

ظرفیت وجودی حضرت معصومه (ع) در معنابخشی مثبت به زندگی دختران ناامید از ازدواج: عصمت به مثابه ابرحیثیتی دخترانه

علی جعفری^۱

چکیده

حضرت معصومه (ع) به دلیل تجرد قطعی، که در ادبیات مطالعات زنان با عنوان «ناامیدی از ازدواج» شناخته می شود. در میان دختران خاندان اهل بیت (ع) دختری متفاوت است. ۲۸ سال زندگی بدون همسر دختری که مرقد والایش کانون خاکساری بزرگان تاریخ اسلام است، می تواند به مثابه الگوی «زندگی فارغ از همسر به ناچار یک زن مسلمان» در نظر گرفته شود. ازدواج، معروفی بزرگ و مستحبی مؤکد است که بر تجرد برتری دارد؛ اما اگر در شرایطی غیر ارادی دختری نتوانست برای دورانی از زندگی یا تا آخر عمر ازدواج کند، آیا در سبک زندگی اسلامی، «الگوی» استاندارد و الهام بخش از تجرد وجود دارد یا عدم ازدواج را باید مساوی با افولی همه جانبه تلقی کرد؟

مقاله پیش رو با دلالت به ظرفیت های شخصیتی حضرت معصومه (ع)، تلاش دارد تا الگوی اسلامی را در زمینه «تجزدهای دخترانه» به ناچار» برجسته کند. اطلاق صفت «معصومه» به حضرت از سوی اهل بیت (ع) و تبدیل شدن آن به مهم ترین دال شخصیتی ایشان را می توان به مثابه راهبردی فرهنگی برای معنابخشی به «تجزدهای دخترانه» به ناچار» درک کرد. به این معنا که در فرهنگ اسلامی تلقی اصلی از دختران ناامید از ازدواج بر مدار عفت و طهارت ایشان شکل می گیرد و نه بالعکس. این نگاه در برابر رویکرد آسیب شناسانه مرسوم قرار دارد که ایشان را در معرض و مستعد نابهنجاری اخلاقی و اجتماعی ارزیابی می کند. بخش هایی از نظریه کنش متقابل نمادین به ویژه مفهوم «خودآیین سانی» چارلز کولی در چارچوب نظری مقاله به کار گرفته شده است.

واژه های کلیدی: حضرت معصومه (ع)، آستانه حضرت معصومه (ع)، دختر، چارلز کولی، خودآیین سانی، کنش متقابل نمادین

۱. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات Jafarali58@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۱/۵

طرح مسئله

«تجرد قطعی» یکی از ویژگی‌های زندگی حضرت معصومه علیها السلام است. تجرد قطعی به مثابه یک شاخص جمعیت‌شناختی، به موقعیتی سنی اطلاق می‌شود که فرد در آن ازدواج نکرده است و آمیدی هم به ازدواج ندارد (ارحامی و مرتجی، ۱۳۹۵). مجرد قطعی شامل کسانی است که امید به ازدواج ندارند و احتمال زوجیت در میان آنها کم است (ساروخانی، ۱۳۸۱). بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد حضرت معصومه علیها السلام هنگام وفات ۲۸ سال داشت و تا زمان رحلت هم ازدواج نکرد (نک: فیض، ۱۳۶۹، ص ۳۸۶). تجرد تا ۲۸ سالگی در زمینه و زمانه‌ای که متوسط سن برای ازدواج دختران قبل از پانزده سالگی بوده است، بر نوعی تجرد قطعی دلالت دارد. در تبیین علت تجرد قطعی حضرت سه احتمال گفته شده است (نک: حسینی، ۱۳۹۵). این تجرد ویژه را برخی ناشی از وصیت پدر بزرگوارشان، حضرت موسی بن جعفر علیه السلام دانسته‌اند که دخترانش را به ازدواج نکردن توصیه کرده بود (نک: احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۱). برخی آن را در زمینه فقدان خواستگاری که کفویت تقوایی و روحانی ازدواج با ایشان را داشته باشند، تحلیل کرده‌اند و دیگری هم عدم امکان ازدواج حضرت را به علت اختناق حکومت عباسی و سخت‌گیری سهمگین آن بر شیعیان، به ویژه در دوران هارون الرشید عنوان کرده‌اند. تحلیل زمینه‌های عدم ازدواج حضرت معصومه علیها السلام تا مرحله تجرد قطعی موضوع این مقاله نیست؛ هر چند به نظر می‌رسد تحلیل‌های ناظر به اختناق دوران هارون الرشید عباسی، واقعی‌تر باشد (حسینی، ۱۳۹۵). آنچه در چارچوب موضوع مقاله کانونی است، اصل تجرد قطعی حضرت معصومه علیها السلام است.

«تجرد قطعی»، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های ارزیابی وضعیّت ازدواج در کشورهاست که در صورت فراگیری، به ویژه در کشورهایی که تشکیل خانواده و فرزندآوری بخش برجسته‌ای از فرهنگ ملی است، می‌تواند به یکی از جدّی‌ترین مسائل حوزه سیاست‌گذاری ازدواج تبدیل شود. البته سن تجرد قطعی ذیل فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است؛ اما در مجموع می‌توان تجرد بالای پنجاه سال را در همه فرهنگ‌ها، قدر متیقّن تجرد قطعی دانست. در ایران با توجّه به اینکه مطابق قانون مدنی جمهوری اسلامی، ذیل ماده ۱۰۴۱، سن ازدواج شرعی و قانونی دختران سیزده سال تمام شمسی و پسران پانزده سال تمام شمسی است، افراد در سنین ازدواج را می‌توان در بازه ۱۵ تا ۳۴ سال تعریف کرد و مجردان در آستانه تجرد قطعی را می‌توان در بازه سنی ۳۴ تا ۵۰ در نظر گرفت (ارحامی و مرتجی، ۱۳۹۵). بنابراین، سنین بالای پنجاه سال سن تجرد قطعی به شمار می‌آید.

اگر سنین پنجاه سال به بالا را سن تجرد قطعی بدانیم، برابر اطلاعات سازمان ثبت احوال کشور و مرکز آمار ایران، فراوانی تغییرات در آمار تجرد قطعی از سال ۱۳۶۵ تا ۱۳۹۰ را به تفکیک زنان و مردان و شهر و روستا می‌توان در جدول شماره ۱ ملاحظه کرد.

جدول شماره ۱: فراوانی تجرد قطعی به تفکیک شهر و روستا

تعداد تجرد قطعی زنان (پنجاه سال و بیشتر) و مردان (پنجاه سال و بیشتر)				
سال	شهری		روستایی	
	مرد	زن	مرد	زن
۱۳۶۵	۲۹۲۶۴ نفر	۳۵۱۲۵ نفر	۱۸۸۰۵ نفر	۲۰۱۱۱ نفر
	۱/۹	۱/۹	۱/۲	۱/۲
۱۳۷۵	۱۸۵۷۸ نفر	۳۲۱۲۳ نفر	۹۲۶۴ نفر	۱۲۳۷۵ نفر
	۰/۸	۱/۲	۰/۴	۰/۷
۱۳۸۵	۳۲۰۰۲ نفر	۷۱۱۴۳ نفر	۱۱۴۰۱ نفر	۲۰۲۹۰ نفر
	۰/۹	۱/۵	۰/۷	۰/۹
۱۳۹۰	۵۱۲۰۱ نفر	۱۲۴۳۹۱ نفر	۱۱۲۶۱ نفر	۳۳۸۱۷ نفر
	۱/۱	۲	۰/۶	۱/۴

مأخذ: سازمان ثبت احوال و مرکز ملی آمار ایران

با توجه به جدول بالا، درصد زنانی که در سال‌های پیش‌گفته در سن تجرد قطعی به سر می‌بردند - به غیر از سال ۱۳۶۵ - همواره بیشتر از مردان بوده است. در سال ۱۳۹۰ تعداد زنان مجرد بالای پنجاه سال دو برابر تعداد مردان مجرد بالای پنجاه سال بوده است.

همچنین مطابق جدول شماره ۲ در سال ۱۳۹۰ قریب به شش درصد زنان و چهار درصد مردان که سنی در میانه ۳۵ تا ۴۹ داشته‌اند، مجرد بوده، به اصطلاح «در آستانه سن تجرد قطعی» شمرده می‌شدند. این میزان در شهرها ۵/۸ برای زنان و ۴/۷ برای مردان و در روستاها ۷/۵ برای زنان و ۳/۱ برای مردان است. نکته قابل توجه، تعداد بیشتر زنان در آستانه تجرد قطعی از مردان است. افزون بر این، تفاوت آمار تجرد قطعی و در آستانه تجرد قطعی زنان و مردان روستایی از زنان و مردان شهری، بر پایین‌تر بودن احتمال ازدواج زنان روستایی بالای ۳۵ سال به نسبت زنان شهری بالای ۳۵ سال دلالت دارد.

جدول شماره ۲: تعداد مجردهای زن و مرد در گروه سنی ۳۵ تا ۳۹ سال (در آستانه تجرد قطعی) به تفکیک شهر و روستا (۱۳۹۰)

جنس	گروه سنی	کل	شهری	روستایی
مرد	۳۵-۳۹	۱۸۵۷۹۵	۱۴۹۱۹۰	۳۶۴۷۰
	۴۰-۴۴	۸۸۰۹۶	۷۳۵۹۴	۱۴۴۶۳
	۴۵-۴۹	۴۴۶۶۷	۳۸۰۱۸	۶۶۲۵
	جمع ۳۵-۴۹	۳۱۸۵۵۸	۲۶۰۸۰۲	۵۷۵۵۸
	درصد	۴/۳	۴/۷	۳/۱
زن	۳۵-۳۹	۲۴۸۷۰۹	۱۶۵۳۲۳	۸۳۱۶۱
	۴۰-۴۴	۱۳۲۰۲۰	۹۳۵۷۲	۳۸۳۵۶
	۴۵-۴۹	۶۸۶۲۱	۵۲۵۰۶	۱۶۰۸۷
	جمع ۳۵-۴۹	۴۴۹۳۵۰	۳۱۱۴۰۱	۱۳۷۶۰۴
	درصد	۶/۲	۵/۸	۷/۵

مأخذ: مرکز آمار ایران

در مجموع، می‌توان گفت به علت شرایط فرهنگی ویژه ایران و تمایل مردان و پسران و همچنین خانواده‌های مردان و پسران به «جوان همسری»، جامعه زنان کشور با چالش بیشتری برای ازدواج روبه‌روست و بر این اساس و با وجود تغییرات فراوان جامعه ایرانی طی دهه‌های گذشته، همچنان فرصت ازدواج زنان به سنین خاصی محدود بوده، مجرد ماندن ایشان پس از بازه‌های سنی خاص با واکنش‌ها و برچسب‌های ویژه‌ای همراه است (ارحامی و مرتجی، ۱۳۹۵). بنابراین، با توجه به درصد بالاتر تجرد قطعی در زنان و دختران، اگر طی دهه آینده، آن دسته از زنان و دختران برآمده از جهش جمعیتی اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت - که بنا به دلایلی وارد سن تجرد قطعی شده‌اند یا در آستانه ورود به آن هستند - به تدریج به یکدیگر اضافه شوند و به نقطه اوج تجمع خود برسند، دهه آینده را می‌توان «دهه نقره‌ای تجرد قطعی در ایران» دانست که البته وجه زنانه غلیظ‌تری خواهد داشت. «تجرد قطعی» در فرایند سیاست‌گذاری ازدواج در ایران و نیز در بازنمایی رسانه‌ای از آن، همواره پدیده‌ای هم‌نشین با مفسده و پراسیب تلقی شده است. اهمیت مقوله ازدواج و به ویژه ازدواج به موقع جوانان و نگرانی نخبگانی، اجتماعی، سیاستی، مذهبی و رسانه‌ای در خصوص «ازدواج‌های به موقع»، موجب شده است که تجرد قطعی یا سنین آستانگی تجرد قطعی، با نوعی «فوبیا» همراه

شود و این فوبیا با توجه به انباشت بیش از پیش مجردان قطعی افزایش یابد. اگر چه اشتباهی نسبی نظام سیاستی و رسانه‌ای کشور به ازدواج بهنگام و فراگیر تحسین برانگیز است، بررسی‌های جمعیت‌شناختی نشان می‌دهد به‌رغم این دغدغه‌های سیاستی و گفتمانی، در نهایت بخش قابل توجهی از مردان و به ویژه زنان توفیق ازدواج به موقع یا اساساً توفیق ازدواج را نخواهند داشت؛ بنابراین، در شرایطی که در دهه آینده شاهد انباشت حجم قابل توجهی از مردان و زنان مجرد قطعی یا در آستانه تجرد قطعی خواهیم بود، این نوع فوبیای فراگیر با قابلیت‌های برچسب‌زنی و منفی‌بافی ویژه‌اش می‌تواند تأثیرات ویرانگری بر روحیه، شخصیت و جایگاه اجتماعی بازماندگان از قطار ازدواج بگذارد. به نظر می‌رسد نظام سیاستی، رسانه‌ای و تربیتی کشور بنا به اقتضائات جمعیت‌شناختی و اجتماعی متأخر خود، لازم است در کنار سیاست عمومی تحذیر از تجرد و تشویق به ازدواج، پیوسته‌هایی فرهنگی و گفتمانی هم برای احاد مجردان قطعی، به ویژه بانوان قطعی‌التجرد یا بانوان در آستانه تجرد قطعی فراهم کند. برای نمونه، بررسی‌ها نشان می‌دهد که در نظام سیاستگذاری اقتصادی ازدواج در ایران هیچ حمایتی ترجیحی برای کمک به ازدواج دختران «در آستانه» ناامیدی تدارک دیده نشده است. مثلاً دولت تصمیمی بگیرد که در یک بازه زمانی پنج ساله که دوران انباشت جمعیتی دختران ناامید ازدواج محسوب می‌شود، وام ازدواج ایشان را دو برابر وام ازدواج‌های نرمال تعیین کند تا از طریق این نوع سیاست تشویقی همین بازه پنج ساله که می‌تواند آخرین فرصت‌های زمانی ازدواج دختران در آستانه ناامیدی را شکل دهد، به شکل بهینه‌تری مورد استفاده قرار گیرد. همچنین در نظام سیاستگذاری رسانه‌ای و روندهای عمومی بازنمایی سینمایی و تلویزیونی کشور، دلالت‌های ویژه‌ای در بهسازی تصویر و قهرمان‌پردازی از دختران و زنانی که به «مرحله قطعی» ناامیدی از ازدواج رسیده‌اند، به ندرت دیده می‌شود. مطالعات نشان می‌دهد که بیشتر دامادها (۷۴/۸) و عروس‌های (۷۵/۶) در سنین جوانی و پس از آن داماد و عروس‌های میان سال به ترتیب با (۱۹/۵) و (۱۴/۶) درصد قرار دارند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۸۰). از همین مطالعه بر می‌آید که توجه فرایند بازنمایی سینمای ایران به ازدواج پسران میان سال بیش از دختران میان سال است در حالی که ضرورت ازدواج در دختران و نگرانی بابت تأخیر در ایشان بیشتر است. به عبارت دیگر، نه نظام سیاستگذاری اقتصادی ازدواج برنامه‌ای برای تشدید ازدواج دختران در آستانه ناامیدی دارد تا خیل انبوه دخترانی که وارد دوره آستانگی شده‌اند، دیگر به مرحله ناامیدی کامل نرسند و نه نظام رسانه‌ای و فرهنگی برنامه‌ای برای الهام بخشی به ناامیدان قطعی از ازدواج دارد.

بر این اساس، مسئله اصلی مقاله پیش رو، ذیل جستاری مذهبی برای سامان دادن به نوعی سیاست «معنابخشی مثبت» به مجرد قطعی «به ناچار» زنان و دختران شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، مسئله این مطالعه، بررسی یکی از ظرفیت‌های بسیار جالب دینی در به‌سازی اسلامی امیدآفرین و معنابخشی‌رهای بخش به «تجربدهای به ناچار زنانه و دخترانه» است. توجه داشته باشیم که رویکرد مسئله‌شناختی مقاله، تمایز روشنی با گرایش به «رهبانیت جنسی» و تکریم آن دارد. صرف نظر کردن از ازدواج در چارچوب رهبانیت جنسی، شبیه آنچه در میان کشیش‌ها و راهبه‌های مسیحی جریان دارد، در شرایطی است که امکان ازدواج و امید به همسریابی برای آنها که راه مجرد را برگزیده‌اند، وجود دارد؛ اما مجرد قطعی مدنظر مقاله پیش رو، مربوط به موقعیت‌هایی است که قرار گرفتن در موقعیت مجرد، تا حدود زیادی از اختیار و انتخاب مجردان خارج است. بنابراین، پیشنهاد راهبردهایی برای ارتقای معنایی و به‌سازی گفتمانی این نوع از تجربدها، مرز روشنی با تکریم رهبانیت جنسی دارد. در این چارچوب مسئله‌شناختی، مقاله تلاش خواهد داشت تا ظرفیت‌های شخصیت حضرت معصومه (علیها السلام) را برای الهام بخشی به تجربدهایی از این دست برجسته کند. مقاله در روند نظری و تحلیلی‌اش از چارچوب‌های نظری برآمده از سازوکارهای برسازی «خود» ذیل مکتب جامعه‌شناختی - ارتباطی «کنش متقابل نمادین» بهره خواهد برد.

چارچوب نظری مقاله ذیل مباحث مربوط به شکل‌گیری تلقی از «خود» در نظریه کنش متقابل نمادین قرار می‌گیرد و از این منظر تلاش دارد تأثیرات منفی روندهای سیاستی و بازنمایی‌های رسانه‌ای کنونی ناظر به «تجرد قطعی» را آسیب‌شناسی کند. بخش آخر مقاله افزون بر برجسته‌سازی وجوه الهام بخش شخصیت حضرت معصومه (علیها السلام) در تلقی از مجرد قطعی، با برخی پیشنهادهای سیاستی برای به‌سازی وضع موجود تمام می‌شود. مقاله به دلیل تمرکز ویژه به شخصیت حضرت معصومه (علیها السلام) سویه‌ای زنانه و دخترانه دارد و به مسئله مجرد قطعی در مردان و پسران نمی‌پردازد.

چارچوب نظری: کنش متقابل نمادین و فرایند شکل‌گیری «خود»

نظریه کنش متقابل نمادین بیان می‌دارد که افراد در ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند و موجب ساختن عمل یکدیگر می‌شوند. از نظر دانشمندان این مکتب، ارتباطات و معنا جنبه‌ای کاملاً اجتماعی دارد و معنا از طریق تعامل در گروه‌های اجتماعی خلق می‌شود و تداوم می‌یابد. کنش متقابل صرفاً به معنای اثرپذیری از دیگران نیست؛ بلکه تأثیر و تأثر متقابل در جریان زمان و در موقعیت‌های

گوناگون صورت می‌پذیرد. در این شرایط، یک عمل متحول در حال تغییر مطرح است، نه عمل ساده‌ای که در شرایط محیطی خاص تحقق پذیرد. در نظریه کنش متقابل نمادین، فرض بر این است که انسان‌ها در فراگرد کنش متقابل اجتماعی به گونه‌ای نمادین معنایی را به دیگران انتقال می‌دهند و دیگران این نمادهای معنادار را تفسیر می‌کنند و بر پایه تفسیرشان از این نمادها واکنش نشان می‌دهند. بنابراین، تفسیرهای ذهنی ما از جهان، تا حد زیادی تعیین‌کننده رفتار ماست و برای درک کنش متقابل نمادین، هم باید فعالیت‌های قابل مشاهده و هم فعالیت‌های مشاهده‌ناشدنی، همچون افکار مردم را مطالعه کرد.

هربرت بلومر این موضع را در یکی از بیانیه‌های جدلی معروفی که درباره کنش متقابل نمادین نوشته، با ظرافت و زیبایی خلاصه کرده است. بلومر بر این باور است که مردم با هم و با اشیاء بر مبنای معانی مشترک رابطه برقرار می‌کنند. کمتر نظریه پرداز فرهنگی است که موافق این موضع نباشد. اما بلومر در ادامه استدلال می‌کند که «معنای چنین چیزهایی مشتق یا برخاسته از کنش متقابل اجتماعی است که یک فرد با هموعان و معاشران خود انجام می‌دهد». به عبارت دیگر، نقطه کانونی درک کنش، ایجاد و استعمال معنای از سوی مردم است، نه اینکه چگونه به وسیله «نسخه‌ها، هنجارها و ارزش‌های فرهنگی در اختیارمان قرار می‌گیرند». نتیجه، تأکیدی است مشخص بر اینکه چطور کنشگران می‌توانند خلاق باشند، نه اینکه فرهنگ چگونه می‌تواند الگوهای کنش را نشان دهد و از لحاظ تحلیلی از آن الگوها متمایز باشد (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

این نظریه بر جبرگرایی جامعه‌شناختی می‌تازد. جبرگرایی جامعه‌شناختی، کنش اجتماعی مردم را به منزله جریان خارجی و تجلی نیروهای عمل‌کننده از سوی ساختارها بر مردم می‌داند، تا ساخته و پرداخته تفسیر آدم‌ها از موقعیتشان. بلومر، از برجستگان این مکتب معتقد است جامعه بشری را باید مرگب از آدم‌های عمل‌کننده دانست و حیات جامعه را باید متشکل از انسان‌ها در نظر گرفت. او ساختارها را چارچوب‌هایی می‌داند که کنش‌های انسانی درون آنها رخ می‌دهد. از نظر بلومر، هر چند این ساختارها شرایط و محدودیت‌های کنش انسانی را تعیین می‌کنند، شکل‌دهنده و تعیین‌کننده این کنش‌ها نیستند. در واقع ساختارها، صورت و قالب کنش‌ها را تشکیل می‌دهند و نظام‌های معنایی مانند فرهنگ، کنش‌ها را هدایت می‌کنند؛ ولی محتوای کنش‌ها را افراد کنشگر به تناسب موقعیت‌هایی که در آن قرار می‌گیرند، تعیین می‌نمایند (ریتزر، ۱۳۷۹، ص ۳۰۰-۳۱۸).

در چارچوب این نظریه، مفهوم «خود» و شیوه برسازی آن بسیار محوری است. خود، برداشت و

رویکرد فرد از شخصیت، ظاهر و توانایی‌هایش است که به گونه‌ای اجتماعی به دست می‌آید (کوئن، ۱۳۷۶، ص ۹۳). چارلز هورتون کولی و هربرت مید به دنبال پاسخ به این پرسش بودند که «خود» چگونه شکل می‌گیرد و ظهور می‌کند. به بیان دیگر، خود به معنای درکی است که فرد از هویتش دارد و پاسخی است که فرد در برابر پرسش «من کیستم؟» می‌دهد. خود آن سیمایی از شخصیت فرد است که شامل درک او از خویش می‌شود. در تجزیه و تحلیل کولی و مید، کنش متقابل اجتماعی نیروی تعیین‌کننده «خود» است و نیروهای بیولوژیک در درجه دوم اهمیت قرار دارد. خود ثمره تجربیاتی است که فرد در ارتباط با دیگران کسب می‌کند. خود در فرایند جامعه‌پذیری و در کنش متقابل با دیگران شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، تصور ما از خودمان بیشتر بازتاب عکس‌العملی است که دیگران نسبت به ما نشان می‌دهند. این فرایند همان فرایندی است که کولی آن را خود آیین‌سان می‌نامد (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴). هربرت مید، در کتاب ذهن، خود و جامعه قدمی فراتر از کولی برداشته است و سعی می‌کند نشان دهد که «خود» چگونه و در چه زمانی شکل می‌گیرد. به عقیده او، «خود» محصول کنش متقابل نمادین است. این ارتباط نمادین با دیگران می‌تواند از طریق خنده یا اخم، در آغوش گرفتن یا سیلی زدن و به ویژه در درون ساختار زبان صورت پذیرد. بر این اساس، «خود» بعدی از شخصیت فرد است که شامل خودآگاهی و تصور او از خود است. هربرت مید معتقد است که «خود» در ارتباط با جامعه ظهور می‌کند و شکل می‌گیرد و نمی‌تواند از جامعه جدا باشد (همان، ص ۲۸۵). به نظر مید، انعطاف‌پذیری، یا توانایی واکنش نسبت به خود به همان سان که شخص در برابر دیگران واکنش نشان می‌دهد، «برای تحوّل ذهن در قالب فراگرد اجتماعی، شرطی ضروری به شمار می‌آید» (مید، به نقل از ریتزر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹). به این معنا، خود، مانند ذهن، یک شناخته‌عینی نیست؛ بلکه فراگرد آگاهانه‌ای است که ابعاد گوناگونی دارد:

۱. توانایی واکنش در برابر خود، به همان سان که دیگران در برابر او واکنش نشان می‌دهند.
۲. توانایی واکنش در برابر خود، به همان سان که جمع، یا دیگری تعمیم یافته، در برابرش واکنش نشان می‌دهند.
۳. توانایی مشارکت در گفتگوی شخصی با دیگران.
۴. توانایی هوشیاری درباره آنچه که شخص دارد می‌گوید و کاربرد این هشیاری برای تعیین آنچه در مرحله بعد باید انجام داد.

این فراگرد یک فراگرد ناب ذهنی نیست و توانایی‌های مورد نیاز آن از طریق اجتماعی به دست

می‌آید. در این قضیه زبان اهمیتی اساسی دارد؛ زیرا به وسیله آن می‌توان نمادهای معنادار شفاهی را استفاده و تفسیر کرد (همان).

مفهوم «خودآیین سانی» در اندیشه کولی

این اصطلاح را اولین بار چارلز هورتن کولی، یکی از همکاران هربرت مید، در کتاب طبیعت بشر و نظم اجتماعی به کار برد (عضدانلو، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶). مفهوم «خودآیین سانی» که کولی مطرح کرد، به شیوه‌ای اشاره دارد که در آن، مفهوم «خود» شخص از ادراکات دیگران ناشی می‌شود. «خودآیین‌های ما» آن کسی نیست که واقعاً مردم درباره ما فکر می‌کنند؛ بلکه آن برادرک ما مبتنی است که چگونه دیگران درباره ما فکر می‌کنند. «خود» پنداره‌ای است که از سه بخش تشکیل شده است: ۱. تصور ما مبنی بر اینکه شخصیت و ظاهرمان در چشم دیگران چگونه است. ۲. اینکه دیگران درباره ما چه قضاوتی می‌توانند داشته باشند. ۳. نتیجه تصویری است که از قضاوت دیگران درباره خود داریم و بر اثر آن احساس غرور یا سرشکستگی می‌کنیم؛ به این صورت که اگر تصویری که ما از خود در آیین اجتماعی می‌یابیم، مطلوب باشد، مفهوم «خود» تقویت می‌شود؛ وگرنه تضعیف می‌گردد (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۴۱۰).

با توجه به مفهوم خودآیین‌سان که کولی مطرح کرد، فردی که مرتکب جرم یا عمل خلافی می‌گردد، ابتدا از خود و شخصیتش تصویری دارد؛ بعد از عمل مجرمانه با خود فکر می‌کند دیگران چه تصور و قضاوتی از او خواهند داشت و در نهایت، وقتی از سوی دیگران به او برچسب انحرافی زده می‌شود، تصویری از خود پیدا می‌کند که با تصور اولیه او قبل از عمل مجرمانه متفاوت است. در اینجا هم ملاحظه می‌شود که در اثر کنش‌های متقابلی که بین فرد مجرم و دیگر افراد صورت می‌گیرد، معنای جرم و مجرم بودن در خلال کنش متقابل نمادین ایجاد می‌گردد.

«پیردختری»؛ دال زبانی در کنش‌های متقابل مربوط به «تجرد به ناچار دخترانه»

در چارچوب فرایند «خودآیین سانی» که کولی طرح می‌کند و در شرایط امروز ایران، دال مسلطی که بیشترین نقش را در شکل‌گیری تلقی دختران در آستانه تجرد قطعی از موقعیتشان دارد، استعاره «پیردختری» است. «پیردختر» همان تصویر منفی و تاریکی است که ذهنیت دختران قطعی التجرد را از قضاوت دیگران درباره‌شان شکل می‌دهد. این تصویر پیرسانانه از «خود دخترانه» که برآیند

فرایندی تاریخی از کنش متقابل بین دختران قطعی‌التجرد و دیگران است، نه تنها در فرایندهای سیاستی و بازنمایی‌های رسانه‌ای تضعیف نمی‌شود، بلکه چنان‌که گذشت، به دلیل انوعی از «تجردهراسی»‌ها، مدام در حال بازتولید است. بنابراین، طبیعی است که در این فرایند مستدام، خوددیت‌های تجردی دخترانه، به مثابه موقعیت‌هایی همواره تاریک، مهجور و فاقد مزیت درک شوند؛ بدین معنا که قرار گرفتن در روند تدریجی تجرد قطعی که معمولاً از ۳۳ سالگی آغاز می‌شود، افتادن در مسیری تدریجی از سیاه‌بختی و افول حیثیتی و هویتی به نظر می‌رسد.

اصلاح «تصویر نامطلوب از تجرد قطعی» به دلیل پمپاژ مدام تصویر مطلوب از همسری، ازدواج و تشکیل خانواده به راحتی امکان‌پذیر نیست. بخش عمده‌ای از منفی‌بافی‌ها درباره «تجرد به ناچار قطعی» به دلیل «دیگری‌بودگی» آن در قبال ازدواج و تشکیل خانواده است و چنانکه می‌دانیم، ترویج و تکریم ازدواج، سیاست اسلامی و اصیلی است که جایگاه برجسته‌ای نیز در فرهنگ ایرانی دارد. این واقعیت سهمگین، نه تنها زمینه شکل‌گیری تصویری از قضاوت نامطلوب «دیگران» را در ذهن دختران مجرد به وجود می‌آورد؛ بلکه مانع ایجاد روندهای بازنمایی مثبت‌تری از پدیده تجرد قطعی و به‌سازی قضاوت‌های عمومی در خصوص آن می‌شود؛ به همین دلیل، فرایند بهبود تصویر دختران قطعی‌التجرد از خودشان، با اختلال‌های فراوانی همراه است.

این در حالی است که با وجود افزایش روز به روز دخترانی که سنشان از میانه دهه سوم عمر عبور کرده است و به موقعیت‌های بحرانی‌تری نزدیک می‌شوند، کیفیت حمایت‌های غیرنمادین - مثلاً اعطای تسهیلات مالی ازدواج - به ایشان، با دختران دیگری که فرصت بیشتری برای ازدواج و تشکیل زندگی مشترک دارند، در بهترین حالت برابر است. به عبارت دیگر، با اینکه چرخه‌های کنش نمادین کاملاً به ضرر ازدواج دختران مجرد بالای سی سال عمل می‌کند، فرایند سیاست‌گذاری ملی ازدواج در کشور تلاش نمی‌کند با حمایت‌های ویژه‌تر از طریق چرخه‌های غیرنمادین، قدری در تقویت موقعیت متزلزل ایشان مؤثر افتد.

آزاد باش از خانواده؛ مثبت‌انگاری انحرافی از «تجرد به اختیار» دخترانه

البته نمی‌توان وجود جریانی دگراندیش را هم که «تجرد دخترانه به اختیار» را آرمانی بلند می‌پندارد و براین اساس، به دنبال مثبت‌انگاری «استقبال از تجرد در میان دختران» است، نادیده گرفت. این نوع از مثبت‌انگاری تجرد مربوط به «تجرد به ناچار دخترانی که عزم ازدواج داشته‌اند،

اما به دلایلی ازدواجشان به سامان نرسیده است» نیست، بلکه تحسین «تجرد به اختیار و آزادباشی از خانواده» است. این جریان که در برداشت‌های فمینیستی از زن و خانواده ریشه دارد، در خلأ «گفتمانی اسلامی» از مثبت‌انگاری تجرد به ناچار، تلاش دارد خود را «دیگری» دال منفی «پیردختری» معرفی کند. در این چارچوب فمینیستی، تجرد می‌تواند دایره‌ای گشوده‌تر از فراغت از همسر داشته باشد و تا مرز فراغت از اخلاق و خویشتن‌داری جنسی هم پیش رود. این جریان به‌رغم ماهیت نابهنجارش، به دلیل مزیت‌های رهایی‌بخشانه و بن‌بست‌شکنانه‌اش در مقایسه با انسداد گفتمان پیردختری، می‌تواند توفیقاتی را در جلب گرایش بخشی از آحاد ناامید از ازدواج به خود فراهم آورد. این گفتمان، مقابله تمام‌عیار با گفتمان پیردختری را در تأمین حداکثری‌ترین رمزگان‌های شادی و خوش‌باشی زنانه، حتی بیش از خوشی‌های مندرج در همسرانگی دنبال می‌کند؛ نوعی از تجرد که گویا مزیت‌های دلخوش‌کننده‌اش گاه از دلخوشی‌های ناشی از خانواده‌داری پیشی می‌گیرد و امکانات بیشتری را فراهم می‌آورد.

جالب است که حضور و تکاپوی اجتماعی این گفتمان منفی که بیش از هر چیز محصول عدم گفتمان اصیل و اسلامی مثبت‌انگاری تجرد است، در میان برخی متدینان به بهانه تخطئه هر نوع تجرد - اعم از تجرد به اختیار و تجرد به ناچار - تبدیل می‌شود و راه به رسمیت شناختن تجردهای به ناچار و تولید گفتمان اسلامی متناسب با آن را سد می‌کند.

گفتمان «آسیب‌شناسی اجتماعی» و تقویت بازنمایی منفی از دختران ناامید از ازدواج به ناچار

«آسیب‌شناسی» عنوان یکی از پربسامدترین گفتمان‌های اجتماعی سیاسی ایران است. این گفتمان مطرح، هم در فرهنگ عمومی ایرانیان و هم در فرهنگ تخصصی آکادمی‌های علوم اجتماعی ایران حضور و نفوذی فعال دارد. ردپای این سپهر گفتمانی را می‌توان از روحیه‌های نوستالژیک در فرهنگ عامیانه تا انبوه پایان‌نامه‌های جامعه‌شناختی و از صفحه حوادث روزنامه‌ها تا آثار ایران‌شناختی روشنفکران و منتقدان اجتماعی دانه‌درشت ملاحظه کرد. گفتمان عمومی آسیب‌شناسی، حضور چشمگیری نیز در لایه‌های سیاسی و ذهنیت سیاستگذاران کشور نشان می‌دهد. بیشتر تحلیل‌های مدیران فرهنگی، اجتماعی و خدماتی کشور از جامعه ایرانی و حتی جلوه‌های پساانقلابی آن، در چارچوب ادبیاتی ارائه می‌شود که دال مرکزی آن آسیب‌های اجتماعی

است. این واقعیت گفتمانی، جنبه‌های مذهبی هم به خود گرفته است؛ آنجا که بخش‌های مهمی از بدنه‌های مذهبی کشور و حتی برخی روحانیون بزرگ، جمع‌بندی وضعیت دینی کشور را با چاشنی عقب‌گرد نوستالژیک به دینداری قدیم در فرآیندی از «آسیب‌شناسی تدین امروز» ارائه می‌کند. این گفتمان، ما به ازاءهای آشکاری از خود را در تلقی بخشی از بدنه‌های انقلابی ایران از فرهنگ مقاومت و انقلابی‌گری امروز هم تولید کرده است؛ آنجا که نوعی تصور نوستالژیک از دوران طلایی دهه ۶۰، دستمایه آسیب‌شناسی به غایت انتقادی از شرایط حال می‌شود.

دانش جامعه‌شناسی به این گونه که در ایران موسوم است، یکی از بزرگ‌ترین پشتیبان نظری این رویکرد قدرتمند به شمار می‌رود. «جامعه‌شناسی ایرانی» پررنگ‌ترین جلوه و جمال خود را در توصیف‌ها و تحلیل‌های آسیب‌شناسانه از ایران بروز داده است. غلظت کارکرد آسیب‌شناسانه در جامعه‌شناسی ایرانی به قدری بالاست که آن را تا حدود زیادی به دانش «آسیب‌شناسی اجتماعی» تقلیل داده است. جریان غالب جامعه‌شناسی فعال در ایران چه جریان‌های دانشگاهی و چه جریان‌های روشنفکری غیر دانشگاهی، چه رویکردهای توصیفی-تبیینی و چه رویکردهای تاریخی-تحلیلی، آوردگاه و نمایشگاه انواعی از تنگناها، کژروی‌ها، بحران‌ها، بن‌بست‌ها، تردیدها، پشیمانی‌ها و تنبلی‌های ایرانیان است. در این نوع جامعه‌شناسی، فرهنگ و تاریخ ایران از طریق همنشین کردن افراطی آن با کاستی‌ها، ضعف‌ها و عیوب عملاً تخطئه و تحقیر می‌شود. وضع موجود، سیاه و عقب‌افتاده تصویر می‌شود و امکان هر نوع خیزش امیدوارانه به سوی آینده بهتر مورد تردید قرار می‌گیرد که تند شدن فضای انتقادی آکادمی‌های ایرانی علوم اجتماعی و بدبینی افراطی فارغ التحصیلان به گذشته، حال و آینده ایران از پیامدهای است. چنانچه، دانشجویان علوم اجتماعی در مقایسه با دانشجویان اغلب رشته‌های تحصیلی دیگر، خسته‌تر و ناامیدتر نشان می‌دهند. برای نمونه، بیشتر تولیدات «انجمن جامعه‌شناسی ایران»، مستقر در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، طی دهه اخیر سوبه پررنگی در آسیب‌شناسی داشته و حتی تحت همین عنوان رونمایی شده است.

گره‌خوردگی فعالیت‌ها و پروژه‌های تحقیقاتی برخی سازمان‌های خدمات اجتماعی کشور، مثل «ستاد مبارزه با مواد مخدر»، «بهزیستی»، «زندان‌ها و اقدامات تأمینی» و انواعی از مراکز سیاست‌گذاری و مدیریت اجتماعی مثل «شورای عالی انقلاب فرهنگی»، «شورای فرهنگ عمومی»، «مرکز مشارکت‌های زن و خانواده نهاد ریاست جمهوری» و غیره، با این گفتمان آکادمیک، هم در

تقویت اطلاعاتی و داده‌ای و هم در جافنادگی بیش از پیش آن در فضای مدیریت فرهنگی کشور مؤثر بوده است. به عبارت دیگر، انگیزه وافر سازمان‌های مرتبط با فقر، فساد، بزه و نابهنجاری برای حل یا کنترل این تحولات، وقتی با گرایش سنتی جامعه‌شناسان به «آسیب‌ها» پیوند می‌خورد، عملاً ظرفیت فضای نظری جامعه‌شناسی، ظرفیت فضای سیاستی مدیریت اجرایی و نیز ظرفیت سرشماری‌های فرهنگی- اجتماعی کشور را از رویکردهای «به‌سازانه» و «امیدوارانه» تهی و به رویکردهای «آسیب‌شناسانه» و «انتقادی» سوق می‌دهد. با این حال و پس از طی دو دهه از حاکمیت گفتمان «آسیب‌شناسی انتقادی»، حتی صاحبان، حاملان و مروّجان آن هم معتقدند که وضعیت آسیب‌های اجتماعی بهتر از قبل نشده است. جالب است که مواجهات اخیر مردم و نظام با انواعی از نابهنجاری‌های برآمده از تحولات جمعیتی و تکنولوژیک جدید در حالی است که آسیب‌های سنتی و قدیمی نیز همچنان غیر قابل کنترل و در حال رشد نشان می‌دهد.

«آسیب‌شناسی اجتماعی»، یک گفتمان علمی- به معنای بی‌طرف و لایشرط آن- نیست؛ بلکه با وجود صورتبندی‌های واقع‌گرایانه و داده‌پردازی‌های آماری، سویه‌های ایدئولوژیک به غایت غلیظی دارد. در گفتمان «آسیب‌شناسی اجتماعی» که به جای گفتمان «به‌سازی اجتماعی» نشسته است و بدون اینکه کاری عمده پیش ببرد، انبوهی از استعداد‌های سیاستی، مدیریتی، مهارتی، نظری، آکادمیک و نهایتاً اجتماعی کشور را همچنان به خود مشغول کرده، لایه‌های عمیقی از «شرق‌شناسی» مستتر است. «آسیب‌های برآمده از گفتمان آسیب‌شناسی اجتماعی» آنجا به نقطه اوج خود می‌رسد که این عنوان به مثابه برجسی برای دلالت بر «واقعیت‌گرایی اجتماعی» مصرف می‌شود؛ گویا شناخت «واقعیت‌های اجتماعی» و آنچه در جامعه می‌گذرد، صرفاً ذیل تابلو «آسیب‌شناسی» امکان‌پذیر است. در این منطق علم‌الاجتماعی، نسبت مستقیمی بین بالارفتن درجه انتقادی تحلیل اجتماعی با درجه واقع‌گرایی آن برقرار است. از این منظر شرق‌شناسانه، جمع‌بندی‌های مثبت و امیدآفرین اجتماعی، تحلیل‌های تخیلی، توهمی و در بهترین شرایط آرمان‌گرایانه تفسیر می‌شود.

نادیده‌انگاری ظرفیت‌های مثبت ناامیدان به ناچار از ازدواج، به ویژه در میان دختران ایرانی و بن‌بست دیدن زندگی و زمانه ایشان، یکی از پیامدهای گفتمان آسیب‌شناسی است. این گفتمان باعث شده که ناامیدی از ازدواج دختران مساوی با ناامیدی از ایشان تلقی شود و از این رو، تقریباً هیچ سیاست، برنامه و رویکرد الهام‌بخش و برانگیزاننده‌ای در این باره تدارک نشود. اینکه پیردختری-

به مثابه پربسامدترین دال زبانی - همچنان استعاره غالب دلالت بر این قشر است و اینکه به ندرت درباره اسطوره سازی از الگوهای الهام بخش و تراز برای این قشر سخن رفته است، متأثر از همین شرایط است. در حوزه عمومی خویشتنداری جنسی و پارسایی ارتباطی دختران ناامید از ازدواج در شرایط دگرگون شده و پراز اضطراب و تحریک کمتر به مثابه یکی از نشانگاه های فرزاندگی و درخشش فرهنگی و مذهبی مورد اعتنا و دلالت قرار می گیرد و در عوض دلالت به این قشر غالباً در همنشینی با معضلات و نابهنجاری ها و خطرات پیرامونی اجتماعی در نظر گرفته می شود.

حضرت معصومه علیها السلام و معنابخشی مثبت به «تجرد به ناچار دختران»

چنانکه از مباحثات پیشین به دست آمد، در مقام رویارویی با مسئله ناامیدی به ناچار از ازدواج هم تجرد برآمده از «رهبانیت همسرگزیز» مردود است و هم تجرد برآمده از «آزادباشی از خانواده»؛ پس راه میانه ای باید گشود که در چارچوب آن در کنار اصل اولی ازدواج به موقع دختران، برای طیفی از آنان که به هر دلیلی امکان ازدواج نیافته اند، الگویی از «زندگی در تجرد تراز» صورت بندی و عرضه شود. این الگو نه تنها می تواند در مدیریت و کنترل محدودیت های ناشی از ناهمسری پرتوفیق باشد؛ بلکه بیش از آن، افق های معنایی رهایی بخش جدیدی را هم به روی ناامیدان از ازدواج می گشاید. به نظر می رسد زندگی در تجرد حضرت فاطمه معصومه علیها السلام واجد دلالت های الهام بخش تام و تمامی در نیل به آرمان یاد شده است. شخصیت فاطمه علیها السلام دختر امام هفتم شیعیان، حضرت موسی بن جعفر علیه السلام به دو دلیل انسدادهای بنیادین موقعیت «پیردختری» را می گسلد:

۱. نخستین جهت الهام بخش در شخصیت حضرت معصومه علیها السلام برجسته شدن مؤلفه عفت، طهارت و در یک کلمه «معصومگی زنانه» در زمینه ای از ناهمسری است. این واقعیت می تواند به آن معنا دلالت دهد که برجسته ترین مزیت تجرد به ناچار، درخشش عفت و عصمت برآمده از پارسایی لطیف زنانه است. در این چارچوب رهایی بخش، ناامیدان از ازدواج نه تنها امکانی برای بی تقوایی و نابهنجاری نیستند؛ بلکه اتفاقاً کانون های تَلَأُوْ تَقْوَا و استوانه های پاکدامنی و پارسایی به شمار می آیند؛ یعنی اگر قرار باشد نشانه ها و قله های تقوا در جامعه اسلامی فهرست شوند، پیردختران اتفاقاً یکی از دسته های اصلی و درخشان این فهرست خواهند بود. در این دستگاه نظری، برشمردن مدام پیردختری ذیل آسیب های اجتماعی و تبدیل کردن آن به نوعی برچسب مذهبی یا برچسب جامعه شناختی منفی، خود آسیبی بزرگ است. وقتی دال مرکزی کنش

متقابل در زمینه ناامیدی از ازدواج، فحامت تقوایی و تهذیب لطیف زنانه شد، آن‌گاه زمینه برای دگردیسی در ذهنیت دختران ناامید از ازدواج به سوی تلقی‌های بسیار فاخرتر و پیشرفته‌تر انسانی و اسلامی از خودزنانه‌شان فراهم می‌شود. این روند متفاوت در ادامه، ثقل فرایند خودآیینی‌سازی دختران و زنان ناامید از ازدواج را از وجوه سنی و مادی، به وجوه روحی و معنوی تغییر می‌دهد و به این ترتیب، آنها را در برابر فرصت‌های جدید و نابی از بازخوانی خود و بازسازی «خودیت» قرار می‌دهد که بیش از هر چیز در ارتباط با «اسطوره معصومگی دخترانه» است.

۲. دومین دلیل الهام‌بخش در شخصیت حضرت معصومه (علیها السلام)، برجستگی حضور و نفوذ اجتماعی - سیاسی ایشان در فضای بین‌المللی است. در اینجا با نوعی از «دخترانگی در میان‌سال» - رشیدبودگی دخترانه - رو به روییم که نه تنها مانع تکاپوی اجتماعی و سیاسی دختران نیست؛ بلکه تجردهای میان‌سالانه را به مزیتی برای بروز و نفوذ اجتماعی دختران مسلمان در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل می‌کند. شاید اگر حضرت معصومه (علیها السلام) همسری داشت یا همین شرایط ناهمسری را در سنین پایین‌تری تجربه می‌کرد، اساساً از امکان سفر خطیری این چنین تاریخ‌ساز برخوردار نمی‌بود. این‌که کاروانی سیاسی و مؤثر حول شخصیت دختری مجزّد شکل بگیرد، مسافت زیادی از مدینه را به سوی مرو پیماید و در نهایت در شهر قم فرود آید تا از مدفن هسته کاروان، ریشه‌های تشیع تا عمق سرزمین ایران بدود، می‌تواند دلالت‌های الهام‌بخشی برای جدی‌انگاشتن ظرفیت‌های اجتماعی، سیاسی و تبلیغی در میان دختران میان‌سال عقیف این سرزمین داشته باشد. این وجه تمایز و مزیت می‌تواند آورده‌های زیادی در تقویت ارتباطات بین‌فرهنگی و بین‌المللی جمهوری اسلامی، به ویژه در جهان اسلام و کشورهای منطقه داشته باشد. بسیاری از زنان و دختران رشید و انقلابی ایرانی که به ناچار ناامید از ازدواج شده‌اند و دوران میان‌سال را می‌گذرانند، می‌توانند ظرفیت‌های فرهنگی و بین‌المللی زیادی را برای گفتمان اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی در جهان آزاد ایجاد کنند. این رویکرد خصوصاً با توجه به تقویت حوزه‌های عمومی زنانه در بیشتر کشورهای منطقه و به ویژه جهان اسلام و تناسب ورود زنان و دختران در این نوع از حوزه‌ها بیش از گذشته مورد تأکید است. این تأکید با توجه به پایان نسبی منازعات نظامی برآمده از سقوط دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی - عربی منطقه و پررنگ شدن فضای اجتماعی و تکاپوها و پویایی‌های متناسب با آن در شرایط پس از جنگ مضاعف است.

«آستانه حضرت معصومه (علیها السلام)» و خواهرانگی‌هایش برای توانمندسازی دختران ناامید

از ازدواج

تجردهای دخترانه و نیز زنانه‌ای که با ناامیدی از ازدواج همنشین می‌شوند، از سرفصل‌های اصلی در امر سیاست‌گذاری ازدواج و خانواده در ایران، به ویژه در دهه آینده به شمار می‌آید. این واقعیت قابل انکار یا نادیده‌انگاری نیست یا دست‌کم در سال‌های آینده نخواهد بود. مسئله‌ای این چنین لطیف و حساس را می‌توان از منظر دستگاه‌های نظری مختلفی به بررسی نشست. آنچه تا کنون در تجربه سیاستی جمهوری اسلامی ثبت است، «چالش‌انگاری» تمام‌عیار آن و عزم به انحلال همه ابعاد و گونه‌های مجرد در «ازدواج» است. جالب است که با وجود رشد مدام دختران و زنان بازمانده از کاروان ازدواج و شکل‌گیری جمعیت‌های انبوهی از دختران و زنان ناامید یا در شرف ناامیدی، این زنان و دختران همچنان در نظام سیاست‌گذاری کشور به رسمیت شناخته نشده‌اند و اگر هم شبه‌رسمیتی است، ذیل گفتمان آسیب‌شناسی اجتماعی و به مثابه یکی از اقشار واجد آسیب رده‌بندی شده‌اند.

فارغ از اینکه ادعاهای منفی درباره زنان و دختران ناامید از ازدواج مستند به تقریباً هیچ مطالعه استاندارد علم‌الاجتماعی نیست و اساساً هنوز مطالعه‌ای وجود ندارد که میزان آسیب‌های اخلاقی و رفتاری را بین دختران جوان‌تر امیدوار به ازدواج و دختران میان‌سال‌تر ناامید یا در آستانه ناامیدی در مقایسه با هم بسنجد. مطالعات علم‌الاجتماعی فراوانی وجود دارد که توضیح می‌دهد اتفاقاً برچسب‌های منفی سیاستی، رسانه‌ای و فرهنگی، از زمینه‌های جدی در شکل‌گیری خوددیت‌های نابسامان و نابهنجار دخترانه است که می‌تواند منشأ بسیاری از آسیب‌های مرسوم دیگر باشد (برای نمونه، نک: اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷-۲۰۵). «نظریه برچسب زدن» بیشترین ارتباط را با کارهای ادوین لمرت و هاوارد بیکر دارد. این نظریه بر آن است که افکار و مقاصد درباره نفوس نقش کلیدی در زندگی اجتماعی بازی می‌کند. با این حال، جهت‌گیری عمومی نظریه برچسب زدن با ادراکات کلان‌تر درباره چگونگی کاری که فرهنگ انجام می‌دهد، سازگارتر است. هسته مرکزی این نظریه این ایده است که چیزی به نام انحراف فی‌نفسه (perse) وجود ندارد. به جای آن، تیپ‌هایی از اشخاص یا اعمال وجود دارد که به عنوان منحرف طبقه‌بندی شده و به بیان دیگر، چنین برچسبی خورده‌اند. بکر در نوشته مشهوری آورده است: «منحرف کسی است که این برچسب با موفقیت بر او زده شده است. رفتار منحرفانه، رفتاری است که مردم بر آن چنین برچسبی زده‌اند» (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

این مطالعه بر آن است که پیشبرد سیاست عمومی و فراگیر تکریم ازدواج به موقع، منافاتی با «برندینگ مثبت از زنان و دختران ناامید از ازدواج» به مثابه یک پیوست فرهنگی ظریف ندارد. این نوع از معنا سازی های مثبت، زمینه توانمند سازی زنان و دختران ناامید از ازدواج یا در آستانه ناامیدی را فراهم می آورد (برای مطالعه بیشتر درباره توانمند سازی فرهنگی و توانمند سازی زنان، نک: قلی پور و همکاران، ۱۳۸۷؛ حسینی، ۱۳۸۷؛ فرهنگی، ۱۳۸۹؛ اعرابی، ۱۳۸۷).

ظرفیت های وجودی منحصر به فرد حضرت معصومه (ع) می تواند منشأ نظری و روان شناختی این برندینگ مثبت باشد. در این چارچوب، آستانه حضرت معصومه (ع) به مثابه کانونی راهبردی در معنا بخشی فاخر به «تجربدهای به ناچار» تلقی می شود. این آستانه از ظرفیت بی بدیلی در کنش متقابل نمادین با دختران ناامید از ازدواج برخوردار است و نقشی بسیار لطیف و حساس در ارتقای خودسازانه تلقی های این دسته از زنان و دختران از خود دخترانه شان دارد. خلاقیت در بهانه سازی های مختلف برای «تکریم بانوان مجرد میان سال»، اعم از تکریم های خرمی و فراخرمی، از بهترین سیاست های فرهنگی در این حوزه است که آستانه حضرت معصومه (ع) می تواند عهده دار اجرای آن باشد. همچنین آستانه حضرت معصومه (ع) می تواند دختران و زنان ناامید از ازدواج ایران را به عنوان مهم ترین مخاطب فرهنگی-اجتماعی خود در نظر بگیرد و برنامه های گوناگونی برای ارتباط گیری الهام بخش با ایشان داشته باشد. این نوع رویه ها سبب تشدید هم ذات پنداری مثبت این قشر اجتماعی با شخصیت حضرت معصومه (ع) می شود که به شدت در ارتقای روحیه معنوی و مذهبی و همچنین در تقویت اعتماد به نفس ایشان مؤثر است. ارسال پستی هدایا در مناسبت های مختلف، نامه نگاری های مهربانانه و دلنشین، ایجاد مرکزی برای ارتباط گیری و مشاوره تلفنی برای پاسخگویی به سؤالات مذهبی و غیر مذهبی ایشان، برگزاری مراسم نکوداشت دختران ناامید از ازدواج برجسته، تأسیس مرکزی برای حمایت های مادی، معنوی، حقوقی و ارتباطی از ازدواج این دختران، دعوت سالانه حمایت مالی و پذیرایی از دخترانی که توان مالی سفر زیارتی به قم را ندارند، همدردی با ایشان در موقعیت هایی که دچار بحران و اندوه هستند (تصور کنید خادمی به نمایندگی از آستانه، فوت عزیزان این دختران را به صورت حضوری یا تلفنی به ایشان تسلیت گویند)، شادی با ایشان در مناسبت های مبارک یا موقعیت های خاص موفقیت و کامیابی (تصور کنید خادمی به نمایندگی از آستانه، موفقیت های شغلی، علمی، ورزشی و... یا سالروز تولد این دختران را به صورت تلفنی یا حضوری به ایشان تبریک گویند)، عیادت خادمان آستانه از دخترانی

که دچار بیماری‌های سخت شده‌اند و موارد دیگری از این دست، می‌تواند مورد توجه برنامه‌ریزان فرهنگی آستانه مبارکه حضرت معصومه علیها السلام قرار گیرد.

همچنین تقویت استعاره - برند «معصومه» در جایگزینی برند منفی «پیردختر» (البته به برندهای دیگری هم می‌توان اندیشید) از طریق فرایندهای رسانه‌ای و تربیتی کشور، برجسته‌سازی وجوه عقیقانه و عصمت‌اندودی‌هایی که در زندگی و زمانه این گروه از دختران و زنان وجود دارد، بازخوانی معصومه‌واری‌های اسطوره‌ای دختران مسلمان در طول تاریخ و زمینه‌سازی و اولویت‌بخشی برای حضور و بروز اجتماعی و انقلابی این تیپ اجتماعی، به ویژه در عرصه‌های بین‌المللی، از جمله ایده‌های پیشنهادی در این چارچوب به شمار می‌آید. این سیاست‌ها می‌تواند از طریق سرمایه‌گذاری آستانه در تولید سریال‌های تلویزیونی یا فیلم‌های سینمایی که این گونه دختران قهرمانان آن هستند، دنبال شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

۱. احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۵)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: وزارت آموزش عالی.
۲. ارحامی، آسیه و سمانه مرتجی (۱۳۹۵)، نگاهی به بایسته های آماری در سیاست گذاری در حوزه ازدواج، تهران: مرکز پژوهش های مجلس.
۳. اعرابی، سیدمحمد و مرجان، فیاضی (۱۳۸۷)، «متدولوژی تدوین و جاری سازی استراتژی توانمندسازی منابع انسانی در بستر فرهنگی ایران»، پژوهش های مدیریت منابع انسانی دانشگاه امام حسین (ع)، شماره ۱.
۴. اسمیت، فلیپ (۱۳۸۳)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
۵. حسینی، سیدجواد (۱۳۹۳)، «راز عدم ازدواج حضرت معصومه (ع)، نشریه حرم، شماره ۱۳۵.
۶. حسینی، نسری (۱۳۸۷)، «عوامل مؤثر بر توانمندسازی زنان»، پژوهش زنان، شماره ۱.
۷. ریتزر، جورج (۱۳۷۸)، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۸. ساروخانی، باقر (۱۳۸۱)، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران: انتشارات سروش.
۹. سایت سازمان ثبت احوال کشور.
۱۰. سایت مرکز آمار ایران.
۱۱. ستوده، هدایت الله (۱۳۸۴)، جامعه شناسی با تأکید بر دیدگاه های کارکردگرایی، تضاد و کنش متقابل اجتماعی، تهران: نشر ندای آریانا.
۱۲. عضدانلو، حمید (۱۳۸۴)، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی، تهران: نشر نی.
۱۳. فرهنگی، علی اکبر و مجتبی اسکندری (۱۳۸۹)، «معرفی توانمندسازی در مدیریت و الگوهای آن»، فصلنامه مطالعات فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. فیض قمی، عباس (۱۳۶۹)، گنجینه اسرار قم، قم: انتشارات انصاریان.
۱۵. قلی پور، آراین و اشرف رحیمیان (۱۳۸۷)، «نقش تحصیلات رسمی و اشتغال سازمانی در توانمندسازی زنان»، پژوهش زنان، شماره ۳.
۱۶. کوزر، لوییس (۱۳۷۹)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۷. کوئن، بروس (۱۳۷۶)، درآمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات توتیا.