

نقش نهاد خویشاوندی در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی

محمود کریمی^۱

محمدحسین شیرزاد^۲

محمدحسن شیرزاد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱، صفحه ۹۵ تا ۱۲۱ (مقاله پژوهشی)

چکیده

«امنیت» از ضروری‌ترین نیازهای آدمی در سرتاسر جهان است که شیوه تأمین آن، به طور گسترده مورد توجه قرآن کریم قرار گرفته است. با این حال، فاصله‌های تاریخی و گفتمانی از بافت نزول موجب شده است که آموزه‌های امنیتی قرآن کریم غالباً منحصر به مفاهیمی چون جهاد یا آیاتی چون انفال/۶۰ شود و ابعاد مهم دیگری از آن از نظرها دور بماند. به منظور جبران بخشی از این خلأ مطالعاتی، در نوشتار حاضر کوشش می‌شود با اتخاذ رویکرد انسان‌شناسی تاریخی به امنیت، یکی از منابع اصلی اما مغفول و کم‌شناخته‌ی امنیت در بافت نزول - یعنی نهاد خویشاوندی - به مطالعه گذاشته شود و بخش مهمی از آموزه‌های قرآنی در این باره بازکاویده شود. این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم برای بسط امنیت در جامعه، از ظرفیت این نهاد اجتماعی بهره برده و به طور ویژه از نقش خویشاوندی نسبی، خویشاوندی سببی و خویشاوندی استعاره‌بنیاد در تأمین امنیت سخن گفته است.

کلیدواژه‌ها: امنیت در قرآن، بافت نزول قرآن، انسان‌شناسی امنیت، انسان‌شناسی تاریخی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران: karimii@isu.ac.ir

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

m.shirzad862@gmail.com

۳. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران: m.shirzad861@gmail.com

درآمد

ارائه تعریفی جامع و مانع از «امنیت» امری بسیار دشوار است؛ آن‌طور که امنیت‌پژوهان گفته‌اند اجماعی بر چپستی این مفهوم وجود ندارد و برای آن بیش از ۱۵۰ تعریف ذکر شده است که گاه با هم تعارض جدی دارند (افتخاری، ۱۳۹۱ش، ۸۰-۸۱). با این حال می‌توان امنیت را بر پایه تعریفی که فرهنگ دانشگاهی وبستر به دست داده است، چنین بازشناخت: «وضعیتی که متضمن آسودگی از هرگونه ترس، نگرانی، اندوه، خطر، آزار و زیان است» (Webster, 1916, 873). تعریف یادشده به خوبی نشان می‌دهد که امنیت امری عام و کلی است که ابعاد متعدد و سطوح مختلفی را دربرمی‌گیرد. فارغ از برخی تفاوت‌های جزئی، امنیت‌پژوهان غالباً بر این باورند که امنیت دست‌کم دارای ۵ بُعد و ۳ سطح است؛ ابعاد امنیت شامل «امنیت نظامی و سیاسی»، «امنیت فرهنگی و اجتماعی»، «امنیت حقوقی و قضایی»، «امنیت اقتصادی» و «امنیت زیست‌محیطی» می‌شود، و سطوح امنیت نیز - از سطح خرد تا کلان - مشتمل بر «امنیت فردی»، «امنیت اجتماعی» (گروهی) و «امنیت ملی» می‌گردد (نک: اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۶ش، ۲۳-۴۰؛ جهان‌بزرگی، ۱۳۸۸ش، ۴۹-۱۳۷).

از آنچه گذشت به خوبی پیداست که امنیت در شمار ضروری‌ترین نیازهای آدمی در سرتاسر جهان قرار دارد و از این منظر، امری همگانی و جهان‌شمول محسوب می‌شود. با این حال نمی‌توان منکر این حقیقت شد که امنیت دارای جنبه‌های فرهنگی نیز هست که می‌تواند از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد. برای مثال، برخی از اقوام ابتدایی چنین اعتقاد دارند که ارواح نیاکان عاملی امنیت‌بخش در دفع شرور و خطرات هستند (See: Crooke, 1908, 425 ff.; Hardacre, 2005, 320-325)؛ حال آنکه این سنخ از باورها جایگاهی در اغلب جوامع معاصر ندارد و به مثابه مشتی خرافات انگاشته می‌شود.

همین گونه‌گونی‌های فرهنگی در حوزه امنیت است که امکان طرح این بحث در دانش انسان‌شناسی فرهنگی^۴ را فراهم آورده و در دهه اخیر، زمینه شکل‌گیری شاخه مطالعاتی جدیدی به نام «انسان‌شناسی امنیت»^۵ را مهیا کرده است (ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ۱۲-۱۷). انجمن اروپایی انسان‌شناسی این شاخه نوپدید علمی را چنین معرفی کرده است: «یک زیرشاخه‌ی در حال رشد در دانش انسان‌شناسی که می‌خواهد دریابد امنیت در جوامع مختلف بشری چگونه تأمین می‌شود و چگونه مورد خدشه قرار می‌گیرد» ([https://anthro-security.net/...](https://anthro-security.net/)). مبتنی بر تعریف یادشده،

۴ «انسان‌شناسی فرهنگی» (Cultural Anthropology) دانشی است که شباهت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی میان اقوام و ملل مختلف در جهان را به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار می‌دهد (ریویر، ۱۳۹۰ش، ۲۶-۲۷).

۵ Anthropology of Security

پژوهشگران این حوزه مطالعاتی در صددند شیوه تأمین امنیت در هر جامعه را بکاوند و نهادهای درگیر یا بازیگرانی را که در تحقق آن ایفای نقش می‌کنند، بازشناسند (Goldstein, 2010, 488)؛ حال، این منابع امنیت‌بخش می‌توانند به فراخور باورداشت‌های فرهنگی و سبک زندگی، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشند. برای مثال در دوران معاصر، این نهادهای پلیسی و انتظامی هستند که در ازای دریافت دستمزد، امنیت مسافران در فرودگاه‌ها را با کمک فناوری‌ها و ابزارهای نوین الکترونیکی تأمین می‌کنند (برای پژوهشی انسان‌شناختی در این باره، نک: Maguire & Murphy, 2015, 157-179)؛ حال آنکه در فرهنگ عرب پیش از اسلام، این جنیان بودند که در قبال خواندن برخی تعاویذ یا گذراندن چند قربانی، امنیت مسافران را در بیابان‌ها و شوره‌زارهای جزیره‌العرب تأمین می‌کردند (جاحظ، ۱۴۱۶ق، ۶/ ۲۱۷؛ آلوسی، ۱۳۱۴ق، ۲/ ۳۲۵-۳۲۶). عالمان تفسیر بر این باورند که آیه ۶۰ سوره جن اشاره به همین باور فرهنگی نزد اعراب جاهلی دارد: ﴿وَ أَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ...﴾ (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۹/ ۶۸؛ طوسی، بی‌تا، ۱۰/ ۱۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰/ ۵۵۵؛ سیوطی، ۱۳۱۴ق، ۶/ ۲۷۱-۲۷۲).

با عنایت به آنچه گذشت، نگاهی تاریخی به سازوکارهای تأمین امنیت نشان می‌دهد که هرچه به دوره معاصر نزدیک می‌شویم، نهادهای ویژه‌ای برای تأمین امنیت تأسیس، و این وظیفه خطیر به آنها سپرده می‌شود. صورت تکامل‌یافته‌ی این نگاه را می‌توان در پیدایش نهادهای مختلف امنیتی در عصر حاضر همچون پلیس، ارتش و وزارت دفاع بازجست. این در حالی است که هرچه به عقب رویم، از تعدد و تنوع این نهادهای تخصصی کاسته می‌شود و نقش نهادهای اجتماعی همچون خویشاوندی، اقتصاد و سیاست پررنگ‌تر می‌شود. برای مثال، در دنیای معاصر و در پی تضعیف روابط خویشاوندی، کارکردهای امنیتی پیوندهای خویشی یا به ذهن خطور نمی‌کند و یا در رتبه‌های پایین از فهرست منابع امنیتی جای می‌گیرد؛ حال آنکه رویکرد انسان‌شناسی تاریخی به امنیت حاکی از آن است که این پیوندها - به‌ویژه در جوامع ابتدایی - اصلی‌ترین نقش را در تأمین امنیت ایفا می‌کردند، و حتی ثروت (اقتصاد) و قدرت (سیاست) نیز در قالب همین پیوندها ساخته و پرداخته می‌شدند. در همین راستا، قرآن کریم نیز با فاصله گرفتن از نگاه جزیره‌ای، امنیت را به مثابه یک امر شبکه‌ای نگریسته و به‌جای محو کردن تأمین آن بر دوش یک نهاد خاص، از ظرفیت نهفته در همه نهادهای اجتماعی - مخصوصاً نهاد خویشاوندی - بهره برده است.

طرح مسأله

این نوشتار در صدد است با فاصله‌گیری از رویکردهای رایج به امنیت در قرآن که غالباً محدود به آیاتی چون ﴿وَ أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ (انفال/ ۶۰) می‌شود، رویکرد انسان‌شناسی

تاریخی^۶ را به خدمت بگیرد و این بار آموزه‌های قرآنی در حوزه امنیت را با تمرکز بر نهاد خویشاوندی به مطالعه گذارد. مسئله اصلی این نوشتار آن است که اولاً: نهاد خویشاوندی در فرهنگ عرب عصر نزول چه نقشی در تأمین امنیت ایفا می‌کرده، و ثانیاً: قرآن کریم چگونه از ظرفیت این نهاد برای بسط امنیت سود جسته است.

در سخن از پیشینه این مقاله باید گفت، تاکنون پژوهشی که سه ضلع «نهاد خویشاوندی»، «امنیت‌پژوهی» و «مطالعات قرآنی» را از منظر انسان‌شناسی فرهنگی به هم پیوند زده باشد، به انتشار نرسیده است. از این رو، مقاله حاضر را می‌توان از نخستین کوشش‌ها در این زمینه قلمداد کرد.

پیش از ورود به اصل بحث، در مقام تعریف از «خویشاوندی»^۷ باید خاطر نشان کرد، این اصطلاح به مجموعه‌ای از پیوندها اشاره دارد که یا به صورت انتسابی - یعنی از طریق نسب و خون - و یا به صورت اکتسابی و قراردادی - یعنی از طریق ازدواج و دیگر اسباب پذیرفته در هر جامعه - تعدادی از انسان‌ها را بر پایه مجموعه‌ای از تکالیف و حقوق مشخص، به یکدیگر وصل می‌کند. انسان‌هایی که به طور انتسابی به هم پیوند می‌یابند، «خویشاوندان نسبی»، و انسان‌هایی که به طور قراردادی به یکدیگر متصل می‌شوند، «خویشاوندان سببی» خوانده می‌شوند (بیرو، ۱۳۷۰ش، ۱۹۹؛ ریویر، ۱۳۹۰ش، ۹۲؛ Seymour-Smith, 1986, 5, 51; Morris, 2012, 4, 48). به اینها باید نوع سومی از خویشاوندی را اضافه کرد که نه بر پایه نسب و سبب، که بر پایه استعاره‌ای از روابط نسبی یا سببی، نوعی از خویشاوندی مجازی را پدید می‌آورد که به آن «خویشاوندی استعاره‌بنیاد» گفته می‌شود (Ferraro & Andreatta, 2010, 234-235). مطالعات انسان‌شناسی نشان می‌دهد که هر کدام از اقسام یادشده از سازوکارهای ویژه‌ای برای تأمین امنیت - به‌ویژه در جوامع گذشته (همچون جامعه عرب عصر نزول) - برخوردارند که آگاهی از آن می‌تواند درک بهتری از ساختار امنیتی آن جوامع به دست دهد.

خویشاوندی نسبی و نقش آن در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم

چنانکه گفته آمد، خویشاوندی نسبی گونه‌ای از پیوند خویشی است که انسان‌ها را بر اساس رابطه خونی به یکدیگر مرتبط می‌سازد. این نوع از خویشاوندی، به صورت مدرج، دربردارنده

^۶ «انسان‌شناسی تاریخی» (Historical Anthropology) دانشی است که موضوع مطالعه آن، جوامعی است که در برهه‌ای از گذشته می‌زیسته‌اند (مثل جامعه عرب عصر نزول) و امروزه جز از طریق داده‌های تاریخی (گزارش‌ها و یادمان‌های تاریخی) به مطالعه در نمی‌آیند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: Macfarlane, 1977, passim).

^۷ Kinship

نهادهای متعدد است که با یکدیگر رابطه عموم و خصوص دارند؛ کوچکترین واحد «خانواده»^۸ است که شامل پدر، مادر و فرزندانشان می‌شود، و بزرگترین واحد نیز «قبیله»^۹ نام دارد که جمع کثیری از افراد را که به نیای مشترک نسب می‌رسانند، به یکدیگر پیوند می‌دهد. در حدّ فاصلِ خانواده تا قبیله، گروه‌های خویشاوندی کوچکتر قرار دارد که از آن در فرهنگ عربی با نام‌های متفاوت چون بطن، فخذ، فصیله و عَشیره یاد می‌شود که در چستی آنها اتفاق نظر وجود ندارد (علی، ۱۹۹۳م، ۱ / ۵۰۹-۵۱۱؛ Landau-Tasserou, 2006, 364)، اما می‌توان معادل تقریبی‌شان در متون انسان‌شناسی را «دودمان»^{۱۰} در نظر گرفت.

از نقطه‌نظر انسان‌شناسی، آنچه پیداست آن است که فقدان حکومت مرکزی در شبه‌جزیره، تأثیری شگرف در ابتدای نظامات اجتماعی عرب بر ساختارهای قبیله‌ای گذاشت؛ به گونه‌ای که هر قبیله به مثابه یک کشور مستقل عمل می‌کرد و از ساختار اقتصادی، سیاسی و امنیتی مخصوص به خود برخوردار بود (دلو، ۱۹۸۹م، ۱ / ۱۵۳؛ برو، ۱۹۹۶م، ۲۵۲-۲۵۳؛ العلی، ۲۰۰۰م، ۱۸۷-۱۸۸). در این شرایط فرهنگی - اجتماعی، اعضای قبیله نسبت به هم احساس تعهد متقابل می‌کردند و یکدیگر را در برابر خطرات احتمالی مورد حمایت قرار می‌دادند. شکل گرفتن آنچه در فرهنگ عربی، عصیّت یا حمیّت قبیله‌ای خوانده می‌شد، به همین حقیقت بازمی‌گردد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ۱۵۹-۱۶۱).

با عنایت به نقش پیوندهای نسبی در برقراری امنیت است که می‌توان به درک بهتر از پاره‌ای آیات قرآنی دست یافت؛ مثلاً قرآن کریم در سوره مجادله، اظهار مودّت با دشمنان خدا و پیامبر اکرم (ص) را بر نمی‌تابد و مؤمنان حقیقی را آنانی معرفی می‌کند که با دشمنان دین - گرچه پدران و فرزندان و برادران و عَشیره‌شان باشند - دوستی نمی‌کنند: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...﴾ (مجادله/۲۲). آیه یادشده مودّت نداشتن با خویشاوندان نسبی کافر را نشانه ایمان حقیقی می‌داند؛ چرا که ابتدای فرهنگ عرب بر ساختار قبیله‌ای موجب می‌شد که دوستی نکردن با خویشان باعث از دست دادن حمایت‌های قبیله‌ای شود و امنیت فرد را در برابر تهدیدهای پیرامونی به نازلترین سطح خود برساند.

۸ Family

۹ Tribe

۱۰ Lineage

نیز در آیه‌ای دیگر، مرجح دانستن پدران، فرزندان، برادران، همسران و عشیره‌ها بر خدا و رسول (ص) به شدت مورد نقد واقع شده و مستوجب عذاب دانسته شده است: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ ... أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ...﴾ (توبه/۲۴). مقدم داشتن اراده‌ی خویشاوندان نسبی بر آموزه‌های اسلامی، ریشه در اقتضائات فرهنگی و اجتماعی در بافت نزول داشت؛ چرا که گرویدن به اسلام موجب پشت کردن به روابط خویشی می‌شد و فرد را از حمایت‌های قبیله‌ای محروم می‌ساخت. شاهد تاریخی بر این مطلب، سخنی است که از ابوسفیان بر جای مانده است؛ او به‌رغم آنکه از جایگاهی بلند در قریش برخوردار بود، خود را ملزم به اطاعت از اراده حاکم بر قریش می‌دانست و می‌گفت: «لستُ أخالفُ قریشاً، أنا رجلٌ منها، ما فعلتُ فعلتُ»، یعنی: «من با قریش مخالفت نمی‌ورزم، زیرا من یکی از اعضای آن هستم، پس هر چه قریش انجام دهد، من هم انجام می‌دهم» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ۱/۲۰۲).

با عنایت به داده‌های انسان‌شناختی، کارکردهای امنیتی خویشاوندی نسبی در بافت نزول را می‌توان در دو ساحت اصلی مورد مطالعه قرار داد که شرح آن از قرار زیر است:

۱. خانواده و کارکردهای امنیتی آن در قرآن کریم

در آغاز باید دانست شناخت عمیق از کارکردهای امنیتی خانواده در بافت نزول قرآن، در گرو شناخت کامل از ماهیت خانواده در آن بافت فرهنگی است. در این رابطه باید از دو ساختار کاملاً متفاوت از خانواده سخن گفت که عالمان علوم اجتماعی از آن تحت عنوان «خانواده هسته‌ای»^{۱۱} و «خانواده گسترده»^{۱۲} یاد می‌کنند. آنچه ما امروزه از خانواده می‌شناسیم، غالباً مربوط به خانواده هسته‌ای است؛ یعنی خانواده‌ای که بر رابطه زن - شوهری استوار است و شامل شوهر و همسر و فرزندان می‌شود. در نقطه مقابل، خانواده گسترده قرار دارد و آن خانواده‌ای است که شامل خویشاوندانی از سه نسل به بالا می‌شود و در صورت پدربتبار بودن، دربردارنده پدربزرگ، مادربزرگ، پدر، مادر، همسر، فرزندان، برادران، برادرزاده‌ها، عموها، عموزادگان و نیز خواهران و عمه‌های ازدواج‌نکرده است (ریویر، ۱۳۹۰ش، ۱۰۸؛ Seymour-Smith, 1986, 108, 110-111; Giddens, 2009, 331; Morris, 2012, 91, 182).

شکل‌گیری یک خانواده هسته‌ای متوقف بر ازدواج یک زوج است که در پی آن، واحدی مستقل ایجاد می‌شود که اعضایش به دلیل کمی جمعیت، به یکدیگر بسیار وابسته‌اند؛ به گونه‌ای که

۱۱ Nuclear family

۱۲ Extended family

در صورت مرگ مرد یا زن، زندگی برای زوجِ بازمانده و فرزندان او بسیار سخت و گاه مخاطره‌آمیز می‌شود. این در حالی است که خانواده گسترده از پیش موجود است و تنها با اختیار کردن همسر توسط پسران خانواده، عضوی جدید به اعضایش افزوده می‌شود. جمعیت بیشتر و درهم‌تنیدگی اعضا در خانواده گسترده موجب می‌گردد که مرگ یکی از آنان باعث ناامنی جبران‌ناپذیر برای دیگر اعضا نشود. مثلاً با مرگ شوهر، زن و فرزندان او تنها یکی از حامیان خود را از دست می‌دهند و همچنان از سوی پدر، برادران و برادرزادگان متوفی مورد حمایت قرار می‌گیرند و از منافع اقتصادی خانواده بهره می‌برند (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶ ش، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۴-۳۷۵؛ Kottak, 2002, 232-243; Ferraro, 2006, 230-232).

اینک که مقصود از ماهیت خانواده و اقسام آن مشخص شد، باید افزود که آنچه در بافت نزول قرآن کریم به عنوان خانواده شناخته می‌شد، خانواده‌های گسترده‌ای بودند که از کنار هم قرار گرفتن چند نسل شکل می‌گرفتند. واژه‌های «اهل» و «آل» که هر دو صورت‌های گویشی مختلف از یک واژه هستند و گاه به «البت» اضافه می‌شوند (اهل البیت/آل البیت)، دقیقاً ناظر به همین نوع از خانواده‌ها در عصر نزول هستند که با هم درون یک خانه زندگی می‌کردند^{۱۳} (نک: آذرنوش، ۱۳۷۴ ش، ۵۳۶؛ نیز راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۹۶، ۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۳۷-۳۸).

فاصله‌های تاریخی و گفتمانی عالمان تفسیر از سبک زندگی برآمده از خانواده‌های گسترده باعث شده است فهم دقیق از برخی آیات قرآنی دچار خلل شود و سویه‌های امنیتی آن آیات به محاق فرو رود. نمونه روشن از این مطلب، تأکیدات مکرر اسلام به «صله ارحام» است که در آیات قرآنی و روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. پیداست که خارج کردن این آیات و روایات از بستر فرهنگی خود، عالمان مسلمان را از فهم جنبه‌های مختلف آن محروم ساخته و با تقلیل

۱۳ باید خاطر نشان کرد که قرآن کریم واژه‌های اهل و آل را در دو معنا به کار برده است:

الف) معنای عرفی: «خانواده و خاندان»، مثلاً: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا...﴾ (نمل/۷) و ﴿وَإِنْ حِفْظُ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا...﴾ (نساء/۳۵).

ب) معنای ثانوی: «پیروان»، با این توضیح که گاه مقصود قرآن کریم از واژه‌های یادشده، غیر از معنای عرفی آنها بوده و از آن نوعی تبعیت دینی یا سیاسی - اجتماعی اراده شده است. از جمله می‌توان تعبیر «آل فرعون» (مثلاً اعراف/۱۳۰، ۱۴۱) و «اهل الكتاب» (مثلاً آل عمران/۶۹-۷۲) را یاد کرد که به ترتیب اشاره به هواداران فرعون و پیروان کتب آسمانی پیشین دارد. در همین راستا، قرآن کریم همسر لوط(ع) را به واسطه کفرش، در زمره آل آن حضرت به شمار نیاورده: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا امْرَأَتَهُ...﴾ (حجر/۵۸-۶۰). و فرزند نوح(ع) را به واسطه کفرش، اهل آن حضرت ندانسته است: ﴿... وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي... * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...﴾ (هود/۴۵-۴۶).

مضامین این آموزه‌ها به دریاچه آشنای ذهن، منجر به ریزشِ بخش قابل ملاحظه‌ای از معانی مستتر در آنها شده است. از همین روست که عالمان مسلمان - به‌ویژه در عصر حاضر - مطابق با گفتمان‌های حاکم بر خانواده هسته‌ای، با انگاره صله ارحام مواجهه یافته و آیات و روایات ناظر به آن را در حد پندهای اخلاقی مبنی بر ملاحظت و احسان به خویشاوندان و حتی بعضاً تفقد و دیدوبازدید کردن از آنان فروکاسته‌اند (مثلاً نک: سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ۳۳۱-۳۳۲)؛ حال آنکه بازخوانی این متون در بستر فرهنگی خانواده‌های گسترده می‌تواند هم درک بهتری از ماهیت صله ارحام به دست دهد و هم کارکردهای امنیتی آن را روشن سازد.

در توضیحی مختصر درباره صله ارحام باید گفت چنانکه از واژه «رَحِم» - به معنای «محل رشد جنین» - برمی‌آید، مقصود از «أرحام» جمعی از افراد هستند که به طور مستقیم یا با واسطه، از شکم یک مادر زاده شده و بدین‌سان از خویشاوندان نسبی هم به شمار می‌روند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۸ق، ۳ / ۲۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲ / ۲۳۲-۲۳۳). در چنین بافت فرهنگی، صله ارحام به این معناست که پیوندهای خویشی میان اعضای خانواده تقویت شود و از هرگونه عاملی که این روابط را مختل سازد، پرهیز گردد. تداوم این پیوندها در فرهنگ عربی، صله ارحام خوانده می‌شود که گذشته از آثار متعدد اجتماعی، دارای کارکردهای حمایتی و امنیتی برای خانواده نیز هست.

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان به درک دقیق‌تر از مجموعه آیات زیر دست یافت:

الف) پاره‌ای از آیات قرآنی بر این نکته تصریح دارند که ارحام از جایگاهی ممتاز در زندگی برخوردارند و قطع رابطه با آنها در زمره کارهای ناپسند و در تضاد با اراده الهی قرار دارد. برای نمونه، خداوند متعال بُردن رشته‌های خویشاوندی را به افساد در زمین عطف کرده و عوامل آن را مورد لعن الهی معرفی کرده است: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ...﴾ (محمد/۲۲-۲۳). با توجه به اینکه «فساد» در قرآن کریم بر نوعی از نامنی دلالت دارد (شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ۱۰۵)، عطف شدن قطع رحم به فساد نشان از سویه‌های ضد امنیتی این رفتار در بافت نزول قرآن دارد؛ گذشته از این، اغلب عالمان تفسیر بر این عقیده‌اند که

۱۴ ناگفته پیداست که تأکید بر کارکرد صله ارحام در تأمین امنیت، به معنای نفی دیگر کارکردهای آن نیست؛ بلکه به این معناست که نباید از سویه‌های امنیتی این آموزه اسلامی غافل ماند. انسان‌شناسان در سخن از کارکردهای چندوجهی یک پدیده فرهنگی، از اصطلاح «پدیده اجتماعی تام» (total social fact) استفاده می‌کنند و مقصودشان این است که عوامل متعددی در بروز هر رفتار اجتماعی (از جمله: صله ارحام) ایفای نقش می‌کنند که نباید هیچ کدام را به آسانی نادیده گرفت (Amit, 2004, 479).

مقصود قرآن کریم از آنچه خداوند متعال دستور به پیوندش داده (ما أمرَ الله به أن يُوصَلَ)، صله ارحام است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱/ ۱۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲/ ۳۷۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۱/ ۱۱۹).

ب) قرآن کریم در آیاتی چند، نیکی به والدین و خویشان را پس از عبادتِ خداوند متعال مورد تأکید قرار داده که خود حاکی از اهمیتِ وصف‌ناپذیرِ روابطِ خویشاوندی در زمانه نزول است؛ مثلاً: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾ (نساء/۳۶). احسان به خویشان به معنای تعهد متقابل اعضای خانواده نسبت به یکدیگر و حمایت از هم در همه شرایط است که منجر به تداوم پیوندهای خویشاوندی و در نتیجه تأمین امنیت برای اعضای خانواده می‌شود.

ج) توصیه‌های مکرر قرآن کریم به حمایت‌های مالی از خویشان را می‌توان در راستای افزایش امنیت اقتصادی ارحام و تعمیق پیوندهای خویشی با آنان مورد بازخوانی قرار داد. در همین رابطه، قرآن کریم یکی از مصادیق برّ را بخشیدن اموال به خویشان معرفی کرده: ﴿... وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ ... وَ آتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ...﴾ (بقره/۱۷۷)، والدین و خویشاوندان را به عنوان نخستین مورد برای خرج کردن اموال برشمرده: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ...﴾ (بقره/۲۱۵)، بخشش به خویشان را در عرض عدل و احسان یاد کرده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...﴾ (نحل/۹۰)، و برای نزدیکان حقی از اموال قائل شده است که باید بدیشان پرداخت گردد: ﴿وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ...﴾ (اسراء/۲۶؛ نیز نک: نور/۲۲؛ روم/۳۸).

د) مجموعه‌ای از آیات قرآنی بر این مطلب دلالت دارند که در روز برپایی قیامت، پیوندهای خویشی گسسته می‌شود، و هیچ یک از اعضای خانواده نمی‌تواند شخص گناهکار را از عذاب الهی نجات دهد. برای نمونه، قرآن کریم چنین خبر می‌دهد که بدکاران می‌پندارند فرزندانشان آنان را از عذاب الهی پناه خواهند داد: ﴿وَ قَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾ (سبأ/۳۵)، حال آنکه در اشتباهی بزرگ به سر می‌برند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا...﴾ (آل عمران/۱۰، ۱۱۶) و ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ﴾ (شعراء/۸۸). در آیه‌ای دیگر چنین گفته می‌شود که در روز قیامت، نه پدری قادر است فرزندش را از عذاب الهی نجات دهد و نه فرزندی می‌تواند امنیت پدرش را تأمین کند: ﴿... وَ اخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَ لَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا...﴾ (لقمان/۳۳)؛ و در آیه‌ای دیگر، فرزندان و ارحام ناتوان از یاری رساندن به هم در روز قیامت توصیف شده‌اند: ﴿لَنْ نَنْفَعَكُمْ أَرْحَامَكُمْ وَ لَا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ...﴾ (ممتحنه/۳).

سخن در این بخش را با اشاره‌ای کوتاه به مفهوم «عاقله» به پایان می‌بریم که از جمله احکام امضایی اسلام و مرتبط با کارکردهای امنیتی خانواده گسترده در بافت نزول قرآن کریم است. چنانکه در متون فقهی آمده، اگر فردی مرتکب جنایات خطایی محض شود، خویشاوندان ذکور پدری (عاقله) موظف به حمایت از او و پرداخت مبالغ طلبکاران هستند (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۴/ ۱۰۵۶-۱۰۵۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ۵/ ۶۳۷-۶۴۵). گرچه امروزه، با توجه به فاصله‌های تاریخی - گفتمانی از عصر نزول، منطق حاکم بر این دستور شرعی از وضوح برخوردار نیست، اما عطف توجه به ابتدای فرهنگ عربی بر خانواده گسترده و وظیفه آنان در حمایتگری از یکدیگر می‌تواند تصویر روشن‌تری از این مسئله را در اختیارمان گذارد (برای آگاهی از جنبه‌های فقهی عاقله و بررسی ابعاد فرهنگی آن در زمانه حاضر، نک: افضلی، ۱۳۹۰ش، سراسر اثر).

۲. دودمان/قبیله و کارکردهای امنیتی آن در قرآن کریم

همواره تهدیداتی وجود دارد که رفع آن در خانواده امکان‌پذیر نیست و ناگزیر باید توسط یک گروه قدرتمند خویشاوندی انجام پذیرد. بر پایه مطالعات انسان‌شناختی، شایع‌ترین نوع خویشاوندی در سرتاسر جهان - از جمله جزیره‌العرب در عصر نزول - که برای تحقق هدف پیش‌گفته شکل گرفته، گروه‌های تباری یا نسبی^{۱۵} است. این گروه‌ها حاصل گرد آمدن جمع وسیعی از افراد بر اساس قرار گرفتن در خط یک جد مشترک واقعی یا اسطوره‌ای است که آنان را به نیای یکسان می‌رساند. تأسیس این گروه‌های خویشاوندی، انسان‌ها را به جمع گسترده‌تری از مردم مرتبط می‌سازد و آنان را برخوردار از حمایت‌های قبیله‌ای می‌نماید (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶ش، ۳۸۱-۳۸۳، ۳۸۹؛ Ferraro, 2006, 243).

گفتنی است گروه‌های تباری در سرتاسر جهان، بر این اساس که جد مشترک خود را چگونه تعیین کنند، به انواع مختلف تقسیم می‌شوند (See: Kottak, 2002, 248-249; Ferraro & Andreatta, 2010, 239-248)، اما آنطور که پژوهشگران متفقند جامعه عرب در عصر نزول را باید در زمره جوامعی قرار داد که گروه تباری خود را منحصرأ در خط پدر تشکیل می‌داده است. انسان‌شناسان این نوع گروه تباری را «گروه پدرتبار»^{۱۶} می‌خوانند که مبتنی بر آن، قبایل عرب بر پایه یک جد مشترک از خط پدر شکل می‌گرفتند و عضویت در آنها مشروط به اثبات وجود خویشاوندی با آن نیا دانسته می‌شده است (علی، ۱۹۹۳م، ۴/ ۳۱۳-۳۱۴؛ فروخ، ۱۹۸۴م، ۱۴۹؛ Bamyeh, 2004, 31-33).

۱۵ Descent groups

۱۶ Patrilineal descent group

حال باید افزود که در فرهنگ عرب، برای افراد هیچ‌گونه حقی در نظر گرفته نمی‌شد، مگر آنکه آنان در عضویت یک دودمان قرار می‌گرفتند؛ از این جهت، عدم انتساب به یک دودمان فرد را محروم از ابتدایی‌ترین حقوق انسانی می‌کرد و او را در معرض انواع آسیب‌ها قرار می‌داد. از همین رو بود که اخراج شدن از دودمان، سنگین‌ترین مجازات برای افراد خاطی به حساب می‌آمد و آنان را تنها و بی‌پناه در ورطه ناامنی‌ها می‌انداخت. فرد اخراج‌شده در فرهنگ عرب، «طَیْد» یا «خَلِیْع» خوانده می‌شد و اخراجش به منزله آن بود که از این پس، مورد حمایت دودمان خود قرار ندارد. شخص خلیع مادام که نمی‌توانست تابعیت قبیله‌ی جدیدی را به دست آورد و روابط خویشاوندی خود را ترمیم نماید، در حالت اضطراب و ناامنی قرار داشت (الوسی، ۱۳۱۴ق، ۳/ ۲۷-۲۸؛ دلو، ۱۹۸۹م، ۱/ ۱۵۳-۱۵۴؛ علی، ۱۹۹۳م، ۴/ ۴۱۰-۴۱۱، ۵/ ۵۹۰-۵۹۱). در نقطه مقابل، عضویت در دودمان، در کنار اینکه تکالیف و وظایفی را بر عهده افراد می‌گذاشت، حقوق و انتظاراتی را نیز به همراه داشت که از مهمترین آنها برخورداری از حمایت‌های گسترده‌ی دودمان بود. آیه شریفه ﴿وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ﴾ (معارج/۱۳) به خوبی نشان می‌دهد که اصلی‌ترین کارکرد دودمان در بافت نزول، پناه دادن به اعضا و تأمین امنیت آنان بود.

گفتنی است در فرهنگ عرب، بهره‌مندی از حمایت‌های قبیله در دو ساحت اصلی انجام می‌پذیرفت:

الف) ایجابی: جنبه ایجابی حمایت‌های قبیله را می‌توان در یاری رساندن قبیله به اعضا برای دست یافتن به منافع مادی یا جبران خسارت‌هایشان بازجست. برای مثال، زبازد «أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا» این آموزه را در روزگار جاهلی ترویج می‌کرد که اعضای گروه تباری موظفند در هر شرایطی، هم‌خون خود را - ولو آنکه بر حق نباشد - مورد حمایت قرار دهند (ابوهلال عسکری، ۱۹۸۸م، ۱/ ۵۸؛ میدانی، بی‌تا، ۲/ ۳۳۴). این آموزه به قدری گسترش و نفوذ داشته که حتی در فرهنگ اسلامی نیز در قالب حدیثی از پیامبر اکرم (ص) تکرار گشته و در جهت اصلاح مضمونش گفته شده که یاری برادر ظالم، بازداشتن او از ارتکاب به ظلم است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۶/ ۲۵۵۰؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۹۸م، ۴/ ۱۹۹۸).

دیگر، باید از زبازد «فِي الْجَرِيرَةِ تَشْتَرِكُ الْعَشِيرَةُ» - به معنای: «در گناه عضوی از قبیله، همه قبیله شریکند» - یاد کرد که مبتنی بر آن، اگر جرمی رخ می‌داد، همه اعضای قبیله موظف به پرداخت تاوان آن دانسته می‌شدند (ابوهلال عسکری، ۱۹۸۸م، ۲/ ۹۹؛ میدانی، بی‌تا، ۲/ ۷۳). نیز اینکه خداوند متعال پیامبر مکرم اسلام (ص) را پیش از علنی کردن دعوت به اسلام، امر به تبلیغ

عشیره‌اش کرد: ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء/۲۱۴)، به این خاطر بود که حضرت (ص) بتواند با جلب حمایت‌های خویشان خود، از کمک آنان برای تبلیغ اسلام بهره برد.

ب) سلبی: جنبه سلبی حمایت‌های دودمان را می‌توان در مواردی بازجست که حقی از اعضا ضایع می‌شد و دودمان برای استیفای آن دست به اقدام می‌زد؛ مثلاً اگر اموال یا جان یکی از اعضای قبیله توسط دیگر قبایل مورد تعرض قرار می‌گرفت، قبیله برای جبران این آسیب‌ها در صدد خونخواهی از مقتول و بازستاندن اموالش برمی‌آمد. این انتقام گاه به جنگ‌های چند ساله منتهی می‌شد و از اسباب اصلی وقوع درگیری‌هایی بود که در تاریخ عرب به «ایام العرب» شهره است (دلو، ۱۹۸۹م، ۲/۳۷۹؛ برو، ۱۹۹۶م، ۲۰۵).

خویشاوندی سببی و نقش آن در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم

چنانکه پیشتر گفته آمد، خویشاوندی سببی گونه‌ای از رابطه خویشی است که افراد را نه بر اساس پیوند خونی، که بر اساس قراردادهای اجتماعی به یکدیگر متصل می‌کند. بر پایه داده‌های بازمانده از بافت نزول، کارکردهای امنیتی خویشاوندی سببی را می‌توان در سه محور اصلی، به شرح زیر مورد مطالعه قرار داد:

۱. ازدواج و کارکردهای امنیتی آن در قرآن کریم

رویکرد انسان‌شناختی به ازدواج نشان می‌دهد که وصلت زناشویی - به‌ویژه در گذشته - بیش از آنکه عامل پیوند میان مرد و زن باشد، عاملی برای گسترش روابط اجتماعی میان خانواده‌های آن دو بود. از همین روست که در اغلب جوامع، ازدواج بسیار سرنوشت‌سازتر از آن در نظر گرفته می‌شد که به دست دو جوان سپرده شود؛ بلکه زناشویی غالباً ابزاری کارآمد برای دست یافتن به اهداف سیاسی، اقتصادی و به‌ویژه امنیتی انگاشته می‌شد (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶ش، ۳۷۱-۳۷۳؛ Kottak, 2002, 271).

بر پایه مطالعات انسان‌شناختی، ازدواج به دو نوع اصلی بخش می‌شود: (الف) ازدواج درون‌گروهی یا درون‌همسری^{۱۷} یعنی نوعی از ازدواج که مردان بر اساس قوانین پذیرفته در قبیله ناگزیرند همسران خود را صرفاً از میان اعضای قبیله‌شان انتخاب کنند؛ و (ب) ازدواج برون‌گروهی یا برون‌همسری^{۱۸} یعنی نوعی از ازدواج که مردان را ملزم می‌سازد زنی از دیگر قبایل را به همسری برگزینند (بیرو، ۱۳۷۰ش، ۱۲۳-۱۲۴؛ Seymour-Smith, 1986, 93, 107; Morris, 2012, 81).

۱۷ Endogamy

۱۸ Exogamy

91). پژوهش‌های تاریخی درباره آداب و رسوم ازدواج در فرهنگ عرب جاهلی نشان می‌دهد که مردان عرب - بسته به موقعیت‌های مختلف - زنان خود را هم در قالب درون‌همسری و هم در قالب برون‌همسری به نکاح خویش درمی‌آوردند (Smith, 1907, 74). با این حال، مهم آن است که پیوند ازدواج چه به صورت درون‌گروهی شکل بگیرد و چه به صورت برون‌گروهی، نقش اساسی خود در گسترش روابط اجتماعی و در نتیجه تأمین امنیت برای طرفین این قرارداد را ایفا می‌کند.

در سخن از ازدواج‌های درون‌گروهی در فرهنگ عرب باید گفت، چنانکه انسان‌شناسان معتقدند، از کارکردهای این نوع ازدواج، تقویت روابط خویشاوندی در درون دودمان و تعمیق پیوستگی‌ها میان اعضای آن است. گرچه روابط خونی و نسبی عامل اصلی برای انسجام اعضاست، اما ازدواج‌های تودرتو درون قبیله نیز می‌تواند بر دامنه‌ی این همبستگی‌ها بیافزاید (Ferraro & Andreatta, 2010, 216).

گزارش‌های بازمانده از روزگار جاهلیت نشان می‌دهد قوم عرب نیز اقبال شدیدی به ازدواج‌های درون‌گروهی داشت. با توجه به اینکه قبیله از منظر عرب، به منزله یک کشور مستقل انگاشته می‌شد، دیگر قبایل به چشم بیگانه نگریسته و برقراری رابطه با آنها متوقف بر انعقاد پیمان‌های سیاسی دانسته می‌شد؛ از همین رو، اعراب بسیار تمایل داشتند دخترانشان را به مردان قبیله‌ی خود شوهر دهند. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که اگر یکی از دختران قبیله با مردی از قبیله‌ی بیگانه ازدواج می‌کرد، او را هنگام بدرقه برای ملحق شدن به قبیله بیگانه، چنین خطاب می‌کردند: «اذْهَبِي! لَا أَذْكَرْتِ وَلَا أَيْسَرْتِ، فَإِنَّكَ تَدْنِينَ الْبُعْدَاءَ وَتَلْدِينَ الْأَعْدَاءَ»، یعنی: «برو! امیدواریم که پسر نزایی و زایمان بر تو آسان مباد؛ زیرا که تو افراد غریبه را به ما نزدیک می‌سازی و برای ما دشمن می‌زایی»؛ اما اگر دختر به همسری مردی از قبیله خودی درمی‌آمد، او را چنین دعا می‌کردند: «أَيْسَرْتِ وَ أَذْكَرْتِ وَ لَا أَنْتِ، جَعَلَ اللَّهُ مِنْكَ عِدْداً وَ عِزّاً وَ خُلْداً»، یعنی: «زایمانت آسان باد! امیدواریم که پسر بزایی و دختر نزایی، و خدا به واسطه تو تعداد بسیار که مایه عزت و شوکت جاوید باشند، به ظهور رساند» (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ۲/ ۲۴۵؛ نیز آلوسی، ۱۳۱۴ق، ۲/ ۳؛ نوری، ۱۳۶۰ش، ۶۰۳). نیز می‌توان رویکرد منفی به ازدواج برون‌گروهی را در این شعر جاهلی باز یافت:

بَنُوْنَا بَنُوْ أَبْنَائِنَا، وَ بَنَاتُنَا
بَنُوْنَا أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الْأَبَاعِدِ

یعنی: «فرزندان ما تنها فرزندان پسران ما هستند، اما فرزندان دختران ما فرزندان مردان بیگانه‌اند» (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰ق، ۲۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۱۷۸، ۴۴۳).

در انتقال بحث به ازدواج برون‌گروهی در فرهنگ جاهلی باید گفت، کارکردهای امنیتی این نوع ازدواج را می‌توان بر پایه مطالعات انسان‌شناسی، در محورهای زیر خلاصه کرد:

الف) اهداف دینی: در جوامع ابتدایی که به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کنند، خدای واحدی پرستیده نمی‌شود؛ بلکه هر قبیله خدایی را می‌پرستد که قبیله‌ی دیگر به خدایی قبولش ندارد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ۱۰۸-۱۰۹). در این شرایط، ازدواج برون‌گروهی موجب توسعه در خدایان مورد پرستش می‌شود؛ با این توضیح که این نوع از ازدواج مجموعه‌ی وسیعی از خدایان دیگر قبایل را به دایره خدایان خودی می‌افزاید و نیروهای ماورایی بیشتری را برای تأمین امنیت در قبیله به خدمت می‌گیرد (ریویر، ۱۳۹۰ش، ۱۱۰).

ب) اهداف سیاسی: ازدواج برون‌گروهی موجب گسترش روابط اجتماعی با قبایل هم‌پیمان و انعقاد پیمان‌های سیاسی با قبایل جدید می‌شود. از این منظر، ازدواج در بسیاری از جوامع، ابزاری مهم برای ایجاد یک ائتلاف بین‌قبیله‌ای قلمداد می‌شود و بیشتر جنبه‌ی طریقی دارد تا موضوعی (ریویر، ۱۳۹۰ش، ۱۲؛ عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶ش، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۹۰-۳۹۱؛ Ferraro, 2006, 213, 240).

حال باید افزود، در فرهنگ عرب پیش از اسلام نیز اهداف دینی و سیاسی پیش‌گفته نقشی بسزا در ازدواج‌های برون‌گروهی ایفا می‌کرد. برای نمونه می‌توان از وصلت‌های زناشویی در قبیله ثقیف یاد کرد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد در دهه‌های آغازین سده ۶م و همزمان با اوج اقتدار ثقیف در طائف، ثقیفیان دست به وصلت‌های زناشویی با دیگر قبایل زدند و ازدواج‌های برون‌گروهی را به شدت افزایش دادند. از مهمترین این موارد، وصلت‌های زناشویی متعدد با قریش بود؛ در آن سال‌ها هم سرشناسانی از قریش زنانی از ثقیف را به همسری اختیار کردند و هم متنفذان ثقیفی با زنانی از قریش ازدواج کردند (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ۸۵). این وصلت‌ها آنقدر پرشمار و از اهمیت برخوردار بود که ابوالحسن مدائنی کتابی با عنوان «مَنْ تزوّج فی ثقیف من قریش» در همین باره تألیف کرد (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ۱۳۱).

ازدواج‌های برون‌گروهی میان ثقیف و قریش، افزون بر آنکه به اتحاد سیاسی میان این قبایل انجامید، از جهت دینی نیز به امنیت آنان کمکی شایان کرد؛ با این توضیح که هر دوی آنان، خدایان یکدیگر را به دایره باورها و آداب دینی خود کشاندند و از حمایت‌های خدایان همدیگر بهره‌مند شدند. برای مثال، «لات» بتی بود که پرستش آن اختصاص به ثقیفیان داشت؛ به گونه‌ای که برای آن به عنوان بزرگترین پروردگارشان، معبدی به نام «بیت الرّبّه» ساخته بودند (ابن کلیبی، ۲۰۰۰م، ۱۶-۱۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ۵/ ۴). با این حال، پس از آنکه رابطه قریش و ثقیف به واسطه

وصلت‌های زناشویی مستحکم گشت، قریشیان نیز لات را جزء اصلی‌ترین معبودان خود قرار دادند و همواره از آن برای تأمین امنیت خود یاری طلبیدند (نک: طبری، ۱۴۰۷ق، ۲/ ۶۲). در نقطه مقابل، «عزّی» بتی بود که پرستش آن اختصاص به قریش داشت؛ به گونه‌ای که برای آن در منطقه حُرّاض، بتکده‌ای مانند کعبه ساخته بودند (ابن کلبی، ۲۰۰۰م، ۱۸، ۱۹؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ۴/ ۱۱۶، ۱۱۸). پس از استحکام روابط قریش با ثقیف، ثقیفیان نیز برای عزّی حرمت بسیار قائل شدند و آن را مورد پرستش قرار دادند، تا آنجا که غیره بن عوف (از سران ثقیف) فرزند ارشد خود را «عبدالعزّی» نام نهاد (ابن حزم، ۱۴۲۴ق، ۱/ ۲۶۸).

۲. ولاء و کارکردهای امنیتی آن در قرآن کریم

در فرهنگ عرب پیش از اسلام، ساختار قبیله از دو گروه اصلی تشکیل می‌شد؛ یکی، «صُرّحاء» یعنی آنانکه بر اساس روابط خونی و پدر - فرزندی به عضویت گروه خویشاوندی درمی‌آمدند و از این‌رو قوم و خویش‌های نسبی محسوب می‌شدند؛ و دیگری، «مَوالی» یعنی آنانکه مبتنی بر نوعی قرارداد اجتماعی که در فرهنگ عرب «ولاء» خوانده می‌شد، این فرصت را می‌یافتند که به‌رغم نبود روابط خونی، به یک گروه خویشاوندی الحاق یابند (Smith, 1907, 47-48; also See: Crone, 1991, 874-875).

تأسیس رابطه ولاء ریشه در ابتدای زندگی قوم عرب بر نظامات قبیلگی داشت؛ با این توضیح که عضویت در قبیله، به اعضا هویت جمعی مشترک می‌بخشید و آنان را برای دست یافتن به منافع مشترک به هم‌افزایی و همبستگی ترغیب می‌نمود. این منافع مشترک که بنا به شرایط مختلف، شکل‌های گوناگون به خود می‌گرفت و از فراهم کردن منابع غذایی برای زنده ماندن تا دفاع در برابر دشمنان خارجی را شامل می‌شد، در یک مفهوم کلیدی قابل جمع بود: «امنیت». در این شرایط، آنان که تعلق خونی به یک قبیله نداشتند، نه تنها امکان فائق آمدن بر تهدیدهای پیرامونی را از دست می‌دادند، بلکه بیشتر به طعمه‌ای برای دیگران می‌مانستند. در چنین بافت فرهنگی، تأسیس رابطه ولاء راهکاری جهت ایجاد نوعی پیوند سببی برای افراد فاقد حمایت‌های قبیلگی به حساب می‌آمد.

بر اساس داده‌های بازمانده از روزگار جاهلیت، رابطه ولاء با دو گروه از افراد برقرار می‌شد:

الف) برده‌های آزادشده: نیک می‌دانیم که «بردگان» از اقشار مهم اجتماعی در روزگار جاهلیت به شمار می‌رفتند و برای صاحبانشان از ارزش اجتماعی و اقتصادی بالا برخوردار بودند (دلو، ۱۹۸۹م، ۱/ ۱۶۸). حال باید دانست گرچه اربابان از این حق برخوردار بودند که بردگانشان را آزاد سازند، اما آزادسازی آنان - به واسطه آنکه فاقد تعلقات قبیلگی بودند - تبعات فاجعه‌باری به همراه

می‌آورد؛ زیرا آنان در صورت آزادی، غذا و پوشاک و مسکن و به طور کلی امنیت خود را از دست می‌دادند و از این رو «سائب» یعنی «رهاشده» خوانده می‌شدند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۸ق، ۷/ ۳۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱/ ۴۷۸)؛ اما صورت دیگری از آزادسازی نیز قابل تصور بود و آن برقراری رابطه و لاء میان بردگان آزادشده با صاحبانشان بود که منجر به الحاق آنان به یک گروه خویشاوندی می‌شد (دلو، ۱۹۸۹م، ۱/ ۱۷۲؛ علی، ۱۹۹۳م، ۴/ ۳۶۶؛ برو، ۱۹۹۶م، ۲۵۹). در چنین بافت فرهنگی، دین اسلام و لاء را به رسمیت شناخت و با ممنوع کردن آزادسازی بردگان بدون برقرار ساختن این رابطه، امنیت اجتماعی آنان در منطقه را تضمین کرد (پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ۲۵۴-۲۵۵).

ب) **خلعاء:** گروه دوم از موالی را کسانی تشکیل می‌دادند که گرچه برده نبودند، اما به این دلیل که از قبیله خود خلع شده و حمایت‌های خویشی را از دست داده بودند، به دیگر قبایل پناه می‌جستند و با آنها رابطه و لاء برقرار می‌کردند (دلو، ۱۹۸۹م، ۱/ ۱۷۲؛ برو، ۱۹۹۶م، ۲۵۹؛ Smith, 1907, 47-48).

سخن درباره و لاء را با این نکته به پایان می‌بریم که طرفین این رابطه که هر دو در فرهنگ عرب «مولی» خوانده می‌شدند، از این قرارداد اجتماعی نفع می‌بردند؛ آنانکه خواهان و لاء بودند، از حمایت‌های قبیله برخوردار می‌شدند و آنانکه این رابطه را می‌پذیرفتند، توان اقتصادی و امنیتی خود را با کثرت گرفتن جمعیت قبیله افزون می‌ساختند. آیه شریفه ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (دخان/۴۱) که درباره احوال روز قیامت سخن می‌گوید، به خوبی به کارکردهای امنیتی و حمایتی و لاء در عصر نزول اشاره دارد؛ گرچه موالی در زندگی روزمره بنا به تعهدات متقابل، خطرات را از یکدیگر دفع و همدیگر را یاری می‌کردند، اما در روز رستاخیز این پیوندهای خویشی کارآیی خود را از دست می‌دهند و در برابر عذاب الهی منفعتی به همراه ندارند.

۳. جوار و کارکردهای امنیتی آن در قرآن کریم

از دیگر شیوه‌های رایج در بافت نزول که افراد فاقد حمایت‌های قبیلگی را به یک گروه خویشاوندی ملحق و از حمایت‌های آنان بهره‌مند می‌ساخت، «پناهندگی» (جوار) بود. عرب این نوع خاص از حمایت طلبیدن را «استجاره» می‌خواند و غریبگان مورد حمایت از این طریق را «جار» (جمع: جیران) می‌نامید. اصلی‌ترین دلیل برای پناهندگی، خلع شدن فرد از قبیله اصلی بود (علی، ۱۹۹۳م، ۴/ ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۹۱-۳۹۲؛ Smith, 1907, 48-49).

این پدیده اجتماعی - امنیتی به آن حد در بافت نزول از رواج برخوردار بود که از آن در آیات متعدد قرآنی یاد شده است. برای مثال، قرآن کریم در آیه زیر، مؤمنان را به احسان ورزیدن به

جیران امر کرده است که بنا به گستره مفهومی احسان، شامل حمایت‌های مختلف مالی، عاطفی و ... از آنان می‌شود: ﴿... وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ ...﴾ (نساء/۳۶). گرچه اغلب مفسران و مترجمان «جار» در این آیه را به معنای «همسایه نزدیک» (الجار ذی القربى) و «همسایه دور» (الجار الجنب) دانسته و ارتباط معنایی آن با «پناهندگی / حمایت طلبیدن» را نادیده گرفته‌اند؛ اما معنای اصلی «جار» - چنانکه گفته آمد و در زبان‌های مختلف سامی نیز قابل مشاهده است^{۱۹} - فردی بیگانه و غریبه است که به امید برخورداری از حمایت‌های یک قبیله، به مردمان آن پناه می‌برد و از وابستگی آنان می‌شود. لازمه این اتفاق آن است که جار از قبیله اصلی خود جدا شود و با نقل مکان از آنجا، به قبیله جدید بپیوندد و به همسایگی آنان درآید. بنابراین مؤلفه معنایی «همسایگی»، از لوازم معنایی مفهوم «جار» به شمار می‌آید و نباید به جای مؤلفه معنایی اصلی نشانده شود.

افزون بر آنچه گذشت، باید از آیه شریفه ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ (احزاب/۶۰) یاد کرد. توضیح آنکه پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه، برخی از منافقان و بیماردلان اظهار اسلام نمودند و برای تأمین امنیت خود، از جیران ساکن در مدینه شدند. آیه‌ی یادشده پس از بیان وقایع جنگ احزاب، به دروغ‌پراکنی منافقان اشاره کرده و آنان را چنین تهدید نموده است که اگر دست از کارشکنی برندارند، جز مدت کوتاهی اجازه اقامت در مدینه و برخورداری از حمایت‌های انصار را نخواهند داشت. سرانجام گفتنی است، قرآن کریم برای رساندن پیام الهی به گوش مشرکان، به پیامبر اکرم (ص) اجازه داده است که مشرکان خواهان جوار را پناه دهد؛ باشد که کلام الهی را بشنوند و به آن ایمان آورند: ﴿وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ...﴾ (توبه/۶).
خویشاوندی استعاره‌بنیاد و نقش آن در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم

۱۹ پیجویی همزادهای «جور» در زبان‌های سامی می‌تواند مؤلفه‌های معنایی این ماده را روشن سازد. همزادهای مزبور عبارتند از: (الف) واژه (gūr) در زبان عبری به معنای «به تازگی آمدن» و «موقتاً اقامت کردن»، و واژه (gēr) در همین زبان به معنای «غریبه» و «تازه‌وارد» (Gesenius, 1939, 157-158). (ب) واژه (gūr) در زبان آرامی ترگوم به معنای «غریبه بودن» و «موقتاً اقامت کردن» (Jastrow, 1903, 1/226). (ج) واژه (giyūrā) در زبان سریانی به معنای «غریبه / بیگانه» (Costaz, 2002, 45). (د) واژه gr در زبان اوگاریتی به معنای «میهمان»، «غریبه» و «پناهنده» (Del Olmo Lete & Sanmartin, 2003, 306). (ه) واژه (gwr) در زبان گعزی به معنای «همسایه بودن» (Leslau, 1991, 207). (و) واژه grt در زبان سبایی به معنای «مالی که در ازای دریافت حمایت، پرداخت می‌شود» (Beeston, 1982, 51).

در عرض خویشاوندی‌های نسبی و سببی، باید درباره نوع سومی از خویشاوندی سخن گفت که نه بر پایه نسب و سبب، که بر پایه استعاره‌ای از روابط نسبی یا سببی، نوعی از خویشاوندی را پدید می‌آورد که «خویشاوندی استعاره‌بنیاد» نام دارد. نمونه‌های این نوع از قوم و خویشی بسیار است که کاربردهایش را می‌توان در جاهای مختلف، از زندگی روزمره تا درون گروه‌های مختلف صنفی و فرقه‌ای بازجست (Ferraro & Andreatta, 2010, 234-235). به اینها باید کاربرد خویشاوندی استعاره‌بنیاد در بسترهای دینی را اضافه کرد. برای نمونه، عهد عتیق رابطه یهوه با بنی‌اسرائیل را به صورت استعاری، بر پایه خویشاوندی سببی صورتبندی کرده است؛ به این شکل که یهوه شوهر بنی‌اسرائیل توصیف شده و بر این اساس، پرستش هر کس غیر از او به منزله زناکاری یهودیان و خیانت به یهوه دانسته شده است (صحیفه ارمیای نبی، ۳/ ۶-۲۰). در مقابل، عهد جدید رابطه خداوند با مسیحیان را بر پایه خویشاوندی نسبی و در قالب رابطه پدر با فرزندان استعاره‌سازی کرده است (انجیل متی، ۵/ ۱۶، ۴۵، ۴۷؛ ۱/ ۷، ۴، ۶، ۸، ۱۴-۱۵، ۱۸، ۲۶). اینک باید افزود که در عصر نزول نیز کاربرد اصطلاحات خویشاوندی برای بیان رابطه میان افرادی که فاقد نسبت‌های خویشی بودند، از رواج بسیار برخوردار بود. قرآن کریم نیز بر پایه استعاره‌سازی از روابط نسبی و سببی، اصطلاحات خویشاوندی را در معانی ثانوی به کار گرفته و دست به مفهوم‌پردازی‌های جدیدی زده است که شناخت آن می‌تواند در فهم بهتر از آیات قرآنی یاری‌رسان باشد. این استعاره‌ها عبارتند از:

۱. رابطه برادری؛ مبنایی برای ساخت یک استعاره خویشاوندی

بر پایه شواهد بازمانده، «برادری» یا «اخوت» که در اصل اشاره به رابطه‌ی برادران هم‌خون دارد، در فرهنگ جاهلی و سپس در فرهنگ قرآنی و اسلامی، کاربردهای ثانوی یافته و در معانی استعاری مورد استفاده قرار گرفته است. تا آنجا که به فرهنگ جاهلی مربوط می‌شود، عرب برادری میان دو نفر را به معنای وجود مشابهت میان آنان، به‌ویژه در اعتقاد به یک مسلک یا دین خاص، به همراه تعلق اجتماعی برای همکاری و حمایت متقابل می‌دانست. در همین راستا و با تکیه بر زمینه‌های از پیش موجود جاهلی، فرهنگ اسلامی مفهوم «برادری دینی» را به خدمت گرفت و آن را با قوت بیشتر ترویج کرد (مطیع، ۱۳۹۶ش، ۷۰-۸۱). ساخت این مفهوم توانست تضاد طبقاتی در جامعه دینی را از بین ببرد و با ایجاد پیوند وثیق میان مؤمنان، آنان را متعهد به حمایت متقابل از یکدیگر کند (مهروش، ۱۳۸۱ش، ۶۱۷-۶۱۸؛ Mottahedeh, 2001, 259, 262). بر همین اساس، قرآن کریم مؤمنان را برادران یکدیگر خوانده: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (حجرات/۱۰)، و بر آنان چنین منت نهاده است که اگر آموزه‌های وحیانی بر ایشان نازل نمی‌شد، آنان همچنان در عداوت

دائمی با هم باقی می‌ماندند؛ حال آنکه به برکت اسلام، دشمنی و ناامنی جای خود را به برادری و امنیت داد و آنان از آتش نزاع‌هایی که هر لحظه در دوران جاهلیت به بهانه‌ای در میانشان شعله‌ور می‌شد، رهایی یافتند: ﴿... وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَاَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلٰی شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ...﴾ (آل عمران/۱۰۳).

به گزارش قرآن کریم، منافقان و اهل کتاب ساکن در یثرب نیز یکدیگر را برادر می‌خواندند و خود را نسبت به تأمین امنیت همدیگر متعهد می‌دانستند. مثلاً در وقایع غزوه بنی‌نضیر چنین آمده است که منافقان قَسَمَ یاد کردند برادران خود از اهل کتاب را در صورت وقوع جنگ با مسلمانان یاری دهند و از هیچ کوششی برای جلوگیری از جلای وطن آنان دریغ نورزند: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِيْنَ نَافَقُوْا يَقُوْلُوْنَ لِاِخْوَانِهِمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ اُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ ... وَ اِنْ قُوْتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ ...﴾ (حشر/۱۱).

سخن در این باب را با یادکرد از «عقد اخوت» (پیمان برادری) به پایان می‌بریم که گرچه در آیات قرآنی مورد بحث قرار نگرفته، اما از جمله آموزه‌های مهم نبوی در صدر اسلام به شمار می‌آید. پیشتر گفته آمد که قرآن کریم به طور کلی از وجود رابطه برادری میان مؤمنان سخن گفته بود (حجرات/۱۰)؛ حال باید افزود که عقد اخوت یکی از نمونه‌های عینی و عملی از همین دستورالعمل کلی برای ایجاد پیوند عمیق میان مسلمانان بر پایه خویشاوندی استعاره‌بنیاد به شمار می‌رفت (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۸۰-۸۲). در توضیحی مختصر باید گفت، پس از سخت شدن شرایط در مکه، مسلمانان به اجبار دیار خود را ترک گفتند و بدون پشتوانه مالی و قبیله‌ای در یثرب اقامت گزیدند. در آن بافت فرهنگی، هجرت به یثرب معنایی جز انصراف از عضویت در قبیله اجدادی و از دست دادن حمایت‌های قبیله‌ای نداشت. در این شرایط، پیامبر اکرم (ص) با ارائه یک الگوی جدید از روابط قومی، به ترمیم نظام خویشاوندی مهاجران پرداخت و بدین وسیله بستر مناسب برای افزایش سطح امنیت آنان در یثرب را پدید آورد. آنچه قرار بود به واسطه عقد اخوت انجام پذیرد، انعقاد پیمان برادری میان مهاجران و انصار و الحاق هر یک از مهاجران به خانواده‌ای از انصار جهت کسب حمایت از آنان بود (برای تفصیل، نک: سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۵/ ۲۸۲۶-۲۸۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ۲۴/ ۴۰-۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۷/ ۲۰۰).

۲. رابطه ولاء؛ مبنایی برای ساخت یک استعاره خویشاوندی

پیشتر گفته آمد که «ولاء» نوعی رابطه خویشاوندی در روزگار جاهلیت بود که به فرهنگ اسلامی نیز راه یافته و از جنبه‌های حمایتی و امنیتی گسترده برخوردار بود. حال باید افزود که این انگاره در مفهوم‌پردازی‌های قرآنی دچار گسترش معنایی شده و به صورت استعاری در معانی ثانوی

نیز به کار رفته است. عطف توجه به کاربردهای استعاری ولاء در قرآن کریم نشان می‌دهد که این مفهوم همچنان ارتباط معنایی خود با حوزه امنیت را حفظ کرده و به عنوان راهکاری برای بهره‌مندی از حمایت‌های یک فرد یا گروه قدرتمند در نظر گرفته شده است. شاهد معناشناختی بر این مطلب، وجود رابطه اشتدادی میان «ولاء» با مفاهیم «شفاعت» - به معنای واسطه‌گری برای دفع خطر - (انعام/۵۱، ۷۰؛ سجده/۴)، «وقایت» - به معنای محافظت کردن از خطر - (رعد/۳۷) و «نصرت» - به معنای یاری کردن در برابر خطر - (آل عمران/۱۵۰؛ انفال/۴۰؛ حج/۷۸) است که به روشنی نشان از جنبه‌های حمایتی و امنیتی ولاء در بافت نزول دارد.

چنانکه از آیات قرآنی برمی‌آید، خداوند متعال حمایت طلبیدن انسان‌ها از موجودات ماورایی را در قالب رابطه ولاء، استعاره‌سازی و صورتبندی کرده است؛ گویی انسانی که قادر به تأمین امنیت خود نیست و برای رفع خطرها به موجودی غیبی پناه می‌جوید، با او رابطه ولاء برقرار کرده و در زمره موالی‌اش درآمده است. قرآن کریم رابطه ولاء میان انسان‌ها با سه گروه از موجودات ماورایی را به تصویر کشیده است:

الف) ولاء با جنیان: قرآن کریم در بیان حوادث روز قیامت، از انسان‌هایی یاد کرده است که جنیان را به ولاء برگزیده‌اند تا محافظ آنان در برابر خطرات باشند، اما به واسطه گناهی که مرتکب شده‌اند، برای همیشه در جهنم جای خواهند گرفت و هیچ کمکی از جنیان دریافت نخواهند کرد (نک: انعام/۱۲۸-۱۲۹).

ب) ولاء با شیاطین: قرآن کریم بارها کافران و شیاطین را موالی یکدیگر قلمداد کرده (مثلاً نساء/۷۶)، اما در عین حال به این نکته کلیدی توجه داده است که به‌رغم رابطه ولاء میان آنان، شیاطین به‌جای آنکه امنیت موالی خود را برقرار سازند، بیشتر آنان را می‌ترسانند و حس نامنی را در وجودشان برمی‌انگیزند: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ...﴾ (آل عمران/۱۷۵). نیز چنین گفته شده که هر کس شیطان را ولی خود بگیرد، نه تنها امنیتش تأمین نمی‌شود، بلکه به خسارتی بزرگ دچار می‌گردد (نک: نساء/۱۱۹) و در روز قیامت بدون برخورداری از حمایت‌های شیطان، به عذابی دردناک گرفتار می‌آید (نک: نحل/۶۳).

ج) ولاء با خدایان: بر پایه آیات قرآنی، مشرکان جاهلی خدایان متعددی را در زندگی خود مؤثر می‌دانستند و به عنوان معبود می‌پرستیدند. قرآن کریم رابطه مشرکان با خدایانشان را در قالب ولاء صورتبندی کرده و خواندن خدایانی جز الله را گمراهی آشکار خوانده است؛ زیرا آنان نه توان ضرر رساندن (ایجاد نامنی) به کسی را دارند و نه توان سود رساندن (تأمین امنیت)، پس هر که آنان را به عنوان مولای خود برگزیند، دچار اشتباهی بزرگ شده است: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا

يَضْرُهُ وَ مَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ * يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَيْسِ الْمَوْلَى وَ لِبَيْسِ الْعَشِيرِ (حج/۱۲-۱۳). در برابر، قرآن کریم ادات حصر «إنما» را به خدمت گرفته، ولاء حقیقی را منحصر در رابطه اهل ایمان با خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و مؤمنانی کرده است که نماز می‌گزارند و در حال رکوع زکات می‌دهند؛^{۲۰} و سپس ولاء با آنان را مایه شکل گرفتن حزب‌الله که گروهی غالب، پیروزمند و برخوردار از امنیت کامل هستند، دانسته است: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ * وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِبُونَ﴾ (مانده/۵۵-۵۶).

بر اساس آیات قرآنی، رابطه ولاء با آنانکه صاحب قدرت حقیقی‌اند، آثار مثبت امنیتی دارد؛ حال آنکه رابطه ولاء با آنانکه فاقد قدرتند، فرد را در ورطه ناامنی گرفتار می‌سازد. در همین راستا، قرآن کریم ولاء با هر کس جز الله را اشتباهی بزرگ خوانده و تنها او را بهترین حامی در برابر خطرات معرفی کرده است: ﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۵۰). نیز قرآن کریم «الله» را مولای مؤمنان (حامی و امنیت‌بخش آنان) خوانده، ولی کافران را به‌رغم ولاء با شیاطین، فاقد مولا دانسته است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ (محمد/۱۱). در همین رابطه، اهل ایمان نیز آنگاه که می‌خواهند در جنگ با کافران از حمایت الهی برخوردار شوند، از زبان استعاره بهره می‌جویند و در نیایش با خدای خود، او را مولا خطاب می‌کنند: ﴿... أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۸۶).

۳. رابطه جوار؛ مبنایی برای ساخت یک استعاره خویشاوندی

پیشتر گفته آمد که «جوار» (پناهندگی) یکی از شیوه‌های مرسوم در روزگار جاهلیت بود که افراد فاقد حمایت‌های قبیلگی را به یک گروه خویشاوندی ملحق می‌کرد و از حمایت‌های آنان بهره‌مند می‌ساخت. این مفهوم که در اصل به یک قرارداد اجتماعی همراه با کارکردهای امنیتی اشاره

۲۰ از روایات پُرشمار در منابع امامیه و اهل سنت برمی‌آید که این آیه شریفه در شأن امام علی (ع) نازل شده است (مثلاً نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۶/ ۱۸۶؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹ق، ۴/ ۱۱۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۳۲۴-۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲/ ۳۱۶-۳۲۰). عالمان امامی‌مذهب با ذکر دلایل و شواهد متعدد، ولایت در این آیه را به «سرپرستی و صاحب‌اختیاری» معنا کرده و آن را دال بر امامت و وصایت امام علی (ع) دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۳/ ۵۵۹-۵۶۴). بر این اساس، از آیه شریفه چنین استنباط می‌شود که افزون بر پذیرش ولایت خدا و پیامبر اسلام (ص)، اجتماع مؤمنان بر محور ولی حق (امامان معصوم (ع)) در جامعه امنیت‌آفرین است. حضرت فاطمه زهرا (س) در خطبه فدکیه به همین مطلب اشاره فرموده است: «فَجَعَلَ اللَّهُ ... طَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ إِمَامَتَنَا أَمَانًا لِلْفِرْقَةِ»، یعنی: «خداوند اطاعت از ما را مایه سامان ملت، و امامت ما را مایه ایمنی از تفرقه قرار داده است» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱/ ۹۹).

نقش نهاد خویشاوندی در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم

دارد، در مفهوم‌پردازی‌های قرآنی دچار گسترش معنایی شده و به صورت استعاری به کار گرفته شده است.

نمونه جالب از خویشاوندی‌های استعاره‌بنیاد بر پایه «جوار» را می‌توان در رابطه مشرکان با شیطان مشاهده کرد؛ آنجا که قرآن کریم ضمن بیان وقایع جنگ بدر، از فریبکاری شیطان یاد کرده و چنین خبر داده است که او به دروغ مشرکان را دلگرمی می‌داد و به آنان می‌گفت که من از جیران و حامیان شمایم و هیچ کس را یارای جنگیدن با شما نیست، اما چون سپاه اسلام و کفر رو در روی هم قرار گرفتند، از فرط ترس از آنان بیزاری جست و در مهلکه جنگ تنهایشان گذاشت: ﴿وَإِذْ زَيْنَ لَهْمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ...﴾ (انفال/۴۸). در مقابل، قرآن کریم خداوند متعال را مقتدری توصیف کرده است که پناهجویان را پناه می‌دهد و خود از هیچ موجودی پناه نمی‌طلبد: ﴿... وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ...﴾ (مؤمنون/۸۸). مطابق با آموزه‌های قرآنی، شیوه برقراری جوار با خداوند متعال، اجابت کردن پیامبران و ایمان آوردن به آنهاست: ﴿... أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (احقاف/۳۱)؛ اما اگر ذات باری برای فرد یا گروهی عذاب مقدر سازد، جوار با هیچ موجودی کارساز نخواهد افتاد و خطرات ناشی از آن را دفع نخواهد کرد: ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِذًا﴾ (جن/۲۲).

نتیجه

نوشتار حاضر در صدد برآمد با اتخاذ رویکرد انسان‌شناسی تاریخی، یکی از منابع اصلی اما مغفول و کم‌شناخته‌ی امنیت در بافت نزول - یعنی نهاد خویشاوندی - را به مطالعه گذارد و به بازخوانی آیات قرآنی مرتبط با این موضوع بپردازد. این پژوهش نشان داد:

۱. قرآن کریم با فاصله گرفتن از نگاه جزیره‌ای، امنیت را به مثابه یک امر شبکه‌ای نگریده و به‌جای محو کردن تأمین آن بر دوش یک نهاد خاص، از ظرفیت نهفته در همه نهادهای اجتماعی - مخصوصاً نهاد خویشاوندی - نهایت بهره را برده است.

۲. چنانکه در آیات قرآنی بازتاب دارد، می‌توان نقش پیوندهای خویشی در برقراری امنیت را در سه عرصه اصلی پی جست:

- نقش پیوندهای نسبی در تأمین امنیت، به‌ویژه در قالب خانواده گسترده، دودمان و قبیله.
- نقش پیوندهای سببی در تأمین امنیت، به‌ویژه در قالب ازدواج، ولاء و جوار.
- نقش پیوندهای خویشی استعاره‌بنیاد در تأمین امنیت، مثل رابطه اخوت میان مؤمنان که با هدف ترمیم نظام خویشاوندی مهاجران انجام پذیرفت.

- قرآن کریم به مثابه متنی فرهنگ‌ساز، بر نقش نهاد خویشاوندی در برقراری امنیت صحه گذارده و آموزه‌های خود در این باره را در سه مجموعه از آیات مطرح ساخته است:

- قرآن کریم بارها بر گسترش و تعمیق روابط خویشی با ارحام تأکید کرده و از هرگونه عاملی که این پیوندها را مختل سازد، پرهیز داده است (مثلاً محمد/۲۲-۲۳)؛ با این حال، ایمان به خدا و پیامبر را بر پیوندهای خویشی مرجح دانسته و کافران را به واسطه ترک گفتن اسلام جهت بهره‌مندی از حمایت‌های قومی و قبیله‌ای مورد نقد قرار داده است (مثلاً توبه/۲۴؛ مجادله/۲۲).

- قرآن کریم بارها با عنایت به نقش پیوندهای خویشی در برقراری امنیت، زبان استعاره را به خدمت گرفته و دست به مفهوم‌پردازی‌های بدیعی زده است؛ مثلاً رابطه خدا با مؤمنان را در قالب ولاء و جوار (مثلاً آل عمران/۱۵۰؛ احقاف/۳۱)، و رابطه مؤمنان با یکدیگر را در قالب اخوت صورتبندی کرده است (مثلاً حجرات/۱۰).

- قرآن کریم بارها در مقام بیان وقایع رستاخیز، از عدم کارآمدی پیوندهای خویشی خبر داده و برای القای ترس در دل‌های گناهکاران، بدیشان یادآور شده است که در آن روز، هیچ حمایتی از خویشان خود دریافت نخواهند کرد و یکه و تنها در دادگاه عدل الهی حضور خواهند یافت (مثلاً شعراء/۸۸؛ لقمان/۳۳؛ ممتحنه/۳).

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۴ش)، «آل»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد اول، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲. آلوسی، محمود شکری (۱۳۱۴ق)، *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، قاهره: دار الکتب المصری.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۲۴ق)، *جمهره أنساب العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۸ق)، *المقدمه*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن کلبی، هشام بن محمد (۲۰۰۰م)، *کتاب الأصنام*، قاهره: دار الکتب المصریه.

نقش نهاد خویشاوندی در تأمین امنیت از منظر قرآن کریم

۸. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۹. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، به كوشش ابراهيم رمضان، بیروت: دار المعرفة.
۱۰. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۱. _____ (۱۹۸۸م)، *جمهرة الأمثال*، بیروت: دار الفكر.
۱۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶ش)، *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۳. افتخاری، اصغر (۱۳۹۱ش)، *امنیت*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. افضلی، روح الله (۱۳۹۰ش)، «بررسی حقوقی عاقله در فقه اسلامی و قرآن»، *مطالعات قرآنی*، ۲، ۷-۹، صص ۲۵-۹.
۱۵. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: مؤسسه البعثة.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الجامع الصحیح*، به كوشش مصطفى ديب البغا، بیروت: دار ابن كثير.
۱۷. برو، توفیق (۱۹۹۶م)، *تاریخ العرب القديم*، دمشق/ بیروت: دار الفكر / دار الفكر المعاصر.
۱۸. بیرو، آلن (۱۳۷۰ش)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: مؤسسه کیهان.
۱۹. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸ش)، «ثقیف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفدهم، به كوشش كاظم موسوی بجنوردی، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۹۱ش)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۱. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۱۶ق)، *الحيوان*، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الجیل.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *اسلام و روابط بین الملل*، قم: نشر اسراء.
۲۳. جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۸ش)، *امنیت در نظام سیاسی اسلام: اصول و مؤلفه ها*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. خلیل بن احمد (۱۴۰۸ق)، *کتاب العین*، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۵. دلو، برهان الدین (۱۹۸۹م)، *جزیره العرب قبل الإسلام*، بیروت: دار الفارابی.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، به كوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت/ دمشق: دار العلم/ دار الشامیة.

۲۷. _____ (۱۴۲۰ق)، *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء*، به کوشش عمر طبّاع، بیروت: دار الأرقم بن ابي الأرقم.
۲۸. ریویز، کلود (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۲۹. سید قطب (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۳۰. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر (۱۴۲۹ق)، *أحكام الأسرة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۳۱۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قاهره: المطبعة المیمینیة.
۳۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق)، *الملل و النحل*، بیروت: دار المعرفة.
۳۳. شیرزاد، محمدحسین (۱۳۹۸ش)، *کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، به راهنمایی دکتر احمد پاکتچی، دانشگاه امام صادق (ع).
۳۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، به کوشش سید محمدباقر موسوی خراسان، مشهد: نشر المرتضی.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۷ق)، *تأریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. _____ (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد قصیر عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۰. عسکری خانقاه، اصغر و کمالی، محمدشریف (۱۳۹۶ش)، *انسان‌شناسی عمومی*، تهران: سمت.
۴۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *تحریر الأحکام*، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۴۲. علی، جواد (۱۹۹۳م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت/ بغداد: دار العلم للملایین/ مکتبة النهضة.
۴۳. العلی، صالح احمد (۲۰۰۰م)، *تاریخ العرب القديم و البعثة النبویة*، بیروت: شركة المطبوعات.
۴۴. *عهد جدید* (۱۳۶۲ش)، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.

۴۵. **عهد عتیق** (۱۳۶۲ش)، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. فروخ، عمر (۱۹۸۴م)، **تاریخ الجاهلیة**، بیروت: دار العلم للملایین.
۴۸. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، **شرائع الإسلام**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۹. مسلم بن حجاج (۱۹۵۵م)، **الصحيح**، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۰. مطیع، مهدی (۱۳۹۶ش)، «تغییر انگاره برادری در فرهنگ قرآن کریم»، **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، س۱، ش۳، صص ۶۳-۸۴.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۵۲. مهروش، فرهنگ (۱۳۸۱ش)، «برادری»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد یازدهم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۵۳. میدانی، احمد بن محمد (بی تا)، **مجمع الأمثال**، بیروت: دار المعرفة.
۵۴. نوری، یحیی (۱۳۶۰ش)، **اسلام و عقاید و آرای بشری یا جاهلیت و اسلام**، تهران: بنیاد علمی و اسلامی مدرسه الشهداء.
۵۵. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **المغازی**، به کوشش مارسدن جونز، بیروت: دار الأعلمی.
۵۶. یاقوت حموی، شهاب الدین (۱۹۹۵م)، **معجم البلدان**، بیروت: دار صادر.
57. Amit, Vered (2004), **Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology**, London & New York: Routledge.
58. Bamyeh, Mohammed A. (2004), "Patriarchy", **Encyclopedia of the Qur'an**, vol. 4, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill.
59. Beeston, A. F. L. (1982), **Sabaic Dictionary**, Beirut: Librairie du Liban.
60. Costaz, Louis (2002), **Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary**, Beirut: Dar el-Machreq.
61. Crone, Patricia (1991), "Mawlā: in Historical and Legal Usage", **The Encyclopedia of Islam**,
62. Crooke, W. (1908), "Ancestor-Worship and Cult of the Dead", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, vol. 1, ed. James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark.
63. Del Olmo Lete, G. & Sanmartin, J. (2003), **A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition**, Leiden: Brill.
64. Ferraro, Gary (2006), **Cultural Anthropology**, New York: Thomson Wadsworth.
65. Ferraro, Gary & Andreatta, Susan (2010), **Cultural Anthropology: An Applied Perspective**, 8th edition, New York: Thomson Wadsworth.

66. Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. A. Brown, Oxford: Clarendon Press.
67. Giddens, Anthony (2009), *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
68. Goldstein, M. Daniel (2010), "Toward a Critical Anthropology of Security", *Current Anthropology*, No. 4, vol. 51, pp. 487-517.
69. Hardacre, Helen (2005), "Ancestors: Ancestor Worship", *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, vol. 1, Farmington Hills: Thomson Gale.
70. Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim*, London / New York: Luzac / Putnam.
71. Kottak, Conrad Phillip (2002), *Cultural Anthropology*, Boston: McGraw-Hill.
72. Landau-Tasseron, Ella (2006), "Tribes and Clans", *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 5, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill.
73. Leslau, Wolf (1991), *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
74. Macfarlane, Alan (1977), "Historical Anthropology", *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 3, no. 3, pp. 1-9.
75. Maguire, Mark & Murphy, E. (2015), "Speed, Time and Security: Anthropological Perspectives on Automated Border Control", *Etnofoor: Anthropological Journal*, vol. 27 (2), pp. 157-179.
76. Morris, Mike (2012), *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
77. Mottahedeh, Roy P. (2001), "Brother and Brotherhood", *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill.
78. Seymour-Smith, Charlotte (1986), *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London & Basingstoke: Macmillan Press Ltd.
79. Smith, William Robertson (1907), *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Adam and Charles Black.
80. Webster, Noah (1916), *Webster's Collegiate Dictionary*, Springfield / Massachusetts: Merriam-Webster.

منابع اینترنتی

81. <https://www.anthro-security.net/?p=100>. (آخرین مشاهده: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰)