فصل‌نامه‌ی مطالعات توسعه‌ی اجتماعی-فرهنگی، دوره‌ی سیزدهم، شماره‌ی ٤، بهار ١٤٠٤، صفحات١٤٣-١١٨

مقاله پژوهشی

بازآفرینی نیکوکاری در تجربهٔ روزمرهٔ کودکان: تحلیل انتقادی کنش‌های اجتماعی اسماعیل آذری‌نژاد در بستر شبکه‌های اجتماعی ایکس با تکیه بر نظریهٔ هانری لوفور

مهری بهار[1]؛ فاطمه کمالی[2]

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/١٠/٠٧ تاریخ پذیرش: ١٤٠٤/٠١/٢٠

چکیده

این پژوهش با هدف بازاندیشی در معنای نیکوکاری در ایران معاصر، کنش‌های اجتماعی اسماعیل آذری‌نژاد در پروژهٔ «خانهٔ بلوط» در کهگیلویه و بویراحمد را تحلیل می‌کند. با تکیه بر نظریهٔ زیست‌روزمرهٔ هانری لوفور و مفاهیمی چون تولید فضا، کنش و بدن‌مند ، نشان داده می‌شود که نیکوکاری از قالب‌های سنتی و صدقه‌محور فاصله گرفته است و به کنشی خلاق، مشارکتی و مقاوم در دل زندگی روزمره بدل شده است. پژوهش با روش کیفی و ترکیب تحلیل گفتمان انتقادی و تحلیل مضمون انجام شده است و داده‌ها از ٣٣ پست توییتری گردآوری شده است و چهار پست به‌طور عمیق بررسی شده است. یافته‌ها آشکار می‌سازد که نیکوکاری در «خانهٔ بلوط» از طریق خلق فضاهای زیبایی‌شناختی توسط کودکان، توزیع نوار بهداشتی و عبور از تابوهای بدن زنانه، تمرین سخنرانی دختران به‌مثابه بازتملک فضا و احیای عاملیت ذهنی در مکان‌های مذهبی بازتعریف می‌شود. این کنش‌ها کودک را از جایگاه گیرندهٔ منفعل به سوژه‌ای خلاق و کنشگر ارتقا می‌دهند، نظم مسلط را به چالش می‌کشند و امکان تجربه‌های رهایی‌بخش را برای سوژه‌های فرودست فراهم می‌آورند.

واژه‌های کلیدی: تولید فضا؛ زیست‌روزمره؛ عاملیت کودک؛ نیکوکاری.

[1] .دانشیارگروه ارتباطات اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسؤول).
mbahar@ut.ac.ir

[2] .دانشجوی کارشناسی ارشد ارتباطات، دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

fatemekamali@ut.ac.ir

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

مقدمه و طرح مسأله

در گفتمان سنتی نیکوکاری در ایران، «کار خیر» اغلب در چارچوبی مناسکی، صدقه محور و آخرت‌گرا تعریف می‌شود (انصاری،۱۳۸۲). کنش‌هایی چون نذر، اطعام، صدقه، یا ساخت اماکن مذهبی، از اشکال رایج و مورد پذیرش کنش خیرخواهانه به شمار می‌روند. اما در سال‌های اخیر، نشانه‌های معناداری از جابه‌جایی مفهومی و کارکردی در این حوزه به چشم می‌خورد. شکل‌های نوینی از کنش خیر، که برخاسته از نیازهای زیستی و اجتماعی روزمره‌اند، در حال جایگزینی با الگوهای گذشته هستند. این دگرگونی نه‌تنها به ساحت معنا و زبان محدود نمی‌شود، بلکه نشانه‌ای از تحول در هویت کنشگر نیکوکار، موقعیت اجتماعی او و میدان عمل نیکوکاری در ایران معاصر است. از این‌رو، در طراحی این پژوهش، دو ضرورت به‌صورت هم‌زمان مورد توجه قرار گرفته است، نخست، ضرورت نظری برای بازاندیشی در مفهوم «کار خیر» در بستر اجتماعی و فکری امروز ایران و دوم، ضرورت تجربی برای تحلیل یک مصداق زنده، چندلایه و پیوسته از کنش نیکوکارانه‌ای که از منطق سنتی خیریه فاصله گرفته است و با زندگی واقعی، بدن، فضا، زمان و تخیل اجتماعی گره خورده باشد. به این منظور، فعالیت‌های اجتماعی اسماعیل آذری‌نژاد، روحانی و فعال اجتماعی در استان کهگیلویه و بویراحمد، به عنوان نمونه‌ای گویا انتخاب شد. او بنیان‌گذار مؤسسه‌ای با عنوان *قصه، رنگ، توپ*[3] است که مأموریت آن «گسترش دانایی و توانایی» در میان کودکان مناطق محروم تعریف شده است. در دل این مؤسسه، پروژه‌ای با عنوان «خانهٔ بلوط» شکل گرفته است که به‌عنوان فضایی زنده و پویا برای کودکان، نوجوانان و خانواده‌ها فعالیت می‌کند. این خانه‌ها نه‌تنها محل آموزش و بازی هستند، بلکه مکانی برای تجربهٔ زندگی، هم‌زیستی و رشد جمعی محسوب می‌شوند. در حال حاضر، پنج خانهٔ بلوط در مناطق مختلف استان کهگیلویه و بویراحمد فعال هستند و به مثابه پایگاه‌هایی برای ترویج آگاهی، تقویت مهارت و پرورش توانایی در کودکان عمل می‌کنند.

نام‌گذاری «خانهٔ بلوط» ریشه در دو استعاره دارد: نخست، درخت بلوط که نماد هویت زاگرس‌نشینان و زیست‌بوم آن‌ها است و دوم، شباهت رشدی و حیاتی آن به کودک. بلوط درختی دیررشد، آسیب‌پذیر در آغاز و مقاوم در بزرگسالی است؛ همانند کودکی که اگر در سال‌های ابتدایی با مراقبت، توجه و آموزش همراه شود، در آینده می‌تواند انسانی ریشه‌دار و ثمربخش باشد. خانهٔ

[3] https://koodakroosta.ir

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

بلوط، با الهام از این تصویر، می‌کوشد تا بستری فراهم کند که در آن کودک نه فقط دریافت‌کننده، بلکه کنشگری فعال در فرآیند یادگیری، تجربه و زندگی باشد.

افزون بر این، شیوهٔ مستندسازی و بازتاب این کنش‌های نیکوکارانه نیز ویژگی منحصربه‌فردی دارد. آذری‌نژاد[4] از طریق حساب کاربری خود در شبکهٔ اجتماعی توییتر- که بیش از ٦٥ هزار دنبال‌کننده دارد— به خلق روایتی انسانی، ساده، بی‌واسطه و منظم از فعالیت‌های روزمره‌اش در مناطق محروم می‌پردازد. روایت‌های او از اردوهای آموزشی، آموزش بهداشت بلوغ، تهیهٔ وسایل بازی و نقاشی، تمرین تفکر و سکوت و حتی مقاومت در برابر ساخت حسینیه به‌جای فضای بازی، به خلق نوعی میدان مشارکتی دیجیتال انجامیده است. در این چارچوب، کار خیر از کنشی محدود و مقطعی، به فرآیندی مداوم، ملموس و چندصدایی در بستر زیست روزمره بدل شده است که می‌توان آن را با تکیه بر نظریهٔ «زیست روزمره» هنری لوفور —با تأکید بر فضا، بدن، تکرار، زمان و مقاومت— تحلیل و واکاوی کرد.

در گذشته، نیکوکاری به طور عمده، در قالب‌هایی همچون صدقه، نذر، اطعام و ساخت اماکن مذهبی صورت می‌گرفت و بر پایه‌ای آیینی، مناسک‌محور و متکی بر پاداش اخروی تعریف می‌شد. اما در دوران کنونی، این کنش به تدریج به سمت پاسخ‌گویی به نیازهای عینی، ملموس و اجتماعی در بستر زندگی روزمره سوق یافته است. این تغییر نه صرفاً در سطح واژگان یا نشانه‌ها، بلکه در سطوح عمیق‌تری چون جایگاه اجتماعی فاعل نیکوکار، نوع سوژه‌بندی کمک‌کننده و شیوه‌های ارتباطی، فضایی و اجراگرانهٔ عمل خیرخواهانه نمود یافته است. در چنین وضعیتی، نیکوکاری دیگر کنشی منفصل و بیرون از زندگی روزمره تلقی نمی‌شود، بلکه در پیوندی تنگاتنگ با بافت‌های اجتماعی، مکانی و احساسی زیست‌جهان افراد شکل می‌گیرد (رابیتس[5]، ۲۰۱۲).

هم‌راستا با دگرگونی معنایی نیکوکاری، شبکه‌های اجتماعی دیجیتال نیز به‌طور اساسی ساختار تعاملات انسانی و شیوه‌های پیوند اجتماعی را متحول کرده‌اند. پلتفرم‌هایی مانند توییتر، امکانی بی‌سابقه برای مستندسازی، روایت‌گری و مشارکت جمعی در کنش‌های اجتماعی فراهم آورده‌اند؛ به‌گونه‌ای که کاربران دیگر صرفاً ناظران منفعل نیستند، بلکه در تولید، بازنشر و حتی بازتعریف کنش‌های نیکوکارانه نقش ایفا می‌کنند. این دگرگونی در ادبیات علمی نیز بازتاب یافته است و پژوهشگران به پیوند میان زیست دیجیتال و زیست آفلاین اشاره کرده‌اند؛ پیوندی که به ظهور شکل‌های نوینی از کنش اجتماعی در بطن زندگی روزمره انجامیده است. به بیان دیگر، رسانه‌های

[4] https://x.com/smaeel_azari
[5] Rabbitts

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

اجتماعی به تدریج به عرصه‌ای برای شکل‌گیری روابط صمیمانه، مسؤولانه و نیک‌خواهانه بدل شده‌اند که در دل تجربه‌های عادی و روزمره انسان‌ها ریشه دارند (اوزباش آنبارلی[٦]، ۲۰۲۱: ۳۱).

در این چارچوب، مطالعهٔ فعالیت‌های اسماعیل آذری‌نژاد، روحانی و کنشگر اجتماعی در استان کهگیلویه و بویراحمد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. او با تأسیس خانه‌های «بلوط» و بهره‌گیری از روایت‌گری مداوم در توییتر، الگویی بدیل از کار خیر را ارائه کرده است؛ الگویی که نه تنها بر آموزش، بهداشت، خوراک و تخیل کودکان تمرکز دارد، بلکه با ساخت فضاهایی جایگزین برای بازی، آموزش و شادی، نظم جنسیتی، آیینی و آموزشی رایج را بازتعریف می‌کند. این مدل نیکوکاری، در تقابل با الگوهای سنتی صدقه‌محور، بر مشارکت فعال، ایجاد حس تعلق و بازسازی میدان اجتماعی تأکید دارد (رابیتس،۲۰۱۲). از همین منظر است که فعالیت‌های آذری‌نژاد را می‌توان تجسمی از نیکوکاریِ زیست‌پایه دانست که در تار و پود زندگی روزمره تنیده شده است (هارمون[٧] و همکاران، ۲۰۱۷: ١٦٣٦). از این‌رو، این پژوهش به‌دنبال پاسخ به این پرسش است که کنش‌های نیکوکارانهٔ اسماعیل آذری‌نژاد در خانه‌های بلوط چگونه از فرم سنتی و دینی نیکوکاری فاصله گرفته است و به کنش‌هایی معطوف به بازسازی زیست روزمره در مناطق محروم بدل شده‌ا است و این دگرگونی چگونه در چارچوب مفاهیم نظریهٔ زیست روزمرهٔ هانری لوفور قابل تحلیل است؟

تحلیل حاضر، تلاشی است برای فهم این دگرگونی در بستری چندلایه؛ از اخلاق و هویت فردی کنشگر تا شیوه‌های ارتباطی دیجیتال و از بازآفرینی فضاهای فیزیکی و اجتماعی تا مناسک جمعیِ تخیل، شادی و عاملیت. کنش آذری‌نژاد نمونه‌ای زنده از پیوند نیکوکاری، رسانه و زیست روزمره است؛ پیوندی که تنها در پرتو نظریه‌های انتقادی مانند نظریهٔ لوفور، به‌درستی فهم‌پذیر می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

نیکوکاری به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در جوامع دینی و انسانی، طی سال‌های اخیر دچار تحولاتی مفهومی و کارکردی شده است؛ تحولی که از دل سنت‌های تاریخی آغاز شده است و در تعامل با ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی معاصر، ابعاد تازه‌ای یافته است. پژوهش هیوز و صدیقی[٨] (۲۰۲٤)، با عنوان «از خیریهٔ اسلامی تا نیکوکاری مسلمانان: تعاریف در رشته‌های مختلف»

[6] Özbaş Anbarlı
[7] Harmon
[8] Hughes & Siddiqui

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

با رویکردی تاریخی ـ مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که سنت‌هایی همچون وقف، زکات و صدقه همواره با ساختارهای سیاسی، اقتصادی و روابط اجتماعی درهم آمیخته بوده‌اند و نمی‌توان این سنت‌ها را به «پرداخت پول» فروکاست. در امتداد این دیدگاه، نایلی و همکاران[۹](۲۰۲۲)، در پژوهش «نیکوکاری، امداد و انسان‌دوستی به مثابه ابزار حفظ ثبات اجتماعی و سیاسی در خاورمیانه» با رویکرد تاریخیِ بلندمدت استدلال می‌کنند که نیکوکاری در خاورمیانه فقط یک عمل اخلاقی نیست، بلکه سازوکاری برای تنظیم اجتماعی، مدیریت فقر، تثبیت روابط قدرت و سامان‌دهی زندگی روزمره به شمار می‌آید.

در حوزهٔ نیکوکاری اسلامی، پژوهش‌های مردم‌نگارانه در سال‌های اخیر تصویر دقیق‌تری از دگرگونی‌های مفهومی و عملی این حوزه ارائه کرده‌اند. در مطالعه‌ای میدانی، لاروش[۱۰](۲۰۱۹)، در پژوهش «کمرنگ‌شدن مرزها: مقررات سازمان‌های غیردولتی و دگرگونی کار خیریهٔ اسلامی در اوتارپرادش[۱۱]، هند» با بررسی سازمان‌های مردم‌نهاد اسلامی در شهر لکهنو[۱۲] نشان می‌دهد که تغییرات قانونی و اداری، زکات سنتی را از یک کنش فردی و آیینی به فعالیتی سازمان‌یافته، توسعه‌محور و آمیخته با منطق دینی و مدرن تبدیل کرده است.

به‌طور مشابه، کریستوفر تیلور[۱۳] (۲۰۲۵)، در پژوهش «چشم‌اندازهای دیگر اقتصاد: دگرگونی نیکوکاری اسلامی در شمال هند» بر اساس ۱۹ ماه قوم‌نگاری استدلال می‌کند که زکات در ساختار سازمان‌های مردم‌نهاد از «صدقهٔ پراکنده» به «اقتصاد زکات» بدل شده است و کارکردی روزمره، اجتماعی و توانمندساز یافته است. در سطح خردتر، ربیتس[۱۴](۲۰۱۲)، در پژوهش «حمایت از کودکان، اخلاق روزمره و جغرافیای نیکوکاری» با مطالعهٔ تجربهٔ حامیان کودک در بریتانیا نشان می‌دهد که نیکوکاری کنشی عاطفی، رابطه‌مند و درهم‌تنیده با هویت دینی، خانواده، فضاهای آشنا و عادت‌های روزمره است و در عمل از منطق ابزاری فراتر می‌رود. در امتداد این مباحث، یاسین و همکاران[۱۵](۲۰۲۰)، در مرور نظام‌مند «چگونه دین بر کمک به برون‌گروه‌ها و سازمان‌های سکولار اثر می‌گذارد؟» با بررسی ۷۷ مطالعه نشان می‌دهند که دین، از طریق شبکه‌های اجتماعی، ارزش‌ها و آیین‌ها، می‌تواند الگوهای نیکوکاری را از سطح درون‌گروهی به حوزهٔ عمومی و اجتماعی گسترش

9. Naili et al.
10 Larouche
11. Uttar Pradesh
12.Lucknow
13 Christopher Taylor
14 Rabbitts
15 Yasin et al.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

دهد و نباید آن را صرفاً عملی آیینی یا اخروی تلقی کرد. در سطح کلان، پورووواتینینگز[16] و همکاران (۲۰۲٤)، در پژوهش « بینش‌هایی دربارهٔ تحول نیکوکاری[17]» با مرور ۷۵۰ مقاله علمی نشان می‌دهند که نیکوکاری در دو دههٔ اخیر، از مدل صدقه‌محور فاصله گرفته است و به سوی الگوهای استراتژیک، فناورانه، داده‌محور و مشارکت‌جویانه حرکت کرده است.

در حوزهٔ نیکوکاری دیجیتال، پژوهش‌های متعددی نشان داده‌اند که شبکه‌های اجتماعی چگونه الگوهای سنتی خیرخواهی را دگرگون کرده است و آن را به کنشی روزمره، جمعی و الگوریتمی تبدیل کرده است. رحمی[18](۲۰۲۱)، در پژوهش «نیکوکاری دیجیتال در دوران کرونا[19]» با رویکرد کیفی و تحلیل داده‌های شبکه‌های اجتماعی در اندونزی نشان می‌دهد که نیکوکاری آنلاین در دورهٔ کرونا با تکیه بر سرعت، شفافیت و قابلیت دسترسی پلتفرم‌ها، توانسته است بخشی از وظایف حمایتی دولت را پوشش دهد و نقش مهمی در تاب‌آوری اجتماعی ایفا کند.

در سطح تحلیل رسانه‌ای، لیا و گومز[20] (۲۰۲٤)، در فصل« نیکوکاری نمایشی دیجیتال[21]» با بررسی حدود ۸۰۰ ویدئو از کانال‌های مستر بیست[22] و خیریهٔ بیست[23]، نشان می‌دهند که نیکوکاری در بستر یوتیوب، اغلب بر پایهٔ سرگرم‌سازی، نمایش و منطق الگوریتمی شکل می‌گیرد و همین ویژگی‌ها، دامنهٔ اثرگذاری آن را گسترش می‌دهد. در زمینهٔ تعاملات شبکه‌های اجتماعی، خان، زاهر و گائو[24](۲۰۱۸)، در پژوهش «ارتباط برای نیکوکاری در توییتر» با تحلیل ۳۹۸۲ توییت نشان می‌دهند که کاربران با انتشار تصاویر، متون و هشتگ‌های مشترک، نیکوکاری را از کنشی فردی به کنشی جمعی، قابل مشاهده و روزمره تبدیل می‌کنند. در همین راستا، فتین، تیرپانیس و هریس[25] (۲۰۱٤)، در پژوهش «تعامل با خیریه‌ها در شبکه‌های اجتماعی» با تحلیل صدها هزار پست، نشان می‌دهند که تصاویر، تعاملات پی‌درپی و حضور یک «هستهٔ فعال» از کاربران، نقش اساسی در شکل‌گیری جماعت‌های حمایتی در توییتر و فیسبوک دارند. افزون بر این، موزومدار و همکاران[26] (۲۰۲٤)، در پژوهش «تحلیل معنایی LDA در کمپین‌های خیریه» با بررسی ٤۱۰ کمپین، نشان می‌دهند که

[16] Purwatiningsih
[17] Insights into the Evolution of Philanthropy
[18] Rahmi
[19] Digital Philanthropy during COVID-19
[20] Lea & Gomez
[21] Digital Stunt Philanthropy
[22]. MrBeast
[23]. Beast Philanthropy
[24] Khan, Zaher & Gao
[25] Phethean, Tiropanis & Harris
[26] Muzumdar et al.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

روایت‌های احساسی، جزئیات انسانی و موقعیت‌های اضطراری بیشترین نقش را در موفقیت کمپین‌های دیجیتال دارند. از منظر بازاریابی دیجیتال نیز بیلگین و کثوُدا[۲۷] (۲۰۲۲)، در پژوهش «بازاریابی شبکه‌های اجتماعی در خیریه‌ها» با مدل‌سازی داده‌های ۳٦٦ شرکت‌کننده، نتیجه می‌گیرند که اعتماد، تصویر برند و کیفیت اطلاع‌رسانی سه عامل کلیدی در افزایش نیت اهدای آنلاین هستند. کنار این‌ها، پژوهش کن‌ورثی[۲۸] و همکاران (۲۰۱۹)، در پژوهش «مطالعه مقطعی نابرابری های اجتماعی در کمپین های تامین مالی جمعی پزشکی در ایالات متحده» با تحلیل ٦۳۷ کمپین پزشکی نشان می‌دهد که کمپین پزشکی به‌جای ایجاد برابری، نابرابری‌های نژادی و جنسیتی را بازتولید می‌کند؛ افراد سیاه‌پوست کمتر دیده می‌شوند و کمک‌های کمتری دریافت می‌کنند و زنان بیشترین بار «کار مراقبتی دیجیتال» را بر دوش دارند. موفقیت کمپین‌ها بیش از آنکه به عکس و ویدئو یا تلاش کاربران وابسته باشد، به جایگاه اجتماعی و اندازهٔ شبکهٔ ارتباطی آنان گره خورده است و همین امر موجب می‌شود که گروه‌های حاشیه‌ای کمترین شانس را برای تأمین هزینه‌های درمان داشته باشند. مجموع این یافته‌ها نشان می‌دهد که نیکوکاری دیجیتال، علاوه بر ظرفیت‌های مشارکتی، با لایه‌هایی از قدرت، نابرابری و منطق پلتفرمی نیز درهم‌تنیده است.

در بخش دیگری از پژوهش‌های انتقادی، ابعاد جنسیت و قدرت در کنش‌های نیکوکارانه مورد توجه قرار گرفته است. در مطالعهٔ بهار و فروغی با عنوان «مطالعهٔ اجرای جنسیت از خلال فعالیت‌های خیریهٔ زنان در فضای مجازی» که در سال ۱۳۹۸ و با تمرکز بر فعالیت چهار زن خیّر در اینستاگرام انجام شده است، نشان داده می‌شود که نیکوکاری دیجیتال می‌تواند هم‌زمان به بازتولید نقش‌های جنسیتی سنتی و نیز به بازتعریف و گسترش عاملیت زنانه منجر شود؛ به‌گونه‌ای که زبان جنسیتی و واکنش مخاطبان نقش مهمی در شکل‌دهی سلسله مراتب و مقاومت جنسیتی دارد. در سطحی دیگر و با محوریت قدرت، دین[۲۹] (۲۰۲۳)، در پژوهش «خیریه و سوء استفاده: جمع آوری کمک مالی و قدرت نمادین در ارتباط با جیمی ساویل[۳۰]» با تحلیل موردی جیمی ساویل، نشان می‌دهد که نیکوکاری در نبود شفافیت و نظارت کافی می‌تواند به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی، تطهیر چهره و پنهان‌سازی اعمال خشونت‌آمیز تبدیل شود. همچنین روتس، کِسِل و لورنز[۳۱](۲۰۲۳)، در مطالعهٔ «اقتصاد نوین خیریه و مددکاری اجتماعی: بازیابی بعد اجتماعی زندگی عمومی در چارچوب تغییر منطق رفاهی» استدلال می‌کنند که در منطق نولیبرالی جدید، خیرات، جایگزین

[27] Bilgin & Kethüda
[28] Nora Kenworthy
[29] Dean
[30]. Jimmy Savile
[31] Roets, Kessl & Lorenz

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

حمایت ساختاری و حقوق‌محور شده است و در نتیجه فقر از یک مسألهٔ اجتماعی به امری فردی و اخلاقی تقلیل می‌یابد و روابط نابرابر را بازتولید می‌کند.

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های داخلی متعددی به ابعاد اجتماعی، جنسیتی و ارتباطی نیکوکاری در بستر جامعه ایران پرداخته‌اند. بهار و فروغی (۱۳۹۷)، در پژوهشی با عنوان «واکاوی نقش خیریه‌ها در تولید و تداوم فقر زنانه»، با رویکردی کیفی و تحلیل مشارکت زنان مراجعه‌کننده به خیریه‌ها، نشان داده‌اند که برخی نهادهای خیریه از طریق بازتولید نقش‌های سنتی جنسیتی، وابستگی اقتصادی و الگوهای کنترلی، ممکن است به تداوم فقر زنانه دامن بزنند. در مقابل، خشوزی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهش اسنادی خود، با عنوان «امور خیریه به مثابهٔ سرمایهٔ اجتماعی»، نیکوکاری را عاملی در تقویت سرمایهٔ اجتماعی، انسجام و اعتماد جمعی معرفی کرده‌اند. همچنین، اسکندری‌نژاد و نوربخش (١٤٠٣) در پژوهش خود با عنوان « آینده‌پژوهی خیریه‌ها و خیرخواهی در شهر تهران»، از طریق مصاحبه با ۳۰ مشارکت‌کننده، سه روند اصلی در تحولات نیکوکاری را شناسایی کرده‌اند: تمایزیافتگی نیکوکاری، کاهش اعتماد عمومی و تلاطم‌های ساختاری که بر کارکرد نیکوکاری در جامعهٔ ایرانی تأثیرگذار بوده‌اند.

در پژوهشی دیگر، ربیعی و همکاران (١٤٠٠)، در پژوهشی با عنوان «سازمان‌های مردم‌نهاد ایران (خیریه) و ذینفعان در رسانه‌های اجتماعی: مطالعهٔ کیفی الگوهای ارتباطی»، با روش کیفی و مصاحبه با فعالان خیریه، به بررسی الگوهای ارتباطی سازمان‌های مردم‌نهاد در شبکه‌های اجتماعی پرداخته‌اند و تأکید کرده‌اند که گذار از تعامل حضوری به دیجیتال، با وجود مزایای آن، با چالش‌هایی همچون تمرکز بیش از حد بر جذب کمک و ضعف ارتباط دوسویه همراه بوده است. سعدآبادی و همکاران (١٤٠٠)، در پژوهشی با عنوان «اقدامات مرکز نوآوری اجتماعی سالم در محلهٔ نازی‌آباد تهران با استفاده از تفکر سیستمی»، نیز با استفاده از اقدام‌پژوهی، فرآیند نوآورانهٔ مرکز خیریهٔ دیوار مهربانی در نازی‌آباد تهران را بررسی کرده‌اند و نشان داده‌اند که رویکردهای جدید مانند تأمین مالی جمعی و وام‌های خرد، خیریه‌ها را به سمت پایداری و توسعه‌محوری سوق داده است.

مؤمنی و بهار (١٤٠٤) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل محتوای کیفی بازنمایی مفهوم فقر و امر خیریه در تبلیغات تلویزیونی (مطالعهٔ موردی تبلیغات کمیتهٔ امداد امام خمینی (ره))»، با تحلیل صفحهٔ اینستاگرامی حمید ببری، نشان می‌دهند که نیکوکاری در قالب «جامعهٔ نمایش» بازنمایی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که فقر و کمک‌رسانی به ابزارهایی برای ساخت هویت نیکوکارانه و جلب توجه بدل می‌گردند. دباغ، و همکاران (١٤٠٠)، در پژوهش خود با عنوان «مشارکت اجتماعی ایرانیان در

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

اینستاگرام از منظر رسانه و فرهنگ: بررسی موردی زلزلهٔ کرمانشاه»، با تحلیل محتوای اینستاگرام سه چهرهٔ شناخته‌شده در جریان زلزله کرمانشاه، نقش این پلتفرم را در بسیج اجتماعی و شکل‌دهی به شبکه‌های همدلی برجسته می‌کنند. این یافته‌ها همگی نشان می‌دهند که نیکوکاری امروز در ایران، کنشی رسانه‌ای، رابطه‌مند و درهم‌تنیده با فرهنگ روزمره و سیاست عمومی است.

در مجموع مرور نظام‌مند ادبیات پژوهشی-از مطالعات مردم‌نگارانه دربارهٔ تحولات نیکوکاری اسلامی تا تحلیل‌های دیجیتال و انتقادی از کنش‌های نیکوکارانه- نشان می‌دهد که مفهوم نیکوکاری در دهه‌های اخیر به شکل قابل توجهی دگرگون شده است و از الگوهای سنتی صدقه محور به سمت کنش‌هایی رابطه‌مند، بدن‌مند، دیجیتال و روزمره حرکت کرده است. با این حال، بخش عمده‌ای از این مطالعات یا بر سازمان‌ها، سیاست‌گذاری و ساختارهای رسمی تمرکز داشته‌اند، یا به پیامدهای کلان اقتصادی، رسانه‌ای و نهادی پرداخته‌اند. در این میان، خلأ معناداری در تحلیل تجربه‌های خُرد، زیسته و روزمرهٔ کنش نیکوکارانه، به‌ویژه در بسترهای محلی، مشاهده می‌شود. پژوهش حاضر با تمرکز بر کنش‌های روزمرهٔ اسماعیل آذری‌نژاد و خانه‌های بلوط، تلاشی است برای پر کردن این خلأ. برخلاف بیشتر مطالعات پیشین، این پژوهش، نیکوکاری را نه کنشی سازمانی یا بازنمایی رسانه‌ای، بلکه تجربه‌ای فضامند، اخلاقی–زیباشناختی و آفرینش‌گرانه در بطن زندگی روزمره تحلیل می‌کند. به این ترتیب، مطالعهٔ حاضر با بهره‌گیری از چارچوب نظری هانری لوفور، بر اهمیت تحلیل فضا، بدن و روایت‌گری در فهم نوین از نیکوکاری تأکید دارد و نشان می‌دهد که کنش‌های نیکوکارانه خُرد چگونه می‌توانند به بازتعریف نظم‌های فرهنگی و بازآفرینی میدان‌های مشارکت و عاملیت در ایران امروز یاری رسانند.

مبانی نظری

هانری لوفور (۱۹۹۱–۱۹۰۱)، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، از برجسته‌ترین چهره‌های مارکسیسم غربی به‌شمار می‌رود که همراه با متفکرانی چون آدورنو، بنیامین و بلوخ، در بازسازی نظریهٔ انتقادی در قرن بیستم نقش مهمی ایفا کرد. او با طرح مفهوم «زندگی روزمره» به‌عنوان عرصه‌ای پیچیده و سرنوشت‌ساز، تلاش کرد تجربه‌های روزانه و تکراری را نه اموری پیش‌پا افتاده، بلکه کانونی برای بازتولید سلطه و همچنین امکان‌مندی برای مقاومت و آفرینش‌گری اجتماعی تلقی کند (لُفور[۳۲]، ۱۹۷٤:. ۱۱۵؛ به نقل از سونکر[۳۳]، ۲۰۱٤: ۳۲٤). از نظر لوفور، سلطهٔ سرمایه‌داری تنها

[32] Lefebvre
[33] Sünker

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

از مسیر صنعت یا اقتصاد حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق نهادهایی همچون خانواده، آموزش، فرهنگ، شهر و ارتش نیز بازتولید می‌شود؛ نهادهایی که در آن‌ها نیروهای فردی و ساختاری به‌طور هم‌زمان به‌کار گرفته می‌شوند (لُفور، ۱۹۷۷، جلد ۲: ١٥٤–١٥٨؛ به نقل از سونکر، ٢٠١٤: ٣٢٤).

در تحلیل انتقادی زندگی روزمره، لوفور فراتر از توصیف پراکندهٔ اجزای آن، خواهان نظریه‌پردازی کل‌گرایانه دربارهٔ حیات انسانی است. برخلاف دیدگاه‌های نشانه‌شناسانه که زندگی روزمره را مجموعه‌ای از پدیده‌های گسسته می‌دانند، لوفور بر کلیت این تجربه تأکید دارد و معتقد است که برای درک ساختارهای اجتماعی باید از دل تجربه‌های زیسته و خرد آغاز کرد؛ چراکه این تجربه‌ها بازتابی از ساختارهای کلان هستند (لاجوردی، ١٣٨٤: ١٣٢–١٣٣). او در آثار خود بارها هشدار می‌دهد که زیست روزمره در دوران مدرن، به شدت تحت سلطهٔ مصرف‌گرایی و ایدئولوژی سرمایه‌داری قرار گرفته است و به نوعی «تروریسم فرهنگی» شباهت دارد؛ تروریسمی که از طریق تبلیغات، رسانه‌ها و بوروکراسی، ظرفیت‌های ذهنی و عاطفی انسان را در راستای تکرارپذیری و سلطه به‌کار می‌گیرد. با این‌حال، برخلاف متفکرانی چون آدورنو و بارت که این وضعیت را ایستا و بدون راه فرار می‌دانند، لوفور بر این باور است که در دل همین زندگی روزمره، امکان مقاومت و بازیابی عاملیت وجود دارد (همان: ١٣٣).

مری‌فیلد[٣٤] نیز با ارجاع به اثر *زندگی روزمره در جهان مدرن*، از لوفور، یادآور می‌شود که حتی در جوامعی با وفور کالا، فراغت و مصرف، بیگانگی همچنان پابرجاست؛ چراکه این وفور، ابزارهای جدیدی برای «برنامه‌ریزی کامل» انسان فراهم می‌کند: «شما مراقبت می‌شوید، به شما گفته می‌شود چگونه بهتر زندگی کنید، چگونه لباس بپوشید، چگونه خانه‌تان را تزئین کنید، خلاصه اینکه چگونه وجود داشته باشید؛ شما کاملاً و به‌طور کامل برنامه‌ریزی شده‌اید» (به نقل از مری‌فیلد، ٢٠٠٢: ١٢٩). به گفتهٔ مری‌فیلد، این تصور که وفور می‌تواند بیگانگی را از میان ببرد، خطایی رایج اما نادرست است؛ زیرا «جوامع تکنوکراتیک، با ایدئولوژی‌زدایی از زندگی، انسان را از معنا و خودبیان‌گری تهی می‌کنند» (همان: ١٣٠–١٣١).

با این‌حال، زندگی روزمره برای لوفور عرصه‌ای دوگانه و دیالکتیکی است؛ جایی که هم سلطه وجود دارد و هم امکان رهایی. او می‌نویسد: «شگفت‌انگیزترین چیزها همان روزمره‌ترین‌ها هستند» و در جایی دیگر، زندگی روزمره را «دادگاه نهایی‌ای می‌داند که در آن دانش، خرد و قدرت به داوری گذاشته می‌شوند» (مری‌فیلد، ٢٠٠٢: ١٢٩). از نظر لوفور، لحظات زیسته – مانند تظاهرات،

34. Merrifield

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

اعتصاب، جشن‌های مردمی یا کنش‌های خلاقانه‌ی روزمره – ظرفیت آن را دارند که نظم تکرارشونده و سلطه‌محور زیست روزمره را مختل کنند و زمینه‌های آگاهی و مقاومت را فراهم کنند. چنین لحظاتی، همچون انفجار نیروهای سرکوب‌شده در دل روزمرگی، واجد ظرفیت رهایی‌بخش‌اند و زیست روزمره را به نقطه‌ای بدل می‌کنند که در آن هم سلطه و هم آزادی امکان‌پذیر است (همان: ۱۲۹–۱۳۱).

هانری لوفور در نظریهٔ بنیادین «تولید فضا»، تحلیل خود از سرمایه‌داری را به بعد فضایی زندگی گسترش می‌دهد. او بر این باور است که سرمایه‌داری فقط روابط اجتماعی را دگرگون نمی‌کند، بلکه خودِ فضا را هم در خدمت سلطه و مصرف قرار می‌دهد. در نگاه لوفور، برخلاف تصور رایج که فضا را صرفاً ظرفی خنثی برای رویدادهای انسانی می‌بیند، فضا چیزی است که در بستر تجربهٔ بدنی، ادراک حسی و تخیل انسانی شکل می‌گیرد. بدن انسان در فضا عمل می‌کند، اما هم‌زمان، خودِ فضا هم توسط کنش‌ها و روابط اجتماعی ساخته می‌شود (لِفور، ۱۹۷٤: ۱۰۰؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۲٤؛ لِفور، ۱۹۹۱: ۱۷۰؛ به نقل از پرینسلُو[35]، ۲۰۲۳: ۱۷۱). به همین دلیل، فضا در نظریهٔ لوفور نه مفهومی صرفاً هندسی یا فیزیکی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است که معنا و کارکرد آن از دل رابطهٔ میان بدن، قدرت، تخیل و ساختارهای اجتماعی بیرون می‌آید (لِفور، ۱۹۹۱: ۳۰–۳۱، ۳۸–۳۹؛ به نقل از پرینسلُو، ۲۰۲۳: ۱۷۰–۱۷۱).

ادامهٔ این رویکرد لوفور، نشان می‌دهد که زندگی روزمره فقط محل بروز عادت‌ها و رفتارهای فردی نیست، بلکه نقطهٔ تلاقی مهمی با عرصه‌هایی مانند آموزش، علم، سیاست و هنر دارد. از نظر او، این حوزه‌ها تنها زمانی معنا و اثرگذاری واقعی خواهند داشت که در پیوند با زندگی روزمره قرار گیرند؛ در غیر این صورت، به ابزارهایی برای تثبیت نظم موجود و بی‌تفاوت‌سازی انسان‌ها تبدیل می‌شوند (لفور، ۱۹۷۷؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۲۵). لوفور زندگی روزمره را خاستگاه عقلانیت، خلاقیت و کنش جمعی می‌داند؛ جایی که انسان‌ها می‌توانند از دل تجربه‌های به‌ظاهر ساده، ظرفیت‌های رهایی‌بخش خود را بازیابند. همان‌طور که او می‌گوید: «انسان‌ها یا مردمانی روزمره خواهند بود یا اساساً وجود نخواهند داشت» (لفور، ۱۹۷۷، جلد ۱: ۱۳۵؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۲۵). از این منظر، بازاندیشی در زندگی روزمره نه فقط یک تمرین نظری، بلکه گامی ضروری برای معنا دادن دوباره به زیستن و رهایی از سلطهٔ پنهان در جریان عادی زندگی است.

[35] Prinsloo

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

لوفور برای تحلیل ظرفیت‌های مقاومت در دل زندگی روزمره، از دو مفهوم کلیدی «پویسیس[۳۶]» و «باقی‌مانده[۳۷]» بهره می‌گیرد. پویسیس به کنش‌های خلاقی اشاره دارد که واقعیت را به شکلی نو می‌سازند و نه صرفاً بازتولید می‌کنند؛ در حالی که باقی‌مانده‌ها، بخش‌هایی از زندگی‌اند که از سلطهٔ سرمایه‌داری گریخته‌اند و توان تغییر را حفظ کرده‌اند (لفور، ۱۹۷۲؛ ۱۹۷۵؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۳۱). او همچنین از مفهوم «وفور حاضر–غایب[۳۸]» استفاده می‌کند تا نشان دهد که در دل تجربه‌های به‌ظاهر بی‌اهمیت روزمره، امکان‌هایی برای آزادی، خلاقیت و آینده‌گرایی نهفته است که باید آن‌ها را کشف و بالفعل کرد (لفور، ۱۹۷۸: ۱۱۵، ۳۵۸؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۳۱). به باور لوفور، این تحول تنها از مسیر یوتوپیایی ممکن است که زندگی روزمره را بازسازی و انسان را از بیگانگی رهایی می‌بخشد. از این‌رو، زیست‌روزمره از منظر لوفور، نه فقط عرصهٔ بازتولید، بلکه صحنه‌ای برای آزادی، رهایی و بازآفرینی اجتماعی است (لفور، ۱۹۷۵؛ ۱۹۷۷؛ ۱۹۷۸؛ به نقل از سونکر، ۲۰۱٤: ۳۳۱–۳۳۲).

بنابراین، نظریهٔ زیست‌روزمره هانری لوفور، با تأکید بر دوگانگی فضای تولید شده (فضای رسمی، نهادی و برنامه‌ریزی‌شده) و فضای زیسته (فضای تجربی، حسی و روزمره)، امکان مناسبی برای تحلیل کنش‌های نیکوکارانه در بستر رسانه‌های اجتماعی فراهم می‌کند. در این چارچوب، پست‌های اسماعیل آذری‌نژاد را می‌توان به مثابه اشکالی از بازتولید فضا در نظر گرفت؛ فضاهایی که برخلاف نظم بوروکراتیک نهادهای رسمی، بر پایهٔ رابطهٔ مستقیم، همدلی و روایت زندگی حاشیه‌نشینان شکل می‌گیرند. لوفور بر این نکته تأکید دارد که زیست‌روزمره نه امری خنثی، بلکه میدان تضاد، مقاومت و امکان تغییر است. از این منظر، بازنمایی‌های دیجیتالی آذری‌نژاد نوعی از «تولید فضای مقاومت‌آمیز» هستند که در دل مناسبات نابرابر، امکان دیدن و شنیدن «دیگری فرودست» را فراهم می‌کنند. در نتیجه، تحلیل نیکوکاری از منظر لوفور به ما امکان می‌دهد تا آن را نه صرفاً یک کنش اخلاقی، بلکه بخشی از مبارزه بر سر معنای فضا، سوژه و زندگی روزمره تلقی کنیم.

روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد کیفی و با استراتژی تحقیق مطالعهٔ موردی انجام شده است. مورد مطالعه، کنش‌های اجتماعی اسماعیل آذری‌نژاد در پروژهٔ «خانهٔ بلوط» و بازنمایی این کنش‌ها در شبکه

[36] poiesis
[37] residue
[38] Abundant presence-absence

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

اجتماعی ایکس (توییتر) است. چارچوب نظری غالب پژوهش، نظریهٔ زیست‌روزمرهٔ هانری لوفور است که به‌عنوان لنزی تحلیلی برای تفسیر انتقادی داده‌ها به کار گرفته شده است.

برای انتخاب داده‌ها از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد. مبنای انتخاب، ارتباط مستقیم محتوا با پرسش اصلی پژوهش، یعنی بازتعریف نیکوکاری در بستر زیست روزمره، بود. به این ترتیب، از بین کلیهٔ پست‌های منتشر شده در بازهٔ زمانی ۱۱ دی ۱۴۰۳ تا ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۴، تعداد۳۳ پست که به موضوعاتی چون آموزش، بهداشت (با تأکید بر بدن زنانه)، مشارکت محلی، تخیل و تولید فضاهای جایگزین می‌پرداختند، به‌عنوان نمونهٔ نهایی پژوهش انتخاب شدند. در نهایت، برای انجام تحلیلی عمیق و تفصیلی، ٤ پست از این ۳۳ پست، بر اساس معیارهای تنوع موضوعی، غنای روایی و تصویری و بار عاطفی، به عنوان نمونه‌های شاخص برگزیده شدند.

داده‌های این پژوهش به روش میدانی-دیجیتال گردآوری شدند. این فرآیند شامل دو مرحله اصلی بود:

۱. مشاهدهٔ غیرمشارکتی: مشاهدهٔ نظام‌مند و مستمر صفحهٔ رسمی کنشگر در شبکهٔ اجتماعی ایکس.

۲. اسناد و مدارک دیجیتال: استخراج و آرشیو ۳۳ پست منتخب (شامل متن، تصویر و داده‌های زمینه‌ای مانند تاریخ انتشار) به‌عنوان مادهٔ خام تحلیل.

برای تحلیل داده‌ها از یک روش ترکیبی استفاده شد که در آن تحلیل مضمون و تحلیل گفتمان انتقادی به صورت همزمان به کار گرفته شدند. تحلیل مضمون برای استخراج، دسته‌بندی و سازماندهی مضامین آشکار و نهان موجود در پست‌ها به کار رفت. این فرآیند در سه مرحله کدگذاری باز، محوری و گزینشی انجام پذیرفت. تحلیل گفتمان انتقادی برای واکاوی چگونگی معناسازی دربارهٔ نیکوکاری و کشف رابطهٔ بین زبان، ایدئولوژی و قدرت در این گفتمان به کار گرفته شد. این تحلیل نشان داد که چگونه بازنمایی کنش‌ها، نظم‌های اجتماعی مسلط (جنسیتی، نهادی) را به چالش می‌کشد یا بازتولید می‌کند.

مفاهیم کلیدی نظریهٔ لوفور، از جمله تولید فضا، پویسیس (آفرینشگری)، بازتملک فضا و زیست‌روزمره، به عنوان چارچوبی هدایت‌گر در تمام مراحل تحلیل- از کدگذاری اولیه تا تفسیر نهایی- عمل کردند. این چارچوب مفهومی، امکان درک پیوندهای عمیق بین کنش نیکوکارانه، بدن، فضا، زیبایی‌شناسی و ساختارهای قدرت را در متون و تصاویر مورد مطالعه فراهم آورد.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

در ادامه، تحلیل تفصیلی این پنج پست و خوانش انتقادی آن‌ها ارائه می‌شود.

یافته‌های تحقیق

۱- عبور از نقش دریافت‌کننده به کنشگر: تجربهٔ نقاشی دیواری به مثابه عاملیت کودکانه

تصویر شمارهٔ یک- پست مربوط به زیباسازی دیوارها

در یکی از پست‌های تصویری اسماعیل آذری‌نژاد، گروهی از کودکان روستایی دیده می‌شوند که مشغول نقاشی بر دیوارهای خانهٔ بلوط هستند؛ فضایی که در متن پست از آن به‌عنوان «خانهٔ فرهنگی و دانایی کودکان روستا» یاد شده است. تصاویر، کودکان را در حال طراحی گل‌ها، گیاهان و نقش‌های شاد و رنگارنگی نشان می‌دهد که با دقت و علاقه، دیوار را از وضعیت خام و خنثی اولیه به سطحی زنده و معنادار بدل می‌کنند.

در تصویر شمارهٔ ۱، کودک نه در حاشیهٔ یک عمل نیکوکارانه، بلکه در مرکز آن ایستاده است؛ نه تماشاگری خاموش یا دریافت‌کنندهٔ لطف، بلکه کنشگری زنده با دستانی رنگی، ذهنی خیال‌ورز، و حضوری مؤثر در فرآیند ساخت و آفرینش معنا. آن‌چه این کنش را از الگوهای سنتی نیکوکاری متمایز می‌کند، دقیقاً در همین جابه‌جایی جایگاه نهفته است: کودک به‌جای آن‌که صرفاً مخاطبِ

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

کمک یا مصرف‌کنندهٔ یک خدمت خیریه باشد، خود به عامل خلق فضا و تجربه‌ای جمعی تبدیل می‌شود. این تغییر ظریف اما اساسی، نشانه‌ای است از گذار از نیکوکاری مبتنی بر بخشش یک‌سویه به سوی کنشی مشارکتی که بر توانمندسازی، خلاقیت و تجربهٔ زیستهٔ مشترک استوار است.

از منظر لوفور، جامعهٔ سرمایه‌داری با اشباع‌کردن زیست روزمره از مناسک، تکرار و مصرف، انسان را از تجربهٔ اصیل زیستن محروم می‌سازد. کودک نیز، در بسیاری از بافت‌های نیکوکارانهٔ رایج، به موجودی بی‌قدرت، ساکت و منفعل تبدیل می‌شود که چیزی دریافت می‌کند بی‌آن‌که در تولید معنا دخیل باشد. اما آنچه در این صحنه رخ می‌دهد، لحظه‌ای از گسست از وضعیت بیگانگی است. کودک با رنگ‌آمیزی دیوار، بر بدن و فضای اطراف خود تأثیر می‌گذارد؛ از مرز «دریافت‌کننده» عبور می‌کند و به فاعلی بدل می‌شود که هم حضور دارد، هم کنش، هم اثر. این لحظه، نه با اعتراض یا براندازی، بلکه از مسیر تخیل، لمس، رنگ و همکاری شکل می‌گیرد و درست از همین‌جا است که نیروی رهایی‌بخش زندگی روزمره در نگاه لوفور سربرمی‌آورد.

نکتهٔ قابل‌تأمل آن‌جا است که لوفور، با وجود تأکید بر نیروی انتقادی زیست روزمره، در کلیت منظومهٔ فکری‌اش چندان به عاملیت فردی یا امکان کنشگری سوژه باور ندارد. اما همین لحظهٔ ساده، همین کنش‌های کودکانه‌ی رنگ‌آمیزی، به نحوی پارادوکسیکال، ایدهٔ فقدان سوژگی را در نظریهٔ او به چالش می‌کشد. اینجا کودک نه تنها دریافت‌کنندهٔ خیریه نیست، بلکه به بازیگر تولید معنا در فضا بدل می‌شود. از این منظر، استفاده از لوفور در تحلیل حاضر، نه فقط به مثابه یک ابزار مفهومی، بلکه به عنوان بستری برای نقد درونی نظریه و گشودن امکان‌هایی نو در دل زیست روزمره به کار می‌رود.

بنابراین، آنچه در این تصویر رخ می‌دهد، نه صرفاً یک نقاشی کودکانه، بلکه جلوه‌ای از مقاومت است – نه مقاومتی پرشور یا اعتراضی آشکار، بلکه مقاومتی آرام، مداوم و درونی در برابر نظمی که کودک را از فضا، بدن و بیان تهی می‌سازد. دیوار خام، به سطحی بدل می‌شود برای بازنویسی خود؛ جایی که دست و خیال کودک، ردی از حضور به جای می‌گذارد. در همین گسست کوچک از تکرار خنثی روزمره، «لحظه‌ای زیسته» شکل می‌گیرد– لحظه‌ای که در آن فضا و بدن از وضعیت انقیاد خارج می‌شوند و به ابزارهای خودبیان‌گری و بازیابی عاملیت تبدیل می‌گردند. این همان نقطه‌ای‌ست که لوفور آن را امکان مقاومت در دل سلطه می‌داند: لحظه‌ای گذرا اما بنیادین، که در آن زندگی، بار دیگر معنا می‌یابد و دوباره انسانی می‌شود.

۲– به‌رسمیت‌شناختن بدن زنانه در کنش نیکوکارانه: شکستن سکوت فرهنگی دربارهٔ قاعدگی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

تصویر شمارهٔ دو- پست مربوط به توزیع نواربهداشتی

در تصویر شمارهٔ ۲، اسماعیل آذری‌نژاد، روحانی فعال در حوزهٔ فرهنگ و تعلیم در مناطق روستایی، تصویری از بسته‌های نوار بهداشتی و لباس زیر منتشر کرده است و توضیح می‌دهد که این اقلام میان دخترانی که به سن بلوغ می‌رسند توزیع شده است. او به صراحت از مشکلی صحبت می‌کند که معمولاً در گفت‌وگوهای عمومی جایی ندارد: بی‌اطلاعی یا ترس دختران نوجوان از قاعدگی و استفادهٔ آنان از پارچه‌های غیربهداشتی به دلیل فقر. متن پست، کوتاه اما پر معنا است؛ نه فقط به خاطر عمل توزیع کالا، بلکه به خاطر تصمیم برای گفتن چیزی که اغلب ناگفته می‌ماند. او در کنار تصویر، از مربی مدرسه‌ای یاد می‌کند که به زبان ساده با بچه‌ها دربارهٔ چرخه‌ی بدن و بهداشت صحبت کرده است.

آن‌چه این پست را فراتر از یک عمل سادهٔ نیکوکاری قرار می‌دهد، عبور آن از مرز یک تابو فرهنگی است. سخن گفتن آشکار از بدن زنانه، به ویژه در سنین نوجوانی، آن هم در فضای عمومی و از سوی یک روحانی، در بافت فرهنگی ایران، نه رایج است و نه بی‌هزینه. اما آذری‌نژاد در اینجا نه تنها از تابو سخن می‌گوید، بلکه در سطحی عملی آن را می‌شکند: او به جای خاموش ماندن، ورود می‌کند، گوش می‌دهد و نیاز را به رسمیت می‌شناسد. در سنت‌های نیکوکاری پیشین، چنین

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

اموری اغلب به حاشیه رانده می‌شدند؛ نیکوکاری صرفاً به توزیع مواد خوراکی یا کمک‌های مالی تقلیل می‌یافت و بدن، به ویژه بدن زنانه، از دایرهٔ گفت‌وگو و حمایت بیرون نگه داشته می‌شد.

نکتهٔ جالب و حتی پارادوکسیکال ماجرا این‌جا است که این تابوشکنی از سوی کسی انجام شده است که نماد سنت و دین تلقی می‌شود- یک روحانی. همین تناقضِ ظاهری، معنا را وارونه می‌کند: آن‌که در تصور عمومی می‌بایست نمایندهٔ سکوت یا اخلاق محافظه‌کار باشد، اکنون پیشگام گفتگو، آموزش و مواجهه با نیازهای زیستی کودکان دختر شده است. این عمل را می‌توان نشانهٔ گذار از یک نیکوکاری سنتی به نوعی مسؤولیت اخلاقی ریشه‌دارتر دانست؛ شکلی از کنش اجتماعی که نه از موضع بالا، بلکه از دل مواجهه با واقعیت‌های بدنی، جنسی و جنسیتی در دل زندگی روزمره پدید می‌آید. اینجا نیکوکاری تنها به معنای «اهدا کردن» نیست، بلکه به معنای «دیدن» و «شنیدن» است- و همین‌جا، امر خیر به تجربه‌ای انسانی‌تر، دردناک‌تر و صادقانه‌تر تبدیل می‌شود.

از نگاه لوفور، بدن در جوامع مدرن، به ویژه در نظم سرمایه‌داری و فرهنگ رسمی، صرفاً در حوزهٔ تولید یا کار سرکوب نمی‌شود، بلکه این سلطه تا عمیق‌ترین لایه‌های تجربهٔ زیستی، از جمله حس، نیاز و زبان، نفوذ می‌کند. قاعدگی، به عنوان پدیده‌ای طبیعی و تکرارشونده در زیست زنان، در بسیاری از جوامع نه‌تنها مورد بی‌اعتنایی، بلکه به عنوان امری ناخوشایند، شرم‌آور و سکوت طلب شناخته می‌شود. این خاموشیِ تحمیل‌شده، مصداق روشنی از آن چیزی است که لوفور «بیگانگی در زندگی روزمره» می‌نامد: وضعیتی که در آن فرد از بدیهی‌ترین ابعاد وجود خود نیز گسسته می‌شود و زبان، آموزش و نهادهای اجتماعی از بیان تجربه‌های زیسته‌اش امتناع می‌ورزند. به همین اعتبار، آن‌چه در این پست رخ می‌دهد- سخن گفتن یک روحانی از قاعدگی و به‌ویژه عمل توزیع نوار بهداشتی-تنها پاسخ به یک نیاز زیستی نیست، بلکه شکافی در نظم سلطه‌گر سکوت و شرم است؛ لحظه‌ای که معنا به زبان روزمره باز می‌گردد و امری انکارشده، بالاخره نام‌پذیر و دیدنی می‌شود.

در این چارچوب، قاعدگی صرفاً یک موضوع زیستی نیست، بلکه مصداق همان «وفورِ حاضر-غایب» در نظریهٔ لوفور است: واقعیتی پُرتکرار و بدیهی که در تجربهٔ روزمرهٔ حاضر است، اما در گفتمان رسمی و زبان ناپدید شده است. همین غیاب معنادار، نه یک فقدان طبیعی بلکه محصول مستقیم سازوکار سلطه است- نظمی که بدن زنانه را به امری باید-پنهان، باید-مدیریت شده و باید-خاموش تقلیل می‌دهد. در چنین وضعی، کنش سادهٔ توزیع نوار بهداشتی، تبدیل به لحظه‌ای سیاسی-اجتماعی می‌شود: نه از آن‌رو که علیه نظم موجود شوریده است، بلکه چون امکان بازگشت بدن

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

زنانه به فضا را فراهم می‌کند- بدنی که به جای انکار، شنیده می‌شود؛ به جای مدیریت شدن، معنا می‌سازد؛ و به‌جای پنهان ماندن، در متن تجربهٔ جمعی و زیست روزمره حضور می‌یابد. این‌جا است که امر به ظاهر کوچک، بدل به لحظه‌ای رهایی‌بخش می‌شود.

۳- تمرین سخنرانی به مثابه بازتملک فضا و احیای عاملیت دختران در نظم روزمره

تصویر شمارهٔ سه- پست مربوط به سخنرانی دختران

در تصویرشمارهٔ ۳، دختربچه‌ای در خانهٔ بلوط، در جمعی از زنان و کودکان روستایی، با اعتمادبه‌نفس در حال تمرین سخنرانی است. دیگران نشسته‌اند و با دقت به او گوش می‌دهند. فضا ساده اما صمیمی است؛ دیوارهای رنگ‌خورده، تزئینات کودکانه و صندلی‌های پراکنده، حال‌وهوای خودمانی و غیردستوری به این مکان بخشیده‌اند. اینجا نه کلاس درس است، نه سالن رسمی؛ بلکه گوشه‌ای از خانه‌ای است که به‌دست اهالی روستا بازسازی شده است تا جایگاهی برای رشد و آموزش باشد.

اهمیت این صحنه در آن است که برخلاف الگوهای سنتی نیکوکاری- که اغلب حول محور کمک‌های مادی مانند توزیع غذا، لباس یا ساخت‌وساز می‌چرخند- اینجا نوعی نیکوکاری مشارکتی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

و توانمندساز به چشم می‌خورد. تجربه‌ای که در آن کودک روستایی نه به عنوان گیرندهٔ خاموش، بلکه به عنوان فردی فعال و درگیر، صدای خود را می‌آزماید و در مواجهه با جمع، مهارت سخن گفتن را تمرین می‌کند. چنین تمرینی، فارغ از قالب‌های نهادی، بر بستر زندگی واقعی شکل گرفته است و به‌همین دلیل، واجد کیفیتی متفاوت است- تجربه‌ای انسانی، ساده و در عین حال ساختارشکن.

این لحظه را می‌توان نمونه‌ای روشن از پیوند آموزش با زیست روزمره دانست؛ لحظه‌ای که در دل زندگی عادی روستا، میان بدن‌های حاضر، روابط چهره‌به‌چهره و فضایی خودساخته رخ داده است. آنچه این تمرین را از فعالیتی صرفاً آموزشی فراتر می‌برد، همان زمینه‌ای است که در آن رخ می‌دهد: خانه‌ای بازسازی‌شده، خارج از ساختار رسمی، در دل مکانی که کودکان با آن انس دارند و در فضایی که توسط خودشان زنده نگه داشته می‌شود.

اگر این لحظه را در پرتو مفاهیم فضامندی هانری لوفور تحلیل کنیم، معنای آن ژرف‌تر می‌شود. از نگاه لوفور، فضا نه پدیده‌ای طبیعی، بلکه ساختهٔ روابط اجتماعی و قدرت است. او میان سه نوع فضا تمایز می‌گذارد: فضای ادراکی، تصوری و زیسته. آنچه در کلاس‌های درس رسمی یا پروژه‌های نیکوکاری سازمان‌یافته شکل می‌گیرد، نمونه‌ای از «فضای تصوری[۳۹]» است؛ فضایی که از بالا طراحی و نظم‌بخشی شده است و سوژه‌ها را در چارچوب‌هایی ازپیش‌تعیین‌شده جای می‌دهد. اما خانهٔ بلوط، در این تصویر، نه بر پایهٔ دستورالعمل‌های بالادستی یا طراحی رسمی، بلکه در دل «فضای زیسته[۴۰]» شکل گرفته است- فضایی که با خاطره، بدن، تخیل و تجربهٔ مشارکتی آمیخته است.

در چنین بستری، تمرین سخنرانی دختران مصداقی از «بازتملک فضا[۴۱]»ست: فضایی که پیش‌تر در سکوت، انفعال یا مردسالاری ادغام شده بود، اکنون با صدای کودکانه‌ای احیا می‌شود که نه تنها سخن می‌گوید، بلکه حضورش را در فضا ثبت می‌کند. این صدا، در دل فضایی که اغلب تریبونی برای مردان یا بزرگ‌ترها بوده است، پژواکی متفاوت می‌سازد- پژواکی که به نظم نمادین رسمی خدشه وارد می‌کند.

در نتیجه، این تصویر تنها صحنه‌ای از تمرین سخنرانی نیست؛ بلکه گواهی است بر امکان‌های رهایی‌بخش زیست روزمره. لحظه‌ای که در آن، کودک از جایگاه مصرف‌کنندهٔ کمک یا دریافت‌کنندهٔ

---

[39] Conceived Space
[40] Lived Space
[41] appropriation of space

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

آموزش، به تولیدکنندهٔ فضا، معنا و آینده بدل می‌شود. این همان لحظه‌ای است که لوفور از آن به عنوان ظرفیت دگرگون‌ساز زندگی روزمره یاد می‌کند: گسستی از نظم مسلط و گشایشی برای خلق جهانی انسانی‌تر از دل زندگی عادی.

٤- تمرین تخیل در فضای مذهبی: احیای عاملیت ذهنی و رهایی از تکرار روزمره

تصویر شمارهٔ چهار- پست مربوط به تمرین سکوت و تخیل

در تصویر شمارهٔ ٤، گروهی از دختران نوجوان در فضای فرش شده‌ای- احتمالاً حسینیه یا مسجد روستا- روی زمین نشسته‌اند. آن‌ها در سکوت کامل و با حالت بدنی متمرکز، چشمان خود را فروبسته‌اند و به نظر می‌رسد در حال تمرین ذهنی یا مراقبه‌ی سبک هستند. نه معلمی دیده می‌شود، نه آموزشی کلاسیک در حال اجرا است؛ آنچه دیده می‌شود، تمرینی آرام، درونی و تأمل‌محور برای سکوت و تخیل است- کنشی که در ظاهر ساده اما در باطن عمیق و تأثیرگذار است.

اهمیت این تصویر در آن است که این تمرین، نه در فضای مدرسه یا مرکز آموزشی، بلکه در دل یک مکان مذهبی شکل گرفته است- جایی که معمولاً با مناسک آیینی، خطابه، یا تفکیک جنسیتی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

شناخته می‌شود. حال آنکه این‌جا دختران نوجوان در فضایی جمعی، بدون ابزار و بدون دستور رسمی، به تمرین توجه به درون و خیال‌ورزی پرداخته‌اند. این صحنه نه تنها استفاده‌ای بدیع از فضاهای سنتی مذهبی است، بلکه بازنمایی از حضور بدنی، ذهنی و احساسی دختران در فضایی است که معمولاً برای سکوت منفعلانه طراحی شده است، نه سکوت آگاهانه و خلاق. این تصویر به‌خوبی نمونه‌ای از تحول در مفهوم نیکوکاری است؛ تحولی که از کار خیر به مثابه صدقه و خدمات مادی فاصله می‌گیرد و به سوی فرآیندهای انسانی، تربیتی و مشارکتی حرکت می‌کند. در اینجا، هیچ بستهٔ غذایی، پوشاک یا امکاناتی توزیع نمی‌شود؛ بلکه آنچه در حال وقوع است، سرمایه‌گذاری بر ذهن، تخیل و آرامش درونی کودکان است. این تجربه، بخشی از همان مدل نیکوکاری جدیدی است که در خانه‌های بلوط شکل گرفته است؛ الگویی که در آن، تمرین زیستن، شنیدن خود و اندیشیدن، خود به عملی خیر بدل می‌شود.

اگر با نگاه لوفور به این تصویر بنگریم، این کنش تمرینی برای رهایی از تکرار مکانیکی روزمرگی است. کنشی است که جهان را همان‌گونه که هست بازتولید نمی‌کند، بلکه در دل روزمرگی، شکافی ایجاد می‌کند برای تجربه‌ای تازه و آفرینش‌گر. سکوت و تخیل، به عنوان دو ضد نقطهٔ اصلی فرهنگ مصرف‌زده و پرهیاهوی معاصر، در این فضا نه فقط تمرین می‌شوند، بلکه به ابزاری برای بازسازی رابطهٔ کودک با بدن، مکان و ذهن خود بدل شده‌اند. اما اهمیت این تصویر تنها در کنش خلاقانه‌اش نیست؛ بلکه در آن چیزی نهفته است که لوفور از آن با عنوان *باقی‌مانده* یاد می‌کند- بخش‌هایی از زندگی که از ساختارهای مسلط نظام سرمایه‌داری و بروکراسی فرهنگی گریخته‌اند. این دختران، این فضا و این لحظهٔ ساکت، چیزی خارج از برنامه‌های رسمی، نهادهای دولتی یا مناسک سنتی هستند. این تمرین نه براساس یک طرح از پیش‌تعریف شده، بلکه از دل ابتکار، اعتماد و اجازه برای بودن در سکوت زاده شده است. در همین باقی‌مانده‌ها است که امکان دگرگونی نهفته است؛ امکان شکل‌دادن به تجربه‌ای انسانی که از سلطهٔ مصرف، سرعت و صدای بی‌وقفه رهایی یافته است.

در نهایت، این تصویر و آنچه در بطن آن جریان دارد، نمونه‌ای نادر اما الهام‌بخش از نیکوکاری مبتنی بر معنا، توجه و آگاهی است. این‌جا نیکوکاری نه ابزاری برای حل سریع مسائل بیرونی، بلکه مجالی برای پرورش درونی است؛ راهی برای بازگشت به زیست انسانی، به مکانی که کودکان می‌توانند در آن بدون داوری، بدون دستور، و بدون نمایش، فقط باشند. چنین لحظاتی، هرچند کوچک و محلی، واجد نیرویی رادیکال می‌باشند- زیرا به‌جای مصرف رنج، به بازیابی توانمندی‌های خاموش انسان در زیستن، شنیدن و خیال‌ورزی می‌پردازند. این‌گونه است که نیکوکاری، بدل به

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

امکانی برای رهایی می‌شود؛ رهایی از سلطهٔ نظام‌های بازنمایی و بازگشت به تجربه‌ای ناب، جمعی و انسانی.

بحث و نتیجه‌گیری

فعالیت‌های «خانهٔ بلوط» که در قالب روایت‌های دیجیتال اسماعیل آذری‌نژاد و کنش‌های روزمرهٔ کودکان بازتاب یافته‌اند، نمونه‌ای معنادار از دگرگونی الگوهای نیکوکاری در بستر ایران معاصر به‌شمار می‌آیند. برخلاف سنت رایج خیریه که بر صدقه، مناسک و خیرخواهی از بالا مبتنی است، در این میدان، نیکوکاری از دل تجربه‌های زیسته، بازی، آموزش، مراقبت و تخیلِ کودکان روستایی پدیدار می‌شود. در این فرآیند، کودکان نه دریافت‌کنندهٔ صرفِ خدمات، بلکه کنشگران فعال و بدن‌مندی هستند که با حضور خود، فضا را بازآفرینی می‌کنند و نظم‌های فرهنگی، جنسیتی و نهادی را به چالش می‌کشند. خانهٔ بلوط، با تبدیل فضاهای عمومی به عرصه‌ای برای مشارکت، زیبایی و بیان، مرزهای میان آموزش، نیکوکاری و تجربهٔ روزمره را در هم می‌شکند. تمرین سکوت و تخیل در مسجد، نقاشی دیواری با دستان رنگی، سخنرانی دختران در جمع و حتی توزیع نوار بهداشتی به دختران نوجوان، همگی مصادیقی هستند از نوعی نیکوکاری بدیل که در دل زندگی واقعی، بدن‌مند و اجتماعی شکل می‌گیرد. این تجربه‌ها نشان می‌دهند که حتی کنش‌های کوچک، اگر در بستر مشارکت، احترام به بدن و تخیل اجتماعی صورت گیرند، می‌توانند ظرفیتی برای رهایی، بازتعریف فضا و خلق معنا داشته باشند.

نظریهٔ زیست‌روزمرهٔ هانری لوفور، به ویژه مفاهیم «تولید فضا»، «پویسیس» و «وفور حاضر-غایب»، چارچوبی مناسب برای درک این دگرگونی‌ها فراهم می‌آورد. از نگاه لوفور، فضا نه ظرفی خنثی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی و سیاسی است که در دل روابط قدرت، بدن، تخیل و تجربه تولید می‌شود. هنگامی که کودکان خانهٔ بلوط در مسجد سکوت می‌کنند، روی دیوار نقاشی می‌کشند یا در جمع می‌ایستند و سخن می‌گویند، در واقع، خودْ به فضا تبدیل می‌شوند؛ فضاهایی زنده، مقاوم، زیباشناختی و خلاق، که در برابر نظم تکراری سلطه ایستادگی می‌کنند.

با این حال، آنچه این پژوهش را فراتر از یک تطبیق نظری صرف با آثار لوفور قرار می‌دهد، ظرفیت آن برای نقد درونی این سنت نظری است. لوفور، با وجود تأکید بر امکان مقاومت در دل زیست روزمره، اغلب عاملیت را در سطحی انتزاعی، بالقوه و گاه یوتوپیایی در نظر می‌گیرد. اما یافته‌های این میدان نشان می‌دهند که عاملیت، در سطح خُرد، قابل مشاهده، بدن‌مند و تحقق‌پذیر است؛ به‌ویژه در کودکانی که در دل حاشیه‌های جغرافیایی و نهادی، از طریق کنش‌های روزمره، به

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

بازتعریف نظم‌های نمادین و فضایی می‌پردازند. در واقع، خانهٔ بلوط را می‌توان به عنوان «میدان نقد نظری» نیز درک کرد: فضایی تجربی که مفاهیم بنیادی نظریهٔ لوفور را نه فقط به نمایش می‌گذارد، بلکه در سطحی تجربی، به بازسازی و بازاندیشی آن‌ها یاری می‌رساند. این پروژه، با تکیه بر سوژگی کودکان، خلاقیت بدن‌مند و تولید فضای مشارکتی، نشان می‌دهد که دگرگونی مفاهیم بنیادین مانند «خیریه»، «فضا» و «زندگی روزمره» نه فقط ممکن، بلکه ضروری است- به ویژه در بسترهایی که همزمان با فقر، فراموشی و نابرابری تاریخی مواجه‌اند.

از این منظر، خانهٔ بلوط نه فقط پاسخی به محرومیت اجتماعی، بلکه کوششی برای بازاندیشی در خودِ ایدهٔ نیکوکاری است. این پروژه، مرز میان کنش اخلاقی، کنش زیبایی‌شناختی و کنش سیاسی را محو می‌کند و نیکوکاری را به امری اجتماعی، زنده و چند لایه بدل می‌سازد. کنش در این میدان، نه از بالا و نه دستوری، بلکه از پایین، مشارکتی، بدن‌مند و تخیل‌محور است؛ کنشی که نظم‌های غالب را نمی‌شکند، بلکه در دل آن‌ها شکاف می‌اندازد. در نهایت، پژوهش حاضر گواهی است زنده بر این نکته که رهایی، تخیل و خلق فضا تنها در متن نظریه‌ها یا در دل شهرهای مرکزی متبلور نمی‌شوند، بلکه در حاشیه‌های جغرافیا، در تجربه‌های زیستهٔ کودکان و در لحظات کوچک اما معنادار زیست روزمره نیز امکان‌پذیرند. خانهٔ بلوط، با خلق لحظاتی از بازتملک فضا، سوژه و معنا، به ما یادآوری می‌کند که حتی در دل شرایط به ظاهر بی‌امکان، امکان‌های تازه‌ای برای زیستن، مقاومت و معنا یافتن وجود دارد- امکان‌هایی که نه از مسیر بازنمایی رنج، بلکه از مسیر احیای خلاقیت، مشارکت و زیبایی عبور می‌کنند.

منابع

۱. اسکندری‌نژاد، علیرضا و یونس نوربخش (۱۴۰۳) «تغییرات فرهنگ نیکوکاری در جامعهٔ ایران»، **جامعه‌پژوهی فرهنگی**، مقالات آماده انتشار.

۲. انصاری، ناصر (۱۳۸۲) «نقش کمیتهٔ امداد امام خمینی »قدس سره» در احیای ارزش‌های اسلامی در رسیدگی به محرومان»، **رواق اندیشه**، شمارهٔ ۱: ۱۷-۲۵.

۳. بهار، مهری و مریم فروغی (۱۳۹۸) «مطالعهٔ اجرای جنسیت از خلال فعالیت‌های خیریهٔ زنان در فضای مجازی (مورد خاص اینستاگرام)»، **مطالعات فرهنگی و ارتباطات**، ۱۵ (۵۶): ۱۴۱-۱۶۸.

٤. لاجوردی، هاله (۱۳۸٤) «نظریه‌های زندگی روزمره»، **نامهٔ علوم اجتماعی**، ۲٦: ۱۲۳-۱٤۰.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

۵. خشوزی، طیبه؛ براهویی، مهرنگار و هما ایمانی (۱۳۹۹) «امور خیریه به مثابه سرمایهٔ اجتماعی»، **اولین همایش ملی خیر ماندگار**، تهران.

٦. دباغ، علیرضا؛ عقیلی، سید وحید و سید محمد دادگران (۱٤۰۰) «مشارکت اجتماعی ایرانیان در اینستاگرام از منظر رسانه و فرهنگ: بررسی موردی زلزله کرمانشاه»، **رسانه‌های دیداری و شنیداری**، ۱٤ (۳): ۱٦۱–۱۹۲.

۷. ربیعی، علی؛ فرهنگی، ععلی اکبر و مهدیه نجفی‌زاده (۱٤۰۰) «سازمان‌های مردم‌نهاد ایران (خیریه) و ذینفعان در رسانه‌های اجتماعی: مطالعهٔ کیفی الگوهای ارتباطی»، **مدیریت فرهنگی**، ۱۵ (۵٦): ۲۱–٤۲.

۸. سعدآبادی، علی اصغر؛ آرامی‌پور، ندا و سید محمد محمودی (۱٤۰۰) «اقدامات مرکز نوآوری اجتماعی سالم در محلهٔ نازی‌آباد تهران با استفاده از تفکر سیستمی»، **علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی**، ۲۸ (۹۲): ۱–۳٤.

۹. مؤمنی، علی و مهری بهار (۱٤۰٤) «کنش‌های نیکوکارانه سلبریتی‌گونه در اینستاگرام؛ مطالعهٔ موردی خرده سلبریتی حمید ببری»، **مطالعات وقف و امور خیریه**، ۳(۱): ۸۹–۱۱۰.

10. Bilgin, Y., & Kethüda, Ö. **(2022)** «Charity social media marketing and its influence on charity brand image, brand trust, and donation intention». **Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organization**s, 33(6), 1301–1318.

11. Dean, J. (2023) «Charity and abuse: Fundraising and symbolic power in the case of Jimmy Savile». **Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly**, 53(2), 301–320.

12. Harmon, E., Korn, M., & Voida, A. (2017) «Supporting everyday philanthropy: Care work in situ and at scale». **ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing** (pp. 1631–1643).

13. Hughes, M. A., & Siddiqui, S. A. (2024) «From Islamic charity to Muslim philanthropy: Definitions across disciplines». **Religion Compass**, 18(10), e70002.

14. Kenworthy, N., Dong, Z., Montgomery, A., Fuller, E., & Berliner, L. (2020) «A cross-sectional study of social inequities in medical crowdfunding campaigns in the United States». **PLOS ONE**, 15(3), e0229760.

15. Khan, M. L., Zaher, Z., & Gao, B. (2018) «Communicating on Twitter for charity: Understanding the Wall of Kindness initiative in Afghanistan, Iran, and Pakistan». **International Journal of Communication**, 12, 806–830.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

16. Larouche, C. (2019) «Blurring boundaries: The regulation of non-profit organizations and transformation of Islamic charitable work in Uttar Pradesh», India (Working Paper No. 195). Max Planck Institute for Social Anthropology.

17. Lea, M., & Gomez, L. (2024) «Digital stunt philanthropy: Mechanisms, impact, and ethics of using social media influencing for the greater good». In **Digital Stunt Philanthropy** (pp. xx–xx). Routledge.

18. Lefebvre, H. (1972a) **Das Alltagsleben in der modernen Welt**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

19. Lefebvre, H. (1974) **Die Zukunft des Kapitalismus: Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse**. München: List Verlag.

20. Lefebvre, H. (1975) Metaphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

21. Lefebvre, H. (1977**) Kritik des Alltagslebens** (D. Prokop, Ed.; Vols. 1–3). Kronberg: Athenäum.

22. Lefebvre, H. (1978**) Einführung in die Modernität**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

23. Lefebvre, H. (1991) **The production of space** (D. Nicholson-Smith, Trans.). Oxford: Blackwell. (Original work published 1974).

24. Merrifield, A. (2002) «Seattle, Quebec, Genoa: Après le Déluge … Henri Lefebvre?», **Environment and Planning D: Society and Space**, 20(2), 127–134.

25. Muzumdar, P., Kurian, G., & Basyal, G. P. (2024) «A Latent Dirichlet Allocation (LDA) semantic text analytics approach to explore topical features in charity crowdfunding campaigns». **Asian Journal of Economics, Business and Accounting**, 24(1), 1–10.

26. Naïli, F., Napolitano, V., & Piraud-Fournet, P. (2022) «Charity, relief and humanitarianism as a means of maintaining social and political stability in the Middle East: A longue durée analysis of actors, categories and practices». **Endowment Studies**, 6(1–2), 1–31.

27. Özbaş Anbarlı, Z. (2021) «Living in digital space: Everyday life on Twitter». **Communication & Society**, 34(2), 31–47.

28. Phethean, C., Tiropanis, T., & Harris, L. (2015) «Engaging with charities on social media: Comparing interaction on Facebook and Twitter». In T. Tiropanis, A. Vakali, L. Sartori, & P. Burnap (Eds.), **Internet Science: INSCI 2015, Brussels, Belgium**, May 27–29, 2015. Proceedings (pp. 15–29). Springer.

29. Prinsloo, G. T. M. (2023) «Raised eyes and humble hearts: The body as/in space in Pss 123 and 131». **Old Testament Essays**, 36(1), 166–188.

30. Purwatiningsih, A., Purnamasari, S., Setyawati, H., Indriani, A., Prawitasari, D., & Fitria, S. (2024) «Insights into the evolution of

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]

philanthropy: A systematic literature review». **Journal of Ecohumanism**, 3(7), 1994–2002.

31. Rabbitts, F. (2012) «Child sponsorship, ordinary ethics and the geographies of charity». **Geoforum**, 43(5), 926–936.

32. Rahmi, N. (2021) «Analysis of the role of e-philanthropy through digital platform and social media during the Covid-19 pandemic in human resources development perspective». **The International Journal of Business Review** (The Jobs Review), 4(2), 203–217.

33. Roets, G., Kessl, F., & Lorenz, W. (2023) «New charity economy and social work: Reclaiming the social dimension of public life in the context of changing welfare rationales». **Social Work & Society**, 21(2), 1–21.

34. Sünker, H. (2014) «On the critique of everyday life to metaphilosophy: Henri Lefebvre's philosophical political legacy of the cultural revolution». **Policy Futures in Education**, 12(2), 323–339.

35. Taylor, C. B. (2025) «Other visions of the economy: NGOs and transformations of Islamic charity in North India». **PoLAR: Political and Legal Anthropology Review**, 48(2), e70035.

36. Yasin, K. I., Adams, A. G., & King, D. P. (2020) «How does religion affect giving to outgroups and secular organizations? A systematic literature review». **Religions**, 11(8), 405.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-05-20]