوق به‌ویژه خبر مربوط به شهادت جعفر و گفت‌وگوهای پیامبر ﷺ با همسر جعفر و دیگران بیانگر نکات قابل توجهی است.

پیامبر ﷺ سعی می‌کرد خود خبر شهادت یاران را به همسران و دیگر عزیزان‌شان بدهد. تا شاید از شدت اندوه آن‌ها بکاهد. در حقیقت شنیدن این خبر از زبان حضرت به نوعی آن‌ها را آرام‌تر می‌کرد. نکته دیگر این که خبر دادن به‌طور غیرمستقیم و با مقدماتی همراه بود؛ همان‌طور که پیامبر ﷺ با ابراز احساسات نسبت به فرزندان جعفر و یادآوری فضایل و پاداش‌هایی که خداوند برایش در نظر گرفته بود و دعا برای او، این زمینه‌سازی را انجام داد. آمدن حضرت به خانه بستگان شهدا، الفت مجددی غیر از انس و الفت قبل ایجاد می‌کرد.

رسول خدا ﷺ با بیان پاداشی که خدا برای شهدا در نظر گرفته و جایگاهی که در بهشت خواهند داشت، باعث تسلی خانواده آن‌ها شده و آنان را به آینده امیدوار می‌کرد. این احساس که شهدای‌شان به بهشت دست یافته‌اند، باعث آرامش آنان می‌شد. هم‌چنین تقویت انگیزه‌های دینی و معنوی خانواده‌های داغدار را به دنبال داشت.

اگر خبر شهادت به وسیله پیامبر ﷺ به آنان داده نمی‌شد یا حضرت به خانه بستگان شهدا نمی‌آمد، انتقال خبر توسط دیگران با حواشی و مشکلاتی همراه می‌شد. اگر اسما در تعامل خود با پیامبر ﷺ چنین درخواستی را مطرح نمی‌کرد و پیامبر ﷺ به بیان فضائل جعفر بن‌ابی‌طالب نمی‌پرداخت، رشادت‌ها، ویژگی‌های اخلاقی، خدمات آنان به فراموشی سپرده می‌شد. رضایت بازماندگان فراهم نمی‌شد و تحمل مشکلات بعد از مرگ عزیزان‌شان بسیار سخت بود. از طرفی امنیت اجتماعی که باید برای مردان و زنان ایجاد شود که نگران وضعیت خانواده بعد از مرگ خود نباشند، فراهم نمی‌گشت و تکافل اجتماعی مد نظر قرار داده نمی‌شد.

پیامبر ﷺ زنان را متوجه شرایط روحی کسانی کرد که عزیزان خود را ازدست داده‌اند. طبیعی است که در چنین شرایطی، بازماندگان از شدت ناراحتی به فکر سلامت و غذا خوردن و استراحت نبوده و از فرزندان کوچک خود هم غافل‌اند، به همین دلیل از

حضرت زهرا 3 و دیگر زنان خواست برای اسماء و فرزنداناش تا سه روز غذا ببرند و این عمل سنت شد؛ سنتی که امروزه بدان عمل نمی‌شود و حتی خلاف آن مرسوم است. پیامبر 9 با وجود این که فرمود: بر مثل جعفر باید گریه کنندگان، بگریند اما زمانی که بی‌تابی اسماء را دید، او را از این که سخنی ناپسند بر زبان آورد یا بر سر و سینه زند، نهی کرد. با توجه به سنت نوحه‌سرایی که هنوز بقایای جاهلی آن در جامعه به چشم می‌خورد و وضعیت روحی اسماء و شدت ناراحتی و اندوه وی، از او خواست تا در این مورد زیاده‌روی نکند. رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط نیز از امور مهمی بود که در این تعاملات مورد نظر پیامبر 9 بود. پیامبر 9 در برخی اوقات زنان مؤمنه را به برگزاری مجالس عزا و گریه ترغیب می‌کرد. بعد از شهادت حضرت حمزه فرمود: «برای حمزه گریه کننده‌ای نیست»، سعد بن معاذ زن‌های خانواده خود را به خانه پیامبر 9 برد. زن‌ها در فاصله نماز مغرب و عشاء برای حمزه مجلس عزا برپا کردند. پیامبر 9 برای آنان دعا نمود و از آن‌ها خواست به خانه‌های خود باز گردند. از آن پس، هر زنی از انصار می‌خواست بر مصیبتی بگرید، ابتدا بر حمزه می‌گریست. اما پیامبر 9 هنگامی که دید معاذ بن جبل نیز زنان بنی‌سلمه را برای عزاداری بر حمزه آورده است، فرمود: لازم نیست من این کار را نمی‌خواهم و فردای آن روز زنان را منع کرد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۱۷). جمله پیامبر 9 که فرمود بر مثل جعفر بن ابی‌طالب باید گریست، نوعی ترغیب دیگران است تا یاد و خاطره شهداء و عزیزان فراموش نشود. اما از سویی دیگر از این که مردم در مرگ عزیزان خود بی‌تابی و ناشکری کنند، نهی کرد؛ این همان رعایت اعتدال در همه امور زندگی است که تاثیر به‌سزایی در تعادل وضعیت جامعه در همه ابعاد دارد.

نتیجه‌گیری

پیامبر 9 از ابتدای ورود به مدینه و تشکیل حکومت در تعاملات خود با زنان به دنبال توجه دادن مسلمانان به حقوق، جایگاه و ارزش‌های انسانی زنان بود و تلاش بسیار برای تثبیت مقام زنان داشت؛ به طوری که آن‌ها را در امور اجتماعی و سیاسی جامعه سهیم کرد. هجرت زنان، بیعت گرفتن از زنان، حضور در جنگ‌ها و مانند آن، بهترین گواه بر این ادعا است.

از طرفی، زنان نیز در تعاملات خود با پیامبر ﷺ به دنبال آگاهی و به دست آوردن حقوقی بودند که در جامعه جاهلی نادیده انگاشته شده و اسلام بر آن تأکید داشت. در سایه تعاملات حضرت با زنان، آن‌ها نسبت به حقوق خود آگاهی یافته و درصدد احیای آن برآمده و توانستند جایگاه حقوقی خود را تثبیت نمایند؛ به طوری که در برخی گزارش‌ها نیز به این مطلب اشاره شده است: «كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ وَذَكَرُوهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا»؛ ما در جاهلیت زنان را به حساب نمی‌آوردیم، زمانی که اسلام آمد و خداوند در مورد آن‌ها سخن گفت، ما دانستیم که زنان بر گردن ما حقی دارند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷: ۲۸۱).

آنچه در این میان اهمیت به‌سزایی داشت، اصول حاکم بر این تعاملات و تلاش برای پایبندی به آن‌ها بود.

مهم‌ترین این اصول عبارتند از: رعایت حریم میان زنان و مردان و ممنوعیت اختلاط، اصل قرار گرفتن خانواده و رعایت قوانین حاکم بر آن. هم‌چنین تمرکز زنان بر خانه‌داری و تربیت نسل سالم، اکرام و احترام به شخصیت زن و حفظ عزت او، شناسایی توانایی و استعداد های زنان در زمینه‌های مختلف، توجه به معنویت و اخلاق، توجه به تأثیر زمان و مکان در نوع تعامل، تقویت روابط اجتماعی زنان، امکان ارتباط با پیامبر ﷺ، حمایت از آزادی بیان، توجه به نیازهای مادی و معنوی زنان، نخبه‌پروری و شاخص قرار دادن برخی زنان، فراهم کردن شرایط حضور زنان در جامعه، توجه‌دادن زنان به رعایت اعتدال در همه امور زندگی، آگاهی‌بخشی در رابطه با مسائل اجتماعی و جهت‌گیری نسبت به آینده.

کتابنامه

- * القرآن الکریم؛ ترجمه: آیه الله مکارم شیرازی.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، ج ۱۴، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: داراحیاء الکتب العربیه.
 ۲. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، المصنف، ج ۳، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
 ۳. ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا)، أسدالغابه، ج ۵، بیروت: دارالکتب العربیه.
 ۴. ابن الجوزی، عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، زاد المسیر، تحقیق: محمد عبدالرحمن عبدالله، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
 ۵. ابن حجر، احمد بن علی (۱۴۱۵ق «ب»)، فتح الباری، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
 ۶. ابن حزم، علی بن احمد، (بی تا)، المحلی، ج ۳ و ۵، بیروت: دارالفکر.
 ۷. ابن سعد، محمد (بی تا)، الطبقات الکبری، ج ۸، بیروت: دار صادر.
 ۸. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، ج ۳، بیروت: دارالجلیل.
 ۹. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۹، تحقیق: شیری، بیروت: دارالفکر.
 ۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۳ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: عبدالرحمن المرعشلی، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه.
 ۱۱. اچ ترنر، جانانان (۱۳۷۸)، مفاهیم و کاربردهای اجتماعی، ترجمه: محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
 ۱۲. امینی، عبدالحسین (بی تا)، الغدیر، ج ۶، بیروت: دارالکتب العربیه.
 ۱۳. الشیبانی، احمد بن حنبل (بی تا)، مسند احمد، ج ۵، بیروت: دارصادر.

١٤. الزيلعي، حسن بن ابراهيم (١٤١٤ق)، تخريج الاحاديث و الاثار، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن بن اسعد، ج ٢، رياض: دار ابن خزيمة.
١٥. _____ (١٤١٥ق)، نصب الرأية، ج ٤، تحقيق: ايمن صالح شعبان، قاهره: دارالحديث.
١٦. باتومور، تي.بي (١٣٧٠)، جامعه شناسي، ترجمه: سيدحسن منصور و سيدحسن كلجايي، تهران: انتشارات امير كبير.
١٧. بخاري، محمد بن اسماعيل (١٤٠١ق)، صحيح بخاري، استانبول: نشر دارالفكر.
١٨. بحراني، يوسف بن احمد (بي تا)؛ الحدائق الناضرة، ج ٤، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
١٩. حر العاملي، محمد بن حسن (١٤١٤ق)، وسايل الشيعه، ج ٣، تحقيق: مؤسسه آل البيت :، قم: آل البيت .:
٢٠. حلبى، على بن ابراهيم (١٤٠٠ق)، سيره حلبى، ج ٣، بيروت: دارالمعرفة.
٢١. ذهبى، محمد بن احمد (١٤٠٧ق)، تاريخ الاسلام، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمرى، ج ٢، بيروت: دارالكتاب العربى.
٢٢. رى شهرى، محمد (١٤١٦ق)، ميزان الحكمة، تحقيق: دارالحديث، قم: مؤسسه دارالحديث.
٢٣. ساروخانى، باقر (١٣٧٠)، درآمدى بر دايرةالمعارف علوم اجتماعى، تهران: مؤسسه كيهان.
٢٤. سيوطى، جلال الدين (بي تا)، درالمنثور، ج ٢، قم: دارالمعرفة.
٢٥. صدوق، محمد بن على (بي تا)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: على اكبر غفارى، چاپ دوم، ج ١ و ٤، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
٢٦. طباطبايى، محمد حسين (بي تا)، تفسير الميزان، ج ١٩، قم: جماعة المدرسين.
٢٧. طبرانى؛ سليمان بن احمد (بي تا)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدى عبدالمجيد، ج ١٠ و ١١ و ١٩ و ٢٤، داراحياء التراث العربى.
٢٨. طبرسى، فضل بن حسن (١٤١٧ق)، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج ٢، قم: نشر آل البيت.
٢٩. طبرى، محمد بن جرير (١٤٠٣ق)، تاريخ طبرى، تحقيق: نخبة من العلماء، ج ٢، بيروت: مؤسسه الاعلمى.
٣٠. _____ (١٤١٥ق)، جامع البيان، تحقيق: خليل الميسى، ج ٢٨، بيروت: دارالفكر.

٣١. علامه حلى، حسن بن يوسف (بى تا)، تذكرة الفقهاء، ج ٢، قم: منشورات المكتبة المرتضوية.
٣٢. عيني، محمود بن احمد (بى تا)، عمدة القارى، ج ٣، بيروت: داراحياء التراث العربى.
٣٣. قاضى نعمان، محمد (١٤١٤ق)، شرح الأخبار، تحقيق: محمد حسين جلالى، ج ٣، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٣٤. قمى، على بن ابراهيم (١٤٠٤ق)، تفسير قمى، ج ١، چاپ سوم، قم: دارالكتاب للطباعة و النشر.
٣٥. كحلانى، محمد بن اسماعيل (١٣٧٩)، سبل السلام، تحقيق: محمد عبدالعزيز خولى، ج ٣، بى تا.
٣٦. الكلينى، محمد بن يعقوب (١٣٦٣)، الكافى، تحقيق: على اكبر غفارى، ج ٣ و ٧، تهران: دارالكتب الاسلامية.
٣٧. المتقى الهندى؛ على بن حسام (١٤٠٩ق)، كنز العمال، تحقيق: بكرى حيانى، ج ١٣، بيروت: مؤسسه الرساله.
٣٨. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، ج ٤٣، بيروت: مؤسسه الوفاء.
٣٩. مرواريد، على اصغر (١٤١٦ق)، ينابيع الفقهيه، تحقيق: جمال اشرف الحسينى، دارالأسوه.
٤٠. مقرئزى، احمد بن على (١٤٢٠ق)، امتاع الاسماع، تحقيق: محمد عبدالحميد النميسى، ج ٢ و ٧، بيروت: دارالكتب العلميه.
٤١. نمازى شاهرودى، على (بى تا)، المستدرک السفينه، تحقيق: حسن بن على النمازى، ج ٢، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٤٢. نووى، يحيى بن شرف (١٤٠٧ق)، شرح صحيح مسلم، ج ٤ و ٧، بيروت: دارالكتب العربى.
٤٣. واقدى، محمد بن عمر (١٤٠٩ق)، المغازى، ج ١ و ٢، تحقيق: مارسدن جونسن، بيروت: الاعلمى.
٤٤. هيثمى، نورالدين (١٤٠٨ق)، مجمع الزوائد، ج ٤، بيروت: دارالكتب العلميه.

مطالعه انسان‌شناختی پدیده «خون‌بس» در منطقه صیدون خوزستان

* کریم خان محمدی

** حکیمه احسانی

چکیده

خون‌بس، از رسوم سنتی بخشی از ایلات کشور برای حل منازعات قومی و نوعی قرارداد اجتماعی با سازوکارهای بومی برای رفع شکاف‌های به‌وجود آمده میان اقوام و احیاء انسجام و همبستگی ایلی است. در این سنت قومی، زنان بخشی از دیه مقتول محسوب می‌شوند. این پدیده اجتماعی، در میان مردم ایل بهمنی ساکن در منطقه صیدون خوزستان و در محدوده مکانی جنوب غربی ایران نیز جاری بوده است. چستی، عوامل، کنش‌گران، کارکردها و آثار اجتماعی این پدیده از مسائلی است که نیاز به مطالعه و کنکاش جدی دارد. نوشتار حاضر برگرفته از پژوهشی جامع با هدف پاسخ به مسائل مذکور است که در سال ۱۳۹۶، با رویکرد انسان‌شناختی و با روش میدانی و بهره‌گیری از تکنیک‌های مصاحبه، مشاهده و بررسی اسناد مکتوب و قراردادهای غیرمکتوب به انجام رسیده است. بر اساس یافته‌های پژوهش: محدودیت سرزمینی، قراردادهای ایلی و نظام ایلخانی از زمینه‌های این پدیده و قتل، جرح و خسارت از عوامل مهم آن است و کارکردهایی مانند: وحدت ایلی، رفع اختلافات، گسترش جمعیت و نظام خانواده، حفظ انسجام و نیز کنشگرانی همچون بزرگان، کدخداها و زنان دارد. «خون‌بس» گرچه دارای آثار کوتاه‌مدت قومی بوده اما در بلندمدت پیامدهای نامطلوبی برای برخی کنشگران در پی داشته است؛ ضمن آنکه ابعاد از آن با آموزه‌های اسلام ناهمخوانی دارد.

کلیدواژه‌ها

خون‌بس، صیدون، ایل بهمنی، آداب و رسوم، منازعات قومی.

مقدمه

اقوام سرزمین ایران، - سوای از وجوه مشترک فرهنگی و ملی - دارای آداب و رسوم متفاوتی هستند. اقوام در درون خود، متناسب با بافت اجتماعی، فرهنگی و شیوه زیست خود، سنت‌های ویژه‌ای را برای تعامل و ارتباط با یکدیگر دارند. نمونه‌های بارز این سنت‌های قومی در اعیاد، مراسم بومی و دینی، اختلاف‌ها، پیوندها و صلح و سازش نمایان شده و وجه عینی می‌یابند.

از آداب و رسوم سنتی در میان مردمان منطقه صیدون (بخشی از ایل بهمئی، زیرشاخه‌های قوم لر) پدیده «خون‌بس» است؛ رسم دیرینه‌ای که وجود و رواج آن در میان دیگر اقوام ایرانی نیز به اشکالی مشابه یافت می‌شود. خون‌بس، نوعی پیمان صلح برای پایان‌دادن به درگیری و نزاع میان دو گروه از اقوام است که به سبب زخمی‌شدن یا مرگ یک یا چند نفر یا وارد شدن خسارت قابل توجه و یا بروز مسائل اخلاقی و زناشویی، با یکدیگر درگیر شده یا قطع رابطه کرده‌اند. این رسم، به واسطه قراردادهای سنتی کتبی یا شفاهی برای پرداخت دیه و خسارت و نیز جلوگیری از تداوم درگیری و خون‌ریزی بیشتر و برقراری آشتی میان طوایف شکل می‌گیرد. در این پدیده، بنابر تصمیم بزرگان ایل، طایفه و یا ایلی که مقتول از آن‌هاست یا خسارت‌دیده هستند و یا در مسائل اخلاقی و جنسی، مورد تعدی قرار گرفته‌اند، در کنار دریافت اموال منقول یا غیرمنقول از متعديان، دختری از خانواده یا نزدیکان طایفه مقابل را به عقد یکی از فرزندان و یا بستگان خود در می‌آورند.

خون‌بس که با نام‌های «خون‌بری» یا «خون‌بها» نیز شهرت دارد و از گذشته دور تا سالیان اخیر تداوم داشته است ولی در حال حاضر، بسیار کم شده و تا حد زیادی شکل و مفاد توافقی آن تغییر یافته است؛ البته این پدیده، علی‌رغم تغییرات فرهنگی و گسترش نظام حقوقی و پیدایش نهادهای قانونی بعد از انقلاب اسلامی، هنوز کارآیی لازم را دارد و در موارد خاصی برگزار می‌شود.

پدیده «خون‌بس»، سوای از فواید نسبی آن، که مورد توجه اقوام بوده و سبب تداوم آن نیز شده است، همواره آسیب‌های متعدد فردی و اجتماعی را به دنبال داشته است اما به دلیل ناشناخته ماندن در سطح عموم و جامعه علمی، هیچ‌گاه از منظر اجتماعی، فرهنگی و به‌ویژه

دینی، مورد بررسی و نقد جدی پژوهشگران قرار نگرفته است؛ بنابراین بر اساس همان شکل سنتی خود، گاهی اجرا می‌شود. این که پدیده «خون‌بس» چیست؟ زمینه‌ها و عوامل آن چه چیزهای هستند؟ کنش‌گران آن چه کسانی‌اند؟ چه کار کرد و آثاری را به دنبال داشته است؛ از جمله سوالاتی است که تحقیق حاضر به دنبال یافتن پاسخی مناسب برای آن‌هاست. رویکرد انتقادی مقاله، نیز کمک می‌کند تا ابعادی از مسئله بعد از تحلیل جامع، از منظر اسلام نقد شود.

مقاله حاضر برگرفته از پژوهشی میدانی و حاصل تلاش‌های مستمر درباره بررسی پدیده رسم «خون‌بها» یا «خون‌بس» در منطقه صیدون از توابع شهرستان باغ‌ملک استان خوزستان است که با حضور متوالی محقق در این منطقه و با انجام مصاحبه‌های نیمه‌ساخت یافته و گفت‌وگوهای مداوم در زمان و مکان‌های مختلف با عاملان و بازیگران این پدیده، مشاهده مشارکتی محقق، بررسی اسناد و قباله‌های محلی، مطالعه پیشینه تاریخی از کارهای انجام شده مرتبط با موضوع، در قالب یک پژوهش به ثمر نشست.

۱. روش پژوهش

از آن‌جا که این پژوهش، یک مطالعه انسان‌شناختی بوده، از روش کیفی و شیوه میدانی برای گردآوری اطلاعات به شکل زیر استفاده شد:

۱-۱. مصاحبه

عمده‌ترین فن در این پژوهش، مصاحبه‌های عمیق بود که با پرسش‌های نیمه‌ساخت یافته انجام می‌گرفت؛ یعنی محور سؤالات مشخص بود؛ ولی سؤالات و تعداد آن‌ها بر مبنای نوع زندگی افراد و شرایط تغییر پیدا می‌کرد. مصاحبه‌ها با کنش‌گران اصلی این رسم دیرینه مانند: بزرگان قوم، کدخداها و افراد با اطلاع، زنان خون‌بس و فرزندان آن‌ها، والدین دختران خون‌بس و... انجام شد. در مواردی به دلیل شرایط فرهنگی و اجتماعی، محقق ناچار شده برای بدست آوردن اطلاعات واقعی، دو یا سه نوبت مصاحبه از یک نفر انجام دهد. جامعه نمونه در این بخش، ۵۰ نفر بوده است که به شیوه معرفی توسط بزرگان قوم انتخاب شده‌اند.

۲-۱. مشاهده

در تمام تحقیقات کیفی، مشاهده به‌عنوان روش اصلی و زیربنایی و سرنوشت‌ساز به‌حساب می‌آید و برحسب نوع و میزان درگیری محقق با میدان پژوهش، مشاهده نیز متفاوت خواهد بود (مارشال و پارسائیان، ۱۳۹۰: ۱۱۰). محقق با حضور چندباره در منطقه و مشاهده مستقیم زندگی افراد مرتبط با این پدیده، به‌خصوص زندگی دختران و زنانی که شیوه ازدواج و زندگی مشترک آن‌ها با این رسم گره خورده بود، بخشی از اطلاعات را گردآوری کرده است.

۳-۱. بررسی قراردادهای

اسناد، شجره‌نامه و مدارک قومی مانند: قراردادهای ایلی، اسناد ازدواج زنان، برخی تصاویر، فیلم و سایر مدارک نیز تکمیل‌کننده داده‌های مورد نیاز بوده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. خون‌بس

واژه‌ای که از ترکیب «خون» و «بس» تشکیل شده است. در لغت به‌معنای، قطع خون، کافی‌بودن خون و قطع جریان خونی است که راه افتاده است (دهخدا، ۱۳۳۴، ج ۱: ۴). «بس»، در فرهنگ معین، به‌معنی کافی است که الفاظ دیگرش «بسا و بسی» است (معین، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۲۵). در اصطلاح منطقه صیدون نیز خین‌بس، (خین در زبان لری؛ یعنی خون) (ارشادی، ۱۳۸۸: ۳۶۳) مساوی با پایان نزاع و اصلاح روابط طوایف است. در فرهنگ عامیانه، برخی «خین‌بس» را سنتی پسندیده برای اهداف ایلی دانسته و گروهی هم آن را رسمی ناپسند می‌دانند؛ چراکه برخی از کنش‌گران آن؛ مانند زن مورد ظلم واقع شده و یا سبب شکل‌گیری برخی جبرهای اجتماعی می‌شود؛ مانند پرداخت مال توسط کسانی که مشارکت در نزاع نداشته‌اند یا ضمانت‌کردن برخی تندروی‌ها و رفتارهای افراط‌گرایانه برخاسته از تعصبات قومی.

۲-۲. انسان‌شناسی

عبارت از: هر نوع مطالعه و پژوهش روشمند و نظام یافته درباره انسان به لحاظ فردی یا اجتماعی به منظور شناخت ماهیت و حقیقت، یا وجهی از وجوه جسمانی، روحی، روانی، فرهنگی و اجتماعی انسان است (طالبی و محسنی، ۱۳۹۵: ۱۳۶). انسان‌شناسی، دارای دو کاربرد عام و خاص است. در کاربرد عام، به هر دانش روشمندی که در پی مطالعه و شناخت بُعدی از ابعاد وجودی انسان باشد، اطلاق می‌شود اما در اصطلاح خاص، معادل دانش آنتروپولوژی^۱ است که زیرمجموعه علوم اجتماعی قرار می‌گیرد و به معنای مطالعه انسان در ابعاد جسمانی - زیستی و فرهنگی - اجتماعی با روش تجربی است.

۲-۳. ایل بهمنی

به‌طور کلی، قوم لر به دو شاخه: لر کوچک و لر بزرگ تقسیم می‌شوند که ایل بهمنی از طوایف لر بزرگ به‌شمار می‌آیند. سکونت‌گاه آن‌ها در منطقه نیمه کوهستانی جنوب غربی ایران در بین استان‌های خوزستان، کهگیلویه و بویراحمد و چهارمحال و بختیاری قرار دارد و شهرهایی مانند رامهرمز، باغملک، بهبهان، جازان، دهدشت، بهمنی، صیدون، میداود، لکک و دیشموک مکان اصلی زیست آنان به‌شمار می‌آید (افشارنادری، ۱۳۹۲: ۷۶). شواهد باستان‌شناسی حاکی از آن است که سرزمین‌های گرنشین از زمان‌های بسیار کهن - بیش از چهل هزار سال - مسکون بوده‌اند (امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۷۴: ۶۰). ایل بهمنی در گذشته، تابع نظام ایلخانی بود و بنا به موقعیت‌های جغرافیایی و مناسبات ایلخانی به چند شاخه وابسته به خوانین تقسیم می‌شدند که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، این دسته‌بندی از بین رفته است اما نظام مناسباتی و ارتباطات بر اساس قبیله همچنان پابرجاست. نظام اجتماعی ایل بهمنی متشکل از طوایف است. هر یک از طوایف به تیره‌های متعددی تقسیم می‌گردند. این سلسله‌مراتب نظام اجتماعی عبارت است از: ایل، طایفه، تیره، نَش^۲، اولاد، مال^۳ و

1. Anthropology.

۲. به زیرمجموعه کوچک‌تر از تیره، نَش می‌گویند.

۳. منظور از مال دو تا ده خانوار می‌باشد.

خانوار (رحمتی، ۱۳۸۶: ۷۲). محمدی (خلیلی)، علاء‌الدین، محمد‌میسّا و نری‌میسّا از مهم‌ترین طوایف ایل بهمنی [ساکن در منطقه محل پژوهش] به‌شمار می‌آیند که هر یک دارای قبایل و تیره‌های متعددی است (افشارنادری، ۱۳۹۱: ۳۰۵-۳۱۲).

در گذشته، شیوه زندگی کوچ‌نشینی (نیلاق و قشلاق) در میان آن‌ها رواج داشته اما در سال‌های اخیر، اکثریت جمعیت این ایل، یک‌جانشینی را اختیار کرده است. جمعیت کل بهمنی‌ها به سبب پراکندگی در چند استان هم‌جوار، دقیقاً مشخص نیست اما به‌طور تقریبی بیش از ۱۵۰ هزار نفر است (ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد، ۱۳۹۵). دین و مذهب تمام مردم بهمنی، اسلام و شیعه دوازده امامی است. اعتقادات عمیقی به ائمه اطهار : و اولاد آن‌ها دارند و سادات و نوادگان امامان نزد آن‌ها محترم هستند؛ چنان‌که بقاع متبرکه سادات علوی در این منطقه بسیارند و محل زیارت و رجوع دائمی آن‌ها است و از همین رو، یکی از اولویت‌های اصلی زندگی یک‌جانشینی و ساختن محله و شهرهای این ایل، وجود و محوریت امامزادگان بوده است. زبان آن‌ها لری با گویش بهمنی است که دنباله زبان اوستایی به‌شمار می‌آید.

۴-۲. منطقه صیدون

منطقه صیدون - بخشی از محل سکونت ایل بهمنی از ایلات ساکن در جنوب ایران - از توابع شهرستان باغ‌ملک استان خوزستان است که در جوار امام‌زاده عبدالله، از نوادگان امام سجاد 7، مدفون در منطقه‌ای کوهستانی و بسیار ناهموار (شاه‌منگشت) و در دامنه کوه‌های زاگرس به‌ویژه کوه سیاه قرار گرفته است (روالینسون، ۲۵۳۶ ش: ۵۶). در مرکز این بخش، شهر صیدون و در حومه آن، تعداد زیادی از روستاهای کوچک و بزرگ مانند: اعلاء، چلسرخ، رودزیر، طلاور، واجل و... متشکل از ایلات بهمنی ساکن هستند. جمعیت این منطقه بالغ بر ۳۰ هزار نفر است و شغل اصلی آن‌ها کشاورزی و دامداری است. صیدون از مهم‌ترین مکان‌های زیست ایل بهمنی است که دارای چندین رودخانه مهم و زمین‌های حاصل‌خیز و آب و هوای معتدل و خنکی است.

۳. پیشینه خون‌بس

برخی پژوهش‌ها و تالیفات تاریخی یا مردم‌شناسی قومی به‌صورتی گذرا و به‌تناسب، به

پدیده خون‌بس اشاره کرده‌اند. گرچه برخی از آثار نیز دربردارنده اطلاعات غیرمستند، تحریف‌شده و یا رونویسی از آثار گذشته است. برخی از منابع مرتبط با موضوع عبارتند از: قیام ۱۳۱۶ طایفه علاءالدینی علیه حکومت رضاخان تالیف: ماندنی رگبارمقدم، ۱۳۸۷ که به معرفی اقوام و حوادث سیاسی منطقه بهمئی پرداخته است. مقاله «بررسی روش‌های سنتی حل منازعات قومی ناشی از قتل در بین عشایر شهرستان ایذه؛ رسم خون‌بری یا خون‌بس» اثر ارجمندی و نوروزی، منتشرشده در شماره ۱۰ نشریه بررسی مسائل اجتماعی ایران و پایان‌نامه «بررسی تجرب‌شناسی خون‌صلح»؛ حسین مرادقلی در دانشگاه علامه طباطبایی که نویسنده آن معتقد است در جوامعی که پدیده خون‌بس وجود دارد، با وقوع قتل، جامعه به دو گروه بزه‌دیده و بزه‌کار تقسیم می‌شود. به همین دلیل، خون‌صلح با مشارکت فعال جامعه محلی، اولیاء دم، قاتل و اقوام او، موجب ترمیم روابط گسسته شده جامعه و پیشگیری از وقوع جرائم احتمالی در آینده می‌شود. با این وجود، وجه تمایز پژوهش حاضر آن است که علاوه بر تاکید خاص بر خون‌بس، با رویکرد متمایز انسان‌شناختی و ساختاری روشمند و علمی به دنبال مطالعه عمیق و چندجانبه این پدیده فرهنگی - اجتماعی با شیوه‌ای کیفی است.

۴. زمینه‌های خون‌بس

۴-۱. حوزه سرزمینی

حوزه سرزمینی هر طایفه از مهم‌ترین عوامل ایجاد وحدت و همکاری ایلی و بالطبع سبب جدائی و رقابت با طوایف رقیب است؛ چنان‌که می‌توان یکی از ارکان تعریف قبیله را اشتراك سرزمین در کنار نسب خانوادگی دانست. از همین‌رو، سرزمین یک طایفه که شامل تمامی منابع طبیعی (کوه، درختان، مرتع و راه‌های مال‌رو در هنگام کوچ بهاره و پاییز که گاه ده‌ها کیلومتر به طول می‌انجامد) و غیرطبیعی (سکونت‌گاه‌های ثابت و موقت، علائم و نشانه‌ها) محدوده خاصی از سرزمین است، همواره در هنگامه عبور امواج انسانی و کوچ احشام و حیوانات و استفاده کوتاه‌مدت از منزل‌گاه‌های مسیر راه و چشمه‌های آب، محل برخورد و ایجاد نزاع و جنگ‌های قبیله‌ای است. علت این‌گونه نزاع‌ها، آن است که در برخی اوقات، قبیله‌ای یا چند خانوار بدون هماهنگی و مراعات زمانی و مکانی در جایگاه و

چراگاه (وار) قومی دیگر - حتی برای روزهای کوتاه - مستقر می‌شوند. این عدم‌هماهنگی باعث می‌شود همه طوایفی که به کوچ مداوم و منظم در جایگاه خاص خود ادامه می‌دهند، دچار مشکل شوند و لذا زمینه برای برخوردهای خصمانه و در نتیجه، درگیری و خون‌ریزی فراهم آید. گاهی علت اختلاف، چگونگی تقسیم آب و تعیین حدود محل چرای احشام و یا محدوده سرزمینی اعم از کوه‌ها، سرچشمه‌ها، مزارع و باغات است.

۲-۴. مراتع

مراتع و زمین‌های زراعتی، موجب نزاع و درگیری میان اقوام هم‌جوار می‌شود (گودزی، ۱۳۷۴: ۱۳۷). مراتع به‌ویژه چراگاه‌های زمستانی و زمین‌های کشاورزی از مهم‌ترین عوامل ادامه زندگی مردم این مناطق است. با ازدیاد جمعیت و کمبود منابع، اهمیت و ضرورت حراست از مراتع بیشتر شده تا جایی که اکنون تمامی آنها تقریباً دارای حصار گردیده است. عبور حیوانات یا حتی افراد از این موانع سبب بروز اختلاف و نزاع در قبایل است. البته اگر به‌طور ناخواسته و غیرعمد، انسان و یا دامی وارد مرتع و یا زمین‌های زراعتی یا چراگاه (به قول اهالی منطقه «وار») شود، برخوردهای خصمانه به وجود نمی‌آید، ولی در صورت عمدی بودن و یا تکرار رفتارهای غیرعمد، اختلاف و نزاع شکل می‌گیرد.

۳-۴. تعصبات قومی

مردم ایل نسبت به طایفه خود بسیار متعصب‌اند و چنان‌چه فردی به طایفه‌شان توهین کند، درگیری پیش می‌آید. تعصبات سنتی میان شاخه‌های مختلف ایلی به وفور مشاهده می‌شود.

دشمنی دیرینه میان دو ایل، طایفه یا تَش، همیشه این خطر را دارد که با بروز هر مسئله‌ای، درگیری و نزاع آغاز شود. گاهی در فرهنگ قبیله‌ای، وجوه تشابه و تمایز اقوام و نسب خانوادگی نیز زمینه شروع نزاع قرار می‌گیرد؛ عشیره در طول ده‌ها نسل از پدران شکل گرفته است و نسب‌شناسی از علوم ضروری و اولیه هر فرد است؛ به گونه‌ای که پدر، فرزندش را از ابتدای کودکی با نام اجدادش آشنا می‌کند و می‌کوشد تا آن‌ها را سلسله‌وار به حافظه فرزند بسپارد. ندانستن نام اجداد، یک ضعف ایلی است. افتخار به اجداد و نوعی

حفظ کینه از دشمنان و رقبای آنان و قاتلان گذشته، در قالب داستان‌های ریش سفیدان به نسل جدید منتقل می‌شود. تکیه و اعتماد زیاد به گفته‌های سنتی بزرگان قومی، علاقه شدید به تفنگ و تیراندازی، مهارت در تیراندازی، اهمیت دادن ریش سفیدان محلی و بزرگان قوم به افراد بر اساس قدرت جنگی، شکار پرندگان و حیوانات، باارزش بودن شرکت در نبردهای قومی و ستیزه، زبون دانستن تسلیم و عدم پذیرش رأی دیگران، زمینه‌ها و عوامل ایجاد اختلاف در بین مردم منطقه بوده است. در دوره‌های اخیر نیز تعصبات قومی، گاهی در سهم خواهی از توسعه و امکانات، اشتغال و مانند آن بروز می‌یابد.

۴-۴. روابط میان قومی و خویشاوندی

اهالی منطقه صیدون علی‌رغم طایفه‌گری و وجود نظام قبیله‌ای، دارای روابط قومی خویشاوندی می‌باشند. ارتباطات خویشاوندی در میان آن‌ها بسیار است. به طور کلی در میان اقوام لر و بختیاری احساسات دوستانه شدیدی وجود دارد و روابط خویشاوندی را نیز ارج می‌نهند (مکین روز، ۱۳۷۳: ۱۲۵). بخش عمده‌ای از این خویشاوندی، برای حفظ انسجام قومی است؛ چنان‌که شرایط ازدواج‌های درون‌قومی با برون‌قومی متفاوت است. همین ارتباطات، باعث شده تا اگر احیانا اختلافی بین دو طایفه به وجود بیاید، طوایف دیگر برای حل آن مشکل، واسطه‌گری کنند و میان دو قبیله که درگیر هستند، سازش ایجاد می‌کنند. همه این تعاملات، ناشی از احساس همبستگی اجتماعی است که در درون خانواده‌های ایلی نیز نهادینه شده است؛ چنان‌که امیل دورکیم - انسان‌شناس و جامعه‌شناس فرانسوی - همبستگی اجتماعی را نوعی پیوند و روابطی می‌داند که از وجدان جمعی ناشی می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

۴-۵. نظامات ایلخانی

بی‌شک بسیاری از نزاع‌های قبیله‌ای، ناشی از دو دستگی‌هایی است که نظام ایلخانی در میان اقوام پدید آورده و به گونه‌ای در آن‌ها نهادینه کرده که علی‌رغم تغییرات بسیار در نوع زندگی و شکل ارتباطات مردم، این دودستگی‌ها همچنان تداوم دارد. در نظام ایلخانی، اغلب درگیری‌ها و اختلافات داخلی و خارجی ایلات و طوایف، به خاطر کسب قدرت

اتفاق می‌افتاد. قدرت در گذشته، علاوه بر ایجاد منزلت برای خوانین منطقه، سرزمین‌های وسیع‌تر و در نتیجه، باج و خراج بیشتری فراهم می‌آورد و خان، می‌توانست با وضع اقتصادی بهتر، افراد زیادتری را تحت سلطه خویش قرار دهد (افشارنادری، ۱۳۹۱: ۱۱۹). با مطالعه اسناد تاریخی این منطقه، می‌توان دسته‌بندی اقوام و طوایف را بر اساس نظام ایلخانی مشاهده کرد؛ چنان‌که در رأس هر دسته ایلخانی (که متشکل از چند طایفه بود)، یک خان و کلانتر حضور داشت (ایوانف، ۱۳۸۵: ۱۳۷-۱۴۱).

۴-۶. حساسیت‌های ناموسی

هتک ناموس در میان ایل بهمنی و مردم منطقه صیدون، گناهی نابخشودنی است و وقوع چنین امری، موجب درگیری و ستیزه‌های شدید می‌شود. اعضای جامعه نسبت به عمل زنا حساسیت و واکنش شدیدی نشان می‌دهند و جرمی، پاک‌نشدنی تلقی می‌شود؛ هرچند از طریق قراردادهای اجتماعی یا حقوقی جبران شود. نزاع‌های متعددی میان طوایف در طول تاریخ این ایلات وجود دارد که منشأ اصلی آن‌ها، مسائل ناموسی بوده است و در طی آن، چندین نفر کشته شده‌اند؛ چنان‌که محتوای برخی مصاحبه‌ها نیز چنین وقایعی را روایت می‌کنند.

۵. عوامل خون‌بس

۵-۱. قتل عمدی

به قتل‌هایی گفته می‌شود که بر اثر درگیری‌های قبیله‌ای به وجود می‌آید و قتل آگاهانه صورت می‌گیرد؛ هرچند در فرهنگ قومی، بسیاری از قتل‌های ناآگاهانه نیز به مثابه قتل عمد محاسبه شده و جبران خسارت همچون مانند قتل آگاهانه پرداخت می‌شود. این وضعیت، بدان سبب است که قوم یکپارچه قلمداد می‌شود و تفاوتی بین افراد یک قوم در ارتکاب عملی مانند قتل و یا خسارت وجود ندارد (عبدی، ۱۳۶۷: ۶۰). درگیری‌های قومی، ممکن است ناشی از اختلافات و درگیری دو نفر باشد و همان دو نفر نیز شروع‌کننده دعوا باشند و ممکن است به دلایل قومی، به صورت همگانی و اعلان عمومی آغاز شود. در هر دو صورت، خسارت به وجود آمده بر عهده کل قوم است. این نوع قتل‌ها، عمدتاً در

روستاها و مناطق عشایری با بافت قبیله‌ای اتفاق می‌افتد؛ گرچه در سالیان اخیر قتل کمتر شده، اما زمینه‌ها همچنان هموار است؛ چنان‌که در سال ۹۴ و ۹۵ طی درگیری قومی در نزدیکی همین منطقه، بیش از ۱۵ نفر کشته شده و خسارات زیاد دیگری به خانواده‌ها و منطقه تحمیل شده است. مسلح‌بودن مستمر مردم منطقه به سلاح گرم و تعصبات قومی همواره موجب شکل‌گیری درگیری‌هایی توأم با اعمال خشونت فراوان و کشته‌یا زخمی‌شدن جمعی از افراد بوده است.

پدیده خون‌بس در واقع، پایانی - هرچند موقت - بر این درگیری‌ها است؛ در این رسم، دیه قتل، تعیین و می‌بایست به طایفه مقتول پرداخت شود. از جمله مفاد قرارداد خون‌بس، در مسائلی مانند قتل، آن است که یکی از دختران طایفه قاتل، به ازدواج یکی از افراد خانواده مقتول درآید. چنان‌که یکی از این‌گونه دختران می‌گوید:

از ابتدا نامزد پسر عمویم بودم تا اینکه شش ماهه شدم و از قضا، درگیری شدیدی میان طایفه ما و طایفه دیگری رخ داد و یکی از افراد طایفه مقابل، کشته شد. آن‌ها پدرم را به‌عنوان قاتل معرفی کردند. بعد از جلسات محلی فراوان، دو طایفه تصمیم به صلح و سازش گرفتند و در نهایت جلسه خون‌بسی برگزار شد. در جلسه، طایفه مقتول بهانه گرفتند که حتماً یک دختر می‌خواهیم و چنین شد که من را انتخاب و علی‌رغم نامزدبودن با پسرعمو، صاحب نامزد جدیدی شدم. بر اساس تصمیم جلسه، کاغذی نوشتند و تحویل آن‌ها شد؛ اما بعد از این جلسه هم رفت‌وآمد بین دو طایفه به حالت عادی برنگشت و سال‌ها با یکدیگر ارتباط نداشتند تا اینکه من بزرگ‌تر (شانزده ساله) شدم و خانواده مقتول پیگیر مطالبه اجرای مفاد قرارداد خون‌بس شد و از من به‌طور رسمی خواستگاری کردند، اما مادرم راضی نبود و مدام اشک می‌ریخت و مانع انجام کار و پاسخ مثبت می‌شد تا این‌که چندسال بعد که مادرم از دنیا رفت، دوباره پیگیر شدند و بالاخره این ازدواج بعد از کشمکش‌های فراوان انجام گرفت.

۲-۵. قتل غیرعمدی

قتل غیرعمد، کشته‌شدن فردی به‌طور اتفاقی است که به‌عنوان میانجی در جنگ حضور

داشت و یا درگیری خاصی شکل نگرفته بلکه بر اثر تصادف یا مشارکت در کاری، فردی کشته می‌شود. در مواردی مشاهده شده که فرد به سبب درمان دندان خود، مراجعه کرده و بعد از کشیدن دندانش، فوت کرده، اما طایفه او، وی را یک مقتول به حساب آورده و از طبیب محلی یا ضارب دندان، طلب خسارت کرده‌اند و خون‌بس درباره او نیز جاری شد یا اگر فردی از طرفین در نزاعات سالیان گذشته، زخم عمیق برداشته و پس از مدتی فوت می‌کند نیز پدیده خون‌بس اجرا شده است؛ چنان‌که خانم ۵۰ ساله‌ای که به دلیل قتل غیرعمد و به‌عنوان بخشی از اجرای توافق‌نامه خون‌بس ازدواج کرده بود، ماجرا را چنین تعریف می‌کند:

سیزده ساله بودم که مادرم فوت کرده بود. طایفه ما به خاطر کمبود آب برای کشاورزی همواره با طایفه دیگری مشکل داشت و گاهی نزاع می‌شد. بالاخره یک روز که درگیری شدت گرفت، برادرم، ضربه‌ای به گردن و دندان‌های پدرشوه‌ر فعلی‌ام زد و او بعد از چندماه فوت کرد. بعد از فوت ایشان، همواره میان دو طایفه اختلاف بود و به اموال یکدیگر آسیب می‌زدند. در ادامه همین درگیری‌ها، پدرم هم تیر خورد. در این میان، فردی از طایفه دیگری که به‌عنوان میانجی و واسطه آمده بود تا این جنگ را خاتمه بدهد؛ زخمی شد و بعد از گذشت زمانی، او نیز فوت کرد. مدتی گذشت تا اینکه برخی از بزرگان، خوانین و کدخداهای ایلات همسایه واسطه شدند تا اختلاف را پایان داده و صلح برقرار نمایند. بعد از رایزنی زیاد، دو طایفه تصمیم به سازش و اجرای خون‌بس گرفتند. در جلسه خون‌بری، مقرر شد تا دو طایفه درگیر در جنگ، با همکاری یکدیگر، دیه فرد کشته‌شده را پرداخت کنند. من بخشی از آن دیه هستم؛ چراکه، دیه مقتول (پدرشوه‌ر فعلی‌ام)، چهار هکتار زمین، یک دختر، یک تفنگ، چند رأس گوسفند و مقداری پول برای مراسم فاتحه‌خوانی بود. این جور شد که من عروس خون‌بس شدم و هیچ اختیاری در انتخاب زندگی آینده‌ام نداشتم.

خانم ۶۲ ساله‌ای نیز ماجرای ازدواج خون‌بسی خود را چنین روایت می‌کند:

پدر شوهرم در حادثه‌ای میان طوایف کشته شد. من دختری از طایفه بزرگ و خانواده‌ای اصل و نسب‌دار هستم. طایفه ما کشاورز و صاحب ملک بودند. در یکی

از سال‌ها که فصل برداشت برنج بود و معمولاً مردم شبانه‌روز از محصول خود مراقبت می‌کردند، پدر شوهرم در حادثه‌ای، سرش زخمی شد. بعد از مدتی که درمان کردند، خوب نشد و بر اثر آن زخم، فوت کرد. بعد از مدتی، ریش سفیدان و بزرگان منطقه جمع شدند و مقرر شد طایفه ما دیه‌اش را پردازد؛ چرا که طایفه مقابل معتقد بودند که عمداً این مرد مورد هدف گلوله قرار گرفت و در نهایت طی جلسه‌ای، چند هکتار زمین و یک دختر به‌عنوان دیه‌اش تعیین شد و مدتی بعد، مراسم خواستگاری برگزار شد و من را به عقد شوهرم - که پسر مقتول است - درآوردند.

۳-۵. نقص عضو

اجرای رسم خون‌بس برای کسانی که عضوی از اعضای بدن‌شان قطع شده و یا زخم عمیقی بر می‌داشت نیز جاری می‌شد؛ مانند اینکه سر و یا دندان‌هایش می‌شکست. هر چند میزان دیه این افراد متفاوت بوده است اما در ذیل رسم خون‌بس تعریف می‌شد. برخی فقط یک دختر، برخی دیگر چند هکتار زمین به همراه یک دختر و تفنگ و... پرداخت می‌کردند. مقدار دیه، بستگی به عمق زخم و شکستگی عضو داشته است. در این مورد نیز چند نفر از مصاحبه‌شوندگان، دلیل ازدواج خود را نقص عضو فردی از بستگان شوهر فعلی خود معرفی کردند؛ چنان‌که خانم ۴۶ ساله‌ای می‌گوید:

پدر شوهرم در دعوی بین دو طایفه به‌عنوان میانجی شرکت کرد اما سر او شکست. بعد از مدتی که از درمان او گذشت، برای طلب دیه سر خود مراجعه کرد. جلسه خون‌بُری تشکیل و مقرر شد دختری به‌عنوان خون‌بس به یکی از فرزندان ایشان داده شود و این چنین شد که من - علی‌رغم نامزد بودن با فرد دیگری - به عقد شوهر فعلی‌ام که پسر فرد مضروب است، درآمدم.

۶. کنش گران خون‌بس

در اجرای خون‌بس، تعامل چند گروه یا عنصر اجتماعی ذی‌نفع در آن، با هدف پایان‌دادن به اختلافات قومی و ایجاد ارتباطات جدید برای انسجام میان دو طایفه قابل‌مشاهده و برجسته

است؛ گرچه در لایه‌های زیرین این توافق‌نامه، افراد دیگری مانند حکیم و طیب محلی، قاتل یا ضاربان و برخی زنان نیز تاثیرگذار هستند. این گروه‌ها عبارت‌اند از: الف) بستگان، بزرگان و آحاد طایفه مقتول؛ ب) بستگان، بزرگان و آحاد طایفه قاتل؛ ج) ریش‌سفیدان، خوانین، سادات، روحانیون و بزرگان صاحب‌نفوذ؛ د) قراردادهای ایلی؛ ه) زنان.

۱-۶. طوایف درگیر نزاع (وابستگان قاتل و مقتول)

بعد از وقوع درگیری و به‌ویژه قتل، فضای متشنج و ناآرامی در محدوده سرزمینی دو طایفه یا ایل به وجود می‌آید. افراد ایل در این مدت، در پی آسیب‌زدن به طرف مقابل هستند؛ مانند مسدود کردن راه‌های عبور و مرور، جلوگیری از استفاده مناسب از منابع آبی، کشاورزی و دامداری، تخریب برخی از اموال یکدیگر. حتی در مواردی از کمک طوایف دیگر که قرارداد همکاری با آن‌ها دارند و یا نسبت قوم و خویشی دارند، برای انتقام یا آسیب‌زدن به طرف مقابل استفاده می‌کنند.

بی‌تردید، هم در تداوم وضعیت تنش‌زا و ناآرام و هم در توافق برای سازش، افراد بزرگان هر دو طایفه نقش اولیه و اساسی دارند؛ بنابراین، مهم‌ترین عناصر و کنشگران این حوادث و یا رسوم، اعضای وابسته به دو طایفه درگیر بوده و در صورت عدم‌پذیرش نظرات کدخدایان واسط از سوی آن‌ها، مقدمات سازش و اجرای خون‌بس تحقق نمی‌یابد.

۲-۶. کدخدایان

نقش ریش‌سفیدان، کدخدایان و افراد دارای اعتبار اجتماعی در نزد ایلات در اجرای خون‌بس بسیار پررنگ است. آنان با رفت‌وآمد و انجام جلسات مستمر به‌دنبال میانجی‌گری برای سازش طوایف و منصرف کردن خانواده‌ها و افراد ایل از انتقام و ادامه نزاع هستند. این رفت‌وآمد بزرگان، گاهی سال‌ها به طول می‌انجامد تا بالاخره خانواده مقتول و طایفه او، متقاعد به اجرای خون‌بس شوند. در سالیان اخیر که مراجع قضایی و نیز سیستم‌های بیمه‌ای رواج یافته و بخش زیادی از اختلافات و تعیین دیات قتل و جرح از طریق آن‌ها انجام

می‌شود، اما باز هم نقش افراد ذی‌نفوذ برای تعیین نهایی و کاهش میزان دیات و خسارات بسیار پررنگ و موثر است. مقدمه سند زیر نمونه‌ای از نقش ویژه این دسته از عناصر خون‌بس است:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم/ صورت جلسه سازش - در مورخه ۵۸/۷/۳ در بهترین ساعات، بنا به اقدامات خیرخواهانه و بشردوست سرپرستان و کدخدایان و جمعی از ریش سفیدان با جمعی از حضرات...». از نکات برجسته مصاحبه‌های انجام شده نیز ذکر عنوان بزرگان ایل و نقش موثر آن‌ها در تصمیمات بود؛ «وقتی کدخداها و افراد در مجلس تصمیم گرفتند...». همچنین در بخشی از سند ازدواج یکی از دختران خون‌بس چنین آمده است: «در این وقت به صلاح و صواب دید مصلحین و خیراندیش و ریش سفیدان مصلحت کیش که شیوه ایشان صلح کیشی بود، بنا را بر اصلاح گذاشته‌اند و جهت قطع دیه زخم آقای (مضروب)، یک دختر به نام بنت فرزند را به پسر مقتول مجروح به نام ازدواج نموده».

۳-۶. قراردادهای ایلی

قراردادهای ایلی یکی از عناصر مهم و فعال در اجرای رسومات قومی است. اصولاً در نظام ایلی، بزرگان ایل، خان‌ها و کدخدایان در عقد قراردادهای صلح و جنگ، نماینده تام‌الاختیار ایل به‌شمار می‌آیند. از گذشته دور نیز در درون هر ایلی، به‌خاطر اختلاف‌ها و نزاع‌های گوناگون، قراردادهایی به‌صورت شفاهی یا مکتوب برای حل مسائل منعقد می‌شد که مبنای عمل نسل‌های بعد بوده است. برخی از این قراردادها مربوط به دوران معاصر است که طوایف به علل مختلف، آن‌ها را تدوین کردند. قدرت، جمعیت، اصالت قومی و ثروت طوایف در نوع و سطح قراردادها تاثیرگذار بوده است؛ چنان‌که قرارداد خون‌بری در طایفه علاءالدینی با طایفه خلیلی تا حدی متفاوت است.

در هر صورت، این قراردادهای موجود در ایل، به‌مانند دیگر کنش‌گران، در حوادث و رسمی مانند خون‌بس، تاثیرگذار و نقش‌آفرین هستند. آن‌ها تعیین‌کننده چگونگی سازش میان طوایف و یا میزان دیات و خسارات خواهند بود. در حقیقت، بسیاری از قراردادها،

راهنمای ایل برای چگونگی تعامل خود با دیگران می‌باشند. در ادامه چند نمونه از قرارداد ایلی ذکر می‌شود:

الف) قرارداد سال ۱۳۴۷ ش:

اقرار گردید در بین طوایف علی محمدخانی از طایفه محمدی و شیخی و خواجه میری و تیره‌های توابع آن‌ها و قسمتی که جز این‌ها می‌باشد. در مورد اختلافات که منجر به قتل می‌شود، برای مصالحه و سازش برادری حل و فصل می‌گردد. از این به بعد خون مرد عبارت از: یک دختر و ۳ پاره زمین و یک قبضه تفنگ موزر و یک رأس عوامل می‌باشد. لعنت خدا و نفرین رسول الله ﷺ آن کسی گرفتار خودش و برادران و فامیلش باشد که از آن تخلف نماید و خون زن هم یک دختر و دو پاره زمین و یک رأس عوامل می‌باشد. باز تخلف کننده به لعنت خدا گرفتار باشد و از علاءالدینی گری خارج و به غضب خدا گرفتار است. این اقرارنامه برای تمام و کلیه طایفه‌های علاءالدینی می‌باشد به تاریخ ۱۳۴۷/۵/۳۰. کریم خان ایزدان پناه / کلو قاضی / خونکار قیطاسی / فتح‌الله خان ایزدان پناه / رضاخون قاضی / آرضا قیطاسی / نصیرخان ایزدپناه / گلال قاضی / احمد شیخی / مصطفی خان ایزدپناه / طاهر خواجه میری / باقر شیخی / ناصرخان ایزدپناه / گوجونی خواجه میری / بهمن محمدی / محمد کریم شیخی / محمد ملاشیخی / علی نظر سهویی / محمد طاهر تقی زاده / کهیار شیخی / عبدمحمد شیخی / حسنقلی آشنود / علی حسین شیخی / جهانمرد سهویی.

در طایفه علاءالدینی قانون و میزان دیه به دوران علی محمدخان مشهور گشته است که به‌طور شفاهی در میان طوایف مطرح می‌شد. تا این که در سال ۱۳۰۶ ه.ش با حضور خداکرم‌خان و کاظم‌خان و در سال ۱۳۴۷ با حضور کریم‌خان و فتح‌الله خان دوباره قراردادی به صورت یک قانون ثابت مکتوب شد. تعیین میزان دیه برای دیه مرد، عبارت از: سه پاره (واحد شمارش زمین آبی) آبی، یک دختر، یک قبضه سلاح جنگی و یک راس گاو؛ و میزان دیه زن، دو پاره زمین آبی، یک دختر و یک رأس گاو بوده است (رگبارمقدم، ماندنی، ۱۳۷۸: ۳۰۳).

چنان که ملاحظه می‌شود، این قراردادها، یک حکم نسبتاً کلی را برای طوایف ذیل یک ایل یا وابسته به یک نظام خانی تعریف کرده‌اند و همه اعضای مشمول آن، بر اساس آن عمل می‌کردند. محتوای قراردادها نیز، به‌عنوان یک معیار و میزانی معین برای عموم افراد بوده است.

با این وجود، دسته‌ای از قراردادها وجود دارد که محتوای آن کلی نبوده بلکه برای یک مسئله خاصی نوشته شد، اما به جهت اهمیت آن، مفاد آن تعمیم داده شده و از آن به‌عنوان یک قرارداد معیار و عام استفاده می‌شود؛ نمونه قرارداد زیر، از این گونه است:

ب) قرارداد ۱۳۰۶ (هش) بین طوایف علاءالدینی:

غرض از تحریر و ترقیم این کلمات خیر است. فرجام حاضر شد فردی به نام کاید^۱ ندرشه و دهه محمد و اخوان و اولاد و فامیلی که دارند به صلاح دید آقایان خداکرم خان (کلانتر ایل کاظم خان) مع ریش سفیدان و کدخدایان دهه محمد و دهه شیخ و دهه خواجه میر که رفع خون و دعوی فرزند خود؛ مرحوم علی که به دست دهه کاید رُکُل قاضی مصدوم و مقتول شده، صلح و مصالحه دنیوی و طایفه‌گری مصالحه نموده‌اند به: سه پاره زمین از جمله املاک ماوی معروف به دو پاره دهه سرحدی که کاید رُکُل آن‌ها را قبلاً خریداری نموده‌اند و پاره تیت دهه باباخون و یک دختر ... که اسم [وی] معلوم و معین است و یک قبضه تفنگ یک تیر، صلح و مصالحه شده و در حضور خداوند عالم و رسول اکرم ﷺ و آقایان خداکرم خان و کاظم خان مع ریش سفیدان از امروز به بعد، نه خود و نه اولاد و نه ارقاب، حق و ادعایی و گفتگویی یا مذاکره‌ای به دهه قاضی نماییم. چنانچه ادعای دعوی و دیه خون فوق‌الذکر را دوباره نمائیم، ادعای حقیران باطل است. این چند کلمه از جهت رفع دعوا و ادعا نوشته شده و تحریر گردیده است. امضاء اثرانگشت خداکرم خان بهمئی / قاید علی کرم محمدی / قاید علی فتح / قاید خمباز خواجه میری / قاید ندرشه کاظم خان / یوسف خان / قاید محمد کاظم محمدی / قاید

۱. کاید (قاید) اصطلاحی است که برای احترام به افراد نسبت می‌دهند؛ مانند ملا، آقا.

نورمحمد کمایی / قاید بهمن محمدی / قاید علی خون / قاید محمد صالح شیخی /

قاید علیداد فرزند موسی خون / قاید عبدالرحیم شیخی.

چنان‌که ذکر شد، قرارداد فوق برای پرداخت دیه خون فردی به نام علی است، اما به سبب اهمیت سند و موضوع آن و نیز میزان تعیین‌شده برای دیه خون مقتول مفاد آن تا سال‌ها بعد، مبنای عمل دیگر طوایف نیز بود.

۴-۶. زنان

زنان، از کنش‌گران اصلی خون‌بس به‌شمار می‌آیند و گاهی با شنیدن خون‌بس، دخترانی که به‌سبب اجرای این سنت، ازدواج نموده‌اند، به ذهن متبادر می‌شود و شاید به‌همین دلیل است که مسمای خون‌بسی را عمدتاً زنان به دوش کشیده و با خود همراه دارند و در میان قوم، به عروس خینی (خونی) مشهور می‌شوند. بنا بر گفته برخی از زنانی که عروس خون‌بس شده‌اند، طایفه‌ای که دختر با آن‌ها ازدواج کرده و عروس آن‌ها شده، همواره نوعی فشار جمعی را بر او وارد می‌کنند و گاهی او را عتاب کرده و یا حتی مورد آزار و سختی قرار می‌دهند.

در همه فرآیند خون‌بس، زنان نقشی فعال دارند؛ در تدارکات، عزاداری، همراهی با مردان در جلسات صلح و در نهایت، در متن توافق‌نامه نیز، یکی از مفاد آن، ازدواج دختری از یک طایفه با مردی از طایفه دیگری است. در گذشته، ازدواج دختر با یکی از بستگان مقتول، از شرایط اصلی توافق بود و به‌همین دلیل در بیش‌تر طوایف شاهد حضور تعدادی از زنان هستیم که بدین‌شکل ازدواج کرده‌اند اما در دوره‌های اخیر، این وضعیت تغییر یافته است. اسناد و قباله‌های ازدواج و نیز محتوای مصاحبه‌ها، همگی نشان‌دهنده آن است که زنان به‌طور خاص در این سنت، حضور فعالی داشته و تأثیرات مهمی بر جای گذاشته‌اند. در بخش پیامدهای خون‌بس نیز این دسته از کنش‌گران، نمود بیشتری دارند؛ به عبارت دیگر، پیامدهای خون‌بس را به خوبی می‌توان در زنان، مطالعه و مشاهده کرد. در زیر نمونه‌هایی از متون قرارداد خون‌بس که به زنان اشاره دارد، ذکر می‌شود:

«یک برگ قباله زمین که به امضا حاضرین در صورت جلسه‌ی رفع نزاع رسیده و یک برگ مربوط به دختر..... که قرار شد به عقد آقای..... بابت دیه، باز هم به امضاء حاضرین

رسیده است» و نیز «صلح و آشتی را در بین قاتلان و مقتولان گذاشته‌اند و در زمینه خون مقتول، دختر را که نام آن ... [است] به عوض خون فرزند داده شد.

۷. شیوه اجرای خون‌بس

آیین برگزاری خون‌بس، متضمن رفتارهای جمعی توأم با ابراز احساساتی مانند: عزاداری و تسلیت به خانواده متوفی، گریه کردن زنان و مردان، شلیک تفنگ و البته ابراز پشیمانی و درخواست گذشت و مانند آن است که به تغییرات درونی و ذهنی و نیز رفتارهای عینی آن‌ها می‌انجامد. برگزاری جلسات خون‌بس، سبب عقده‌گشایی و فروکش کردن کینه‌های درونی افراد می‌شود. این مراسم که با تشریفات خاص و با حضور بزرگان، مهمانان و ریش‌سفیدان طرفین انجام می‌شود و برای پایان‌دادن به کینه و خون‌خواهی و برگرداندن آرامش و پرداخت خسارات است؛ بعد از جلسات مقدماتی و رایزنی‌های مفصل و موافقت خانواده و طایفه مقتول، فرد خطاکار (قاتل یا ضارب) به همراه بستگان ایلی خود، در برابر خانواده و طایفه فرد مقتول حاضر شده و رسم عذرخواهی را به‌جا می‌آورند.

مراسم خون‌بس، در یک روز مشخص (معمولاً پنج‌شنبه‌ها)، برگزار می‌شود. ابتدا صاحب مجلس (خانواده قاتل)، تمام اعضای طایفه را به‌عنوان مهمان و همراه دعوت می‌کند. سپس به همراه افراد فامیل و عده‌ای از بزرگان (ریش‌سفیدان و کدخداهای طایفه) سواره و پیاده و با نواختن ساز عزا و به همراه داشتن چندین رأس گوسفند و سایر وسایل پذیرایی از جمله: برنج، نان، تنباکو و مانند آن به‌سوی خانه پدر مقتول رهسپار می‌شوند (ارشادی فارسانی، ۱۳۸۸).

بعد از رسیدن به محل جلسه، چند ساعتی به دیدار و احوال‌پرسی و سپس پذیرایی مفصل اختصاص می‌یابد. معمولاً، شخص قاتل، در پناه یکی از بزرگان ایلی وارد جلسه می‌شود؛ بدین معنا که به احترام آن شخص بزرگ، کسی به قاتل تعرض و توهینی نکند و او را مورد عفو قرار دهند.

هم‌چنین در این مراسم، یکی از بزرگان ایلی - که از سوی دو طایفه قابل احترام و پذیرش است - قرآنی را در وسط مجلس گذاشته و از خانواده مقتول درخواست بخشش قاتل را می‌کند که معمولاً با گذاشتن شروطی بخشیده می‌شود. در ادامه، خانواده قاتل نیز

هدایایی برای خانواده مقتول می‌آورند که با آیین خاصی این هدایا پذیرفته می‌شود. بعد از انجام مراسمات اولیه و آشتی کردن دو طرف، جلسه رسمی هم‌اندیشی و تصمیم‌گیری شروع می‌شود. در ابتدای این جلسه، بزرگان طوایف درباره اهمیت گذشت، دوستی و برادری میان طوایف سخن می‌گویند. سپس از طایفه مقتول درخواست می‌کنند تا خواسته‌های خود را اعلام کنند. آن‌ها نیز بعد از کمی تعارف و مشورت با یکدیگر، مطالبات خود را توسط یکی از بزرگان، به صورت رسمی اعلان می‌کنند. ادامه جلسه، عمدتاً بحث بر روی این مطالبات متمرکز می‌شود و طرفین سعی بر تصویب و نهایی کردن درخواست‌های خود را دارند. بالاخره، با رایزنی خیراندیشان واسط، توافقی مشتمل بر چگونگی پرداخت خسارات و دیات افراد مقتول و مجروح، میان طرفین حاصل آمده و در سندی تنظیم و همه موارد تصویبی جلسه، مکتوب و با انگشت‌زدن و مهر و امضای جمعی از طرفین و بزرگان، مبنای عمل طوایف قرار خواهد گرفت.

در میان مردم منطقه صیدون، میزان پرداخت دیه در خون‌بس، در گذشته و تا حدودی در حال حاضر، یک دختر و سه یا چهار پاره (هکتار) زمین زراعی آبی و یک تفنگ در کنار دیگر انواع محدودیت‌های توافقی است. در برخی موارد، از جمله مفاد قرارداد خون‌بس، مهاجرت خانواده شخص قاتل از منطقه به جایی دیگر است.

سند زیر نمونه‌ای از این توافقات و اجرای خون‌بس است:

«بسم الله الرحمن الرحيم / صورت جلسه سازش - در مورخه ۵۸/۷/۳ در بهترین ساعات، بنا به اقدامات خیرخواهانه و بشردوست، سرپرستان و کدخدایان و جمعی از ریش سفیدان با جمعی از حضرات آقایان طایفه چراغ و دهه مدبگ [محمدیگ] به شرح ذیل خاتمه داده شده و در ازای دیه خون مرحوم مشهدی باراحمد فرزند مشهدی احمد مقدار چهار پاره^۱ زمین به اسامی: ۱- پاره کمالی مشهدی یاور ۲- پاره پای خنک قبر فرزند مرحوم علی عسکر ۳- پاره مربوط به سوخته فرزند بیت الله ۴- پاره سهم غلام علی فرزند فرج الله که در چم واقع می‌باشد و یک قبضه تفنگ ده تیر مربوط به علی اکبر فرزند عسکر و دوشیزه ... فرزند ... و مورد قبول

۱. مقدار زمین آبی.

فرزندان مرحوم مشهدی باراحمد و مشهدی احمد قرار گرفته و از تاریخ خون طرفین رفع کدورت نموده و صحت کامل حاصل و هیچ‌گونه نارضایتی را ندارند/ اثر انگشت اعضای طرفین».

۸. انگیزه‌های اجرای خون‌بس

۸-۱. پرداخت بدهی و دیات

پرداخت دیه مقتول بر عهده مردان طایفه قاتل است. طبق گفته اهالی منطقه صیدون، پرداخت دیه بعد از تعیین در جلسه خون‌بری، در صورتی که پول تعیین شود، بر عهده کل طایفه است و قاتل نیز مانند دیگر اعضای طایفه فقط سهمی مشابه و شاید کمی بیشتر از سهم دیگر افراد پرداخت کند. جمع‌آوری پول دیه نیز به این صورت است که مجموع بدهی بر اساس دهه یا تَش (آتش) تقسیم می‌شود. در صورت تقسیم بدهی بر اساس تَش، پرداخت بدهی بر عهده مردان متاهل طایفه است؛ یعنی هر پسری از طایفه که دارای زن و بچه باشد، باید سهمی مشخص از دیه را پردازد. به‌عنوان نمونه، اگر فردی، سه پسر داشت که زندگی تشکیل داده‌اند، چهار سهم باید پرداخت کند؛ یعنی یک سهم خودش و سه سهم از سوی پسران متاهلش و یا اگر فردی، یک پسر داشته باشد، می‌بایست دو سهم بدهد. شیوه دیگر، تقسیم بر اساس دهه (بو) است که پرداخت بدهی بر عهده خانواده‌های بزرگ طایفه است و توجهی به تعداد فرزندان پسر آن‌ها ندارند بلکه بایست سهم آن خانواده به میزان مشخصی پرداخت شود. در این شیوه، یک خانواده با داشتن دو فرزند پسر متاهل با یک خانواده دارای شش فرزند پسر متاهل یکسان پرداخت می‌کنند؛ چون معیار پرداخت در این شیوه، خانواده بزرگ (جدّ) است. همه این گونه‌های مشارکت در پرداخت بدهکاری، نوعی از عدالت ترمیمی است که همه اعضای یک جامعه سعی در شکل‌گیری انسجام اجتماعی دارند.

۸-۲. صلح و سازش

بعد از برگزاری مراسم خون‌بس صلح و سازش و لو به‌صورت صوری بین دو طایفه

به وجود می‌آید؛ هرچند ممکن است رفت و آمد با محدودیت‌هایی همراه باشد؛ اما همین که از درگیری و نزاعات علنی جلوگیری می‌شود، از نظر نظام ایلی بسیار مهم است.

۸-۳. همبستگی ایلی

جلسه خون‌بس، به طور غیرمستقیم همبستگی نظام ایلی را به دنبال دارد و از همین روست که خوانین یک منطقه تلاش زیادی دارند تا سازش بین طوایف درگیر شکل گیرد. قاسم از بزرگان طایفه خلیلی می‌گوید: «زحمت و تلاش کدخداها و خان‌ها برای خون‌بری و خاتمه‌دادن به درگیری و جنگ، عمدتاً به دلیل حفظ طوایف و جدانشدن آن‌ها از منطقه‌ی تحت نفوذ خود بود» (مصاحبه، ۱۳۹۶/۱/۹).

۸-۴. رفع حصر و موانع رفت و آمد

چنان‌که ذکر شد بر اثر درگیری و احیاناً ارتکاب قتل، جرح و یا ایجاد خسارت میان طوایف، محدودیت‌هایی برای رفت و آمد در یک منطقه ایلی به وجود می‌آید که برگزاری جلسه خون‌بس بسیاری از این موانع ارتباطی را برمی‌دارد؛ چنان‌که یکی از بزرگان طایفه خلیلی می‌گوید: «... بعد از جلسه خون‌بری قتل، راه عبور و مرور طوایف باز می‌شد و اجازه می‌یافتند که به بیلاق بروند...» (مصاحبه، ۱۳۹۶/۱/۱۰).

۸-۵. جبران خسارت

یکی از آثار مثبت مراسم خون‌بس، تعیین و پرداخت خسارت‌های واردشده به هر دو طایفه است. چنان‌که در جلسات متعدد، همه هزینه‌ها و خسارت‌های جانی و مالی، لیست می‌شود و بعد از تطبیق با یکدیگر و کم کردن بخشی‌هایی از آن‌ها به عنوان مقابله با خسارات یکدیگر، باقیمانده بر ذمه طایفه بدهکار به‌شمار می‌آید و چگونگی پرداخت آن تعیین می‌شود. به گفته جامعه‌شناسان، این عمل از گونه‌های عدالت ترمیمی است؛ فرایندی که طی آن، تمامی اشخاصی که در پدیده مجرمانه دخیل هستند، گرد هم می‌آیند تا با مشارکت همدیگر در مورد آثار و نتایج عمل مجرمانه و آینده بزه‌دیده و بزه‌کار و جامعه بعد از وقوع جرم، چاره‌اندیشی کنند (عباسی، ۱۳۸۲: ۵۷).

۹. آثار و پیامدهای پدیده خون‌بس

۹-۱. آثار فردی

در حوزه عوامل فردی، می‌توان از دو منظر به آن پرداخت؛ یک منظر، دیدگاه افراد قوم است و منظر دیگر، دیدگاه افراد بدون وابستگی قومی است.

در دیدگاه قومی، عمده کنشگران خون‌بس، آثار آن را با توجه به شرایط اجتماعی و مشکلات اقتصادی مردم، مثبت ارزیابی می‌کنند. بزرگان ایل، خوانین، برخی از والدین و نیز همسران زنان خون‌بس بر این دیدگاه هستند. آنان در مجموع، از نتایج و پیامدهای خون‌بس راضی‌اند؛ چراکه سبب سازش اقوام، ازدواج برخی افراد، گسترش روابط بستگانی و در نتیجه ایجاد هویت ایلی گردیده است.

از منظر برخی افراد که آثار خون‌بس را بدون توجه به تعصبات قومی ارزیابی می‌کنند، پدیده خون‌بس، پیامدهای فردی ناگواری را در پی داشته است؛ آنان مسائلی همچون: افسردگی، ناراحتی اعصاب، انواع خودکشی، ناامیدی و ناراضی‌بودن از زندگی به‌ویژه در نزد زنان خون‌بس را نتیجه این پدیده ذکر می‌کنند. برخی از زنان خون‌بس، معتقد بودند که آنان قربانی اهداف نظام ایلی و مقاصد خوانین شده‌اند و گرچه در ظاهر از نعمت خانواده برخوردار شدند، ولی به‌خاطر آنکه با رضایت نبوده و بعد از ازدواج نیز در میان مردم، نوعی برچسبِ خونی به آن‌ها زده شده، احساس خوش‌بختی نمی‌کردند. چنان‌که خانم ۴۰ ساله‌ای که به‌عنوان «خون‌بسی» ازدواج کرده، می‌گوید: «همین‌که عنوان «زن خونی» را به من می‌دادند، ناراحت بودم و احساس بدی داشتم؛ با وجود اینکه سند و قبالة خونی را پاره کردند و سند ازدواج را معمولی نوشتند اما این‌که در بین مردم، من به‌عنوان خون‌بسی معرفی می‌شدم، آزاردهنده بود. رفتار شوهرم خوب بود و همیشه در مقابل مادرش و اطرافیانم از من دفاع می‌کرد اما همواره با مشاجره‌های طایفه‌ای مواجه بودم. الان که بیست سال از زندگی‌ام می‌گذرد، احساس خوشبختی نمی‌کنم. فکر می‌کنم آگه عروس خون‌بس نمی‌شدم، موفق‌تر بودم. حتی چندبار تصمیم به خودکشی گرفتم. در حال حاضر، ناراحتی اعصاب و استرس دارم. لذا به هیچ‌وجه حاضر نیستم دخترم را به ازدواج خونی (خون‌بس) بدهم» (۱۳۹۶/۱/۹).

از ویژگی‌های شخصیتی زنان خون‌بسی، عدم تمایل به شکل‌گیری ارتباطات مناسب میان خود و خانواده شوهرشان است. اکثر این افراد، روح و روان‌شان رنجور و آزرده‌خاطر است. همچنین این گونه زنان، دچار سرخوردگی، احساس ناامنی، اضطراب و استرس و عدم احساس خوش‌بختی می‌باشند. برخی از این زنان، از حضور در محیط اجتماع زنانه و عمومی و به‌ویژه با برخی از بستگان نزدیک شوهر خود پرهیز کرده و یا احساس بدی دارند؛ حتی در پوشش و سبک و شکل ظاهری خویش، به‌ویژه در شیوه لباس‌پوشیدن و نشست در جمع و محافل محلی، [در مقایسه با] سایر افراد جامعه احساس کم‌توجهی و کم‌مهری می‌کنند (خسروی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۰۲)؛ بنابراین، پیوسته به تمجید و توجه دیگران نیازمندند و در روابط خود با خانواده خود و نیز با دیگران دچار مشکل هستند. اغلب این زنان، این احساس را دارند که والدین‌شان از نظر عاطفی نسبت به آنان بی‌توجه‌اند و با اینکه بیش از حد به آنان محبت کرده و ارج می‌نهند اما ریشه همه مشکلات و سختی‌های زندگی روزمره خود را ناشی از تصمیم بزرگان قوم و پیروی والدین خود می‌دانند.

۲-۹. آثار اجتماعی

سنت خون‌بس به‌مثابه نماد همبستگی قومی، دینی و محیطی، در واقع نوعی تجدید سنت‌های حسنه بومی است. برخی آن را رسم نیکی برای «جلوگیری از ادامه جنگ و دعوا و پایان دادن به قتل و کشتار و اصلاح روابط خانواده‌ها» می‌دانند (روزنامه اشراق، ۹۱/۵/۷ شماره، ۱۵۸۸)؛ البته برخی می‌گویند: سنتی، ضد زن است.

در مجموع، با مشاهده وضعیت زندگی عواملان درگیر در این رسم - به‌ویژه زنان - می‌توان گفت: این پدیده، دارای آثار مثبت و منفی اجتماعی متعددی است. پدیده خون‌بری، برای طوایف و نظام ایلی به‌لحاظ اجتماعی، خوب است و سبب همبستگی و اتحاد خویشاوندی بین اهالی منطقه می‌شود. از طرفی اختلافات در درون ایل به‌آسانی و با توافق حل و فصل می‌گردد؛ حتی هزینه کمتری در بردارد؛ اما به‌لحاظ جایگاه اجتماعی زن، یک پدیده ضدزنان است؛ زن در این جریان، مورد ظلم و نادیده‌گرفتن شخصیت قرار می‌گیرد؛ به‌طوری‌که اکثر زنان خون‌بسی از این جریان رنج برده و احساس نارضایتی فردی دارند و نیز دچار نوعی سرخوردگی اجتماعی و از دست دادن عزت‌نفس و شخصیت

اجتماعی شده‌اند. برچسب خوردن در میان ایل، بزرگ‌ترین داغی است که زنان خون‌بس از آن رنج می‌برند.

نکته دیگر آثار اجتماعی این پدیده، نوع واکنش‌های بدی است که افراد ایل نسبت به عروس خون‌بس دارند. اکثر افراد یک ایل، احساس طلبکاری از وی دارند و لذا با دیدن او، رفتارها و کلامی توهین‌آمیز و اذیت‌کننده انجام می‌دهند و همواره جریان قتل و یا درگیری و خسارت‌ها را یادآوری می‌کنند. سخنان بزرگان قوم نیز نشان می‌دهد که پدیده خون‌بس در بلندمدت موفق نبوده است و نتوانسته ریشه اختلاف و درگیری میان اقوام را حل کند؛ چرا که بعد از گذشت مدت زمانی، با اتکاء به همان مسائل قبلی، درگیری و نزاع از نقطه‌ای دیگر آغاز می‌شود؛ بنابراین اصل پدیده خون‌بس، یک تسکین‌دهنده موقت به‌شمار می‌آید؛ با وجود این، زن به‌ناچار آینده زندگی طولانی‌مدت خود را با آن گره می‌زند.

۱۰. نقدی بر خون‌بس از منظر اسلام

نظام عشیره‌ای تا قبل از اسلام همه تعاملات اجتماعی و اقتصادی خود را بر اساس قراردادهای و رسومات مقبول قبایل بنیان نهاده و بر اساس آن عمل می‌کردند. برخی از این رسومات از آنجا که با آموزه‌های اسلام ناسازگار بوده، در اسلام ممنوع شده مانند: بت‌پرستی، ازدواج با برخی محارم، زنده به گور کردن دختران^۱؛ اما دسته‌ای از آداب و رسوم نیز مورد امضاء و تأیید اسلام قرار گرفته و همان سنت نیز در میان مسلمانان تداوم یافت؛ مانند حج و عمره، امانت‌داری برخی قبایل، عدم ازدواج با مادر و خواهر و قطع کردن دست دزد.

با این وجود، به نظر می‌رسد برخی از رسوم که اصل آن‌ها برگرفته از نظام عشیره‌ای است، به تدریج و با گذشت زمان و به سبب گسترش آموزه‌های اسلام، جوهری از آن‌ها، دچار تغییر شده و با آموزه‌های اسلام ممزوج شده و شکل مشترکی از سنت قبیله‌ای و اسلامی مبنای عمل برخی خرده‌فرهنگ‌ها شده است. بر این اساس، می‌توان یک ارزیابی و نقد بینابینی را از آنان ارائه کرد؛ بدین معنا که اسلام، آن جوهری از رسومات قومی را که با

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: نه‌ایة‌الارب، چاپ بغداد، ص ۴۰۸-۴۰۹.

آموزه‌های الهی ناسازگار است، به شدت نهی می‌کند و درصدد اصلاح آن است و آن بخشی از رسومات که ترویج‌دهنده آداب و آموزه‌های اسلامی است را تأیید و تشویق می‌نماید.

خون‌بس نیز در این نوع از رسوم تلفیقی جای می‌گیرد؛ چراکه ابعادی از آن مانند: گذشت، صلح و دوستی، وحدت، احترام به بزرگان خیراندیش، همخوان با مبانی و دستورات دینی دارد؛ اما برخی از وجوه آن مانند: پرداخت‌های اجباری و یکسان، ازدواج دختران به عوض دیات و خسارات و برخی آداب مقدماتی آن با اصول و آموزه‌های اسلام ناسازگار بوده و بالطبع مورد تأیید نیست؛ بنابراین می‌توان گفت؛ رسوماتی مانند خون‌بس، علی‌رغم بسیاری از وجوه مثبت و مورد تأیید اسلام، هنوز نتوانسته از آن مبانی و اهداف نظام ناعادلانه سنتی که در برخی سنن قبایل وجود داشته، جدا شود و در مواردی که زمینه اجرای آن وجود دارد، آسیب‌ها و ناسازگاری‌های خود را نیز به همراه دارد. قرار گرفتن این وجوه دوگانه در کنار یکدیگر، خون‌بس را دچار یک نوع تضاد محتوایی و شکلی کرده است.

در اسناد مکتوب خون‌بس و نیز گفت‌وگوهای انجام‌شده با کنشگران آن، نیز این دوگانگی و تضاد محتوایی و شکلی قابل درک و مشاهده است. چنان‌که از یک‌سو، متن مکتوب در اکثر اسناد، قباله و قراردادهای موجود، با نام و یاد خدا و تکیه بر قرآن کریم و ائمه معصومین: آغاز می‌شود و یا قرآن کریم و معصومین: به‌عنوان واسطه و قاضی نهایی تعیین شده است. نمونه زیر گواه این سخن است:

«بسم الله الرحمن الرحيم - ۱۳۷۰ / ۸ / ۱۵؛ الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسول الله ﷺ و ائمة اطهار : و المومنين والمومنات؛ بعد از حمد و سپاس خداوند و درود بر حضرت محمد ﷺ؛ قرارداد فی [ما] بین دهه...».

همچنین، در پایان برخی از اسناد نیز از اصطلاحات فقه اسلامی و نیز اسامی جلاله خداوند برای فصل الخطاب استفاده شده است:

«.... نشست تمام معتمدین و ریش سفیدان آن‌ها در برابر وجدان برادری و طبق کلام الله مجید...» و یا «هیچ کدام از نفراتی که در این صورت جلسه هستند، بخواهند سرپیچی بنمایند، در دادگاه انقلاب محکوم خواهند شد و سزای ما با کلام الله مجید خواهد بود».

اما از سویی دیگر، برخی از مفاد توافقات خون‌بس، با همین متون اسلامی که در ابتدا و انتهای مکتوبات ذکر شده، سازگاری ندارد؛ مانند: قراردادن دختران به عوض ديه، یکسان پرداختن بدهی‌ها علی‌رغم تفاوت در توانایی و دارایی اموال و یا الزام همگان به پرداخت خسارات علی‌رغم عدم مشارکت در نزاع؛ چنان‌که در سندی آورده شده:

«... از این به بعد خون مرد عبارت از: یک دختر و ۳ پاره زمین و یک قبضه تفنگ موزر...» و نیز «... برای ديه مرد، عبارت از: سه پاره (واحد شمارش زمین آبی) آبی، یک دختر، یک قبضه سلاح جنگی و یک رأس گاو؛ و میزان ديه زن، دو پاره زمین آبی، یک دختر و یک رأس گاو بوده است».

این گونه مفاد، چنان‌که ذکر شد، از دو منظر قابل نقد است: اولاً با محتوای بخش دیگر اسناد که در بردارنده اسامی و القاب دینی است، همخوانی ندارد و ثانیاً قراردادن یک دختر به جای پرداخت بخشی از بدهی، نوعی ظلم به شخصیت و کرامت انسانی زن است؛ خاصه آنکه زن از منظر اسلام دارای جایگاه و ارزش والایی است و آنان را در کنار مردان قرار داده است؛ چنان‌که در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به اشتراک زن و مرد در تکلیف‌مندی و مسئولیت‌پذیری در قبال اعمال^۱، یکسانی ثواب و عقاب در اعمال مشابه^۲، اشتراک هر دو در شناخت و فهم اصول دین^۳ و مؤلفه‌هایی مانند اختیار و رسیدن به حیات طیبه^۴ اشاره دارند (علاسوند، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰).

نتیجه‌گیری

خون‌بس یک پدیده اجتماعی است که در میان برخی از طوایف و ایلات ایران به اشکال گوناگون وجود دارد. این پدیده، در میان ایل بهمنی ساکن در منطقه صیدون، نیز جریان دارد و اگرچه در سالیان اخیر به سبب گسترش نظامات حقوقی جدید و رواج نظام‌های حمایتی مانند بیمه، کمتر شده است. اجرای خون‌بس باعث می‌شد تا تعدادی اموال منقول و

۱. سوره اعراف: ۱۹-۲۴، سوره احزاب: ۷۲-۷۳.

۲. سوره آل عمران: ۱۹۵؛ سوره نساء: ۱۲۴؛ سوره فتح: ۴-۶.

۳. مراد آیاتی است که مرد و زن را به ایمان و اعتقاد به خداوند، روز واپسین و نبوت پیامبران دعوت می‌کند.

۴. سوره نحل: ۹۷.

غیرمنقول و نیز یک دختر به‌عنوان دیه قتل یا جرح و خسارت میان طوایف درگیر نزاع مبادله شده و با یکدیگر سازش کنند.

در نظام عشیره‌ای، هر فرد علاوه بر هویت فردی، دارای یک هویت جمعی است که باید متعهد به رعایت آداب و محدودیت‌های آن هویت جمعی (قومی) باشد. در این گونه جوامع، انسجام و همبستگی وجود دارد و ارتکاب جرم نسبت به یک نفر، تجاوز و توهین به تمام افراد آن جامعه به‌شمار می‌آید؛ همچنین، بدهی سنگین یک نفر، بدهی همه طایفه محسوب می‌شود؛ بنابراین، همه افراد ایل باید در پرداخت بدهی‌های منسوب به ایل مشارکت داشته باشند.

خون‌بس از انواع رسوم است که سوای از آثار معنوی مانند سازش، متضمن پرداخت بدهی‌های یک طایفه به طایفه مقابل است. از جمله موارد توافقی به‌عنوان بخشی از بدهی، ازدواج دختری از طایفه قاتل با یکی از بستگان مقتول است. این رسم، سوای از آثار و اهداف اجتماعی ایلی، به سبب نادیده گرفتن حقوق زنان و حقوق برخی دیگر از افراد ایل که مشارکتی در نزاع نداشته و یا توان مالی ندارند، آثار فردی و اجتماعی نامناسبی را نیز به همراه داشته است. زن همواره در زیر فشار اجتماعی عنوان «خون‌بسی» بوده و به تبع آن، تفاوت‌های رفتاری محسوس و نیز برخی ناسازگاری‌های زندگی را نسبت به دیگر زنان ایل، متحمل می‌شود. از منظر اسلامی نیز، این سنت در کنار کارکردها و آثار مثبت خود، معایبی دارد که می‌بایست اصلاح شود و ضروری است تا عاملین این سنت، ضمن حفظ و تأکید بر جریان داشتن وجوه مثبت آن، از اجرای وجوه ناپسند آن پرهیز کنند.

کتابنامه

۱. ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ارجمندی، غلامرضا و ابوالقاسم نوروزی (۱۳۸۹)، «حل منازعات قومی در میان عشایر بختیاری شهرستان ایذه و رسم خون‌بری یا خون‌بس»، تهران: مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، ش ۱.
۳. ارشادی فارسانی و محمد عیدی (۱۳۸۸)، فرهنگ بختیاری، تهران: نشر آرون.
۴. افشارنادری، نادر (۱۳۹۱)، ایل بهمئی، با همکاری: جواد صفی‌نژاد و الویا رستریو، تهران: نشر خجسته.
۵. امیراحمدیان، بهرام (۱۳۷۸)، ایل بختیاری، تهران: نشر فاروس.
۶. ایوانف، میخائیل سه‌گیویچ (۱۳۸۵)، عشایر جنوب، ترجمه: کیوان پهلوان و معصومه داد، تهران: نشر آرون.
۷. بخشی، زیبا (۱۳۸۴)، خون‌بس در کهگیلویه و بویراحمد، یاسوج: نشر سازمان بسیج.
۸. توسلی، غلامعباس (۱۳۶۰)، «دورکیم و تقسیم کار اجتماعی»، تهران: مجله: نشر دانش، ش ۵ و ۶.
۹. خسروی، عبدالعلی (۱۳۷۲)، تاریخ و فرهنگ بختیاری، ج ۲، اصفهان: نشر حجت.
۱۰. داوری، بهرام (۱۳۴۳)، ضرب‌المثل‌های بختیاری، تهران: طهوری.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۴)، لغت‌نامه، زیر نظر: دکتر معین، تهران: دانشگاه تهران، صحافی سیدین.
۱۲. _____ (۱۳۹۰)، فرهنگ متوسط دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. راولینسون (۲۵۳۶)، سفرنامه هنری راولینسون به لرستان - خوزستان - بختیاری، مترجم: سکندر امان‌اللهی، خرم‌آباد: نشر انجمن ادب و قلم.
۱۴. رحمتی، حشمت‌الله (۱۳۸۶)، قوم لر در آینه تاریخ، خرم‌آباد: انتشارات شاپورخواست.

۱۵. رستریو، الویا (۱۳۷۸)، زنان ایل بهمئی، مترجم: جلال‌الدین رفیع‌فر، چاپ اول، تهران: نشر پژمان.
۱۶. رگبارمقدم، ماندنی (۱۳۷۸)، قیام طایفه علاء‌الدینی علیه رضاخان پهلوی در سال ۱۳۶۱، یاسوج: نشر چویل.
۱۷. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸)، تاریخ صدر اسلام عصر نبوت، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. طالبی حسین و محمدسالم محسنی (۱۳۹۵)، «رابطه حقوق بشر و انسان‌شناسی»، فصلنامه: انسان‌پژوهی دینی، ش ۳۵.
۱۹. عباسی، مصطفی (۱۳۸۲)، میانجی‌گری کیفی، تهران: انتشارات دانشور.
۲۰. عطاشنه، منصور (۱۳۶۹)، رسیدگی‌های شبه‌قضایی در مناطق عرب‌نشین خوزستان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۲۱. علاسونند، فریبا (۱۳۹۰)؛ زن در اسلام، قم: نشر هاجر.
۲۲. فکوهی، ناصر (۱۳۸۱)، تاریخ نظریات و اندیشه انسان‌شناسی، تهران: نشر نی.
۲۳. قرار دادها و اسناد محلی
۲۴. گودرزی، حسین (۱۳۷۴)، سیمای عشایر شرق لرستان، نام شهر: تهران: انتشارات ترسیم.
۲۵. معین، محمد (۱۳۶۴)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۶. مکین روز، الیزابت (۱۳۷۳)، با من به سرزمین بختیاری بیایید، ترجمه: مه‌راب امیری، تهران: نشر آتران.

آسیب‌شناسی فرایند تولید برنامه در تلویزیون (مطالعه موردی: برنامه ماه عسل ۱۳۹۴)

مهدی منتظر قائم*
مسعود رؤوف**

چکیده

از میان ابعاد سه‌گانه بررسی تلویزیون که شامل: تولید، محتوا و مخاطب است، به‌طور ویژه درباره بررسی آسیب‌شناسی فرآیندهای تولید برنامه ماه عسل از دیدگاه صاحب‌نظران حوزه فرهنگ و رسانه است. در این پژوهش از ادبیات مفهومی متناسب با حوزه فرایند تولید رسانه استفاده شد و روش تحقیق آن مطالعه کیفی است که با بهره‌گیری از تکنیک مصاحبه عمیق با متولیان تولید و صاحب‌نظران صورت گرفت. بر اساس یافته‌های تحقیق، به‌طور کلی نبود سیاست‌های شفاف و دستورالعمل‌های تولیدی مشخص، از جمله آسیب‌های اصلی در بخش تولید برنامه‌های تلویزیون است. به‌طور ویژه، در برنامه ماه عسل تکراری شدن موضوعات سوژه‌ها باعث جذابیت کمتر آن نسبت به سال‌های گذشته شده است. از سوی دیگر تأکید برنامه‌سازان به مخاطب‌پژوهی بر اساس نظرسنجی باعث توجه کمتر به سایر روش‌های مخاطب‌پژوهی و پژوهش‌های محتوایی همچون «تحلیل دریافت، تحلیل محتوا، تحلیل روایت، مصاحبه و سایر پژوهش‌های ضروری» برای ارزیابی از چنین برنامه‌هایی شده است. در مجموع به نظر می‌رسد که برنامه ماه عسل برای بهبود کیفیت برنامه‌سازی در سال‌های آینده در زمینه سیاست‌های تولید، مخاطب‌شناسی و پژوهش نیازمند بازنگری است.

کلیدواژه‌ها

تلویزیون، فرایند تولید، برنامه ماه عسل، صاحب‌نظران.

مقدمه

امروزه، محیط زندگی اجتماعی انسان تحت تاثیر پیام‌های رسانه‌ای مختلف قرار گرفته است. در این میان، نقش رسانه‌ی تلویزیون و برنامه‌های آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تلویزیون، با توجه به ویژگی همگانی‌بودن و در دسترس عموم قرار گرفتن، ابزاری برای به تصویر کشیدن جهان شده است. تلویزیون دارای ژانرهای مختلفی است که یکی از این ژانرها، ژانر برنامه‌های گفت‌وگو محور است.

برنامه‌های گفت‌وگو محور، به دلیل ایجاد صمیمیت بین مخاطبین درون‌خانه، مجری و میهمان به‌عنوان یکی از ژانرهای شناخته می‌شود که روزبه‌روز در این رسانه رو به گسترش است. اهداف تولیدی این قبیل برنامه‌ها، بسته به نوع مدیریت و اتخاذ سیاست‌های کلان و خرد، به‌لحاظ تاثیرگذاری بر مخاطب متفاوت است. برای مثال در کشوری همچون ایران که نظام سیاسی حاکم بر آن بر مبنای جمهوری اسلامی بنا نهاده شده است، در روند تولید برنامه احتمالاً به دو بُعد اسلامی بودن و مخاطبین (مردم) توجه می‌شود.

با توجه به مالکیت دولتی صداوسیما می‌توان گفت: هدف تولیدات رسانه‌ای، تولید محتوایی رادیویی و تلویزیونی، دینی است. بنابراین، برنامه‌سازی و سیاست‌گذاری‌های حاکم بر سازمان صداوسیما معطوف به ترویج اندیشه‌های دینی است و تنها نمایش دادن برنامه‌های دینی اهمیت ندارد بلکه باید در برنامه‌های تولیدشده تعارضی با مفاهیم دینی وجود نداشته باشد. اهمیت گنجانده‌شدن مفاهیم دینی با توجه به ضرورت ایجاد تلویزیون دینی در برنامه‌های مناسبی دوچندان است. برنامه گفت‌وگو محور ماه عسل با توجه به زمان پخش (ماه رمضان) در زمره برنامه‌هایی قرار گرفته که توانسته به مدت ده سال (از سال ۸۵ تا ۹۴) به کار خود ادامه دهد و برنامه خود را پخش کند. توانایی این برنامه، ناشی از انتخاب سوژه‌های خاص برای تحکیم اندیشه‌های دینی در ذهن مخاطب است. سوژه‌هایی که به شکلی عجیب و ناباورانه توانسته‌اند از مشکلات عمیقی که در زندگی‌شان رخ داده است به یاری ایمان و معنویت، رهایی یابند. با توجه به اهمیت تولید تلویزیون دینی و تأکید چندین باره مجری برنامه نسبت به اجتماعی‌بودن ماه عسل از یک سو و از سوی دیگر، تلاش متولیان تولید این برنامه برای بهبود آن در هر سال برای حفظ و افزایش

مخاطبین برنامه، پرداختن به نظرات صاحب‌نظران نسبت به فرایند تولید حاکم بر برنامه ضروری می‌نماید.

در ایران تاکنون تحقیقات اندکی راجع به نظام تولید برنامه‌سازی تلویزیونی انجام شده است. در زمینه تحقیقات انجام‌شده در رابطه با نظام تولید برنامه‌های صداوسیما می‌توان به تحقیقات مریم ابریشم کار در سال ۸۴ با عنوان «تحلیل ارتباطی برنامه‌سازی در سازمان صداوسیما؛ مطالعه موردی برنامه‌سازی ویژه نوجوانان» (ر.ک: ابریشم کار، ۱۳۹۴)؛ بشیر معتمدی با عنوان «بررسی نظام تولید برنامه‌های دینی تلویزیون در سازمان صداوسیما» (ر.ک: معتمدی، ۱۳۸۶) و امیر اسماعیلی نیز با عنوان «بررسی نظام تولید برنامه‌های طنز تلویزیون در سازمان صداوسیما» (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۶) در سال ۸۶ اشاره کرد. پژوهش‌های پیشین تنها به نظام تولید برنامه‌سازی صداوسیما پرداخته بودند، اما این مقاله بیشتر به آسیب‌شناسی‌های پیش‌روی برنامه از نگاه صاحب‌نظران پرداخته است. بنابراین، این پژوهش درصدد پاسخ‌دهی به چند سوال اساسی است:

۱. آسیب‌های پیش‌روی ممکن برنامه ماه عسل چیست؟ ۲. در آسیب‌شناسی نظام تولید ماه عسل از دیدگاه صاحب‌نظران به چه عواملی باید توجه کرد و چگونه می‌توان نقصان‌های درون برنامه‌سازی را مرتفع کرد؟

مبانی نظری تحقیق

پایه‌های نظری بخش نظام تولید را در تحقیقات تجربی میدانی و نظریه‌پردازانی هم‌چون گلدینگ و مرداک، گرامشی، آلتوسر، ویلیامز و دیگر متفکران حوزه مطالعات فرهنگی مکتب بیرمنگام می‌توان مشاهده کرد.

۱. سطوح تحلیل ساختار سازمانی

تحقیقات تجربی در مورد سازمان‌ها و کار رسانه‌ای و تاثیر آنها بر محتوای رسانه‌ای در سه سطح مختلف انجام گرفته است. ویلیامز به این سه سطح به شکل زیر پرداخته است:

سطح اول، بر فرد شاغل در عرصه رسانه، ارجحیت‌ها، پس‌زمینه و سابقه اجتماعی و تجربه‌هایش و هم‌چنین ایدئولوژی‌های حرفه‌ای و کار روزمره او تمرکز دارد. گفته می‌شود

که سه عامل مختلف بر عملکرد شاغلان در عرصه رسانه اثر می‌گذارد: اول، دیدگاه‌ها، ارزش‌ها و باورهای شخصی؛ دوم، تجربه و پس‌زمینه اجتماعی و سوم، سابقه و رفتار حرفه‌ای.

سطح دوم، بر ساختارهای سازمانی و وظایف روزمره و تاثیر آنها بر دست‌اندرکاران این عرصه و عملکردشان تمرکز می‌کند. در این‌جا نقشی که سازمان‌های رسانه‌ای بر عهده شاغلان می‌گذارند و نحوه عملکرد شاغلان در انجام مشاغل محوله مورد بررسی قرار می‌گیرد و در این سطح، سازمان‌های رسانه‌ای نهادهای پیچیده‌ای هستند و محتوای رسانه‌ها بیش از آنکه بر عملکرد و خلاقیت فردی بستگی داشته باشند، متاثر از وظایف روزمره و خط‌مشی‌هایی‌اند که سازمان‌های رسانه‌ای برای اطلاع‌رسانی و سرگرم کردن مردم اتخاذ می‌کنند.

سطح سوم، عملکرد متقابل سازمان‌های رسانه‌ای و محیط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌ای است که رسانه‌ها در آن فعالیت می‌کنند. کانون توجه در این‌جا بر نیروهای خارج از سازمان‌های رسانه‌ای است. برای مثال، می‌توان به منابع اطلاعاتی رسانه‌ها، منابع مالی، تکنولوژی، فضای سیاسی و حقوقی و خواست مخاطب اشاره کرد. کارکنان و مؤسسات رسانه‌ای، بخشی از فرهنگی هستند که نحوه این تاثیر متقابل و محصولات آن را تعیین می‌کنند (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۱۱۵). بنابراین، محقق در مطالعه و تحلیل تولیدات رسانه باید به کار عمل خلاق، روزمره‌شدن قوانین تولید و در سوی دیگر، به مطالعات انتقادی، فرهنگی قوم‌نگاری توجه داشته باشد (Mayer, 2009: 9). بر این اساس، در مجموع می‌توان گفت که مطالعات صنعت رسانه‌ای مستلزم تجزیه و تحلیل مذاکره‌ای بین مقیاس کلان اقتصاد سیاسی و درجات سازمانی است که محصول فردفرد کارکنان سازمانی است (ibid: 27).

۲. نهاد رسانه

نهاد رسانه، مجسم‌کننده روح یک یا چند نظریهٔ هنجاری بوده و قواعد کلی‌تر و پایدارتر لازم برای حل مسایلی مانند: وظایف و اهداف رسانه‌ها در جامعه، تمایز رسانه‌ها از یکدیگر و حدود فعالیت‌های رسانه‌ای در مقایسه با سایر نهادها را معین می‌کند (مک‌کوایل، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

مک کوایل صور اصلی تعریف‌های نهادی به رسانه‌ها را در درجه نخست با عوامل زیر مرتبط می‌داند:

«۱. نوع رسانه.

۲. مقیاس و دامنه عملیات (از سطوح ملی و بین‌المللی گرفته تا محلی یا رسانه‌های کوچک). تفاوت موجود در این بُعد به شکل پیچیده‌ای به میزان و نوع حرفه‌ای بودن و میزان آزادی و پاسخ‌گویی بستگی دارد.

۳. وظیفه کاری یا کارکرد. برای آنها که تولد و خلق می‌کنند؛ آنها که به کار اداره و پخش مشغول‌اند و بالاخره کارگزاران فنی معمولاً مقررات و دعاوی متفاوتی وجود دارد.

۴. نوع مالکیت، کنترل یا مدیریت؛ رایج‌ترین اشکال موجود عبارتند از: مالکیت و پاسخ‌گویی عمومی (دولتی)، اشکال تجاری بازار، اشکال غیرانتفاعی، داوطلبانه و مستقل، معمولاً با اهداف و آرمان‌های خاص» (ibid: 203).

آنچه در مورد سازمان‌ها و نهادهای رسانه‌ای مهم است، مربوط به بُعد هنجاری آنها می‌شود که منجر به نوعی قواعد رسمی و روزمره می‌شود (Lacey, 2002: 62). مسئله حائز اهمیت دیگری که باید در بُعد نهادی سازمان جست‌وجو کرد؛ توجه به مجموعه‌ای از وظایف برای تک‌تک کارکنان رسانه‌ای است که مرتبط با شیوه‌های سازمانی در تولید متون رسانه‌ای می‌شود (ibid).

ویژگی عمومی نهاد رسانه، مشترکاً توسط جامعه، فرایند ارتباط جمعی و مخاطبان تعیین می‌شود که دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

«۱. به تولید و توزیع معرفت به شکل اطلاعات، عقاید و فرهنگ می‌پردازد و این

واکنشی است به نیازهای دسته‌جمعی و تقاضاهای فردی؛

۲. مجراهایی برای ارتباط میان مردم، میان فرستنده‌ها و دریافت‌کننده، میان مخاطبان گوناگون و بین همه اینها و جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده آن به وجود می‌آورد. این مجاری فقط کانال‌های فیزیکی شبکه ارتباطی نیستند، بلکه راه‌هایی برای مبادله آداب و رسوم و تفاهم‌اند که چه کسی باید به چه کسی گوش دهد؛

۳. رسانه، تقریباً منحصرراً در فضای عمومی / گستره همگانی فعالیت می‌کند؛ نهادی باز

که همه می‌توانند در آن مشارکت کنند؛ چه در نقش دریافت‌کننده و تحت شرایط معینی [و یا] به‌عنوان فرستنده. از یک زاویه دیگر هم رسانه‌ها جنبه عمومی دارند و آن اینکه رسانه‌ها به مطالبی می‌پردازند که در مورد آنها افکار عمومی وجود دارد و یا اینکه می‌تواند شکل بگیرد؛

۴. مشارکت به‌عنوان مخاطب در این نهاد اساساً داوطلبانه است و اجبار و تکلیفی در کار نیست. استفاده از رسانه همچنین با اوقات فراغت و تفریح همبسته بوده و از کار و تکلیف جداست. افزون بر این، به‌طور رسمی نهاد رسانه فاقد هر نوع اختیار و قدرت مستقل در جامعه است و هیچ تشکیلاتی برای ایجاد پیوند میان مشارکت‌کنندگان بالا (تولیدکنندگان پیام) و مشارکت‌کنندگان پایین (مخاطبان) نیز در اختیار ندارد؛

۵. این نهاد همچنین با صنعت و بازار از طریق وابستگی‌اش به کار دستمزدی، تکنولوژی و نیاز به اعتبار در پیوند است؛

۶. اگرچه رسانه خود فاقد قدرت است، اما مستمرا از طریق برخی کاربردهای مرسوم و سازوکارهای قانونی و اندیشه‌های مشروعیت‌بخش که از دولتی تا دولت دیگر فرق می‌کند با قدرت دولتی متصل می‌شود» (مک‌کویل، ۱۳۸۸: ۶۸ - ۷۰).

۳. خلاقیت، روزمره‌شدن قوانین و قواعد و برداشت‌های شخصی کارکنان رسانه‌ای

دستیابی به موفقیت در برنامه‌نویسی و برنامه‌سازی منوط به نگاه به فرایند تولید در راستای استعداد و قدرت خلاقیت عوامل تولید است (Coldwel, 1995: 89). بر این اساس، مطالعات تولیدی برنامه‌های تلویزیونی به اهمیت نقش افراد مولد و خلاق می‌پردازد که در راستای برنامه‌سازی هدفمند حرکت می‌کنند (Mayer, 2009).

آنچه که با خلاقیت و مهارت کارکنان رسانه‌ای و روزمره‌شدن قوانین در ارتباط است، حضور موانع و محدودیت‌های فراوی تولید است. برای مثال در مورد هالیوود، روستون معتقد است: مطالعات تولید رسانه‌ای در راستای شرایط اقتصادی تولیدی نقش تعیین‌کننده‌ای در تداوم کلیشه‌های مخرب مربوط به طبقات پایین نژادی در قالب تصاویر فرهنگی به‌عنوان تولید فرهنگی دارد. مسئله تجارت و مالکیت در تضاد با خلاقیت قرار می‌گیرد که به نوعی به همسازی فکری در ساخت محتوا جهت تاثیر بر مخاطبان انبوه دارد.

این شیوه تولید تصاویر متحرک در هالیوود، نقش کاتالیزوری دارد که به حفظ جنبه‌های ساختار اجتماعی می‌پردازد (Mayer, 2009: 41-45).

در مطالعه کار تولید رسانه‌ای، پرداختن به تجربه اجتماعی روانی کار از یک طرف و شرایط اقتصادی سیاسی سازمان از طرف دیگر حائز اهمیت است (ر.ک: استرینانی، ۱۳۸۷: ۱۸۹-۱۹۸). در نگاه اول امتیازات، تفاوت در تولید رسانه‌ها می‌توانند در قالب نتایج وظایف کارکنان رسانه و انواع مهارت‌هایی که دارند، دیده شود. در برابر این حس مشترک، خلاقیت و وجوه فنی کار، ترتیبات امتیاز و تمایز در جهان تولید نتایج تجمعی از مبارزه بین گروه‌های صنعتی است (Mayer, 2009: 54-55). یکی از مسائلی که به بحث مبارزه بین گروه‌های صنعتی می‌پردازد؛ بحث قوانین و شیوه‌های نظارتی و کنترلی می‌شود. قانون کپی‌رایت در مورد مجلات و نشریات از جمله این شیوه‌های نظارتی و کنترلی می‌شود که توسط ناشران آزاد اعمال می‌شود (Ibid: 55-57).

تغییر و تحولات سریع و گسترده در تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات، فرایند تولید را دچار تحولات بنیادین کرده است (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۱۳۰). طبق نظر دنیس من، ایجاد فن‌آوری‌های دیجیتال و تغییر الگوی مخاطبان و نویسندگان، مطالعات تولید امروز را پیچیده‌تر کرده که حاصل شرایط صنعتی و تکنولوژیکی تلویزیون است و این امر باعث به‌کارگیری شیوه‌های تولیدی متفاوت نسبت به چند دهه قبل شده است (Mayer & banks 2009). امروزه مسایل جهانی شدن و صنعت تلویزیون همگرا، باعث شده که یک شیوه متمایز بین همکاری پرسنل اداری و رسانه در مورد تولید برنامه‌ها نسبت به گذشته را ببینیم (ibid). جنکینز، مفهوم همگرایی فرهنگ کارکنان رسانه را در زمینه تولید به کار می‌گیرد. در همگرایی فرهنگ، کنار هم نهادن نظرات سازندگان رسانه‌ها در کنار گفت‌وگو علمی‌تر موجب ایجاد یک تقابل دیالکتیکی تئوری و عملی بصری در صفحه تلویزیون می‌شود. در زمینه تولیدکنندگان رسانه نیوکامب و آلیس عبارت: «تولیدکنندگان تلویزیون خلاق ناخودآگاه^۱» را برای توصیف پیوندهای درونی مشترک بین جوامع حرفه‌ای و عملی به کار

1. Self conscious creative television producers.

می‌برند که پیش‌بینی دقیق‌تری از انعطاف‌پذیری صنعتی یا تئوری پایین پیشرفته توسط فرهنگ تولید جان کالدول است (ibid: 104). فرهنگ تولید کالدول، به شرایط پشت صنعت تلویزیون می‌پردازد که تأکید بر طرز تولید تلویزیونی، تکنولوژی تولید، روش‌ها، کارمندان و تغییر شکل سازمانی می‌کند. از منظر کالدول تغییرات تولید تلویزیونی در ساعات پُربیننده در دههٔ پس از ۱۹۸۰ نشانه‌ای از تغییرات اساسی در صنعت تلویزیون و دستگاه تولید آن است (Caldwell, 1995: 74).

لویس، مطالعات خود را در قالب پیوستگی میان تولید، متون، مخاطبان و زمینه‌های اجتماعی سازمان‌دهی می‌کند. او نشان می‌دهد که چگونه کار میدانی می‌تواند بینش‌های ناخواسته‌ای - که قبلاً در مورد پویایی محل کار تولید ناشناخته بوده - را ایجاد کند. برای مثال او با نویسندگانی مصاحبه می‌کند که نشان می‌دهد نویسندگان با سایر پرسنل مختلف تولید به مشخصات مورد توافقی دست یافته‌اند که این توافق در داخل سلسله‌مراتب سازمانی دیده می‌شود. از این مثال می‌توان نتیجه گرفت که تولید تلویزیون بیش از اینکه حاصل اظهارات شخصی باشد، حاصل اولویت‌گذاری‌ها بوده است (Mayer & banks, 2009: 105).

مسئله فشار صنعتی به معنای این نیست که خلاقیت و استقلال از بین برود بلکه در آن یک نوعی از استقلال نسبی وجود دارد. آدام فیش، به‌عنوان یک تولیدکننده فیلم و محقق رسانه توضیح می‌دهد که «یک بازی سیال بین موسسات دانشگاهی و صنایع رسانه‌ای وجود دارد که عادت تولید را پیش‌بینی می‌کند؛ درحالی‌که به وسیله اشکال مختلف داخل میدان تولید و سیالیت بین‌نهادی واسطه وجود دارد» (ibid: 106). محیط سازمانی‌ریال درگیر مجموعه‌ای از قوانین و هنجارها است (ر.ک: صبور، ۱۳۷۴: ۱۵؛ گلابی، ۱۳۸۱: ۵۴) که نویسندگی خلاق در جریان تولید تلویزیون با این قوانین در ارتباط است. این هنجارها با قواعد تکنولوژی، فشار زمانی و ایده‌های تولید و نویسندگی خلاق دچار یک تقابل می‌شوند که نتیجه آن برای به دست آوردن تعداد مخاطبان انبوه و محیط بروکراتیک شده تولید است. عوامل تولید با توجه به این محیط متداخل باید بین علایق و سلایق خود و درکی که از این عوامل و محیط دارند، دست به خلاقیت بزنند (ibid: 107-109).

مالتز، از دو فشار یا مانع دیگر نام می‌برد که می‌تواند بر روی خلاقیت کارکنان رسانه‌ای تأثیر بگذارد:

۱. فشار و موانع از سوی پیام: ارتباط‌گر به تطبیق شکل پیام با نوع محتوای آن محدود است. یک پیام ممکن است به تنهایی به‌عنوان عنصری از یک مجموعه تلقی شود. یک مضمون ممکن است به شیوه خاص و به نحوی ساخته شود که با تمام برنامه‌ها و محتوای روزنامه منطبق باشد یا مثلاً نگارش یک مطلب مربوط به مراسم تشییع جنازه با نگارش مطلبی برای ستون شایعات متفاوت است.

۲. فشار یا موانع از سوی وسیله: هر وسیله ارتباط جمعی، برای ارتباط‌گر خط‌مشی را پیشنهاد می‌کند که به‌صورت ترکیبی از محدودیت‌های ویژه و امکانات ویژه آن وسیله متجلی می‌شود. برای مثال، بین خبرنگار روزنامه با تلویزیون تفاوت‌هایی وجود دارد که مربوط به وضعیت این دو وسیله است. این تفاوت را در ارائه گزارش از یک رویداد یکسان از سوی این دو گروه می‌توان دید (محسنیان‌راد، ۱۳۸۷: ۴۶۵).

در تولید، یکی از مباحث مهم، توجه به فضای روانی و استودیویی کار است. برای مثال، در تولید فیلم این فضاها و جلوه ویژه محلی از وجوه تمایز بین عرضه واقعیت، مهارت و راست‌نمایی است که این مسئله بیانگر این است که معانی چگونه از محل تولید و پس تولید بر اثر تخصص به وجود می‌آید (Mayer & banks, 2009: 144). بنابراین، آنچه در مورد تولید تلویزیون و فیلم اهمیت دارد، توجه به آیین حرفه‌ای و صنعتی است که در آنها مفروضات فرهنگی و روابط اجتماعی را می‌توان از صنعت آموخت (ibid: 180).

درک کارکنان رسانه‌ها از شرح وظایف کارشان، می‌تواند تعیین‌کننده نحوه انتخاب آنها در فرایند تولید باشد. دیدگاه‌های افراد از شغل خود را می‌توان از دیدگاه‌ها و جهان‌بینی شخصی و همچنین از تجارب و پس‌زمینه‌های اجتماعی آنها جدا کرد. شغل حرفه‌ای شامل قواعد و هنجارهایی است که به دست‌اندرکاران کمک می‌کند تا کارشان را به روشی که مطلوب کارفرما است، انجام دهند (ویلیامز، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۲). بر این اساس تهیه‌کنندگان، عوامل تولید و کارگردانان علاوه بر محدودیت‌های قانونی و فراسازمانی توانایی

این را دارند که با توجه به خلأ‌های خود قوانین و هنجارها را آن‌گونه که درک می‌کنند در محیط تولید و میدان تولید پیاده‌سازی کنند (Mayer & banks, 2009: 219-220).

پویایی فرهنگی و اجتماعی در اتاق نویسندگان و روایتی که قرار است بر روی صفحه نمایش تلویزیون بیاید، تحت تاثیر تقابل‌های فرهنگی - اجتماعی، پس‌زمینه‌های ذهنی و فکری درون اتاق نویسندگان است که البته به محدودیت‌های ساختاری و قوانین و هنجارها مرتبط است (ibid: 225-227).

روش تحقیق

روش تحقیق به کار گرفته در این تحقیق، روش تحقیق کیفی است و در جمع‌آوری داده‌ها، از تکنیک مصاحبه عمیق استفاده شده است.

مصاحبه عمیق: تکنیک مصاحبه «راه اصلی برای رسیدن به واقعیت‌های چندگانه است و نقش مهمی در زمینه جمع‌آوری اطلاعات ایفا می‌کند» (استیک، ۱۳۷۹: ۸۴). مصاحبه با صاحب‌نظران با توجه به دانش نظری و عملی‌ای که دارند می‌تواند قدرت تحلیل آسیب‌شناسانه برنامه ماه عسل را تقویت کرده و راه‌حل‌هایی را پیش‌روی آن برای بهبود کیفیت برنامه‌سازی در سال‌های آتی قرار دهد.

در انتخاب نمونه از صاحب‌نظرانی استفاده شد که قبلاً در پست‌های مدیریتی صداوسیما فعالیت داشتند و نیز از صاحب‌نظران دیگری نیز که دارای دانش عملی و نظری در حوزه تولید و آسیب‌شناسی برنامه بوده مصاحبه گرفته شد. بنابراین، در انتخاب جامعه نمونه به پنج گروه زیر توجه شد:

۱. انتخاب افراد متخصص در حوزه دین با حداقل آشنایی از برنامه‌سازی؛ ۲. انتخاب افراد متخصص حوزه دین و ارتباطات آشنا به برنامه‌سازی؛ ۳. انتخاب برنامه‌سازان تولیدکنندگان برنامه‌های تلویزیونی (به‌خصوص برای سازمان صداوسیما)؛ ۴. انتخاب افراد متخصص ارتباطات با حداقل شناخت از برنامه‌سازی؛ ۵. انتخاب مدیران قبلی و فعلی که در جریان روند برنامه‌سازی در صداوسیما هستند.

شیوه نمونه‌گیری در مورد صاحب‌نظران این‌گونه بود که با افرادی که حتی ۵ قسمت از برنامه را دیده بودند، مصاحبه شد.

- مشخصات صاحب‌نظرانی که با آنها مصاحبه انجام گرفت:
- حجت‌الاسلام دکتر عبدالله متقی‌زاده: عضو هیات علمی گروه فرهنگ و ارتباطات اسلامی دانشکده صداوسیما قم.
 - دکتر سیدمجید حسینی‌زاد: مدرس جامعه‌شناسی سینما و مدیر پیشین تامین برنامه شبکه ۳.
 - حجت‌الاسلام محمدی‌مهر: دانشجوی سطح چهار حوزه (موسسه امام خمینی ۴).
 - دکتر سلیمی: پژوهشگر برنامه‌های سیما و مدرس دانشگاه در رشته مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی.
 - آقای حسینی: کارشناس گروه هنرهای رسانه دانشکده صداوسیما واحد قم و کارشناس ارشد تولید.
 - حجت‌الاسلام عباس‌زاده: دانشجوی دکترا فرهنگ و ارتباطات باقرالعلوم ۷.
 - آقای رجایی‌فر: مجری کارشناس برنامه‌های دینی و اجتماعی شبکه‌های ماهواره‌ای همچون ولایت.
 - دکتر آذر کمند: پژوهشگر و کارشناس ارشد تولید و برنامه‌ساز.
 - آقای خوشرو: کارشناس فرهنگ و هنر دینی و رویکردشناس برنامه‌های سیما جمهوری اسلامی ایران مرکز پژوهش‌های اسلامی.
 - خانم دکتر راود راد: معاون پژوهش دانشکده علوم اجتماعی تهران و مدرس رشته ارتباطات در دانشکده علوم اجتماعی.
 - دکتر شفیع سروستانی: پژوهشگر، نویسنده، کارشناس و مشاور مدیر مرکز پژوهش‌های اسلامی.
 - دکتر گودرزی: مدیر سابق مرکز پژوهش‌های اسلامی و ریاست فعلی دانشکده صداوسیما.
- با توجه به اینکه داوری صاحب‌نظران نسبت به برنامه مستلزم داشتن اطلاعاتی از برنامه و روند تولید آن بود. مصاحبه با متولیان تولید و افراد سیاست‌گذار و موثر در امر تولید برنامه باید انجام می‌گرفت و این امر پیش از مصاحبه با صاحب‌نظران انجام گرفت که علی‌رغم تلاش سه ماهه برای انجام مصاحبه با ضعف همکاری مواجه شدیم.

در بخش مصاحبه با متولیان تولید؛ نامه نگاری‌ها و حضور متوالی در سازمان صداوسیما و تماس تلفنی با مدیر شبکه سه، مدیر گروه اجتماعی شبکه سه، مدیر نظارت، طرح و برنامه شبکه سه، تهیه کننده و مجری برنامه ماه عسل، مدیر پخش شبکه سه، مدیر تدوین و کارگردان هنری و تلویزیونی برنامه ماه عسل بی نتیجه ماند و تنها در این بخش با چهار نفر مصاحبه انجام شد.

مشخصات افراد مصاحبه‌شونده درگیر با نظام تولید برنامه: «مزی‌نانی: مسئول دفتر و مشاور مدیر شبکه ۳»؛ «مدیر تولید برنامه: مسعود رجیبان»؛ «مسئول سوژه‌یاب برنامه: مریم نوابی‌نژاد»؛ «مسئول روابط عمومی برنامه: شکیبا».

یافته‌های تحقیق

معرفی و توصیف اجمالی برنامه ماه عسل ۹۴

همان‌طور که در مقدمه این تحقیق بیان شد؛ برنامه ماه عسل به مدت ۱۰ سال به‌طور پیاپی و بدون وقفه در بهترین زمان (قبل از افطار) بر روی آنتن تلویزیون پخش می‌شود. شاید یکی از دلایل پخش مداوم و چندین ساله برنامه ماه عسل را بتوان در ساختار و آیتم‌های تولید برنامه دید. در این بخش از پژوهش به شش آیتم، تیتراژ، دکور، سوژه‌یابی، بخش‌های مستندی، اجرا و موضوعاتی که در درون برنامه پرداخته می‌شود، اشاره اجمالی می‌کنیم.

تیتراژ برنامه: برنامه ماه عسل دارای دو تیتراژ اصلی اولیه و پایانی می‌باشد. این برنامه در سال ۹۴ همانند سال ۹۳ در تیتراژ اولیه خود برای جذب مخاطب بیشتر، تلاش کرده بود که از قسمت‌های ۸ و ۹ در درون برنامه از تصاویر مردم همراه همخوانی یک خواننده استفاده کند.

دکور: هر ساله برنامه ماه عسل تلاش می‌کند که با دکوری جدید استفاده کند. در سال ۹۴ از دکور چنین بر می‌آمد که برنامه سعی داشت به مخاطب توضیح دهد که برای درک قصه زندگی سوژه‌ها باید خود را از قید و بند دنیایی رها ساخت و به تعبیری شاید بتوان گفت که هدف برنامه القای این تصویر ذهنی در مخاطب بود که برنامه سوژه‌ها را فرا

زمینی می‌داند. دکور برنامه سال ۹۴ برای نشان‌دادن عروج آسمانی با پخش کردن مه و باز کردن دربی که بی‌شبهت به آسمان نبود و گذشتن مجری از پله‌ها و ورود به فضای کهکشانی (صحنه‌ای که سوژه‌ها در آن حضور داشتند) سعی کرده بُعد عرفانی برنامه را با توجه به زمان پخش بالا ببرد.

سوژه‌یابی: یکی از عوامل مهم و نقطه قوت این برنامه سوژه‌یابی آن است؛ سوژه‌هایی که نه شامل افراد مشهور و نه شامل افراد مسئول می‌شود، بلکه سوژه‌هایی است که به نوعی در جامعه نمونه‌های عینی‌اش دیده می‌شود. با این وجود، برنامه ماه عسل تلاش کرده بود که برای بهبود برنامه تغییر رویکردی نسبت به سال‌های گذشته در پرداختن به سوژه‌ها داشته باشد که عبارت بودند از: ۱. تعداد بالای سوژه در صحنه و ۲. تضاد درونی بین زندگی سوژه‌ها. برنامه ماه عسل در سال ۹۴ تلاش داشت که با تعداد سوژه‌های بالا و تضاد درونی سوژه‌ها قضاوت را بر عهده مخاطب برنامه بگذارد. شاهد مثال تضاد درونی سوژه‌ها را می‌توان در برنامه مربوط به مشاغل آسان و سخت دید.

بخش‌های مستندی: برنامه ماه عسل در سال ۹۴ سعی کرده بود که متناسب با موضوع هر برنامه، مستندی کوتاه پخش کند که یا به‌طور مستقیم مرتبط با مهمان برنامه می‌شد و یا ارتباط غیرمستقیم با سوژه‌ها داشت؛ اگرچه بخش‌های مستندی درون برنامه در سال‌های قبل نیز وجود داشت (از جمله سال ۹۳)، اما در سال ۹۴ این بخش نسبت به سال‌های قبل افزایش داشت.

موضوعات برنامه: هر ساله برنامه ماه عسل به موضوعات اجتماعی و هنجاری درون جامعه ایران می‌پردازد. از جمله موضوعات هر ساله برنامه را می‌توان در رابطه با اعتیاد، دفاع مقدس، ازدواج، معلولین، تحصیلات دانشگاهی و ... دید. اما در سال ۹۴ برنامه ماه عسل تلاش کرده بود که به گستره موضوعی جدیدی همانند اهمیت وجود کتاب قرآن در زندگی انسان بپردازد. از موضوعات جدیدی که درون برنامه مطرح شد، می‌توان به میهمان مستندسازی اشاره کرد که با مستند خویش ذهن مخاطب را درگیر این مسئله کرد که خیلی از مخالفت‌ها و تبلیغاتی که علیه دین اسلام از جانب کشیشان و نشریات غربی می‌شود، بدون تحقیق و آگاهی از دین اسلام است.

اجرا: اگر بخواهیم روند اجرای مجری را درون برنامه بررسی کنیم متوجه می‌شویم که اجرای برنامه دارای چهار بخش اساسی است:

۱. بخش ابتدایی اجرا: این بخش مربوط به قبل از تیتراژ اولیه می‌شود که مجری به مسایل کلی و سلام و احوالپرسی با بیننده تلویزیون می‌پردازد.

۲. ادامه اجرا پس از تیتراژ اولیه: در این بخش مجری، بیننده را دعوت می‌کند که به قصه میهمان آن روز توجه کند و سعی می‌کند با اجرای خود، مخاطب را قانع سازد که موضوع آن قسمت برنامه از جذابیت ویژه‌ای برخوردار است.

۳. گفت‌وگو با سوژه‌ها: این بخش همزمان با وارد شدن به صحنه‌ای که سوژه‌ها حضور دارند، شروع می‌شود و با مقدمات کلی؛ مجری روند بحث را به سمت توصیف و توضیح زندگی سوژه می‌کشاند.

۴. سخن پایانی مجری: این بخش از اجرا، اصولاً نزدیک اذان مغرب است که معمولاً مجری از صحنه بیرون می‌آید و در حد ۳۰ تا ۴۰ ثانیه نتیجه‌گیری‌ای کلی از روند گفت‌وگو همان روز بیان می‌کند.

۱. سوژه‌یابی برنامه

مخاطب‌پسندی برنامه (ماه عسل) را شاید بتوان در انتخاب سوژه‌های برنامه جست‌وجو کرد و علت اصلی زمان پخش برنامه را به موضوعات سوژه‌ای برنامه مرتبط دانست. سوژه‌یابی برنامه در سال ۹۴ دارای تغییر رویکرد جدی‌ای بوده است. این تغییر رویکرد در صحبت‌های نوابی‌نژاد - مسئول سوژه‌یاب برنامه - درباره تضاد درونی بین سوژه‌ها به وضوح دیده می‌شود:

«ما سعی می‌کنیم در هر برنامه سوژه‌هایی را بیاوریم که یک گُنش و واکنش، یک پیوستگی در ذهن مخاطب ایجاد کند. تضاد درون سوژه‌ها نشانگر تفاوت دیدگاه‌هاست ... نمونه‌اش خود سوژه مدلینگ عروس است. یک چیزی را که ما در سوژه‌یابی به آن توجه نکردیم، بحث شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام بوده. هدف ما این بود که تفاوت را در بیاوریم».

اما صاحب‌نظران نگاه متفاوتی نسبت به تضاد درون سوژه‌ها در برخی از قسمت‌های

برنامه داشتند و معتقدند که این برنامه و مخاطبین این برنامه، عملاً با بیان تضادها دچار مشکلات بسیاری می‌شوند و امکان دارد که از اهداف اصلی برنامه‌سازی دور شوند. آذرکمند در این باره می‌گوید:

«۱. اولاً تا زمانی که سواد رسانه‌ای مخاطب را ارتقا ندادیم، حق آوردن سوژه‌های متعارض در یک برنامه را نداریم. ۲. با توجه به شرایط اقتصادی جامعه ما و اینکه همه به دنبال کارهای راحت هستند، انتخاب سوژه‌هایی مثل پُزر^۱ عروس مانند حرکت روی لبه تیغ است که ضررش بیشتر از نفعش است. اگر این برنامه باعث شود که ذهنیت مخاطبان به کارهای ساده کشیده شود، شما باعث شدید ذائقه فرهنگی مخاطبین تغییر کند. این خیلی مهم است.»

دیگر صاحب‌نظران همانند آذرکمند معتقدند که تضاد درون سوژه‌ها بیش از آنکه برای برنامه مفید باشد، به‌عنوان نقطه آسیب درون برنامه بوده است. وجه دیگر تمایز این برنامه نسبت به سال گذشته، تعدد سوژه‌ها درون یک برنامه بوده است. اکثریت صاحب‌نظران معتقدند که تعدد سوژه‌ها بسته به موضوع متفاوت است. حسنی در این باره می‌گوید:

من به‌طور مطلق نمی‌توانم بگویم تعداد سوژه در یک قسمت برنامه کم یا زیاد باشد ولی باید کامل به آن پرداخته شود که نقطه ابهام در آن نباشد؛ چراکه مخاطب سردرگم می‌شود. سوژه‌های خوب و مفصلی می‌توانیم بیاوریم که قرار هم نیست مخاطب گریه کند؛ مثل سوژه شیرازی که خانه‌اش را جای توریست‌ها کرد. در مجموع از صحبت‌های حسنی می‌توان به این نتیجه دست یافت که تعدد سوژه‌ها نباید به‌عنوان نقطه ضعف در سیاست‌گذاری برنامه دیده شود؛ اما باید در این مورد به اهداف برنامه توجه شود و برنامه‌سازان سعی کنند که تعدد درون سوژه‌ها به گونه‌ای نباشد که پیام اصلی مخدوش شود.

۲. استفاده از نظر نخبگان در روند برنامه‌سازی

از نقاط قوت برنامه ماه عسل در زمینه سیاست‌گذاری؛ مشورت گرفتن از اتاق فکری

۱. از اصطلاحات مُدگرایی است و به معنای کسی است که به عروس و داماد روش ژست گرفتن برای عکس‌برداری را یاد می‌دهد.

است که متشکل از افراد جامعه‌شناس و روان‌شناس است؛ اما در مجموع، طبق مصاحبه با عوامل تولید برنامه متوجه می‌شویم که بیشتر از نظرات نخبگان درباره این که به چه موضوعاتی پرداخته شود، استفاده می‌شود و به افراد اتاق فکر اجازه آسیب‌شناسی داده نمی‌شود. نوابی‌نژاد در این زمینه معتقد است «علت این که به نخبگان اجازه آسیب‌شناسی داده نمی‌شود، به دلیل عدم شناخت‌شان نسبت به مشکلات آنتن زنده و جو برنامه‌سازی است» و شکلیا نیز همانند نوابی‌نژاد در این رابطه معتقد است که نظر نخبه را در برنامه نمی‌توان انعکاس داد و می‌گوید: «ما نظر نخبه رو نسبت به خود برنامه می‌گیریم؛ یعنی اینکه در برنامه ما از نظر یک جامعه‌شناس استفاده می‌کنیم که الان چه مطلبی باید بیان بشود».

اما برخلاف گفته‌های عوامل تولید؛ صاحب‌نظران معتقدند که باید کمی نظرات اتاق فکر دقیق‌تر انعکاس داده شود. این مسئله را می‌توان در کلام صریح شفیع سروسرانی که معتقد است؛ نظرات اتاق فکر نباید تنها در حد موضوعات سوژه‌یابی باشد بلکه باید از نظرات آنان برای سیاست‌گذاری مناسب برنامه استفاده شود مشاهده کرد:

«قطعاً یک برنامه‌ای مثل ماه عسل نیاز به اتاق فکر این‌چنینی دارد اما نه فقط در حد انتخاب سوژه‌ها؛ به نظر من اگر چیزی هم وجود دارد، عمدتاً در حد انتخاب سوژه‌ها و موضوعات است. باید در جلسات اتاق فکر به این نتیجه برسند که ما می‌خواهیم در آخر این برنامه به این پیام‌ها برسیم و این پیام‌ها ما را به هدف کلی می‌رساند که مخاطب ما ناخودآگاه به این برداشت برسد. بنابراین، اگر بخواهد اتفاق بیفتد، نیازمند سناریو است».

خوشرو نیز با نگاه انتقادی معتقد است که اتاق فکری که برنامه ماه عسل از آن استفاده می‌کند؛ تنها در حد نظردادن است و به انتخاب سوژه‌ها بر اساس نظر خود عوامل تولید تأکید دارد. اما در سوی دیگر عباس‌زاده برای اینکه هم نیاز برنامه‌سازان برطرف شود و هم نخبگان بتوانند از اختیارات بیشتری برخوردار باشند، ضمن نقد به عوامل تولید که مجوز آسیب‌شناسی به برنامه از جانب اتاق فکر را نمی‌دهند؛ حضور افراد متخصصی که هم دارای دانش نظری باشند و هم از اقتضات برنامه‌سازی مطلع باشند را پیشنهاد می‌کند:

«بنابراین، اتاق فکر هم برای اینکه یک روند نظری بهتری را در اختیار برنامه‌سازان قرار دهند باید یک حداقلی هم از برنامه‌سازی بدانند. مثلاً کسی باشد که ارتباطات را بلد است و

در زمینه درس‌های حوزوی خوب کار کرده و به برنامه‌سازی هم آشنا باشد. اما این درست نیست که برویم نظر نخبگان را بگیریم و بعد بگوییم این افراد اقتضائات برنامه‌سازی را متوجه نمی‌شوند. چون نمی‌داند، بعد من می‌روم هر کاری را می‌خواهم انجام می‌دهم اگر قرار است اینکار انجام شود پس چه نیازی به اتاق فکر هست {...}».

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که صاحب‌نظران نسبت به رویکرد برنامه‌سازان در رابطه با عدم اجازه آسیب‌شناسی به اتاق فکر نقد داشتند. از مجموع مباحث این بخش از مقاله برای بهبود سیاست‌گذاری در زمینه استفاده از نظرات اتاق فکر می‌توان چند پیشنهاد داد که عبارتند از:

۱- باید به اتاق فکر اجازه آسیب‌شناسی داده شود. ۲- برنامه‌سازان نیاز به اتاق فکری دارند که به صورت حداقلی از برنامه‌سازی آگاه باشد ۳- اتاق فکر باید در تعیین سوژه نیز دخالت داشته باشد نه اینکه تنها نظرش در مورد موضوع باشد.

۳. سیاست‌گذاری تعاملی

از جمله آسیب‌های پیش‌روی برنامه‌ماه عسل و سایر برنامه‌های سیما از نظر صاحب‌نظران، نبود سیاست‌گذاری تعاملی در روند برنامه‌سازی است. سیاست‌گذاری تعاملی بیانگر این نکته است که در قانون‌نویسی و خط‌مشی‌نویسی نباید سازمان صداوسیما را تنها در سطح کلان مدیریتی خلاصه کرد بلکه باید سازمان را به‌عنوان یک ساختار به هم متصلی دید که علاوه بر سطح مدیریت سازمانی، به سایر سطوح سازمانی و برون سازمانی (مدیریتی، اجرایی، برنامه‌سازی و نخبگان علمی و ...) مرتبط می‌شود. بنابراین، برای داشتن ضمانت اجرایی ضوابط باید قوانین سازمانی؛ از خلال مذاکره بین بخش‌های مختلف سازمانی و برون‌سازمانی مرتبط با هر حوزه برنامه‌سازی، تشکیل شود.

عباس‌زاده معتقد است در درجه نخست باید از نظر متخصصان در تدوین سیاست‌ها و ضوابط استفاده شود. وی هم‌چنین تأکید دارد که چه‌بسا بعضی از سیاست‌ها را نخبگان بنویسند:

«سازمان صداوسیما برای سیاست‌گذاری نیازمند افراد متخصصی است که متشکل از مجموعه‌ای از افرادی باشد که روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم دینی، علوم ارتباطات را

بدانند ... در اولویت‌بندی سیاست‌گذاری به نظر آنها توجه شود و چه‌بسا بعضی از جاها نخبگان قوانین را بنویسند. همچنین علاوه بر حضور نخبگان برای تدوین اصول و ضوابط مناسب، نیاز به حضور عوامل تولید برنامه‌های سیما وجود دارد که مانند نخبگان بتوانند سیاست‌ها را بنویسند».

رجایی‌فر، آذرکمند و حسنی نیز مانند عباس‌زاده معتقدند که برای تعیین اصول و ضوابط نیاز به حضور افرادی در قالب شورایی است تا متناسب با اقتضائات جامعه و برنامه‌سازی اصول تعیین شود و ضمانت اجرایی پیدا کنند.

در مجموع و بر اساس نظرات صاحب‌نظران می‌توان گفت که سازمان صداوسیما برای هر یک از بخش‌های برنامه‌سازی (اجتماعی، دینی و ...) نیاز به یک شورای سیاست‌گذاری دارد. این شورا باید شامل مدیران، افراد آشنا به تولید برنامه‌های سیما، متخصصان دین، ارتباطات، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مانند باشد.

۴. پژوهش

انجام پژوهش، گام اول و اساسی‌ای است که می‌تواند به برنامه‌سازان برنامه ماه عسل برای تعیین اصول خط‌مشی نویسی درست و منطقی کمک نماید. در واقع، پژوهش کمک می‌کند تا ذهنیت افراد برنامه‌ساز و مدیران برای تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی درست شکل گیرد. پژوهش‌های متناسب با برنامه ماه عسل را می‌توان به سه شکل: ۱. پژوهش‌های سیاست‌گذارانه ۲. پژوهش برای ارزیابی برنامه و ۳. مخاطب‌پژوهی انجام و مورد تحلیل قرار داد.

الف - پژوهش‌های سیاست‌گذارانه

در این بخش بر اساس مصاحبه با عوامل تولید می‌توان متوجه شد که بیشتر پژوهش‌ها برای معرفی و پرداختن به سوژه است. در این زمینه سوژه‌یاب برنامه تأکید بسیار بر تحقیق طولانی برای یافتن سوژه «مناسب» متناسب با هدف برنامه دارد؛ اما صاحب‌نظران معتقدند که در همین بخش نیز برنامه ماه عسل ضعیف عمل کرده و باید پژوهش‌های عمیقی انجام شود که بتوان به سوژه از زوایای بیشتر و کامل‌تر پرداخت.

نوع دیگری از پژوهش‌ها که باید دیده شود، پژوهش‌های پیش‌تولید است. در این

بخش، آذرکمند با ذکر مثال از برنامه‌ای که به سوژه پُزر عروس پرداخته بود، معتقد است که پژوهش پیش تولید به خوبی انجام نشده است.

علاوه بر این، صاحب نظران در مورد برنامه ماه عسل ضرورت شکل دیگری از پژوهش را مهم می‌دانند که نام آن را پژوهش برنامه‌ای می‌خوانند. مقصود از پژوهش برنامه‌ای؛ پژوهشی است که برنامه قبل از اینکه روی آنتن برود، باید سیاست‌های پخش و محتوا را در نظر بگیرد و بر اساس آن تولید پیام کند. در این میان عده‌ای هم چون گودرزی معتقدند که پژوهش برنامه‌ای برنامه ماه عسل مناسب بوده؛ اما در سوی دیگر افرادی چون خوشرو معتقدند که پژوهش برنامه‌ای ماه عسل همگام با مهندسی پیام نبوده و مسیر درست برنامه ابتدا باید این گونه باشد که در این ۳۰ شب چه پیام‌هایی باید برای مخاطبین برنامه در نظر بگیرند و بعد به دنبال سوژه‌یابی بروند که در ظاهر؛ برنامه ماه عسل کاملاً معکوس عمل می‌کند. اگرچه اکثر صاحب نظران به صورت کلی به مسئله پژوهش برنامه‌ای پرداختند اما در این میان، آذرکمند کمی فضای شکلی و کلی پژوهش برنامه‌ای را شفاف‌تر کرد. او ضمن تفکیک دو سنخ پژوهش دانشکده‌ای و برنامه‌ای می‌گوید: «ما هنوز پژوهشگر برنامه‌ای مورد نیاز که هم پژوهش را بشناسد و هم برنامه را بشناسد و ارتباط‌دهنده بین برنامه‌ساز و پژوهشگر باشد، نداریم {...}. حضور دائم و موثر پژوهشگر در حین تولید برنامه ضروری است. پژوهشگر باید بنشیند با عوامل فنی و تولید و ... صحبت کند که این اتفاق تا الان در سازمان صداوسیما نیافتاده است».

ب - ضرورت پژوهش به لحاظ ارزیابی برنامه

از مجموع صحبت‌های عوامل تولید می‌توان به این نتیجه رسید که پژوهش‌ها به لحاظ ارزیابی از برنامه، به صورت سفارشی است که یا از جانب تهیه کننده برنامه است و یا از طریق مدیران صورت می‌گیرد. البته برجسته بودن پژوهش‌هایی که به صورت سفارشی پس از برنامه انجام می‌شود بیشتر به سفارش تهیه کننده است. این مسئله را می‌توان به صراحت از زبان مشاور مدیر شبکه سه شنید: «سازمان دارد حالا هر برنامه‌ای خودش بخواهد یک سفارش می‌دهد که کاری برایش انجام بدهد».

صاحب نظران در این زمینه مسئله سفارشی بودن را نقطه ضعف می‌دانند و معتقدند که

برای رشد برنامه؛ نیاز به تعامل برنامه‌سازان با مرکز تحقیقات و سایر نهادهای تحقیقاتی است. دکتر راودراد علاوه بر تأکید بر این مسئله معتقد است که برنامه‌سازان می‌توانند تحلیل‌های متنی و محتوایی انجام دهند تا بتوانند برای سال‌های آینده مسیر روشن‌تری را برای سیاست‌گذاری اتخاذ کنند: «از هر سال یک یا دو برنامه انتخاب شود و تحلیل متنی و نشانه‌شناسی، گفتمانی و محتوایی بشود و معانی آشکار و پنهانش مشخص شود؛ چه موضوعی را دارد مستقیم و غیرمستقیم بیان می‌کند و اینها آیا مطابق با برنامه‌ریزی‌ها و اهداف هستند یا خیر؟».

ج - مخاطب‌پژوهی

بخشی از پژوهش‌های برنامه شامل مباحث مخاطب‌شناسی و مخاطب‌پژوهی می‌شود. شیوه رایج مخاطب‌پژوهی در برنامه ماه عسل، استفاده از نظرسنجی‌های روابط عمومی سازمان، رصد کردن شبکه‌های اجتماعی همچون اینستاگرام و اپلیکیشنی است که از جانب عوامل برنامه درست شده است. تأکید و توجه بسیار عوامل تولید نسبت به این شکل از مخاطب‌پژوهی را می‌توان از زبان مسئول روابط عمومی برنامه شکبیا دید:

کلی مردم لطف دارند از طریق سامانه پیامکی، اپلیکیشن برنامه، شماره ۱۶۲ سازمان، اینستاگرام، فضای ارتباطی که خود ما ایجاد کردیم، ما همه اظهارنظرها را می‌خوانیم و تصمیم می‌گیریم که برنامه هدفمند باشد.

نوابی‌نژاد مسئول سوژه‌یاب برنامه نیز نسبت به برنامه جنجالی مشاغل آسان و سخت گفت:

ما از آن برنامه جنجالی که سوژه پزر را آوردیم و به خاطر آن برنامه تویخ شدیم، از ۵۶ هزار نفر نظرسنجی کردیم و در مجموع ۶۶ درصد پاسخ‌گویان موافق آوردن سوژه پزر بودند و هم‌چنین پس از پایان برنامه؛ یک نظرسنجی‌ای از مخاطبان گرفتیم که در این مدت پخش برنامه ماه عسل آیا از عملکرد برنامه راضی هستند یا خیر؟.

در خبرگزاری فارس نیز اشاره به انجام نظرسنجی از جانب عوامل تولید شد: «پس از گذشت یک دهه از پخش برنامه گفت‌وگو محور و پرمخاطب «ماه عسل»، تولیدکنندگان

این برنامه تصمیم گرفته‌اند نظرسنجی ویژه مخاطبان خود برگزار کنند». بنابراین گزارش، سوال نظرسنجی «ماه غسل» عبارت است از: «آیا از عملکرد برنامه ماه غسل در طی این سال‌ها راضی بودید؟» شرکت کنندگان در این نظرسنجی با ارسال عدد ۱ به معنای «بلی» و ارسال عدد ۲ به معنای «خیر» به شماره ۲۰۰۰۹۴ می‌توانند در این نظرسنجی شرکت کنند» (فارس، ۱۳۹۴)

با وجود انجام نظرسنجی از جانب عوامل تولید برنامه و مرکز پژوهش‌های صداوسیما؛ صاحب‌نظران نسبت به این شکل از مخاطب‌پژوهی نقد دارند و معتقدند که نظرسنجی‌ها نمی‌تواند مبنای دقیقی برای شناخت مخاطب برنامه باشند، علاوه بر این، رصد کردن شبکه‌های اجتماعی نیز نمی‌تواند مبنایی برای شناخت ذائقه و سلیقه مخاطب باشد. عباس‌زاده ضمن تأکید به ناقص بودن ذائقه‌شناسی مخاطب از طریق نظرسنجی برای شناسایی ذائقه مخاطبین، به انجام پژوهش‌های روشمند و علمی، مانند مصاحبه عمیق با گروه‌های مختلف جنسی، سنی و ... معتقد است:

بهرتر است از مصاحبه عمیق استفاده کنند. کم انجام بدهند و از گروه‌های مختلف از سطح طبقه بالا، پایین و جنسیتی بر اساس روش علمی که هزینه کمتری هم دارد. سوال پرسید که نگرشی ایجاد شده که البته این را هم خود برنامه‌ساز نباید انجام دهد. یک گروه مستقل را خود صداوسیما جهت پژوهش انتخاب کند.

راو دراد و سایر صاحب‌نظران نیز همانند عباس‌زاده اعتقاد داشتند که اتکا به نظرسنجی‌ها نمی‌تواند مبنای شناسایی درست مخاطب برنامه و نیاز آنها باشد و معتقدند برنامه‌سازان می‌توانند از روش‌های پژوهشی کیفی و کمی دیگر نیز استفاده کنند.

۵. تعریف و دسته‌بندی مخاطبان

اولین پرسشی که هر برنامه‌ساز، تهیه‌کننده و مدیری باید مد نظرش باشد این است که مخاطب برنامه‌اش کیست؟ چه علایق و سلیقه‌ی دارد؟ اگر هر برنامه‌ساز و مدیری بتواند به این پرسش، پاسخ درست دهد؛ هدف و زبان برنامه‌ای که می‌خواهد بسازد، مشخص

می‌شود. برنامه‌سازان برنامه ماه عسل متأسفانه تعریف دقیقی از مخاطب ندارند. این عدم تعریف مشخص را می‌توان در صحبت‌های شکیبا و نوابی نژاد دید. شکیبا مخاطب را همه مردم می‌داند و نوابی نژاد، توده‌ای تعریف شده می‌داند که به برنامه ماه عسل عادت کرده‌اند:

مخاطب عمده ما توده مردم است. وقتی می‌گوییم ۳۰ میلیون یا ۴۰ میلیون مخاطب داریم؛ یعنی عمده مردم. در روزگاری که این قدر اختلاف سلیقه وجود دارد، همین که بتوانیم یک برنامه رادیو - تلویزیونی یا مطبوعاتی بسازیم که بتواند حتی ۱۰۰۰۰ نفر را بسیج کند، خیلی مهم است.

تعریف از مخاطب به‌عنوان عامه یا توده تعریفی منسوخ شده است که توانایی تفکیک درست مخاطبین را ندارد و نمی‌تواند مخاطبان را به‌لحاظ ویژگی‌های فردی، طبقه‌ای، جنسیتی و سنی و ... تعریف کند. تعریف توده‌ای از مخاطب، بیانگر رویکرد رفتارشناسانه و نظریه‌های ابتدایی تاثیر رسانه است که از جمله آن نظریه گلوله جادویی بوده است و سطحی‌ترین نوع تعریف است که توانایی تمیز بین مخاطبین را ندارد؛ اما در این میان، نگاه مزینانی نسبت به مخاطب کمی بهبود یافته‌تر است و بین بیننده با مخاطب تفکیک قایل است و مخاطب را فرد پیگیر برنامه می‌داند؛ با این وجود، تعریف او نیز کامل نیست.

صاحب‌نظران؛ ضمن نقد از تعریف مخاطب از جانب عوامل تولید، تأکید دارند که تعریف از مخاطب باید بر اساس هدف‌گذاری باشد و باید عوامل برنامه‌ساز، مخاطبین برنامه را دسته‌بندی کنند و مخاطبان را به‌صورت گروه‌های تفکیک شده از هم ببینند. متقی‌زاده در این‌باره چنین می‌گوید:

خب دو نظریه در بحث مخاطب است؛ یکی نظریه خام است که تا زمانی که شبکه‌های تلویزیون و رادیو گسترش پیدا نکرده بود؛ بلکه عامه مردم از تلویزیون استفاده می‌کردند؛ این درست بود. بعد این نظریه مخاطب برگشت به این که گروه‌های مختلفی هستند؛ یعنی یک مخاطب در گروه قرار می‌گیرد مثلاً گروه جوانان. الان برای تلویزیون تعریف دوم از مخاطب مصداق پیدا می‌کند {...} مثلاً ورزش؛ همه مردم مخاطب ورزش نیستند. ماه عسل هم همین‌طور است.

سایر صاحب‌نظران نیز مشابه متقی‌زاده معتقد بودند که عوامل برنامه‌ساز در تعریف و دسته‌بندی مخاطب باید تجدید نظر کنند و به مخاطب به‌عنوان گروه‌های متفاوت نگاه کنند. اما عده‌ای از صاحب‌نظران همانند عوامل تولید معتقد بودند: دسته‌بندی مخاطبین در تلویزیون کاری دشوار است و این مسئله منجر به نادیده گرفتن اقتضائات عموم می‌شود. سلیمی در این باره می‌گوید:

رسانه به صورت طبیعی با مشکلی روبرو است که وقتی یک برنامه‌ای پخش بشود ولو اینکه اول برنامه بگویید مثلاً برای ۱۷ سال به بالا است یا برای قشر دانشجوی یا کودکان است. خیلی از مردم می‌نشینند و نگاه می‌کنند. شما نمی‌توانید مثل یک کلاس، مخاطبان را کنترل کنید. اگر خوششان بیاید، ادامه می‌دهند و اگر خوششان نیاد، فکر می‌کنند برنامه به دردشان نمی‌خورد، ادامه نمی‌دهند. بنابراین، در هر برنامه‌ای ما باید یک سری اقتضائات عمومی را در نظر بگیریم.

در مجموع از صحبت‌های سلیمی می‌توان چنین نتیجه گرفت که ذات رسانه تلویزیون باعث شده برنامه ماه عسل از مخاطبین تعریف و دسته‌بندی دقیق نداشته باشد.

۶. خلاقیت

خلاقیت و آزادی عمل یکی از عوامل مهم و پایه‌ای در تولید برنامه‌ها است. در این بخش به چهار مسئله می‌پردازیم که عبارتند از: ۱- مسایل مالی و بودجه ۲- قوانین سازمانی از جانب مدیران ۳- ضرورت توجه به نشانه‌شناختی درست ۴- خلاقیت در بخش سوژه، محتوا و تولید.

مسایل مالی و بودجه: از منظر عوامل تولید برنامه، از جمله عناصر محدودکننده خلاقیت برنامه‌سازان؛ مسئله بودجه است. رجبیان از عوامل تولید به صراحت به این مسئله اشاره دارد و معتقد است که گرانی و هزینه‌های بالای دکور و تجهیزات باعث شد که نتوانند خلاقیت خود را در زمینه تولید به اندازه مطلوب بالا ببرند. اما صاحب‌نظران ضمن تایید اهمیت بودجه بر خلاقیت؛ معتقدند که در صورت ایده‌پردازی درست، بودجه آن‌چنان نمی‌تواند بر روی خلاقیت تاثیر منفی بگذارد.

قوانین سازمانی از جانب مدیران: بخش دیگر عنصر خلاقیت منوط به قوانین سازمانی

می‌شود که هم صاحب‌نظران و هم عوامل تولید در این زمینه هم عقیده‌اند که قوانین سخت‌گیرانه می‌تواند خلاقیت برنامه‌ساز را با مشکل مواجه کند. نوابی‌نژاد در زمینه دعوت مهمان برنامه می‌گوید:

سال ۸۸ تا ۹۰ دست ما خیلی باز بود. بعد از سال ۹۰ و ۹۱ برنامه تبدیل به برند شد. از آن به بعد، نگاه انتقادی به برنامه بیشتر شد. خواه‌ناخواه دست‌وپای ما یک ذره بسته‌تر شد. برای مثال، امسال یک موضوعی رو می‌خواستیم درون برنامه بیاریم، مدیران با ما مخالفت کردند و وقتی گفتیم که این موضوع را نیز در سال ۹۲ هم آوردیم. گفتند که امسال موضوع کمی فرق می‌کند.

مزینانی نیز با عبارتی مشابه به محدودیت در انتخاب مهمانان از جانب مدیران اشاره می‌کند و به مراعات کردن برخی از سیاست‌ها از سوی برنامه‌سازان تأکید می‌کند. در میان صاحب‌نظران؛ حسینی‌زاد نیز اشاره به مالکیت دولتی صداوسیما می‌کند و معتقد است که تلویزیون اگر خصوصی بشود، قطعاً ۷۰ درصد تهیه‌کننده‌هایی که بحث قوانین، آنتن پخش، بودجه و... را عامل خلاقیت می‌دانند، از کار بیکار می‌شوند. وی معتقد است وقتی قوانین خیلی سخت و متصلب باشد، خلاقیت از تهیه‌کننده گرفته می‌شود: «نقاط ضعف این است که طرفی که دارد اجرا می‌کند، فکر می‌کند دستگیر شده است. حالا یک چیزی به ذهنش رسیده و می‌خواهد اجرا کند؛ مثلاً شما می‌خواهید در مورد ۲۲ بهمن برنامه بسازید، حمله روس‌ها را نشان دهید. اگر بتوانید توجیه بیاورید که هیچی و برنامه روی آنتن می‌رود، اما اگر نه، شما دلسرد می‌شوید. تهیه‌کننده، عنصر اصلی است. در اصل زبان کار، توسط تهیه‌کننده قوی می‌شود».

راوودراد و آذرکمند نیز با تعابیری مشابه معتقدند که قوانین سازمانی، برخی اوقات بسیار محدودکننده است و جلوی خلاقیت تهیه‌کننده را می‌گیرد. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که تعیین قوانین سازمانی نیازمند بازنگری است.

خلاقیت بر مبنای نگاه نشانه‌شناختی: حسینی‌زاد ضمن تأکید به تغییر نگاه به خلاقیت از جانب عوامل تولید برنامه؛ معتقد است که خلاقیت را نباید در دکورهای عجیب و غریب خلاصه کرد. وی در ادامه اشاره به این موضوع دارد که خیلی از تهیه‌کننده‌های ما آشنایی با علم نشانه‌شناسی ندارند و می‌گویند:

تلویزیون، رسانه فرم است. محتوا باید با فرم بیاید مثلاً سینه‌زنی جنوبی می‌گیرد، چون فرم دارد. در خلاقیت این برنامه یک چیزایی کاملاً شخصی دیده می‌شود. ما موقعی که از نشانه صحبت می‌کنیم، نوع اجرا، صحنه، دعوت یک کارشناس، زاویه دوربین، نورپردازی و مسایلی از این قبیل همه نشانه‌هایی است که باید با هم بخوانند. شما مثلاً صد میلیارد یک جایی را بگیرید و هر چی دلتان می‌خواهد، بنزید چه فایده‌ای دارد؟.

از صحبت‌های حسینی‌زاد می‌توان نتیجه گرفت که خلاقیت گروه برنامه‌ساز بیشتر از اینکه در گرو مسایل و قوانین سازمانی، بودجه و تجهیزات و آنتن پخش باشد، در ارتباط با آشنایی تهیه‌کننده با زبان تلویزیون و نشانه‌شناسی است.

خلاقیت در بخش سوژه، محتوا و تولید: از نظر صاحب‌نظران، مهم‌ترین بُعد خلاقیت با توجه به شکل برنامه باید در حیطه سوژه‌یابی و محتوایی باشد تا مسایل تجهیزات فنی و دکور.

حسینی‌زاد در این رابطه اشاره به خلاقیت تیم تولید و سوژه‌یابی برنامه می‌کند، اما در مجموع با تأکید به این قضیه که محوریت با مجری بوده، معتقد است که برخی اوقات دست سایر عوامل تولید برنامه بسته می‌شود. متقی‌زاده نیز معتقد است که برنامه به جای تصاویر زیبا؛ خلاقیتش را باید در سوژه‌یابی به کار گیرد:

«ما سوژه‌ها را خوب انتخاب کنیم. مردم تصویر زیاد و قشنگ دیدند ولی غلبه سوژه بر ساختار خیلی مهم است. ... من اعتقادم این است که خلاقیت در این برنامه است ولی می‌شود بیشتر باشد. در انتخاب سوژه، بیشتر فکر بشود، نیاز اجتماعی باید باشد نه یک مسئله درجه ۴ و ۵».

حسینی نیز با تعابیر مشابه معتقد است که بیشتر خلاقیت برنامه به جای توجه به دکور، باید متمرکز بر سوژه و محتوا باشد.

در مجموع بر اساس نظرات مخاطبان، از میان سه نفری که به بحث خلاقیت در بخش سوژه و محتوا پرداختند، تنها یک نفر معتقد بوده خلاقیت در این بخش وجود دارد که البته آن یک نفر هم معتقد است که به علت محوریت مجری، دست تیم تولید برنامه بسته

می‌شود. دو نفر دیگر دارای نگاه نقادانه بودند و معتقد بودند که برنامه ماه عسل در زمینه محتوا و سوژه دارای خلاقیت نبوده است.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق هدف اصلی، آسیب‌شناسی نظام و فرایند تولید برنامه ماه عسل از دیدگاه صاحب‌نظران بود. مقصود این پژوهش، کمک به بهبود کیفیت برنامه‌سازی برنامه ماه عسل در سال‌های آینده است. از مجموع نظر صاحب‌نظران نسبت به برنامه ماه عسل می‌توان به نتایج ذیل رسید:

یک. بخش پژوهش برنامه ماه عسل را می‌توان در سه حوزه پژوهش‌های سیاست‌گذارانه، حوزه نظارت و ارزیابی از برنامه و مخاطب‌پژوهی مورد نقد و بررسی قرار داد.

الف- بیشتر پژوهش‌های سیاست‌گذاری برنامه ماه عسل، از سنخ پژوهش‌های سوژه‌یابی است و به پژوهش‌های محتوایی، پیش از تولید و برنامه‌ای خیلی توجهی نمی‌شود.

ب- بیشتر پژوهش‌های ارزیابی در درجه نخست به درخواست و سفارش تهیه‌کننده انجام می‌گیرد. در مسئله پژوهش‌های ارزیابی یکی از مشکلات اصلی، درخواست شخصی تهیه‌کننده برنامه برای انجام پژوهش مرکز پژوهش و سنجش افکار صداوسیما و دانشگاه‌ها است.

ج- بیشتر پژوهش‌های مخاطب‌پژوهی در برنامه ماه عسل از سنخ نظرسنجی‌هاست؛ اگرچه درباره شکل و نحوه انجام نظرسنجی‌ها هیچ اطلاعاتی در اختیار نداریم، اما با توجه به تأکید بیش از حد عوامل تولید در مخاطب‌پژوهی به نظرسنجی می‌توان گفت که این برنامه برای شناخت سلاقی مخاطبین نیاز به انجام پژوهش‌های کیفی و کمی دیگر هم چون مصاحبه عمیق، خوانش مخاطبین از برنامه، تحلیل دریافت و اثر سنجی‌ها و ... دارد.

دو. عوامل تولید برنامه ماه عسل نیاز به دسته‌بندی شفاف از مخاطبین دارند و نمی‌توان تنها در تعریف مخاطب آنها را «عامه مردم» بدانیم. در زمینه دسته‌بندی مخاطبین اگرچه تنها

یک صاحب‌نظر با تأکید بر ذات رسانه تلویزیون معتقد است که دسته‌بندی مخاطبین کار درستی نیست، اما سایر صاحب‌نظران دسته‌بندی مخاطبین را برای انتخاب موضوعات اجتماعی و سوژه‌ها ضروری می‌دانند. بنابراین ضروری است که عوامل برنامه‌ساز بر مبنای هدف تولید، مخاطب خود را شناسایی و تعریف نمایند و بر اساس آن به روند برنامه‌سازی خود شکل دهند.

سه. اگر چه سال ۹۴ در مسئله سوژه‌یابی تلاش بر این بود که کمی منطبق برنامه هدفمندتر باشد، اما با این حال تکرار موضوعات انتخابی و ضعف پرداختن به قصه هر سوژه باعث شده که برنامه جذابیت قبلی را برای مخاطب نداشته باشد. تعدد و تضاد سوژه‌ها در یک برنامه به دلیل عدم پرداختن ریشه‌ای به موضوعات بر اساس اتفاق نظر کلیه صاحب‌نظران بیش از آنکه برای مخاطبین مفید باشد، آسیب‌زا است.

چهار. به نظر می‌رسد خلّاقیت و آزادی عمل برنامه‌سازان ماه عسل به دلیل ۱- مسایل مالی و بودجه، ۲- قوانین سازمانی با محدودیت مواجه می‌شود. با این حال اگر چه مسایل مطرح شده؛ خلّاقیت عوامل تولید را محدود می‌کند، اما عوامل تولید برای ایجاد خلّاقیت باید نگاه خود را تغییر دهند. خلّاقیت در درجه نخست منوط به ایده‌پردازی مناسب، آشنایی با زبان تلویزیون و ارتباط دکور و تیتراژ با اهداف برنامه می‌باشد. همچنین در مسئله خلّاقیت، برنامه‌سازان باید نگاه وسیع‌تری داشته باشند و در حوزه‌های محتوایی و سوژه‌ای به جای حوزه‌های فنی همچون دکور و تصویربرداری، خلّاقیت بیشتری از خود در برنامه‌سازی داشته باشند.

پنج. مسئله مهم دیگر نحوه سیاست‌گذاری در برنامه است که اکثر صاحب‌نظران نسبت به آن نقد دارند. صاحب‌نظران، نبود سیاست‌گذاری تعاملی بین برنامه‌سازان، متخصصان، نخبگان دانشگاهی و مدیران سازمانی و فراسازمانی را یک چالش بزرگ برای برنامه می‌دانند. نیاز به سیاست‌گذاری تعاملی نه تنها برای برنامه ماه عسل بلکه برای تمامی برنامه‌های مشابه و برنامه‌های سازمان می‌تواند مفید باشد. متأسفانه در سازمان صداوسیما و برنامه ماه عسل نقش متخصصان و افراد آشنا با مسایل برنامه‌سازی در حوزه‌های اجتماعی و دینی جهت سیاست‌گذاری نادیده گرفته می‌شود و این می‌تواند مسئله آسیب‌زایی برای برنامه باشد.

سخن آخر: در مجموع به نظر می‌رسد که برنامه ماه عسل برای بهبود کیفیت برنامه‌سازی در سال‌های آینده در زمینه سیاست‌های تولید، مخاطب‌شناسی و پژوهش نیازمند بازنگری است. علاوه بر آن، در حوزه خلاقیت؛ عوامل تولید برنامه بیشتر از آنکه خود را محدود به قوانین سازمانی و بودجه ببینند، باید خلاقیت خود را در ایده‌پردازی مناسب، محتوا و آشنایی با زبان تلویزیون شکوفا کنند.

پیشنهادات

۱. حضور اتاق فکر نباید تنها برای ارائه نظر درباره موضوعات برنامه باشد بلکه باید به اتاق فکر اجازه آسیب‌شناسی داد. هم‌چنین برای اجرایی‌شدن نظرات افراد اتاق فکر؛ تهیه‌کننده می‌تواند از افراد متخصص و آشنا به مبانی هنجاری و قوانین سازمانی استفاده کند.
۲. به پژوهش باید بسیار بها داده شود نه اینکه صرفاً به نظرسنجی‌ها و رصد کردن شبکه‌های اجتماعی اکتفا شود.
۳. سازمان صداوسیما در تدوین اصول و ضوابط سازمانی برای داشتن ضمانت اجرایی از متخصصین حوزه‌های مختلف می‌تواند استفاده کند.
۴. تعدد سوژه‌ها در هر قسمت برنامه متناسب با اهمیت موضوع باید مورد توجه قرار گیرد. برخی از موضوعات اجتماعی همچون اعتیاد و ازدواج نیاز به پرداختن بیشتر از دو قسمت دارد نه اینکه در یک قسمت به صورت ناقص به این موضوعات با سوژه‌های متنوع پرداخته شود. در صورتی که به موضوع هر یک از مهمان‌ها ناقص پرداخته شود بهتر است که از تعداد سوژه‌های بالا در برنامه صرف نظر شود.
۵. نگاه به مخاطب در ذهن عوامل تولید باید مبتنی بر هدف برنامه باشد و بر اساس آن، دسته‌بندی شفاف و دقیق‌تر از مخاطبین می‌تواند به پویاتر کردن موضوعات انتخابی در برنامه کمک کند.

کتابنامه

۱. ابریشم کار، مریم (۱۳۸۴)، فرایند تولید سازمان صداوسیما: برنامه‌سازی ویژه نوجوانان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.
۲. استریناتی، دومینیک (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگ عامه، ترجمه: ثریا پاک‌نظر، تهران: نشر گام نو.
۳. استیک، برات (۱۳۷۹)، هنر پژوهش موردی، ترجمه: محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴. اسماعیلی، امیر (۱۳۸۶)، بررسی نظام تولید برنامه‌های طنز تلویزیون در صدا و سیما، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
۵. صبوری، منوچهر (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی سازمان‌ها، تهران: شب تاب.
۶. گلابی، سیاوش (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی سازمان‌ها، تهران: میترا.
۷. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۷)، ارتباط‌شناسی، تهران: سروش.
۸. معتمدی، بشیر (۱۳۸۶)، نظام تولید برنامه‌های دینی تلویزیون در سازمان صداوسیما، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
۹. مک کوایل، دنیس (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه: پرویز اجلالی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۱۰. ویلیامز، کوین (۱۳۹۰)، درک تئوری رسانه، ترجمه: رحیم قاسمیان، تهران: نشر ساقی.
11. Caldwell, John Thornto (1995), *Televisuality : Style, Crisis, and Authority in American Television Communication, Media, and Culture*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
12. Lacey, Nick (2002), *Media Institutions and Audiences Key Concepts in Media Studies*. Macmillan: Palgrave.
13. Mayer, Vicki, Banks, Marianda J, Caldwell, john T (2009), *Production Studies Cultural Studies of Media Industries*. New York and London: Routledge.

مخلصات

إبداء نموذج إجتماعي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمنهج إدارة سلسلة الحصائل

* السيد محمد هاشم بورمولا
** مسلم باقري
*** زهرا مهربان

الخلاصة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من التعاليم الأساسية في دين الإسلام حيث يضمن إقامة الشريعة والحدود الإلهية. إتباع هذا الركن بأسلوبه الصحيح يفتح آفاقاً مشرقة دنيوية وأخروية وعلى مستوى الفرد والمجتمع ويهدي المجتمع الى سبيل الفلاح.

هذا المقال يهدف إبداء نموذج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمعرفة أجزاء هذا المفهوم ولذلك ابتغينا منهج إدارة سلسلة الحصائل ومنهج تحليل المضمون الكيفي لنموذج متكوّن من معطيات (شروط وجوب الفريضة، خصائص الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر، أسباب هجر الفريضة، أسباب الرغبة في المعروف و المنكر)، آلية تنفيذ الفريضة (أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأساليب تنفيذه)، نتائج فردية وإجتماعية)، تداعيات (اقتصادية، سياسية، إجتماعية، مذهبية، ثقافية، قانونية) وآثار دنيوية وأخروية).

الدراسة المتمعنة في هذا الشأن لدعم الأمرين والناهين لهذه الفريضة الإلهية، المعرفة المتقنة لدوافع المنكر وحلول لمواجهته، التثقيف العام للمجتمع وتخطيط أساليب تربوية دقيقة للقيام بهذه الفريضة الإلهية من ضمن الحلول الداعمة للمعطيات وآلية النيل الى التداعيات والآثار النافعة.

الكلمات المفتاحية

الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، ادارة سلسلة الحصائل، تحليل المضمون الكيفي.

أرکیولوجیة مفهوم الرأسمال الديني وتبيين معايير مناسبة للمجتمع الإيراني

* بهروز سپیدنامه

** مقصود فراساتخواه

*** جبار رحمانی

الخلاصة

مفهوم الدين والتدين بما له من دور هام في حياة البشر، قد نال إهتماما بالغا أوساط العلماء والباحثين. ثمة دراسات على هذا الصعيد منها التقدير الكمي لتيدن الفاعلين وعلاقته بالبيانات المتغيرة وكذا الدراسات الكمية والكيفية عن أنواع التدين والأبحاث الموثقة عن تغيرات التدين في إيران. أبرز نقیصة في هذه الدراسات هي قلة التفات الباحثين الى مفاهيم أساسية وأقلمتها موافقا للمجتمع. من تلك المفاهيم الرأسمال الديني الذي لم يعد يحظى بالإهتمام. قد حاولنا في هذا المقال أن نخوض في أرکیولوجیة مفهوم الرأسمال الديني من وجهة نظر العلماء ونعرف عناصر أقلمة الرأسمال الديني حسب المجتمع الإيراني ونبين للرأسمال الديني تعريفاً متقناً.

الكلمات المفتاحية

الرأسمال الديني، الرأسمال الاجتماعي، أرکیولوجی الحفري المعرفي، المجتمع الإيراني.

* طالب دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي في مركز أبحاث الدراسات الثقافية والاجتماعية وعضو الهيئة العلمية
لجامعة ايلام (كاتب المقال)

** أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في المؤسسة العليا للأبحاث والتخطيط

*** مدرس مساعد وعضو الهيئة العلمية في المؤسسة العليا للأبحاث والتخطيط

b.sepidnameh@ilam.ac.ir

m_farasatkah@irphe.ir

rahmani59@isca.ac.ir

استيفاء حق الزواج ووظيفته الإجتماعية

حسين حسن زادة*

الخلاصة

استيفاء حق الزواج يعني تكوين الأسرة و التمتع المجزي بالممارسة الجنسية المشروعة. قد يصعب استيفاء هذا الحق في ظل الظروف الراهنة. ثمة سؤال يطرح نفسه أن ما هي الوظيفية (الخفية و العلنية) لاستيفاء حق الزواج. للإجابة عن هذه القضية بعد تبين التعريف المفهومي لبعض المفردات وإبداء مصاديق حق الزواج بالمنهج العقلي والنقلي ذكرنا آثار الحق الإجتماعية. هذه الآثار هي: ١- توسيع العدالة الجنسية بمثابة مصداق من العدالة الشاملة ٢- نشر ثقافة العفة الخلقية بمثابة نشر الفضائل الأخلاقية. ٣- الإمتناع عن رذيلة " الشره الجنسي " المفرطة. ٤- حفظ النسل والتكاثر ٥- توفير الأمن الروحي والنفسي والعاطفي من مصاديق تحقيق الأمن الشامل.

من اساليب استيفاء حق ازواج في الظروف الجديدة _ التي تختلف عن عصر الرسول ص - هي: تحديد متكفل لهذه القضية، التثقيف الإجتماعي بغاية تطبيع المجتمع بقضية تعدد الزوجات و الزواج المنقطع و إمحاء الحواجز القانونية ووضع قوانين ضرورية لتسهيل امر القضية المنشودة.

الكلمات المفتاحية

حق الزواج، الوظيفية الإجتماعية، تعدد الزوجات، الزواج المنقطع.

معالم نظام الأسرة في الإسلام لحلّ أحجية استرلين

(عدم انسجام الشعور بالرفاهية مع الإنتاج الإجمالي بين البلاد)

وحيد مقدم*

الخلاصة

حسب أحجية استرلين، الرفاهية والرغد لدى الناس في المجتمع لا يتوقف بشكل كامل على الإنتاج الوطني. من النظريات التي تردّ على الأحجية المذكورة تطرح هكذا بأن للسلع غير المادية دورًا بارزًا في الرفاهية وللأسرة الحصة الكبرى في إنتاجها وصنعها. الأسرة ليست مجرد مستهلكة للبضائع والخدمات وكذا تصنع الأيدي العاملة وتوفر الرأسمال للإنتاج بل هي الناتجة لبعض البضائع غير المادية - كالدعم العاطفي - الذي له دور بالغ في الرفاهية أو يمهد لها.

الأسرة في الإسلام نظام مقدس ولها وظائف كثيرة ومن أهمها نصره الإنسان لنيل الكمال. نبين في هذا المقال أن الأسرة المثالية في الإسلام - المتمكّنة من الزوجين والأولاد بمثابة الأجزاء المادية والتعاليم الإسلامية بمثابة البرمجيات - بالتمتع من اللذائذ والرضى من بلوغ متطلباتها المختلفة، أولاً تنال الراحة النفسية وثانياً تمهد السبيل لعروج الإنسان للكمال الحقيقي. إذن تهديم نظام الأسرة يؤدي إلى قلّة الرضى النفسي وعدم الرقي إلى الكمال الإنساني المنشود رغم ازدياد الوارد المالي لدخل الأسرة.

الكلمات المفتاحية

الأسرة الإسلامية، أحجية استرلين، الرفاهية، البضاعة غير المادية.

تقابل النبي ﷺ وتعامله الاجتماعي مع نساء المدينة

* فاضل حسامي

** زهرة باقري

الخلاصة

كان يتعامل الرسول ص مع شرائح مختلفة من المجتمع وفي أزمنة وأمكنة شتى حسب الظروف. جدير بأن نقوم بدراسة أفعال الرسول ص الاجتماعية عند إقامته في المدينة المنورة بشكل خاص وتتخذ جوانبها المختلفة مثلاً نقتدي به. أحد جوانب تعاملات الرسول ص كان مع النساء. يبغى هذا المقال الإجابة عن هذا السؤال أن كيف كان تعامل الرسول ص مع مشاركة نساء المدينة اجتماعياً وتواجدهن على الساحة؟ في الإجابة عن هذا الإستفسار وبمنهج الحضور والغياب الذهني تبين أن نبي الرحمة ص كان يتخذ الاعتدال والوسطية في الفعل الاجتماعي مع النساء وبمعالجة هذه التعاملات يمكن معرفة إطار أسلوب الرسول ص حيث كان يفسح المجال للمشاركة النسوية في الشؤون السياسية للمجتمع وكذلك مرافقتهم في الرحلات عند الهجرة وتواجدهن في الغزوات للدعم اللوجستي والخدمي وماشابه ذلك هي من جملة التعاملات الاجتماعية. النساء في تعاملهن مع النبي الخاتم ص كذلك يحاولن معرفة حقوقهن الضائعة واستيفائها في المجتمع الجاهلي .

الكلمات المفتاحية

التعامل الاجتماعي، النبي ﷺ، نساء المدينة، تواجد النساء، حقوق النساء.

* عضو في قسم الدراسات الاجتماعية في مؤسسة العلوم الإنسانية بجامعة المصطفى ﷺ f-hesami@miu.ac.ir
** طالبة دكتوراه في تاريخ الإسلام في مؤسسة بنت الهدى للتعليم العالي (كاتب المقال) R. bagheri@hoda.miu.ir

المطالعة الأنثروبولوجية لظاهرة "زواج الدية" او "الفصل العشائري" في منطقة صيدون في خوزستان

كريم خان محمدي *

حكيمة إحصاني **

الخلاصة

الفصل العشائري او زواج الدية من تقاليد وأعراف بعض عشائر ايران لحلّ النزاعات العشائرية وعقد إجتماعي بطبيعة مؤقلمة لسدّ التباعد الناتج بين العشائر وإعادة النوم والإنسجام اليها. في هذا العرف العشائري، تعدّ النساء حصة من دية المقتول. تسود هذه الظاهرة الإجتماعية في عشيرة بهمني في منطقة صيدون لمحافظة خوزستان وكذلك في منطقة جنوب غرب ايران. الماهية والأسباب، فاعلي الفعل الإجتماعي، الوظائف الإجتماعية والآثار الإجتماعية لهذه الظاهرة الإجتماعية بحاجة الى دراسة وتبّحّ جادّ.

هذا المقال مقتبس من بحث شامل جامع لعام ٢٠١٧ يهدف الإجابة عن القضايا المذكورة وبرؤية أنثروبولوجية ودراسة ميدانية وبأسلوب المقابلة والمشاهدة ومعالجة الوثائق المكتوبة والعقود غير المكتوبة. توصلنا الى النتائج التالية: الأراضي المحدودة والمناطق، الإتفاقيات العشائرية، النظام العشائري من مهمدات هذه الظاهرة ومن أسبابها الأساسية: القتل، الجرح، الإضرار والخسارة ووظائفها الإجتماعية هي: الإتحاد العشائري، رفع النزاعات، إكثار النسمة ونظام الأسرة، حفظ النوم وفاعلي الفعل الإجتماعي كالأكابري والشيوخ، مختاروا المناطق والنساء.

"زواج الدية" او "الفصل العشائري" رغم تداعياته العشائرية لفترة قصيرة ولكن قد يؤدي الى تحديات بالغة في مدة طويلة لبعض فاعلي الفعل الإجتماعي ويعارض التعاليم الإسلامية في جوانبه العديدة.

الكلمات المفتاحية

الفصل العشائري أو زواج الدية، منطقة صيدون، عشيرة بهمني، التقاليد والأعراف، النزاعات العشائرية.

* مدرس مساعد ومدير قسم الثقافة والعلاقات في جامعة باقر العلوم 7
khanmohammadi@bou.ac.ir

** طالبة ماجستير في قسم الدعوة الإسلامية والعلاقات الثقافية في جامعة باقر العلوم 7
h.ehsani@bou.ac.ir

معرفة نداعيات مراحل إنتاج برنامج متلفز (دراسة عينة : برنامج ماه عسل "شهر العسل" عام ٢٠١٥م)

مهدي منتظر قائم*
مسعود رؤوف**

الخلاصة

يبغي هذا المقال من بين جوانب العمل المتلفز الثلاثة وهي الإنتاج، المضمون، المشاهد، تبين دراسة مراحل الإنتاج التلفزيوني تركيزاً وبشكل خاص برنامج ماه عسل "شهر العسل" من منظور الإعلاميين والمثقفين. نستخدم البيان المفهومي الموافق مع نطاق الإنتاج ومراحله واتخذنا منهج الدراسة الكيفية متعمداً على اسلوب المقابلة المتعمقة مع الجهات المعنية بالإنتاج والمتخصصين. حسب نتائج هذه الدراسة توصلنا الى أن في الإنتاج فقدان التخطيط المتقن والآلية الواضحة ومن ضمن التحديات في قسم الإنتاج التلفزيوني وخاصة برنامج ماه عسل هو تكرار المواضيع والمصاديق حيث تناقص من إعجاب الناس بالبرنامج مقارنة بالسنوات الماضية من جانب آخر تركيز المنتجين على دراسة آراء المشاهدين استناداً الى الاستبيان العام أدى الى هجر أساليب الاستبيان الأخرى والأبحاث المضمونية نحو: معالجة التعاطي، معالجة المضمون، معالجة النقل الروائي، مقابلة وما شبه ذلك لتقييم هكذا برامج بشكل مجمل برنامج ماه عسل بحاجة الى إعادة النظر والتقييم الدقيق للإرتقاء في مجال تخطيطات الإنتاج، معرفة المخاطبين والمشاهدين والبحث المثمر لتحسين مستوى الإنتاج في الأعوام القادمة.

الكلمات المفتاحية

تلفاز، معرفة التحديات، الإنتاج، برنامج ماه عسل "شهر عسل".

mmtazer@ut.ac.ir

* أستاذ مساعد قسم العلاقات في جامعة طهران

** طالب ماجستير في قسم العلاقات كلية الإذاعة والتلفزيون، مركز قم (كاتب المقال) masoud.raoof@srbiau.ac.ir

Pathology of the Program Production Process on TV (Case Study: Honeymoon Program, 2015)

**Mahdi Montazer Ghaem¹
Masoud Raof²**

Abstract

Among the three dimensions of the TV program evaluation, which includes: production, content, and audience, this article focuses specifically on the pathological study of the of Honeymoon program production processes from the viewpoint of culture and media professionals. In this research, a conceptual literature related to the field of media production process has been used and its research method was a qualitative study using a deep interviewing technique with production managers and experts. According to the research findings, the lack of clear policies and specific production guidelines, are among the major problems to the television program production sector, and especially in the honeymoon program, the repetition of subjects has made it less attractive than ever before. On the other hand, the emphasis of the TV programmers on the audience studies based on survey has led to neglecting other methods of audience studies and content research, such as perception analysis, content analysis, narrative analysis, interview, and the like to evaluate such programs. In sum, it seems that the Honeymoon program needs to be evaluated and reviewed in terms of production policies, audiences and research in order to improve the quality of programming in the coming years.

Keywords

TV; pathology; production; Honeymoon program.

1. Associate Professor, Department of Social Communications, University of Tehran: mmontazer@ut.ac.ir

2. MS in Communication Sciences, Faculty of Radio and Television, Qom Campus (Corresponding Author):

masoud.raoof@srbiau. ac.ir

Anthropological Study of the Phenomenon of "Khunbas" in the Seydun Region of Khuzestan

Karim Khanmohammadi¹
Hakimeh Ehsani²

Abstract

Khunbas is part of the traditional customs of some tribe of the country to solve ethnic conflicts and it is a social contract with indigenous mechanisms to overcome the gaps that have been created between races and to restore tribal cohesion and solidarity. In this tribal tradition, women are part of the blood money. This social phenomenon is also occurring among Bahmei clan, who lives in the Seydun area of Khuzestan and within the Geographical area of Southwest Iran. This phenomenon's essence, factors, actors, functions, and social effects are among the issues that require serious study.

The present paper is based on a comprehensive research aimed at answering the above-mentioned questions. It conducted in 2017, using an anthropological approach and a field method and utilizing techniques of interview, observation, written documents review, and non-paper contracts. Based on the findings of the study, territorial constraints, tribal contracts, and tribalism system are among the contexts of this phenomenon and the murder, wounding and damaging are one of its important factors, and it has functions such as tribal unity, resolution of disagreements, population and family system expansion, preservation of integrity, and it has actors such as elders, headmen, and women. The "Khunbas", although having short-term ethnic effects, in the long run, has had adverse consequences for some actors, while some aspects of it are inconsistent with the teachings of Islam.

Keywords

Khunbas; Seydun; Bahmei clan; customs.

1. Associate Professor and Head of Department of Culture and Communication, Baqir al-Olum University: khanmohammadi@bou.ac.ir

2. MS in Cultural Communication, Baqir al-Olum University: h.ehsani@bou.ac.ir

Encounter and Social Interaction of the Prophet with Medina Women

Fazel Hesami¹
Zohre Bagheri²

Abstract

The Messenger of God has had interactions in different situations at different times and places with different classes of people. During his stay in Medina, his actions can be studied and modeled in specific and different dimensions. One of these dimensions is the social interactions of the Prophet with women. The present paper seeks to answer the question "How were the Prophet's interactions with the social presence of women in Medina?" In response to that, by the way of mental presence, it turns out that the Messenger of Allah, in interacting with the women of Medina, practiced moderation in action. By analyzing these interactions, one can reach the principles governing them. Participation of women in political affairs of the society, their pledge and participation in the migrations and their presence in wars for support, logistics and the like are examples of such interactions. In their interactions with the Prophet, women also sought to develop awareness and gain rights that had been ignored in the pagan ignorant community.

Keywords

social interactions; Prophet Muhammad; Medina women; social presence; women rights.

1. Department of Social Studies, College of Islamic Humanities, Al-Mustafa International University: f-hesami@miu.ac.ir

2. Doctoral Student of Islamic History, Bentolhoda University(Corresponding Author): R.bagheri@hoda.miu.ac.ir

**Implications of Family Institution in Islam for Solving Easterly's
Mystery (Lack of Correlation between the Feeling of Prosperity and the
Production Per Capita among Countries)**

Vahid Moghadam¹

Abstract

According to Easterly, the prosperity and comfort of a nation do not depend entirely on their per capita production. One of the views expressed in solving this mystery is the role of non-material goods in bringing the prosperity, which the family institution plays a key role in the production of these goods. The family is not only a place of the consumption of goods and services, and the supplier of factors of production, such as labor and capital, but also the producer of a variety of immaterial goods, such as emotional support that increases the prosperity or is the basis for it. Islam is one of the most comprehensive thoughts that views the family as the producer of nonmaterial goods. The family in Islam is a sacred institution with many functions, the most important of which is helping human to reach perfection. The present paper shows that the ideal Islamic family consisting of couples and children as the hardware and teachings of Islam as software, enjoying pleasures and satisfaction from reaching their various desires, firstly, obtains comfort and, secondly, provides the necessary field for reaching human perfection. Thus, the destruction of the family institution creates the grounds for reducing satisfaction and not achieving human perfection even with increasing income.

Keywords

Islamic family; Easterly's mystery; prosperity; nonmaterial goods.

1. Assistant Professor, Faculty of Ahl Al-Bayt, University of Isfahan: V.moghadam@ahl.ui.ac.ir

Exercising the Right to Marry and its Social Functions

Hossain Hassanzadeh¹

Abstract

Exercising the right to marry means the ability to form a family and to enjoy sexual satisfaction. Exercising this right is very difficult for some people in the community today. The question is, exercising the right to marry what social functions (hidden and obvious) does carry out? To answer this question, after proposing the conceptual definition of some of the vocabulary and the mentioning some cases of the occurrence and emergence of the right of marriage, the social effects of it have been presented using a rational and scriptural method. These effects include 1. The extension of sexual justice as an instance of inclusive justice; 2. Promoting moral chastity as an example of promoting moral virtues; 3. Preventing the vice of sexual addiction; 4. Generation survival; 5. Providing mental, psychological and emotional security, as instances of security.

In the present circumstances, the ways of exercising the right to marry, that are different from that of the Prophet, include the appointment of a special custodian for it; the provision of a set of cultural packages with the aim of breaking the obscene nature of polygamy and temporary marriage and removing the legal barriers of polygamy and making the rules needed to facilitate it.

Keywords

right to marry; social functions; polygamy; temporary marriage.

1. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy: h.hasanzadeh@isca.ac.ir

The Genealogy of the Concept of Religious Capital and its Indexation According to the Iranian Society

Behrouz Sepidnameh¹
Maghsoud Farasatk̄hah²
Jabar Rahmani³

Abstract

The concept of religion and religiosity, due to its importance in human life, has long been considered by many scholars and religious studies scholars. Studies in this area include quantitative surveys on the measure of the level of activists' religiosity and its interaction with different variables, quantitative and qualitative studies on types of religiosity, and documentary studies on the developments in religiosity in Iran. The most important shortcoming in these studies is the researchers' limited attention to the basic concepts and their indigenization. Religious capital is one of the basic concepts that has been neglected. This paper, with a documentary method, tries first to address the genealogy of the concept of religious capital from the perspective of intellectuals and then it identifies the components of the religious capital that is tailored to the Iranian society and at the end, it presents a proportional definition of the religious capital.

Keywords

religious capital; social capital; genealogy; Iranian society.

1. Doctoral Student of Cultural Sociology, Institute for Social and Cultural Studies, and Faculty Member, Ilam University(Corresponding Author): b.sepidnameh@ilam.ac.ir

2. Associate Professor, Institute for Research and Planning in Higher Education: m_farasatk̄hah@irphe.ir

3. Assistant Professor, Institute for Social and Cultural Studies: rahmani59@isca.ac.ir

Abstracts

Designing a Social Model for the Enjoining what is Right and Forbidding Evil based on the Management of the Results Chain

Seyyed Mohammad Hashim Pourmola¹
Moslem Bagheri²
Zahra Mehraban³

Abstract

Enjoining what is right, as one of the most important teachings of the religion of Islam, is the guarantor of the Shari'ah and the divine limits. The implementation of this duty in the right way will lead to a wide range of worldly and heavenly benefits, at the individual and social levels, and will advance society on the path to salvation. The present article aims to provide a model of enjoining what is right and forbidding evil to identify the various components of this concept. Therefore, using the concept of chain of results and the method of qualitative content analysis, a model is presented consisting of the inputs (conditions of obligatoriness, attributes of the enjoiners and forbidners, the reasons for the abandonment of this duty, the causes of the tendency to the rights and evils), the processes (levels and methods of enjoining what is right and forbidding evil), the outputs (individual and collective), the consequences (economic, political, social, religious, cultural and legal) and the effects (worldly and heavenly). A deep study on the subject for empowering the enjoiners and forbidners, for the proper understanding of the motives of doing evil and providing solutions to it, for cultural development in society, and for the designing of the accurate educational methods for the implementation of this Divine obligation are among the strategies for reinforcing the input and the process of achieving the desired outcomes and effects.

Keywords

enjoining what is right; forbidding evil; chain of results management; qualitative content analysis.

1. Assistant Professor, School of Theology & Islamic Studies, Shiraz University (Corresponding Author): pourmola@shirazu.ac.ir

2. Assistant Professor, School of Economic, Management & Social Sciences, Shiraz University: bagherimoslem@shirazu.ac.ir

3. MS in Cultural Studies, University of Kashan: z.mehraban93@grad.kashanu.ac.ir

Content

The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 1, Summer, 2018

- **Designing a Social Model for the Enjoining what is Right and Forbidding Evil based on the Management of the Results Chain**
Seyyed Mohammad Hashim Pourmola & Moslem Bagheri & Zahra Mehraban
- **The Genealogy of the Concept of Religious Capital and its Indexation According to the Iranian Society**
Behrouz Sepidnameh & Maghsoud Farasatkah & Jabar Rahmani
- **Exercising the Right to Marry and its Social Functions**
Hossain Hassanzadeh
- **Implications of Family Institution in Islam for Solving Easterly's Mystery (Lack of Correlation between the Feeling of Prosperity and the Production Per Capita among Countries)**
Vahid Moghadam
- **Encounter and Social Interaction of the Prophet with Medina Women**
Fazel Hesami & Zohre Bagheri
- **Anthropological Study of the Phenomenon of "Khunbas" in the Seydun Region of Khuzestan**
Karim Khanmohammadi & Hakimeh Ehsani
- **Pathology of the Program Production Process on TV (Case Study: Honeymoon Program, 2015)**
Mahdi Montazer Ghaem & Masoud Raoof

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Nasrullah Hussein.zadeh

Chief of Baqer_uUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

Hassan Ghaffari.far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University



Reviewers of this Volume

Emad Afrough, Saeid Amir kaveh, Mohammad Reza Bahmani, Mohammad Amin Pakzamani, Fazel Hesami, Seyyed Mir Saleh Hosseini Jebelii, Karim Khanmohamadi, Hasan kheyri, Davood Rahimi Sojjasi, Mahdi Soltani, Mohammad Ellini, Hasan Ghafari Far, Robabeh Fathi, Seyyed Hossein Fakhr Zare, Seifollah Qanbari nik, Nematollah Karamolahi, Abdolhossein Kalantari, Mahdi Nasiri.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 1, Summer, 2018

21

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakza,ee

Editor in Chief:

Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Translator of Abstractes:

Ali Dihqan & Mohammad Taqi Kanani

Tel.:+ 98 25 31152842 • P.O. Box.: 37185/3688

Jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
نام:	نام نهاد:
نام:	نام شرکت:
نشانی:	استان:
شهرستان:	کد پستی:
	صندوق پستی:
	تلفن ثابت:
	تلفن همراه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۰۲۵
رایانامه: magazine@jsca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی