

الگوی فقهی مجری‌گری زن در رسانه

محمدرضا شیخ‌الاسلامی*

چکیده

بررسی فقهی کیفیت اسماع (شنواندن صدای زن)، نحوه نمایاندن و تعامل بانوان مجری در رسانه در اجرای زنده و غیرزنده، همواره در برداشته‌های فقهی ناظر به عدم و جواز قرار داشته و از مسائل مهم سیاست‌گذاری صدا و سیمای جمهوری اسلامی است. اخبار ناظر به فقه فردی، احکام حکومتی و قواعد فقهی نظیر اخلال در نظام، عسر و حرج و اعانه بر اثم، نشانگر آن است که می‌توان به نسخه‌ای فقهی شامل مبانی کلی و نیز مبانی کلامی فقه دست پیدا کرد که نظام فقهی حضور بانوان در رسانه را تعریف نماید. این مدل، ابتدا در حیطه فردی، الزامات و بایسته‌های فقهی شخص مجری زن را بیان می‌کند و سپس در حیطه مدیریتی، جایگاه الگوی فقهی و نسبت آن با سایر مباحث رسانه را تنظیم می‌نماید.

واژگان کلیدی

مجری‌گری، الگوی فقهی، زنان، رسانه، الزامات و بایسته‌ها.

* دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

طرح مسئله

موضوع این مقاله را می‌توان پردازش دقیق کیفیت صحیح مجری‌گری بانوان در رسانه از منظر فقه دانست. سؤال اصلی این پژوهش آن است که وضع مطلوب اجرای زن در رسانه‌های خبری و غیر خبری مبتنی بر ضوابط فقهی چیست و چه استانداردهای فقهی برای زن مسلمان در هنگام اجرا نیاز است تا بتوان آن را مصداق تبعیت از الگوی فقهی مجری‌گری زن دانست؟ محوریت این پژوهش را الزامات فقهی یا همان بایدها و نبایدها تشکیل می‌دهد اگرچه نسبت به بایسته‌های فقهی یا همان بهترها و بدترها نیز نادیده انگاری صورت نگرفته است و نسخه حاصل، معجونی از این دو گزاره می‌باشد.

۱. واژگان

در اینجا سه واژه «الگو»، «مجری» و «رسانه» مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الگو: در تعریفی ساده از الگو می‌توان گفت: الگو یا مدل، نمایش نظری و ساده‌شده از جهان واقعی می‌باشد (سورین و تانکارد، ۱۳۸۶، ص ۶۵). الگو یا مدل، طرح و نمونه‌ای است که از آن الهام گرفته و پیروی می‌شود و یا نسخه‌ای از آن برداشته می‌شود (روشه، ۱۳۷۹، ص ۴۴).

مجری: رسانه را می‌شناسد و نماینده تام رادیو یا تلویزیون است. او، کارشناس نیست ولی اطلاعات را در قالب اجرا قرار می‌دهد. مجری، گوینده‌ی صرف نیست ولی با این حرفه نیز بیگانه نیست. به عبارت خلاصه و مفید، مجری، تهیه‌کننده، کارگردان و مدیر تمام‌عیار صحنه است.

رسانه: رسانه در لغت به معنی «رساندن» است و به آن دسته از وسایلی گفته می‌شود که انتقال‌دهنده فرهنگ‌ها و افکار جمعی یا گروهی باشد. رسانه مورد نظر در این پژوهش، رسانه جمعی فیزیکی است که صرفاً شامل سیمای اسلامی یا همان تلویزیون خواهد بود.

۲. چارچوب اجرا

در مسئله‌ی رسانه، بیان فقها حالت شناوری به خود گرفته است که در آن می‌توان به فتاوی‌ای مختلف و متفاوتی در مسائل مشترک اشاره کرد. نگاه به حضور بانوی مسلمان

در برابر دوربین، اجرای هم‌زمان در کنار مجری یا میهمان مرد برنامه و ارتباط کلامی و غیرکلامی در این ساحت، از جمله مسائلی است که آرای ناهمسانی در میان فقها دارد. اسلام، خواهان نگاه انسان به انسان در تمامی شئون اجتماعی روابط میان مرد و زن می‌باشد که بر این مبنا، مرد باید در زیرساخت‌های فکری خویش، تصویر درستی از زن به‌عنوان یک شخصیت ارجمند، پاک و با کرامت داشته باشد و زن نیز، باید در هیجان رفتاری خویش که وجوه ارتباطی او را در پوشش، گفتار و حرکات نمایان می‌سازد، حرمت و کرامت زن بودن خود را نشان دهد. این نگاه انسان به انسان فقط زمانی ممکن و عملی خواهد بود که عوامل ابتدال و مقدمات فساد و شهوانی‌گری از بین برود و افراد، خود پاسدار شئون حریم یکدیگر باشند. این، تنها طریقی است که زن، می‌تواند مقام و موقعیت خویش را در جامعه و در هر موقعیتی از آن حفظ نماید. زن هر اندازه متین‌تر، باوقارتر و عقیف‌تر رفتار کند و خود را در معرض نمایش برای مرد قرار ندهد، بر حرمت و کرامتش افزوده می‌شود.

حفظ این کرامت که در برنامه‌های رسانه‌ای نقش مهمی دارد، نیازمند شاخصه‌هایی متعادل و متوازن است که باید در برخوردهای مجری زن چه با مجری یا میهمان یا مخاطب مرد، چه در گفتگو با دوربین و چه در ضبط برنامه‌ی غیرزنده، لحاظ شود. این شاخصه‌ها که به‌صورت تلفیقی از منظر قرآن کریم و فقه اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت، به دلیل کثرت مباحث در دو محور ارتباط کلامی و غیرکلامی مطرح خواهد گردید.

۲-۱. ارتباط کلامی

ارتباط کلامی، عبارت است از هر آنچه که از لحاظ فقهی در حیطه‌ی «گفتگو و صحبت» مجریان یا میهمانان رسانه، ناظر به مسائل گوناگون رخ می‌دهد. خواه در خلال گفتگوی دو مجری و یا با میهمانان باشد و خواه در گفتگو با دوربین.

۲-۱-۱. صدق و کذب

اولین و اساسی‌ترین شرط در ارتباط صحیح از حیث کلامی بودن، مسئله‌ی صدق و کذب گزاره‌ها و عباراتی است که در طول زمان اجرا از زبان عوامل برنامه مخصوصاً

مجری به کار برده می‌شود. صدق در لغت به معنای محکم، استوار، تام و کامل بودن است. علت این که کلامی را صادق می‌نامند، این است که کلام دارای استحکام است، بر خلاف کذب که استحکام و قوتی ندارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۹). در اینکه چگونه می‌توان معیاری برای کلام راست و تمایز آن با دروغ، در نظر گرفت، دوگانه‌ای وجود دارد. عده‌ای مبنای صداقت راست‌گویی را «اعتقاد گوینده» به کلام خود می‌دانند و عده‌ای در مقابل، صرف «مطابقت با واقع» را معیار و ملاک صدق کلام بیان می‌کنند. بیان دروغ، در رسانه برای مجری و تمام گویندگان حاضر در برنامه، از حیث «عدم تطابق با واقع» و نه عدم مطابقت با اعتقاد مجری و دیگر گویندگان، حرام و ممنوع است. به عبارت دیگر، در بطن اجرای مجری زن در رسانه، صدق و کذب «خبری» معیار قرار می‌گیرد نه صدق و کذب «مُخبری».

اینجا بحث توریه پیش می‌آید. آیا توریه کردن بانوی مسلمان در هنگام اجرای رسانه‌ای در برابر چشم میلیون‌ها بیننده با تفاوت سطح اجتماعی و بینش فرهنگی، جایز است؟ توریه (بر وزن توصیه) به سخنی گفته می‌شود که شنونده از آن چیزی می‌فهمد و گوینده از آن چیز دیگری را اراده می‌کند. به تعبیر دیگر سخنی است دو پهلو، که عبارت، تمایل به هر دو معنا را دارد و افرادی که مقید به پرهیز از دروغ هستند، گاه به آن متوسل می‌شوند تا هم دروغ نگفته باشند و هم شنونده از اسرار آن‌ها آگاه نشود. این بدان روست که ملاک صدق، استعمال جمله‌ی خبریه در معنای موافق واقع، و ملاک کذب، کاربرد آن در معنای خلاف واقع است و بدیهی است که توریه کننده، جمله‌ها را در معنای موافق با واقع استعمال می‌کند، هرچند بر خلاف قانون وضع و محاورات باشد (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸). یا اینکه ملاک کذب، مخالفت دعاوی نفسانی با واقع است و نه مخالفت ظاهر کلام با واقع و بدین جهت توریه کذب نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۸). بر پایه‌ی این دلیل، شماری از فقیهان متأخر بر این باورند که توریه، خروج موضوعی از کذب دارد، نه آن‌که از مستثنیات کذب باشد (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۵). در نتیجه، اختصاص به موارد اضطرار و مانند آن نخواهد داشت (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۸). دلیل دوم ایشان روایاتی چند است که به نظر می‌رسد

دلیل عمده یا یکی از دلایل عمده‌ی سلب کذب از توریه باشد که در اینجا تنها به مشهور این روایات اشاره می‌کنیم (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۱).

اما دیدگاه دوم، آن است که توریه از نظر موضوع، داخل در کذب است و حکم آن را نیز دارد؛ بنابراین جز در موارد جواز کذب؛ همچون ضرورت و اصلاح، مجاز نخواهد بود. صاحب جواهر، ضمن اشاره به دو دیدگاه، می‌گوید: «بهرتر بلکه اقوی آن است که توریه، صرفاً در جایی که عرفاً دروغ صدق نکند، به‌طور مطلق مجاز است و دروغ بودن آن از فهم سامع و فقدان قرائن ناشی می‌شود». او دلیل این دیدگاه را چنین بیان می‌دارد که عرف در محاورات، توریه را نوعی کذب می‌داند. بدین جهت محقق در متن [شرایع]، جواز توریه را مقید به اضطرار کرده است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۳۲، ص ۲۰۸). برخی دیگر نیز جواز توریه را منحصر به صورتی دانسته‌اند که آدمی در تنگنا قرار گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۱۰)، یا مقید کرده‌اند به ظالم نبودن توریه کننده و تصریح کرده‌اند که توریه برای ظالم سودی ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ۲۸۲)، یا مشروط به عدم استلزام مفسده کرده (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۲) و یا دست کم از نظر موضوع، آن را خارج از کذب ندانسته، لیکن از آنجا که آن را به صدق نزدیک دانسته‌اند، به هنگام ضرورت، توریه کردن را احوط شمرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۴).

کذب، صرفاً در صورتی تحقیق می‌یابد که قراین آشکاری بر خلاف واقع بودن آن وجود نداشته باشد؛ بنابراین هرگاه گوینده، مطلب خلاف واقعی را بازگو کند ولی شواهد و قراینی در ظاهر سخن یا احوال و شرایط، به حد کافی و روشن موجود باشد که بر مخالفت آن با واقع دلالت نماید و مخاطب، آن را واقعی نشمرد، کذب نخواهد بود. نمونه‌های متعددی از این دست سخنان در نوشته‌ها و نیز زندگی روزمره وجود دارد؛ از جمله داستان‌های ساختگی و تخیلی، رمان‌ها و تمثیل‌ها که شخصیت‌های داستان، سخنانی را رد و بدل می‌کنند و خبر از وقایعی می‌دهند که هرگز روی نداده است. چنین است طنزها و دیالوگ‌های شخصیت‌ها در سریال‌ها و نمایش‌ها. روشن است که هیچ‌یک از این موارد، کذب به شمار نمی‌رود، با اینکه ارائه‌ی مطالبی خلاف واقع است! دلیل مطلب نیز همین نکته است؛ سخن غیر مطابق با واقع، صرفاً زمانی

کذب به شمار می‌رود که بدون قرینه باشد و مخاطب، آن را واقعی پندارد. تفاهم عرفی و به‌ویژه فهم مخاطب، به هنگام اجرای مجری زن در رسانه، در صدق و کذب سخن، تأثیری مستقیم دارد. هرگاه سخن خلاف واقعی گفته شود، ولی به جهت وجود قراین و شواهد کافی، خلاف واقع بودن آن نزد مخاطب محرز و روشن باشد، کذب تحقق نخواهد یافت؛ بی‌شک رسانه، محل توجه اقشار مختلف جامعه است که از لحاظ فرهنگی، از آگاه‌ترین تا محروم‌ترین مردم زمان خود را شامل می‌شود و نه اینکه صرفاً در اختیار بخشی از اهالی سیاست و طبقه‌ی فرهنگی با سطح بالا باشد که کلام دوپهلوی و مملو از ایهام را دقیق به معنای آنچه گوینده در سر دارد، فهم کنند، از لحاظ فقهی، بیان جملات استعاره آمیز، مبهم و چندمنظوره که خط سومی میان صدق و کذب را بپیماید یا آمیخته به هردوی این‌ها بوده و مخاطب را تعمداً به تردید و تشکیک در یک امر واقعی صحیح بیندازد، ممنوع و به‌مثابه همان دروغ خواهد بود. چه‌بسا گاهی اوقات، مجری زن در رسانه با بیان یک واقعه‌ی تاریخی غیر مستند، یک گزاره‌ی اجتماعی نادرست یک تعبیر دوپهلوی و یک عبارت چندمعنا، مقدمات نشر اکاذیب از طریق رسانه را فراهم بیاورد. بانوی مجری در رسانه، باید ضمن در نظر گرفتن اهمیت نحوه‌ی انعکاس تک‌تک کلمات خویش در فضای حقیقی و مجازی، از پرداختن به هر آنچه جز حقیقت است، خودداری کند.

۲-۱-۲. عفت و حیا

امام علی(ع) در عظمت این ویژگی الهی، فرموده است: هرکس حیا ندارد، خیری در او نیست (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۰۶) چراکه حیا، شخص را وامی‌دارد که حریم نگه دارد و از پرده‌داری و خارج شدن از حدود اخلاقی در برخورد با دیگران هم از جهت گفتاری و هم از جهت رفتاری بپرهیزد. حیا و عفت از ویژگی‌های بارز مؤمنان و آزادگان است که بهترین ملاک تشخیص ایمان و حریت است. در تعریف حیا گفته‌اند: «حیا، ملکه‌ای نفسانی است که سبب انقباض و خودداری نفس از انجام کارهای قبیح و انزجار از اعمال خلاف آداب به سبب ترس از ملامت می‌شود. حیا به معنای حالت بازدارنده‌ای است که انسان را از رفتن به سراغ کارهای زشت باز می‌دارد. حیا، انقباض

نفس در برابر زشتی هاست و به یقین اگر حالت حیا نباشد، ایمان بر باد می رود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، صص ۱۳۹ و ۶۷۹). حیا، خودداری از انجام کارهای قبیح است؛ اما اگر کسی به خاطر دیگران و در مقابل آنان، آنچه را نیک است، ترک کند، کم‌رویی نامیده می‌شود. حیا، شرم از انجام فعل قبیح است و کم‌رویی، شرم از انجام کار نیک است. نتیجه‌ی حیا، خودداری از انجام اعمال خلاف شئون شرعی و عرفی است و نتیجه‌ی کم‌رویی، خودداری از انجام دادن حداقلی اعمال نیک. کم‌رویی، حیای منفی است و افراد کم‌رو، عموماً از خیلی مزایای بی‌بهره می‌مانند.

قرآن کریم در مورد تعامل حضرت موسی(ع) با دختران حضرت شعیب(ع)، داستانی را روایت می‌کند که پاسخی است به آنان که فقها و علمای دین را به تغییر و تحریف خدا و قرآن حقیقی متهم می‌کنند و صرف پاک بودن دل را علیرغم ناپاکی در ظاهر، کافی می‌دانند (قصص: ۲۳-۲۶). می‌توان آیات فوق را بهترین الگوی حیا و عفت در روابط میان مرد و زن نامحرم دانست که قابل تسری به تمامی موقعیت‌های اجتماعی و حضور بانوان در فعالیت‌های خاص می‌باشد. اصول بیان شده در آیات، ضمن اهتمام ویژه بر عدم بی‌تفاوتی نسبت به اتفاقات پیرامون و لزوم حمایت از زنان به‌عنوان یک ارزش انسانی، این نکته را نیز در بر می‌گیرد که گفتگوی مرد با زن در حالت طبیعی و عادی، مانعی ندارد. همچنین کار زن، در خارج از منزل نیز اشکالی ندارد؛ به شرط آن‌که اولاً زن در محیط کار، تنها نباشد و ثانیاً با مردان در اختلاط نباشد. چراکه هم دختران شعیب در سنین جوانی و مجردی هستند و هم موسی(ع) پسر جوان و مجرد است. با اندکی ظرافت در دقت به آیات، به‌خوبی روشن می‌شود که گفتگوی مرد و زن نامحرم حتی در سنین جوانی، در حالت عادی و طبیعی خود دارای اشکال و منع شرعی نیست. به شرطی که «حیا» به‌عنوان زیربنا و اساس تمام رفتارهای نیک فردی و اجتماعی قلمداد گردد. چنین می‌توان تصور کرد که موسی در برابر دوربین آیات الهی است و خداوند متعال، کارگردانی داستانی را بر عهده دارد که قرار است الگویی ابدی برای بیننده‌ی آن باشد. چیزی که در تمام سکانس‌ها و پرده‌های این سناریو، خودنمایی می‌کند، کنش‌ها و واکنش‌های «حیا آمیز» و «عفت بار» بازیگران این داستان است و در

حقیقت، اشاره به این موضوع دارد که «حیا» ملاک اصلی و اصل نخست در روابط میان زن و مرد می‌باشد.

۲-۱-۳. اتهام و غیبت

«تهمت» از گناهان کبیره در اسلام است و معنای آن این است که عیبی را به کسی نسبت دهد که آن عیب را نداشته باشد؛ بلکه اگر عیب هم نباشد ولی او راضی به آن نسبت نباشد، باز تهمت و حرام است؛ و اگر راضی باشد، گرچه تهمت نیست ولی دروغ و حرام است؛ نظیر تملق‌ها و تعریف‌های بیجا (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۳۶). «غیبت» کردن، یعنی سخن گفتن پشت سر دیگری، به گونه‌ای که اگر آن را بشنود، ناراحت شود (فیض کاشانی، ۱۳۸۳ق، ج ۵، ص ۲۵۵). پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمودند: «إِجْتَنِبُوا الْغَيْبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ» (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۶)؛ دوری کنید از غیبت کردن، به‌درستی که این خوی زشت، نان و خورش سگ‌های دوزخ است. از این گذشته حرمت غیبت و تهمت با دلیل عقل نیز ثابت است. چراکه غیبت در واقع، نوعی ظلم و ستم، افشاء اسرار و ریختن آبروی مردم محسوب می‌شود و تهمت نیز موجب زیر سؤال رفتن و قرار گرفتن در شرایطی می‌شود که دیگر امکان بازگشت آن به حالت سابق به‌سختی فراهم می‌شود.

گاه، یک مجری با سوء استفاده از تریبونی که در اختیار دارد، کلامی بر زبان جاری می‌سازد که حیثیت یک یا چندین نفر در گرو آن، می‌ریزد و خواسته یا ناخواسته، حرفی می‌زند که ذهن قاطبه‌ی مخاطبان را به سمت و سوی فردی خاص می‌برد. دلایلی چون احساسی شدن، تعلق به جریان‌های خاص، تحت تأثیر قرار گرفتن و از همه مهم‌تر، کدورت شخصی داشتن، باعث می‌شود که خروجی یک اجرا در برنامه‌ی زنده‌ی تلویزیونی منجر به بیان مسائلی شود که با آبروی یک طیف جامعه بازی کند.

چه‌بسا هرگز فرصت حضور فردی که مورد تهمت قرار گرفته است، در رسانه فراهم نشود و صدای وی به گوش کسانی که تهمت یا غیبت را وی شنیده‌اند، رسانیده نشود. چه‌بسا آبروی ریخته شده هیچ‌وقت برنگردد و در تمام عمر، سنگینی سایه‌ی همان حرف، بر سر افراد یا احزاب، سنگینی کند. فراتر از این مسائل نیز وجود دارد.

بعضاً مجری رسانه با توجه به اقتضائات موضوع، به میهمان برنامه اصرار دارد که در قسمتی خاص، بیشتر افشاگری کند و توضیحات گسترده‌تری ارائه دهد. در حالی که اگر صحبت میهمان برنامه اندکی دیگر به همین روال ادامه پیدا کند، پر واضح است که دامنه‌ی این گفتگوی داغ و جنجالی، افراد حقوقی یا حقیقی زیادی را مورد اتهام قرار خواهد داد. نظیر برنامه‌های رسانه در زمان انتخابات ریاست جمهوری. اگرچه این دعوت به آرامش و کنترل گفتگو، به معنای یک صحنه‌ی از پیش طراحی شده با مجموعه‌ای از کلیشه‌های تصنعی و تکراری در راستای جلوگیری از بیان حقایق و نیازهای جامعه نیست. چراکه روشن است در این صورت، اجرا و گفتگو بیش از اندازه، دور از باور و مصنوعی خواهد بود. بلکه پیشنهاد ما در مقابل پرداختن به تهمت و غیبت، ایجاد تفکر دلسوزانه و نقد سازنده است. تفکر دلسوزانه و نقد سازنده یعنی نقاط مثبت و نیمه‌ی پر لیوان را ببینیم، از آن تقدیر کنیم و به مسببان و بانیان آن، تزریق روحیه و انرژی نماییم. سپس با نگاهی روشن و در جهت خشنودی خداوند، - و نه با نگاه تخریب و سرکوب افراد و نادیده انگاشتن زحمات انجام شده - به ارزیابی بی‌طرفانه و جامع عملکرد گذشته بپردازیم و اقدام به ارائه‌ی راهکارهای سازنده و پیشنهادهای کاربردی تکمیلی جهت تقویت عوامل امر در ادامه‌ی مسیر، نماییم. به تدریج، این مدل، الگوی دیگر شبکه‌ها و برنامه‌های رسانه قرار خواهد گرفت و توجه جدی به روحیه‌ی سازندگی و افزایش سطح تأثیرگذاری عمومی به‌جای تهمت و تخریب و بدگویی، دغدغه‌ای همگانی خواهد شد.

۲-۱-۴. شفافیت و مصلحت

یکی از مهم‌ترین وظایف رسانه که نشانگر پویایی یک نظام است، شفاف‌سازی مسائل گوناگون جامعه می‌باشد که در سایه‌ی برخورداری از جریان آزاد اطلاعات، امکان بصیرت و تشخیص صحیح را برای مردم به ارمغان می‌آورد. «شفافیت» در برابر پنهان‌کاری قرار دارد. هر آنچه که از دید عموم پنهان نباشد، معنای شفافیت را می‌رساند. «مصلحت» از ماده‌ی صلح و صلاح به معنای ضد فساد گرفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳). در فقه شیعه، این مفهوم دارای ضابطه‌های دیگری نیز

گردیده و این‌گونه تعریف می‌شود: «سودمندی معقول و اجتناب‌ناپذیری که ضرورت تأمین آن از بیان شرع معلوم گردیده و از نظر عقل، رعایت آن الزام‌آور باشد» (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴). مصلحت، یکی از مجاری صدور احکام ثانویه است. می‌توان گفت که رابطه‌ی مصلحت و ضرورت به معنای فقهی، رابطه‌ی عام و خاص مطلق است، به طوری که هر ضرورت فقهی قطعاً مصلحتی دارد (بنا به نظر شیعه و معتزله) ولی برخی از اموری که از نظر فقهی از باب احکام اولیه و عادی هستند (نه احکام ثانویه و ضروری) از حیث رسیدن به سعادت، مصلحت دارند؛ مثل احکام اولیه‌ی فقهی و احکام اولیه‌ی حکومتی (بی‌نا، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۸۵).

مراد از مصلحت در این رساله، «مصلحت عمومی» است. منطق اسلام ضمن پذیرش اصل کنترل و نظارت دقیق بر رسانه، مصلحت عمومی و رعایت حقوق عمومی است که در نگاه اول و البته بدبینانه از آن به «سانسور» تعبیر می‌شود. زمانی که می‌گوییم مصلحت، منظورمان مصلحت شخصی نیست؛ بلکه مصلحت عمومی و نوعی است؛ یعنی مصالحی است که در روابط اجزای جامعه شکل می‌گیرد و به نوعی، به سمت و سوی اهداف جامعه می‌رود. با این تعریف، ارزش ترجیح مصلحت عمومی بر مصلحت فردی روشن می‌شود. فقها با اشاره به دو قاعده‌ی فقهی «الأهمُّ فالأهمُّ» و «دفع افسد به فاسد» چنین استدلال می‌کنند که در تعارض و مقابله‌ی مصلحت‌ها با یکدیگر، همواره ترجیح با مهم‌تر و آن گزینه‌ای است که فساد کمتری به بار می‌آورد.

با این بیان، شفافیت هرگز با مصلحت عمومی در تعارض نیست و نباید این دو را به نحوی بیان کرد که مخاطب به توهم وجود اختلاف دچار گردد. مصالح و منافع عمومی و ملی و به عبارت دیگر، مصلحت نظام که از مسائلی است که بر هر موضوعی مقدم است، چارچوب خطوط قرمز و حریم امن مردمی را تعیین می‌کند و برای شفافیت، بستر فعالیت لازم را مشخص می‌سازد. شفافیت، در گرو مصلحت‌شناسی حاکم به حق اسلامی، می‌تواند مسیر خود را طبق ضوابط شریعت، بازتعریف کند. چراکه مصلحت عمومی، منفعت مشترک همه‌ی اعضای جامعه و در حقیقت، همان «نفع حیات جمعی» است.

مجری در رسانه، برای اینکه خود را از مدافعان و پایبندان به شفافیت معرفی نماید، نیازی به هتک حریم مصلحت عمومی ندارد. چراکه شورای سیاست گذاری مصالح عمومی به پاس لحاظ جهاتی فرا مهم که البته منفعت تمام جامعه در گرو احترام به آن مصالح است، به این تشخیص رسیده است که برخی موضوعات هرگز نباید دستخوش گفتگوی رسانه‌ای قرار بگیرد. مقدسات دینی، حریم امنیتی کشور، خطوط قرمز جمهوری اسلامی و آرمان‌های اصلی انقلاب از جمله‌ی این موارد است که به‌نوعی، زیربنای اصلی جامعه بر آن پی‌ریزی شده است. مجری باید ضمن احترام به منفعت تمام افراد جامعه، نوک پیکان انتقادات و نارضایتی‌ها را در بستری هدایت کند که موجبات تشکیک و تضعیف مصالح عمومی و تحقیر جایگاه برجسته‌ی آن را فراهم نیاورد.

۲-۱-۵. صدا و لحن

صدا، آوایی است که از لرزش تارهای صوتی ایجاد می‌شود و لحن، یعنی آواز خوش و موزون، نوا و آهنگ کلام، کشیدن صدا یا اجتماع حالت‌های صداها را مختلف. به دیگر بیان، صدا، همان بیان و خوانش است و لحن، نحوه‌ی خوانش و مدل بیان جملات است با توجه به شرایط موجود و فضای حاکم بر جمله و کل متن. این صدا و لحن در مورد بانوی مجری مسلمان، به دو دسته طبیعی و غیرطبیعی (محرک) تقسیم می‌شود. فقها استماع (گوش دادن به) صدای محرک زن را مطلقاً حرام شمرده‌اند، اگرچه سماع (شنیدن غیر اختیاری)، لذت بردن و تحریک شدن از آن، حرام شمرده نشده است. صاحب جواهر، حرمت گوش دادن به صدای مهیج و محرک زن نامحرم را قطعی دانسته که هیچ‌گونه تردیدی در آن وجود ندارد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، صص ۹۷-۹۹) و شیخ انصاری نیز ادعای «اجماع» و اتفاق نظر علما را فرموده است (انصاری، ۱۳۷۱، ص ۵۳). محقق نراقی نیز در تأیید همین اجماع، حرمت استماع صدای زن را ملازم با حرمت اسماع صدای زن به گوش نامحرم دانسته است، چون اسماع، اعانه بر اثم و گناه است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۶۴). دیگر دلیل فقها که بر پایه‌ی دستور صریح قرآن کریم است، علاوه بر اجماع، ممنوعیت خضوع (ناز و کرشمه) در گفتار است به‌گونه‌ای

که خروجی کلام را صرفاً به توجه جنسی و شهوانی تبدیل می‌کند (احزاب: ۳۲). «خضوع در قول» حالت خاصی از گویش، همراه با نرمی در گفتار و نازکی صدا در ادای کلمات است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۰۸). می‌توان به قرینه‌ی مقابله فهمید که «قول معروف» راه حلی صحیح و ظریف در مقابل «خضوع در قول» است و به معنای گفتاری است که در طرز ادای آن، ناز و کرشمه، ادا و اطوار، نازکی صدا و هر چیزی که مخاطب را به طمع بیندازد و میل او را به زن جلب کند، وجود نداشته نباشد. «قول معروف» سخن معمول و رایج میان مردم است که اهل عرف و شرع آن را می‌شناسند که با لحن و آهنگ خود بر بیش از مفاد استعمالی اشاره نداشته و از هرگونه اشاره به فساد و شهوت خالی است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۰۸). پس مجری زن در رسانه در عین حال که مجاز است با مردان ارتباط گفتاری داشته باشد، موظف است به گونه‌ای سخن بگوید که حالت تسلیم، وارفتگی و جذب جنسی در مقابل مخاطب از آن استفاده نشود. این امر در صورتی میسر خواهد بود که زن در موقع سخن گفتن و ارتباط با نامحرم، حالت تواضع نداشته باشد و سخنان خود را با آهنگ نرم و حالت خضوع بیان نکند.

اما در اینکه صدای شنیدن و شنواندن صدای طبیعی و عادی مجری زن در رسانه چه حکمی دارد، گروه اول فقها استماع طبیعی صدای زن را با بیان برخی دلایل، محکوم به حرمت و ممنوع می‌دانند. اما گروه دوم شنیدن صدای عادی زن توسط مردان نامحرم را با استناد به آیات و روایات، مجاز و بلا اشکال می‌دانند. به عقیده‌ی فقیهان گروه اول، روایاتی وجود دارد که به‌طور کلی گفتگوی مرد و زن نامحرم را مذمت می‌کند. از جمله این روایات این است که از پیامبر گرامی (ص) نقل شده است که مردم را از هم‌سخن شدن با زنان - یعنی غیر محارم - نهی نمود (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۷). یا از حضرت علی (ع) روایت شده است که: سخن گفتن با زنان انسان را به سختی می‌کشاند و دل را منحرف می‌سازد (بحرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱). در این روایات، عنوان «محادثة النساء» که به معنای گفت‌وگو با زنان، یا «حدیث النساء» که به معنای سخن گفتن با زنان است، آمده و به تعبیرهای گوناگون، از آن مذمت شده و یا با واژه‌ی «نهی» از این عمل بازداشته شده است.

در پاسخ به ادله‌ی روایات مذمت مطلق صحبت با زنان، چنین می‌گوییم: اولاً کتاب‌هایی که این روایات را نقل کرده‌اند، در کلمه‌ی «محادثة» متحد نیستند (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۴۴۶)؛ ثانیاً اگر فرض کنیم که اصل این کلمه «مناقشه» باشد، عنوان مناقشه النساء چیزی غیر از محادثة النساء است. مناقشه به معنای مجادله و گفت‌وگوی جدلی یا حسابرسی شدید و عمیق است (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۲۵۶) نه به معنای گفتگوی معمولی و متعارف. ثالثاً لسان این روایات، لسان توصیه و سفارش است، نه لسان تکلیف و تحریم و برداشت اطلاق از این روایات، گفت‌وگو با محارم را نیز شامل می‌شود که به یقین می‌دانیم چنین چیزی، منعی ندارد.

دلیل دوم این گروه از فقها روایتی است صحیح السند که در آن حضرت امیرالمؤمنین می‌فرماید: «و لا تبدوا النساء بالسلام و لا تدعوهن الی الطعام» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۳۴)؛ در سلام کردن به زنان، پیش‌دستی نکنید و آنان را به سفره (مهمانی) نخوانید. مهم‌ترین دلیل معتقدان به حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم، همین روایت است که حضرت از سلام و دعوت کردن زنان به غذا نهی کرده است.

در پاسخ، عرضه می‌داریم اگرچه این نهی، بر فرض پذیرش روایت در آن بستر معنایی، ویژه‌ی سلام کردن به زنان است و به سایر ارتباطات گفتاری زن و مرد همانند گفت‌وگوی معمولی که مورد نیاز انسان‌ها در زندگی عادی است، سرایت نمی‌کند. شاهد این سخن آنجاست که فرموده: در سلام کردن به زنان «پیش‌دستی» نکنید. از این روایت فهمیده می‌شود که سخن گفتن با زن نامحرم مانعی ندارد؛ بلکه آغاز گفتگوی بی‌ضرورت نهی گردیده است. ضمن اینکه اگر غرض خداوند، بر نفی هرگونه صحبت میان مرد و زن بود، چرا صرفاً ابتدا به سلام را از میان تمام آداب گفتگوی میان این دو جنس، ممنوع کرده باشد؟ بلکه لازم می‌نمود با دستوری متقن و همه‌جانبه، هرگونه صحبت زن نامحرم با مرد نامحرم را در آیه یا روایتی مجزا ممنوع و حرام کرده باشد.

دلیل سوم آن‌که این دسته از فقها، گوش دادن به صدای زن نامحرم را حتی بدون لذت و خوف فتنه، محکوم به حرمت دانسته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۹)؛ حلی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۸). عده‌ای نیز، این قول را به مشهور نسبت داده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۳، ص ۶۷؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۹۸). نکته‌ی فقهی مورد بحث در این

تفاوت دیدگاه، از آنجا نشئت می‌گیرد که این گروه فقها که صدای زن حتی بدون خوف لذت و گناه را محکوم به حرمت می‌دانند، در حقیقت صدای زن را «عورت» دانسته‌اند. ایشان معتقدند که صدای زن همانند بدن وی عورت محسوب می‌شود. در مهم‌ترین و مشهورترین روایات مستند این گروه، رسول خدا می‌فرمودند: زنان از نظر بیان، ناتوان و از نظر جسمی، آسیب‌پذیرند. بنابراین، با سکوت، ناتوانی آنان را پوشانید و با قرار دادن آنان در خانه، از آسیب‌پذیری آنان جلوگیری کنید (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۹۰؛ کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۳۴).

در پاسخ می‌گوییم، مفهوم «عورت» در کاربردهای قرآنی و روایی به دو معناست. یکی به معنای چیز زشت و قبیح که عرف از ظاهر بودن آن شرم دارد و پوشاندن و مخفی کردن آن را لازم می‌داند؛ مانند اطلاق «عورت» به اندام تناسلی مرد و زن یا به بدن زن و مرد از ناف تا زانو؛ زیرا انسان از ظاهر شدن آن شرم می‌کند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۵۹). اما «عورت» در معنای دیگر، به رخنه‌ها و شکاف‌هایی گفته می‌شود که در دیوار خانه وجود دارد و صاحب‌خانه از آن ناحیه احساس ناامنی می‌کند. همچنین به منافذی که در کوه‌ها وجود دارد و در جنگ، از آن ناحیه و از آن قسمت احتمال حمله‌ی دشمن و احساس خطر می‌شود، «عورت» گفته می‌شود (زبیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۹).

مراد از واژه‌ی عورت در این حدیث، به معنای دوم می‌باشد. عورت بودن زن از این نظر است که به سبب اندام ظریف‌تر و جذابیت بیشتری که برای جنس مخالف دارد، در معرض خطر استفاده‌ی ابزار و سوء استفاده‌ی جنسی باشد. ضعف جسمانی وی نیز سبب می‌شود که یارای مقابله با مرد و دفاع از خود را نداشته و از این ناحیه نیز آسیب‌پذیر باشد. اما طبق بیان بعضی از فقها، جمله‌ی «واسترو عوراتهن بالبیوت» بدین معناست که، زنان را که عورت هستند، در خانه نگه دارید. ولی باید بیان داشت که هیچ‌یک از فقها به وجوب ماندن زن در خانه فتوا نداده است. عمومیت عورت بودن زن، شامل صدای او نیز می‌شود، اما اولاً ملازمه‌ای بین عورت بودن صدای زن و حرمت اظهار آن نیست. چراکه عورت بودن، علت تامه برای حرمت اظهار صدای زن نیست. اگرچه باید پذیرفت که در ذات عورت بودن، لزوم مستور بودن نیز نهفته است.

ثانیاً، بر فرض که ملازمه میان عورت بودن و مستور بودن را بپذیریم، با آیات و روایات و سیره‌ای که حاکی از جواز سخن گفتن زن و شنیدن صدای اوست، تخصیص خورده و استثنا می‌شود؛ چنان‌که وجه و کفین از حرمت اظهار جسم زن، استثنا شده است. ثالثاً، این روایات از روایاتی که صریحاً از تکلم زن نهی می‌کند، قوی‌تر نیست؛ در حالی که آن روایات نمی‌تواند حرمت تکلم زن را ثابت کند، پس این روایات نیز به طریق اولی، بر چنین چیزی قادر نخواهد بود.

۲-۱-۶. شوخی و مزاح

طبیعی است که مجری برای دوری از یکنواختی در فضای برنامه، ایجاد تغییر در ذائقه‌ی مخاطب و متفاوت ساختن سبک اجرای خویش، اقدام به شوخی نماید؛ اما این شوخی در چه صورت حریم حیا را حفظ می‌کند و در چه صورت، لزوماً به نفی چارچوب آن می‌انجامد؟

دسته‌ی اول، آن دسته از شوخی‌هاست که میان مرد یا زن و نامحرم خود صورت بگیرد و در آن خوف از آلوده شدن به گناه برود. اگرچه هدف فرد، لذت جنسی نباشد. فقها در حکم این دسته شوخی‌ها و بذله‌گویی‌ها، فتوای حرمت داده‌اند. شاهد این کلام، روایتی است که می‌گوید: ابو‌الصباح کنانی گفت روزی رفتم درب خانه‌ی امام باقر(ع) و در زدم، کنیزی جوان آمد، با او شوخی کردم. سپس به او گفتم: به مولایت بگو فلانی آمده. از درون خانه صدا بلند شد: داخل شو بی‌مادر! وارد شدم و عرض کردم: به خدا قسم از شوخی با کنیز، قصد سوء نداشتم. حضرت فرمود: راست می‌گویی. اگر خیال می‌کنید این دیوارها مانع دیدار ما هستند، همان‌طور که شما خودتان پشت دیوار را نمی‌بینید، در این صورت فرقی بین ما و شما نیست! مبدا دو مرتبه چنین کاری بکنی (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۲۴۸). تمامی روایات وارده مبنی بر عدم جواز شوخی میان مرد و زن نامحرم، از همین دسته می‌باشد. به عنوان مثال، مرحوم مجلسی از پیامبر اسلام(ص) روایت می‌کند که کسی که با زنی شوخی کند، خداوند به ازای هر کلمه از آن کلمات که در دنیا به آن زن گفته است، او را هزار سال در جهنم نگه می‌دارد

(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۳، ص ۳۶۳)؛ چراکه در این دست شوخی و مزاح، قصد حرام و فعل حرام وجود دارد.

دسته‌ی دوم که ظرافت‌های بسیار ویژه‌ای دارد، آن دسته از شوخی‌هایی را شامل می‌شود که نه در جملات متقابل مرد و زن مجری، بلکه در طول زمان اجرای برنامه در رسانه خطاب به دوربین و بعضاً دیگر افراد استفاده می‌شود، در حالی که نه ترتب فساد و تحریک‌های جنسی صورت می‌گیرد و نه احتمال ورود به حاشیه بیش از متن می‌رود. در این دسته از شوخی‌ها که البته متأسفانه، به‌ندرت در چارچوب حقیقی خویش مورد استفاده می‌گیرد، گاه به صلاح‌دید فضای گفت‌وگو و ناظر به تفهیم هرچه دقیق‌تر کلام، عباراتی که گرایش به فضای خنده در آن‌ها وجود دارد، واسطه‌ی درک شایسته و هضم بهتری محتوای برنامه برای مخاطب می‌شود. روی این دسته از شوخی‌ها، شخص مجری یا میهمان نامحرم نیست و البته که هرگز هدف، شوخی با نامحرم نیز نیست که اگر چنین باشد، شامل دسته‌ی اول و حرمت آن خواهد شد. بلکه مراد از این مدل مزاح‌ها، نوعی خوش‌ذوقی و شوخ‌طبعی است که بر روح صحبت فرد در میهمان یا مجری در رسانه، حاکم می‌شود و فضای صحبت او را از یکنواختی و تک‌بعدی خارج می‌سازد. خوش‌ذوقی و شوخ‌طبعی در مجری‌گری، لازمه‌ی کار مجری و ابزار دست او در محیط رسانه است و فقه، منکر این ملازمه نیست. فرق است میان لودگی و خوش‌ذوقی. میان دلک‌بازی و خنده‌رویی. لزوماً هر بدیهه‌گویی یا مزاح ساده در برنامه‌ی زنده، منجر به خروج از مسیر اعتدال عرفی و شرعی و شکل‌گیری گفتگوی هنجارشکن و مخالف با موازین شرع نخواهد شد.

شاهد این کلام، پرسش و پاسخی است که در کتاب احکام داستانی به نقل از عروه‌الوثقی می‌خوانیم: پرسش: شوخی کردن با نامحرم چه حکمی دارد؟ پاسخ: اگر با قصد لذت جنسی باشد و یا بترسد به گناه بیفتد، جایز نیست (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، م ۳۱ و ۳۹؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا، ج ۱، س ۱۷۲۰). پرسش: خنده‌ی زن هنگام صحبت با نامحرم، چه حکمی دارد؟ پاسخ: اگر خنده‌ی او طوری باشد که باعث تحریک نامحرم شود، جایز نیست (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۲۰۶). همچنین روایاتی وجود دارد که بنا بر بیان معصومین، از شوخی کردن و خنداندن، به‌عنوان صفتی که هیچ مؤمنی از آن خالی

نیست و سبب خوشحال کردن برادران مؤمن و ادخال سرور در قلوب آنها می‌شود، یاد گردیده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱۶، ص ۳۴۹).

۲-۲. ارتباط غیر کلامی

دسته‌ی دوم از مبانی چارچوب فقهی اجرای مجری زن در رسانه، مسائل ارتباط غیرکلامی در برنامه‌ی زنده و غیرزنده می‌باشد. این گروه از مسائل فقهی، شامل مباحثی چون نگاه و نظر، آرایش و زینت، پوشش و حجاب و تماس بدنی و اختلاط می‌شود.

۲-۲-۱. نگاه و نظر

تمام روایاتی که پیرامون واژه‌ی «نظر» رسیده و جنبه‌ی نگاه منفی را مدنظر دارد، در دسته‌ی نگاه‌های حرام قرار می‌گیرد. نگاهی که از ریشه، سوء و تا انتها شهوانی است و جز حضور در چراگاه شیطان، تفسیر دیگری ندارد. پیامبر فرمودند: «النظر إلی محاسن النساء سهم من سهام إبلیس. فمن ترکها، أذاقه الله طعم عبادةً تسره» (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰)؛ نگاه کردن به زیبایی‌های بدن زن نامحرم، تیری است از تیرهای ابلیس؛ خداوند متعال به شخصی که از این نگاه حرام پرهیز نماید، مزه‌ی عبادتی را می‌چشاند که از آن شاد می‌گردد. در غیر این صورت از آنجا که به «تلذذ و ریبه» دچار گردیده، گرفتار نگاه حرام و دوری از نگاه رحمت الهی است. یکی از قیده‌های فقها که مسائل اجتماعی مربوط به زن و مرد مسلمان را همیشه محکوم به حرمت می‌گرداند، «تلذذ و ریبه» است. تلذذ، عبارت است از لذت‌جویی حرام جنسی و ریبه، عبارت است از فکر گناه در ذهن و خوف ارتکاب گناه (فاضل هندی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸). اگر نگاه زن به مرد یا مرد به زن با یکی از این دو مشخصه همراه باشد، از نظر شرع مقدس حرام می‌گردد. گاهی انسان تنها به جهت لذت بردن به زن نگاه می‌کند؛ بی آن‌که بترسد به گناه کشیده شود. گاهی نیز نگاه از روی لذت نیست؛ بلکه ترس آن است که به دنبال آن گناهی انجام گیرد و مقدمه‌ی ارتکاب حرام گردد. این دو نوع نگاه حرام است. گاهی ممکن است که نگاه، توأم با دو عنوان یاد شده باشد که در این صورت گناه آن شدیدتر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۸۲۵).

قرن‌ها پیش از نگرانی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، اسلام به بهترین بیان، اثرات رهایی‌بی‌حدومرز نگاه و عدم نظارت منظم و دقیق بر آن را گوشزد و از این ویژگی منفی، تعبیر به بیماری و انحراف نموده است. در روایات به نقل از پیامبر اکرم (ص) می‌خوانیم که در اهمیت حفظ نگاه و مذمت رهایی آن، فرمود: «لکل عضو من ابن آدم حظٌّ من الزنا العین زناها النَّظر» (نوری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۴). از جمله پیامدهای بی‌قیدی در نگاه حرام، حسرت طولانی و درگیری روانی شدید است. حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «من أطلق طرفه کثر أسفه» (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۴)؛ هرکس چشم خویش را آزاد گذارد، همیشه اعصابش ناراحت است و به آه و حسرت دائمی گرفتار می‌شود. حضرت امام صادق (ع) نیز فرمود: «کم من نظرهُ اورثت حسرةً طویلهً» (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۰۴)؛ چه بسیار نگاه‌ها که حسرت طولانی و همیشگی را در پی دارد. ولی اگر چشم را از حرام بپوشاند، از نظر روحی، راحت و آسوده خواهد بود.

دستور کلی آیات (نور: ۳۰ و ۳۱) دو چیز است؛ ابتدا «غَضَّ بَصَرٍ» و در ثانی «حفظ عورات». از آنجا که بخش دوم آیه در بخش پوشش و حجاب، مورد بررسی قرار خواهد گرفت، صرفاً به موضوع اول و شرح آن خواهیم پرداخت. علمای علم لغت، «غَضَّ بَصَرٍ» را خودداری از نگاه و پایین انداختن و شکستن آن (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۹۷) و یا نقصان در نگاه (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰، صص ۶۰۷-۶۰۸) دانسته‌اند. ایشان میان این «غَضَّ» و «غَمَضَّ» تفاوت قائل شده‌اند. چراکه غمض را به معنای بستن چشم و پلک برهم نهادن، آورده‌اند (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۹۹). بنابراین، معنای آیه این می‌شود که «بخشی از نگاه خود را کم کنید و نگاه را پایین اندازید». حقیقت این است که اگرچه اجرای برنامه در دست مجری است، اما صرف خیره نشدن زن به مرد و دقت جدی چهره به چهره در فرد نامحرم، چیزی از اعتبار اجرا و اهداف برنامه نمی‌کاهد. او می‌تواند نگاهش را به‌گونه‌ای کنترل نماید که «ببیند و نبیند». به عبارت دیگر مجری ضمن تسلط و تفوق بر اجرای وظایف خویش در برنامه، مجری می‌تواند نگاهش را نرم قرار دهد.

۲-۲-۲. پوشش و لباس

حجاب، مانعی است که به‌وسیله‌ی آن منع می‌شود و ستر، چیزی است که به‌وسیله‌ی آن، پوشیده می‌شود. تفاوت دیگر این است که در ستر، از داخل شدن بر مستور، منعی نیست اما در حجاب، منع وجود دارد (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۶). پس بار معنایی پوشش اعم از حجاب است و هر لباسی را با هر نوع و رنگی شامل می‌شود. مثلاً می‌تواند گل باشد که بر بدن مالیده شده و آن را می‌پوشاند (پوشش حداقلی) و یا هر نوع لباس، حجاب یا غطائی را شامل شود. (پوشش حداکثری). یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات جامعه‌ی مذهبی کشور، خلاصه کردن وظیفه‌ی زنان در رسانه و حتی در سطح جامعه، به رعایت مفهوم حجاب به شکل حداکثری آن است. حال آن‌که مقصود شارع مقدس از گسترش عفاف، در «پوشش» خلاصه می‌شود. بهتر این بود که این کلمه عوض نمی‌شد و ما همیشه همان کلمه‌ی «پوشش» را به کار می‌بردیم؛ زیرا چنان‌که گفتیم، معنی شایع لغت حجاب، پرده است و اگر در مورد پوشش به کار برده می‌شود، به اعتبار «پشت پرده واقع شدن زن» است؛ همین امر موجب شده است عده‌ی زیادی گمان کنند که اسلام خواسته تا زن، همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۷۹).

در بحث حدود پوشش برای مجری زن، مؤید ما آیات قرآن است (نور: ۳۰ و ۳۱). دستور اول، این است که زنان، «باید خمارهای خود را بر سینه‌های خود بیفکنند». اصل خمار، پوشاندن چیزی است و به هر چیزی که با آن و به‌وسیله‌ی آن پوشانده می‌شود، خمار گویند؛ ولی خمار در سخنان معمولی اسمی است برای روپوشی که زنان سر خود را با آن می‌پوشانند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۰۷). خمار، آن جامه‌ای است که زن، سر خود را با آن می‌پیچد و زائد آن را به سینه‌اش آویزان می‌کند. کلمه‌ی جُبوب نیز جمع جُیب است که مراد از آن، سینه‌های زن است. لذا معنا این است که به زنان دستور بده تا اطراف مقنعه‌ها را به روی سینه‌های خود بیندازند و آن را بیپوشانند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۵، ص ۱۵۹). دستور دوم، این است که زنان، «جلباب‌های خود را بر خویش فرو افکنند». کلمه‌ی جلابیب، جمع جلباب است و منظور از آن، جامه‌ای است که یا سرتاسری است و تمامی بدن را می‌پوشاند و یا روسری مخصوصی است

که صورت و سر را ساتر می‌شود. پس منظور آیه این است که زنان آن طوری خود را بپوشانند که زیر گلو و سینه‌هایشان در انظار ناظرین، پیدا نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، صص ۵۳۱-۵۳۲). دستور سوم این است که زنان: «زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است - آشکار نکنند». سؤال اینجاست که استثنای این دستور شامل چه اقسامی از زینت زن می‌شود که نمایش آن برای نامحرم بدون تلذذ و ریه، منعی ندارد؟ در نقل قول مشهور که صحیح به نظر می‌رسد، گروهی از فقها، پاسخ را در «صورت و دو دست تا مچ» و برخی نیز، «پا تا مچ» را بر آن افزون می‌دانند که طبق استنادشان به روایت، راوی می‌گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم که برای مرد، نگاه کردن به چه قسمت از بدن زن جایز است، در صورتی که محرم نباشد؟ فرمودند: چهره، دو کف دست و دو قدم (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۲۱). علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: مراد از زینت، مواضع آن است، زیرا اظهار خود زینت مانند دستبند و النگو حرام نیست؛ پس مراد از اظهار زینت، اظهار مواضع آن از بدن است. خداوند سبحان در این آیه، آنچه را که نمایان است، استثناء فرموده است. در روایات آمده است که منظور از آنچه نمایان است، صورت و دو دست و دو پا تا مچ است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۲۹، ص ۱۶۳). چارچوب پوشش صحیح برای زنان در همین سه دستور خلاصه می‌شود. اما پرهیز از لباس شهرت، نیز موضوع مهمی است. لباس شهرت، یعنی پوشیدن لباسی که برای شخص به خاطر رنگ یا کیفیت دوخت یا مندرس بودن آن و علل دیگر مناسب نیست، به طوری که اگر آن را در برابر مردم بپوشد، توجه آنان را به خود جلب نموده و انگشت‌نما می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵، س ۱۳۶۱). علت این شهرت و انگشت‌نما شدن می‌تواند رنگ، نوع یا نحوه دوخت آن لباس باشد. از آنجا که هیچ‌یک از فقها صرف خروج از زی و اعتدال در پوشش را حرام نمی‌دانند، این تعریف دقیق به نظر می‌رسد. طبق نظر فقها، چیزی که «پوشیدن» به آن صدق کند، می‌تواند شامل حکم لباس شهرت شود. پیراهن، دامن، روسری، مقنعه، جوراب، شلوار، مانتو، کفش، کلاه و غیره اگر به نحوی باشد که بر آن‌ها لباس شهرت صدق شود، شامل حرمت می‌گردد؛ فرقی نمی‌کند دلیل و غرض استفاده از این لباس چه باشد؛ یعنی انگیزه‌ی شهرت فردی که چنین

لباسی بر تن کرده و اینکه با چه هدفی اقدام به داشتن چنین پوششی کرده است، در حکم مسئله تغییری حاصل نمی‌کند.

۲-۳. آرایش و زینت

آرایش کردن زنان در طول تاریخ، در نظر عرف، همیشه برای زیبا شدن زنان در نظر مردان بوده است و عرف از آرایش زن، تنها زیبا شدن صورت زن برای مرد را به ذهن تبادر می‌کند و مناط و ملاک عرف در اینکه زنی آرایش کرده است به‌طور مطلق، اعم از اینکه، صورت یا دست‌ها یا پاها و... را آرایش کرده باشد، نوع برداشت عرف از زیبا شدن زن در نظر دیگران به‌خصوص مردان می‌باشد و باید عرف این عمل زن را مصداق آرایش قلمداد کند. ممکن است در یک جامعه، کوچک‌ترین استفاده از وسایل آرایشی مصداق آرایش برای زن به‌حساب آید؛ مانند کشیدن سورمه در چشم که یک کار متداول و عادی در بین زنان می‌باشد ولی در جامعه‌ی دیگر استفاده‌ی بیشتر از این مقدار توسط زن را نیز آرایش زن به‌حساب نیاورند. در نتیجه، اگر بخواهیم از منظر فقها به این مسئله نگاه کنیم، اگر در آرایش زن یکی از دو عامل تأثیرگذار «زینت» و «جلب توجه» یا هر دو عامل با هم وجود داشته باشد، آرایش زن محکوم به حرمت می‌باشد (بیژنی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). اما در تعریف واژه‌ی زینت معانی مختلف آمده است که آن را در سه معنا می‌آوریم: یک. زینت باطنی مثل علم و اعتقادات خوب، دو. زینت بدنی مثل نیرومندی، سه. زینت خارجی مثل زیور و مال و غیره (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸). بدن زن طبق فرموده‌ی خداوند، تمام آن در حکم زینت برای مرد نامحرم می‌باشد؛ چه زینت آشکار و چه زینت پنهان که بانوی مسلمان، باید همه را به‌جز آنچه که استثناء شده است، از نامحرم بپوشاند.

۲-۴. اختلاط و تماس بدنی

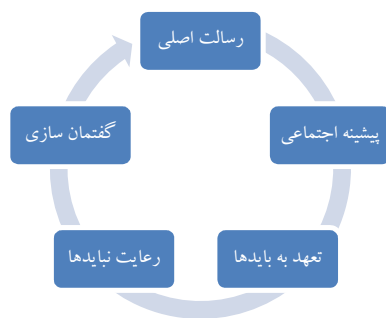
«اختلاط» به معنای درآمیختگی زن و مرد با یکدیگر در سطح اجتماع می‌باشد (عبدالرحمن، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸). فقها در مباحث فقهی به بحث اختلاط به‌طور خاصی توجه داشته‌اند و آن را در ذیل باب‌های: «كَرَاهَةُ خُرُوجِ النِّسَاءِ وَ اِخْتِلَاطِهِنَّ بِالرِّجَالِ، بَابُ خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْعِيدَيْنِ، حکم اختلاط النساء بالرجال و تزینهن فی مجامعهم»

آورده و در مورد آن به بحث و تبادل نظر پرداخته‌اند. از حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) نقل شده است که می‌فرماید: اختلاط و گفت‌وگوی حرام مردان با زنان نامحرم سبب نزول بلا و بدبختی خواهد شد و دل‌ها را منحرف می‌سازد (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۴، ص ۲۹۱). این روایت و سایر روایات نظیر این، به‌سادگی دلالت بر زشتی درآمیختگی مرد و زن نامحرم در عرصه‌ی اجتماع دارد. اما زشتی این درآمیختگی نه به معنای ترک جامعه برای زنان و انزوا در گوشه‌ی مساجد و خانه‌هاست؛ بلکه به معنای نگرانی جدی و دغدغه‌ای بسیار مهم مبنی بر حضوری چارچوب‌مند و ضابطه‌محور در بستر پرخطر انحرافات اخلاقی کنونی جامعه می‌باشد. چراکه همیشه افرادی شهوت‌ران و هوی پرست، لکه‌ی ننگ جامعه‌ی انسانی بوده‌اند که با هتک حریم الهی، باتلاق اختلاط و پرده‌دری‌های جنسی را جایگزین پاک‌دامنی و نجابت کرده‌اند. در بحث فقهی تماس بدنی، فقها بیان داشته‌اند که هرکسی که نگاه کردن به او جایز نیست، تماس بدنی نیز با او جواز ندارد و هرگونه لمس بدون مانع بدن با هر عضوی باشد، حرام بوده و باید از آن اجتناب گردد. به عبارت دیگر، تا آنجا که ممکن است نباید بین زن و مرد نامحرم، برخوردهای غیرضروری و اختلاط آمیز رخ دهد (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۰۴؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۶۱). فقها بر حرام بودن تماس با بدن نامحرم، اتفاق نظر دارند. سید کاظم یزدی می‌نویسد که دست دادن به زن بیگانه، جایز نیست. ولی اگر از روی لباس باشد، اشکالی ندارد (یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰۴). البته همان‌گونه که در بحث نگاه و نظر اشاره شد، اینجا نیز استثنائاتی وجود دارد؛ مثلاً به حکم ضرورت اعم از نجات جان انسان یا حفظ سلامتی در شرایطی که جز تماس فیزیکی با نامحرم، چیزی راهگشا نیست، فقها به این تماس بدنی، حکم جواز داده‌اند.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش به شرح ذیل می‌باشد:

الف. الگوی فردی



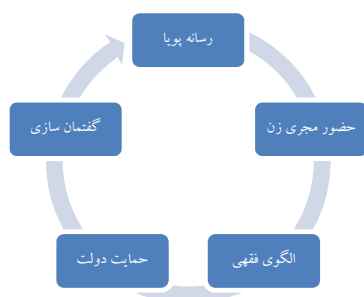
تعهد به بایدها عبارت است از: شخصیت قرآنی، اهتمام به صداقت، حفظ حریم حیا، رعایت مصلحت، شفاف‌گویی، قول معروف، لحن رسمی، متانت و وقار، انتقاد سازنده، پوشش متعارف، حالت طبیعی صدا و غضبصر.

رعایت نیایدها نیز عبارت است از: پرهیز

از افراط و تفریط، دروغ‌پراکنی، تهمت و غیبت، مبهم‌گویی، عوام‌فریبی، قبح زدایی، اظهار زیبایی، آرایش و زینت، لودگی و سبک‌سری، نگاه ممتد مستقیم، لباس شهرت و اختلاط فیزیکی.

بانوی مجری زن در رسانه باید ضمن تعهد به رسالت اصلی خویش مبنی بر تکالیف دختری، همسری و مادری با پیشینه موجه و مطلوب اجتماعی وارد فضای رسانه شود و در چارچوب تعهد به بایدها و نیایدهای فقهی، گفتمان سازی اجرای فقهی خویش را ایجاد نماید.

ب. الگوی مدیریتی



در ترسیم یک رسانه پویا بر پایه فقه شیعه، بستر رسانه اسلامی باید برای ورود مدل فقهی فراهم باشد. رسانه پویای اسلامی می‌تواند بر اساس ضوابط فقهی پذیرای حضور بانوان مجری در رسانه باشد. بدین شرط که الگوی فقهی فردی و حمایت دولتی از آن به نحو احسن صورت پذیرد. گفتمان سازی اعتلای رسانه و نسبت سنجی آن با حضور مجریان زن،

در گرو توجه هدفمند حضور مجریان زن، ترسیم الگوی فقهی فردی و حمایت تمام‌قد مسئولین دولتی ذی‌ربط است.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن فارس، ابو الحسین (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم: ادب الحوزة.
- اکبری، محمود (۱۳۹۳)، احکام داستانی، قم: فتیان.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۳۷۱)، کتاب النکاح، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳)، تحف العقول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- بیژنی، مهدی (۱۳۹۰)، «بررسی بازیگری زن و مرد در هنرهای نمایشی در فقه امامیه»، بلاغ مبین، شماره ۲۸ و ۲۹.
- بی نا (۱۳۷۸)، امام خمینی و حکومت اسلامی (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البیت لإحياء التراث.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۵)، أجوبة الاستفتائات، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق)، مکاسب المحرمه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، بی جا: بی نا.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، توضیح المسائل، مشهد: رستگار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۰)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم الدار الشامیة.
- روشه، گی (۱۳۷۹)، کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی زاده، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس، بیروت: مکتبه الحیاء.
- سیستانی، علی (۱۴۱۴ق)، منهاج الصالحین، قم: مکتب آیت الله سیستانی.

- شاپان مهر، على رضا (۱۳۷۷)، *دايرة المعارف تطبيقى علوم اجتماعى*، تهران: كيهان.
- صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۴۰۵ق)، *من لا يحضره الفقيه*، بيروت: بى نا.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۷۳)، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- طباطبايى، على بن محمد على (۱۴۱۲ق)، *رياض المسائل فى بيان الأحكام بالدلائل*، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
- طبرسى، على بن حسن (۱۳۸۵ق)، *مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار*، نجف: مكتبة الجديريه.
- عبدالرحمن، محمود (بى تا)، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهيه*، قاهره، نشر: جامعه الأزهر.
- عسكرى، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغويه*، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- عميد زنجانى، عباسعلى (۱۳۸۸)، *بايسته هاى فقه سياسى*، تهران: انتشارات مجد.
- فاضل لنكرانى، محمد (بى تا)، *جامع المسائل*، قم: امير العلم.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۳۷۶)، *كشف اللثام عن قواعد الأحكام*، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
- فيض كاشانى، محسن (۱۳۸۳ق)، *المحججه البيضاء فى تهذيب الاحياء*، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۵۰)، *الكافى*، قم: نشر: دار الكتب الإسلاميه.
- گلبايجانى، محمدرضا (۱۴۱۳ق)، *إرشاد السائل*، بيروت: دار الصفوة.
- مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۳۶۲)، *بحار الأنوار*، تهران: دار الكتب الإسلاميه.
- محقق حلى، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعيليان.
- محمدي رى شهرى، محمد (۱۳۸۶)، *ميزان الحكمه*، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحديث.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۶۵)، *مسئله حجاب*، تهران: انتشارات صدرا.
- مظاهرى، حسين (۱۳۸۷)، *حريمهاى اخلاق در آينه احكام*، اصفهان: حديث راه عشق.
- مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسير نمونه*، تهران: دار الكتب الإسلاميه.
- مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۸۶)، *پیام امام اميرالمؤمنين(ع)*، نویسنده: جمعى از فضلا، قم: مدرسه الإمام على بن أبى طالب(ع).
- مكارم شيرازى، ناصر (۱۴۲۷ق)، *استفتائات*، قم: مدرسه الإمام على بن ابى طالب(ع).

۳۰ دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهشنامه فقهی، سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، پیاپی ۱

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تهران: دار الکتب
الإسلامیة.

نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت
لإحياء التراث.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۲۹ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه
آل‌البیت لإحياء التراث.

یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۷۸)، *العروة الوثقی مع تعالیق الإمام الخمينی*، تهران: مؤسسه تنظیم
و نشر آثار امام خمینی (ره).