

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران:

تحلیل کارکردگرایانه از منظر دورکیم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲)

^۱ فاطمه نامیان

^۲ طاها عشایری

^۳ حوریه سادات صالحی

^۴ محمدرضا سیفی

چکیده

فرهنگ هر کشور از آیین‌ها و آداب و رسومی که ریشه در زیست مشترک اعضای اجتماع آن دارند، تشکیل شده است. گاه در مواجهه با برخی آیین‌ها، به دلیل نبود شناخت از ماهیت اصلی آن، افراد دچار سردرگمی می‌شوند و دست به قضاوت و پیش‌داوری می‌زنند؛ اما نکته حایز اهمیت این است که همه آنچه از گذشتگان به ما به ارث رسیده، در زمان و مکان خود کارکرد مثبت و منفی را، همچون دو روی یک سکه، توأمان دارا هستند، از جمله آیین و رسمی که بیش از سایر رسوم، مورد انتقاد قرار گرفته خون‌بس است. مقاله حاضر، مطالعه‌ای جامعه‌شناختی با روش اسنادی و تاریخی است که مهم‌ترین دستاورد آن، بیان کارکردهای ترمیمی و تنبیهی خون‌بس است. حقوق و عدالت ترمیمی از مهم‌ترین جلوه‌های مدنیت به شمار می‌رود و آیین خون‌بس رایج در میان ایلات و عشایر به خوبی می‌تواند معرف این نوع از مدنیت باشد. بررسی کارکردهای این آیین در جوامع ایلات و عشایر، کارکرد ترمیمی آن را نشان می‌دهد و البته روی دیگر سکه به نام حقوق تنبیهی علیه دختران است چراکه حق انتخاب آنان را به نفع ترمیم یا به عبارتی، حفظ جامعه، نادیده می‌گیرد؛ به این ترتیب، آیین خون‌بس نیز مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی کارکرد مثبت و منفی دارد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ عشایر، خون‌بس، خون‌صلح، حقوق تنبیهی، حقوق ترمیمی.

۱. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی، (نویسنده مسئول)، رایانامه: f.namiyan76@yahoo.com

۲. دکتری علوم اجتماعی، مدرس دانشگاه کاشان، رایانامه: t.ashayeri@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی دانشگاه کاشان، رایانامه: salehysadat@yahoo.com

۴. کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی دانشگاه کاشان، رایانامه: reza3ifi@yahoo.com

مقدمه

در هر جامعه، قوانینی برای حفظ و تداوم آن وضع شده است؛ از جمله قوانین نانوشته‌ای که در قالب آداب و رسوم اجرا می‌شوند و از کارکردهای اصلی آنها، حفظ همبستگی و وجدان جمعی است. آیین خون‌بس یکی از قوانین نانوشته در جامعه سنتی ایران است که میان ایلات و عشایر هنگامی کاربرد می‌یابد که قتلی واقع شود. هر چند در سایر جرایم نیز ریش سفیدان (میانجیگران) با وساطت، اختلافات را حل می‌کنند و تقریباً به غیر از اختلافات جزئی بویژه در اجرای مراسم خاص خون‌صلح فرایندی یکسان را برای اخذ رضایت طی می‌کنند. پس از وقوع قتل، افراد طایفه مقتول باید رابطه خود را با طایفه قاتل قطع کنند و اگر دیدار میان افراد طایفه مقتول با افراد طایفه قاتل ثابت شود، به عنوان خبرچینی آن فرد یا هر وابسته دیگر مورد بی‌حرمتی قرار می‌گیرد (رضوی فرد و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۱۹). خون‌بس دارای کارکردهای بسیاری است که جوامع سنتی را از وقوع و بروز انواع تعارض‌های قبیله‌ای خانمان‌سوز حفظ می‌کند؛ زیرا جنگ و درگیری همیشه همراه و ملازم انسان‌ها در کنار صلح و آرامش بوده و ما از گذشته‌های دور تا امروز، انواع جنگ‌های بزرگ و کوچک را شاهد بوده‌ایم. به دلیل بروز همیشگی درگیری و نزاع، مردمان جوامع در هر دوره‌ای به فکر رفع و حل و فصل اختلاف بوده‌اند که البته بر حسب شرایط، شیوه برخوردشان متفاوت بوده و راهکارهای خاص خود را داشته است. در اینجا به باور دورکیم^۱، به دلیل سنتی بودن، جامعه مکانیکی حاکم است و آنچه حاکمیت دارد، حقوق تنبیهی است (برای ساکت کردن وجدان جمعی گروهی که مقتول از اعضای آنان بوده است)؛ اما در واقع کارکرد آیین خون‌بس خلاف موضوع را اثبات می‌کند؛ زیرا در این آیین، نه تنها فرد قاتل مجازات نمی‌شود، بلکه به دلیل ماهیت این رسم سعی می‌شود تا بدون هر گونه خشونت و درگیری برای انتقام، به ترمیم جامعه آسیب‌دیده اقدام شود. در بررسی رسم و آیین خون‌بس مطابق نظر دورکیم، مسائلی چند مطرح می‌شود؛ نخست اینکه دورکیم لازمه جوامع سنتی را وجود حقوق و عدالت تنبیهی می‌داند در صورتی که در آیین

1. Durkheim

خون‌بس در ایران و در بین اقوام سنتی، نه تنها تنبیه را مبدأ قرار نمی‌دهند بلکه به ترمیم به عنوان راه‌حل اساسی می‌اندیشند. با استناد به این دلیل، برخلاف اینکه دورکیم معتقد است حقوق ترمیمی صرفاً مخصوص جوامع مدرن است، در جوامع سنتی هم حقوق و عدالت ترمیمی وجود دارد؛ اما هدف حقوق ترمیمی در جوامع مدرن، بازسازی و بازگرداندن فرد خاطی و مجرم به بدنه اصلی جامعه و اصلاح فرد است، در حالی که آیین خون‌بس از آیین‌های رایج در جامعه سنتی ایران، حفظ جامعه را هدف قرار می‌دهد و به نظم و انسجام عمومی جامعه می‌اندیشد. حقوق ترمیمی هم در جوامع مدرن و هم در جوامع سنتی وجود دارد اما با کارکردهای مختلف مشاهده می‌شود. برای مثال، در جوامع سنتی، کارکرد و هدف حقوق ترمیمی، صرفاً بازگرداندن فرد مجرم و زیر پاگذارنده قوانین نیست؛ بلکه نجات کل جامعه از خشونت‌های احتمالی است که ممکن است قبیله و طایفه‌ای را در آتش قهر خود فرو برد؛ اما در مقابل در جوامع مدرن، حقوق ترمیمی تغییر ماهیت می‌دهد؛ به این صورت که هدف آن، بازگرداندن فرد به زندگی عادی و اصلاح اوست. در این جوامع، هدف، جلوگیری از درگیری‌های قبیله‌ای نیست زیرا در جوامع مدرن، افراد شباهت‌هایشان کاهش یافته و تعلقات قومی و عصبیت‌هایشان ضعیف شده است (مطابق آنچه ابن خلدون معتقد است)، به این ترتیب، دلیل جنگ و درگیری بین دو طایفه در جامعه مدرن از بین رفته است؛ حقوق ترمیمی در جوامع سنتی هم وجود دارد اما خود را در قالب آیین‌ها و رسم‌های سنتی نشان می‌دهد همچنان که حقوق تنبیهی نیز مختص جوامع سنتی نیست، زیرا در هر دو جامعه شاهد این هستیم که میزان مجازات افراد برحسب نوع جرمی که مرتکب می‌شوند و برحسب آنچه در قانون اساسی هر کشور آمده است، تفاوت می‌یابد. در واقع، گاه مجرم باید به شدت مجازات شود تا با عبرت سایرین، از میزان جرایم مشابه کاسته شود، اقدامی که خود به‌نوعی، کارکرد حفظ ثبات در جامعه را بر عهده دارد. آیین خون‌بس در میان برخی اقوام ایرانی، یکی از شیوه‌های برخورد با درگیری‌های شکل‌گرفته در جامعه است که مهم‌ترین کارکرد آن را می‌توان جلوگیری از نزاع‌های بزرگ‌تر و شدیدتر بین گروه‌های قومی قبیله‌ای، پس از وقوع یک قتل دانست.

۱۱۰ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

به این ترتیب، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی جامعه‌شناختی کارکردها و کژکارکردهای آیین خون‌بس پرداخته است.

چارچوب نظری

آیین خون‌بس نوعی قاعده عرفی و اجتماعی است که برای تنظیم روابط اجتماعی بین جوامع عشایری با تکیه بر هنجار، اخلاق و فرهنگ ایلی به کار می‌رود. در این بخش برای تبیین موضوع از آرای اندیشمندانی چون ابن‌خلدون، فردیناند تونیس^۱، دورکیم، مارشال^۲ و ماتزا^۳ استفاده شده است.

معیارهایی قابل به تفکیک و طبقه‌بندی دو وجهی یا چند وجهی نسبت به جامعه‌ها و مراحل تاریخی شده‌اند. ابن‌خلدون جوامع را به دو دسته شهری و بدوی (روستایی، دامدار، بیابان‌گرد یا کوچ‌رو) تقسیم می‌کند. او جوامع بدوی را دارای ویژگی‌هایی همچون اکتفا به ضروریات زندگی، جمعیت کم، تقسیم کار و تخصص ساده، عصبيت قومی و مذهبی، نبود تغییر یا محدود بودن تغییرات آداب و رسوم و عادات رایج، کنترل اجتماعی غیررسمی، رهبری دموکراتیک و در مقابل، جامعه شهری را دارای ویژگی‌هایی مانند زندگی مرفه و تجملاتی، جمعیت زیاد با تراکم بالا، مشاغل متنوع، تقسیم کار پیچیده، تخصصی شدن امور، اختلاط قومی، عصبيت ضعیف، کج‌روی و داشتن صفات ناپسند، غیرمذهبی بودن، تغییر و تحول زیاد و کنترل اجتماعی رسمی با استفاده از قوانین بازدارنده به‌وسیله حکومت و تمرکز می‌داند (۱۳۷۵: ۲۳۴). وی معتقد است که جوامع شهری، روستایی و دامدار در تحولات اجتماعی به‌واسطه تعلقات خاص خود سهمی ندارند. تنها جوامع بیابانگرد (کوچ‌رو) قادرند در تحولات اجتماعی و سیاسی به‌واسطه وضع معیشت و عصبيت‌های موجود ذی‌مدخل باشند. (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۹)

-
1. Ferdinand Tonnies
 2. T.H.Marshall
 3. Matza

خون بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۱۱

فردیناند تونیس نیز در کتاب *اجتماع و جامعه* به تمایز دو مفهوم اجتماع و جامعه اشاره کرده است. در اندیشه تونیس، *گمن شافت*^۱ و *گزل شافت*^۲ دو قطب یک پیوستار هستند که کلیت واقعیت اجتماعی در میان آن دو وجود دارد؛ کنه استدلال وی از این قرار است که در اجتماعات *گمن شافت*، «ما» بر «من» توفیق دارد. (ازکیا، ۱۳۸۱: ۴۳) *گمن شافت* جنبه ارگانیک دارد و بر اثر احتیاجات زیستی افراد پدید می‌آید. در اینجا، اتحادیه‌ای از افراد دارای اراده ارگانیک (همبسته و منسجم) هستند و نفع و اراده فرد، تحت الشعاع نفع و اراده گروه (جمع) قرار دارد. علایم مشخصه اجتماع، همدردی میان افراد و تبعیت از رسوم اخلاقی است. در نتیجه، مال و منال اجتماع به همه تعلق دارد و مالکیت مشترک است، مناسبات مردم جنبه همسایگی دارد و آداب و سنن محترم شمرده می‌شوند، موقعیت اجتماعی هر فرد مشخص است و اجتماع از انسجام طبیعی برخوردار است (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۹).

مسئله بنیادی جامعه‌شناسی دورکیم، نحوه مناسبات اجتماعی افراد با جامعه است که در قالب همبستگی اجتماعی به آن پرداخته است. همبستگی اجتماعی به‌عنوان نماد حس دلبستگی و تعلق افراد به اجتماع عامل نیرومندی در نزدیک کردن افراد به یکدیگر و تشدید تماس‌های آنان است (دورکیم، ۱۳۸۹: ۶۷). همبستگی در لغت به معنای وحدت، نوعی وفاداری ناشی از علایق، احساسات، همدلی و کنش‌های مشترک است. این واژه با انسجام و یکپارچگی مترادف است و با واژه‌های دیگری مانند همگرایی، وحدت، وفاق اجتماعی و نظم اجتماعی هم‌خانواده است. هایس^۳ از همبستگی همدلانه برای بیان انسجام اجتماعی و اعاده عواملی نظیر احساسات و عواطف بهره می‌گیرد (دوریان و فرارو، ۱۳۸۶: ۲۴۱). همبستگی، همان احساس مسئولیت متقابل بین چند نفر یا چند گروه است که از آگاهی و اراده برخوردار باشند. این واژه، حایز یک معنای اخلاقی است که متضمن وجود اندیشه یک وظیفه یا الزام متقابل است و نیز معنایی مثبت از آن برمی‌آید که وابستگی متقابل کارکردها، اجزا و یا موجودات را در یک کل

1. gemeinschaft
2. gesellschaft
3. David R. Heis

۱۱۲ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

ساخت یافته می‌رساند. از دیدگاه جامعه‌شناختی، همبستگی پدیده‌ای است که بر اساس آن در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته و به طور متقابل، نیازمندند. این امر مستلزم طرد آگاهی و نفی اخلاقی مبتنی بر تقابل و مسئولیت نیست بلکه دعوت به احراز و کسب این ارزش‌ها و احساس الزام متقابل است (بیرو، ۱۳۷۰: ۴۰۰). همبستگی دلالت بر توافق جمعی میان اعضای یک جامعه دارد (کارکنان نصرآبادی، ۱۳۸۴: ۴۰). دورکیم برای تحلیل نظریه خود، دو نوع تیپ همبستگی شناسایی نموده است که بر حسب نوع جامعه نیز تمایز و تفاوت می‌پذیرند و در حالت کلی به عنوان قواعدی عام در نظر می‌گیرد که حالت‌های سلبی و ایجابی دارند. به نظر دورکیم، در هر جامعه، در شرایطی که نظم حاکم باشد، می‌توان دو نوع همبستگی را تشخیص داد: همبستگی خود به خودی یا مکانیکی و همبستگی اندامی یا ارگانیکی (آزاد ارمکی، ۱۳۹۲). دورکیم باور دارد؛ جوامع مکانیکی که در آنها، افکار و گرایش‌های مشترکی میان اعضا وجود دارد، به نوعی محافظه‌کار هستند. این جوامع نمی‌توانند فردی را تحمل کنند که از باورهای مشترک یا هنجارهای اجتماعی تخطی می‌کند؛ آنان هر گونه تخطی از قواعد و قوانین را تهدیدی برای وحدت اجتماعی می‌دانند و با کج‌روی‌ها به شدت برخورد می‌کنند. به اعتقاد دورکیم در جوامع دارای همبستگی مکانیکی، نوعی منطق ناخودآگاه حاکم است و افراد همچون ابزار ناآگاه نیروی اجتماعی عمل می‌کنند، یعنی به صورت ناخودآگاه احساس می‌کنند که چنین پدیده‌ای، یعنی جرم و تخطی از هنجارها، برای انسجام و پیوستگی شخصی و اجتماعی خطرناک است (سیدمن، ۱۳۸۶: ۵۸). دورکیم برای نشان دادن چگونگی گذار جوامع مکانیکی به سمت جوامع ارگانیکی، به بررسی نظام‌های حقوقی، به عنوان شاخص ملموس قواعد اخلاقی می‌پردازد. از آنجا که نظام‌های حقوقی در مواجهه با تغییرات رفتار اجتماعی، ناچار از انطباق خود با تغییرات هستند، می‌توانیم از طریق مطالعه تغییرات آنها، دگرگونی‌های اساسی در نظم اخلاقی جامعه را بشناسیم (گیدنز، ۱۳۷۸: ۲۰). دورکیم احکام حقوقی را بر اساس ضمانت اجرایی آنها به دو دسته عمده تقسیم می‌کند؛ چنانچه ضمانت اجرای قانونی، مبتنی بر مجازات و تنبیه متخلف باشد، به گونه‌ای که رنج یا زبانی را بر او تحمیل کند، آن قانون در زمره قوانین و احکام

جزایی یا به عبارتی، قوانین کیفری جای دارد که دورکیم عنوان قوانین تنبیهی را به آن اطلاق می‌کند اما در صورتی که ضمانت اجرای قانونی، لزوماً حاوی رنج و مشقت متخلف نباشد و تنها بر اصلاح و برپاداری نظم اولیه و حالت طبیعی پیش از ارتکاب جرم، یعنی برقراری دوباره روابط مختل شده به وضعیت عادی، تأکید شود، در دسته دوم، یعنی احکام ترمیمی جای می‌گیرد. دورکیم سعی دارد با توجه به میزان اهمیت و درجه تفوق هر یک از قوانین یاد شده، به تبیین انواع همبستگی اجتماعی بپردازد (کیویستو، ۱۳۸۶: ۵۶). حقوق تنبیهی معرف وجدان جمعی در جوامع دارای همبستگی مکانیکی است زیرا این حقیقت که حقوق نامبرده بر پایه افزودن بر تعداد کیفرها نهاده شده، نشانه‌ای از این است که خود، مظهر نیروی احساسات مشترک، گسترش و خصوصیت‌پذیری آنهاست. حقوق ترمیمی در معنای وسیع خود، شامل تمام قواعد حقوقی می‌شود که هدف آنها ایجاد تعاون میان افراد است. این نوع حقوق، کمتر مظهر احساسات مشترک یک اجتماع‌اند و بیشتر عبارت از ایجاد همزیستی منظم و مقرر بین افرادی هستند که وضع اجتماعی آنان از یکدیگر متمایز است (کوزر، ۱۳۷۸: ۲۱۰). به‌طور کلی، دورکیم حقوق تنبیهی را مختص جوامع دارای همبستگی مکانیکی می‌داند، اما حقوق ترمیمی بنا به گفته او، بر جوامعی حاکم است که در آن تقسیم‌بندی اجتماعی شباهت‌های میان افراد را به تفاوت‌ها و تمایزها مبدل ساخته است. در چنین جوامعی، هرگونه جرم و بزهکاری، نه با تنبیه کردن افراد، بلکه با فرایند حقوق ترمیمی و با هدف بازگرداندن انتظام امور بر مدار عدالت پاسخ داده می‌شود. دورکیم حقوق ترمیمی را دارای اشکال مختلفی می‌داند که هدف همگی آنها ایجاد تعاون میان افراد است (آرون، ۱۳۹۰: ۲۴). وی بر این باور است که جرم و بزهکاری، پدیده‌هایی هستند که همواره در تمامی جوامع رخ می‌دهند اما نحوه مقابله با آنها در جوامع مختلف، متفاوت است. وی که مانند سایر همفکران کارکردگرای خود، اصالت را به جامعه می‌دهد، بر این باور است که حقوق، برگرفته از ساخت‌های اجتماعی موجود در جامعه است. وی شعور اجتماعی حاکم بر جامعه را دارای چنان قدرتی می‌داند که ارزش‌ها و ملاک‌های خود را بر افراد تحمیل می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، حقوق را نمایانگر نیرومندترین حالات شعور جمعی می‌داند که در برابر بی‌نظمی‌هایی که مانع بقا و پیشرفت اجتماع هستند از خود

۱۱۴ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

مقاومت نشان می‌دهد (همان: ۳۶). دورکیم هدف از کیفر را جلوگیری از تکرار جرم نمی‌داند، بلکه نقش و معنای آن را ارضای وجدان جمعی تلقی می‌کند زیرا همین وجدان جمعی است که با کردار یکی از اعضای جامعه جریحه‌دار شده است. وجدان جمعی غرامت می‌طلبد و مجازات گناهکار غرامتی است که به احساسات همگان داده می‌شود. این در حالی است که در حقوق ترمیمی، سخن بر سر تنبیه کردن نیست، بلکه هدف، برگرداندن انتظام امور بر مدار عدالت و همان‌گونه است که باید باشد؛ برای مثال، کسی که قرض خود را ادا نکرده، باید ادایش کند (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۹). از وجوه مشخصه‌ای که دورکیم در تمیز میان جامعه مکانیکی و جامعه ارگانیکی به آن اشاره می‌کند، میزان شدت مجازات فرد خاطی از سوی وجدان اجتماعی جامعه است، به این معنی که اگر شدت مجازات بیشتر باشد و حالت انتقام‌جویی و تنبیه به خود بگیرد، جامعه سنتی است اما در صورتی که مجازات تعیین شده از سوی جامعه، در جهت اصلاح و تربیت فرد کج‌رو و تطبیق مجرم با هنجارهای اجتماعی باشد، جامعه، ساختاری سازمند یا به عبارت دیگر، صنعتی و پیشرفته دارد. (همان).

مارشال بر این باور است که عدالت ترمیمی، پاسخ و واکنشی به بزه است که در آن بر ترمیم و جبران خسارت‌های بزه‌دیده تأکید می‌شود. این تعریف، همچنین بزه‌کار را نسبت به آسیب رساندن و خسارتی که به وجود آورده مسئولیت‌پذیر می‌سازد و آشتی را در میان گروه‌ها موجب می‌شود (شیری، ۱۳۸۵: ۲۱۴). مارشال اهداف عدالت ترمیمی را توجه کامل به نیازهای جسمانی، مالی، روانی و اجتماعی بزه‌دیده، پیشگیری از ارتکاب جرم از طریق بازسازگار کردن بزه‌کار، مسئول دانستن بزه‌کار در قبال جرم ارتکابی، بازسازی جامعه محلی از طریق حمایت از بازپروری بزه‌کار، فراهم آوردن ابزاری برای جلوگیری از تورم پرونده‌ها در نظام عدالت‌کیفری و کاهش هزینه‌ها می‌داند. (رایت و مارشال، ۱۳۸۳: ۹۴).

ماترا معتقد است که بزه‌کاران دارای اعتقاداتی اخلاقی و متعارف‌اند، ولی آنها را با توجیه‌هایی بی‌اثر می‌سازند تا بتوانند مرتکب اعمال بزه‌کارانه شوند، بی‌آنکه احساس گناه کنند. نظریه ماترا تأکید می‌کند که بزه‌کاران، به نظم اخلاقی متعارف پیوند می‌خورند و برای ارتکاب اعمال بزه‌کارانه باید خودشان را از قید و بندها آزاد کنند

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۱۵

(ولد و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۸۱). به طور خلاصه، چارچوب کلی نظریه ماتزا از این قرار است که بزهکاران، قواعد و مقررات حاکم بر جامعه را ارج می‌نهند اما برای قانون‌شکنی و ارتکاب جرم، فرایندی روانی در ذهن‌شان شکل می‌گیرد که ارتکاب جرم را بر اساس فنون خود، موجه می‌سازند و با استفاده از این سازوکارها خود را از قیود اجتماعی رها می‌کنند (رحیمی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۴). عدالت ترمیمی، الگویی نوظهور و در عین حال، کهن و ریشه‌دار از عدالت کیفری است که از دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم میلادی تجدید حیات یافته است. مفهوم یادشده، نخست در کشورهای امریکای شمالی، استرالیا و زلاندنو رواج یافت. از نظر اندیشمندان، دلیل گرایش به عدالت ترمیمی در دهه‌های اخیر، ناتوانی نظام عدالت کیفری سنتی بوده است. مدل کلاسیک یا سنتی عدالت کیفری، شامل عدالت سزادهنده و عدالت بازپرورانه است که در آن، عدالت سزادهنده، ناظر بر جرم است و عدالت بازپرورانه بر بزهکاری توجه دارد؛ به این ترتیب، در دهه‌های اخیر، به دلیل ناکارآمدی این نظام، نهضتی به نام عدالت ترمیمی مطرح شده است که به اعتقاد طرفداران آن می‌تواند در حل و فصل مسئله‌ای که با ارتکاب جرم ایجاد شده است، خصومت، تنش اختلاف ناشی از آن را بین بزه‌دیده و بزه‌کار، در جامعه محلی و در چارچوب فرایند مذاکره و مصالحه جمعی، رفع و ترمیم کند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۲: ۲۸). عدالت ترمیمی فرایندی است که طی آن، تمامی اشخاصی که در پدیده مجرمانه دخیل هستند، گرد هم می‌آیند تا با مشارکت یکدیگر در مورد آثار و نتایج عمل مجرمانه و آینده بزه‌دیده، بزه‌کار و جامعه، بعد از وقوع جرم چاره‌اندیشی کنند (عباسی، ۱۳۸۲: ۵۷). هوارد زهر^۱ نیز عدالت ترمیمی را این‌گونه تعریف می‌کند: «عدالت ترمیمی فرایندی است برای درگیر نمودن کسانی که دارای سهمی در یک جرم خاص هستند تا به طریق جمعی نسبت به تعیین و توجه به صدمات، زیان‌ها، نیازها و تعهدات جدید، التیام و بهبود بخشیدن و راست گردانیدن امور به‌اندازه‌ای که امکان‌پذیر است، اقدام نمایند» (زهر، ۱۳۸۸: ۷۴). وی معتقد است که اصول عدالت ترمیمی عبارت‌اند از:

1. Howard Zehr

۱۱۶ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

- جرم، تعدی و تجاوز نسبت به مردم و روابط میان فردی است.

- تعدی و تجاوز موجد تعهداتی است.

- اصلی‌ترین تعهد، اصلاح امور (درست کردن آنچه تخریب شده) است (همان: ۵۱).
در خصوص عدالت ترمیمی، دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی از پژوهشگران، تاریخچه عدالت ترمیمی را به قدمت تاریخ زندگی بشر می‌دانند. برای نمونه جان بریت ویت، عدالت ترمیمی را به عنوان الگوی برجسته عدالت جنایی در سراسر تاریخ بشر و برای همه مردم جهان مطرح می‌سازد (۱۳۸۵: ۵۲۷). استدلال این دسته از پژوهشگران این است که در طول تاریخ زندگی بشر، سنت‌های ترمیمی اجرا می‌شدند و حل و فصل اختلاف از طریق برنامه‌های قومی و قبیله‌ای که در نهایت، به سازش و مصالحه می‌انجامید، صورت می‌گرفت. در همین زمینه المار ویت کمپ^۱ مدعی است که خونخواهی به ندرت در میان جوامع اسکیمویی، حتی در موارد قتل عمد دیده می‌شد و این ناشی از قابلیت آنها برای حل و فصل اختلافات بود. به نظر وی ابداع عبارت ترمیم و جبران توسط آلبرت اگلاش^۲ مطابق با عرف‌ها و سنت‌های جوامع اسکیمویی بود. ایشان تاریخچه عدالت ترمیمی را از زمان تشکیل اجتماعات انسانی قلمداد می‌نماید (رحیمی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۹).

اهداف عدالت ترمیمی را به‌طور کلی می‌توان در چند مقوله خلاصه نمود:

- ۱) عدالت ترمیمی درصدد آن است آنچه نقض شده بهبود یابد و مهم‌ترین هدف در رویکرد ترمیمی توجه به نیازها و دل‌مشغولی‌های بزه دیده است (غلامی، ۱۳۸۵: ۲۱).
- ۲) رویکرد ترمیمی در پی آن است که بزه‌دیده و بزه‌کار را به مثابه دو انسان صاحب کرامت پنداشته و ترس و دلهره را از بزه‌دیده برطرف سازد تا از بزه‌دیدگی ثانویه وی پیشگیری کند (رایت، ۱۳۸۴: ۲۵).

پنج ویژگی کلیدی عدالت ترمیمی:

- عدالت ترمیمی دعوتی است به مشارکت کامل و اتفاق نظر و اجماع؛
- عدالت ترمیمی در جست‌وجوی آن است که آنچه را که نقض شده است، بهبود بخشد؛

1. Elmar Weitkamp

2. Albert Eglash

❖ ۱۱۷ خون بس در فرهنگ سنتی ایران

- عدالت ترمیمی در جست‌وجوی ایجاد احساس پاسخگویی کامل و مستقیم است؛
- عدالت ترمیمی در جست‌وجوی بازگرداندن وحدت و هماهنگی به آن چیزی است که در نتیجه جرم گسسته شده است؛
- عدالت ترمیمی در جست‌وجوی تقویت جامعه محلی جهت پیشگیری از زیان جرم در آینده است (رحیمی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۱).

روش پژوهش

روش پژوهش بر شیوه اسنادی و تاریخی - جامعه‌شناختی متکی است. اسنادی که در پژوهش مورد استفاده قرار گرفته‌اند، به طور عمده، شامل اطلاعات و نتایجی هستند که از سوی نویسندگان و پژوهشگران قبلی در حوزه مورد بحث فراهم آمده‌اند. منظور از پژوهش تاریخی بازسازی نظام‌مند و عینی گذشته است که از طریق گردآوری، ارزیابی و تعیین صحت و سقم و ترکیب حوادث به منظور اثبات وقایع و تحصیل نتیجه‌ای قابل دفاع صورت می‌گیرد و اغلب بر فرضیه‌ای معین مبتنی است (ایزاک و مایکل، ۱۳۷۴: ۵۴). پژوهش تاریخی مطالعه نظام‌مند و دقیق گذشته است و پژوهشگر تاریخی با مهارت تمام بر روی نکاتی درباره یک واقعه یا یک شخص کار می‌کند (اسمیت، ۱۹۸۹: ۳۱۷). پژوهش تاریخی کاربرد روش علمی در مسائل تاریخ است. این پژوهش در حقیقت، جستجویی منظم در اسناد و مدارک و منابع دیگری است که در زمینه مرتبط با پرسش محقق، حقایقی را دربردارند. بنابراین پژوهش تاریخی ضرورتاً با وقایعی سر و کار دارد که پیش از تصمیم پژوهشگر به مطالعه آنها به وقوع پیوسته است (دلاور، ۱۳۸۰: ۲۴۳).

ریشه‌شناسی آیین خون بس / خون صلح

خون صلح واژه‌ای است که بیشتر در کرمانشاه کاربرد دارد و در میان اقوام دیگر، از جمله بختیاری‌ها و اهالی لرستان، بیشتر با عنوان خون بس شناخته می‌شود. به همین دلیل معنای لغوی آن را باید ذیل واژه خون بس یا خون بست یافت. در فرهنگ دهخدا، ذیل خون بست، به فدیه قتل؛ خون بها و دیه؛ و ذیل خون بست کردن به خون برکردن، قصاص قتلی را به ادای دیه بدل کردن، دیه قتل را گرفتن و از قصاص عفو کردن اشاره

۱۱۸ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

شده است. به هر ترتیب، وجه تسمیه خون‌بس، به احتمال، جلوگیری و بند آوردن خونریزی‌هایی است که پیامد قتل اولیه و در مقام انتقام از سوی طرفین صورت می‌گیرد؛ اما خون‌صلح در اصطلاح، پاسخی جامع به قتل از سوی جامعه محلی، با هدف ترمیم شکاف به وجود آمده است؛ به این شکل که در این سنت و طی مراسمی خاص، بزرگان و ریش‌سفیدان با به همراه داشتن کارد و قرآن، قاتل را دست‌بسته نزد خون‌داران حاضر می‌کنند تا او را قصاص کنند یا به عظمت قرآن ببخشند (رضوی فرد و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۱۹). خون‌بس بر آنچه موجب بند آمدن خون از زخمی شود، خون‌بها، دیه خون‌بها کردن، از خون‌ریزی بازداشتن، قصاص قتلی را با دیه بدل کردن، دیه قتل شدن و از قصاص عفو کردن آمده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۹۳۸) این امر هنگامی مطرح است که قتلی رخ می‌دهد و از سوی کلاتران دو طایفه جلسه‌ای تشکیل می‌شود تا خون را ببرند. با این رسم، خون‌بها را تعیین می‌کنند و دختری از خانواده قاتل به مقتول می‌دهند. به طور معمول، خون‌بها از طایفه قاتل جمع‌آوری می‌شود و حکم تعاون را دارد (خسروی، ۱۳۷۲: ۱۷۰).

در جوامع گذشته، بسیاری از مردم، برای حفظ سنت‌ها و قوانین خود از کتابت آنها بر سنگ و غیره استفاده می‌کردند. با این حال فرهنگ‌هایی نیز وجود داشته‌اند که برای نگارش و ثبت مکتوب سنت‌هایشان ارزش چندانی قایل نبوده‌اند (کینبرگ، ۱۳۸۳: ۱۴). شاید به همین دلیل، در خصوص مبدأ تاریخی خون‌صلح مدرکی قابل استناد و یا سندی مکتوب متعلق به یک دوره زمانی خاص در دست نیست و آنچه در این مورد عنوان می‌شود، مبنایی روایی - شفاهی دارد. برخی از نویسندگان با ذکر وقایعی تاریخی، آغاز این سنت و نیز سنت فصل را اوایل دوره اسلامی یا دوران جاهلیت می‌دانند. (رضوی فرد و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۱۹).

شناسایی کارکرد تنبیهی و ترمیمی خون‌بس

- کارکرد ترمیمی: حل و فصل نزاع و حفظ جامعه

در بین عشایر لک، در مقابل قتلی که بین دو خانواده از یک ایل رخ بدهد، برای آشتی و گذشتن از خون مقتول، مبلغی پول، تعدادی اسلحه گرم و یک یا چند دختر از طرف طایفه

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۱۹

قاتل به خانواده مقتول داده می‌شود (طالب و عنبری، ۱۳۸۹: ۱۹۱). اما ایلات، با تکیه بر باور و خلق و خوی خود در غیرتمندی، کمتر ظلم و فشار را تحمل می‌کنند و چنانچه اجحافی در حق آنان صورت بگیرد، درصدد انتقام برمی‌آیند و نزاع بین دو طایفه یا دو خانواده، در صورت نبود میانجی‌گری اشخاص خیر و بزرگان ایل، به کشت و کشتار می‌انجامد، البته دخالت بزرگان طایفه باعث می‌شود تا جلوی هرگونه خون‌ریزی گرفته شود؛ برای اینکه ضمن پیشگیری از هرگونه اقدام انتقام‌جویانه، زمینه تفاهم نسبی فراهم آید، نخست با بزرگان دو طایفه وارد مذاکره می‌شوند و آنگاه با فروکش کردن موضوع نزاع، برای اینکه بتوانند هر چه بیشتر دو طایفه را به هم نزدیک کنند، پیوند خونی بین آنها برقرار می‌کنند. هرگاه در اثر نزاعی که میان دو طایفه در می‌گیرد، قتلی رخ دهد، خانواده قاتل یکی از دختران طایفه خود را به عقد و ازدواج فردی از خانواده مقتول درمی‌آورند تا از خون‌ریزی بیشتر جلوگیری شود. به این ترتیب، رسم خون‌بس در میان عشایر، به مجموعه رفتارهای منظم، سنجیده و معناداری اطلاق می‌شود که سه گروه اجتماعی ذی‌نفع، با هدف پایان دادن به اختلافات قومی و قبیله‌ای ایل و تبار خود در پیش می‌گیرند. این سه گروه عبارت‌اند از (۱) کسان، طایفه، ایل یا دودمان مقتول، (۲) کسان، دودمان، طایفه یا ایل قاتل و (۳) ریش‌سفیدان، سادات و بزرگان بی‌طرف. (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۹: ۱۵)

خون‌بس، کنش اجتماعی به هم پیوسته‌ای است که میان اعضای سه گروه یاد شده صورت می‌گیرد تا در نهایت، به سازش و توافق دست یابند. در این فراگرد اجتماعی، میانجیگری یا کوشش برای نزدیک کردن دو سوی اختلاف، به معنای اهمیت دادن به افراد خودی یا اعضای گروه، با رعایت آداب، سنت‌ها و عرف اجتماعی است که با تکیه بر میثاق‌های جامعه در قالب تشریفات، شعائر و سنت‌های معین یا حتی گاه در حالتی از شور و انجذاب و تحریک عاطفی، همراه با هراس اجتماعی انجام می‌گیرد. آیین برگزاری خون‌بس، متضمن رفتارهای جمعی توأم با ابراز احساساتی مانند گریه کردن زنان و مردان متخاصم است که به تغییرات درونی و ذهنی آنان می‌انجامد و بویژه منجر به عقده‌گشایی و فروکش کردن کینه‌های درونی‌شان می‌شود. این تغییرات گاه با چنان واکنش‌های روانی شدیدی همراه است که برخی اعتقاد دارند که در مراسم خون‌بس، جنبه‌هایی از جادوگری نیز به چشم می‌خورد. (همان)

۱۲۰ ♦ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

خون‌بس مراسمی نمادین است که از قبل، توافقاتی مبنی برگذشت در خصوص آن صورت می‌گیرد چون اگر قرار بر قصاص و داغدار کردن خانواده‌ای دیگر باشد، برگزاری چنین مراسمی کار بیهوده است. پس از اجرای مراسم و آشتی کردن دو طرف، توافقاتی رسمی بین دو طایفه صورت می‌گیرد تا با پایانی خوش، این خون‌خواهی را فیصله دهند؛ از جمله، رد و بدل شدن یک دختر از طایفه فرد قاتل با یکی از خویشاوندان نزدیک فرد مقتول تا به حرمت این وصلت، غائله برای همیشه خاتمه یابد. البته امکان دارد که مبلغی پول و اقلامی نظیر اسب و تفنگ نیز برای تسلی خاطر خانواده مقتول به آنان پرداخت شود. در گذشته وقتی اختلافی در میان بزرگان دو ایل به وجود می‌آمد، شعله‌هایش دامن دو یا چند طایفه را در بر می‌گرفت و منجر قتل و قشون‌کشی برای خونخواهی فرد مقتول می‌شد حتی چه‌بسا اگر فرد قاتل از طرف طایفه مقتول کشته می‌شد، باز هم طایفه فرد کشته‌شده درصدد انتقام از طایفه مقابل برمی‌آمد و این دور، سلسله‌وار ادامه می‌یافت. در همین زمینه و برای جلوگیری از درگرفتن جنگ‌های طایفه‌ای و خانمان‌برانداز، در آن زمان که مراجعه به دادگاه و دستگاه‌های قضایی مرسوم نبود، خون‌بس بنا نهاده شد تا سال‌های سال، میانه‌دار مردمان باشد. این مراسم که با تشریفات خاص و با حضور میانه‌داران و ریش‌سفیدان برگزار می‌شود، حضور مردان بالغ دو طایفه درگیر را می‌طلبد؛ طایفه‌ای که فرد قاتل متعلق به آن است، برای پایان دادن به خونخواهی و برگرداندن آرامش، فرد خطاکار را در برابر خانواده و طایفه فرد مقتول، با پوشانیدن کفن و دست‌بسته حاضر می‌کنند. این مراسم طبق توافقاتی که میانداران از قبل صورت داده‌اند، در روز مشخص صورت می‌گیرد. در این میان، ریش‌سفیدی که از سوی دو طایفه قابل احترام و مورد اعتماد است، با یک جلد قرآن و خنجری که بر روی دستانش قرار داده است، قاتل را برای بخشوده شدن یا کشته شدن از سوی خانواده مقتول، اعتراف به جرم خود و اظهار ندامت و درخواست بخشودگی، همراهی می‌کند، البته حضور ریش‌سفیدان و میانه‌داران همراه با انتظار مبنی برگذشت است. در این لحظه است که معنای واقعی راه رفتن بر لبه تیغ احساس می‌شود؛ مرگ و زندگی به گونه‌ای کاملاً آشکار همراه با اضطراب و نگرانی با هم جدال می‌کنند و همه چیز به آری یا نه گفتنی بند است؛ درواقع، آری یا نه گفتنی، فرد را به

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۲۱

زندگی می‌بندد یا بند زندگی‌اش را می‌گسلد. هر لحظه این انتظار می‌رود که داغ عزیز از دست رفته با دیدن قاتل طغیان کند و فرد را در هاله‌ای از احساسات، تحت تأثیر قرار دهد و به عملی که او را آرام و دیگران را آشفته می‌سازد، وادار کند. طرف مقتول باید در یک لحظه تصمیم بگیرد یا خنجر را در سینه قاتل فروکند و ننگ گذشت نکردن را چون داغ بر پیشانی خود حک کند تا با داغ دیگری که بر جان عزیزانش می‌گذارد، به آرامش صوری دست یابد و یا بر آتش خشم و غضب خود فایق آید و در برابر کلام نورانی خداوند و ریش سفید و مبارک فرد میانجی که اگر سید هم باشد، دوچندان بر ارزش قضیه می‌افزاید، سر تعظیم و گذشت فرود آورد. در این شرایط، فرد میانجی یا یکی از همراهان، درحالی که قرآن و خنجر را بر روی دستان خود و گاه بر روی یک سینی مزین با پارچه سبز، نگه داشته و فرد قاتل نیز در جوار او قرار گرفته است، به سوی طایفه فرد مقتول پیش می‌رود و در همان حال، الفاظ و جملات خاصی را مبنی بر درخواست گذشت و عفو ادا می‌کند. قاتل، کفن‌پوش و با دستان بسته، مقابل طایفه مزبور زانو می‌زند، سرش را فرومی‌افکند و در انتظار سرنوشت خود می‌ماند. در چنین مواردی، به حرمت کلام خداوند و به دلیل احترامی که مردمان این مناطق، برای ریش سفیدان، سادات و بزرگ‌زادگان قایل هستند، گذشت را بر قصاص ترجیح می‌دهند. نکته جالبی که در سنت خون‌بس در میان ایل لک رواج دارد، این است که وقتی در جنگ قبیله‌ای و طایفه‌ای قتلی اتفاق می‌افتاد؛ شرط اول عبارت از این بود که بایستی تمامی خسارات مالی، چه به صورت کالا و چه به طور نقدی پرداخت شود و بعد در مرحله آخر، دختر، برای اینکه جنگ دیگری آغاز نشود، به عنوان عروس به ایل یا طایفه مقتول داده می‌شد. البته دختری که در بحث خون‌بس مطرح می‌شود، باید از لحاظ ظاهری، مورد پسند ایل مقتول باشد. در این آیین، دختران را به عنوان جنس دست دوم تلقی نمی‌کردند، بلکه حتی برخی از آنان با روابط اجتماعی مناسبی که داشتند، می‌توانستند جایگاه خوبی برای خود کسب کنند. کسب این موقعیت باعث می‌شد که رابطه خونی و تازه‌ای بین دو ایل برقرار شود و احتمال وقوع دوباره جنگ کاهش یابد. به خصوص اگر دختر صاحب فرزند می‌شد، موقعیت اجتماعی عروس خون‌بس تغییراتی عجیب می‌یافت. به طور معمول، فرزند ذکور، به افزایش منزلت

۱۲۲ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

اجتماعی زنان خون بس، کمک بیشتری می‌کرد و آنان را از پایگاه اجتماعی پایین به منزلت بالاتری می‌رساند. به عبارت دیگر، چون فرزند پسر، جایگزین فرد مقتول می‌شد، نگاه همه به این خانواده به خصوص پسر عروس خون بس تغییر می‌یافت و افراد ایل برای او ارزش فوق‌العاده‌ای قایل می‌شدند. چنین فرزندى از یک طرف، به بهبود روابط اجتماعی بین دو قبیله خون‌دار و اتحادشان کمک می‌کرد و از طرف دیگر، جایگزین فرد مقتول می‌شد و نام او را زنده می‌کرد. با این حال، قابل ذکر است که تعیین خون بس به دو ملاک اجتماعی و اقتصادی بستگی داشت. خون بها به نسبت منزلت اجتماعی افراد تعیین می‌شود، هر چه مهریه بالاتر باشد، خون بها بیشتر است، بنابراین، خون بهای امیر یا خانواده امیر، ریش سفیدان، ملاها و شیوخ قبیله، بیشتر از رعیت و غلام است. اگر فردی از قبیله مقامات بالا مانند خان و کدخدا به دست کسی کشته شود، بستگان او به خونخواهی اش برخیزند و قاتل را قصاص می‌کنند، اما اگر فردی از این دسته، شخصی از درجات پایین مانند نوکر یا غلام را به قتل برساند، خانواده مقتول اجازه انتقام‌گیری ندارند، به خصوص اگر فاصله طبقات قاتل هم زیاد باشد، در این موارد، بزرگان قوم دخالت می‌کنند و به پرداخت خون‌بهایی به حکم قاضی یا دستور حاکم بسنده می‌شود تا غائله فیصله یابد. اگر شخصی از خانواده ثروتمندی به قتل برسد و یا مقتول، فرزند حاجی یا افراد سرشناس ایل باشد، حتماً باید با مداخله و همکاری اشخاص این انتقام صورت بگیرد اما اگر از قشر فقیر باشد، قصاص امری سخت و دشوار خواهد بود چرا که طرف قاتل می‌تواند با پرداخت، پول نظر اشخاص را به نفع خود تغییر دهد. به این ترتیب با این رسم، خویشاوندی جایگزین دشمنی می‌شود و البته زنان باید سخت‌ترین شرایط اجتماعی را تحمل کنند.

- کارکرد تنبیهی خون بس

در جوامع سنتی، آن بخش از هستی‌های فردی که تابع احساسات مشترک است، تقریباً معادل تمامی این هستی‌هاست. در مقابل، در جوامعی که تمایزهای اجتماعی میان افراد ظاهر می‌شوند، هر کسی آزاد است در سهم زیادی از اوضاع و احوال، به دلخواه خویش فکر کند، بخواهد یا عمل کند. در جوامع برخوردار از همبستگی مکانیکی،

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۲۳

مهم‌ترین بخش هستی فرد، تابع فرمان‌ها و ممنوعیت‌های اجتماعی است، به این معنا که منشاء ممنوعیت‌ها و فرمان‌هایی که بر اکثریت اعضای گروه تحمیل می‌شوند؛ گروه است، نه فرد و فرد از این فرمان‌ها و ممنوعیت‌ها به عنوان اطاعت از یک نیروی برتر پیروی می‌کند. در جوامع سنتی دارای همبستگی مکانیکی، وجدان جمعی، بزرگ‌ترین بخش هستی‌های فردی را دربرمی‌گیرد و احساسات مشترک از نیروی عظیمی برخوردارند که از طریق شدت کیفرهایی که به افراد خاطی و زیرپاگذارنده ممنوعیت‌ها داده می‌شود، می‌توان به اهمیت آن پی برد. هر چقدر وجدان جمعی قوی‌تر باشد، خشم عمومی بر ضد جرم، یعنی بر ضد تخطی از فرمان‌های اجتماعی، حادثتر است. (به همین دلیل نیز حقوق و آزادی افراد بویژه دختران در این آیین، بر اساس فرمان‌های جمعی مقدس تلقی شده به نفع ترمیم جامعه، کنار می‌رود) در نهایت، وجدان جمعی تنها به صورت عام نیست، بلکه موارد خاص نیز دارد. هر یک از کردارهای هستی اجتماعی، بویژه هر یک از مراسم مذهبی، با دقت کامل تعریف شده‌اند. وجدان جمعی، جزئیات تفصیلی هر کردار و اعتقادی را تعیین کرده است اما در جامعه‌ای که همبستگی سازماند بر آن حاکم است، دایره عمل آن بخش از هستی که تابع وجدان جمعی است، کاهش می‌یابد و واکنش‌های جمعی بر ضد تخطی از ممنوعیت‌های اجتماعی تضعیف می‌شود، بویژه دامنه تعبیر فردی فرمان‌های اجتماعی نیز توسعه بیشتری می‌یابد. دورکیم معرف جامعه مکانیکی را حقوق تنبیهی می‌داند که خطاها یا جرایم را کیفر می‌دهد، همچنین حقوق ترمیمی یا تعاونی که ذات آن به کیفر رساندن افراد به دلیل تخطی‌شان از قواعد اجتماعی نیست، بلکه احیای امور در صورت ارتکاب خطا یا ایجاد همکاری بین افراد است. هر چقدر وجدان جمعی گسترده‌تر، نیرومندتر و خصوصیت یافته‌تر باشد، تعداد کردارهایی که جرم شمرده می‌شوند، یعنی یک فرمان اجتماعی یا ممنوعیت را زیر پا می‌گذارند یا به طور مستقیم، با وجدان جمعی مقابله می‌کنند، بیشتر است. (ارجمندی و نوروزی، ۱۳۸۹)

در مجموع کارکرد اجتماعی خون‌بس عبارت است از:

الف) ایجاد نزدیکی و احساس دوستی بیشتر میان اعضای ایل؛

ب) تأمین آرامش عمومی با خاتمه دادن به منازعه؛

۱۲۴ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

ج) گردآوری گروهی اعضای ایل یا طایفه، با هدف مشارکت آنها در امور مربوط به خود؛

د) حرمت نهادن به دین با آویختن قرآن بر گردن قاتل یا دادن آن به دست او و احترام خانواده مقتول به قرآن با عفو قاتل؛

ه) آموزش حرمت به ارزش‌های دینی - اجتماعی، مانند بستن بازوی قاتل به بازوی یک نفر سید و بازوی دیگر او به بازوی یک نفر از معمرین و محترمان طایفه میانجی؛
و) آویختن کارد و کفن بر گردن قاتل که هم ایجاد رعب و هراس می‌کند و هم اثر بازدارنده دارد؛

ز) تنبیه ترضیلی یا تحقیر خانواده قاتل؛

ح) نادیده گرفتن حقوق فردی (به ویژه دخترانی که برای خون‌بوس انتخاب می‌شوند) به نفع حقوق جمعی و ترمیم جامعه‌ای که مردان چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، با نزاع درصدد تزلزل آن برآمده‌اند (همان).

جمع‌بندی

آیین‌ها و رسوم هر ملت، قوم یا طایفه‌ای، نمایی از سرمایه‌های فرهنگی و فکری آن جامعه‌اند. هر یک از آداب یا رسوم، به دلیل ناشناخته بودن برای سایرین شکلی مبهم دارد و آمیخته‌ای از تعارض‌هاست. همین ابهام و غیرقابل فهم بودن برای افراد غیرخودی، سبب شده است تا دیگرانی همچون دورکیم، شناخت ناقص، کلی و مبهمی از این آداب و رسوم کسب کنند. در واقع، آیین‌ها در وهله نخست رویارویی با آنها، شکلی عجیب و غریب دارند و برای مخاطبی که قصد بررسی‌شان را دارد، غیرمنطقی به نظر می‌رسند اما کمی که از مطالعه و آشنایی بیشتر با آنها می‌گذرد، شناخت هر یک، رنگ و بویی تازه می‌یابد؛ آنچه در نگاه اول، چیزی جز یک پیوند صوری و ظاهری به نظر نمی‌رسد، در واقع، نمایی از سرمایه‌های فکری و فرهنگی هر جامعه، یا به طور کلی، سطح سرمایه اجتماعی آن، با کارکردهای متفاوت است. مقاله حاضر، به دنبال تحلیل و بررسی آیین خون‌بوس به مثابه یکی از مناسک اجتماعی بوده است. با بررسی دقیق جوامع سنتی که آیین خون‌بوس در آنها رواج دارد، می‌توان دریافت که این آیین،

خون‌بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۲۵

همان قانون نانوشته عدالت ترمیمی اما به شکلی دیگر است. در واقع، میزان رواج قانون در هر جامعه نشان از سطح سرمایه اجتماعی دارد، هرچه قوانین بیشتری حاکم باشد، جامعه در مقایسه با سایر جوامع آنارشیستی، موفق‌تر عمل می‌کند؛ اما قوانین به‌ویژه در جوامع سنتی، همیشه نوشته‌شده و در چارچوبی مشخص تعیین نمی‌شوند، بلکه گاه نیز خود را به صورت آیین‌هایی خاص نشان می‌دهند. برخی قوانین همچون عدالت و رعایت آن، جلوه‌های خاص خود را دارند که بسته به نوع جرم ارتكابی تفاوت می‌یابند؛ برای مثال، عدالت ترمیمی و عدالت تنبیهی. آیین خون‌بس به مثابه عدالتی ترمیمی در نظر گرفته می‌شود که خود قانونی نانوشته است و حکایت از سطح توسعه‌یافتگی فکری جوامع سنتی دارد چنان که نشان می‌دهد هر جامعه‌ای، با وجود سنتی بودن، سازوکارهای متفاوتی برای حفظ نظم اجتماعی دارد و تلاش می‌کند با استفاده از برخی آداب و رسوم، مشکلات آتی خود را حل کند؛ بنابراین، عدالت ترمیمی نهفته در آیین خون‌بس، همان کارکرد غالب این رسم را در جامعه سنتی نشان می‌دهد در حالی که کژکارکرد آن، نادیده گرفتن حقوق و خواست دخترانی است که در این آیین به نوعی قربانی می‌شوند چرا که هرچند ازدواج مبنای تشکیل خانواده به عنوان مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین نهاد اجتماعی به شمار می‌رود، یک انتخاب فردی است و به این ترتیب، آیین خون‌بس در کنار کارکردهای ایجابی همچون حفظ جامعه و جلوگیری از نزاع، دارای کارکردهای سلبی و تنبیهی همچون نادیده گرفتن حقوق دختران نیز هست اما نکته حایز اهمیت این است که پدیده‌های انسانی اموری نسبی هستند که با گذر زمان، امکان جرح و تعدیل و حتی تغییر و حذف آنها فراهم می‌شود. اینکه پدیده‌ای حذف شود، بستگی به پیشرفت‌های حاصل در سایر زمینه‌های فکری دارد. آیین خون‌بس نیز با توجه به اینکه امروزه قوانین دیگری جایگزین آداب و رسوم قانون‌مآبانه شده‌اند، کاربردهای خود را در کاهش اختلافات قومی و قبیله‌ای از دست داده، اما به هر حال، جزء خاطرات و حافظه مشترک مردمان سرزمینی است که با آن زیسته‌اند و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. برای پی بردن به اهمیت آداب و رسوم مختلف باید به بررسی آنها پرداخت و نشان داد که گذشتگان سنتی، برخوردار از سطح فکری و فرهنگی پایین و به دور از مدنیت نبوده‌اند، بلکه مدنیت را در چهره‌ای دیگر

۱۲۶ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

به نمایش گذاشته‌اند؛ چنان که در جوامع آنان می‌توان سطح بالایی از سرمایه اجتماعی - فرهنگی را البته به شکلی دیگر مشاهده کرد؛ قوانینی که حتی در برخی مواقع، کار آیی و ضمانت اجرایی بیشتری نسبت به قوانین رسمی با ضمانت‌های اجرایی تثبیت شده دارند. آیین خون بس نیز یکی از نمادهای اصلی سرمایه اجتماعی جوامع سنتی به شمار می‌رود، سرمایه‌ای که زمینه‌های رشد و سازندگی جوامع را فراهم آورده است؛ چه بسا اگر این قوانین ابتدایی ولو در قالب آداب و رسوم، رایج نبود، بشر امروزی هیچ‌گاه به فکر وضع قوانین مدرنی که ریشه در قوانین سنتی دارند، نمی‌افتاد.

جدول شماره ۱: مقایسه تطبیقی کارکرد مناسک خون بس

کارکرد ترمیمی	کارکرد تنبیهی
پیشگیری از خشونت و نزاع‌های دسته‌جمعی	جمع‌گرایی افراطی
ایجاد صلح و آرامش نسبی	رعایت نشدن حقوق شهروندی
تقویت انسجام	خشونت علیه زنان
اختلاط قومی	بدرفتاری نسبت به شخصی که از خانواده قاتل وارد خانواده مقتول شده است
گسترش روابط صلح و نوع‌دوستی	تخریب
کاهش کینه و عداوت	نگاه به زن به‌عنوان جنس فرودست جامعه
گسترش حس نوع‌دوستی	رواج مردسالاری
افزایش میزان مشارکت	گسترش میزان ازدواج‌های اجباری
افزایش جایگاه تقدسات دینی	تعارض شدید با فرهنگ مدرن فردگرا
تقویت ارزش‌های جامعه سنتی و حفظ آداب و رسوم	نادیده گرفتن حق انتخاب افراد
ترویج روحیه گذشت و فداکاری	کاهش ترس از جرم قتل به دلیل قربانی شدن زنان به جای مردان
کمک به پیشرفت و سازندگی اجتماع	دلزدگی از قوانین و باورها به‌ویژه از جانب زنان که زمینه خیانت را فراهم می‌آورد.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۹۰). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۲). درس‌گفتارهایی درباره جامعه‌شناسی دورکیم و وبر. تهران: نشر علم.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۷۵). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارجمندی، غلامرضا و نوروزی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). «حل منازعات قومی در میان عشایر بختیاری شهرستان ایذه و رسم خون‌بری یا خون‌بس». مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، س ۱، ش ۱.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه روستایی. تهران: اطلاعات.
- استون، راب (۱۳۸۹). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی. ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرگز.
- ایزاک، استفن و مایکل، ویلیام. ب (۱۳۷۴). راهنمای جامع تحقیق و ارزیابی. ترجمه مرضیه کرمی‌نیا، مشهد: نشر آستان مقدس رضوی.
- بریث ویت، جان (۱۳۸۵). «عدالت ترمیمی»، ترجمه مهرداد رایجیان اصلی، تحقیقات حقوقی، ش ۴۳، صص ۵۲۱-۵۷۰.
- بیرو، آلن (۱۳۷۰). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- خسروی، عبدالعلی (۱۳۷۲). فرهنگ بختیاری. اصفهان: انتشارات فرهنگسرا.
- دلاور، علی (۱۳۸۰). مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. تهران: نشر رشد.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۹). خودکشی. ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲۸ ❖ فصلنامه فرهنگ مردم ایران

- دوربین، پاتریک و فرارو، توماس (۱۳۸۶). شرایط همبستگی همدلانه در مسئله همبستگی: نظریه‌ها و مدل. ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: تمدن ایرانی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱). لغت‌نامه فارسی دهخدا. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- رایت، مارتین (۱۳۸۴). عدالت ترمیمی، ارتقا بخشیدن رویکرد بزه دیده محوری (مجموعه مقالات). ترجمه امیر سماواتی پیروز، تهران: انتشارات خلیلیان.
- رایت، مارتین و مارشال، تونی (۱۳۸۳). عدالت ترمیمی، ارتقا بخشیدن به رویکرد بزه دیده محوری (مجموعه مقالات). ترجمه امیر سماواتی پیروز، تهران: انتشارات خلیلیان.
- رایجیان، مهرداد (۱۳۸۱). بزه دیده در فرایند کیفری. تهران: انتشارات خط سوم.
- رحیمی‌نژاد، اسماعیل؛ آقایی، مهدی و قلی‌پور، غلامرضا (۱۳۹۴). «نظریه خنثی‌سازی جرم و ارتباط آن با عدالت ترمیمی». پژوهش حقوق کیفری. س ۳، ش ۱۱، صص ۸۵-۱۱۲.
- رضوی‌فرد، بهزاد؛ مرادقلی، حسین و ضرغامی، سیروس (۱۳۹۵). «بررسی آثار ترمیمی اجرای مراسم خون‌صلح؛ مطالعه موردی در استان کرمانشاه». مجله حقوقی دادگستری، س ۸۰، ش ۹۴، صص ۲۳۴-۲۱۷.
- زهر، هوارد (۱۳۸۸). کتاب کوچک عدالت ترمیمی. ترجمه حسین غلامی، تهران: انتشارات مجد.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶). کشاکش آراء در جامعه‌شناسی. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- شیرینی، عباس (۱۳۸۵). «نمونه‌های عدالت کیفری سزا دهنده و عدالت ترمیمی». مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. ش ۷۴، صص ۲۴۵-۲۱۳.
- طالب، مهدی و عنبری، موسی (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی روستایی ایران با تأکید بر اوضاع روستایی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- عباسی، مصطفی (۱۳۸۲). میانجیگری کیفری. تهران: دانشور.
- غلامی، حسین (۱۳۸۵). عدالت ترمیمی. تهران: سمت.

خون بس در فرهنگ سنتی ایران ❖ ۱۲۹

- کارکنان نصرآبادی، علی (۱۳۸۴). «همبستگی اجتماعی و مشارکت عمومی». **حصون**، ش ۶.
- کپنبرگ، جولیان (۱۳۸۳). **تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین**. ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی و حسین بادامچی، تهران: سمت.
- کیویستو، پیترو (۱۳۸۶). **اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی**. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۸). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). **جامعه‌شناسی**. منوچهر صبوری، چ ۵، تهران: نشر نی.
- مقدم، سعید و کریم، محمدخانی (۱۳۹۰). «نقد و بررسی زمینه معرفت وجودی و کارکردگرایی دورکیم». **فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی**. س ۲، صص ۸۵-۱۱۲.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۸۲). «از عدالت کیفری کلاسیک تا عدالت ترمیمی». **مجله پژوهش‌ها**، س ۳، ش ۳ و ۴، صص ۲۳-۳۸.
- ولد، جرج؛ برنارد، توماس و اسنیس، جفری (۱۳۸۷). **جرم‌شناسی نظری**. ترجمه علی شیخاوندی، تهران: انتشارات سمت.
- Smith, yodeles Mary Ann (1989), "The Method of History". Ch.16 in **Research Methods in Mass Communication**, eds, by Guido Stempel and Bruce H. Westley (eds), Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

