

نامر انسان‌شناسی



مقاله‌ها

- سخن سردبیر
مهرداد عربستانی
۱۳
- تحلیل نسبت میان آیین زار و صورت هنری آن از منظر کیهان‌شناسی دینی
مهدی اصل مرز، سعید زاویه، ایرج داداشی
۱۵
- نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی زرتشتیان کرمان
الهام ثانی، فریبا میراسکندری، یعقوب شربتیان
۴۵
- قصه‌های پریان انقلابی در ایران، روسیه اتحاد شوروی، چین و کوبا: پژوهشی انسان‌شناختی - تطبیقی
علیرضا حسن‌زاده
۷۱
- معنا، نشانه و بقا در جنگل: کاربرد رویکرد ادواردو کوهن در بوم‌شناسی جنگل‌های هیرکانی
(مطالعه مردم‌نگارانه چندگونه‌ای از جنگل بلیران آمل)
سیدقاسم حسینی
۱۱۱
- ضرب‌آهنگ بازار: مطالعه مردم‌نگارانه ریتم‌های فضایی-اجتماعی بازار شاهزاده فاضل یزد
فریبا صدیقی، سید متین پارسائیان
۱۳۷
- بدن‌های قومی در میدان رقابت: واکاوی انسان‌شناختی مرزهای نمادین هویت در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها
سمیه کریمی
۱۷۱
- دانشگاه به‌مثابه پنجره‌ای برای مشارکت اجتماعی؛ مطالعه دختران دانشجو در دانشگاه ایلام
خدیجه کشاورز
۱۹۹
- تأثیرپذیری سبک زندگی ساکنان از ویژگی‌های کالبدی نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه شهر تهران
سحر لری علیخانی، شروین میرشاهزاده
۲۲۷
- تحول نظام‌های حمایت ادبی در ایران و کشمکش بوطیقاها و کلاسیک و نو
علیرضا مرادی
۲۶۷
- ارزیابی تأثیرات اجتماعی- فرهنگی پروژه‌های پیاده‌راه‌سازی بر تجربه شهری (مورد مطالعه: پیاده‌راه طالقانی شهر ایلام)
منصور منصوری مقدم، طراوت گوهری
۲۹۹
- «این گنج طلسم دارد»: بررسی انسان‌شناختی دلایل ناکامی گنج‌یابی در باورهای مردم مازندران
امیر هاشمی مقدم، نرگس درویشی، سارا اشرفی‌نیا، حنانه ساورسغلی
۳۲۹
- وقتی پرداخت خراج نشانه حکومت نیست: شوش آغازیلامی و منطق پرداخت در یک اقتصاد غیرمتمرکز
روح‌اله یوسفی‌زشک، خلیل‌الله بیگ‌محمدی، دنیا اعتمادی‌فر
۳۶۱
- خلاصه انگلیسی مقالات
۳۸۵



نامه انسان شناسی

اعضای هیئت تحریریه

- ییلماز سلیم اردل (استاد گروه انسان‌شناسی دانشگاه حاجت‌تپه- ترکیه)
- جعفر جعفری (استاد دانشگاه ویسکانسن استوت- امریکا)
- مصطفی ازکیا (استاد دانشگاه تهران)
- نسرين امیدوار (استاد دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی)
- نجمه دری (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
- عزت‌الله سام‌آرام (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)
- حسین سلطان‌زاده (استاد دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز)
- نعمت‌الله فاضلی (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)
- یحیی مدرس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی)
- محمد میرزایی (استاد دانشگاه تهران)
- بهار مختاریان (دانشیار دانشگاه هنر اصفهان)
- مصطفی ندیم (دانشیار دانشگاه شیراز)

صاحب امتیاز: انجمن انسان‌شناسی ایران
مدیر مسئول: جبار رحمانی
سر دبیر: مهرداد عربستانی
جانشین سر دبیر: امیر هاشمی مقدم
مدیر داخلی: منصوره قنبرآبادی
ناشر: انجمن انسان‌شناسی ایران
صفحه‌آرایی: معصومه پورحجازی
چاپ و صحافی: مجتمع چاپ ایران کهن

نامه انسان‌شناسی - Iranian Journal of Anthropology

سال بیست و دوم، شماره پیاپی ۴۰، بهار و تابستان ۱۴۰۴

نامه انسان‌شناسی هر سال در دو شماره منتشر می‌شود. این دو فصلنامه مقالات تخصصی در همه حوزه‌های مردم‌شناسی و معرفی و نقد کتاب‌های منتشر شده در این زمینه را می‌پذیرد.

آدرس دفتر مجله: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، طبقه اول.

تلفن: ۶۱۱۷۸۷۱ تلفکس: ۸۸۳۳۳۷۷۸

e-mail: asi.org@gmail.com

www.asi.org.ir

حساب بانکی: ۱۴۳۳۷۸۸۵۳ بانک تجارت، تهران، شعبه دانشگاه تربیت مدرس کد ۱۴۳۳

ISSN: 1375-2096

داوران این شماره

- مهرداد عربستانی (دانشگاه تهران)
- جبار رحمانی (موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی)
- امیر هاشمی مقدم (دانشگاه مازندران)
- فریبا صدیقی (دانشگاه یزد)
- سمیه کریمی (پژوهشگاه علوم انسانی)
- حمیدرضا قربانی (دانشگاه هنر اصفهان)
- لیلا اردبیلی (موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی)
- روح‌الله نصرتی (دانشگاه تهران)
- پروین قاسمی (دانشگاه مازندران)
- سحر جعفر صالحی (پژوهشگر آزاد)
- نعمت‌الله فاضلی (پژوهشگاه علوم انسانی)
- مینو سلیمی (دانشگاه تهران)
- مرتضی قلیچ (دانشگاه امام خمینی)
- بهروز سپیدنامه (دانشگاه ایلام)
- اصغر ایزدی جیران (دانشگاه تبریز)
- بهار مختاریان (دانشگاه هنر اصفهان)
- فرزانه گشتاسپ (پژوهشگاه علوم انسانی)

انجمن انسان‌شناسی ایران

انجمن انسان‌شناسی ایران، یک نهاد علمی مورد تأیید و به رسمیت شناخته شده به وسیله وزارت علوم، تحقیقات و فناوری است و اعضای مؤسس آن از استادان و پژوهشگران دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های مختلف ایران هستند. این انجمن در سال ۱۳۸۰ در تهران تأسیس و رسماً به ثبت رسیده است و مهم‌ترین اهداف آن عبارتند از:

۱. انجام پژوهش‌های علمی و فرهنگی در سطح ملی و بین‌المللی توسط محققان و متخصصان ایرانی و غیرایرانی در چارچوب دانش مردم‌شناسی و علوم مرتبط با آن.
۲. فراهم آوردن زمینه‌های رشد و پیشرفت دانش مردم‌شناسی در سطح دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی پژوهشی در سطح ملی و بین‌المللی.
۳. ارزیابی و بازنگری طرح‌ها و برنامه‌های مربوط به آموزش و پرورش در زمینه‌های علمی موضوع کار انجمن.
۴. ترغیب و تشویق پژوهشگران و تجلیل از محققان و استادان ممتاز رشته مردم‌شناسی.
۵. ارائه خدمات آموزشی، پژوهشی و مشاورتی.
۶. برگزاری نشست‌ها و گردهمایی‌های علمی در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی.
۷. انتشار کتاب، نشریه‌های علمی و تشکیل بانک‌های اطلاعات علمی.

راهنمای تدوین مقالات «نامه انسان‌شناسی»

نامه انسان‌شناسی با هدف ارائه مقالات علمی-پژوهشی در یکی از حوزه‌های علم انسان‌شناسی به زبان فارسی منتشر می‌شود. همه مقالات ارسال‌شده پس از تأیید اولیه هیئت تحریریه، توسط دو تن از استادان و اعضای هیئت علمی متخصص در موضوع آن مقاله مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد و پس از انجام اصلاحات و تأیید نهایی به چاپ می‌رسد. بنابراین با توجه به چارچوب علمی مجله رعایت نکات زیر به وسیله نویسندگان محترم، فرایند بررسی و چاپ مقالات را تسریع خواهد کرد:

۱. مقالات حداکثر در ۲۰ تا ۳۰ صفحه (۸ تا ۱۰ هزار واژه) تنظیم و به صورت تایپ‌شده در فایل واژه‌نگار (ورد) همراه با جدول‌ها، طرح‌ها، نقشه‌ها، عکس‌ها و... به صورت شماره‌گذاری‌شده بر روی سایت مجله بارگذاری شوند (از ایمیل کردن مقالات و روش‌های دیگر برای فرستادن مقالات خودداری شود).

۲. در صفحه نخست مقاله، نام مقاله، نام نویسنده، دانشگاه، دانشکده یا سازمان مربوطه و احتمالاً سمت وی همراه با آدرس دقیق پستی، شماره تلفن، دورنگار و پست الکترونیک مشخص شود. پس از پذیرش نهایی مقالات، مشخصات نویسندگان در صفحه نخست به این شکل درج می‌شود: نام و نام خانوادگی، سِمَت (برای نمونه: استادیار انسان‌شناسی)، نام دانشکده (یا پژوهشکده)، نام دانشگاه (یا پژوهشگاه، موسسه و...)، شهر، کشور. آدرس رایانامه.

برای افرادی که در جایی مشغول به کار نیستند، عبارت «پژوهشگر آزاد» قید خواهد شد.

کسی که نویسنده مسئول مقاله باشد، جلوی نام وی عبارت «نویسنده مسئول» نوشته خواهد شد. برای پایان‌نامه‌های دانشجویی، نام دانشجو ابتدا می‌آید، نام استاد راهنما به عنوان نویسنده مسئول نفر دوم خواهد بود و نام استاد مشاور نفر سوم.

مسئولیت درست بودن این اطلاعات بر عهده نویسنده مسئول است.

پس از انجام اصلاحات نهایی مقاله توسط نویسندگان و به‌ویژه پس از انتشار آنلاین مقالات، به دلیل بارگذاری هم‌زمان مقالات در سامانه نشریات علمی وزارت علوم (مپفا)، به هیچ‌وجه امکان ویرایش مشخصات نویسندگان وجود ندارد.

۳. مقالات همراه با یک چکیده فارسی و یک چکیده انگلیسی، بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه فرستاده شوند (چکیده‌هایی که کمتر یا بیشتر از این تعداد واژه باشد پذیرفته نخواهد شد). همچنین از شماره ۴۰ به بعد، یک فایل جداگانه نیز برای چکیده مبسوط انگلیسی (که ساختار آن در پایان همین راهنما آمده) الزامی است.

۴. در متن تا حد امکان، ساختار زیر به کار گرفته شود:

الف. مقدمه و طرح مسئله

ب. پیشینه پژوهش، ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

پ. تعریف‌ها و جامعه مورد مطالعه

ت. پرسش‌های پژوهش

ث. روش‌شناسی مورد استفاده و مشکلات پژوهش

ج. یافته‌های پژوهش

چ. نتیجه‌گیری

ح. فهرست منابع

خ. ضمائم

۵. در بیان عناوین اصلی و فرعی از یک نظم واحد مثلاً نظام شماره‌گذاری به صورت ۱-۱-۱. ۱-۱-۱.
۲. ۲-۱-۱ یا نظام مشابه دیگری پیروی شود.
۶. در صورت وجود واژه‌های خارجی در متن (به جز نام نویسندگان خارجی)، این واژه‌ها به پانویس هر صفحه منتقل شوند و آوانگاری فارسی آنها (با مبنای قرار دادن تلفظ واژه در زبان مبدأ) در متن بیاید.
۷. نام نویسندگان داخلی در متن به این صورت بیاید: معین.
۸. نام نویسندگان خارجی در متن با آوانگاری فارسی و با مبنای قرار دادن تلفظ واژه در زبان مبدأ به این صورت بیاید: ریچارد.
۹. در صورت وجود واژه‌های بومی یا نام‌نوس از نظام آوانگاری پیشنهاد شده در «نامه انسان‌شناسی» استفاده شود و در پانویس بیاید.
۱۰. در ارجاعات درون متن، نقل قول‌های مستقیم از طریق استفاده از گیومه دقیقاً مشخص شود و منبع مورد استفاده در پایان نقل قول ذکر گردد. منبع نقل قول‌های غیرمستقیم نیز حتماً بیان شود.
۱۱. ارجاع‌های درون متن از طریق ذکر نام خانوادگی کامل نویسنده، سال انتشار و صفحه انجام شود؛ مانند (معین، ۱۳۷۵: ۱۳). ارجاع‌های منابع خارجی نیز به این صورت انجام شود (Williams):
(۱۴: ۱۹۸۶)
۱۲. در انتهای مقاله فهرستی از کل منابع مورد استفاده به تفکیک فارسی و خارجی به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان آورده شود و اسامی نویسندگان به صورت نام کوچک و نام فامیل و نام میانی (در صورت وجود) همگی به طور کامل به صورت زیر آورده شوند:
معین. محمد (۱۳۵۷). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
مارتین. ریچارد (۱۳۷۹). جهانی شدن. ترجمه احمد احمدی. تهران: امیرکبیر.
صفی‌نژاد. جواد (۱۳۹۸). داودآباد روستایی در پهنه ورامین. نامه انسان‌شناسی. ۱۱۲-۸۳ (۲۸): ۱۶.

انصاری. فرشته (۱۳۷۹). گذران اوقات فراغت و شکل‌گیری شخصیت فرهنگی در دو دبیرستان دخترانه تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مردم‌شناسی. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

Harris. Marvin (1968). *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

Jackson. Stevi (1993). Even Sociologists Fall in Love: An Exploration in the Sociology of Emotions. *Sociology*. 27(2). 201-220.

همانگونه که مشخص است، نام کتاب، پایان‌نامه یا مجله‌ای که مقاله در آن منتشر شده باید به صورت ایتالیک (کج) باشد. اما نام مقاله با فونت عادی مانند بقیه مشخصات منبع نوشته می‌شود.

۱۳. شماره پانویس‌ها در هر صفحه از شماره یک آغاز شود.

۱۴. فارسی‌نویسی درست، سرلوحه نشریه نامه انسان‌شناسی است. در این زمینه از نویسندگان گرامی انتظار می‌رود بر پایه اصول نگارش درست زبان فارسی، قواعد دستوری و املائی این زبان را رعایت کنند. رسم‌الخط را بر پایه آخرین تغییرات که از سوی فرهنگستان زبان و ادب فارسی مشخص شده و در وب‌سایت این نهاد در دسترس است، به کار بگیرند. همچنین از به‌کار بردن واژه‌های بیگانه‌ای که برابرنهاده فارسی آنها رایج است، خودداری کنند. در این زمینه یادآوری می‌شود در صورت وجود اشتباهات نگارشی زیاد، مقاله پذیرفته نخواهد شد و در صورت ایرادات کم، ویراستار اختیار تغییرات و ویرایش‌های لازم (برای نمونه در جایگزینی واژه‌های نامانوس بیگانه با واژه‌های رایج در زبان فارسی) را خواهد داشت.

۱۵. برای تاریخ‌های مربوط به ایران معاصر حتماً از هجری خورشیدی، و برای ایران دوران اسلامی حتماً از هجری خورشیدی یا هجری قمری استفاده شود. به سخن دیگر، به کار بردن تاریخ میلادی برای تاریخ ایران اسلامی و معاصر درست نیست. همچنین عباراتی نظیر هجری خورشیدی، هجری قمری، پیش از میلاد، میلادی به صورت مخفف نوشته شوند: ه.خ، ه.ق، پ.م، م.

۱۶. نکته مهم: با توجه به نام نشریه که در آن عبارت «انسان‌شناسی» به کار رفته و همچنین رواج بیشتر این عبارت در فضای دانشگاهی، تاکید این نشریه بر به‌کار بردن عبارت «انسان‌شناسی» به جای عبارت قدیمی‌تر «مردم‌شناسی» است. با این وجود، چنانچه جنبه فولکلوریک یا صرفاً توصیفی مقاله پررنگ‌تر باشد، به کار بردن عبارت «مردم‌شناسی» هم مانعی ندارد.

۱۷. مشخصات نویسندگان در فایلی جداگانه باید به ترتیب نوشته شود و در آن به جز نام و نام خانوادگی دقیق، جایگاه دانشگاهی (مثلاً استادیار، دانشیار یا استاد)، گروه، دانشکده و دانشگاه (برای نمونه: گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران)، ایمیل (ترجیحاً ایمیل سازمانی) و شماره تلفن همراه بیاید و سپس بلافاصله زیر مشخص فارسی هر نویسنده، همین مشخصات به انگلیسی هم بیاید. همچنین جلوی نام نویسنده مسئول، حتماً عبارت نویسنده مسئول

- در پراکنش بیاید. ملاک درج مشخصات نویسندگان در مقاله، این فایل است که باید با مشخصات نویسندگان هنگام تکمیل بخش نویسندگان در سایت (موقع بارگذاری مقاله) هم خوان باشد.
۱۸. مقالات ارسالی به مجله نامه انسان‌شناسی، نباید قبلاً در جای دیگر به چاپ رسیده یا برای بررسی و چاپ به مجله دیگری فرستاده شده باشند.
۱۹. مسئولیت مطالب هر مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.
۲۰. هیئت تحریریه مجله در پذیرش، ویرایش و اصلاح مقالات آزاد است.
۲۱. مقالات دریافتی بازگردانده نمی‌شود.
۲۲. هزینه چاپ مقاله (برای ویراستاری، صفحه‌آرایی، خرید کد DOI برای هر مقاله و...) در نشریه مبلغ ۱,۵۰۰,۰۰۰ (یک و نیم میلیون) تومان است که پس از پذیرش نهایی مقاله باید به شماره کارت: ۵۸۵۹۸۳۷۰۰۱۸۷۲۲۲۱ به نام انجمن انسان‌شناسی ایران واریز شود و تصویر فیش در قسمت مربوطه در سامانه نشریه بارگذاری گردد.
۲۳. از شماره ۴۰ (پاییز و زمستان ۱۴۰۴) به بعد، مقالات، نیازمند چکیده مبسوط انگلیسی (۱۵۰۰ واژه‌ای) هستند که به صورت فایلی جداگانه در سامانه بارگذاری خواهد شد. چکیده مبسوط انگلیسی پس از پذیرش نهایی مقاله توسط داوران در یک فایل جداگانه (Word) از طرف دفتر نشریه دریافت می‌شود؛ که دربردارنده مشخصات نویسندگان و ترجمه کاملی از خلاصه مقاله (به صورت مقاله‌ای کوتاه) در ۱۵۰۰ واژه و شامل موارد زیر است:
- چکیده: ۳۰۰ واژه و شامل: طرح و بیان مسأله، اهداف و ضرورت پژوهش، پرسش و فرضیه پژوهش (در صورت وجود)، روش پژوهش و مهم‌ترین یافته‌ها و نتیجه‌گیری؛
- مقدمه: ۴۰۰ واژه و شامل: طرح و بیان مسأله، اهداف و ضرورت پژوهش، پرسش و فرضیه پژوهش (در صورت وجود)؛
- متن مقاله: ۴۰۰ واژه؛
- نتیجه‌گیری: ۴۰۰ واژه.
- همچنین تمامی منابع فارسی مورد استفاده مقاله در بخش کتابنامه نیز باید به صورت انگلیسی ترجمه و ارسال شوند. ساختار چکیده مبسوط انگلیسی ۱۵۰۰ واژه‌ای باید اینگونه باشد:

Title

Name & Affiliation

Abstract (300 words)

Keywords: (5 words)

Introduction (400 words)

Discussion (400 words)

Conclusion (400 words)

References

نظام آوانگاری
 نامه انسان شناسی

صامت‌ها				نمونه آوانگاری	نمونه فارسی	مصوت‌ها	
ء، ع	ʔ	ر	r	Zir	زیر	ای	I
ب	b	ژ	zh	Khub	خوب	او	U
پ	p	ش	sh	Ab	آب	آ	A
ت، ط	t	غ، ق	Q	Zesht	زشت	اِ	E
ث، س، ص	s	ف	F	Shoma	شما	أ	O
ج	j	ک	K	Kam	کَم	آ	A
چ	ch	گ	g	Rowzane	روزنه	أو	Ow
ح، ه	h	ل	L	Sheyda	شیدا	ای	Ey
خ	kh	م	M	Miyan	میان	ای	Iy
د	d	ن	N				
ذ، ز، ض، ظ	z	و	V				
		ی	Y				

بسمه تعالی

فرم عضویت انجمن انسان‌شناسی ایران

مشخصات فردی

نام: نام خانوادگی:
نام و نام خانوادگی به انگلیسی:
مدرک تحصیلی: رشته تحصیلی:
تلفن منزل: تلفن همراه:
آدرس:
تلفن محل کار:
نمابر: پست الکترونیکی:

نوع عضویت درخواستی:

عضویت پیوسته: دارا بودن مدرک کارشناسی ارشد و بالاتر در رشته انسان‌شناسی یا رشته‌های مرتبط
عضویت وابسته: دارا بودن مدرک کارشناسی و دانشجوی ارشد در رشته انسان‌شناسی یا رشته‌های مرتبط
عضویت دانشجویی: دانشجویان کارشناسی و ارشد انسان‌شناسی یا رشته‌های مرتبط
در چه حوزه‌هایی تاکنون فعالیت آموزشی و پژوهشی داشته‌اید؟
در کدام یک از گروه‌های تخصصی زیر مایل به فعالیت هستید؟

انسان‌شناسی زیستی	انسان‌شناسی روان‌شناختی	انسان‌شناسی سمعی و بصری
انسان‌شناسی زبان‌شناختی	انسان‌شناسی شهری	انسان‌شناسی اوقات فراغت
انسان‌شناسی باستان‌شناختی	انسان‌شناسی روستایی	انسان‌شناسی گردشگری
انسان‌شناسی سیاسی	انسان‌شناسی عشایر	انسان‌شناسی هنر
انسان‌شناسی دین و اعتقادات	انسان‌شناسی پزشکی	انسان‌شناسی موسیقی
انسان‌شناسی خویشاوندی	انسان‌شناسی تغذیه	جغرافیایی انسانی
انسان‌شناسی جنسیت	انسان‌شناسی علم و فناوری	انسان‌شناسی فرهنگ عامه
انسان‌شناسی اقتصادی	انسان‌شناسی توسعه	انسان‌شناسی اقوام ایرانی
انسان‌شناسی فلسفی	انسان‌شناسی تاریخی	

دیگر حوزه‌ها (نام ببرید)

مدارک مورد نیاز:

- ۱- تصویر با کیفیت (بین ۲۰۰ کیلو تا یک مگابایت) عکس پرسنلی
- ۲- تصویر آخرین حکم کارگزینی، یا مدرک تحصیلی یا کارت دانشجویی معتبر
- ۳- تصویر صفحه نخست شناسنامه و کارت ملی

لطفاً پس از تکمیل فرم حاضر، آن را به همراه مدارک لازم به نشانی الکترونیکی زیر ارسال دارید:

asi.org.ir@gmail.com

پرداخت حق عضویت پس از تصویب نوع عضویت و ابلاغ کتبی آن به داوطلب انجام خواهد گرفت.

* شماره حساب انجمن انسان‌شناسی: ۱۴۳۳۷۸۸۵۳ بانک تجارت شعبه تربیت مدرس

شماره کارت: ۰۱۸۷۲۲۲۱۰۱۸۵۹۸۳۷۰۰ به نام انجمن انسان‌شناسی ایران

پایگاه اینترنتی انجمن انسان‌شناسی ایران

پایگاه اینترنتی انجمن انسان‌شناسی با آدرس [www. asi. org. ir](http://www.asi.org.ir) از سال ۱۳۸۳ فعال شده است. اهداف این پایگاه اطلاع‌رسانی آموزشی و ترویجی است. گروه‌های تخصصی انجمن انسان‌شناسی شامل گروه‌های مردم‌شناسی محیط‌شناختی، زبان‌شناسی، اقتصاد، اقوام ایرانی، اوقات فراغت، باستان‌شناسی، پزشکی و تغذیه، جنسیت، خوراک، خویشاوندی، دین و باورها، رسانه‌های جمعی، روان‌شناسی، روستایی و عشایر، سیاسی، شهری، توسعه، فرهنگ عامه، فنون، هنر و جغرافیای انسانی است. بعضی از این گروه‌ها صفحاتی از پایگاه را به خود اختصاص می‌دهند که در آن علاوه بر معرفی این شاخه‌ها و منابع مربوطه، امکان تماس با مسئول شاخه و شرکت در فعالیت‌های شاخه وجود دارد. در صورت استقبال بازدیدکنندگان، امکان مشارکت در بحث و تشکیل گروه‌های تخصصی نیز وجود خواهد داشت. در این پایگاه همچنین می‌توان بخش مربوط به اخبار را مشاهده کرد که به اخبار همایش‌ها، فراخوان‌ها، رویدادهای علمی، تازه‌های نشر و نشست‌های انجمن انسان‌شناسی ایران اختصاص دارد. آرشیو چندرسانه‌ای پایگاه نیز شامل گالری عکس و فایل‌های صوتی و تصویری از موضوعات مردم‌شناسی است. در بخش مربوط به مجله انسان‌شناسی، امکان دستیابی به مقالات پژوهشی هر شماره و بخش نقد کتاب فراهم است. بخش‌های دیگر این پایگاه امکان آشنایی با مراکز، مؤسسات و موزه‌های مردم‌شناسی در ایران را فراهم می‌کند و مجموعه‌ای از اتصال‌ها (لینک‌ها)ی مفید را در اختیار بازدیدکنندگان قرار می‌دهد.

فهرست مقاله‌ها^۱

- سخن سردبیر
مهرداد عربستانی..... ۱۳
- تحلیل نسبت میان آیین زار و صورت هنری آن از منظر کیهان‌شناسی دینی
مهدی اصل مرز، سعید زاویه، ایرج داداشی..... ۱۵
- نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی زرتشتیان کرمان
الهام ثانی، فریبا میراسکندری، یعقوب شربتیان..... ۴۵
- قصه‌های پریان انقلابی در ایران، روسیه اتحاد شوروی، چین و کوبا: پژوهشی انسان‌شناختی - تطبیقی
علیرضا حسن‌زاده..... ۷۱
- معنا، نشانه و بقا در جنگل: کاربرد رویکرد ادواردو کوهن در بوم‌شناسی جنگل‌های هیرکانی (مطالعه مردم‌نگارانه چندگونه‌ای از جنگل بلیران آمل)
سیدقاسم حسینی..... ۱۱۱
- ضرب‌آهنگ بازار: مطالعه مردم‌نگارانه ریتم‌های فضایی-اجتماعی بازار شاهزاده فاضل یزد
فریبا صدیقی، سید متین پارسائیان..... ۱۳۷
- بدن‌های قومی در میدان رقابت: واکاوی انسان‌شناختی مرزهای نمادین هویت در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها
سمیه کریمی..... ۱۷۱
- دانشگاه به‌مثابه پنجره‌ای برای مشارکت اجتماعی؛ مطالعه دختران دانشجوی در دانشگاه ایلام
خدیجه کشاورز..... ۱۹۹
- تأثیرپذیری سبک زندگی ساکنان از ویژگی‌های کالبدی نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه شهر تهران
سحر لری علیخانی، شروین میرشاهزاده..... ۲۲۷
- تحول نظام‌های حمایت ادبی در ایران و کشمکش بوطیقا‌های کلاسیک و نو
علیرضا مرادی..... ۲۶۷
- ارزیابی تأثیرات اجتماعی- فرهنگی پروژه‌های پیاده‌راه‌سازی بر تجربه شهری (مورد مطالعه: پیاده‌راه طالقانی شهر ایلام)
منصور منصوری مقدم، طراوت گوهری..... ۲۹۹
- «این گنج طلسم دارد»: بررسی انسان‌شناختی دلایل ناکامی گنج‌یابی در باورهای مردم مازندران
امیر هاشمی مقدم، نرگس درویشی، سارا اشرفی‌نیا، حنانه ساورسغلی..... ۳۲۹
- وقتی پرداخت خراج نشانه حکومت نیست: شوش آغاز ایلامی و منطق پرداخت در یک اقتصاد غیرمتمرکز
روح‌اله یوسفی‌زشک، خلیل‌الله بیک‌محمدی، دنیا اعتمادی‌فر..... ۳۶۱
- خلاصه انگلیسی مقالات..... ۳۸۵-۳۹۷

سخن سردبیر

امروز در شرایطی این یادداشت به نگارش در می‌آید که ایران پس از وقایع دی ماه ۱۴۰۴ در سوگ و خشم فرو رفته و آینده کشور بیش از هر زمان در ابهام قرار گرفته است. سؤال این است که مجله‌ای که بناست با معیارهای علمی منتشر شود، چگونه می‌تواند خود را در این شرایط جایابی کند؟ پژوهش علمی مستلزم درجاتی از طمأنینه و فاصله‌گیری است تا امکان تأمل و به کارگیری تفکر نقّاد را ممکن سازد. مراتبی از کناره‌گیری از هیجاناتی که می‌تواند حاصل کار را شتابزده و سوگیرانه کند و از حوزه تفحص علمی نافذ خارج سازد. کار علمی هیچگاه فعالیتی «ناب» نیست که بتوان به سادگی با نادیده گرفتن عواطف و احساسات آن را با انجام رساند. لازم است کار علمی ربطی وثیق با تمام جوانب زندگی انسان داشته باشد تا ارتباط خود را با دغدغه‌های انسانی حفظ کند و در عین حال با تکیه بر شواهد امکان رسوخ در ظرائف وضعیت انسانی را مهیا کند. بی‌تردید همین دغدغه‌های مشترک انسانی است که سائق شکل‌گیری کار علمی معتبر و قابل اعتناء است. این وضعیت متناقض‌نمای «اندراج و فاصله‌گیری» از عواطف در فرآیند تحقیق، وضعیتی است که هر پژوهشگر کارآموخته‌ای تجربه مواجهه با آن را داشته است. پیر بوردیو در مصاحبه‌ای با فیلیپ مونزو که با عنوان «در مقابل شیب» منتشر شده است، می‌گوید «[در کار علمی] این ناشکیبایی کنترل‌شده اصل اساسی است. برای کار کردن می‌بایست خشمگین بود. اما خشم کافی نیست. باید همچنان برای مهار خشم نیز تلاش کرد».^۱ لذا لازم است که یک سکوی علمی پرچم‌دار چنین رویکردی باشد، کاری که در شرایط التهاب و آشوب همچون راه رفتن بر لبه تیغ است.

از دیگر سو، شاید در چنین شرایطی بتوان اقدام به ترویج نگاه علمی را همان مسؤلیتی دانست که بر عهده یک سکوی علمی قرار گرفته تا در مقابل یأس و فروپاشی عقلانیت ایستادگی کند. این نه یک مسؤلیت قهرمانانه، بلکه اقدامی ساده و متواضعانه برای مقاومت در برابر فراموشی تفکر نقّاد است.

1. Mangeot, Philippe. (2001) À contre-pente: entretien avec Pierre Bourdieu. Vacarme 14.1: 4-14.
<https://vacarme.org/article224.html>

مقالاتی که در این شماره مجله منتشر شده‌اند هر یک به گونه‌ای در جست‌وجوی پاسخ به سؤالاتی هستند که اگرچه ریشه در دغدغه‌های کلان دارند، تلاش دارند پاسخ این سؤالات را در زمینه‌ای از رفتار و تجارب بزرگ و کوچک انسانی کندوکاو کنند. از کیهان‌شناسی شفای ماورایی تا زندگی روزمره در بازار و آپارتمان، و از تلاش جویندگان گنج تا تلاش ادبی برای دستیابی به گفتمانی هژمونیک.

در چنین بزرگمایی، این مجله خود را نه تریبونی فردی، بلکه خانه‌ای مشترک برای انسان‌شناسان می‌داند؛ خانه‌ای که اعتبار و استقلالش تنها در سایه مشارکت فعال، نقد مسئولانه و تعهد حرفه‌ای جامعه علمی حفظ می‌شود. استمرار این مسیر، دعوتی است به همکاری برای پاسداری از فضایی که امکان اندیشیدن علمی درباره امر انسانی را -حتی در زمانه‌ی اختلال و گسست- زنده نگه می‌دارد.

مهرداد عربستانی

سر دبیر نامه انسان‌شناسی

۱۴۰۴/۱۱/۱۰

مقاله پژوهشی

تحلیل نسبت میان آیین زار و صورت هنری آن از منظر

کیهان‌شناسی دینی

مهدی اصل مرز^۱، سعید زاویه^۲، ایرج داداشی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲

چکیده

برای درک تجربه‌های درمانی در آیین زار، فهم جهان‌بینی معتقدان لازم است و این امر از طریق مطالعه کیهان‌شناختی میسر خواهد شد. کیهان‌شناسی تصویری است از ماهیت و عمل جهان که موقعیت انسان و مخلوقات دیگر را در میان نظام جهان مشخص می‌کند. چون در روند مطالعه این‌گونه آیین‌ها که توسط دین‌پژوهان، مردم‌شناسان، و انسان‌شناسان انجام می‌پذیرد، انسان و نیازهایش و به‌طور ویژه، در پدیده درمانی، قضیه شفا و شفایابی مطرح است، بنابراین همه ابعاد پژوهش پیرامون انسان دور می‌زند و به حوزه مطالعات دینی، به‌طور ویژه دیدگاه‌یاده که انسان جامع و کامل را انسان دین‌ورز می‌دانست، نگاه دارد. ضمن اینکه چون دین و اسطوره نقشی اساسی در شکل‌گیری کیهان‌شناسی‌ها دارند و از نگاه او از عوامل اصلی به‌وجود آمدن آیین‌ها نیز هستند، در روند پژوهش نقشی محوری دارند. اما آنچه در این میان و در حوزه مطالعات هنر مغفول مانده، شناسایی نسبت میان آیین‌های درمانی و صورت هنری آنهاست که در این مقاله بر آیین زار تمرکز شده است. شناسایی این نسبت، می‌تواند زمینه‌ای فراهم کند تا نقش باورها و اعمال آیینی و به‌طور ویژه وجوه هنری این اعمال در درمان ناخوشی‌ها اهمیت پیدا کند. روش پژوهش، اسنادی و تحلیلی است. در این بخش کتاب‌ها، مقالات، و فیلم‌های مستند فارسی و لاتین مرتبط با موضوع بررسی شده‌اند.

واژگان کلیدی: آیین زار، آیین‌های درمانی و هنر، کیهان‌شناسی دینی، میرچا الیاده.

-
- ۱ استادیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر ایران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ mehdiaslemarz@yahoo.com
۲ دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر ایران، تهران، ایران؛ sssazavieh@yahoo.com
۳ دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر ایران، تهران، ایران؛ dadashi@art.ac.ir

۱. مقدمه

آیین زار، مجموعه‌ای است از عناصر مادی و غیرمادی که تلاش بر آن است با استفاده از آنها درمان‌جو (بیمار) را در یک فرایند آیینی به نقطه‌ای برسانند که از درد و رنج‌هایی یابد. درمان‌گر (بابا / ماما در ایران، شیخ / شیخه در آفریقا) که در آیین نقش محوری دارد، قبل از هر کاری بیمار را نزد پزشک می‌فرستد. بیمار پس از آنکه نزد پزشک‌های مختلف رفت و نتیجه نگرفت، مجدداً به درمان‌گر مراجعه می‌کند و از او طلب کمک می‌کند. «زار» در جنوب ایران به ارواحی اشاره دارد که موجب بیماری می‌شوند. این ارواح در اصطلاح «باد» نامیده می‌شوند که انواع مختلف و نشانه‌های متفاوتی دارند. زار شایع‌ترین و خطرناک‌ترین آنهاست. گرفتاران، پس از رهایی از آنها متحول می‌شوند و نام «اهل هوا» می‌گیرند. آیین زار به‌گونه‌ای که در یک هنردرمانی گروهی شبیه است که در مرحلهٔ نهایی خود، در قالب مجلسی که در اصطلاح محلی «بازی» نیز خوانده می‌شود، درمان‌جو را به نوعی دگرگونی و تحول می‌رساند. آیین زار مانند اغلب آیین‌های تسخیر روی هم‌رفته از سه بخش جداگانه و البته کاملاً مرتبط به هم و پیوسته تشکیل شده است. سه بخش مزبور شامل تشخیص، حجاب (رازآموزی)، و مجلس بازی است. از این‌رو، پس از گذراندن مراحل تشخیص و حجاب در مرحلهٔ نهایی، یعنی مجلس بازی، بیمار درحالی که سر خود را پوشانده، تحت تأثیر ریتم موسیقی، در مجلسی از ساز و آواز، رقص و قربانی، و بخور مواد خوشبو فرایند درمان خود را طی می‌کند؛ فرایندی که ویژگی شفابخش و درمانی این آیین را منعکس می‌کند.

از منظری غیرمادی، آیین زار ترکیبی است از فن و باور که مطالعهٔ آن در چهارچوب «کیهان‌شناسی» جامعهٔ سنتی باورمند به آن، وجوه مهمی از این نوع درمان را روشن می‌کند. کیهان‌شناسی، به‌طور کلی، تصویری است از ماهیت و عمل جهان که موقعیت انسان و مخلوقات دیگر را در میان نظام جهان مشخص می‌کند. یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های آیین‌هایی چون زار، که ریشه در کیهان‌شناسی جوامع برگزارکننده دارد، اعتقاد به وجود جهان دیگر با نظمی دیگرگونه و موجوداتی مربوط به آن جهان است؛ یا به‌عبارتی باور به «نیروهای فراطبیعی» که هم در حادث شدن درد و رنج و بیماری و هم در درمان آنها نقش دارند. شاید این باور نقش دین و اسطوره را در درمان بیماری خاطر نشان می‌کند، اما علاوه بر آن تأثیری

مستقیم بر عناصر هنری، چه مادی و چه غیرمادی، در این آیین‌ها دارد. عناصر مادی از قبیل اشیاء نمادین، از خیزران‌ها و پارچه‌ها و لباس‌های مورد استفاده اهل هوا در مراسم گرفته تا سازهای موسیقایی که علاوه بر ویژگی‌های نمادینشان ابزاری هستند در دست نوازندگان تا با موسیقی حاصل از نواختن آنها در کنار آوازهای مخصوص، در درمان‌جو حالتی از وجد ایجاد کنند تا در نهایت به خلسه وارد شوند. پس از آن، درمان‌جو نه تنها درمان، بلکه دگرگون و متحول می‌شود یا به عبارتی درمان‌جو تولدی دوباره می‌یابد؛ زایشی نو که حاصل استفاده از عناصر هنری در این آیین است.

بررسی‌ها و مطالعات پژوهشگران حوزه‌های گوناگون علوم انسانی نشان می‌دهد تقریباً در همه جوامع، به خصوص جوامع سنتی، نسبت‌دادن بیماری‌ها به عوامل فراطبیعی وجود دارد. این رویکرد اخیر، رویکرد «امبک» (خودمبنایی) به بیماری است. در این رویکرد، بیماری به درک فرهنگی از فقدان سلامتی برمی‌گردد، درحالی که در رویکرد «اتیک» (دیگرمبنایی) بیماری به توضیح علمی فقدان سلامتی شامل دلایل شناخته‌شده برمی‌گردد. بنابراین به نظر می‌رسد برای درک تجربه‌های درمانی در این جوامع، فهم جهان‌بینی معتقدان لازم است و این کار از طریق مطالعه کیهان‌شناختی آیین‌های درمانی میسر می‌شود. در این بین، بخش‌های عمده‌ای از تبیین می‌تواند به نقش غیرقابل انکار و بسیار مهم «هنر» در کنار دین و اسطوره اختصاص یابد. در یک بافت سنتی (مانند مردمان جنوب ایران) هنر همواره متوجه نوعی سودمندی و کاربرد معنوی یا دنیوی یا هر دو است و از طریق یک زبان سمبولیک محقق می‌شود؛ مثلاً از طریق زبان آیین و آیینی چون «آیین زار». در این زمینه، الیاده بنابر ویژگی‌ها و معانی سمبولیکی که هنر می‌تواند داشته باشد، از طریق دیالکتیک امر قدسی خود، آن را ظرفی برای تجلی امر مقدس در نظر می‌گیرد و بنابراین به‌باور او از واقعیتی که در دسترس قرار می‌دهد و آن را در سطحی خاص متجلی می‌سازد، جدا نیست.

به هر صورت، نتایج حاصل از مطالعه آیین زار در این چهارچوب و تأکید بر کیهان‌شناسی جوامع برگزارکننده می‌تواند برداشتی متفاوت (یا تازه) از بیماری و درمان در اختیار روان‌پزشکان قرار دهد که چه‌بسا زار را به‌عنوان یک «بیماری روانی» در نظر نگیرند و تنها به دنبال نشانه‌های بالینی نباشند بلکه زمینه‌های تاریخی - فرهنگی و باورهای جوامع سنتی مورد بحث که مفهوم بیماری و درمان در آن پرورش می‌یابد را نیز لحاظ کنند و بنابراین درک و

تصور خود آن مردم از درد و رنج و سلامتِ روحی را مورد توجه قرار دهند. بنابراین، و براساس آنچه گفته شد، انتظار می‌رود این پژوهش با پاسخ به پرسش‌های ذیل بتواند زمینه‌ای فراهم کند تا به‌گونه‌ای جدی‌تر به نقش باورها و اعمال آیینی و به‌طور ویژه وجوه هنری این اعمال، البته در کنار درمان‌های علمی، در درمان ناخوشی‌ها نگاه شود.

- چه نسبتی میان آیین زار و صورت هنری آن در چهارچوب کیهان‌شناسی جامعهٔ سنتی اجراکنندهٔ این آیین می‌توان یافت؟

- عناصر تشکیل دهندهٔ آیین زار از جمله موسیقی، اوراد، اذکار، و رقص و ابزار مورد استفاده در این آیین از منظر کیهان‌شناسی جامعهٔ سنتی برگزارکننده چگونه تبیین می‌شوند؟

۲. روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی و روش پژوهش، اسنادی و تحلیلی است که در آن از ابزارهای مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شده است. در بخش اسنادی، کتاب‌ها، مقاله‌ها، و فیلم‌های مستند، اعم از فارسی و غیرفارسی مرتبط با موضوع، بررسی شده‌اند. در فیلم‌های مستند، علاوه بر نمونه‌های ایرانی، تاحدی مشاهدهٔ نمونهٔ آفریقایی آن در شمال شرق این قاره (به‌ویژه مصر و سودان) میسر شد تا امکان مقایسه‌ای هرچند نسبی نیز فراهم شود.

۳. پیشینهٔ پژوهش

پژوهشگران برجستهٔ انسان‌شناس و دین‌پژوه هر کدام از نگاه خود در مورد اقوامی خاص، به موضوع آیین پرداخته و در کنار آن، گونه‌های درمانی را نیز مطالعه کرده و طبیعتاً دیدگاه‌های یکدیگر را نیز به‌نقد کشیده‌اند؛ اما اینکه به‌طور ویژه به «آیین زار» پرداخته باشند، جز چند مقالهٔ مردم‌نگارانه در دایرةالمعارف اسلامی در مورد این آیین در شمال شرق آفریقا و کتاب *Womb and Alien Sprits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan* (Boddy, 1989)، انسان‌شناس کانادایی، که البته اطلاعات مردم‌نگاری مهمی در مورد این آیین در شمال سودان در اختیار می‌گذارد و کتاب *Music and Trance* اثر ژیلبر روژه (Rouget, 1985)، پژوهشگر فرانسوی حوزهٔ اتنوموزیکولوژی و فیلمساز، پژوهش‌های چشمگیری دیده نمی‌شود. روژه در این اثر به نقش موسیقی در آیین‌های تسخیر، از شمنیسم تا زار، در ایجاد حالات وجد و

خلسه پرداخته است و به این نتیجه رسیده که هرچند موسیقی در ایجاد این حالات مؤثر بوده، اما هیچ راز و رمزی در آن در ایجاد این حالات وجود ندارد. هرچه هست در خود وجد و خلسه است و موسیقی تنها آن را اجتماعی کرده و شکوفایی آن را میسر می‌کند.

پژوهش جانیس بادی را می‌توان با مونوگرافی غلامحسین ساعدی، *اهل هوا*، در سال ۱۳۴۵ مقایسه کرد. می‌توان گفت این اثر نخستین کتاب در ادبیات انسان‌شناسی بود که به گزارش آیین درمانی «زار» در ایران پرداخت. این کتاب از دو قسمت اصلی تشکیل شده است. نخست یادداشت‌هایی دربارهٔ ساحل‌نشینان استان هرمزگان و قسمت دیگر شرح انواع بادهایی است که اهل هوا دچارشان هستند و چند ضمیمه از جمله شرح احوال بزرگان اهل هوا، موجودات افسانه‌ای دریاها، جنوب و مانند آن (ساعدی، ۱۳۵۵). در میان دیگر پژوهش‌های داخلی نیز تحقیقات انجام‌شده عمدتاً در مورد آیین درمانی‌ای خاص و بیشتر از جنبه‌هایی خاص مانند موسیقی، نمایش، یا توصیفی مردم‌نگارانه بوده که در ذیل به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

پس از کتاب ساعدی، علی ریاحی کتاب *زار و باد و بلوچ* (ریاحی، ۱۳۵۶) را نوشت که این نیز گزارشی فشرده از نمونه‌های آیین زار در سیستان و بلوچستان ارائه می‌دهد. در این کتاب علاوه بر تقسیم‌بندی بادها و شرح بخش‌هایی از مراسم اهل هوا، بخش‌های دیگری نیز به مراسم تدفین و خاکسپاری، عروسی، و حماسه‌های بلوچی و برخی اقوام مهاجر در این خطه اختصاص یافته است. کتابی دیگر، *روح‌های تسخیرشده* (Sargant, 1973) از ویلیام سارجنت روان‌پزشک بریتانیایی، ترجمهٔ رضا جمالیان است. ذکر این اثر از این جهت حائز اهمیت است که مترجم نیز بخشی در معرفی آیین زار هرمزگان و سیستان و بلوچستان به آن افزوده است. در میان مقالات نیز، مقالهٔ «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری» (بلوکباشی، ۱۳۸۱) با نگاهی مردم‌شناسانه به چگونگی عمل روح-بادها در لایه‌های مختلف اجتماعی پرداخته و طبقه‌بندی‌های مختلفی از عمل آنها ارائه داده است. سه پژوهش قابل ذکر دیگر به ترتیب مقالات «گفت‌وگو با حلقهٔ زار و تحلیل مردم‌شناختی آن» (حسن‌زاده، ۱۳۹۰)، «بادهای کافر و دهل سه‌سر در خلیج فارس؛ مراسم آیینی درمانی زار» (مقصودی، ۱۳۹۱) و «شنود موسیقی در آیین زار» (قره‌سو، ۱۳۹۸) هستند که اولی پژوهشی است تطبیقی میان آیین زار در ایران و نمونه‌های مشابه در آفریقا و دومی نیز پژوهشی است مردم‌شناسانه که به دنبال

ارائهٔ شناختی از درمان‌گران، شیوهٔ درمان بیماران و تحلیل عناصر تشکیل‌دهندهٔ آیین است. اما در سومی با تمرکز بر عملکردهای موسیقی و واکنش افراد و حاضرین به این موسیقی تلاش شده تا تغییر حال در بیماران از منظر تأثیرگذاری موسیقی درک شود.

۴. چهارچوب نظری

آیین زار در زمرهٔ میراث معنوی یا ناملموس فرهنگی سرزمین ایران قرار دارد. میراث معنوی یا ناملموس شامل جنبه‌های غیرفیزیکی یک فرهنگ مانند دانش‌ها، رفتارها، نمادها و آیین‌های یک اجتماع است. این میراث مواردی از قبیل ارزش‌های اجتماعی، آداب و رسوم، سنت‌ها، باورهای معنوی، هنرهای نمایشی و سنتی و زبان را شامل می‌شود. ویژگی‌های ساختاری و محتوایی آیین زار باعث می‌شود تا به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی-دینی قابلیت مطالعه با رویکرد دینی را داشته باشد. در حوزهٔ مطالعات دینی و در میان دین‌پژوهان روشمند، میرچا الیاده، از دین‌پژوهان پدیدارشناس مکتب شیکاگو، که مطالعات خود را بر سه رکن پژوهش تاریخی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک، و بر دو محور قداست و رمز استوار کرد، بر این باور بود که هر پدیدهٔ دینی پدیده‌ای تاریخی است. بنابراین در تاریخ ادیان اولین گام شناسایی تاریخ است. از سوی دیگر، هر پدیدهٔ دینی تجلی قداست یعنی در حکم مظهر قداست است، که کار پدیدارشناسی در جهت رمزگشایی معنای ژرف و عمیق هر تجلی مقدس است. درنهایت، تفسیر الیاده از دیالکتیک امر مقدس به او این امکان را می‌دهد تا پدیدهٔ دینی را از غیر دینی متمایز کند و تفسیر او از نمادپردازی که ساختار هرمنوتیکی افکارش را توصیف می‌کند، معیاری برای شناخت معنای اغلب جلوه‌های امر قدسی را فراهم می‌آورد. الیاده در ابتدا عمیقاً تحت تأثیر افکار گنون و کوماراسوامی قرار داشت و با اینکه در ادامه از افکار سنتی خویش فاصله گرفت، با این حال بسیاری از ابعاد جهان‌بینی سنتی را در مطالعات عمیق و جامعی که دربارهٔ ادیان گوناگون به عمل آورد، همچنان حفظ کرد (نصر، ۱۳۹۵: ۳۹). الیاده در تعریف پدیدهٔ دینی از اصطلاح «تجلی قداست»^۱ استفاده می‌کند: تجلی مقدس از طریق نامقدس (الیاده، ۱۳۸۸: ۵-۶). قداست به‌مثابهٔ واقعیتی حاکی از واقعیتی متعلق به نظامی جز نظام طبیعت ظاهر می‌شود، اما به‌صورتی خالص و ناب خود را نمایان نمی‌کند، بلکه به‌وساطت موجودات و

1 Hierophany

اشیایی طبیعی آشکار می‌شود. با این وجود، این اشیاء و موجودات طبیعی چیز دیگری می‌شوند. این، معنای اصلی و اساسی تجربه دینی است. از نظر الیاده، این هم‌بودی امر مقدس و امر نامقدس در قالب دیالکتیک مقدس و نامقدس، درون انسان یک بحران وجودی ایجاد می‌کند و تجربه یک هایروفانی، انسان را متوجه دو نظام وجودی می‌کند؛ از یک طرف «امر مقدس» با ویژگی متعالی، نامحدود، و مطلق و از طرف دیگر نامقدس با ویژگی محدود، جزئی، و تاریخی و او باید یکی از آنها را انتخاب کند. در واقع، او تعارض مقدس و نامقدس، مینوی و دنیوی، مطلق و نسبی را در وجود خود تجربه می‌کند. الیاده خاطر نشان می‌کند انسان بعد از ارزیابی وضعیت وجود خود سرانجام یکی را انتخاب می‌کند. به این ترتیب، انسان وارد روند قدسی‌سازی می‌شود، چون این مقدس است که همواره موجب باز شدن راه تعالی برای انسان می‌شود و از طریق آن است که انسان نحوه وجودی خود را در جهان تفسیر می‌کند. اینجا فهم جهان‌بینی معتقدان مهم می‌نماید و این امر از طریق مطالعه کیهان‌شناختی میسر خواهد شد. کیهان‌شناسی تصویری است از ماهیت و عمل جهان که موقعیت انسان و مخلوقات دیگر را در میان نظام جهان مشخص می‌کند. الیاده کیهان‌شناسی‌ها را نیز کسوتی برای امر مقدس می‌داند (الیاده، ۱۳۸۸: ۶) و اظهار می‌دارد که کیهان در مجموع ارگانیک است زنده، واقعی، و قدسی. جهان در یک زمان، نمایشگر وجوه گوناگون هستی و قداست است. تجلی وجود و تجلی قدسی، وحدت می‌یابند (همان: ۱۰۸).

در مجموع، الیاده با نگاهی کارکردگرایانه نقش دین را یا به عبارتی تأثیر امر مقدس را در وجود انسان بیان می‌کند و نشان می‌دهد که یکی از راه‌های تجربی شناخت پدیده دینی، اثری است که بر وجود انسان می‌گذارد. اثری که حاصل آن دگرگونی حیات محدود، دنیوی و جزئی انسان به حیاتی متعالی و معنوی است. این، همانند سرانجام شرکت درمان‌جویان و معتقدان در آیین‌های درمانی و از آن جمله آیین زار است. از این‌رو، انتظار می‌رود در چهارچوب مورد نظر بتوان به پاسخی قابل اعتنا برای پرسش‌ها و حل مسائل موجود پیرامون این پدیده مهم نائل شد.

۵. یافته‌ها

۵-۱. آیین

آیین یکی از آن پدیده‌هایی است که معمولاً تحت عنوان «وقتی آن را ببینیم می‌شناسیم» ذکر می‌شود. تا جایی که طلال اسد، انسان‌شناس آمریکایی، در کتاب خود با عنوان *تبارشناسی ادیان* این چنین بیان می‌کند که هر مردم‌نگاری احتمالاً وقتی یک آیین را ببیند آن را تشخیص می‌دهد (Asad, 1993: 55). در ساده‌ترین نگاه، آنچه در چنین پدیده‌ای می‌توان مشاهده کرد سلسلهٔ اعمالی است که براساس نظم و ترتیبی خاص انجام می‌شوند. هدف از انجام این اعمال ممکن است برآورده‌ساختن نیازهایی اساسی باشد. شاید بتوان با تمرکز بر واژگان کلیدی «نظم»، «سلسلهٔ اعمال»، و «هدف» و البته ارجاع به نظرات محققین و متخصصین این زمینه، البته با محور قراردادن دیدگاه میرچا الیاده به چهارچوب مورد نظر دست یابیم.

رنه گنون آیین را مبین هر چیزی می‌داند که مطابق با نظم انجام می‌شود. آیین (rite) بنابه ریشه‌شناسی سانسکریت واژه، به معنای چیزی است که دارای نظم (rita) باشد (Guenon, 2004: 27). مفهوم «rita» (رته^۱) در وداها، مانند «آشه^۲» در کیهان‌شناسی ایرانی، بر مفاهیم «پایا، قادر مطلق، و تعیین‌کنندهٔ نظم» دلالت دارد. به‌طور کلی، رته «نظم حیات» است، همان‌گونه که آشه نیز چنین است (Kristensen, 1960: 27-29). اما در باب ماهیت سلسلهٔ اعمالی که در یک آیین به نظر مشاهده‌گر می‌رسد، یواخیم واخ، از بنیان‌گذاران پدیدارشناسی دین مکتب شیکاگو، این اعمال را مایه گرفته از تجربهٔ دینی می‌داند یا به عبارتی با تجربهٔ دینی مشخص می‌شوند و در نتیجه آیین را بیان عملی آن می‌داند (یواخیم واخ، ۱۳۸۰، ۲۶). فان در لیو، پدیدارشناس دین مکتب هلند، به ارتباط بین اسطوره و آیین تأکید می‌کند. آیین اسطوره را توضیح می‌دهد. زندگی اساطیری نیز یعنی انجام اعمال براساس الگویی نخستین (عملی که در آغاز انجام شده است). از طرفی اسطوره نیز صحت و سقم عمل آیینی را معلوم می‌کند (Van der Leeuw, 1986: 413). از سویی دیگر، انسان‌شناسان و مردم‌شناسان که بیشتر به نمود پدیده‌ها توجه دارند، نیز دیدگاه‌هایی در باب آیین دارند. ویکتور ترنر، در رویکرد تفسیری و نمادین خود از رفتاری رسمی که به روال معمول محول نشده‌اند و به باورها و موجودات غیرتجربی ارجاع می‌شوند سخن می‌گوید (Turner, 1984: 100).

1 Rta

2 Asha

79: 1982). طلال اسد آن را عملی نمادین در مقابل رفتار ابزارگرایانه زندگی روزمره می‌داند (55: 1993: Asad). کشش عاطفی آیین و نمادهای آیینی نیز آیین را تشریح کننده چیزی می‌کند که کلیفورد گیرتز، به‌عنوان امری واقعی و منحصر به فرد به آن اشاره می‌کند. به‌نظر او، آیین ممکن است یک دین یا جهان شناخت باشد (Geertz, 1973). همان‌گونه که می‌بینیم این انسان‌شناسان بر تفاوت اعمال آیینی با اعمال زندگی معمولی و روزمره تأکید دارند و این سلسله اعمال، اعمال دینی و اسطوره‌ای هستند که به‌طور معمول دارای زبانی نمادین هستند.

الیاده در جایگاه یک دین‌پژوه، که البته آرای او مورد توجه مطالعات انسان‌شناختی نیز هست، ما را متوجه «بحرانی وجودی» می‌سازد که انسان در مواجهه با همبودی امر مقدس و امر نامقدس در دیالکتیک قداست دچار آن می‌شود. الیاده آنجا که با روش پدیدارشناسی سعی در شناخت تجربه دینی دارد، آن هم با نگاهی کارکردگرایانه، اثری را که تجربه دینی به هنگام بروز یک «بحران وجودی»، بر وجود انسان می‌گذارد بررسی می‌کند؛ اثری که حال انسان را از یک حیات محدود و دنیوی به یک حیات متعالی دگرگون می‌کند. برای مثال در مورد انتخاب فضا و مکان زندگی، می‌بینیم که انسان دینی همواره مایل به زندگی در فضایی قدسی است و این امر که مستلزم انتخابی وجودی است، تصمیمی حیاتی است که هستی کل جامعه را در بر می‌گیرد. این عالم همواره نمودار عالم مثالی است که خدایان آن را آفریده‌اند و در آن سکونت داشته‌اند. بنابراین این عالم از قداست فعل و آفرینش خدایان بهره دارد. الیاده، نوعی توالی مفاهیم دینی و تصاویر جهان‌شناختی در جوامع سنتی شناسایی می‌کند که پیوندی تنگاتنگ با هم دارند و گونه‌ای نظام هماهنگ به‌وجود می‌آورند که او آن را «نظام جهان» می‌نامد: ۱- مکان قدسی در تجانس و همانندی مکان، رخنه و گسست ایجاد می‌کند؛ ۲- این رخنه و گسست به‌وسیله دهانه‌ای که عبور از یک نقطه کیهانی را به نقطه دیگر ممکن می‌کند، نمادین شده است (از زمین به آسمان یا برعکس از زمین به عالم سفلی)؛ ۳- ارتباط و پیوند با آسمان با گونه‌ای تصویر نمایش داده می‌شود که همه آنها به محور کیهانی بازمی‌گردند. ستون (مقایسه شود با ستون کیهانی)، نردبان (مقایسه شود با نردبان یعقوب)، کوه (مقایسه شود با کوه البرز نزد ایرانیان)، درخت (مقایسه شود با درخت کیهانی که از آن طبل شمعی ساخته می‌شود) و غیره؛ ۴- جهان (جهان ما) حول این محور کیهانی است، از این‌رو، محور در وسط یعنی در «ناف زمین» قرار گرفته است. این محور مرکز جهان است (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۸-۳۰). این نگاه

الیاده، بازماندهٔ افکار سنتی دورهٔ اولیهٔ اندیشهٔ اوست که متأثر از افکار گنون و کوماراسوامی بود. الیاده معتقد بود که از این «نظام جهان سنتی» اساطیر و آیین‌های گوناگونی ناشی می‌شوند. بسیاری از این آیین‌ها نقش درمانی دارند که از آن جمله می‌توان به «شمینسم»^۱ و آیین‌های درمانی با «ایدئولوژی» و «فنون» مشابه اشاره کرد. در این آیین‌ها، کیهان‌شناسی، باورهایشان را توجیه می‌کند و فنون نیز همهٔ تکنیک‌ها و شگردهای درمانی را در بر می‌گیرد.

اساطیر مربوط به زمان قدسی نیز در تشکیل بسیاری از آیین‌ها منشأ اثر است. آن‌گونه که در توصیف‌های الیاده از زمان قدسی می‌بینیم، برای انسان دینی، زمان نیز مانند مکان نه متجانس است و نه متصل. از سوی دیگر، زمان عرفی و اتصالِ زمانیِ عادی‌ای وجود دارد که در آن، اعمال بدون معنای دینی جایگاه و مقام خود را دارند. میان این دو نوع معنا از زمان، البته نوعی اتصال و پیوستگی وجود دارد؛ اما به‌وسیلهٔ آیین‌ها و شعائر، انسان دینی می‌تواند بدون خطر از استمرار زمان عادی، به زمان مقدس گذر کند. زمان مقدس بنابر ماهیت خود بازگشتنی است؛ به این معنا که واقعاً زمان اساطیری نخستینی است که صورت زمان حال یافته است. هر زمان آیینی نشانگر واقعیت یافتن دوبارهٔ رویدادی مقدس است که در گذشتهٔ اساطیری یا در «آغاز زمان» رخ داده است. از این رو، انسان دینی در دونوع زمان زندگی می‌کند و از این دو زمان، زمان مقدس مهم‌تر است که تحت جنبهٔ تناقض‌آمیز زمان ادواری، بازگشتنی و دست‌یافتنی ظهور می‌یابد؛ یعنی گونه‌ای زمان حال اساطیری ازلی که به‌طور ادواری به‌وسیلهٔ آیین‌ها و شعائر دوباره عینیت می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۲). بدین ترتیب در تفسیرهای الیاده می‌بینیم که زندگی کردنِ اسطوره، یک تجربهٔ دینی است چون با تجربهٔ عادی زندگی روزمره متفاوت است. این تجربه البته با اجرای اسطوره‌ها و به‌عمل‌درآوردنشان در قالب آیین حاصل می‌شود. بازگویی و اجرای اسطوره هم، تجربهٔ زمان مقدس است، به‌عبارتی تجربهٔ مقدس است، بنابراین یک تجربهٔ دینی است که در قالب آیین عملی می‌شود.

۵-۲. آیین و هنر

پیش از هرچیز ذکر این نکته مهم می‌نماید که در مقایسهٔ دو نوع فرهنگ مدرن و فرهنگ سنتی، شاید بتوان گفت به‌طور کلی با دو نگاه متفاوت به واقعیت و ماهیت هستی روبرو

هستیم: بحث‌های تجربی، مادی، کمی، منطقی و تحلیلی در مقابل دیدگاه‌های غیرتجربی، غیرمادی، کیفی، فرامنطقی و ترکیبی. واقعیت‌های درک‌شده با این شیوه‌های اخیر کلاً به شیوه‌ی توسل به حواس درک‌ناشدنی است و در نتیجه به شیوه‌ی تجربی قابل اثبات نیست. این شیوه‌ها از هستی‌شناسی فرامعمول غیرقابل تفکیک‌اند و در نتیجه بخشی از آن هستند. آن‌ها کوماراسوامی، رنه‌گون و به‌دنبال آنها میرچا الیاده، که جهان‌بینی سنتی خود را متأثر از آنان بود، از جمله کسانی بودند که در برابر هستی‌شناسی معمول ایستادند و از واقعیتی بدیل حمایت کردند. در جهان سنتی، هنر در زمره‌ی کارهای غیرحرفه‌ای به حساب نمی‌آید و مانند خودِ فرهنگ قدسی است. بنابراین، زیبایی در هنر بر این اساس سنجیده می‌شود که اثر هنری تا چه حد قابل درک و تا چه اندازه کاربردی و به لحاظ سلسله‌مراتبی عنصری نمادین در زندگی روزمره است. در جوامع سنتی، به قول کوماراسوامی: «چیزی که غیرقابل درک و نامفهوم باشد هرگز زیبا انگاشته نمی‌شود. زشتی به معنای عدم جذابیت چیزهای معمولی و بی‌نظم است» (کوبین، ۱۳۹۵: ۲۶۴).

از نظر کوماراسوامی، در تفکر سنتی واژه‌های «هنر» و «زیبایی» می‌بایست در دو ساحت گوناگون تعریف و تبیین شوند. او برای درک مقوله‌ی هنر از دیدگاه سنتی، در گام اول واژه «زیبایی‌شناسی» را به کلی کنار می‌گذارد، چون از نگاه سنتی هنرها برای لذت نفس و خوشایند حواس تولید نشده‌اند (کوماراسوامی، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵). کوماراسوامی، به‌طور کلی هنرِ جوامع و فرهنگ‌های سنتی را کاربردی و در راستای مصلحت انسان، خیر اجتماع، و در برخی موارد مفید برای نیازهای خاص، توصیف می‌کند و اینکه صرفاً لذت‌بردن، در این نگرش کاربرد به حساب نمی‌آید (همان: ۴۵). در نگرش سنتی به مفهوم هنر، مطلوب‌ترین وجه تجلی «هر کاری» در هر ساحتی «انجام هنرمندانه‌ی آن کار» تلقی می‌شود. بر همین اساس، کوماراسوامی مناسب‌ترین وجه تولید هر شیء را در جوامع سنتی از طریق هنر می‌داند، به‌طوری که اگر اشیاء به طریق مطلوب ساخته نشوند فایده‌ی مطلوبی نخواهند داشت. البته این اظهارات در خصوص هنرهای دیگر از جمله اجراها و موسیقی‌های مقدس مربوط با آیین‌ها نیز صدق می‌کند. مثلاً بی‌معنی خواهد بود اگر صرفاً با نگاه التذاذ به این‌گونه پدیده‌ها بنگریم و موسیقی را فقط به‌عنوان نغمه‌های گوش‌نواز گوش کنیم، بلکه تنها از طریق فهم این آثار و درک چگونگی استفاده از آنها می‌توان از لذت بردن سخن گفت. تمامیت هنر سنتی را می‌توان در

حکمت الاهی خلاصه کرد. به عبارت دیگر، هنر سنتی مشرب پذیرش حقیقت با نیتی اصیل است. زبان فنی این جستجو در هنر سنتی «نماد» است. بنابه تعبیر کوماراسوامی، تکرار این فرمول صرفاً در قالب اشکال هنری بدون ارجاع به مرجع، مانند جایگزین کردن «تقلید سطحی»^۱ به جای «تقلید و پیروی از حقیقت»^۲ است (کوماراسوامی، ۱۳۸۹: ۱۸۷). در نگاه سنتی، انسان اولیه در پس موجودیت هر پدیده‌ای «منطق نامرئی الاهی» را می‌بیند. این منطق ازلی همان چیزی است که انسان از طریق اتصال به آن، در می‌یابد که اشیاء چگونه باید باشند. بنابراین در نگاه به «هر چیزی که ساخته شده»، چه چیزهایی که خداوند آفریده و چه اشیائی که انسان ساخته، می‌بایست به دنبال آن منطق ازلی بود. انسان اولیه هیچ تمایزی بین امور مقدس و دنیوی قائل نبود. تمام ابزار و وسایل و اعمال او تقلیدی از الگوهای الاهی بودند. برای او دلالت این اشیاء و اعمال به منشأ الهی‌شان به مراتب مهم‌تر بوده تا مفهوم محدودی که در خود شیء خلاصه می‌شده است. او برای گذر از محدودهٔ مادی اشیاء و نمود اعمال و اتصال آنها به ساحت الاهی، از طلسم، جادو، آداب و شعائر و آیین‌های دینی کمک می‌گرفته است. مثلاً در نمایش‌های سنتی هند، دعا از امور مقدماتی است که بازیگر پیش از آغاز بازی در صحنه بدان می‌پردازد (همان: ۵۹).

به نظر یاده، اما از آنجا که بیشترین این‌گونه اعمال، طی قرون و اعصار جابه‌جا شده، تقدس خود را از دست داده‌اند و در جوامع امروزی به صورت کارهای «دنیوی» صرف درآمده‌اند. در واقع این امر قدسی است که مقدم بر هر چیز واقعی است. هر چیزی که به حوزهٔ عرفی (دنیوی) تعلق دارد از وجود برخوردار نیست، زیرا امر عرفی به شکل هستی‌شناختی توسط اسطوره محرز و محقق نشده است و الگو و نمونهٔ کاملی ندارد (الیاده، ۱۳۸۸: ۸۷). برای مثال اعمالی چون رقص‌ها در اصل مقدس بودند، بدین معنی که نمونه و الگوی فوق بشری داشتند. گاهی ممکن بود الگوی مذکور جانوری توتمی و رمزی باشد که در رقص، حرکاتش را تقلید می‌کردند تا حضور عینی او را با افسون به جمع خود فراخوانند، یا بر تعدادش بیفزایند یا خود در قالب جانور یاد شده درآمده با او یکی شوند. گاهی نیز ممکن بود که نمونهٔ نخستین رقص را یک ایزد یا یک پهلوان به آدمیان نشان داده باشد. هدف از

1 Mimicry
2 Mimesis

اجرای رقص ممکن است به دست آوردن رزق و روزی یا تکریم مردگان یا برقراری نظم در گیتی باشد و ممکن است در زمان‌های گوناگون و موقعیت‌های مختلف مانند زمان برگزاری آیین‌های راه و رسم آموزشی، هنگام اجرای مراسم عبادی و جادویی یا در جشن‌های عروسی و غیره برپا شود. همه اینها تأکیدی است بر توجه به مسئله باور مردم اولیه درباره منشأ فوق بشری رقص؛ چنان‌که براساس این عقیده همه رقص‌ها در دوران افسانه‌ای، «در آن روزگاران» توسط نیایی، جانوری توتمی، ایزدی یا پهلوانی ابداع شده‌اند. مثال نخستین حرکات موزون رقص در قلمرویی خارج از زندگی دنیوی و حیات نامقدس بشر قرار دارد، چه این حرکات، نمایشی از تکاپوی یک جانور توتمی باشد، چه به صورت یک رمز نشان‌دهنده حرکت و گردش ستارگان باشد و چه خود آنها سبب پیدایش اعمال آیینی باشند. به هر حال رقص و پایکوبی همواره یا رفتاری مثالی را تقلید می‌کند یا لحظه‌ای اساطیری را احیا کرده و دوباره در یادها زنده می‌کند. در یک کلام رقص عبارت است از یک تقلید، یک دوباره امروزی کردن آن «روزگاران آغازین» (الیاده، ۱۳۸۴: ۴۴).

در مجموع، بر مبنای کیهان‌شناسی جوامع سنتی، این اصل که «آثار هنری بشر تقلیدی است از صنع الاهی»، یکی از ارکان زیبایی‌شناسی جهان آنها محسوب می‌شده است. الیاده در این تکرار وفادارانه نمونه‌های الاهی دو نتیجه می‌بیند: ۱- با تقلید از خدایان، انسان در قلمرو امر مقدس و از این‌رو، در قلمرو واقعیت باقی می‌ماند؛ ۲- با فعلیت بخشیدن‌های دوباره و مستمر به حرکات مثالی الاهی، جهان تقدس پیدا می‌کند. رفتار دینی افراد به حفظ و قداست جهان کمک می‌کند (الیاده، ۱۳۸۸: ۹۰). به‌طور خلاصه می‌توان گفت جهان باستان چیزی به‌عنوان کارهای «دنیوی» نمی‌شناسد. همه کارهایی که معنی و مفهومی دارند، مانند شکار، ماهی‌گیری، کشاورزی، بازی‌ها، رفتارها و روابط زناشویی، حتی خوردن و آشامیدن همه به نوعی در امر مقدس سهیم هستند. کارهای دنیوی محض اعمالی هستند که مفهوم اساطیری ندارند، یعنی از داشتن نمونه‌های مثالی بی‌بهره‌اند. بنابراین می‌توان گفت هر فعالیت متعهدی که هدفی مشخص دارد، در نگاه پیشینیان یک «آیین» محسوب می‌شده است.

حال باید به این موضوع نیز اشاره شود که در کنار خلق و آفرینش اثر هنری، ارزیابی آن نیز در هر جایی روی می‌دهد. مردم در سرتاسر دنیا می‌دانند که چگونه در مورد رقص، آواز، داستان‌سرایی، مجسمه‌سازی، طراحی پارچه، سفالگری، نقاشی و غیره خوب و بد را از هم

تشخیص دهند. اما آنچه چیزی را خوب یا بد می‌سازد، چه در جوامع سنتی و چه در جوامع مدرن، از جایی به جای دیگر، از زمانی به زمان دیگر، و حتی از موقعیتی به موقعیت دیگر بسیار متفاوت است. اشیای آیینی یک فرهنگ یا یک دورهٔ تاریخی ممکن است به آثار هنری فرهنگ‌ها و دوره‌های دیگر تبدیل شوند، چنان‌که موزه‌های هنر مملو از نقاشی‌ها و اشیایی هستند که زمانی به‌عنوان مقدس لحاظ می‌شدند. بنابراین، تعیین اینکه چه چیزی هنر است به زمینه، شرایط تاریخی، کاربرد، و قراردادهای محلی بستگی دارد. به‌خصوص تفکیک «هنر» از «آیین» دشوار است. همان‌طور که اشاره شد اشیای آیینی از بسیاری فرهنگ‌ها در موزه‌های هنر ظاهر می‌شوند. در این خصوص، تشریفات دینی با موسیقی، آواز، رقص، وعظ، داستان‌سرایی، ذکرگفتن، و درمان را نیز باید لحاظ کرد. برای مثال، در تشریفات مربوط به «آیین زار»، علاوه بر فرد تسخیرشده که در کانون توجه گروه قرار دارد، بسیاری از شرکت‌کنندگان به رقص درمی‌آیند و به‌دنبال آن به خلسه می‌روند، به زبانی غیر از زبان خود سخن می‌گویند (گاهی نامفهوم)، قبل از همهٔ اینها فرایندی را طی می‌کنند، از غسل تا دورهٔ حجاب یا رازآموزی. هر کدام از اشیاء مورد استفاده در این آیین از جمله سازهای موسیقی، اشیاء تزیینی و پارچه‌ها و لباس‌های مورد استفاده در کنار اجراهای موسیقایی، آوازهای مخصوص با اشعار و اوراد خاص، حرکات موزون و رقص می‌توانند برچسب هنر بگیرند.

در بسیاری از آیین‌های دیگر، آهنگ‌سازان، هنرمندان تجسمی و اجراکننده‌ها مدت‌هاست که آثاری از هنرهای به‌اصطلاح زیبا برای استفاده در آیین‌ها در ادیان گوناگون ساخته‌اند. اما در هر صورت همهٔ آیین‌ها به‌عنوان یک ترکیب مورد توجه هستند. ترکیبی که در آن از انواع هنرها برای هدفی مهم‌تر که همان «کارکرد» آیین باشد، بهره‌برداری شده تا شرکت‌کنندگان نهایت تأثیر را از آن دریافت کنند. در بسیاری فرهنگ‌ها، اجرای مشارکت محور، اصل و اساس اعمال آیینی است. ممکن است تعدادی از شرکت‌کنندگانی که چنین تشریفات دینی را همراهی می‌کنند به همان اندازه که دلیل لذت زیبایی‌شناسانه و تعامل اجتماعی دارند دلیل اعتقادی نیز داشته باشند. با وجود همهٔ اینها، هرکسی تفاوت بین شرکت در آیینی چون زار یا حضور در یکی از هنرهای اجرا را می‌داند.

۳-۵. زار، روح‌باوری و اساطیر مرتبط با آن

باور به روح و تسخیر توسط روح در فرهنگ بسیاری از اقوام جهان با نام‌های گوناگون وجود دارد. در ایران (مردم جنوب، حاشیه خلیج فارس و جزایر) به‌طور کلی ارواح را با عنوان «باد» می‌شناسند و زار نیز یک نوع باد است. در صورت مواجهه با هرکدام از این بادها از جمله زار که از نوع خبیث و شر بادهاست، فرد گرفتار یا بیمار می‌شود. در کیهان‌شناسی ایرانی، باد موجودی است که بسیار به آن پرداخته شده است. «باد» یا «هوا» یا «ویو»^۱ یکی از این موجودات غیرعادی و از اسرارآمیزترین خدایان هند و ایرانی و دارای شخصیتی واحد اما سیمایی دوگانه است. از «ایزد ویو» در رام‌یشت (پانزدهمین یشت اوستا) و از «دیو ویو» همراه با دیو مرگ در فرگرد چهارم و نندیداد اوستا نام برده شده است (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۷۰۴). در منابع پهلوی از او با نام «آندروای» به‌معنای «هوا» (پورداوود، ۱۳۵۵: ۶۵) با صفت «آشون» نیز نام برده شده است. در میان ایزدان اندروای فرشته هوا که در اوستا ویو نام دارد و فرشته پاسبان هواست. در سانسکریت وایو، در نوشته‌های پهلوی وای یا اندروای خوانده شده است (همان: ۲۴۶). در دیگر منابع متأخر پهلوی وایو و «زروان» به‌عنوان مضامین فضا و زمان لایتناهی و مکمل هم در فعل آفرینش جهان مطرح شده‌اند. البته پیش از آن و در اوستا نیز به ارتباط فضا-زمان اشاره شده که در آن وایو و زروان تحت عنوان خداوند شناخته می‌شوند. در بندهش، میان اهورامزدا و اهریمن «خال» است، که آن را «وای»^۲ نامیده‌اند (مالاندر، ۲۰۱۴).

در فرهنگ اسلامی برداشتی کم‌وبیش مشابه جن، درباره باد وجود دارد. بحارالانوار علامه مجلسی، چاپ چهل و چهار جلدی بیروت، جلد بیست و سوم، بابی با عنوان «باب‌الریاح و اسبابها و انواعها»، به‌معنی «درباره باد، گونه‌های آن و سبب‌های آن» دارد. در این باب او به حدیثی اشاره می‌کند که می‌گوید: «باد را دشنام مدهید که همانا او فرمان‌بردار خدا است (مجلسی، ۱۴۲۱: ۵-۱۹). او در جلد بیست و چهارم همین مجموعه، درباره آفرینش جن اشاره می‌کند که، خداوند آنها را از گرمای شدیدی آفریده که از سوراخ‌های ریز بدن، بدان نفوذ می‌کند. همچنین در تفسیر «من نار السموم» (سوره الحجر، آیه ۲۷)، که درباره آفرینش جن است می‌گوید: «السموم در لغت به‌معنای بادی است داغ که گاه در روز و گاه در شب هستی

1 Vāyu

2 Wāy

می‌یابد و برای همین است که می‌گویند باد گرم یا داغ در آن آتشی هست». (مجلسی، ۱۴۲۱: ۲۶۱). در آفریقا با عناوین گوناگونی از آن یاد می‌شود، مانند «په پو» در زبان سواحیلی، «ایسکا» در زبان «هاوسایی»^۱، «ریح» و «روحان» در زبان عربی (Boddy, 1989: 133).

طبقه‌بندی ارواح در باور مردم جزیرهٔ خارک در استان بوشهر بسیار شبیه به تقسیم‌بندی نوثرهای سودان جنوبی است. در میان نوثرها در سودان جنوبی، «کووث»^۲ (روح) به‌عنوان خالق، داور، پدر در نظر گرفته می‌شود و به‌گونه‌ای با خدا انطباق دارد، اگرچه آن را نمی‌توان خدا نامید. به‌دلیل تعدد این ارواح برای آنها از صورت جمع آن یعنی «کوٹ»^۳ استفاده می‌شود. روح‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند. ارواح بالا^۴ یا هوا یا باد^۵ و ارواح پایین یا زمین^۶. ارواح هوا، قدرتمندتر از سایر روح‌ها هستند؛ زیرا نزدیک‌ترین روح‌ها به خدا هستند و به نوعی واسطهٔ بین ملکوت و زمین هستند که با ابرها پیوند داده شده‌اند و به آسمان نزدیک‌اند. بنابر اساطیر نوثرها، آنها در گذشته صاحب یک روح (خدا) بوده‌اند و تنها خدای آسمان را می‌پرستیدند تا اینکه دو روح به کشورهای همسایهٔ آنها هبوط کردند و از طریق همسایگان‌شان، آنها با این دو روح آشنا شده‌اند. این روح‌ها، شروع به هبوط از آسمان به سمت زمین کردند. بعضی از این روح‌ها، دارای منشأ پلیدی بودند که موجب بسیاری از بیماری‌ها شدند (Evans-Pritchard, 1956: 28). مردم جزیرهٔ خارک نیز در طبقه‌بندی‌ای مشابه، ارواح را به دو گروه ارواح هوا (اهل هوا) و ارواح زمین (اهل زمین) دسته‌بندی می‌کنند. اما عوامل بیماری‌زا اهل زمین هستند، ارواحی سرگردان بر روی زمین که هر زمان این خطر احساس می‌شود که کالبدی انسانی را مسکن خویش سازند. در مقابل، اهل هوا ارواح نیک هستند که جایگاه آنها در بالاست یعنی آسمان.

زار در خاورمیانه و آفریقا، از شرق تا غرب این قاره، با عناوین مشابه و متفاوت و اساطیر گوناگون متداول است. در سودان، زار تا اواسط سدهٔ ۱۹ کاملاً جا افتاد و پا گرفت و از زمان استیلای حکومت انگلیسی-مصری تا پایان آن، پیروان بسیاری جذب کرد. در نتیجه، زار به‌عنوان تهدیدی برای اسلام ملاحظه شد و توسط رهبران دینی به «بدعت» متهم و تقبیح شد.

1 Hausa
2 Kwoth
3 Kuth
4 Kuth Nhial
5 Kuth dwanga
6 Kuth piny

اما با این حال با این کیش مدارا شد و حتی به جایی رسید که گه گاه در برنامه‌های تلویزیونی ام‌درمان، بزرگترین شهر سودان، نمایان شد (Lewis, 1986: 102). برخلاف موضع‌گیری عمومی منفی، روحانیون سودان با بنیانی که زار براساس آن شکل گرفته بود موافقت کردند، و آن «زیران» بود که اشاره به گروهی از ارواح داشت که با «جن»، که وجودش در قرآن تأیید شده بود، یکسان پنداشته می‌شد (Boddy, 1989: 132).

وجود آیین زار در مصر از سال ۱۸۶۰ در سواحل دریای سرخ ثبت شده است، و پس از آن نیز در نقاط دیگر به‌خصوص شمال این کشور در شهرهای اسکندریه و قاهره دیده شده است. ورودش به حرمسراهای پاشاهای ترک و مصری، به برده‌های اتیوپیایی و سودانی و و کنیزها نسبت داده شده است. ساختار آیین زار چنان انعطاف‌پذیر است که به تطابقش با حلقه‌های متفاوت اجتماعی، فرهنگی و دینی کمک می‌کند. در نمونه مصری زار، نوکیش‌ها (تسخیرشدگان) بیشتر زن هستند و مسلمان، از هر سنی، با هر سطح فرهنگی، هر موقعیت اجتماعی-اقتصادی‌ای و هر تحصیلاتی. مسیحیان و مردان نیز گاهی در این آیین شرکت می‌کنند. زار در مصر عقیده کهن تسخیر از طریق «جنون»^۲ را گسترش داده و غنی کرده است. این ارواح، که در یک دنیای نامرئی و قابلیت خشم و حتی دلباختگی با یک زن زندگی می‌کنند، وارد کالبدش می‌شوند و حالتی از خلسه، یک بیماری روحی و جسمی، یا مشکلات گوناگون دیگری ایجاد می‌کنند. ارواح زاری که «اسیاد» خوانده می‌شوند، غالباً جمعی گروه‌بندی می‌شوند (آفریقایی، مصری، ترک، اروپایی، هندی و ...) و به‌واسطه نام، جنسیت، موقعیت یا شغل (پادشاه، ملکه، سرباز، پزشک، وکیل و ...)، سرزمین مبدأ، محل سکونت (کوه، رودخانه، قبرستان، مسجد، ورودی یک خانه و ...)، دین (مسلمان، مسیحی، یهودی، مشرک و ...)، پوشش و تزیینات، رنگ، بخور، یک عاطفه یا احساس، و سرانجام از طریق آوازاها و رقص‌ها، مواد غذایی و حیوانات قربانی ویژه (بز، گوسفند، مرغ، شتر و ...) شناخته می‌شوند. این عناصر ارواح را ویژه و از دیگری متمایز می‌کنند و آداب و آیین زار را تشکیل می‌دهند (Battain, 2002: 457).

در میان انجمن اخوت حمدشاه در مراکش، «جنون» از جمله آیین‌های درمان بیماری‌های تسخیر است. روح تسخیرکننده در میان اعضای این انجمن روحی مؤنث است. بسیاری از

1 Zayrān
2 Djunūn

آیین‌های یاد شده از جمله آیین مربوط به همین انجمن همان‌طور که از نامشان هم پیداست به‌صورت اسطوره‌ای-تاریخی نقل شده‌اند. کراپانزانو به اسطوره‌ای از این انجمن اخوت اشاره می‌کند که براساس افسانه‌ها در طی یک خلسه از پادشاهی سودان به مراکش آورده شده است. روحی مؤنث با نام «للا عاشیشه قندیشه^۱» که ریشه‌اش به «قندیشه» که لقب ملکه یا ملکهٔ مادر «کندس^۲» در مرو باستان برمی‌گردد که واژهٔ هوفریاتی (روستایی در نزدیکی خارطوم پایتخت سودان) آن «کندسا^۳» است (Crapanzano, 1973: 44). در مایوته^۴ و جزایر کومور و ماداگاسکار، «ترومبا» و «پاتروس^۵»؛ که ترومبا در ماداگاسکار آیینی در واکنش مقابل استعمار و به‌ویژه اسقرار مسیحیت در این جزیره است (لاپلانتین، ۱۳۷۹: ۳۱). بیماری در این آیین پیامی برای برقراری مجدد ارتباطات در معرض خطر گسیختگی و در بعضی موارد فراموش شده، میان خدایان قدیم و تمامی گروه تلقی می‌شود. امروز نهضتی ضد مسیحی به شمار می‌رود همچون واکنش در برابر توفیق مسیحیت که سهم عمده‌ای در پس راندن نیاکان قوم و طایفه در زندگی روزمرهٔ جامعهٔ مورد نظر داشته است. این خدایان فراموش شده از اعماق ناخودآگاه قوم سر بر می‌آورند و با آزدن افراد، ظهور خود را اعلام می‌کنند و بدین‌گونه به آنان می‌آموزند که کیش و آیین پرستش نیاکان را از سر گیرند یا حتی بالاتر از آن، خود با نیاکان یگانه و هم‌ذات شوند (همان: ۳۳).

۴-۵. آیین زار به‌مثابهٔ یک اجرای نمایشی

از میان همهٔ آیین‌های تسخیر که مطالعه شده‌اند، آیین زار از همه چشم‌گیرتر و تماشایی‌تر یا به‌عبارتی جنبهٔ نمایشی‌اش بیشتر است. بیمار احساس می‌کند که موجودی فراطبیعی در کالبدش لانه کرده و به‌اصطلاح او را مرکب خود قرار داده است و در معنای کلی او را تسخیر کرده است و برای رهایی باید موجود مهاجم رام شود. در این حالت رام‌کردن، عملی دوطرفه است که هم شامل فرد تسخیرشده می‌شود که مرکب موجود فراطبیعی یا روح، یا په‌پو (سواحیلی)، یا ایسکا (هاوسایی)، یا باد (ایرانی)، یا ریح (عربی) یا عناوین گوناگون دیگر در

1 Lalla Aisha Qanisha

2 Candace

3 Kandesa

4 Mayotte

5 Patros

سرتاسر جهان، واقع شده و هم روح تسخیرکننده که او را مورد هجوم خود قرار داده است. آنگاه که هردو رام شدند، فرد تسخیرشده حالش خوب می‌شود و رهایی می‌یابد. او دیگر حتی آن آدم قبل از تسخیر نیز نیست. او نه تنها درمان شده بلکه یک فرد تحول‌یافته است. این امر (رام کردن) در حالتی از خلسه و در یک ساختار و طی فرایند اجرای گروهی آیین مربوط به خود امکان‌پذیر است. اینکه خلسه به‌هیچ‌وجه خودبخودی نیست و در هر زمان و هر مکانی رخ نمی‌دهد و تابع زمان مقرر است و مکان مشخصی دارد، حاکی از اهمیت نظم و توالی زمانی و مکان رخ دادن آن است. در برخی مناطق مانند سودان مکان اجرا را «میدان» می‌گویند. همه این عوامل تحت کنترل بابا و ماما یا شیخ و شیخه به‌عنوان رییس گروه است. آیین با مدیریت آنها از آغاز تا پایان که شامل سه مرحله است اجرا می‌شود: تشخیص، رازآموزی، مجلس بازی (دگه، دگ، رقص، ساز و آواز).

۵-۴-۱. تشخیص

این مرحله اساساً عبارت است از تعیین حدود منشأ تهاجم و تشخیص بیماری‌هایی که ممکن است عامل آنها یکی از انواع زارها، ارواح نیاکان یا مشایخ محلی، جن یا شیاطین باشند. خود تشخیص نیز طی یک فرایند اجرایی در زمانی خاص و مکانی خاص انجام می‌پذیرد. ممکن است آن‌گونه که در بخش‌هایی از شمال شرقی آفریقا مانند سودان یا استان خوزستان در ایران معمول است، در جریان یک فرایند رؤیابینی به وقوع بپیوندد. بدین صورت که درمان‌گر بخشی از لباس فرد تسخیرشده را می‌گیرد و به هنگام خواب آن را زیر سر خود گذاشته تا نشانه‌هایی دال بر بیماری در خواب یا رؤیایی که می‌بیند بر وی ظاهر شود؛ یا ممکن است در برخی مناطق دیگر مانند استان هرمزگان طی فرایند «مُجَرَّتِي»، که جنبه نمایشی آیین را پررنگتر می‌کند، عمل تشخیص انجام پذیرد.

عمل مجرتی نیز در زمان و مکانی خاص باید اجرا شود. آن را شب‌های چهارشنبه انجام می‌دهند؛ به این صورت که بیمار را در پتو می‌پیچند و به مکانی خارج از شهر یا روستا می‌برند (احتمالاً جایی که بیمار گرفتار باد شده که ممکن است این مکان قبرستان، ساحل دریا، نخلستان، زیر درخت کنار یا درخت «لور» باشد) و او را درون دایره‌ای که از قبل کشیده‌اند و به اندازه سه نفر است قرار می‌دهند. در این هنگام سه عدد مشعل و سه عدد عود روشن

می‌کنند بعد مرغی را سر می‌برند و به گوشه‌ای می‌اندازند. یک بشقاب چنگال (خوراک خرما) و یک بشقاب که روی آن سه قرص نان کوچک قرار دارد آماده می‌کنند و آنها را در سه ردیف پشت سر هم در کنار چراغ‌ها (مشعل‌ها) می‌چینند. طناب کلفتی که سر و ته آن را با یک تکه چوب به هم متصل کرده‌اند و شکل دایره دارد (پروند) و یک ظرف به شکل دایره (پَری) را به کنار مریض می‌آورند. دو نفر از حاضران مریض را به ترتیب از ظرف، طناب و چوب رد می‌کنند، سپس از روی مشعل‌ها و دیگر مواد و اشیای حاضر می‌گذرانند. یک بار دیگر این کار را تکرار می‌کنند اما این بار عکس ترتیب قبل. بعد از این کارها، بیمار را رو به روی آتش می‌نشانند، مریض دست خود را روی آن می‌گیرد و به صورت و کمر خود می‌کشد و زیر لب ذکری ادا می‌کند با نام «شفا». این کار را سه بار تکرار می‌کند، بعد یکی از مردان پارچه‌ای روی سرش می‌اندازد و همگی به اتفاق بیمار می‌روند. البته در آیین زار یک تشخیص ثانویه نیز لازم است و آن در مجلس بازی این آیین از طریق موسیقی و به هنگام رقص روی می‌دهد. تشخیص اولیه، تشخیص وجود زار است؛ تشخیص ثانویه، تشخیص نوع زار است، چون زار انواع گوناگون با ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد، از جمله ریتم موسیقی ویژه‌ای که فقط از طریق آن می‌توان نشانه‌های ظهور زار در کالبد بیمار را مشاهده کرد.

۵-۴-۲. حجاب (رازآموزی)

در این مرحله، کنش درمانی آغاز شده و گروه به رهبری بابا / ماما هرکدام می‌بایست کاری انجام دهند. اولین کاری که باید انجام دهند این است که زار را آرام کنند. بابا / ماما تمام دانش خود را به کار می‌بندد تا به زار بفهماند که او را دریافته‌اند و از این پس بسیار مورد توجه و احترام خواهد بود. این مرحله از این جهت حائز اهمیت است که هجوم گاه و بی‌گاه زار را در مسیری معین قرار داده یا به عبارتی کنترل خلسه را در دست گیرد و تابع همان قواعد و قوانین گروه گرداند. این همان خلسهٔ تنظیم‌شده است که با صرع و تشنج‌های گاه‌وبی‌گاه تفاوتی ماهوی دارد. این مرحله عموماً یک هفته به طول می‌انجامد. در این مدت بیمار را با زار آشنا و آنها را به هم نزدیک می‌کنند. به اصطلاح سوار و مرکب در حال کنار آمدن با هم هستند. اینجا استفاده از مواد خوشبو بسیار مهم است، چون تصور بر این است که ارواح زار با رایحه‌های خوش آرام می‌گیرند. بدن بیمار را با ماده‌ای ترکیبی به اصطلاح چرب می‌کنند، هر شب بابا /

ماما این کار را انجام می‌دهد. اکنون پس از یک هفته زار آماده سخن گفتن است و شرایط مهیای این است که بابا / ماما را از قصد خود مطلع سازد و خواسته‌های خود را مطرح کند.

۳-۴-۵. بازی

اکنون به مرحله اجرا رسیده‌ایم: مجلس رقص، مجلس بازی. بابا / ماما که در رأس مجلس نشسته، آماده است تا با حرکت خیزرانش بازی را آغاز کند. اما پیش از آن زن خیزرانی که منشی بابا / ماما به حساب می‌آید، تمام کسانی را که باید حضور داشته باشند به مجلس بازی دعوت می‌کند. در میان اهل هوا در ایران هر بابا / ماما یک یا چند خیزران (چوب‌دستی ساخته شده از گیاه خیزران) دارد. اهمیت باباها و ماماها بسته به تعداد خیزران‌هایی است که دارند. بابا / ماماها بزرگ خیزران‌های بیشتری دارند. روز بازی، بابا / ماما از زار می‌پرسد که چه نوع خیزرانی لازم دارد. زار خیزران را خود سفارش می‌دهد، آن هم بر حسب تعداد بندهای آن (بول). معمولاً خیزران باید دو سره یا حلقه‌های نقره روی بدنه خود داشته باشد. خیزران و نوع تزیینات آن و تعداد آن نماد قدرت و شوکت درمان‌گر به شمار می‌رود و مرتبه اجتماعی او را نشان می‌دهد. شکل قرار گرفتن حاضرین (اهل هوا) در ایران به شکل دایره و به صورت نشسته، در مصر و سودان به صورت ایستاده و به شکل U.

موسیقی ریتمیک با نواختن دهل‌ها شروع می‌شود و پس از ساعاتی که ضرباهنگ تندتری به خود گرفت، ناگهان برخی شرکت‌کنندگان به رقص درمی‌آیند. اما ضربات دهل هنوز در بازیگر اصلی (درمان‌جو) اثر نکرده. با اشاره بابا / ماما نوازندگان با استفاده از دهل کوچک‌تر (دهل کبیر) ریتم را تغییر می‌دهند. با هر کدام از این ریتم‌ها زار خاصی به حرکت در می‌آید. اغلب شرکت‌کنندگان که اهل هوا هستند، حداقل یک زار همراه خود دارند و بنابراین هر زار به محض شنیدن ریتم مخصوص خود، مرکب خود را به حرکت (رقص) درمی‌آورد. پس از تغییر ریتم‌های پی در پی، نوبت به بازیگر اصلی می‌رسد که حالتی از وجد به او دست می‌دهد و به رقص در می‌آید. این یعنی زار وارد کالبد او شده و پس از مدتی به حالت خلسه می‌افتد. این همان لحظه‌ای است که بابا / ماما با او وارد مکالمه می‌شود و او را کنترل می‌کند و در نهایت آنها را با هم سازگار می‌کند. او متحول شده، تبدیل شده و از این پس عنوان «اهل هوا» را با خود حمل می‌کند. انسانی مهم است و دارای مسئولیت‌های اجتماعی مربوط به گروه. در

مجالس بازی آینده که بابا / ماما ترتیب می‌دهد می‌بایست شرکت کند. شاید هم روزی یک بابا / ماما شود.

۵-۵. نقش موسیقی و ذکر در آیین زار

آیین‌های درمانی و سنت‌های باقی‌مانده در دنیای امروز مانند آیین زار به خوبی نشان‌دهندهٔ قدرت شفابخشی صداست. زار نیز به‌عنوان جایگزینی برای توضیحات پزشکی متعارف، نوعی تفسیر از بیماری در اختیار می‌گذارد که علم پیش از آن به ناتوانی خود در درمان آن اعتراف کرده است. در این آیین که در زمرهٔ اعتقادات معنوی مناطق یاد شده قرار دارد، تأکید بر آن است که خداوند تنها قدرت جهان است. چنان‌که می‌دانیم، بیمار درحالی که سر خود را پوشانده، تحت تأثیر ریتم موسیقی، در مجلسی از ساز و آواز و رقص (بازی، دگ، دگه)، به نتیجه که همان درمان باشد نزدیک می‌شود. در واقع، این مرحلهٔ سوم و نهایی آیین است که وجوه هنری آن به مراتب مشهودتر از مراحل پیشین است. هر باد با یک آهنگ مخصوص در تن بیمار حرکت می‌کند و حرکت باد در تن او به یک رقص موزون همانند است. به‌عبارتی موسیقی و رقص مرتبط با آن، یکی از وسیله‌های تشخیص نیز است. این شیوهٔ استفاده از موسیقی و صدای انسان در قالب آوازهای فرد درمان‌گر یا گروه افراد شرکت‌کننده، مختص به فرهنگ و مذهب ویژه یا قومیت خاصی نیست بلکه اعتقادی جهانی است. گواه این امر نیز پراکندگی جغرافیایی همین آیین است، به‌طوری که آن را چه با همین عنوان و چه با عناوین دیگر از هند تا ایران و از ایران تا کشورهای عربی خاور میانه و از آنجا تا آفریقا از شرق تا غرب این قاره می‌بینیم. حضور موسیقی به همراه ذکرها و اوراد در آیین زار آن‌قدر پررنگ هست که بتوان آن را یکی از عوامل مهم در دگرگونی حال بیمار و از خودبی‌خودشدگی او دانست.

در واقع، هستهٔ اصلی در چنین آیینی «حالت خلسه» است، که موسیقی و اوراد در ایجاد آن نقش اساسی دارند. احوال پس از آن نیز همان دگرگونی و تحول است. در مجلس بازی زار، موسیقی ابتدا با ضرباهنگی کند آغاز می‌شود و شرایط بدین گونه است که تمامی اهل هوا از پیر و جوان دور بیمار حلقه زده‌اند. پس از مدتی که ضرباهنگ تندتر شد، تأثیرش روی حضار نیز مشاهده می‌شود، تا اینکه پس از حالت وجد، نشانه‌های خلسه را می‌توان در برخی از حضار مشاهده کرد. اینجا نکتهٔ مهم آن است که «خلسه» به‌عنوان لحظهٔ ارتباط مقدس و

نامقدس و بنابراین هسته اصلی چنین آیینی به هیچ عنوان فی‌البداهه یا اتفاقی نیست و گاه‌وبی‌گاه رخ نمی‌دهد، بلکه تحت شرایط مکانی و زمانی خاص و به رهبری رییس گروه (بابا / ماما) که اداره‌کننده مجلس بازی و صاحب تمام ابزارآلات آیینی از جمله سازها و خیزران‌هاست، انجام می‌پذیرد. بابا / ماما حتی در جریان وجد و خلسه، بدون آنکه بیمار خود بداند، به او القا می‌کند که چگونه به خلسه افتد. در واقع تمام جزئیات حال بیمار تحت کنترل بابا / ماما است و توسط او تنظیم می‌شود. نقش گروه و جمع شرکت‌کنندگان نیز از نوازندگان گرفته تا بخورگردانان در این امر بسیار حائز اهمیت است. همگی از معتقدان هستند و منتظر روی دادن خلسه. حالت وجد پیش از خلسه درمان‌جو که با تغییر هویت او همراه است به اعتبار گروه معنا می‌یابد. بر این اساس موسیقی اجراشده توسط گروه وسیله ارتباطی فرد با گروه نیز محسوب می‌شود. در این حالت بابا / ماما یا دستیاران او یا بابا و ماما‌های دیگری که در مراسم حضور دارند به وضع او رسیدگی کرده و حالات او را تنظیم می‌کنند. مجلس بازی با تغییر مداوم ریتم‌های موسیقی ادامه می‌یابد تا زار مورد نظر در کالبد بیمار خود را از طریق رقصی که وی به صورت نشسته انجام می‌دهد، نشان دهد. اکنون زار مورد نظر تحت تأثیر ریتم موسیقی مربوط به خود وارد جهان مادی شده و قربانی خود را تسخیر می‌کند. حال که موجود قدسی (به تعبیر خاص) یا فراطبیعی (به تعبیر عام) به‌طور کامل در جایگاه مادی که کالبد بیمار باشد قرار گرفته، او تبدیل به «دیگری» شده و بدون اینکه بخواهد رفتاری غیر از رفتار معمول خود نشان می‌دهد و گفتاری غیر از گفتار عادی و طبیعی خود دارد و به زبانی دیگر و عموماً نامفهوم سخن می‌گوید و به عبارتی، او اکنون در نقشی دیگر ظاهر شده است. ضمن اینکه، زاری از طریق رقص خود که زار موجب آن است، با گروه که در حال نواختن موسیقی و خواندن آواز هستند، در حال مکالمه است. اما اینجا حضار نیز بخشی مهم و ضروری از آیین و در واقع مخاطبان این مکالمه هستند و در پررنگ‌ترکردن وجه نمایشی این آیین درمانی کمک می‌کنند، با این وجود آیین زار معمولاً برای تفریح و سرگرمی اجرا نمی‌شود. اگرچه مشاهدات نشان می‌دهند که گاهی در برخی مناطق مانند آبادان و اروندکنار در استان خوزستان بخش سوم آیین یعنی مجلس بازی یا به اصطلاح محلی «دگ» بدون مراجعه بیماری خاص برگزار می‌شود. به‌طور کلی، فضای حاکم بر مجلس بازی با کمک ابزارآلات آیینی، چه موسیقایی و چه غیرموسیقایی، و تمام افراد حاضر به دنبال ایجاد وجد و حالت خلسه در بیمار

و ارتباط با دیگری غایب است. بابا / ماما که پیش از این بارها این شرایط را تجربه کرده و به تعبیر الیاده خود ظرفی برای تجلی امر مقدس به حساب می‌آید، کاملاً بر فضا مسلط است و شرایط را درک می‌کند و با نیروی فراطبیعی‌ای که در یک کالبد مادی حاضر شده، سخن می‌گوید و با او کنار می‌آید. این بدین معناست که درمان‌گر مبانی نظری بیماری را می‌شناسد، چون توانسته خود را نیز از همین طریق درمان کند. بیمار نیز پس از این تحول پیدا کرده و دیگر آن شخص قبل نیست، چون او نیز در لحظه‌ای نیروی فراطبیعی را تجربه کرده و در آینده و تکرار این وضعیت می‌تواند به یک موجود متفاوت یا بابا / ماما یا ظرفی برای امر مقدس تبدیل شود. البته این دگرگونی آن‌گونه که در توصیفات الیاده برمی‌آید، تنها به قلمرو موجودات زنده محدود نمی‌شود بلکه تمام عناصر طبیعت از زنده و غیرزنده (البته از نگاه مادی) قابلیت این تغییر ماهیت را دارند: درختی، سنگی، ... و حتی یک تکه کاغذ که نامی متبرک بر آن نوشته شده باشد. اما اینجا موجودی زنده و دارای شعور و ادراک، به جایگاهی برای تجلی تبدیل شده که عواملی چون اجرای گروهی همراه با موسیقی و آواز و افراد شرکت‌کننده نقشی اساسی در آن دارند.

به نظر می‌رسد طراحی فضا و زمان کیهانی به کمک موسیقی و رقص، در چنین آیین‌هایی تن بیمار را با پیوستن به جهان کیهانی از رنج کسالت می‌رهاند. در این مراسم که شرکت‌کنندگان آن شامل درمان‌گر، بیمار و تعدادی از بستگان است، از طبل‌کوبی پلی‌ریتمیک، آوازخوانی، رقص، وجد، خلسه و روایت اساطیر استفاده می‌شود که در نهایت یک تجربهٔ قوی شفایابی برای افراد شرکت‌کننده در بر دارد. در همهٔ تجربه‌های شمنی‌گونه مانند آیین زار، موسیقی و آواز و رقص متناسب با آن، وسیله‌ای برای ایجاد رابطه با ارواح به حساب می‌آید. درمان‌گر برای آن‌که بتواند از ارواح یاریگر ملهم شود، می‌بایست با رقص‌های تند و پرشور به خلسه فرو رود. در این حالت، یعنی زمان اجرای موسیقی، در آیین زار تبادلی بین عوالم رخ می‌دهد. کالبد بابا یا ماما یا بیمار که جایگاهی مادی برای ارواح زار است هر کدام با شنیدن موسیقی مخصوص به خود، به جهان نامقدس که همان کالبد انسانی باشد، آمده و موجب ایجاد رقصی بی‌اختیار می‌شود که این در حکم تسخیر کامل است و نتیجهٔ آن نیز حالت خلسه. اکنون که ارتباطی بین دو جهان مقدس و نامقدس (به تعبیر دیگر، عالم بالا و عالم پایین) به وجود آمده، جهان نامقدس (کالبد انسانی) تغییر ماهیت داده و دیگر آن رفتار عادی پیشین را

ندارد. درمان‌گر و بیمار از زبان موجودات جهان مقدس با هم به گفت‌وگو می‌نشینند و به توافق می‌رسند و نتیجه بازگشت به شرایط عادی خواهد بود، یعنی هر عالمی در جایگاه خود؛ عالم بالا در بالا و عالم پایین در پایین. به‌طور معمول این دو جهان باید از هم جدا بمانند، در غیر این صورت، حیات دچار بی‌نظمی می‌شود و نتیجه، به زعم عالم مادی، بیماری خواهد بود. در همه آیین‌های تسخیر به خلسه رفتن بدون در نظر گرفتن قواعد و احکام معین و خارج از زمان مقرر مذموم است. در واقع همه آیین‌های تسخیر چون آیین زار، همان‌گونه که در شمنیسم نیز مشاهده می‌شود، شامل مجموعه‌ای از مفاهیم جمعی و قواعدی معین است که از طریق درمان‌گر وضع می‌شوند. این قابلیت‌ها و نیروی موجود در موسیقی یادآور آن نیز هست که به‌کارگیری نادرست و بی‌موقع از موسیقی ممکن است آثار تخریبی عمیقی بر روح و روان آدمی بر جای بگذارد. و در حقیقت می‌توان اذعان کرد موسیقی تیغ دولبه‌ای است و به‌کارگیری و استفاده از آن نیازمند دانش و بینش کافی است.

۶. نتیجه‌گیری

به‌منظور نزدیک‌شدن به اهداف پژوهش و نیز یافتن پاسخی برای پرسش‌های آن، ابتدا می‌بایست چستی آیین، به‌طور ویژه آن‌گونه که در اندیشه میرچا الیاده بود، و به‌دنبال آن جایگاهش در درمان بیماری‌ها مطالعه می‌شد. آنچه در این چهارچوب می‌توان بیان کرد این است که آیین‌ها تکرار می‌شوند و وظیفه‌شان دوباره ساختن یا به‌عبارتی از نو ساختن است، که البته خود نیز تکرار چیزی هستند؛ یعنی، بازنمایی سلسله‌اعمالی که شاید در گذشته‌ای دور مثلاً در آغاز زمان انجام شده‌اند. در آیین‌ها به‌طور معمول، آن زمان تکرار می‌شود و بدین ترتیب انسان در موقعیت آیینی همه چیز را به نقطه آغازین برمی‌گرداند تا آن نقطه ابتدایی را تجربه کند. در این موقعیت، انسان با بیان اسطوره‌ها و واکنش به امور مقدس به درمان بیماری‌ها مبادرت می‌ورزد.

به‌اعتبار اظهارات الیاده، آن تجدید حیات روایی یک واقعیت فطری کهن است برای ارضای نیازهای دینی و معنوی که در قالب آیین به مرحله اجرا در می‌آید و در نهایت تأثیر خود را می‌گذارد. در مورد آیین‌های درمانی غایت شفابخشی آنها از نو آغازکردن حیات و تولد دوباره نمادین است. آن پاسخ‌هایی که در انبوه این نوع آیین‌ها و به‌طور ویژه آیین زار در مشاهدات و

مصاحبه‌هایی که با درمان‌جویان انجام شده است، بسیار با آن مواجه می‌شویم، غالباً در معنای تولد دوباره، استحالته، انسانی دیگر، انسانی نو، و از این دست مفاهیم هستند. در واقع، دردهای این بیماران فقط درمان نمی‌شود بلکه به کلی انسانی نو می‌شوند. گزارش‌های الیاده نشان می‌دهد شمار زیادی از اوراد آیین‌های درمانی دربارهٔ تاریخچهٔ بیماری یا روحی هستند که باعث آن بیماری شده‌اند و در بسیاری از این نوع درمان‌ها، وقتی درمان تأثیر می‌کند که آغاز و منشأ آن به شکلی آیینی در حضور بیمار تکرار شود. هنگامی که معتقدان لحظهٔ اساطیری را به‌خاطر می‌آورند، امور مقدس در از بین بردن بیماری توفیق حاصل می‌کنند. اسطورهٔ منشأ و آغاز بیماری، عموماً بخشی از اسطورهٔ آفرینش کیهان است، چون این اسطوره نمونهٔ مثالی همهٔ رویدادهای آغازین است که تمام وقایع اعتبار خود را از طریق مماثلت با آن به دست می‌آورند. شاید یکی از علل بیماری این بیماران فروافتادن در جهان تقدس‌زدایی‌شدهٔ امروز باشد، جهانی که دیگر از آن نظم کیهانی خارج شده و بنابراین انسان در آن احساس امنیت نمی‌کند و در نهایت، این امر او را دچار تنش‌ها و فشارهای روانی می‌کند. در این زمان اوراد شفابخش، با ریتم موسیقی و حرکات بدنی متناسب با آن، بازگویی می‌شوند. این بازگویی و تکرار با همراهی ریتم موسیقی در قالب آیین که باعث ایجاد وجد و در نهایت حالت خلسه در بیمار می‌شود، هم به زمان اساطیری هستی‌های نخستین، هم به آغاز جهان و هم به دردها و درمان آنها از نو فعلیت می‌دهد.

حال باید دید چه نسبتی میان آیین زار و صورت هنری آن در چهارچوب کیهان‌شناسی دینی وجود دارد. اگر به دیدگاه الیاده در مورد هنر رجوع کنیم، می‌بینیم که آن را بستر و درگاهی برای تجلی امر مقدس معرفی می‌کند. اینجاست که باورندگان و مجریان آیین زار را می‌توانیم در هر صورت در نسبتی مستقیم با هنر ببینیم. آنها مردمانی سنتی هستند و باورها و اعمالشان هرچند مبتنی بر منطق‌های تجربی، روشن و عقلانی است، با این حال تفسیرهای آنها از جهان و کیهان‌شناسی‌شان برگرفته از گذشته است و پدیده‌های علم تجربی و دستاوردهای آن را نیز در درون همان جهانی می‌بینند که همهٔ اجزا و کلیت آن را در پیوند با هم می‌بینند. از همین روست که به درمان‌جو نخست توصیه می‌کنند روش‌های دیگر را برای درمان پی‌گیر باشد و آنگاه که همهٔ راه‌ها به بن‌بست ختم می‌شود، به تشخیص مبادرت می‌کنند. هنر نیز چنین مسیری را در زایش و خلق طی می‌کند. هنگامی که موسیقی‌دان یا شاعر به خلق اثر

می‌پردازد (هرچند اگر بداهه باشد)، وقتی است که هنرمند به متفاوت بودن آن، نبودن آن، تکراری نبودن آن و نیز شوق‌انگیزی‌اش وقوف می‌یابد، که اگر چنین نبود، هنرش را عرضه نمی‌کرد. این یعنی به بن‌بست رسیدن آنچه دیگران خلق کرده‌اند، گفته‌اند، یا سروده‌اند در زمان و مکانی که هنرمند در آن می‌زی‌اد. یعنی هنر همواره با نوزایی و زدودن آنچه که بوده و رسیدن به خلوص به نقطه‌ی زایش جدید متکی است.

از سویی دیگر، می‌دانیم که همه‌ی اطوار و اعمال آدمی، چه در قالب صوت و چه حرکت و چه در قالب فرم و چه رنگ که در مجموعه‌ای از ترکیب‌بندی‌ها قرار گرفته و همه‌ی آنچه هنر نامیده یا تلقی و معرفی می‌شود هنر و با هنر مرتبط است. رقص‌ها و موسیقی‌ها، نمایش‌ها، لوازم خانه، لباس و پوشاک، گفتارهای عاطفی و احساسی و ... شامل اعمال و اطوار انسان است. و گویی علت بقا و مانایی هر یک از اعمال و اطوار بستگی مستقیم به آن دارد که ترکیبی خوشایند را برای اجراکنندگان یا مخاطبان به‌وجود بیاورد. ترکیبی خوشایند که نتیجه‌ی آن، نه یک لحظه‌ی گذرا، که در ضمیر آنها تکرار می‌شود. خواه خودآگاه و خواه ناخودآگاه، همه‌ی آیین‌های دینی و اجتماعی تلاش می‌کنند برای خود شیوه‌هایی خاص برگزینند. شیوه‌هایی که می‌تواند مرزهای باورندگان و منکران را روشن کند و از همین رو به شکل اعمال و اطوار و جزئیاتی که این مرزها را معین می‌کند، دقت خاصی دارند.

می‌دانیم که همه‌ی اعمال و اطوار آیینی با رنگ، موسیقی (موسیقی درونی)، حرکت، ذکر (تکرار) و نهایتاً پالایش مشترک هستند. اعمال حج یا نماز و روزه را اگر در فرهنگ خود در نظر بگیریم مشابهت‌های آن را با اعمال یهودیان و مسیحیان که نزدیک‌ترین نگاه‌های سنتی را با ما دارند مقایسه کنیم، خواهیم دید که نه تنها به لحاظ شکلی بلکه به لحاظ مفهومی نیز جزئیات و کلیات یکسانی دارند. و اگر این مقایسه را به سایر ادیان همچون پیروان زرتشت یا باورندگان هندویسم و بودایی‌ها تسری دهیم، باز هم این اشتراک‌ها را خواهیم یافت و در مرحله‌ی مقایسه‌ی بعدی، هنگامی که به سراغ اقوام ابتدایی و به دور از مدرنیته در آفریقا یا آسیای میانه می‌رویم، نمی‌توانیم این مشترکات را نادیده بگیریم. همه‌ی آنها ممکن است در شکل اعمال و اطوار یا اوراد و موسیقی خود متفاوت باشند، اما همگی در پی ایجاد آرامش و سکینه برای پیروان خود هستند و همگی تلاش کرده‌اند تا از ویژگی‌های نخستینی که در سنت‌هایشان بوده صیانت کنند تا از نیروی جمعی گروندگانشان برای نیروبخشی و قدرت‌دادن به ارتباط فرد

فردشان با کل (الله، یهوه یا نیروی قدرتمند آفرینش) بهره‌گیرند. یک هم‌افزایی برای نیرومند کردن خواهش‌ها، تمنیات یا مطالبه‌های فردی با یاری‌گرفتن از پیوندهایی که انسان با کل برقرار می‌سازد. بنابراین نسبت میان آیین زار و صورت هنری همسان با نسبت‌هایی است که آیین‌ها با هنر دارند. آنها نیز به دنبال پالایش از طریق اعمال و اطوار خود هستند و آنها نیز به هم‌افزایی نیروهای فردی خود متکی می‌شوند و با یاری‌گرفتن از موسیقی، شعر، رقص و رنگ و فضاسازی و ابزارهای آیینی خاصی در پی نو کردن و زدودن نیروهای منفی از روح و روان و زاده شدن دوباره. زایش دوباره که یک بازنمایی (Represent) است، تزکیه و کاتارسیس مورد اشارهٔ یونانی را به‌یاد می‌آورد و خلصهٔ آنها همان ورود به عالم شهودی است که هنر در قاموس سنت‌گرایانه از آن زاده می‌شود.

درصد مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه نویسنده اول با عنوان «مطالعه ریشه‌های آیینی و اسطوره‌ای آیین زار از منظر کیهان‌شناسی سنتی» به راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم در دانشگاه هنر تهران بوده است.

منابع

الیاده. میرچا (۱۳۸۴). *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
الیاده. میرچا (۱۳۸۸). *مقدس و نامقدس*. ترجمهٔ بهزاد سالکی. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
پورداوود. ابراهیم (۱۳۵۵). *فرهنگ ایران باستان*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
حسن‌زاده. علیرضا (۱۳۹۰). گفت‌وگو با حلقهٔ زار و تحلیل مردم‌شناختی آن. *تاریخ پزشکی*، (۶)، ۱۳-۴۱.

دوستخواه. جلیل (۱۳۸۵). *اوستا*. چاپ دهم. تهران: مروارید.
کوماراسوامی. آندا کنتیش (۱۳۸۹). *فلسفهٔ هنر مسیحی و شرقی*. ترجمهٔ امیرحسین ذکرگو. تهران: فرهنگستان هنر.

لاپلانتین. فرانسوا (۱۳۷۹). *پری‌داری و تئاتر*. ترجمهٔ جلال ستاری. نمایش. (۲۶-۲۷)، ۳۱-۴۲.
قره‌سو. مریم (۱۳۹۸). *شنود موسیقی در آیین زار*. *هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی*. ۲(۲۴). ۶۷-۷۶.

- کوین. ویلیام (۱۳۹۵). *یگانه سنت*. ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: حکمت.
- مجلسی. محمدباقر (۱۴۲۱). *بحارالانوار*. جلد بیست و سوم. بیروت.
- مجلسی. محمدباقر (۱۴۲۱). *بحارالانوار*. جلد بیست و چهارم. بیروت.
- مقصودی. منیژه (۱۳۹۱). *بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس؛ مراسم آیینی درمانی زار*. پژوهش‌های انسان‌شناسی. (۲)، ۱۴۰-۱۱۷.
- نصر. سیدحسین (۱۳۹۵). *دین و نظام طبیعت*. ترجمه محمد حسن فغفوری. چاپ چهارم. تهران: حکمت.
- واخ. یواخیم (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه جمشید آزادگان. تهران: سمت.

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Battain, Tiziana and Rouaud, A (2002). *Zār*. *Encyclopedia of Islam*. 2nd edition.
- Boddy, Janice (1989). *Womb and Alien Sprits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. London: Madison.
- Brede Kristensen, W (1960). *The Meninig of Religion*. Dordrecht: springer science +Business Media.
- Crapanzano, Vincent (1973). *The Hamadsha*. California: The University of California.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. London: Oxford.
- Guenon, Rene (2004). *The Rein of Quantity & the Signs of the Times*. Sophia Perennis.
- Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of culture*. Selected essays. New York: Basic books.
- Lewis, I.M (1986). *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malandra, William W (2014). *VĀYU*. *Encyclopedia Iranica*. Sep. 2014. accessed on 24 October 2025. available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/vayu>
- Turner, Victor (1982). *Revelation and Divination*. London: Cornell University press.
- Van der Leeuw, Gerardus (1986). *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press.

مقاله پژوهشی

نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی

زرتشتیان کرمان

الهام ثانی^۱، فریبا میراسکندری^۲، یعقوب شربتیان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲۹

چکیده

غذا بخشی از میراث فرهنگی ناملموس محسوب می‌شود. هدف از انجام این تحقیق بررسی مردم‌شناختی نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی زرتشتیان کرمان است. در این مقاله پارادایم اصلی بر محوریت تفسیرگرایی قرار گرفته است و رویکرد آن استقرایی و ماهیت تحقیق از نوع کیفی است. این تحقیق به‌لحاظ هدف در گروه تحقیقات بنیادین قرار می‌گیرد. در این پژوهش از دو روش مردم‌نگاری و تحلیل محتوا استفاده شده و جامعه مورد مطالعه شامل زرتشتیان شهر کرمان است. توضیح اینکه پژوهشگر با ۳۷ نفر زرتشتی مصاحبه عمیق کرده است. روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق ترکیبی از روش‌های اسنادی و میدانی است. نتایج این تحقیق حاکی از آن است که غذاهای آیینی مردم زرتشتی کرمان مملو از نماد و نشانه بوده و هرکدام دارای معانی متفاوتی است، اما بیشترین تمرکز و باور یک فرد زرتشتی از درست‌کردن غذاهای سستی و آیینی «بوی» آن غذا است که به‌باور این مردمان هدف از پختن غذاهای آیینی، بودارکردن غذا برای شادی روح درگذشتگان‌شان و به‌معنای بهشت است. ضمن آنکه در تهیه یک خوراک علاوه بر جنبه دینی، به‌عنوان انجام مناسک مذهبی، جنبه بهداشتی و مغذی بودن و اجتماعی بودن (دور هم جمع شدن و اتحاد) را نیز می‌توان شاهد بود.

کلیدواژه‌ها: زرتشتیان کرمان، سفره‌های آیینی، غذاهای سستی، مردم‌نگاری، نماد و نشانه.

۱ دانشجوی دکترای مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، تهران. ایران. elhamsani62@yahoo.com

۲ استادیار مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، تهران. ایران (نویسنده مسئول): f_mireskandari@yahoo.com

۳ استادیار مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، تهران. ایران. dy_sharbatian@yahoo.com

مقدمه

زرتشتیان کرمان سنت‌های رفتاری‌ای همچون آیین‌ها، مناسک، جشن‌ها و مراسم گذار دارند که در تمامی این مناسک به‌ویژه برگزاری جشن‌ها از خوراکی‌های آیینی ویژه‌ای استفاده می‌کنند. نمادهای آیینی آنان در سفره‌های گهنبار نیز قرار دارند و نحوهٔ برگزاری مراسم گذار و سایر جشن‌های متفرقه با اصول و ترتیبی خاص همراه است و این مراسم، که سبقه آن به اجداد و نیاکانشان بازمی‌گردد، همچنان از هزاران سال پیش تا کنون، شاید با اندکی دخل و تصرف، امروزه نیز در همه جای ایران به‌ویژه شهر کرمان به‌صورت دسته‌جمعی برپا می‌شوند. به‌گفتهٔ فرزانه گشتاسب (۱۳۹۹) گاهنبار نام شش جشن سالیانه‌ای است که سال را به شش فصل یا دورهٔ زمانی تقسیم می‌کند. براساس نوشته‌های پهلوی هریک از شش گاهنبار زمان آفرینش یکی از بخش‌های جهان مادی است. پیشینهٔ گاهنبارها بسیار قدیمی و به دوران پیش از زرتشت می‌رسد و بیشتر دانشمندان معتقدند این جشن‌ها بسیار قدیمی هستند و متعلق به دوران شبانی و کوچ‌نشینی اقوام آریایی بوده‌اند. به‌عبارت دیگر، برگزاری آیین‌ها بخشی از ویژگی‌های اجتماعی بودن انسان‌ها است و از این طریق به اتحاد و انسجام و قدرت بیشتری دست می‌یافتند (روح الامینی، ۱۳۹۷: ۱۰). از کارکردهای آیین‌های دینی و فرهنگی، تأمین نیازهای روحی شرکت‌کنندگان توأم با احساس هم‌بستگی و آرامش است. گردهمایی‌ها و برگزاری آیین‌ها روشی بسیار کهن برای ارتباط برقرارکردن انسان‌ها با یکدیگر و کسب لذت با هم بودن است. در همهٔ آیین‌ها و جشن‌ها افراد یک موضوع اصلی و محوری برای گرد هم آمدن دارند. این جشن به‌عنوان یک ارزش اخلاقی و داد و دهش و در حکم کمک به هم‌نوعان تلقی می‌شود. در این آیین همهٔ هم‌کیشان زرتشتی گرد هم می‌آیند، با هم آشنا می‌شوند و از طریق ارتباط با یکدیگر از مشکلات هم آگاه می‌شوند و گاهی می‌توانند برای برطرف‌کردن دشواری‌های گوناگون با هم‌اندیشی و همکاری کمک‌رسانی کنند درواقع، با گوش‌دادن به نیایش‌ها و سرایش *اوستا* به آرامش دست می‌یابند و از هم‌نشینی با یکدیگر لذت می‌برند.

فرهنگ زرتشتی به‌عنوان یک دین کهن دارای آیین‌های گوناگون و گسترده‌ای است برخی از این آیین‌ها بیشتر جنبهٔ ملی و میهنی دارند. برخی دیگر بیشتر جنبهٔ دینی و باوری دارند و برخی نیز پیرامون زندگی فردی و خانوادگی اشخاص هستند. پرداختن به آنها و بررسی نمادها

و نشانه‌شناسی مربوط به این آداب آیینی، که تفسیرکننده مفهوم شکل‌گیری و تداوم و ماندگاری آنهاست، می‌تواند دلیلی بر انجام پژوهش‌های خاص از دیدگاه مردم‌شناسی نیز واقع شود. بر این اساس، اصلی‌ترین سؤالی که پژوهشگر به دنبال پاسخگویی بدان است اینکه خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی زرتشتیان کرمان شامل چه چیزهایی هستند و از منظر انسان‌شناسی چه نمادها و نشانه‌های فرهنگی‌ای دارند. ایران سرزمین اقوام و پیروان ادیان گوناگون است. یکی از این اقلیت‌های دینی، که سالیان سال در شهر کرمان زندگی می‌کنند، زرتشتیان و یا پیروان اشو زرتشت هستند. بنابراین با توجه به خاص بودن رفتارهای فرهنگی، محقق می‌تواند لابه‌لای بررسی‌های عمیق و ریشه‌ای باورها و سنت‌های رفتاری نهادینه در جامعه تحقیق خود به شکلی از الگوهای فرهنگی پی ببرد. الگوی فرهنگی شیوه رفتار مردم است. تعداد زیادی از افراد که رفتار خاصی را دنبال می‌کنند، آن را به یک عادت تبدیل می‌کنند (روح الامینی، ۱۳۹۴: ۲۳). این رسم با افزایش محبوبیت در میان مردم به یک پیشینه و قاعده زندگی اجتماعی تبدیل می‌شود.

یکی از چند گونه الگوهای فرهنگی زرتشتیان سبک غذایی و آیین‌ها و مراسم نمادین مربوط بدان است که قرن‌ها سینه‌به‌سینه بین پیروان این دین حفظ شده و هنوز به‌جا آوردن آن در مناسک آیینی به همان رسوم قدیم به قوت خود باقی است. بر این اساس، اهمیت پژوهش در حوزه غذاها و خوراکی‌های آیینی زرتشتیان کرمان به‌ویژه پژوهش در حوزه نمادهای مربوط به این مناسک آیینی و نحوه برگزاری آنها در کرمان امروز هویدا می‌شود. از طرف دیگر، این‌گونه پژوهش‌ها می‌توانند در حوزه مطالعات فرهنگی باعث آگاه‌سازی و معرفی سبک زندگی و آداب و سنن مردمانی که شیوه زندگی‌شان متفاوت به‌نظر می‌رسد استفاده شود (محمدی، ۱۳۷۳: ۳۰۴).

هدف اصلی این پژوهش، بررسی نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌های آیینی مردمان زرتشتی شهر کرمان و

اهداف فرعی آن عبارت‌اند از:

۱. معرفی برخی از غذاها و خوراکی‌های سنتی مردم زرتشتی کرمان؛
۲. بررسی و شناخت مراسم و مناسک مربوط به خوراکی‌های سنتی و آیینی؛
۳. بررسی نمادها و نشانه‌های خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی مردم زرتشتی کرمان.

- سؤال اصلی این است که نمادها و نشانه‌های فرهنگی در خوراکی‌های آیینی مردمان زرتشتی شهر کرمان کدامند و چه ویژگی‌هایی دارند و سؤال‌های فرعی عبارت‌اند از:
۱. غذاها و خوراکی‌های سنتی مردم زرتشتی کرمان کدامند و چه ویژگی‌هایی دارند؟
 ۲. غذاها و سفره‌های آیینی چه مراسم و مناسکی دارند؟
 ۳. خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی مردم زرتشتی کرمان چه نمادها و نشانه‌هایی دارند؟

پیشینه پژوهش

دربارهٔ خوراک‌های آیینی زرتشتیان مطالعات زیادی انجام شده است؛ به‌عنوان مثال، سروشیان (۱۳۸۱) برخی از انواع غذاهای آیینی را دسته‌بندی کرده و اظهار می‌کند که بیشتر غذاهای آیینی با هدف «بوی» غذا برای شادی روح درگذشتگان پخته می‌شوند که بو نشانی از بهشت یا همان جهان مینویی است که با روان انسان پس از مرگ رابطه دارد و انواع غذاهای سنتی خاص زرتشتیان را نیز معرفی می‌کند. فیروزگری و نمیرانیان (۱۳۹۶) سنت‌های زرتشتی در حوزهٔ غذا را بررسی کرده‌اند و نشان دادند که در آیین‌های مربوط به درگذشتگان غذاهای ویژه‌ای به‌کار برده می‌شود و باور بر این است که روان از بوی غذا لذت می‌برد و شاد می‌شود و بوی خوش نشانه‌ای از جهان مینویی و بهشت است. حضور فیزیکی غذاهای پخته‌شده یا غیر آن در آیین‌های مذهبی ارتباط ناگسستگی با نگهبانان معنوی آنها، یعنی امشاسپندان، دارد. بنابراین هدف از پختن این غذاها یادآوری افراد حاضر برای سپاسگزاری از اهورامزدا در قبال بخشش‌های وی است و برای تداوم این برکت‌ها نیایش انجام می‌شود.

تایلر (۲۰۲۱) مفهوم خلوص در ارتباط با غذا در آیین زرتشتی را بررسی کرده است و اظهار می‌کند در گذشته و تا امروز، جوهر دین زرتشتی بر اعتقاد به مبارزهٔ مداوم بین نیروهای روشنی و تاریکی درون هر انسان استوار است. دین زرتشتی با تمرکز بر «افکار نیک، گفتار نیک، کردار نیک»، بر زندگی پاک، چه در دوران باستان و چه امروز، به‌گونه‌ای تأکید کرده است که بر آنچه مردم می‌خورند تأثیر می‌گذارد. از نظر غذا نیز نمونه‌های زیادی از پاک‌ی در آیین زرتشتی وجود دارد.

میتنز و دوبویس (۲۰۰۲) در پژوهشی با توجه به نظریات مالری و رابرتسون اسمیت بیان کرده‌اند که غذا و خوردن در انسان‌شناسی سابقهٔ طولانی دارد. مطالعهٔ غذا و خوردن هر دو

به‌خودی‌خود مهم است، چرا که مطالعات مربوط به خوراک، ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی را می‌تواند روشن کند. از دیگر مباحث مورد مطالعه آنها در این پژوهش ارزش‌آفرینی غذا و تغییرات اجتماعی، ناامنی غذایی، خوردن، مراسم خوردن، و هویت است و این موضوع گسترده‌ترین کار انسان‌شناسی است.

روش پژوهش

رهیافت محوری در این مطالعه کیفی تفسیرگرایی با منطق استقرایی است. استقراء به معنای رسیدن از جزء به کل است؛ یعنی با استفاده از مفاهیم جزئی و برقراری ارتباط بین آنها معانی کلی برداشت می‌شود. این تحقیق به لحاظ هدف در گروه تحقیقات بنیادین و نیز کاربردی قرار می‌گیرد. در این پژوهش از بعضی از روش‌های مرسوم در مردم‌نگاری در گردآوری داده‌ها و از روش تحلیل محتوای کیفی برای تجزیه و ترکیب داده‌ها و رسیدن به یافته‌های تفسیری و استقرایی استفاده شده است. ورود پژوهشگر به میدان پژوهش برای انجام پژوهش با مراجعه حضوری وی به دبیرخانه انجمن زرتشتیان کرمان واقع در خیابان برزو آمیغی آغاز شد. پس از معرفی و شنیدن صحبت‌های پژوهشگر و بیان اهداف پژوهش، رئیس و اعضای انجمن از موضوع استقبال کردند و برای شرکت در مراسم آیینی و مصاحبه با مردم و موبدان همکاری کردند.

مردمان زرتشتی شهر کرمان، جامعه این تحقیق را تشکیل می‌دهند که از میان آنها افراد مورد نظر که شامل متخصصین و کارشناسان فرهنگی، مردم‌شناسان، موبدان، مورخین، و کارشناس علم تغذیه نیز بودند به صورت هدفمند انتخاب شدند و مطلعین محلی نیز براساس مدل گلوله برفی برگزیده شدند. پژوهشگر در مجموع، با ۳۷ نفر زرتشتی (۲۹ نفر از مردم عامه زرتشتی کرمان، ۴ نفر موبد، ۲ نفر کارشناس تاریخ، ۱ نفر مردم‌شناس، و ۱ نفر کارشناس علم تغذیه) مصاحبه عمیق کرد. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش نیز ترکیبی است و از روش اسنادی و میدانی در آن استفاده شده است. اطلاعات جمعیت‌شناختی مصاحبه‌شوندگان در جدول شماره ۱ آمده است.

جدول ۱. اطلاعات جمعیت‌شناختی مصاحبه‌شوندگان

ردیف	نام و نام خانوادگی	سن	جنس	شغل	تحصیلات	محل سکونت	سمت در جامعهٔ زرتشتی کرمان
۱	فرهنگ فلاحتی	۴۶	مرد	موید	فوق لیسانس	کرمان	موید
۲	آرش ضیاء تبری	۵۱	مرد	آزاد	دکترای تاریخ	کرمان	تاریخدان و فعال اجتماعی
۳	سیروس نیک‌بخش	۷۳	مرد	آزاد	لیسانس	کرمان	رئیس انجمن زرتشتیان
۴	اسفندیار اختیاری	۶۲	مرد	نمایندهٔ مجلس	دکتر	کرمان-تهران	نمایندهٔ پیشین زرتشتیان در مجلس
۵	آزیتا نوذری	۵۰	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	فعال انجمن زنان زرتشتی
۶	نوشین فرامرزیان	۷۲	زن	بازنشسته	لیسانس	کرمان-تهران	عضو فرهنگی انجمن زنان
۷	مهنوش فرهمند	۷۱	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	فرتورنویس روزنامهٔ <i>امرداد</i>
۸	جهانگیر فرزانه	۶۷	مرد	بازنشسته	فوق لیسانس	کرمان	عضو آتشکدهٔ دولخانه
۹	فرحناز شهرامی	۵۶	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	مردم عامه
۱۰	آرمیتا نوذری	۴۹	زن	ماما	فوق لیسانس	کرمان	مردم عامه (مطالعین محلی)
۱۱	بهاره نیک‌بخش	۴۰	زن	خانه‌دار	لیسانس	کرمان	مردم عامه
۱۲	سهیلا بختیاری	۶۰	زن	خانه‌دار	لیسانس	کرمان	فعال انجمن زنان زرتشتی
۱۳	مهوش بهپور	۷۰	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	مردم عامه
۱۴	نسرين فرهادی	۶۰	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	فعال انجمن زنان زرتشتی

ردیف	نام و نام خانوادگی	سن	جنس	شغل	تحصیلات	محل سکونت	سمت در جامعه زرتشتی کرمان
۱۵	فرین موبدشاهی	۵۳	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	فعال انجمن زنان زرتشتی
۱۶	ویدا کیوان آذر	۶۴	زن	معلم	لیسانس	کرمان	فعال انجمن زنان زرتشتی
۱۷	شیدا کیوان آذر	۶۵	زن	معلم بازنشسته	لیسانس	کرمان	مردم عامه
۱۸	افروز سهیمی	۳۳	زن	خانه‌دار	لیسانس	کرمان	مردم عامه
۱۹	مهوش باستانی	۶۶	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	فعال انجمن زرتشتیان
۲۰	فرشید بختیاری	۴۱	مرد	آزاد	فوق لیسانس	کرمان	عضو هیئت‌مدیره آتشکده دولتیخانه
۲۱	منوچهر سرایی	۷۳	مرد	بازنشسته	لیسانس	کرمان-تهران	مردم عامه
۲۲	پژمان زنده نوش	۳۶	مرد	کارمند دبیرخانه	لیسانس	کرمان	رئیس دبیرخانه انجمن
۲۳	فرنام همایی	۳۵	مرد	کارمند دبیرخانه	لیسانس	کرمان	حساب‌دار دبیرخانه انجمن
۲۴	رامین گشتاسپی	۲۸	مرد	کارمند دبیرخانه	لیسانس	کرمان	کارمند دبیرخانه انجمن
۲۵	بهارک سرایی	۵۰	زن	کارمند آتشکده	دیپلم	کرمان	مسئول کتابخانه آتشکده
۲۶	افشین سهیمی	۳۶	مرد	کارمند آتشکده	دیپلم	کرمان	نگهبان زیارتگاه آتشکده
۲۷	اشکان سهیمی	۳۸	مرد	نیایشگاه و راهرام	دیپلم	کرمان	نگهبان شاهوراهرام ایزد
۲۸	فریده نودری	۶۷	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	مردم عامه
۲۹	فرهاد فرهادی	۱۹	مرد	محصل	دانشجو	کرمان	عضو کمیسیون جوانان
۳۰	مهین بانو	۷۹	زن	خانه‌دار	دیپلم	کرمان	مردم عامه

ردیف	نام و نام خانوادگی	سن	جنس	شغل	تحصیلات	محل سکونت	سمت در جامعهٔ زرتشتی کرمان
	رستمی						
۳۱	ویشتاسپ موبدشاهی	۵۵	مرد	کارمند	فوق لیسانس	کرمان	موبدیار
۳۲	مهران شهریاری	۴۱	مرد	موبد	دکتر	کرمان	موبدیار
۳۳	پروین راوری	۷۶	زن	خانه‌دار	لیسانس	کرمان	رئیس سازمان زنان
۳۴	ارشیا آذری	۲۴	زن	دانشجو	لیسانس	کرمان	عضو کمیسیون جوانان
۳۵	هومن فروهری	۵۰	زن	آزاد	فوق لیسانس	کرمان	موبدیار
۳۶	بنفشه شهریاری	۵۲	مرد	کارمند	لیسانس	کرمان	مردم عامه
۳۷	خداداد کاویانی	۵۵	مرد	کارمند خیریه	لیسانس	کرمان	کارمند کمیتهٔ خداداد مهرابی

یافته‌ها

با توجه به مصاحبه‌های به‌عمل‌آمده با موبدان و مردم عامه و برخی مطالب برگرفته از مقالهٔ «غذاهای سنتی» از مهوش سروشیان (۱۳۸۱) و کتاب *سروش پیر مغان* از کتابیون مزداپور (۱۳۸۱) خوراکی‌ها در میان مردمان زرتشتی به‌صورت زیر آورده می‌شوند. خوراکی‌های آیینی دستهٔ اول در مراسم ویژهٔ مذهبی طبخ و استفاده می‌شوند؛ دستهٔ دوم خوراکی‌های سنتی هستند که مختص گهنبارها است. خوراکی‌های دستهٔ یکم و دوم را زرتشتی‌ها اغلب در آیین و مراسم ویژه تهیه می‌کنند. گروه سوم را در گذشته هنگامی که گوسفندی را به‌ویژه در جشنی یا مراسمی دینی مختص همان مراسم ذبح می‌کردند و می‌پختند و بیشتر در سفره‌های مهمانی‌شان خورده می‌شود. خوراکی‌های دستهٔ آخر رنگ سنتی و قدیمی دارند و کمتر به‌صورت عادی و

روزانه آنها را می‌پزند مگر در روزهای نابر نا نبر^۱ (چهار روز در ماه را زرتشتیان از خوردن گوشت پرهیز کامل دارند).

شایان ذکر است که خوراکی‌های دسته یکم به‌ویژه در برگزاری نیایش‌های دینی، هنگام خواندن (خوانش) / *وستا*، در آشپزخانه و معمولاً به‌دست زنان تهیه می‌شود. در آن پخت‌وپز آیینی، توجه خاص به «بوی» خوراک است و در درجه اول «بوی نان» است که به‌ویژه آن را سهم و بهره «روان» می‌شمارند. در واقع، باور و فلسفه زرتشتیان از پختن غذاهای آیینی، بر ملاساختن بوی غذا برای رسیدن بو به روح در گذشتگان‌شان است. به‌گفته مزداپور (۱۳۸۱: ۶۴۱) اصطلاح بی‌ادبانه «بر بویش بگذار» (بر بو نهادن)^۲ یعنی «خبر مرگش، بهش بده» برای همه خوردنی‌ها به‌کار می‌رود و در واقع هرچه تهیه می‌شود و می‌پزند برای «نهادن بر بوی» و به‌منظور استفاده و بهره روح مردگان از بوی آن غذا است زیرا به‌باور زرتشتیان مردگان چون جسم ندارند و روح هستند و نمی‌توانند از غذاهای مراسم آیینی بخورند بوی غذا به روح آنها می‌رسد و از آن غذای آیینی بهره‌مند می‌شوند.

درباره سیروگ که هم در سوگواری و هم در جشن و هم در زندگی عادی اهمیت اصلی و درجه اول را دارد و در بخش معرفی غذاهای سنتی و آیینی مفصل به آن پرداخته شده است نیز موضوع بوی نان سرخ‌شده در روغن کنجد مطرح است و به نقل از موبدیار هومن فروهری بویرنگی برپا می‌شود تا به روان فرد در گذشته در جهان مینویی نیز برسد. این موضوع از گذشته تا کنون وجود داشته که خوراکی‌های آیین در گذشتگان بی گوشت تهیه شود و از قربانی کردن گوسفند در این مراسم پرهیز می‌کنند. به همین علت خوراکی‌های دسته سوم کمابیش جای خود را به دسته چهارم و برخی خوراکی‌های دسته اول می‌دهد، به‌طوری که غذای خوشمزّه «ببریزن»^۳ را در دوره کنونی از رده خارج کرده است و «شوربای جزگ» و «شوربای روغن» و «شوربای سروش ایزد»، که از دسته غذاهای دوره پهلوی و بسیار قدیمی هستند و آداب پختن خاصی داشته‌اند، به‌علت کمتر شدن ناداری و فقر از فهرست غذاهای زرتشتیان تقریباً رخت بر بسته است. به‌گفته مزداپور (۱۳۸۱: ۶۳۰) معلوم می‌شود که در دوره

1 Nabor

2 var-e bud naduun

3 bebrizen

قدیم این غذا به‌خاطر گسترش عمومی فقر در میان این مرمان پخته می‌شده است. از طرف دیگر، پرهیز خوراکی و رژیم‌های غذایی باعث جانسین‌شدن بعضی غذاها و منسوخ شدن آنها می‌شود. در میان زرتشتیان کرمان غذاهای سنتی، خوراکی‌ها و سفره‌های آیینی وجود دارد که در مراسم و مناسبت‌های ویژه‌ای تهیه می‌شود که در این مقاله پژوهشگر فقط به چند مورد از آنها می‌پردازد.

سفره‌های آیینی زرتشتیان کرمان و اثرپذیری آن از امشاسپندان

مهنوش فرهمند، نوشین فرامرزبان، موبد فرهنگ فلاحتی، موبدیار هومن فروهری، همگی دربارهٔ امشاسپندان نظرهای خود را مطرح کردند که به‌طور خلاصه این‌گونه بیان می‌شود: امشاسپندان جلوه‌ها یا پرتوهایی از صفات اهورامزدا هستند که پیروی از آنها باعث ایجاد اخلاق نیکو در انسان می‌شود و راه رسیدن به کمال را برای انسان برمی‌گزیند، بنابراین براساس صحبت‌های آنان «سپتته مینو» اولین اصل امشاسپندان است که خرد مقدس نام دارد و شامل کهن‌ترین نیایش و بزرگ‌داشت اهورامزدا و شکرگزاری در برابر اوست. دومین امشاسپند «وهومن» است، یعنی بهمن که معنی آن نیک‌اندیشی و صفات اخلاقی نیکو است و نیک‌اندیشی در جامعه باعث آرامش و آشتی و صلح است. بنابراین با داشتن نیک‌اندیشی و تکیه بر بهمن می‌توان دانش‌اندوزی خردمندی و فرهنگ را گسترش داد و خشم و نفرت را از خود دور کرد و اجازه نداد که اندیشه‌های انسان به خشونت و ستم‌گرایی پیدا کند.

سومین امشاسپند «آشه وهیشته» نام دارد. آشه به‌معنای قانون راستی، پاکی، عدالت و همان هنجار هستی است. در واقع، معنای پاکی درون را می‌دهد. منظور از آشه همان اندیشه، گفتار و کردار نیک است. چهارمین امشاسپند «خَشَثَرَوَئیریه» یعنی شهریور است و به‌معنی شهریار آرزوشده و نیروی شهریار است. در دین زرتشتی نیرومندی درونی انسان جایگاه بسیار بالایی دارد که در واقع تسلط بر نفس یا شهریار مینویی را در پی دارد و همان توانگری و نیرومندی در جهان مادی است. بنابراین برپایهٔ چهارمین امشاسپند، بیکاری، تنبلی، گدایی و چشم‌داشتن به دستاوردهای دیگران صفت نکوهیده و زشتی است. پنجمین امشاسپند «سپتته آرمیتی یا سپندارمذ» نام دارد و به‌معنای کامل‌اندیشی مقدس و رسیدن به مهر و فروتنی است. در واقع، کمال اندیشه با فروتنی و دوری‌کردن از غرور و خودخواهی همراه است. در دین

زرتشت زمین مظهر مادی سپندارمذ و بهترین نمونه و سرمشق فروتنی و بردباری است. پاک نگه‌داشتن زمین و آبادساختن آن و ساخت بناهای سودمند و کارآمد نشانه‌ای از الگوگیری از پنجمین امشاسپند است.

ششمین امشاسپند عبارت است از «هئورتات» یعنی خرداد. خرداد به معنی کمال و رسایی است و همواره در جست‌وجوی کمال و رسیدن به بهترین و بالاترین جایگاه مینوی است؛ یعنی شاد زیستن و شادی آفریدن، اندیشیدن به خوشبختی خود و دیگران. آب نماد مادی خرداد امشاسپند است که بهترین نمونه پاک است و خرمی و آبادانی زندگی از اوست و پاک نگه‌داشتن آب و استفاده درست از آن برای آبادانی و سرسبزی جهان نشانه بزرگداشت این فروزه اهورایی است. هفتمین امشاسپند «امرتات» یا امرداد است به معنی بی‌مرگی و جاودانگی که اشاره به حفظ سلامت بدن و ارج نهادن به زندگی دارد؛ مثل پاک نگه داشتن خانه، محیط زیست، و تندرستی و درنهایت باقی گذاشتن نام نیک از خود و رسیدن به جاودانگی.

بنابراین از تجمیع این نظریات می‌توان به این مفهوم دست یافت که شالوده و چهارچوب اعتقادی و آیینی زرتشتیان در مناسک و سفره‌ها و روزهای مقدس و حتی روزهای مربوط به جشن ازدواج، سدره‌پوشی و تدفین، با الهام گرفتن از اصول هفت امشاسپندان است. درواقع، وقتی هفت امشاسپندان فروزه‌های بسیار مهمی در زندگی معنوی هر زرتشتی محسوب شود، عدد هفت مقدس تعبیر می‌شود و نماد آن در سفره‌های آیینی‌شان بسیار پررنگ است. آنها برای همه سفره‌ها نماد هفت را در نظر می‌گیرند که تلفیقی از اعتقاد و عمل به باور امشاسپندان است. مهمترین سفره «هفت‌سین» است و مهمترین خوراکی آیینی هفت میوه یا «لرک» و «دونو» که هفت رقم حبوبات است و پایه ثابت جشن‌ها و گهنبارها را تشکیل می‌دهد.

خوراک‌های آیینی در گهنبارها

طی مصاحبه‌ای که با خانم فرین موبد شاهی انجام شد، درخصوص گهنبارها این چنین صحبت کردند؛ واژه گهنبار از گاه‌انبارکردن میوه‌های فصل آمده است و از قدیم تا کنون این‌گونه بوده که همیشه میوه‌های هر فصلی را خشک می‌کردند و زمانی که آن میوه در آن فصل وجود نداشت به صورت میوه خشک که همان «لرک» یا هفت میوه است سر سفره‌های گهنبار می‌گذاشتند. وقتی موبد/اوستای مخصوص را می‌خواند باید در پایان نام درگذشتگان را

بیاورد. یکی دیگر از موارد این است که وقتی گهنبار تندرستی را اجرا می‌کنند، باید اوستای تندرستی خوانده شود. خوراکی‌ها در این مراسم عبارت‌اند از: یک سینی هفت میوه یا لُرک شامل میوه‌هایی که در آن فصل موجود نیست و خشک شده و در یک ظرف بر سر سفره می‌گذارند. میوه‌های تازه هر فصل هم حتماً باید سر سفره گذاشته شود و هنگامی که اوستا می‌خواند باید بُرش دهند تا «بوی خوش» هوا شود. سیروگ، سیرو سداب، دونوو، شربت، شیر، خيرو، گیاه مورد و شمشاد که شاخه‌ای از برگ سبز است بر سر سفره می‌چینند به‌نشان سرزندگی و شادابی و اینها خوراکی‌ها و نمادهای ثابت بر سر سفرهٔ گهنبار هستند که بنابه انتخاب خانواده‌ها هر کسی خوراکی‌های مختلف دیگر را برحسب ترجیح خود به این موارد اضافه می‌کند. مثل چنگمال، ظرف کماچ سِهِن و سفره‌اش را پر می‌کند و اینها از زمان بسیار قدیم تا به امروز به‌ارث رسیده و نسل‌به‌نسل حفظ شده است.

گهنبارهایی که امروزه در کرمان برگزار می‌شوند شامل هر شش گهنبار اصلی در پایان فصل، به‌انضمام مراسم آیینی که پژوهشگر در طی انجام پژوهش خود در تمامی آنها شرکت کرده است نظیر گهنبار درگذشت اشو زرتشت، گهنبار شاه عباسی. به‌گفتهٔ خانم فرین موبدشاهی برخی گهنبارها با هدف دوره‌می به‌صورت گهنبار خانوادگی برگزار می‌شوند و مهمان دعوت می‌کنند، آتش رشته، دونوو، سیروگ و سدو (سیر و سداب) می‌پزند و بین فامیل و خانواده‌هایشان پخش می‌کنند و پایان هر مراسم گهنبار رسم است که همهٔ هم‌کیشان به یکدیگر می‌گویند گاه گهنبار پشت‌وپناه خانواده‌تان باشد و یا عبارت «ایدون باد، ایدون ترج باد» به‌معنی چنین باد، چنین تر باد، می‌گویند.

گهنبار درگذشت زرتشت و خوراکی‌های آن

یکی از مراسم آیینی زرتشتیان گهنبار درگذشت زرتشت است که در این روز مناسک خاصی برگزار می‌شود و سفرهٔ آیینی با نمادهای خاص چیده می‌شود. غذاهای آیینی که مختص گهنبار درگذشت زرتشت است عبارت‌اند از نان سیروگ، آتش بریانی، سیر و سداب، دونو یا دونار. سفرهٔ گهنبار درگذشت زرتشت بر روی میز بزرگی چیده می‌شود که عناصری همچون یک

لیوان شیر، تخم‌مرغ، سرکه یا خيرو، شیرینی کماج سهن، لrk (همان هفت میوه خشک‌شده‌ای که در همه مراسم‌های گهنبار همیشه وجود دارد نظیر مغز گردو، بادام، آلو خشک، پسته، برگه هلو، برگه زردآلو، نارگیل خشک، کشمش) ظرفی از میوه‌های فصل دی ماه، گیاه شمشاد، برگ سداب، گیاه آویشن، عکس اشو زرتشت و شمعدان‌های سبز در سفره‌ای که به‌رنگ سفید است چیده شده است.

پس از اتمام اوستاخوانی بر روی میزهای بزرگ به‌صورت سلف‌سرویس خوراکی‌های آیینی چیده شده است که همگان با نظم و با احترام به بزرگتران مجلس دور میز جمع شده و برای خود از غذاها سرو می‌کنند (شکل ۱). با اتمام ساعت نهار و خوردن تنقلات، صحبت‌ها و گپ‌هایی که افراد بر سر میز با یکدیگر رد و بدل می‌کنند، در نهایت احترام و آرامش هر کس لrk و سیروگ خود را تحویل گرفته و به خانه می‌رود. درواقع، دلیل برگزاری این گهنبار زنده نگه‌داشتن یاد اشو زرتشت است.

نان روغنی سیروگ (سیرو)

سیرو یا سیروگ^۱ نانی است که با استفاده از خمیر آرد گندم بدون هیچ مواد طمع‌دهنده دیگری در روغن کنجد سرخ می‌شود و زرتشتیان از دیرباز تا کنون نه‌تنها در مراسم آیینی گهنبارها و خیرات بلکه در دیگر مراسم آن را درست می‌کنند و در بین افراد حاضر در آن مراسم‌ها پیشکش می‌شود. سیروگ در مراسم آیینی درگذشتگان به‌صورت ساده پخت می‌شود ولی در مراسم جشن و سرور و دورهمی مانند: تولد، گواه‌گیران، سدره‌پوشی و غیره سیروگ را همراه با پاشیدن شکر و مغز پسته خردشده روی آن و یا با پشمک سرو می‌کنند (شکل ۲).



شکل ۱ و ۲. اوستاخوانی موبدان و سفرهٔ آیینی گهنبار درگذشت اشو زرتشت به همراه خوراکی‌های آیینی و نمادین، محل: ساختمان قدیمی آتشکدهٔ برزو آمیغی، کرمان، پنجم دی‌ماه ۱۴۰۲. عکس از پژوهشگر



شکل ۳ و ۴. چیدمان سفرهٔ خوراکی‌های آیینی درگذشت اشو زرتشت و هم‌زوری زنان زرتشتی برای تهیهٔ سیروگ. محل مطبخ آتشکدهٔ برزو آمیغی، پنجم دی ۱۴۰۲، عکس از پژوهشگر

گهنبار شاه عباسی و خوراکی‌ها و نمادهای آن

یکی دیگر از گهنبارهایی که صرفاً در شهر کرمان برگزار می‌شود گهنبار شاه عباسی است که تاریخچهٔ آن به دوران شاه عباس صفوی برمی‌گردد. در یکی از روزهای قبل از مراسم ۲۰ تا ۲۵ گوسفند ذبح می‌شود تا ناهار روز گهنبار را آماده کنند. از کله‌پاچهٔ آن برای صبحانه استفاده می‌کنند و زنانی که تبحر و علاقه دارند و اغلب زنان میانسال جامعهٔ زرتشتی را تشکیل

می‌دهند، مشغول درست کردن گویا^۱ با سیرابی‌ها می‌شوند. در واقع، گهنبارها صرفاً جنبه برگزاری مراسم آیینی ندارند، بلکه نوعی دورهمی، تفریح، هم‌بستگی و همدلی را بین آنها یادآوری می‌کند. گوشت‌هایی که از گوسفندان ذبح شده را که از قبل پخته شده و در یخچال گذاشته شده، به صورت تکه‌تکه بدون اینکه مجدد گرم شوند درون ظرف‌ها می‌ریزند و به همراه ماست، مقداری سیر و سداب دونو سرو می‌کنند.

خانم مهنوش فرهمند که یکی از مصاحبه‌شونده‌های زرتشتی و ۷۱ ساله است درباره فلسفه گهنبار شاه عباسی داستانی را روایت می‌کند:

در زمان شاه عباس صفوی میان یک زرتشتی و مسلمان دعوی لفظی صورت می‌گیرد و در این دعوا فرد مسلمان کشته می‌شود. پس از اطلاع‌دادن به حاکم شهر کرمان حاکم دستوری عجیب می‌دهد. به وزیر خود می‌گوید دست خود را در خمرهٔ غسل فرو ببر و بعد در یک ظرف ارزن قرار بده. به تعداد دانه‌های ارزن که به غسل چسبیده‌اند باید زرتشتی کشته شود و این‌گونه مجازاتی را برای آن فرد خطاکار در نظر می‌گیرد. تا قبل از رسیدن روز اجرای حکم، شاه عباس صفوی که آن موقع پایتخت وی در اصفهان بود، شب قبل از اجرای این حکم خواب می‌بیند کرمان را دود و آتش فرا گرفته و شهر رو به نابودی است. روز بعد شاه عباس سوار بر اسب به کرمان می‌آید تا ببیند که بر کرمان چه می‌گذرد، درباریان به گوش شاه عباس می‌رسانند که حاکم کرمان تصمیم دارد در ازای کشته شدن یک مسلمان صدها زرتشتی را قتل عام کند. شاه عباس پس از شنیدن این داستان به حاکم دستور می‌دهد که به ازای کشته شدن یک مسلمان باید فقط همان فرد زرتشتی که خطاکار بوده است کشته شود. بدین وسیله شاه عباس ضامن زنده ماندن صدها زرتشتی دیگر می‌شود که بی‌گناه بودند. بنابراین زرتشتیان به رسم احترام و سپاسگزاری، از آن روز به بعد قرن‌هاست که در کرمان در این روز گهنبار شاه عباسی را برگزار کرده به پاس داشت و تشکر از شاه عباس صفوی و همچنان اسم این مراسم گهنبار شاه عباسی کرمان است.



شکل ۵. چیدمان سفرهٔ خوراکی‌های آیینی و نمادین گهنبار شاه عباسی (چهره میدیایرم گاه)، محل: آتشکدهٔ دولتخانه، یازدهم دی ۱۴۰۲، عکس از پژوهشگر



شکل ۶. نمایی از اصلی‌ترین خوراکی‌های آیینی در گهنبار شاه عباسی شامل دونو، سدو، گوشت بریانی سرد و ریش‌شده، محل: آتشکدهٔ دولتخانه، یازدهم دی ۱۴۰۲، عکس از پژوهشگر

نمادهای آیینی در خوراکی‌های سنتی

نمادهای آیینی سفره‌ها

در مصاحبه‌ها مشخص شد موارد اصلی که سر سفره‌های آیینی زرتشتیان قرار می‌گیرند عبارت‌اند از: یک کاسه شیر فرآوردهٔ حیوانی نماد وهومنه یا بهمن امشاسپند، مجمر آتش‌سوزان (آفرینگان) با بوهای خوش نماد آشه وهیشته یا اردیبهشت امشاسپند، یک کاسه از جنس روی

شامل آب، یک سیب، برگ‌های آویشن، کلچه (ظرف فلزی) از جنس مس یا آلومینیوم (نماد خشتروئیرویه یا شهریور امشاسپند)، یک سینی حاوی میوه‌های فصل، سینی دیگری با میوه‌های خشک (محصولات زمین نمادی از امشاسپند سپنتاآرمیتی). آب داخل این ظرف‌های فلزی نماد هئورتات یا خورداد امشاسپند و شاخه‌های مورد که یک گیاه همیشه سبز است، قلمرو گیاهی، نماد امرتات یا امرداد امشاسپند، غذاهای پخته‌شده آیینی.

در مصاحبه‌ای که با موید فرهنگ فلاحتی در آتشکده انجام شد ایشان مناسک آیینی سفره هفت‌سین زرتشتیان کرمان را این‌گونه تشریح کردند که سفره هفت‌سینی که زرتشتیان، نوروز در خانه‌های خود می‌اندازند شامل نمادها و خوراکی‌هایی است که هرکدام معنا و مفهومی دارد. بر سر سفره نوروزی نمادهایی از امشاسپندان (وهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمزد، خورداد، امرداد) گذاشته می‌شود که در زیر به توضیح آن پرداخته می‌شود.

- کتاب *اوستا*: در هر آیین و مذهبی کتاب مقدس آن مذهب بر سر سفره نوروزی گذاشته می‌شود که زرتشتیان نیز کتاب *اوستا* و *یاگات‌های مقدس* را به نشان اورمزد (اهورامزدا، خدا) بر سفره قرار می‌دهند.

- تخم‌مرغ و شیر: وهمن یا نیک‌اندیشی یکی از صفات برجسته و بارز اهورامزدا است. وهمن امشاسپند که نگهبان جانوران سودمند در جهان مادی است، به نشان و یاد این امشاسپند بر سر سفره مراسم، تخم‌مرغ و شیر که هر دو از محصولات حیوانات سودمند هستند گذارده می‌شود.

- شمع یا چراغ: نور و روشنایی که فروزه مقدس اهورامزداست، اردیبهشت امشاسپندان و در جهان مادی نگهبان آتش مقدس است. به نشان از این امشاسپند شمع یا چراغ روشن و یا مجمر آتشی بر سر سفره نوروزی گذاشته می‌شود.

- سکه یا کاسه فلزی: کاسه روزین (در قدیم این کاسه بسیار رواج داشت و به گفته یکی از مصاحبه‌شونده‌ها در ساخت آن از عیار کمی طلا نیز استفاده می‌شد)^۱ یا کاسه برنجی و یا مسی که داخل آن آب پاک همراه با آویشن و یک عدد سیب یا انار که جزو میوه‌های مقدس هستند، بر سر سفره قرار می‌دهند و همچنین تعدادی سکه که نماد شهریور

۱- استناد به گفته یکی از مصاحبه‌شونده‌ها

امشاسپند (قدرت و شهریای است) و نگهبان فلزات در جهان مادی است را بر سر سفره می‌گذارند.

— سفره: نماد امشاسپندی که نشان از مهر و فروتنی و عشق و محبت دارد، «سپنته آرمیتی» که نگهبان زمین‌های سودمند در جهان مادی است، (سفرهٔ سبز برای آیین‌های شادی و سفید برای آیین‌های درگذشته) است، بر روی زمین پهن می‌کنند و دیگر نمادها را در دل سفره جا می‌دهند.

— آب پاک: نماد دیگری که بر سر سفرهٔ نوروزی یا آیین‌های دینی گذاشته می‌شود آب پاکی است. آب زلال و پاک و تازه که نماد خورداد امشاسپند (رسایی و کمال) است. این فروزه نگهبان آب‌های پاک جهان است.

— سبزه و گل: دیگر نماد امشاسپندان سبزه و گل، نماد امرداد امشاسپند (جاودانگی) است. این فروزه نگهبان تمام گیاهان سودمند بر روی زمین است. انتخاب سبزه یا کاشت دانه‌های غلات نشان از ریشه‌داربودن و رزق‌وروزی است که با سبزکردن آنها آرزوی سالی پر از برکت همراه با روزی زیاد است. این‌ها نمادهایی از امشاسپندان بودند که بر سر تمامی سفرهٔ آیین‌ها گذاشته می‌شود، به‌ویژه نوروز که با رنگ و لعاب خاص خود تزئین می‌شوند. همچنین هر شهر و محله‌ای بر سر سفرهٔ نوروزی خود چند خوراکی و شیرینی محلی نیز می‌گذارند مانند کماچ شیرین و کماچ سن، کلمپه که نمادی از شیرینی‌های محلی کرمان است. از طرفی بشقابی از سبزی پلو با ماهی و نان محلی و پنیر و سبزی و کاهو به نشان از روزی حلال و پربرکت بر سر سفره گذاشته می‌شود. علاوه بر این نمادها، ایرانیان از قدیم هفت چین که شامل محصولات دست‌چین از میوه‌های درختی (به‌گونهٔ خشکبار) است را بر سفره می‌گذاشتند و اکنون نیز در برخی از خانواده‌ها این رسم کماکان باقی است. از آنجایی که عدد هفت در دین زرتشتی مقدس است و هفت امشاسپندان در واقع در بُعد معنوی خود هفت مرحلهٔ رسیدن به اهورامزداست و یا به‌گفتهٔ خانم نوشین فرامرزیان یکی از زرتشتیان مصاحبه‌شونده، می‌توان معادل آن همان هفت مرحلهٔ عرفان در مولانا را نیز بیان کرد، از این جهت بر سر سفرهٔ نوروزی هفت نشان گذاشته می‌شود.^۱

۱. تجمیع مصاحبه با فرین موبد شاهی، آزیتا نوزری، مهنوش فرهنگد، نوشین فرامرزیان

روز سروش ایزد و سفره آیینی

از جمله مراسم آیینی که همچنان در کرمان برگزار می‌شود، دوره‌می و نیایش در روز سروش ایزد است که پژوهشگر در آن شرکت کرده است و هر ماه براساس تقویم زرتشتیان هر روز از ماه اسم خاصی دارد و هر ماه در روز سروش اکثر زرتشتیان شهر کرمان از ساعت ۴ پسین در محل آتشکده دولت‌خانه دور هم جمع می‌شوند و پس از خوانش *اوستا* توسط موبد، این روز را گرامی می‌دارند. به گفته زنان مصاحبه‌شونده، سفره آیینی در تمامی رسوم به‌جز گواه‌گیران و هفت‌سین که روانداز ساتن یا حریر به رنگ سبز دارد، در سایر موارد سفره به رنگ سفید است و با خوراکی‌هایی که شامل میوه‌های همان فصل است و شامی که توسط زنان در نظر گرفته می‌شود از هم‌کیشان پذیرایی می‌کنند.



شکل ۷. جشن روز سروش ایزد و اوستاخوانی موبد مهران شهریاری، محل: آتشکده دولتخانه، زمان مرداد ۱۴۰۲، عکس از پژوهشگر

نمادهای آیینی در جشن سدره‌پوشی و سفره آن

در خصوص آداب و مناسک مربوط به جشن سدره‌پوشی نوجوانان زرتشتی، خانم فرین موبد شاهی که خود زمانی معلم دینی فرزندان زرتشتیان بوده است این‌گونه توضیح می‌دهد:

مراسم سدره‌پوشی از چند بخش تشکیل می‌شود؛ بخش اول شامل تدارک نمادهای آیینی که برای چیدمان سفره باید آماده شود؛ که در این مرحله قبل از شروع مراسم، پدر و مادرهایی که

بچه‌هایشان باید سدره‌پوش شوند، میز سدره‌پوشی را آماده می‌کنند. مهم‌ترین قسمت این میز مربوط به خوراکی‌هاست: یک سینی لُرک که همان چند میوه است و همیشه لُرکِ مراسم شادی و جشن با لُرکی که در مراسم درگذشتگان تهیه می‌شود متفاوت است، خصوصاً از لحاظ خشکبار آن. مثلاً برای درگذشتگان حتماً خرما خشک نیز گذاشته می‌شود اما برای سدره‌پوشی و گواه‌گیران متفاوت است. میز سدره‌پوشی شامل لُرک، گل سرو، شمعدان و شمع به تعداد سدره‌پوشان، چوب سندل و کُنْدِر، نقل و شیرینی، قند سبز و بشقاب به تعداد دانش‌آموزان سدره‌پوش که شامل برنج، جو، برگ آویشن و بند کشتی را نیز در بشقاب نقل می‌گذارند. کاسه‌های برنج به تعداد دانش‌آموزان سدره‌پوش بر سر سفره باید باشد. قسمت دوم این مراسم انتخاب دختران نابالغ است که لباس‌های سنتی زرتشتی یعنی مخنا^۱ (مکنا)، شوال^۲ و یک پیراهن گل‌دار به رنگ شاد بر تنشان و آینه و گلاب‌پاش به دستشان است و یکی دیگر از دختران کاسهٔ نقلی در دست دارد و از دانش‌آموزان استقبال می‌کند و آنها را به داخل سالن هدایت می‌کند. قسمت سوم نیز این‌گونه است که بچه‌هایی که اکنون می‌خواهند سدره‌پوش شوند، هرکدام با یک شمع در دست وارد سالن می‌شوند و موبدان نیز در کنار آنها وارد سالن می‌شوند با همراهی افرادی که ساز و دُهل، شادی و دف‌زنی انجام می‌دهند. موبدان که به بالای سِن رفتند، مراسم سدره‌پوشی را آغاز می‌کنند و هرکدام از سدره‌پوشان جلوی موبد قرار می‌گیرند و موبدان شروع به خواندن *اوستای* تندرستی نموده و دانش‌آموزان نیز همراه با خوانش موبدان جملات را تکرار می‌کنند. و پس از آن مراسم با کیک و شربت و شیرینی به پایان می‌رسد.

نمادهای فرهنگی در خوراکی‌های جشن ازدواج

طبق صحبت‌های زنان مصاحبه‌شونده (نوشین فرامرزیان، فرین موبد شاهی، مهنوش فرهمند و آریتا نوذری) پذیرایی مخصوص شب خواستگاری براساس سنت آب گرم و نبات است و اصلاً در شب خواستگاری برنج سرو نمی‌شود، زیرا معتقدند که برنج شگون ندارد و از جمله خوراکی‌های جشن گواه‌گیران یک سینی بزرگ شامل لُرک است که تفاوت لُرک مراسم عروسی

۱ مخنا یا مکنا یک روسری حریر است که پوشش سر را کامل می‌کند.

۲ شوال همان شلوارهایی است که تا ساق پا می‌رسند و دور کش هستند.

با مراسم عزا در خشکیار آن است. مثلاً در مراسم درگذشتگان خرما خشک حتماً وجود دارد اما در مراسم گواه‌گیران نقل، شکلات و نخود و کشمش نیز با لرک مخلوط می‌شود و علاوه بر نمادهایی که بر سر سفره گواه‌گیران با معانی خاص خود گذاشته می‌شود و سرو غذا کاملاً سلیقه‌ای و مطابق با بودجه اقتصادی هر خانواده است که معمولاً امروزه در تالارهای عروسی سفارش غذا براساس منوی آن تالار است و غذا در شب جشن عروسی جنبه عمومیت دارد.

خوراک‌های آیینی در مراسم سوگ

خانم آزیتا نوذری، ویدا کیوان آذر، و مهنوش فرهمند که هر سه از فعالین انجمن زنان زرتشتیان کرمان هستند، درخصوص خوراکی‌های سفره درگذشتگان نظرهای مشابهی داشتند. خانم آزیتا نوذری در عکس زیر که مراسم یادبود روان‌شاد پدرشان است توضیح می‌دهند که زرتشتیان رسم دارند هر سال در روزی که پدرشان براساس روزهای تقویم خودشان درگذشته است، برای ایشان سفره یادبود بیندازند و در این مراسم موبد در ساعتی از روز به منزل ایشان آمده و کنار سفره‌ای که برای ایشان انداخته‌اند/وستای مربوطه را می‌خواند و پس از خوانش *اوستا* و متبرک کردن خوراکی‌ها طبق رسم، خوراکی‌های سر سفره که موبد بر آنها *اوستا* خوانده‌اند را بین هم‌کیشان تقسیم می‌کنند. نمادهای آیینی بر سر این سفره‌ها عبارت‌اند از: برگ سرو، برگ گیاه مورد، حلوا، یک ظرف بزرگ لرک، سیر و سداب، کماچ سهن، انواع میوه‌های فصل، آینه، کاسه آب، شمع، شراب، گلاب، نان و یک لیوان شربت. البته هفت مورد اولی برای همه عمومیت دارد و بقیه موارد به دل‌خواه افراد است.



شکل ۸ اوستاخوانی موبد فرهنگ فلاحتی در مراسم سالگرد درگذشت یکی از زرتشتیان به نام داریوش نوذری.



شکل ۹. سفرهٔ خوراکی‌های آیینی و نمادین. مکان: منزل شخصی خانم آزیتا نوذری یکی از اعضای انجمن زنان زرتشتی کرمان؛ زمان: دی‌ماه ۱۴۰۲؛ توضیح اینکه به‌دلیل ممنوعیت ورود افراد غیرهم‌کیش در این مراسم این عکس به درخواست پژوهشگر توسط یکی از مصاحبه‌شوندگان به‌نام آزیتا نوذری گرفته شده است.

در ادامه به چند مورد از خوراکی‌های آیینی سوگ که منحصراً توسط زرتشتیان تهیه و مصرف می‌شود اشاره می‌شود:

گیاه سداب و غذای آیینی سیروسداب (سدو)^۱

سداب یک گیاه سبز بسیار مهم است که در غذاهای آیینی زرتشتیان نقش بسیار خاصی داشته و به‌گفتهٔ آنان این گیاه به‌دلیل دارابودن خاصیت ضد میکروبی بالا و آرامش‌بخشی‌ای که دارد از گذشته تا به امروز هم از برگ سبز آن به‌عنوان نماد بر سر سفرهٔ درگذشته و یا بر روی کفن میت هنگام دفن و حتی روی قبر گذاشته می‌شود و هم از آن در یک خوراک پختهٔ کاملاً ویژهٔ زرتشتیان با انجام ترکیباتی با سایر سبزیجات خاص با نام سدو یا سیر و سداب طبخ می‌کنند که حتی در روز تدفین بین بازماندگان توزیع می‌شود با همان دلایل آرامش‌بخشی. طبق گفته‌های بانوان زرتشتی که مورد مصاحبه قرار گرفتند (نوشین فرامرزیان، آزیتا نوذری، مهنوش فرهنگمند) هنگام مراسم درگذشتگان از روزگاران قدیم تا کنون با ترکیب سیر و نعنا و سرکه خوراک سیر و سداب یا «سدو» پخته و سرو می‌شود. موبد فرهنگمندی نیز در مورد این غذای آیینی این‌گونه ادامه می‌دهد که «در زمان قدیم به‌دلیل اینکه هنوز سرکه اختراع نشده بود

1 sedab/sedo

و از طرفی باید فرایند ضدعفونی انجام می‌شد، زرتشتیان گیاهی بسیار قدیمی و ارزشمند به نام سداب را شناخته بودند که منحصرأ در مراسم آیینی درگذشتگان مورد استفاده قرار می‌گیرد».



شکل ۱۰. خوراک آیینی سیر و سداب (سدو) تهیه شده از گیاه سداب. محل: باغچه آتشکده دولتخانه، زمان: خرداد ۱۴۰۲. عکس از پژوهشگر



شکل ۹. گیاه سداب یک گیاه آیینی و دارای عطر و بوی تند است که خاصیت ضدعفونی‌کننده و آرامش‌بخش دارد و صرفأ توسط زرتشتیان در غذای آیینی استفاده می‌شود.

چو غوبریزو (چغور بَغور)^۱

از خوراک‌های رایج میان زرتشتیان شهرهای گوناگون به‌ویژه یزد و کرمان است. این خوراک جزو خوراک‌های آیینی و خانگی است که روی سفره آیینی درگذشتگان هم جای می‌گیرد. همچنین این خوراک بیشتر در روزهای نَبَر^۲ (پرهیز از خوردن گوشت) نیز در میان زرتشتیان پخته می‌شود.

دونار یا دونوو^۳

خانم مهنوش فرمند در مصاحبه‌شان در خصوص این غذا می‌گوید: «دونو غذایی است که از حدود چند گونه حبوبات گاهی تا هفت مورد (نخود، لوبیا، عدس و غیره) به‌همراه چغندر درست می‌شود که از گذشته‌های بسیار دور حتی زمانی که زرتشتیان به‌لحاظ اقتصادی خیلی

1 choghoberizo/chaqor baqur

2 Na'bor

3 dunoo/donar

قدرتمند نبوده‌اند، در گهنبارها و مراسم درگذشتگانشان می‌پختند». موبد فلاحتی همچنین در مورد این غذا معتقد است:

دونو به دلیل اینکه مواد تشکیل‌دهندهٔ آن از دانه‌هایی است که از زمین برداشت می‌شده و از طرفی در عین ساده‌بودن غذای پرخاصیت و مغذی‌ای بوده است و همچنین همهٔ اقشار جامعه زرتشتی از فقیر و غنی می‌توانستند آن را تهیه کنند و منجر به برتری خاصی بین طبقات اجتماعی هم‌کیشان نمی‌شده، خوردنش رواج یافته است و چون طبق رسم زرتشتیان وقتی فردی فوت می‌کند، نزدیکانش بسیار غصه می‌خورند و از طرفی تا ۳ روز رسم خوردن گوشت ندارند، این غذا به قوای بدن و توان آنها کمک می‌کند که سرپا شوند و بتوانند از پس اندوهی که پیش آمده است برآیند.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین کارکردهای برگزاری آیین‌ها و گردهمایی‌ها ارتباط برقرارکردن انسان‌ها با یکدیگر و حفظ انسجام اجتماعی و کسب لذت با هم بودن است. در همهٔ آیین‌ها و جشن‌ها افراد یک موضوع اصلی و محوری برای دور هم جمع شدن دارند. در سنت زرتشتی هم آماده‌سازی و شرکت در تهیهٔ غذا مفهومی بیشتر از کار فیزیکی برای تأمین نیازهای جسمانی دارد. در واقع، این کار علاوه بر گردهمایی‌ها و ارتباط برقرارکردن با یکدیگر جنبه‌های مادی و معنوی خلقت را در بر می‌گیرد و جسم و روان را تغذیه می‌کند. در بسیاری از سنت‌های زرتشتی غذای تهیه‌شده به روش آیینی نقش بسیار مهمی دارد. همچنین در آیین‌های مربوط به درگذشتگان غذاهای ویژه‌ای به کار برده می‌شود که باور آنها بر این است که روان از بوی غذا لذت برده و شاد می‌شود. بنابراین، باور حضور فیزیکی غذاها چه به صورت پخته و یا غیره آیین‌های مذهبی، ارتباط ناگسستنی با نگهبانان معنوی آنها یعنی امشاسپندان دارد و هدف سپاسگزاری از اهورامزدا در قبال بخشش‌های اوست. در مراسم گهنبارها که در شهر کرمان در پایان هر فصل برگزار می‌شود پس از جمع‌شدن همهٔ افراد در آن مکان که آتشکده و سالن اجتماعات است با انداختن سفرهٔ آیینی گهنبار و گذاشتن نمادهای آیینی بر سر آن سفره و سرایش قسمت‌هایی از کتاب *اوستا* توسط موبدان هم‌آزوری (تعامل) و هم‌بستگی در میان اعضا به وجود می‌آید. افراد با گوش‌دادن به نیایش‌ها و سرایش *اوستا* به آرامش دست می‌یابند و

پس از پایان اوستاخوانی تمام خوراکی‌هایی که بر سر سفره آیینی توسط موبد متبرک شده‌اند و اوستا بر آنها خوانده شده است بین هم‌کیشان تقسیم می‌شود و بدین ترتیب نوعی همدلی مهربانی و هم‌نوع‌دوستی را به‌نمایش می‌گذارند. مثلث آشپزی لوی استراوس بر مبنای فرایند پخت‌وپز است که تغییر شکل محتویات خام به پخته را شامل می‌شود. پخت‌وپز به‌جای اینکه یک فرایند طبیعی تلقی شود می‌تواند یک فرایند فرهنگی باشد درحالی‌که فرایند طبیعی، مواد خام را پوسیده و فاسد می‌کند. مثلث آشپزی لوی استراوس جنبه دیگری دارد که آن ارتباط میان روش‌های مختلف پخت‌وپز، ویژگی‌های فرهنگی افراد و جایگاه اجتماعی آنان را نشان می‌دهد (ودادهیر و جوان، ۱۳۹۶: ۱۴۵) و این موضوعی است که در ارتباط با غذاهای آیینی مردمان زرتشتی کرمان قابل مشاهده است. امروزه غذا علاوه‌بر اینکه محصولی برای رفع نیازهای بیولوژیک افراد است محصولی فرهنگی نیز محسوب می‌شود.

غذا انعکاس‌دهنده جهان‌بینی، باورها، ارزش‌ها، هنجارها و آموزه‌های فرهنگی مردم زرتشتی کرمان است. با توجه به هدف پژوهش درخصوص تغذیه زرتشتی‌ها و عناصر نمادین این غذاها می‌توان گفت غذاهای آیینی مردم زرتشتی کرمان پر از نماد، نشانه و معنا است، اما بیشترین تمرکز و باور یک فرد زرتشتی از درست‌کردن غذاهای سنتی و آیینی «بوی» آن غذا است که به‌باور آنها هدف از پختن غذاهای آیینی، بودارکردن غذا برای شادی روح درگذشتگان‌شان است و به‌نقل از هادخت نسک درواقع بوی خوش نشانه بهشت است. ضمن اینکه در تهیه یک خوراک علاوه‌بر جنبه دینی به‌عنوان انجام مناسک مذهبی، جنبه بهداشتی و مغذی بودن و اجتماعی بودن (دور هم جمع شدن و اتحاد) نیز مد نظر قرار دارد. از منظر لوی استراوس غذا به‌عنوان واسطه‌ای بین طبیعت و فرهنگ عمل می‌کند و فعالیت آشپزی دگرگونی از طبیعت به فرهنگ است. لوی استراوس بر نقش غذا به‌عنوان دلالت‌کننده، طبقه‌بندی‌کننده و برسازنده هویت تأکید می‌کند؛ معنی دادن به جهان، نظم افراد و وقایع از طریق اعمال روزانه ابتدایی که در آن خوردن و نوشیدن کاملاً حیاتی است. از طرف دیگر، خوراک و غذا خوردن به‌مثابه نظامی از معانی در نظر گرفته می‌شود. (همان: ۱۵۵). وی، مواد، تکنیک‌های تهیه و عادت‌های غذایی را بخشی از این نظام معانی می‌داند و معتقد است که ما از طریق خوراک با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم. این ارتباط می‌تواند در جهت نشان‌دادن همسانی و یا بیان تمایز به‌کار رود، که در این صورت می‌توان خوراک را به‌مثابه امری کارآمد در فرایند تولید و بیان هویت تلقی کرد.

بنابراین غذا را می‌توان به‌عنوان نظامی معنابخش که در ترسیم مرزهای اجتماعی کمک‌رسان است توضیح داد. از دیدگاه اشتراوس به‌نقل از کانن و استریک (Counihan and Esterik: 2012) روشن است که غذا تنها یک نیاز فیزیولوژیک نبوده، بلکه یک نیاز اجتماعی و نمادی برای تعلقات ذهنی، آداب و سنن، جایگاه اجتماعی و روابطی است که بین افراد جامعه حکم‌فرماست. خلاصه کلام اینکه غذا برای مبادله، هدیه‌دادن، منزلت اجتماعی و استحکام پیوندهای اجتماعی است نه صرفاً برای مصرف شخصی. به‌عبارت‌دیگر، ما مشابهت خودمان را با دیگران از طریق شیوه خوردن برخی چیزها نیز می‌توانیم درک کنیم. همه این خوراکی‌ها دارای عناصر نمادین و مفاهیم گوناگون هستند که توسط پژوهشگر این نمادها و نشانه‌ها و مفاهیم آنها در غذاهای سنتی-آیینی زرتشتیان کرمان کاملاً مشاهده شد.

منابع

- روح الامینی، محمود (۱۳۹۷). *آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز*، تهران: آگاه، چاپ پنجم.
- روح الامینی، محمود (۱۳۹۴). *زمینه فرهنگ‌شناسی*، تهران: عطار، چاپ یازدهم.
- فیروزگری، مهربان، پروا نمیرانیان (۱۳۹۶). *سنت‌های مربوط به غذاهای آیینی زرتشتیان ایران*، فروهر، ۴۷-۴۶.
- گشتاسب، فرزانه (۱۳۹۹). *گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن. فصل‌نامه مطالعات مردم‌شناختی*، (۲)، ۱۸-۳۳.
- محمدی، بیوک (۱۳۷۳). *الگوهای فرهنگی خاموش، نامه علوم اجتماعی*، (۷)، شماره پیاپی ۱۱۹۱، ۳۱۲-۳۰۳.
- مزدپور، کنایون (۱۳۸۱). *خوراکی‌های آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران*. در: *سروش پیرمغان، یادنامه جمشید سروشیان*، جلد اول، تهران: ثریا.
- دادهیر، ابوعلی و سارا جوان (۱۳۹۵). *درآمدی بر ساختارگرایی لوی اشتروس*، تهران: جهاد دانشگاهی.

Sidney W. Mintz and Christine M. Du Bois, (2002), *The Anthropology of Food and Eating, Annual Review of Anthropology*, (31), Pp. 99-119

Taylor A. Nelson (2021). *Food and Purity in Zoroastrianism: Then to Now, Intermountain West Journal of Religious Studies*, 11(1): 47-60.

Counihan C, Van Esterik P. (2012), *Food and culture: A reader*. New York. Routledge

مقاله پژوهشی

قصه‌های پریان انقلابی در ایران، روسیه اتحاد شوروی، چین و

کوبا: پژوهشی انسان‌شناختی – تطبیقی

علیرضا حسن‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۵

چکیده

یکی از رخدادهای مهم فرهنگی - فکری در دوره پهلوی دوم، ظهور و گسترش روشن‌فکرانی با گرایش‌های چپ بود که به بازسازی قصه‌های پریان ایرانی دست یازیدند. این روند، پدیده‌ای منحصر به فرد در ایران نبود، بلکه می‌توان الگوهای مشابهی را در کشورهای که نماد نظام‌های مارکسیستی قرن بیستم به‌شمار می‌روند، از جمله اتحاد شوروی، چین و کوبا مشاهده کرد. در این کشورها نیز قصه‌های پریان به‌مناسبت ابزارهای سیاسی برای انتقال آرمان‌ها و جهان‌بینی انقلابی بازتولید و بازتفسیر شدند. این پژوهش با رویکردی انسان‌شناختی، به بررسی اشکال گوناگون بازسازی قصه‌های پریان انقلابی در چهار کشور یادشده می‌پردازد و آن‌ها را در پیوند با قصه‌ها و آیین‌های گذار تحلیل می‌کند. تمرکز اصلی مطالعه بر مفهوم «فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک» و سازوکارهای نفوذ ایدئولوژی در لایه‌های روایی، نمادین و اخلاقی قصه‌های پریان است. اهمیت این موضوع به‌ویژه در تأثیرگذاری گسترده نویسندگان و شاعران ایرانی چون صمد بهرنگی، احمد شاملو، محمد پریان، فروغ فرخزاد و داریوش عباده‌ای در اشاعه نوعی جهان‌بینی انقلابی در سال‌های پیش از انقلاب (از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷) نمایان می‌شود. در این پژوهش از نظریات ویکتور ترنر، ماکس گلوکمن، جک زیپس و والتر بنیامین بهره گرفته شده است. از منظر رویکرد ریخت‌شناسی قصه‌های پریان نیز چهارچوب‌های مفهومی ولادیمیر پراپ، استیت تامپسون و هانس جرج اوتر به‌کار رفته است. پژوهش حاضر می‌کوشد با مقایسه انسان‌شناختی قصه‌های پریان انقلابی در ایران با نمونه‌های مشابه، به درکی عمیق‌تر از اشتراک‌ها و تمایزهای گفتمانی این متون دست یابد. بدین منظور، از روش تحلیل گفتمان انتقادی با تأکید بر الگوی نورمن فرکلاف استفاده شده است.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی تطبیقی، بازسازی انقلابی، تحلیل گفتمان انتقادی، فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک، قصه‌های پریان.

۱ دانشیار پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری. تهران. ایران.

۱. مقدمه: مسئله، اهمیت و تعریف موضوع

آشفتگی‌های ناشی از اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ از سوی قوای متفقین در جنگ جهانی دوم، با نفوذ بیشتر اتحاد شوروی در ایران و ظهور حزب توده (۱۰ مهر ۱۳۲۰) همراه شد (مدیر شانه‌چی، ۱۴۰۳). ظهور مخفی و آشکار این حزب، تجربهٔ مخالفت با ساختار قدرت خانوادگی پدر (نظام پدرسالار) را به سمت عضویت در این حزب سوق داد (حسن‌زاده، ۱۴۰۴: ۲۹۳). این سرکشی و جدایی نمادین را می‌توان در زندگی برخی از روشن‌فکران ایرانی چون جلال آل‌احمد و مهرداد بهار به‌طور برجسته مشاهده کرد (همان). مخالفت آنان با اقتدار سستی پدر در خانواده منجر به انتخاب کنشی سیاسی در قالب گرایش به جریان‌های چپ شد؛ جریانی که خود را در تضاد با ساختار قدرت سستی تعریف می‌کرد. با رونق‌گرفتن جریان مارکسیسم در کل جهان، که از پیروزی اتحاد شوروی در جنگ جهانی دوم متأثر بود، عملاً یک آیین گذار جدید، حزبی و سیاسی در ایران نیز شکل گرفت و بخش بزرگی از جوانان دورهٔ خویش را با توجه به نیاز آنان به طغیان بر ضد سیمای مقتدر پدر و خانوادهٔ پدرسالار در عصر نوسازی ایرانی به سمت پیوستن به این حزب کشاند. این در حالی است که هم‌زمان دولت وقت نیز با ایجاد سازمان پیشاهنگی در کشور، گونه‌ای آیین گذار دولتی را در دو دورهٔ پهلوی اول و دوم با تفاوت‌هایی قابل توجه پیش‌روی نوجوانان و جوانان ایرانی نهاد که با پوشیدن لباسی ویژه و متحدالشکل همراه بود (دلفانی، ۱۳۸۲). با این همه، در مقایسهٔ این دو می‌توان گفت سازمان پیشاهنگی هرگز به میزان نفوذ حزب توده در میان جوانان ایرانی دست نیافت.

پس از رخداد ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و کاهش قدرت نهادی حزب توده در ایران، با ظهور و گسترش بیشتر و زیرزمینی جریان‌های ملی‌شیایی چون مجاهدین خلق، فدائیان خلق و... فرهنگ چپ به یک قدرت ضدساختاری و منبع پادگفتمان‌های روشن‌فکرانه در برابر نظام سیاسی وقت تبدیل شد. در این شرایط عملاً فضا و فرصت بیشتری برای بازسرای و بازآفرینی قصه‌های عامیانه و پریان به‌منظور تأثیرگذاری فکری و سیاسی بر جوانان و جامعه به‌وجود آمد. آیین گذار انقلابی در بازهٔ زمانی پهلوی دوم در آثار علی شریعتی و جلال آل احمد ظاهر شد و با معنایی انقلابی بروز یافت؛ تفسیری که اعتبار آیین را تنها در نقش و روح انقلابی و برانداز آن می‌جست (حسن‌زاده، ۱۴۰۱). درمقابل، صمد بهرنگی، احمد شاملو، فروغ فرخزاد و بیژن مفید

قصه، شعر و نمایش پریان انقلابی را به‌عنوان یکی از صورت‌های اصلی بیان ادبی و هنری خود برگزیدند. شیون فومنی یکی از شاعران گیلکی‌سرا که محبوب مردم گیلان در دوره تاریخی آغاز انقلاب بود، در مجلس شعری با حضور مردم، طی مقدمه‌ای قبل از سرایش شعری با نام نقل و نبات هاپ، استفاده از زبان شعر و مضامین مردمی را کمکی مؤثر برای معرفی استعمار و امپریالیسم به توده بی‌سواد روستایی می‌داند (Karimi and Hassanzadeh, 2018). از این رو، می‌توان گفت عملاً ما با تفسیر چپ فرهنگ عامه و قصه‌های پریان انقلابی و از جمله کارکرد آن در قالب یک قصه-گذار ایدئولوژیک و سیاسی در طی سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ مواجه هستیم.

ویکتور ترنر در مقاله معروف خود «نماد و اسطوره» (Turner, 1968) و آثار دیگرش (Turner, 1974) نشان می‌دهد که وضعیت آستانه‌ای تنها دربردارنده آیین و از جمله آیین گذار نیست، بلکه هم‌زمان ادبیات و قصه‌های گذار و آستانه‌ای را هم دربردارد. این قصه‌ها در ایران نیز در مطالعه بازنمایی بلوغ زنانه و مردانه مورد پژوهش بوده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۸۱). در این قصه‌ها قهرمان خانه را ترک کرده و در مسیر بلوغ و جدایی از خانه و خانواده بر نمادهای «شر» غلبه می‌کند تا به مرحله «بازپیوست» یعنی ازدواج با دختر پادشاه و حتی کامیابی در نشستن بر تخت سلطنت برسد (حسن‌زاده، ۱۳۹۵؛ ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۳). در حالی که در پهلوی اول و دوم «اسطوره»، خود، مرکز یک بازگشت ناسیونالیستی به عصر طلایی پیش از اسلام در گفتمان دولت وقت بود (Boroujerdi, 1996; Karimi and Hassanzadeh, 2010; Hassanzadeh, 2013)، گفتمان باستان-اسطوره‌گرایی دولت در برابر دو پادگفتمان در بازه پهلوی دوم قرار گرفت: نخست اسطوره‌شناسی پیش‌آریایی و بین‌النهرینی مهرداد بهار که معتقد بود باید به اهمیت اقوام پیش‌آریایی در خلق میراث و متون فرهنگی و تمدنی ایران چون آیین (نوروز) و اسطوره (سیاوش) توجه داشت و در نقطه مقابل اسطوره‌شناسان ملی‌گرایی چون ابراهیم پورداوود قرار می‌گرفت (Hassanzadeh, 2010)؛ و دیگر پادگفتمان روشن‌فکران چپ که «قصه» را برجای «اسطوره» به‌عنوان میدان بازتفسیر و بازسرای انقلابی خود انتخاب کردند. روشن‌فکران چپ، در انتخاب راهی متفاوت از بهار و دیگر روشن‌فکرانی که تاریخ و اسطوره را در بازخوانی شخصیت‌هایی چون ضحاک، گئومات و... به هم می‌بافتند (حصوری، ۱۳۷۸)، قصه پریان را به جهان-شهر آرمانی خود در تضاد با اساطیر باستانی و ملی نزدیک‌تر یافتند.

به تعبیر دیگر، اگر اسطوره نمادی ناسیونالیستی به‌شمار می‌آید، «قصه» با تأکید بر عنصر «عدالت مردمی»^۱ در چهارچوب آموزه‌های مارکسیستی چون عدالت طبقاتی، دربرابر اسطوره‌های ناسیونالیستی و پیش‌اسلامی قرار گرفت و ابزاری برای نقد نظم مستقر شد. این جریان را می‌توان حرکتی دربرابر ناسیونالیسم ایرانی عصر پهلوی تلقی کرد.

درحالی‌که اساطیر ایرانی خصلتی ملی داشتند و شکوه باستان را بازمی‌نمودند، در پهنهٔ بازتفسیر مارکسیستی و چپ، قصه‌های پریان، معنا و بعدی جهانی گرفتند و دغدغهٔ خود را عدالت اعلام داشتند. به تعبیر بنیامینی (Benjamin, 1968) آن، درحالی‌که اسطوره‌ها اغلب مکتوب و خاموش و نیازمند ترجمه بودند، کاری که اندیشمندانی چون ابراهیم پورداوود و صادق هدایت انجام می‌دادند (پورداوود، ۱۴۰۳؛ هدایت، ۱۳۸۴)، قصه‌گویی و قصه‌نوشی، محل ارتباط مستقیم و تعامل نماد و نماینده انقلاب (روشن‌فکر چپ) با مردم /کودکان/ نوجوانان و جوانان و حتی بزرگسالان بود. همان نکته‌ای که شیون فومنی به‌عنوان یک شاعر ضدپهلوی در مقدمهٔ سرایش شعر «نقل و نبات، هاپ!» بر آن در سال‌های اول انقلاب تأکید دارد (Karimi and Hassanzadeh, 2018). هرچقدر اسطوره، متن‌های سختی را دربرداشت چون *اوستا* و به ترجمه و تفسیر چندلایه و عمیق نیازمند بود، قصه متنی ساده داشت که می‌توانست عامهٔ مردم را در گروه‌های سنی از کودکان تا بزرگسالان تحت تأثیر خود قرار دهد. به این ترتیب، حتی می‌توان مدعی شد گونه‌ای از «قصه‌های شبه‌کودکانه» به‌وجود آمد که در اصل برای بزرگسالان نوشته شده بود. نمونه‌های شاخص آن ماهی سیاه کوچولو و ۲۴ ساعت خواب و بیداری است (بهرنگی، ۱۳۷۱؛ ۱۳۸۴؛ حسن‌زاده، ۱۴۰۳). این قصه‌ها رابطهٔ آستانه‌ای و برابر^۲ خود را میان قصه‌گو و قصه‌نوش از دست می‌دادند و قصه‌گو تبدیل به سخنگوی یک متافیزیک ایدئولوژیکال، شورش‌گر و تک‌صدا می‌شد که نقش خداگون یک دانای کل را داشت و از تعریف قصه‌های مردمی بنیامین دور بود (Benjamin, 1968). مسئله و موضوع این پژوهش در اینجا ظهور گونه‌ای جدید از قصهٔ پریان و ایدئولوژیک است که تخیل سیاسی را در دورهٔ پهلوی دوم کاملاً از خود متأثر می‌سازد. در نگاهی ابزاری به قصه‌های پریان، پادگفتمان

1 folk justice

2 egaletrian

روشن‌فکران چپ در برابر اساطیر و آیین‌های باستانی و ملی‌گرا قرار گرفت و قصه از صورت یک خرده‌روایت^۱ به یک کلان‌روایت^۲ سیاسی تبدیل شد.

۲-۱. بازسرایی قصه‌های پریان انقلابی در اتحاد شوروی و چین

آنچه در بازسرایی قصه‌های پریان انقلابی در ایران مشاهده می‌شود، ویژگی و رخدادی محدود به این کشور نبود. پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه، تحولاتی بزرگی در بخش آموزش آن کشور رخ داد. از نظر کمیساریای خلق در امور آموزش (نارکوم‌پروس^۳)، ادبیات کودک وسیله و ابزاری مؤثر برای انتقال ایدئولوژی بود و می‌توانست نسل جدید را تحت تأثیر گسترده خود قرار دهد (Maslinskaya & Maslinsky, 2019). در *پراودا*^۴، نشریه رسمی اتحاد شوروی، به قصه‌ها و ادبیات کودک در فوریه سال ۱۹۱۸، نام سلاح فراموش شده داده شد (Kelly, 2007; Petrova, 2018). این کمیساریا به قصه‌های پریان به‌عنوان یادگار دوره تزاری و تولید بورژوازی نگاه مثبتی نداشت. لیدیا کوهن (۱۹۶۰) عملکرد این شورا را با عنوان پذیرش انتقادی میراث ادبی و آفرینش ادبیات نوین شوروی توصیف می‌کند که منظور او از «پذیرش انتقادی»، دورریختن «زیاله‌های سلطنت‌طلبانه و نیکوکارانه لیبرالی از قفسه‌های کتابخانه و در عین حال، حفظ آنچه می‌توانست در خدمت کمونیسم باشد» است. از نگاه این گروه، ادبیات کودک نقش بسیار مهمی در جنگ طبقاتی بازی می‌کرد و باید این سلاح از دست دشمن (کشورهای کاپیتالیستی) خارج می‌شد. درحالی‌که در دوره تزاری سهم قصه‌های پریان در کتب آموزشی و درسی ابتدایی، مقدار زیادی از کل دروس را دربرمی‌گرفت، پس از انقلاب اکتبر این مقدار به شدت کاهش یافت (Clark, 1981). ایانوسکایا (Janovskaia, 1926)، منتقد و مدرس ادبیات کودک، در مقاله معروف خود با نام «آیا کودک پرولتاریایی به قصه پریان نیاز دارد؟» سایه‌ای از تردید را نسبت به قصه‌های پریان گسترده و عملاً باعث شد این قصه‌ها با

1 Sub-story

2 Grand-narrative

3 Narkompros

4 Pravda /Правда

واژه «Правда / Pravda» در روسی به معنای حقیقت است و نام روزنامه مشهور و تاریخی روسیه (و پیش‌تر ارگان رسمی حزب کمونیست اتحاد شوروی) بوده است.

سوءظن دیده شده و حذف شوند. از این نگاه درحالی که ادبیات کودک وسیله‌ای برای پیشرفت مارکسیسم بود، استقلال هستی‌شناختی قصه‌های پریان و تخیل رها در آنها ناسازگار می‌نمود (Balina & Beumers, 2015). این حساسیت در مقامات بالای کمونیستی اتحاد شوروی چون نادژدا کروپسکایا^۱، بیوهٔ لنین، وجود داشت (همان). زیپس نشان می‌دهد که از ۱۹۱۷ تا پایان دههٔ ۲۰ نگاهی منفی به قصه‌های پریان غالب بود و این روند تا شروع دههٔ ۳۰ دگرگون نشد (Zipse, 1997). پشتیبانی و لابی‌گری یا همان لیست سفید ماکسیم گورکی سرانجام به کمک قصهٔ پریان و احیای آن نیز آمد (Maslinskaya & O'dell, 1978; Balina & Beumers, 2015; Maslinskaya, 2019). در اتحاد شوروی اصولاً دو نگاه به قصه‌های پریان قابل مشاهده بود: ۱. حذف قصه‌های پریان و ۲. بازتفسیر و بازسرای انقلابی قصه‌های پریان. گروه نخست بر این باور بودند که قصه‌های پریان مانعی در مسیر فهم مادیت تاریخی برای نسل جدید و در خدمت طبقهٔ حاکم است. این گروه برای مثال قصهٔ سیندرلا را مانع تربیت مارکسیستی نسل نو قلمداد می‌کرد. اما دربرابر، گروه دوم بر این باور بودند که کارکرد انقلابی و ایدئولوژیک قصه‌های پریان به‌شرط بازنویسی و بازسرای آنها ممکن است. بر مبنای نگاه گروه دوم قصه‌هایی چون سیندرلا در اتحاد شوروی بازنویسی شد، کاراکتر قهرمانان و شریکان تغییر کرد و برخی از شخصیت‌ها حذف شدند (Pucci, 2025). این گروه مفهوم تخیل سیاسی را در فضای قصه‌های پریان و نقش آن در رشد آگاهی طبقاتی کودکان مطرح کردند. از نظر گروه دوم، قصه‌های پریان دارای زبانی شفاف و قابل فهم بود و نقش کودکان و نوجوانان را در مبارزه با کاپیتالیسم، قابل تصور و همزادپنداری می‌ساخت. نمونه‌ای از کاربرد این دیدگاه، ساخت انیمیشن «ماهی جادویی» از سوی الکساندر رتو^۲ در سال ۱۹۳۸ است؛ اثری که دربرابر انیمیشن پریانی سفید برفی، با الهام از افسانه‌های روسی ساخته شد و صنعت سینمای انیمیشن روسیه را به رقابت با دیسنی وارد کرد (Zipse, 2015: 123-128).

اما حزب کمونیست چین اهمیت ادبیات کودک را از آغاز بسیار بالا می‌دانست. از این نگاه ادبیات کودک دارای توانی بالا در آموزش مارکسیستی نسل جدید بود؛ اسلحه‌ای برای آموزش نوجوانان که می‌توانست در پرورش افکار و جهان‌بینی و بیدارکردن تخیل انقلابی آنان موفق

1 Nadezhda Konstantinovna Krupskaya / (Надежда Константиновна Крупская)

2 Alexander Rou

عمل کند (Farquhar, 2015:9-10). آنها ادبیات کودک را پدیده‌ای سیاسی تلقی می‌کردند (Sheng, 2015; Hung, 2011). شاید بتوان این تفاوت در چین و اتحاد شوروی را در بنیان روستایی انقلاب کمونیستی در چین و نزدیکی بیشتر آن به ادبیات شفاهی دانست، حال آنکه اتحاد شوروی، بنیانی شهری و صنعتی داشت. نهضت جمع‌آوری قصه‌ها و فرهنگ عامه در چین در بستر جنبش چهارم مه ۱۹۱۹ شکل گرفت؛ جنبشی که در گسست از فرهنگ نخبگانی و سلطنتی کنفوسیوسی چین در مخالفت با امپریالیسم غرب و ژاپن و بازگشت به مردم به‌مثابه سوژه اصلی تاریخ و فرهنگ چین تعریف شد؛ جنبشی که نام مینجان^۱ یعنی مردم را به خود گرفت و باید آن را در ادامه با انقلاب چین گونه‌ای ملت‌سازی انقلابی و امت‌سازی مارکسیستی دانست (Denton, 1996; Spence, 1990). مفهوم مینجان که به‌معنای «در میان مردم» است، به فرهنگ عامه و روایت‌های برآمده از توده‌ها اشاره دارد و در چین انقلابی به چهارچوبی محوری برای تولید فرهنگ و تخیل سیاسی بدل شد.

این نهضت بعدها در ایران کسانی چون انجوی شیرازی را در نهضت جمع‌آوری فرهنگ عامه از خود متأثر ساخت (انجوی شیرازی، ۱۳۵۲). پس از پیروزی انقلاب کمونیستی چین در یک اکتبر سال ۱۹۴۹ این نهضت در قالب انقلاب فرهنگی ادامه یافت و تبدیل به یک پروژه بزرگ دولتی شد (Tan, 2024). از این نگاه قصه‌های پریان دارای مخاطبان بسیار وسیعی تلقی شدند. در چین اصطلاحات هم‌معنا و مترادف تونقوآ^۲ (قصه کودک) و ارتونگ^۳ (قصه کودک) به‌عنوان اصطلاح برابر با قصه پریان، عملاً در دوره جدید، فضای مناسبی را برای تأثیرگذاری بر کودکان به‌وجود می‌آورد (Farquhar, 2015: 32, 126). براساس این تعریف، قصه پریان همان قصه کودک در بافت تاریخی و فرهنگی چین تلقی می‌شد. این در حالی است که این جریان معتقد بود تبدیل کاپیتالیسم به سوسیالیسم به‌شکلی صلح‌آمیز و آرام و در کوتاه مدت (یک نسل) ممکن نیست، امری میان‌نسلی بوده و باید نگاه انقلابی را به نسل جدید انتقال داد. از این روی، قصه پریان باید مورد بازسرای قرار می‌گرفت تا نسل جدید را برای جنگی جهانی بر ضد کاپیتالیسم آماده می‌ساخت. در ۴ فوریه ۱۹۶۷ نام پیشگامان جوان^۴ جای خود را

1 Minjian/民间

2 tonghua

3 ertong

4 Young Pioneers

به سربازان کوچک سرخ داد چون تأکید بر آموزش کودکان ابتدایی و دانش‌آموزان و تأثیرگذاری بر آنها بود (Wen, 1994). به‌واقع کودکان بر این مبنا یکی از پنج گروه اصلی سرخ یا پیشرانان در نظر گرفته شدند (Sullivan, 2011; Walder, 2009; Esherick, et al., 2009; MacFarquhar & Schoenhals, 2006): کارگران؛ فقرا و دهقانان طبقهٔ فرودست؛ کادر انقلابیون؛ سربازان انقلاب؛ و شهدای انقلابی.

کودکان به‌عنوان سربازان کوچک سرخ در ردهٔ چهارم قرار می‌گرفتند (Farquhar, 2015). این نگاه با تغییر نام «پیشگامان جوان» به «سربازان کوچک سرخ» از سال ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۸ همراه شد. در این دوره ادبیات کودک و روایت‌های افسانه‌ای در چین انقلابی به بخشی از نظام تربیت سیاسی و ایدئولوژیک تبدیل شدند (Hung, 2011; Naftali, 2014a; 2014b).

۳-۱. بازسرای انقلابی قصه‌های پریان در کوبا

در کوبا نیز باور بر این بود که قصه‌های پریان بستری جذاب برای خلق روایت است و در قالب صنعت دیزینی به‌طور مخفیانه برنامه‌های امپریالیسم را پیش می‌برد (Wald, 1978: 140). بر این اساس در کوبا نیز به این قصه‌ها توجه شد. والد (۱۹۷۸) در کتاب خود بچه‌های چه گزارشی نسبتاً جامع از سیاست‌ها، نهادها و عمل‌کردهای تربیتی و مراقبتی کودکان در کوبای پس از انقلاب ارائه می‌دهد. اثر والد گزارشی میدانی و تحلیلی از کوشش‌های دولت انقلابی کوبا برای بازسازی نظام مراقبت از کودکان، توسعهٔ آموزش عمومی، پرورش شهروندان جدید «انقلابی» و ترکیب رفاه اجتماعی با اهداف ایدئولوژیک است. او به نقش آموزش رسمی در شکل‌دهی به هویت شهروند «انقلابی» و «سواد انقلابی» می‌پردازد. در مورد کوبا، اگرچه مطالعات مستقلی که به‌طور خاص بر «قصه‌های پریان» تمرکز داشته باشند محدود است، اما پژوهش‌هایی مانند اثر کوماراسامی (Kumaraswami, 2016) نشان می‌دهند ادبیات کودک و روایت‌های داستانی، پس از انقلاب ۱۹۵۹، در خدمت شکل‌دهی به هویت انقلابی و بازتولید تخیل سیاسی قرار گرفتند. در این متون، قهرمان انقلابی جایگزین شخصیت‌های اسطوره‌ای سنتی می‌شود و قصه به ابزاری برای انتقال ارزش‌های جمع‌گرایانه و ضدامپریالیستی بدل می‌شود (Wald, 1978; Kumaraswami, 2016). مجموعاً می‌توان گفت در هر چهار کشور، تخیل سیاسی بر جای تخیل هستی‌شناختی نشست و بازسرای قصه‌های پریان به‌عنوان ابزاری برای انتقال خشونت انقلابی و

ایدئولوژیک عمل کرد. این روند، نه تنها راه‌حلی برای مسئله ادیبی پیشنهاد نمی‌کند بلکه کنش انقلابی را در چرخه‌ای از حذف‌ها و بازتفسیرهای پی‌درپی به‌عنوان هسته ایدئولوژیک خود معرفی می‌کند و تبدیل به امری روان-سیاسی / سایکو-پولوتیکال می‌شود.

۲. مدل مفهومی و چهارچوب نظری

این پژوهش از ترکیب چند چهارچوب نظری انسان‌شناختی و فرهنگ عامه‌شناختی بهره می‌گیرد تا بتواند دگردیسی و جابه‌جایی قصه‌های پریان را از افق هستی‌شناختی فرهنگ عامه به افق سیاسی و ایدئولوژیک انقلابی تحلیل کند. این مدل مفهومی، ماهیتی میان‌رشته‌ای دارد و بر پیوند انسان‌شناسی فرهنگی، فولکلور و مطالعات ادبی استوار است. نخستین چهارچوب نظری پژوهش، رویکرد انسان‌شناختی ویکتور دلبیو. ترنر به مفهوم «گذار» و «آستانگی» است. ترنر، اگرچه به‌صورت‌های کلاسیک آیین‌های گذار هم می‌پردازد، اما در آثار خود نشان می‌دهد که منطق گذار محدود به آیین‌ها نیست و می‌تواند در قالب روایت‌ها، ادبیات، اسطوره‌ها و قصه‌ها نیز بازنمایی شود؛ آنچه می‌توان با الهام از وی، از آن با عنوان «قصه‌های گذار» یاد کرد (Turner, 1968). در نظام‌های مارکسیستی مستقر، آیین‌های گذار سیاسی و انقلابی مانند آیین‌های پاکشایی «سربازان سرخ کوچک» در چین، با پوشش‌های نمادین، سوگندهای حزبی و متون آموزشی رسمی، وجود داشته است، اما تمرکز اصلی مطالعه حاضر نه بر آیین‌های سیاسی، بلکه بر بازنمایی گذار سیاسی در قالب قصه‌های پریان و ادبیات کودک است. از این منظر، قصه‌های پریان انقلابی به‌منزله روایت‌هایی عمل می‌کنند که کودک یا نوجوان را از وضعیت پیشاسیاسی یا پیشانقلابی، به وضعیت سوژه‌ایدئولوژیک و سیاسی شده هدایت می‌کنند و مدل مفهومی «قصه‌های گذار»، مدلی کارآمد برای تحلیل این فرایند تلقی می‌شود: کودک زمانی که رزمنده می‌شود به بلوغ می‌رسد.

در گام دوم، گسست از افق فرهنگ عامه و ورود به افق جدید فرهنگ‌پذیری انقلابی، سیاسی و حزبی، امکان بهره‌گیری از رویکرد ماکس گلوکمن را فراهم می‌آورد. گلوکمن در نظریه «آیین‌های شورش» نشان می‌دهد که چگونه وارونه‌سازی نظم اجتماعی، در بسیاری از فرهنگ‌ها، به‌صورت موقتی و کنترل‌شده رخ می‌دهد و در نهایت به تثبیت نظم موجود می‌انجامد (Gluckman, 1954; 1955; 1963). آشکار است که نگاه او در این زمینه، از تعادل

ساختاری ترنر (۱۹۶۸) و رنسانس درونی و آرام باختین متفاوت است (Bakhtin, 1984). اما در قصه‌های پریان انقلابی، این منطق دچار دگرگونی بنیادین می‌شود: قصه‌ها از «قصه‌های شورش» — که در آن‌ها وارونه‌سازی صرفاً نمادین و گذرا است — به «قصه‌های انقلاب» بدل می‌شوند که در آن‌ها وارونه‌سازی واقعی، نهایی و معطوف به سرنگونی و براندازی نظم مستقر است. این دگردیدی، به‌ویژه در نظام‌های مارکسیستی مستقر مانند اتحاد شوروی، چین و کوبا در خدمت فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک کودکان و نوجوانان و آماده‌سازی آنان برای ستیز دائمی با نمادهای جهانی امپریالیسم و کاپیتالیسم قرار می‌گرفت. به‌واقع ابعاد ضدساختاری و پادگفتمانی قصه به‌تعبیر ترنر از وضع برون/فرا/ضد ساختار در آمده، بُعدی ساختاری می‌یابد و برای حفظ خصلت آستانگی آن، رسیدن به پرولتاریا و جنگی جهانی و دائمی با همهٔ اشکال کاپیتالیسم در قصه‌های پریان انقلابی کارسازی می‌شود.

براساس نظرات ترنر (Turner, 1968) می‌توان گفت اجتماع فراساختاری مارکسیستی^۱ در مبارزهٔ دائم با جهان سرمایه‌داری به‌صورت یک انقلاب دائم و اجتماع پایدار بنیان نهاده می‌شود. ازسوی دیگر، با توجه به کارکرد قصه در حل ابعاد روان‌شناختی بحران گذار، در قصهٔ پریان انقلابی مسئلهٔ ادیبی بر جا می‌ماند و ما را با ابعادی سایکولوژیکال-پولوتیکال مواجه می‌سازد، به‌گونه‌ای که آن را می‌توان در خشونت نمادین شخصیت‌های انقلابی چپ و ادبیات تهاجمی آنها چون آل‌احمد و علی شریعتی مشاهده کرد (Saffari, 2017; Atkins & Gaffney, 2017). به‌سخن دیگر، برخلاف قصه‌های پریان غیرایدئوژیک، در قصه‌های پریان نوظهور انقلابی، کنش خشونت‌بار ادیبی بر ضد همهٔ نمادهای مستقر تأیید و اعمال شده و حذف خونین و بدون ترحم آنان را پیشنهاد می‌کند. در این میان، نظریات جک زیپس نقشی محوری در تبیین پیوند میان قصه‌های پریان و ایدئولوژی ایفا می‌کند. او در آثار کلاسیک خود نشان می‌دهد قصه‌های پریان هرگز روایت‌هایی خنثی نبوده‌اند، بلکه همواره در بستر مناسبات قدرت، ایدئولوژی و کشمکش‌های اجتماعی شکل گرفته و بازتولید شده‌اند (Zipes, 2007; 2006).

از نظر زیپس، بازنویسی انقلابی قصه‌های پریان نوعی «کنش براندازانهٔ متنی» است که می‌تواند به کنش انقلابی واقعی در سطح رفتار و عمل اجتماعی منتهی شود. او نشان می‌دهد

1 Normative Ideological Marxist Communitas

که چگونه تغییر در ساختار روایت، بازتعریف نقش قهرمان، دشمن و سرنوشت، و جابه‌جایی کانون اخلاقی قصه، تخیل کودک را به سوی پذیرش نظم جدید یا نفی نظم کهنه سوق می‌دهد. در نظام‌های سوسیالیستی، این کنش براندازانه متنی به‌طور آگاهانه در خدمت پروژه‌های تربیتی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرد و قصه‌های پریان به رسانه‌ای برای درونی‌سازی ارزش‌های انقلابی بدل می‌شوند. در مورد ایران، این کنش براندازانه، به دلیل عدم استقرار دولت مارکسیستی، تبدیل به یک پادگفتمان و عمدتاً متوجه نظام سیاسی وقت (و تا حدی آنچه خرافات دینی نام می‌دادند) بوده است و قصه‌های بازسرای شده، حامل مفاهیمی چون عدالت، ستیز با ستم، و آرمان دولت بی‌طبقه‌اند. در مقابل، در چین، اتحاد شوروی و کوبا، به سبب استقرار دولت‌های مارکسیستی، این کنش روایی بیشتر در خدمت تثبیت هژمونی ایدئولوژیک و فرهنگ‌پذیری انقلابی کودکان و نوجوانان برای مقابله با «دیگری» جهانی کاپیتالیستی عمل می‌کند. این تمایز، به کارآمدی چهارچوب نظری پژوهش یاری می‌رساند.

این پژوهش به دلیل تمرکز بر تغییر ژانر هستی‌شناختی قصه‌های پریان به ژانر سیاسی و ایدئولوژیک، ناگزیر از بهره‌گیری از نظریه‌ها و ابزارهای کلاسیک قصه‌پژوهی است. در این زمینه، آثار ولادیمیر پراپ نقشی بنیادین دارند. پراپ نشان می‌دهد که ساختار قصه‌های پریان بر پایه عناصر نسبتاً ثابتی چون بن‌مایه‌ها، شخصیت‌ها و کارکردهای روایی استوار است و تغییر در این عناصر، به تغییر معنای نهایی قصه می‌انجامد (Propp, 1968). از این منظر، بازسرای انقلابی قصه‌های پریان را می‌توان به مثابه دگرگونی در کارکردهای روایی و جایگاه شخصیت‌ها در قصه تحلیل کرد؛ دگرگونی‌ای که نتیجه آن، تولید معنایی سیاسی و ایدئولوژیک است. در تکمیل این چهارچوب، استفاده از نظام طبقه‌بندی آرنه-تامپسون-اوتر^۱ و آثار هانس-یورگ اوتر امکان‌شناسایی بین‌المللی قصه‌ها و مقایسه تطبیقی آن‌ها را فراهم می‌کند (Uther, 2004). این نظام به پژوهشگر اجازه می‌دهد که نشان دهد چگونه یک تیپ قصه مشترک، در بسترهای سیاسی متفاوت، دچار بازتفسیر ایدئولوژیک می‌شود. هم‌زمان، نگاه استیت تامپسون در کتاب مرجع قصه عامه^۲ چهارچوبی بنیادین برای تعریف قصه پریان و تمایز آن از اشکال نوظهور «قصه سیاسی» فراهم می‌آورد؛ تمایزی که برای فهم بازتولید ایدئولوژیک قصه‌ها در قرن بیستم

1 ATU

2 The Folktale

ضروری است (Thompson, 1977)، به‌گونه‌ای که می‌توان قصهٔ پریان انقلابی را یک ضدقصه یا شبه‌قصهٔ پریان دانست.

درمجموع، مدل مفهومی این پژوهش بر هم‌نشینی نظریهٔ گذار و آستانگی ترنر، نظریهٔ آیین‌های شورش گلوکمن، تحلیل ایدئولوژیک قصه‌های پریان در آثار زیپس (۲۰۰۶؛ ۲۰۰۷)، و ابزارهای ساختاری و رده‌شناختی پراپ، تامپسون و اوتر استوار است. این ترکیب نظری، امکان تحلیل چندلایهٔ دگردیسی قصه‌های پریان انقلابی را در چهار بستر فرهنگی - سیاسی ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا فراهم می‌سازد.

۳. پیشینهٔ پژوهش

مطالعات جهانی دربارهٔ قصه‌های پریان انقلابی نشان می‌دهد که بازتفسیر و بازتولید این روایت‌ها در بستر ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی، پدیده‌ای فراگیر در قرن بیستم بوده است. یکی از مهم‌ترین پژوهشگران این حوزه جک زیپس است که در آثار خود نشان می‌دهد چگونه قصه‌های پریان، به‌ویژه در جوامع سوسیالیستی، از روایت‌هایی سرگرم‌کننده و اخلاقی به ابزارهایی برای نقد نظم کهنه و بازنمایی ارزش‌های انقلابی بدل شده‌اند (Zipes, 2007; 2006). در مورد اتحاد شوروی، زیپس و دیگر پژوهشگران نشان داده‌اند که قصه‌های پریان روسی و اسلاوی در دورهٔ اتحاد شوروی دچار بازنویسی و بازسراییهی گسترده شدند؛ به‌گونه‌ای که مضامین قهرمان‌محور فردی جای خود را به روایت‌های جمع‌گرایانه، کارمحور و ضدِ فئودالی - کاپیتالیستی دادند. در این متون، شاهان و اشراف به‌شکلی افراطی اغلب به نمادهای ستم بدل می‌شوند و قهرمان قصه، نمایندهٔ مردم و آیندهٔ سوسیالیستی است (Zipes, 2006; 2007; Clark, 1981; Kelly, 2007). در چین، پژوهش‌ها نشان می‌دهد (Farquhar, 2015; Shengi, 2015;) که به‌ویژه در دوران مائو، قصه‌های عامیانه و افسانه‌ها در قالب برنامهٔ پروژهٔ «ادبیات توده‌ای» بازنویسی شدند. هدف اصلی این بازسراییها، حذف یا تضعیف عناصر خرافاتی یا فئودالی و جایگزینی آن‌ها با شخصیت‌هایی بود که کار، انقلاب دهقانی و وفاداری به حزب را برجسته می‌کردند.

در مورد کوبا، مطالعات آشکار می‌سازد که ادبیات کودک و روایت‌های داستانی پس از انقلاب ۱۹۵۹، در خدمت به شکل‌دهی هویت انقلابی و بازتولید تخیل سیاسی قرار گرفتند. در

این متون، قهرمان انقلابی جایگزین شخصیت‌های سنتی فرهنگ عامه می‌شود و قصه به ابزاری برای انتقال ارزش‌های جمع‌گرایانه و ضدامپریالیستی بدل می‌شود (Wald, 1978; Kumaraswami, 2016). بر این مینا فرم‌های روایی عامیانه (از جمله قصه‌های سنتی) یا توسط نهادهای فرهنگی بازخوانی و تغییر جهت داده شدند یا جای خود را به روایت‌های جدید آموزشی و برآمده از سنت‌های انقلابی دادند. اثر مهم دیگر در این زمینه، اثر پار کوماراسوامی (۲۰۱۶) با عنوان *حیات اجتماعی ادبیات در کوبای انقلابی، روایت، هویت و زندگی خوب* است. این کتاب یکی از جستارهای علمی برجسته درباره نقش ادبیات در جامعه کوبای پس از انقلاب ۱۹۵۹ است. در این اثر، به بررسی چگونگی عملکرد ادبیات در ساخت هویت انقلابی، فرهنگ عمومی و رفاه اجتماعی پرداخته می‌شود.

نویسنده با استناد به داده‌های میدانی، تحلیل سیاست‌های فرهنگی، گفت‌وگو با نویسندگان و تجربه‌های خوانندگان کوبایی نشان می‌دهد چگونه ادبیات در این بستر در عمل بخشی از فرایند انقلاب و بازتولید هویت جمعی انقلابی شده است. بحث ادبیات کودک، خوانش قصه‌ها و نقش آن‌ها در بازنویسی خاطرات جمعی و هویت‌بخشی به نسل‌های جوان یکی از موضوعات مهم در این کتاب است، اگرچه تمرکز آن نه صرفاً ادبیات کودکانه به تنهایی، بلکه کارکرد اجتماعی و هنجارساز ادبیات است. در این چهارچوب، قصه‌ها (از جمله قصه‌های کودکانه و شبه‌پریانی) بستر پویایی مارکسیستی فرهنگ‌پذیری انقلابی را دربردارد. بر این مینا در کوبا قصه‌ها به‌مثابه بازنویسی حافظه جمعی‌اند و قصه‌های کودکانه، گذشته را بازتعریف می‌کنند، اسطوره انقلاب را طبیعی و لازم جلوه می‌دهند و خیال^۱ را نه حذف، بلکه ایدئولوژیک می‌سازند. به این ترتیب، قهرمان انقلابی بر جای قهرمان عامه-پریانی می‌نشیند و قهرمانان جدید چون کودک انقلابی، کارگر، مبارز و دهقان، جای قهرمان قبل را گرفته و در مبارزه با شر یا دشمن در قالب استثمار جهانی، امپریالیسم و نظم کهنه فئودالی و جدید کاپیتالیستی بازنمایی می‌شود (Kumaraswami, 2016).

در ایران، مطالعات انسان‌شناختی و فرهنگی نشان می‌دهد بازسرای قصه‌ها و افسانه‌ها، به‌ویژه در دهه‌های پیش از انقلاب، نقشی مهم در شکل‌گیری تخیل انقلابی و سیاسی داشته و

عملاً کنش سیاسی را از یک کنش نمادین و متنی به یک کنش و رفتار انقلابی بدل ساخته است. مطالعات محدودی، مستقل از پژوهش‌های انسان‌شناختی معاصر ایران، به پیوند میان فولکلور، قصه و گفتمان‌های سیاسی - ایدئولوژیک در بافت ایرانی پرداخته‌اند. برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در سدهٔ بیستم، روایت‌های عامیانه و قصه‌های فولکلوریک ایران در نسبت با تحولات اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه در آثار نویسندگانی چون صمد بهرنگی و صادق هدایت، واجد خوانش‌های انتقادی و ایدئولوژیک شده‌اند و از سطح روایت‌های اخلاقی یا سرگرم‌کننده فراتر رفته‌اند (2006Ghaeni).

مطالعات تاریخ‌نگارانه دربارهٔ ادبیات کودک در ایران نشان می‌دهد قصه‌ها و روایت‌های برگرفته از فرهنگ عامه، همواره تحت تأثیر گفتمان‌های مسلط فرهنگی و اجتماعی بازتولید شده‌اند و به‌ویژه در دوره‌های پرتنش سیاسی به ابزارهایی برای انتقال ارزش‌ها و هنجارهای جمعی بدل گشته‌اند (Mohsenpour, 1988). افزون بر این، پژوهش‌های جامعه‌شناختی و مطالعات فرهنگی دربارهٔ دوران پس از انقلاب اسلامی نشان می‌دهند که روایت، داستان و ادبیات کودک در رسانه‌ها و نهادهای فرهنگی، نقشی اساسی در شکل‌دهی به هویت سیاسی و اخلاقی نسل جدید ایفا کرده‌اند؛ امری که حاکی از کارکرد ایدئولوژیک روایت و قصه در فرایند فرهنگ‌پذیری سیاسی است (2006Ghaeni). با این حال، این آثار بیش‌تر به بررسی‌های تاریخی، ادبی یا رسانه‌ای بسنده کرده‌اند و فاقد چهارچوبی تحلیلی برای فهم دگردیسی قصه‌های پریان از روایت‌هایی هستی‌شناختی به روایت‌هایی روان-سیاسی/سایکوپولوژیکال هستند؛ خلأی که پژوهش حاضر می‌کوشد آن را با اتکا به تحلیل گفتمان انتقادی و رویکرد تطبیقی پر کند.

حسن‌زاده، در «آیین‌های گذار انقلابی» تبدیل و دگرریختی عناصری چون آیین را در بستر گفتمان‌های انقلابی و نمایندگان آن چون آل‌احمد و شریعتی به بحث می‌نهد (حسن‌زاده، ۱۴۰۱). او در «تحلیل شهر قصه» (حسن‌زاده، ۱۳۹۸) و در کتاب *افسانهٔ زندگان* (۱۳۸۱) نشان می‌دهد که چگونه روایت‌های نمایشی و قصه‌محور به بستری برای بازنمایی گذار، جانشینی و دگردیسی نظم سیاسی بدل شده‌اند. این مطالعات، با اتکا به داده‌های مردم‌نگارانه و تحلیل نمادین، جایگاه قصه را در پیوند میان فرهنگ عامه و سیاست برجسته می‌کنند (Karimi and Hassanzadeh, 2010). در مجموع، پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد قصه‌های پریان انقلابی در

ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا، اگرچه در بسترهای فرهنگی متفاوتی شکل گرفته‌اند، اما همگی در فرایندی مشترک، از روایت‌هایی هستی‌شناختی به روایت‌هایی روان-سیاسی/سایکوپولوتیکال دگرگون شده‌اند؛ فرایندی که تحلیل گفتمان انتقادی با روش فرکلاف، امکان فهم لایه‌های عمیق آن را فراهم می‌کند. در ایران، مطالعات انسان‌شناختی و فرهنگی نشان می‌دهد بازسرای قصه‌ها و افسانه‌ها، به‌ویژه در دهه‌های پیش از انقلاب، نقشی مهم در شکل‌گیری تخیل انقلابی داشته است.

۴. روش تحقیق

۴-۱. روش کیفی

این پژوهش از نوع کیفی و تطبیقی است و با بهره‌گیری از رویکرد مردم‌نگارانه و تحلیل گفتمانی متن به بررسی بازسرای قصه‌های پریان انقلابی در ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا می‌پردازد. هدف مطالعه، تحلیل چندلایه دگرپرسی قصه‌های پریان از روایت‌های هستی‌شناختی و فرهنگی به روایت‌های سیاسی و ایدئولوژیک است.

۴-۲. روش گردآوری داده‌ها

داده‌ها از منابع مختلف گردآوری شده‌اند که شامل موارد زیر است:

متون ادبی و فولکلورشناختی: نسخه‌های بازسرای شده قصه‌های پریان، متون کلاسیک فولکلور در ایران و آثار ولادیمیر پراب، تامپسون و اوتر.

اسناد تاریخی و آرشیوی: متون آموزشی و تربیتی، سیاست‌های فرهنگی و آموزشی دولت‌های مارکسیستی (اتحاد شوروی، چین و کوبا) و اسناد مربوط به ادبیات کودک در ایران پیش و پس از انقلاب.

۴-۳. روش تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان انتقادی^۱ و تحلیل فولکلور و ساختار قصه‌ها انجام شده است. این پژوهش با رویکردی انسان‌شناختی و تطبیقی، از روش تحلیل گفتمان انتقادی

نورمن فرکلاف بهره می‌گیرد. این روش از آن رو انتخاب شده است که تحلیل گفتمان فرکلاف امکان پیوند دادن متن، زمینه تولید و بستر اجتماعی - ایدئولوژیک را فراهم می‌کند و به پژوهشگر اجازه می‌دهد دگردیسی روایت‌های فرهنگی، از جمله قصه‌های پریان را در نسبت با قدرت، ایدئولوژی و نظم‌های سیاسی تحلیل کند (Fairclough, 1995; 1992). در این چهارچوب، قصه‌های پریان انقلابی نه صرفاً به‌عنوان متون ادبی، بلکه به‌مثابه کنش‌های گفتمانی بررسی می‌شوند که در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی قرن بیستم، بازتولید و بازآرایی معنایی شده‌اند (حسن‌زاده، ۱۴۰۳). در این روش، تحلیل در سه سطح انجام می‌گیرد: نخست، سطح متن، که در آن عناصر روایی، شخصیت‌ها، استعاره‌ها، تقابل‌های دوگانه (خیر/شر، سلطان/مردم، کهنه/نو) و به‌ویژه دال‌های مرکزی و دال‌های شناور بررسی می‌شوند؛ دوم، سطح رویه‌های گفتمانی که به شیوه‌های تولید، بازنویسی، انتشار و مصرف قصه‌ها در بسترهای انقلابی می‌پردازد؛ و سوم، سطح عمل اجتماعی، که در آن نسبت این قصه‌ها با ایدئولوژی‌های مسلط، پروژه‌های تربیت سیاسی و فرایندهای فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک تحلیل می‌شود (Fairclough, 1992; 1995). با توجه به ماهیت تطبیقی پژوهش، تحلیل گفتمان به‌گونه‌ای به‌کار گرفته می‌شود که وجوه مشترک و متمایز گفتمانی در چهار زمینه فرهنگی - سیاسی ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا آشکار شود. تمرکز اصلی بر فرایند تغییر قصه از «سپهر و افق هستی‌شناختی» - که در آن قصه‌های پریان ناظر بر نظم کیهانی، اخلاق سنتی و سرنوشت آیینی‌اند - به «سپهر و افق سایکوپولوتیکال / روان-سیاسی» است؛ افقی که در آن، شخصیت‌ها و کنش‌ها حامل معانی روانی - سیاسی، کشمکش‌های قدرت، جانشینی انقلابی و بازنمایی سوژه نوین سیاسی می‌شوند. در این دگردیسی، ساختارهای کلاسیک قصه‌های پریان به الگوهای برای فهم و مشروعیت‌بخشی به تغییرات انقلابی و کشمکش دائم بر سر قدرت بدل می‌شوند؛ امری که از منظر انسان‌شناسی فرهنگی و تحلیل ایدئولوژی، واجد اهمیت بنیادین است (Eagleton, 1991; van Dijk, 2008).

۴-۴. جامعه و نمونهٔ پژوهش

جامعهٔ پژوهش شامل تمامی نسخه‌ها و متون بازسرای شدهٔ قصه‌های پریان و ادبیات کودک انقلابی در ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا در قرن بیستم است. نمونه‌ها با روش انتخاب

هدفمند^۱ انتخاب شدند تا نمونه‌هایی بازنماینده از تغییرات ایدئولوژیک و بازسرای قصه‌ها در هر کشور فراهم شود.

۵. تحلیل یافته‌ها

یکی از تفاوت‌های عمده میان بازآفرینی و بازسرای قصه‌های پریان انقلابی در ایران و سه کشور دیگر، به بافت سیاسی و اجتماعی متفاوت آنها بازمی‌گردد. در سه کشور روسیه (اتحاد شوروی)، چین و کوبا ایدئولوژی مارکسیستی به قدرت رسیده و سپس استقرار نظم جدید به بازآفرینی، بازسرای و بازتعریف ایدئولوژیک قصه‌های پریان می‌انجامد، درحالی‌که در ایران پس از ظهور احزاب مارکسیستی و به‌ویژه حزب توده، فدائیان و غیره این اتفاق رخ می‌دهد. در روسیه، چین و کوبا بازسرای انقلابی قصه‌های پریان در قالب عملکرد و نقش‌های نهادی محقق می‌شود. از سال ۱۹۱۷ این وظیفه در روسیه بر عهدهٔ نارکومپرس قرار گرفت که تصمیم می‌گرفت کدام قصه مجاز به انتشار و کدام یک نیازمند بازسرای یا حذف است. این نهاد به کمک اتحادیهٔ نویسندگان اتحاد شوروی^۲ یا انتشارات دولتی گوسیزدات^۳، این کار را به انجام می‌رساند. ماکسیم گورکی استراتژیست اصلی این جریان به‌شمار می‌آید.

از جمله نویسندگان قصه‌های پریان در این گروه می‌توان به الکسی نیکلایویچ تولستوی اشاره کرد (Kelly, 2007). اثر شاخص تولستوی به نام کلید طلایی در اصل بازآفرینی داستان پینوکیو است^۴. تولستوی در سال ۱۹۳۵ پینوکیو را به شکل انقلابی در سیمای بوراتینو^۵ کودک فقیری نشان می‌دهد که به‌همراه سایر عروسک‌ها بر ضد صاحب و ارباب قدرتمند خود که نام او کاراباس یا باراباس است قیام می‌کند (Zipes, 2015: 622-623). نسخه‌های بازسرای شدهٔ قصه‌های کلاسیک در اتحاد شوروی، مانند «سیندرلا» و «پینوکیو»، قهرمانان خود را به شخصیت‌هایی جمع‌گرا و مبارز علیه ظلم و ستم تغییر می‌دهند. صورتی بازسروده شده از قصه‌های پریان در روسیه قصهٔ موروسکو^۶ است که در دههٔ ۳۰ بازسرای شد و بعدها به یک

1 Purposive Sampling

2 Union of Soviet Writers

3 Gosizdat

4 The Golden Key (Buratino)

5 Buratino

6 Morozko

انیمیشن پریانی در سال ۱۹۶۴ از سوی الکساندر رو^۱ تبدیل شد. این نسخه دختری جوان را به‌عنوان یک قهرمان انقلابی توصیف می‌کند که با رفتارهای بورژوازی نامادری و ناخواهری بدجنس خود یعنی آنچه در قصهٔ سیندرلا هم دیده می‌شود مبارزه می‌کند و قصه با پیروزی او بر نمادهای کاپیتالیستی به پایان می‌رسد (Zipes, 2015).

صورت‌های بازسرای شدهٔ قصهٔ سیندرلا در طی سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ با حذف شاهزاده و افزودن قیام دختر قهرمان بر ضد ظالم همراه است (Magill, 1986: 1696). حتی فیلمی پریانی بر این مبنای سال ۱۹۴۷ از سوی نادژدا کشویرنوا^۲ ساخته می‌شود. در قصهٔ «سه مرد چاق»^۳ اثر یوری اوله‌شا^۴ (۱۸۹۹-۱۹۶۰) قیام مردمی بر ضد نمادهای اشرافیت روایت می‌شود و اهمیت نظم در حکومت سوسیالیستی و پرهیز از جذب به ارزش‌های غیرآرامانی مطرح است (Kelly, 2007). در این قصه (Olesha, 2001) سه مرد به‌عنوان نماد اشرافیت از سوی انقلابیون شکست می‌خورند. همچنین، گورکی (2023) در قصهٔ شبه‌پریانی «پیرزن ایزرگیل»^۵ شخصیت‌هایی انقلابی خلق می‌کند که نمایندهٔ تفکر ضدکاپیتالیسم و مبارزه با ستم هستند. در این قصه سه کاراکتر مطرح می‌شوند که در میان آنها دانکو^۶ قهرمان شهید تقدیس شده و به‌شکل کودکی ضدکاپیتالیسم نشان داده شده است. در قصهٔ تیمور و گروهش^۷ (۱۹۳۸) کودکان و نوجوانان که پدرانشان در حال جنگ با فاشیسم هستند، گروهی را برای حفاظت از خانواده‌های خود تشکیل می‌دهند (Geldern and Stites, 1995: 303-311).

در قصهٔ شنل قرمزی، گرگ با کلاهی که علامت «دلار» (\$) دارد و عینکی با فریم آمریکایی و بمب دستی و سرنیزهٔ اسلحه که از زیر پتو بیرون آمده، توصیف می‌شود (Wolf, 2016:246). در چین نیز دپارتمان تبلیغات جمهوری خلق چین^۸ این وظیفه را بر عهده داشت و از اتحادیه نویسندگان جمهوری خلق چین^۹ در این مسیر کمک می‌گرفت. آنها قصه‌هایی با

1 Aleksandr Rou

2 Nadezhda Kosheverova

3 Three Fat Men

4 Yuri Olesha

5 Old Izergil/ Старуха Изергиль»

6 Danko؛ قهرمان افسانه‌ای که قلبش را برای نجات مردم از سینه بیرون می‌آورد.

7 Timur and His Squad

8 Department of Propaganda of the CCP

9 Chinese Writers' Association

قابلیت بازنمایی و بازنویسی را انتخاب و آنها را در شکل انقلابی باز می‌سرودند (2015). در قصه‌های پریان انقلابی چین نیز روندی را شبیه آنچه در روسیه اتفاق افتاده است می‌توان مشاهده کرد. در چین در برابر سیندرلا، دختر مو سفید^۱ قرار می‌گیرد. او دختری ستم‌دیده است که بر ضد ستمگران قیام می‌کند. در این قصه دیگر نشانی از شاهزاده و ازدواج نجات‌بخش با او نیست و نجات از طریق انقلاب و قیام دهقانی به رهبری دختر ستم‌دیده / کشاورز رخ می‌دهد (Farquhar, 2015).

قصه زیبارو و صورت لکدار^۲ نمونه‌ای از مبارزه با ظالمان است (Denton, 1996; 6-7). قصه دیگر پریان انقلابی در چین قصه کوچک-سرباز ژانگا^۳ است که در آن کودک، قهرمان جنگ با ژاپن است (室生犀星, 1985, Saisei/ and). لی‌فینگ^۴ و کمپین‌های فراگیری از آن^۵ مجموعه حکایت‌هایی «برای خلق نسل انقلابی» در بازه ۱۹۶۶-۱۹۷۶ با ترسیم کودک قهرمان و مضامین مارکسیستی است (QiuHong Chuang, 2021). در این قصه‌ها جادو به آگاهی طبقاتی و شاه به نماد فئودالیسم تبدیل می‌شود. به‌سختن دیگر، آگاهی طبقاتی بر جای جادو نشسته و شاه/سلطان به‌مثابه شر موضوع قیام و اعتراض جامعه بیدار شده دهقانی و قهرمانان انقلابی آن است. در قصه‌های پریان انقلابی چین قیام اغلب در مبارزه با فئودالیسم به تصویر کشیده می‌شود و روابط دهقانی مبتنی بر رابطه ارباب-رعیتی مورد حمله و نقد است

در کوبا، بازآفرینی قصه‌های پریان و ادبیات کودک انقلابی به‌طور نهادی و نظام‌مند دنبال می‌شد. این وظیفه عمدتاً بر عهده نهاد خانه قاره آمریکا^۶ بود که به‌صورت مستقیم با سیاست‌های فرهنگی و آموزشی دولت انقلابی و وزارت آموزش کوبا پیوند داشت (Kumaraswami, 2016; Casavantes Bradford, 2014). این نهاد با حمایت از نویسندگان، تصویرگران و تولیدکنندگان آثار کودک، قصه‌های عامیانه و روایت‌های تخیلی را به ابزارهایی برای آموزش سیاسی، همبستگی انقلابی و ضدیت با آنچه امپریالیسم می‌نامید بدل کرد. در

1 White-Haired Girl)
2 Beauty and Pock Face
3 Little Soldier Zhang Ga
4 Lei Feng
5 Learn from Lei Feng
6 Casa de las Américas

قصه‌های پریان انقلابی کوبا، کودک نه صرفاً یک قهرمان فردی، بلکه به‌مثابهٔ نماینده خلق و سوژه‌ای جمعی در مرکز روایت قرار می‌گیرد؛ قهرمانی که اغلب با عاملیت انقلابی، آمادگی شهادت و فداکاری برای جامعه تعریف می‌شود. در این چهارچوب، آثار خوان پادرون^۱ و شخصیت مشهور او ال‌پیدیو والدس^۲ جایگاهی محوری دارند. ال‌پیدیو والدس، که در قالب کمیک، انیمیشن و روایت‌های شبه‌افسانه‌ای بازنمایی می‌شود، یک رزمندهٔ دهقانی و لوده‌پهلوان است که علیه استعمار اسپانیا و در خوانش متأخرتر علیه امپریالیسم مبارزه می‌کند. این شخصیت با بهره‌گیری از طنز، اغراق و کنش قهرمانانه، کارکردی مشابه قهرمان قصه‌های پریان انقلابی دارد و الگوی کودک-رزمنده را تثبیت می‌کند (Kumaraswami, 2016). در کنار پادرون، دورا آلونسو^۳ نیز نقش مهمی در دگرگونی قصه‌های کودکان کوبا ایفا می‌کند. او با بازآفرینی روایت‌هایی چون پلوسین دل مونتته^۴، عناصر کلاسیک قصه‌های پریان — مانند شاهزاده، پری و نجات‌دهندهٔ ماورایی — را حذف کرده و به‌جای آن‌ها قهرمان دهقانی، هوشیار و خودآگاه طبقاتی را قرار می‌دهد (Elizagaray, 1984).^۵ در این روایت‌ها، نجات نه از طریق جادو، بلکه از رهگذر کنش جمعی، آگاهی سیاسی-طبقاتی و مقاومت مردمی حاصل می‌شود. بدین ترتیب، با نوعی قصهٔ پریان بدون پریان مواجه‌ایم که در آن قهرمان برخاسته از جامعه روستایی و فرودست، جایگزین ساختارهای اشرافی و سلطنتی قصه‌های کلاسیک می‌شود (Quiroga Paneque, 2016).

تفاوت مهم قصه‌های پریان کوبایی با نمونه‌های روسی و چینی، توجه ویژه به تیپ لوده‌پهلوان انقلابی است؛ شخصیتی که هم‌زمان طنزآمیز، شجاع و مردمی است. این ویژگی

1 Juan Padrón

2 Elpidio Valdés

3 Dora Alonso

4 Pelusín del Monte

۵ Pulgarcito del Monte پلوسیتو/پلوسین دل مونتته، یک داستان عامیانه کوبایی است که ریشه در سنت‌های شفاهی روستایی دارد و از نظر ساختاری با افسانهٔ اروپایی «بندانگشتی» (Tom Thumb / Le Petit Poucet) خویشاوند است. اما تفاوت اساسی آن با نسخه‌های کلاسیک اروپایی این است که قهرمان داستان نه شاهزاده است، نه موجودی پریانی و ماورایی. او کودک/جوانی دهقان، فقیر، زیرک و اهل کار است. پیروزی او نه از راه جادو، بلکه از طریق هوش، تجربهٔ زیسته و شناخت مناسبات قدرت حاصل می‌شود. در «پلوسین دل مونتته»، طبیعت (کوه، جنگل، زمین) جایگزین دربار و قصر می‌شود و قهرمان در دل روابط نابرابر اجتماعی رشد می‌کند.

در ادبیات کودک چین و اتحاد شوروی کمتر برجسته می‌شود، اما در ایران می‌توان نمونه‌هایی مشابه آن را در آثار صمد بهرنگی در شخصیت کچل عاشق مشاهده کرد (حسن‌زاده، ۱۴۰۳). در مجموع، قصه‌های پریان انقلابی کوبا با حذف ساختار نجات‌بخش اشرافی و جایگزینی آن با سوژه دهقانی-انقلابی، قصه را به ابزاری برای بازتولید آگاهی طبقاتی و تخیل سیاسی بدل می‌کنند.

در ایران اگرچه حزب توده و احزاب چپ چون فدائیان و مجاهدین خلق دارای بخش‌های جوانان بودند و کتاب‌هایی مبارزاتی چون دارها^۱ و ندارها (بی‌تا) را منتشر می‌کردند اما بیشتر این فرهنگ مارکسیستی و تخیل چپ سیاسی غالب بود که در شکل یک الگوواره (پارادایم، متافیزیک و تخیل سیاسی) گروه وسیعی از نویسندگان را تحت تأثیر خود قرار داد و آنان را به بازآفرینی و تألیف قصه‌های پریان انقلابی واداشت. از این رو، اگر در چین، کوبا و روسیه اتحاد شوروی، هدف از سرایش این قصه‌ها تربیت نسلی انقلابی از کودکان بود که با مظاهر امپریالیسم و کاپیتالیسم در حال جنگ باشند، در عصر پهلوی دوم در ایران این گروه از نویسندگان چپ ایرانی هدف خود را به اشکال گوناگون انتقال اضطراری مفاهیم انقلابی به مخاطبان از نسل‌های مختلف و زمینه‌چینی قیامی می‌دانستند که هدفش براندازی نظام سیاسی وقت بود. این نوع نگاه را می‌توان در شعر پریای شاملو و عبارت «دلنگ دلنگ شاد شدن و از غصه آزاد شدن» و کاربست واژه کنایی و استعاری «دبیا» در عبارت «دبیا رو نغله کردیم» مشاهده کرد (حسن‌زاده، ۱۳۸۱).

ادیب روان-سیاسی در ساختار قصه‌های پریانی از این دست، عملاً خشونت را چه نمادین و کلامی (آل‌احمد) و چه فیزیکی (کاربرد اسلحه: بهرنگی: ۲۴ ساعت خواب و بیداری) تقدیس و ترویج می‌کرد. در تمام این قصه‌ها قهرمان، کودک /نوجوان /جوانی است که به‌ظاهر همان قهرمان قصه‌های پریان است اما در سیمای یک کاراکتر انقلابی که هدفش صورتی انقلابی می‌گیرد. به‌واقع با استفاده از مدل پراپ می‌توان گفت در اینجا ما با تغییر کنش و بن‌مایه قصه پریان به‌مثابه

۱ اسم کتاب در اصل می‌باید دارها و ندارها (دارا و ندار) باشد اما با ذکر کلمه «دارها» واژه مفهومی سیاسی‌تر یافته است. این کتاب از سوی یکی از بستگان چپ نویسند مقاله زمانی که هشت سال داشت در اختیارش قرار گرفت تا سواد و دانش انقلابی‌اش را افزایش دهد! «دارها» نه شخصیت، بلکه نظام مالکیت و سلطه را نمایندگی می‌کنند. ذکر «دارها» به‌جای «دارا» واژه را از حوزه اخلاقی/داستانی به حوزه سیاسی/طبقاتی منتقل می‌کند.

یک خرده‌روایت، تقلیل سیاسی آن و تبدیلیش از یک روایت چندصدایی و هستی‌شناختی به یک ابزار و کلان‌روایت ایدئولوژیک مواجه هستیم. این واقعیت با مروری بر فهرست آرنه-تامپسون-اوتر و تغییر قصه‌های پریانی چون سیندرلا و شنل قرمزی قابل مشاهده است (Uther, 2004). در کشورهای سه‌گانه، قصهٔ پریان از بافت فرهنگ غیررسمی کنده شده و به بخشی از فرهنگ رسمی تبدیل می‌شود اما در ایران به صورت برساخت‌های روشن‌فکری به صورت تخیل سیاسی آلترناتیو و منبع کنش ضدساختار ظهور می‌کند.

در ایران، پادگفتمانی انقلابی به شکل تخیل سیاسی چپ ظهور کرد که به بازسرای انقلابی قصه‌های پریان در ایران منجر و ابعاد مارکسیستی، جهان‌محور، ضدملی‌گرایی و ضدباستان‌گرایی داشت. در آثار نویسندگانی چون صمد بهرنگی، احمد شاملو، بیژن مفید، محمد پرنیان، داریوش عبداللهی و حتی فروغ فرخزاد این نوع نگاه ظاهر شد که با سه الگوی اصلی همراه بود. در این الگوهای سه‌گانه، تخیل سیاسی، رنگ و گرایشی مارکسیستی و چپ می‌گرفت و ظهور آن هم‌زمان و همسو با ظهور مفهوم گفتمانی آیین‌های گذار انقلابی و تفسیر انقلابی آیین در نزد علی شریعتی و جلال آل احمد بود (حسن‌زاده، ۱۳۹۸). صمد بهرنگی که او را باید اصلی‌ترین و تأثیرگذارترین چهره میان نویسندگان قصه‌های پریان انقلابی دانست، ۱. از یک سو به بازآفرینی این قصه‌ها پرداخت؛ یعنی آنچه در قصهٔ کوراوغلو و کچل حمزه، کچل کفترباز و غیره می‌بینیم (بهرنگی، ۱۳۵۸؛ الف ۱۳۹۱؛ ب ۱۳۹۱؛ ج ۱۳۹۱؛ ۱۳۹۰). در این بازآفرینی او تقابل طبقاتی میان کچل را که نماد طبقه فرودست بود با شاه به مثابهٔ نماد طبقه حاکم حداکثری می‌کرد و قصه را به سمت وسوی مفهوم برابری و مبارزه طبقاتی سوق می‌داد. او برخلاف قصه‌های چینی، روسی و کوبایی جادو را حذف نمی‌کرد بلکه آن را در خدمت قهرمانی که نماد مبارزه بود قرار می‌داد. ۲. از سوی دیگر او دست به آفرینش و خلق شبه قصه‌های پریانی زد، قصه‌هایی که منطق قصه‌های پریانی را در بر داشتند اما رنگ و بوی مبارزه می‌گرفتند. ماهی سیاه کوچولو اثر اصلی صمد بهرنگی که بارها به انتشار مجدد رسید و شهادت و پیوستن به دریا یا همان جامعهٔ بی‌طبقه یا پرولتاریا را ترویج می‌کرد، از این رده است. در برخی آثار بهرنگی نیز تأثیر حضور او کمتر و محدود به برجسته‌سازی عناصر منطبق با قصه‌های پریان انقلابی است. در این چشم انداز است که می‌توان چون قصه‌های کوبایی تأثیرپذیری او را در برجسته‌سازی شخصیت لوده‌پهلوان چون کچل از فرهنگ عامه مشاهده

کرد. او عملاً با تبدیل قصه پریان به قصه انقلابی پریان دوگانه‌سازی‌های خاصی را ترویج کرد: چون کلاغ در برابر سگ، شهر کلاغ‌ها در برابر شهر طبقاتی، زن بابا و بابای کارمند و پولدار در برابر زن و مرد فقیر همسایه، که یک خانواده کارگری هستند و عروسک به‌عنوان سخنگو و راهنمای انقلابی و غیره. کلاغ به‌عنوان حیوانی که نشان‌دهندل جایگاه شاهی و طبقاتی نیست، در برابر «باز» به‌عنوان پرنده شاهی قرار گرفته و سگ به‌عنوان حیوان وفادار که اهل شورش نیست تحقیر و حتی کشته می‌شود. این تقابل نمادین دو پرنده در کشورهای دیگر هم دیده می‌شود (Brummett, 2000).

در تخیل سیاسی صمد بهرنگی چون الگوها و آموزه‌های پارادایم گسترده مارکسیسم، جهان به دو سویه خوب و بد تقسیم می‌شود؛ در یک سو برخوردارها و در سوی دیگر گروه نابرخوردار قرار دارند. این دو دنیا در کنار یکدیگر با تنش‌ها و تقابل‌های فراوان زندگی می‌کنند. قیام کودکان که پذیرای ظلم نیستند و این شرایط نابرابر را نمی‌پذیرند، در قصه برجسته شده و آنان به‌صورت یک قهرمان نموده می‌شوند. دور انداختن پستانک و پرواز با کلاغ‌ها به‌سمت شهر آرمانی و بی‌طبقه، تصاویری شاعرانه از ایده‌های مارکسیستی است.

احمد شاملو را باید بیشتر شاعر شعر پریان و قصه-شعرهای پریان انقلابی دانست. او در بازسرای می‌مضمین عامیانه مسیر دیگر اما مقصدی همسو با بهرنگی را انتخاب کرده و می‌پیماید. شاملو در شعر قصه «پریا» غلبه بر جادو و خودآگاهی برآمده از نقش روشن‌فکران را توصیه کرده و آن را در خیزش و قیام جمعی متجلی می‌سازد. پریان نماد طلسم به‌شمار می‌آیند و این طلسم در قیام مردم باید شکسته شود. این نگاه او در شعر دخترانه ننه دریا تا حدی ادامه می‌یابد (شاملو، ۱۳۹۲؛ ۱۳۹۸). شعری که در آن ننه دریا نماد ستم است و پسران عاشق باید دختران دریا را علی‌رغم طوفان و امواجی که او برمی‌انگیزد آزاد کنند (حسن‌زاده، ۱۳۸۱). در این شعر پریانی، قهرمانان جوان و دخترانی که در دل دریا به اسارت درآمده‌اند برجسته شده‌اند. این شعر-قصه پریانی نیز مبتنی بر قیام بوده و تخیل قیام و انقلاب را در شرایطی که دوزخی توصیف می‌شود (پیوند میان‌متنی با *خانه سیاه است* فروغ فرخزاد) به مخاطب انتقال می‌دهد. او برخلاف منظر روایی دریا در فولکلور ایرانی با رخساره‌هایی چون داماهی و پریان شمال که کارکردی زندگی‌بخش و مثبت دارند، مادر دریا را اهریمنی توصیف می‌کند (حسن‌زاده، ۱۴۰۰؛ ۱۴۰۴). باز نمود سیاسی عشق به‌مثابه عنصری ستم‌ستیز در آثار احمد شاملو ابعاد یک تخیل سیاسی چپ

را بازمی‌نمایند و این بازنمایی که وام‌دار سوگ قصه‌های عاشقانه فرهنگ عامه است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱)، در شعر او مورد استقبال قرار می‌گیرد. در شعر قصه -پریان گنجشکک اشی‌مشی شاملو، ما با زنجیره‌ای از ستم طبقاتی روبه‌رو هستیم که در آن عنصر مظلوم و پرنده که نماد آزادی است، یعنی گنجشک، سرانجام به دست حاکم یا حاکم‌باشی یا حکیم‌باشی خورده می‌شود. این شعر-قصهٔ پریان با اجرای فرهاد مهرداد عمق و نفوذ بسیار بیشتری در فرهنگ پاپ و انقلابی دورهٔ پهلوی دوم می‌یابد. باید توجه داشت که احمد شاملو کوشید با تبدیل شعر مکتوب به شعر شفاهی میزان تأثیرگذاری خود را بر جهان‌بینی مردم و انتقال تخیل سیاسی و افکار براندازانه بر ضد ساختار سیاسی پهلوی گسترش دهد.

اما بیژن مفید چون فروغ فرخزاد از نگاهی نزدیک به رویکردی شبیه به مکتب فرانکفورت و در تضاد کامل با مدرنیته و نوسازی و بازنمود آن یعنی مصرف و مصرف‌گرایی به بازسرایی قصه‌های پریان پرداخت. او در «شهر قصه» سرزمینی را توصیف می‌کند که در آن انسان‌ها به دلیل فقر و چرخهٔ اداری مدرن، مسخ و آلوده به فساد شده و مورد ظلم قرار گرفته‌اند. او در این نمایش محبوب و تأثیرگذار در بازهٔ زمانی پهلوی دوم، به نقد واقعیت‌های مورد نظر یک روشن‌فکر چپ یعنی سرمایه‌داری، عمو سام، اشکال گوناگون فاصلهٔ طبقاتی، گرسنگی، استبداد وابسته و غیره می‌پردازد و به کاپیتالیسم حمله می‌کند. نگاه به فاصلهٔ طبقاتی در بخش‌هایی چون «گندم می‌کاریم همچین و همچین گل گندم» خود را نشان می‌دهد. این نمایش نگاهی منفی به مدرنیته ایرانی دارد و از آن با نام شهر قصه ایرانی یاد می‌کند (مفید، بی‌تا). شهری که اسیر مسخ و فقر و فاصلهٔ طبقاتی است. این مضمون با مضمون شهر آلودهٔ ساعدی در «عزاداران بیل» رابطهٔ میان‌متنی دارد (حسن‌زاده، ۱۳۹۸). حضور یک بانوی قصه‌گو و گفت‌وگو با مخاطبان قصه یعنی قصه‌نوشان تکنیک اصلی این نمایش است که از قصهٔ معروف خاله سوسکه در فرهنگ ایرانی به‌عنوان عشق ناکام الهام می‌گیرد.

دو قصهٔ پریان مهم دیگر این دوره که گفتمان انقلابی و تخیل چپ سیاسی را نمایندگی می‌کنند، هرزه گیاه ماجراجو اثر داریوش عباداللهی (۱۳۴۸) و حسنک کجایی اثر محمد پرنیان است (۱۳۴۹). هر دو کتاب یادشده مبتنی بر قیام بر ضد نمادهای ظلم چون زمستان و شب و غیبت طولانی خورشید و غیره هستند. در هرزه گیاه ماجراجو، گیاهان نماد طبقات فرودست هستند که از سوی باغبان (خادم قدرت) از باغ به بیرون رانده می‌شوند. آنها باید بیرون از باغ

و یا در حاشیه آن زندگی کنند. اما یک گیاه هرز به کمک گیاهان هرز دیگر باغ را تسخیر می‌کند. در قصه حسنک کجایی قهرمان کودک علی‌رغم همه سختی‌ها تصمیم می‌گیرد خورشید را از خواب بیدار کند و جان خویش را در این مسیر نثار می‌سازد. او به جنگ زمستان می‌رود که در ادبیات و تخیل انقلابی چپ ایران، نماد دوره ستم و ظلم است. قهرمان این قصه چون ماهی سیاه کوچولو شهید می‌شود. باید به یاد بیاوریم که در قصه یک هلو و هزار هلو و گنجشک اشی‌اشی هم باغبان نقش منفی یعنی خادم قدرت را بازی می‌کند. اما فروغ فرخزاد (۱۳۶۹) نیز در شعر-قصه پریانی «به علی گفت مادرش روزی» همان مسیر بیژن مفید را طی کرده و البته با رویکرد و تخیل عرفانی-سیاسی به نقد مدرنیته و لذت‌های زمینی چون غذا خوردن، شهوت جنسی و غیره می‌پردازد. او با توجه به رویکرد عرفانی خود قهرمان کودک را به چاه فرامی‌خواند که نماد تطهیر و مرگ و البته بازایی است. این شعر -قصه او را باید از نوع الاهیات سیاسی شریعتی در آثاری با ایده شهادت و تطهیر دانست که در آن عرفان بُعدی سیاسی و منتقدانه به خود می‌گیرد. فروغ فرخزاد در این شعر چون برخی از شعرهای دیگر خود رابطه بینامتنی با آثار نویسندگان چپ دیگر دارد؛ همچون مسئله خوردن با آل احمد در کتاب غرب‌زدگی (آل احمد، ۱۳۸۵)، مسئله شناسنامه با شهر قصه بیژن مفید و غلامحسین ساعدی در عزاداران بیل و شعر ضد پهلوی گاو در آثار شیون فومنی که همه آن‌ها دارای تمایلات و تخیلات سیاسی ضد نظام مستقر بودند. او با توجه به نمادپردازی عرفانی خود از رنگ سیاه در بستر انقلابی استفاده می‌کند و آن را نماد سقوط و شرایط دوزخی می‌شمارد. او از «خانه سیاه است» و جهان دوزخی می‌گوید و زمستان را چون پرنیان عصر مسخ و سقوط می‌داند. همچون ماهی سیاه کوچولو، او از منجی در شعر «یکی می‌آید که مثل هیچکس نیست» سخن می‌گوید. کسی که قرار است فاصله طبقاتی را کم و همه چیز را قسمت کند. رویکرد عرفانی او (عرفان سیاسی) در نکوهش تنکامی و شادی بدنی در یک رابطه میان‌متنی قوی، کاملاً شبیه ایده علی شریعتی و آل احمد در نقد و نفی بدن در دوره دوم حیات ادبی او (تولدی دیگر و ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد) است (فرخزاد، ۱۳۶۹؛ ۱۳۶۳).

همان‌طور که زیپس بحث می‌کند (Zipes, 2006; 2007) متن به‌عنوان منبع براندازی نمادین تبدیل به کنش در براندازی واقعی می‌شود و ایده انقلاب بر جای ایده شورش نمادین، آستانه‌ای و کارناوالی قرار می‌گیرد. پایان‌بندی این قصه‌ها نه خوشبختی فردی که سعادت‌مندی

جمعی را در بر دارد. در اینجا ادیب سیاسی به صورت امر روان-سیاسی / سایکولوژیکال-پولوتیکال ظاهر می‌شود. در این حالت پدر تبدیل به نظام حاکم و نظم مستقر شده و حضور او با تداوم بی‌عدالتی و فاصلهٔ طبقاتی گره می‌خورد. از این رو، قهرمان داستان در پی عدالت می‌باید بر پدر -شاه غلبه کند. این نمونه‌ها را می‌توان به طور مثال در قصه‌های بهرنگی و برجسته‌شدن شخصیت کچل که عاشق دختر پادشاه هست و مبارزه با پادشاه مشاهده کرد. امر ادیبی سایکولوژیکال-پولوتیکال به انواع «دیگری‌سازی» می‌انجامد و نظم مستقر در ارتباطی ادیبی عامل ستم بر همه نمادهای مردمی و طبقات فرودست تلقی می‌شود. آنگونه که به طور مثال در رخداد مرگ صمد بهرنگی، آل احمد مرگ او را به سفر ماهی سیاه کوچولو یعنی قهرمانش در قصه‌ای با همین نام تشبیه می‌کند. حال آنکه او به دلیل آشنابودن با شنا غرق شده است و حمزه فراهتی در این باره ما را مطلع کرده است (فراهتی، ۱۳۸۵).

در اینجا آنگونه که زیپس مطرح می‌کند افق متنی قصه با سپهر واقعی کنش سیاسی و حزبی پیوند می‌خورد و تخیل سیاسی تبدیل به کنش سیاسی می‌شود (آل‌احمد، ۱۳۴۷): جلال آل‌احمد در نامه‌ای به منصور اوجی شاعر شیرازی بعدها نوشت که «در این تردیدی نیست که او غرق شده»، اما چون همه دلمان می‌خواست قصه بسازیم ساختیم. همین قصه در مورد مرگ/خودکشی تختی نیز به صورت یک قصهٔ سیاسی ساخته شد (Chehabi, 2005).

از نظر فرکلاف (1992; 1995) تحلیل گفتمان در سه سطح انجام می‌یابد: سطح متن^۱، سطح کنش گفتمانی^۲، و سطح کنش اجتماعی^۳. قصه‌های پریان انقلابی در ایران عملاً دارای ابعاد گفتمانی بوده و از سطح براندازی و واژگونی نمادین متنی به مثابهٔ تخیل سیاسی به یک کنش اجتماعی و سیاسی در عصر پهلوی دوم تبدیل می‌شوند و بخشی از گفتمان انقلاب در حال ظهور را شامل می‌شوند. این نوع از قصه‌های پریان از سوی مطرح‌ترین نویسندگان آن دوره سروده شده است.

در منظر انقلابی قصه‌های مذکور وضعیت نظم یا تعادل دارای مشروعیت نیست و فاصلهٔ طبقاتی باید واژگون شود (شکل ۱). در قصهٔ پریان، قهرمان در جهان برون‌خانگی با غلبه بر

1 Text
2 discursive practice
3 social practice

موانع تحقق «نفس» چون ترس، وابستگی، بی‌کنشی و غیره مسیر خود را به سمت تحقق «نفس» ادامه می‌دهد. در حلقه پایانی قصه پریان، قهرمان از طریق ازدواج با شاهدخت و شاهزاده و رسیدن به پادشاهی و شاه بانویی به سعادت فردی می‌رسد؛ این در حالی است که در قصه پریان انقلابی قهرمان رزمنده با پیروزی بر نماد طبقه حاکم، رهایی جمعی را با خود به همراه می‌آورد (شکل ۲). همه قصه‌های پریان انقلابی به شکلی همگون به سوی افق خوانندگان گشوده می‌شوند: نظم و وضعی دوزخی که باید واژگون شود تا بهشت پرولتاریایی ظاهر شود. در قصه‌های پریان، کارسازی بن‌مایه سفر قهرمان با هدف حذف یا کاهش تقابل پدر- پسر یا دختر- مادر و انواع دیگر روابط ادیبی در قصه قرار گرفته و قهرمان با سفر به بیرون از قلمروی پادشاهی پدر، تقابل خود را با او در به دست گرفتن قدرت و یا رقابت بر سر همسر از میان می‌برد. این امر به‌ویژه در قصه‌هایی که قهرمان به سرزمین بیگانه سفر کرده و در آن سرزمین به پادشاهی می‌رسد دیده می‌شود. اما در قصه‌های پریان انقلابی به مثابه قصه‌های گذار سیاسی چنین چیزی مشاهده نمی‌شود و در هر شکل آن، پدر-شاه و وابستگان او یعنی نمادهای نظم مستقر چون شاه بانو و دیگران می‌باید حذف شوند (شکل ۳).

سه مضمون مهم در تفسیر و تبدیل قصه پریان به قصه‌های انقلابی پریان؛ خشونت ادیبی، سفر قهرمان و مفهوم عدالت عامه است. در الگوی سفر قهرمان، کودک قهرمان به جای مبارزه با نمادهای خودآگاهی در مسیر تحقق فردیت و بلوغ و گذار آیینی، سفر خود را با هدف شکست دادن نمادهای طبقاتی به مثابه یک رزمنده کوچک انجام می‌دهد. گذار سیاسی و انقلابی تولد قهرمان در الگوی سفر قهرمانی قصه‌های پریان مارکسیستی، تولدی جمعی و پیوستن به یک کل چون «دریا» در قصه ماهی سیاه کوچولو است. از سوی دیگر درحالی که در نگرش پراپ و اوتر عدالت عامه با ایجاد تعادل مقارن است و در آن برای مثال رابطه ادیبی که با ستم پدر به پسر همراه بوده، با سفر قهرمان به قلمروی دیگر و ازدواج با دختر (ازدواج برون‌گروهی) و رسیدن به سلطنت (برون‌شاهی) حل می‌شود، عدالت عامه در قصه‌های پریان انقلابی تنها با از میان بردن و نابود ساختن (کشتن) نماد «شر» به انجام می‌رسد. یعنی برخلاف قصه پریان، بخشش و مصالحه‌ای در میان نیست. از این رو، عدالت عامه در قصه‌های پریان انقلابی بعدی ضدطبقاتی و مطلق‌گرا می‌یابد. از سوی دیگر در تحلیل گفتمانی، در تغییر ادیب هستی‌شناختی قصه پریان به ادیب سایکولوژیکال-پولوژیکال قصه پریان انقلابی؛ باقی ماندن مسئله ادیبی را

به شکل مسئله‌ای آخرالزمانی می‌توان در اوج خود دید: چرخهٔ نبردی که جهانی است و پایانی ندارد. پایان قصه‌های پریان در اکثر موارد به حل مسئلهٔ ادیبی منتهی می‌شود اما در قصهٔ پریان انقلابی، قهرمان راهی جز نابودکردن نماد طبقهٔ حاکم در سراسر جهان ندارد، او باید نظم مستقر و نماد آن را سرنگون کند چه این نظم مربوط به سرزمین پدری او باشد و چه مربوط به قلمرویی بیرون از سرزمین پدری. برای او فرقی میان پدر-شاه (استبداد) سرزمین او که پدرش است با شاه سرزمین همسایه (امپریالیسم-کاپیتالیسم) که پدر او نیست وجود ندارد. این نبردی است که از سطح ملی به سطح جهانی جریان دارد.

به این ترتیب با توجه به پارادایم مارکسیسم تفاوتی میان برون‌همسری و درون‌همسری و درون‌شاهی و برون‌شاهی دیده نمی‌شود و کنش اصلاح‌گرایانه (تبادل‌گرا) پراپی فاقد معنا است، بلکه کنش انقلابی تنها راه برخورد با نظام مستقر تلقی می‌شود. بدین گونه قصهٔ قدرت هتروگلسیایی^۱ خود را در عرصهٔ نمادهایی هستی‌شناختی که معانی متکثر دارند از دست داده و به ساحتی سیاسی، ایدئولوژیک، ابزاری، طبقاتی و منوگلسیایی^۲ (تک‌صدایی) نزول می‌کند. به این ترتیب مسئلهٔ ادیبی لاینحل باقی می‌ماند و حتی تبدیل به پدیده‌ای سایکولوژیکال-پولوژیکال/روان-سیاسی می‌شود (شکل ۳ و شکل ۴). به همین دلیل است که روابط توتیمیک و مسئلهٔ محارم در قصه‌های پریان انقلابی بی‌معنا است چون خوردن گوشت گاو که عملاً همان تن مادر و دارای پیوند توتیمیک با قهرمان داستان است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱)؛ چیزی که در قصهٔ پریان چون ماه پیشانی، قصهٔ بلبل سرگشته و سایر قصه‌ها هرگز دیده نمی‌شود اما در قصهٔ صمد بهرنگی *الدوز و کلاغ‌ها* پس از آنکه گاو شهید یا قربانی می‌شود، الدوز گوشت را که به دهانش شیرین است به دندان می‌کشد (بهرنگی، ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۷). این تغییر و تبدیل از قصه‌های ترکی عثمانی نیز متأثر است جایی که کلاغ به‌عنوان یک نماد شورش‌ی در برابر باز به‌عنوان پرندهٔ شاهی قرار می‌گیرد (Brummett, 2000). در قصه‌های پریان معمولاً «باز» نماد شاهی است. کلاغ در قصهٔ صمد بهرنگی؛ کلاغ شجاع، مبارز و شهید و نماد طبقات محروم بوده و به این دلیل است که برای مثال دزدی کلاغ در قصه‌های صمد بهرنگی توجیه می‌شود. او برای سیرکردن فرزندان خود مجاز است تا ماهی‌های حیاط خانهٔ پدر و مادر الدوز را که نماد

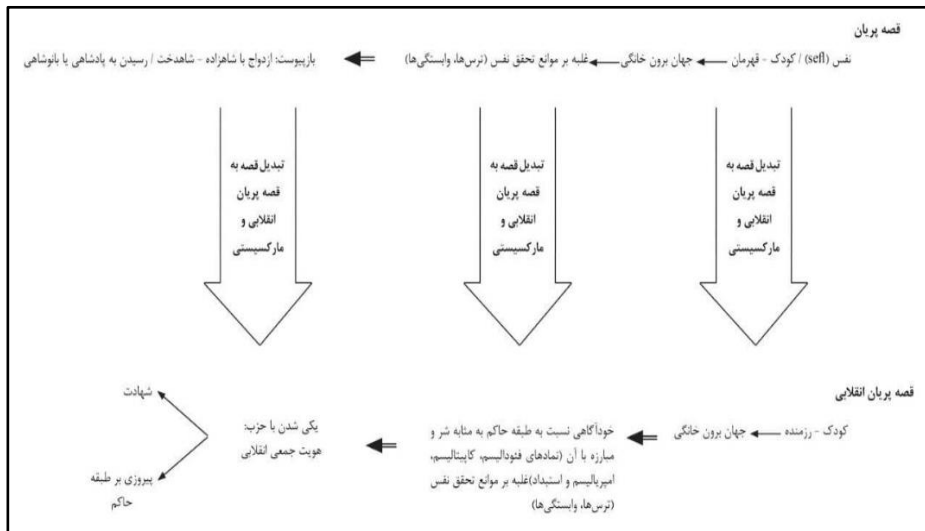
1 Heteroglossia
2 monoglossia

وابستگان طبقه حاکم هستند بدزد و برای خوردن به فرزندان خود بدهد. او حق دارد نقشه قتل سگ را بکشد. حتی زمانی که ننه کلاغه از سوی نامادری دستگیر می‌شود ما با صحنه شکنجه ننه کلاغه از سوی زن بابا چون عمه ظلم مواجه می‌شویم.

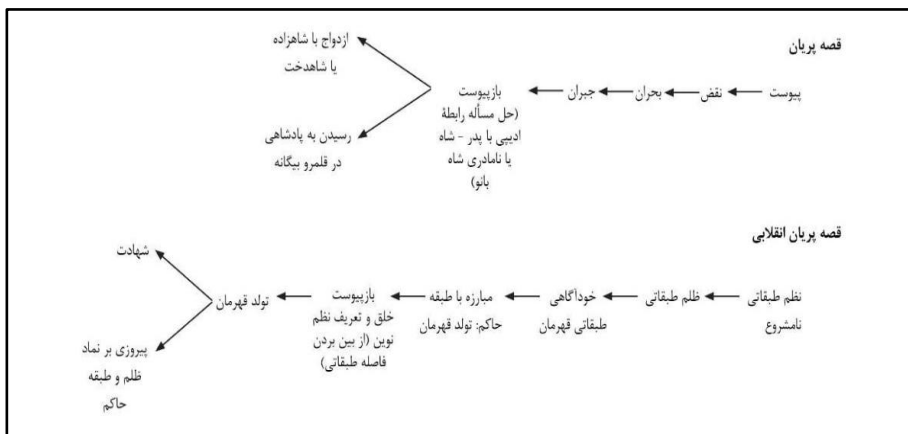
درحالی‌که قصه پریان یک خرده‌روایت است، قصه پریان انقلابی به یک کلان‌روایت ایدئولوژیک تبدیل می‌شود. رابطه قصه‌گو - قصه‌نویس در قصه پریان انقلابی حالتی سلسله‌مراتبی می‌یابد. قصه‌گو به دانای کل تبدیل می‌شود و متن و محتوای قصه - برخلاف تعریف بنیامینی آن - مجاز به تغییر از سوی قصه‌گو نیست. در اینجا قصه به مثابه یک عنصر هتروگلیسیایی به یک عنصر مونوگلیسیایی تبدیل می‌شود. تحلیل گفتمانی فرکلاف در سطح سوم از خویش به سطوح کنش‌های اجتماعی بازمی‌گردد: در این سطوح دال‌های سیال در قصه‌های پریان تثبیت می‌شوند. در اینجا این نمادپردازی خود تخیل سیاسی را به سمت دوگانه طبقاتی سوق داده و کنش را از براندازی متنی یعنی شورش نمادین گلوکمنی به سمت براندازی بافتی یعنی انقلاب و کنش زیپسی می‌برد. جسمیت فردی عملاً به بدن اجتماعی برپایه ارزش‌های مارکسیستی تبدیل می‌شود: بدنی جمع‌گرا، گریزان از فردیت و در تقابل با ارزش‌های کاپیتالیستی چون مصرف‌گرایی.

یکی دیگر از مفاهیم مهم که در بازآفرینی قصه‌های پریان به قصه‌های پریان انقلابی دیده می‌شود مفهوم عدالت عرفی / عدالت مردمی است. عدالت مردمی در انسان‌شناسی به معنای کنش و کارکردی غیر رسمی و عرفی است و معنایی نمادین دارد. برانیسلاو مالینوفسکی (1926) این‌گونه از عدالت را عدالت غیرمستقیم می‌شمارد اما این مفهوم در ادبیات فرهنگ عامه و به‌ویژه قصه‌پژوهی معنای بسیار مهمی می‌یابد. استیت تامپسون از عدالت عرفی سخن گفته و بر ابعاد عدالت اخلاقی در قصه‌های پریان در کتاب مشهور خود (Thompson, 1977) تأکید دارد. این در حالی است که جیمز اسکات (Scott, 1990) که یک انسان‌شناس است این‌گونه قصه‌ها را قصه‌های مقاومت می‌داند و معتقد است در این قصه‌ها عدالت مردمی بر ضد سلطه دیده می‌شود. این قصه‌ها به‌ویژه با توجه به اینکه در عصر فئودالی یعنی دوره ستم اربابان بر کشاورزان و رعیت ساخته شده است، با نقد رابطه آن دو پیوندی عمیق دارد. بر این اساس، وی معتقد است در مرحله نقض ما با بازگشت به بازیپوست در قالب یک عدالت اخلاقی روبه‌رو هستیم. زیپس (Zipes, 2006, 2007) این مفهوم را در قالب عدالت روایی و

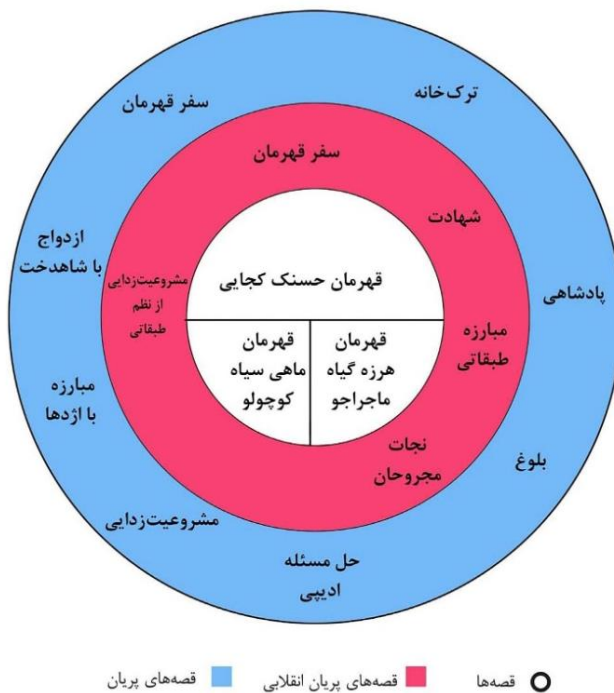
عدالت شاعرانه در قصه‌های پریان جست‌وجو می‌کند. زیپس قصه‌های پریان را دادگاه نمادین مردم می‌شمارد، جایی که ستم‌ها و ظلم‌ها مورد نقد قرار می‌گیرند. از نظر وی قصه‌های پریان بازگوکنندهٔ نوعی عدالت روایی‌اند که در جهان واقعی ممکن به نظر نمی‌رسند. تحرک اجتماعی عمودی بخشی از این عدالت مردمی را بازمی‌تاباند (شکل ۵). بنابراین در اینجا زمانی که از عدالت عامه سخن می‌گوییم منظورمان از آن، ابعادی حقوقی و قانونی نیست بلکه بازنمایی امر اخلاقی در غیبت ابعاد حقوقی و قانونی است. در تبدیل قصه‌های پریان به قصه‌های انقلابی، عدالت به بعدی طبقاتی فرو می‌کاهد و تنها با واژگونی کامل و عینی نظم مستقر ممکن می‌شود. این در حالی است که در ساختار قصه‌های پریان، عدالت عرفی و عامه در تعادل جست‌وجو می‌شود.



شکل ۱. تحلیل گفتمانی تغییر متن در قصه‌های پریان انقلابی

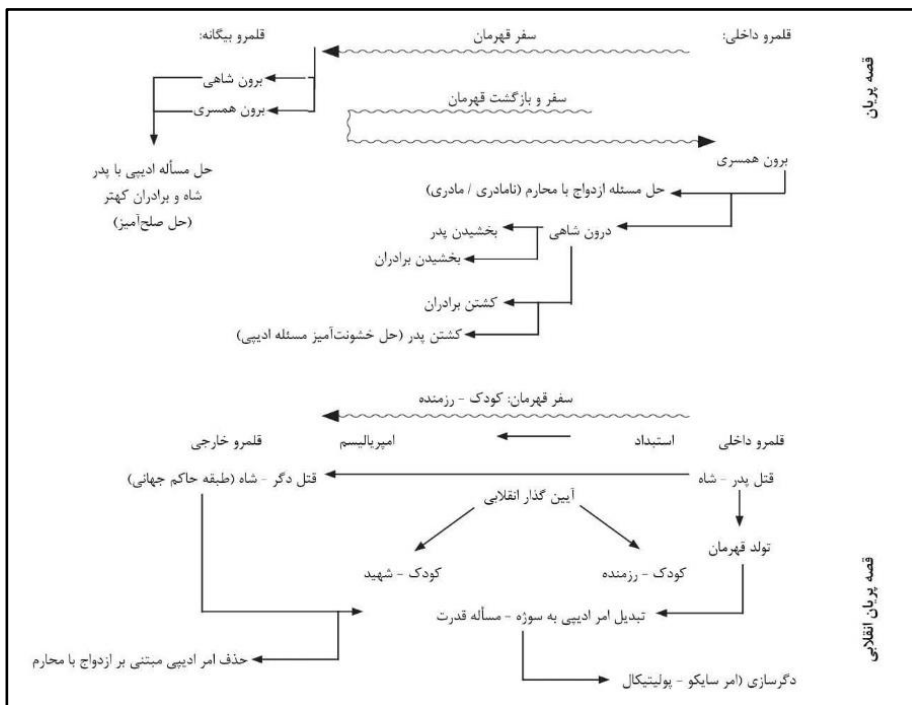


شکل ۲. الگوی ریخت‌شناسی و تحلیل گفتمانی قصه گذار انقلابی در مقایسه با قصه گذار

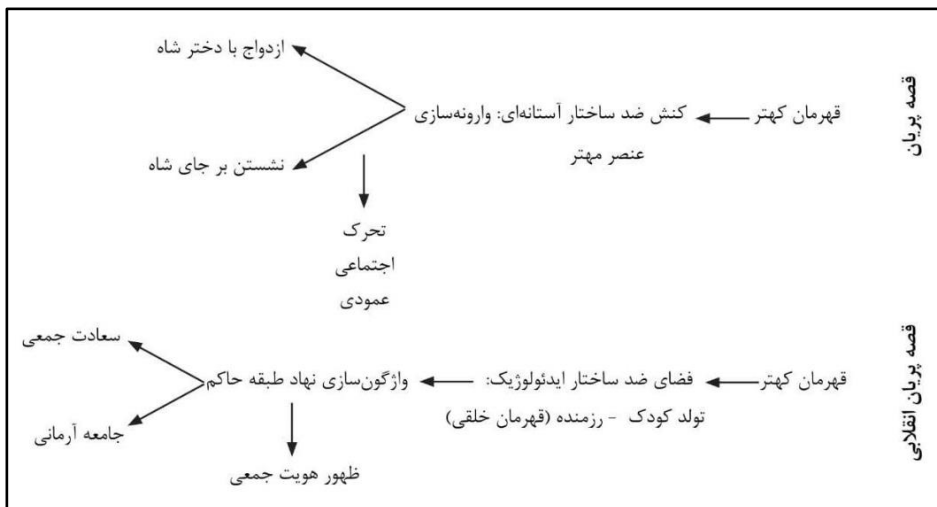


شکل ۳. بینامتنیت در قصه‌های پریان انقلابی

ایران (ماهی سیاه کوچولو، حسنگ کجایی؟ هرزه گیاه ماجراجو)



شکل ۴. بررسی تطبیقی حل مساله ادبی در قصه‌های پریان و قصه‌های پریان انقلابی



شکل ۵. الگوی تحرك اجتماعي در قصه‌های پریان و قصه‌های پریان انقلابی

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قصه‌های پریان انقلابی، گونه‌ای فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک و آیین‌ها و قصه‌های گذار سیاسی را دربردارد که با هدف تأثیرگذاری بر ذهنیت کودکان، نوجوانان و جوانان از سوی نمایندگان جهان‌بینی مارکسیستی و چپ به‌وجود آمد. در این فرایند، قصه بُعد چندصدایی و قدرت هستی‌شناختی خود را از دست می‌دهد و به الگویی ایدئولوژیک برای انقلاب و واژگونی سیستم در دو سطح جهانی (کاپیتالیسم) و ملی (نظم و نظام مستقر در دوره پهلوی) تبدیل می‌شود. خلاصه یافته‌های این مقاله در مطالعه تطبیقی قصه‌های پریان در چهار کشور ایران، اتحاد شوروی، کوبا و چین به شرح زیر است:

۶-۱. تحلیل سطح متن

در این سطح، عناصر ساختاری و محتوایی قصه‌های پریان بازسرای شده بررسی شدند: شخصیت‌ها و کارکردهای روایی: قهرمانان سنتی جای خود را به شخصیت‌های جمع‌گرا، مبارز و انقلابی دادند و شخصیت‌های منفی، نماینده نظم کهنه، استثمارگر یا امپریالیسم شدند. تقابل‌های دوگانه: مفاهیمی مانند خیر/شر، کهنه/نو، سلطنت/مردم و استثمارگر/مبارز به‌صورت آشکار و غالباً خشونت‌بار بازتفسیر شدند تا ایدئولوژی مارکسیستی یا ضداستبدادی تقویت شود.

دال‌های مرکزی و دال‌های شناور: واژگان و استعاره‌هایی که در متن‌های سنتی بار اخلاقی و هستی‌شناختی داشتند، به‌طور سیستماتیک برای انتقال پیام سیاسی و انقلابی بازتعریف شدند.

۶-۲. تحلیل رویه‌های گفتمانی

این سطح به فرایندهای تولید، انتشار و مصرف قصه‌ها در بستر انقلابی پرداخت: در اتحاد شوروی و چین، بازسرای قصه‌ها در قالب کتب درسی، انیمیشن‌ها، و مجلات کودکانه انجام شد و با آموزش رسمی و اردوهای انقلابی پیوند خورد. در کوبا، قصه‌های بازنویسی شده بخشی از برنامه‌های تربیتی و رسانه‌ای دولت بودند و هویت جمعی و ضدامپریالیستی کودکان را شکل می‌دادند.

در ایران، بازسراییی قصه‌ها عمدتاً در قالب تبدیل ادبیات عامه به قصهٔ پریان سیاسی و نشر کتاب کودک انجام می‌گرفت و برای آماده‌سازی ذهنی و سیاسی نسل کودک/نوجوان/جوان علیه نظم مستقر به‌کار گرفته شد.

۳-۶. تحلیل سطح عمل اجتماعی

در این سطح، نسبت قصه‌های پریان با ایدئولوژی‌های مسلط و فرایندهای فرهنگ‌پذیری سیاسی تحلیل شد:

تثبیت ارزش‌های انقلابی: قصه‌ها نه تنها ابزار سرگرمی بلکه ابزاری برای انتقال ارزش‌های جمع‌گرایانه، مبارزهٔ طبقاتی و وفاداری به حزب یا جنبش بودند.

تولید سوژه‌های سیاسی: بازسراییی‌ها کودکان و نوجوانان را از یک وضعیت پیشاسیاسی به سوژه‌های ایدئولوژیک و فعال در چهارچوب دولت یا جنبش انقلابی تبدیل کردند.

کارکرد سایکو-پولوتیکال قصه‌ها: خشونت نمادین و حذف شخصیت‌های منفی در متن‌های انقلابی، علاوه بر پیام سیاسی، به شکل‌گیری تخیل سیاسی و آمادگی ذهنی برای ستیز با نظم مستقر و نابودسازی خشونت‌بار آن در دو سطح ملی و جهانی کمک می‌کرد.

۴-۶. تحلیل تطبیقی

با مقایسهٔ چهار زمینهٔ فرهنگی-سیاسی ایران، اتحاد شوروی، چین و کوبا، وجوه مشترک و تفاوت‌های دگرذیسی قصه‌های پریان آشکار شد:

وجه مشترک: در هر چهار کشور، قصه‌های پریان از متن‌های اخلاقی و هستی‌شناختی به ابزارهای انتقال ارزش‌های سیاسی و ایدئولوژیک تبدیل شدند. آنها جنبهٔ ابزاری گرفتند.

تفاوت‌ها: در اتحاد شوروی، چین و کوبا، این بازسراییی‌ها تحت حمایت و کنترل دولت‌های مارکسیستی انجام شد و هدف تثبیت هژمونی ایدئولوژیک بود، درحالی‌که در ایران بیشتر به‌شکل پادگفت‌مان روشن‌فکران چپ و در مخالفت با نظم مستقر عمل می‌کرد.

قصه‌های پریان انقلابی در چهار کشور مورد مطالعه، فرایندی سه‌سطحی را طی کردند: سطح متنی: دگرذیسی ساختاری و محتوایی قصه‌ها با تمرکز بر شخصیت‌ها، تقابل‌ها و استعاره‌ها.

سطح رویه‌های گفتمانی: بازتولید و انتشار قصه‌ها در بستر آموزشی، رسانه‌ای و فرهنگی-انقلابی.

سطح عمل اجتماعی: شکل‌دهی هویت سیاسی کودکان، تثبیت ارزش‌های ایدئولوژیک و آماده‌سازی ذهنی نسل نوین برای کنش‌های اجتماعی و سیاسی. فرمان‌پذیری نسل جدید از رهبران چپ برپایه تحلیل سیاسی که به کمک قصه‌های پریان در آنان درونی می‌شد. این تحلیل نشان می‌دهد بازسازی قصه‌های پریان نه تنها فرایندی ادبی، بلکه کنشی اجتماعی-سیاسی و ابزار فرهنگ‌پذیری ایدئولوژیک بوده است و دگردیسی آن‌ها بازتاب‌دهنده تعامل میان روایت، قدرت و سیاست در قرن بیستم است.

منابع

- آل احمد، جلال. (۱۳۸۵). *غرب‌زدگی*. قم: خرم.
- آل احمد، جلال. (۲۶ بهمن ۱۳۴۷). *نامه‌ای به منصور اوجی درباره مرگ صمد بهرنگی و افسانه‌سازی‌های پیرامون آن*. منتشرشده در ویژه‌نامه مجله آرش.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲). *جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان (گردآوری و تألیف)*. تهران: امیرکبیر.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۵۸). *افسانه‌های آذربایجان*، به کوشش بهروز دهقانی. تهران: روزبهان.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۷۱). *ماهی سیاه کوچولو*. تهران: کتاب‌فروشی ایران.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۷۹). *عروسک سخنگو*. تهران: ماهریز.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۸۴). *۲۴ ساعت خواب و بیداری*. تهران: بهرنگی.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۸۷). *الدوز و کلاغ‌ها*. تهران: جامه‌داران.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۹۰). *مجموعه کامل قصه‌های بهرنگی*. تبریز: اختر.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۹۱الف). *تلخون*. قم: ژکان.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۹۱ب). *کچل کفترباز*. قم: ژکان.
- بهرنگی، صمد. (۱۳۹۱ج). *کورواغلو و کچل حمزه*. قم: ژکان.
- پرنیان، محمد. (۱۳۴۹). *حسنک کجایی؟*. تهران: حجر.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۴۰۳). *اوستا: یشت‌ها (جلد ۱): نامه زرتشت*. تهران: نگاه.
- حسن زاده، علیرضا (۱۳۹۹). *کودکان و جهان افسانه*. تهران: افکار.

- حسن زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). *افسانهٔ زندگان*. تهران: بقعه و باز.
- حسن زاده، علیرضا. (۱۳۹۵). *کودکان و جهان افسانه*. تهران: افکار
- حسن زاده، علیرضا. (۱۳۹۸). آستانگی ایرانی و بازنمایی نمادین مفهوم آلودگی: مطالعه انسان‌شناختی نمایش شهر قصه بیژن مفید. *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ۱۰(۳)، ۹۵-۱۲۴.
- <https://doi.org/10.30465/SCS.2019.4939>
- حسن زاده، علیرضا. (۱۴۰۱). *آیین گذار انقلابی براندازی متنی: از روایت شورش نمادین تا انقلاب*. *جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی*، ۹(۲۰)، ۱۸۹-۲۱۷.
- <https://doi.org/10.22080/SSI.2023.24553,2058>
- حسن زاده، علیرضا. (۱۴۰۳). *کودکان و قصه‌های پریان*. تهران: چتر فیروزه.
- حسن زاده، علیرضا. (۱۴۰۴). *آیا دیگری شیطان است؟ زایش هیولایی و کابوس‌های تفاوت*. تهران: چتر فیروزه.
- حسن زاده، علیرضا (۱۴۰۰). *پری‌کشی: تاریخ عشق به روایت پریان شمال*. تهران: مروارید.
- حسن زاده، علیرضا (۱۴۰۴). *پری‌کشان: تاریخ نفرت و عشق به روایت پریان شمال*. تهران: چتر فیروزه.
- حصوری، علی. (۱۳۷۸). *ضحاک*. تهران: چشمه.
- دارها و ندارها*. (بی‌تا). *قصهٔ کودک (منبع آرشویی): مجاهدین خلق*.
- دلفانی، محمود. (۱۳۸۲). *کتاب اسناد سازمان پیشاهنگی ایران در دورهٔ رضاشاه*. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- شاملو، احمد. (۱۳۹۲). *پریا*. تهران: خانه ادبیات.
- شاملو، احمد. (۱۳۹۸). *قصهٔ دخترای ننه‌دریا*. تهران: چشمه.
- عباداللهی، داریوش. (۱۳۴۸). *هرزه‌گیاه ماجراجو*. تبریز: نوبل.
- فراهتی، حمزه. (۱۳۸۵). *از آن سال‌ها و سال‌های دیگر*. آلمان: انتشارات فروغ.
- فرخزاد، فروغ. (۱۳۶۳). *ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد*. تهران: مروارید.
- فرخزاد، فروغ. (۱۳۶۹). *تولد می‌دیگر*. تهران: مروارید.
- مدیر شانه‌چی، محسن. (۱۴۰۳). *حزب تودهٔ ایران*. تهران: نگاه.
- مفید، بیژن. (بی‌تا). *شهر قصه: نمایشنامه در دو پرده و چهار صحنه*. شیراز: سازمان جشن هنر.
- هدایت، صادق. (۱۳۸۴). *زند و هومن یسن (و کارنامه اردشیر بابکان)*. تهران: شرکت گهبد.

- Atkins, J., & Gaffney, J. (Eds.). (2017). *Voices of the UK left: Rhetoric, ideology and the performance of politics* (pp. 123-146). Palgrave Macmillan.
- Bakhtin, M. M. (۱۹۸۴). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trans.). Indiana: Indiana University Press.
- Balina, M., & Beumers, B. (2015). "To catch up and overtake Disney? Soviet and post-Soviet fairy-tale films". In J. Zipes, P. Greenhill, & K. Magnus-Johnston (Eds.), *Fairy-tale films beyond Disney* (pp.124-138). Routledge.
- Benjamin, W. (1968). *Illuminations: Essays and reflections* (H. Arendt, Ed.; H. Zohn, Trans.). Schocken.
- Boroujerdi, M. (1996). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Brummett, P. J. (2000). *Image and imperialism in the Ottoman revolutionary press, 1908–1911*. New York: SUNY Press.
- Casavantes Bradford, A. (2014). *The revolution is for the children*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Chehabi, H. E. (2005). TAQTI, Gōlām-Rezā. *Encyclopaedia Iranica*.
- Clark, K. (1981). *The Soviet novel: History as ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Denton, K.A. (ed) (1996). *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893–1945*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dongfeng Tao , Xiaobin Yang, Rosemary Roberts, Yang Ling (2009). *Chinese Revolution and Chinese Literature*, Cambridge Scholars Pub
- Eberhard Wolfram (1937). *Typen chinesischer Volksmärchen Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1937 – Chinese*.
- Elizagaray, A. M. (1984). *Panorama de la literatura y del libro infantil cubanos*. Havana: Editorial Letras Cubanas.
- Esherick, J. W., Pickowicz, P. G., & Walder, A. G. (Eds.). (2006). *The Chinese Cultural Revolution as History*. Stanford: Stanford University Press.
- Eagleton, Terry. (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Verso
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.
- Farquhar, M. A. (2015). *Children's literature in China from Lu Xun to Mao Zedong*. New York: Routledge.
- Geldern, J. von, & Stites, R. (1995). *Mass culture in Soviet Russia*. Indiana: Indiana University Press.
- Ghaeni, Zohreh (2006). Children's Literature in Iran from Tradition to Modernism. *Barnboken*, 29(1). DOI:10.14811/clr.v29i1.95
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. (1955). *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*. New York: Free Press.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Free Press of Glencoe.
- Gorky, M. (2023). *The old woman Izergil*. Natasha Radoski (Editor), Dr Angelo Solomon Pappoport (Translator) The Old Woman Izergil Paperback , Independently published.
- Hassanzadeh, A. (2010). The external space as a source of pollution. *The International Journal of the Humanities*, 8 (3), 87-100.. <https://doi.org/10.18848-9508/CGP/v08i42873/03>
- Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Hung, C.-T. (2011). *Mao's new world: Political culture in the early People's Republic*. Cornell: Cornell University Press.
- Ianovskaia, E. (1926). Does the proletarian child need the fairy tale? In Sokolianskii, I., Popov, A., & Zaluzhnyi, P. (Eds.), *Pedological discussions and educational debates* (pp. 91–?). (Original work published 1926).
- Kelly C. Children's (2007). *World. Growing up in Russia, 1890–1991*. New Haven: Yale University Press.
- Karimi, S., & Hassanzadeh, A. (2010). The formation of non-state normative orders and the rituals of pilgrimage. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 5 (3), 287-298. <https://doi.org/-1833/10,18848/CGP/v5i51628/03>
- Karimi, S., & Hassanzadeh, A. (2018). Horizon of ethnic expectation. *The International Journal of Critical Cultural Studies*, 16 (2), 1-13. <https://doi.org/0055-2327/10,18848/CGP/v16i13-1/02>.
- Kumaraswami, P. (2016). *The Social Life of Literature in Revolutionary Cuba: Narrative, Identity, and Well-Being*. Palgrave Macmillan.
- Magill, Frank Northen (1986). *Frank Northen Critical Survey of Drama*. Authors Salem Press
- Malinowski, B. (1926). *Crime and custom in savage society*. Harcourt, Brace & Co.
- Maslinskaya, S., & Maslinsky, K. (2019). *Educational, literary and state authorities and the publishing trajectories of legacy children's literature in early Soviet Russia* [Représentations de la révolution de 1917 en Russie contemporaine; Rôle des autorités éducatives, littéraires et étatiques dans le devenir éditorial des livres pour la jeunesse à l'aube de la Russie soviétique; Роль педагогических, литературных и государственных авторитетов в издательской судьбе литературного наследия для детей в раннесоветской России]. *ILCEA*. <https://doi.org/10.4000/ilcea.6903>
- Mohsenpour, B. (1988). Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran. *Comparative Education Review*, 32(1), 76–86. <http://www.jstor.org/stable/1188474>
- Naftali, Orna (2014). Chinese Childhood in Conflict: Children, Gender, and Violence in China of the 'Cultural Revolution' Period (1966-76), *Oriens Extremus*, 53(2014):85-110, DOI:10.13173/OE.53.1.085/
- Naftali, Orna. (2014). *Little Red Guard Magazine and the Construction of Exemplary Childhoods*. In *Children, Gender, and Violence in China of the Cultural Revolution Period (1966–1976)* (pp. 86–110). Oriens Extremus, Vol. 53
- O'dell, Felicity Ann (1978). *Socialization through Children's Literature: The Soviet Example*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Olesha, Y. (2001). *Three fat men*. University Press of the Pacific.
- Petrova S.A.1 (2018). Contemporary children's literature, myth or reality?, *RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism*, 23(1), 66-78, URL: <https://journals.rudn.ru/literary-criticism/article/view/18156>, DOI:<https://doi.org/10.22363/2312-9220-2018-23-1-66-78>
- Propp, V. I. (1968). *Morphology of the folktale* (2nd ed.). Texas: University of Texas Press.
- Pucci, Molly (2025). *Marxism and the Interpretation of Dreams: Communism in Interwar Czechoslovakia and the Idea of Central Europe*, Stanford: Stanford University Press.
- Qihong Chao and , Yan Chuang (2021). The Evolution and Reinforcement of Lei Feng Image in Chinese Moral Education Textbooks, *Education Journal*, 10(6): 279-284 ISSN: 2327-2600 (Print); ISSN: 2327-2619 (Online) doi: 10.11648/j.edu.20211006.20
- Quiroga Paneque, M. I. (2016). Dora y Pelusín: En el Olimpo de la literatura infantil cubana. *Cubahora*. Retrieved from <https://www.cubahora.cu/cultura/dora-y-pelusin-en-el-olimp-de-la-literatura-infantil>
- Saffari, Siavash. (2017). *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge University Press.

- Saisei, M. (1985). *Murō Saisei: Three works* (Issues 38-40). China–Japan Program, Cornell University. (Original source: University of Michigan).
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance*. Yale University Press.
- Shengi Anfeng (2015). Children's Literature during China's Cultural Revolution: February 2015. *Comparative Literature Studies*, 52(1):97-111. DOI:10.5325/complitstudies.52.1.0097
- Spence, Jonathan D.(1990). *The Search for Modern China*, Norton.
- Sullivan Lawrence R. (2011). *Historical Dictionary of the Chinese Communist Party (Historical Dictionaries of Diplomacy and Foreign Relations)*, Publisher : Scarecrow Press.
- Tan, Chang (2024). *The Minjian Avant-Garde Art of the Crowd in Contemporary China*, Cornell: Cornell University Press.
- Thompson, S. (1977). *The Folktale*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, V. (1968). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors*. Cornell: Cornell University Press.
- Uther, H. J. (2004). *The types of international folktales* (Vol. ۱). Suomalainen Tiedeakatemia.
- Wald, K. (1978). *Children of Che: Childcare and education in Cuba*. Palo Alto, CA: Ramparts
- Walder, A. G. (2009). *Fractured Rebellion: The Beijing Red Guard Movement*. Harvard: Harvard University Press
- Wen, Chihua (1994). *The Red Mirror: Children Of China's Cultural Revolution*. 1st Edition New York: Routledge.
- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Power*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-07299-3>
- Wolf Erika (2016). *Aleksandr Zhitomirsky Photomontage as a Weapon of World War II and the Cold War*, Chicago: Art Institute of Chicago.
- Xiaojin Zhu (2010). May Fourth Literary Tradition and the Transformation of Chinese Literature in the 1930s, August 2010, *Social Sciences in China*, 31(3): 69-83. DOI:10.1080/02529203.2010.503071.
- Zipes, J. (1997). *Happily, ever after*. London: Routledge.
- Zipes, J. (2006). *Why fairy tales stick*. London: Routledge.
- Zipes, J. (2007). *Fairy tales and the art of subversion*. London: Routledge.
- Zipes, J. (2015). *The Oxford companion to fairy tales*. Oxford: Oxford University Press.

مقاله پژوهشی

معنا، نشانه و بقا در جنگل: کاربرد رویکرد ادواردو کوهن در بوم‌شناسی جنگل‌های هیرکانی (مطالعه مردم‌نگارانه چندگونه‌ای از جنگل بلیران آمل)

سیدقاسم حسنی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳

چکیده

زیست‌بوم‌های جنگلی ایران معمولاً در چهارچوب‌های مدیریتی و پژوهشی انسان‌محور مطالعه شده‌اند؛ چهارچوب‌هایی که جنگل را عمدتاً به‌مثابه مخزنی از منابع یا فضایی برای مداخله انسانی در نظر می‌گیرند و نقش عاملیت و کنش متقابل گونه‌های غیرانسانی را نادیده می‌گیرند. این رویکرد، درک ما از پویایی‌های واقعی جنگل و روابط پیچیده میان انسان، گیاهان، حیوانات و قارچ‌ها را محدود کرده است. براین‌اساس، پژوهش حاضر با طرح این پرسش که تعاملات میان‌گونه‌ای چگونه ساختار کنش‌گر جنگل را شکل می‌دهند و این کنش‌گری چه دلالت‌هایی برای معیشت انسانی و مدیریت پایدار دارد و با هدف تحلیل این تعاملات از منظر میان‌گونه‌ای انجام شده است. روش پژوهش کیفی و مبتنی بر ترکیب مطالعات میدانی ژرف، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با جوامع محلی دارای دانش زیستی بومی، و مشاهده کنش‌ها و ارتباطات میان گیاهان، حیوانات و قارچ‌ها در بستر اکولوژیک جنگل‌های ایران است. داده‌ها شامل کنش‌های مادی و آشکار و همچنین کنش‌های نشانه‌ای و ارتباطی میان گونه‌ها بوده و به‌صورت تفسیری تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که جنگل یک سامانه کنش‌گر پویا متشکل از شبکه‌ای از تبادل نشانه‌های زیستی، شیمیایی و رفتاری است که در تنظیم زیست‌بوم و تداوم حیات نقش تعیین‌کننده دارند. همچنین مشخص شد که جوامع محلی از طریق تفسیر این نشانه‌ها، دانش کاربردی مهمی برای بقا، درمان و مدیریت پایدار جنگل تولید کرده‌اند. این نتایج نشان می‌دهد که به‌کارگیری رویکرد میان‌گونه‌ای می‌تواند باعث بازاندیشی در سیاست‌های حفاظت و حرکت از مدیریت دستوری به سوی مدیریت مشارکی و بومی‌محور شود و پایداری بلندمدت زیست‌بوم‌های جنگلی را تقویت کند.

کلیدواژه‌ها: رویکرد میان‌گونه‌ای، مردم‌نگاری چندگونه‌ای، جنگل‌های هیرکانی، نشانه‌شناسی زیستی، عاملیت بیش‌از-انسانی، بلیران

۱ دانشجویار انسان‌شناسی، گروه مردم‌شناسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
g.hassani@umz.ac.ir

۱. مقدمه

جنگل‌های ایران، به‌ویژه جنگل‌های هیرکانی در شمال کشور، از کهن‌ترین و مهم‌ترین زیست‌بوم‌های جنگلی خاورمیانه به‌شمار می‌روند و نقشی اساسی در پایداری محیط‌زیستی، حفظ تنوع زیستی، تنظیم اقلیم محلی و معیشت جوامع انسانی ایفا می‌کنند (جوانمیری و همکاران، ۱۳۹۸). جنگل‌های هیرکانی با قدمتی کهن، زیستگاه گونه‌های گیاهی و جانوری منحصر به فردی هستند و جنگل‌های زاگرس نیز به‌عنوان ستون فقرات اکولوژیکی ایران، نقش تعیین‌کننده‌ای در حفاظت خاک، منابع آب و چرخه‌های زیستی منطقه دارند (مروی مهاجر، ۱۳۹۲). در دهه‌های اخیر، جنگل‌های شمال ایران به‌ویژه جنگل‌های هیرکانی با مجموعه‌ای از فشارهای انسانی مواجهه بوده‌اند که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تغییر کاربری اراضی، بهره‌برداری ناپایدار از منابع جنگلی، چرای مفرط دام و وقوع آتش‌سوزی‌ها اشاره کرد. این عوامل موجب کاهش سطح و تراکم پوشش جنگلی، تضعیف تنوع زیستی و اختلال در فرآیندهای طبیعی باززایی اکوسیستم‌های جنگلی شده‌اند و پایداری بلندمدت این جنگل‌ها را با چالش جدی مواجه کرده‌اند. (Niknam et al., 2024)

بخش عمده‌ای از مطالعات بوم‌شناسی جنگل در ایران بر سنجش شاخص‌های کمی نظیر ترکیب گونه‌ای، ساختار توده، ویژگی‌های خاک و پیامدهای مداخلات انسانی متمرکز بوده‌اند (جوانمیری پور، ۱۴۰۱). اگرچه این پژوهش‌ها در شناخت وضعیت اکولوژیکی جنگل‌ها نقش مهمی داشته‌اند، اما غالباً جنگل را به‌مثابهٔ سامانه‌ای منفعل در برابر کنش انسانی در نظر گرفته و کمتر به شبکهٔ روابط پیچیدهٔ میان انسان و گونه‌های غیرانسانی توجه کرده‌اند. در نتیجه، ابعاد معنا‌ساز، نشانه‌ای و کنش‌مند این روابط که در طول زمان در دانش بومی، الگوهای معیشتی و تصمیم‌گیری‌های محلی رسوب کرده‌اند، به‌طور نظام‌مند بررسی نشده‌اند.

در مقابل، پژوهش‌های حوزهٔ دانش بومی نشان می‌دهند که در بسیاری از جوامع محلی، محیط طبیعی نه مجموعه‌ای از منابع، بلکه شبکه‌ای پویا از روابط میان انسان، دیگر جانداران و فرایندهای زیستی است که معنا، اخلاق و معیشت را هم‌زمان دربرمی‌گیرد (Berkes, 2012, p. 7). باین حال، در مطالعات جنگل‌شناسی ایران، روشن نشده است که این روابط معنا‌دار از چه

مسیرهای مشخصی شکل می‌گیرند و چگونه از خلال تعامل روزمره با مؤلفه‌های غیرانسانی جنگل به دانش عملی و کنش مدیریتی تبدیل می‌شوند.

در این زمینه، رویکرد میان‌گونه‌ای که ریشه در مردم‌شناسی محیط‌زیست و مطالعات علم و فناوری دارد، امکان بازاندیشی در نسبت انسان و طبیعت را فراهم می‌کند. این رویکرد بر آن است که انسان تنها کنش‌گر فعال در زیست‌بوم نیست، بلکه گونه‌های غیرانسانی نیز از طریق الگوهای زیستی، واکنش‌های اکولوژیک و رفتارهای قابل مشاهده خود در شکل‌دهی به روابط اجتماعی و زیست‌محیطی نقش دارند (Kirksey & Helmreich, 2010). با این حال، به‌کارگیری این رویکرد در مطالعات جنگلی ایران عمدتاً در سطح نظری باقی مانده و کمتر به تحلیل تجربی و زمینه‌مند این کنش‌ها پرداخته است.

کتاب *چگونه جنگل‌ها می‌اندیشند* اثر ادواردو کوهن چهارچوب نظری مهمی برای فهم ابعاد نشانه‌ای کنش‌های غیرانسانی فراهم می‌آورد. کوهن با اتکا به نشانه‌شناسی پیرسی استدلال می‌کند که فرایند تولید معنا به انسان محدود نیست و موجودات غیرانسانی نیز از طریق نشانه‌ها، واکنش‌ها و الگوهای رفتاری در فرایند اندیشیدن مشارکت دارند (Kohn, 2013, pp. 33-72). با وجود اهمیت این چهارچوب، کاربرد آن در مطالعات جنگلی ایران اغلب به بازخوانی نظری محدود شده و این پرسش اساسی مغفول مانده است که این فرایندهای نشانه‌ای در یک زیست‌بوم مشخص، مانند جنگل‌های هیرکانی، چگونه به‌طور عینی شناسایی، تفسیر و در کنش انسانی وارد می‌شوند.

از این‌رو، مسئله اصلی پژوهش حاضر نه اثبات امکان تولید معنا در جنگل بلکه تحلیل سازوکارهای مشخصی است که از طریق آن‌ها کنش‌ها و واکنش‌های گونه‌های غیرانسانی در جنگل‌های هیرکانی به نشانه‌های معنادار برای جوامع محلی تبدیل می‌شوند. این پژوهش به‌طور مشخص می‌پرسد چگونه تعاملات میان گونه‌های گیاهی (درخت راش)، جانوری (خرس قهوه‌ای و گونه‌های دیگر) و قارچ‌ها در جنگل‌های هیرکانی، از طریق نشانه‌ها و دانش بومی، به تولید معنا انجامیده و بر ساختار و پویایی زیست‌بوم جنگلی تأثیر می‌گذارند؟

انتخاب جنگل‌های هیرکانی به‌عنوان مطالعه موردی از آن‌روست که تداوم تاریخی تعامل انسان و جنگل در این منطقه، امکان بررسی تجربی این فرایندهای نشانه‌ای را فراهم می‌سازد. بدین ترتیب، پژوهش حاضر، فراتر از بسط نظری دیدگاه کوهن، می‌کوشد نشان دهد که نظریه

اندیشیدن جنگل در یک زمینهٔ اکولوژیک و فرهنگی مشخص چگونه قابل ردیابی تجربی، محدودسازی و بازاندیشی است و چه افزوده‌ای برای فهم یکپارچهٔ بوم‌شناسی جنگل و مدیریت پایدار آن در ایران دارد.

۲. مروری بر ادبیات

۱-۲. رویکرد میان‌گونه‌ای در مطالعات محیط‌زیستی

در دهه‌های اخیر، مطالعات محیط‌زیستی به تدریج از چهارچوب‌های انسان‌محور فراتر رفته و به‌سوی رویکردهایی حرکت کرده‌اند که بر درهم‌تنیدگی روابط میان انسان‌ها و موجودات غیرانسانی تأکید دارند. در این میان، رویکرد میان‌گونه‌ای به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهارچوب‌های نظری و روش‌شناختی ظهور یافته است که با نقد دوگانهٔ طبیعت/فرهنگ، زیست‌بوم‌ها را حاصل برهم‌کنش گونه‌های مختلف می‌داند. هاراوی با طرح مفهوم شدن-با (becoming-with) بر آن است که سوژه‌های انسانی و غیرانسانی در فرایندی رابطه‌مند و هم‌بسته شکل می‌گیرند و نمی‌توان آن‌ها را مستقل از شبکهٔ تعاملات زیستی و اجتماعی‌شان فهم کرد (Haraway, 2008). براین‌اساس، جنگل نه سامانه‌ای منفعل، بلکه شبکه‌ای پویا از کنشگران میان‌گونه‌ای است که پویایی آن حاصل تعامل مستمر میان این کنشگران است.

براین‌اساس، کرکسی و هلمرایش (۲۰۱۰) با طرح مطالعات مردم‌نگارانهٔ میان‌گونه‌ای، توجه پژوهش‌های محیط‌زیستی را از انسان به‌سوی شبکه‌ای از کنشگران انسانی و غیرانسانی معطوف می‌کنند. این چهارچوب تحلیلی امکان فهم زیست‌بوم‌ها را به‌عنوان شبکه‌هایی زیستی-اجتماعی فراهم می‌سازد. در ادامه، ون دورن و همکاران (۲۰۱۶) با تأکید بر مفهوم هنرهای توجه بر لزوم توجه اخلاقی و معرفتی به زندگی و مرگ گونه‌های دیگر تأکید می‌کنند که این امر پیامدهای مهمی برای مطالعات حفاظت جنگل و مدیریت پایدار منابع طبیعی دارد.

۲-۲. نشانه‌شناسی زندگی و معنا؛ فراتر از انسان

در کنار رویکرد میان‌گونه‌ای، نظریه‌های نشانه‌شناختی نیز در بازاندیشی رابطهٔ انسان و محیط‌زیست نقش مهمی ایفا کرده‌اند. نظریهٔ نشانه‌شناسی زندگی، که توسط ادواردو کوهن مطرح شده است، با اتکا بر نشانه‌شناسی چارلز سندرز پیرس بر این ایده استوار است که

فرایندهای معنا و تفسیر محدود به انسان نیستند. کوهن (۲۰۱۳، صص. ۳۲-۳۶) استدلال می‌کند که تمامی موجودات زنده از طریق نشانه‌ها با محیط خود ارتباط برقرار می‌کنند و از این رو، جنگل‌ها را می‌توان به‌مثابه نظام‌هایی زنده و اندیشنده در نظر گرفت. این دیدگاه بر بنیان نظریه پیرس استوار است که نشانه را رابطه‌ای سه‌گانه میان نشانه، موضوع، و تفسیرکننده تعریف می‌کند (پیرس، ۱۹۵۸). چنین تعریفی زمینه را برای گسترش نشانه‌شناسی به قلمرو زیست‌شناسی فراهم کرده است. در همین زمینه، سبوک (۲۰۰۱) با معرفی مفهوم بیوسمیوتیک نشان می‌دهد که کنش‌های زیستی همواره با فرایندهای نشانه‌ای همراه‌اند. این رویکرد امکان تحلیل نشانه‌های غیرانسانی، از جمله رفتارهای گیاهی و حیوانی در زیست‌بوم‌های جنگلی را فراهم می‌سازد.

۲-۳. رویکردهای اجتماعی - اکولوژیکی و دانش بومی در مطالعات جنگل

مطالعات تجربی متعددی بر اهمیت پیوند میان ابعاد اجتماعی و اکولوژیکی در مدیریت منابع طبیعی تأکید کرده‌اند. برکس (۲۰۱۲، ۱۶۴) نشان می‌دهد که دانش بومی و نظام‌های معرفتی محلی نقش تعیین‌کننده‌ای در پایداری بلندمدت زیست‌بوم‌ها دارند. به‌باور او، جوامع محلی از طریق خوانش نشانه‌های محیطی و تعامل مستمر با عناصر غیرانسانی، شیوه‌های سازگارانه‌ای برای مدیریت منابع شکل داده‌اند. این یافته‌ها با رویکردهای میان‌گونه‌ای و نشانه‌شناختی هم‌سو است و به درک رابطه متقابل انسان و جنگل عمق می‌بخشد.

با این حال، بررسی‌های منطقه‌ای نشان می‌دهد که چنین چهارچوب‌های یکپارچه‌ای در برخی کشورها، از جمله ایران، کمتر توجه شده است. فلاحی و ایلدرمی (۲۰۱۱) در بررسی جامعی از وضعیت جنگل‌های ایران نشان می‌دهند که پژوهش‌ها و سیاست‌های مدیریتی جنگل عمدتاً مبتنی بر رویکردهای فنی و اکولوژیکی بوده و ابعاد اجتماعی، فرهنگی، و معرفتی در حاشیه قرار گرفته‌اند. همچنین، مروی‌مهاجر (۲۰۱۳) با تمرکز بر جنگل‌داری کلاسیک، بر غلبه نگاه فنی در مدیریت جنگل‌های ایران تأکید می‌کند که کمتر به ادراک‌های محلی یا عاملیت موجودات غیرانسانی توجه دارد.

۲-۴. مردم‌نگاری چندگونه‌ای در کار آنا تسینگ

آنا تسینگ در کتاب تأثیرگذار خود قارچ‌ها در انتهای جهان (Tsing, 2015, 31-60) چشم‌اندازی نو از رابطهٔ انسان و محیط ارائه می‌کند؛ چشم‌اندازی که در آن میان‌گونه‌ای بودن نه یک مفهوم انتزاعی، بلکه یک واقعیت زیسته است. او با مطالعهٔ چرخهٔ حیات و اقتصاد جهانی قارچ ماتسوتاکه نشان می‌دهد که حیات انسان در جهان سرمایه‌داری متأخر، وابسته به شبکه‌ای از تعاملات با موجودات غیرانسانی از قارچ و درخت تا باکتری‌ها و اقلیم است. تسینگ این شبکه را چشم‌اندازهای بیش‌از-انسانی می‌نامد و بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ کنش انسانی‌ای را نمی‌توان بدون درک عاملیت و نقش موجودات غیرانسانی فهمید. در مردم‌نگاری او، قارچ‌ها صرفاً منابع طبیعی نیستند، بلکه کنشگرانی‌اند که مسیرهای اقتصادی، معیشتی، و اخلاقی انسان‌ها را شکل می‌دهند. رویکرد تسینگ، شیوهٔ ادراک محیط را تغییر می‌دهد. او به جای نگاه مسلط مدیریت‌محور، به روایت‌های زیسته، نشانه‌های اکولوژیک و روابط شکنندهٔ بقا توجه می‌کند. به‌نوعی زندگی بر روی سیاره‌ای آسیب‌دیده ما را وادار به بازاندیشی دربارهٔ آنچه هستیم و جایی که زندگی می‌کنیم می‌کند (Tsing and Swanson, 2017, G1-G2).

تسینگ با معرفی مفهوم شکنندگی (Tsing, 2005) نشان می‌دهد که بقا در عصر تخریب اکولوژیک تنها با انعطاف‌پذیری، خوانش نشانه‌های محیطی، و وابستگی متقابل گونه‌ها ممکن است. در مطالعهٔ او، جنگل‌های ماتسوتاکه مکانی‌اند که انسان‌ها نشانه‌های تولیدشده توسط قارچ‌ها، خاک، درختان و تغییرات فصلی را تفسیر می‌کنند و براساس آن تصمیم می‌گیرند. این فرایند، یک مردم‌نگاری نشانه‌شناختی است که به‌خوبی با رویکرد کوهن به نشانه‌شناسی زندگی پیوند می‌خورد. ادبیات تسینگ تأکید می‌کند که روابط میان‌گونه‌ای نه از سر هماهنگی کامل، بلکه از دل ناهماهنگی‌ها، فرصت‌های ناگهانی و قدرت تفسیر به‌وجود می‌آید (Tsing, 2012, 18).

علاوه‌بر آنا تسینگ، آثار دیگری نیز در زبان انگلیسی به تحلیل میان‌گونه‌ای و فهم نشانه‌ها توجه دارند و به پیشینهٔ پژوهش حاضر مرتبط‌اند. به‌عنوان مثال، کتاب *اندیشیدن همچون کوه* (Leopold, 1949/1989) نشان می‌دهد که چگونه دیدگاه بلندمدت و سیستماتیک به زیست‌بوم می‌تواند درک ما از روابط میان گونه‌ها و رفتار انسانی را شکل دهد. همچنین، دیوید هارن (Haraway, 2016) در *همراه با دشواری‌ها و دنیس جنزن* (Janzen, 1979) در مقالهٔ «چگونه یک انجیر باشیم» بر اهمیت همکاری و هم‌زیستی میان گونه‌ها تأکید می‌کنند و چشم‌انداز

مردم‌نگاری چندگونه‌ای را گسترش می‌دهند. این آثار، مکمل رویکرد تسینگ هستند و نشان می‌دهند که فهم روابط میان انسان و موجودات غیرانسانی، علاوه بر ابعاد اقتصادی و اخلاقی، نیازمند یک دیدگاه زیستی، فرهنگی و نشانه‌شناختی گسترده است.

کاربرد این رویکردها در جنگل‌های ایران، به‌ویژه هیرکانی، می‌تواند نشان دهد که چگونه بقا و معیشت جوامع محلی نیز در بستری از تعاملات نشانه‌ای با درختان، حیوانات و قارچ‌ها شکل می‌گیرد؛ بستری که در آن جنگل یک سامانه کنش‌گر است و نه صرفاً پس‌زمینه‌ای برای فعالیت انسانی.

مرور ادبیات نشان می‌دهد که اگرچه در سطح نظری، رویکردهای میان‌گونه‌ای و نشانه‌شناسی زندگی ابزارهای مفهومی قدرتمندی برای فهم زیست‌بوم‌ها فراهم کرده‌اند، اما کاربرد تجربی آن‌ها در مطالعات جنگل، به‌ویژه در ایران، محدود بوده است. غلبه رویکردهای تک‌بعدی و فنی سبب شده است تا به پیچیدگی روابط میان انسان‌ها، گونه‌های غیرانسانی و معناهای زیستی کمتر توجه شود. پژوهش حاضر با تلفیق رویکرد میان‌گونه‌ای و نشانه‌شناسی زندگی با رویکرد مردم‌نگارانه چندگونه‌ای می‌کوشد به این شکاف پاسخ دهد و چهارچوبی جامع برای فهم و مدیریت جنگل‌ها ارائه کند.

۳. چهارچوب نظری: رویکرد میان‌گونه‌ای و نشانه‌شناسی زندگی

این پژوهش از دو ستون اصلی در مبانی نظری خود بهره می‌برد؛ رویکرد میان‌گونه‌ای در مطالعات محیط‌زیستی و نشانه‌شناسی زندگی ادوارد کوهن بنا شده است.

۳-۱. رویکرد میان‌گونه‌ای

رویکرد میان‌گونه‌ای چهارچوبی انتقادی است که در دهه اخیر از مردم‌شناسی محیط‌زیست سرچشمه گرفته و بر این فرض استوار است که زندگی انسانی به‌طور جدایی‌ناپذیری با زندگی و عاملیت گونه‌های غیرانسانی در هم تنیده شده است (Kirksey & Helmreich, 2010). این رویکرد به‌جای در نظر گرفتن انسان به‌عنوان مرکز یا سوژه مسلط و طبیعت به‌عنوان یک ابژه منفعل، بر هم‌بستگی و هم‌زیستی تأکید دارد. هدف اصلی آن، درک این است که چگونه زندگی سایر موجودات (از قارچ‌ها و درختان گرفته تا میکروب‌ها و حیوانات) نه تنها بستر

زندگی انسان را فراهم می‌آورد، بلکه فعالانه در شکل‌دهی به فرهنگ‌ها، جوامع و حتی ساختارهای اجتماعی و سیاسی ما نقش دارد (Haraway, 2008, p. 15). در بافت جنگل‌های ایران، این بدان معناست که کنش‌های گونه‌هایی مانند درختان بلوط زاگرس در تولید دانه و تأمین خوراک، یا رفتار حیواناتی چون مرال در جنگل‌های هیرکانی، نه صرفاً پدیده‌های اکولوژیک، بلکه کنش‌های میان‌گونه‌ای هستند که بر اقتصاد محلی و شیوه‌های معیشت تأثیر مستقیم می‌گذارند. ادواردو کوهن در کتاب پیش‌گامانهٔ خود، چگونه جنگل‌ها می‌اندیشند: درباب نشانه‌شناسی زندگی فراتر از انسان، چهارچوب نظری مهمی برای این رویکرد فراهم می‌آورد (Kohn, 2013. 33-72). کوهن با الهام از نشانه‌شناسی سه‌تایی چارلز سندرز پیرس، استدلال می‌کند که فرایند تولید معنا به انسان محدود نیست و موجودات غیرانسانی نیز از طریق نشانه‌ها اعم از شمایل‌ها، نمایه‌ها و نمادها در فرایند اندیشیدن و تعاملات حیاتی مشارکت دارند. در این معنا، جنگل نه فقط مجموعه‌ای از درختان و گونه‌ها، بلکه سامانه‌ای زنده و اندیشنده است که از طریق نشانه‌های اکولوژیک – مانند بوی فرار شیمیایی گیاهان، تغییرات رویشی، چرخه‌های فصلی، یا رفتار جانوران – به انسان و دیگر گونه‌ها پاسخ داده و مسیر زندگی آن‌ها را تعیین می‌کند. هاراوی تأکید می‌کند یکی‌بودن همواره به‌معنای با-دیگران-شدن است (Haraway, 2008, p. 4). این دیدگاه، امکان پیوند میان مردم‌شناسی محیط‌زیست و بوم‌شناسی جنگل را فراهم کرده و کنش‌های اکولوژیک را به‌مثابه فرایندهایی ارتباطی و معنادار در شبکه‌ای بیش‌از-انسانی قابل تفسیر می‌سازد.

۳-۲. نشانه‌شناسی زندگی کوهن

تمرکز اصلی این پژوهش بر چهارچوب نظری ارائه‌شده توسط ادواردو کوهن در کتاب چگونه جنگل‌ها می‌اندیشند (Kohn, 2013) است. کوهن نشانه‌شناسی را از قلمرو زبان و فرهنگ انسانی فراتر برده و آن را به کل حیات گسترش می‌دهد. این بسط مفهومی که وی آن را نشانه‌شناسی زندگی می‌نامد، بر مبنای نظریهٔ سه‌گانهٔ نشانه‌های چارلز سندرز پیرس استوار است. کوهن استدلال می‌کند که تمام موجودات زنده، حتی در سطح سلولی، از طریق نشانه‌ها با محیط خود ارتباط برقرار کرده و آن را تفسیر می‌کنند. این نشانه‌ها شامل سه نوع اصلی هستند که از ساده‌ترین سطح تا پیچیده‌ترین سطح معناسازی نظم می‌یابند:

شمایل: رابطه‌ای براساس شباهت میان نشانه و موضوع آن. مثال: تصویر یا نقاشی یک درخت؛ شکل یک ردپا. در جنگل، یک گیاه کوچک که شبیه به گیاه مادرش است، یک شمایل است. نمایه: رابطه‌ای براساس تأثیر فیزیکی یا علیّی مثلاً دود نشانه آتش است یا تب نشانه بیماری است. در جنگل، ردپای پلنگ (یک نمایه) نشانه حضور فیزیکی اوست، یا پژمردگی برگ‌ها نمایه‌ای از کم‌آبی است. این نمایه‌ها نیازی به ذهن مفسر انسانی ندارند و سایر حیوانات نیز آن‌ها را تفسیر می‌کنند.

نماد: رابطه‌ای براساس قرارداد و قانون که توسط جامعه‌ای از مفسران آموخته و توافق شده است. مثلاً واژه جنگل یا علائم راهنمایی و رانندگی. این سطح معمولاً به انسان‌ها محدود می‌شود (Kohn, 2013, p. 33).

براساس این مبانی پیرسی، کوهن نتیجه می‌گیرد که اندیشیدن نه یک کنش صرفاً زبانی و انسانی، بلکه یک فرایند نشانه‌شناختی است که در سراسر حیات جریان دارد. جنگل‌ها می‌اندیشند زیرا در حال تولید، تفسیر و پاسخ‌دهی دائمی به نشانه‌ها هستند.

کنش‌گری غیرانسانی: از دیدگاه کوهن، وقتی یک گیاه مواد شیمیایی هشداردهنده ترشح می‌کند، درواقع دارد یک نشانه (یک نمایه شیمیایی) تولید می‌کند که توسط سایر گیاهان یا حشرات تفسیر می‌شود. این کنش بخشی از فرایند زندگی است که بقای گونه‌ها را تضمین می‌کند.

بقا از طریق بازنمایی: حیات، نظامی از بازنمایی است. موجودات زنده با استفاده از نشانه‌ها جهانی را که در آن زندگی می‌کنند، در ذهن (یا در ساختار سلولی و رفتاری) خود بازنمایی می‌کنند و این بازنمایی برای بقا حیاتی است. جنگل یک محیط فکری است که در آن معنا و نشانه، ساختار روابط زیستی را شکل می‌دهند.

تطبیق این چهارچوب نظری با جنگل‌های ایران نیازمند شناسایی و تحلیل نشانه‌های میان‌گونه‌ای است که جوامع محلی آن‌ها را تفسیر می‌کنند. به‌عنوان مثال در نشانه‌های بومی بررسی اینکه چگونه دانش بومی، تغییرات الگوهای مهاجرت حیوانات، زمان گلدهی گیاهان، یا بوی خاک پس از باران را به‌عنوان نمایه‌ها و شمایل‌هایی برای پیش‌بینی وضعیت هوا، زمان کاشت/برداشت، یا حضور حیوانات وحشی تفسیر می‌کند (Berkes, 2012, pp. 133–134) یا در بحث بقا و مدیریت نشانه‌شناختی می‌توان به تحلیل چگونگی تأثیر تخریب زیست‌بوم بر اختلال در شبکه نشانه‌سازی جنگل و در نتیجه تهدید بقای انسان و گونه‌های غیرانسانی توجه

کرد. این رویکرد نشانه‌شناختی، امکان درک مدیریت پایدار را نه به‌مثابهٔ کنترل زیست‌بوم، بلکه به‌مثابهٔ مشارکت آگاهانه و محترمانه در گفت‌وگوی نشانه‌شناختی جنگل فراهم می‌آورد. با تکیه بر نشانه‌شناسی زندگی کوهن، این مقاله تلاش می‌کند تا جنگل‌های ایران را به‌عنوان یک محیط فکری بررسی کند و نشان دهد که چگونه تعاملات میان‌گونه‌ای (انسان و غیرانسان) با تولید و تفسیر نشانه‌ها باعث تولید معنا و دانش بومی می‌شوند و پویایی‌های زیست‌بوم را شکل می‌دهند. این دیدگاه، ابزاری قدرتمند برای بازنگری در مدل‌های سنتی حفاظت و مدیریت جنگل است.

۴. روش‌شناسی

مطالعهٔ حاضر در بخش‌هایی از جنگل‌های هیرکانی واقع در شمال ایران، به‌ویژه در منطقهٔ بلیران آمل انجام شد. این جنگل‌ها که در نوار جنوبی دریای خزر امتداد یافته‌اند، به‌دلیل تنوع زیستی، پیچیدگی ساختاری و قدمت اکولوژیکی بالا، به‌عنوان میراث طبیعی جهانی یونسکو ثبت شده‌اند (Marvi Mohajer, 2013). گردآوری داده‌ها براساس اصول مردم‌نگاری میان‌گونه‌ای انجام شده است که تمرکز آن بر ثبت کنش‌ها، نشانه‌ها و تفسیرهای متقابل میان انسان و گونه‌های غیرانسانی است (Kirksey & Helmreich, 2010). میدان پژوهش شامل مناطق تحت‌تأثیر فعالیت‌های انسانی و فشارهای محیط‌زیستی نظیر تغییر کاربری اراضی، بهره‌برداری غیرمجاز و کاهش منابع آب بود. این شرایط، جنگل‌های هیرکانی را به بستری مناسب برای مطالعهٔ تعاملات میان‌گونه‌ای و شکل‌گیری معنا و دانش بومی تبدیل کرده است.

این پژوهش یک مطالعهٔ میدانی مردم‌نگارانه چندگونه‌ای است که بر روابط میان گونه‌های گیاهی و جانوری با انسان تمرکز دارد و هدف آن تحلیل تولید معنا از طریق تعاملات میان‌گونه‌ای است (Tsing, 2015). تمرکز پژوهش بر درخت راش و خرس قهوه‌ای به‌عنوان گونه‌های محوری بود، زیرا تحلیل داده‌های اولیه نشان داد که این گونه‌ها بیشترین تکرار و اهمیت را در روایت‌های مشارکت‌کنندگان دارند.

مطالعه بین تابستان و مهر انجام شد و حدود ۳ الی ۴ ماه میدانی متناوب در منطقه حضور داشتیم. طی این مدت، ۱۳ مصاحبهٔ نیمه‌ساختاریافته با اهالی روستا، چوپانان و افراد دارای

دانش سنتی از جنگل انجام شد. نمونه‌ها از طریق معرفی بزرگان روستا و روابط محلی انتخاب شدند تا دسترسی به منابع دانش بومی معتبر ممکن شود. مصاحبه‌ها ضبط صوتی شدند و یادداشت‌برداری دقیق میدانی در همان لحظه انجام شد. محورهای مصاحبه شامل گونه‌های گیاهی و حیوانی، تعاملات میان‌گونه‌ای و دانش بومی بود. علاوه بر مصاحبه، مشاهدات مستقیم و ثبت تصویری از گونه‌ها و نشانه‌های جانوری مانند خراش‌های خرس بر تنه درخت را از انجام شد. تمامی یادداشت‌ها و متن مصاحبه‌ها با استفاده از کدگذاری محوری تحلیل شدند تا محورهای اصلی استخراج شود (Saldaña, 2021). در مرحله بعد، داده‌ها به صورت تحلیل متنی و جدول تحلیلی کوتاه ارائه شدند تا شبکه تعامل میان گونه‌ها و تولید معنا به وضوح نشان داده شود (Corbin & Strauss, 2015. 57-72). برای افزایش روایی، از چند روش هم‌زمان استفاده شد که عبارت‌اند از مقایسه مصاحبه‌ها با یادداشت‌های مشاهده‌ای و ثبت تصویری و بررسی تکرار و توافق میان روایت‌های مختلف مشارکت‌کنندگان. این روش، پوشش جامع، قابلیت تکرار و غنای یافته‌ها را تضمین می‌کند و نشان می‌دهد که تولید معنا در جنگل‌های هیرکانی حاصل تعامل میان انسان و گونه‌های گیاهی و جانوری است.

۴-۱. مکان مطالعه

منطقه مورد مطالعه شامل بخش‌هایی از جنگل‌های هیرکانی در شمال ایران است. این جنگل‌ها که در نوار جنوبی دریای خزر امتداد یافته‌اند (شکل ۱) و به عنوان میراث طبیعی جهانی یونسکو ثبت شده‌اند، از نظر قدمت، پیچیدگی ساختاری و تنوع زیستی جایگاه ویژه‌ای دارند. مطالعه حاضر به طور خاص بر مناطق جنگلی واقع در بلیران آمل متمرکز بود؛ مناطقی که در آن‌ها حضور جوامع بومی با دانش سنتی نسبت به جنگل، هم‌زمان با فشارهای محیط‌زیستی نظیر تغییر کاربری اراضی، بهره‌برداری غیرمجاز، و کاهش منابع آب مشاهده می‌شود. این ویژگی‌ها جنگل‌های هیرکانی را به بستری مناسب برای تحلیل تنش‌ها و هم‌زیستی‌های میان‌گونه‌ای در یک زیست‌بوم حیاتی و در معرض تهدید بدل کرده است (Marvi Mohajer, 2013).



شکل ۱. نقشهٔ جانمایی جنگل بلیران در بستر جنگل‌های هیرکانی شمال ایران

۴-۲. میدان پژوهش و تمرکز گونه‌مند بر راش و خرس

میدان پژوهش حاضر جنگل بلیران، از رویشگاه‌های شاخص جنگل‌های هیرکانی است؛ با این حال، این پژوهش از توصیف کلی جنگل به عنوان یک کل همگن فراتر رفته و تمرکز تحلیلی خود را بر درخت راش (شکل ۲) به عنوان گونه‌ای محوری در شبکهٔ تعاملات میان‌گونه‌ای قرار داده است. این تمرکز گونه‌مند، نه یک پیش فرض نظری، بلکه حاصل فرایند تحلیل داده‌های میدانی و توجه به الگوهای تکرارشونده در روایت‌های مشارکت‌کنندگان است.



شکل ۲. چشم‌انداز بلیران و رویشگاه راش زارها

در جریان مصاحبه‌های نیمه‌ساخت یافته و یادداشت‌های مشاهده‌ای، ارجاع به درخت راش به صورت معناداری تکرار می‌شود؛ به گونه‌ای که این درخت در گفتار مشارکت‌کنندگان صرفاً به مثابه یک عنصر گیاهی یا منبع چوبی ظاهر نمی‌شود، بلکه به عنوان نشانگری اکولوژیک و نشانه‌ای خواندنی برای تفسیر وضعیت جنگل، تشخیص حضور جانوران و تنظیم کنش‌های انسانی عمل می‌کند. یکی از دامداران با سابقه منطقه در توضیح شیوه تشخیص حضور جانوران، چنین بیان می‌کند: «درخت راش که سنش بالا می‌ره، خودش زبون پیدا می‌کنه. اگه شاخه‌ها از یه جا شکسته باشه یا زمین دورش به هم خورده باشه، معلومه که خرس رد شده. ما از روی همین چیزها می‌فهمیم جنگل چه خبره» (شکل ۳).



شکل ۳. درخت کهنسال راش در منطقه مورد مطالعه

این نقل قول نشان می‌دهد که راش در تجربه زیسته مشارکت‌کنندگان واجد نوعی قابلیت نشانه‌مندی است؛ قابلیت‌هایی که از خلال آن، جنگل خوانده می‌شود. در این خوانش، راش به مثابه سطحی عمل می‌کند که آثار و ردهای گونه جانوری، به ویژه خرس قهوه‌ای، بر آن ثبت می‌شود و امکان تفسیر را فراهم می‌آورد.

در این میدان، تعاملات میان‌گونه‌ای عمدتاً در پیوند میان انسان، درخت راش و خرس قهوه‌ای شکل می‌گیرد. خرس، اگرچه به ندرت به طور مستقیم مشاهده می‌شود، اما حضورش از طریق مجموعه‌ای از نشانه‌های غیرمستقیم — از جمله خراش بر تنه راش، کنده شدن پوست درخت، یا تغییر شکل بستر اطراف ریشه‌ها — برای کنشگران انسانی قابل تشخیص است

(شکل ۴). یکی از روستاییان در توصیف این رابطه می‌گوید: «خرس رو کمتر کسی مستقیم می‌بینه، ولی اثرش معلومه. وقتی تنهٔ راش خط افتاده یا پوستش کنده شده، دیگه لازم نیست خودشو ببینی. همون جا می‌فهمیم نباید گله رو از اون مسیر رد کنیم».



شکل ۴. نشانهٔ خراش شدهٔ خرس قهوه‌ای بر تنهٔ درخت راش

این روایت‌ها نشان می‌دهند که کنش انسانی — از جمله انتخاب مسیر دامداری، زمان ورود به جنگل، یا پرهیز از برخی نقاط — نه براساس مشاهدهٔ مستقیم جانور، بلکه بر مبنای تفسیر نشانه‌هایی است که از خلال گونهٔ گیاهی (راش) قابل دسترسی است. بدین ترتیب، راش در این میدان به‌عنوان یک میانجی نشانه‌ای عمل می‌کند که ارتباط میان انسان و گونهٔ جانوری را ممکن می‌سازد.

چنین خوانش نشانه‌ای از جنگل، بخشی از دانشی است که در بستر هم‌زیستی بلندمدت با محیط شکل گرفته و به‌صورت ضمنی و عملی در کنش‌های روزمره بازتولید می‌شود. این دانش، نه صرفاً دانش بومی به‌معنای رماتیکی آن، بلکه نوعی مهارت تفسیری است که امکان زیستن در فضایی مشترک با گونه‌های دیگر را فراهم می‌آورد.

تمرکز گونه‌مند این پژوهش، الهام‌گرفته از رویکرد مردم‌نگاری چندگونه‌ای است که به‌جای مطالعهٔ انتزاعی طبیعت، بر روابط مشخص میان گونه‌ها تأکید دارد. همان‌گونه که آنا تسینگ در مطالعهٔ خود، فارچ را به‌عنوان نقطهٔ اتصال شبکه‌ای از روابط اکولوژیک، اقتصادی و فرهنگی

برمی‌گزینند، در پژوهش حاضر نیز درخت راش چنین نقشی را در بستر جنگل‌های هیرکانی ایفا می‌کند؛ با این تفاوت که در اینجا راش نه تنها در نسبت با انسان، بلکه در پیوند نشانه‌ای با گونه‌ای جانوری (خرس) معنا می‌یابد و به کانون تحلیل تعاملات میان‌گونه‌ای بدل می‌شود. براین اساس، میدان این پژوهش نه صرفاً یک محدوده جغرافیایی مشخص، بلکه شبکه‌ای از روابط نشانه‌ای است که در آن، معنا از خلال کنش متقابل میان انسان، گیاه و جانور تولید و تفسیر می‌شود. چنین تعریفی از میدان، امکان پیوند دقیق‌تر میان داده‌های تجربی و چهارچوب نظری نشانه‌شناسی زندگی را فراهم می‌سازد و تحلیل چندگونه‌ای را از سطح انتزاعی به سطحی مردم‌نگارانه و موقعیت‌مند منتقل می‌کند.

۵. یافته‌ها

در این بررسی میدانی در جنگل‌های هیرکانی منطقه بلیران، محورهای اصلی به شرح زیر تعیین شدند: ۱. گونه‌های گیاهی و نشانه‌شناسی آن‌ها؛ ۲. گونه‌های حیوانی و معناهای فرهنگی؛ ۳. تعاملات میان‌گونه‌ای و دانش بومی.

۵-۱. گونه‌های گیاهی و تولید معنا

در میان گونه‌های مختلف جنگل هیرکانی، درخت راش بیشترین تکرار و اهمیت را در مصاحبه‌ها داشت. اهالی روستا آن را نه تنها به عنوان یک منبع اقتصادی، بلکه به عنوان نشانه‌ای فرهنگی و زیست‌محیطی می‌شناسند که سلامت زیست‌بوم و پویایی جنگل را نشان می‌دهد. مصاحبه‌شونده ۷، تابستان ۱۴۰۴: «راش فقط درخت نیست؛ بخشی از زندگی ماست. برای ساخت خانه، هیزم و حتی در رسوم سنتی، راش همیشه حضور دارد. وقتی درختان راش سالم باشند، کل جنگل جان می‌گیرد.»

مصاحبه‌شونده ۸، تابستان ۱۴۰۴: «درخت راش مثل نگهبان جنگل است. حتی پرندگان و حیوانات کوچک هم به آن وابسته‌اند. اگر راش‌ها آسیب ببینند، دیگر هیچ‌چیز مثل قبل نخواهد بود.» همچنین، جمع‌آوری قارچ معمولاً در کنار درختان راش انجام می‌شود و این تعامل میان گونه‌های گیاهی و قارچ‌ها به شکل یک شبکه معنا و دانش بومی در آمده است.

مصاحبه‌شوندهٔ ۱۲، پاییز ۱۴۰۴: «هر سال با همان درختان راش که سالم و پرشاخ و برگ‌اند، شروع می‌کنیم. این دانش نسل به نسل منتقل شده است. اگر درخت بیمار باشد، قارچ هم نمی‌روید».

درکنار راش، گونهٔ حیوانی خرس قهوه‌ای نیز نقش مهمی در تجربهٔ زیست‌محیطی مردم دارد و حضور آن نشان‌دهندهٔ سلامت زیست‌بوم و تعادل میان گونه‌هاست:

مصاحبه‌شوندهٔ ۲۰، مهر ۱۴۰۴: «خرس‌ها بخشی از جنگل هستند. وقتی می‌بینیم رد پاهایشان تازه است، می‌فهمیم جنگل هنوز سالم است و منابعش کافی است. این برای ما نشانه‌ای از پایداری طبیعت است».

این یافته‌ها نشان می‌دهند که تولید معنا در جنگل‌های هیرکانی به تعامل میان گونه‌های گیاهی، قارچ‌ها و حیوانات محدود نمی‌شود، بلکه دانش بومی و شیوه‌های سنتی بهره‌برداری پایدار از منابع جنگلی را شکل می‌دهد. هر گونه‌ای، از راش گرفته تا قارچ ماتسوتا و خرس، بخشی از یک شبکهٔ میان‌گونه‌ای است که هم فرهنگی و هم زیست‌محیطی معنا دارد.

۵-۲. گونه‌های حیوانی و معناهای فرهنگی

در میان گونه‌های جانوری جنگل‌های هیرکانی، خرس قهوه‌ای بیشترین تکرار را در مصاحبه‌ها داشت و به‌عنوان شاخص سلامت زیست‌بوم و نماد پایداری جنگل مطرح شد. اهالی روستا نه‌تنها حضور خرس را نشانه‌ای از سلامت منابع طبیعی می‌دانند، بلکه آن را بخشی از هویت فرهنگی خود نیز می‌شمارند:

مصاحبه‌شوندهٔ ۴، تابستان ۱۳۴۰۴: «هر جا رد پای خرس می‌بینیم، می‌فهمیم جنگل هنوز زنده است. حضور خرس‌ها به ما یادآوری می‌کند که هنوز منابع کافی و زمین‌های امن داریم».

مصاحبه‌شوندهٔ ۹، مهر ۱۴۰۴: «خرس‌ها مثل نگهبان جنگل هستند. وقتی رد پایشان تازه باشد، می‌دانیم که انسان هنوز نمی‌تواند همه‌چیز را از جنگل بگیرد. برای ما این یک نوع هشدار و یادآوری طبیعی است».

درکنار خرس، گونه‌های دیگری مانند گراز وحشی و روباه و پرنده نیز به‌دفعات در گفت‌وگوها ذکر شدند. این حیوانات اغلب با زمان‌بندی جمع‌آوری منابع طبیعی و مسیرهای

رفت و آمد انسان‌ها مرتبط بودند و نشان‌دهنده شبکه پیچیده‌ای از تعاملات میان‌گونه‌ای در زیست‌بوم و جامعه محلی بودند:

مصاحبه‌شونده ۱۲، پاییز ۱۴۰۴: «اگر گرازها تازه حرکت کرده باشند، می‌دانیم که برخی مناطق هنوز دست‌نخورده است و می‌توانیم قارچ و گیاهان دارویی را جمع کنیم. روباه‌ها هم همینطور؛ رد پاهایشان مسیر ما را مشخص می‌کند».

مصاحبه‌شونده ۴، تابستان ۱۴۰۴: «گاهی وقتی بچه‌ها را با خود به جنگل می‌بریم، خرس‌ها و گرازها را دور از مسیر ما می‌بینیم. این باعث می‌شود که نحوه استفاده ما از جنگل را دوباره بررسی کنیم. یعنی حیوانات به ما یاد می‌دهند چگونه با جنگل زندگی کنیم».

این یافته‌ها نشان می‌دهند که تولید معنا در جنگل‌های هیرکانی صرفاً محدود به مشاهدات طبیعی نیست، بلکه شامل فهم پیچیده‌ای از رفتار حیوانات، دانش بومی، و تصمیم‌گیری‌های روزمره مردم محلی می‌شود. خرس، گراز و روباه نه تنها به‌عنوان موجودات زیست‌محیطی، بلکه به‌عنوان نشانه‌های فرهنگی و زیست‌بومی عمل می‌کنند که به شکل‌دهی تعاملات میان انسان و طبیعت کمک می‌کنند.

۳-۵. تعاملات میان‌گونه‌ای و تولید معنا

تحقیقات میدانی نشان می‌دهد که تعامل میان گونه‌های گیاهی و حیوانی در جنگل‌های هیرکانی، به‌ویژه در محدوده بلیران، نه تنها شاخص سلامت زیست‌بوم است بلکه به شکل‌گیری معنا و دانش بومی پیرامون منابع طبیعی کمک می‌کند. این تعاملات بین درخت راش، خرس قهوه‌ای، و قارچ رخ می‌دهد.

مصاحبه‌شونده ۳، تابستان ۱۴۰۴: «خرس‌ها وقتی به درختان راش می‌آیند، ما می‌فهمیم که کدام بخش جنگل هنوز سالم و دست‌نخورده است. این مثل یک هشدار طبیعی است».

مصاحبه‌شونده ۹، مهر ۱۴۰۴: «قارچ نزدیک ریشه‌های راش و حتی درختان دیگر می‌روید؛ به‌خصوص اونهایی که کهنسال‌ترند و زمانی که خرس‌ها به همان مناطق می‌روند، ما یاد می‌گیریم کجاها را باید جمع‌آوری کنیم و کجاها را رها کنیم. این تجربه نسل‌هاست که به ما منتقل شده».

مصاحبه‌شونده ۱۲، پاییز ۱۴۰۴: «اگر خرس و گراز در منطقه‌ای دیده شوند، مسیر ما را تغییر می‌دهیم. یعنی حیوانات به ما یاد می‌دهند چگونه از جنگل استفاده کنیم بدون آنکه تعادل اکوسیستم را بر هم بزنیم».

مصاحبه‌شونده ۶، تابستان ۱۴۰۴: «گاهی می‌بینیم که روباه‌ها و پرندگان در کنار درختان راش فعال هستند. این نشان می‌دهد که منطقه‌ای از جنگل هنوز منابع کافی برای گونه‌های مختلف دارد. ما براساس همین نشانه‌ها تصمیم می‌گیریم چه زمانی و چه مقدار از گیاهان دارویی و قارچ‌ها را جمع کنیم».

این داده‌ها نشان می‌دهند که تولید معنا در این جنگل‌ها نتیجه تعاملات چندگونه‌ای است؛ یعنی رفتار یک گونه (خرس یا قارچ) با حضور گونه‌های دیگر (راش، گراز، روباه) مرتبط می‌شود و دانش بومیان را شکل می‌دهد. این دانش، که تلفیقی از اکولوژی و تجربهٔ فرهنگی بومی است، به مدیریت مشارکتی و استفادهٔ پایدار از منابع جنگلی کمک می‌کند. به بیان دیگر، راش، خرس و قارچ، شبکه‌ای از نشانه‌ها و معناها ایجاد می‌کنند که نه تنها سلامت زیست‌بوم را بازتاب می‌دهد بلکه مسیرهای بهره‌برداری انسانی را نیز هدایت می‌کند.

مصاحبه‌شونده ۲، پاییز ۱۴۰۴: «وقتی می‌بینیم خرس به بخشی از جنگل می‌آید و قارچ‌ها در آنجا رشد می‌کنند، می‌دانیم که باید صبر کنیم و اجازه دهیم طبیعت خودش مسیرش را طی کند. این همان تعادلی است که نسل‌های ما رعایت کرده‌اند». خلاصهٔ این بخش در جدول شماره ۱ آورده شده است.

جدول ۱. گونه‌ها، تعاملات میان‌گونه‌ای و نقش آن‌ها در تولید معنا برای بومیان و زیست‌بوم

گروه / گونه	تعاملات میان‌گونه‌ای	نقش در تولید معنا و دانش بومی	مثال نقل قول میدانی
درخت راش	با خرس، قارچ و گراز	شاخص سلامت جنگل و منبع اصلی تغذیهٔ گونه‌های دیگر؛ محل رشد قارچ‌ها و تولید نشانه برای مدیریت پایدار	خرس‌ها وقتی به درختان راش می‌آیند، می‌فهمیم کدام بخش جنگل سالم است. (مصاحبه‌شونده ۴)
خرس قهوه‌ای	با درخت راش و قارچ	رفتار خرس نشان‌دهندهٔ مناطق دست‌نخوردهٔ جنگل و رشد	خرس‌ها به ما یاد می‌دهند کجاها را باید جمع‌آوری کنیم و کجاها را رها

مثال نقل قول میدانی	نقش در تولید معنا و دانش بومی	تعاملات میان گونه‌ای	گونه / گروه
کنیم. (مصاحبه‌شونده ۹)	قارچ‌هاست؛ هدایت مسیر استفاده بومیان		
قارچ‌ها در کنار درختان راش رشد می‌کنند و حضور خرس‌ها مسیر ما را تعیین می‌کند. (مصاحبه‌شونده ۱۲)	نشانه‌ای برای زمان و مکان جمع‌آوری؛ نشان‌دهنده تعادل زیست‌بوم	با ریشه‌های راش و حضور حیوانات	قارچ
گرازها مسیر حرکت ما را تغییر می‌دهند؛ یعنی حیوانات به ما یاد می‌دهند چگونه از جنگل استفاده کنیم. (مصاحبه‌شونده ۱۲)	اختلال و تحریک خاک باعث رشد گیاهان و قارچ‌ها می‌شود؛ نشان‌دهنده چرخه طبیعی جنگل	با راش و خرس	گراز
روباه‌ها و پرندگان نشان می‌دهند که منابع کافی برای گونه‌های مختلف وجود دارد. (مصاحبه‌شونده ۶)	شاخص تنوع زیستی و سلامت منطقه؛ یادآور مناطق حفاظت‌شده	با درخت راش و گیاهان دارویی	روباه و پرندگان بومی

۶. بحث

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که جنگل‌های هیرکانی نه صرفاً محیطی منفعل و صرفاً زمینه‌ای برای فعالیت‌های انسانی، بلکه سامانه‌هایی کنش‌گر و نشانه‌ساز هستند که از طریق تولید پیوسته نشانه‌های زیستی و فضایی، تعاملات میان‌گونه‌ای را شکل می‌دهند. این نتیجه کاملاً با چهارچوب نظری ادوارد کوهن هم‌سو است که بر عاملیت غیرانسانی و مفهوم اندیشیدن توزیع‌شده در سرتاسر حیات تأکید می‌ورزد.

۶-۱. تأیید عاملیت غیرانسانی و نشانه‌شناسی کوهنی

همان‌طور که در بخش یافته‌ها ارائه شد، درختان، جانوران، و قارچ‌ها قادرند نشانه‌هایی (مانند نمایه‌ها و شمایل‌ها) تولید کنند که انسان‌ها آن‌ها را تفسیر کرده و بخشی از رفتارهای معیشتی‌شان را براساس آن‌ها تنظیم می‌کنند. برای مثال، ردپای حیوانات (نمایه) یا الگوی رویش گیاهان (شمایل) صرفاً پدیده‌های فیزیکی نیستند، بلکه پیام‌هایی حیاتی هستند که اطلاعات لازم برای بقا را منتقل می‌کنند. این تفسیر میان‌گونه‌ای برای بقای انسان و سایر گونه‌ها حیاتی است و تأکید

می‌کند که فهم کامل پویایی‌های جنگل بدون در نظر گرفتن عاملیت غیرانسانی و قابلیت‌های نشانه‌سازی آن، ناقص خواهد بود (Kohn, 2013). به این ترتیب، سلامت جنگل نه صرفاً در شاخص‌های کمی، بلکه در پایداری شبکه‌های نشانه‌ساز آن نهفته است.

۶-۲. تلفیق و فراتر رفتن از بوم‌شناسی سنتی

نتایج حاضر در بخشی با پژوهش‌های پیشین در بوم‌شناسی جنگل‌های ایران تطابق دارد. مطالعات قبلی به‌درستی بر اهمیت بالای تنوع گونه‌ای و ویژگی‌های اکولوژیک جنگل‌های هیرکانی (Mohajer, 2013) و چالش‌های تخریب ساختاری ناشی از فشارهای انسانی تمرکز کرده‌اند. با این حال، این پژوهش با اتخاذ رویکرد میان‌گونه‌ای، یک گام فراتر می‌رود. در حالی که مطالعات سنتی عمدتاً بر جنبه‌های مادی و کمی زیست‌بوم تمرکز داشته‌اند (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۸؛ قیصریان و همکاران، ۱۴۰۲)، این تحقیق نشان می‌دهد شبکه‌های نشانه‌ای و دانش بومی نقش محوری در پایداری زیست‌بوم دارند. به عبارت دیگر، جنگل نه تنها مجموعه‌ای از منابع، بلکه یک محیط فکری است که قابلیت‌های شناختی آن (تولید و تفسیر نشانه) کلید مدیریت موفق آن است. این یافته‌ها تأکید می‌کند که مطالعات جنگل‌شناسی بدون لحاظ تعاملات فرهنگی و نشانه‌ای، تصویر ناقصی از زیست‌بوم ارائه می‌دهند (Ingold, 2017, 25).

۶-۳. دلالت‌های مدیریتی و حفاظتی

از منظر مدیریتی، نتایج نشان می‌دهند که حفاظت جنگل‌های هیرکانی باید از مدل‌های سنتی حفاظت با جداسازی فاصله بگیرد و مبتنی بر تعامل میان‌گونه‌ای و مشارکت فعال جوامع محلی باشد. حفظ دانش بومی و توانایی خواندن نشانه‌های جنگل (مانند زمان گلدهی یا الگوهای مهاجرت حیوانات) نقش مهمی در کاهش تعارض انسان-جنگل دارد و می‌تواند به مدیریت بهتر چرای دام، حفاظت گونه‌های شاخص، و پیش‌بینی خطرات طبیعی مانند آتش‌سوزی کمک کند (Berkes, 2012). در عین حال، در سیاست‌های نشانه‌محور، سیاست‌های حفاظت باید علاوه بر محدودیت‌های فیزیکی و قانونی، بر حفظ شبکه‌های نشانه‌ای و انتقال دانش بومی تمرکز کنند تا زیست‌بوم توانایی پیش‌بینی و پاسخ‌گویی به تغییرات محیطی را داشته باشد. یک جنگل سالم، یک سامانه نشانه‌ساز فعال است.

۴-۶. محدودیت‌های پژوهش و مسیر تحقیقات آتی

با وجود دستاوردهای نظری و عملیاتی، این پژوهش محدودیت‌هایی نیز دارد. از نظر فضایی و کیفی داده‌ها مبتنی بر مطالعات میدانی محدود و مصاحبه با جوامع بومی در یک منطقه خاص از جنگل‌های هیرکانی است و ممکن است تمام جنبه‌های تعامل میان گونه‌ای جنگل‌های ایران را پوشش ندهد. همچنین این مطالعه بیشتر بر جنبه‌های کیفی و تفسیری تمرکز کرده و داده‌های کمی اکولوژیک محدود به منابع ثانویه بوده است.

تحقیقات آینده می‌تواند با گسترش مناطق مطالعه (به شمول دیگر مناطق جنگل‌های هیرکانی و حتی جنگل‌های زاگرس) و انجام مطالعات تطبیقی میان فرهنگی و همچنین تلفیق نظام‌مندتر داده‌های کمی (بوم‌شناختی) و کیفی (نشانه‌شناختی) به درک جامع‌تری از تعاملات میان گونه‌ای و کاربردهای مدیریتی آن دست یابد.

در مجموع، این پژوهش نشان می‌دهد جنگل‌های هیرکانی، به‌عنوان سامانه‌های کنش‌گر و نشانه‌ساز، تجربه زیسته انسان و سایر گونه‌ها را شکل می‌دهند و رویکرد میان‌گونه‌ای می‌تواند به تولید دانش نو و توسعه سیاست‌های حفاظت پایدار در جنگل‌های ایران کمک کند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد جنگل‌های هیرکانی را می‌توان به‌عنوان سامانه‌هایی کنش‌گر و نشانه‌ساز درک کرد که تعامل میان انسان و گونه‌های غیرانسانی در آن‌ها نه بر پایه سلطه، بلکه براساس تفسیر و پاسخ‌گویی میان‌گونه‌ای شکل می‌گیرد. یافته‌ها تأکید دارند که عاملیت غیرانسانی، از طریق تولید نشانه‌های زیستی و فضایی، نقش مهمی در هدایت رفتار انسانی و سایر گونه‌ها ایفا می‌کند و بقای زیست‌بوم و معیشت انسان‌ها به موفقیت این فرایند تفسیری وابسته است (Kohn, 2013). این نتیجه با مطالعات قبلی در بوم‌شناسی جنگل‌های ایران هم‌سو است، اما فراتر از آن، شبکه‌های نشانه‌ای و دانش بومی را به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در پایداری زیست‌بوم برجسته می‌سازد (Berkes, 2012; Mohajer, 2013).

رویکرد میان‌گونه‌ای نشان داد دانش بومی و تجربه زیسته محلی نقش محوری در خوانش نشانه‌ها، پیش‌بینی تغییرات فصلی، و تنظیم فعالیت‌های معیشتی دارد. بنابراین، برای حفاظت پایدار جنگل‌ها ضروری است به مشارکت فعال جوامع محلی در مدیریت منابع طبیعی و حفظ

شبکه‌های نشانه‌ای توجه شود. این رویکرد می‌تواند به کاهش تعارض انسان-جنگل، حفاظت گونه‌های شاخص، و تقویت تاب‌آوری زیست‌بوم کمک کند.

با وجود یافته‌های مهم، محدودیت‌هایی نیز وجود دارد؛ از جمله تمرکز پژوهش بر یک منطقهٔ خاص و استفادهٔ محدود از داده‌های کمی. پژوهش‌های آینده می‌توانند با گسترش مطالعات به دیگر جنگل‌های ایران، مطالعات طولی و ترکیب داده‌های کمی و کیفی، درک جامع‌تری از تعاملات میان‌گونه‌ای ارائه دهند و امکان تعمیم نتایج به سطح ملی را فراهم کنند. در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که حفظ تعامل انسانی-جنگلی با دیدگاه میان‌گونه‌ای و به‌کارگیری دانش بومی، نه تنها به پایداری محیط‌زیستی کمک می‌کند، بلکه امکان تولید دانش نوین بوم‌شناسی را فراهم می‌آورد و راه را برای سیاست‌های مدیریت جنگل‌های ایران باز می‌کند. این پژوهش با هدف بررسی تعامل میان انسان و گونه‌های غیرانسانی در جنگل‌های ایران با رویکرد میان‌گونه‌ای و با الهام از نظریهٔ نشانه‌شناسی زندگی ادواردو کوهن (Kohn, 2013) و با رویکرد مردم‌نگاری چندگونه‌ای انجام شد. مطالعهٔ میدانی و تحلیل کیفی برمبنای یافته‌های به‌دست‌آمده از جوامع محلی و مشاهده‌های زیست‌بوم به نتایج زیر منتهی شد:

۷-۱. خلاصهٔ یافته‌ها و اهمیت رویکرد میان‌گونه‌ای

با توجه به عاملیت و نشانه‌سازی جنگل یافته‌های اصلی نشان دادند که جنگل‌های ایران، به‌ویژه در بستر هیرکانی، نه سامانه‌های منفعل بلکه سامانه‌های کنش‌گر هستند. گونه‌های غیرانسانی (گیاهان، جانوران، قارچ‌ها) به‌طور فعال در حال تولید نشانه‌ها هستند که برای بقای کل زیست‌بوم و به‌ویژه انسان حیاتی‌اند.

همچنین برای بقا در گفت‌وگوی نشانه‌شناختی دانش بومی جوامع محلی در واقع حاصل سال‌ها تفسیر و رمزگشایی از این نشانه‌های میان‌گونه‌ای است. بقای معیشتی و فرهنگی جوامع وابسته به این توانایی برای خواندن جنگل است. این امر تأکید می‌کند که پایداری اکولوژیک نه تنها یک مسئلهٔ مادی، بلکه یک مسئلهٔ ارتباطی و نشانه‌شناختی است. نکتهٔ پایانی اینکه با نگاه به اهمیت رویکرد میان‌گونه‌ای این پژوهش ثابت کرد که رویکرد میان‌گونه‌ای، با قرارداد عاملیت غیرانسانی در مرکز تحلیل می‌تواند شکاف مطالعاتی موجود در بوم‌شناسی سنتی ایران را پُر کند و تصویری کامل‌تر و فعال‌تر از پویایی‌های زیست‌بوم ارائه دهد.

۷-۲. توصیه‌ها برای مدیریت پایدار و حفاظت

براساس نتایج حاصل از این پژوهش توصیه‌هایی برای ارتقاء سیاست‌های حفاظت و مدیریت جنگل‌های ایران ارائه می‌شود. اول حفظ تعامل انسانی - جنگلی با دیدگاه میان‌گونه‌ای ضروری است که مدل‌های مدیریتی، تعاملات سنتی و پایدار انسان با جنگل را محدود نکنند، بلکه آن‌ها را در چهارچوب روابط متقابل سازنده تقویت کنند. حفاظت باید بر حفظ قابلیت جنگل برای تولید نشانه و نه صرفاً حفظ فیزیکی گونه‌ها متمرکز کند.

دانش بومی در مدیریت جنگل به صورت نظام‌مند تلفیق شود. برنامه‌های مدیریت منابع طبیعی و حفاظت گونه‌های شاخص باید دانش بومی و تفسیرهای محلی از نشانه‌های زیستی را به عنوان داده‌های کلیدی وارد فرایند تصمیم‌گیری کنند. این امر شامل شناسایی افراد دارای دانش کلیدی و ایجاد بسترهای مشارکتی برای انتقال این دانش به متولیان حفاظت است. همچنین بازنگری در معیارهای سلامت جنگل مهم است. درکنار معیارهای کمی سنتی (تراکم، تنوع گونه‌ای)، معیارهای کیفی مانند پایداری شبکه نشانه‌سازی و ظرفیت زیست‌بوم برای انتقال اطلاعات (سلامت نشانه‌شناختی) نیز باید به عنوان شاخص‌های حیاتی سلامت جنگل در نظر گرفته شوند.

۷-۳. پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده

برای تعمیق و گسترش یافته‌های این پژوهش پیشنهاد می‌شود مسیرهای تحقیقاتی طولی پیگیری شوند. انجام مطالعات بلندمدت امکان بررسی تحولات شبکه‌های نشانه‌ای جنگل در مواجهه با بحران‌های محیط‌زیستی، همچون خشکسالی یا تغییرات اقلیمی، را فراهم می‌کند و می‌تواند نشان دهد که چگونه اختلالات محیطی، توانایی انسان و سایر گونه‌ها در خوانش و پاسخ به نشانه‌های حیاتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

بررسی تطبیقی دیگر مناطق جنگلی ایران هم پیشنهاد می‌شود، زیرا گسترش رویکرد میان‌گونه‌ای به دیگر مناطق جنگلی ایران، به ویژه مناطق دیگر جنگل‌های هیرکانی و همچنین زاگرس (با تمرکز بر تعامل میان بلوط، دام و انسان)، برای درک تفاوت‌های فرهنگی و اکولوژیکی در تولید و تفسیر نشانه‌های حیاتی ضروری است.

در عین حال، تلفیق کمی و کیفی می‌تواند مفید باشد. با انجام تحقیقاتی که به‌طور هم‌زمان داده‌های کمی بوم‌شناختی دقیق (مانند داده‌های سنسوری دربارهٔ تبادلات شیمیایی گیاهان) را با تحلیل‌های نشانه‌شناختی کیفی و مردم‌نگاری ترکیب کنند تا اعتبار و ابعاد عملیاتی نظریهٔ کوهن در بوم‌شناسی ایرانی تقویت شود.

منابع

- شیروانی، انوشیروان، قمی اوپلی، علی. (۱۳۹۸). جنگل‌های هیرکانی: فرصت‌ها و چالش‌ها. پژوهش‌گردشگری. سال اول. شماره سوم. ۴۷-۵۴.
- قیصریان سیده آذر. فاتحی پرویز. اعتماد وحید. (۱۴۰۲). برآورد شاخص‌های تنوع گونه‌ای در جنگل‌های هیرکانی با استفاده از داده‌های ماهوارهٔ سنتینل-۲ (مطالعهٔ موردی: جنگل خیرود، استان مازندران). نشریهٔ جنگل و فرآورده‌های چوب. دورهٔ ۷۶. شماره ۳. ۲۲۹-۲۴۳.
- مروی مهاجر، محمدرضا (۱۳۹۲)، جنگل‌شناسی و پرورش جنگل. تهران: دانشگاه تهران.
- جوانمیری پور؛ عباسعلی نوبخت؛ اسحق عطایی؛ داریوش بیات؛ جلیل کریمی؛ نریمان بیات. (۱۳۹۸). بررسی سنجش آگاهی مردم درخصوص ارزش جنگل‌های هیرکانی در حوزه‌های فریرود - زیلکی رود، دوهزار- سه هزار، بلیران و چهلچا. نشریهٔ اقتصاد محیط‌زیست و منابع طبیعی. دورهٔ ۳، شماره ۶، ۱-۲۸.
- جوانمیری پور محسن، وحید اعتماد و حمید صوفی مریو. (۱۴۰۱). بررسی برخی ویژگی‌های ساختاری تیپ‌های جنگلی موجود در جنگل‌های هیرکانی (مطالعهٔ موردی جنگل پلنگ‌دره شهرستان سوادکوه). مجلهٔ پژوهش‌های گیاهی. دورهٔ ۳۵، شمارهٔ ۱. بهار. ۴۷-۶۷.

- Berkes, F. (2012). *Sacred ecology* (3rd ed.). New York: Routledge.
- Choat, B., Jansen, S., Brodribb, T. J., et al. (2012). Global convergence in the vulnerability of forests to drought. *Nature*, 491(7426), 752-755. <https://doi.org/10.1038/nature11688>
- Filotas, É., Morin, H., Gauthier, S., & Bergeron, Y. (2023). Network framework for forest ecology and management. In *Boreal forests in the face of climate change* (pp. 491-510). Springer.
- Forzieri, G., Dakos, V., McDowell, N. G., et al. (2022). Forest vulnerability to climate change: A review for future research framework. *Forests*, 13(6), 917. <https://doi.org/10.3390/f13060917>
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- Ingold, T. (2017). *The art of inquiry: The life of a research question*. Routledge.

- Janzen, D. H. (1979). How to be a fig. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 10, 13–51. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.10.110179.000305>
- Kashian, D. M., Zak, D. R., Barnes, B. V., & Spurr, S. H. (2023). *Forest ecology* (5th ed.). New York: Wiley-Blackwell.
- Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–571. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. California: University of California Press.
- Leopold, A. (1949/1989). *A Sand County almanac: And sketches here and there*. London: Oxford University Press.
- Marvi Mohajer, M. R. (2013). *Silviculture of Iran's forests*. Tehran: University of Tehran Press.
- Montoya, D., Rogers, L., & Memmott, J. (2019). The functional complex network approach to foster forest resilience to global changes. *Forest Ecosystems*, 6(1), 14. <https://doi.org/10.1186/s40663-019-0185-7>
- Niknam, A., Sarli, R., Taherizadeh, M. et al. (2024) REDD implementation for greenhouse gas reduction and climate change mitigation in Hyrcanian forests: a case study of the Kojoor Watershed, Northern Iran. *Environ Monit Assess*. 196 (474): 1-19. <https://doi.org/10.1007/s10661-024-12616-z>
- Packham, J. R., Harding, D. J. L., Hilton, G. M., & Studdard, R. A. (1992). *Functional ecology of woodlands and forests*. Springer.
- Peirce, C. S. (1931–1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Harvard University Press.
- Saldaña, J. (2021). *The coding manual for qualitative researchers* (4th ed.). California: Sage Publications.
- Sebeok, T. A. (2001). *Signs: An introduction to semiotics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Scherer-Lorenzen, M., Körner, C., & Schulze, E.-D. (Eds.). (2005). *Forest diversity and function: Temperate and boreal systems*. New York: Springer.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2012). Unruly edges: Mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, 1(1), 141–154. <https://doi.org/10.1215/22011919-361301>
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, A. L., Swanson, H. A., Gan, E., & Bubandt, N. (Eds.). (2017). *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Van Dooren, T., Kirksey, S., & Münster, U. (2016). Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, 8(1), 1–23. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527698>

مقاله پژوهشی

ضرب آهنگ بازار: مطالعه مردم‌نگارانه ریتیم‌های فضایی -

اجتماعی بازار شاهزاده فاضل یزد

فریبا صدیقی^۱، سید متین پارسائیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹

چکیده

بازارهای سنتی ایران نبض هویت شهری بودند و زیست‌بوم پیچیده‌ای هستند که تجارت، فرهنگ و تعامل اجتماعی را در هم تنیده‌اند. با توجه به اهمیت این موضوع، پژوهش حاضر با هدف فهم عمیق ریتیم بازار سنتی شاهزاده فاضل یزد و با روش مردم‌نگاری انجام شده است. جهت دستیابی به شناختی بی‌واسطه، داده‌های پژوهش طی چهار ماه حضور مستمر و درگیرانه در میدان تحقیق و از طریق مشاهده مشارکتی و مصاحبه‌های عمیق مردم‌نگارانه گردآوری شد. تحلیل داده‌ها به روش نظام‌مند جیمز اسپرادل و بر مبنای تحلیل قلمرو، تحلیل گونه‌شناختی، و تحلیل مؤلفه‌ای صورت گرفت تا لایه‌های معنایی پنهان آشکار شود. به‌منظور تحلیل یافته‌ها از مفاهیم میدان بوردیو و ریتیم فضایی لوفور، پول از نگاه زلیزر، چانه‌زنی پری و بلاک استفاده شد. مطابق با یافته‌های پژوهش، ریتیم بازار شاهزاده فاضل از تعامل پیچیده میان ریتیم‌های بدنی، الگوهای حرکتی، ساختار فضایی کالبدی، ادراکات حسی، چرخه‌های زمانی، کاربردهای زبانی، تنوع کنشگران، مناسبات اجتماعی، و سودای گذشته برساخته می‌شود. این ریتیم‌ها نه تنها الگوهای حرکت و زمان‌مندی بازار را تنظیم می‌کنند، بلکه به بازتولید مداوم بازار به‌مثابه یک فضای اجتماعی پویا و میدان تعاملات روزمره می‌انجامند. در این فرایند، طیف وسیعی از کنشگران شامل بازاریان، مشتریان، گردشگران، بازرسان اصناف، و کنشگران ترافیکی با عادت‌واره‌های متفاوت خود در ساخت ریتیم بازار نقش دارند. بنابراین، فهم بازارهای سنتی از خلال نگاه محدود و دوگانه اقتصاد/میراث امکان‌پذیر نیست و تمرکز بر تحلیل ریتیم‌های اجتماعی، زبانی، زمانی، و فضایی چشم‌انداز تحلیلی بسیار گسترده‌تری را برای مطالعه بازار فراهم می‌کند. **واژگان کلیدی:** بازار سنتی شاهزاده فاضل، ریتیم، مردم‌نگاری، یزد.

۱. استادیار گروه مردم‌شناسی - جمعیت‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)؛

Seddighi.fariba@yazd.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی مردم‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی یزد، یزد، ایران. Matinparsaaa3@gmail.com

مقدمه

بازارهای سنتی در شهرهای ایران نه تنها ساختارهای اقتصادی بلکه از بنیادی‌ترین نهادهای اجتماعی- فرهنگی به‌شمار می‌آیند. این فضاها از گذشته تا امروز، شبکه‌ای از اعتماد و تعاملات فرهنگی را ابداع کردند که سازمان‌دهی و تداوم حیات شهری بر آن استوار بوده است (لی، ۱۹۹۷: ۳۴۱). شواهد تاریخی درستی این ادعا را نشان می‌دهد که بازارها، علاوه بر کارکرد اقتصادی، محل برگزاری جشن، رویدادهای جمعی و آیین‌های شهری بوده‌اند. چنان‌که بازار جوورین اصفهان در دورهٔ آل بویه محل برگزاری آیین‌هایی چون جشن نوروز بوده است (نوری شادمهانی ۱۳۹۴: ۲۱۸).

بر این اساس، پژوهش‌های اخیر تأکید کردند که بازار را باید به‌عنوان فضای اجتماعی درک کرد. فضایی که در آن هویت شهری، روابط صنفی، اعتماد اجتماعی و نظام‌های اخلاقی شکل می‌گیرند و بازتولید می‌شوند (السید و همکاران، ۲۰۱۹؛ خانیان و همکاران، ۲۰۱۳). همچنین با توجه به این‌که بازارهای سنتی برپایهٔ شرایط اقلیمی، فرهنگی و نیازهای جامعه شکل گرفتند (حیاتی و نصراللهی‌نیا، ۱۴۰۲) بخشی جدایی‌ناپذیر از حافظهٔ جمعی و هویت شهری به‌حساب می‌آیند. به‌عنوان نمونه صنف کفاشان بازار مرکزی همدان نمونهٔ روشنی از پیوند میان فضا، فرهنگ و جامعه است (خانیان و همکاران، ۲۰۱۳) این نگاه، بازار را امری ایستا و کالبدی نمی‌داند بلکه معتقد است بازار در فرایندی پویا و از خلال کنش‌های روزمره، تداوم فعالیت‌ها، حضور بدن، و تعامل کاربران تولید می‌شود. (لوفور، ۱۹۹۱: ۳۹).

اما مفهوم بازار دستخوش تغییر و تحول شده است و امروزه مراکز خرید مدرن به‌عنوان جایگزینی برای بازارهای سنتی ظهور کردند که مزایایی چون دسترسی آسان‌تر، کیفیت فضایی بالاتر، و نگهداری بهتر را ارائه می‌دهند (اقبال و همکاران، ۲۰۲۲). باوجوداین، بازارهای سنتی کم‌وبیش با اعمال راهکارهایی به حیات خود ادامه دادند. به‌عنوان مثال، بازار سنتی اصفهان با ایجاد فضایی برای نمایش صنایع دستی بستری برای حیات اجتماعی زنان و ایجاد فضای اجتماعی- فرهنگی فراهم آورد (خلیلی و نیری، ۲۰۱۸). باوجود اهمیت بازارهای سنتی در حفظ هویت شهری و تلاش برای حفظ جایگاه آن، بازار سنتی شاهزاده فاضل یزد دربرابر بازارهای مدرن حیات چالش‌برانگیزی دارد. باوجود قدمت تاریخی بازار سنتی و حضور

صنوف تخصصی مثل زرگری و بزاری این بازار دچار رکود شده است و همین شرایط منجر به رکورد عملی در اشتغال، مشتریان، فرار از بازار و در نهایت تغییر چهره آن شده است (سرای، ۱۳۸۹). با توجه به اهمیت جایگاه بازار در شکل‌گیری هویت شهری و این موضوع که بازارهای سنتی زیست‌بوم‌های پیچیده‌ای هستند که در آنها تجارت، فرهنگ و تعامل اجتماعی به‌طور عمیق درهم‌تنیده هستند. این پژوهش به دنبال فهم این موضوع است که ریتم بازار شاهزاده فضل یزد چگونه ساخته می‌شود؟ چه بسترهای فضایی، زمانی، و اجتماعی در شکل‌گیری این ریتم نقش دارند؟

پیشینه پژوهش

براساس بررسی پیشینه‌های بازار به‌ویژه بازار سنتی مورد توجه بسیاری از پژوهشگران بوده است. این پیشینه در شش دسته کلی شامل «بازار؛ فضای شکل‌گیری تعاملات اجتماعی»، «تجارب زیسته کنشگران بازار»، «تحلیل زبانی و گفتاری در مبادلات»، «تحولات اخلاقی بازار»، «قشریندی اجتماعی و انتخاب فضای مصرف» و «مدیریت، برنامه‌ریزی و توسعه کالبدی» تقسیم می‌شود.

دسته اول، بازار را فضای شکل‌گیری تعاملات اجتماعی می‌دانند. این دسته از پژوهش‌ها بر این باورند که بازار فراتر از یک مکان اقتصادی، بستری برای تولید معنا، هویت و هم‌بستگی اجتماعی است و ساختار کالبدی آن این روابط را تسهیل می‌کند. امید و پوراحمد (۱۴۰۱) در مقاله «نقش بازار در شکل‌گیری تعاملات اجتماعی مردم» با روش تحلیل اسناد به این نتیجه رسیدند که بازار و عناصر فضایی آن مانند راسته‌ها، سراها و تیمچه‌ها کارکرد نمادین و مادی بازار را در یکدیگر ترکیب می‌کنند و بدین ترتیب بازار صرفاً مکانی برای مبادله نیست بلکه به شکل‌گیری تعاملات اجتماعی، تولید معنا و هم‌بستگی اجتماعی کمک می‌کند. بلالی اسکویی و جعفری (۱۴۰۱) در مقاله «واکاوی تعاملات اجتماعی در بازار تاریخی تبریز با تأکید بر بُعد کالبدی فضا» با روش میدانی و تحلیل فضای شهری به این نتیجه رسیدند که بازار تبریز بیش از یک بنای معماری، زیست‌بومی اجتماعی است که در آن کنش‌های روزمره معانی جمعی می‌سازند. ساختار کالبدی بازار سنتی مثل راسته‌ها، سراها و تیمچه‌ها چهارچوبی برای تقویت تعاملات اجتماعی و پیوندهای هم‌بستگی میان شهروندان فراهم می‌آورد.

ودادهیر (۱۳۸۲) در مقاله «بازار به‌مثابهٔ یک واقعیت اجتماعی: درآمدی نظری بر جامعه‌شناسی بازار» با روش تحلیل گفتمان بازار را به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی و نمادین فراتر از فضای تبادل کالا معرفی می‌کند که فهم آن به نظام‌های معنا ساز، نهادهای رسمی و غیررسمی و فرایندهای بازتولید هنجارها کمک می‌کند. احدنژاد و صدیقی (۱۳۹۷) در مقاله «کارکردهای بازار به‌عنوان فضای اجتماعی در شهر ایرانی اسلامی» با روش مطالعهٔ اسناد بازار را فراتر از یک مکان اقتصادی، ساختاری فرهنگی- اجتماعی می‌دانند که در آن کنش‌ها و هنجارها بازتولید می‌شوند.

هوشمندپور و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تبیین چهارچوب مفهومی چگونگی شکل‌گیری تعامل اجتماعی در بازارهای سنتی شمال‌غرب ایران» با تأکید بر روش تحلیل اسنادی و مصاحبهٔ نیمه‌ساخت‌یافته به بازتعریف بازار و نقش عوامل کالبدی (چیدمان گذرگاه‌ها و فضاهای مشترک)، نهادی (قوانین رسمی و عرفی) و فردی (روابط میان فروشندگان و مشتریان) در تعامل‌های روزمرهٔ بازار می‌پردازد. جلیلی و صالحی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تعاملات اجتماعی در معماری بازارهای سنتی جهت بهبود فضای بازار» با روش اسنادی و مطالعات میدانی به نقش معماری و عناصر کالبدی (راسته‌ها، سراها و تیمچه‌ها) در تقویت پیوندهای اجتماعی می‌پردازند. جمشیدیها و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «بازار به‌مثابهٔ میدان: تحلیل بوردیویی بازار با تأکید بر بازار سنتی تهران» با روش میدانی و اسنادی و با نگاهی نظری به بازار، آن را عرصه‌ای پیچیده از روابط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌بینند. در واقع، بازار میدانی است که بازیگران با منابع و سرمایه‌های گوناگون در آن رقابت می‌کنند. زارعی (۱۳۹۴) در مقاله «جنبه‌های انسان‌شناسی فرهنگی بازار چهارسوق اراک» با روش میدانی به جایگاه بازار به‌عنوان فضایی فرهنگی- اجتماعی، معانی و کارکردهای آن در زندگی روزمرهٔ مردم را بازخوانی می‌کند. بازار نه‌فقط مکانی برای دادوستد بلکه عرصه‌ای برای بازتولید هویت، تعامل اجتماعی و انتقال سنت‌های محلی است.

قاسمی و بهزادفر (۲۰۲۱) در مقاله «بازارهای ایرانی و پایداری اجتماعی فضاهای تجاری معاصر در شهرهای ایران» با تمرکز بر رویکرد توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهند که بازارهای سنتی ایران نه‌تنها مرکز مبادلهٔ اقتصادی بلکه عرصهٔ مهمی برای تعاملات اجتماعی، شکل‌گیری

اعتماد و بازتولید هویت شهری، تداوم حیات اجتماعی و تقویت سرمایه اجتماعی در میان بازاریان و شهروندان هستند.

نبی (۲۰۲۰) در پژوهش «نقش عوامل کالبدی و کارکردی در اجتماعی‌شدن بازارهای سنتی ایران با بهره‌گیری از تکنیک نحو فضا (مطالعه موردی: بازار تبریز)» با استفاده از روش تحلیل نحوی فضا و بررسی میدانی به این نتیجه می‌رسد که فضای بازار تبریز با ایجاد مسیرهای پیوسته، راسته‌های طولی و فضاهاى نیمه‌عمومی، نظیر تیمچه‌ها، بستری برای افزایش دید و تماس اجتماعی میان اصناف و مشتریان فراهم می‌آورد. بنابراین، بازار سنتی به‌عنوان ساختاری زنده و پویا، نقش مهمی در بازتولید ارتباطات اجتماعی و تقویت پیوندهای جمعی میان شهروندان دارد.

مارتین مهندو^۱ (۲۰۱۶) در مقاله «ساختارهای مبادله بین فروشندگان و مشتریان در بازارهای شهری سبزیجات در تانزانیا» با تأکید بر روش میدانی بر اهمیت اجتماعی بازار و نقش آن در شکل‌گیری روابطی فراتر از دادوستد تأکید می‌کند. نتایج نشان می‌دهد روابط شخصی، وفاداری و اعتماد نقش پررنگی در مبادلات دارند و مذاکره‌ها بیشتر جنبه اجتماعی پیدا می‌کنند.

دسته دوم بر تجارب زیسته کنشگران بازار، فهم درونی افراد از حضور در بازار، و تجربه خرید تمرکز دارد. خواجه حسنی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «نقش فضای چندگانه حسی بر هویت اجتماعی در بازار سنتی شهر کرمان» با روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از تحلیل‌های مکانی به این نتیجه رسیدند که معماری بازار سنتی با درگیرکردن تمامی حواس انسان موجب شکل‌گیری حس تعلق و هویت اجتماعی عمیق در مخاطب می‌شود. علی‌خواه و کاظمی‌نیا (۱۴۰۲) در مقاله «درک از مکان: مطالعه‌ای در میان بازدیدکنندگان بازار سنتی و پاساژهای مدرن شهر تهران» با رویکرد کیفی و پدیدارشناسانه به این نتیجه رسیدند که شهروندان درک منسجم‌تر و حس تعلق خاطر بیشتری به بازار سنتی دارند، درحالی‌که پاساژهای مدرن را فضاهایی یکنواخت و فاقد هویت یا بی‌مکان تلقی می‌کنند. گرگری و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «واکاوی تجربه‌های خرید مشتریان از مراکز خرید شهر تبریز با رویکرد پدیدارشناسی» به

1 Martin Mhando

بررسی ابعاد احساسی و معنایی خرید می‌پردازند. خرید برای آنان فراتر از یک کنش اقتصادی ساده، نوعی تجربهٔ اجتماعی، فرهنگی و حتی هویتی برای افراد محسوب می‌شود.

دستهٔ سوم که شامل تحلیل زبانی و گفتاری در مبادلات می‌شود به بررسی تغییرات زبانی، نقش زبان و افعال گفتاری در تعاملات میان خریدار و فروشنده می‌پردازند. بیکزاده و همکاران (۱۳۹۳) در مقالهٔ «بررسی عوامل مؤثر بر ارتباط کلامی» با روش اسنادی، به اهمیت ارتباط کلامی (زبان رسمی) و غیرکلامی (حرکات بدن) در تعاملات اجتماعی و نقش آنها در انتقال معانی را بررسی می‌کنند. امام‌جمعه و بختیاری بستاکی (۱۳۹۲) در پژوهش «جنبه‌های فولکلوریک سراهای بازار سنتی اراک» با رویکرد کیفی و روش میدانی به این نتیجه رسیدند که ابزارهای سنتی مانند چرتکه و قپان، مشاغل بومی نظیر رنگرزی و نقشه‌کشی فرش، ادبیات شفاهی و ضرب‌المثل‌های خاص بازاریان، همچنین برگزاری مراسم مذهبی در سراهای فولکلوریک و ارتباطات اجتماعی-فرهنگی بازار را شکل می‌دهند که فراتر از مبادلات اقتصادی صرف است.

مصریانی سیتپو و همکاران^۱ (۲۰۲۲) در مقالهٔ «تغییرات زبانی موجود در تعاملات بین خریداران و فروشندگان در بازار سنتی سیدیکالانگ» با تمرکز بر مشاهده و مصاحبهٔ نیمه‌ساختاریافته به این موضوع پرداختند که فروشندگان و خریداران بسته به موقعیت اجتماعی، سن، جنسیت و نوع کالای مورد معامله از سبک‌های زبانی متفاوتی مثل چانه‌زنی، شوخی و استفاده از زبان محلی استفاده می‌کنند.

پادمایانتي^۲ (۲۰۱۸) در مقالهٔ «تحلیل افعال گفتاری فروشندگان و خریداران در ارتباطات تراکنشی روزمره در بازار سنتی بانوآسری» با روش میدانی به بررسی نقش زبان در تعاملات روزانهٔ بازار می‌پردازد. به نظر نویسندگان، ضمن اینکه رقابت، همکاری و تعارض در گفت‌وگو بخشی از کارکرد اجتماعی بازار است. شناخت افعال گفتاری در کاهش سوءتفاهم و بهبود کیفیت ارتباطات روزمره در بازارهای سنتی نقش دارند.

آلساندرو دورانتی^۳ (۲۰۰۷) در مقالهٔ «ژانر چانه‌زنی: مطالعهٔ برخوردهای خرده‌فروشی در بازارهای محلی سنتی چین» با روش میدانی و تحلیل تعاملات اجتماعی میان فروشندگان و

1 Masriani Sitepu et al.

2 Padmayanti

3 A. Duranti

خریداران به این موضوع اشاره می‌کنند که چانه‌زنی تنها عمل اقتصادی نیست بلکه پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است. پس هویت، نقش و روابط اجتماعی را بازتاب می‌دهد.

دسته چهارم، تغییرات ارزش‌ها و چالش‌های اخلاقی در فضای بازار را بررسی می‌کند. ملجا و افراسیابی (۲۰۲۵) در پژوهشی با عنوان «ادراک بازاریان از سرمایه اخلاقی: یک مطالعه نظریه‌پردازی داده‌بنیاد در بازار سنتی یزد» با تمرکز بر روش گراندد تئوری به این موضوع می‌پردازند که اخلاق بازار با افت قابل توجهی مواجه شده است. این افت متأثر از مجموعه‌ای از عوامل فردی و محیطی مثل کاهش اعتماد، ترجیحات مادی، تأثیر منفی فضای مجازی، کم‌رنگ شدن دین، مشکلات اقتصادی و تورم، شکل‌گیری بازار رقابتی و نبود نظارت است. خداپناه و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «نقش باور به برکت در بهبود عملکرد کسب‌وکارها (مطالعه موردی بازار بزرگ تهران و بازار سنتی اردبیل)» با روش کیفی و رویکرد نظریه داده‌بنیاد به این نتیجه رسیدند که جایگاه مفهوم برکت و باورهایی همچون انصاف، خدامحوری، نوع‌دوستی در رفتار اقتصادی و عملکرد بنگاه‌های آنان و ارتقای سرمایه اجتماعی و خوش‌نامی برجسته است.

نصرتی (۱۳۹۴) در مقاله «مطالعه انسان‌شناختی بحران‌های اقتصاد سنتی در گذار به موقعیت جدید (مطالعه موردی بازار سنتی تهران)» با روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات میدانی به این نتیجه رسید که بازار تهران در یک وضعیت گذار و بحرانی شامل نظم نهادی (گذار از اخلاق به رقابت)، عقلانیت (گذار از عقلانیت آیینی به ابزاری)، حکم‌شدگی، منش سنتی و هویت‌بخشی قرار دارد. در این وضعیت نظم نهادی سنتی تضعیف شده، اما نهادهای مدرن نیز به‌طور کامل مستقر نشده‌اند.

دسته پنجم، رابطه بین پایگاه اقتصادی افراد و رفتار خرید آنها را بررسی می‌کند. شاطریان و حیدری سورشجانی (۱۳۹۷) در مقاله «پایگاه اجتماعی - اقتصادی شهروندان و رفتار خرید در فضای شهری (مطالعه موردی بازار سنتی شهر کاشان)» با روش توصیفی - تحلیلی و پیمایشی به این نتیجه رسیدند که بازار سنتی نقش محوری و انحصاری خود را به‌عنوان مرکز خرید اصلی شهر از دست داده و پایگاه اجتماعی - اقتصادی شهروندان عامل اصلی در انتخاب محل خرید است.

دستهٔ ششم، راهکارهای اجرایی، مدیریتی و زیرساختی برای بهبود وضعیت بازار را بررسی می‌کند. سولیستیواتی و همکاران (۲۰۲۴) در مقالهٔ «همراهی در تحلیل امکان‌سنجی اجتماعی بازار سنتی لاندونگساری» با استفاده از روش پیمایشی و مصاحبه با چهره‌های محلی و ساکنان، میزان آمادگی و پذیرش اجتماعی برای توسعه و نوسازی بازار را بررسی می‌کند. نتایج پژوهش نشان داد اگرچه حمایت عمومی برای بازآفرینی بازار وجود دارد، اما دغدغه‌های اصلی مردم بر بهبود مدیریت پسماند و لزوم تأمین ایمنی (مانند مسیرهای تخلیهٔ اضطراری و تجهیزات اطفای حریق) متمرکز است. ادريس و همکاران (۲۰۲۲) در مقالهٔ «کارکرد بازار سنتی براساس توسعه پایدار» با روش توصیفی-کمی و توزیع پرسش‌نامه میان ۱۵۰ نفر از فروشندگان و خریداران در بازار تروننگ، عملکرد بازار را از سه منظر اقتصادی، اجتماعی و اکولوژیکی ارزیابی کردند. نتایج حاکی از آن بود که بازار سنتی در ابعاد اقتصادی به دلیل قیمت مناسب و دسترسی آسان و اجتماعی به دلیل تعاملات قوی و فرهنگ بومی عملکرد مطلوب و بالایی دارد، اما در بُعد اکولوژیکی و زیست‌محیطی با چالش‌هایی مثل وضعیت ضعیف بهداشت، زهکشی نامناسب و فقدان فضای سبز مواجه است.

چهارچوب مفهومی

برای فهم ریتم بازار سنتی شاهزاده فاضل یزد از تلفیق دو مفهوم نظری فضا و ریتم لوفور، میدان و زبان بورديو استفاده کردیم. هانری لوفور^۱ در کتاب تولید اجتماعی فضا با رد ایدهٔ کلاسیک فضا به مثابهٔ امری خنثی و ظرف کنش‌های اجتماعی، بر این نکته تأکید می‌کند که فضا محصول روابط و مناسبات اجتماعی است (لوفور، ۱۹۹۱: ۲۶). بر همین اساس، برای درک پیچیدگی تولید فضا دیالکتیک سه‌گانهٔ عمل فضایی، بازنمایی‌های فضا و فضاهاى بازنمایی را مطرح می‌کند. عمل فضایی به تولید و بازتولید مادی فضا و شیوهٔ زیستن در آن اشاره دارد و نشان می‌دهد چگونه تداوم و انسجام فضا، عملکردهای روزمره و شبکه‌های ارتباطی را سامان می‌دهد. بازنمایی‌های فضا، به فضای مفهوم‌پردازی‌شده توسط برنامه‌ریزان شهری و تکنوکرات‌ها اشاره دارد. فضاهاى

1 Henri Lefebvre

بازنمایی به‌طور مستقیم به تجربه زیسته ساکنان و کاربران فضا پیوند دارد؛ جایی که فضا با تصاویر، نمادها، خاطرات و ریتم زمان، مکان و بدن آمیخته می‌شود (همان، ۲۶-۳۳).

یکی از نوآورانه‌ترین مفاهیم لوفور، تحلیل ریتم است. او معتقد است فضا و زمان را نباید جدا از یکدیگر در نظر گرفت بلکه همیشه ردی از زمان بر دل فضا حک می‌شود. پس این تعامل میان زمان و فضا ریتمی ایجاد می‌کند (همان، ۲۰۵). همچنین مطابق با لوفور هر فضای اجتماعی نتیجه ارتباط با بدن کاربران است (همان، ۱۱۰). در بازار سنتی، کنشگران تنها خریداران و فروشندگان انتزاعی نیستند؛ آنها بدن‌هایی هستند که با حواس پنج‌گانه خود فضا را تجربه و تولید می‌کنند. بنابراین با استفاده از چهارچوب لوفور، بازار سنتی نه یک مکان تجاری صرف، بلکه مکانی است که در آن فضا، زمان و روابط اجتماعی در هم تنیده شده‌اند.

بورديو مفهوم میدان را برای تحلیل ساختارهای اجتماعی معرفی می‌کند. میدان در دیدگاه او یک فضای اجتماعی نسبتاً خودمختار است که در آن افراد برای به‌دست‌آوردن سرمایه‌ها (نمادی، فرهنگی، اقتصادی یا اجتماعی) با هم رقابت می‌کنند. هر میدان قوانین و منطق خاص خود را دارد و جایگاه افراد در آن براساس نوع و میزان سرمایه‌ای که دارند تعیین می‌شود (بورديو، ۱۳۸۲: ۷۲۴). از نگاه بورديو در هر میدانی، مبادلات زبانی همواره روابطی از قدرت نمادین هستند (همان، ۱۹۹۱: ۳۷). بر همین اساس، بورديو تعاملات کلامی را نوعی دادوستد نمادین قلمداد می‌کند. در این نگاه، شایستگی زبانی مانند پول یا دارایی عمل می‌کند، به‌طوری که هر گفته، تلاشی آگاهانه یا ناخودآگاه است تا گوینده با نشان‌دادن برتری زبانی خود، به تمایز دست یابد و اعتبار و منزلت ویژه‌ای در برابر سایرین پیدا کند. بر این اساس، ارزش یا قیمت یک گفته نه در خود کلمات، بلکه در رابطه قدرت میان گویندگان و قوانینی که بر آن بازار خاص حاکم است تعیین می‌شود (همان، ۵۵-۶۷). همچنین براساس نظر بورديو، زبان یک تکنیک بدنی است و شایستگی زبانی در منش بدنی فرد حک شده است، به‌طوری که نحوه تلفظ، لحن، و ژست‌ها نشان‌دهنده جایگاه اجتماعی و اقتدار فرد هستند (همان، ۸۶-۸۷).

بنابراین براساس چهارچوب بورديو، بازار سنتی نه یک مکان تجاری صرف، بلکه بازار نمادین است که در آن اعتبار، منزلت و هویت از طریق کلام و بدن مبادله می‌شود.

زلیزر مفهوم معنای اجتماعی پول را برای تحلیل حیات اقتصادی معرفی می‌کند. از نظر او، پول یک ابزار واحد و خشی نیست، بلکه افراد در زندگی اجتماعی دائماً پول‌های متفاوتی را خلق

می‌کنند. در این چهارچوب، پول بسته به منشأ و مقصدش نشان‌گذاری می‌شود و معانی خاصی می‌یابد. زلیزر استدلال می‌کند که افراد با تفکیک کردن پول‌ها (مانند پول هدیه، پول خیریه، یا پول توجیبی) آنها را با شبکه‌های خاصی از روابط دوستانه و خانوادگی پیوند می‌دهند. بر این اساس، مبادلات پولی تنها انتقال کمیت نیستند، بلکه تکنیک‌هایی برای مدیریت کیفیت روابط اجتماعی‌اند. به گفتهٔ زلیزر، ارزش پول در خلأ اقتصادی تعیین نمی‌شود، بلکه در بستر فرهنگی و اجتماعی معنا پیدا می‌کند، به طوری که یک دلار در دست یک زن خانه‌دار (به‌عنوان حق‌الزحمهٔ خانگی) با همان دلار در بازار تجاری، معنا و کارکردی کاملاً متفاوت دارد. بنابراین با استفاده از چهارچوب زلیزر، بازار نه یک فضای غیرشخصی، بلکه عرصه‌ای است که در آن افراد با تمایزگذاری میان پول‌ها، اقتصاد را با ارزش‌های اخلاقی و عاطفی خود هماهنگ می‌کنند (Zelizer, 1994).

پری و بلاک مفهوم نظم‌های مبادلاتی را برای تحلیل ساختارهای ارزشی و اقتصادی معرفی می‌کنند. نظم مبادلاتی در دیدگاه آنها یک الگوی کلی است که در آن، اکثر جوامع فضایی ایدئولوژیک برای دو چرخهٔ مبادلات کوتاه‌مدت و مبادلات بلندمدت قائل هستند. مبادلات کوتاه‌مدت، قلمرو مشروع فعالیت‌های فردی، رقابتی و سوداگرانه است و با اهداف ناپایدار فردی گره می‌خورد. چرخهٔ دوم، چرخهٔ مبادلات «بلندمدت» است که با بازتولید نظم اجتماعی و کیهانی و ارزش‌های پایدار سروکار دارد و فراتر از فرد قرار می‌گیرد. نحوهٔ مفصل‌بندی و ارتباط میان این دو چرخه، چالش اصلی هر جامعه است. بر همین اساس، اگرچه چرخهٔ کوتاه‌مدت (سودجویی فردی) اغلب از نظر اخلاقی خشی یا حتی تهدیدکننده تلقی می‌شود، اما اگر منابع حاصل از آن به چرخهٔ بلندمدت منتقل شود، بار اخلاقی مثبت می‌یابد. در این نگاه، مکانیسم‌هایی نمادین (مانند آیین‌ها یا ضیافت‌ها) وجود دارند که کارکردشان تبدیل یا تصفیهٔ پول و کالای به‌دست‌آمده از رقابت فردی است تا بتواند در خدمت بازتولید نظم اخلاقی جامعه قرار گیرد.

بنابراین با استفاده از چهارچوب پری و بلاک، چانه‌زنی با ارجاع به مقدسات نه یک تاکتیک اقتصادی صرف، بلکه یک فرایند تبدیلی است که طی آن، کنشگر بازار با استفاده از زبان مذهبی، ماهیت فردگرایانه و سودجویانهٔ معامله (چرخهٔ کوتاه‌مدت) را تلطیف کرده و آن را به عملی در جهت حفظ نظم اخلاقی و اجتماعی (چرخهٔ بلندمدت) تبدیل می‌کند. بدین ترتیب، چانه‌زنی تلاشی است برای اینکه سود مادی حاصل از مبادله، که متعلق به چرخهٔ کوتاه‌مدت است، مشروعیت یافته و در خدمت بقای نظم بلندمدت جامعه قرار گیرد (Parry & Bloch, 1989).

در مجموع، تلفیق این چهار چهارچوب نظری امکان فهم ریتم بازار سنتی شاهزاده فاضل را فراهم می‌کند. از منظر لوفور، بازار فضایی است که در آن زمان، بدن و کنش‌های روزمره در قالب ریتم‌های تکرارشونده اما نابرابر تثبیت می‌شوند. نظریهٔ بوردیو نشان می‌دهد که این ریتم‌ها خستی نیستند، بلکه در میدان بازار، از خلال رقابت بر سر سرمایه‌های نمادین و شایستگی‌های زبانی و بدنی تولید می‌شوند. مطابق با زلیزر، پول در گردش در بازار نه صرفاً یک ابزار مبادله، بلکه حامل معانی اجتماعی متکثر است که بسته به موقعیت، رابطه و زمان، ارزش‌های اخلاقی متفاوتی می‌یابد. چهارچوب پَری و بلاک نشان می‌دهد که چانه‌زنی و ارجاع به مقدسات، سازوکاری برای اتصال چرخهٔ سودجویانهٔ کوتاه‌مدت بازار به نظم اخلاقی و بلندمدت جامعه است.

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و روش مردم‌نگاری انجام شده است. مردم‌نگاری روشی نظام‌مند با تمرکز بر مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه و مطالعهٔ اسناد برای توصیف یک فرهنگ از دیدگاه اعضای همان فرهنگ است. روشی که با یادگیری زبان و مفاهیم بومی، به کشف معناهای نهفته در رفتارها، اشیا و رویدادهای زندگی مردم می‌پردازد (اسپرادلی ۱۹۷۹: ۳-۵). در روش مردم‌نگاری انتخاب میدان تحقیق اهمیت ویژه‌ای دارد. در واقع، انتخاب میدان را می‌توان نقطهٔ آغاز سفری دانست که مردم‌نگار را به سرزمینی کاملاً ناشناخته یا فضایی به‌ظاهر آشنا اما درک‌نشده هدایت می‌کند. همان‌طور که اووه فلیک اشاره می‌کند، انتخاب میدان اغلب ترکیبی از علائق نظری، فرصت‌های عملی و گاهی یک کنجکاوی شخصی و شهودی است که با طراحی کلی پژوهش و سؤالات آن گره می‌خورد (فلیک ۱۴۰۴). برای ما انتخاب بازار شاهزاده فاضل دقیقاً از همین نقطه آغاز شد. این بازار صرفاً یک مکان نبود، بلکه فضایی بود که کنش‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و بدنی را شامل می‌شد.

فرایند ورود به میدان، فراتر از یک جابه‌جایی فیزیکی، گذری روانی برای پژوهشگر میدانی بود. اسپرادللی در تشریح مراحل ایجاد ارتباط اشاره می‌کند که فرایند اعتماد اغلب با مرحلهٔ دلهره و هراس آغاز می‌شود؛ جایی که عدم قطعیت بر فضا حاکم است (۱۹۷۹: ۷۸). در روزهای آغازین نوعی اضطراب و دل‌مشغولی درمورد پذیرفته‌نشدن یا جدی‌گرفته‌نشدن توسط بازاریان وجود داشت و پژوهشگران مدام سناریوهای مختلف ورود را در ذهن مرور می‌کرد.

درنهایت، با حضور در میدان و نشستن روی صندلی روبه‌روی مغازه‌ها و مشاهدهٔ دقیق و گوش‌دادن مطالعات خود را آغاز کرد. به‌تدریج، پژوهشگر در میدان مورد پذیرش قرار گرفت و هنگام نوشیدن چای با کسبه و مشارکت در گفت‌وگوهای روزمره، خود را در جریان سیال زندگی روزمرهٔ بازار قرار داد. نقطه‌عطف اعتماد زمانی رخ داد که حاج آقا شریف، یکی از مطلعین کلیدی، مغازهٔ خود را برای ادای نماز ترک کرد و مسئولیت مغازه و اجناس را به پژوهشگر سپرد. این لحظه و لحظاتی دیگر، مانند کمک به جابه‌جایی اجناس یا پارچه‌ها نشان‌دهندهٔ گذار از غریبه به آشنا و پذیرش پژوهشگر به‌عنوان عضوی قابل اعتماد در بافت بازار بود. این همان چیزی است که اسپرادللی آن را عبور از مرحلهٔ اکتشاف به مرحلهٔ همکاری می‌نامد، که طرفین یکدیگر را می‌پذیرند و نقش‌های تعریف‌شده‌ای می‌یابند (۱۹۷۹: ۸۰).

حضور در میدان به‌صورت مستمر و در بازه‌های زمانی متفاوت صورت گرفت. مشاهدات معمولاً در دو نوبت صبح از ساعت ۰۹:۳۰ تا ۱۳:۰۰ و عصر از ساعت ۱۷:۰۰ تا ۲۰:۰۰ انجام می‌شد. تفاوت این دو زمان محسوس بود؛ به‌طوری‌که ورود در عصر حس تازه‌ای داشت و چهره‌ها و رفتارهایی مشاهده می‌شد که در صبح وجود نداشتند.

درکنار مشاهده، داده‌ها با تمرکز بر مصاحبهٔ مردم‌نگارانه به‌دست آمد. این مصاحبه‌ها به‌صورت غیررسمی، در جریان کار و وقفه‌های ناشی از حضور مشتریان انجام می‌شد که نیازمند صبر و حوصلهٔ بسیار بود. برای آغاز گفت‌وگوها از تکنیک پرسش‌های توصیفی کلی بهره گرفته شد؛ مانند: یک روز معمولی در این بازار چطور می‌گذرد؟ تا مطلعین بتوانند آزادانه تجربیات خود را روایت کنند (اسپرادللی، ۱۹۷۹: ۸۶). پس از آن، با سؤالاتی مثل «به‌نظر شما، صحبت کردن با لهجهٔ یزدی خودمان چقدر در ایجاد ارتباط بهتر با مشتریان یزدی تأثیر دارد؟ آیا برای مشتریان غیریزدی هم از همین لهجه استفاده می‌کنید یا سعی می‌کنید رسمی‌تر صحبت کنید؟»، «بازار در چند دههٔ اخیر چه تغییراتی کرده است؟» گفت‌وگوها بر موضوع پژوهش تمرکز کرد.

تحلیل داده‌ها هم‌زمان با گردآوری آنها انجام شد. پس از نگارش یادداشت‌های میدانی و پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، داده‌ها به‌کمک نرم‌افزار MAXQDA2024 و براساس روش تحلیل مردم‌نگارانهٔ اسپرادللی تجزیه و تحلیل شدند؛ بدین صورت که در مرحلهٔ اول قلمروهای ریتم

بازار، کنشگران بازار، مناسبات اجتماعی بازار، زبان، و بازگشت به گذشته شناسایی شدند. در تحلیل گونه‌شناختی^۱ قلمروهای ریتم زمانی، ریتم فضایی-کالبدی، ریتم حسی، حرکت بازار، ریتم بدنی، مناسبات اجتماعی بازار، سودای بازگشت به گذشته، کنشگران بازار، و زبان به اجزای خردتری تقسیم شدند. درنهایت، در مرحله تحلیل مؤلفه‌های همه قلمروها زیر مضمون فرهنگی کلی ریتم بازار قرار گرفتند.

برای تضمین کیفیت پژوهش، از معیارهای مورد تأیید در پژوهش‌های کیفی مثلث‌سازی،^۱ بازبینی توسط اعضا،^۲ و حضور طولانی مدت^۳ (فلیک، ۱۴۰۴) بهره گرفته شد. برای تأمین کیفیت مثلث‌بندی در این پژوهش، داده‌های حاصل از مشاهده با داده‌های مصاحبه و اسناد موجود تطبیق داده شد. در مورد بازبینی توسط اعضا پژوهشگر در مواردی دفترچه یادداشت میدانی خود را به مطلعین نشان داد و یافته‌های خود را با آنان به‌اشتراک گذاشت. حضور مستمر در ساعات و روزهای مختلف و در شرایط گوناگون بازار باعث شد تا داده‌ها از حالت سطحی خارج شده و عمق یابند. همچنین، کدها و تحلیل‌های اولیه با اساتید راهنما و هم‌تایان پژوهشی بررسی شد تا از سوگیری‌های احتمالی جلوگیری شود.

در مردم‌نگاری، ملاحظات اخلاقی یک چک‌لیست ثابت نیست، بلکه یک آگاهی مداوم و پویا در تمام مراحل تحقیق است. رضایت آگاهانه^۴ نیز از این قاعده مستثنی نیست. به‌جای آنکه یک فرم کاغذی باشد که یک‌بار در ابتدای تحقیق امضا شود، به فرایندی برای اعتمادسازی و ایجاد رابطه تبدیل می‌شود. جیمز اسپرادل، در اثر کلاسیک خود درباره مصاحبه مردم‌نگارانه بر این نکته تأکید می‌کند که کل رابطه پژوهشی برپایه توضیحات شفاف و مستمر بنا می‌شود. از دید او، مردم‌نگار به‌جای یک درخواست ساده برای کسب اجازه باید توضیحات مردم‌نگارانه^۵ کاملی درباره اهداف پروژه، ماهیت مصاحبه‌ها و نحوه استفاده از اطلاعات به مطلع خود ارائه دهد. این رویکرد، یک مشارکت شفاف و مبتنی بر همکاری ایجاد می‌کند و رضایت را به یک رابطه مذاکره‌شده و در حال تکامل تبدیل می‌کند (۱۹۷۹: ۵۸-۵۹). در میدان،

1 Triangulation

2 Member Check

3 Prolonged Engagement

4 Informed Consent

5 Ethnographic Explanations

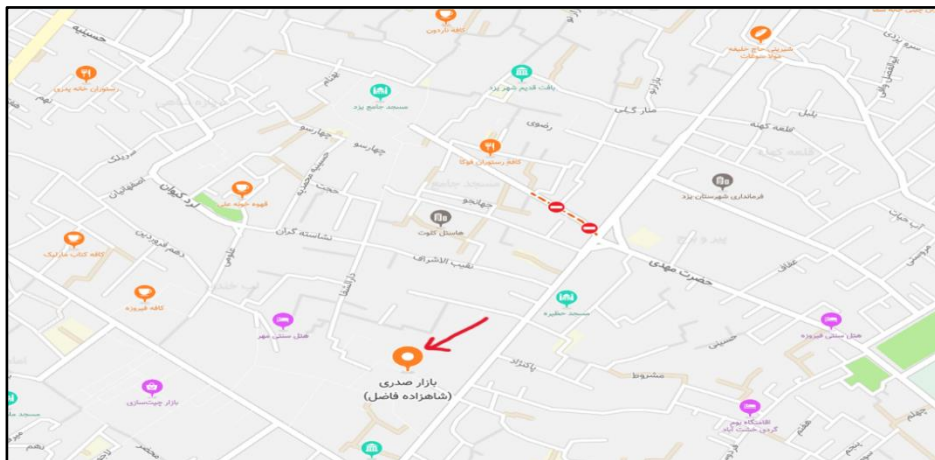
پژوهشگر ملاحظات اخلاقی را نه به صورت یک کار اداری یا یک اجازهٔ یک‌باره، بلکه به شکل یک ارتباط شفاف و پیوسته رعایت می‌کند. مطابق نگاه اسپردلی، او به جای درخواست کوتاه و رسمی برای اجازه، از همان ابتدا برای فروشندگان توضیح می‌دهد که چه کسی است، دربارهٔ چه موضوعی تحقیق می‌کند، چرا در بازار حضور دارد، چگونه یادداشت‌برداری می‌کند و اطلاعات چگونه استفاده خواهد شد. این توضیحات باعث می‌شود افراد میدان دقیقاً بدانند چه اتفاقی قرار است بیفتد و نقش آنها در روند تحقیق چیست. در جدول شماره ۱ مشخصات کلی مشارکت‌کنندگان آمده است.

جدول ۱. مشارکت‌کنندگان پژوهش

ردیف	نام مستعار	نقش در بازار	سابقهٔ حضور در بازار
۱	حاجی شریف	روفرشی فروش	۴۵ سال
۲	حاجی عباسی	روفرشی و بالشت فروش	۵۰ سال
۳	حاجی اسدی	پرده فروش	۴۰ سال
۴	آقا رضا	پوشاک فروش	۱۰ سال
۵	حسن آقا	پوشاک فروش	۳۰ سال
۶	حسین آقا	پوشاک فروش	۳۰ سال
۷	علی محمد	پارچه فروش	۴۴ سال
۸	حاجی ناظم	روفرشی و پارچه فروش	۷۵ سال
۹	آقای رحمتی	زرگر	۳۸ سال
۱۰	عباس آقا	پوشاک فروش	۴۲ سال

معرفی میدان

بازار صدری نام دیگر بازار شاهزاده فاضل یزد است. این بازار در قلب محلهٔ دارالشفای قرار دارد. دارالشفای یکی از قدیمی‌ترین محلات بافت تاریخی شهر یزد است که از شمال به محلهٔ چهارسوق، از جنوب به بازار و محلهٔ کوچهٔ کلاهدوزها، از شرق به خیابان امام خمینی و محلهٔ پیرو برج و از غرب به محلهٔ لب‌خندق محدود است. نام‌گذاری این محله نیز به دلیل وجود بنای تاریخی دارالشفاء در آن بوده است (خادم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۷) (شکل ۱).



شکل ۱. موقعیت مکانی بازار شاهزاده فاضل به‌روزرشده از نشان ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

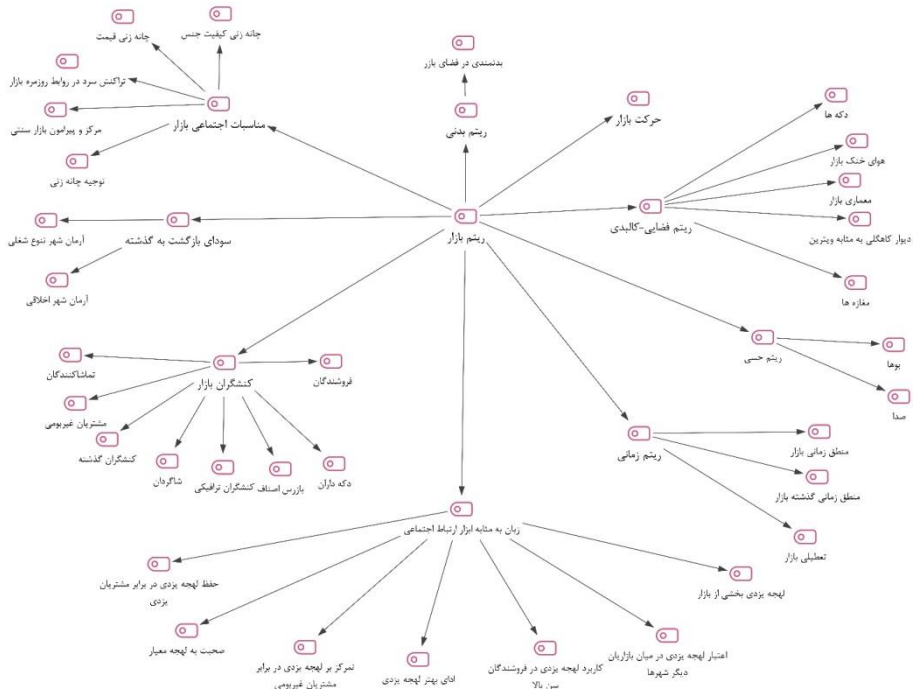
بازار شاهزاده فاضل، یکی از بازارهای متصل به خیابان قیام است و اهمیت ارتباطی زیادی دارد. اهمیت ارتباطی این گذر از آن‌روست که یکی از مسیرهای اصلی دسترسی به بازار بزرگ یزد محسوب می‌شود؛ مسیری که از سمت مسجد جامع آغاز شده و با عبور از چهارسوق اصلی بازار آل مظفری به این گذر می‌رسد (همان).



شکل ۲: بازار فاضل. منبع: پاپلی یزدی، ۱۳۹۳

یافته‌ها

تحلیل یافته‌های میدانی پژوهش نشان می‌دهد که ریتم بازار نتیجهٔ ارتباط میان ریتم بدن، ریتم فضایی-کالبدی، ریتم حسی، ریتم زمانی، حرکت بازار، مناسبات اجتماعی بازار، زبان، کنشگران و حافظه است (شکل ۳) که در ادامه شرح خواهیم داد.



شکل ۳. ریتم بازار، خروجی مکس کیو.دی.ای، نگارندگان

ریتم بدنی

ریتم بدن به الگوهای تکرارشونده و هماهنگ حرکت و درگیری جسمانی افراد با فضا گفته می‌شود (لوفور، ۱۹۹۱). این الگوها با راه رفتن، مکث کردن، ایستادن، بالا رفتن از پله یا تغییر ضرب‌آهنگ تنفس تجربهٔ افراد را از حضور در بازار شکل می‌دهد. داده‌های میدانی نشان می‌دهد تجربهٔ بدنی بازار در لحظاتی آشکار می‌شود که بدن مجبور به هماهنگ شدن با ویژگی‌های کالبدی بازار است. به‌عنوان مثال وقتی پژوهشگر به سمت پله‌های گرد و بلند

پشت‌بام بازار حرکت می‌کند، بدن ناچار است ریتم خود را با پیچ‌وخم و باریکی مسیر هماهنگ کند. گام‌ها کوتاه‌تر و حرکت آهسته‌تر می‌شود. برای بالارفتن از پله‌های کاه‌گلی باریک بازار بدن باید هوشیار باشد تا با عبور از آنها به بام بازار برسد. ایستادن بر بام بازار، تجربه‌ی بدنی دیگری را رقم می‌زند. نور خورشید که روی قپه‌های سقف افتاده، بدن را وادار می‌کند برای لحظه‌ای مکث کند و بازار را از فضای بالا و بیرونی نگاه کند. هماهنگی بدن با کالبد بازار محدود به پژوهشگر نیست بلکه دیگر افراد حاضر در بازار بدن را با کالبد بازار تطبیق می‌دهند. این یافته‌های میدانی نشان می‌دهد ریتم بازار صرفاً محصول فعالیت‌های اقتصادی نیست بلکه از طریق بدن‌هایی ساخته می‌شود که خود را با محدودیت و ساختار فضایی-کالبدی بازار شکل می‌دهند. بنابراین مطابق با نگاه لوفور ریتم بازار در تعامل دیالکتیکی میان کالبد فضا و بدن‌های زیسته در آن شکل می‌گیرد؛ جایی که بدن نه تنها فضا را تجربه می‌کند بلکه مجبور به تنظیم و بازآفرینی حرکت خود می‌شود.

ریتم فضایی-کالبدی

با توجه به نظریات لوفور (۱۹۹۱) درباره‌ی ریتم، ریتم فضایی-کالبدی به الگویی اشاره دارد که از تعامل میان عناصر کالبدی بازار و مداخلات روزمره‌ی کنشگران شکل می‌گیرد. در این ریتم، بازار به‌عنوان میدانی پویا درک می‌شود که از خلال تغییرات کوچک، استفاده‌ی خلاقانه از فضا، و کنش‌های روزمره شکل می‌گیرد.

در بازار سنتی یزد، مغازه‌ها با حداقل امکانات، با یک تیغه‌ی ساده از هم تفکیک شدند. در عین حال، فضا با سازه‌های دست‌ساز گسترش یافته است؛ دکه‌هایی با مصالح ساده‌ای چون چوب و فلز روبه‌روی دیوارهای اصلی ساخته شده و فضایی جدید برای کسب‌وکار و بساط‌کردن فراهم کردند. این خلاقیت فضایی تا جایی پیش می‌رود که یک دیوار کاه‌گلی ساده، به‌شکلی خلاقانه، نقش ویتترین فروشگاه لباس را برای رهگذران ایفا می‌کند. بنابراین، ریتم بازار حاصل طراحی اولیه‌ی معماران و برنامه‌ریزان شهری نیست بلکه از طریق مداخلات غیررسمی، استفاده‌ی خلاقانه و کنش روزمره‌ی افراد شکل می‌گیرد.

ریتم حسی

در چهارچوب مفهوم ریتم لوفور، ریتم حسی به الگوی تکرارشونده‌ای گفته می‌شود که از طریق رابطهٔ بدن با فضای بازار به دست می‌آید. در بازار سنتی یزد به دلیل سبک معماری متناسب با محیط آب‌وهوایی یزد این تغییرات حسی همراه تغییر دمای هوا، بو و صدا شکل می‌گیرد.

وقتی از بیرون بازار با دمای چهل درجه به درون بازار وارد می‌شوید بدن و پوست تفاوت دما را حس می‌کند. این هوای خنک، با بوهای مشخصی آمیخته است. صبح‌ها، مغازه‌داران با آب‌پاشی مقابل حجره‌ها، فضا را تمیز می‌کنند و بعد بوی مطبوعی از نم خاک، بویی شبیه به حیاط خانه‌های قدیمی که تازه آب‌پاشی شده، به مشام می‌رسد. این بو با بوی اسپند و سیگار آمیخته می‌شود.

این فضای بویایی، با یک لایهٔ صوتی پیچیده در هم می‌آمیزد. فضا هرگز ساکت نیست. از میان طاق‌ها و گنبدها، همه‌مهمهٔ دائمی صدای گنجشک‌ها به گوش می‌رسد که نشانه‌ای از جریان زندگی طبیعی در دل معماری بازار است. این صدای طبیعی، با موسیقی سنتی که از دروازهٔ مهریز پخش می‌شود، ترکیب شود و یک حس خاص و متفاوت به فضا می‌بخشد؛ گویی این دو صدا، با هم، هویت صوتی بازار را کامل می‌کنند (شکل ۴).



شکل ۴. بازار شاهزاده فاضل، دروازه مهریز، ۱۴/۰۵/۱۴۰۴

ریتم زمانی

ریتم زمانی به الگوهای زمانی تکرارشونده یا متغیر در انجام فعالیت‌ها و روابط روزمره بازار اشاره دارد. در بازار سنتی، این ریتم زمانی در قالب مفهوم منطق زمانی بازار مطرح می‌شود. منطقی که ساعات آغاز و پایان کار، تعطیلی‌ها را تنظیم می‌کند.

یافته‌های میدانی نشان می‌دهد منطق زمانی کنونی بازار در تضادی آشکار با منطق زمانی گذشته آن قرار دارد. بازاریان قدیم منطق زمانی گذشته بازار را این‌گونه به یاد می‌آوردند که بازاریان ساعت شش صبح با دعا مغازه‌هایشان را باز می‌کنند، هنگام ظهر مغازه‌ها تعطیل نمی‌شد و غروب به سمت منزل حرکت می‌کردند، اما امروزه منطق زمانی بازار تغییر کرده است. حضور چهارماهه پژوهشگر میدانی در فضای بازار نشان داد که مغازه‌ها با تأخیری قابل توجه، گاهی ساعت یازده صبح فعالیت خود را آغاز می‌کنند. این منطق زمانی جدید شامل یک تعطیلی طولانی در میانه روز و بازگشت دیر هنگام در ساعت ۵ عصر می‌شود و شب‌ها زودتر از خیابان‌های تجاری اطراف تعطیل می‌شود؛ امری که نشان‌دهنده تغییر جایگاه بازار در چرخه زمانی زندگی شهری است. این تغییر ریتم زمانی بازار، در روایت بازاریان قدیمی بیان می‌شود. حاجی اسدی، یکی از کسبه قدیمی بازار با ۴۰ سال حضور در بازار، در مورد این تغییر زمانی فعالیت‌های بازار گفت: «جوون، قدیما ساعت ۶ صبح که می‌شد، همه با دعا و ثنا در دکان‌هاشون رو باز می‌کردن. بعضی‌ها حتی ظهرها خونه نمی‌رفتن، ولی حالا تازه ساعت ۱۰ می‌آن و ظهر می‌رن و ساعت ۵ می‌آن».

این تغییر ریتم زمانی بازار صرفاً تغییری در ساعات کار نیست بلکه نشان‌دهنده به‌حاشیه رانده شدن بازارهای سنتی و اقبال بیشتر به پاساژ و بازارهای مدرن است.

حرکت بازار

حرکت بازار، پویاترین و سیال‌ترین مؤلفه ریتم بازار است. این حرکت گاهی مانند یک بیداری ناگهانی تجربه می‌شود؛ برای مثال زمانی که کرکره یک پلافروشی بالا می‌رود و انعکاس «نور زرد طلاها» بخشی از بازار را زنده و فعال می‌کند. همچنین ریتم حرکتی بازار از خلال حرکت‌های متنوع بدن شکل می‌گیرد. عبور چند پسر دوچرخه‌سوار از میان جمعیت بخشی از همین پویایی روزمره و فضای عادی بازار تلقی می‌شود. در کنار اینها، «موتورهای عبوری» نیز

جزئی جدایی‌ناپذیر از فضای بازار هستند. موتورها با تولید صدای بلند و حرکت سریع، ریتم نرم بازار را مختل می‌کنند و به‌عنوان یکی از چالش‌های جدی میدانی، حتی مانع گفت‌وگو و ثبت دقیق مشاهدات می‌شوند. بنابراین، حرکت بازار حاصل هم‌زمانی ریتم‌های متفاوت و متعارضی است که حضور وسایل نقلیه و کنش‌های روزمرهٔ بازار آن را تولید می‌کند.

مناسبت‌های اجتماعی بازار

مناسبات اجتماعی بازار سنتی یزد، مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری و تعاملی را شکل می‌دهد که هویت اجتماعی بازار را می‌سازد. این مناسبات در پنج محور چانه‌زنی قیمت، چانه‌زنی بر سر کیفیت جنس، تراکنش‌های سرد در روابط روزمرهٔ بازار، تمایز میان مرکز و پیرامون بازار سنتی، و توجه‌های چانه‌زنی قابل مشاهده هستند.

چانه‌زنی قیمت

فرایند چانه‌زنی در چهارچوب مفهوم نظری به‌عنوان کنشی موقعیت‌مند در میدان بازار قابل فهم است. براساس دیدگاه بوردیو، در این میدان کنشگران با عادت‌واره‌های متفاوت اما آشنا با قواعد نانوشتهٔ بازی وارد تعامل می‌شوند (ریتزر، ۱۳۸۲). چانه‌زنی بر سر قیمت یک گفت‌وگوی مرحله‌مند و هدفمند است. این گفت‌وگو از اعلام قیمت آغاز می‌شود، با اعتراض یا تردید مشتری ادامه پیدا می‌کند و سپس از طریق سلسله‌ای از امتیازدهی‌های کوچک به نقطهٔ توافق می‌رسد. توافقی که معمولاً هیچ‌کدام کاملاً از آن راضی نیستند، اما هردو احساس می‌کنند درنهایت حقشان رعایت شده است. این فرایند قواعد نانوشته‌ای دارد: مشتری باید قیمت را بیازماید، فروشنده باید مقاومت ابتدایی نشان دهد تا اعتبار حرفه‌ای‌اش حفظ شود، و در پایان هر دو طرف باید به‌میزانی از انعطاف تن دهند تا رابطه حفظ شود و معامله شکل بگیرد.

در فرایند مطالعات میدانی دیده شد که فروشنده معمولاً عددی را اعلام می‌کند و مشتری با عباراتی مانند «گرونه» یا «من اینو با فلان قیمت دیدم» آن را زیر سؤال می‌برد. این اعتراض نخست درواقع آزمون واکنش فروشنده است. دربرابر این فشار اولیه، فروشنده معمولاً با قاطعیت پاسخ می‌دهد اما فروشنده وقتی تهدید خروج مشتری را احساس می‌کند یا سکوت معنادار او را می‌بیند، به‌تدریج نرم می‌شود و تخفیفی محدود پیشنهاد می‌دهد.

در برخی موارد مشتریان با لحنی طلبکارانه یا عصبانی وارد می‌شوند و فروشنده ناچار است به صورت دفاعی پاسخ دهد. مشاهدات نشان می‌دهد فروشنده در این موقعیت‌ها یا جنس جایگزین معرفی می‌کند: «اگه می‌خوای ارزون‌تر بشه، همین جنس رو به مدل دیگه بردار» یا با نوعی صداقت اقتصادی تلاش می‌کند شرایطش را توضیح دهد «به‌خدا اگه راه داشت تخفیف می‌زدم، خودمم می‌خوام مغازه رو جمع کنم». چنین لحظاتی نشان می‌دهد چانه‌زنی نه تنها سازوکاری اقتصادی بلکه کنشی اجتماعی است که فشارهای اقتصادی، عادت‌واره‌های کنشگران بازار را نشان می‌دهد.

چانه‌زنی کیفیت جنس

در بازار شاهزاده فاضل تأکید بر کیفیت جنس یکی از مهم‌ترین ابزارهای چانه‌زنی است که اغلب به‌عنوان سپری در برابر تخفیف عمل می‌کند. فروشنده وقتی با اعتراض مشتری درباره گرانی مواجه می‌شود، با جابه‌جا کردن محور گفت‌وگو از قیمت به کیفیت چانه‌زنی را از سطح صرفاً اقتصادی به سطح ارزیابی فنی و تخصصی تغییر می‌دهد. استفاده از کلماتی مثل «جنسش اصله»، ضمن توجیه قیمت پیشنهادی، فروشنده را در جایگاه فردی آگاه قرار می‌دهد و از این طریق سرمایه نمادین فروشنده فعال می‌شود.

مشاهدات میدانی نشان می‌دهد تأکید بر کیفیت جنس تنها در سطح گفتار باقی نمی‌ماند بلکه به صورت نمایشی اجرا می‌شود. برای مثال، در یکی از موقعیت‌های مشاهده‌شده وقتی زنی با تردید گفت: «خیلی گرونه»، فروشنده پارچه را به سمت نور گرفت، تاروپود آن را نشان داد و گفت: «نه خانم، پارچه‌ش اصله، جنسش خوبه». این کنش بدنی و تأکید بر کیفیت، این ادعا را به یک امر قابل اثبات تبدیل کرد.

توجیه چانه‌زنی

توجیه چانه‌زنی به این موضوع می‌پردازد که چانه‌زنی تنها عملی اقتصادی برای کاهش قیمت نیست، بلکه عملی است که با توجیحات فرهنگی، تاریخی و اخلاقی مشروعیت می‌یابد. همین مشروعیت، چانه‌زنی را از یک مطالبه مالی به یک آیین اجتماعی تبدیل کرده است. در گفت‌وگوهای میدانی این موضوع آشکار شد که فروشندگان و حتی مشتریان چانه‌زنی را امری

پسندیده و با پشتوانهٔ مذهبی می‌دانند. حسن آقا هنگام اشاره به این موضوع گفت: «قدیما مگفتن تخفیف گرفتن سنت پیغمبره. مردم دوست دارن یه چیزی کم کنن».

چنین برداشتی باعث می‌شود درخواست تخفیف از سوی مشتری را نه به‌عنوان جسارت یا بی‌احترامی بلکه به‌مثابهٔ کنشی مشروع و قابل انتظار در نظر بگیرند. فروشنده نیز کاهش قیمت را نه یک فشار اقتصادی، بلکه بخشی از اخلاق بازار تلقی کند. در واقع، هر دو طرف با استفاده از یک زبان اخلاقی مشترک، تنش معامله را کاهش می‌دهند.

توجهات فرهنگی، چانه‌زنی را تنها عملی اقتصادی نمی‌داند بلکه آن را یک آیین ارتباطی می‌داند که گفت‌وگو ایجاد می‌کند، جوّ معامله را صمیمی‌تر می‌سازد و مهم‌تر از همه بازار را زنده نگه می‌دارد. بنابراین، چانه‌زنی فقط کاهش قیمت نیست، بلکه بازتولید یک تعامل اجتماعی است که جایگاه مهمی در فرهنگ بازار دارد.

تراکنش سرد در روابط روزمرهٔ بازار

تراکنش سرد در روابط روزمرهٔ بازار به لحظاتی اشاره دارد که تعاملات میان فروشنده و مشتری از الگوهای معمول آداب اجتماعی فاصله می‌گیرد و به‌شکل سرد، کوتاه و کم‌حوصله انجام می‌شود. این تعاملات معمولاً زمانی رخ می‌دهند که فشار اقتصادی، ازدحام، خستگی یا بی‌اعتمادی، مناسبات اجتماعی را مختل می‌کند. در این وضعیت رفتار فروشنده با مشتری و رفتار مشتری با فروشنده به حداقل کنش لازم برای انجام مبادله محدود می‌شود. داده‌های میدانی نشان می‌دهد این سردی تعامل از خلال نشانه‌های رفتاری مانند سلام و تشکر نکردن، برداشتن کالا بدون اجازه، ترک‌کردن ناگهانی مغازه یا پاسخ‌های کوتاه و بی‌اعتنا قابل تشخیص است. برای مثال، در موارد متعددی مشاهده شد مشتری وارد مغازه می‌شود و بدون سلام و برقراری ارتباط چشمی، عجولانه قیمت را سؤال می‌کند و فروشنده بدون برقراری هیچ ارتباط چشمی‌ای با لحنی خسته پاسخ می‌دهد: «قیمت روشه».

چنین رفتار سرد دوطرفه‌ای نشان از وضعیت‌های پنهان است؛ فروشنده‌ای که ساعت‌ها فروشی نداشته و از خستگی و فشار معیشتی رنج می‌برد و مشتریانی که در فضای مصرفی امروز، به رفتاری سریع و بی‌کلام عادت کرده‌اند. در این لحظه، بازار دیگر آن فضای سستی سرشار از گفت‌وگو نیست بلکه به میدانی تبدیل می‌شود که تنش‌های اقتصادی و فرسودگی

اجتماعی در آن به رفتارهای روزمره شکل می‌دهند. این رفتارها به ما یادآوری می‌کنند روابط اجتماعی بازار، هرچند سنتی و ریشه‌دار، در لایه‌های پنهان خود تحت تأثیر فشارهای اقتصادی و تغییرات فرهنگی، آسیب‌پذیر و فرسوده شده‌اند.

مرکز و پیرامون بازار سنتی

مرکز و پیرامون بازار سنتی به تمایز میان موقعیت مغازه‌ها در ساختار بازار شاهزاده فاضل یزد اشاره دارد. این تمایز در چهارچوب نظریهٔ بورديو قابل فهم است. اینجا منظور از مرکز و پیرامون، موقعیت جغرافیایی نیست بلکه موقعیت اجتماعی، نمادین و اقتصادی مغازه‌ها را در ساختار بازار شامل می‌شود.

مغازه‌هایی که در مرکز قرار دارند معمولاً دارای اعتبار بالاتر، ویتترین‌های درخشان، شاگردان و مشتریان بیشتر هستند. به‌زبان بورديو این مغازه‌ها سرمایهٔ اقتصادی و نمادین بسیاری دارند. در این بازار طلافروش‌ها در مرکز بازار قرار گرفتند. کمی دورتر، در حاشیه و گذرهای خلوت‌تر، مغازه‌های کوچک‌تر مثل پارچه‌فروشی‌ها، پوشاک‌فروشی‌ها و کسب‌وکارهای سنتی ریشه‌دار دیده می‌شود؛ مغازه‌هایی با نور کمتر، گفت‌وگوهای آرام‌تر و درآمد‌های نامطمئن‌تر (شکل ۵).



شکل ۵. بازار سنتی شاهزاده فاضل. منبع: نگارندگان، بهار ۱۴۰۴

حاجی اسدی دربارهٔ شکاف میان مرکز و پیرامون این‌گونه گفت: «همین الان مغازهٔ پشت سر ما اوامده مغازه اجاره کرده ماهی صد میلیون». حاجی شریف نیز در این باره گفت: «زرگ‌ها معاملهٔ ده میلیاردی مکنن، ما با جُل فروشی نمی‌تونیم معاملهٔ ده میلیونی بکنیم». این جملات تصویر کاملی از شکاف مرکز و پیرامون می‌دهد. ورود سرمایه‌داران جدید برخوردار از سرمایهٔ اقتصادی کلان، میدان بازار را دگرگون کرده و قواعد بازی را به‌گونه‌ای تغییر داده‌اند که به‌نفع مرکز باشد.

زبان به‌مثابهٔ ابزار ارتباط اجتماعی

مفهوم زبان به‌مثابهٔ ابزار ارتباط اجتماعی به جایگاه مهم زبان در برقراری ارتباط اشاره دارد. بنابر تعبیر بوردیو گفتار افراد بازتابی از موقعیت اجتماعی و میراث سرمایهٔ نمادین آنها است و همین امر زبان را به سازوکاری برای ترسیم مرز خودی و دیگری بدل می‌کند. در چنین زمینه‌ای، لهجه و واژگان محلی اعتماد و صمیمیت ایجاد می‌کنند، درحالی‌که گفتار رسمی یا غیربومی نشانه‌ای از فاصله و غریبه‌بودن است (بوردیو، ۱۹۹۱: ۴۵-۴۶).

مفهوم لهجهٔ یزدی بخشی از اعتبار بازار به این موضوع می‌پردازد که در تعاملات افراد لهجهٔ یزدی نقشی فراتر از کلمات دارد. این لهجه بخشی از هویت و معماری بازار است. بازاریان مسن و با سابقه لهجهٔ یزدی را «تکه‌ای جدایی‌ناپذیر از بازار» می‌دانند و حاضر به تغییر آن نیستند. برای این گروه، لهجه صرفاً یک عادت نیست، بلکه نوعی برند و اعتبار تجاری است. آنها بر این باور هستند که صداقت و اعتبار بازاری یزدی در همین لهجه نهفته است و حتی در معاملات خارج از شهر (مانند تهران) از آن استفاده می‌کنند. البته این پافشاری بر اصالت، به‌معنای نادیده‌گرفتن مشتری غیربومی نیست بلکه راهکار آنها به‌جای حذف لهجه، سلیس و شمرده صحبت کردن است. حاجی شریف گفت: «من لهجه رو تغییر ندم ولی سعی مکنم لهجهٔ یزدی رو بهتر و قشنگ‌تر ادا بکنم. اصلاً تهرون که مرم برای خرید مغازه، با لهجهٔ یزدی صحبت مکنم چون اعتبار می‌آره. یزدی صحبت کردن اعتبار می‌آره».

اما فروشندگان جوان برای جذب مشتری لهجهٔ خود را تغییر می‌دهند. در این مواجهات، واژگان محلی یزدی و اصطلاحات خاص حذف می‌شوند، جملاتشان کش می‌آید، ریتم گفتارشان

متفاوت می‌شود و به سمت نوعی فارسی معیار متمایل می‌شود. عباس آقا در این باره گفت: «سعی می‌کنیم معیارتر صحبت کنیم. اصطلاحاتی که فقط یزدی‌ها می‌فهمند رو استفاده نمی‌کنیم». این تغییر گاهی چنان درونی شده است که به صورت ناخودآگاه رخ می‌دهد. علی آقا در مورد این تغییر ناخودآگاه گفت: «خودبه‌خود کانال عوض می‌شه و باعث ارتباط بهتر می‌شه». حتی در مواردی مشاهده شد که فروشنده‌ای میان‌سال، برای راحتی ارتباط با مشتریان غیربومی، لحن خود را کاملاً تغییر داده و با لهجه‌ای نزدیک به تهرانی صحبت می‌کرد تا فاصله زبانی را از میان بردارد.

مفهوم حفظ لهجه یزدی در برابر مشتریان بومی، استفاده از لهجه مادری را راهی برای شکستن یخ روابط و ایجاد فضایی گرم و صمیمی می‌داند. آنها معتقدند که استفاده از این لهجه سردی شروع ارتباط را از بین می‌برد. چنان‌که حاجی ناظم با اشتیاق توصیف کرد: «لهجه ما شیرینه، قند داره. مشتری یزدی که بیاد، با هم یزدی حرف می‌زنم، دلش باز می‌شه». گویی در این لحظات، نه تنها کالا، بلکه حسی از تعلق خاطر و «خودی‌بودن» نیز مبادله می‌شود.

کنشگران بازار

کنشگران بازار به بازیگرانی اشاره دارد که ریتم زندگی را در کالبد خستی بازار جاری می‌کنند. این صحنه شامل بازیگرانی چون فروشندگان، دکه‌داران، بازرسان اصناف، کنشگران ترافیکی، شاگردان، مشتریان غیربومی، تماشاکنندگان و کنشگران گذشته می‌شود. هسته مرکزی بازار را فروشندگان تشکیل می‌دهند، اما آنها تنها نیستند. شاگردان مغازه‌ها و کافه‌ها نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از این چرخه‌اند. در کنار آنها دکه‌داران قرار دارند که با بساط‌های کوچک خود در حاشیه و گاه در تعارض با مغازه‌داران اصلی، بر سر تصاحب فضا رقابت دارند. این تقابل گاهی به جدال‌های کلامی بر سر قلمرو می‌انجامد، جایی که مغازه‌دار، دکه‌دار را مزاحم می‌خواند و دکه‌دار مجبور به جابه‌جایی می‌شود. چهره خریداران بازار شاهزاده فاضل تغییر کرده است. حضور پررنگ مشتریان غیربومی، به‌ویژه مهاجران افغانستانی و بلوچ، چشمگیر است. زنان افغان با پوشش‌های محلی و به‌صورت گروهی برای خرید پارچه و کالا در راسته‌ها حرکت می‌کنند. بلوچ‌ها نیز مشتریان

ثابت این بازارند که اغلب همراه با خانواده خرید می‌کنند. علاوه بر این، بازار میزبان مسافرانی از شهرهای دیگر مانند بندرعباس و اصفهان است. فروشندگان باتجربه گاهی تنها از روی پوشش یا لهجه، شهر مبدأ مشتری را تشخیص می‌دهند و حتی استراتژی فروش خود را براساس آن تنظیم می‌کنند. به عنوان مثال، با این استدلال که بندری‌ها آدم‌های خوبی هستند تخفیف ویژه‌ای برای بندری‌ها قائل می‌شوند. حاجی شریف به یک مشتری بندری گفت: «چون بندری هستید و من بندری‌ها رو دوست دارم، چهل هزار تومن تخفیف دادم».

بازار تنها محل خرید نیست، بلکه فضایی برای نظاره کردن و گذران وقت است. توریست‌ها و ساکنین شهر یزد از جمله این تماشاگران هستند. توریست‌ها برای بازدید از اماکن تاریخی مثل آب‌انبار دروازه مهریز به بازار می‌آیند و شهروندان یزدی گاهی در نقش تماشاکننده ظاهر می‌شوند. این گروه، به ریتم بصری بازار تنوع می‌بخشند و تعاملات آنها اغلب محدود به پرسش‌های کوتاه یا عکاسی است.

آرامش و سیالیت بازار تنها در اختیار عابران پیاده نیست بلکه نظم محیط دائماً توسط کنشگران ترافیکی به چالش کشیده می‌شود. حضور این کنشگران، به ویژه موتورسواران، به یک چالش جدی برای تعاملات بازار تبدیل شده است. علاوه بر این، فضای فیزیکی بازار در اختیار پسران دوچرخه‌سواری است که در میانهٔ بازار و لابه‌لای جمعیت رکاب می‌زنند.

در سوی دیگر، کنشگران نظارتی (بازرسان اصناف) با پوششی کاملاً متفاوت ظاهر می‌شوند. برخلاف مشتریان و رهگذران، این افراد با ظاهری رسمی، دفترچه یادداشت در دست و پرونده‌هایی زیر بغل وارد بازار می‌شوند. حضور آنها به قدری متمایز و معنادار است که بلافاصله توجه را جلب می‌کند و هویتشان توسط کاسبان قدیمی به عنوان بازرس تأیید می‌شود. هدف اصلی از این سرکشی‌های ناگهانی، نظارت بر مرزهای فعالیت صنفی است. بازرسان به دنبال این هستند که اطمینان حاصل کنند مغازه‌داران کالایی خارج از رسته و صنف تخصصی خود نمی‌فروشند تا از این طریق، نظم بازار حفظ شود.

در نهایت، پيله‌وران که کنشگران گذشتهٔ بازار هستند در حافظهٔ تاریخی بازار ثبت شدند. این گروه گاهی از اقلیت‌های مذهبی مانند یهودیان بودند و نقش مهمی در توزیع کالا به خارج از بازار داشتند. آنها پارچه‌ها را بر دوش می‌گرفتند و به محله‌های اطراف یزد و شهرهایی مثل مهریز می‌بردند تا کالا را اغلب نه با پول، بلکه به صورت پایاپای با عتیقه‌جات مبادله کنند.

سودای بازگشت به گذشته

سودای بازگشت به گذشته به حسرت دائمی برای بازگشت به گذشته و حس نوستالژی اشاره دارد. در ذهنیت بازاریان قدیمی، گذشته تنها یک بستر زمانی سپری شده نیست، بلکه یک آرمان‌شهرِ ازدست‌رفته است. این آرمان‌شهر بر دو ستون اصلی تنوع شغلی و آرمان‌شهر اخلاقی استوار بود.

آرمان‌شهر تنوع شغلی به روزگاری اشاره دارد که راسته‌های بازار مملو از سروصدا، بو و رنگ‌های متنوع زندگی بود. بازار شاهزاده فاضل در گذشته یک اکوسیستم کامل اقتصادی محسوب می‌شد که در آن طیف وسیعی از نیازهای مردم پاسخ داده می‌شد. بازاریان با دقت و حسرت، نام مشاغلی را می‌برند که روزگاری هویت این مکان بودند اما اکنون اثری از آنها نیست. این تنوع شامل مشاغل فنی و پرسروصدا بود؛ از آهنگری و تراشکاری گرفته تا حلبی‌سازی که صدای ساخت دبه‌هایش فضا را پر می‌کرد و صندوق‌سازی و سماورفروشی. در کنار آن‌ها مشاغل تولیدی و نساجی مانند شُعبافی، ملحفه‌بافی، لحاف‌دوزی و خیاطی فعالیت می‌کردند. بازار حتی عطر و طعم خاص خود را داشت. بوی نان تازه از نانواپی، بوی کباب از کبابی، و عطر شیرینی از قنادی و کارگاه‌های قندریزی و عصارپی در فضا می‌پیچید. مشاغل خدماتی مانند کافه، قصابی، میوه‌فروشی و کارگاه‌های روغنگری و نخودریزی نیز این چرخه را کامل می‌کردند. علی محمد با حسرت درمورد تنوع بازار گفت: «قدیما اینجا صندوق‌سازی بود، حلبی‌سازی مرتضی اژدری بود که دبه ساخت. یکی دیگه اونور روغنگری می‌کرد. همه‌چی بود. پوشاک بود، تنوع بود ولی الان نه».

اما امروز، این تنوع شغلی از بین رفته است. هجوم زرگرها و طلافروشی‌ها چهره بازار را دگرگون کرده است. بازاریان قدیمی این تغییر را نه یک پیشرفت، بلکه نوعی تسخیر فضا توسط سرمایه می‌دانند. زرگرها با توان مالی بالا و پرداخت اجاره‌های سنگین، به ارشد بازار تبدیل شده‌اند و کاسبان خرد و سنتی مانند پارچه‌فروشان، که توان رقابت ندارند، را به حاشیه رانده‌اند. علی محمد درمورد سرعت تغییر اینگونه گفت: «زرگرها، هفت، هشت ساله که خیلی زیاد شدن. مخصوصاً این دو سه سال، به اندازه پنجاه سال گذشته مغازه گرفتن».

آرمان‌شهر اخلاقی، بیش از آنکه در حسرت مشاغل باشد، در سوگ اخلاق و اعتماد است. روایت‌های بازاریان از گذشته، ترسیم‌گر دنیایی است که در آن اعتماد مبنای هر تعاملی بود و نیازی به کاغذبازی‌های پیچیده و ضمانت‌های سنگین امروزی احساس نمی‌شد. علی‌محمد، با ۵۶ سال سابقه، به یاد می‌آورد که چگونه معاملات بزرگ در بازار انجام می‌شد: «قدیما همه به هم اعتماد داشتن. با یه کاغذ معامله می‌کردن چراکه حرف و قول بازاری سند بود.»

سیستم نسیه و اعتبار برپایهٔ شناخت و صداقت استوار بود. مشتریانی که کالایی را نسیه تهیه کرده بودند قبل از سفر زیارتی به حجرهٔ فروشنده می‌آمدند و ضمن طلب حلالیت قول می‌دادند پس از بازگشت، حساب خود را تسویه کنند. علی‌محمد در این مورد گفت: «وقتی می‌خواستن برن مشهد و از من نسیه گرفته بودن، می‌اومدن حلالیت می‌گرفتن. می‌گفتن: با این چادری که ازت گرفتم دارم مَرَم مشهد. الان پولشو ندارم، ولی وقتی برگشتم مَدَم و واقعاً هم مَدادن.»

اما اکنون، این سرمایهٔ اجتماعی بر باد رفته است و نسیه‌دادن مساوی با ازدست‌دادن مال است. محمودآقا درمورد زوال اعتماد گفت: «قدیما همهٔ مشتری‌ها بومی بودن و اگر نسیه می‌گرفتن، واقعاً می‌آوردن. قدیما صد درجه بهتر بود. همه آدم حسابی و درستکار بودن. حرفشون یکی بود، ولی الان نسیه بدی، دیگه از جیب رفته.»

مرام بازاریان قدیم مورد نوستالژیک دیگر است. در گذشته، رقابت به معنای حذف دیگری نبود. بازاریان قدیمی خود را اعضای یک خانواده می‌دانستند. اگر کاسبی متوجه می‌شد هم‌چراغش یک روز کامل دشت نکرده (فروش نداشته است)، روزی خود را با او تقسیم می‌کرد. صاحبان ملک با مستأجران جوان مدارا می‌کردند و در شرایط سخت اقتصادی به آنها مهلت می‌دادند، اما در بازار امروز که تحت سیطرهٔ منطوق سرمایهٔ زرگرها و هزینه‌های گزاف است، این مرام جای خود را به بی‌رحمی داده است. آقا رضا یکی از کسبهٔ جوان بازار درمورد مرام بازاری گفت: «الان بعضیا فقط اسمشون بازاریه. یه جوون داره نون درمی‌آره، طاقت دیدنشون ندارن. اجاره رو دو برابر می‌کنن.»

درواقع، مطالعات میدانی، کم‌رنگ‌شدن اخلاقیات در بازار را نشان می‌دهد که با داده‌های مطالعهٔ ملجا و افراسیابی (۲۰۲۵) هم‌سو است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف فهم ریتم بازار سنتی شاهزاده فضل یزد و با تکیه بر روش مردم‌نگاری انجام شد. مشاهده مشارکتی و مصاحبه مردم‌نگارانه روش‌های اصلی جمع‌آوری داده بودند. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که بازار شاهزاده فاضل یک فضای اجتماعی زنده است که از تعامل ریتم‌های بدنی، فضایی-کالبدی، حسی، زمانی، حرکتی شکل می‌گیرد. در این نگاه، بازار نه محصول صرف سیاست‌های کلان‌شهری و برنامه‌ریزی رسمی بلکه حاصل کنش روزمره و تعامل مستمر کنشگران با کالبد بازار است.

تحلیل ریتم‌های بدنی و فضایی-کالبدی نشان می‌دهد بدن‌ها در بازار تحت تأثیر ساختار کالبدی و معماری فضا مدام به تنظیم حرکت خود می‌پردازند. ریتم زمانی بازار الگوهای آغاز، اوج و افول فعالیت‌ها را شکل می‌دهد. با این حال، یافته‌ها نشان می‌دهد که ریتم بازار شاهزاده فاضل تنها در سطح زمانی، بدنی، حرکتی شکل نمی‌گیرد بلکه با زبان، مناسبات اجتماعی، کنشگران بازار و سودای گذشته پیوند خورده است.

در این معنا، بازار شاهزاده را می‌توان یک میدان اجتماعی دانست که کنشگران با عادت‌واره‌های متفاوت به آن وارد می‌شوند و به رقابت می‌پردازند. چانه‌زنی بر سر قیمت، جنس محصولات، انتخاب میان لهجه معیار و لهجه بومی بخشی از عادت‌واره‌هایی هستند که در شکل‌گیری ریتم بازار نقش تعیین‌کننده دارند.

اما ریتم بازار شاهزاده فاضل با توجه به زبان، کنشگران بازار، مناسبات اجتماعی و سودای گذشته ساخته می‌شود. در سطح مناسبات اجتماعی، بازار در جایگاه یک میدان اجتماعی است که کنشگران با عادت‌واره‌های متفاوت وارد بازی می‌شوند. چانه‌زنی، ارزیابی کیفیت جنس و تمرکز بر لهجه معیار یا لهجه بومی یزدی برخی از این عادت‌واره‌ها هستند.

یافته‌ها نشان می‌دهد لهجه یزدی برای بازاریان قدیمی نوعی سرمایه نمادین محسوب می‌شود که نشانه اصالت و تعلق مکانی به بازار است. اما بازاریان جوان‌تر با تغییر لهجه خود به دنبال راهی برای جذب مشتریان غیربومی هستند. این تنش زبانی، بازتاب شکاف میان عادت‌واره‌های زبانی است.

در عین حال، داده‌ها نشان می‌دهد میدان بازار دگرگونی ساختاری را تجربه کرده است. در این دگرگونی سرمایه اقتصادی و نمادین در دست زرگرها قرار دارد. این صنف قواعد بازی در بازار را تغییر دادند. در این بستر، سودای بازگشت به گذشته تلاشی برای حفظ معنا و منزلت در میدانی است که قواعد آن در حال تغییر و دگرگونی است.

این پژوهش با پیوند میان مفاهیم ریتم به میدان نشان می‌دهد که ریتم بازار نه صرفاً پدیده‌ای زمانی، حرکتی، بدنی بلکه سازه‌ای اجتماعی، زبانی و تاریخی است. از این منظر، مطالعه حاضر امکان فهم بازارهای سنتی را فراتر از دوگانه اقتصاد و میراث فراهم می‌کند.

منابع

امام‌جمعه، فرهاد. بختیاری بستاک. پروین. (۱۳۹۲). جنبه‌های فولکلوریک سراهای بازار سنتی اراک.

فرهنگ مردم ایران. (۳۵) ۱۳۵-۱۵۴. <http://noo.rs/IkWok>

امیدی، الهام و پوراحمد لیلا (۱۴۰۱). نقش بازار در شکل‌گیری تعاملات اجتماعی مردم. هشتمین

کنفرانس ملی مهندسی عمران، معماری و شهر هوشمند، تهران.

<https://civilica.com/doc/1666723>

بلالی اسکویی، آریتا و جعفری، پرستو (۱۴۰۱). واکاوی تعاملات اجتماعی در بازار تاریخی تبریز با تأکید بر بعد کالبدی فضا (نمونه مورد مطالعه: سرای امیر و سرای دودری). فصلنامه مطالعات

شهری. ۱۱(۴۲)، ۸۷-۱۰۲. Doi: 10.34785/J011.2022.403

بیک‌زاده، فرزانه. عرب‌نژاد، حسین. عرب‌نصرت‌آبادی، دانبال. (۱۳۹۳). بررسی عوامل مؤثر بر ارتباطات کلامی. اولین کنفرانس ملی جایگاه مدیریت و حسابداری در دنیای نوین کسب‌وکار، اقتصاد و

فرهنگ، علی‌آباد. قابل دسترس در: <https://civilica.com/doc/313799>

پاپلی یزدی، محمدحسین. (۱۳۹۳). ویژگی‌های بازار شهر اسلامی (نمونه شهر یزد). ششمین کنفرانس ملی برنامه‌ریزی و مدیریت شهری با تأکید بر مؤلفه‌های شهر اسلامی. مشهد. قابل دسترس در:

<https://civilica.com/doc/349534>

جلیلی، تورج، صالحی، پریا. (۱۳۹۴). بررسی تعاملات اجتماعی در معماری بازارهای سنتی جهت بهبود فضای بازار امروزی. همایش ملی معماری و شهرسازی بومی ایران، یزد. قابل دسترس در:

<https://civilica.com/doc/544803>

جمشیدیه‌ها، غلامرضا، کلانتری، عبدالحسین، نصرتی، روح‌الله. (۱۳۹۴). بازار به‌مثابه میدان: تحلیل بوردیویی بازار با تأکید بر بازار سنتی تهران. مطالعات جامعه‌شناختی. ۲۲(۱). ۳۴-۹. doi:

10.22059/jsr.2015.56312

حیاتی. حامد و نصراللهی‌نیا. اعظم (۱۴۰۲). بررسی شاخص‌های هویت فضایی در بازارهای ایران (مطالعه موردی بازارهای دزفول و شوشتر). پژوهش و برنامه ریزی شهری. ۱۴(۵۳)، ۱۸۷-۲۰۶.

خادم‌زاده. محمدحسن (۱۳۸۸). محلات تاریخی شهر یزد. تهران: سبحان‌نور.

خداپناه. بهمن. بابایی هزه جان. مجتبی. حجازی. رضا. (۱۴۰۳). نقش باور به برکت در بهبود عملکرد کسب‌وکارها (مطالعه موردی: بازار بزرگ تهران و بازار سنتی اردبیل). اقتصاد اسلامی. ۲۴(۹۵)،

10.22034/iec.2024.2026802.2749.۱۱۳-۱۴۹

خدایی گرگری. محمدتقی. امیری. مجتبی. و عباسی اسفنجانی. حسین. (۱۳۹۶). واکاوی تجربه‌های خرید مشتریان از مراکز خرید شهر تبریز با رویکرد پدیدارشناسی. فصلنامه تحقیقات بازاریابی نوین. ۷(۴). ۱۵۳-۱۷۰.

خواجه حسنی. فاطمه. معینی. مهدیه. بقایی. آژنگ. افهمی. رضا. (۱۴۰۱). نقش فضای چندگانه حسی بر هویت اجتماعی در بازار سنتی شهر کرمان. جغرافیای اجتماعی شهری. ۹(۲). ۲۱۷-۱۹۵. doi:

10.22103/JUSG.2022.2081

ریترز، جورج (۱۳۸۲). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر نی.

زارعی. مهسان. (۱۳۹۴). جنبه‌های انسان‌شناسی فرهنگی بازار چهارسوق اراک. دومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در مهندسی، علوم و تکنولوژی. قابل دسترس در:

<https://civilica.com/doc/508176>

سرایبی. محمدحسین. (۱۳۸۹). تحولات بازارهای ایرانی - اسلامی (مطالعه موردی بازار یزد). مطالعات

شهر ایرانی اسلامی. ۱(۲)، ۲۵-۳۷. قابل دسترس در: <https://sid.ir/paper/459810/fa>

شاطریان. محسن. حیدری سورشجانی. رسول. (۱۳۹۷). پایگاه اجتماعی اقتصادی شهروندان و رفتار خرید در فضای شهری؛ مطالعه موردی: بازار سنتی شهر کاشان. مجله شهر پایدار. ۱(۳). ۸۰-۶۵.

doi: 10.22034/jsc.2018.88999

علیخواه. فردین. کاظمی نیا. ستاره. (۱۴۰۲). درک از مکان (مطالعه‌ای در میان بازدیدکنندگان بازار سنتی و پاساژهای مدرن شهر تهران). مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران. ۱۲(۲). ۲۵۶-۲۴۱. Doi:

10.22059/jisr.2023.351227.1357

فیلیک. اووه (۱۴۰۴). درآمدی بر تحقیق کیفی. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

لوفور. هانری (۱۳۹۳). ضرب‌آهنگ‌کاوی: فضا، زمان و زندگی روزمره. ترجمه آیدین ترکمه و آتوسا مدیری. تهران: نشر رخداد نو.

نژاد ابراهیمی. احد. صدیقی. ماندانا (۱۳۹۷). کارکردهای بازار به‌عنوان فضای اجتماعی در شهر ایرانی اسلامی. چهارمین همایش ملی معماری و شهر پایدار. تهران. قابل دسترس در:

<https://civilica.com/doc/873028>

نصرت‌پور. دریا. سلطان‌زاده. حسین. قدوسی‌فر. سیدهادی. (۱۳۹۵). مقایسهٔ تطبیقی بازارهای ایرانی و بازارهای کشورهای اسلامی (نمونهٔ موردی: بازار یزد در ایران و بازار استانبول در ترکیه). فصلنامهٔ مدیریت شهری. ۱۵(۴۴). ۱۳۸-۱۲۵. قابل دسترس در:

<http://ijurm.imo.org.ir/article-1-1180-fa.html>

نصرتی. روح‌الله. (۱۳۹۴). مطالعهٔ انسان‌شناختی بحران‌های اقتصاد سنتی در گذار به موقعیت جدید (مطالعهٔ موردی بازار سنتی تهران). پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. ۵(۲). ۲۸۶-۲۶۷.

doi: 10.22059/ijar.2015.59088

نوری‌شادمهانی رضا (۱۳۹۴). معماری ایران و جهان در سپهر فرهنگ ایران. تهران: انتشارات مهکامه. داداهیر. ابوعلی (۱۳۸۲). بازار به‌مثابهٔ یک واقعیت اجتماعی (درآمدی نظری بر جامعه‌شناسی بازار). جغرافیا و برنامه‌ریزی. ۱۴(۱). ۱۶۱-۱۸۴.

هوشمندپور. یوسف. دهباشی. شریف. مزین. نصیر. سلامی. سیدمحمدرضا. عدالتخواه. محمد (۱۴۰۱). تبیین چهارچوب مفهومی چگونگی شکل‌گیری تعامل اجتماعی در بازارهای سنتی شمال غرب ایران. فصلنامهٔ جغرافیا (برنامه‌ریزی منطقه‌ای). ۱۲(۴۸). ۱۹۲-۲۰۹.

Doi: 10.22034/jgeoq.2022.226068.2415

- Bourdieu .Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Duranti .A. (1981). The bargaining genre: A study of retail encounters in traditional Chinese local markets. *Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*. 3(1). 15–22. <https://j-innovative.org/index.php/Innovative/article/view/6832>
- Elsayed. H. A. AboWardah. E. S. Ramadan. M. G. (2019). Traditional Market Design towards Cohesion between Social Sustainability and Bioclimatic Approach. *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*. 471 072002. <https://doi.org/10.1088/1757-899x/471/7/072002>
- Ghasemi. K. Behzadfar. M. Hamzenejad. M. (2021). Iranian Bazaars and the Social Sustainability of Modern Commercial Spaces in Iranian Cities. *Journal of Construction in Developing Countries*. 26(1). 1–18. <https://doi.org/10.21315/jcdc2021.26.1.1>
- Idris. S. Umar. R. Lullulangi. M. Pertiwi. N. (2021). The Traditional Market Function Based on Sustainable Development. *Advances in Social Science. Education and Humanities Research*. (654). 237–243. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220402.013>
- Khanian. M. Bolouhar. B. Gheitarany. N. Nezhad. S. M. (2013). Studying the causes of vitality in traditional markets of Iran (Case Study: Shoemaking Order of Central Market of Hamadan). *World Applied Sciences Journal*. 22(6). 831-835.
- Lefebvre. Henri. (1991). *The production of space (D. Nicholson-Smith. Trans.)*. Blackwell Publishing. (Original work published 1974).
- Lie. J. (1997). Sociology of markets. *Annual Review of Sociology*. (23). 341–360. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.23.1.341>
- Malja. S. N. Afrasiabi. H. (2025). Perceptions of moral capital by marketers: A grounded theory study in Yazd traditional market. *Asian Journal of Business Ethics*. (14). 153–175. <https://doi.org/10.1007/s13520-025-00232-0>

- Mhando. M. (2014). Exchange structures between sellers and customers in urban vegetable markets in Tanzania. *Journal of African Studies and Development*. 6(6). 102–111. <https://doi.org/10.20525/ijrbs.v11i18.2105>
- Najjari Nabi. R. Mehdinezhad. J. (2020). Evaluating the Role of Physical and Functional Factors in the Socialization of Traditional Iranian Markets Using Space Syntax Technique (Case Study: Tabriz Bazaar). *Bagh-e Nazar*. 17(85). 77–94. DOI: 10.22034/BAGH.2020.182777.4088
- Padmayanti. D. R. Wedhanti. N. K. Agustini. D. A. E. (2018). An analysis of sellers' and buyers' speech acts in daily transactional communication at Banyuasri traditional market in Buleleng. *Language and Education Journal Undiksha*. 1(2). 89–99. <https://doi.org/10.23887/leju.v1i2.20262>
- Parry. J. Bloch. M. (1989). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press.
- Sharifian. E. Saadat. S. Rajabi. M. (2021). The investigation of Yazd Khan Bazaar with emphasis on bazaar status in Eastern, Western and Islamic thoughts. *KURMANJ*. 3(2). 1–13. <http://dx.doi.org/10.47176/kurmanj.3.2.1>
- Sitepu, M., Sinaga, H., & Lumban Gaol, M. F. (2021). Language variations found in the interactions between buyers-sellers in traditional market Sidikalang. *International Journal of Language and Literature*. 5(1). 34–42. <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/JJPBI/article/view/20262>
- Spradley .J. P. (1979). *The ethnographic interview*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Sulistiyowati. T. et al. (2024). Assistance for Social Feasibility Analysis of Landungsari Traditional Markets. *PengabdianMu: Jurnal Ilmiah Pengabdian kepada Masyarakat*. 9(5) 936–942. <https://doi.org/10.33084/pengabdianmu.v9i5.5555>
- Zelizer. V. A. (1994). *The Social Meaning of Money*. Basic Books.
- Iqbal, A., Nazir, H., & Memon, R. M. (2022). Shopping centers versus traditional open street bazaars: A comparative study of user's preference in the city of Karachi, Pakistan. *Frontiers in Built Environment*, 8. <https://doi.org/10.3389/fbuil.2022.1066093>
- Khalili, A., & Nayyeri Fallah, S. (2018). Role of social indicators on vitality parameter to enhance the quality of women's communal life within an urban public space (case: Isfahan's traditional bazaar, Iran). *Frontiers of Architectural Research*, 7(3), 440–454. <https://doi.org/10.1016/j.foar.2018.06.001>

مقاله پژوهشی

بدن‌های قومی در میدان رقابت:

واکاوی انسان‌شناختی مرزهای نمادین هویت در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها

سمیه کریمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲

چکیده

ورزش در ایران معاصر، میدانی اجتماعی-نمادین برای برساخت و بازتعریف هویت‌های قومی از خلال «بدن‌مندی» و فرهنگ هواداری است. این پژوهش با هدف واکاوی انسان‌شناختی چگونگی ترسیم مرزهای نمادین هویت در میان سه گروه قومی ترکمن، مازندرانی و گیلک در شمال ایران انجام شده است. با رویکرد تفسیری و توصیفی، روش پژوهش، مردم‌نگاری چندمکان‌مند مبتنی بر مشاهده مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و تحلیل نشانه‌شناختی دلالت‌های نمادین در رویدادهای ورزشی است. چهارچوب نظری بر مفاهیم مرزهای هویتی (بارث)، فنون بدن (موس) و اجراهای نمادین استوار است. یافته‌ها نشان می‌دهد که والیبال و اسب‌سواری (در ترکمن‌صحرا)، کشتی (در مازندران) و فوتبال (در گیلان)، به‌مثابه «ذخایر نمادین»، امکان نمایش عمومی تعلق قومی و تمایز میان «ما» و «دیگری» را فراهم می‌کنند. این کنش‌های بدنی و آیینی، تفاوت‌های قومی را از قالب تقابل‌های خشونت‌آمیز به سمت رقابت‌های قاعده‌مند و «توصیف‌های پُرمايه» از هویت سوق می‌دهند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که میدان ورزش در شمال ایران، از طریق مدیریت نمادین تفاوت‌ها و تبدیل تنش‌های بالقوه به رقابت‌های کنترل‌شده، نقشی کلیدی در تسهیل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و ادغام قومیت‌ها در چهارچوب هویت ملی ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی ورزش، بدن‌مندی، شمال ایران، قومیت، مرزهای هویتی

۱ استادیار انسان‌شناسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران. ایران.
s.karimi@ihcs.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

ایران از دیرباز به‌عنوان جامعه‌ای چندقومیتی شناخته شده است؛ جامعه‌ای که در آن گروه‌های قومی متعددی با زبان‌ها، شیوه‌های زیست، حافظه‌های تاریخی و نظام‌های نمادین متفاوت، در چهارچوب یک واحد سیاسی و ملی مشترک زندگی کرده‌اند. در این زمینه، قومیت نه به‌عنوان مجموعه‌ای از صفات فرهنگی موروثی، بلکه طبق نظریهٔ کلاسیک فردریک بارث (Barth, 1969)، به‌مثابهٔ فرایندی از «مرزبندی‌های نمادین» درک می‌شود که در جریان تعامل با «دیگری» شکل می‌گیرد. در ایران، مطالعات ناصر فکوهی بر اهمیت برساخت‌های هویتی در فضاها شهری و زیست‌بوم‌های قومی تأکید داشته و حمیدرضا صدر (۱۳۷۹) نیز در تحلیل‌های تاریخ اجتماعی خود، فوتبال و ورزش را به‌مثابهٔ آینه‌ای از تحولات هویتی و سیاسی جامعهٔ ایران بازنمایی کرده است. این تنوع قومی نه پدیده‌ای حاشیه‌ای، بلکه یکی از مؤلفه‌های بنیادین شکل‌گیری تجربهٔ اجتماعی در ایران بوده است. قومیت در این معنا صرفاً به تفاوت‌های زبانی یا نژادی فروکاستنی نیست، بلکه مجموعه‌ای از احساس تعلق، حافظهٔ جمعی، نشانه‌های بدنی، مناسک، روایت‌ها و مرزهای نمادینی را دربرمی‌گیرد که در تعامل روزمره با «دیگری» شکل می‌گیرد و بازتعریف می‌شود. از این رو، مرزهای قومی نه خطوطی ثابت و ازپیش‌داده، بلکه پدیده‌هایی سیال، موقعیتی و وابسته به میدان‌های کنش اجتماعی‌اند (Eriksen, 2010).

انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی، قومیت را نه به‌مثابهٔ واقعیتی ایستا، بلکه به‌عنوان فرایندی تاریخی و کنشی درک می‌کند که در میدان‌های مختلف اجتماعی — از زبان و آیین گرفته تا اقتصاد، سیاست و بدن — متجسد می‌شود. مرزهای قومی در این رویکرد، نه تنها محصول ساختارهای کلان سیاسی و حقوقی، بلکه نتیجهٔ کنش‌های روزمره، اجراهای نمادین و تجربه‌های زیسته‌اند. بدن‌ها، فضاها و مناسک همگی در تولید و تثبیت این مرزها نقش دارند. بنابراین، برای فهم قومیت در ایران معاصر لازم است به میدان‌هایی توجه شود که در آن‌ها بدن‌ها به‌طور علنی در معرض نگاه جمعی قرار می‌گیرند و هویت‌ها به‌صورت اجرایی و نمایشی بازتولید می‌شوند.

یکی از این میدان‌های مهم اما کمتر مطالعه‌شده در انسان‌شناسی ایران، ورزش و فرهنگ هواداری ورزشی است. ورزش اغلب در مطالعات داخلی یا به‌مثابهٔ فعالیتی تفریحی و بدنی

بررسی شده یا در چهارچوب‌های مدیریتی، فنی و قهرمانی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه: سجادی، ۱۳۸۸) که تمرکز اصلی آن‌ها بر کارآمدی سازمانی و فیزیولوژی ورزشی است. درمقابل، مطالعاتی که ورزش را به‌مثابه یک «متن فرهنگی» یا «میدان هویتی» تحلیل کنند، در اقلیت قرار دارند. با این حال، آثار پیشگامی همچون پژوهش محمدمهدی رحمتی (۱۳۸۸) درباره جامعه‌شناسی خشونت در ورزش، اثر تحلیلی حمیدرضا صدر (۱۳۷۹) پیرامون تاریخ اجتماعی فوتبال ایران، و مطالعه آقامحسینی (۱۴۰۲) درباره بازنمایی هویت قومی در شعارهای هواداران تیم تراکتورسازی تبریز از معدود تلاش‌هایی هستند که ورزش را در پیوند با ساختارهای کلان اجتماعی و هویتی بررسی کرده‌اند. با این وجود، خلأ یک مطالعه تطبیقی انسان‌شناختی که بر «بدنمندی قومی» در مناطق شمال ایران تمرکز کند، همچنان مشهود است. از منظر انسان‌شناختی، ورزش را می‌توان به‌مثابه متنی فرهنگی و میدانی اجتماعی در نظر گرفت که در آن معنا، قدرت، احساسات جمعی و مرزهای هویتی به‌طور هم‌زمان تولید و اجرا می‌شوند. میدان ورزش، جایی است که بدن‌ها در معرض دید قرار می‌گیرند، هیجان‌ها به‌صورت جمعی تجربه می‌شوند، و «ما» و «دیگری» در قالب رقابت‌های قاعده‌مند تعریف می‌شوند. ورزش در این معنا، نه بازتابی منفعل از ساختارهای اجتماعی، بلکه عرصه‌ای فعال در شکل‌دهی به آن‌هاست. کنش‌های بدنی، شیوه‌های تشویق، نمادها، رنگ‌ها، شعارها و آیین‌های پیرامون مسابقات ورزشی، همگی حامل دلالت‌های فرهنگی و هویتی‌اند. به‌ویژه در جوامع چندقومی، ورزش می‌تواند به بستری برای بیان تفاوت‌ها، رقابت‌های نمادین و گاه چانه‌زنی‌های هویتی بدل شود، بی‌آنکه این تفاوت‌ها لزوماً به تعارض‌های خشونت‌آمیز منجر شوند. از این منظر، ورزش را می‌توان یکی از سازوکارهای اجتماعی مدیریت تفاوت دانست. اهمیت نظری این مسئله را می‌توان در پیوند با دیدگاه‌هایی دید که ورزش را جایگزینی نمادین برای تعارض و خشونت تفسیر می‌کنند. در سنت جامعه‌شناسی تاریخی، نوربرت الیاس با تأکید بر فرایندهای «تمدن‌یافتگی» نشان می‌دهد که چگونه رقابت‌های بدنی در قالب قواعد و آیین‌های مشخص به مهار خشونت و تنظیم روابط اجتماعی کمک می‌کنند. در این چهارچوب، میدان ورزش فضایی است که در آن تعارض‌ها به‌شکلی نمادین، کنترل‌شده و مشروع بیان می‌شوند (Elias & Dunning, 1986). این ایده، امکان فهم ورزش را به‌عنوان میدانی برای بازتعریف مرزهای «خود» و «دیگری» فراهم می‌کند.

در انسان‌شناسی ورزش نیز بر این نکته تأکید شده است که ورزش تنها بازتاب ارزش‌های فرهنگی نیست، بلکه خود به‌عنوان بستری فعال در تولید معنا، هویت و احساس تعلق عمل می‌کند. بدن در این میان نقشی محوری دارد. بدن‌های ورزشی، بدن‌های هوادار و بدن‌های تماشاگر، همگی حامل نشانه‌های هویتی‌اند و در فرایندهای نمادین مشارکت می‌کنند. قومیت، در چنین میدان‌هایی، نه صرفاً از طریق گفتار، بلکه از طریق بدن‌مندی، حرکت، هیجان و حضور فیزیکی بازنمایی می‌شود.

باوجود این ظرفیت تحلیلی، رابطهٔ میان ورزش، بدن و قومیت در ایران، به‌ویژه از منظر انسان‌شناختی، کمتر به‌صورت نظام‌مند بررسی شده است. این خلأ پژوهشی به‌ویژه در مورد مناطق شمالی ایران — که از تنوع قومی و فرهنگی قابل توجهی برخوردارند — محسوس است. ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها، هریک دارای تاریخ فرهنگی، الگوهای زیست‌محیطی و نظام‌های نمادین متفاوتی‌اند که در میدان ورزش نیز بازتاب می‌یابد. والیبال و اسب‌سواری در میان ترکمن‌ها، کشتی در مازندران، و فوتبال، قایقرانی و کشتی‌های محلی در گیلان، صرفاً انتخاب‌های ورزشی نیستند، بلکه با حافظهٔ تاریخی، معیشت، جغرافیا و احساس تعلق قومی پیوند خورده‌اند.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش از همین نقطه آغاز می‌شود؛ مرزهای نمادین هویت قومی در میدان ورزش چگونه و از طریق چه مکانیسم‌هایی برساخته و اجرا می‌شوند؟ این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چگونه بدن‌های قومی در میدان رقابت، به‌واسطهٔ کنش‌های ورزشی و فرهنگ هواداری، به رسانه‌ای زنده برای بیان تفاوت، تعلق و تمایز بدل می‌شوند. پرسش محوری آن است که ورزش چگونه امکان می‌دهد تفاوت‌های قومی، نه در قالب تعارض‌های سیاسی یا گفتمانی صریح، بلکه در شکل رقابت‌های نمادین، آیینی و قاعده‌مند بیان شوند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی انسان‌شناختی و مبتنی بر مطالعهٔ میدانی، ورزش را به‌مثابهٔ میدانی اجتماعی برای اجرای قومیت تحلیل می‌کند؛ میدانی که در آن بدن‌ها، احساسات و نمادها در هم تنیده می‌شوند و مرزهای هویتی به‌صورت پویا و موقعیتی ترسیم می‌شوند. تمرکز بر شمال ایران در این پژوهش، امکان مقایسهٔ میان الگوهای متفاوت هویت‌سازی قومی را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه یک پدیدهٔ به‌ظاهر واحد — ورزش — می‌تواند در بافت‌های فرهنگی متفاوت، معانی و کارکردهای متمایزی بیابد.

با توجه به هدف پژوهش و چهارچوب نظری ارائه‌شده، این مقاله در پی آن است که رابطه میان ورزش، بدن و برساخت هویت قومی را در بسترهای اجتماعی و فرهنگی شمال ایران بررسی کند. پرسش پژوهش به‌گونه‌ای صورت‌بندی شده است که امکان تحلیل انسان‌شناختی کنش‌های بدنی، رقابت‌های ورزشی و فرهنگ هواداری، به‌مثابه عرصه‌هایی برای ترسیم و بازتعریف مرزهای نمادین هویت، را فراهم آورد. با این توضیح پرسش اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود که مرزهای نمادین هویت قومی چگونه و از طریق چه مکانیسم‌هایی در میدان ورزش و فرهنگ هواداری در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها برساخته، اجرا و بازتولید می‌شوند؟

۲. پیشینه پژوهش، ادبیات موضوع و چهارچوب نظری تحقیق

۲-۱. پیشینه پژوهش

مطالعه ورزش در ایران، به‌ویژه در حوزه علوم اجتماعی، سابقه‌ای نسبتاً قابل توجه دارد، اما این پیشینه را نمی‌توان یک‌دست یا از بُعد نظری همگن دانست. بخش عمده‌ای از پژوهش‌های موجود، ورزش را یا به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی و آیین‌های محلی بررسی کرده‌اند، یا آن را در قالب رویکردهای تاریخی، مدیریتی و گاه ایدئولوژیک تحلیل کرده‌اند. در این میان، پرداختن به ورزش به‌مثابه میدانی برای برساخت و اجرای قومیت، هنوز جایگاه شایسته‌ای در ادبیات انسان‌شناسی ایران نیافته است.

نخستین دسته از پژوهش‌ها را می‌توان مطالعات قوم‌نگارانه و توصیفی دانست که با هدف مستندسازی بازی‌ها و ورزش‌های بومی انجام شده‌اند. آثاری نظیر کتاب فرهنگ بازی‌ها و ورزش‌های ایران نوشته ثریا قزل‌ایاغ (۱۳۸۳) نمونه شاخص این رویکرد به‌شمار می‌آید. این‌گونه مطالعات، سهم مهمی در ثبت و حفظ دانش مربوط به میراث بدنی و آیین‌های ورزشی محلی داشته‌اند و اطلاعات ارزشمندی درباره تنوع اشکال کنش بدنی در ایران فراهم کرده‌اند. با این حال، تمرکز اصلی این آثار بر توصیف اشکال، قواعد و ریشه‌های تاریخی بازی‌ها و ورزش‌ها بوده و کمتر به تحلیل‌های نظری درباره نسبت این کنش‌های بدنی با هویت‌های جمعی، مرزهای نمادین یا مناسبات قدرت پرداخته‌اند.

دسته دوم از پژوهش‌ها آثاری هستند که ورزش را از منظر تاریخ اجتماعی و تاریخ شفاهی

بررسی کرده‌اند. مطالعات مربوط به ورزش‌های پهلوانی، زورخانه‌ای و کشتی، به‌ویژه در آثار پژوهشگرانی چون ابراهیم مختاری (۱۳۸۱) در این چهارچوب قابل‌جای‌دادن‌اند. این آثار نشان می‌دهند که ورزش‌های سنتی در ایران پیوندی عمیق با اخلاق پهلوانی، نظام‌های ارزشی محلی و الگوهای خاصی از مردانگی داشته‌اند. باوجود اهمیت این مطالعات، تمرکز آن‌ها اغلب بر بازسازی تاریخی و روایت‌های فرهنگی بوده و کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که این ورزش‌ها چگونه در میدان‌های اجتماعی معاصر، به‌ویژه در بستر تنوع قومی، معناهای جدید می‌یابند.

در سال‌های اخیر، دستهٔ سوم از پژوهش‌ها شکل گرفته که می‌توان آن‌ها را مطالعات فرهنگی-اجتماعی ورزش نامید. در این میان، آثار کریستین برومبِرژ دربارهٔ فوتبال در ایران و مفهوم «دربی» به‌عنوان رویدادی اجتماعی، نقطهٔ عطف محسوب می‌شوند (Bromberger, 1995; 2010). برومبِرژ فوتبال را نه صرفاً یک بازی، بلکه صحنه‌ای برای بروز احساسات جمعی، رقابت‌های نمادین و بازنمایی هویت‌های محلی و شهری تحلیل می‌کند. پژوهش‌های علیرضا حسن‌زاده نیز، با تمرکز بر ابعاد آیینی، کارناوالی و نمایشی ورزش، نشان می‌دهد که میدان ورزش چگونه می‌تواند به فضایی برای تعلیق موقت نظم رسمی و بروز صداها و بدیل بدل شود. همچنین در این آثار، نقش زنان در فرهنگ هواداری ورزشی برجسته شده و نشان داده می‌شود که میدان ورزش، فضایی پیچیده و چندلایه برای کنش‌های هویتی است (Hassanzadeh, 2019). پژوهش‌ها و مطالعات ورزشی با تأکید بر رویکرد اجتماعی و جامعه‌شناختی در سال‌های اخیر از جمله تبیین جامعه‌شناختی پدیدهٔ هولیگان‌باز در میان تماشاگران تهران (رحمانی خلیلی و صفویان، ۱۳۹۸) و یا مطالعات مرتبط با هویت تیمی و هواداران تراکتور (الهی و همکاران، ۱۴۰۱) انجام شده است اما عمدهٔ این آثار یا بر آسیب‌شناسی رفتاری (خشونت و اوباشیگری) در پایتخت تمرکز داشته‌اند و یا بر گره‌گاه‌های هویتی-سیاسی در منطقهٔ آذربایجان تأکید کرده‌اند. بااین‌حال، همچنان جای خالی یک مطالعهٔ انسان‌شناختی تطبیقی که با تمرکز بر مفهوم «بدنمندی»^۱ و «فنون بدن» چگونگی ترسیم مرزهای نمادین را در میان سه گروه قومی ترکمن، مازندرانی و گیلک در شمال ایران واکاوی کند، احساس می‌شود. تفاوت اساسی پژوهش حاضر با نمونه‌های پیشین در جابه‌جایی تمرکز از «رفتارهای هواداری»

به سمت «کنش‌های بدنی و آیینی» در میدان ورزش به مثابه عرصه‌ای برای اجرای قومیت است. در سطح بین‌المللی، ادبیات انسان‌شناسی ورزش غنی‌تر و از نظر نظری متنوع‌تر است. پژوهش‌های متعددی نشان داده‌اند که ورزش می‌تواند به بستری برای بازنمایی، مذاکره و گاه منازعه هویت‌های قومی، نژادی و ملی بدل شود. یکی از متون کلاسیک در این حوزه، کتاب *مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی ورزش* نوشته کندان بلانچارد (۲۰۱۲) است. بلانچارد ورزش را در تاریخ بشر به مثابه جایگزینی نمادین برای جنگ و خشونت تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که رقابت‌های ورزشی امکان بروز تعارض‌ها را در چهارچوبی قانون‌مند، آیینی و کم‌خشونت فراهم می‌آورند. از این منظر، ورزش بستری برای مدیریت تفاوت‌ها و تنش‌های قومی و بین‌فرهنگی است.

این دیدگاه با نظریات نوربرت الیاس و اریک دانینگ (۱۹۸۶) درباره فرایند تمدن و کنترل خشونت هم‌سو است. الیاس نشان می‌دهد که چگونه ورزش‌های مدرن، از طریق قواعد، داوری و نهادینه‌سازی، خشونت را مهار کرده و آن را به شکلی نمادین و اجتماعی قابل قبول تبدیل می‌کنند. در این چهارچوب، ورزش می‌تواند هم‌زمان میدان رقابت و عرصه مدارا باشد. مطالعاتی که بر رویدادهای بزرگی چون جام جهانی فوتبال یا المپیک متمرکز شده‌اند، از جمله پژوهش‌های اسکارلت کورنلیسن (۲۰۰۶) درباره جام جهانی آفریقای جنوبی، نشان می‌دهند که ورزش چگونه می‌تواند هم‌زمان امکان هم‌بستگی و بازتولید مرزهای تفاوت را فراهم آورد. این آثار بر آن‌اند که ورزش نه فضایی خنثی، بلکه میدانی سیاسی - نمادین است که در آن روایت‌های هویت، تعلق و تفاوت به صورت فشرده و نمایشی بیان می‌شوند.

با وجود این بدنه پژوهشی، به نظر می‌رسد خلأ قابل توجهی در پیوند دادن نظام‌مند سه حوزه «ورزش»، «بدن» و «قومیت» در ایران معاصر وجود دارد. به ویژه مطالعه تطبیقی میدان‌های ورزشی در میان گروه‌های قومی مختلف و تحلیل آن‌ها در چهارچوب نظری منسجم، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مقاله حاضر می‌کوشد این خلأ را، هرچند به‌طور محدود، پر کند.

۲-۲. ادبیات موضوع و چهارچوب نظری تحقیق

چهارچوب نظری این پژوهش بر تلفیق سه رویکرد اثرگذار در انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی استوار است که همگی بر سیالیت هویت، بر ساخت‌بودن مرزهای قومی و نقش میدان‌های اجتماعی در اجرای هویت تأکید دارند. نقطه اشتراک این دیدگاه‌ها آن است که

هویت قومی را نه به‌عنوان امری جوهری و ازپیش‌داده، بلکه به‌مثابهٔ فرایندی رابطه‌ای، موقعیتی و تاریخی درک می‌کنند؛ فرایندی که در میدان‌هایی چون ورزش، از خلال بدن‌مندی، رقابت و نمایش جمعی، به‌طور عینی قابل مشاهده می‌شود.

نظریهٔ قومیت و مرزهای هویتی در اندیشهٔ توماس هیلند اریکسون

توماس هیلند اریکسون، انسان‌شناس برجسته، قومیت را نه مجموعه‌ای از ویژگی‌های فرهنگی ثابت، بلکه شکلی از سازمان‌یافتگی اجتماعی می‌داند که در بستر تعامل با «دیگری» معنا می‌یابد. از منظر او، آنچه گروه‌های قومی را متمایز می‌سازد، نه صرفاً تفاوت‌های فرهنگی درونی، بلکه مرزهای نمادینی است که در جریان کنش‌های اجتماعی ترسیم و بازتولید می‌شوند. این مرزها ممکن است در موقعیت‌های مختلف فعال یا غیرفعال شوند و همواره وابسته به زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی اند (Eriksen, 2010: 12-15).

در این چهارچوب، قومیت بیش از آنکه «محتوا» باشد، «رابطه» است؛ رابطه‌ای که از طریق تمایزگذاری میان «ما» و «دیگران» شکل می‌گیرد. هیلند اریکسون نشان می‌دهد که مرزهای قومی می‌توانند در عرصه‌هایی بروز یابند که در نگاه نخست غیرسیاسی یا غیرقومیتی به‌نظر می‌رسند؛ ازجمله در مناسک، جشن‌ها، فضاهای تفریحی و فعالیت‌های جمعی. ورزش یکی از همین عرصه‌هاست.

میدان ورزش از منظر این پژوهش، فضایی است که در آن مرزهای قومی به‌شکلی فشرده، نمایشی و بدنی اجرا می‌شوند. رقابت ورزشی امکان می‌دهد که تمایز قومی بدون نیاز به تقابل مستقیم سیاسی یا گفتگویی، از خلال بدن‌ها، نمادها، شعارها و الگوهای هواداری بیان شود. بدن‌های ورزشی در این معنا، حامل نشانه‌های تعلق قومی‌اند و به ابزار ترسیم مرزهای نمادین بدل می‌شوند. این نگاه، مستقیماً با تأکید هیلند اریکسون بر «قومیت به‌مثابهٔ کنش اجتماعی» هم‌سو است.

چشم‌اندازهای فرهنگی آرجون آپادورای و تخیل هویتی

دومین محور نظری پژوهش، از چهارچوب مفهومی آرجون آپادورای و مفهوم «چشم‌اندازهای فرهنگی» الهام می‌گیرد. آپادورای نشان می‌دهد در جهان معاصر، هویت‌ها از خلال جریان‌های

تصویری، روایی و تخیلی شکل می‌گیرند و بازتعریف می‌شوند (Appadurai, 1996). اگرچه مفهوم «مدیاسکیپ»^۱ در آثار او جایگاهی مرکزی دارد، در این پژوهش تمرکز نه بر رسانه به‌عنوان حوزه‌ای مستقل، بلکه بر تأثیر بازنمایی‌ها و روایت‌های ورزشی بر تخیل جمعی است. مسابقات ورزشی، چه در سطح محلی و چه در سطح ملی، به رویدادهایی بدل می‌شوند که فراتر از تجربه زیسته روزمره عمل می‌کنند. تصاویر، روایت‌ها و حافظه‌های پیرامون این رویدادها امکان تخیل جمعی درباره «ما که هستیم» و «دیگران که هستند» را فراهم می‌آورند. از این منظر، ورزش به بستری برای دیده‌شدن هویت‌های محلی و قومی در افقی گسترده‌تر تبدیل می‌شود.

جامعه‌نمایش‌گی دبور و میدان رقابت نمادین

سومین ستون نظری این پژوهش برگرفته از اندیشه‌گی دبور و مفهوم «جامعه‌نمایش» است. دبور استدلال می‌کند که در جوامع مدرن، نمایش به‌شکل مسلط تجربه اجتماعی بدل می‌شود و روابط اجتماعی از خلال اجراها و تصاویر سامان می‌یابند (Debord, 1967). ورزش، به‌ویژه در شکل سازمان‌یافته و رقابتی آن، یکی از روشن‌ترین مصادیق این منطق نمایشی است.

در این چهارچوب، ورزش نوعی نمایش کنترل‌شده تعارض محسوب می‌شود؛ میدانی که در آن رقابت، تنش و حتی خشونت بالقوه، در قالب قواعد رسمی و نمادین مهار می‌شود. این ویژگی، ورزش را به فضایی مناسب برای بیان تفاوت‌های قومی بدل می‌کند، بی‌آنکه این تفاوت‌ها به تعارض‌های اجتماعی مهارنشده بینجامند.

پیوند این دیدگاه با مفهوم «نظم‌های هنجاری غیررسمی» در مقاله‌ای با همین عنوان پیوند دارد، آنجا که مؤلفان نشان داده‌اند «بسیاری از کنش‌های جمعی در ایران در چهارچوب نظم‌هایی عمل می‌کنند که نه دولتی‌اند و نه کاملاً رسمی، اما از قدرت هنجاری بالایی برخوردارند» (Hassanzadeh & Karimi, 2010). میدان ورزش را نیز می‌توان یکی از این فضاها دانست؛ فضایی که در آن هنجارهای رقابت، اخلاق جمعی و مرزهای تعلق قومی، به‌طور غیررسمی اما مؤثر بازتولید می‌شوند.

۱ در اینجا مفهوم منظر رسانه‌ای (Mediascape) آرجون آپادورای به‌کار گرفته شده است؛ منظری که به جریان تصاویر، روایت‌ها و اطلاعات دیجیتالی اشاره دارد که به‌واسطه رسانه‌ها تولید شده و به جوامع اجازه می‌دهد تا هویت‌های خود را فراتر از مرزهای جغرافیایی «تخیل» کنند.

تلفیق این سه رویکرد نظری امکان می‌دهد که ورزش به‌عنوان میدانی چندلایه تحلیل شود: از یک‌سو، عرصه‌ای برای ترسیم مرزهای قومی و بازتولید تمایز؛ از سوی دیگر، فضایی برای تخیل جمعی و دیده‌شدن هویت‌های محلی؛ و در نهایت، نمایشی اجتماعی که تعارض‌ها را در قالب رقابت‌های نمادین و قاعده‌مند سامان می‌دهد.

بر این اساس، پژوهش حاضر ورزش را نه بازتابی منفعل از قومیت، بلکه کنشی فعال در برساخت مرزهای نمادین هویت در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها تلقی می‌کند؛ کنشی که از خلال بدن‌ها، رقابت‌ها و فرهنگ هواداری، قومیت را به تجربه‌ای زیسته، قابل مشاهده و قابل تحلیل بدل می‌سازد.

۳. تعاریف و جامعهٔ مورد مطالعه

۳-۱. چهارچوب مفهومی و حساسیت‌های نظری پژوهش

در این پژوهش به‌جای استفاده از تعاریف صلب^۱ و ازپیش تعیین‌شده از مفاهیم راهنما و جهت‌دهنده^۲ استفاده شده است. این مفاهیم برخلاف تعاریف دقیق ریاضی یا کمی، به‌دنبال محصورکردن پدیده در یک قالب ثابت نیستند؛ بلکه مانند یک چراغ راهنما عمل می‌کنند که به پژوهشگر جهت می‌دهند تا بدانند در میدان تحقیق به‌دنبال چه نوع شواهدی باشد. درواقع، این مفاهیم به ما اجازه می‌دهند تا به‌جای تحمیل یک تعریف خشک به واقعیت، اجازه دهیم معنای «بدن»، «قومیت»، و «رقابت» در بستر زنده و واقعی استادیوم‌ها و میدان‌های ورزشی شمال ایران کشف و بازتعریف شود.

قومیت در این پژوهش نه به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های فرهنگی ثابت، بلکه به‌مثابه شکلی از سازمان‌یافتگی اجتماعی فهم می‌شود که در بستر تعامل با «دیگری» و از خلال مرزهای نمادین شکل می‌گیرد. قومیت در این معنا، فرایندی موقعیتی و رابطه‌ای است که در میدان‌های اجتماعی مختلف فعال یا غیرفعال می‌شود و از طریق کنش‌های روزمره، بدن‌مندی، زبان و نمادها بازتولید می‌شود.

1 Definitive

۲ Sensitizing Concepts؛ اصطلاحی از هربرت بلومر در روش‌شناسی کیفی که بر نقش هدایت‌گر مفاهیم به‌جای نقش تعریفی آن‌ها تأکید دارد.

مرزهای نمادین هویت به خطوط غیررسمی و اغلب نانوشته‌ای اطلاق می‌شود که گروه‌ها برای تمایز میان «ما» و «دیگران» ترسیم می‌کنند. این مرزها الزاماً با مرزهای جغرافیایی یا حقوقی منطبق نیستند، بلکه در سطح معنا، احساس تعلق، الگوهای رفتاری و نشانه‌های بدنی عمل می‌کنند. در این پژوهش، مرزهای نمادین در میدان ورزش و از خلال رقابت، هواداری، و بازنمایی‌های جمعی تحلیل می‌شوند.

بدن‌های قومی مفهومی است که در این مقاله برای اشاره به بدن‌هایی به کار می‌رود که در میدان ورزش، حامل و مجری نشانه‌های تعلق قومی‌اند. این بدن‌ها — چه بدن ورزشکار، چه بدن هوادار و چه بدن تماشاگر — صرفاً بدن‌های زیستی نیستند، بلکه بدن‌هایی اجتماعی و معناسازند که از طریق حرکت، پوشش، ژست، هیجان و کنش جمعی، قومیت را به صورت اجرایی و قابل مشاهده بازتولید می‌کنند.

میدان رقابت در این پژوهش به عرصه‌های ورزشی رسمی و غیررسمی اطلاق می‌شود که در آن‌ها رقابت به صورت قاعده‌مند و اجتماعی شده جریان دارد. میدان رقابت فضایی است که در آن تعارض‌ها و تمایزها نه به صورت خشونت‌آمیز، بلکه در قالب رقابت نمادین، آیینی و قابل قبول اجتماعی بیان می‌شوند. ورزش، در این معنا، یکی از مهم‌ترین میدان‌های معاصر برای اجرای تفاوت‌های قومی است.

فرهنگ هواداری ورزشی به مجموعه‌ای از کنش‌ها، احساسات، نمادها و روایت‌هایی اشاره دارد که پیرامون تیم‌ها، ورزشکاران یا رویدادهای ورزشی شکل می‌گیرد. در این پژوهش، فرهنگ هواداری نه به عنوان پدیده‌ای حاشیه‌ای، بلکه به مثابه بخشی از کنش جمعی و میدان بروز هویت قومی در نظر گرفته می‌شود.

۲-۳. جامعه مورد مطالعه

جامعه مورد مطالعه این پژوهش شامل سه گروه قومی ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها در شمال ایران است. انتخاب این سه گروه نه به دلیل نمایندگی کل تنوع قومی ایران، بلکه به سبب تفاوت‌های معنادار آن‌ها در تاریخ فرهنگی، زیست‌محیطی، الگوهای معیشتی و سنت‌های ورزشی بوده است. این تفاوت‌ها امکان مقایسه انسان‌شناختی میان شیوه‌های متنوع برساخت هویت قومی در میدان ورزش را فراهم می‌کند.

ترکمن‌ها، با پیشینه‌ای قوی در اسب‌سواری، کشتی محلی و در دهه‌های اخیر والیبال، نمونه‌ای از پیوند میان بدن‌مندی، مهارت بدنی و هویت قومی را ارائه می‌دهند. ورزش در این بستر، اغلب با مفاهیمی چون افتخار جمعی، نمایش توان بدنی و تمایز فرهنگی گره خورده است. در میان مازندرانی‌ها، کشتی — به‌ویژه در پیوند با اخلاق پهلوانی — جایگاهی محوری دارد. کشتی در این منطقه نه صرفاً یک ورزش، بلکه بخشی از نظام ارزشی و اخلاقی است که مفاهیمی چون قدرت، شرافت، جوانمردی و احترام اجتماعی را بازتولید می‌کند. میدان کشتی، فضایی است که در آن بدن‌های قومی به‌عنوان حاملان سرمایهٔ نمادین محلی به‌رسمیت شناخته می‌شوند. در گیلان، تنوع ورزش‌ها — از فوتبال و قایقرانی گرفته تا کشتی‌های محلی — با زیست‌بوم خاص منطقه و تقابل‌های نمادینی چون دریا/جلگه پیوند دارد. فرهنگ هواداری در این منطقه، به‌ویژه در رقابت‌های باشگاهی، بستری برای بیان تعلق محلی و تمایز نمادین میان شهرها و گروه‌ها فراهم می‌آورد.

تمرکز این پژوهش بر این سه جامعه، امکان تحلیل تطبیقی میدان‌های ورزشی را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه یک پدیدهٔ واحد مانند ورزش می‌تواند در بسترهای فرهنگی متفاوت، معانی و کارکردهای هویتی متمایزی بیابد.

۴. روش‌شناسی مورد استفاده و مشکلات پژوهش

۴-۱. رویکرد روش‌شناختی: مردم‌نگاری چندمکان‌مند

پژوهش حاضر با اتخاذ روش «مردم‌نگاری چندمکان‌مند»^۱ انجام شده است تا امکان مقایسهٔ هم‌زمان سه میدان قومی فراهم شود. فرایند ورود به میدان در سه منطقهٔ گنبدکاووس (ترکمن صحرا)، جویبار (مازندران) و انزلی/رشت (گیلان) از طریق «رابط‌های محلی»^۲ از جمله پیشکسوتان ورزش و رؤسای کانون‌های هواداری و مصاحبهٔ عمیق با بیست نفر از آنان صورت گرفت. پژوهشگر با حضور مستمر در فضاها غیررسمی مانند قهوه‌خانه‌های ورزشی، سالن‌های تمرین و سکوهای استادیوم، به مشاهدهٔ مشارکتی پرداخته است. بازهٔ زمانی اصلی تحقیق بین سال‌های ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۴ بوده که در هر منطقه به‌طور میانگین ۴ ماه استقرار میدانی

1 Multi-sited Ethnography

2 Gatekeepers

(در فواصل مختلف فصل ورزشی) صورت گرفته است، با این توضیح که تحلیل حاضر برپایه حضور میدانی و رفت‌وآمد مستمر پژوهشگر به این مناطق در سال‌های پیشین استوار است. جهت رعایت اخلاق پژوهش، اسامی مصاحبه‌شوندگان کدگذاری شده (مثلاً: مطلع شماره ۱، مطلع شماره ۲) و هویت فردی آن‌ها محفوظ مانده است. همچنین برای تحلیل نقش رسانه، از روش تحلیل محتوای کیفی بر روی گزارش‌های تلویزیونی و بازنمایی‌های اینستاگرامی هواداران استفاده شده است. رویکرد تفسیری این پژوهش متأثر از ایده «توصیف پرمایه»^۱ است که بر فهم لایه‌های معنایی کنش‌ها و نمادها تأکید دارد و امکان‌گذار از توصیف صرف به تحلیل انسان‌شناختی را فراهم می‌کند (Geertz, 1973).

۲-۴. جامعه و میدان پژوهش

میدان پژوهش شامل فضاهای ورزشی و پیرامونی در مناطق ترکمن‌نشین، مازندرانی و گیلان است. انتخاب این میدان‌ها براساس تنوع معنادار در سنت‌های ورزشی، الگوهای بدن‌مندی و فرهنگ هواداری صورت گرفته است. تمرکز پژوهش بر میدان‌های محلی و منطقه‌ای بوده و هدف آن تعمیم آماری نتایج به کل ایران نیست، بلکه فهم عمیق و مقایسه‌ای شیوه‌های برساخت هویت قومی در بسترهای متفاوت است.

۳-۴. شیوه تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها به صورت تفسیری و تماتیک انجام شده است. در این فرایند، داده‌های حاصل از مشاهده مشارکتی، مصاحبه‌ها و یادداشت‌های میدانی به صورت رفت‌وبرگشتی خوانده و کدگذاری شده‌اند. مضامین اصلی، مانند بدن‌مندی، رقابت، تعلق قومی، تمایز نمادین و اخلاق ورزشی، از دل داده‌ها استخراج شده و در نسبت با چهارچوب نظری پژوهش تفسیر شده‌اند. این شیوه تحلیل، امکان پیوند دادن داده‌های میدانی با مفاهیم نظری را بدون تحمیل الگوهای ازپیش تعیین‌شده فراهم کرده است.

۱ نگارنده در این متن، معادل «توصیف پرمایه» را برای اصطلاح Thick Description کلیفورد گیرتز برگزیده است. اگرچه در برخی ترجمه‌ها واژه «فریه» به کار رفته، اما به زعم نویسنده، واژه «پرمایه» در مقایسه با واژگانی مشابه مانند «چندلایه»، «ضخیم»، «غنی» به دلیل دلالت بر غنای معنایی و جوهره متکثر کنش‌های فرهنگی، با روح نظریه تفسیرگرایانه گیرتز هم‌خوانی معنایی دقیق‌تری دارد.

۴-۴. ملاحظات اخلاقی پژوهش

در انجام پژوهش، اصول اخلاقی انسان‌شناسی رعایت شده است. مشارکت‌کنندگان از هدف پژوهش آگاه شده‌اند و هویت آن‌ها در متن مقاله به صورت ناشناس حفظ شده است. همچنین تلاش شده است حضور پژوهشگر در میدان، کمترین اختلال را در روند طبیعی کنش‌های ورزشی و هواداری ایجاد کند.

۴-۵. محدودیت‌ها و مشکلات پژوهش

این پژوهش با محدودیت‌هایی نیز همراه بوده است. نخست، دسترسی نابرابر به برخی میدان‌های ورزشی و محدودیت‌های جنسیتی و زمانی، دامنهٔ مشاهده‌ها را تا حدی محدود کرده است. دوم، حساسیت‌های هویتی و محلی در برخی موارد بر تمایل مشارکت‌کنندگان به بیان صریح دیدگاه‌هایشان تأثیر گذاشته است. سوم، تمرکز پژوهش بر سه گروه قومی خاص، امکان تعمیم نتایج به سایر گروه‌های قومی ایران را محدود می‌کند. با این حال، این محدودیت‌ها به جای تضعیف پژوهش، بر ضرورت رویکرد تفسیری و زمینه‌مند آن تأکید می‌کنند.

۵. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد ورزش در شمال ایران صرفاً عرصه‌ای برای رقابت بدنی نیست، بلکه میدانی اجتماعی و نمادین است که در آن هویت‌های قومی از خلال بدن، کنش جمعی و فرهنگ هواداری به طور اجرایی برساخته و بازتعریف می‌شوند. آنچه در میدان مشاهده می‌شود، نه «بازتاب» سادهٔ قومیت، بلکه فرایندی فعال از ترسیم مرزهای نمادین میان «ما» و «دیگران» است؛ فرایندی که در هر بستر قومی، شکل و منطق خاص خود را می‌یابد.

۵-۱. ترکمن‌ها: بدن، والیبال و نمایش انسجام قومی

برخلاف تصور رایج که فوتبال را ورزش اول ایران می‌داند، در گنبدکاووس و آق‌قلا، والیبال یک مذهب ثانویه است. توصیف پرمایهٔ فضای سالن المپیک گنبد نشان می‌دهد که این فضا فراتر از یک سالن ورزشی است. مشاهدات میدانی نشان می‌دهد حضور مردان با کلاه‌های سنتی پشمی (تلپک) در جایگاه ویژه، نه یک نمایش توریستی، بلکه تأکیدی بر تداوم سنت در دل مدرنیته است. صدای کوبیدن طبل‌ها با ریتم موسیقی ترکمنی و شعارهایی که منحصراً به

زبان ترکمنی سر داده می‌شوند (مانند «گنبد، پایتخت والیبال») مرزهای زبانی را در فضایی عمومی ترسیم می‌کنند. در اینجا تمایز بین ورزش مدرن و سنت محو می‌شود. والیبال اگرچه یک ورزش وارداتی و مدرن است، اما در ترکمن صحرا بومی‌سازی شده است. درخشش بازیکنانی چون «فرهاد قائمی» و «صابر کاظمی» در تیم ملی، برای یک جوان ترکمن تنها افتخار ورزشی نیست؛ بلکه لحظه‌ای است که رسانه ملی مجبور می‌شود توانمندی قومیت او را به رسمیت بشناسد.

یافته‌های حاصل از تلفیق مشاهده میدانی و تحلیل منظر رسانه‌ای نشان می‌دهد تصاویر پخش شده از سیمای ملی، تنها یک گزارش فنی نیستند. به گفته یکی از مطلعین کلیدی (مطلع شماره ۵): «وقتی تلویزیون دوربین را روی چهره بازیکن ما زوم می‌کند، ما احساس می‌کنیم بخشی از کشور هستیم». اینجاست که «بدن قومی» بازیکن به «بدن ملی» تبدیل می‌شود و حس طردشدگی در مناطق مرزی جای خود را به حس تعلق می‌دهد.

به سخن دیگر، در میدان‌های ورزشی ترکمن نشین، به‌ویژه در مسابقات والیبال، بدن به‌مثابه حامل اصلی هویت قومی عمل می‌کند. حضور در سالن‌های ورزشی گنبد و سالن‌ها و خیابان‌های شهرهای اطراف نشان می‌دهد والیبال صرفاً یک ورزش محبوب نیست، بلکه به بستری برای اجرای انسجام جمعی بدل شده است. بازی والیبال در خیابان‌ها و کوچه‌های شهر گواه بر اهمیت و نقش کلیدی این ورزش در ایجاد حس انسجام هویتی میان ترکمن‌هاست. در مسابقات سالتی والیبال، حضور تماشاگران بومی، نظم فضایی سالن، استفاده از رنگ‌ها و نمادهای خاص (که البته ممکن است به‌عنوان رفتارهای مشترک در دیگر مسابقات دیده شود) و به‌ویژه نمایش گفتاری/زبانی مانند شعارهایی که به زبان ترکمنی سر داده می‌شود (به‌عنوان رفتار مشخص و مختص میدان حاضر) همگی نشان‌دهند نوعی خودآگاهی جمعی‌اند که از خلال رقابت ورزشی بیان می‌شود.

در این فضا، بدن‌های هوادار — بدن‌هایی که هم‌زمان می‌ایستند، کف می‌زنند، سوت می‌زنند یا سکوت می‌کنند — نقش مهمی در تولید حس «با هم بودن» دارند. مشاهده میدانی نشان می‌دهد لحظات حساس بازی، مانند سرویس یا امتیازهای پایانی، با نوعی سکوت آیینی همراه است؛ سکوتی که نه فقدان کنش، بلکه شکلی از تمرکز و احترام جمعی است. این سکوت و سپس انفجار هیجان، مرز نمادینی میان «خودی» و «غریبه» ترسیم می‌کند.

در این میان، رخداد‌های تراژیک نیز به‌مثابهٔ کاتالیزورهای هویتی عمل می‌کنند. درگذشت ناگهانی «صابر کاظمی» (ملی‌پوش فقید والیبال) در سال ۱۴۰۴ نمونه‌ای آشکار از درهم‌تیدگی ورزش، رسانه و سوگواری قومی بود. مراسم تشییع پیکر او در آق‌قلا، که با حضور هزاران نفر و پوشش گستردهٔ رسانه‌ای همراه شد، فراتر از یک مراسم ختم معمولی بود؛ این رویداد به یک «کارناوال سوگ»^۱ (Bakhtin, 1965; Turner, 1969) بدل شد که در آن هویت ترکمنی از طریق نمادهایی چون اسب‌های سیاه‌پوش و موسیقی حزن‌انگیز دوتار، در سطح ملی بازنمایی شد.

تحلیل محتوای بازنمایی‌های رسانه‌ای پس از فوت صابر کاظمی نشان می‌دهد که رسانهٔ ملی با پخش تصاویر «اشک‌های مادر ترکمن» و «تشییع جنازه با اسب» کلیشه‌های رایج قومیتی را تغییر داد. اگر پیش‌تر ترکمن‌ها صرفاً با موسیقی یا لباس شناخته می‌شدند، اکنون با «والیبال» و «قهرمانی ملی» تداعی می‌شوند. این چرخش معنایی، کارکرد اصلی مدیاسکیپ است: تبدیل یک «رنج محلی» به یک «تراژدی ملی». این فرایند باعث می‌شود مرزهای قومی نه به‌عنوان خطوط جدایی، بلکه به‌عنوان رگ‌های حیاتی پیکرهٔ ملی درک شوند. به‌عبارت دیگر، واکنش‌های گسترده در شبکه‌های اجتماعی و هم‌دردی سایر اقوام ایرانی با هشتگ‌های ترکمنی نشان داد چگونه بدن یک قهرمان ورزشی حتی پس از مرگ، به ابزاری برای تولید هم‌بستگی ملی و تثبیت جایگاه قومیت در مدیاسکیپ ایران تبدیل می‌شود.

در کنار والیبال، اسب‌سواری جایگاهی عمیق و ریشه‌دار در حافظهٔ فرهنگی ترکمن‌ها دارد؛ جایگاهی که فراتر از یک فعالیت ورزشی یا تفریحی، به تاریخ زیست‌ایلاتی، نسبت خاص بدن با طبیعت، و الگوهای معیشتی مبتنی بر جابه‌جایی و مهارت‌های بدنی بازمی‌گردد. در فرهنگ ترکمنی، اسب نه صرفاً یک حیوان، بلکه هم‌نشین انسان، واسطهٔ حرکت در فضاها، باز، و عنصری مرکزی در سازمان اجتماعی و نمادین زندگی ایلاتی بوده است. بدن ترکمن سوار بر اسب، بدنی است که با دشت، باد، فاصله و سرعت معنا می‌یابد؛ بدنی که مهارت، وقار و تسلط بر محیط طبیعی را به‌نمایش می‌گذارد.

اگرچه اسب‌سواری در بسیاری از موقعیت‌ها در قالب مسابقات رسمی مدرن سامان نیافته است، اما حضور نمادین آن در آیین‌ها، روایت‌ها و تخیل جمعی ترکمن‌ها همچنان زنده است.

1 Carnival of grief

این بدن سوارکار، حامل نوعی «حافظهٔ بدنی» است؛ حافظه‌ای که از خلال ژست‌ها، شیوهٔ نشستن بر اسب و حتی روایت‌های شفاهی نسل‌به‌نسل منتقل می‌شود. از این منظر، اسب‌سواری را می‌توان شکلی از تداوم فرهنگی دانست که نه از طریق نهادهای رسمی، بلکه در بستر زندگی روزمره و نظم‌های هنجاری غیررسمی بازتولید می‌شود.

درمقابل، والیبال به‌عنوان ورزشی مدرن، تیمی و قانون‌مند عرصه‌ای متفاوت اما مکمل برای بیان هویت قومی فراهم کرده است. انتخاب والیبال از سوی ترکمن‌ها را نمی‌توان صرفاً نتیجهٔ سیاست‌های ورزشی یا تصادف تاریخی دانست، بلکه این انتخاب با ویژگی‌های بدنی، اخلاق جمعی و تجربه‌های پیشین بدن‌مندی در فرهنگ ترکمنی هم‌خوانی دارد. والیبال، همانند اسب‌سواری، بر هماهنگی بدن، زمان‌بندی دقیق، اعتماد متقابل و انسجام گروهی تأکید دارد؛ عناصری که در فرهنگ ایلاتی ترکمن‌ها پیش‌تر نیز ارزش‌گذاری شده‌اند.

هم‌نشینی این دو عرصه — اسب‌سواری سنتی و والیبال مدرن — نشان می‌دهد که هویت قومی ترکمن‌ها نه برپایهٔ تقابل دوگانهٔ سنت/مدرنیته، بلکه براساس تلفیقی انتخاب‌گرایانه و موقعیتی بازتعریف می‌شود. در این فرایند، عناصر مدرن تنها زمانی پذیرفته می‌شوند که بتوانند در چهارچوب منطق فرهنگی موجود معنا یابند. بدن ترکمن، چه در میدان والیبال و چه در حافظهٔ اسب‌سواری، بدنی است که تداوم و تغییر را هم‌زمان حمل می‌کند و از خلال آن، قومیت به‌عنوان تجربه‌ای زنده، بدنی و در حال شدن بازتولید می‌شود.

۵-۲. مازندران‌ها: کشتی، اخلاق پهلوانی و بدن‌های منزلت‌مند

در مازندران، کشتی صرفاً یک ورزش رقابتی نیست، بلکه بخشی از نظام معنایی و اخلاقی زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آید. بدن کشتی‌گیر مازندرانی، بدنی است که از خلال کار با زمین، حمل بار، شالیزار و فعالیت‌های روزمره شکل گرفته و قدرت بدنی آن، پیش از ورود به میدان مسابقه، در زندگی روزمره معنا یافته است. اگرچه منطقهٔ جنوب دریای کاسپین دارای زیست‌بوم جلگه‌ای است، اما در مازندران «کشتی» به‌عنوان بخشی از اسطوره‌شناسی پهلوانی و پیوند با «زمین» (خاک) برساخت شده، درحالی‌که در گیلان، فوتبال به‌دلیل پیشینهٔ ارتباطات دریایی و بندری (انزلی) و ساختار شهری-مرکزی (رشت)، بیشتر با مفاهیم «تیم‌ورزی مدرن» و

«هویت شهروندی» پیوند خورده است. از این رو، کشتی در این بستر نه صرفاً نمایش قدرت، بلکه تبدیل نیروی کار به سرمایهٔ نمادین است.

مشاهدات میدانی نشان می‌دهد در میدان‌های کشتی، حساسیت تماشاگران بیش از آنکه معطوف به نتیجهٔ نهایی باشد، بر شیوهٔ مبارزه، رعایت قواعد نانوشته و رفتار اخلاقی کشتی‌گیران متمرکز است. «درست کشتی گرفتن» مفهومی است که بارها در گفتار تماشاگران و پیشکسوتان شنیده می‌شود؛ مفهومی که به اخلاق پهلوانی، کنترل خشم و احترام به حریف اشاره دارد. در این معنا، بدن کشتی‌گیر تنها بدن قوی نیست، بلکه بدنی مهارشده، مسئول و اخلاقی است.

گرچه در مازندران، کشتی با گوشت و پوست مردم عجین است. اما باید میان کشتی لوچو (سنتی) و کشتی آزاد (مدرن) تفکیک قائل شد. کشتی لوچو در فضای باز، معمولاً پس از دروی شالی و در مراتع برگزار می‌شود. جایزهٔ آن «برم» (گاو یا گوسفند) است و سلسله‌مراتب آن (پهلوان، سرپهلوان) کاملاً سنتی است. در اینجا «مکان» مقدس است و ورود به گود آداب دارد. اما در کشتی مدرن (مثل مسابقات جهانی که حسن یزدانی در آن کشتی می‌گیرد)، این تقدس به «افتخار ملی» ترجمه می‌شود. بدن کشتی‌گیر مازندرانی در رسانه‌ها به‌عنوان نماد «رستم» و «دلاور ایرانی» بازنمایی می‌شود. این بازنمایی رسانه‌ای، هویت مازندرانی را به‌عنوان «حافظان امنیت و قدرت ایران» تثبیت می‌کند.

کشتی مازندرانی در بسیاری از موارد در فضاهایی برگزار می‌شود که از نظر نمادین با خاک و زمین پیوند دارند؛ چه در میدان‌های روباز محلی و چه در فضاهایی که بازنمایی ساده‌تری از طبیعت را حفظ کرده‌اند. این پیوند مکانی، کشتی را به نوعی آیین بدل می‌کند که در آن بدن با زمین تماس مستقیم دارد و از خلال این تماس، نوعی مشروعیت فرهنگی و اخلاقی به‌دست می‌آورد. افتادن بر خاک، برخاستن و ادامهٔ مبارزه همگی واجد دلالت‌هایی فراتر از حرکت فیزیکی‌اند.

در این بستر، کشتی به عرصه‌ای برای بازنمایی مردانگی محلی نیز تبدیل می‌شود؛ مردانگی‌ای که نه صرفاً بر قدرت خام، بلکه بر خویشتن‌داری، احترام و پذیرش قواعد جمعی استوار است. بدن‌های کشتی‌گیر به‌عنوان بدن‌های منزلت‌مند شناخته می‌شوند و موفقیت در میدان کشتی می‌تواند به افزایش اعتبار اجتماعی فرد در سطح محلی بینجامد. این اعتبار، اغلب

فراتر از میدان ورزش امتداد می‌یابد و در روابط اجتماعی روزمره نیز اثرگذار است. مشاهده میدانی در سالن‌های شهر جویبار (مشهور به پایتخت کشتی ایران) نشان می‌دهد که «گوش شکسته‌ها» (اصطلاح بومی برای کشتی‌گیران) در سلسله‌مراتب اجتماعی روستا جایگاهی هم‌تراز با ریش‌سفیدان دارند. وقتی کشتی‌گیری وارد گود می‌شود، تماشاگران نه با نام او، بلکه با نام «پهلوان» و ذکر صلوات از او استقبال می‌کنند. این آداب بدنی¹ (Mauss, 1934; Bourdieu, 1990) و احترام به تشک کشتی، بازتولیدکننده نوعی «اخلاق پهلوانی» است که در تضاد با فردگرایی مدرن قرار می‌گیرد.

در کنار این سنت ریشه‌دار، کشتی‌مازندرانی در سال‌های اخیر با آشکال مدرن‌تر سازمان‌دهی ورزشی نیز هم‌زیست شده است. این هم‌زیستی، مشابه آنچه در مورد ترکمن‌ها مشاهده شد، نشان‌دهنده تقابل ساده سنت و مدرنیته نیست. بلکه بدن‌مازندرانی در میدان کشتی، هم‌زمان حامل حافظه‌ای تاریخی و درگیر با سازوکارهای جدید رقابت ورزشی است. از این منظر، کشتی به یکی از مهم‌ترین میدان‌های اجرای هویت قومی‌مازندرانی بدل می‌شود؛ میدانی که در آن مرزهای نمادین تعلق، از خلال بدن، اخلاق و رقابت قاعده‌مند ترسیم و بازتولید می‌شوند.

۳-۵. بدن، فوتبال و دوگانه‌های نمادین (دربا/جلگه)

گیلان پیچیده‌ترین ساختار ورزشی را دارد که در آن فوتبال به زبان نمادین تقابل‌های درون‌قومی تبدیل شده است. تفاوت میان جایگاه محوری «کشتی» در مازندران و «فوتبال» در گیلان را نباید به‌شکلی تقلیل‌گرایانه در ویژگی‌های اقلیمی جست‌وجو کرد چون هر دو منطقه، با وجود اشتراکات زیست‌محیطی (زیست‌بوم جلگه‌ای و مرطوب)، تجربه‌های تاریخی متفاوتی را پشت سر گذاشته‌اند. از نظر نگارنده، ریشه این تمایز در «تاریخ نمادین» و تفاوت در سطوح مواجهه با مدرنیته نهفته است. در مازندران، کشتی به‌مثابه تداوم زیست‌جهانی سنتی‌تر، با میانجی‌گری مفهوم عمیق «خاک» (الگوی زمین‌محور)، با اسطوره‌های پهلوانی و بازتولید منش «پهلوان-کشاورز» گره خورده است. درمقابل، گیلان به‌واسطه موقعیت ژئوپلیتیک خود که به تعبیر رابینو (Rabino, 1917) دروازه اروپا محسوب می‌شد، جایگاهی مشابه آبادان در جنوب

ایران یافت؛ یعنی منطقه‌ای که پیش از سایر نقاط، با مؤلفه‌های زیست مدرن و نهادهای نوین درآمیخت. پیوند انزلی با تجارت دریایی و رشت با هویت شهرنشینی پیشرو، فوتبال را نه صرفاً به‌عنوان یک بازی، بلکه به‌مثابهٔ منبعی برای بازنمایی «هویت مدرن» بدل کرد. از این منظر، برخلاف بدن کشتی‌گیر مازندرانی که قدرت فیزیکی و پیوند با سنت را بازتولید می‌کند، بدن فوتبالیست گیلک در میانهٔ میدان، بازنمای یک «هویت مدنی و ارتباطی» است؛ هویتی که در آن مهارت‌های تیمی و منش شهروندی بر قدرت بدنی صرف غلبه می‌یابد و بازتابی از تاریخ گذار زود هنگام این منطقه به فضای مدرنیته است.

یافته‌های حاصل از تلفیق مشاهدهٔ میدانی و تحلیل منظر رسانه‌ای نشان می‌دهد رقابت میان «ملوان انزلی» و «سپیدرود/داماش رشت» فراتر از یک بازی است. این رقابت بازنمایی تضاد میان «فرهنگ بندری/دریایی» (انزلی) و «فرهنگ کشاورزی/شهری» (رشت) است.

مشاهدات نشان می‌دهد در روز دربی موسوم به «ال‌گیلان» شهر انزلی چهره‌ای کارناوالی به خود می‌گیرد. صدای بوق کشتی‌ها در بندر با صدای شیپورهای استادیوم درمی‌آمیزد. هواداران با پوشیدن لباس‌های ملوانی و سردادن آوازهایی که ریتم «موسیقی ماهیگیری» دارند، استادیوم را به عرصهٔ نمایشی تبدیل می‌کنند که در آن «انزلی چی بودن» نه یک موقعیت جغرافیایی، بلکه یک منش فرهنگی مبتنی بر سرسختی و دریادلی است.

از سوی دیگر این دوقطبی، در رشت (پیش‌تر در ورزشگاه عضدی و دوران اخیر در ورزشگاه سردار جنگل) جو متفاوتی حاکم است. اینجا رنگ «سرخ» پیراهن سپیدرود، نه نشانهٔ خشونت، بلکه نماد خروش «رودخانهٔ سفیدرود» است که رگ حیاتی جلگه و کشاورزی گیلان محسوب می‌شود. اگر انزلی با «سرسختی دریا» تعریف می‌شود، رشت با «لطافت باران» و «قدمت شهری» هویت می‌یابد. هواداران رشتی با سردادن شعار «ارتش سرخ گیلان» و تأکید بر واژه «کلان‌شهر» نوعی «هویت مرکز‌نشین» و «ریشه‌دار» را در برابر «هویت ساحلی» بازنمایی می‌کنند. در این کارناوال قرمز رنگ، فریادهای جمعی هواداران که با ریتم‌های تند موسیقی گیلکی همراه است، تلاشی نمادین برای اثبات این گزاره است که: قلب گیلان در کنار رودخانه می‌تپد، نه در ساحل دریا.

در میدان رقابت‌های ورزشی گیلان، دو الگوی متمایز از هویت مکانی برساخته می‌شود که در تقابل با یکدیگر معنا می‌یابند. از یک سو، باشگاه ملوان (قوی سپید) به‌عنوان نماد «فرهنگ

دریایی» عمل می‌کند؛ جایی که صیادی، سرسختی در برابر امواج و انزوای جغرافیایی انزلی، در قالب شعارهای «انزلی‌چی» بودن تجلی می‌یابد. این هویت، آگاهانه خود را در تمایز با مرکز استان تعریف کرده و بر برتری منش ساحل‌نشینی تأکید می‌ورزد. در مقابل، باشگاه‌های رشتی (سپیدرود و داماش) با بهره‌گیری از رنگ قرمز به‌مثابه نمادی از خروش «رودخانه سفیدرود» پیوند میان زیست‌بوم کشاورزی جلگه و پویایی شهری را بازنمایی می‌کنند. در اینجا، شعارها بر محور «رشت‌وندی» و «مرکزنشینی» می‌چرخند تا اقتدار نمادین مرکز را در برابر حاشیه (ساحل) به رخ بکشند. بدین ترتیب، فوتبال در گیلان به رسانه‌ای برای تبدیل «تفاوت‌های جغرافیایی» (دریا در برابر رودخانه) به «تقابل‌های هویتی» (بندر در برابر مرکز) بدل می‌شود.

به‌نظر می‌رسد در گیلان، فوتبال و فرهنگ هواداری پیرامون آن، مهم‌ترین میدان معاصر برای اجرای هویت محلی و ترسیم مرزهای نمادین به‌شمار می‌آید. در تحلیلی ساختارگرا می‌توان گفت در اینجا ورزش مدرن (فوتبال) محملی می‌شود برای بیان تفاوت‌هایی که ریشل تاریخی دارند. رسانه‌ها با پوشش این دربی به این دوقطبی رسمیت می‌بخشند، اما با قرارداد آن در چهارچوب لیگ برتر، زهر تعارضات خشونت‌آمیز را می‌گیرند و آن را به «کری‌خوانی» تقلیل می‌دهند (برومبرژه، ۱۳۹۲).

تحلیل کیفی «فنون بدن» (Mauss, 1934) در این سه میدان، نشان‌دهنده پیوندی عمیق میان فضای زیسته (Landscape) و الگوهای حرکتی ورزشکاران است. بر این اساس، به‌نظر می‌رسد در ترکمن صحرا، غلبه استعاری «دشت» و پیشینه زیست کوچ‌نشینی، نوعی «هیتوس افقی» را بازتولید می‌کند؛ جایی که در اسب‌سواری و حتی والیبال (با تأکید بر سرعت و پوشش فضا)، بدن در جست‌وجوی فتح تداومی افق و پیمایش مسافت است. در مقابل، در مازندران، کشتی تجسمی از «دیالکتیک بدن و خاک» است. در اینجا، فنون بدن بر محور «قدرت عمودی» (از زمین‌کنند و به زمین‌زدن) استوار است که به‌لحاظ نمادین با تجربه تاریخی کار سنگین جنگل‌زدایی و کشاورزی در زمین‌های ناهموار پیوند دارد؛ در این الگو، بدن نه در پی پیمایش مسافت، بلکه در پی اثبات ثبات و غلبه بر نیروی جاذبه زمین (خاک) است. اما در گیلان، فوتبال به‌مثابه یک «تکنیک جمعی بدن» با زیست‌بوم آبی-جلگه‌ای سازگار شده است. لغزندگی زمین (ناشی از رطوبت و باران) و ساختار شالیزار (که مستلزم همکاری گروهی و چابکی در محیط‌های سیال است)، نوعی از کنش بدنی را ایجاد می‌کند که در آن «همکاری

تیمی» و «سیالیت حرکتی» بر قدرت انفجاری فردی غلبه دارد. از این منظر، بدن فوتبالیست گیلک، برخلاف ایستایی پهلوانی در مازندران، بدنی «ارتباطی و شبکه‌ای» است که در پیوند با شرایط محیطی (باران و زمین گل‌آلود) معنایی متفاوت از کنش ورزشی را اجرا می‌کند. مشاهدات میدانی نشان می‌دهد فوتبال در گیلان صرفاً یک ورزش وارداتی یا مدرن نیست، بلکه در منطق فرهنگی محلی بازتعبیر شده است. بدن فوتبالیست و هوادار گیلانی بدنی است که به زمین خیس، لغزندگی، استقامت در باران و بازی در شرایط دشوار خو گرفته است. این ویژگی‌ها در گفتار هواداران و روایت‌های محلی، به‌عنوان نشانه‌هایی از «سرسختی»، «تاب‌آوری» و «کار جمعی» ستایش می‌شوند؛ ارزش‌هایی که ریشه در تاریخ معیشت کشاورزی و زیست در اقلیم مرطوب دارند.

رقابت‌های محلی، به‌ویژه در قالب دربی‌های گیلانی موسوم به «ال‌گیلانو»، صحنه‌ای فشرده برای بازنمایی تمایزهای درون‌منطقه‌ای است. این تمایزها اغلب نه قومی به‌معنای کلاسیک، بلکه محلی-فضایی هستند و در تقابل‌هایی چون بندر/شهر، دریا/جلگه یا مرکز/حاشیه صورت‌بندی می‌شوند. در این میدان، مرزهای نمادین از خلال شعارها، رنگ‌ها، روایت‌های تاریخی تیم‌ها و بدن‌های به‌هم‌فشردهٔ هواداران ترسیم می‌شود.

بدن هوادار در گیلان، بدنی است فعال، پرصدا و مشارکت‌جو. ایستادن‌های طولانی، فریادزدن، حرکت‌های هماهنگ و حتی شوخی‌ها و طعنه‌های جمعی، همگی بخشی از اجرای هویت محلی‌اند. این بدن‌ها در لحظهٔ مسابقه، فردیت خود را تا حد زیادی به جمع واگذار می‌کنند و در قالب «ما»یی موقتی اما پر قدرت ظاهر می‌شوند. همین جمع‌شدگی بدنی است که امکان می‌دهد رقابت‌های شدید، اغلب در چهارچوبی نمادین و کنترل‌شده باقی بمانند.

نکتهٔ مهم آن است که فوتبال گیلان، با وجود شدت هیجان و گاه تنش، کمتر به گسست‌های پایدار اجتماعی منجر می‌شود. شکست و پیروزی، اگرچه با احساسات شدید همراه‌اند، اما در نهایت در منطق آیینی رقابت هضم می‌شوند. این ویژگی نشان می‌دهد که میدان فوتبال، به‌مثابهٔ نوعی نظم هنجاری غیررسمی عمل می‌کند؛ نظمی که در آن تفاوت‌ها دیده می‌شوند، اغراق می‌شوند و تخلیه می‌شوند، بی‌آنکه به تعارض‌های ساختاری تبدیل شوند.

از این منظر، فوتبال در گیلان را می‌توان شکلی از مدیریت نمادین تفاوت‌های محلی دانست؛ میدانی که بدن‌های گیلک از خلال آن، تعلق مکانی و هویت جمعی خود را در قالبی معاصر و

قابل مشاهده اجرا می‌کنند. بدن گیلک در میدان فوتبال، بدنی است که نه قدرت خام کشتی‌گیر مازندرانی را بازنمایی می‌کند و نه وقار سوارکار ترکمن را، بلکه بر همکاری، دوام، انعطاف و حضور جمعی تأکید دارد. همین تمایز بدنی و اجرایی است که نشان می‌دهد چگونه یک ورزش واحد می‌تواند در بسترهای فرهنگی متفاوت به حامل معانی هویتی گوناگون بدل شود.

با کنار هم گذاشتن سه بستر ترکمن، مازندران و گیلان، روشن می‌شود که ورزش در شمال ایران نه عرصه‌ای یکنواخت، بلکه مجموعه‌ای از میدان‌های متکثر است که هریک شیوه خاصی از بدن‌مندی، رقابت و اجرای هویت را ممکن می‌سازند. تفاوت‌های قومی و محلی در این میدان‌ها نه سرکوب می‌شوند و نه به تعارض آشکار می‌انجامند، بلکه در قالب رقابت‌های نمادین و آیینی سامان می‌یابند.

در مجموع، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ورزش در هر سه بستر قومی به‌عنوان میدانی برای اجرای هویت عمل می‌کند، اما شیوه این اجرا بسته به زمینه فرهنگی متفاوت است. بدن‌های قومی در میدان رقابت، نه تنها حامل تفاوت، بلکه ابزار گفت‌وگوی نمادین میان گروه‌ها هستند. رقابت ورزشی، با تبدیل تعارض‌های بالقوه به کنش‌های قاعده‌مند، امکان هم‌زیستی و مدارا را در چهارچوبی اجتماعی فراهم می‌سازد.

همچنین مطالعه میدانی حاضر نشان داد رسانه (تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی) نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند:

۱. برجسته‌سازی تفاوت: رسانه با نمایش آیین‌های خاص هواداری (مثل موسیقی محلی در ورزشگاه‌ها)، هویت‌های متمایز را به رسمیت می‌شناسد.

۲. ادغام در کلیت: هم‌زمان، با قراردادن این تیم‌ها در جدول «لیگ برتر خلیج فارس» و پخش سرود ملی قبل از بازی، این تکثیر را در وحدت ملی حل می‌کند.

به‌عبارت دیگر، اگر براساس نظریهٔ دبور، جهان مدرن «جامعهٔ نمایش» است، در ایران این نمایش ورزشی کارکردی حیاتی برای تخلیهٔ هیجان‌های قومی دارد. استادیوم فضایی است که در آن می‌توان با صدای بلند به زبان مادری فریاد زد، لباس محلی پوشید و بر طبل کوبید، بدون آنکه این کنش‌ها تهدیدی امنیتی تلقی شود. بنابراین، رسانه در اینجا نه یک ناظر بی‌طرف، بلکه یک «برساخت‌گر فعال» است. بدون وساطت رسانه، کشتی لوچو در حد یک بازی محلی باقی می‌ماند و سوگ صابر کاظمی تنها یک غم خانوادگی بود. رسانه با قاب‌بندی

این رویدادها (Whannel, 1992) به قومیت‌ها «صدا» می‌دهد و به آن‌ها اجازه می‌دهد تا سرمایه فرهنگی خود (ورزش) را به سرمایه نمادین ملی تبدیل کنند. (Bourdieu, ۱۹۶۷; Geertz, ۱۹۹۰; ۱۹۷۳)

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد میدان ورزش همواره یک تیغ دولبه است؛ همان‌طور که در مطالعات مرتبط با بازی‌های تراکتور تبریز دیده می‌شود، گاه می‌تواند به بستری برای بازتولید تنش‌های سیاسی تبدیل شود. اما در مورد شمال ایران، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که به دلیل درهم‌تنیدگی فرهنگی-تاریخی طولانی‌مدت این سه قوم، تعارضات بیشتر خصلت «رقابت آیینی» و «کری‌خوانی» به خود می‌گیرند تا تقابل امنیتی. به عبارت دیگر، ورزش در شمال ایران، مکانیسمی پیچیده برای «هویت‌یابی» است.

برای ترکمن‌ها، والیبال ابزار «دیده‌شدن» و خروج از حاشیه است (گذار از طرد به ادغام). برای مازنی‌ها، کشتی تداوم اسطوره‌های باستانی در قالب مدرن است (تداوم سنت). برای گیلک‌ها، فوتبال زبانی برای بیان تکرر داخلی و رقابت‌های درون‌استانی است (مدیریت تضاد). بنابراین، رسانه و ورزش، در پیوند و درهم‌تنیدگی با یکدیگر، «مرزهای قومی» را نه به‌عنوان دیوارهای جداکننده، بلکه به‌عنوان خطوطی برای تعامل و گفت‌وگوی فرهنگی بازتعریف می‌کنند.

توضیح بیشتر آنکه، پژوهش حاضر با تمرکز بر میدان ورزش در شمال ایران نشان داد ورزش را نمی‌توان صرفاً به‌عنوان فعالیتی بدنی، سرگرمی جمعی یا بازتابی از ساختارهای اجتماعی فهم کرد. ورزش، در بسترهای قومی مورد مطالعه، به‌مثابه میدانی اجتماعی، نمادین و اجرایی عمل می‌کند که در آن هویت‌های قومی از خلال بدن‌مندی، رقابت و فرهنگ هواداری بر ساخته و بازتعریف می‌شوند. مرزهای هویتی در این میدان، نه به‌صورت ثابت و ازپیش‌داده، بلکه به‌شکلی موقعیتی، سیال و وابسته به زمینه‌های فرهنگی و زیست‌محیطی ظاهر می‌شوند.

یافته‌های پژوهش نشان داد که اگرچه ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها در یک جغرافیای نسبتاً نزدیک به یکدیگر زیست می‌کنند، اما شیوه‌های اجرای هویت قومی در میدان ورزش، به‌طور معناداری متفاوت است. در ترکمن‌صحرا، بدن ورزشی در پیوند با حافظهٔ ایلاتی،

حرکت در دشت و رابطه خاص با طبیعت معنا می‌یابد و والیبال مدرن در کنار اسب‌سواری سنتی، امکان تلفیق انتخاب‌گرایانه سنت و مدرنیته را فراهم می‌کند. در مازندران، کشتی به‌عنوان میدانی اخلاقی عمل می‌کند که در آن بدن قوی تنها زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که مهار شده، مسئول و منطبق با ارزش‌های پهلوانی باشد. در گیلان، فوتبال و فرهنگ هواداری پیرامون آن، به‌ویژه در رقابت‌های محلی، عرصه‌ای برای بیان تمایزهای محلی - فضایی و تجربه کار جمعی در زیست‌بومی مرطوب و بارانی فراهم می‌آورد.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد ورزش در هر بستر قومی، منطبق فرهنگی خاص خود را بازتاب نمی‌دهد، بلکه در همان منطبق بازتعبیر و بومی‌سازی می‌شود. از این منظر، ورزش نه نیرویی همگن‌ساز و یکسان‌کننده و نه عرصه‌ای خنثی است؛ بلکه میدانی است که در آن فرهنگ‌های محلی، عناصر مدرن را به‌شیوه‌ای گزینشی جذب می‌کنند و از خلال آن، هویت خود را به‌روز می‌سازند. بدن‌های قومی در میدان رقابت، حامل این فرایند تلفیق‌اند: بدن‌هایی که هم حافظه تاریخی را حمل می‌کنند و هم درگیر سازوکارهای معاصر رقابت‌اند.

به‌لحاظ نظری، این پژوهش نشان می‌دهد مفهوم مرزهای نمادین هویت، آن‌گونه که در انسان‌شناسی قومیت صورت‌بندی شده است، در میدان ورزش به‌صورت اجرایی و قابل مشاهده درمی‌آید. مرزهای «ما» و «دیگران» نه فقط در گفتار، بلکه در ژست‌ها، حرکات بدن، شیوه‌های تشویق، اخلاق رقابت و حتی در نحوه تجربه شکست و پیروزی ترسیم می‌شوند. این یافته بر اهمیت بدن‌مندی در مطالعه قومیت تأکید می‌کند و نشان می‌دهد هویت قومی بیش از آنکه صرفاً گفتمانی باشد، تجربه‌ای زیسته و بدنی است.

از منظر روش‌شناختی، مقاله حاضر نشان می‌دهد که انسان‌شناسی ورزش می‌تواند ابزاری قدرتمند برای مطالعه قومیت در جوامع چندقومی باشد. میدان ورزش، به‌دلیل ماهیت آیینی، رقابتی و جمعی خود، امکان مشاهده فشرده و شفاف‌تری از فرایندهای هویتی را فراهم می‌کند؛ فرایندهایی که در سایر عرصه‌های اجتماعی ممکن است پراکنده، پنهان یا سیاسی شده باشند. در این معنا، ورزش به‌عنوان «آزمایشگاهی اجتماعی» عمل می‌کند که در آن می‌توان منطق‌های هویتی را در حال عمل مشاهده کرد.

نکته مهم دیگر آن است که یافته‌های پژوهش بر کارکرد صلح‌آمیز و تنظیم‌گر ورزش در مدیریت تفاوت‌های قومی تأکید دارند. رقابت‌های ورزشی، با تبدیل تعارض‌های بالقوه به

کنش‌های نمادین و قاعده‌مند، امکان بیان تفاوت‌ها را بدون ورود به خشونت مستقیم فراهم می‌آورند. این ویژگی، ورزش را به یکی از معدود میدان‌هایی بدل می‌کند که در آن تمایز قومی می‌تواند هم‌زمان دیده شود، اغراق شود و مهار شود. از این منظر، ورزش نه نفی‌کنندهٔ تفاوت، بلکه بستری برای هم‌زیستی مبتنی بر مدارا است.

درنهایت، پژوهش حاضر پیشنهاد می‌کند که مطالعهٔ قومیت در ایران معاصر نیازمند توجه بیشتر به میدان‌های به‌ظاهر «غیرسیاسی» همچون ورزش، بدن و فرهنگ هواداری است. این میدان‌ها، به‌دلیل پیوندشان با زندگی روزمره، احساسات جمعی و نظم‌های هنجاری غیررسمی، نقش مهمی در بازتولید یا بازتعریف هویت‌های قومی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر گامی در این مسیر است و امید دارد که راه را برای مطالعات انسان‌شناختی بیشتر دربارهٔ نسبت میان بدن، ورزش و قومیت در ایران هموار سازد.

منابع

- آقامحسینی، کیوان (۱۴۰۲). «برساخت و بازنمایی هویت قومی در آوازهای فوتبال؛ مطالعهٔ موردی: شعارهای هواداران تیم تراکتور تبریز». *هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی*. ۲۸(۱). ۵۷-۶۸.
- الهی، علیرضا؛ نوری‌نقده، هادی؛ اکبری یزدی، حسین (۱۴۰۱). «پیش‌بینی‌کننده‌های جامعه‌شناختی انگیزش هواداران فوتبال (مطالعه موردی: باشگاه تراکتورسازی)». *مدیریت ورزشی*. ۱۴(۲). ۱۵۰-۳۳.
- قزل‌ایاق، ثریا (۱۳۸۳). *فرهنگ بازی‌ها و ورزش‌های ایران*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- مختاری، ابراهیم (۱۳۸۱). *میراث پهلوانی*. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- صدر، حمیدرضا (۱۳۷۹). *روزی روزگاری فوتبال*. تهران: نشر چشمه.
- رحمانی خلیلی، احسان؛ صفویان، سید میلاد (۱۳۹۸). «تبیین جامعه‌شناختی پدیده هولیگانسیم تماشاگران فوتبال (مورد مطالعه: تماشاگران مسابقات فوتبال شهر تهران)». *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*. ۲۶(۸۶). ۱۵۶-۱۲۳.
- رحمتی، محمدمهدی (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی خشونت ورزشی: بررسی هواداران فوتبال*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجادی، سید نصرالله (۱۳۸۸). *مدیریت سازمان‌های ورزشی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail (1965). *Rabelais and His World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Blanchard, Kendall (2012). *An Introduction to the Anthropology of Sport*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bromberger, Christian (1995). "Football as World-View and as Ritual". *French Cultural Studies*. 6(18). 293–311.
- Cornelissen, Scarlett; Swart, Kamilla (2006). "The 2010 Football World Cup as a Political Construct: The Challenge of Making Good on an African Promise". *Sociology*. 54(2_suppl).
- Debord, Guy (1967). *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Elias, Norbert, & Dunning, Eric (1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (3rd ed.). London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2014). *What Is Anthropology?* London: Pluto Press.
- Frank, Sybille; Steets, Silke (eds.) (2010). *Stadium Worlds: Football, Space and the Built Environment*. London/New York: Routledge.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hammersley, Martyn, & Atkinson, Paul (2007). *Ethnography: Principles in Practice* (3rd ed.). London: Routledge.
- Hassanzadeh, Alireza (2013). *Rituality and Normativity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hassanzadeh, Alireza (2019). "Iranian Women, Inside or Outside of the Stadium? An Anthropological Study on Female Representation of National Identity in Iran". *Journal of Sociology of Social Institution* (English Article). 5(12). 73–100.
- Hassanzadeh, Alireza; Karimi, Somayeh (2010). "The Formation of Non-state Normative Orders and the Rituals of Pilgrimage". *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*. 5(3). 287–298.
- Karimi, Somayeh (2013). *Ethnicity and Normativity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Mauss, Marcel (1973 [1934]). "Techniques of the body". *Economy and Society*. 2(1). 70–88.
- Rabino, Hyacinth Louis (1917). *Les provinces caspiennes de la Perse: Le Guilan*. Paris: Ernest Leroux.
- Spradley, James P. (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tomlinson, Alan (2007). *Sport and Leisure Cultures*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- Whannel, Garry (1992). *Fields in Vision: Television Sport and Cultural Transformation*. London: Routledge.

مقاله پژوهشی

دانشگاه به مثابه پنجره‌ای برای مشارکت اجتماعی؛ مطالعه

دختران دانشجو در دانشگاه ایلام

خدیجه کشاورز^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۵

چکیده

این پژوهش با رویکرد کیفی و مبتنی بر مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته است و اهداف، انگیزه‌ها، و تجربه زیسته ۱۷ دانشجوی دختر دانشگاه ایلام درمورد تحصیل در دانشگاه را بررسی می‌کند. داده‌ها با روش تحلیل مضمون، تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد ورود به دانشگاه برای اغلب دختران مشارکت‌کننده امری «مسلم و بدیهی» تلقی می‌شود که کمتر مورد پرسش قرار می‌گیرد. دانشگاه علاوه بر نقش آموزشی، برای آنان کارکردهایی همچون کسب پرستیژ اجتماعی، تجربه استقلال فردی، شکل‌گیری هویت، و افزایش اعتمادبه‌نفس دارد. با این حال، محدودیت‌های بازار کار و بی‌کاری گسترده زنان تحصیل‌کرده موجب می‌شود چشم‌انداز شغلی دانشجویان دختر، مبهم و ناامیدکننده به نظر برسد. دانشگاه برای بسیاری از آنان «پنجره‌ای برای مشارکت اجتماعی» و گسترش تعاملات میان‌فردی است. تجربه محیط خوابگاهی و فعالیت در تشکل‌های دانشجویی به رشد فردی و اجتماعی آنان یاری رسانده است. از سوی دیگر، دانشگاه به مثابه فضای مختلط، نخستین فرصت تعامل با جنس مخالف را برای دختران فراهم کرده اما هم‌زمان سیاست‌های رسمی تفکیک جنسیتی و هنجارهای محافظه‌کار جامعه، تجربه آنان را با فشار، محدودیت، و بازتولید کلیشه‌های جنسیتی همراه ساخته است. در مجموع، دانشگاه با وجود محدودیت‌ها بستری مهم برای بازتعریف نقش‌ها و هویت‌های جنسیتی دختران محسوب می‌شود و هم‌زمان تناقض میان امکان‌های رهایی‌بخش و سازوکارهای بازتولید تبعیض جنسیتی را آشکار می‌سازد.

کلمات کلیدی: تشکل‌های دانشجویی، تعاملات دانشجویی، دختران دانشجو، دانشگاه ایلام.

۱ استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات زنان، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.

۱. مقدمه و طرح مسئله

توده‌ای شدن تحصیلات دانشگاهی در دو دههٔ اخیر به‌ویژه حضور پررنگ زنان در دانشگاه‌ها، پیامدهای اجتماعی و فرهنگی گوناگونی داشته است. با وجود انتقاد از گسترش دانشگاه‌ها، پایین آمدن کیفیت تحصیلات دانشگاهی و بی‌ارتباط بودن تحصیلات دانشگاهی با زمینه‌های اشتغال، بی‌کاری گستردهٔ دانش‌آموختگان دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی و به‌ویژه بی‌کاری دانش‌آموختگان زن، همچنان اقبال به دانشگاه در میان فارغ‌التحصیلان دبیرستانی دختر بسیار بالاست. براساس گزارش‌های آماری، بی‌کاری زنان تحصیل‌کرده بیش از دو برابر مردان تحصیل‌کرده است. در سال ۱۴۰۰، بی‌کاری جمعیت فارغ‌التحصیل آموزش عالی در کل کشور ۱۳/۶ درصد بوده است. سهم مردان از این میزان بی‌کاری ۹/۷ درصد و سهم زنان ۲۲/۸ درصد است (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۰: ۴).

اقبال دختران برای ورود به دانشگاه، خود را در سهم بالای دختران در میان متقاضیان کنکور نشان می‌دهد؛ در نوبت دوم کنکور ۱۴۰۴، از میان ۸۲۲ هزار داوطلب، به‌جز در گروه آزمایشی ریاضی، در سایر گروه‌ها زنان بیش از ۶۸ درصد متقاضیان رشته‌های دانشگاهی را تشکیل می‌دادند (ایسنا، ۲۷ تیر ۱۴۰۴). از سوی دیگر، پژوهش‌های نگرش‌ها و رفتار دانشجویان نشان می‌دهد که معدل دیپلم زنان دانشجوی، بالاتر از معدل مردان دانشجوی است ولی زنان کمتر از مردان از رشته تحصیلی خود رضایت دارند (سراج‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۶-۷۶). به‌نظر می‌رسد اگرچه دختران معدل بالاتری دارند و در تحصیل موفق‌تر هستند، چشم‌انداز آنان به بازار کار محدودتر است و تصور می‌کنند پس از فارغ‌التحصیلی به زمان بیشتری نیاز دارند تا شغل مناسب پیدا کنند. از سوی دیگر، زنان دانشجوی بیش از مردان به دانشجوی بودن خود افتخار می‌کنند (همان: ۹۰). این یافته‌ها نشان‌دهندهٔ اشتیاق بیشتر دختران به حضور در دانشگاه با وجود موانع موجود بر سر راه اشتغال آنان در آینده است.

هر دانشجوی با مجموعه‌ای از انتظارات، تصورات، و انگیزه‌ها وارد دانشگاه می‌شود؛ انتظاراتی که تنها به یادگیری علمی محدود نمی‌شوند بلکه ابعاد متنوعی همچون استقلال فردی، مدیریت زندگی روزمره، شکل‌گیری دوستی‌ها و تعاملات اجتماعی، تجربهٔ زندگی خوابگاهی، گذران اوقات فراغت و حتی کسب اعتبار اجتماعی را در بر می‌گیرند (کوثری و

خوشنام، 1396). تمرکز ما در این پژوهش جست‌وجوی دلایل اقبال دانشجویان زن به دانشگاه است. پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از:

1. اهداف دختران از ورود به دانشگاه چیست؟
2. چگونه دانشگاه امکان مشارکت اجتماعی را برای دختران فراهم می‌کند؟
3. تجربه دختران از نخستین مواجهه با محیط مختلط دانشگاهی چیست و چه چالش‌هایی به‌همراه دارد؟

2. پیشینه پژوهش

جنسیت به طبقه‌بندی‌های اجتماعی (زنانه و مردانه) و به‌بیانی دقیق‌تر «روابط ساخت‌یافته اجتماعی و فرهنگی بین زنان و مردان» معنا می‌شود. جنسیت مفهومی است که به ساخت سیاسی و اجتماعی تفاوت دو جنس مربوط بوده و تعاملی و سراسری است و در تمام حوزه‌های اجتماعی عمل می‌کند. تعریف لور برنی¹ از جنسیت چهار بُعد دارد:

1. جنسیت یک برساخت است: این بُعد در مخالفت با ذات‌گرایی بر جامعه‌پذیری در شکل‌بخشیدن به هویت جنسیتی تأکید می‌کند. در این‌جا جنسیت به مفهوم عادت‌وارهٔ پیر بردیو نیز مربوط است که شامل قضاوت‌ها و رفتارهای ماست که به زنان و مردان نقش‌های اختصاصی نسبت می‌دهیم: مادری، ازخودگذشتگی، احساساتی‌بودن، و رماتیسم برای زنان؛ مردانگی، شجاعت، و فنی‌بودن برای مردان. آموزش، رسانه‌ها، نهادها، خانواده، فضای عمومی، و ... به نظامی که بر روابط اجتماعی دو جنس حاکم است شکل می‌دهند.
2. بُعد چشم‌انداز ارتباطی: لور برنی، زنان و زنانگی را هم‌چون محصول رابطهٔ اجتماعی با مردان می‌داند. بنابراین ممکن نیست یک جنس بدون رجوع به جنس دیگر مطالعه شود.
3. وجود رابطهٔ قدرت: به‌نظر لور برنی، ارزش‌گذاری نظام‌مند مذکر به‌ضرر مؤنث وجود دارد. به‌علاوه یک نظام هنجاری وجود دارد که انحراف از جنسیت را تنبیه می‌کند؛ برای مثال برای یک مرد امکان ندارد که بدون تمسخر دیگران لباس زنان را بپوشد یا این‌که قابل فهم نیست که زنی نخواهد بچه‌دار شود. داشتن روابط جنسی متعدد برای مردان ارزش تلقی می‌شود و برعکس، زنانی که روابط جنسی متعدد دارند، تحقیر می‌شوند (Bereni, 2011).

1. Laure Bereni

۴. گره‌گاه: جنسیت دربرگیرندهٔ دیگر روابط قدرت هم‌چون طبقه، نژاد، و گرایش جنسی است. برای فهم آنچه افرادِ قرارگرفته در تقاطع، چندین نوع تبعیض از سر می‌گذرانند، باید نگاه تک‌عاملیتی را کنار گذاشت و به این پرسش پاسخ داد که چگونه جنسیت در کنار دیگر ساختارهای نابرابرساز، راه‌طرد و سرکوب را هموارتر می‌کند. در واقع، تعلق افراد به گروه‌های اجتماعی، قومی، مذهبی، نژادی، جنسی، و جنسیتی متفاوت موجب کنش و واکنش روابط اجتماعی با یکدیگر می‌شود که در تحلیل نابرابری علیه زنان باید دیده شوند.

درک این نکته مهم است که نظم جنسیتی،

با تحمیل دیدگاهی جهان‌شمول از سلطه‌حمایت می‌کند و جایگاه سلطه‌گران را بدیهی می‌نمایاند و درنهایت نظم جنسیتی را چونان نظم طبیعی جلوه می‌دهد. نظم جنسیتی برساخته‌ای فرهنگی است و عیناً در ذهنیت عاملان اجتماعی نهادینه می‌شود و به‌شکل بخشی از نظم طبیعی چیزها جلوه می‌یابد (ناصری‌راد، ۱۴۰۰: ۵).

مریام دیوید^۱ در کتاب *فمینیسم، جنسیت و دانشگاه‌ها: سیاست، شور و پداگوژی*^۲ به بررسی زندگی صدها دانشمند زن در سه دورهٔ متفاوت قرن بیستم می‌پردازد و تلاش می‌کند نشان دهد چگونه جنبش فمینیستی وارد دانشگاه‌ها شد و موقعیت زنان در دانشگاه را تغییر داد. او معتقد است گرچه تعداد دانشجویان زن در دانشگاه‌ها افزایش پیدا کرده است، اما این امر به‌معنای پایان نابرابری نیست. برای مثال، زنان هنوز در مقام‌های ارشد دانشگاهی کمتر هستند. او با توجه به تجربهٔ زیستهٔ زنان نشان می‌دهد که ورای آمار و ارقام، زنان در حین تحصیل و تدریس در دانشگاه با چه چالش‌هایی مواجه‌اند؛ تبعیض، انتظارات جنسیتی در بیرون و درون دانشگاه، کمبود الگوهای زنانه برای الهام‌بخشی و دیدن خود به‌عنوان دانشمند یا محقق. به‌نظر او رویکرد کمی و استفاده از شاخص‌ها در آموزش نئولیبرالی، وضعیت تبعیض علیه زنان را پنهان می‌کند. وقتی تمرکز بر آمار است (به‌عنوان مثال تعداد دانشجویان زن)، به کیفیت تجربه، جایگاه، امکان پیشرفت، و موانع غیررسمی در وضعیت زنان توجهی نمی‌شود.

دیوید به‌صراحت می‌نویسد: «رویکرد کمی، نابرابری‌های جنسیتی مداوم در تجربهٔ دانشجویان را مخفی می‌کند، جایی که زنان هنگام تحصیل و جست‌وجوی شغل با تبعیض

1 Miriam E. David

2 *Feminism, gender and universities: Politics, passion and pedagogies*

مواجه‌اند» (David, 2014). همچنین او معتقد است ورود زنان به دانشگاه یکی از پیشران‌های تغییرات اجتماعی و سیاسی است؛ دانشگاه برای زنان نه فقط محل یادگیری بلکه عرصه‌ای برای تجربه فمینیسم، شکل‌گیری هویت، نقد، و تعامل با قدرت است (همان).

مادلین آرنوت^۱ جامعه‌شناس انگلیسی در فصل ششم کتاب *بازتولید جنسیت: جستارهای انتقادی درباره نظریه آموزشی و سیاست‌های فمینیستی*^۲ به نسبت جنسیت و آموزش عالی می‌پردازد و توضیح می‌دهد که ورود زنان به دانشگاه به معنای پایان نابرابری جنسیتی نیست. به نظر او دانشگاه‌ها همچنان محیط‌هایی جنسیت‌زده هستند که ساختارها، فرهنگ و سیاست‌هایشان بازتولیدکننده هنجارهای مردسالارانه‌اند. او تأکید می‌کند که نگاه صرف به آمار ثبت‌نام زنان و مردان در دانشگاه، تصویر واقعی از فرصت‌ها و موانع زنان را نشان نمی‌دهد. در دانشگاه‌ها رشته‌ها غالباً به «زنان» و «مردانه» تقسیم می‌شوند و تجمع زنان بیشتر در رشته‌های علوم انسانی و هنر و تجمع مردان در رشته‌های فنی - مهندسی است. جنسیتی‌شدن رشته‌ها تحت تأثیر فشارهای اجتماعی، انتظارات خانواده، و سیاست‌های آموزشی شکل می‌گیرد.

آرنوت اصطلاح «سقف شیشه‌ای» را برای دانشگاه هم به کار می‌برد و تأکید می‌کند که زنان در مقاطع بالاتر و مدیریت دانشگاه کمتر دیده می‌شوند. فرصت‌های پژوهشی، رهبری پروژه‌ها، و ارتقاء شغلی برای زنان محدودتر است. این محدودیت‌ها گاهی به شکل «نرم» و غیرآشکار است، مثلاً کمتر شدن حمایت از دختران در پروژه‌های تحقیقاتی یا ارائه کمتر رشته‌های علم، فناوری، مهندسی و ریاضیات (STEM)^۳ به دختران. از سوی دیگر، او به پتانسیل مقاومت و تغییر در دانشگاه نیز اشاره می‌کند. به نظر او گروه‌های دانشجویی، انجمن‌های علمی زنان، برنامه‌های حمایتی، و فضای آموزشی انتقادی می‌توانند بازتولید جنسیت را محدود کنند (Arnot, 2020).

در زمینه اهداف دانشجویان از ورود به دانشگاه و معنای ذهنی آنان از تحصیلات دانشگاهی چندین پژوهش در ایران به انجام رسیده است. اعتمادی‌فر (۱۳۹۶) در کتاب *دانشگاه از منظر دانشجویان* به سراغ چند دانشگاه دولتی شهر تهران رفته و با رویکرد کیفی و به‌کارگیری ابزار

1 Madline Arnot

2 *Reproducing Gender: Critical Essays on Educational Theory and Feminist Politics*

3 Science, technology, engineering, and mathematics (STEM)

مصاحبه، دیدگاه فعالان دانشجویی را پیرامون جنبه‌های گوناگون دانشگاه محل تحصیل آن‌ها بررسی کرده است. بنابر نتایج تحقیق، آن‌ها دانشگاه را صرفاً محیطی برای درس خواندن و فعالیت‌های علمی نمی‌دانند، حتی اگر دانشجویی تنها برای مدرک گرفتن پا به آنجا گذاشته باشد. دانشگاه فضایی است برای به دست آوردن تجربه‌های تازه از خلال تعامل با دیگران و افزایش شناخت و کسب مهارت‌هایی معطوف به خود. قواعد عمل غیررسمی، فعالیت‌های دانشجویی، نخستین تعاملات با جنس مخالف، در کنار شبکهٔ روابط و منافی که میان کنشگران اصلی یعنی اساتید، دانشجویان، و بدنهٔ بوروکراتیک شکل می‌گیرد، بر دیگر دوره‌های زندگی افراد سایه می‌اندازد.

کوثری و خوشنام (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل پدیدارشناسی معنای ذهنی دانشجو از دانشگاه» نشان می‌دهند که برقراری ارتباط با سایر دانشجویان، ایجاد اکیپ‌های دوستانه و تعاملات با جنس مخالف و افرادی از شهرهای دیگر، فرهنگ‌های مختلف و گذران اوقات فراغت و زمان‌های خارج از کلاس درس با آن‌ها، از جمله ادراکات بسیاری از دانشجویان بوده است. دانشجویان می‌خواهند با ورود به دانشگاه بزرگ و جامع در پایتخت، پایگاه اجتماعی خود را بالاتر ببرند و کسب اعتبار کنند.

فراستخواه (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «تجربه‌های زیسته و ادراک شدهٔ دانشجویان (مطالعهٔ موردی یک دانشگاه ایرانی)» با رویکردی کیفی به مطالعهٔ دانشجویان در یکی از دانشگاه‌های شهر تهران می‌پردازد. نتیجهٔ پژوهش که از مصاحبه با ۲۵ دانشجوی این دانشگاه حاصل شده است، نشان‌دهندهٔ توصیفی سیستماتیک از ادراک زیسته‌شدهٔ دانشجو دربارهٔ دانشگاه ایرانی است و نشان می‌دهد تصویر اجتماعی دانشگاه در دل و دیدهٔ دانشجویان مخدوش و مناقشه‌آمیز شده است. دانشجویان مشارکت‌کننده در تحقیق به دانشگاه آمده‌اند اما نه فقط با اذهان بلکه با بدن‌ها و انواع نیازها و احساسات، شور و شوق زندگی، بازی و شادی، هویت و مشارکت و تشکیل اجتماعات و سایر آمال و آرزوهایشان. آن‌ها دانشگاه را نه صرفاً برای تحصیل بلکه به مثابهٔ یک کلپ اجتماعی نیز می‌بینند. به نظر فراستخواه این انتظاری است که گویا کم‌تر برآورده شده و حس تبعیض به وضوح در دانشجویان دیده می‌شود.

به‌طور کلی، تحقیقات بالا نشان می‌دهند که گرچه با توجه به نظرات دانشجویان می‌توان از پایین بودن کیفیت تدریس اساتید، رکود در تشکلهای علمی - سیاسی دانشگاه،

رضایت‌بخش نبودن وضعیت خدمات رفاهی، مطلوب ارائه‌نشدن تسهیلات فرهنگی، تفریحی، و آموزشی و به‌طور کلی پویانبودن فضای عمومی دانشگاه سخن گفت اما این میدان در کشوری با مختصات اجتماعی - سیاسی ایران همچنان تأثیرات پررنگ و چه‌بسا ماندگار خود را بر ایده‌ها و سبک زندگی دانشجویان می‌گذارد.

آنچه پژوهش ما را متفاوت می‌کند، نقدی است که بر نادیده‌گرفتن یا کم‌اهمیت‌پنداشتن جنسیت در اغلب پژوهش‌ها به‌ویژه تحقیقات انجام‌شده در ایران وارد می‌دانیم. گویی جنسیت پاسخگویان هیچ اثر خاصی بر تجربه آنان از دانشگاه ندارد یا می‌شود از آن چشم پوشید، حال آنکه هرگز نمی‌توان ادعا کرد جنسیت، مقوله‌ای کم‌اهمیت‌تر از رشته، خوابگاهی بودن، نوع دانشگاه، وضعیت شغلی، و تأهل به‌شمار می‌آید. اساساً بسیاری از تجربه‌های زیسته دوران دانشجویی، از فیلتر زنانگی / مردانگی عبور می‌کنند. از این‌رو، پرداختن به اهداف دانشجویان دختر از ورود به دانشگاه اهمیت مضاعفی می‌یابد.

۳. روش پژوهش

رویکرد روش‌شناختی پژوهش حاضر، رویکردی کیفی است. به‌قول بلیکی، «روش‌های کیفی بیش‌تر با توصیف‌های استدلالی، کشف معناها، و تفسیرهای کنشگران اجتماعی سروکار دارند» (بلیکی، ۱۳۸۴: ۳۰۱). از آنجاکه در پرسش‌ها و اهداف اصلی پژوهش حاضر نیز به‌دنبال کشف و تفسیر ذهنیت دانشجویان دربارهٔ تحصیل در دانشگاه هستیم، رویکرد کیفی ظرفیت‌های غنی‌تر و وسیع‌تری را در اختیار محقق می‌گذارد. در این پژوهش ابزار اصلی گردآوری اطلاعات مصاحبه عمیق نیمه‌ساخت‌یافته با دانشجویان دانشگاه ایلام است. انتخاب دانشگاه ایلام به‌دلیل قرارگرفتن این دانشگاه در منطقه‌ای محروم و مرزی از یک‌سو و اهمیت حضور دختران در آن دانشگاه بود. دانشگاه ایلام دانشگاهی نسبتاً جدید است و در دو دهه اخیر توسعه زیادی یافته و حضور دختران در این دانشگاه از میانگین حضور دختران در دانشگاه‌های کل کشور بیش‌تر است. یکی از تعهدات پژوهشی نگارنده، پرهیز از مرکز‌محوری است که بر بسیاری از پژوهش‌های علوم اجتماعی سایه افکنده است زیرا هرکدام از میدان‌های پژوهش در گستره ایران یافته‌های غنی‌ای برای ما فراهم می‌کنند تا به درکی عمیق‌تر از جنسیت در آموزش عالی دست یابیم.

تکنیک اصلی تحلیل در این روش، تحلیل تماتیک یا مضمون است. مضمون یا تم، مبین اطلاعات مهمی دربارهٔ داده‌ها و سؤالات تحقیق است و تاحدی معنی و مفهوم و الگوی موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها را نشان می‌دهد. مضمون، الگویی است که در داده‌ها یافت می‌شود و حداقل به توصیف و سازماندهی مشاهدات و حداکثر به تفسیر جنبه‌هایی از پدیده می‌پردازد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۹). شعور متعارف، ارزش‌های محقق، جهت‌گیری‌ها، سؤالات تحقیق، و تجربهٔ محقق دربارهٔ موضوع در نحوهٔ شناخت مضامین تأثیر می‌گذارد. از آنجاکه تحلیل مضمون، تحلیلی کیفی است، پاسخ روشن و صریحی برای این وجود ندارد که مقدار داده‌های مناسب و مورد نیاز — که دلالت بر وجود مضمون یا اطلاق آن کند — چقدر است. بنابراین مضمون، لزوماً به معیارهای کمی بستگی ندارد بلکه به این بستگی دارد که تا چه حد به نکتهٔ مهمی دربارهٔ سؤالات تحقیق می‌پردازد (همان).

در این پژوهش ما با ۱۷ دانشجوی در دانشگاه ایلام به‌صورت آنلاین مصاحبه کرده‌ایم. ما از تمام امکانات در دسترس برای تنوع‌بخشی به مشارکت‌کنندگان و دستیابی به یافته‌های متنوع استفاده کرده‌ایم. در مصاحبه‌های آخر با داده‌های جدیدی مواجه نبودیم و بنابراین بعد از انجام ۱۷ مصاحبه، تصمیم به قطع مصاحبه‌ها گرفتیم. هر مصاحبه بین ۷۵ تا ۹۰ دقیقه زمان برده است. مصاحبه‌ها از طریق واتساپ و اسکایپ انجام شده و تمامی مصاحبه‌ها روی لپ‌تاپ ضبط و سپس پیاده‌سازی شده‌اند. در برخی مصاحبه‌ها نیز بعد از خواندن مصاحبه برای تدقیق بهتر یافته‌ها دوباره با مصاحبه‌شوندگان تماس گرفته‌ایم. مصاحبه‌ها در بازهٔ زمانی ۵ اسفند ۱۳۹۹ تا ۲۶ اردیبهشت ۱۴۰۰ انجام گرفته‌اند. مسن‌ترین مشارکت‌کننده ۳۴ سال و جوان‌ترین مشارکت‌کننده ۲۰ سال سن داشته است. برای حفظ گمنامی مشارکت‌کنندگان نام آنان در این پژوهش تغییر یافته است. جدول شمارهٔ ۱ مشخصات جمعیت‌شناختی مشارکت‌کنندگان در پژوهش را نشان می‌دهد:

جدول ۱. مشخصات مشارکت‌کنندگان در پژوهش

ردیف	نام مستعار	سن	مقطع تحصیلی و رشته	شغل	وضعیت تأهل	محل اقامت
۱	فربیا	۳۳	دانشجوی دکترای شیمی	مدرس حق‌التدریس در دانشگاه	مجرد	شهر دانشگاه
۲	نازنین	۲۴	دانشجوی ارشد میکروبیولوژی	دانشجو	متاهل	شهر دانشگاه
۳	شیرین	۲۷	فارغ‌التحصیل ارشد ریاضی	معلم غیرانتفاعی	مجرد	شهر دانشگاه
۴	آرزو	۳۰	دانشجوی ارشد جامعه‌شناسی	ویزیتور شرکت	---	شهر دانشگاه
۵	صدیقه	۲۲	دانشجوی ارشد ادبیات عرب	دانشجو و خانه‌دار	متاهل	شهر دانشگاه
۶	طاهره	۲۳	دانشجوی مهندسی برق	تدریس خصوصی	مجرد	شهر دانشگاه
۷	پروانه	۲۹	دانشجوی ارشد کشاورزی	فعالیت پروژه‌ای در دانشگاه	مجرد	خوابگاهی
۸	افسانه	۲۵	دانشجوی ارشد ریاضی	معلم قراردادی دبستان	مجرد	شهر دانشگاه
۹	نقیسه	۲۹	دانشجوی ارشد زبان‌شناسی	دانشجو و خانه‌دار	متاهل و دارای فرزند	شهر دانشگاه
۱۰	مهلا	۲۵	دانشجوی ارشد بیوشیمی	دانشجو	مجرد	شهر دانشگاه
۱۱	هاجر	۳۴	دانشجوی دکترای فلسفه	مدرس حق‌التدریس در دانشگاه خود	مجرد	شهر دانشگاه
۱۲	سیما	۲۴	دانشجوی ارشد شیمی	دانشجو و خانه‌دار	متاهل	خوابگاهی
۱۳	زهرا	۲۵	دانشجوی ارشد اقتصاد توسعه	دانشجو	نام‌زد کرده	خوابگاهی

محل اقامت	وضعیت تأهل	شغل	مقطع تحصیلی و رشته	سن	نام مستعار	ردیف
خوابگاهی	مجرد	دانشجو	دانشجوی کارشناسی گیاه‌پزشکی	۲۳	مریم	۱۴
خوابگاهی	مجرد	دانشجو	دانشجوی کارشناسی فیزیک	۲۰	غزال	۱۵
ساکن تهران	متأهل	دانشجو	دانشجوی دکتری شیمی	۳۲	پریناز	۱۶
خوابگاهی	مجرد	دانشجو	دانشجوی کارشناسی الاهیات	۲۱	معصومه	۱۷

۴. یافته‌های پژوهش

در میان روایت‌های دانشجویان مشارکت‌کننده در این پژوهش با مضامین مختلفی مواجه شدیم: برای بخش مهمی از مشارکت‌کنندگان ادامهٔ تحصیل در دانشگاه از همان سنین کودکی به «امری مسلم و قطعی» تبدیل شده است و دانشگاه‌رفتن گزینه‌ای حتمی پیش‌روی اغلب فارغ‌التحصیلان دبیرستانی است. دانشگاه «جایی برای اعلام حضور در جامعه» است؛ فضایی برای «به‌فعل درآمدن استعدادها»، «تحصیل در رشتهٔ خوب و پیدا کردن شغل خوب» و «افزایش توانمندی‌های اجتماعی» است. برای بخش مهمی از مشارکت‌کنندگان در این پژوهش دانشگاه همچنان برای فرد دانشگاه‌رفته «پرستیژ اجتماعی» به‌همراه دارد و به فرد «شخصیت و جایگاه اجتماعی» می‌بخشد. از سوی دیگر، دانشگاه برای برخی فضایی برای جوانی کردن است. برای برخی نیز دانشگاه فضایی برای «سرگرمی و گرفتن مدرکی» است که شاید در دنیای پیچیدهٔ امروز دری را به رویشان بگشاید. امیدی که برای بخش مهمی از دانشجویان در مواجهه با بازار کار بسته و اقتصاد نابه‌سامان رنگ می‌بازد.

۴-۱. مسلم تلقی شدن تحصیل در دانشگاه از دوران کودکی

برای بیش‌تر مشارکت‌کنندگان آمدن به دانشگاه امری بدیهی بوده است. مسیری که باید طی شود و در ضرورت عبور از این مسیر چون و چرایی نکرده‌اند، هرچند بخشی از آنان وقتی به مسیر طی شده نگاه می‌کنند به این موضوع نقد دارند. بخشی با تکیه بر تجربهٔ خود، عمر

طی شده در دانشگاه را ثمربخش نمی‌دانند. بخش دیگری هم گرچه در مجموع از حضور در دانشگاه خرسندند ولی با نگاه به بخش مهمی از هم‌کلاسی‌های خود آن‌ها را فاقد انگیزه و هدف لازم برای تحصیل می‌دانند.

آرزو دانشجوی کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی در دانشگاه ایلام است. او که در دبیرستان رشته تجربی خوانده است در زمان کنکور نتوانسته رتبه لازم برای رشته‌های پزشکی یا پیراپزشکی را کسب کند و در رشته مهندسی کشاورزی دانشگاه پیام‌نور پذیرفته می‌شود. از آنجاکه هیچ علاقه‌ای به رشته کشاورزی نداشته است، انصراف می‌دهد، دوباره کنکور می‌دهد و در رشته جامعه‌شناسی دانشگاه ایلام پذیرفته می‌شود؛ رشته‌ای که از آن بسیار راضی است و خود را متعلق به آن می‌داند. او در مورد دلیلش برای آمدن به دانشگاه می‌گوید:

ببینید دانشگاه آمدن من دوتا جنبه داشت. من در یک خانواده‌ای بودم که شما به محض اینکه دیپلمت را می‌گرفتی آماده کنکور می‌شدی و مثلاً همه خانواده منتظر بودند که ببینند نتیجه کنکور چه می‌شود. نظام مقایسه‌ای بود که دختر فلانی کجا قبول شد؟ پسر فلانی کجا؟ حتماً باید دانشگاه قبول می‌شدم و اگر نمی‌شدم برچسب خنگ می‌خوردم. برچسب اینکه تو درس بخوان نیستی. این جور برچسب‌ها را به ما می‌زدند. یک جنبه دیگر هم این بود که خودم خیلی علاقه به این داشتم که تحصیل را ادامه بدهم و استاد دانشگاه بشوم. یعنی یکی از علایق من این بود (مصاحبه با آرزو، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

مهلا در دانشگاه ایلام ابتدا در دوره کاردانی و بعد کارشناسی رشته دامپزشکی تحصیل کرده است و در زمان مصاحبه دانشجوی فوق‌لیسانس بیوشیمی (یکی از رشته‌های مرتبط با دامپزشکی) دانشگاه تبریز است. او که در تمام دوره راهنمایی و دبیرستان در مدارس خاص نمونه و سپس فرزندان تحصیل می‌کرده است، ناگهان در مقطع پیش‌دانشگاهی از درس خواندن سرخورده می‌شود. فضای رقابتی شدید و کمرنگ‌شدن دوستی بین هم‌کلاسی‌ها او را از درس خواندن زده می‌کند. بنابراین در کنکور رتبه خوبی نمی‌آورد. او هم در مورد دلیلش برای رفتن به دانشگاه می‌گوید: «من به خاطر خانواده و اینکه همه باید برن دانشگاه و همه باید کنکور بدن، کنکور می‌دادم» (مصاحبه با مهلا، ۷ اسفند ۱۳۹۹).

نازنین دانشجوی کارشناسی‌ارشد رشته میکروبیولوژی دانشگاه ایلام است. او تمام دوران راهنمایی و دبیرستان در مدارس فرزندان تحصیل کرده است. در مقطع کنکور دوست بسیار

نزدیک و هم‌کلاسی‌اش خودکشی می‌کند و او نمی‌تواند رتبه‌ای که از خود انتظار داشت را کسب کند. باوجود اینکه اگر انتخاب رشته می‌کرد می‌توانست در رشته‌های پیراپزشکی قبول شود ولی به امید قبولی در رشتهٔ پزشکی، سال اول انتخاب رشته نمی‌کند. سال دوم رتبهٔ کنکور از سال اول بدتر می‌شود ولی از آنجاکه در خود توان ماندن بیش‌تر پشت کنکور را نمی‌دید، در رشتهٔ بهداشت محیط پذیرفته می‌شود، هرچند که علاقه و شناختی از این رشته نداشتند. البته با تلاش، شاگرد اول کلاس می‌شود و با سهمیهٔ معدل در فوق‌لیسانس به رشتهٔ میکروبیولوژی راه می‌یابد. او هم در مورد تمایل به ورود به دانشگاه می‌گوید:

اصل دانشجوی بودن جزو واجبات بود، جزو انتخاب‌هات نبود. به‌رحال ما رشته‌مون را انتخاب می‌کردیم اما اصل اینکه باید درس را ادامه بدیم اصلاً یک چیزی بود که حل شده بود و من نمی‌توانستم به این فکر کنم که هیچ‌وقت وارد دانشگاه نشوم (مصاحبه با نازنین، ۵ اسفند ۱۳۹۹).

۴-۲. دانشگاه برای کسب دانش، پرستیژ، کار

هدف اصلی تأسیس نهاد دانشگاه، آموزش دانش تخصصی است. باوجود همهٔ انتقادات، همچنان در ایران نهاد اصلی آموزش دانشگاه است. آرزو دانشجوی کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه ایلام از تأثیر بالای دانشگاه به‌ویژه رشتهٔ جامعه‌شناسی بر خود می‌گوید. او از تأثیر اساتیدی می‌گوید که فضای غالب را به‌چالش کشیده بودند. تعاملات او در دانشگاه باعث اعتمادبه‌نفس او و توان ابراز خود شده است:

یعنی من یک تولدی دارم که سال ۷۰ بوده که به دنیا آمدم و تولد دیگری دارم که سال ۹۳ بوده که دانشگاه ایلام قبول شدم. واقعاً زندگی من دو قسمت شده. همیشه این سؤال در ذهن من هست، اگر رشته‌ای به اسم جامعه‌شناسی نبود، من چه‌کار می‌کردم؟ من را آن استادهایی ساختند که خیلی خودشان در محدودیت بودند، که خیلی ایزوله بودند، که خودشان در مقابل ساختار بودند. شاید بگویم خیلی مدیون دوتا استادم هستم تا خودِ دانشگاه. بی‌انصافی است اگر مجموعاً جواب بدهم و بیاورم در یک دسته. حالا رئیس دانشگاه هم خیلی سهم داشت. چون محیط دانشگاه را برای من بازتر کرد. توانستم بیش‌تر حرف بزنم، بیش‌تر بشنوم. ولی آن سهمی که آن دو استاد داشتند حقیقتاً و انصافاً بقیه نداشتند. کارکنان دانشگاه یا فضای دانشگاه نداشتند (مصاحبه با آرزو، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

در مورد تأثیر دانشگاه بر ذهنیت و نگرش دانشجویان آن‌گونه که دوچ و جرارد (۱۹۹۵) به‌نقل از گیوموند، (۱۹۹۸) می‌گویند، می‌توان بر عوامل هنجاری و اطلاعاتی تأکید کرد. در جامعه‌پذیری دانشگاهی، عوامل اطلاعاتی با محتوای کلاس‌ها و عوامل هنجاری با گروه هم‌سالان یا تطبیق با هنجارهای گروه هم‌سالان ارتباط دارند. در طول تحصیل دانشجویان علوم اجتماعی به‌شکل مداوم با نظریه‌ها، مفاهیم، و گزاره‌هایی سروکار دارند که تأکید اصلی آن‌ها بر اهمیت شرایط اجتماعی و محدودیت‌هایی است که محیط اجتماعی یا سیاسی بر رفتارهای انسان تحمیل می‌کند. این نوع دانش با کاهش گرایش به نسبت‌دادن عامل مشکلات به فرد و سرزنش او همراه است (گیوموند، ۱۹۹۸: ۲۳۷ به‌نقل از کشاورز، ۱۳۹۵: ۹۳). در اینجا از گفته‌های آرزو می‌توان چنین برداشت کرد که تحصیل در علوم اجتماعی به او ابزارهایی برای فهم بهتر موقعیت خود در جامعه، به‌عنوان زن، داده است و هم فضای هنجاری و ارتباطات او به‌ویژه با برخی از اساتیدش به او مهارت‌هایی داده است تا بشنود و شنیده شود. منظور از دانش در اینجا هم دانش به‌معنای محتوای رشته است که برخی از علوم از جمله علوم اجتماعی در اختیار فرد قرار می‌دهد و به او امکان بازاندیشی در آموخته‌هایش را می‌دهد و هم دانش فرهنگی است که فرد به‌واسطه فضای هنجاری دانشگاه، مهارت زیستن در یک فرهنگ را به‌دست می‌آورد.

باوجود عمومی‌شدن تحصیلات دانشگاهی در ایران و علی‌رغم بحث‌هایی که حول توده‌ای شدن دانشگاه و کاهش پرستیژ دانشگاه می‌شود، همچنان مسئله پرستیژی که دانشگاه به دانش‌آموختگانش می‌دهد در میان بخش مهمی از مشارکت‌کنندگان از جذابیت‌های ورود به دانشگاه است. این پرستیژ به‌ویژه از طرف کسانی که کم‌تر به دیگر منابع قدرت دستیابی دارند، مطالبه می‌شود. برای برخی از مشارکت‌کنندگان تحصیل در دانشگاه و مدرک دانشگاهی جایگاه اجتماعی فرد را بالا می‌برد و به او منزلت و پرستیژ می‌بخشد.

معصومه، دانشجوی رشته‌الهیات، از ناامیدی‌اش برای دستیابی به شغلی مناسب سخن می‌گوید. به‌نظر او اساتید نیز به این ناامیدی دامن می‌زنند: «اساتید ما می‌گویند درس بخوانید، تلاش کنید؛ اما به آینده شغلی امیدوار نباشید. برای منزلت خودتان درس بخوانید» (مصاحبه با معصومه، ۱۰ اسفند ۱۳۹۹).

هاجر دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی است. او برخلاف بیش‌تر مشارکت‌کنندگان با علاقه و شناخت به رشته فلسفه اسلامی آمده است و می‌گوید گرچه در علاقه به تحصیل، کار و

شغل چندان دغدغه‌اش نبوده است، اما شخصیت و جایگاهی که دانشگاه به فرد می‌دهد برایش جذاب بوده است:

والله یک دغدغه‌ای که من داشتم، مخصوصاً در مورد فلسفه، سؤالاتی در ذهن من بود و کلاً از دوران نوجوانی خیلی به دین و مسائل دینی علاقه‌مند بودم و می‌خواستم بیش‌تر وارد بشم؛ هم در فلسفه و هم عرفان و احساس می‌کردم دانشگاه می‌تواند این راه را برای من باز بکند و شغل و اینها هم زیاد مدنظر من نبود و بیش‌تر علاقه به دانستن را دنبال کردم. واقعاً علاقه‌مند بودم به دانشگاه و آن شخصیتی که به آدم می‌دهد هم برای خودش و هم جایگاهی که در اجتماع پیدا می‌کند (مصاحبه با هاجر، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

هاجر از دانشگاه انتظار دارد مکان پژوهش و علم‌ورزی باشد، هرچند از فضای علمی دانشگاه ایلام راضی نیست. میزان مطالعهٔ دانشجویان در رشته خودش را بسیار کم می‌داند: الان من از فضای علمی خیلی راضی نیستم؛ مخصوصاً در دوران کارشناسی. یعنی اصلاً نمی‌بینی که دانشجویی کتاب دستش باشد. دانشجو یا فقط موبایل دستش هست یا در کافه نشسته یا در سلف و یا در پارک و این فقط الان نیست. درحالی‌که باور من این بود و هست که دانشگاه جای علم است، ترم اول ارشد بودم که مقالهٔ من چاپ شد و این برای من مقدس است و دوست دارم که دانشگاه این‌طوری باشد. دانشگاه جای تفریح هم هست. مثلاً دوست هستیم، جوانیم، می‌گیم، می‌خندیم. ولی دانشگاه یعنی کتاب. یعنی رفتن دنبال تحقیق ولی می‌بینم که خیلی کم است. حداقل دانشگاه ما این‌طوری است. دانشگاه‌های دیگر را خبر ندارم (همان).

پروانه، دانشجوی کارشناسی‌ارشد گیاهان زینتی و اهل یکی از شهرستان‌های استان ایلام، نیز تحصیلات دانشگاهی را هم چنان موجب کسب جایگاه اجتماعی می‌داند:

اگر بخواهی در محیطی وارد بشی، خود اون محیط به اینکه تو چه مدرکی داری یا چه سطح سواد داری [واکنش متفاوتی نشان می‌دهد]. تحصیلات خیلی روی روابط تأثیر می‌گذاره. حالا برای اینکه بتونی در اجتماع جایگاهی داشته باشی باز هم کمک‌کننده است (مصاحبه با پروانه، ۹ اسفند ۱۳۹۹).

دلیل علاقهٔ او به ادامهٔ تحصیل در دانشگاه قبل از هرچیز پیداکردن موقعیت بهتر در بازار کار است. او می‌گوید درس‌خواندن را دوست دارد و می‌خواهد در دانشگاه به سوادش اضافه شود. علاقه‌مند است تا بعد از فوق‌لیسانس هم به درسش ادامه دهد و از آن مهم‌تر یافتن شغل است:

واقعاً می‌دانید در ایران با مدرک دیپلم اگر بخواهی کاری که دوست داری را انتخاب کنی نمی‌شه. خب مسلماً یک دلیلش این بود که یک کار خوب پیدا بکنم. یکی دیگه هم اینکه من چون از ابتدا بچه درس‌خوانی بودم واقعاً دنبال این بودم که سوادم بره بالا، شاید مدرک هم کنارش باشه. ولی برای خود من سواد مهمه که به صرف مدرکی که می‌گیری در اندازه همون هم سواد داشته باشی. الان هم خیلی‌ها می‌گن که مقطع دکترا نرو، دنبال کار باش. ولی من باز هم چون اون حرص و طمع را دارم که برم مقاطع بالاتر و چیز بیش‌تری یاد بگیرم هدفش رو دارم که تا دکترا ادامه بدم. اولش فکر می‌کردم من یک کارشناسی بگیرم می‌تونم کار داشته باشم و ادامه تحصیل بدم. دنبال کارهای دولتی هم بودم. متها تلاش کردم در زمینه حرفه خودم کارآفرینی بکنم. اگر نمایشگاه گلی بوده زدم، کار تحقیقاتی بوده، همکاری با استادها بوده و این‌جوری یک منبع درآمدی هم داشته باشم. بیش‌تر هدفم کار بود (همان).

۳-۴. دانشگاه به‌عنوان پنجره حضور اجتماعی

برای بیش‌تر مشارکت‌کنندگان دختر ما دانشگاه جایی است که فرصت حضور اجتماعی به آن‌ها می‌دهد. این موضوع در مورد دخترانی پررنگ‌تر می‌شود که از خانواده‌هایی برابریه‌اند که در آن‌ها روابط زن و مرد بیش‌تر برپایه فرادستی مرد و فرودستی زن استوار است. در دهه‌های اخیر با عمومی‌شدن تحصیلات عالی، دخترانی از طبقات فرودست و با سرمایه فرهنگی پایین هم توانستند به دانشگاه راه یابند. هرچند انتظار بخش مهمی از این دختران از دانشگاه جایی است که قرار است مهارت‌های حرفه‌ای به آنان آموزش داده شود و استعدادهای آنان در آن شکوفا شود، اما طی مواجه‌شدن با دانشگاهی که در آموزش این مهارت‌ها ناتوان است و با درک این واقعیت که بازار کار پس از فارغ‌التحصیلی برای اغلب دختران بسته باقی خواهد ماند، اهمیت ابعاد اجتماعی و فرهنگی دانشگاه پررنگ‌تر می‌شود.

شیرین که به‌تازگی از پایان‌نامه ارشد خود در رشته ریاضی دانشگاه ایلام دفاع کرده است و کاری کم‌درآمد به‌عنوان معلم در یکی از دبستان‌های غیرانتفاعی شهر ایلام دارد، در مورد انتظارش از دانشگاه می‌گوید:

من از همان اول فکر می‌کردم دانشگاه جایی است که قرار است واقعاً [در آن] رشد کنم. دوست داشتم استعدادهایی که در وجود خودم می‌دیدم در دانشگاه به اجرا دربیاید. خیلی به

کارهای فرهنگی و اجرایی علاقه داشتم. یعنی دیدگاهی که من از اول داشتم می‌دانستم که در دانشگاه می‌توانم آن‌ها را عملی کنم. بعد دانشگاه را معمولاً به این دید نگاه می‌کردم، یک جایی برای اعلام حضور در جامعه. در سنین کودکی خیلی اهداف مهم‌تری داشتم. فکر می‌کردم که قرار است یک رشتهٔ خیلی خوب قبول بشوم و مستقیم با همان رشته یک شغل خاصی را پیدا بکنم ولی واقعیتش خیلی تلاش نکردم دیگر. آن رشته‌ای که به قول خودمان برایم گرفت همان رشته را انتخاب کردم و وارد دانشگاه شدم. در همان رشته هم سعی کردم دانشجوی خوبی باشم، در حد معدل متوسطی داشته باشم و در کنارش خیلی به فعالیت‌های فرهنگی در دانشگاه علاقه داشتم و این خیلی برای من لذت‌بخش بود (مصاحبه با شیرین، ۱۳ اسفند ۱۳۹۹).

پروانه محیط دانشگاه ایلام را در مقایسه با دانشگاه پیام نور بسیار بهتر ارزیابی می‌کند. او علاوه بر دانشگاه، محیط خوابگاه را در استقلال خود بسیار مؤثر می‌داند. او در مورد انتظارش از دانشگاه به‌عنوان بستر تعاملات اجتماعی می‌گوید:

واقعاً تأثیرگذار بود. اینکه ما از خانواده مستقل بودیم، چون خوابگاهی بودیم؛ من خیلی استقلال پیدا کردم. حالا بحث کارهای بانکی‌ام بود. نمی‌دانم. اگر می‌خواستم کاری بکنم فقط خودم بودم. یا همین ارتباط اجتماعی هم ما مدام در ارتباط بودیم. هم‌کلاسی بود، گروه داشتیم. کارهایی که با هم انجام می‌دادیم. گلخونه بود، مزرعه بود. یا ارتباط با استادها مون (مصاحبه با پروانه، ۹ اسفند ۱۳۹۹).

صدیقه دانشجوی ارشد رشتهٔ ادبیات عرب است. او شخصیتی راضی و سازگار دارد. دانشگاه برای او محیط بزرگ‌تری بوده است که امکان داشتن ارتباطات اجتماعی را برای او فراهم کرده است. او از دختری کم‌حرف و خجالتی به شخصیتی اجتماعی‌تر تبدیل شده است و این‌ها را از مزایای دانشگاه می‌داند:

خیلی جالب بود برام که ببینم دانشگاه چطوریه، سر دربیارم. بتونم روی پای خودم بایستم، بتونم تحصیلاتم را ادامه بدم و خب کلاً یک جذاییتی برام داشت و خدا رو شکر هم خوب بود. من راستش را بخواهید قبلاً خیلی کم صحبت می‌کردم. ولی خب الان تأثیر دانشگاه واقعاً برام مشهود هست و راحت‌تر می‌تونم ارتباط برقرار کنم، حرف بزنم، صحبت کنم در جمع، در دانشگاه. چون ناخودآگاه این جو کلاس و دانشگاه یک طوری است که باید حرف بزنی، باید صحبت کنی. ارتباط برقرار کنی و خب خیلی تأثیر خوبی روی من داشت. یعنی ناراضی نیستم

از اینکه رفتم دانشگاه و خیلی هم خوشحالم. همان‌طور که فکر می‌کردم، همان‌طور هم شد. خیلی خوب بود برای من (مصاحبه با صدیقه، ۷ اسفند ۱۳۹۹).

صدیقه رشد فردی خود را مدیون حیات تشکلی است. تقریباً همه کسانی که در تشکل‌های دانشجویی دانشگاه ایلام عضویت دارند، از تأثیر مثبت این تشکل‌ها بر زندگی خود می‌گویند. برای بیش‌تر آنان، تشکل‌ها فرصت‌هایی برای ارتباط، رشد و همفکری بوده است. احساس ارزشمندی، امکان حضور در اجتماع، اعتمادبه‌نفس ناشی از فعالیت‌های اجتماعی، احساس مؤثر بودن، جزئی از یک کل بودن و تعلق خاطر، به‌دست آوردن استقلال و انسجام فکری، رسیدن به ثبات فکری و عملی، مصمم‌شدن در فعالیت‌ها، علاقه‌مندشدن به تعاملات اجتماعی مزایایی است که مشارکت‌کنندگان ما در توضیح نقش فعالیت‌های تشکلی خود ذکر می‌کردند.

مریم به‌گفته خودش دختر درس‌خوانی بوده است ولی در کنکور نتوانسته رتبه خوبی بیاورد. بنابراین سال اول که بهداشت محیط در شهری دور قبول شده، انصراف داده و دو سال از کنکور محروم بوده است. دو سال بعد هم در کنکور نتوانسته رشته خوبی که می‌خواسته قبول شود و به رشته گیاه‌پزشکی در دانشگاه ایلام راضی شده اما آشنایی با بسیج و تشکل‌های مذهبی او را وارد وادی‌ای کرده است که بسیار به او اعتماد و امید بخشیده است:

تجربه خیلی خوبی بود. تأثیر مثبتی در من داشت و احساس پیشرفت می‌کنم و دیگران هم دارند این را احساس می‌کنند. می‌گن مریم از وقتی که رفت دانشگاه آپدیت بود، آپدیت‌تر شد، به‌روزرسانی شد. این خوبه. می‌گم آره برید ولی هرکسی بتونه جوزه نشه. می‌گم وقتی برید توی دانشگاه جوهای مختلفی وجود داره. بستگی داره به خودت که کدوم طرف بری (مصاحبه با مریم، ۱ اردیبهشت ۱۴۰۰).

سیما دانشجوی کارشناسی‌ارشد شیمی دانشگاه ایلام و اهل دزفول است. او در کانون‌های مذهبی دانشگاه فعال است و می‌گوید دانشگاه دید او را باز کرده است و توانمندی‌هایش را بیش‌تر کرده است:

می‌تونم بگم تغییرات خیلی زیادی داشتم از خیلی از جنبه‌ها. از نظر شخصیت خودم خیلی مستقل شدم و اینکه دانشگاه در بعضی از زمینه‌ها دید من را باز کرد. مثلاً در همین مسئله ازدواج به من خیلی کمک کرد که بتونم با دید بهتری انتخاب بکنم و موفق باشم در این عرصه. و همین مشارکت‌م در فعالیت‌های فرهنگی روی من خیلی تغییرات ایجاد کرد؛ از من

آدمی ساخت که بتونه مسئولیت قبول کنه. حالا مسئولیت کاری، مسئولیت کار فرهنگی و مسئولیت‌پذیر شدم، دقیق‌تر شدم در واقع. برنامه‌ریزیم در زندگی خیلی بهتر شده (مصاحبه با سیما، ۲۱ اسفند ۱۳۹۹).

او زندگی خوابگاهی و کار تشکلی را در تغییراتش مؤثر می‌داند:

همان که در خوابگاه بودم و یک شهر دیگه بودم و دور بودم در یک بخشش خیلی مؤثر بود. استقلالم در این مسئله بیش‌تر بود و جو دوستانم که نزدیک‌ترین‌ها بودند به من در اون‌جا و بچه‌هایی بودند که در کار فرهنگی با من بودند، بودن در کنار اون‌ها، مطالعاتی که با هم داشتیم، کارگاه‌هایی که با هم شرکت می‌کردیم، برنامه‌هایی که با هم برنامه‌ریزی می‌کردیم با هدف‌هایی که خودمان داشتیم، اون‌ها خیلی تأثیرگذار بود (همان).

برخی، تشکل‌ها را فضایی برای یادگیری و کسب تجربه توصیف می‌کردند. باید توجه داشت که اغلب مشارکت‌کنندگان ما یا در انجمن‌های علمی مربوط به رشته‌های خود فعالیت می‌کردند و یا در تشکل‌های وابسته به نهاد رهبری، بسیج، جامعهٔ اسلامی و کانون‌های سیاسی و مذهبی مرتبط با این تشکل‌ها. بنابراین بیش‌تر روایت‌هایی که در اینجا نقل می‌شود متعلق به دانشجویانی است که در تشکل‌های مذهبی و سیاسی متعلق به طیف‌های محافظه‌کارتر حکومت فعال‌اند. این دانشجویان از پیامدهای مثبت این تشکل‌ها بر زندگی خود می‌گفتند. این که کار در تشکل موجب شده دانشجویان حقوق بیش‌تری برای خود قائل باشد و جایگاه او در دانشگاه را برتری بخشیده است. برخی از آن‌ها بیان می‌کردند که دختر مستقل‌تر و قوی‌تری شده‌اند و در تعاملات اجتماعی، اعتمادبه‌نفس بیش‌تری دارند. باین‌حال، خوانش‌های فردگرایانه و محافظه‌کارانه تشکل‌های مذهبی دانشگاه ایلام در نگاه دانشجویان به مقوله جنسیت و اذعان به تبعیض نقش پررنگی بازی می‌کنند و این دختران به‌واسطهٔ خوانش‌های رایج رسمی از دین که نابرابری‌های کنونی درمورد زنان را یا توجیه می‌کنند یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهند، حساسیت جنسیتی کمی داشتند.

۴-۴. تجربهٔ محیط مختلط

دانشگاه برای بخشی از مشارکت‌کنندگان ما فضایی برای تجربهٔ روابط میان‌جنسیتی و شناخت بیش‌تر از همدیگر است. شناختی که می‌تواند آنان را برای زندگی آینده آماده‌تر کند. در اغلب

مصاحبه‌ها یکی از دستاوردهایی که دختران برای حضور خود در دانشگاه برمی‌شمردند، فراهم شدن نوعی زمینه امن و مناسب برای آشنایی با مردان بود؛ امری که با سیاست‌های تفکیک جنسیتی اعمال‌شده در سال‌های گذشته با چالش مواجه بوده است.

یکی از مسائل مورد اشاره دانشجویان، فاصله میان دانشگاه خود با دانشگاه‌های تهران است. برخی از دختران دانشجو نیز از رفتار توهین‌آمیز پسران با دختران صحبت می‌کنند؛ پسرانی که نه با دختران حرف می‌زنند و نه به آن‌ها نگاه می‌کنند. برخی دیگر از سطح فکر پایین و خصوصاً نابالغی پسران صحبت می‌کنند؛ نبود آموزش تعامل درست با جنس دیگر و تفکیک جنسیتی تا قبل از دانشگاه باعث می‌شود دانشجویان دختر و پسر در ترم‌های اول دانشگاه دچار چالش ارتباطی شوند؛ نسبت به جنس دیگر نگاه قضاوت‌گر، بدون مدارا، و گاه همراه با تمسخر داشته باشند. غزال، دانشجوی فیزیک در مقطع لیسانس دانشگاه ایلام و اهل شیراز، می‌گوید دودستگی بین آن‌ها که بومی بودند و آن‌هایی که نبودند، شرایط را بدتر می‌کرد.

برخی دیگر از دانشجویان از محیط مختلط هراس داشته‌اند، اما بعداً توانسته‌اند رابطه خود را تنظیم کنند و در نهایت از آشنایی با مردان در محیط دانشگاه خوشحال‌اند. هرچند از روابط موجود میان دختران و پسران در دانشگاه ناخشنودند و بیش‌تر این روابط را پوچ قلمداد می‌کنند. هاجر دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی با وجود نگرانی‌ای که از محیط مختلط داشته است، توانسته رابطه‌اش را با پسران هم‌دانشگاهی تنظیم کند:

من یک جورایی از دانشگاه می‌ترسیدم [به دلیل] بحث پسر و دختر. مثلاً آیا از پشش برمی‌آم که وارد اجتماع جدیدی بشم و با جنس مخالفم ارتباط برقرار بکنم؟ دیدم من می‌تونم و از پشش برمی‌آم و اون ترسم داره فرو می‌ریزه و دست خودم بود که هم علاوه بر اینکه احترام آقایان را نگه دارم مثل بقیه دخترها با اون‌ها برخورد کنم نه خشک و نه فراری و نه خیلی صمیمی و همراه با احترام. این یک نوع تربیت برای من شد (مصاحبه با هاجر، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

نقیسه، دانشجوی کارشناسی‌ارشد زبان‌شناسی دانشگاه ایلام، از نگاه قضاوت‌گری می‌گوید که کوچک‌ترین ارتباط دانشجویی را قضاوت کرده و فشار روانی وارد می‌کرد. فریبا، دانشجوی دکتری شیمی دانشگاه ایلام، روایت می‌کند که دختران مجبور به اتخاذ چهره‌ای جدی هستند تا امکان قضاوت‌های اشتباه را از آنان دور سازد:

قضاوت معطوف به زنان و مردان دربارهٔ یک رفتار یکسان، بسیار متفاوت است. ناچاری بسیار محافظه‌کار باشی تا کم‌ترین حرفی پیش نیاید. ناچار بودم خشن باشم تا حدی و بسیار جدی. متأسفانه در ایران زنان باید تا حد زیادی خودشان را سانسور کنند. پرائرزی بودنم باید با احتیاط‌های بسیار زیاد همراه باشد تا قضاوت نشوم. به هر چیزی چنگ می‌زنند تا داستان بسازند برایت (مصاحبه با فریبا، ۱۰ اسفند ۱۳۹۹).

نتایج پژوهش نشان می‌دهد در میدان دانشگاهی با فرهنگ محافظه‌کارانه به روایت دانشجویان، زنان بیش از هر چیز با جذابیت‌های جنسی تعریف و ارزیابی می‌شوند، چنانچه طاهره، دانشجوی مهندسی برق، می‌گوید:

می‌گفتند فلانی دختر خوبیست، چرا؟ دیدیش چقدر خوشگل بود؟ دیدی چه اندامی داشت؟ دیدی تپیش چه جور بود؟ دیدی قیافه‌اش اصلاً محشر بود؟ چه دختری بود، خدایا! بعد انگار پسرها وقتی یک دختری را تأیید می‌کردند همهٔ گروه‌ها می‌گفتند فلانی را همه تأیید کردند. یکی نمی‌گفت فلانی دختر خوبیه چون به فرض خیلی باسواد بوده، بعضی وقت‌ها دوستم شاگرد اول بود اصلاً پسرها می‌خندیدند بهش. [می‌گفتند] این اصلاً به خودش نمی‌رسه. می‌شینه درس می‌خونه. دختر باید دخترانه رفتار بکنه، به خودش برسه (مصاحبه با طاهره، ۱۳ اسفند ۱۳۹۹).

گرچه دانشگاه محیطی است که حداقل، زمینهٔ ارتباطات اجتماعی را برای اعضایش فراهم می‌کند، اما در غیاب آموزش‌های مبتنی بر احترام میان دو جنس، هنجارهای مردسالار جامعهٔ بزرگ‌تر که مبتنی بر استانداردهای دوگانه در قضاوت رفتارهای شایستهٔ زنان و مردان است، در دانشگاه نیز بازتولید می‌شود. این رفتارها به‌ویژه در دانشگاه‌های خارج از مرکز و در مناطق کمتر توسعه‌یافته رایج‌تر است. در چنین شرایطی روابط دوستانه درون‌جنسیتی باقی می‌ماند و «نسبت به دخترانی که وارد روابط بیناجنسیتی می‌شوند دیدی منفی وجود دارد و از واژهٔ هنجارشکن برای این دسته از دانشجویان استفاده می‌شود؛ زیرا بعضی از رفتارها را پسرانه ارزیابی می‌کنند نظیر سیگارکشیدن، عدم توجه به پوشش مناسب، و تجمع کردن در فضاهای خاص» (فکوهی، ۱۳۹۹، ۴۱۸). نکتهٔ مهم این‌که دانشگاه برنامه‌ای هدفمند و اندیشیده‌شده برای آموزش مهارت‌های بیناجنسیتی به دانشجویان ندارد.

زهره، دانشجوی کارشناسی‌ارشد اقتصاد توسعه، روایت می‌کند که در برخورداری از امکانات تفریحی و فراغتی نه تنها تبعیض جنسیتی آشکاری وجود دارد، بلکه دختران تحت قضاوت‌های هنجاری و در معرض نام‌گذاری‌های طردکننده قرار دارند: «دانشگاه ایلام یک پارک دارد؛ همون روبه‌روی سرویس‌ها. عموماً پسرها می‌رفتن. ما هم می‌رفتیم، بهمون می‌گفتن نیاید! اینجا جای پسرهاست، میان سیگار می‌کشن. یا مثلاً یک گروهی از دخترها می‌رفتن، پسرها دست می‌انداختن. می‌گفتن اینها پارکی‌ان، دخترهای خوب نیستن» (مصاحبه با زهره، اسفند ۱۳۹۹).

به‌نظر دانشجویان مشارکت‌کننده در این پژوهش، دانشگاه از تفکیک جنسیتی میان دانشجویان حمایت می‌کند و بدبینی و فشار ناشی از دیگری‌سازی را تشدید می‌کند. حراست دانشگاه با روابط دوستانه میان دختر و پسر مخالف است و هنگام مشاهده گفت‌وگوی دختر و پسر مداخله می‌کند. به‌روایت دانشجویان این دانشگاه با هنجارهای محافظه‌کارانه، در میان مسئولان دانشگاه هیچ تصویری به‌جز روابط دوست‌دختر/ دوست‌پسری میان دانشجویان دختر و پسر وجود ندارد. به‌بیان دیگر، اگرچه محیط مختلط است اما اختلاط زن و مرد به‌شدت کنترل می‌شود و مراودات زنان و مردان در دانشگاه پذیرفته‌شده نیست.

آرزو، دانشجوی کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه ایلام، این شکل کنترل حراست را ناشی از بی‌اعتمادی به دانشجویان و اهمیت کنترل‌های بیرونی می‌داند:

بین چقدر نقش کنترل درونی در این میدان علم، بی‌رنگ هست که اگر دوتا دختر و پسر کنار هم نشسته‌اند زمان طولانی‌تر از پنج دقیقه شد، سریع برید و اون‌ها رو از هم جدا کنید. این یعنی به کنترل درونی من دانشجو اعتماد ندارند. کنترل فقط بیرونی باشه، با چوب و چماق باشه، این یعنی ممکنه اتفاقی بیفته. در صورتی که شما خودتون هم می‌دونید اگر حرفی هست و هنجارشکنی هست، دو دقیقه هم می‌شود زد. ربطی به تایمش نداره (مصاحبه با آرزو، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

می‌توان به این نکته توجه کرد که یکی از پیامدهای ناخواسته تفکیک جنسیتی، تبعیض است. فضاهای بهتر و امکانات بیشتر به پسران اختصاص می‌یابد و این امر بر احساس طردشدگی و حاشیه‌ای بودن دختران دانشجو می‌افزاید.

۴-۵. رویای آشنایی با همسر آینده

حضور در محیط مختلط و آشنایی با جنس دیگر، فرصت عشق و ازدواج را هم فراهم می‌کند. در میان اغلب دختران، ازدواج همچنان نوعی پاداش اجتماعی تلقی می‌شود. حتی آنان که تحصیلات عالی دارند، ازدواج را نماد موفقیت و احترام می‌دانند. برخی از دانشجویان دختر اذعان می‌کردند که خانواده‌ها از دانشگاه انتظار دارند محلی برای آشنایی با مردان تحصیل‌کرده و ازدواج مطلوب باشد. آرزو، دانشجوی کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی، در مورد اهمیت ازدواج برای دختران در شهر ایلام می‌گوید:

ازدواج برای دختران در شهری مثل ایلام تنها راه ادامهٔ زندگیست و از کودکی برای زنان به‌صورت آرمان و دستاورد درآمده است. به همین سبب عدهٔ فراوانی از دختران، با انگیزهٔ شوهر پیدا کردن به دانشگاه می‌آیند. مسیر بدیلی غیر از ازدواج یا کنار ازدواج برای اغلب دختران به تصویر کشیده نمی‌شود (مصاحبه با آرزو، ۱۴ اسفند ۱۳۹۹).

البته فرصت تحصیل در دانشگاه با شناخت بیشتر و آگاهانه‌تر دربارهٔ ازدواج و زندگی مشترک همراه می‌شود. شیرین که به تازگی از پایان‌نامهٔ ارشد خود در رشتهٔ ریاضی دفاع کرده است، در این مورد می‌گوید: «دانشگاه به من کمک کرد برای مسئلهٔ ازدواج واقع‌بین‌تر شوم... اگر با همان خامی ۱۸ سالگی، وارد دانشگاه نمی‌شدم، شاید تفکر دیگری داشتم. الان جایگاه خودم را بهتر می‌شناسم. البته الان درگیر تصمیم ازدواج هستم...» (مصاحبه با شیرین، ۱۳ اسفند ۱۳۹۹).

افسانه، دانشجوی کارشناسی‌ارشد رشته ریاضی، نیز تجربهٔ مشابهی دارد: من در یک خانوادهٔ آزاد بزرگ شدم... مخصوصاً از زمانی که وارد دانشگاه شدم، نگاهم به ازدواج تغییر کرد. داداشم همیشه می‌گوید با کسی ازدواج کن که قبول کند تو یک دختر آزادی. واقعاً نمی‌خواهم وارد زندگی‌ای بشوم که دغدغه‌ام را بیشتر کند. من دنبال آرامشم... (مصاحبه با افسانه، اسفند ۱۳۹۹).

باین‌حال، همهٔ دختران امکان بازاندیشی در معیارهای خود را ندارند. برای برخی همچنان نظر خانواده مهم‌ترین عامل در انتخاب همسر است. سیما، دانشجوی کارشناسی‌ارشد شیمی، در این باره می‌گوید: «به ازدواج سنتی معتقدم و خودم به‌شکل خواستگاری ازدواج کردم. مهم‌ترین معیارم ایمان و اخلاق طرف مقابل بود. در دانشگاه خواستگاران از میان اعضای

تشکل‌های مذهبی داشتم ولی چون خانواده‌ام تمایلی نداشتند، همه را رد کردم، با اینکه بعضی‌ها مناسب بودند» (مصاحبه با سیمیا، ۲۱ اسفند ۱۳۹۹).

زهرا، دانشجوی کارشناسی‌ارشد اقتصاد توسعه، نگاهی کاملاً مردسالارانه به ازدواج دارد. با اینکه یکی از معیارهایش برای انتخاب همسر را دوست‌داشتن از سوی طرف مقابل ذکر می‌کند، ولی ازدواج برای او هدف اصلی است. از طرفی به‌عنوان یک زن، حق انتخابی ندارد و پسران تصمیم می‌گیرند رابطه را ادامه دهند یا قطع کنند. او حاضر شده با فردی نامزد کند که روحیات متفاوتی با او دارد، چون نمی‌خواهد از قطار ازدواج عقب بماند (مصاحبه با زهرا، اسفند ۱۳۹۹).

مریم، دانشجوی لیسانس گیاه‌پزشکی و فعال در یکی از تشکل‌های مذهبی و سیاسی دانشگاه، که به‌نظر می‌رسد در برخی حوزه‌ها برای خود عاملیت قائل است، مهم‌ترین معیارش برای ازدواج را تفاهم عقیدتی و مذهبی می‌داند. او که مایل است در آزمون کارشناسی‌ارشد شرکت کند و کتاب‌های مورد نیاز برای امتحانش را هم خریده است، در مورد ضرورت ازدواج می‌گوید: «اگر خواستگاری پیش آید که می‌دانم شرایطش خوب است و می‌صرفد با او زندگی کرد، خب چی بهتر از این؟ چون هر دختری بهترین نقشش در خانه است... اگر شوهرم اجازه ندهد درس بخوانم، می‌نشینم خانه. اگر اجازه داد، ادامه می‌دهم» (مصاحبه با مریم، ۱ اردیبهشت ۱۴۰۰). خلاصه یافته‌های پژوهش و کدهای اولیه و مضامین پژوهش در جدول شماره ۲ آمده است.

جدول ۲. کدهای اولیه و مضامین پژوهش

مضمون فراگیر	مضامین اصلی	مضامین فرعی	کدهای اولیه
دانشگاه و دوگانه توانمندسازی - محدودسازی برای دختران	بدیهی بودن تحصیل دانشگاهی	فشار خانواده برای ورود به دانشگاه ساختار آموزش دبیرستان‌های خاص	برچسب خنگ‌بودن در صورت عدم قبولی، مسلم‌بودن دانشگاه بعد از دبیرستان، رقابت بین خانواده‌ها
	دانشگاه به‌مثابه پرستیژ اجتماعی	مدرک به‌عنوان سرمایه فرهنگی امید به بازار کار بهتر	اعتبار مدرک دانشگاهی، ارتقای جایگاه با مدرک دانشگاهی، مطلوبیت کار دولتی، علاقه به

مضمون فراگیر	مضامین اصلی	مضامین فرعی	کدهای اولیه
			یادگیری، ناامیدی از دستیابی به شغل خوب
	دانشگاه به‌عنوان پنجرهٔ مشارکت اجتماعی	افزایش استقلال و مهارت‌های زندگی تمرین حیات انجمنی	رشد مهارت‌های فردی، استقلال به‌دلیل زندگی خوابگاهی، افزایش اعتمادبه‌نفس، افزایش مهارت ارتباط اجتماعی، برقراری ارتباط دوستانهٔ عمیق، تمرین مسئولیت
	تجربهٔ محیط مختلط	آموختن مواجهه با جنس مخالف بازتولید هنجارهای جنسیتی و کنترل نهادی	نخستین مواجهه با جنس مخالف، هراس و فشارهای اجتماعی در روابط، نگرانی از قضاوت دوگانه، تداوم تفکیک جنسیتی، تداوم کلیشه‌های جنسیتی، نقش حراست
	رویای آشنایی با همسر آینده	امکان بازاندیشی در امر ازدواج	فرصت خواستگاری و ازدواج

۶. بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد دانشگاه برای دختران مشارکت‌کننده در پژوهش، چیزی فراتر از نهادی آموزشی است و در بستر اجتماعی و فرهنگی ایران معاصر، کارکردهای متکثر و متناقضی پیدا می‌کند. تحصیل دختران در دانشگاه در میان اغلب خانواده‌های مشارکت‌کنندگان پژوهش به یک «هنجار عمومی» بدل شده است، تا جایی که ورود به دانشگاه نه صرفاً یک انتخاب بلکه ضرورتی اجتماعی و خانوادگی قلمداد می‌شود. این امر ریشه در ساختار رقابتی آموزش متوسطه، نظام کنکور، و همچنین ارزش‌گذاری فرهنگی بر مدرک دانشگاهی دارد. بنابراین، بسیاری از دخترانی که در این پژوهش با آنها مصاحبه شده است، حتی باوجود آگاهی از بحران اشتغال و رکود بازار کار، مسیر تحصیلات عالی را گریزناپذیر می‌دانند.

دانشگاه برای دختران مشارکت‌کننده هم‌چنان منبعی مهم برای کسب منزلت اجتماعی است. مدرک دانشگاهی به‌مثابه سرمایه فرهنگی و نمادی از پیشرفت فردی، جایگاه اجتماعی آنان را ارتقا می‌دهد؛ به‌ویژه در میان طبقات و خانواده‌هایی که دسترسی کمتری به منابع قدرت و ثروت دارند. این منزلت‌یابی اگرچه در بازار کار چندان به‌ثمر نمی‌نشیند، اما به شکل نمادین و فرهنگی در روابط اجتماعی و خانوادگی بازتاب می‌یابد.

برای اغلب مشارکت‌کنندگان ما دانشگاه بستری فراهم کرده است که به ارتباطات، دوستی‌ها، آشنایی‌ها، و فضاهای فرهنگی و فکری شکل بخشیده و در تغییرات فکری آن‌ها مؤثر بوده است. فضای هنجاری دانشگاه نیز در موارد زیادی در این تغییرات نقش داشته است. برخی از دانشجویان پیش از دانشگاه، روابط اجتماعی بسیار محدودی داشته‌اند و از مهارت‌هایی مانند صحبت‌کردن در جمع بی‌بهره بوده‌اند. فضای دانشگاه برای این دسته از دانشجویان فرصت‌هایی برای تعامل و ارتباط با هم‌کلاسی‌ها، استادان، و کارمندان دانشگاه فراهم کرده است. فرصت آموختن مهارت‌های زندگی برای کسانی که در فعالیت‌های انجمنی و تشکلی دانشگاه مشارکت داشته‌اند فراهم‌تر است. به‌نظر می‌رسد دانشگاه فضایی را فراهم کرده است که بخشی از جامعه‌پذیری فرد در آن تداوم یابد. از آن‌جاکه دانشگاه به‌ویژه برای دختران در شهرهای کوچک دور از مرکز، مهم‌ترین بستر مشارکت در زندگی عمومی است به آن‌ها فرصت‌هایی داده است که شاید برای پسران و دختران در شهرهای بزرگ‌تر و در طبقات و قشرهایی با سرمایه فرهنگی و اجتماعی بالاتر، پیش‌تر نیز فراهم بوده است.

پژوهش‌نگرش‌ها و رفتارهای دانشجویان نشان می‌دهد که اگرچه دختران معدل بالاتری دارند و در تحصیل موفق‌تر هستند، چشم‌انداز آنان به بازار کار محدودتر است و تصور می‌کنند پس از فارغ‌التحصیلی به زمان بیشتری نیاز دارند تا شغل مناسب پیدا کنند. از سوی دیگر، دختران بیشتر از پسران به دانشجوی بودن خود افتخار می‌کنند (سراج‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۰)؛ به‌نظر می‌رسد این احساس افتخار نه‌تنها بازتاب موفقیت تحصیلی آنان است، بلکه نشان می‌دهد دانشگاه به‌عنوان نهادی جنسیت‌مند، فرصت‌ها و محدودیت‌های متفاوتی برای دختران و پسران ایجاد می‌کند و به همین دلیل، دختران، دانشگاه را نه‌فقط به‌عنوان مسیر شغلی، بلکه به‌عنوان فضایی برای رشد فردی، کسب سرمایه فرهنگی، و مشارکت اجتماعی تجربه می‌کنند.

تجربهٔ زیسته دختران دانشجوی دانشگاه ایلام از تعامل با پسران دانشجو از نکات مهمی بود که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفت زیرا دانشگاه اولین و امن‌ترین فضای تعامل میان زنان و مردان جوان را فراهم می‌کند و امکان راززدایی از جنس دیگر و فرصت دوستی سالم میان دو جنس را پیش می‌نهد. اما سیاست فرهنگی رسمی در دانشگاه بر تفکیک جنسیتی تأکید دارد؛ از این رو، نقش دانشگاه برای تعامل جنسیتی امن به‌خصوص در دانشگاه‌های محافظه‌کار مخدوش می‌شود و دانشجویان برای هم‌رنگ‌شدن با هنجارهای رسمی تحت فشار بیش‌تری قرار می‌گیرند که برای آن‌ها نارضایتی و سرخوردگی فراهم می‌کند. آن‌چه در فعالیت‌های تشکلی (تشکل‌های سیاسی و محافظه‌کار دانشگاه)، جلسات، کارگاه‌ها و نیز حلقه‌های مطالعاتی ترویج می‌شود، بیش‌تر بر جداسازی دنیاهای زنان و مردان و بازتولید کلیشه‌های جنسیتی معطوف است.

فعالیت‌های تشکلی و فرهنگی دانشگاه برای دختران مشارکت‌کننده در پژوهش فرصت‌های متناقضی را فراهم می‌آورد. از یک سو، مشارکت در تشکل‌ها به رشد فردی، کسب مهارت‌های اجتماعی، و احساس عاملیت منجر می‌شود؛ از سوی دیگر، بسیاری از این تشکل‌ها به‌ویژه تشکل‌های مذهبی و سیاسی، با قرائت‌های محافظه‌کارانه از جنسیت و نقش زنان، حساسیت جنسیتی را کمرنگ می‌کنند و در عمل به بازتولید نظم جنسیتی نابرابر یاری می‌رسانند. بدین ترتیب، دختران مشارکت‌کننده، هم‌زمان در معرض تجربهٔ توانمندسازی و محدودسازی قرار می‌گیرند. می‌توان گفت تحصیل در دانشگاه‌هایی از سنخ دانشگاه ایلام که در آن هنجارهای محافظه‌کارانه مسلط هستند، به‌طور متناقضی زنان مشارکت‌کننده را جامعه‌پذیر می‌کند؛ از سویی استقلال، برنامه‌ریزی برای آینده، افزایش تعاملات اجتماعی و در پی آن افزایش اعتماد به نفس را به دختران می‌دهد، اما در کنار آن، فرودستی زن و فرادستی مرد در بسیاری از زمینه‌ها طبیعی انگاشته می‌شود.

یافته‌های پژوهش ما در برخی موارد هم‌سو با پژوهش‌های دیوید (۲۰۱۴) و آرنوت (۲۰۰۲) است؛ همان‌طور که پژوهش‌های آرنوت نشان می‌دهد دانشگاه در ایران هم میدان بازتولید و هم میدان به‌چالش‌کشیدن نابرابری‌های جنسیتی، مقاومت در مقابل نابرابری، و امکان بازتعریف هویت جنسیتی است. هم‌راستا با پژوهش دیوید، دانشگاه در ایران نیز برای دختران مشارکت‌کننده در پژوهش به‌عنوان فضای کسب سرمایه فرهنگی و تجربهٔ مشارکت اجتماعی

عمل می‌کند. دختران مشارکت‌کننده در دانشگاه استقلال فردی می‌یابند و ورود آن‌ها به فضای عمومی تسهیل می‌شود. این زنان به‌رغم محدودیت اقتصادی، دانشگاه را برای تجربه اجتماعی و فرهنگی، ارزشمند می‌دانند.

یافته‌های ما نشان می‌دهد دانشگاه عاملیت‌چندانی برای تربیت شهروندان دموکراتیک و اهل مدارا در دانشگاه ایلام ندارد. در دانشگاه‌هایی با سنت‌های روشن‌فکری و حیات انجمنی بالنده، فضای هنجاری دانشگاه بستر و ظرفی را فراهم می‌سازد که دانشجویان با ارتباطات و کنش‌های میان‌فردی و انجمنی خود می‌توانند خود را برای پذیرش دیگری، و زندگی برابانه با هم آماده سازند (کشاورز، ۱۴۰۲)، اما فضای هنجاری دانشگاه ایلام تا فراهم کردن چنین بستری راه‌درازی در پیش دارد.

منابع

اعتمادی‌فر. مهدی (۱۳۹۶). *دانشگاه از منظر دانشجویان*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بلیکی. نورمن دبلیو. اچ. (۱۳۸۴). *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.

پیر بوردیو. پیر (۱۴۰۰). *سلطه مذکر، مقدمه و ترجمه ناصری‌راد*. محسن. تهران: آگه.
خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) (۲۷ تیر ۱۴۰۴). اعلام آمار داوطلبان در ۵ گروه آزمایشی کنکور/سهم حدود ۶۹ درصدی زنان در ۴ گروه آزمایشی. تاریخ دسترسی: ۴ آذر ۱۴۰۴، در آدرس:

<https://www.isna.ir/news/1404042716717>

سراج‌زاده. سیدحسین، جواهری. فاطمه، فیضی. ایرج (۱۳۹۵). *نگرش‌ها و رفتار دانشجویان (۱۳۹۴)*. تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.

عابدی جعفری. حسن، سلیمی. محمد سعید، فقیهی. ابوالحسن، شیخ‌زاده. محمد (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین، روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی، *اندیشه مدیریت راهبردی*. ۵ (۲). ۱۵۱-۱۹۸.

فراستخواه. مقصود (۱۳۹۴). تجربه‌های زیسته و ادراک شده دانشجویان (مطالعه موردی یک دانشگاه ایرانی). *فصلنامه انجمن آموزش عالی ایران*. ۷ (۲). ۲۵-۷۰.

- فکوهی، ناصر (۱۳۹۹). زن‌ها، شیرها، روباه‌ها ... : تأملاتی دربارهٔ زنان، زنانگی و مسائل اجتماعی جنسیت. تهران: نشر ثالث.
- کشاوری، خدیجه (۱۴۰۲). مناسبات جنسیتی در ذهنیت دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران. *مطالعات دانشگاه*. ۱ (۳). ۱۳۷-۱۶۳.
- کشاوری، خدیجه (۱۳۹۵). نگرش دانشجویان در باب خانواده، زنان و جنسیت. *مسائل اجتماعی ایران*. ۱۰ (۴). ۸۴-۱۱۵.
- کوثری، مسعود، خوش‌نام، مژگان (۱۳۹۶). تحلیل پدیدارشناسی معنای ذهنی دانشجویان از دانشگاه. پژوهش در نظام‌های آموزشی. ۱۱ (۳۸). پاییز ۱۳۹۶، ۱۷۱-۱۹۳.
- مرکز آمار ایران (۱۴۰۰)، چکیدهٔ نتایج طرح آمارگیری نیروی کار ایران. قابل دسترسی در www.sci.org.ir

- Arnot, M. (2002). *Reproducing Gender: Critical Essays on Educational Theory and Feminist Politics*. London: Routledge.
- Bereni, L. (2011). *Genre état des lieux, entretien avec Laure Bereni, par Matieu Tranchman*. Retrieved from <https://laviedesidees.fr/Genre-etat-des-lieux>
- David, M. E. (2014). *Feminism, gender and universities: Politics, passion and pedagogies*. London: Routledge.
- Guimond, S. (1998). Processus de Socialisation dans l'enseignement supérieur : le pouvoir de la connaissance, in J. L Beauvois, R. V Jole et J.M Monteil (dir), *Vingt ans de psychologie social expérimentale francophone*, pp. 231-271, Grenoble : Presses universitaire de Grenoble.

مقاله پژوهشی

تأثیرپذیری سبک زندگی ساکنان از ویژگی‌های کالبدی نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه شهر تهران

سحر لری علیخانی^۱، شروین میرشاهزاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲

چکیده

در دهه‌های اخیر، رشد جمعیت، محدودیت زمین درون‌شهری و افزایش بهای مسکن، زمینه‌ساز گسترش بلندمرتبه‌سازی در کلان‌شهرها شده‌اند. در تهران نیز این روند در پی توسعه کالبدی و سیاست‌های فروش تراکم، شدت بیشتری یافته است. پژوهش حاضر با هدف واکاوی تأثیر نخستین مجتمع‌های مسکونی بلندمرتبه بر تحولات سبک زندگی ساکنان در تهران انجام شده است. این پژوهش از رویکرد توصیفی-تحلیلی تاریخی بهره می‌گیرد و در گروه پژوهش‌های کاربردی قرار دارد؛ نمونه‌های موردی شامل مجتمع‌هایی است که در دهه‌های آغازین شکل‌گیری این الگو در تهران احداث شدند و به روش گلوله‌برفی انتخاب شدند. گردآوری داده‌ها از طریق مطالعات اسنادی، مشاهده میدانی و تحلیل کالبدی-فضایی صورت گرفته است. یافته‌ها حاکی از آن است که سازمان فضایی این مجتمع‌ها - از جمله طراحی مشاعات، فضاها، خدماتی و رفاهی - الگوهای جدیدی از سکونت شهری را شکل داده و موجب دگرگونی در مفاهیمی چون حریم خصوصی، تعاملات همسایگی، و هویت مکانی در بافت اجتماعی ساکنان شده است. این پژوهش نشان می‌دهد نخستین بلندمرتبه‌های مسکونی تهران، فراتر از یک تغییر شکلی در کالبد معماری رفته‌اند و محرک تحولی فرهنگی، اجتماعی و فضایی در سبک زندگی و شیوه زیست شهری به‌شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی: بلندمرتبه‌سازی، سبک زندگی، شهر تهران، مسکن، مجتمع‌های مسکونی.

۱ دانشجوی دکتری معماری، گروه معماری و شهرسازی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
sahar.lorialikhani@iau.ir

۲ عضو هیئت علمی، گروه معماری و شهرسازی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
she.mirshahzadeh@iau.ac.ir (نویسنده مسئول)؛

۱. مقدمه

بیشترین عرصهٔ معماری که بر زندگی و سبک زندگی انسان تأثیر می‌گذارد، طراحی مسکن است. انسان در فضاهاى مسکونی به فعالیت‌های متفاوت و متنوعی می‌پردازد. سبک زندگی انسان بر نحوهٔ انجام هر کدام از این فعالیت‌ها تأثیر می‌گذارد. مسکن از اصلی‌ترین عرصه‌های بروز و ظهور سبک زندگی است. اثرات تغییر سبک زندگی، بیش از هر جایی در درون و بیرون مسکن خود را نشان می‌دهند (Fazeli, 2004: 31). مسکن پیش از آنکه صرفاً فضای سکونت و زندگی انسان‌ها باشد، نهادی نمادین، اجتماعی، و فرهنگی است. سبک زندگی به‌عنوان کلیتی یکپارچه از ابعاد معنوی و مادی زندگی، در پیوندی عمیق با مسکن و قرارگاه‌های رفتاری درون آن قرار دارد. این موضوع سرشت مسکن را فراتر از کالبد آن و در ارتباطی عمیق با سبک زندگی قرار می‌دهد (Taheri, 2014: 4).

سبک زندگی به‌معنای توصیفی از رفتارهای ساکنان است که می‌تواند شامل اطلاعات متنوعی در جنبه‌های مختلف مسکن باشد، از جمله جنبه‌های اقتصادی برای پیش‌بینی الگوهای تقاضا، جنبه‌های اجتماعی برای برنامه‌ریزی مسکن مطلوب و جنبه‌های فرهنگی برای شکل‌گیری هویت فردی و جمعی. سبک زندگی یکی از مفیدترین ابزار سنجش برای درک رفتار ساکنان و به‌تبع آن شکل کالدهای مسکونی است. سبک زندگی نشان‌دهندهٔ کیفیت زندگی افراد یک جامعه است و بر معماری مسکن تأثیر می‌گذارد (نامیان و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۳۵). استفاده از این مفهوم در مطالعات مسکن باعث شناخت بهتر نیازها و خواسته‌های انسان می‌شود. این مفهوم شناختی به دریافت اینکه چه کسی بودیم و چه کسی خواهیم بود و خانه‌های ما چه بوده و چه خواهد بود کمک می‌کند. بنابراین درک سبک زندگی برای برنامه‌ریزان، طراحان، سازندگان، مورخان معماری، و نظریه‌پردازان اهمیت فراوانی دارد (Zarrabi, Yazdanfar & Hosseini, 2022: 1-2).

یکی از پدیده‌های بحث‌برانگیز در شهرسازی معاصر ایران، راهبرد توسعهٔ عمودی و بلندمرتبه‌سازی در فرایند برنامه‌ریزی شهری است که همواره با چالش مواجه بوده است. بلندمرتبه‌سازی، پدیده‌ای معاصر و جهانی است که در پاسخ به نیازهای مسکن ناشی از افزایش جمعیت، کمبود زمین‌های مناسب، جایگزینی تراکم جمعیت در زمین کمتر، بازسازی و نوسازی

عمران شهری، و جلوگیری از گسترش افقی شهرها در دهه‌های اخیر رواج یافته است. عوامل یادشده، دلایل موجهی برای اتخاذ راهبرد بلندمرتبه‌سازی محسوب می‌شوند. ساخت بناهای بلندمرتبه در ایران در ابتدا به‌عنوان یک مسئله اجتماعی و توسعه‌ای شناخته نمی‌شد، بلکه به تقلید از شهرهای بزرگ جهان صورت گرفت. اما در دهه‌های میانی قرن گذشته، احداث بلندمرتبه‌ها با کاربری مسکونی، آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌عنوان راهکاری برای حل مشکل مسکن مطرح شد. پدیده بلندمرتبه‌سازی در تهران با توسعه شهر به سمت شمال و شمال‌غرب نمود بیشتری یافت و در پی افزایش قیمت زمین و فروش تراکم از سوی شهرداری آغاز شد. ابتدا بخش‌های شمالی تهران و سپس سایر مناطق آن را تحت پوشش خود قرار داد (پوردیهمی، زمانی و تاجی، ۱۳۹۰: ۵-۶).

نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه تهران، نه‌تنها تجربه‌ای نو از شیوه سکونت شهری بودند، بلکه به‌مثابه نوعی «تغییر پارادایم سکونتی» عمل کردند زیرا ورود به الگوی زیست در ارتفاع، مجموعه‌ای از عادات، روابط، فضاها، و ارزش‌های جدید را به ساکنان تحمیل یا پیشنهاد می‌کرد. این سکونت جدید موجب دگرگونی در مفاهیمی چون حریم خصوصی، نحوه استفاده از فضاهای مشترک، الگوهای تعاملات همسایگی و تجربه زیسته شد. باتوجه به اهمیت مسکن، به‌عنوان بخشی از نظام فرهنگی و اجتماعی زندگی شهری، مطالعه نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه تهران فرصتی فراهم می‌کند تا بتوان تحولات کالبدی این پروژه‌ها را در پیوند با تغییرات سبک زندگی ساکنان بررسی کرد. مسئله اصلی پژوهش آن است که تحولات کالبدی نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه تهران چه ویژگی‌هایی داشتند و این ویژگی‌ها چگونه بر سبک زندگی ساکنان اثر گذاشتند.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده مرتبط با پژوهش حاضر در جدول شماره ۱ آمده‌اند.

جدول ۱. مقاله‌های مورد بررسی در پیشینه پژوهش (نگارندگان، ۱۴۰۳)

ردیف	نویسندگان / سال چاپ	عنوان مقاله	روش تحقیق	نتایج تحقیق
۱	مهسا زارع‌شهامتی، ندا صحراگرد منفرد، سیدعباس یزدان‌فر	شناسایی و اولویت‌بندی راهکارهای مسکن انعطاف‌پذیر منطبق با سبک	توصیفی - تحلیلی از نوع هم‌بستگی	انعطاف‌پذیری، پارتیشن‌پذیری و توسعه‌پذیری مسکن،

ردیف	نویسندگان / سال چاپ	عنوان مقاله	روش تحقیق	نتایج تحقیق
	(۱۴۰۲)	زندگی (مطالعهٔ موردی: استان تهران)		سازگاری حداکثری با نیاز افراد در سنین مختلف را تضمین می‌کند.
۲	عاطفه صدقاتی (۱۴۰۱)	بازتاب سبک‌نوین زندگی شهری بر ترجیحات افراد و مؤلفه‌های توسعهٔ مسکن اسلامی	توصیفی - تحلیلی و از نوع کاربردی	ترجیحات افراد بر توسعهٔ مسکن اثرگذار است و باید در برنامه‌ریزی مسکن لحاظ شود.
۳	ساناز خداخواه‌جدی، وحید قبادیان و سعید تیزقلم‌زنوزی (۱۴۰۱)	ارزیابی نقش مسکن در کیفیت زندگی شهروندان (نمونهٔ موردی: منطقهٔ ۱۲ کلان‌شهر تهران)	تحلیلی - پیمایشی	کیفیت مسکن بر کیفیت زندگی افراد اثر مستقیم دارد؛ عدالت اقتصادی، رضایت از دسترسی، و کیفیت محیط مهم هستند.
۴	محمد مرتاض‌هجری، سیدعباس یزدان‌فر، سیدباقر حسینی (۱۴۰۰)	بررسی روابط متقابل سبک زندگی و سازمان‌فضایی خانه، مورد مطالعه: خانه‌های مسکونی شهرستان رشت	کیفی پیمایشی	ساختار کالبدی تحت‌تأثیر سبک زندگی و ابعاد فرهنگی، اجتماعی و معیشتی تغییر می‌کند.
۵	پریسا نامیان، محمد پروا، هادی کشمیری (۱۴۰۰)	بررسی تأثیر سبک زندگی در طراحی مسکن معاصر شیراز	توصیفی - تحلیلی از نوع هم‌پستگی	تغییرات سبک زندگی ایرانی، الگوی مناسبی برای مسکن معاصر ارائه می‌دهد.
۶	ربابه علی‌پور، سیدامیرسعید محمودی، آزاده آقالطیفی (۱۳۹۹)	بررسی ارتباط عوامل مؤثر بر سبک زندگی و کالبد خانهٔ معاصر در شهر مشهد	توصیفی - تحلیلی و پیمایشی	سبک زندگی از انتخاب موقعیت تا تغییرات داخلی خانه اثرگذار است.
۷	فهمیم فاریابی و سیدعباس یزدانفر (۱۳۹۹)	تأثیر شیوهٔ زندگی بر سازمان‌فضایی خانه (مطالعهٔ موردی: شهرستان کرمان)	توصیفی - تحلیلی	دگرگونی سبک زندگی رابطهٔ مستقیم با کالبد خانه دارد.

ردیف	نویسندگان / سال چاپ	عنوان مقاله	روش تحقیق	نتایج تحقیق
۸	مهدیه امیدی حسین آبادی، قادر احمدی (۱۳۹۹)	بررسی الگوهای تراکمی توسعه عمودی مسکن (بلندمرتبه‌سازی) و تحلیل تأثیرات آن بر کیفیت زندگی (نمونه موردی: ناحیه ۳ منطقه ۲۲ تهران)	توصیفی - تحلیلی	کیفیت زندگی در الگوی تراکم کم بهتر است.
۹	مهدی توکلی کازرونی و هادی کشمیری (۱۳۹۷)	تأثیر عوامل بلندمرتبه بر ارتقاء فرهنگ سکونتگاهی شهر شیراز با بهره‌گیری از مدل تحلیل شکاف	توصیفی - تحلیلی	راهکارهایی برای هماهنگی بلندمرتبه‌ها با فرهنگ شهری ارائه شد.
۱۰	سیدامین سیدین و کسری عقلی مقدم (۱۳۹۴)	تأثیر بلندمرتبه‌سازی بر انعطاف‌پذیری محیط و پایداری آن	تحلیلی - توصیفی	فضاهای نیمه‌باز و فرم مناسب، انعطاف‌پذیری ساختمان را افزایش می‌دهد.
۱۱	محمد فلامکی و شیما شصتی (۱۳۹۳)	رابطه میان سبک زندگی و مسکن ایرانی با تکیه بر نظریه جامعه کوتاه‌مدت و نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران	توصیفی تحلیل از نوع هم‌بستگی	نما، مساحت و موقعیت خانه، نشانه‌های تشخیص و هماهنگی با سبک زندگی است.
۱۲	ناصر فکوهی و زهرا غزنویان (۱۳۹۱)	بررسی انسان‌شناسی تنوع فضایی مطلوب از منظر ساکنان خانه‌های شهری تهران، البرز، و قزوین	میدانی، کیفی، اکتشافی، توصیفی	الگویی فرهنگی برای گونناگونی فضایی مطلوب ارائه شد.
۱۳	شهرام پوردیبهیمی، بهادر زمانی، صمدنگین تاجی (۱۳۹۰)	رویکردی انسانی به مسکن	کیفی - تفسیری - تحلیلی	شناخت همه ابعاد مسکن با بررسی فرایندهای مؤثر امکان‌پذیر است.
۱۴	حسین ذبیحی، کمال رهبری‌منش، و فرح	بررسی رابطه بین میزان رضایت از مجتمع‌های	بنیادی - کاربردی	رضایت از مجتمع، روابط انسانی را بهبود می‌دهد.

ردیف	نویسندگان / سال چاپ	عنوان مقاله	روش تحقیق	نتایج تحقیق
	حبیب (۱۳۹۰)	مسکونی و تأثیر مجتمع‌های مسکونی بر روابط انسان		
۱۵	سید عبدالهادی دانش‌پور، مجتبی مهدوی‌نیا و محمد مهدی غیاتی (۱۳۸۸)	جایگاه دانش روان‌شناسی محیط در ساختمان‌های بلندمرتبه با رویکرد معماری پایدار	کیفی - تحلیلی	آموزش رفتارهای پایدار و مدیریت منابع، کلید پایداری و طراحی مناسب است.
۱۶	Mahsa Zarrabi, Seyed-Abbas & Yazdanfar Seyed-Bagher Hosseini (2022)	Usage of lifestyle in housing studies: a systematic review paper	کیفی - مروری	سبک زندگی با عوامل جمعیت‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی، و عاطفی مرتبط است.
۱۷	Ashraf M. Salama, Florian Wiedmann & Hatem G. Ibrahim (2017)	Lifestyle trends and housing typologies in emerging multicultural cities	تحلیلی - پیمایشی	گذار به مسکن تقاضامحور برای جوامع چندفرهنگی ضروری است.
۱۸	Kwon, Hyun-ah, and Soomi Kim (2017)	Due to the Transition of Social Structure: Focusing on Articles Published in Lifestyle Magazines	کیفی - مروری	ارتباط افراد و خانه، برنامه‌ریزی فضای مسکونی را با سبک زندگی روز هماهنگ می‌کند.
۱۹	, Julia O. Beamish Rosemary Carucci Goss & JoAnn Emmel (2015)	Lifestyle Influences on Housing Preferences,	تحلیلی - پیمایشی	انتخاب مسکن، بیانگر هویت افراد و هماهنگی با سبک زندگی است.
۲۰	Jansen (2011)	Lifestyle Method. In book: The Measurement and Analysis of Housing Preference and Choice	کیفی - توصیفی	سبک زندگی، جنبهٔ مشترک برای طراحی و اجرای پروژه‌های مسکن و بهبود کیفیت زندگی است.

پژوهش‌های مرتبط با موضوع سکونت را می‌توان در دو رویکرد اصلی پیگیری کرد: رویکرد کالبدی-معماری و رویکرد اجتماعی-انسان‌شناختی. این دو رویکرد اگرچه از منظرهای متفاوت به مسئله می‌پردازند، اما درنهایت هر دو به نقش فضاهای سکونتی در سازمان‌دهی سبک زندگی، روابط اجتماعی، و تجربه زیسته ساکنان اشاره دارند.

۲-۱. مطالعات کالبدی و معماری

در بخش قابل‌توجهی از ادبیات، تمرکز اصلی بر ساختار فضایی مسکن بوده است. این پژوهش‌ها معمولاً ویژگی‌هایی چون نحوه چیدمان واحدها، طراحی مشاعات، کیفیت نورگیری و تهویه، سیستم‌های دسترسی عمودی، و عملکرد فضاهای خدماتی را بررسی کردند و نشان دادند سازمان فضایی ساختمان می‌تواند در شکل‌گیری الگوهای استفاده از فضا و کیفیت زیست روزمره نقش مؤثری داشته باشد. با این حال، در بسیاری از این مطالعات، تمرکز اصلی بر ویژگی‌های فنی و کالبدی بوده و پرداختن به معانی فرهنگی فضا، تجربه زیسته ساکنان و پیامدهای اجتماعی سکونت در ارتفاع، در سطح محدودتری صورت گرفته است. افزون‌براین، اگرچه بلندمرتبه‌سازی به‌عنوان پدیده‌ای معاصر در شهر تهران مورد توجه قرار گرفته، اما بررسی تاریخی نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه و نقش آن‌ها در شکل‌گیری الگوهای نوین سکونت، همچنان نیازمند واکاوی بیشتری است.

۲-۲. مطالعات اجتماعی و انسان‌شناختی

درمقابل، گروهی از پژوهش‌ها با رویکرد اجتماعی، مسکن را نه صرفاً یک کالبد فیزیکی، بلکه عرصه‌ای فرهنگی-اجتماعی تلقی می‌کنند که سبک زندگی، روابط همسایگی، حریم خصوصی، هویت و منزلت اجتماعی را سامان می‌دهد. این مطالعات نشان می‌دهند که گذار از خانه‌های حیاطدار به آپارتمان‌نشینی با تغییراتی در روابط خانوادگی، شبکه‌های همسایگی، الگوهای تعامل اجتماعی و تجربه زیسته از فضا همراه بوده است. در این میان، برخی پژوهش‌های بین‌رشته‌ای در ایران کوشیدند با ترکیب داده‌های کالبدی و اجتماعی، تحولات گونه‌های مسکونی و پیوند آن‌ها با سبک زندگی را بررسی کنند. با این وجود، تمرکز مشخص

بر تجربه سکونت در نخستین مجتمع‌های بلندمرتبهٔ تهران، به‌ویژه از منظر تاریخی و در نسبت با مواجهه اولیه جامعه شهری با زیست در ارتفاع، همچنان نیازمند بررسی‌های تکمیلی است.

۲-۳. مطالعات خارجی مرتبط با مسکن و مواجهه نخستین با سکونت بلندمرتبه

در ادبیات بین‌المللی، به‌ویژه در مطالعات انجام‌شده در شرق آسیا (مانند ژاپن و کره جنوبی)، اروپا و آمریکای شمالی، نخستین مواجههٔ شهروندان با سکونت بلندمرتبه به‌عنوان لحظه‌ای تعیین‌کننده در تغییر شیوه‌های زندگی مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش‌ها نشان می‌دهند تحولات کالبدی آپارتمان‌ها و فضاهای مشترک، الگوهای جدیدی از حریم خصوصی، روابط همسایگی، مصرف فضا و ادراک منزلت اجتماعی را شکل دادند. نتایج این مطالعات بر اهمیت پیوند میان ساختار فضایی مسکن و پیامدهای فرهنگی-اجتماعی آن تأکید می‌کند.

در مجموع، مرور پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد اگرچه ابعاد کالبدی و اجتماعی مسکن هر یک به‌طور جداگانه مورد توجه قرار گرفته‌اند و برخی مطالعات بین‌رشته‌ای نیز در این زمینه انجام شده است، اما بررسی متمرکز نخستین مجتمع‌های بلندمرتبهٔ تهران به‌عنوان نقطهٔ آغاز مواجههٔ جامعهٔ شهری با سکونت در ارتفاع، همچنان جای پرداخت تحلیلی بیشتری دارد. پژوهش حاضر با تکیه بر تحلیل اسنادی و خوانش کالبدی این نمونه‌های آغازین می‌کوشد به درک روشن‌تری از نسبت میان تحولات فضایی و سبک زندگی ساکنان در این مقطع تاریخی دست یابد و تصویری تکمیلی از این تجربهٔ شهری ارائه کند.

۳. چهارچوب نظری پژوهش

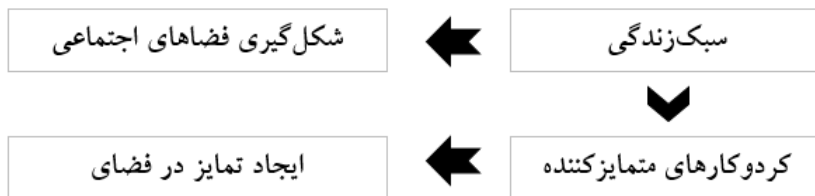
سبک زندگی به انتخاب وابسته است و انتخاب نیز به اطلاعات که خود محصول فرایند ارتباطات است. ارتباط می‌تواند به‌صورت میان‌فردی یا رسانه‌ای باشد. کسانی که در جوامع مدرن زندگی می‌کنند، برای توصیف کنش‌های خود و دیگران از مفهوم سبک زندگی استفاده می‌کنند. سبک‌های زندگی الگوهایی برای کنش هستند که مردم را از هم متمایز می‌کنند؛ بنابراین سبک‌های زندگی کمک می‌کنند تا چرایی و معنای آنچه که مردم انجام می‌دهند بهتر درک شود (Chaney, 2002: 11). افراد به‌گونه‌ای انتخاب‌های خود را انجام می‌دهند که بیانگر یک سبک زندگی مشخص باشد. سبک زندگی هر فرد، الگوی زندگی او در جهان است که در

فعالیت‌ها، علایق، باورها عقاید او تجلی پیدا می‌یابد. سبک زندگی، تقابل فرد با محیط خویش را نمایش می‌دهد و به الگوی مصرفی‌ای اشاره دارد که منعکس‌کننده انتخاب‌های فرد در مورد نحوه مصرف زمان و درآمد است (آرین و همکاران، ۱۳۹۷: ۷). مفهوم سبک به زمان یا مکان محدود نیست، بلکه شامل سازوکارهای متحول‌شده در گذر زمان در مورد چگونگی درک زندگی مطلوب براساس تغییر اعتقادات، ارزش‌ها، و تصورات در بستری مفروض و همچنین چگونگی استفاده از آن به‌عنوان چشم‌اندازی به سوی آینده است (بندکیتز، ۱۳۹۲: ۲۰۱).

به‌طور خلاصه مشخصات سبک زندگی را می‌توان این‌گونه برشمرد:

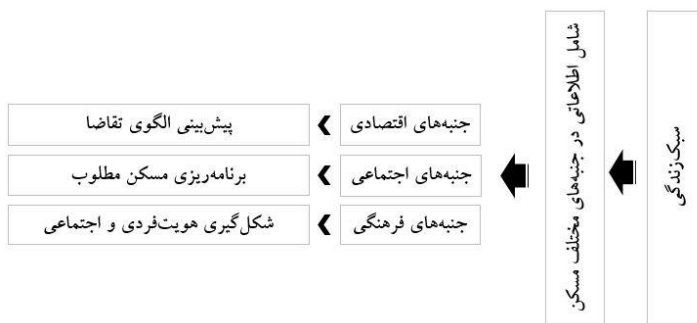
- سبک زندگی الگوهایی از رفتار و کنش‌ها را در بر می‌گیرد که بین افراد تمایز ایجاد می‌کند.
- سبک زندگی در چهارچوب تعامل بین افراد و معنایی که در این تعامل ردوبدل می‌شود، ظهور می‌یابد.
- سبک زندگی فعالیتی انتخابی و روزمره است؛ یعنی فرد در انتخاب آن از اختیار و کنش‌گری برخوردار بوده و آن را در جریان زندگی خویش عملی می‌سازد.
- سبک زندگی بر مبنای تمایل و ترجیح یا مجموعه‌ای همگرا از ترجیح‌ها و تمایلات شکل می‌گیرد.
- سبک زندگی می‌تواند هم فردی باشد و هم جمعی؛ بدین معنی که هم می‌توان آن را در سطح فردی ملاحظه کرد و هم در سطوح اجتماعی، فرد می‌تواند سبکی متفاوت از جمع داشته باشد (باینگانی، ایراندوست، و احمدی، ۱۳۹۲: ۶۴-۶۳).
- سبک زندگی، فعالیت‌های نظام‌مندی است که از ذوق و سلیقه فرد تجلی می‌یابد؛ علاوه بر آنکه جنبه عینی دارند، به‌صورت نمادین به فرد هویت می‌بخشند و در بین اقشار مختلف اجتماعی، تمایز ایجاد می‌کند. افراد به‌واسطه برخورداری از انواع مختلف سرمایه دست به مصرف فرهنگی و مادی می‌زنند. اغلب افراد تلاش می‌کنند با مصرف نوع خاصی از کالاها یا نوع خاصی از پوشاک و ... تغییر طبقاتی خود را اعلام کنند و یک هویت طبقاتی و سبک زندگی جدید را به‌دست آورند که میان اقشار مختلف تمایز ایجاد کند (بوردیو، ۱۹۸۴: ۲۸۵).
- سبک زندگی، گزینش الگوی رفتاری است که خود محصول رفتار و تعامل فردی و گروهی انسان است و باعث شکل‌گیری فضای اجتماعی می‌شود. مفهوم سبک زندگی، به انتخاب کیفیت‌های زندگی، فعالیت‌ها و شیوه خاص انجام فعالیت‌ها اشاره دارد که دربرگیرنده

ایدئال‌ها و تصورات است. سبک زندگی نظام کردوکارهای طبقه‌بندی‌شده و طبقه‌بندی‌کننده یا نشانه‌های متمایزکننده است که در قالب ریختار متمایزکنندهٔ فضا بازنمایی می‌شوند (بودریو، ۱۹۹۸: ۷-۸). بودریو سبک زندگی را مجموعه‌ای از عادت‌واره‌ها و ذائقه‌هایی می‌داند که در رابطه با سرمایه‌های فرهنگی، اقتصادی، و اجتماعی شکل می‌گیرند. از این منظر، انتخاب الگوهای سکونت‌نوعی کنش تمایز است (بودریو، ۱۹۸۴) (شکل ۱).



شکل ۱. نگاه بودریو به سبک زندگی (نگارندگان، ۱۴۰۲).

بر این اساس، در این پژوهش، سبک زندگی نه به‌عنوان تجربهٔ زیستهٔ مستقیم ساکنان، بلکه به‌عنوان الگویی اجتماعی و فضایی که در سازمان کالبدی و امکانات مسکن متجلی شده، مورد توجه قرار می‌گیرد. این رویکرد امکان بررسی رابطهٔ میان تحولات کالبدی و تغییرات سبک زندگی را در چهارچوبی نظری و ساختاری فراهم می‌سازد.



شکل ۲. نقش سبک زندگی در فضای زندگی (نگارندگان، ۱۴۰۳)

مسکن به‌دنبال ایجاد محیطی است که به بهترین شکل با شیوهٔ زندگی یک قوم هماهنگ و منطبق باشد. ساختمان‌ها و مجتمع‌ها نشان‌دهندهٔ اهمیت نسبی‌ای است که به شیوه‌های مختلف

زندگی و روش‌های مختلف درک از واقعیت داده می‌شود (راپاپورت، ۱۹۲۹: ۸۲). رابطه سبک زندگی با مسکن‌گزینی از دیدگاه اندیشمندان مختلف در جدول شماره ۲ آمده است.

جدول ۲. بررسی رابطه سبک زندگی با مسکن‌گزینی از دیدگاه اندیشمندان (نگارندگان، ۱۴۰۳)

اندیشمندان	تعریف سبک زندگی	مؤلفه‌های مفهومی	ریز مؤلفه‌های مفهومی
چاپین	محل سکونت، نوع خانه و وسایل اتاق‌نشیمن، سایر جلوه‌های شأن و منزلت	اجتماعی	سکونت به‌مثابه تمایز اجتماعی و طبقات اجتماعی
ابرین	محل زندگی، مشارکت محلی، نوع منزل (با حیاط، گاراژ، کارگاه و...)، نوع مدرسه محل تحصیل فرزندان	اجتماعی	سکونت به‌مثابه تعامل اجتماعی
بورديو	دارایی‌هایی مثل خانه، ویلا، ماشین، اثاثیه و فعالیت‌های متمایزکننده مانند تفریح و ورزش	اجتماعی	سکونت به‌مثابه بازنمایی الگوی رفتاری برای تمایز اجتماعی
سگالن	مسکن (فضای داخلی خانه و تقسیم‌بندی فضاهاى خصوصی و فضاهاى عمومی و تفریحی داخلی و خارجی)، معاشرت و روابط خویشاوندی	اجتماعی	سکونت به‌مثابه تعامل اجتماعی خانواده و جامعه و روابط خویشاوندی
راپاپورت	خانه و سکونت به‌عنوان بازتاب روش زندگی و فرهنگ، تأثیرگذار بر کیفیت زندگی، محیط ساخته‌شده و روابط اجتماعی و خانوادگی	اجتماعی-فرهنگی	سکونت به‌مثابه بازنمایی الگوهای فرهنگی و تعاملات اجتماعی
اسول	نوع خانه، عمل سکونت، وسایل اتاق نشیمن	اجتماعی	سکونت به‌مثابه تمایز اجتماعی و طبقات اجتماعی
هجراب	تغییر نیازها و اولویت‌های خانه با سطح درآمد، محل کار و سبک کار فردی	اقتصادی	سکونت به‌مثابه بازنمایی توان اقتصادی

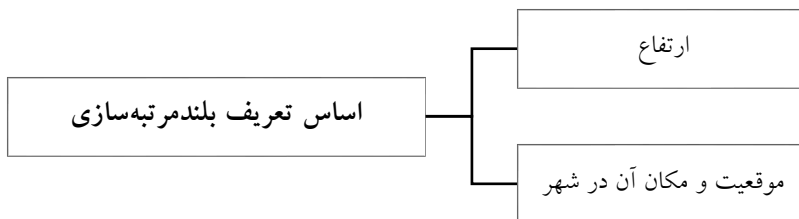
۳-۱. تعریف‌ها و جامعهٔ مورد مطالعه

۳-۱-۱. تعریف مسکن

مسکن، تنها یک فضای فیزیکی نیست که افراد در آن زندگی می‌کنند، بلکه محیطی برای برقراری روابط اجتماعی و انجام آداب و رسوم است. مسکن، محیطی است که رفتارهای فردی و روابط اجتماعی در آن شروع به شکل‌گیری می‌کند و مهم‌ترین رویدادها در آن رخ می‌دهند (lee et al., 2007). مسکن فراتر از چهارچوب خانه است و دربرگیرندهٔ محیط کالبدی گسترده‌تر و جامعهٔ انسانیِ وسیع‌تر از خانه است. در واقع، می‌توان مسکن را به‌عنوان سکونتگاه کل جامعهٔ انسانی در نظر گرفت (پاکدل، ذبیحی و نقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۲).

مسکن نهادی است که برای پاسخگویی به مجموعه‌ای پیچیده از اهداف ایجاد می‌شود. پدیده‌ای اجتماعی است که انتظام و نوع فضاها و فرم آن از عوامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی تأثیر می‌پذیرد. هدف اصلی مسکن ایجاد محیطی سازگار و منطبق بر شیوهٔ زندگی انسان است. مسکن باید علاوه بر تأمین نیازهای فردی، قادر به برآورده‌ساختن نیازهای اجتماعی انسان نیز باشد (پوردیهمی، ۱۳۹۰).

۳-۲-۲. تعریف بلندمرتبه‌سازی



شکل ۳. اساس تعریف بلندمرتبه‌سازی (نگارندگان، ۱۴۰۳)

بلندمرتبه‌سازی را می‌توان از دو جنبه تعریف کرد (شکل ۳)؛ نخست، تعریفی که براساس ارتفاع ارائه می‌شود؛ از منظر ارتفاع، نخستین نمونه‌های ساختمان‌های بلندمرتبه با ساخت بنای ده‌طبقهٔ ویلیام له‌بارون جنی در سال ۱۸۸۴ در شیکاگو معرفی شدند (Bani Masoud, 2011: 212). امروزه نیز کشورهای مختلف استانداردهای متفاوتی برای تعریف ساختمان بلند دارند. بسیاری از مهندسان، معماران و بازرسان، ارتفاع بیش از ۲۵ متر را بلند می‌دانند (شجاعی و پولادی،

۱۳۹۸: ۱۳۴)، درحالی‌که قوانین ایالت ماساچوست حد بالای ۳۳ متر را معیار قرار داده‌اند. در ایران نیز وجود بیش از چهار طبقه و الزام به استفاده از آسانسور نشانه‌ای از بلندبودن ساختمان تلقی می‌شود (مستأجران گورتانی و برکاتی، ۱۳۹۹: ۴). در حوزه برنامه‌ریزی شهری، ساختمان‌های ده طبقه و بیشتر به‌عنوان بلندمرتبه شناخته می‌شوند و باید واجد نمایی باشند که طبقات متعدد را نشان دهند (وارثی، ۱۳۹۴: ۳). براساس معیارهای ایمنی آتش‌نشانی، هر ساختمان با ارتفاع بیش از ۲۳ متر - یعنی فاصله میان کف بالاترین طبقه قابل تصرف تا پایین‌ترین سطح دسترسی خودروهای آتش‌نشانی - بلندمرتبه محسوب می‌شود (شجاعی و پولادی، ۱۳۹۸: ۱۳۴).

در جنبه دوم تعریف، بلندمرتبه‌سازی تنها به ارتفاع محدود نمی‌شود و ویژگی‌هایی چون فناوری ساخت، نقش نمادین و نسبت ارتفاع به بافت پیرامون نیز در تعریف آن مؤثرند. شورای ساختمان‌های بلند و زیستگاه شهری (CTBUH) این ابعاد را در تعیین ساختمان‌های بلندمرتبه لحاظ می‌کند (توکلی، ۱۳۹۵: ۳۲۰). از این منظر، در بافت‌های کم‌تراکم حتی یک ساختمان پنج طبقه می‌تواند بلند تلقی شود، درحالی‌که در شهرهایی چون شیکاگو، ساختمان‌های ده‌ها طبقه حداقل ارتفاع متعارف را دارند (فهودی و محمدی، ۱۳۸۰). در ایران، مصوبه سال ۱۳۷۷ شورای عالی شهرسازی و معماری، ساختمان‌های بیش از شش طبقه را بلندمرتبه می‌داند. در انگلستان نیز معیارها وابسته به زمینه‌اند، به‌طوری‌که در مرکز لندن ارتفاع ۷۵ متر بلند محسوب می‌شود، اما در محدوده تایمز این مقدار ۳۰ متر است. درنهایت، براساس دیدگاه CTBUH ساختمان بلند تنها با ارتفاع یا تعداد طبقات تعریف نمی‌شود، بلکه هنگامی بلندمرتبه است که بلندی آن بر الگوهای استفاده از فضا یا برنامه‌ریزی ساخت تأثیرگذار باشد (مهندسین مشاور پارت، ۱۳۸۹).

باتوجه به محدودیت در منابع زمین و نبود امکان رشد افقی شهرها، توسعه عمودی شهر که نمود آن با بلندمرتبه‌سازی است، مطرح می‌شود. بلندمرتبه‌سازی به‌عنوان راه‌حلی در نتیجه افزایش جمعیت ناشی از مهاجرت به مراکز شهری و مواجهه با کمبود زمین و قیمت بالای آن، به‌خصوص در شهرهای بزرگ، مدنظر توسعه‌دهندگان و سازندگان قرار گرفته است (توکلی کازورنی و کشمیری، ۱۳۹۷: ۱۹).

راهبرد بلندمرتبه‌سازی در ارتفاع در پاسخ به نیاز مسکن و با هدف جایگزینی تراکم جمعیت در زمین کمتر، بازسازی و نوسازی عمران شهری و جلوگیری از گسترش شهرها و بهینه‌سازی مصرف انرژی ساختمان در دهه‌های اخیر رواج یافته است. اگرچه ساخت بناهای بلندمرتبه، به‌ویژه در ایران، در ابتدا نیاز کارکردی، فرهنگی، اجتماعی و توسعه‌ای نبوده و بیشتر تقلیدی از شهرهای بزرگ جهان بوده است اما احداث بلندمرتبه‌ها با کاربری مسکونی در دههٔ چهارم و نیمهٔ اول دههٔ پنجم و دههٔ هفتم قرن گذشته، به‌منظور کمک به حل مشکل مسکن صورت گرفته است. با رعایت اصول و معیارهای معماری و شهرسازی می‌توان امکان استفادهٔ مناسب و مطلوب از بلندمرتبه‌ها را فراهم کرد. با توجه به شرایط قرن حاضر، بلندمرتبه‌سازی راه‌حلی واقع‌گرایانه، اقتصادی و اجتماعی و مطلوب جهت اسکان مردم در شهرهای بزرگ است (توکلی‌کازورنی و کشمیری، ۱۳۹۷: ۳۰).

۳-۲. جامعهٔ مورد مطالعه

در این پژوهش، جامعهٔ مورد مطالعه شامل نخستین برج‌های مسکونی بلندمرتبهٔ شهر تهران است که در بازهٔ زمانی دههٔ ۱۳۴۰ تا اواخر دههٔ ۱۳۵۰ احداث شدند؛ دوره‌ای که نخستین مواجههٔ شهروندان تهرانی با سکونت در ارتفاع و زیست آپارتمانی سازمان‌یافته را رقم زده است. انتخاب این نمونه‌ها با هدف شناخت الگوهای آغازین شکل‌گیری سکونت بلندمرتبه و بررسی پیامدهای کالبدی آن‌ها بر شیوه‌های زیست و الگوهای سکونت شهری صورت گرفته است.

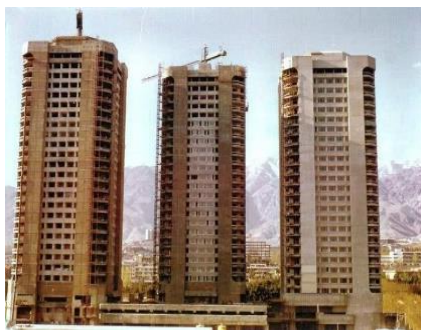
نمونه‌های مورد بررسی شامل مجتمع بهجت‌آباد، برج‌های اسکان، برج آ.اس.پ، برج‌های سه‌گانهٔ دوما، برج‌های دوقلوی سامان، مجتمع مسکونی پارک د پرنس، و برج بین‌المللی تهران هستند. این نمونه‌ها از حیث زمان ساخت، مقیاس، تعداد طبقات، تعداد واحدها و سطح امکانات رفاهی و مشاعات طیفی متنوع را در میان بلندمرتبه‌های آغازین تهران نمایندگی می‌کنند و به همین دلیل، امکان بررسی تحولات کالبدی و الگوهای سکونتی در مراحل مختلف تثبیت سکونت بلندمرتبه را فراهم می‌سازند. مشخصات کلی این مجتمع‌ها از نظر سال ساخت، تعداد بلوک، تعداد طبقات و تعداد واحدهای مسکونی در جدول ۳ ارائه شده است. این جدول، به‌عنوان معرفی جامعهٔ مورد مطالعه، چهارچوبی کلی از مقیاس و ویژگی‌های فیزیکی نمونه‌ها را ارائه می‌دهد و مبنایی برای تحلیل‌های کالبدی بعدی فراهم می‌کند. در ادامه،

به منظور آشنایی بصری بیشتر با جامعه مورد مطالعه، تصاویر شاخص این بلندمرتبه‌ها ارائه می‌شود.

جدول ۳. بلندمرتبه‌های آغازین از لحاظ سال ساخت، تعداد واحد/ بلوک، ارتفاع (نگارندگان، ۱۴۰۳).

تعداد واحدها	تعداد طبقه	تعداد بلوک	سال ساخت	مجتمع
۳۹۲ واحد: هر طبقه ۲ واحد	۱۴	۱۴	۱۳۴۳- ۱۳۴۹	مجتمع بهجت‌آباد
۹۰ واحد: ۴ واحد در ۲۲ طبقه و ۲ واحد در طبقه آخر	۲۳	۳	۱۳۵۱- ۱۳۵۶	برج‌های اسکان
۲۵۰ واحد آپارتمانی ۱۲۰ واحد آپارتمان ویلا هر بلوک تعداد واحد متفاوت: برج آ (A) با نام آسمان: ۸۹ واحد؛ برج اس (S) با نام سیمرغ: ۱۶۸ واحد؛ و برج پ (P) با نام پرند: ۱۳۲ واحد	۲۴	۳	۱۳۴۸- ۱۳۵۴	برج آ.اس.پ
۲۹۲ واحد برج کوروش با ۲۱ طبقه و ۹۰ واحد؛ برج آریو دارای ۱۱ طبقه و ۷۵ واحد و یک واحد ویلایی ۵۴۱ متری نیز متصل به آن؛ برج سوم داریوش ۲۱ طبقه و ۱۲۷ واحد؛	دو برج ۲۱ طبقه و یک برج ۱۱ طبقه	۳	۱۳۵۰- ۱۳۶۳	برج‌های سه‌گانه دوما
تعداد واحدها در هر طبقه: معمولاً ۶ واحد مسکونی، در برخی طبقات خاص، تعداد واحد ممکن است ۴ یا ۵ باشد به دلیل ترکیب یا ادغام؛ بر این اساس، در مجموع ۲۲۰ واحد مسکونی را شامل می‌شود.	۲۴ طبقه	۲	۱۳۴۸- ۱۳۴۹	برج‌های دوقلوی سامان
۲۳۰ واحد	بلوک A: ۲۴ طبقه بلوک B: سه برج	۳	۱۳۵۵- ۱۳۵۹	مجتمع

تعداد واحدها	تعداد طبقه	تعداد بلوک	سال ساخت	مجتمع
	۱۹ طبقه بلوک C: ۱۵ طبقه			مسکونی پارک د پرنس
۵۷۲ واحد مشتمل بر: ۴۳ آپارتمان سوئیت ۱۷۲ آپارتمان دوخوابه ۳۱۳ آپارتمان سه خوابه ۱۶ آپارتمان ۴ خوابه ۱۱ آپارتمان پنت هاوس تریپلکس ۱۷ واحد تجاری	۵۶ طبقه تعداد طبقات: ۵۶ طبقه (۴) طبقه زیرزمین + ۵۲ طبقه (روی زمین)	۱	۱۳۷۵- ۱۳۸۴	برج بین‌المللی تهران



شکل ۵. برج‌های اسکان



شکل ۴. مجتمع بهجت آباد



شکل ۷. برج آ.اس.پ



شکل ۶. مجتمع پارک د پرنس



شکل ۹. برج دوما امانیه



شکل ۸. برج‌های دولوی سامان



شکل ۱۰. برج بین‌المللی تهران

۳-۳. پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی پژوهش

مجتمع‌های بلندمرتبه‌آغازین، در زمان احداث خود دارای چه ویژگی‌ها و تحولات کالبدی بودند و این تحولات چگونه بر سبک زندگی و شیوه زیست ساکنان تأثیر گذاشتند؟

پرسش‌های فرعی پژوهش

۱. چه الگوهای کالبدی و سازمان فضایی در نخستین مجتمع‌های مسکونی بلندمرتبه تهران به‌کار گرفته شد؟

۲. فضاهای مشترک، خدماتی و رفاهی چه نقشی در بازتولید یا تغییر روابط اجتماعی، تعاملات همسایگی و احساس هویت جمعی ساکنان ایفا کردند؟
۳. تحول در مفاهیمی مانند حریم خصوصی، امنیت، نظارت، مالکیت فضا و مصرف خدمات چگونه در سبک زندگی ساکنان بروز یافت؟

۳-۴. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با هدف واکاوی تحولات کالبدی نخستین مجتمع‌های مسکونی بلندمرتبه شهر تهران و بررسی دلالت‌های فضایی آن‌ها بر الگوهای سکونت و سبک زندگی، از رویکرد توصیفی-تحلیلی تاریخی بهره می‌گیرد و در گروه پژوهش‌های کاربردی قرار می‌گیرد. داده‌های پژوهش شامل اسناد شهرداری، نقشه‌ها و پلان‌های معماری، عکس‌های تاریخی، متون مرتبط و گزارش‌ها و مطالب منتشرشده در روزنامه‌ها و نشریات دهه‌های شکل‌گیری این مجتمع‌ها است که امکان بررسی ساختار کالبدی، سازمان فضایی و امکانات رفاهی برج‌های آغازین را ممکن می‌سازد. با توجه به ماهیت تاریخی موضوع پژوهش و دشواری دسترسی مستقیم به ساکنان اولیه این مجتمع‌ها، انتخاب نمونه‌ها از میان برج‌های شاخص موجود در شهر تهران و با بهره‌گیری از نظر متخصصان حوزه معماری و به روش نمونه‌گیری گلوله‌برفی^۱ انجام شد. در این پژوهش، تحلیل پلان‌های معماری و اسناد ساختار فضایی به‌عنوان یک ابزار تحلیلی اکتشافی به‌کار گرفته شده است. این تحلیل‌ها با هدف شناسایی الگوهای هم‌جواری فضاها، نحوه سازمان‌دهی فضاهای خصوصی، نیمه‌خصوصی و مشاع، و چگونگی تعریف روابط فضایی انجام می‌شود. لازم به تأکید است که این شیوه تحلیل، جایگزین روش‌های کلاسیک انسان‌شناسی مبتنی بر داده‌های میدانی، مصاحبه و مشاهده مشارکتی نیست، بلکه صرفاً امکان طرح و تقویت فرضیه‌های درباره الگوهای سکونت و شیوه‌های زیست در این مجتمع‌ها را فراهم می‌کند. به بیان دیگر، خوانش کالبدی پلان‌ها و اسناد تاریخی، به‌منزله ابزاری برای فهم ظرفیت‌ها و محدودیت‌های فضایی زیست در این مجتمع‌ها به‌کار گرفته شده و تفسیر نتایج آن با احتیاط و در چهارچوب داده‌های اسنادی و زمینه تاریخی صورت پذیرفته است. برای تکمیل این خوانش، از مصاحبه‌ها، گزارش‌ها، مقالات روزنامه‌ای و متون اجتماعی معاصر زمان

1 Snowball Sampling

ساخت و بهره‌برداری از این مجتمع‌ها استفاده شد تا تصویری زمینه‌مند از نحوه استفاده، ادراک و مواجهه ساکنان با این فضاها ارائه شود. برای تحلیل داده‌ها، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های کالبدی-فضایی تدوین شد که در سه سطح مورد بررسی قرار گرفت:

- ارتباط مجموعه با شهر: موقعیت مکانی، نحوه دسترسی، مرزگذاری، میزان عمومی/خصوصی بودن فضاها.
 - فضاهای مشاع و رفاهی: فضاهای مشترک نوظهور در این نوع سکونت (لابی، پارکینگ، راهروها) و امکانات (استخر، فضای بازی، سالن اجتماعات، فضای سبز و تجاری).
 - ساختار واحدهای مسکونی: تنوع تراژ و تیپ سکونت، نحوه سازمان‌دهی فضاهای داخلی (تفکیک حوزه‌ها، آشپزخانه، اتاق‌ها، تراس، رخت‌شوی‌خانه و ...).
- این چهارچوب تحلیلی، امکان بررسی نحوه بازنمایی و صورت‌بندی کالبدی الگوهای سکونت در نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه تهران را فراهم می‌کند و نتایج آن، نه به‌عنوان بازنمایی مستقیم تجربه زیسته ساکنان، بلکه به‌عنوان خوانشی تحلیلی از دلالت‌های فضایی زیست در این مجتمع‌ها ارائه می‌شود.

۴. یافته‌های پژوهش

این پژوهش بر بررسی ارتباط میان سبک زندگی ساکنان و تحولات کالبدی مجتمع‌های بلندمرتبه مسکونی آغازین در تهران متمرکز است. تحلیل نمونه‌های انتخاب‌شده نشان می‌دهد طراحی فضایی، امکانات رفاهی و شیوه سازمان‌دهی واحدها در این بناها، سبک نوینی از زندگی شهری را معرفی کرده‌اند که در زمان ساخت، برای بسیاری از ساکنان ناآشنا و گاه نامأنوس بوده است. در مطالعه میدانی انجام‌شده، ساختمان‌های شاخصی چون بهجت‌آباد، ساعی، اسکان، سامان، ونک‌پارک، برج بین‌المللی تهران، پارک پرنس، و برج‌های آ.اس.پ بررسی شدند. ویژگی‌های کالبدی و عملکردی این بناها به‌صورت زیر قابل طبقه‌بندی است:

الف) سازمان فضایی و جای‌گیری شهری

- نزدیکی به فضاهای عمومی و تجاری شهری
- دسترسی‌های متنوع از چند خیابان اطراف

- مرزبندی باز یا نیمه‌باز بین محوطه و بافت پیرامونی (دیوارهای شفاف یا بسته)
- تعریف فضاهای عمومی نیمه‌خصوصی در ورودی‌ها و محوطهٔ باز

ب) مشاعات و امکانات رفاهی

- پارکینگ، لابی اصلی، لابی طبقات، راهروهای ارتباطی
- امکانات رفاهی نظیر استخر، فضای بازی، مهدکودک، سالن اجتماعات، فضای سبز، واحدهای تجاری و رستوران

ج) ساختار داخلی واحدها

- تنوع در مترژ و تیپ سکونت (آپارتمان، سوئیت، ویلا)
- وجود اتاق مستقل برای خدمتکار یا دفترکار، لایه‌بندی ورودی، تفکیک حوزه‌های خصوصی/عمومی
- امکاناتی نظیر تراس قابل‌نشیمن، آشپزخانهٔ نیمه‌مجزا، رخت‌شوی‌خانه، سرویس‌مستر
- این ویژگی‌ها ضمن ایجاد راحتی و دسترسی بیشتر به خدمات اجتماعی، الگویی متفاوت از سکونت آپارتمانی مدرن را نسبت به خانه‌های مرسوم آن زمان ارائه می‌دادند.

۴-۱. سبک زندگی و سکونت در بلندمرتبه‌های اولیه تهران

- یافته‌ها حاکی از آن است که بلندمرتبه‌های اولیه تهران، در کنار ویژگی‌های کالبدی متفاوت، به تدریج الگوهای تازه‌ای از سکونت شهری را تثبیت کردند؛ از جمله:
- افزایش تعامل در فضاهای مشترک
 - تغییر در مفهوم حریم شخصی و خانوادگی
 - گسترش استفاده از امکانات رفاهی اشتراکی
 - ارتقای سطح امنیت و خدمات شهری در مقایسه با خانه‌های تک‌واحدی
- این تحولات باعث شد سبک زندگی جدیدی در میان بخشی از شهروندان، به‌ویژه طبقهٔ متوسط شهری، شکل بگیرد که به زندگی آپارتمانی، نظم اجتماعی در برج‌ها و امکانات رفاهی درون مجتمع علاقه‌مند شدند.

۲-۴. ارتباط بلندمرتبه‌های آغازین با شهر

۲-۴-۱. مجتمع بهجت‌آباد: پیوند چندلایه با شهر و درعین حال مراقبت از مرزهای درونی در مجتمع بهجت‌آباد، طراحی ورودی‌ها و سازمان فضایی هم‌زمان دو هدف را دنبال می‌کند: دسترسی آسان به شهر و حفظ کنترل درونی مجموعه. ورودی‌های متعدد هم‌سطح خیابان و اتصال مستقیم آن‌ها به لابی‌ها، آسانسورها و پارکینگ زیرزمینی، نوعی گشودگی عملکردی ایجاد می‌کند که رفت‌وآمد را ساده و امن می‌سازد. از سوی دیگر، حیاط‌های داخلی، حصارهای ترکیبی (دیوار، نرده، پوشش گیاهی) و تفکیک مسیرهای حرکتی، مجموعه را از فضای پیرامون نیمه‌منفصل می‌کند. این معماری، شیوه‌ای تازه از زیست شهری را شکل می‌داد؛ جایی که ساکنان در عین برخورداری از دسترسی مستقیم به امکانات شهری مانند مراکز خرید و فضاهای تفریحی، تجربه‌ای نیمه‌خصوصی و کنترل‌شده از فضاهای مشترک (حیاط مرکزی، فضای بازی، استخر میان بلوک‌ها) داشتند. این دوگانگی گشودگی/محصوریت یکی از ویژگی‌های مهم نخستین مجتمع‌های بلندمرتبه و مؤثر بر سبک زندگی ساکنان بود.

۲-۴-۲. برج‌های اسکان: جدایی کالبدی از شهر و پیوند عملکردی با آن

در برج‌های اسکان، ارتباط با شهر پیچیده‌تر و چندلایه‌تر است. ورودی اصلی در تراز خیابان ولیعصر قرار دارد، اما بدنه حجیم برج‌ها همچون یک دیوار شهری عمل می‌کند و آن را از خیابان‌های اطراف جدا می‌سازد. دسترسی‌های مکمل از خیابان‌های میرداماد و قبادیان و همچنین اتصال مستقیم به مرکز خرید اسکان، این مجموعه را در شبکه‌ای از کاربری‌های عمومی، تجاری و مسکونی قرار می‌دهد. وجود پارکینگ‌های گسترده، آسانسورهای نفربر و باربر و حیاط مرتفع مشرف به شهر، نوعی تجربه فضایی جدید به ساکنان ارائه می‌کند: ترکیب «زندگی در ارتفاع»، «رفت‌وآمد عمودی» و «ارتباط روزمره با فضاهای تجاری». درعین حال، مرزهای فیزیکی صریح جدایی محسوسی از بافت اطراف ایجاد می‌کنند و تجربه زیست درون مجموعه را از خیابان‌ها جدا می‌سازند. این الگوها به شکل‌گیری سبک‌های جدیدی از زیست شهری انجامیدند؛ سبکی که بین زندگی محصور و خصوصی‌شده، و ارتباط روزمره با امکانات شهری در نوسان بود.

۴-۲-۳. برج آ.اس.پ: آمیختگی با شهر و ظهور یک «فضای نیمه‌عمومی شهری»

برج‌های آ.اس.پ یکی از نخستین نمونه‌هایی هستند که مرز میان «زندگی در برج» و «زندگی در شهر» را کم‌رنگ کردند. وجود واحدهای تجاری گسترده در طبقات پایین سبب شد این مجموعه به صورت یک فضای شهری باز عمل کند؛ فضایی که ساکنان و غیرساکنان روزانه در آن رفت‌وآمد می‌کردند. ورودی‌های متعدد، موقعیت مرکزی و اتصال به شبکه حمل‌ونقل، برج را به بخشی از ریتم روزمره شهر تبدیل کرده بود. درعین‌حال، فضای باز چندسطحی و محصوریت با نرده‌ها، نوعی تفکیک آرام و تدریجی میان فضای عمومی و قلمرو خصوصی ساکنان ایجاد می‌کرد. این دوگانگی، گشودگی برای شهر و نیاز به کنترل داخلی، از نخستین نشانه‌های سبک زندگی جدید در برج‌های تهران بود: زندگی روزمره در تماس نزدیک با شهر، اما با نظارت، امنیت و مدیریت فضاهای مشترک.

۴-۲-۴. برج‌های دوما: برج‌نشینی ممتاز و فاصله‌گذاری کالبدی از خیابان

برج‌های دوما از ابتدا در موقعیتی نیمه‌منفصل از شهر ساخته شدند و بعدها، با گسترش تهران، در مرکز شبکهٔ بزرگ‌راهی قرار گرفتند. طراحی ورودی‌هایی که با چند پله از خیابان جدا می‌شد، همراه با لابی مجلل و حیاط مرتفع و سرسبز، نوعی زندگی ممتاز و جداشده از سطح خیابان را شکل می‌داد. جدارهای بسته، حصارهای محوطه و سازمان‌دهی مسیرهای حرکتی، تجربهٔ ساکنان را به فضای درونی برج محدود می‌کرد. با این‌حال، دسترسی آسان به بزرگ‌راه‌ها و شبکه حرکتی شهر، الگوی زندگی سریع، عمودی و مبتنی بر تحرک ماشینی را تقویت می‌کرد. این ترکیب باعث شد برج‌های دوما از اولین مکان‌هایی باشند که در تهران تجربه «زندگی لوکس در ارتفاع» را معرفی کردند.

۴-۲-۵. برج‌های دوقلوی سامان: پیوند مستقیم با شهر همراه با مرزبندی شفاف

برج‌های سامان همچون بسیاری از بلندمرتبه‌های دوره خود، ورودی اصلی هم‌سطح خیابان دارند و به این ترتیب، مسیر تعامل ساکنان با شهر را بدون گسست کالبدی فراهم می‌کنند. اما فضای باز میان دو بلوک، که با دیوار و پوشش گیاهی محصور شده، قلمروی خصوصی مشخص و مستقلی ایجاد می‌کند. ساکنان برای استفاده از امکانات داخلی (فضاهای رفاهی،

فضای باز مشترک و...) کاملاً به قلمرو خودی ارجاع داده می‌شوند، درحالی‌که دسترسی به بلوار کشاورز و خدمات شهری پیرامون آسان است. این ترکیب، الگویی از زیست شهری کنترل‌شده را شکل می‌دهد که در آن جریان رفت‌وآمد قابل مدیریت است، اما دیوار بلندی بین شهر و برج ایجاد نشده است.

۴-۲-۶. مجتمع مسکونی پارک د پرنس: شبکه ورودی‌های گسترده و زندگی محصور اما

چندلایه

پارک د پرنس با داشتن ۱۰ ورودی رسمی، نگاهی ۲۴ ساعته و لایه‌های امنیتی، یکی از کامل‌ترین نمونه‌های «مجموعه‌محور» بودن در بلندمرتبه‌های اولیه است. در این مجموعه، حیاط‌ها، سطوح مختلف محوطه و زمین تنیس همگی فقط برای ساکنان طراحی شده‌اند. درعین‌حال، بخش تجاری و اداری مجتمع کاملاً در معرض عموم قرار دارد و جریان شهری وارد محوطه می‌شود. آنچه این مجموعه را از دیگر نمونه‌ها متفاوت می‌کند، تفکیک دقیق قلمروهاست: فضای تجاری برای همه و فضای سبز و رفاهی فقط برای ساکنان. به این ترتیب، مجموعه نوعی «زندگی خصوصی چندسطحی» را شکل می‌دهد که در آن مسیرهای روزمره شهروندان با قلمروهای ساکنان تلاقی مدیریت‌شده دارد.

۴-۲-۷. برج بین‌المللی تهران: تقویت هویت برج‌نشینی و گسترش سبک زندگی

جهانی‌شده

برج بین‌المللی تهران، که در ابتدا در فضایی باز ساخته شد، با توسعه شهر در قلب شبکه بزرگ‌راهی قرار گرفت. ورودی اصلی هم‌سطح خیابان، لابی بزرگ و دسترسی مستقیم از پارکینگ به آسانسورها، الگوی کامل زندگی عمودی را برقرار می‌کند. برخلاف برخی مجتمع‌های دیگر، حصار محوطه شفاف است و فضای باز نسبتاً در امتداد دید خیابان قرار دارد؛ نشانه‌ای از گرایش به نمایش معماری است. با این حال، فضاهای مشاع تجاری که هیچ‌گاه فعال نشدند، تنها بخشی از روایت این برج هستند؛ روایتی که نشان می‌دهد تغییرات سیاسی-اقتصادی چگونه بر کارکرد مجموعه‌ها تأثیر گذاشت. این الگوها نه تنها فرم معماری را تغییر

دادند، بلکه بر شیوه‌های رفت‌وآمد، تجربهٔ امنیت، نحوهٔ استفاده از فضاهای مشاع و تعاملات اجتماعی نیز تأثیر گذاشتند و سرآغاز تغییرات عمیق در سبک زندگی شهری تهران بودند. ارتباط بلندمرتبه‌های آغازین با شهر، به‌طور خلاصه، در جدول شمارهٔ ۴ آمده است.

جدول ۴. ارتباط بلندمرتبه‌های آغازین با شهر (نگارندگان، ۱۴۰۳).

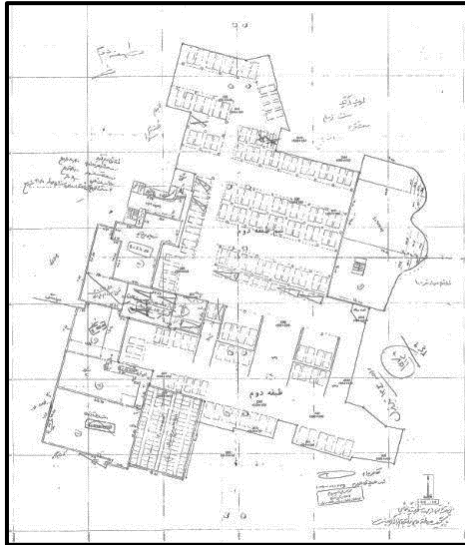
نام مجتمع	نوع ارتباط با شهر	سازوکارهای جداسازی/مرزبندی	سازوکارهای جداسازی/مرزبندی	پیامدهای اجتماعی - فرهنگی و نمود سبک زندگی
بهبخت آباد	ارتباط چندگانه با شهر؛ ورودی‌های متعدد هم‌سطح خیابان	دیوارچینی بخشی؛ نرده و پوشش گیاهی؛ محدودسازی دید	دیوارچینی بخشی، نرده و پوشش گیاهی؛ محدودسازی دید	تشویق به استفاده مشترک؛ حفظ تعامل همسایگی؛ احساس باز بودن و امنیت؛ زندگی جمعی درون‌محور؛ خودبستگی خدمات؛ تطبیق‌پذیری سبک زندگی سنتی با آپارتمان‌نشینی
مجتمع اسکان	پیوند مستقیم با خیابان ولیعصر و میرداماد؛ ورودی از مرکز خرید	جداسازی با حجم ساختمان؛ کنترل جریان ورودی از لابی	جداسازی با حجم ساختمان؛ کنترل جریان ورودی از لابی	سبک زندگی ترکیبی: شهری - خصوصی؛ ترکیب زندگی مسکونی - تجاری؛ ایجاد حس «زندگی شهری عمودی»
برج آ.اس.پ	آمیختگی بالا با بافت شهری؛ حضور فعال واحدهای تجاری؛ جریان رفت‌وآمد عمومی	محصوریت ملایم با نرده‌ها؛ جداسازی تدریجی قلمرو خصوصی	محصوریت ملایم با نرده‌ها؛ جداسازی تدریجی قلمرو خصوصی	تقویت زندگی جمعی؛ زندگی شهری باز اما کنترل‌شده؛ شکل‌گیری هویت شهری شناخته‌شده
برج دوما	ارتباط محدود با خیابان؛ حس برون‌گرایی کمتر	اختلاف تراز با خیابان؛ حصار و محوطهٔ جدا	اختلاف تراز با خیابان؛ حصار و محوطهٔ جدا	تقویت حس تمایز و برج‌نشینی ممتاز؛ کاهش تعامل با پیرامون؛ افزایش فاصلهٔ اجتماعی
برج	پیوند مستقیم با	محوطه محصور با	محوطه محصور با	ایجاد اجتماع داخلی

نام مجتمع	نوع ارتباط با شهر	سازوکارهای جداسازی/مرزبندی	سازوکارهای جداسازی/مرزبندی	پیامدهای اجتماعی - فرهنگی و نمود سبک زندگی
سامان	شهر بدون گسست کالبدی؛ ورودی هم سطح خیابان	دیوار و گیاه؛ کنترل جریان رفت و آمد	دیوار و گیاه؛ کنترل جریان رفت و آمد	قوی تر؛ شهرنشینی کنترل شده؛ کاهش اختلاط با شهر؛ افزایش امنیت و کنترل؛ شکل گیری سبک زندگی نیمه خصوصی
پارک پرنس	تعامل دوگانه: فضاهای تجاری عمومی در کنار سکونت کاملاً محصور	۱۰ ورودی، نگهداری ۲۴ ساعته، لایه های امنیتی	۱۰ ورودی، نگهداری ۲۴ ساعته، لایه های امنیتی	تقویت حس «زندگی خصوصی»؛ زندگی خصوصی چند لایه؛ کاهش تعامل با شهر؛ افزایش هویت جمعی ساکنان؛ افزایش فاصله طبقاتی
برج بین المللی تهران	ارتباط مستقیم با خیابان؛ فرارگیری در مرکز شبکه بزرگراهی	حصار شفاف؛ کنترل ورودی در لابی و پارکینگ	حصار شفاف؛ کنترل ورودی در لابی و پارکینگ	تقویت هویت برج نشینی؛ کاهش تعامل همسایگی؛ گسترش سبک زندگی جهانی شده

۳-۴. فضاهای رفاهی، مشاعات و بازتعریف تجربه سکونت در بلندمرتبه‌های آغازین تهران بررسی نخستین مجتمع‌ها و برج‌های بلندمرتبه مسکونی تهران نشان می‌دهد که ورود سکونت در ارتفاع، صرفاً تغییری در فرم ساختمانی نبوده، بلکه با بازتعریف تدریجی شیوه زیست شهری، الگوهای تعامل اجتماعی و نسبت ساکنان با فضا همراه بوده است. تحلیل داده‌های اسنادی و کالبدی این مجتمع‌ها حاکی از آن است که هرچه از نمونه‌های اولیه به سمت نمونه‌های متأخرتر حرکت می‌کنیم، فضاهای رفاهی و مشاع از کارکردهای حداقلی به نظامی پیچیده‌تر از فضاهای نیمه عمومی، کنترل شده و برنامه‌ریزی شده تبدیل می‌شوند.

در مجتمع‌های اولیه‌ای چون بهجت‌آباد، فضاهای رفاهی نظیر استخر روباز، حیاط مرکزی و زمین بازی، بیش از آنکه بازتولید دقیق الگوی زندگی جمعی باشند، نشانه‌هایی از گذار از

خانه‌های حیاط‌دار به سکونت آپارتمانی را بازنمایی می‌کنند. وجود لابی‌های مجزا، راهروهای مشترک و آسانسور، به‌عنوان عناصر نوظهور، الگوهای جدیدی از هم‌جواری و مواجههٔ اجتماعی را شکل می‌دهد؛ مواجهه‌هایی که در مقایسه با روابط گسترده و غیررسمی خانه‌های سنتی، کنترل‌شده‌تر و مبتنی بر هم‌حضوری گذرا هستند. در این مرحله می‌توان از شکل‌گیری نوعی «سبک زندگی طبقهٔ متوسط مدرن» سخن گفت که تمایز خود را نه از طریق تعاملات گسترده، بلکه از طریق دسترسی به امکانات جدید و نظم فضایی متفاوت تعریف می‌کند. در مجتمع اسکان، این روند تکامل‌یافته‌تر می‌شود. ترکیب فضاهای رفاهی (استخر، فضای سبز)، فضاهای نیمه‌عمومی و حضور مرکز خرید در درون مجموعه، نشان‌دهنده تلاشی برای درون‌زا کردن بخشی از زندگی روزمره شهری در کالبد مجتمع است. لابی‌های وسیع‌تر و پارکینگ‌های زیرزمینی، مرز میان فضای عمومی شهر و فضای سکونتی را تقویت می‌کند و نوعی «زیست مجتمع‌محور» را رقم می‌زند؛ زیستی که در آن تعامل اجتماعی همچنان وجود دارد، اما در چهارچوب‌هایی از پیش تعریف‌شده و قابل کنترل صورت می‌گیرد.



شکل ۱۱. پلان مشاعات برج دوما در (امانیه برگرفته از اسناد شهرداری)

نمونه‌هایی مانند برج آ.اس.پ و برج‌های دومای امانیه نقطهٔ عطف مهمی در این مسیر به‌شمار می‌آیند. در این مجتمع‌ها تنوع فضاهای رفاهی (استخر، سالن اجتماعات، مهدکودک،

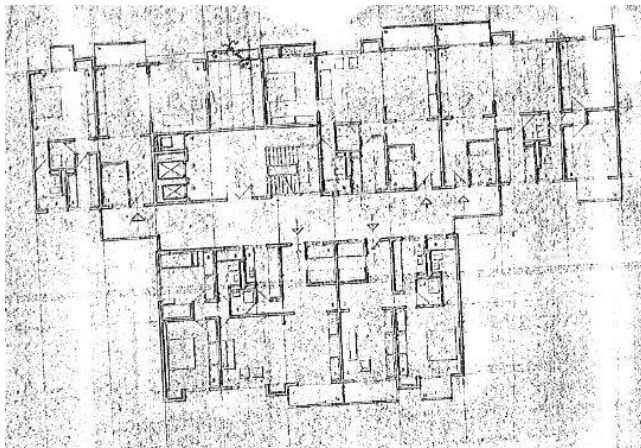
فضاهای تجاری و ورزشی) و کیفیت طراحی مشاعات، امکان شکل‌گیری سطوح متکثری از تعامل اجتماعی را فراهم می‌کند. این فضاها نه کاملاً خصوصی‌اند و نه عمومی؛ بلکه در سطحی نیمه‌خصوصی قرار می‌گیرند که هم حس تعلق به مجتمع را تقویت می‌کند و هم امنیت و نظم فضایی را افزایش می‌دهد. از منظر سبک زندگی، این مرحله با پذیرش تدریجی زندگی آپارتمانی مدرن‌تر و لوکس‌تر همراه است؛ جایی که کیفیت فضا و خدمات، بخشی از هویت سکونت ساکنان را شکل می‌دهد.

در برج‌های دوقلوی سامان و به‌ویژه مجتمع پارک د پرنس، فضاهای مشاع به‌طور آشکار به ابزار سامان‌دهی زندگی جمعی بدل می‌شوند. لابی‌های بزرگ، پارکینگ‌های اختصاصی، انباری‌های مجزا و فضاهای سبز نیمه‌عمومی، الگوی سکونت را تقویت می‌کنند که در آن تعامل اجتماعی محدود، انتخابی و مبتنی بر هم‌مکانی کنترل‌شده است. این ویژگی‌ها را می‌توان نشانه‌ای از تثبیت سبک زندگی مدرن آپارتمانی دانست؛ سبکی که در آن امنیت، رفاه و مدیریت فضا، بر صمیمیت و روابط گسترده همسایگی اولویت می‌یابد. اوج این روند را می‌توان در برج بین‌المللی تهران مشاهده کرد؛ جایی که مجموعه‌ای جامع از امکانات رفاهی، فضاهای سبز طراحی‌شده، سیستم‌های هوشمند و سطوح مختلف دسترسی، سکونت را به تجربه کاملاً برنامه‌ریزی‌شده تبدیل می‌کند. در این الگو، سبک زندگی نه تنها متأثر از کالبد، بلکه درون کالبد رمزگذاری شده است: تفکیک حوزه‌های عمومی و نیمه‌خصوصی، کنترل تردد، و وفور خدمات، نوعی زیست شهری لوکس، ایمن و خودبسنده را بازنمایی می‌کند که با تجربه سکونت سنتی تفاوتی بنیادین دارد.

در مجموع، تحلیل بلندمرتبه‌های آغازین تهران نشان می‌دهد تحولات کالبدی این مجتمع‌ها، زمینه‌ساز گذار تدریجی از سکونت حیاط‌محور به سبک زندگی آپارتمانی مدرن بودند. هرچند این پژوهش بر داده‌های اسنادی و کالبدی تکیه دارد و مدعی بازنمایی مستقیم تجربه زیسته ساکنان نیست، اما الگوهای فضایی، نوع مشاعات و نحوه سازمان‌دهی امکانات نشانه‌هایی معتبر از تغییر در شیوه‌های زیست، تعامل اجتماعی، و تعریف حریم را آشکار می‌سازند.

۴-۴. سازمان فضایی داخلی واحدها در مجتمع‌های مسکونی بلندمرتبهٔ آغازین

تحلیل سازمان فضایی واحدهای مسکونی در هفت مجتمع مورد مطالعه (بهجت‌آباد، اسکان، آ.اس.پ، سامان، دوما، پارک د پرنس، و برج بین‌المللی تهران) نشان می‌دهد تحولات کالبدی درونی این بناها، مجموعه‌ای از امکان‌مندی‌های فضایی جدید را برای سکونت در ارتفاع فراهم کردند. این امکان‌مندی‌ها را می‌توان در چهار محور اصلی دسته‌بندی کرد که هر یک، بالقوه با شیوه‌های تازه‌ای از زیست روزمره، تنظیم روابط خانوادگی و تجربهٔ حریم خصوصی در ارتباط بودند.



شکل ۱۲. پلان مسکونی برج دومای امانیه (برگرفته از اسناد شهرداری)

۴-۴-۱. تنوع تیپ و مترای واحدها

در نمونه‌های اولیه مانند بهجت‌آباد و اسکان، تیپ‌بندی واحدها محدود و عمدتاً شامل آپارتمان‌های یک تا چهارخوابه با مترای متوسط تا بزرگ (حدود ۸۰ تا ۲۰۰ مترمربع) بود. تعداد اندک واحدها در هر طبقه (بهجت‌آباد: دو واحد؛ اسکان: چهار تا شش واحد) شرایطی را فراهم می‌کرد که نورگیری، تهویه و فاصله‌گذاری فضایی میان همسایگان تقویت شود؛ امری که می‌توان آن را تداوم‌یافته‌ای از منطق سکونت کم‌تراکم پیشین دانست.

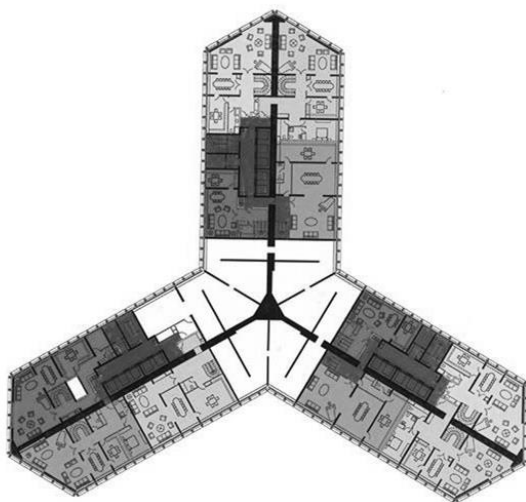
در نمونه‌های متأخرتر مانند آ.اس.پ و پارک پرنس، ورود تیپ‌های متنوع‌تری چون پنت‌هاوس‌های دوبلکس و تریپلکس، سوئیت‌ها و واحدهای ترکیبی تجاری-مسکونی، دامنه انتخاب سکونتی را گسترش داد. در برج‌های دوما و سامان نیز با وجود مترای نسبتاً بالا

(۱۵۰ تا ۴۰۰ مترمربع)، انعطاف‌پذیری پلان‌ها و ترکیب واحدها، امکان تطبیق فضا با نیازهای متنوع‌تری از ساکنان را فراهم می‌کرد. برج بین‌المللی تهران با گسترده‌ترین طیف مترای (۴۰ تا ۳۰۰ مترمربع) و تعداد بالای واحدها، الگویی از سکونت عمودی انبوه اما متنوع را معرفی می‌کند که میان واحدهای تیپیکال و واحدهای لوکس پیوند برقرار می‌سازد.

۴-۴-۲. تفکیک حوزه‌های خصوصی و عمومی

در بهجت‌آباد و اسکان، سازمان فضایی واحدها بر تفکیک صریح فضاهای عمومی (نشیمن و پذیرایی) و خصوصی (اتاق‌های خواب) استوار است. آشپزخانه‌های بسته، فقدان فضاهای خدماتی مستقل و تراس‌های محدود، الگویی نزدیک به خانه‌های متعارف پیشین را بازتولید می‌کردند.

در مقابل، در مجتمع‌هایی مانند آ.اس.پ، سامان، و دوما با ورود آشپزخانه‌های باز یا نیمه‌باز، اتاق خدمتکار یا فضاهای کاری کوچک، و تراس‌های قابل استفاده، مرز میان فضاهای عمومی و خصوصی انعطاف‌پذیرتر شد. در پارک پرنس و برج بین‌المللی، پلان‌های باز، آشپزخانه‌های جزیره‌ای و فضاهای چندمنظوره (نشیمن، ناهارخوری، کار) نشان‌دهنده تغییر در شیوه سامان‌دهی زندگی روزمره و امکان بازتعریف روابط درون‌خانگی است.



شکل ۱۳. پلان طبقات برج بین‌المللی

۴-۳-۴. فضاهای خدماتی و اتاق‌های کمکی

در نمونه‌های اولیه، فضاهای خدماتی به حداقل محدود می‌شدند و انباری یا اتاق خدمتکار به صورت مستقل وجود نداشت. اما از آ.اس.پ و دوما به بعد، ورود رخت‌شوی‌خانه، انباری مجزا و اتاق خدمتکار به پلان‌ها مشاهده می‌شود. در پارک پرنس و برج بین‌المللی، این روند با خدمات متمرکز (خشک‌شویی، کارواش، فضاهای مدیریتی و سیستم‌های هوشمند) تکمیل شده و نشان‌دهندهٔ حرفه‌ای‌شدن مدیریت سکونت و جدایی بیشتر فعالیت‌های خدماتی از فضای زندگی روزمره است.

۴-۴-۴. تراس و ارتباط با منظر شهری

در بهجت‌آباد و اسکان، تراس‌ها عمدتاً نقشی حداقلی و عملکردی (گردش هوا و نور) داشتند. در مقابل، در آ.اس.پ و دوما، تراس‌های بزرگ و قابل نشیمن به‌عنوان فضایی واسط میان خانه و شهر عمل می‌کردند. در پارک پرنس و برج بین‌المللی، تراس‌های پیوسته و بالکن‌های عریض با جداره‌های شفاف، تجربه‌ای تازه از هم‌نشینی فضایی در ارتفاع و مواجهه دیداری با شهر را ممکن می‌سازند.

در مجموع، تحولات سازمان فضایی داخلی واحدها از دههٔ ۱۳۴۰ به بعد، نشان‌دهندهٔ گذار از الگوی سکونت حداقلی و عملکردمحور به سوی صورت‌بندی پیچیده‌تری از زندگی عمودی است؛ صورت‌بندی‌ای که امکان رفاه بیشتر، استقلال فضایی، و تعامل و روابط اجتماعی کنترل‌شده را فراهم می‌کند. این یافته‌ها، بیش از آنکه به‌معنای تحقق قطعی تغییر در سبک زندگی باشند، بیانگر ظرفیت‌های کالبدی نوینی هستند که بستر شکل‌گیری تجربه‌های تازه سکونتی در شهر تهران را مهیا کردند.

۴-۵. بازتاب اجتماعی و تجربیات ساکنان نخستین برج‌های مسکونی تهران براساس

گزارش‌های روزنامه‌ای

در تاریخ معماری معاصر ایران، ساختمان‌های بهجت‌آباد و ساعی به‌عنوان نخستین بلندمرتبه‌های مسکونی، نقطهٔ عطفی در تحول سبک زندگی شهری به‌شمار می‌روند. ساختمان‌های بهجت‌آباد و ساعی، نخستین بلندمرتبه‌های مسکونی ایران، در زمان خودشان با نمایی متفاوت و طراحی

مدرن، سبک جدیدی را برای زندگی در تهران تبلیغ می‌کردند که اگرچه آن زمان به سرعت در جامعه شهری تهران متداول نشد، اما در دهه‌های بعد استانداردهای به‌کاررفته در این ساختمان‌ها و سبک و سیاق طراحی‌شان بخشی از طبقه متوسط شهری به‌ویژه طبقه شهری فرهنگی و تحصیل‌کرده را جذب کرد و در واقع شاید آن قدر که برای چند نسل بعد جذاب به نظر رسید در زمان خودش به دلیل تغییراتی که متوجه روند روزمره زندگی مردم می‌کرد، جذاب به نظر نمی‌رسید و در اولویت‌های بعدی قرار می‌گرفت، اما حالا مشتریان خاص خودش را دارد، نه فقط بهجت‌آباد که همه برج‌های قدیمی تهران، مانند اسکان، سامان یا برج‌های قدیمی شهرک غرب طرفداران خاص خود را دارند که به زندگی در آن‌ها علاقه‌مند هستند. با توجه به اینکه خیلی از مسائل برج‌نشینی برای نخستین بار در پروژه بهجت‌آباد در جامعه ایرانی تجربه شد، این مجموعه را می‌توان پیشگام فرهنگ آپارتمان‌نشینی و دارای ارزش‌های جامعه‌شناسانه دانست. از همان زمان تا به امروز بهجت‌آباد نشانی از تجدد را در خودش داشته و به یک ارزش و ویژگی برای آن تبدیل شده است (روزنامه شهروند، نهم خرداد ۱۳۹۶).

ساختمان‌های بهجت‌آباد و ساعی با طراحی و امکانات متنوع، بسیار جلوتر از زمان خود ساخته شده بودند و حتی استفاده از بخشی از امکانات این ساختمان‌ها برای مردم آن زمان ممکن نبود. در سال‌های ۱۳۴۶-۱۳۴۸ ساختمانی که استخر روباز داشته باشد و همه بتوانند از بالا آن را ببینند، با سبک زندگی ایرانی بسیار مغایر بود؛ اما در سال ۱۳۵۵ این تغییرات در سبک زندگی عادی شده بود. در نتیجه، نخستین گروه‌هایی که در بهجت‌آباد ساکن شدند، کسانی بودند که سبک زندگی جدید را انتخاب کرده بودند. در آن زمان، مفهوم همسایگی به شکل مشخصی تعریف شده بود و ساکنین این آپارتمان‌ها در فاصله‌ای با تیغه حدود ۲۰ سانتی‌متری از یکدیگر قرار می‌گرفتند. این نزدیکی باعث می‌شد صداها به راحتی ردوبدل شوند و ساکنین کفش‌های خود را جلوی در می‌گذاشتند، به طوری که رفت و آمد افراد در این فضا به وضوح قابل مشاهده بود. این مسائل در زندگی آن روزهای ایران جدید بودند و چندان مورد استقبال مردم عادی قرار نگرفتند. نزدیکی فیزیکی و نبود حریم خصوصی در این نوع آپارتمان‌ها، به‌ویژه برای افرادی که به زندگی در فضاهای بزرگ‌تر و با حریم خصوصی بیشتر عادت کرده بودند، چالش‌هایی ایجاد کرد. به همین دلیل، وقتی این ساختمان‌ها به بهره‌برداری رسیدند، چندان مورد استقبال قرار نگرفتند. نخستین کسانی که در بهجت‌آباد ساکن شدند،

بیشتر کارمندان بودند یا فرزند کارمندانی که بروکراسی آنها را وادار کرده بود نگاهشان به توسعهٔ مدرن و قبول مدرنیته باشد و کم‌وبیش زندگی به سبک جدید را شروع کردند و به تدریج با چالش‌ها و ویژگی‌های زندگی در این نوع آپارتمان‌ها سازگار شدند (روزنامهٔ شهروند، نهم خرداد ۱۳۹۶).

با وجود این که تکنولوژی ساخت ساختمان‌های بهجت‌آباد از نظر معمارانه حساب شده بود و نظام فضایی اروپایی را دنبال می‌کرد، اما بحث عدم تداخل فضای عمومی و خصوصی در آن باتوجه به فرهنگ ایرانی به وضوح دیده می‌شد. به عنوان مثال، مفهوم آشپزخانهٔ این در این فضاها معنایی نداشت. اگرچه تلاش‌هایی برای ایرانی کردن فضای زندگی در برج‌ها صورت گرفته بود، اما زندگی در این ساختمان‌ها برای مردم تهران با اما و اگرهای فرهنگی و اجتماعی زیادی همراه بود. مسائل مختلفی از جمله نزدیکی همسایگی و مشکلاتی که امروز شاید پیش‌پافتاده به نظر برسند، همچون استفاده از آسانسور در بدو ورود به ایران، چالش‌های بی‌شماری داشت. اگرچه فرزندان طبقات متوسط جدید خود را برای زندگی در مجتمع‌های جدید آماده می‌دیدند، اما با خانواده‌های سنتی‌شان که با زندگی در آپارتمان‌ها مخالف بودند و در برابر بخشی از تجهیزات جدید و مدرن آن مقاومت می‌کردند، دچار کشمکش بودند. این تضاد فرهنگی و اجتماعی، به‌ویژه در مراحل اولیهٔ زندگی در این ساختمان‌ها، تأثیر زیادی بر تجربه و سبک زندگی ساکنین داشت. در ابتدای روند بلندمرتبه‌سازی، هدف از ساخت ساختمان‌های بهجت‌آباد تأمین مسکن برای طبقات ضعیف‌تر جامعه بود، در حالی که ساختمان‌های ساعی برای گروه‌های مدرن و مرفه‌تر هدف‌گذاری شده بودند. دربارهٔ ساختمان‌های ساعی در خیابان ولی‌عصر، شرایط متفاوتی وجود داشت. این ساختمان که هم‌زمان با بهجت‌آباد ساخته شد و به بهره‌برداری رسید، در جذب مخاطبان طبقات بالا و مرفه موفق‌تر عمل کرد. اگرچه بخشی از خریداران واحدهای آن افرادی بودند که به‌دستور مراجع بالاتر ملزم به خرید در این آپارتمان‌ها شده بودند، اما مجتمع ساعی به سرعت به فروش رفت، زیرا مخاطب هدفش قشر مرفه‌تر و مدرن‌تر آن دوران بود و در جذب این گروه نیز موفق شدند. در واقع بعد از موفقیت ساعی بود که ساختمان‌های اسکان و بلندمرتبه‌های دیگر ساخته شدند. نخستین بلندمرتبه‌های مسکونی با قدمت بیش از ۵۰ سال، به دلیل طراحی خوب و استانداردها و امکاناتی که دارند، هنوز هم قابلیت زندگی را دارند و بسیاری از ساکنان به

زندگی در آن‌ها ادامه می‌دهند. این موضوع نشان‌دهنده اهمیت طراحی و توجه به نیازهای ساکنان در ایجاد فضاهای مسکونی است (روزنامه شهروند، نهم خرداد ۱۳۹۶).

در برج اسکان، وجود اتاق‌های خواب با کاربری مشخص و به تعداد زیاد جز اولین مواردی بود که در طراحی متفاوت این برج با سایر مجتمع‌ها دیده می‌شد. علاوه بر آن طراحان تلاش کردند با طراحی بالکن‌ها در واحدهای مسکونی، فضایی شبیه به خانه‌های ویلایی را برای ساکنین به وجود بیاورند. بالکن‌هایی که به لحاظ کارکردی و احساسی، حیاط را برای ساکنین تداعی می‌کردند و به نوعی جدایی ساکنین از حیاط‌های سنتی را آسان‌تر می‌ساختند. این طراحی به ساکنان این امکان را می‌دهد که فضایی خصوصی و درعین حال باز و ارتباط‌پذیر با محیط اطراف داشته باشند (روزنامه اقتصاد، هفتم اسفند ۱۳۹۳).

از مهم‌ترین امکاناتی که برای تمامی واحدهای مسکونی برج اسکان در نظر گرفته شده است می‌توان به سالن پذیرایی، آشپزخانه دارای انباری، بالکن بزرگ، اتاق‌های خواب استاندارد، رختشوی‌خانه، سرویس بهداشتی مجزا مخصوص میهمان، فرزندان و صاحبخانه، حمام و یک اتاق مجزا مخصوص مستخدم با تمام امکانات اشاره کرد. سیستم شوئینگ زباله، زباله‌سوز، تصفیه‌خانه فاضلاب، مرکز تلفن، منبع آب در پشت‌بام برای مواقع اضطراری، برق اضطراری، آتش‌نشانی، ردیاب دود، آسانسور مخصوص حمل بار و نفر، دستگاه چیلر، پمپ‌های آب، سیستم موتورخانه با بهترین دستگاه‌ها از دیگر امکانات این برج به حساب می‌آیند. هم‌چنین استخری برای بزرگسالان و کودکان طراحی و اجرا شده است که امکان استفاده از آن برای ساکنین در هر ساعتی از روز فراهم است. در این ساختمان یک مرکز تجاری و اداری در ۲ طبقه به صورت دو طبقه مستقل و با فضایی باز طراحی و اجرا شده است. امکان دسترسی ساکنین را به مراکز خرید مختلف نظیر طلا، پوشاک، کافی‌شاپ و ... فراهم می‌سازد. مهم‌تر آنکه ساکنین برای انجام خرید روزانه به خارج شدن از مجموعه نیاز ندارند (لالمی، ۱۳۹۸).

بسیاری از این امکانات باعث به وجود آمدن سبک جدیدی از زندگی شده‌اند. اتاق مجزای مخصوص مستخدم نیاز به کمک گرفتن از یک مستخدم برای انجام امور خانگی را پررنگ می‌ساخت. ساکنین حداقل بخشی از نیازهای اولیه خویش را به واسطه مرکز خرید خود

مجموعه تأمین می‌کند و به‌نوعی امکان تعامل فرد با محیط و سایر افراد را ممکن می‌شود. بحث ارتباطات و تعامل اجتماعی در آن روزگار حائز اهمیت بوده است.

وجود فضاهای مورد علاقهٔ نوجوانان در برج آ.اس.پ باعث شد نوجوانان ترجیح دهند وقت خود را در محوطهٔ برج سپری کنند و از آن خارج نشوند. این موضوع برای بسیاری از والدین خوشایند بوده و آرامش خاطر بیشتری برای آنها فراهم می‌کرد. خانواده‌هایی که فرزند کوچک داشتند با وجود مهدکودک در برج‌های آ.اس.پ، از این جهت بی‌نیاز می‌شدند؛ تا با خطری آسوده فرزندانشان را در نزدیکی محل زندگی‌شان به مهدکودک بفرستند و احتیاج به سفرهای درون‌شهری به این منظور تا حد زیادی کاهش می‌یابد. وجود سالن همایش و اجتماعات در برج برای تشکیل جلسات تصمیم‌گیری مربوط به امور ساختمان است. با توجه به تعداد بالای ساکنان برج، بدیهی است که صمیمیت و آشنایی افراد برج با هم بسیار کم باشد. برای آشنایی بیشتر ساکنان برج با یکدیگر و برگزاری جلسات مهم برج، وجود یک سالن اجتماعات ضروری به‌نظر می‌رسد. بنابراین این سالن در برج برای مناسبت‌های مختلف آماده می‌شود و ساکنان می‌توانند در جلسات برج با هم آشنا شوند و تعامل داشته باشند (مقدسی و همکاران، ۱۴۰۱: ۷۹-۸۰).

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد نخستین مجتمع‌های بلندمرتبهٔ مسکونی تهران نه‌تنها شکل کالبدی سکونت را متحول کردند، بلکه سبک زندگی ساکنان را به‌گونه‌ای عمیق تحت‌تأثیر قرار دادند. تحولات کالبدی این مجتمع‌ها، از جمله سازمان فضایی، دسترسی‌های چندگانه، فضاهای عمومی و نیمه‌خصوصی، مشاعات و امکانات رفاهی، و تنوع تیپ و تراژ واحد‌ها نقشی محوری در ایجاد الگوهای تازه‌ای از زندگی شهری ایفا کردند. این فضاها تجربه‌ای نو از نزدیکی فیزیکی، کاهش حریم خصوصی، و تعامل اجتماعی کنترل‌شده فراهم آوردند، به‌گونه‌ای که سکونت در بلندمرتبه‌ها با مفهوم سنتی خانه‌های حیاطدار یا آپارتمان‌های کوتاه‌مرتبه تفاوت بنیادین داشت.

یافته‌ها نشان می‌دهد برج‌های آغازین مانند بهجت‌آباد و ساعی تجربه‌ای فرهنگی-اجتماعی نو را در جامعهٔ شهری تهران معرفی کردند؛ تجربه‌ای که ابتدا برای بسیاری از شهروندان

نامأنوس بود، اما به تدریج به استانداردی برای طبقه متوسط شهری تبدیل شد. تحولات بعدی در برج‌هایی همچون آ.اس.پ، پارک پرنس و برج بین‌المللی، با ارائه امکانات رفاهی گسترده، فناوری‌های نوین و فضاهای چندمنظوره، سبک زندگی شهری را به سمت وابستگی به خدمات درون‌ساختی، تجربه سکونت عمودی و هم‌نشینی کنترل‌شده هدایت کردند.

از دید انسان‌شناسی شهری، این روند نشان‌دهنده پیوند میان طراحی فضا، تغییرات فرهنگی و بازتعریف هنجارهای زندگی جمعی است. نخستین بلندمرتبه‌های تهران با ایجاد فضاهای مشترک و نیمه‌خصوصی، تغییر در مفاهیم حریم و همسایگی، و ترکیب زندگی شهری با رفاه و امنیت، الگویی تازه از زندگی مدرن شهری را بنیان گذاشتند. این تحول، علاوه بر پاسخ به نیازهای مسکن، بر هویت اجتماعی، رفتارهای روزمره و تعاملات فرهنگی ساکنان اثرگذار بود و نخستین نشانه‌های تطبیق جامعه ایرانی با تجدد و زندگی آپارتمانی را نمایان ساخت.

در مجموع، مطالعه تحولات بلندمرتبه‌های آغازین تهران، تأثیر طراحی کالبدی بر سبک زندگی شهری را روشن می‌سازد و یافته‌ها بر این نکته تأکید دارند که ساختار فضایی، سازمان‌دهی واحدها، فضاهای مشترک و امکانات رفاهی نه تنها کیفیت سکونت را تحت تأثیر قرار دادند، بلکه هنجارهای اجتماعی، رفتارهای جمعی و تجربه زیست شهری ساکنان را نیز دگرگون کردند. این تحولات، هم‌زمان با ایجاد نزدیکی فیزیکی و تعامل اجتماعی کنترل‌شده، به بازتعریف حریم خصوصی و الگوهای همسایگی انجامید و مفاهیم سنتی سکونت ایرانی را با الزامات مدرنیته تلفیق کرد. از منظر انسان‌شناسی شهری، این پژوهش نشان می‌دهد تطبیق انسان با فضاهای نوین شهری فراتر از سازگاری فیزیکی است و شامل بازآفرینی هویت اجتماعی، تغییر در رفتارهای روزمره و شکل‌گیری شیوه‌های جدید زندگی جمعی می‌شود. بنابراین، نتایج این مطالعه می‌تواند بینش‌های ارزشمندی درباره فرایندهای مدرنیزاسیون، بازتعریف هنجارهای سکونت و تعامل میان فرهنگ، اجتماع و معماری شهری ارائه دهد.

درصد مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه نویسنده اول با عنوان «واکاوی سیر تحول مسکن بلندمرتبه و تأثیر آن بر تغییرات سبک زندگی شهروندان در دهه‌های اخیر (آپارتمان‌های مسکونی منطقه یک تهران)» به راهنمایی نویسنده دوم در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی بوده است.

منابع

- امیدی حسین آبادی، مهدیه؛ و احمدی، قادر. (۱۳۹۹). بررسی الگوهای تراکمی توسعه عمودی مسکن (بلندمرتبه‌سازی) و تحلیل تأثیرات آن بر کیفیت زندگی (نمونه موردی: ناحیه ۳ منطقه ۲۲ تهران). *اقتصاد و برنامه‌ریزی شهری*، ۱(۲)، ۹۲-۱۰۵.
- آرین، مریم؛ منصوری مؤید، فرشته؛ و کردنائیج، اسداله. (۱۳۹۷). رضایتمندی از برند و قصد خرید مجدد مصرف‌کننده: تبیین نقش سبک زندگی و ارزش لذت‌جویانه. *پژوهش‌های مدیریت منابع سازمانی*، ۱(۱)، ۱-۲۱.
- بانی مسعود، امیر. (۱۳۸۸). معماری معاصر ایران، نشر هنر معماری قرن، تهران.
- باینگانی، بهمن؛ ایراندوست، فهیم؛ و احمدی، سینا. (۱۳۹۲). سبک زندگی از منظر جامعه‌شناسی، مقدمه‌ای بر شناخت و واکاوی مفهوم سبک زندگی. *مهندسی فرهنگی*، ۸(۷۷)، ۷۴-۵۶.
- بندکیتز، رولاند. (۱۳۹۲). *سبک‌های زندگی*. ترجمهٔ محمدرضا حسن‌زاده، مطالعات سبک زندگی، (۵)-۲(۶)، ۲۰۱-۲۱۲.
- پاکدل‌فرد، محمدرضا. ذبیحی، حسین؛ و نقی‌زاده، محمد. (۱۳۹۴). مدیریت مؤلفه‌های اجتماعی و انسانی در مسکن مطلوب اسلامی. *فصلنامهٔ مدیریت شهری*، (۴۳)، ۵۱-۶۶.
- پوردیهیمی، شهرام. (۱۳۹۰). *فرهنگ و مسکن. مسکن و محیط روستا*، (۱۳۴)، ۳-۱۸.
- پوردیهیمی، شهرام؛ زمانی، بهادر؛ و تاجی، صمد. (۱۳۹۰). رویکردی انسانی به مسکن. *صفه*، (۵۴)، ۵-۱۴.
- توکلی کازرونی، مهدی، و کشمیری، هادی. (۱۳۹۷). تأثیر عوامل بلندمرتبه بر ارتقاء فرهنگ سکونتگاهی شهر شیراز با بهره‌گیری از مدل تحلیل شکاف. *معماری و شهرسازی ایران*، ۹(۱۶)، ۱۷-۳۲.
- خداخواه‌جدی، ساناز، قبادیان، وحید، و تیزقلم‌زنوزی، سعید. (۱۴۰۱). ارزیابی نقش مسکن در کیفیت زندگی شهروندان (نمونه موردی: منطقه ۱۲ کلان‌شهر تهران). *مطالعات هنر اسلامی*، ۱۹(۴۵)، ۱۷۶-۱۸۶.
- دانشپور، سید عبدالهادی؛ مهدوی نیا، مجتبی؛ و غیائی، محمد مهدی. (۱۳۸۸). جایگاه دانش روان‌شناسی محیطی در ساختمان‌های بلندمرتبه با رویکرد معماری پایدار. *هویت شهر*، ۳(۵)، ۲۹-۳۸.

ذبیحی، حسین؛ رهبری‌منش، کمال و حبیب، فرح. (۱۳۹۰). بررسی رابطه بین میزان رضایت از مجتمع‌های مسکونی و تأثیر مجتمع‌های مسکونی بر روابط انسان. نشریه هویت شهر. ۵(۸)، ۱۰۳-۱۱۸.

رپاپورت، آموس. (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی مسکن*. ترجمه خسرو افضلیان. مشهد: کتابکده کسری. روزنامه دنیای اقتصاد (۲۴ خرداد ۱۳۸۶). *برج‌های دوقلوی سامان*. روزنامه شهروند، (نهم خرداد ۱۳۹۶). *ساختمان‌های بهجت آباد و ساعی*. زارع شهامتی، مهسا؛ صحراگردمنفرد، ندا؛ و یزدانفر، سیدعباس. (۱۴۰۲). *شناسایی و اولویت‌بندی راهکارهای مسکن انعطاف‌پذیر منطبق با سبک زندگی (مطالعه موردی: استان تهران)*. هویت شهر، ۱(۱۷)، ۴۹-۶۲.

سیدین، سیدامین، و عقلی مقدم، کسری. (۱۳۹۴). تأثیر بلندمرتبه‌سازی بر انعطاف‌پذیری محیط و پایداری آن. *معماری و شهرسازی آرمان شهر*، ۱۵(۱)، ۲۳۵-۲۴۳. شجاعی، محمد؛ و پولادی، پیمان. (۱۳۹۸). *مطالعه ضرورت‌ها و چالش‌های بلندمرتبه‌سازی (مطالعه موردی: شهرستان چالوس)*. *جغرافیا و روابط انسانی*. ۲(۱)، ۱۳۲-۱۴۹. شصتی، شیماء؛ و فلامکی، محمدمنصور. (۱۳۹۳). *رابطه میان سبک زندگی و مسکن ایرانی (با تکیه بر نظریه «جامعه کوتاه‌مدت» و نظریه «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران»)*. *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، ۶(۳)، ۱۳۷-۱۱۷. صداقتی، عاطفه. (۱۴۰۱). *بازتاب سبک نوین زندگی شهری بر ترجیحات افراد و مؤلفه‌های توسعه مسکن اسلامی*. *فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی*، ۷(۱)، ۱-۲۰. طاهری، جعفر. (۱۳۹۲). *معماری، سبک‌زندگی و اندیشه سبز*. نخستین کنفرانس ملی ساختمان سبز، مشهد، ۵-۱۶.

علی‌پور، ربابه؛ محمودی، سیدامیرسعید؛ و آقالطیفی، آزاده. (۱۳۹۹). *بررسی ارتباط عوامل مؤثر بر سبک زندگی و کالبد خانه معاصر در شهر مشهد*. *دوفصلنامه اندیشه معماری*، ۴(۸)، ۶۹-۸۴. عنوانی، سیدحامد؛ سیدموسوی، سیدحسین؛ فخار نوغانی، وحیده؛ و حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۷). *رویکرد سیستمی در تعریف سبک زندگی*. *نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۹(۱)، ۸۱-۹۸.

فاریابی، فهیم، و یزدان فر، سیدعباس. (۱۳۹۹). *تأثیر شیوه زندگی بر سازمان فضایی خانه (مطالعه موردی: شهرستان کرمان)*. *معماری اقلیم گرم و خشک*، ۸(۱۲)، ۱۹۷-۲۲۰. فاضلی، محمد. (۱۳۹۹). *مصرف و سبک زندگی*. ویراست ۱، تهران: علمی فرهنگی.

فروودی، رحمت‌الله؛ و محمدی، علیرضا. (۱۳۸۰). تأثیر احداث ساختمان‌های بلندمرتبه بر کاربری‌های شهری مطالعه موردی مناطق ۱، ۲ و ۳ شهر تهران. *پژوهش‌های جغرافیایی*، (۴۱)، ۷۱-۸۲.
خانه‌های شهری تهران، البرز و قزوین. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*. ۲(۲)، ۲۹-۵۲.
لالمی، شیده. (۱۳۹۶). قصهٔ ساعی و بهجت‌آباد. *روزنامهٔ شهروند*، نهم خرداد.

لالمی، شیده. (۱۳۹۸). اسکان، برج‌های مسکونی. *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، دسترسی در ۱۵ آذرماه ۱۴۰۳، <https://cgie.org.ir/fa/article>

مرتاض هجری، محمد؛ یزدان فر، سیدعباس؛ و حسینی، سیدباقر. (۱۴۰۰). بررسی روابط متقابل سبک زندگی و سازمان فضایی خانه؛ مورد مطالعه: خانه‌های مسکونی شهرستان رشت. *مطالعات معماری ایران*، ۱۰(۱۹)، ۱۹۳-۲۱۳.

مستأجران گورتانی، مسلم؛ و برکاتی، سیده آیدا. (۱۳۹۹). سیر تحول بلندمرتبه‌سازی در جهان بعد از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵) از منظر مؤلفه‌های پایداری اجتماعی. *معماری‌شناسی*، ۳(۱۴)، ۱-۸

مقدسی، نگین سادات؛ خان‌محمدی، مرجان؛ صارمی، حمیدرضا؛ و حقیقت‌بین، مهدی. (۱۴۰۱). سنجش و بررسی تاب‌آوری کالبدی-محیطی و اجتماعی در مجتمع‌های مسکونی، نمونهٔ موردی: کوی نوبنیاد (برج‌های آ.اس.پ). *گفت‌وگوهای طراحی شهری مروری بر ادبیات و نظریه‌های معاصر*. ۳(۲)، ۶۹-۹۶.

مهندسین مشاور پارت، (۱۳۸۹). *پیش‌نویس طرح تدوین ضوابط ساخت‌وساز ساختمان‌های بلندمرتبه در پهنه‌ها و زیرپهنه‌های مصوب و مجاز شهر تهران*. <https://noandishaan.com>

نامیان پریسا، پروا محمد، کشمیری هادی. (۱۴۰۰). بررسی تأثیر سبک زندگی در طراحی مسکن معاصر شیراز. *سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت*، (۵)، ۱۳۰-۱۳۶.

وارثی، حمیدرضا؛ موسوی، میرنجف. (۱۳۸۹). بررسی عوامل مؤثر بر قیمت مسکن با استفاده از مدل هدانیک قیمت (مورد مطالعه: منطقه ۲ شهر یزد). *فصلنامهٔ جغرافیا و مطالعات محیطی*، (۳)، ۵-۱۲.

الهی‌زاده، محمدحسن؛ سیروس، راضیه. (۱۳۹۳). الگوسازی مسکن بر پایه سبک زندگی اسلامی. *فصلنامهٔ سبک زندگی دینی*، (۱)، ۳۵-۵۲.

Ashihara, T., Nishino, A., Lee, Y., Otsuki, T., Nishide, K., & Matsuda, Y. (2019). A study on changes in residential lifestyle and awareness of residents in a housing complex regeneration project. *Innovation in Aging*, 8(3), 251-253.

Beamish, J.O; Carucci Goss, R; & Emmel, J. (2001). Lifestyle influences on housing preferences. *Housing and Society*, 28(1-2), 1-28.

- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard: Harvard University Press.
- Chaney, D. (2002). *Lifestyles*. London: Routledge.
- Evans, D., & Jackson, T. (2007). *Towards a sociology of sustainable lifestyles*. Guildford: University of Surrey.
- Jansen, S. J. (2011). Lifestyle method. In S. Jansen, C. Coolen, & R. Goetgeluk (Eds.), *The measurement and analysis of housing preference and choice* (pp. 177–202). Dordrecht: Springer.
- Kriese, U., & Scholz, R. W. (2012). Lifestyle ideas of house builders and housing investors. *Housing, Theory and Society*, 29(3), 288–320.
- Kwon, H., & Kim, S. (2017). Variation in the characteristics of everyday life and meaning of urban housing due to the transition of social structure: Focusing on articles published in lifestyle magazines. *Sustainability*, 9(8), 1-18.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, H. J., Carucci Goss, R., & Beamish, J. O. (2007). Influence of lifestyle on housing preferences of multifamily housing residents. *Housing and Society*, 34(1), 11–30.
- Rapoport, A. (1969). *House form and culture*. Hoboken: Prentice Hall.
- Rapoport, A. (1982). *The meaning of the built environment: A nonverbal communication approach*. New York: Sage Publications.
- Salama, A.M; Wiedmann, F; & Ibrahim, H.G. (2017). Lifestyle trends and housing typologies in emerging multicultural cities. *Journal of Architecture and Urbanism*, 41(4), 316-327.
- Zarrabi, M., Yazdanfar, S. A., & Hosseini, S. B. (2022). Usage of lifestyle in housing studies: A systematic review paper. *Journal of Housing and the Built Environment*, 37(2), 575–594.

مقاله پژوهشی

تحول نظام‌های حمایت ادبی در ایران و کشمکش بوطیقای

کلاسیک و نو

علیرضا مرادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

چکیده

این مقاله با تمرکز بر تحلیل تاریخی و نهادی نظام‌های حمایت ادبی در ایران، می‌کوشد سازوکارهای مؤثر در برساخت و تثبیت بوطیقای کلاسیک و نو را تبیین کند. مسئله اصلی پژوهش آن است که چگونه شبکه‌های حامی - شامل دولت، دانشگاه، مطبوعات، احزاب و نهادهای بین‌المللی - در طول سده‌ی اخیر مسیر تحول ادبیات فارسی را جهت داده‌اند و چه عواملی موجب برتری یا حاشیه‌نشینی جریان‌های ادبی مختلف شده است. هدف مطالعه، آشکارسازی رابطه‌ی میان حمایت نهادی و شکل‌گیری بوطیقای رقیب در ادبیات فارسی است تا نشان دهد تحول شعر و رمان مدرن نه صرفاً حاصل نوآوری فردی، بلکه محصول تعامل نیروهای اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک است.

پژوهش بر مبنای چارچوب نظری آندره لُفور و با روش خوانش نهادی بازنویسی‌ها و بازتاب‌های تاریخی انجام شده است. داده‌ها از تحلیل متون ادبی، نشریات، تاریخ‌های ادبی، نقدها و اسناد سیاست فرهنگی گردآوری و در قالب مقایسه‌ی تطبیقی میان دوره‌های قاجار تا پس از انقلاب بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظام‌های حمایتی رسمی در دوره‌های مختلف با تکیه بر تمهیدات بودجه‌ای، مقررات نشر و سازوکارهای ممیزی، الگوهای مشروعیت فرهنگی برای بوطیقای کلاسیک را بازتولید کرده‌اند. در مقابل، مطبوعات مستقل، حزب توده، حلقه‌های روشنفکری، کانون نویسندگان و شبکه‌های دیاسپورا به‌عنوان حامیان متمایز، به پشتیبانی از شعر نیمایی، داستان و رمان واقع‌گرای مدرن و گونه‌ای ادبیات متعهد انتقادی (اغلب با گرایش‌های چپ‌گرا) پرداخته و زمینه‌ی ظهور بوطیقای نوین فارسی را فراهم ساخته‌اند.

واژگان کلیدی: «بوطیقای نوین فارسی»؛ «نظام‌های حمایت ادبی»؛ «آندره لُفور»؛ «سیاست فرهنگی»؛

استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات فرهنگی، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.

ali298@gmail.com

نامه انسان‌شناسی، سال بیست و دوم، شماره ۴۰، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۲۶۷ - ۲۹۸

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2079850.1596>

بیان مسئله

مطالعات ادبیات معاصر فارسی غالباً متن‌محور بوده و بر پرسش‌هایی چون «چه نوشته شد؟» و «چگونه نوشته شد؟» تمرکز داشته‌اند؛ اما این رویکرد قادر نیست به پرسش بنیادی‌تر پاسخ دهد که چرا برخی متون به‌عنوان آثار معتبر شناخته شدند و چگونه نهادها و محافل مختلف - دولتی، دانشگاهی، مطبوعاتی و حزبی - مسیر تولید ادبی را هدایت کرده‌اند. در واقع، «نوگرایی ادبی» را نمی‌توان صرفاً نتیجه‌ی خلاقیت فردی دانست، بلکه باید آن را محصول توزیع نابرابر یا هدفمند منابع، فرصت‌های نشر، شبکه‌ی مطبوعات و سیاست‌های آموزشی تلقی کرد؛ فرایندی که بدون تحلیل نظام‌های حامی و ساختارهای نهادی قابل درک نیست.

مسئله‌ی اصلی این مطالعه، فقدان مطالعات ساختارمند درباره‌ی سازوکارهای حمایتی و مشروعیت‌بخش در ادبیات نوین فارسی است؛ خلثی که سبب شده فهم موجود از بوطیقای نوین ناقص بماند و نقش نهادهای تأثیرگذار همچون دولت، دانشگاه، رسانه‌ها، شبکه‌های ترجمه و آموزش عمومی در حاشیه قرار گیرد. این نهادها در واقع تعیین می‌کنند کدام جریان در مرکز گفتمان ادبی جای گیرد و کدام صداها به حاشیه رانده شوند. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی آن است تا مشخص کند نظام‌های حمایت ادبی در ایران معاصر چه نقشی در تثبیت یا بازتعریف گونه‌های نوین ادبی ایفا کرده‌اند و این شبکه‌ی حامیان چگونه به شکل‌گیری یا تضعیف جریان‌هایی مانند رمان اجتماعی، شعر نیمایی و ادبیات چپ‌گرا انجامیده است. از دیگر پرسش‌های محوری این پژوهش آن است که سیاست‌گذاری‌های فرهنگی دولت پهلوی چگونه در جهت تقویت بوطیقای کلاسیک و تضعیف نوگرایی ادبی عمل کردند، دانشگاه تهران و ساختار آموزش ادبی چه تأثیری در تقویت یا محدودسازی جریان نو داشتند، و مجلات ادبی، احزاب سیاسی - به‌ویژه حزب توده - و ناشران چه جایگاهی در حمایت از ادبیات مدرن ایفا کردند.

بر این مبنا، هدف اصلی تحقیق، تحلیل ساختارمند و تاریخی نقش نظام‌های حمایت ادبی در بساخت بوطیقای نوین فارسی است؛ تحلیلی که سه مقصود فرعی را دنبال می‌کند: نخست، شناسایی نهادهای اصلی حمایتگر یا بازدارنده مانند دولت، دانشگاه، نشریات، احزاب و ناشران؛ دوم، تبیین سازوکارهای مداخله‌گر این نهادها از طریق سیاست‌گذاری فرهنگی،

بودجه، سانسور، برنامه‌های درسی و شبکه‌های انتشار؛ و سوم، نشان دادن پیامدهای این مداخله‌ها در شکل‌گیری گفتمان‌های نوگرایانه و مسیر تحول شعر و رمان فارسی. گشودن «جعبه‌ی سیاه» نظام‌های حمایت، برای فهم رابطه میان پشتیبانی نهادی و جهت‌گیری بوطیقای ضرورت دارد. این جعبه شامل سیاست‌گذاری فرهنگی، خط‌مشی‌های آموزشی، نظام ممیزی، بودجه‌بندی نشر، شبکه‌ی مطبوعات حزبی، جوایز ادبی و ترجمه‌های حمایت‌شده است؛ سازوکارهایی که توضیح می‌دهند چرا برخی ژانرها قدرت یافته و برخی دیگر مهجور مانده‌اند. نادیده گرفتن این سازوکارها به دو نتیجه‌ی اساسی می‌انجامد: نخست، پیدایش تبیین‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که تحولات ادبی را صرفاً به نبوغ فردی یا تحول سبک فرو می‌کاهند؛ و دوم، شکل‌گیری تفاسیر نادرست از تاریخ ادبیات معاصر، زیرا بدون تحلیل شرایط تولید، توزیع، سانسور، حمایت حزبی و موانع نهادی، جایگاه جریان‌های مختلف ادبی به‌درستی قابل ارزیابی نیست.

از این‌رو، بررسی نظام‌های حمایت ادبی نه تنها ضرورتی نظری، بلکه نیازی روش‌شناختی است، زیرا امکان تحلیل نقش ایجابی و سلبی نهادهای مختلف در تقویت یا تضعیف بوطیقای رقیب را فراهم می‌سازد. این پژوهش «منازعه‌ی بوطیقای نو و گذشته» را در همین چارچوب مطالعه می‌کند تا نشان دهد چگونه جریان‌های ادبی در ایران از خلال سازوکارهای نهادی، تثبیت یا تضعیف شده‌اند و چگونه ساخت قدرت و حمایت بر مسیر تحول شعر و رمان فارسی تأثیر گذاشته است.

پیشینه‌ی پژوهش

محمدرضا روزبه (۱۳۹۱) در «ادبیات معاصر ایران» (نشر گزارشی تاریخی - تحلیلی از روند انتشار آثار نشر و به‌ویژه داستان معاصر ارائه می‌کند، اما تمرکز او بر ویژگی‌های ادبی و تاریخ انتشار است و نه بر آن دسته از ساختارهای نهادی یا سازوکارهای حمایتی که از این تولیدات پشتیبانی می‌کنند. عابدینی (۲۰۲۰) نیز در «موقعیت کنونی نقد ادبی در ایران»، نقد ادبی را به‌مثابه نهادی مستقل مطالعه کرده است. مطالعه او معطوف به مسیر تاریخی نقد و موانع جامعه‌شناختی آن است؛ نه بر سازوکارهای نهادی حمایت از ادبیات جدید یا عوامل اثرگذار بر تثبیت بوطیقای نو. حدادیان‌مقدم (۲۰۱۴) در «ترجمه ادبی در ایران مدرن: یک مطالعه

جامعه‌شناختی» با تکیه بر جامعه‌شناسی فرهنگ بورديو نشان می‌دهد که ترجمه و نشر رمان‌های انگلیسی‌زبان از اواخر قاجار تا امروز تحت تأثیر «بازیگران عرصه‌ی نشر» (مترجمان، ناشران و نهادهای نشر) سامان یافته است. او ثابت می‌کند که انتخاب آثار برای ترجمه، سیاست‌های نشر و نحوه گردش کتاب، نتیجه توزیع قدرت و سرمایه در میدان ادبی است؛ تحلیلی که از نظر رویکرد نهادی به مفهوم «حمایت ادبی» نزدیک است. اما هدف او تحلیل بوطیقا یا تأثیر حامیان بر تغییر سبک‌های ادبی نیست. نویسندگان ایرانی، شعر نو یا داستان فارسی در کانون کار او قرار ندارند و تمرکز بر «ورود ادبیات غرب» است نه بر «نظام حمایت ادبی» در داخل. صالحی، طالبیان و محبتی (۱۴۰۱) در «گونه‌شناسی نقد ادبی در نشریه ارمغان» نشان داده‌اند مطبوعات اواخر قاجار چگونه به شکل‌گیری «نظام نشر و نقد» کمک کردند و نقد ادبی را به نهادی موقت برای داوری آثار تبدیل نمودند. با این حال، این نظام نقد بیش از آن‌که نقش حمایتی/انتخاب‌گرانه داشته باشد، به نقد متن محدود می‌ماند و کمتر سازوکار تثبیت بوطیقاها را توضیح می‌دهد. شاکری و فرهمندفر (۲۰۲۴) در مقاله «ادبیات و نشریات در ایران معاصر» نقش مطبوعات را در تکوین ادبیات مدرن - از آغاز سده بیستم تا انقلاب - بررسی کرده و نشان داده‌اند مجلات و روزنامه‌ها با فراهم آوردن میدان تولید، نقد و انتشار، سازوکاری شبه‌نهادی برای رواج شعر و داستان نو بودند، هرچند پس از انقلاب با افول رسانه‌های چاپی، نقش آن‌ها کمرنگ شد.

در مجموع، مطالعات موجود اگرچه ابعاد مهمی مانند نشر، ترجمه، نقد و مطبوعات را بررسی کرده‌اند، اما کمتر پژوهشی این حوزه‌ها را در قالب «نظام حمایت ادبی» فهمیده است؛ یعنی سازوکاری که تعیین می‌کند کدام آثار، سبک‌ها و گرایش‌ها مشروعیت می‌یابند و چگونه بوطیقاها رقیب تقویت یا حذف می‌شوند. آنچه غالباً مغفول مانده، تحلیل کارکرد نهادهای نشر، نقد، جوایز ادبی، سازوکارهای سیاست‌گذاری فرهنگی، شبکه‌های ترجمه و مطبوعات به‌عنوان عوامل نهادی مشروعیت‌بخش یا حذف‌کننده در میدان ادبیات معاصر است. مطالعه‌ی حاضر در پی پرکردن این خلأ است و با رویکردی تاریخی-جامعه‌شناختی بررسی می‌کند که حامیان مختلف (ناشران، مطبوعات، نهادهای فرهنگی و صنفی، شبکه‌های منتقدان و مترجمان) چگونه با سرمایه و قدرت خود بر سازوکار نشر، نقد و بازنویسی اثر گذاشته و در پیدایش و تثبیت بوطیقای نوین فارسی نقش داشته‌اند.

چارچوب نظری

آندره لُفور (۲۰۱۷) ادبیات را نظامی می‌داند که تولید و پذیرش آثار در آن تحت تأثیر دو دسته عوامل است: نیروهای بیرونی و سازوکارهای درونی. او کنترل بیرونی را «حمایت» می‌نامد؛ سازوکاری که «می‌تواند خواندن، نوشتن و بازنویسی ادبیات را پیش ببرد یا مانع آن شود» (لُفور، ۲۰۱۷: ۱۲). در این نظریه، حامیان صرفاً تأمین‌کننده مالی نیستند، بلکه تنظیم‌کننده رابطه نظام ادبی با سایر نظام‌های اجتماعی‌اند و «با دو سویه‌ی ایجابی/سلبی روندهای نوشتن و خواندن را کنترل می‌کنند» (همان).

لُفور نظام حمایت را شامل سه مولفه می‌داند: ۱- ایدئولوژیک: همسوسازی نظام ادبی با باورهای مسلط و جهت‌دهی به موضوع و شکل اثر. ۲- اقتصادی: تأمین منابع مالی، فرصت‌های اداری و امکان نشر. ۳- منزلتی-اجتماعی: امتیازات، جوایز و ایجاد اقتدار نمادین (همان: ۱۳). او میان دو نوع حمایت تفاوت می‌گذارد:

- حمایت نامتمایز: هر سه مؤلفه توسط یک حامی واحد عرضه می‌شود (ویژگی نظام‌های متمرکز یا توتالیتور). این نوع حمایت عمدتاً باعث تثبیت نظم فرهنگی موجود می‌شود.
- حمایت متمایز: در محیط‌های بازتر رخ می‌دهد و امکان ظهور بوطیقای جدید را فراهم می‌کند (همان: ۱۳).

در نظریه لُفور، سه مؤلفه‌ی حامیان، بوطیقا و ایدئولوژی تعیین می‌کنند که «بازنویسی» (ترجمه، ویرایش، سانسور، گزینش آموزشی و...) چگونه انجام گیرد. «حامی» خط‌مشی فرهنگی را از طریق بودجه، فرصت شغلی، امتیازات نشر و برنامه‌های آموزشی تعیین می‌کند و به این ترتیب یک بوطیقا را مشروعیت می‌بخشد. حامیان می‌توانند افراد یا نهادهایی چون مدیچی، لویی چهاردهم، دربار، احزاب سیاسی، رسانه‌ها، شبکه‌های تلویزیونی و ناشران باشند و معمولاً به ایدئولوژی ادبیات بیش از بوطیقا علاقه نشان می‌دهند (همان: ۱۲).

دستور کار لُفور آن است که برای فهم تاریخ ادبیات، باید میدان اجتماعی تولید ادبی و عملکرد حامیان را تحلیل کرد. زیرا آنچه به عنوان «کانن» یا «بوطیقای غالب» قلمداد می‌شود، حاصل مجموعه‌ای از گزینش‌ها، حمایت‌ها و بازنویسی‌هاست. چنین نگاهی از این جهت برای

مطالعه ایران اهمیت دارد که «حامیان حکومتی» و «حمایت‌های متمایز» (مجلات، ناشران مستقل، حلقه‌ها، احزاب) شبکه‌هایی گاه همسو و گاه متعارض از مشروعیت‌بخشی ایجاد کرده‌اند.

در این پژوهش، برای بومی‌سازی مفاهیم لُفور دو اقدام صورت می‌گیرد. نخست حامیان به پنج دسته تحلیلی تقسیم می‌شوند:

- حامیان حکومتی (سیاست‌گذاری فرهنگی، بودجه، جشنواره‌ها)
- حامیان دانشگاهی (ساختار رشته و برنامه‌درسی، گزینش هیئت‌علمی)
- حامیان رسانه‌ای/ناشران
- حامیان ایدئولوژیک/حزبی
- حامیان بین‌المللی

و دوم، «سازوکارهای بازنویسی» (ترجمه، ویرایش، سانسور، برنامه‌های درسی، جوایز) بعنوان شاخص‌های قابل‌پیگیری تعریف می‌شوند.

لُفور روند تکامل نظام‌های ادبی را نتیجه «قطبی شدن» و کشاکش میان بوطیقای رقیب می‌داند: «تکامل یک نظام ادبی تعامل پیچیده‌ای است میان گرایش به ثبات، دو گرایش متضاد، و شیوه‌ای که مؤلفه‌ی نظارتی نظام اجتماعی آن را مدیریت می‌کند» (همان: ۲۹). در این رقابت، بوطیقای مورد حمایت قدرت رسمی معمولاً دست بالا را دارد؛ زیرا «حمایت نهادی تعیین می‌کند کدام آثار ادبی، اصلی و کدام بازنویسی‌ها قابل قبول‌اند» (همان: ۲۷). دیدگاه لُفور اجازه می‌دهد طیف رسمی حامی بوطیقای کلاسیک (دولت و بخش‌هایی از دانشگاه) را از طیف متمایز حامی نوگرایی (مجلات، ناشران مستقل، محافل روشنفکری، شبکه‌های حزبی) تفکیک کنیم. این رویکرد امکان تحلیل روابط علت و معلولی میان سیاست‌گذاری فرهنگی و نتایج ادبی را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد تخصیص بودجه، برنامه درسی، نقد رسمی، یا حمایت حزبی چگونه در «بازنویسی» ادبیات نقش دارد و چه بوطیقایی را بر دیگری مسلط می‌کند.

روش تحقیق

رویکرد روش‌شناختی این مطالعه بر خوانشی نظام‌یافته و اکتشافی از نظریه آندره لُفور سامان یافته است. چنان‌که در چارچوب نظری اشاره شد، لُفور ادبیات را «نظامی ساختگی» می‌داند که تحت کنترل حامیان و بوطیقا عمل می‌کند (لُفور، ۲۰۱۷: ۱۳-۱۴) و واحد تحلیل را از متن به

«شبکه حامیان و بازنویسان» منتقل می‌سازد (همان: ۱۱-۱۲). در این چشم‌انداز، روش مطالعه‌ی حاضر معطوف به ردیابی نهادها و «متخصصان ادبی» نزدیک به سنت حاکم است. زیرا این گروه‌ها به تعبیر لفور، تنظیم‌کنندگان رابطه میان نظام ادبی و نظام‌های سیاسی - ایدئولوژیک‌اند (همان). بر این اساس، دولت و دستگاه فرهنگی پهلوی، دانشگاه تهران، مجلات و ناشران، احزاب چپ (به‌ویژه حزب توده)، و نیز نهادهای بین‌المللی و دیاسپورا به‌عنوان خوشه‌های اصلی حامیان بررسی می‌شوند.

در این چارچوب، گردآوری داده‌ها بر مفهوم محوری «بازنویسی» استوار است. زیرا بازنویسی‌ها نشان‌دهنده نحوه درونی‌سازی بوطیقا و ایدئولوژی‌اند (همان: ۸۵). از این‌رو انواع بازنویسی‌ها - ترجمه‌ها، تاریخ‌های ادبی، گلچین‌ها، کتاب‌های درسی، نقدها، برنامه‌های آموزشی، اسناد سیاست‌گذاری فرهنگی، بودجه‌ها، مقررات ممیزی، جوایز و گزارش‌های مطبوعاتی - گردآوری شده‌اند تا مشخص شود کدام بوطیقا و کدام تصویر از ادبیات تثبیت یا به حاشیه رانده شده است. چنان‌که لفور یادآور می‌شود «منازعه بوطیقاهای رقیب» توسط نویسندگان آغاز می‌شود اما پیروزی یا شکست آن‌ها را بازنویسان رقم می‌زنند (همان: ۲۹).

تحلیل داده‌ها مطابق منطق سه‌مرحله‌ای لفور انجام شده است: نخست، برای هر دوره تاریخی و هر خوشه حامی، بوطیقای مسلط و مؤلفه ایدئولوژیک آن - همچون ناسیونالیسم باستان‌گرا، ادبیات متعهد چپ یا گفتمان دینی پس از انقلاب - به‌عنوان «سنگ محک» شناسایی می‌شود؛ سنگ محکی که متخصصان ادبی بر اساس آن تعیین می‌کنند چه چیزی «درون» و چه چیزی «بیرون» نظام تلقی شود (همان: ۲۷). دوم، با مقایسه بازنویسی‌ها و سیاست‌های نهادی با گرایش‌های رقیب، موارد «دستکاری» و تقدم ملاحظات ایدئولوژیک/بوطیقایی بر ملاحظات زبانی رصد می‌شود. همان‌گونه که لفور تصریح می‌کند در صورت تعارض ملاحظات زبانی با «ایدئولوژی»، دومی غلبه می‌کند (همان: ۳۰). سوم، پیامدهای نهادی این دستکاری‌ها از رهگذر میزان تثبیت شدن در برنامه‌های درسی، کتابخانه‌های عمومی، جوایز، حلقه‌های روشنفکری و کانون‌های صنفی بررسی می‌شود تا روشن گردد چگونه نظام‌های حمایت ادبی در ایران معاصر در بساخت بوطیقای نوین فارسی و فرازونشیب جریان‌هایی چون رمان اجتماعی، شعر نیمایی و ادبیات چپ‌گرا نقش ایجابی یا سلبی داشته‌اند؛ بر اساس اصل محوری لفور که موفقیت نهایی هر بوطیقا وابسته به کسب «پشتیبانی نهادی» است (همان: ۶۱).

یافته‌های تحقیق

۱. نظام‌های حمایت ادبی در ایران معاصر

پیش‌تر گفته شد لفور وظیفه اصلی حامیان را «تنظیم رابطه بین نظام ادبی و سایر نظام‌های اجتماعی و همسو کردن نظام ادبی با ایدئولوژی خودشان» می‌داند. این تأثیر می‌تواند هم سرکوب‌گر باشد و هم تولیدکننده گفتمان، دانش و لذت؛ و حامیان دربرگیرنده طیفی از افراد و نهادها را در بر می‌گیرند. در تاریخ معاصر ایران احزاب سیاسی، مؤسسه‌های فرهنگی، دولت و روشنفکران به اشکال مختلف ادبیات را حمایت کرده‌اند: اعم از مالی یا ترویج و مشروعیت‌بخشی.

۱-۱. الگوی سنتی حامیان درباری و نقش تذکرها

در دوره پیشامدرن، حامیان شاعران عمدتاً دربارها بودند. شاعران از طریق دریافت صله (پاداش‌های مالی و هدایای شخصی شاهان و حاکمان اعم از طلا، نقره و خلعت) امرار معاش می‌کردند و در ازای این حمایت، با شعر خود به هیبت و شکوه دربار می‌افزودند و سلطان را فردی شجاع، بخشنده و فرهمند می‌نمایاندند. گاه در مدایح تا بدانجا پیش می‌رفتند که شاه را صاحب «طلعت شاهانه» و جمالی استثنایی توصیف می‌کردند (عباسپور، ۱۴۰۲). بنابراین شعر از دربار جدایی‌ناپذیر بود؛ چندان‌که سلطان محمود غزنوی شاهنامه را نپذیرفت و یا مسعود سعد سلمان به دلیل همدستی در توطئه سال‌های زیادی را در حبس گذراند.

در بوطیقای سنتی، دستور شاه یا عوامل ذی‌نفوذ و وابسته به قدرت نقشی تعیین‌کننده در نوشتن آثار، به‌ویژه در تنظیم تذکرها‌های ادبی داشت. در شرح علت تدوین تذکره مصور (۵۸۰ ق) یادآوری می‌شود که «رکن‌الدنیا و الدین طغرل بن ارسلان را هوای مجموعه‌ای بود از اشعار». درباره تذکره دلگشا نیز آمده است که: «باید حکما، تذکره‌ای مشتمل بر احوال معاصرین و اشعار ایشان و ذکر قصائد و قطعاتی که در مدح شهریار ما گفته‌اند، تحریر نمایی» و چون امتثال حکم محکم ایشان واجب و تخلف از آن ممکن نبود، عزم جزم نمود به تاریخ سنه هزار و دویست و سی و هفت هجری شروع در آن نمود (بسمل، ۱۲۴۰: ۴۸، به نقل از رادفر، ۱۴۰۳: ۲۳۹-۲۳۸). بسیاری از این متون یا به دستور شاه و چهره‌های ذی‌نفوذ اجتماعی و صاحبان قدرت شکل می‌گرفتند یا با هدف خشنودسازی آنان تدوین می‌شد.

۲-۱. گذار از دربار و نقش ناشران و مطبوعات

در اواخر عصر قاجار و اوایل دوره پهلوی، نظام حمایتی ادبی در ایران دستخوش دگرگونی‌های بنیادین شد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های این تحول، گذار از حمایت درباری شعر و ادب به شکل‌های متمایز و نهادی‌تر بود. با ورود فناوری‌های جدید چاپ و شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی، رابطه سنتی شعر و دربار به تدریج رنگ باخت.

چاپ سنگی، که در اواسط دوره قاجار رایج شد، به همراه چاپخانه‌های مدرن امکان تکثیر انبوه آثار ادبی را فراهم آورد و با گسترش صنعت چاپ و ظهور چاپ سنگی و سربی، تغییرات زیادی در جهت دموکراتیک شدن فرایند نشر به وقوع پیوست. در مرحله آغازین که هنوز کفهی فرهنگی حمایت‌ها به نفع متون و مضامین بوطیقای سنتی سنگین بود، چاپ سنگی و سربی نیز در خدمت همان مضامین بود. در دوره اولیه صنعت چاپ «موضوعاتی چون، دعا، شعر، فقه و... به جهت پرمخاطب بودن از شمارگان بالاتری نسبت به دیگر موضوعات برخوردار بودند و حتی شانس تجدید چاپ در یک سال را نیز پیدا می‌کردند. در این میان کتاب‌های درسی که البته عموماً بعد از تأسیس دارالفنون، چاپ و انتشار آن مرسوم شد به جهت استفاده عمومی‌تر که نصیبشان می‌گردید نیز از شمارگان بالایی برخوردار بوده‌اند. از باب نمونه کتاب دیوان حافظ و یا گلستان سعدی به جهت اقبال عمومی که داشته است بیش از ۱۰۰ نوبت به چاپ رسیده‌اند و یا کتاب «زاد المعاد» علامه مجلسی که موضوع آن دعا می‌باشد بیش از ۵۰ بار به چاپ رسیده است.» (غلامی جلیسه، ۱۳۸۹)

۳-۱. تحول بازار نشر و کاهش حمایت از مضامین سنتی

با گذشت زمان، این مضامین به تدریج کم‌رنگ شد و نظام‌های حمایت ادبی در بیرون از حکومت چنان خودگردان شد که یک قرن بعد مضامین مذهبی در متون ادبی به پایین‌ترین میزان خود رسید (کاظمی، ۱۳۸۰: ۱۲۷-۱۱۸). بدین‌سان، برای اولین بار حامی ادبی از یک شخص مشخص (پادشاه) به یک نهاد بی‌نام و نشان‌تر (ناشر) و به مخاطبی وسیع‌تر منتقل شد. در این دوره نشریات به بستر اصلی این تحول تبدیل شدند. روزنامه ملتی (۱۲۸۳ ه.ق.)، وابسته به وزارت انطباعات، شرح احوال و آثار شعرای ایرانی را منتشر می‌کرد. پس از آن روزنامه «تربیت» (۱۳۱۴ ه.ق.) به مدیریت محمدحسین فروغی و روزنامه «ادب» (۱۳۲۱ ه.ق.) به

مدیریت صادق ادیب‌الممالک مطالب ادبی را انتشار دادند. فروغی از منشیان دربار بود و آنچه او در «تربیت» منتشر می‌کرد تا حدی متملقانه بود (کاظمی، ۱۳۷۹: ۷۲).

نقطه آغاز حمایت مستقل از نشر ادبی را می‌توان در انتشار مجله «بهار» یوسف اعتصام‌الملک در ۱۳۲۸ ه.ق دید. مجله ماهانه‌ای که ترجمه آثار ادبی معروف جهان را منتشر می‌کرد (نک: قاسمی، ۱۳۷۲). پس از آن مجله «دانشکده» به مدیریت محمدتقی بهار با طرح دیدگاه‌های تجدیدنظرطلبانه در خصوص ادبیات، به‌طور مستقل به حمایت از مباحث ادبی پرداخت. نشریات و روزنامه‌هایی که در عصر مشروطه ظهور کردند، فضایی برای نویسندگان فراهم ساختند تا ژانرهای ادبی جدید را به مخاطبان عام معرفی کنند. نشریه تجدد به سردبیری تقی رفعت و مجله «بهار» که خارج از ساختار سنتی قدرت فعالیت می‌کردند، به حامیان اصلی ادبیات نوگرا تبدیل شدند.

۱-۴. شکل‌گیری ادبیات مردم‌گرا

در فاصله مشروطیت تا ظهور پهلوی اول، نشریه «گل زرد» (نک: آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۲۶؛ نوروز مرادی، ۱۳۸۳) با رویکردی تا حدی چپ‌گرایانه و با تمرکز بر جلب توده‌ها، نقشی مهم در گذار از ادبیات کلاسیک به جریان‌های مردم‌گرای معاصر ایران ایفا کرد. این مجله که از حدود ۱۲۹۸ شمسی به مدت چهار سال در تهران منتشر می‌شد، توسط نویسندگان و روشنفکرانی اداره می‌گردید که به دنبال نوآوری در زبان و محتوا بودند تا صدای «عوام» را بازتاب دهند و از الگوهای سنتی فاصله بگیرند. «گل زرد»، که هر پانزده روز یک‌بار منتشر می‌شد، هم ابزاری برای طنز اجتماعی و انتقاد سیاسی بود و هم در ترویج ایده‌های پیشرو، مانند تغییر الگوهای زیست زنانه، مؤثر بود و بخشی از چشم‌اندازهای فرهنگی چپ‌گرا را نمایندگی می‌کرد.

مدیریت این نشریه بر عهده یحیی سمیعان (یحیی ریحان) بود و سید عبدالحسین حسابی و ابوالقاسم ذره از همکاران اصلی او بودند. سبک ساده و روان اشعار و قطعات طنزآمیز آن - مشابه منظومه‌های نسیم شمال - موجب استقبال گسترده توده‌ها شد. صدرهاشمی می‌نویسد: «گویندگان اشعار این مجله... پیشروان سبک انقلابی شعر فارسی بوده‌اند» (۱۳۶۴: ۱۵۸).

محتوای مجله عمدتاً بر محور ادبیات نوین، طنز فکاهی و موضوعات اجتماعی - سیاسی استوار بود و «با طنزهایی با ظاهر سطحی، حریم‌های سیاسی موجود در عصر احمدشاه را

می‌شکست» (نوروز مرادی، ۱۳۸۳: ۳۰). زیان روان و عامه‌پسند نشریه در نقد وضعیت موجود و انتقاد از ساختارهای سنتی و توجه به مسائل روزمره و مردم عادی، آن را به نمادی از تلاش‌های چپ‌گرایانه برای دموکراتیزه کردن فرهنگ ادبی تبدیل کرد.

۱-۶. دوگانه‌ی «حمایت دولتی کلاسیک‌محور» و «حمایت اجتماعی از شعر سیاسی مشروطه»

تحول مهم دوران مشروطه این بود که برای نخستین بار شاعران، نه صرفاً توسط دربار، بلکه به‌طور گسترده از سوی جامعه حمایت شدند. گسترش چاپ و وفور روزنامه‌ها سبب شد شعر مشروطه از مضامین مدح و اندرز به امر سیاسی - اجتماعی، به‌ویژه «وطن» و «آزادی»، بپردازد. در چنین چشم‌اندازی حمایت حکومتی فقط شامل شاعرانی می‌شد که از حکومت جانبداری می‌کردند و مخالفان نه‌تنها زیر چتر حمایت‌ها نبودند، بلکه در صورت «دردسرساز» بودن، تنبیه می‌شدند؛ میرزاده عشقی و فرخی یزدی نمونه‌هایی‌اند که مورد غضب واقع شدند. با این وصف، حکومت پهلوی نیز دیگر نمی‌توانست شاعر درباری به سبک گذشته داشته باشد.

در این دوره نظام حمایت ادبی صورتی دوگانه یافت: از یک‌سو طیفی از روشنفکران ناسیونالیست با ایده بازسازی شکوه باستانی ایران، در نشریات مطالبی منتشر می‌کردند که نقطه ثقل آنها ادبیات کلاسیک فارسی بود و دولت از آنان حمایت می‌کرد. دولتمردانی چون محمدعلی فروغی و علی‌اصغر حکمت به ادبیات گذشته توجه داشتند و بازنشر متون کلاسیک را بخشی از پروژه‌ی بازسازی کشور می‌دانستند. بدیع‌الزمان فروزانفر نیز بین سال‌های ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۲ «سخن و سخنوران» را نوشت و تصریح کرد این کار به «اشارت کمیسیون معارف» انجام شده است (متینی، ۱۳۷۵: ۶۶۶).

در سوی دیگر شاعران مشروطه قرار داشتند که گرچه همچنان در قالب‌های سنتی می‌سرودند، اما تحول اساسی در محتوا و مضمون رقم زده و خارج از ساختار رسمی قدرت، ادبیاتی سیاسی - اجتماعی پدید آوردند که از حمایت اجتماعی وسیع برخوردار بود. این دوگانه - حمایت دولتی از بوطیقای کلاسیک در برابر حمایت اجتماعی از شعر سیاسی - اجتماعی مشروطه - شکاف میان «ادبیات مطلوب حکومت» و «ادبیات برآمده از جامعه» را آشکار کرد.

۱-۷. گسترش نشریات ادبی و شکل‌گیری مخاطبان ادبیات نوین (دهه‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۰)

بین سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۰ نشریات ادبی به تدریج گسترش یافتند و هرچه به دهه‌های متأخر نزدیک می‌شویم، تنوع آنها افزایش می‌یابد. برخی نشریات در گذار از ادب سنتی به ادب مدرن نقش مهمی داشتند: در دهه ۱۳۰۰: مجله شرق (سعید نفیسی)، آینده (محمود افشار)؛ در دهه ۱۳۱۰: دنیا (دکتر ارانی)، موسیقی (مین‌باشیان)، خواندنی‌ها (میرانی). در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰: سخن (خانلری)، جهان نو، یغما، کبوتر صلح، فردوسی، پیام نوین، اندیشه و هنر، راهنمای کتاب، آرش، جنگ اصفهان، دفترهای زمانه، کتاب امروز و الفبا. پژوهشگران دهه ۲۰ را «دهمی تشکل مخاطبان علاقه‌مند به ادبیات نوین» و دهه ۳۰ را «دهمی ظهور نشریات متعدد ادبی» دانسته‌اند که در آن «منتقدان و نویسندگان علیه سنت‌های ادبی به پا می‌خیزند» (کاظمی، ۱۳۷۹: ۷۴). فهم نقش اندیشه‌های چپ نیز با ارزیابی فعالیت سازمان‌های چپ‌گرا در حمایت از ادبیات مدرن در همین دوران امکان‌پذیر است.

۱-۸. نشریات چپ‌گرا، حزب توده و حمایت از نیما

حزب توده و سازمان‌های همسو در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ خورشیدی با راه‌اندازی نشریاتی چون رهبر، مردم، نامه مردم و مجلات اقماری، نقشی تعیین‌کننده در معرفی ادبیات مارکسیستی و گسترش «ادبیات متعهد اجتماعی» داشتند. این نشریات با ترجمه آثار چپ‌گرایان و ترویج نقد نو از طریق چهره‌هایی نظیر فاطمه سیاح و احسان طبری، برای دست‌کم دو دهه جریان‌سازی کردند. صادق چوبک نیز در آغاز کار از سوی همین حلقه حمایت شد. او نخستین داستان‌هایش را به بزرگ علوی و صادق هدایت داد: «بزرگ علوی پس از خواندن داستان‌هایم مرا تشویق به چاپ آنها کرد و گفت یا به ایرج اسکندری نشان بده و یا به خامه‌ای» (خامه-ای، ۱۳۹۲). انور خامه‌ای - عضو تحریریه پیام مردم - این آثار را منتشر کرد و آنها در ۱۳۲۴ در خیمه‌شب‌بازی گرد آمدند.

در اردیبهشت ۱۳۲۳ نشریه حزب توده با چاپ شعر «امید پلید» از نیما یوشیج او را در مرکز توجه قرار داد و زمینه حمایت عملی از وی را فراهم کرد؛ رویدادی که از نخستین نشانه‌های پذیرش نیمای پیشرو بود. (انجمن مرغ‌مقلد، ۲۰۲۳) نیما همچنین با احسان طبری، ویراستار ماهنامه مردم، در ارتباط بود و برخی شعرهایش در همین نشریه چاپ شد. طبری

درباره او می‌نویسد: «نیما (مانند برادرش لادبُن اسفندیاری) از اعضای حزب کمونیست ایران بود... بخشی از آثار او که در دوران استبداد رضاشاهی سروده شده بود، مانند: «آی آدمها»، «کشتگاهم خشک گشت»، «جغد پیر» و غیره برای اولین بار در مجله مردم نشر یافت. سپس نیما دو شعر «مادری و پسری» و «پادشاه فتح» را ویژه مجله مردم نگاشت.» (طبری، ۱۴۰۲: ۱۱۷). این حمایت‌ها در حالی بود که خانلری در مجله سخن تمایل چندانی به انتشار اشعار نیما نشان نمی‌داد. ایرج پارس‌نژاد (۱۴۰۰) نیز این حمایت‌ها را تا حدی تبلیغاتی می‌داند: «احسان طبری و حزب توده از یک‌سو و آل‌احمد و جامعه سوسیالیست‌ها از سوی دیگر می‌کوشیدند نیما و شعرش را وسیله‌ای برای تبلیغ مرام و مسلک سیاسی خود کنند.»

با این حال نیما گرایش چپ سازمان‌یافته نداشت، هرچند ارتباط او با لادبن - از برجسته‌ترین چهره‌های حزب کمونیست ایران - و تماس‌های منظم با شماری از کادرهای حزب، فضای فکری او را متأثر می‌کرد. آوانسیان یادآور شده است که نیما «خود را همچون لنین می‌دانست» (آوانسیان، ۱۳۶۹: ۳۳۸-۳۳۷). نیما در این دوران با توجه به حمایت‌های حزب و افرادی چون طبری، تحت تأثیر فضای چپ، و «علاقه‌مند به مارکسیسم» (خامه‌ای، ۱۳۷۸: ۴۸۵) بود. او در شعر «مرغ آمین» از «رنج‌دیده مردمان» و «نوبت روز گشایش» می‌گوید و از زبان مرغ آمین نوید رهایی می‌دهد: «رستگاری روی خواهد کرد / و شب تیره بدل با صبح روشن گشت خواهد» (نیما، ۱۳۶۴: ۶۰۸). مقدمه احسان طبری بر شعر نیما در «نامه مردم» و پاسخ نیما نشان‌دهنده تعامل انتقادی اما قدرشناسانه او نسبت به سنجش شعرش است (نیما، ۱۳۷۶: ۶۲۸-۶۰۹).

از این مقطع به بعد، شعر نیمایی با قرائتی اجتماعی-سیاسی از سوی جریان چپ به‌عنوان افق تازه شعر فارسی عرضه شد و نخستین حمایت‌های جدی و نقدهای مثبت از این شعر از دل همان نشریات چپ‌گرا برآمد. چنین نشریاتی با ارجاع به «واقعیت‌گرایی» و ضرورت «تعهد»، به مشروعیت بخشی بوطبقای نیمایی کمک کردند. طبری می‌نویسد: «شاعران جوان نوپردازی که تحت تأثیر سبک شاعرانه نیما ولی به ویژه در مکتب سیاسی و فکری حزب ما پرورش یافته بودند، از آفرینش هنری نیما حمایت معنوی جدی کردند.» (طبری، ۱۴۰۲: ۱۱۸-۱۱۷) این نظام حمایتی به شکل‌گیری زبانی رمزآلود و تفسیری مشترک انجامید که بعدها «سمبولیسم اجتماعی» نام گرفت. در این رویکرد، حتی مفاهیم سنتی مانند «شب» معنایی

سیاسی یافت و به نماد «ظلمت و استبداد» بدل شد. این بازخوانی‌ها حساسیت سیاسی ادیبان را افزایش داد و ادبیات را به عرصه‌ای برای مقاومت و مبارزه تبدیل کرد.

گسترده‌گی فعالیت‌های فرهنگی حزب - از ترجمه تا نقد - سبب شد حزب توده در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ بسیاری از شاعران و نویسندگان برجسته را جذب کند. برای نخستین بار در بیرون از حکومت، نظامی جمعی، سازمان‌یافته و ایدئولوژیک شکل گرفت که جایگزین سنت دیرینه حمایت فردی و درباری شد. این آثار، ادبیات را از عرصه‌ای صرفاً زیبایی‌شناختی به میدان سیاسی تبدیل کرد. ترجمه‌های مترجمان چپ‌گرا مانند «به‌آذین» چشم‌اندازی از ادبیات جهان را گشود و پیوند گفتمان چپ با ادبیات نوگرا را تقویت کرد. مبارزه با استبداد پهلوی نیز جذباتی مضاعف به آثار نویسندگان چپ‌گرا بخشید و آنان را به حامیان ادبیات مبارز بدل کرد. این بستر موجب شد موضوعاتی مانند فقر و زندگی فرودستان در آثار واقع‌گرایانه نویسندگانی چون غلامحسین ساعدی و احمد محمود برجسته شود؛ آثاری که به سبب تعهدشان به توصیف واقعیت اجتماعی، جریان چپ را به پشتیبان اصلی رئالیسم ادبی تبدیل کردند.

در این نظام حمایتی، سردبیران و ناشران چپ نقش کلیدی داشتند. آن‌ها آثاری را برمی‌گزیدند که با جهان‌بینی حزبی سازگار بود و به نویسندگان نه لزوماً پاداش مالی بلکه «سرمایه فرهنگی و سیاسی» می‌بخشیدند. این حمایت گفتمانی، هم زبان مشترکی برای ایده‌های ادبی به وجود آورد و هم مخاطبان وفاداری پدید آورد که درون همین منظومه فکری قرار داشتند. در نهایت، این نظام حمایتی به تولد رئالیسم سوسیالیستی و تثبیت «سمبولیسم اجتماعی» به‌عنوان دو صورت‌بندی مهم در ادبیات نوگرا انجامید.

۹-۱. بازخوانی چپ‌گرایانه هدایت و استمرار حمایت ایدئولوژیک

این فضای حمایتی برای صادق هدایت نیز به شکلی دیگر وجود داشت. هرچند هدایت وابستگی تشکیلاتی به حزب توده نداشت، بخشی از آثار او توسط روشنفکران چپ‌گرا بازخوانی و برجسته شد. انور خامه‌ای یادآور می‌شود که نیما یوشیج و هدایت در مقطعی با اندیشه چپ نزدیکی داشتند و در ارگان‌هایی چون روزنامه «مردم ضد فاشیسم» مطلب منتشر می‌کردند: «با بزرگ علوی دوست نزدیک و با دکتر ارانی آشنا بود. مجله دنیا را می‌خواند و آن را تشویق می‌کرد اما هیچ وقت چیزی در آن نوشت» (خامه‌ای، ۱۳۶۸: ۱۷۰-۱۶۹). او در جای

دیگر یادآور می‌شود: «برخی نوشته‌های هدایت در روزنامه‌های وابسته به حزب، مانند روزنامه «مردم ضد فاشیسم» چاپ می‌شدند؛ «قصه مرغ روح» و «قصه زیر بته» و... را در این روزنامه چاپ کرد» (خامه‌ای، ۱۳۹۷). هدایت، گرچه بیشتر روشنفکری منفرد شناخته می‌شود، اما در تحلیل‌های چپ‌گرایان به دلیل مضامین اجتماعی آثارش در مرکز توجه قرار گرفت و این بازخوانی‌ها بر وجه انتقادی و اجتماعی آثار او انگشت داشت.

۱-۱۰. پس از انقلاب؛ تعهد، ممیزی و تشدید دوگانگی‌ها

از دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نقش نشریات در حمایت ایدئولوژیک از ادبیات نوگرا پررنگ‌تر شد. پس از انقلاب ۱۳۵۷ این وضعیت پیچیده‌تر گردید: نشریات حکومتی از «ادبیات متعهد» دفاع می‌کردند و نشریاتی که میراث‌دار اندیشه چپ بودند نیز همچنان بر تعهد ادبی تأکید داشتند. در این دوران، فاصله شاعران و نویسندگان از موتیف‌های ادبیات سنتی نهادینه‌تر شد و در مواردی آشکارا در تقابل با انتظارات نظام‌های حمایتی رسمی قرار گرفت. نمونه برجسته آن احمد شاملو است که مجموعه اشعار سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۹ را «مدایح بی‌صله» نامید. مضامین این اشعار بر عدالت‌جویی، مبارزه با جهل و تاریکاندیشی، و دفاع از حرمت آدمی استوار است: «جهان اگر زیباست مجیز حضور مرا می‌گوید». شاملو در این شعرها «بی‌شکیب و تلخ و عاصی است... به جنگ سیاهی می‌رود... و از این مضامین برای تثبیت جایگاه انسان‌مدارانه‌اش بهره می‌گیرد» (علائی، ۱۳۸۷: ۱۳۱). آشکار است که شعر نو که بر ستیز با قدرت و فاصله‌گیری از سنت استوار بود، نمی‌توانست در شمار ادبیات مورد حمایت رسمی قرار گیرد.

در این دوره، نظام نشر با چالش‌ها و تغییرات گسترده‌ای روبه‌رو شد. سانسور به ابزاری نیرومند برای کنترل و هدایت تولیدات ادبی بدل گردید. معیارهای دقیق ممیزی در حوزه‌های مذهبی و اخلاقی، سیاسی و اجتماعی و هویت ملی تعریف شد و هر محتوایی که توهین به اصول اسلامی، تبلیغ علیه انقلاب یا ترویج گروه‌های مخالف تلقی می‌شد، ممنوع بود. سانسور نه فقط مانعی برای انتشار، بلکه نیرویی فعال بود که به شکل‌دهی فرم و مضمون آثار انجامید و ناخواسته ظهور گونه‌هایی چون «ادبیات زیرزمینی» و «ادبیات تبعید» را تسریع کرد.

برای عبور از محدودیت‌ها، ناشران و نویسندگان به زبان نمادین و استعاری، لحن چندلایه و اشاره‌های غیرمستقیم روی آوردند و ترجمه آثار خارجی را به ابزاری برای طرح ضمنی

مسائل سیاسی - اجتماعی بدل کردند. این فرایند نشان داد که نسبت میان سرکوب و خلاقیت رابطه‌ای دوسویه است: هر چه فشار بیشتر می‌شد، صورت‌بندی‌های هنری پیچیده‌تر می‌گشت و ادبیات راه‌هایی تازه برای بیان انتقادی می‌یافت.

۲. نقش نهادها، محافل روشنفکری و سازمان‌های سیاسی به عنوان حامیان ادبی

در دوره قاجار، محافل ادبی عمدتاً حول دربار یا افراد برجسته شکل می‌گرفت و شاعران با تقدیم اشعار در فضای رقابت و مدح فعالیت می‌کردند. اما با آغاز مشروطه، این محافل به نهادهایی برای بحث ایده‌های نو بدل شدند و روشنفکران با درک نقش ادبیات در بیداری اجتماعی، آن را به بستری برای طرح مضامین سیاسی و اجتماعی تبدیل کردند؛ در نتیجه گونه‌ای از ادبیات پدید آمد که معمولاً حامی رسمی نداشت.

۲-۱. دوگانگی حمایت از ادبیات «کلاسیک» و «نو» در آغاز قرن

از اوایل قرن جدید شمسی نظامی دوگانه در حمایت ادبی شکل گرفت: دولت و نهادهای وابسته عمدتاً مدافع ادبیات کلاسیک بودند و به ادبیات نو کمتر توجه نشان می‌دادند. وزارت معارف و اوقاف بیت فردوسی «توانا بود هر که دانا بود / ز دانش دل پیر برنا بود» را شعار مأموریتی خود قرار داد. بسیاری از چهره‌های تأثیرگذار ادب کهن مانند وحید دستگردی، محمدتقی بهار، عبدالعظیم قریب، بدیع‌الزمان فروزانفر و رشید یاسمی در ساختار حکومتی یا فرهنگستان و شوراهای رسمی حضور داشتند و همین هم‌پوشانی حمایت نهادی از بوطیقای کلاسیک را تقویت می‌کرد.

۲-۲. محافل و انجمن‌های غیر وابسته به حکومت

در کنار نظام رسمی، محافل مستقلی نیز شکل گرفتند که می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد: (۱) انجمن‌های سنت‌گرا: مانند انجمن «اصفهان» و «فرخ» در مشهد که محفل طرفداران شعر کلاسیک بودند. این انجمن‌ها دولتی نبودند اما در رویکرد ادبی به شدت وفادار به گذشته بودند.

(۲) انجمن‌های بینابینی سنت و تجدد: مهم‌ترین نمونه، انجمن دانشکده بود که در دهه ۱۲۹۰ش به ابتکار محمدتقی بهار و با حضور عباس اقبال، رشید یاسمی و سعید نفیسی

شکل گرفت. این انجمن با رویکردی محافظه‌کارانه از «تجدد آرام آرام و نرم نرمی» دفاع می‌کرد. مرام‌نامه آنان چنین صورت‌بندی شده است: «تجدید نظر در طرز و رویه ادبیات ایران بر روی احترام اسلوب لغوی و طرز ادای عبارات اساتید متقدم با مراعات سبک جدید و احتیاجات عمومی حال حاضر». اصحاب دانشکده، تغییرات زبانی را ضروری می‌دانستند، اما تأکید می‌کردند که «هنوز جسارت نمی‌کنیم که این تجدد را تیشه عمارات تاریخی پدران شاعر و نیاکان ادیب خود قرار دهیم» (بهار، ۱۲۹۷: ۱۴-۱۳). این انجمن، با رویکردی نئوکلاسیک، همزمان حامی تجدد محدود و پاسدار بوطیقای گذشته بود.

۳) محافل غیررسمی و کافه‌ای/خانگی: این فضاها محل منازعه دیدگاه‌های محافظه‌کار و نوگرا بودند. نمونه‌های شاخص آن کافه نادری، جلسات خانه صادق هدایت و (در دهه‌های بعد) نشست‌های منزل رضا براهنی بود. نمونه‌ای شناخته‌شده از این کشمکش، تقابل دو گروه «سبعه» و «ربعه» در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ است که بازتاب تضاد سنت‌گرایی و نوآوری به شمار می‌رفت.

گروه «سبعه» شامل ادیبان برجسته‌ای چون محمدتقی بهار، عباس اقبال، رشید یاسمی، سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمد قزوینی، نصرالله فلسفی، علی‌اصغر حکمت و حسن تقی‌زاده بود. اینان پژوهشگرانی فعال بودند که با انتشار گسترده آثار خود در مجلات و کتاب‌ها، نقش مهمی در تثبیت و تداوم سرمایه‌های ادبی کلاسیک داشتند و از سوی نوگرایان، به سبب پیوند با ساختار رسمی و گرایش محافظه‌کارانه‌شان مورد انتقاد بودند.

گروه «ربعه» با انتخاب نامی طنزآمیز (برای قافیه با «سبعه») از چهار نویسنده جوان تشکیل شد: صادق هدایت (کانون اصلی گروه، مسلط به فرانسه)، مجتبی مینوی (آشنا با عربی)، مسعود فرزاد (مسلط به انگلیسی) و بزرگ علوی (آشنا با آلمانی). ریشه «ربعه» در جلسات «سبعه» بود اما اعضای جوان به سرعت جلسات مستقل خود را در کافه‌ها بر پا کردند و بر مبارزه با تعصب، آزادی فکری و الهام از ادبیات جهانی تأکید گذاشتند. بعدها چهره‌هایی چون عبدالحسین نوشین، محمد مقدم، غلامحسین مین‌باشیان، ذبیح بهروز، پرویز ناتل خانلری، نیما یوشیج و شین پرتو نیز به این حلقه پیوستند، بدون آنکه مفهوم ربعه تغییر کند. ربعه، با گرایش به ادبیات جهانی و نگاه مدرن، آثاری پیشرو پدید آورد؛ هدایت با آثاری چون *وغوغ* ساهاپ نمونه برجسته آن بود.

در مجموع، گروه سبعه با تثبیت هژمونی بوطیقای کلاسیک و حفاظت از میراث سنتی نقش‌آفرینی کرد، در حالی که ربهه با وجود محدودیت‌ها، به‌ویژه از طریق هدایت، به شتاب‌گیری روند مدرن‌سازی ادبیات ایران کمک کرد. این دوگانه نقش محوری سازوکارهای حمایتی در تقویت بوطیقای سنتی و نادیده‌گرفتنِ نسبی ادبیات نو در آغاز قرن را روشن می‌کند.

۲-۳. سیاست فرهنگی دولت پهلوی و ایران‌گرایی ادبی بر پایه‌ی ادبیات کلاسیک

از حدود ۱۳۰۰ شمسی، هرچند حمایت از ادبیات نو روندی فزاینده یافت، اما دولت مدرن پهلوی ایدئولوژی خود را بر «ایران» و ناسیونالیسم باستان‌گرا بنا کرد و منابع هویتی‌اش را از گذشته ایران بر می‌کشید. آشوری توضیح می‌دهد که در دوران رضاشاه «با شکل‌گیری دولت ملتِ مدرن... گفتمان سیاسی و فرهنگی تازه‌ای شکل گرفت» که می‌کوشید ایرانیان را به «گذشتهٔ پرافتخار» پیوند دهد و از «گذشتهٔ نکبت‌بار» جدا کند؛ گذشته‌ای که بخش اصیل آن در پیش از اسلام و نیز در میراث فرهنگی و ادبی «تاب ایرانی» بازنمایی می‌شد (آشوری، ۱۳۷۷: ۱۷۱).

برجسته شدن ادبیات کلاسیک بخشی از جریان گسترده‌تری بود که از اواخر قاجار تا پهلوی اول در ترجمه متون پهلوی، بزرگداشت مفاخر ملی، بازسازی مزارها، نام‌گذاری‌های باستان‌گرا، نهضت پارسی‌نویسی و رواج زرتشتی‌گری نمود می‌یافت (سپانلو، ۱۳۷۴: ۵۱). روشنفکران متعددی با اتکا به نشریات، انجمن‌ها و نهادهای حکومتی این ایدئولوژی را تقویت کردند و مسیر هویتی آغاز شده در مشروطه را در چارچوب سیاست فرهنگی پهلوی بازتعریف نمودند؛ تا آنجا که «الگوی روشنفکری، از روشنفکر ناراضی عصر مشروطه به روشنفکر دولتمرد» بدل شد (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۲۶).

دو نهاد مهم این دوره، «فرهنگستان ایران» (۱۳۱۴) و «سازمان پرورش افکار» (۱۳۱۷)، با هدف پالایش زبان و «پرورش افکار عمومی» تأسیس شدند و به ابزار سیاست فرهنگی دولت تبدیل گشتند. فرهنگستان مأموریت‌هایی چون «جستجو و شناساندن کتب قدیم»، «تشویق به طبع و نشر آنها»، «هدایت افکار به حقیقت ادبیات» و «تشویق شعرا و نویسندگان به ایجاد شاهکارهای ادبی» را بر عهده داشت (صفایی، ۱۳۵۶: ۹۲). اداره این نهادها توسط چهره‌های متمایل به ادب کلاسیک - و ریاست انجمن ادبی فرهنگستان توسط ملک‌الشعرا بهار - سبب شد اولویت آنها به سمت تقویت ادبیات کلاسیک متمایل شود. سازمان پرورش افکار نیز با

کمیسیون‌هایی همچون «کمیسیون متون کلاسیک»، بر ترویج ادبیات کلاسیک و ملی‌گرایی ادبی تأکید داشت. رهنما، رئیس این کمیسیون، درباره تألیف کتاب‌های درسی متوسطه تصریح می‌کند که «تحریک حس غرور ملی و کشوردوستی و شاه‌پرستی... در این کتاب‌ها گنجانده شد» (ایران امروز، ۱۳۱۹؛ نقل از همراز، ۱۳۷۶: ۵۹). بدین‌سان، سیاست فرهنگی رضاشاه با برجسته‌سازی تاریخ باستان و شکوه ادبی گذشته، روایتی از تاریخ ایران را ترویج کرد که ادبیات کلاسیک را بستر اصلی هویت ملی قرار می‌داد.

۲-۴. برگزاری هزاره‌ی فردوسی (۱۳۱۳): اوج حمایت نمادین

مراسم هزاره‌ی فردوسی (۱۳۱۳) یکی از برجسته‌ترین مصادیق حمایت دولتی از ملی‌گرایی ادبی بود. این کنگره، با حضور رضاشاه و حمایت کامل حکومت، می‌کوشید شکوه زبان فارسی و ادبیات کلاسیک را به نمایش بگذارد (ریاحی، ۱۳۸۹). این رویداد که به نخستین کنگره‌ی بین‌المللی ایران‌شناسان انجامید، کارکردی تبلیغاتی داشت و «حاکمیت کارآمد و پیشرفت کشور» را بازنمایی می‌کرد. افتتاح آرامگاه فردوسی در توس فصل جدیدی در شاهنامه‌پژوهی گشود. وجود مدعیان متعددی که خود را «بانی» این مراسم می‌دانستند - از محمدعلی فروغی و علی‌اصغر حکمت گرفته تا سیدحسن تقی‌زاده و یحیی دولت‌آبادی - نشان از جنبه سیاسی و ایدئولوژیک آن دارد (طرفداری، ۱۴۰۱: ۴۹-۵۰). حکومت پهلوی کوشید شاهنامه را به «سند تاریخی تحسین شاهان» تبدیل کند (طرفداری، ۱۴۰۳). چند دهه بعد، کنگره جهانی فردوسی (۱۳۶۹) نیز در دانشگاه تهران برگزار شد و «اثبات شیعی بودن فردوسی» یکی از محورهای اصلی آن بود (کریمی‌حکاک، ۱۳۷۲: ۱۷)؛ امری که استمرار استفاده ایدئولوژیک از فردوسی را در بافت‌های جدید نشان می‌دهد.

۲-۵. دانشگاه تهران و استمرار بوطیقای کلاسیک

۲-۵-۱. تأسیس دانشگاه تهران و نسل نخست استادان ادبیات

تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳) ظاهراً نماد مدرنیته بود، اما در حوزه‌ی ادبیات نشان داد که گسست از سنت ادبی ناقص بوده است. از جنبه ساختاری، دانشگاه بخشی از پروژه دولت - ملت مدرن بود، اما از نظر محتوایی، رشته ادبیات فارسی همچنان در چارچوب کلاسیک عمل

می‌کرد. استادان نسل نخست - از ملک‌الشعرا بهار، بدیع‌الزمان فروزانفر و سیدکاظم عصار تا پورداوود، رشید یاسمی، سعید نفیسی، بهمنیار، قریب، همایی، رضازاده شفق و عباس اقبال - هر یک با تخصص‌هایی در دستور، عروض، سبک‌شناسی، فلسفه، متون عرفانی و ایران باستان، تقریباً همگی بر متون کلاسیک متمرکز بودند. بهار، «استاد سخن‌شناس»، دانشجویان را به نقد و تصحیح متون کلاسیک تشویق می‌کرد و «به طور کلی پیرو سبک شاعران قدیم بود» (خطیبی، ۱۳۷۷: ۲۷۰). عبدالعظیم قریب کتاب‌های درسی متوسطه را می‌نوشت. فروزانفر تاریخ ادبیات، فلسفه، کلام و «مقدمه بر شرح مثنوی» تدریس می‌کرد و با وجود ظاهر سنتی، برخوردار از «ذهن مدرن» دانسته می‌شد (همان: ۲۷۳). عصار «تنها استادی بود که اجازه داشت با لباس روحانیت» تدریس کند (همان: ۲۷۹). او فلسفه و ادبیات درس می‌داد و دانشجویان را به بحث آزاد فرا می‌خواند. پورداوود درس‌های «ایران قدیم» و «اوستا» را تدریس می‌کرد و همایی - «استادی جامع»، «فقیه»، «درویش مسلک» و مولوی‌پژوه بود. او اصرار داشت: «متون شعری و گاه متون نثر را حفظ کنند» (همان: ۲۷۵).

به تعبیر کریمی‌حکاک (۱۳۷۲: ۱۹)، «پس از قریب شصت سال... مطالعه ادبیات همچنان منحصر به سنت است... ادبیات عامیانه، ادبیات اقوام غیرمسلمان و ادبیات معاصر کم‌اعتنا تلقی می‌شود... و استادانی هستند که افتخار می‌کنند ذهن خود را به آثار معاصران نیالوده‌اند.» در چنین فضایی، ادبیات نوین در برنامه رسمی دانشگاه جایگاهی حاشیه‌ای یافت و امکان رشد نهادی شعر نو، داستان مدرن و نظریه‌های جدید به‌شدت محدود شد.

۲-۵-۲. پیوند سنت ادبی دانشگاه و سیاست فرهنگی پهلوی

دانشگاه تهران، در کنار نهادهای دیگر، با تولید و بازنشر گفتمان هویتی دولت، به ستون سیاست فرهنگی پهلوی بدل شد. نخبگان دانشگاهی حوزه ادبیات - از جمله چهره‌هایی چون پرویز ناتل خانلری که بعدها وزیر فرهنگ شد - در پروژه هویتی دولت سهیم بودند و سرمایه علمی خود را در خدمت بازشناسی و تثبیت میراث سنتی به کار گرفتند. گزینش اعضای هیئت علمی عمدتاً از میان متخصصان متون کلاسیک و بلاغت سنتی، و تمرکز برنامه‌های درسی بر تصحیح، استنساخ، شاهنامه‌پژوهی، متون عرفانی و فنون بلاغت، به این معنا بود که حوزه‌هایی چون شعر نو، رمان و نظریه ادبی مدرن در حاشیه قرار داشت. هم‌راستایی این

جهت‌گیری با سیاست‌های فرهنگی دولت -از جمله باستان‌گرایی و مشروع‌سازی روایت‌های ملی - نشان می‌دهد حمایت دانشگاه از ادبیات کلاسیک صرفاً انتخابی علمی نبود، بلکه بخشی از راهبرد کلان سیاسی-فرهنگی به شمار می‌رفت و دانشگاه را از نهاد صرفاً پژوهشی به مجری سیاست‌های فرهنگی بدل ساخت. پیامد آن، محروم ماندن نوگرایان - که کانون فعالیت‌شان بیرون دانشگاه بود - از حمایت رسمی و انتقال مباحث ادبیات معاصر به بسترهای غیررسمی بود. دانشگاه به «دژ دفاع از ادبیات سنتی» تبدیل شد و نظریه‌پردازی دانشگاهی درباره نوگرایی و پرورش نسل نویسندگان نوگرا در حاشیه قرار گرفت.

۲-۶. ناهمسویی دانشگاه با جریان نوگرایی ادبی؛ رشد ادبیات معاصر در محافل روشنفکری

به موازات نهادینه‌سازی ادب کلاسیک در حوزه رسمی، در بیرون دانشگاه ادبیاتی متفاوت در محافل روشنفکری و حلقه‌های کوچک شکل گرفت. حلقه‌هایی مانند جمع پیرامون مرتضی کیوان، جلسات ادبی حزب توده و بعدها کانون نویسندگان ایران، با تأکید بر ارزش‌های مدرن، نمونه‌های روشن حمایت‌گری غیرحکومتی از نوگرایی بودند. مراکز اصلی تولید ادبیات نو پیش از آن‌که در دانشگاه باشند، در انجمن‌ها، کافه‌ها، نشریات و محافل غیررسمی قرار داشتند و تضادی میان «نوگرایی بیرون دانشگاه» و «سنت‌گرایی درون دانشگاه» پدید آوردند. نتیجه این وضعیت، تقویت هویت ضدنهادی و سلطه‌ستیز برای ادبیات نو و پیوند عمیق‌تر آن با جریان‌های روشنفکری بود. کانون نویسندگان ایران (تأسیس ۱۳۴۷) با منشوری مبتنی بر آزادی بیان، به یکی از برجسته‌ترین نهادهای حامی ادبیات نوگرا بدل شد و با نقد سانسور و برگزاری شب‌های شعر، فضایی حمایتی برای آثار نوین فراهم کرد.

۲-۶-۱. انجمن‌های بین‌المللی حامی ادبیات

هم‌زمان، انجمن‌های روابط فرهنگی بین‌المللی - مانند انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی، ایران و بریتانیا، ایران و آمریکا، ایران و ایتالیا و ایران و فرانسه - از طریق سخنرانی‌های ادبی و نشر کتاب، نقشی حمایتی در تبادل ادبی ایفا کردند (کریمی‌حکاک، ۱۳۷۲: ۱۲-۱۳). به گفته بهار، انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی «یکی از پرکارترین و پرشورترین انجمن‌ها» در حوزه مسائل ادبی، فنی و اجتماعی بود (بهار، ۱۳۲۶: ۵). برگزاری نخستین کنگره نویسندگان

ایران در تیر ۱۳۲۵، به دعوت همین انجمن و با حضور حدود صد شاعر، محقق و نویسنده، فرصت گفت‌وگوی کم‌نظیری میان حامیان بوطیقای «کلاسیک» و «نو» در دو سوی حکومت و اپوزیسیون فراهم کرد؛ جایی که دولتمردانی چون فروغی و حکمت، مدافعان ادب کلاسیک (مانند بهار)، و بنیان‌گذاران شعر و داستان مدرن چون نیما و هدایت، در کنار چهره‌های برجسته چپ از جمله احسان طبری حاضر بودند. این تجربه دموکراتیک، با همه اهمیتش، در سال‌های بعد تکرار نشد. نمونه‌ای دیگر، «ده شب شعر» انستیتو گوته در ۱۳۵۶ بود که با مشارکت کانون نویسندگان و حضور چهره‌هایی چون گلشیری، ساعدی، هزارخانی و پرهام، مخالفت با سانسور و حکومت را در قالب همکاری با یک نهاد فرهنگی بین‌المللی به نمایش گذاشت و تلاشی برای عبور از مرزهای متصلب داخلی بود.

۲-۶-۲. حزب توده به عنوان حامی سازمان‌یافته نوگرایی ادبی

در این میان، حزب توده به‌عنوان یکی از سازمان‌یافته‌ترین حامیان ادبیات نوگرا، نقش حمایت ادبی را از حکومت و حلقه‌های کوچک، به یک سازمان گسترده منتقل کرد و در هدایت نویسندگان نقشی محوری داشت. ابعاد این حمایت به قدری بود که مورد نقد قرار گرفت و مصباحی‌پور ایرانیان آن را «فشار روشنفکری خشن» می‌نامد؛ فشاری که «هم روانشناختی است، (بایکوتاژ و سکوت در باره پاره‌ای از اثرها و آوازه‌گری‌های گسترده در باره آنها)» و از نگاه او «ناموری و گمنامی یک نویسنده، راستا راست بسته به جبهه‌ای است که حزب توده در برابر او می‌گیرد... نقش حزب توده در راستابخشی به زندگی سیاسی-فرهنگی جامعه انکار نکردنی است» (مصباحی‌پور ایرانیان، ۱۳۵۸: ۱۲۹). آبراهامیان نیز می‌نویسد صورت اسامی نویسندگان طرفدار حزب توده می‌تواند «شرح رجال» ادبیات نوین ایران باشد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۳۰۴). بسیاری از نقادان، «حاجی‌آقا» (۱۳۲۴) هدایت را متأثر از فضای حزب توده می‌دانند.

مشارکت حزب در برگزاری کنگره نویسندگان ۱۳۲۵ - پس از کنگره هزاره فردوسی - این بار در دفاع صریح از نوگرایی در برابر دیدگاه‌های محافظه‌کارانی چون حکمت و بهار، نمود دیگری از نقش حمایت‌گرانه‌ی حزب از ادب معاصر بود.

۲-۷. پس از انقلاب ۱۳۵۷: پراکندگی حمایت‌ها و نهادهای رسمی جدید

پس از انقلاب ۱۳۵۷، جریان‌های چپ‌گرا بخش مهمی از جایگاه خود را در حمایت سازمان‌یافته از ادبیات از دست دادند و تنوع و پراکندگی حامیان افزایش یافت. الگوی دوگانه «حمایت دولتی/حمایت حزبی» جای خود را به شبکه‌ای گسترده‌تر از گروه‌ها و افراد داد. کانون نویسندگان - با همه محدودیت‌ها - همچنان از مهم‌ترین نهادهای حامی ادبیات معاصر با رویکردی انتقادی باقی ماند و بیانیه ۱۳۴ نویسنده با عنوان «ما نویسنده‌ایم» (۱۳۷۳) واکنشی روشن به سانسور و محدودیت‌های ادبی بود.

در همین دوره، دولت نهادی با عنوان «مجمع انجمن‌های ادبی کشور» تأسیس کرد که به گفته مسئولان، بیش از ۸۳۰ انجمن ادبی شناسنامه‌دار و حدود ۲۰ هزار شاعر و نویسنده را در بر می‌گرفت و نقش این انجمن‌ها را «در حفظ هویت ایرانی» برجسته می‌ساخت (ایرنا، ۱۴۰۰). نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور نیز با رویکردی مشابه، عموماً مدافع ادبیات کلاسیک بوده و حمایت‌های خود را ذیل عباراتی چون «حمایت از جریان‌های اصیل شعری و ادبی» پیش می‌برد؛ چنان‌که دبیر محافل ادبی این نهاد تصریح می‌کند: «هدف اصلی از افتتاح محافل ادبی در کتابخانه‌های عمومی حمایت از جریان‌های اصیل شعری و ادبی است» (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۳۹۹). این‌گونه دستورالعمل‌های مبهم، نشان‌دهنده استمرار ترجیح نهادی به سود ادب کلاسیک در قالب گفتمان «اصالت» و «هویت» است.

۳. نقش بودجه‌ها و مقررات

۳-۱. حمایت از بوطیقای کلاسیک با بودجه دولتی

با پایان یافتن نظام حمایتی درباری قاجار، حمایت از ادبیات از رابطه‌ای شخصی به نظامی نهادی - دولتی بدل شد. در دوران پهلوی، دولت به حامی اصلی تبدیل شد و بودجه‌های عمومی را برای پیشبرد ناسیونالیسم باستان‌گرا و تقویت میراث ادبی کلاسیک به کار گرفت. برنامه‌هایی چون نگارش تاریخ ایران باستان، انتشار شاهنامه و حمایت از باستان‌شناسی با همین رویکرد تأمین مالی شد و ادبیات از ابزاری برای «تملق‌گویی به شاه» به ابزاری ایدئولوژیک در خدمت ایدئولوژی «دولت - ملت» مدرن تحول یافت.

از پهلوی اول به بعد، دولت‌ها با تأمین مالی انتشار متون کلاسیک، همراه با اعمال سانسور، نقشی تعیین‌کننده در جهت‌دهی به جریان رسمی ادبی داشتند. نظارت شدید بر مطبوعات و «الترام گرفتن از مدیران جراید» - به‌ویژه در قبال نشریات «دارای مرام و مسلک سیاسی و انتقادی» (معتقدی، ۱۳۸۰) همراه با حمایت مالی از نشر متون کلاسیک، سازوکار اصلی این جهت‌دهی بود. در این روند، نقش محمدعلی فروغی در پهلوی اول و پرویز ناتل خانلری در پهلوی دوم برجسته است. همچنین اعطای «جایزه سلطنتی کتاب» (۱۳۳۲) و جوایزی نظیر مجله «سخن» و انجمن کتاب و ...، روندی رسمی حمایت از متون کلاسیک و بوطیقای سنتی را تقویت کرد.

۳-۲. مقررات نشر، سانسور و برساخت سمبولیسم اجتماعی-سیاسی

آثار ناهمسو با ایدئولوژی رسمی - به‌ویژه نویسندگان یا آثار چپ‌گرا - در معرض سانسور و توقیف قرار داشتند. در حوزه مقررات، انتشار هر اثر منوط به اخذ مجوز رسمی بود و نشریات همسو با خط‌مشی ادبی کلاسیک از یارانه، تیراژ بالا و امکان تجدید چاپ برخوردار بودند. اما برای نویسندگان غیرهمسو، صدور مجوز با دشواری یا محدودیت همراه بود. آثار بزرگ علوی و صادق هدایت یا در محاق ماند یا به زحمت و در تیراژ محدود انتشار یافت، تا آنجا که هدایت برای انتشار «بوف کور» ناچار شد به بمبئی برود.

ممیزی در دوره پهلوی دوم و نیز پس از انقلاب ۱۳۵۷ به ابزار اصلی هدایت تولیدات ادبی تبدیل شد. در هر دو دوره، مقررات سخت‌گیرانه‌ای برای کنترل محتوای کتاب‌ها و نشریات وضع شد. این نظام «حمایتی - اجباری» نویسندگان را به سمت زبان نمادین سوق داد؛ نمادهایی چون «شب» برای استبداد و «نور» برای انقلاب. در نتیجه، سانسور نه تنها محتوا بلکه شکل اثر را نیز دگرگون کرد و به برساخت «سمبولیسم اجتماعی - سیاسی» در بخش مهمی از شعر و ادبیات معاصر انجامید.

۳-۳. نظام‌های حمایتی پس از انقلاب: سرمایه‌گذاری دولتی و پشتیبانی دیاسپورا

پس از انقلاب ۱۳۵۷، شماری از فعالان هر دو گونه‌ی ادبی «کلاسیک» و «معاصر» ناگزیر به مهاجرت شدند که پیامد آن شکل‌گیری نظام حمایتی موازی در خارج از کشور بود. بنیادهایی

مانند بنیاد مطالعات ایران، با انتشار فصلنامه‌هایی چون «ایران‌نامه» و «ایران‌شناسی» و نیز اعطای جوایز و بورسیه‌ها، از نویسندگان تبعیدی حمایت کردند و تولید آثاری را ممکن ساختند که در ایران امکان انتشار نداشتند. این روند به شکل‌گیری «ادبیات تبعید» انجامید.

در داخل کشور نیز بر اساس لایحه‌های بودجه، اعتبارات مشخصی به حوزه نشر، از جمله نمایشگاه کتاب تهران، ساماندهی انجمن‌های ادبی و یارانه‌های خرید کتاب اختصاص یافت. با این حال، بخش عمده این حمایت‌ها عمدتاً به نفع ادبیات کلاسیک بود و آثار نوگرا کمتر تحت حمایتی قانونی قرار گرفتند. افزون بر بودجه، سازوکارهای قانونی دیگر مانند صدور مجوز و نظام ممیزی همچنان به عنوان ابزار کنترل حامیان رسمی بر جریان تولید ادبی باقی ماند و آثار ناهمسو غالباً با دشواری‌های جدی در انتشار روبه‌رو شدند.

این مجموعه سازوکارهای مالی، مقرراتی و نهادی، در کنار نقش محافل و احزاب، شالوده نظام‌های متکثر حمایت ادبی را شکل داده‌اند؛ نظام‌هایی که پیامد آن‌ها را می‌توان در برساخت بوطیقای نوین فارسی مشاهده کرد.

۴. تحلیل نقش حامیان در برساخت بوطیقای نوین

بر پایه مباحث پیش‌گفته، نقش حامیان در شکل‌دهی بوطیقای نوین فارسی را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد:

۴-۱. نقش انحصاری دولت در تعیین ژانر رسمی

دولت با حمایت مالی گسترده از نشر متون کلاسیک و تخصیص بودجه‌های چشمگیر، نوعی ژانر «ملی» و رسمی را تثبیت کرد. انتشار گسترده شاهنامه، دیوان حافظ و دیگر متون کلاسیک، در کنار محدودیت‌های شدید بر تولید آثار مدرن یا چپ‌گرا، جایگاه ادب کلاسیک را به ژانر رسمی و مسلط تبدیل کرد و عملاً جهت‌گیری فرهنگی را تحت کنترل دولت درآورد.

۴-۲. نقش کانون نویسندگان در تثبیت «شعر متعهد»

کانون نویسندگان با دعوت چهره‌های برجسته، برگزاری شب‌های شعر و جلسات نقد، و انتشار بیانیه‌های جمعی، نقش مهمی در تثبیت و تقویت مفهوم «شعر متعهد» ایفا کرد. این نهاد

مدنی با ایجاد فضای حمایتی برای ادبیات مبارز، در برابر سانسور، نقش پشتیبان روشنفکری و بوطیقایی داشت.

۴-۳. نفوذ احزاب سیاسی

حزب توده از طریق شبکه مطبوعاتی گسترده و انتشار متون و ترجمه‌های ادبی در چشم‌انداز چاپ، نقش مؤثری در هدایت ذائقه و بوطیقای ادبی ایفا کرد. حمایت ایدئولوژیک و سازمانی این حزب موجب شکل‌گیری زبان و سبک‌هایی شد که بعدها در قالب رئالیسم سوسیالیستی و سمبولیسم اجتماعی تثبیت شد.

۴-۴. کنترل مقررات نشر بر فضای ادبی

سانسور، مجوزهای دشوار و ممنوعیت‌های چاپ، چرخه تولید و مصرف آثار نوگرا را به شدت تحت تاثیر قرار داد. از یک‌سو این مقررات سخت‌گیرانه نویسندگان مدرن را به مسیرهای غیررسمی سوق داد و ارتباط آنان با مخاطبان عمومی را دشوار ساخت، و از سوی دیگر، همین فشارها موجب تقویت زبان استعاری و نمادین و شکل‌گیری بخشی از مضامین بوطیقایی نوین شد.

۴-۵. شکاف میان حمایت مالی از متون کلاسیک و آثار نوین

بودجه‌های رسمی عمدتاً به آثار ادبیات کلاسیک اختصاص می‌یافت، در حالی که ادبیات نوگرا به حمایت محافل غیررسمی و فردی متکی بود. این شکاف، تضاد میان منابع مالی رسمی و هویت فرهنگی نوگرا را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که نوگرایی عمدتاً بر بستری غیررسمی شکل گرفت.

۴-۶. انواع نظام‌های حمایتی در ایران

۴-۶-۱. حامی حکومتی (فردی-دولتی)

این نظام ادامه طبیعی سنت درباری بود. در عصر قاجار، رابطه شاعر و حامی (شاه، شاهزاده یا وزیر) رابطه‌ای شخصی و مبتنی بر مدح بود و پاداش‌ها به صورت مالی (پول، زمین، خلعت) پرداخت می‌شد. این رابطه قالب‌هایی چون قصیده و سبک مدحی را تقویت می‌کرد. در دوره

پهلوی اول و دوم و سپس پس از انقلاب نیز اشکال تازه‌ای از همین حمایت حکومتی در دفاع از ادبیات سنتی ادامه یافت.

۴-۶-۲. حامی روشنفکری-مارکسیستی

این الگو، برخلاف حمایت درباری یا دولتی، بر ایدئولوژی و سازماندهی استوار بود. حزب توده با انتقال قدرت حمایتی از فرد به نهاد، هدف خود را «خلق ادبیات متعهد» و تبدیل شاعر به «مبارز اجتماعی» قرار داد. ارزش شاعر در هم‌سویی با ایدئولوژی حزب تعریف می‌شد، نه در مدح و ستایش. این نظام حمایتی هویت ادبی جدیدی را ایجاد کرد و به شکل‌گیری رئالیسم سوسیالیستی و سبک‌های تفسیری نوین انجامید. با فروپاشی تشکلهای چپ‌گرا، دیگر نظام منسجم و ایدئولوژیکی برای حمایت از ادبیات نوگرا وجود نداشت و حمایت‌ها به صورت پراکنده، فردی و غیردولتی درآمد. در فضای پس از انقلاب ۱۳۵۷، بخش مهمی از توان حمایتی جریان چپ به حلقه‌ها، محافل کوچک و سپس به شبکه‌های ادبی در تبعید منتقل شد. در نتیجه، الگوی حزب‌محور حمایت ادبی جای خود را به نوعی نظام غیرمتمرکز، نامتحد و چندکانونی داد که در آن روشنفکران، نشریات مستقل، انجمن‌های ادبی و نهادهای دیاسپورا نقش اصلی را ایفا کردند.

۴-۶-۳. حامیان بین‌المللی

پیش از انقلاب ۱۳۵۷، انجمن‌های فرهنگی وابسته به سفارت‌های خارجی - مانند انجمن فرهنگی ایران و شوروی، مؤسسه گوته، بخش فرهنگی سفارت فرانسه - از طریق سخنرانی، نشر کتاب و ایجاد بستر گفت‌وگو از فعالان ادبی حمایت می‌کردند. پس از انقلاب، نظام حمایتی پیچیده‌تر شد:

- دولت با سازوکارهای «حمایت-اجبار» (مجوز، سانسور، کنترل محتوا) بر تولید ادبی اثر گذاشت و نویسندگان را به سمت زبان نمادین و استعاره سوق داد.
- هم‌زمان، بنیادهای دیاسپورا با کمک‌های مالی، جوایز و انتشار آثار، نظام حمایتی موازی ایجاد کردند.

- این پویایی موجب شکل‌گیری ادبیات تبعید با مضامین یأس، نوستالژی و نقد اجتماعی شد و به موازات آن، حمایت در تبعید نیز شکل گرفت.
- در کنار این‌ها، محافل غیررسمی، فضای مجازی و حتی مخاطبان به حامیان جدیدی تبدیل شدند و با ترویج آثار، نوعی نظام حمایتی غیرمتمرکز را پدید آوردند.

نتیجه‌گیری

این مطالعه نشان داد که بوطیقای نوین فارسی نه حاصل نوآوری فردی نویسندگان، بلکه نتیجه‌ی مجموعه‌ای از سازوکارهای حمایتی، محدودکننده و مشروعیت‌بخش است که توسط نهادهای متکثر فرهنگی، سیاسی و آموزشی در طول قرن گذشته شکل گرفته‌اند. چهار پرسش اصلی این تحقیق، به‌ترتیب به بررسی «نقش نظام‌های حمایت در تثبیت یا بازتعریف گونه‌های نوین»، «تأثیر سیاست‌های فرهنگی پهلوی»، «کارکرد دانشگاه تهران در بازتولید سنت»، و «نقش مطبوعات و احزاب در حمایت از ادبیات نو» اختصاص داشت.

در پاسخ به پرسش نخست، یافته‌ها نشان داد که نظام‌های حمایت ادبی در ایران معاصر در دو مسیر متفاوت بر مشروعیت‌بخشی دو بوطیقای «کلاسیک» و «نو» تأثیرگذار بودند. پشتیبانان بوطیقای کلاسیک از یک‌سو با فراهم‌سازی زیرساخت‌های نشر، بودجه، آموزش و جوایز ادبی، مسیر تولید را سامان داده‌اند؛ و از سوی دیگر با اعمال سانسور، کنترل ایدئولوژیک و گزینش نهادی، مرزهای مشروعیت را تعیین کرده‌اند. در نقطه مقابل، حامیان بوطیقای نوگرا - به‌عنوان نمونه - از طریق مجلاتی چون سخن، دنیا و کتاب هفته با حمایت از نقدهای اجتماعی و انتشار آثار نویسندگان نوگرا، فضای ادبی دیگری را رقم زدند.

در پاسخ به پرسش دوم، یعنی نقش سیاست فرهنگی پهلوی، یافته‌ها نشان داد که دولت با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونالیستی و باستان‌گرا، بوطیقای رسمی‌ای را ایجاد کرد که در آن متون ادبی کلاسیک به‌عنوان حامل «هویت ملی» بازتعریف شدند. تأسیس مؤسسات فرهنگی چون بنیاد فرهنگ ایران، گنجاندن متون کلاسیک در سرفصل‌های درسی، بزرگداشت نام‌آوران ادب گذشته و اعطای جوایز گوناگون، نمونه‌هایی از حمایت‌های ادبی بود که عملاً نوگرایی را به حاشیه راند. با این حال، مقاومت ادبی در حاشیه‌ی قدرت، از رهگذر مطبوعات و محافل

غیررسمی، توانست بوطیقای نو را حفظ و تقویت کند؛ چنان‌که آثار صادق هدایت، نیما یوشیج، و بعدها فروغ فرخزاد در چنین فضاهایی فرصت تداوم یافتند.

در ارتباط با پرسش سوم، تحلیل داده‌ها نشان داد که دانشگاه تهران در دهه‌های آغازین، به سبب ترکیب استادان سنت‌گرا و ساختار درسی مبتنی بر متون کلاسیک، عملاً به بازتولید بوطیقای سنتی پرداخت. در دورانی که دانشگاه نقشی بازدارنده در قبال ادبیات نو ایفا می‌کرد، در فضاهای غیر دانشگاهی، نشریات ادبی، کانون‌های روشنفکری و احزاب سیاسی - به‌ویژه حزب توده - با انتشار نقد، ترجمه و معرفی نویسندگان نوگرا، پشتیبان جریان‌های مدرن ادبی شدند. بعدها با گسترش نقد مدرن، نظریه‌پردازی ادبی و ترجمه‌ی آثار نوگرا بود که پای ادب مدرن به دانشگاه کشیده شد و این نهاد به عرصه‌ی حضور هر دو گونه بوطیقا بدل شد. از این پس بود که پژوهش‌های دانشگاهی، پایان‌نامه‌ها، مجلات آکادمیک و ... به بحث درباره شعر نو و رمان پرداخته و زمینه‌ی آشتی میان آکادمی و نوگرایی را فراهم کردند.

در پاسخ به پرسش چهارم نیز یافته‌ها نشان داد که نشریات، احزاب و ناشران در رشد جریان‌های نو نقشی بنیادین داشته‌اند. مجلات چپ‌گرا مانند دنیا و پیام نوین و نیز ناشران مختلف، با تمرکز بر ترجمه‌ی آثار ادبی مدرن غرب و انتشار نویسندگان نوگرای ایرانی، حمایت مؤثری از شعر نیمایی و رمان به عمل آوردند. در دهه‌های بعد، با وجود محدودیت‌ها و سانسور، همین شبکه‌ها توانستند نوعی استقلال فرهنگی ایجاد کنند که بوطیقای نو را به جریان مسلط ادبیات معاصر بدل ساخت.

به‌طور کلی، تحلیل تاریخی این پژوهش نشان می‌دهد که تحول بوطیقای فارسی در قرن اخیر نتیجه‌ی برهم‌کنش مستمر میان حمایت و مقاومت نهادی است. دولت‌ها و نهادهای رسمی، از طریق سرمایه‌گذاری و نظارت فرهنگی، کوشیده‌اند هویت ادبی را با ایدئولوژی حاکم همسو کنند، در حالی‌که جریان‌های روشنفکری و مطبوعات مستقل با تکیه بر حمایت‌های متقابل، راهی برای تداوم نوگرایی گشودند. این مطالعه با گشودن «جعبه سیاه» نظام‌های حمایت ادبی، نشان داد که تحولات بوطیقای در ایران حاصل برهم‌کنش نیروهای اجتماعی، اقتصادی، ایدئولوژیک و نمادین است و فهم ادبیات بدون بررسی نهادهایی که آثار را انتخاب، تثبیت یا حذف می‌کنند، ناقص خواهد ماند.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه کاظم فیروزمند و حسن شمس‌آوری. تهران: مرکز.
- آرین‌پور، یحیی (۱۳۷۲). *از صبا تا نیما*، (جلد دوم، چاپ پنجم). تهران: زوار.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷). *ما و مدرنیت*. تهران: صراط.
- انجمن مرغ مقلد (۲۰۲۳). *نیما یوشیج، سیاست و حزب توده: بازایی شده در ۰۸ آذر ۱۴۰۴*: از: <https://mockingbirdassociation.com/oral-history/nima-yoshij,-politics-and-the-tudeh-party/>
- ایرنا. (۱۴۰۰، ۱۷ شهریور). *گزارش ایرنا درباره مشکلات انجمن‌های ادبی*. بازایی شده از: <https://www.ulkamiz.ir/?p=10712>
- آوانسیان، اردشیر (۱۳۶۹). *خاطرات (۱۳۲۶-۱۳۳۰)*. آلمان: انتشارات حزب دموکراتیک مردم ایران.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۹). *تراشیدم، پرستیدم، شکستم*. تهران: نگاه معاصر
- بهار، محمدتقی (۱۳۲۶). *نطقی رئیس نخستین کنگره نویسندگان ایران*، تهران: چاپخانه رنگین
- بهار، محمدتقی (۱۲۹۷). *مرام ما*. در *گزیده مجله دانشکده (به کوشش علی ایلنت)*. تهران: مدید. (چاپ ۱۳۹۸)
- پارسی‌نژاد، ایرج (۱۴۰۰، ۷ مهر). *روایت ایرج پارسی‌نژاد از روشنفکران*. فرارو. بازایی شده از: <https://fararu.com/fa/tiny/news-506903>
- خامه‌ای، انور (۱۳۹۷). *حیات سیاسی نیما یوشیج و صادق هدایت*. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. بازایی شده از: [/https://www.cgie.org.ir/fa/news/217505](https://www.cgie.org.ir/fa/news/217505)
- خامه‌ای، انور (۱۳۶۸). *چهار چهره: خاطرات و تفکرات*. تهران: قصیده‌سرا.
- خامه‌ای، انور (۱۳۷۸). *فرهنگ، سیاست و تحول اجتماعی*. تهران: چاپخش.
- خامه‌ای، انور (۱۳۹۲). *یاد و خاطره‌ای از خالق «سنگ صبور» به روایت دکتر انور خامه‌ای*. قابل بازایی در: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/9868>
- خبرگزاری جمهوری اسلامی (۱۳۹۹، ۱۹ شهریور). *حمایت از جریان‌های اصیل ادبی، هدف محافل ادبی کتابخانه‌ها اعلام شد*. بازایی شده از: <https://irna.ir/xjBh7Q>
- خطیبی، حسین (۱۳۷۷). *مؤسسات علمی، ادبی و دانشگاهی تهران و مشاهیر فرهنگی ایران قبل و بعد از شهریور ۱۳۲۰*. تاریخ معاصر ایران، ۶، ۲۹۲-۲۵۱
- رادفر، سعید (۱۴۰۳). *انگیزه‌های تاریخ ادبیات‌نگاری در میان تذکره‌نویسان فارسی*، نقد ادبی. (۱۷)۶۷. ۲۲۵-۲۶۲.
- روزبه، محمدرضا (۱۳۹۱). *ادبیات معاصر ایران (نثر)*، (چاپ پنجم). تهران: روزگار.

ریاحی، محمدامین (۱۳۸۹). هزاره فردوسی: مجموعه مقالات دانشمندان ایران و ایران‌شناسان جهان به مناسبت یک هزارمین سالروز تولد فردوسی. موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.

سپانلو، محمدعلی (۱۳۷۴). نویسندگان پیشرو ایران: از مشروطیت تا ۱۳۵۰. تهران: نگاه. صالحی، نرگس؛ طالبیان، یحیی و محبتی، مهدی (۱۴۰۱) گونه‌شناسی نقد ادبی در نشریه ارمغان.

جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۱۹، ۱۲۸-۱۰۱

صفایی، ابراهیم (۱۳۵۶). رضاشاه کبیر و تحولات فرهنگی ایران. تهران: وزارت فرهنگ و هنر. صدراشاهی، محمد (۱۳۶۴). تاریخ جراند و مجلات ایران (جلد ۴). اصفهان: انتشارات کمال. طبری، احسان (۱۴۰۲). از خارها به سوی ستاره‌ها: مجموعه مقدمه‌ها، نقدها و تقریظها (گ. امید سحر، ه. رحمانی و ب. مطلب‌زاده، گردآورندگان). بی‌جا: بی‌نا. بازیابی:

<https://iran-archive.com/fa/taxonomy/term/3110>

طرفداری، علی محمد (۱۴۰۱). بررسی روند و رویکردهای برگزاری مراسم هزاره فردوسی ۱۳۱۳ ش در جهان. گنجینه اسناد، ۳۲(۴)، ۷۶-۴۶

طرفداری، علی محمد (۱۴۰۳). پیوند ملی‌گرایی شاهنشاهی و برپایی مراسم هزاره فردوسی در دوره پهلوی اول. تاریخ اسلام، ۲۵(۲)، ۲۱۱-۱۷۹

عابدینی، حسن (۲۰۲۰). موقعیت کنونی نقد ادبی در ایران، فصلنامه علمی فرهنگی مترجم. عباسپور، مرتضی (۱۴۰۲). نیک‌منظری شاهان غزنوی در مدایح فرخی، عنصری و منوچهری. پژوهش‌های نوین ادبی، ۲(۱)، ۲۰-۱

علایی، مشیت (۱۳۸۷). ظلمات سرد جهان: نگاهی به «مدایح بی‌صله» احمد شاملو. اندیشه و هنر، ۱۴-۱۳، ۱۳۱-۱۲۳

غلامی‌جلیسه، مجید (۱۳۸۹). شمارگان در کتاب‌های چاپ سنگی ایران. کتاب ماه، ۱۴(۳)، ۹۲-۹۸. قاسمی، سیدفرید (۱۳۷۲). راهنمای مطبوعات ایران (۱۳۷۱-۱۳۵۷)، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

کاظمی، فریبا (۱۳۷۹). مطبوعات ایران: نشریات ادبی؛ پیشینه تاریخی، موقعیت و جایگاه فعلی، رسانه، ۷۰-۷۹، ۱۱(۲)

کاظمی، فریبا (۱۳۸۰). ارزیابی جایگاه و موقعیت نشریات ادبی ایران. رسانه، ۴۶، ۱۱۸-۱۲۷. کریمی‌حکاک، احمد (۱۳۷۲). نقد ادبی در ایران معاصر: فرضیه‌ها، فضاها و فرآورده‌ها. ایران‌نامه، ۱۲(۱)، ۳۴-۳.

- متینی، جلال (۱۳۷۵). *فروزانفر و سخن و سخنوران*. *ایران‌شناسی*، ۸(۴)، ۶۹۲-۶۶۵.
- مصباحی‌پور ایرانیان، جمشید (۱۳۵۸). *واقعیت اجتماعی و جهان داستان*؛ چاپ اول، تهران: امیرکبیر معتقدی، ربابه (۱۳۸۰). *سانسور در مطبوعات عصر پهلوی اول*، گنجینه اسناد، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۴۴
- نوروز مرادی، کوروش (۱۳۸۳). مجله «گل زرد»: شاهکار ادبیات عامیانه ایران در اواخر قاجار. پیام بهارستان، ۴۰، ۳۰-۴۷.
- نیما یوشیج (۱۳۷۶). *نامه‌ها* (به کوشش س. طاهباز). چاپ سوم. تهران: انتشارات علم.
- نیمایوشیج (۱۳۶۴). *مجموعه آثار نیما یوشیج؛ دفتر اول شعر*، به کوشش سیروس طاهباز و شراگیم یوشیج. چاپ اول، تهران: نشر ناشر
- همراز، ویدا (۱۳۷۶) *نهادهای فرهنگی در حکومت رضاشاه*، تاریخ معاصر ایران، ۱(۱)، ۶۳-۵۰.

- Haddadian-Moghaddam, Esmael (2014) *Literary Translation in Modern Iran: A Sociological Study*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014, ISBN 978 90 272 5854 0 (hbk), 236 pp. Published online by Cambridge University Press.
- Lefevere, A. (2017). *Translation, rewriting, and manipulation of literary fame*. London: Routledge.
- Shakeri, Abdolrasoul and Farahmandfar, Masoud (2024) Literature and Periodicals in Contemporary Iran. *International Journal of Persian Literature* (2024) 9: 145-160. <https://doi.org/10.5325/intejperslite.9.0145>

مقاله پژوهشی

ارزیابی تأثیرات اجتماعی - فرهنگی پروژه‌های پیاده‌راه‌سازی بر

تجربه شهری (مورد مطالعه: پیاده‌راه طالقانی شهر ایلام)

منصور منصوری مقدم^۱، طراوت گوهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷

چکیده

در سال‌های اخیر، پیاده‌راه‌سازی به‌عنوان رویکردی نوین در سامان‌دهی فضاهای شهری، با هدف ارتقای کیفیت زندگی و تقویت حضور اجتماعی شهروندان مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با هدف ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی پیاده‌راه‌سازی خیابان طالقانی ایلام بر تجربه فضایی شهروندان انجام شده است. این مطالعه با رویکرد مردم‌نگارانه و روش کیفی، از طریق مشاهده مشارکتی و مصاحبه‌های عمیق، تجربه زیسته شهروندان را پیش و پس از اجرای طرح بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد پیش از پیاده‌راه‌سازی، خیابان طالقانی کارکردی عبوری و خودرومحور داشته و حضور شهروندان به عبور سریع و خرید محدود خلاصه می‌شده است. پس از اجرای پروژه، خیابان به فضایی زنده و تعامل محور تبدیل شده و عناصر طراحی چون سنگ‌فرش، نورپردازی، و کافه‌ها موجب افزایش تعاملات اجتماعی، حضور طولانی‌تر، و تقویت حس تعلق شده‌اند. با این حال، تفاوت تجربه گروه‌های مختلف مانند سالمندان بیانگر تداوم نابرابری در بهره‌مندی از فضا است. همچنین تعارض میان عابران، موتورسواران، و دست‌فروشان، و پیوند ضعیف فضای جدید با فرهنگ منطقه از چالش‌های مهم این فضا به‌شمار می‌رود. نتایج نشان می‌دهد پیاده‌راه‌سازی توانسته کیفیت تجربه شهری را ارتقا دهد، اما تحقق کامل اهداف آن مستلزم مدیریت فرهنگی، سامان‌دهی فعالیت‌های غیررسمی، و توجه به نیاز گروه‌های مختلف است.

کلیدواژه‌ها: ارزیابی تأثیرات اجتماعی، پیاده‌راه‌سازی، تجربه فضای شهری، حس تعلق، مردم‌نگاری.

۱. استادیار گروه مردم‌شناسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).
m.mansouri@umz.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
trawtgwhry@gmail.com

مقدمه

خیابان یکی از فضاهای شهری است که تاریخی به قدمت شهرها دارد و سرنوشت آن با فرازونشیب‌های بسیاری همراه بوه است. اغلب عنوان می‌شود که در شهرهای باستان (همچون نینوا و بابل) خیابان‌ها، فضاهایی بسیار مورد توجه و رسیدگی بوده‌اند و به بهداشت و کاربردی بودن آنها (برای حمل و نقل کالاها و عابران) اهمیت زیادی داده می‌شده است. خیابان‌ها به‌ویژه در قرون وسطا و در دوران صنعتی شدن به اوج آلودگی خود رسیدند. خیابان‌ها همچنین همواره با سروصدا و شلوغی ناشی از عبور افراد و وسایل حمل و نقلی همراه بوده‌اند. اکثر شهرها و خیابان‌های آن از دیرباز بر مبنای زندگی پیاده بنا شده بودند. اما با شروع انقلاب صنعتی، افزایش جمعیت و ماشینی شدن شهرها، اتومبیل جای زندگی پیاده را گرفت و به عابر پیاده و پیاده‌روها توجه چندانی نمی‌شد (فکوهی ۱۳۸۵: ۳۱۲).

امروزه اتومبیل‌ها چنان حضور گسترده‌ای در زندگی ما دارند که تمایل داریم تأثیری که این وسیله به‌طور مستمر بر زندگی مان می‌گذارد را فراموش کنیم. متفکر اجتماعی فرانسوی، هانری لفور، گزارش جالبی از تأثیر ماشین بر زندگی روزمره ارائه می‌دهد. ایده کلی وی این است که زندگی روزمره ما تا حد زیادی توسط فرهنگ ماشین شکل می‌گیرد، هرچند ما غالباً در تشخیص تأثیرات آن ناتوان هستیم. از نظر لفور ماشین و پیامدهای آن، مثل بزرگراه‌ها و جاده‌های آسفالت، تأثیر عظیمی بر هستی شهر مدرن گذاشته و فضاهای شهری را به‌صورت بسیار عقلانی از نو طرح‌ریزی کرده‌اند. ویژگی اصلی شهرهای مدرن ازدیاد خیابان‌ها، جاده‌های وسیع، و مکانی‌هایی برای پارک ماشین‌هاست. نتیجهٔ چنین رشدی «کاهش خیابان‌های درخت‌کاری‌شده، فضاهای سبز، و باغ‌هاست» (لفور، ۱۹۷۴ به نقل از انگلس، ۱۳۹۹: ۱۰۵-۱۰۶). در شهرهای امروزی وضعیت ترافیک تبدیل به یکی از کارکردهای اصلی شده است و فضاهای پارک ماشین، خیابان‌ها، و بزرگراه‌ها تمامیت فضا را در حوزه‌های شهری معاصر اشغال کرده‌اند. همان‌طور که لوفور خاطرنشان کرده است، می‌توان گفت اتومبیل زندگی روزمره را تسخیر کرده است؛ به‌طوری که قوانین خود را تحمیل کرده و بخش عظیمی از زندگی روزمره شهری به مصاحبت با صدای موتورها می‌گذرد (همان: ۱۰۷). حضور نظم هندسی عقلانی‌شده در همه جا و نیز حضور جاده‌ها و سایر فضاهای طراحی‌شده برای ترافیک ماشین‌ها در

شهرهای امروزی از نظر لوفور وضعیتی را به وجود می‌آورد که در آن «فضا در عوض اینکه، برای مثال، دارای مکان‌های سبز برای مردم باشد تا در آن راه بروند و هوای تازه تنفس کنند، تنها برحسب نیازهای فرهنگ ماشین و اتومبیل‌رانی طراحی شده است» (۱۹۷۴)، به نقل از انگلس، (۱۳۹۹: ۱۰۷).

در واکنش به این وضعیت، از اواخر قرن بیستم موجی از بازاندیشی در مفهوم شهر و خیابان شکل گرفت. نظریه‌پردازانی چون یان گهل^۱ (۲۰۱۰)، ریچارد سینت^۲ (۲۰۱۹) و ویلیام اچ. وایت^۳ (۱۹۸۰) با تأکید بر ضرورت بازگرداندن حیات انسانی به فضاهای عمومی، از پروژه‌های پیاده‌راه‌سازی به‌عنوان راهبردی برای بازآفرینی اجتماعی شهر دفاع کردند. از نگاه گهل (۲۰۱۰) خیابان باید مکانی برای «زیستن، دیدن و تجربه‌کردن» باشد نه فقط برای گذرکردن. در این رویکرد، خیابان‌ها از مسیرهای حمل‌ونقل به «فضاهای تعامل اجتماعی» و از سطح کالبدی به بستر فرهنگی بدل می‌شوند که تجربه زیسته شهروندان در آن معنا می‌یابد (Gehl, 2010). بنابراین، از چند دهه قبل، تمایل پیشین به تبدیل خیابان به گذرگاه صرف برای خودروها کنار گذاشته شده و امروزه تقریباً در بسیاری از شهرهای جهان شاهد پدیدآمدن خیابان‌های انحصاری و یا تبدیل برخی از خیابان‌ها به پیاده‌راه‌ها برای پیاده‌روان، گردشگران، و خریداران شهری هستیم که ورود خودرو به آنها ممنوع شده است.

در ایران نیز طی دو دهه اخیر، سیاست پیاده‌راه‌سازی در مراکز شهری به‌عنوان راهبردی برای ارتقای کیفیت فضاهای عمومی، رونق گردشگری شهری، و احیای حیات اجتماعی در دستور کار برنامه‌ریزان و مدیران شهری قرار گرفته است. اما در بسیاری از موارد این طرح‌ها بدون توجه کافی به بافت اجتماعی، الگوهای فرهنگی، و مشارکت واقعی ذی‌نفعان اجرا شده‌اند. درحالی‌که فضاهای شهری نه‌تنها نتیجه تصمیم‌های فنی و کالبدی، بلکه محصول فرایندهای اجتماعی-فرهنگی و سیاسی هستند که در آن گروه‌های مختلف از جمله کسبه، ساکنان، تاکسی‌داران، موتورسواران، جوانان، زنان، و سالمندان نقش دارند. بی‌توجهی به مشارکت این گروه‌ها و دیده‌نشدن نیازها و شرایط آنها در این قبیل از پروژه‌ها می‌تواند منجر

1 Jan Gehl
2 Richard Sennett
3 William Whyte

به پیامدهای منفی، تنش‌ها و مقاومت‌ها، حذف گروه‌های خاص از فضا و ازدست‌رفتن حس تعلق شهری شود. با این وجود، ارزیابی طرح‌های شهری تنها از رهگذر تحلیل کالبدی ممکن نیست، بلکه نیازمند ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی است؛ رویکردی که می‌کوشد تغییرات اجتماعی ناشی از پروژه‌های شهری را شناسایی، پایش و مدیریت کند. در این میان، طرح پیاده‌راه‌سازی در مرکز شهر ایلام، به‌ویژه در محور خیابان طالقانی، با هدف ارتقای کیفیت محیط شهری، کاهش ترافیک، افزایش سرزندگی اجتماعی، و تقویت تعاملات فرهنگی در فضای عمومی اجرا شده است. از این‌رو، مسئلهٔ اصلی این پژوهش ارزیابی چندبعدی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی طرح پیاده‌راه‌سازی در مرکز شهر ایلام است. این ارزیابی مستلزم پاسخ به پرسش‌هایی همچون چگونه تبدیل خیابان به پیاده‌راه بر الگوهای کنش اجتماعی شهروندان تأثیر می‌گذارد؟ آیا پیاده‌راه توانسته است حس تعلق، امنیت و تعامل را تقویت کند؟ چه گروه‌هایی از این تغییر منتفع یا متضرر شده‌اند؟ و نهایتاً، پیاده‌راه تا چه اندازه توانسته است به بازسازی مفهوم فضا به‌عنوان امر اجتماعی و نه صرفاً کالبدی کمک کند؟

پیشینه

پژوهش‌های متعددی در حوزهٔ پیاده‌راه‌سازی و تأثیرات آن بر زندگی شهری انجام گرفته است. مرور این پژوهش‌ها در ایران نشان می‌دهد موضوع پیاده‌راه‌سازی عمدتاً در قلمرو جغرافیا، برنامه‌ریزی شهری، معماری و شهرسازی بررسی شده و تنها شمار محدودی از مطالعات با رویکرد جامعه‌شناختی یا مردم‌شناسی به این موضوع پرداخته‌اند. به‌طور کلی، می‌توان این مطالعات را در چهار دستهٔ اصلی طبقه‌بندی کرد:

نخست، گروهی از پژوهش‌ها با رویکرد کالبدی-زیباشناختی و ارتقای کیفیت محیط شهری به بررسی پیاده‌راه‌ها پرداخته‌اند. تمرکز این مطالعات بر بهبود طراحی فضا، آسایش کاربران، زیبایی بصری، مبلمان شهری و عناصر فیزیکی است. پژوهش غیبی و منصوری (۱۳۹۹) دربارهٔ پیاده‌راه طالقانی ایلام نشان می‌دهد که از منظر شهروندان، کیفیت محیطی این پیاده‌راه پایین‌تر از حد مطلوب ارزیابی شده و ابعاد کالبدی و زیباشناختی بر سایر ابعاد اجتماعی و فرهنگی غلبه دارد. فلاحی (۱۴۰۱) نیز در مطالعه‌ای در اهواز نقش نورپردازی شهری را در افزایش پیاده‌مداری و تعاملات اجتماعی برجسته می‌کند و نتیجه می‌گیرد که

کیفیت نور و طراحی بصری تأثیر مستقیمی بر تمایل شهروندان به حضور در فضا دارد. آروین و همکاران (۱۳۹۷) در بررسی پیاده‌راه فرهنگی رشت نشان می‌دهند که سرزندگی فضا به شاخص‌هایی چون جذابیت بصری، راحتی و دسترسی وابسته است و طراحی انسان‌محور و کاهش اغتشاش بصری، شرط اساسی ارتقای کیفیت فضاهای پیاده محسوب می‌شود. در این دسته از پژوهش‌ها، شهروند غالباً به‌عنوان «کاربر فضا» دیده می‌شود و روش‌های کمی و پرسش‌نامه‌ای نقش غالب دارند.

دوم، دسته‌ای از پژوهش‌ها بر ابعاد اجتماعی، سرزندگی و حس مکان تمرکز دارند. این مطالعات تلاش می‌کنند نشان دهند پیاده‌راه‌ها چگونه می‌توانند بستر تعاملات اجتماعی و شکل‌گیری خاطرات جمعی باشند. سالاری‌پور و بهشتی‌زاده (۱۴۰۳) در مطالعه پیاده‌راه چهارباغ عباسی اصفهان با استفاده از مفهوم «مکان‌های سوم» نشان می‌دهند اجتماع‌پذیری، تنوع کاربری و خاطره‌انگیزی فضا نقش مهمی در افزایش سرزندگی دارند. همچنین تمرآبادی و همکاران (۱۴۰۳) در کرج و رنجبر و پیوسته‌گر (۱۴۰۲) در شیراز بر نقش پیاده‌راه‌ها در تقویت تعاملات چهره‌به‌چهره، هویت محلی و خاطرات جمعی تأکید می‌کنند. باوجود این، اغلب این مطالعات نیز تجربه زیسته شهروندان را از طریق شاخص‌های کمی و ازپیش تعریف‌شده می‌سنجند و کمتر به معانی فرهنگی و تفاسیر ذهنی کاربران می‌پردازند.

سوم، گروهی از پژوهش‌ها با رویکردی جامعه‌شناختی به امنیت اجتماعی، عدالت فضایی و جنسیت در پیاده‌راه‌ها توجه کرده‌اند. کرمی و عدلی‌فر (۱۳۹۸) در اردبیل نشان می‌دهند که بین امنیت اجتماعی و پایداری اجتماعی در پیاده‌راه عالی‌قاپو رابطه معناداری وجود دارد. فنی و احمدی (۱۳۹۹) با بهره‌گیری از نظریه «حق به شهر» لوفور، جنسیتی‌شدن فضاهای پیاده در تهران را بررسی کرده و نشان می‌دهند که ترس از خشونت و نگاه‌های قضاوت‌گرانه نسبت به بدن زنانه، دسترسی برابر زنان به این فضاها را محدود می‌کند. همچنین زنگنه‌شهرکی و همکاران (۱۳۹۷) در ارومیه و جهانی دولت‌آباد (۱۳۹۹) در کرج تأکید می‌کنند که هرچند پیاده‌راه‌ها ظرفیت بالایی برای بازآفرینی حیات مدنی دارند، اما ضعف در عدالت اجتماعی، سرمایه اجتماعی و ایمنی، بخشی از این ظرفیت را تضعیف کرده است.

چهارم، دسته‌ای از پژوهش‌ها به ارزیابی تأثیرات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی پیاده‌راه‌سازی پرداخته‌اند. جعفرزاده‌پور (۱۳۸۹) در ارزیابی تأثیرات اجتماعی-فرهنگی طرح

پیاده‌روسازی منطقهٔ ۴ تهران نشان می‌دهد از منظر ذی‌نفعان، تغییر معناداری در عبور و مرور عابران، معلولان و سالمندان و تقویت هویت محله‌ای ایجاد نشده، هرچند کسبه زیباسازی منظر شهری را از پیامدهای مثبت طرح می‌دانند. برغم‌دی و محقق منتظری (۱۳۹۹) در مطالعهٔ خیابان لاله‌زار تهران، با بهره‌گیری از رویکرد ارزیابی تأثیر اجتماعی و ترکیب روش‌های کمی و کیفی نشان می‌دهند پیاده‌راه‌سازی می‌تواند باعث ارتقای کیفیت زندگی، غنی‌سازی اوقات فراغت، ایجاد حیات شبانه، افزایش تعاملات اجتماعی و تقویت حس تعلق مکانی شود، هرچند تحقق این اهداف نیازمند توجه هم‌زمان به ابعاد کالبدی، اقتصادی و فرهنگی است.

در کنار مطالعات داخلی، پژوهش‌های خارجی نیز بر پیامدهای چندبعدی پیاده‌راه‌سازی تأکید دارند. نتایج برخی مطالعات نشان می‌دهد پیاده‌راه‌سازی می‌تواند با کاهش آلودگی صوتی و انتشار گازهای آلاینده به بهبود شرایط زیست‌محیطی شهرها کمک کند (Chiquetto, 1997).

همچنین، در گذر زمان موجب رونق کسب‌وکارهای خرد (Hass-Klau, 1993) و افزایش ارزش زمین و املاک شهری می‌شود (Rauterkus & Miller, 2011). بهبود کیفیت منظر شهری، انسجام اجتماعی، تشویق به فعالیت‌های جسمانی و تقویت امکانات اجتماعی از دیگر نتایج مثبت این طرح‌هاست (Wood & Glasson, 2009). در این میان، جان گهل (۲۰۱۱) با تأکید بر اهمیت فضاهای عمومی پیاده‌محور نشان می‌دهد طراحی انسانی، مبلمان مناسب، نورپردازی و فضای سبز می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری زندگی اجتماعی فعال و ارتقای کیفیت زندگی شهری شود.

جمع‌بندی این مطالعات نشان می‌دهد اگرچه بدنهٔ پژوهشی پیاده‌راه‌سازی در ایران از نظر کالبدی و مدیریتی غنی است، اما توجه به تجربهٔ زیسته، معانی فرهنگی، روابط قدرت و تنش‌های اجتماعی در فضاهای پیاده هنوز محدود باقی مانده است. از این رو، انجام پژوهش‌های مردم‌نگارانه و کیفی که بتوانند از درون روایت‌ها، تعاملات و تجربه‌های روزمرهٔ شهروندان به فهم عمیق‌تری از پیامدهای اجتماعی و فرهنگی پیاده‌راه‌سازی دست یابند، ضرورتی جدی دارد؛ خلأی که پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به آن است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با هدف ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی پیاده‌راه‌سازی خیابان طالقانی ایلام بر تجربهٔ زیستهٔ شهروندان، با روش مردم‌نگاری انجام شده است. گردآوری داده‌ها از

طریق حضور مستمر پژوهشگران در فضای پیاده‌راه، مشاهده میدانی مشارکتی، گفت‌وگوهای غیررسمی و مصاحبه صورت گرفت. مشاهده‌های میدانی در بازه‌های زمانی متفاوت روز (صبح، عصر و شب) و در فصول مختلف سال انجام شد تا تغییرات الگوهای حضور، شیوه‌های استفاده از فضا، تراکم جمعیت و نوع تعاملات اجتماعی در شرایط زمانی گوناگون ثبت شود. پژوهشگران با حضور طولانی‌مدت در فضا، به ثبت کنش‌های روزمره، شیوه‌های پرسه‌زنی، توقف، تعاملات گفتاری و غیرگفتاری و مناسبات میان گروه‌های مختلف و افراد پیاده‌راه پرداخته‌اند. این حضور مستمر امکان مشاهده تحولات تدریجی در نحوه تصاحب فضا، بازتعریف مرزهای رسمی و غیررسمی و تغییر روابط اجتماعی را فراهم ساخت. در کنار مشاهده میدانی، مصاحبه و گفت‌وگو با گروه‌های متنوع استفاده‌کننده از پیاده‌راه انجام شد که شامل دست‌فروشان، مغازه‌داران، عابران سالمند، جوانان، زنان و رهگذران روزمره بود. انتخاب مشارکت‌کنندگان به صورت هدفمند و با هدف پوشش دادن تنوع جنسیتی و سنی صورت گرفت تا تفاوت در ادراک و تجربه فضا در میان گروه‌های مختلف اجتماعی آشکار شود. گفت‌وگوها عمدتاً در بستر خود فضا و هم‌زمان با استفاده روزمره از پیاده‌راه انجام شد تا روایت‌ها به تجربه زیسته نزدیک بمانند.

داده‌های گردآوری شده شامل یادداشت‌های میدانی، روایت‌های گفتاری و مشاهدات ثبت‌شده، با استفاده از تحلیل مضمون بررسی شدند. فرایند تحلیل به صورت رفت‌وبرگشتی میان داده‌ها و مضامین در حال شکل‌گیری انجام شد و الگوهای تکرارشونده مرتبط با تغییرات تجربه فضایی، کنش‌های اجتماعی، تنش‌ها و اشکال مقاومت در برابر مداخله کالبدی استخراج شدند. به منظور افزایش اعتبار یافته‌ها، تطبیق مداوم میان مشاهدات میدانی و روایت‌های مشارکت‌کنندگان انجام گرفت و برخی مضامین در جریان گفت‌وگوهای بعدی با مشارکت‌کنندگان بازبینی شد.

یافته‌ها

روند اجرا و تحولات فضایی طرح پیاده‌راه‌سازی

طرح پیاده‌راه‌سازی مرکز شهر ایلام در فاصله سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۷ اجرا شد و خیابان‌های طالقانی، سعدی شمالی و جنوبی و بخشی از خیابان سمندری را در بر گرفت. در مرحله

نخست، خیابان‌های طالقانی و سعدی جنوبی به‌عنوان فضاهای پیاده‌محور تعریف شدند. با این حال، در ادامهٔ اجرای طرح، محدودیت‌های دسترسی شهروندان و ناوگان تاکسی‌رانی به مرکز شهر، بازنگری در الگوی تردد را ضروری ساخت. بر این اساس، خیابان سعدی شمالی به‌صورت مسیر یک‌طرفه برای عبور خودروهای شخصی و تاکسی‌ها از میدان سعدی به‌سمت میدان خیام بازگشایی شد. در این خیابان، حرکت خودروها از بخش میانی سنگ‌فرش انجام می‌شود و دو سوی مسیر به تردد عابران پیاده و توقف خودروها اختصاص یافته است. در خیابان سعدی جنوبی نیز در بازهٔ میدان سعدی تا خیابان حیدری، مسیر یک‌طرفه‌ای برای تردد تاکسی‌ها ایجاد شده است، به‌گونه‌ای که عبور خودروها از میانهٔ مسیر و حرکت عابران از دو سوی آن صورت می‌گیرد. در این میان، خیابان طالقانی در محدودهٔ بین میدان سعدی و خیابان حیدری تنها محور کاملاً پیاده‌محور مرکز شهر به‌شمار می‌آید.

پیاده‌راه طالقانی به‌دلیل وجود کاربری‌های متنوع تجاری، اداری، آموزشی و خدماتی، از جمله مراکز خرید، کافه‌ها، بانک‌ها، ساختمان فرمانداری، مدارس و مراکز درمانی، نقش مهمی در سازمان فضایی مرکز شهر ایفا می‌کند. همچنین قرارگیری بازار بزرگ میوه‌فروشان و ورودی آن در این خیابان، دسترسی به میدان ۲۲ بهمن و خیابان حیدری را تسهیل کرده است. مداخلهٔ پیاده‌راه‌سازی در این محور شامل سنگ‌فرش، نورپردازی، ایجاد فضای سبز، نصب عناصر هنری و مبلمان شهری از جمله نیمکت‌ها و مجسمه‌ها بوده است. وجود درختان کهنسال در امتداد پیاده‌راه طالقانی، علاوه بر تأکید بر قدمت تاریخی مرکز شهر ایلام، به شکل‌گیری فضایی آرام و مطلوب برای حضور و توقف شهروندان کمک کرده است.



شکل ۱. خیابان طالقانی قبل از اجرای طرح پیاده‌راه‌سازی. منبع: نویسنده مسئول، ۱۳۹۵

خیابان طالقانی به عنوان مسیر عبوری و پرشتاب

پیش از پیاده‌راه‌سازی، خیابان طالقانی تصویری روشن از یک مسیر عبوری پرشتاب و پرتراфик ارائه می‌داد (شکل ۱). روایت‌های مشارکت‌کننده نشان می‌دهد این خیابان بیشتر از آنکه مکانی برای ماندن و تعامل اجتماعی باشد، مسیر حرکت سریع و محل انجام امور روزمره بوده است. از نظر محمد، علی، محسن، جواد و احمد خیابان عمدتاً به عنوان معبر و مسیری پرتراфик تجربه می‌شد. عبور مداوم خودروها، بوق‌های مداوم، دود و شلوغی، حضور عابران و حتی رانندگان را با محدودیت مواجه می‌کرد. محمد می‌گوید: «تعامل اجتماعی صرفاً روابط چهره‌به‌چهره طولانی نبود، خیلی زود و سریع اتفاق می‌افتاد». علی نیز می‌افزاید: «فضای خیابان حس سرعت و شلوغی داشت، نه آرامش امروز». محسن و جواد این ویژگی‌ها را با تصاویر ملموس‌تر نشان می‌دهند؛ جواد از «نبرد هر روزه بین ماشین و آدم‌ها» سخن می‌گوید. احمد نیز با اشاره به سادگی و نظم سابق می‌گوید: «خیابان بیشتر یک معبر بود، نه محل تعامل جدی یا اجتماع».

روایت‌های مغازه‌داران، ابعاد ملموس‌تری از این تجربه را آشکار می‌کند. محسن، ۵۵ ساله و کاسب خیابان طالقانی، در توصیف شرایط پیش از پیاده‌راه‌سازی می‌گوید:

والا قبل از اینکه اینجا پیاده‌راه بشه، خیابون طالقانی یه جادهٔ پرترافیک و شلوغ بود، همه‌جا ماشین بود، بوق می‌خورد، دود می‌کرد. من که اون موقع تازه مغازه‌م رو باز کرده بودم، خیلی سخت بود فروش کردن وسط این هیاهو. یادمه روزهایی که هوا سرد بود یا بارون می‌اومد، هیچ‌کی دلش نمی‌خواست بیاد بیرون، چون پیاده‌روها کثیف و پر از گل‌ولای بود. اون موقع بیشتر مثل یه راه عبوری بود؛ نه جای نشستن بود، نه جایی که مردم دور هم جمع بشن.

روایت زنان، شامل فاطمه و زهرا، بر همان ساختار عبوری تأکید دارد، اما ابعاد حسی و تجربهٔ فردی را پررنگ‌تر نشان می‌دهد. فاطمه خاطرهٔ زمستان و برف، نور گرم مغازه‌ها و لحظاتی که کنار همسایه‌ها چای می‌خوردند و گفت‌وگو می‌کردند را به یاد می‌آورد. زهرا نیز تجربهٔ خرید با دخترش را به زبان می‌آورد که حتی در میان شلوغی و عبور سریع، تجربه‌ای عاطفی ایجاد کرده است. از منظر کالبدی، همهٔ مشارکت‌کنندگان به باریک‌بودن پیاده‌روها، شلوغی و کمبود فضای سبز اشاره می‌کنند که باعث محدودیت حرکت و تعامل می‌شد. حضور خودروها تا لب پیاده‌روها، نبود امکان عبور راحت کودکان و مخاطرات ترافیکی، نشانه‌ای از عملکرد غالب خیابان به‌عنوان مسیر عبوری پرشتاب و ماشین‌محور بوده است.



شکل ۲. خیابان طالقانی بعد از اجرای طرح پیاده‌راه‌سازی. منبع: نویسنده مسئول، پاییز ۱۴۰۲

تحول تجربه فضایی پس از پیاده‌راه‌سازی

تجربه کنونی پیاده‌راه طالقانی، برخلاف گذشته، بیش از آنکه صرفاً یک مسیر عبوری باشد، به فضایی چندوجهی تبدیل شده است (شکل ۲). داده‌های میدانی حاصل از مشاهده و مصاحبه نشان می‌دهند حضور کافه‌ها، تنوع مغازه‌ها و طراحی فضایی (سنگ‌فرش، مبلمان شهری و نورپردازی) عناصر کلیدی در شکل‌دهی به تجربه فضایی جدید هستند. با این حال، شلوغی و ازدحام جمعیت همچنان تجربه عبوری سریع را محدود کرده و حس آزاردهنده‌ای را برای برخی شهروندان ایجاد می‌کند. محمد (۴۵ سال، کارگر) به توضیح تجربه خود را با حضور تعداد زیادی از دختران و پسران جوان مرتبط می‌داند: «اولین چیزی که توجه مرا جلب می‌کند حضور نسل جوان است که نوع لباس پوشیدن و تعاملشان با جنس مخالف، فضایی متفاوت با گذشته ایجاد کرده است».

این تجربه نشان می‌دهد پیاده‌راه اکنون مکانی برای تعاملات غیررسمی و تفریحی نیز شده است، نه صرفاً خرید یا عبور. علی (۲۳ سال، دانشجو) نیز حضور جوانان را برجسته می‌داند و شلوغی بازار و تجمع در کافه‌ها را نشانه‌ای از پویایی اجتماعی پیاده‌راه می‌داند: «فضا یه جوریه آدم حتی نخواد چیزی بخوره دوست داره قدم بزنه و از زیبایی پیاده‌راه و حس و حال لذت ببره». این بازنمایی، پیاده‌راه را به یک فضای پرسه‌زنی و تجربه بدنی تبدیل کرده است. تجربه زیسته شهروندان در پیاده‌راه طالقانی نشان می‌دهد این فضا، به‌عنوان یک محیط شهری، تجربه‌ای پیچیده، چندلایه و متفاوت برای افراد مختلف فراهم کرده است.

برخلاف گذشته که خیابان صرفاً مسیر عبوری بوده و ترافیک و سروصدای ماشین‌ها حضور انسان‌ها را محدود می‌کرد، پیاده‌راه اکنون زمینه‌ای برای تجربه‌های بدنی، حسی و اجتماعی متنوع شده است. شهروندان با توجه به مؤلفه‌های سن، شغل، جنسیت و نوع استفاده تجربه متفاوتی از این فضا دارند و این تفاوت‌ها نشان‌دهنده نقش ویژگی‌های فردی در شکل‌دهی به تجربه فضایی است. شهروندانی مانند محسن، که کاسب است، بیشترین توجه خود را به کیفیت و ظاهر سنگ‌فرش‌ها معطوف می‌کند. او تجربه خود از پیاده‌راه را دوگانه توصیف می‌کند؛ در ساعات صبح و خلوت، فضا آرام و دلنشین است و حس امنیت و راحتی را برای او ایجاد می‌کند، اما در

ساعات شلوغ و اوج فعالیت، شلوغی دست‌فروشان و عبور موتورسیکلت‌ها باعث می‌شود احساس کند فضای دلنشین به‌هم ریخته و تجربهٔ آرامش مختل می‌شود.

مشارکت‌کنندگانی مانند فاطمه (کارمند) و زهرا (خانه‌دار) تجربه‌شان از فضای پیاده‌راه بیشتر بر آرامش، راحتی و امکان مکث و توقف و پرسه‌زنی متمرکز است. فاطمه از فضای بازتر و نور بهتر، پیاده‌روهای مشخص و نظم در دسترسی به مغازه‌ها و بساط دست‌فروشان رضایت دارد، اگرچه شلوغی ساعات اوج پیاده تاحدودی آزاردهنده می‌شود. او حرکت و توقف را براساس زمان و هدف خود تنظیم می‌کند؛ برای خرید سریع حرکت می‌کند، اما اگر فرصت داشته باشد، روی نیمکت‌ها می‌نشیند و از فضای پیاده‌راه و تماشای مردم لذت می‌برد. تجربهٔ زهرا نیز مشابه است. او اکنون می‌تواند با امنیت و آزادی بیشتری قدم بزند، پرسه بزند و با دیگران تعامل کوتاه اجتماعی داشته باشد و خریدهایش را با آرامش انجام دهد.

ریتم‌های روزمره و زیست زمان شهری

الگوهای رفت‌وآمد در پیاده‌راه طالقانی، براساس روایت‌های شهروندان و رهگذران در ساعات مختلف شبانه‌روز، نشان می‌دهد زمان‌بندی حضور افراد و تجربهٔ فضایی آنها با توجه به شرایط زمانی، دما، و فعالیت‌های روزمره متفاوت است. براساس روایت‌های شهروندان، بیشترین تردد و حضور در پیاده‌راه در ساعات عصر و پس از فعالیت‌های روزانه گزارش شده است. افراد غالباً پس از تعطیلی کلاس‌ها، محل کار یا خرید، برای استراحت کوتاه، گشت‌وگذار و مراجعه به کافه‌های پیاده‌راه به این فضا مراجعه می‌کنند. حضور در ساعات صبح معمولاً محدود به رفت‌وآمدهای ضروری و خرید روزمره است، درحالی‌که در ساعات ظهر، به‌ویژه در روزهای گرم، تردد کمتر و تجربهٔ فضایی محدودتر است. این روند نشان‌دهندهٔ تأثیر شرایط جوی و فعالیت‌های روزانه بر الگوهای حضور شهری است. در کل، بین ساعت ۱۲ تا ۴ بعدازظهر، معمولاً اغلب صاحبان مغازه‌ها، بوتیک‌ها و حتی پاساژها هم کار خود را تعطیل کرده و برای استراحتی چندساعته و صرف نهار روانهٔ خانه‌هایشان می‌شوند و به همین دلیل مرکز شهر خلوت می‌شود. در این فاصلهٔ زمانی، تعطیل شدن کسب‌وکارها و حضور بسیار اندک عابران در سطح شهر و خلوت‌بودن خیابان‌های شهر یکی از ویژگی‌های شهرهای با تراکم جمعیت کمتر و بالاخص شهرهای استان ایلام است.

مشارکت‌کنندگان تفاوت‌های قابل توجهی در تجربه فضایی پیاده‌راه در طول روز احساس می‌کنند. ساعات عصر و شب، با توجه به خنکی هوا و کاهش شدت نور خورشید، آرامش و لذت بیشتری را فراهم می‌کند و امکان تعامل اجتماعی و استفاده از فضاهای نشستن و کافه‌ها افزایش می‌یابد. صبح‌ها و ظهرها، به دلیل تراکم کمتر و دمای بالاتر، تجربه فضایی محدودتر توصیف می‌شود. این یافته‌ها نشان می‌دهد زمان، یکی از عوامل مهم در تجربه حسی و بدنی فضاهای شهری است. شلوغ‌ترین ساعات روز در پیاده‌راه، صبح‌ها و عصرها است. صبح‌ها عمدتاً افراد برای انجام فعالیت‌های روزمره، رفتن به محل کار یا خرید وارد پیاده‌راه می‌شوند (شکل ۳) و عصرها به دلیل شرایط مساعد هوا، حضور شهروندان، جوانان، دانشجویان، و عراقی‌ها برای پیاده‌روی، خرید و تفریح افزایش می‌یابد. همچنین، ترکیب جمعیتی شامل کسانی که برای عبور، خرید یا استفاده از کافه‌ها حضور دارند، و دست‌فروشان فعال است که به پویایی و تراکم فضایی پیاده‌راه می‌افزایند.



شکل ۳. پیاده‌راه طالقانی هنگام ظهر اسفندماه. منبع: نویسنده مسؤل، ۱۴۰۳

تجربه زیسته زنان از فضای پیاده‌راه

پیاده‌راه‌سازی طالقانی تجربه زنان را به شکل ملموسی تغییر داده است و این تغییرات عمدتاً در حوزه‌هایی مانند آزادی، امنیت و آرامش قابل مشاهده است. زنان مشارکت‌کننده در این تحقیق،

حضور در پیاده‌راه را فرصتی برای آزادانه‌تر حرکت کردن و انتخاب شیوه‌های متنوع حضور می‌داند. حذف جریان خودروها و کاهش فشار ترافیکی، امکان قدم‌زدن، پرسه‌زنی، خرید و توقف در فضا را بدون نگرانی از مزاحمت‌های کالبدی فراهم کرده است. رویا، ۲۱ساله، در مصاحبهٔ خود به پیوند میان فضا و احساس‌های فردی اشاره می‌کند: «فضا خیلی آزاد و راحت است. حس خوبی دارد که بتوانم بدون اینکه نگران نگاه دیگران باشم، راحت لباس بپوشم و با دوستانم خوش بگذرانم... اینجا جای آزادی است و حس می‌کنم می‌توانم خودم باشم».

از منظر امنیت و آرامش، روایت‌ها نشان می‌دهد پیاده‌راه‌سازی با کاهش صدا، شتاب و تنش ناشی از حضور خودروها، فشار روانی تجربهٔ خیابان را برای زنان کاهش داده است. فاطمه، ۴۰ساله، در گفت‌وگوی میدانی خود تأکید می‌کند: «حس آزادی بیشتری دارم. حالا قدم‌زدن راحت‌تر است... فشار روانی صدای زیاد ماشین‌ها کمتر شده». باین حال، او هم‌زمان به برخی نگرانی‌ها اشاره می‌کند؛ از جمله شلوغی ساعات اوج، صدای موسیقی برخی مغازه‌ها و نگرانی از افزایش نظارت یا محدودشدن حضور دست‌فروشان، که نشان‌دهندهٔ تجربه‌ای دوگانه از آزادی و کنترل در فضاست. زهرا، ۳۸ساله و خانه‌دار، تجربهٔ خود را بیشتر در قالب احساس آرامش، امنیت و دلنشینی فضا توصیف می‌کند. او در مصاحبه می‌گوید: «وقتی وارد خیابان طالقانی می‌شوم، اولین چیزی که جلب توجه می‌کند، آرامش خیابان است... حالا می‌توانم بدون نگرانی برای امنیت خود و بچه‌هایم پیاده‌روی کنم، بنشینم و با دیگران صحبت کنم یا خرید کنم». اشارهٔ او به نیمکت‌ها و فضای سبز کوچک نشان می‌دهد عناصر کالبدی جدید امکان مکث، استراحت و تجربهٔ بدنی آرام‌تری از فضا را برای زنان فراهم کرده‌اند. درعین حال، برخی روایت‌ها به تنش‌های ناشی از ازدحام جمعیت در ساعات شلوغ اشاره دارند. این تجربه نشان می‌دهد پیاده‌راه طالقانی برای زنان، فضایی کاملاً بی‌مسئله نیست، بلکه عرصه‌ای است که در آن آزادی، امنیت، شلوغی و نظم اجتماعی به‌طور هم‌زمان و متناقض تجربه می‌شوند.

تأثیر فضای پیاده‌راه بر پرسه‌زنی

پیاده‌روی طالقانی و مرکز شهر ایلام، با ویژگی‌های منحصربه‌فردش محیطی جذاب برای پرسه‌زنی فراهم کرده و تجربهٔ پرسه‌زنی را لذت‌بخش‌تر و افراد را به گذراندن زمان بیشتری در

این فضا تشویق می‌کند. در این فضا، جوانان با آداب خاصی راه می‌روند. این گروه که عمدتاً زنان و دختران جوان هستند در نوع راه‌رفتن‌هایشان حساس و موزون‌اند، به‌طوری که نوعی خودتحمیلی سبکی خاص که بیشتر مختص این خیابان است و ارتباط تنگاتنگ این نوع انضباط‌ها با خیابان مذکور به‌وضوح پدیدار می‌شود.

مشاهدات ما از مرکز شهر ایلام نشان از آن دارد که باوجود عمومیت این نوع رفتارهای بعضاً ناخودآگاه افراد، در دیگر خیابان‌ها و فضاهای شهر تفاوت حائز اهمیتی وجود دارد، از آن جهت که در مکان‌های دیگر راحت‌تر، ناموزون‌تر و ساده‌تر راه می‌رفتند. این امر حاکی از تأثیر فضای پیاده‌رو بر کالبد و کیفیت حرکات و ژست‌های پرسه‌زنی جوانان است. بنابراین پیاده‌راه‌سازی مرکز شهر ایلام و محصورشدن آن با بوتیک‌ها، پاساژهای مختلف، اغذیه‌فروشی‌ها و ... فضایی را ایجاد کرده است که در آن پسران و دختران پرسه‌زن به‌تناسب تکنیک‌های انضباطی، تمایل به نمایش نوعی وقار و پرستیژ دارند و تاحدودی از مزاحمت‌های خیابانی برای دختران کاسته است؛ چیزی که در برخی خیابان‌های شلوغ امری مرسوم، نوعی تفریح و بازیگوشی و موجب ناامنی در برخی فضاهای شهری است. اینجا شاید تنها فضای شهری ایلام است که نشانه‌ها و قواعد فضایی را تا این حد آشکار بر پرسه‌زنی زنان تحمیل می‌کند.

بنابراین، خیابان طالقانی، فضایی برای نمایش خود و شکل‌دهی به حرکات خویش در تناسب با قواعدی نامکتوب فراهم می‌کند. افراد زیادی در این فضا مشغول قدم‌زدن، خریدکردن و یا گفت‌وگو هستند که یا مسیر کافه‌های در این خیابان در پیش می‌گیرند و یا وارد بوتیک‌ها و پاساژهای آن می‌شوند و بخشی از وقت خود را در این مکان سپری می‌کنند.

دست‌فروشان و پیاده‌راه

با نزدیک‌شدن به عید نوروز و روزهای پایانی سال، پیاده‌راه طالقانی نقش مهمی در فعالیت‌ها و زندگی شهری ایلام دارد. در این ایام تعدادی زیادی از مردم به‌سمت مرکز شهر روانه می‌شوند و مسیر اصلی تردد آنها به‌سمت مراکز تجاری، مراکز خرید و جشن‌های مختص به این ایام از سال است. این موضوع نشان می‌دهد پیاده‌راه نه‌تنها به‌عنوان مسیر اصلی تردد شهروندان درآمده است، بلکه فضای مناسبی برای خرید، تفریح و لذت‌بردن و تجربه لحظاتی خوش به‌شمار می‌آید. در ایام نوروز، پیاده‌راه طالقانی و مرکز شهر برای دست‌فروش‌ها از اهمیت

زیادی برخوردار است و فرصت مناسبی در اختیار آنها قرار می‌دهد تا محصولات و کالاهای خود را به فروش رسانند و از این راه درآمد موقتی کسبی کنند. آنها چند روز مانده به پایان سال بساط خود را روی چرخ‌ها، تخته‌ها، میزها و یا چیزهای دیگری پهن می‌کنند و تمام فضای پیاده‌رو را به تصرف خود درمی‌آورند و کالاهای و اجناسی مانند هفت‌سین، جوجه رنگی، ماهی قرمز، اسباب‌بازی، میوه‌های رنگارنگ، تنقلات و شیرینی‌جات، پوشاک و لوازم آرایشی و هر چیز دیگری می‌فروشند (شکل ۴).



شکل ۴. شلوغی پیاده‌راه در روزهای پایانی سال. منبع: نویسندهٔ مسئول، اسفند ۱۴۰۰

با توجه به وضعیت آب‌وهوای بهاری، هرکدام از دست‌فروش‌ها با گونی، نایلون و هر چیز دیگری، سایه‌بانی روی محل کالاهای و محصولات خود ایجاد کرده‌اند. دست‌فروشان در دو طرف پیاده‌رو بساط خود را پهن می‌کنند و در میان آنها، فضای تنگ و باریک برای رفت‌وآمد مشتریان و عابران پیاده به‌چشم می‌خورد. شلوغی بیش از حد بازار و فعالیت دست‌فروشان، مغازه‌ها و بوتیک‌ها را از نظرها پنهان می‌کند و به همین دلیل، بسیاری از مغازه‌داران نیز اجناس خود را به داخل پیاده‌رو می‌کشاند تا از قافلهٔ بازار عقب نمانند. فضای ایجادشده در پیاده‌رو، تبلیغات و رقابت دست‌فروش‌ها برای فروش اجناسشان با استفاده از اسپیکر و دادن زدن باعث ایجاد هیجان و شور و شوق خاصی در پیاده‌رو می‌شود.

بنابراین حضور دست‌فروشان در پیاده‌راه طالقانی به ایجاد فضایی پویا و زنده کمک می‌کند. این فضا معمولاً به دلیل تنوع کالاها و فعالیت‌های مختلف جذابیت بیشتری برای عابران و مشتریان دارد و تجربه خرید را برای مردم لذت‌بخش‌تر می‌کند. در نهایت، می‌توان گفت پیاده‌راه طالقانی و مرکز شهر نقش مهمی در بهبود شرایط کاری و اقتصادی دست‌فروشان هرچند به صورت موقت در روزهای پایانی سال ایفا می‌کند (شکل ۵).



شکل ۵. فضای پیاده‌راه در روزهای پایانی سال. منبع: نویسنده مسئول، اسفند ۱۴۰۲

ارزیابی و تجربه زیسته ذی‌نفعان مختلف

مطالعه میدانی ما نشان می‌دهد اجرای طرح پیاده‌راه‌سازی در خیابان‌های شهری تأثیرات متنوع و گاه متضادی بر گروه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی داشته است. این تأثیرات را می‌توان در پنج محور اصلی بررسی کرد: دسترسی و حرکت، امنیت و احساس راحتی، معیشت و اقتصاد، تعاملات اجتماعی و فرهنگی، و تجربه مشارکت در تصمیم‌گیری شهری.

زنان و تجربه حضور در فضاهای عمومی

زنان مشارکت‌کننده بر این باورند که پیاده‌راه‌سازی باعث افزایش حس امنیت و راحتی در حرکت و حضور در خیابان شده است. کاهش حجم خودروها و شلوغی خیابان، امکان

همراهی کودکان و خرید روزمره را تسهیل می‌کند و شرکت در فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی را امکان‌پذیر ساخته است. زنان همچنین از تغییرات مثبت در فضای اجتماعی و فرهنگی سخن گفتند؛ آنان تجربه کردند که تعاملات اجتماعی در محیط شهری افزایش یافته و حس تعلق به شهر تقویت شده است. باین‌حال، محدودیت‌هایی همچون کمبود نور در برخی نقاط، نبود امکانات مناسب برای مادران و کودکان و حضور دست‌فروشان هنوز چالش‌هایی برای تجربهٔ کامل امن و راحت فراهم می‌کند.

تاکسی‌داران و تغییرات در مسیر و درآمد

تاکسی‌داران به این موضوع اشاره می‌کنند که به‌دلیل شلوغی و ترافیک سنگین، جابه‌جایی مسافر در مسیر منتهی به خیابان تختی و میدان سعدی سخت شده است. یکی از تاکسی‌داران می‌گفت: نمی‌صرفه این همه در ترافیک خیابان تختی بمانی و مسافر جابه‌جا کنیم، باوجود اینکه خط ویژه‌ای برای ماها ایجاد شده، به‌دلیل اینکه تعداد تاکسی‌ها زیاده و مسیر ایجادشده فضای کافی ندارد و جواب‌گوی این همه تاکسی نیست و خیلی‌ها تاکسی‌هاشون را خارج از محدودهٔ خط ویژه پارک می‌کنند. بنابراین ترجیح می‌دیم عبوری مسافر بزنیم تا درگیر ترافیک و شلوغی مرکز شهر نشیم و چون کلی باید تو ترافیک بمونیم و بنزین مصرف کنیم و دخل و خرجمون دیگه با هم نمی‌خونه.

طی مشاهدات میدانی و گفت‌وگو با گروهی از تاکسی‌داران مشخص شد به‌دلیل اینکه سطح پیاده‌راه سعدی شمالی و جنوبی سنگ‌فرش است، سطح زیر سنگ‌فرش باعث استهلاک سریع‌تر لاستیک ماشین‌های آنها می‌شود. گروهی از تاکسی‌داران در این زمینه می‌گفتند:

سنگ‌فرش برای ماها یک ضرر و طرح کاملاً اشتباهه. کار ما برعکس تمام جاهای دیگه‌س، اینجا مسیر ماشین‌رو شده پیاده‌رو و پیاده‌رو شده ماشین‌رو، یعنی سنگ‌فرش صاف مورد استفادهٔ عابران پیاده‌س و سطح زیر هم مورد استفادهٔ خودروهای شخصی و تاکسی‌ها شده. تو زمستون که سطح پیاده‌رو به‌دلیل برف و یخبندون لغزنده می‌شه، عابران به‌دلیل اینکه از سطح صاف استفاده می‌کنند، لیز می‌خورن و به زمین می‌افتند، ما هم لاستیک‌هامون رو از دست می‌دیم.

مصاحبه‌ها با تاکسی‌داران نشان داد پیاده‌راه‌سازی مسیرهای تردد خودروها را طولانی‌تر و پیچیده‌تر کرده است. محدودیت حرکت و مسیرهای مشخص برای تاکسی‌ها باعث افزایش

زمان سفر و مصرف سوخت شده است. با این حال، افزایش تقاضای مسافر به دلیل سهولت دسترسی به پیاده‌راه و جذابیت محیط شهری، درآمد کلی تاکسی‌داران را افزایش داده است. این گروه همچنین برخورد مثبت و حمایت نسبی مسئولان شهری و پلیس راهنمایی را تجربه کرده‌اند، هرچند تأکید کردند نظر آنان در طراحی و تصمیم‌گیری‌ها چندان شنیده نشده است.

مغازه‌داران و تغییرات در کسب‌وکار

مغازه‌داران تجربه کردند که فضای پیاده‌راه موجب تغییر رفتار مشتریان و نوع خرید آنان شده است. حضور مردم در پیاده‌راه بیشتر جنبه تفریحی و تجربه اجتماعی پیدا کرده و این امر موجب افزایش گردش در مغازه‌ها شده است. با این حال، محدودیت دسترسی خودروها و دشواری پارک باعث شده برخی مشتریان سستی کمتر مراجعه کنند. از نظر اقتصادی، این تغییر برای فروش کالاهای سبک و سوغاتی مفید بوده، اما برای کالاهای سنگین یا روزمره چالش ایجاد کرده و باعث افزایش بی‌عدالتی در فرصت‌های اقتصادی شده است.



شکل ۶. حضور موتورسوران در پیاده‌راه. منبع: نویسنده مسئول، تابستان ۱۴۰۳

موتورسواران و محدودیت حرکت

مصاحبه با موتورسواران نشان داد که این گروه در طراحی پیاده‌راه کمتر مدنظر قرار گرفته و محدودیت‌های تردد برای آنان افزایش یافته است (شکل ۶). بسته‌شدن خیابان‌ها و افزایش

شلوغی، مسیرهای فرعی و مراقبت دائمی از پیاده‌ها، فشار و خستگی فزاینده‌ای برای موتورسواران ایجاد کرده است. اگرچه موتورسواران توانسته‌اند جای خود را در فضا پیدا کنند، اما تجربهٔ آنان بیشتر با احساس دشواری، استرس و محدودیت همراه بوده است. آنان پیشنهاد کردند در طراحی‌های آینده مسیر اختصاصی موتورسیکلت لحاظ شود.

سالمندان و تجربهٔ دوگانه

طرح پیاده‌راه‌سازی در مرکز شهر ایلام توانسته به‌عنوان فضاهای اجتماعی برای سالمندان عمل کند (شکل ۷)، چون جایی است که آنها می‌توانند با دیگران دیدار کنند، با هم گفت‌وگو کنند و از فعالیت‌های گروهی مانند پیاده‌روی همراه دیگران لذت ببرند. بنابراین پیاده‌راه به‌عنوان محیطی آرام به بهبود شرایط روحی و روانی سالمندان کمک کرده است. به‌طور کلی، پیاده‌راه با ایجاد فضاهای امن، فعالیت‌های بدنی مفید و فرصت‌های اجتماعی، می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی و رفاه سالمندان کمک کند. باین‌حال، به‌گفتهٔ بعضی شهروندان به‌دلیل سنگ‌فرش کردن، در فصل زمستان هنگام برف سطح پیاده‌رو لغزنده می‌شود و احتمال زمین‌خوردن و آسیب‌دیدن سالمندان و افراد کم سن و سال بالا می‌رود.



شکل ۷. دوره‌می سالمندان در پیاده‌راه. منبع: نویسندهٔ مسئول، تابستان ۱۴۰۳

داده‌ها نشان می‌دهد پیاده‌راه‌سازی، ضمن بهبود کیفیت فضایی و امنیت برای عابران پیاده و زنان، افزایش تعاملات اجتماعی و زیبایی شهری را به همراه داشته، اما تأثیرات متفاوت و گاه منفی بر گروه‌های اقتصادی فعال در خیابان ایجاد کرده است. تاکسی‌داران و مغازه‌داران با افزایش درآمد و فرصت‌های اجتماعی مواجه شده‌اند، اما با دشواری در تردد و محدودیت در دسترسی روبه‌رو هستند. موتورسواران و دست‌فروشان بیشترین فشار و محدودیت را تجربه کرده و احساس حاشیه‌نشینی و استرس مداوم دارند. این یافته‌ها بر ضرورت بازنگری در طراحی‌های شهری مشارکتی تأکید دارد که در آن علاوه بر عابران پیاده، گروه‌های اقتصادی غیررسمی و فعالان ترافیکی نیز در تصمیم‌گیری‌ها مدنظر قرار گیرند تا توازن میان زیباسازی و کارکرد اقتصادی و اجتماعی خیابان حفظ شود.

زیست شبانه در پیاده‌راه طالقانی

با تاریک شدن هوا و تعطیلی تدریجی مغازه‌ها و کسب‌وکارها پیاده‌راه طالقانی به تدریج خلوت می‌شود. بعد از غروب آفتاب، به تدریج حضور اجتماعی در پیاده‌راه به گروه‌های محدودی کاهش می‌یابد؛ عمدتاً جوانان و اغلب پسرانی که با موتور خود را به پیاده‌راه می‌رسانند به همراه دوستانشان روی نیمکت‌ها می‌نشینند، سیگار می‌کشند و مشغول گپ‌وگفت و شوخی هستند. در کنار آنها میتوان تعداد اندکی از زوج‌های جوان و خانواده‌هایی را دید که به صورت دسته‌جمعی در حال قدم‌زدن‌اند یا رهگذرانی که صرفاً از فضا عبور می‌کنند. حتی کافه‌ها، غذایه‌فروشی‌ها و دیگر فضاهای خدماتی نیز در این ساعات تعطیل می‌شوند؛ از این رو، شب‌ها با فقدان حیات اجتماعی و زیست شبانه در مرکز شهر روبه‌رو هستیم.

بر این اساس، می‌توان گفت شهر ایلام، دست‌کم در تجربه روزمره شهروندان، «شهر شب» نیست. در این میان، روایت‌هایی مشارکت‌کنندگان به‌خوبی نشان می‌دهد که کیفیت زیست شبانه بیش از آنکه وابسته به عناصر صرفاً کالبدی باشد، به حضور فعال مردم و تعاملات انسانی گره خورده است. فریده، یکی از مشارکت‌کنندگان پژوهش، در توصیف تجربه خود از پیاده‌راه می‌گوید:

وقتی مردم می‌آن و قدم می‌زنن، حرف می‌زنن، می‌خندن، اونجا یه زندگی و شور پیدا می‌کنه. نور چراغای خیابون هم که باشه، ترکیبش با صدای پای مردم و حرفاشون، دل آدمو

گرم می‌کنه. ولی اگه خلوت باشه و نور چراغا کم باشه، یه جور غمگینی می‌گیره فضای خیابون رو، آدم احساس تنهایی می‌کنه. پس حضور مردم خیلی مهمه، اونها هستن که خیابون رو زنده نگه می‌دارن، مخصوصا شب‌ها.

روایت فریده به‌خوبی نشان می‌دهد که حیات شبانه بیش از آنکه وابسته به عناصر کالبدی باشد، به حضور انسانی و کنش اجتماعی گره خورده است. داده‌های میدانی و مشاهدات مستقیم پژوهش نیز این روایت را تأیید می‌کند. نورپردازی ناکافی و پراکنده در پیاده‌راه باعث شده بخش‌هایی از فضا در تاریکی فرو بروند و همین امر، به‌ویژه برای زنان، حس ناامنی را تشدید کند. افزون‌براین، نبود امکانات پایه‌ای مانند سرویس‌های بهداشتی، محل‌های مناسب برای نشستن، و نقاط روشن و قابل دسترس، تجربهٔ حضور شبانه را برای شهروندان محدود و ناپایدار می‌سازد. با این حال، یافته‌ها نشان می‌دهد حتی تأمین نور کافی نیز در غیاب حضور فعال مردم به‌تنهایی نمی‌تواند کیفیت تجربهٔ فضایی شبانه را ارتقا دهد.

فضا، هویت و بازنمایی

فضاهای شهری نه‌تنها مکان‌های عبور و تردد هستند، بلکه صحنه‌ای برای بازتاب هویت‌های فردی، جمعی، قومیتی و جنسیتی محسوب می‌شوند. خیابان طالقانی در ایلام، با پروژهٔ پیاده‌راه‌سازی و سنگ‌فرش شدن می‌تواند فرصتی برای مشاهدهٔ تعامل میان فرهنگ مردم آن، رفتار شهروندان و مدیریت شهری فراهم آورد. مشاهدات میدانی و روایت‌های مشارکت‌کنندگان نشان می‌دهد تجربهٔ افراد از این فضا متنوع و متأثر از عوامل اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و ساختاری است. تحلیل مصاحبه‌ها نشان می‌دهد هماهنگی خیابان با فرهنگ ایلام محدود و گاهی متناقض است. پیاده‌راه مدرن و طراحی آن در برخی نقاط از هویت مردم ایلام فاصله گرفته و توجه کافی به عناصر فرهنگی، معماری و هنری بومی نشده است. تنها برخی عناصر مانند فروشگاه‌های صنایع دستی، دست‌فروشان که گیاهان محلی ارائه می‌دهند، مجسمهٔ زن کرد در ضلع شرقی پیاده‌راه (شکل ۸) و تعدادی نقاشی روی دیوارهایی که در مسیر پیاده‌راه و روبه‌روی فرمانداری قرار دارند تا حدودی بازتابی از هویت فرهنگی ایلام هستند. مشارکت‌کنندگان به این موضوع اشاره دارند که امکان ابراز «خود واقعی‌شان» در این فضا محدود است، زیرا فضای مدرن و طراحی استاندارد غالب، افراد را از حضور با لباس

و پوشش کردی دور می‌کند. نگاه‌ها و قضاوت‌های فرهنگی گاه موجب ایجاد فشار اجتماعی شده و تنوع رفتار و پوشش، به‌ویژه برای زنان و گروه‌های سنی مختلف، محدود می‌شود. با این حال، برخی مشارکت‌کنندگان امکان ابراز سبک زندگی ساده، خرید از مغازه‌های محلی و حضور در فضاهای جمعی را فرصتی برای تعامل و حضور فرهنگی می‌دانند.



شکل ۸. مجسمه زن کرد در پیاده‌راه طالقانی. منبع: نویسنده مسئول، ۱۴۰۳

تنش‌ها، تضادها و مقاومت‌ها

تنش‌ها و مقاومت‌های شکل‌گرفته در فضای پیاده‌راه طالقانی، یکی از پیامدهای مهم مداخله کالبدی ناشی از پیاده‌راه‌سازی هستند.

مشاهدات میدانی و داده‌های مصاحبه‌ای نشان می‌دهد بهره‌مندی از این فضا برای گروه‌های مختلف شهروندان یکسان نیست و محدودیت‌ها و تضادهای متعددی وجود دارد. یکی از مسائل کلیدی، بهره‌مندی نابرابر شهروندان از فضای پیاده‌راه است. وضعیت اقتصادی و اجتماعی نقش مهمی در این زمینه دارد. افرادی که توان مالی بالاتری دارند، قادرند از امکانات رفاهی، کافه‌ها و فروشگاه‌های موجود در پیاده‌راه به‌صورت کامل استفاده کنند و تجربه راحت‌تر و دل‌پذیرتری داشته باشند. درمقابل، گروه‌هایی با توان مالی کمتر، دسترسی محدودتری دارند و حتی تجربه قدم‌زدن در این فضا برایشان ناخوشایند است.

علاوه بر آن، افراد دارای مشکلات جسمی یا حرکتی و کودکان، به دلیل نبود امکانات مناسب مانند صندلی‌ها یا فضای بازی، کمتر می‌توانند از این فضا بهره‌مند شوند. همچنین افرادی که لباس کُردی دارند، ممکن است با نگاه‌های قضاوت‌گر مواجه شوند و حس راحتی کمتری داشته باشند. بنابراین، بهره‌مندی از این فضا تابع عوامل متنوعی از جمله سن، وضعیت مالی، فرهنگ و نگرش جامعه است و نمی‌توان انتظار داشت همه به یک میزان از آن استفاده کنند.

داده‌های حاصل از مشاهده و مصاحبه نشان می‌دهد چند نوع تنش عمده در این فضا قابل مشاهده است. نخست، تنش‌های اجتماعی و فرهنگی است که معمولاً ناشی از تفاوت سبک زندگی، پوشش و رفتار افراد است. افرادی که متفاوت ظاهر می‌شوند یا رفتارشان با عرف محلی هم‌خوانی ندارد، ممکن است با نگاه‌های قضاوت‌گر یا گفتارهای ناخوشایند مواجه شوند. دوم، تنش‌های ناشی از ازدحام جمعیت و شلوغی فضا است؛ این امر گاهی باعث برخوردهای جزئی بین عابران، گاه اختلاف نظر بین دست‌فروشان و کسبه، و گاه بگومگوهای کوتاه می‌شود. سوم، تنش‌های مرتبط با حضور موتورسواران است؛ ورود موتور به پیاده‌راه موجب اضطراب عابران، کاهش حس امنیت و ایجاد خطر برای کاربران می‌شود. محسن، ۵۵ساله و کاسب خیابان طالقانی، در گفت‌وگوی خود به این وضعیت اشاره می‌کند: «تنش بین کسبه و دست‌فروش‌ها، بین موتورسوارها و عابرین پیاده، و حتی بین بعضی مشتری‌ها دیده می‌شه. مثلاً یه بار موتورسواری با عجله اومد و یه بیچه نزدیک مغازه من رو ترسوند. این مسائل باعث شده مردم بعضی وقت‌ها عصبانی و ناراحت باشن».

یکی از محورهای مهم دیگر، تأثیر حضور دست‌فروشان بر کیفیت فضا است. اکبر، یکی دیگر از کسبه، به تنش میان مغازه‌داران و دست‌فروشان اشاره می‌کند و می‌گوید برخی مغازه‌داران از حضور دست‌فروشان و تجمعات ناراضی‌اند، زیرا معتقدند این حضور باعث کاهش مشتری، افزایش شلوغی و آلودگی فضا می‌شود. به گفتهٔ او، گروه‌هایی مانند سالمندان نیز در این شرایط کمتر احساس راحتی می‌کنند، چون فضای کافی برای نشستن و استراحت وجود ندارد. در تکمیل این دیدگاه، برخی مشارکت‌کنندگان تأکید می‌کنند: «حضور دست‌فروشان گاهی باعث شده فضا شلوغ و نامرتب شود، چون جای مناسبی ندارند و گاهی جلوی مغازه‌ها را می‌گیرند».

ادراک و ارزیابی شهروندان از مداخله پیاده‌راه‌سازی

تجربه زیسته شهروندان در پیاده‌راه طالقانی، بازتابی از فرصت‌ها، محدودیت‌ها و چالش‌های اجتماعی-فرهنگی فضا است. مشارکت‌کنندگان چند محور اصلی برای بهبود فضا مطرح کردند. نخست، ایجاد امکانات رفاهی و دسترسی برای تمامی اقشار جامعه، شامل سالمندان، کودکان و افراد دارای محدودیت حرکتی. این موارد شامل مسیرهای ایمن و مشخص برای عبور، نصب نیمکت و سایه‌بان، فضاهای سبز و آبرسردکن‌ها است تا استفاده از فضا راحت‌تر و دل‌پذیرتر شود. دوم، مدیریت حضور دست‌فروشان و موتورسواران، با تعیین مکان‌های مشخص برای فروشندگان و محدودکردن یا ممنوعیت ورود موتورسواران، به منظور ارتقای امنیت و کاهش مزاحمت‌ها. سوم، توسعه امکانات فرهنگی و اجتماعی مانند غرفه‌های نمایش محصولات محلی، فضاهای بازی کودکان و برگزاری برنامه‌های هنری، که باعث افزایش تعامل اجتماعی و تقویت هویت فرهنگی ایلام می‌شود. همچنین تاکید شد که فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی درباره احترام به حقوق دیگران و حفظ پاکیزگی محیط، نقش مهمی در کیفیت تجربه شهری دارد.

براساس داده‌های میدانی و نظرات مشارکت‌کنندگان، پیاده‌راه‌سازی خیابان طالقانی تأثیرات مثبتی به همراه داشته است. عدم ورود خودروها، افزایش ایمنی و آرامش، زیباسازی محیط با سنگ‌فرش‌ها، نورپردازی و فضای سبز، و رونق کسب‌وکارهای محلی از جمله دستاوردهای مثبت پروژه هستند. مشارکت‌کنندگان به این موضوع اشاره دارند که این فضا امکان تعامل اجتماعی، خرید راحت‌تر و تجربه پیاده‌روی دل‌پذیر را فراهم کرده است. با این حال، مشکلاتی همچون پابرجاست؛ از جمله حضور نامنظم دست‌فروشان، مزاحمت موتورسواران، قضاوت‌های فرهنگی و محدودیت‌هایی برای گروه‌های کم‌توان یا سالمندان. بنابراین، موفقیت پروژه نسبی است و برای بهره‌برداری برابر و کیفیت بالاتر نیاز به مدیریت دقیق‌تر و فرهنگ‌سازی بیشتر وجود دارد.

نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد پروژه پیاده‌راه‌سازی خیابان طالقانی ایلام توانسته است تحولات معناداری در تجربه فضایی و الگوهای تعامل شهری ایجاد کند، هرچند این تحولات با چالش‌ها و محدودیت‌هایی همراه بوده است. پیش از اجرای پروژه، خیابان عمدتاً فضایی

عبوری و پرشتاب بود که در آن اولویت با حرکت خودروها و دسترسی سریع به مغازه‌ها قرار داشت. کمبود امکانات رفاهی، خطرهای ترافیکی و فقدان فضاهای جمعی، حضور شهروندان را به تجربه‌ای گذرا و حداقلی محدود می‌کرد.

پس از اجرای طرح پیاده‌راه‌سازی، تجربهٔ زیستهٔ شهروندان به‌طور محسوسی تغییر یافته است. سنگ‌فرش، نورپردازی و شکل‌گیری و گسترش فعالیت‌های خدماتی جدید، امکان حضور حسی و بدنی در فضا را فراهم کرده و خیابان را از یک مسیر صرفاً عبوری به فضایی برای قدم‌زدن، پرسه‌زنی، توقف و تجربه زندگی شهری تبدیل کرده است. این یافته‌ها با نتایج پژوهش‌های خارجی، به‌ویژه دیدگاه‌های جان گهل (۲۰۱۱) دربارهٔ نقش فضاهای پیاده‌محور در تقویت زندگی اجتماعی و کیفیت تجربهٔ شهری هم‌خوانی دارد. مشابه نتایج وود و گلسون (۲۰۰۹)، پیاده‌راه طالقانی نیز ظرفیت ارتقای تعاملات اجتماعی و تشویق به حضور فعال شهروندان را نشان می‌دهد. با این حال، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد بهره‌مندی از این فضا برای همهٔ گروه‌های اجتماعی یکسان نیست. کودکان و افراد کم‌توان همچنان با محدودیت‌های دسترسی و راحتی مواجه‌اند. این نتیجه، هم‌سو با یافته‌های جعفرزاده‌پور (۱۳۸۹) و زنگنه‌شهرکی و همکاران (۱۳۹۷) است و نشان می‌دهد پیاده‌راه‌سازی لزوماً به تحقق عدالت فضایی منجر نمی‌شود، مگر آنکه به نیازهای گروه‌های متنوع اجتماعی توجه شود.

در حوزهٔ تعاملات اجتماعی، افزایش حضور پیاده‌ها، طولانی‌تر شدن زمان توقف و تنوع فعالیت‌های شهری، خیابان طالقانی را به فضایی مناسب تبدیل کرده است. این یافته‌ها با نتایج پژوهش‌های داخلی دربارهٔ پیاده‌راه‌های چهارباغ اصفهان، کرج و شیراز (سالاری‌پور و بهشتی‌زاده، ۱۴۰۳؛ تمرآبادی و همکاران، ۱۴۰۳؛ رنجبر و پیوسته‌گر، ۱۴۰۲) هم‌سو است که بر نقش پیاده‌راه‌ها در تقویت تعاملات چهره‌به‌چهره و حس مکان تأکید دارند. با این حال، این پژوهش نشان می‌دهد این تعاملات همواره پایدار و فراگیر نیستند و عواملی چون شلوغی، حضور موتورسواران و تعارض منافع میان گروه‌های مختلف می‌تواند کیفیت تجربهٔ فضایی را تضعیف کند؛ نکته‌ای که در بسیاری از مطالعات کمی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

تحلیل هویت، بازنمایی و تنش‌های فضایی نشان می‌دهد اگرچه خیابان طالقانی به‌عنوان یک فضای شهری مدرن بازتعریف شده، اما بیوند آن با هویت محلی ضعیف و ناپایدار است. این یافته تاحدی با نتایج برغمندی و محقق‌منتظری (۱۳۹۹) دربارهٔ خیابان لاله‌زار هم‌خوانی

دارد؛ جایی که پیاده‌راه‌سازی بدون توجه عمیق به زمینه فرهنگی، با خطر تهی شدن معنا و بازتولید نگاه‌های قضاوت‌گرانه همراه می‌شود. در پژوهش حاضر، فشارهای اجتماعی، نگاه‌های قضاوت‌گرانه و محدودیت‌های فرهنگی، به‌ویژه برای برخی گروه‌ها، همچنان بخشی از تجربه زیسته فضا را شکل می‌دهد. در مجموع، نتایج این تحقیق ضمن تأیید بسیاری از یافته‌های پژوهش‌های پیشین داخلی و خارجی درباره ظرفیت‌های پیاده‌راه‌سازی در ارتقای کیفیت فضایی و تعاملات اجتماعی نشان می‌دهد تحقق کامل این اهداف نیازمند توجه هم‌زمان به ابعاد کالبدی، اجتماعی، فرهنگی و مدیریتی است. برخلاف برخی مطالعات که بر موفقیت کلی پروژه‌های پیاده‌راه‌سازی تأکید دارند، این پژوهش با رویکرد مردم‌نگارانه نشان می‌دهد فضاهای پیاده هم‌زمان می‌توانند محل زندگی اجتماعی، تنش، مقاومت و نابرابری باشند. از این رو، پیاده‌راه‌سازی زمانی به فضایی انسانی و پایدار تبدیل می‌شود که نه تنها طراحی فیزیکی، بلکه تجربه زیسته، عدالت اجتماعی و مشارکت واقعی شهروندان در مدیریت و برنامه‌ریزی آن مورد توجه قرار گیرد. براساس یافته‌ها، پیشنهاد می‌شود:

- فضای باز، سنگ‌فرش و فضای سبز حفظ شود تا امنیت و کیفیت بصری فضا تأمین شود.
- مدیریت حضور دست‌فروشان و موتورسواران با مکان‌های مشخص و قوانین روشن تقویت شود.
- امکانات رفاهی و فرهنگی گسترش یابد تا تجربه زیسته شهروندان غنی‌تر شود.
- فرهنگ‌سازی اجتماعی برای رعایت حقوق دیگران، احترام متقابل و حفظ پاکیزگی محیط، تقویت شود.
- توجه ویژه به سالمندان، کودکان و گروه‌های کم‌توان در طراحی مسیرها، محل‌های نشستن و امکانات رفاهی انجام شود.
- بهبود روشنایی و نورپردازی گسترده: پوشش کامل پیاده‌راه با نور کافی و طراحی روشنایی متناسب با امنیت و آرامش کاربران.
- افزایش نظارت و کنترل شبانه: حضور نیروهای انتظامی به صورت مستمر و نصب دوربین‌های مداربسته در نقاط حساس.
- شهروندان بر افزایش نورپردازی، نصب تجهیزات رفاهی مانند چتر روی صندلی‌ها و اختصاص فضایی مشخص به دست‌فروشان به منظور نظم‌دهی و بهبود تجربه رفت‌وآمد

تأکید کرده‌اند. این اقدامات می‌تواند تجربهٔ فضایی امن‌تر، منظم‌تر و دل‌پذیرتر برای همهٔ کاربران پیاده‌راه فراهم کند و تعادل میان فعالیت‌های تجاری، تعامل اجتماعی و امنیت فضا را بهبود دهد.

منابع

- ادریسی، افسانه و مرجان شجاعی (۱۳۹۱). بررسی عوامل موثر بر مشارکت اجتماعی ساکنین در تحقق طرح‌های توسعه شهری - نمونه موردی: پیاده‌راه‌سازی حوزهٔ تاریخی شهر تهران منطقه ۱۲، *برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی*، ۳(۱۳)، ۱۱۵-۱۵۸.
- آروین، محمود؛ فرجی، امین و مهسا قانع (۱۳۹۷). ارزیابی ابعاد سرزندگی در پیاده‌راه‌های شهری از دیدگاه شهروندان (مورد مطالعه: پیاده‌راه فرهنگی رشت)، *توسعهٔ محلی (روستایی-شهری)*، ۱۰(۲)، ۲۷۶-۲۵۳.
- انگلس، دیوید (۱۳۹۱). *فرهنگ و زندگی روزمره*، مترجم: علیرضا مرادی، تهران: تیسرا.
- برغمندی، هادی و معصومه محقق منتظری (۱۳۹۹). تأثیرات اجتماعی سامان دهی خیابان‌های دارای ارزش فرهنگی و تاریخی (مطالعه موردی خیابان لاله زار)، *برنامه‌ریزی توسعه شهری و منطقه‌ای*، ۵(۱۴)، ۱۱۳-۱۴۰.
- جعفرزاده پور، فروزنده (۱۳۸۹). *طرح ارزیابی آثار اجتماعی و فرهنگی پروژه پیاده‌روسازی منطقه ۴ شهرداری تهران*. کارفرما: شهرداری منطقه ۱ تهران.
- جهانی دولت آباد، اسماعیل و رحمان جهانی دولت آباد (۱۴۰۰). ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی احداث پیاده‌راه در بلوار امام زاده حسن کرج، *ارزیابی تأثیرات اجتماعی*، ۴(۱)، ۴۵-۱۱.
- حسینی، علی؛ عباس نژاد جلوگیر، محسن؛ اخوان انوری، امیررضا و سیدعلی اکبر سجادی (۱۴۰۰). تحلیل شاخص‌های پیاده‌مداری در بخش مرکزی شهرها (مورد مطالعه: پیاده‌راه صف (سپهسالار) و خیابان سی تیر شهر تهران)، *پژوهش‌های جغرافیای برنامه‌ریزی شهری*، ۹(۲)، ۳۳۵-۳۵۹.
- حیدری تمرآبادی، مینا؛ فصیحی، حبیب اله و تاج الدین کرمی (۱۴۰۳). ارزیابی عناصر سرزندگی فضا در پیاده‌راه جهانشهر کرج، *برنامه‌ریزی فضایی*، ۱۴(۲)، ۱-۳۰.
- رنجبر، سارا و یعقوب پیوسته گر (۱۴۰۲). تبیین اثرات پیاده‌راه شهری بر تقویت حس مکان، سرزندگی و ارتقاء خاطرات جمعی شهروندان (مطالعهٔ موردی پیاده‌راه‌های مناطق شش و هشت شهر شیراز)، *برنامه‌ریزی و آمایش فضا*، ۲۷(۱)، ۱۶۵-۱۸۸.

زنگنه شهرکی، سعید، حمیدی، اکبر و مهدی حسین‌پور (۱۳۹۷). ارزیابی تأثیرات اجتماعی پیاده‌راه‌ها بر شهروندان در بافت‌های قدیمی (مطالعه موردی: پیاده‌راه خیام جنوبی شهر ارومیه). پژوهش‌های جغرافیایی برنامه‌ریزی شهری، ۶(۲)، ۲۳۷-۲۶۴.

سالاری‌پور، علی اکبر و ذبیح‌اله بهشتی (۱۴۰۳). بررسی تأثیر کیفیت مکان‌های سوم بر میزان سرزندگی فضاهای شهری (موردپژوهی: پیاده‌راه چهارباغ عباسی اصفهان). جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، ۲۸(۹۰)، ۶۳-۸۷.

شماعی، علی و سعید یوسفی (۱۳۹۶). ارزیابی طرح‌های توسعه شهری از دیدگاه شهروندان مورد مطالعه: پیاده‌راه‌سازی خیابان سلمان فارسی اهواز. جغرافیا، ۱۵(۵۳)، ۱۱۲-۱۳۲.

شیخ حسنی، حسین؛ مرادی‌فر، امیر و بهناز پورخداداد (۱۴۰۰). ارزیابی اثرات پیاده‌راه‌سازی بر بهبود ارتباطات و تعاملات اجتماعی شهروندان، مورد مطالعه: پیاده‌راه شهر رشت. پژوهش‌های بوم‌شناسی شهری، ۱۲(۳)، ۱۲-۳۸.

غیابی، محمد مسعود و منصور منصوری (۱۳۹۹). نقش پیاده‌راه‌های شهری در ارتقای کیفیت محیط شهری از دیدگاه شهروندان (نمونه موردی: پیاده‌راه طالقانی شهر ایلام). فرهنگ ایلام، ۲۱(۶۹)، ۱۸۸-۲۰۵.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۵). انسان‌شناسی شهری، تهران: نشر نی.

فلاحی، ایمان (۱۴۰۱). تأثیر نورپردازی در افزایش پیاده‌مداری و برقراری تعاملات اجتماعی (مورد مطالعه: خیابان طالقانی شهر اهواز). جغرافیا و روابط انسانی، ۵(۱)، ۱۱۳-۱۳۸.

فنی، زهره و لیلا احمدی (۱۳۹۹). زنان و جست‌جوی حق به شهر در پیاده‌راه‌های جنسیتی (مورد مطالعه: منطقه ۶ شهرداری تهران). توسعه اجتماعی، ۱۵(۱)، ۷۱-۱۰۰.

کرمی، اسلام و فرانک عدلی‌فر (۱۳۹۸). امنیت و پایداری اجتماعی در پیاده‌راه‌ها (نمونه موردی: پیاده‌راه عالی قاپو اردبیل). جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۲(۳)، ۲۶۶-۲۷۷.

میرزایی، خلیل و احمد محمدزکی (۱۳۹۵). ارزیابی آثار اجتماعی پیاده‌راه‌سازی خیابان ۱۵ خرداد واقع در منطقه ۱۲ شهرداری تهران (فاز دوم). پژوهش و برنامه‌ریزی شهری، ۷(۲۴)، ۱۲۱-۱۴۲.

Carmona, M. (2003). *Public Places Urban Spaces: The Dimensions of Urban Design*. New York: Routledge.

Gehl, J. (2010). *Cities for People*. Washington, D.C.: Island Press.

Glasson, J., and Wood, G. (2009). *Urban Regeneration and Impact Assessment for Social Sustainability, Impact Assessment and Project Appraisal*, Vol. 27, No. 4, PP. 283-290.

- Klau-Hass (1993). Impact of pedestrianization and traffic calming on retailing a review of the evidence from Germany and the UK. *Transport Policy*, 1(1), 21-31.
- Rauterkus, S. Y., and Miller, N. (2011). Residential land values and walkability. *Journal of Sustainable Real Estate*, 3(1), 23-43.
- Sennett, R. (2019). *Building and Dwelling: Ethics for the City*. Farrar, Straus and Giroux.
- Whyte, W. H. (1980). *The Social Life of Small Urban Spaces*. Project for Public Spaces.

مقاله پژوهشی

«این گنج طلسم دارد»: بررسی انسان‌شناختی دلایل ناکامی

گنج‌یابی در باورهای مردم مازندران

امیر هاشمی مقدم^۱، نرگس درویشی^۲، سارا اشرفی‌نیا^۳، حنا ساورسفلی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۹

چکیده

در سالیان اخیر و به‌واسطه گسترش خرید و فروش دستگاه‌های معروف به گنج‌یاب و همچنین تبلیغات گسترده در فضای مجازی، بسیاری از افرادی که سودای ثروتمند شدن یک‌شبه را دارند، به سمت گنج‌یابی و حفاری غیرمجاز روی آورده‌اند. این فعالیت‌ها که عمدتاً همراه با تخریب گسترده میراث فرهنگی و طبیعی کشور است، کمتر به دستاورد مورد نظر گنج‌یابان می‌انجامد. در میان دلایل بسیاری که برای این ناکامی‌ها بیان می‌شود، طلسم بودن گنج و محافظت از آن از سوی نیروهای ماوراءطبیعی (همچون روح و جن) بیش از دیگر دلایل تکرار می‌شود. بنابراین در پژوهش حاضر به دنبال فهم دلیل کاربرد این دسته از توجیهاات (که ما همه آنها را زیر عنوان جادو قرار می‌دهیم) در ناکامی گنج‌یابان هستیم. با یاری گرفتن از دیدگاه‌های مارسل موس درباره چپستی جادو و دیدگاه مالینوسکی درباره کارکرد آن، به تحلیل این باورها پرداخته‌ایم.

برای این کار، با ۲۸ نفر از مازندرانی‌های باورمند به گنج مصاحبه‌های نیمه‌ساختارمند و عمیق انجام دادیم. توزیع جغرافیایی این پاسخگویان تقریباً سراسر مازندران (از کیاسر و ساری در شرق تا متلقو در غرب این استان)، توزیع سنی از ۲۱ ساله تا ۷۱ ساله و توزیع جنسیتی هم هر دو گروه زن (۸ نفر) و مرد (۲۰ نفر) را در برمی‌گرفت. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد فعالیت گنج‌یابی دارای دو بعد علمی و جادویی است. در بعد علمی، با یاری گرفتن از اطلاعات تاریخی، نقشه و دستگاه گنج‌یاب، به حفاری می‌پردازند؛ اما هنگامی که با ناکامی روبرو می‌شوند، به باورهای جادویی که مناسب وضعیت‌های غیرمطمئن و پیش‌بینی‌ناپذیر است متوسل می‌شوند. از نگاه باورمندان، نیروهای جادویی در موقعیت‌هایی همچون پنهان کردن مکان گنج، جابه‌جایی آن پیش از دسترسی حفاران، آسیب رساندن به حفاران هنگام کشف گنج و نهایتاً بد شگون بودن در صورت استخراج و استفاده از گنج، فعال می‌شوند. **کلیدواژه‌ها:** گنج، مازندران، جادو، حفاری غیرمجاز، مارسل موس، برائیسلاو مالینوسکی.

۱ استادیار انسان‌شناسی، دانشکده میراث فرهنگی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).

moghaddames@umz.ac.ir

narges.darvishi@gmail.com

۲ کارشناس مردم‌شناسی، دانشکده میراث فرهنگی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. saraashrafi1881@gmail.com

۳ کارشناس مردم‌شناسی، دانشکده میراث فرهنگی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. hananeh.savarsofla@gmail.com

۴ کارشناس مردم‌شناسی، دانشکده میراث فرهنگی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

مقدمه و بیان مسئله

جستجو برای گنج و فعالیت‌های گنج‌یابی اگرچه پیشینه‌ای دراز دارد، اما در دوران مدرن رواج گسترده‌ای در سراسر جهان یافت (دیلینگر، ۲۰۱۲: ۱۹۴). هرچه آثار تاریخی و میراث بازممانده از دوران گذشته بیشتر باشد، احتمال فعالیت حفاران غیرمجاز در آن منطقه نیز بیشتر است؛ این امر می‌تواند در شرایطی که امکان حفاظت از آثار تاریخی محدود یا ناممکن باشد، به آسیب و نابودی این آثار منجر شود. برای نمونه، ایران به‌عنوان سرزمینی کهن، در جای جای خود یادبود و یادگارهایی از ده‌ها تمدن کهن و هزاران بنا و اثر تاریخی دارد؛ به گونه‌ای که حدود ۳۶ هزار اثر ثبت ملی شده داریم. با این وجود کارشناسان بر این باورند که شمار آثار، محوطه‌ها و بناهای تاریخی ایران بیش از یک میلیون باشد.^۱ وجود این همه اثر تاریخی از یک‌سو و کمبود امکانات نظارتی و نیروهای حافظ میراث فرهنگی از سوی دیگر باعث شده امکان کنترل و مراقبت همیشگی از این آثار وجود نداشته باشد. در این زمینه به جز آسیب‌های طبیعی (همچون گزندهای باران، زلزله و سیل) وارده بر این آثار، آسیب‌های انسانی همچون فعالیت‌های غیرمجاز حفاران و گنج‌یابان، نقشی برجسته در ویرانی و نابودی شماری از این آثار دارند. بر پایه گزارش‌های رسمی، سالانه بین ۳۰۰ تا ۵۰۰ گنج‌یاب و حفار غیرمجاز در ایران بازداشت می‌شوند که «تخلفات آنها شامل حفاری‌های غیرمجاز، تخریب آثار باستانی و خرید و فروش اشیای کشف‌شده بدون مجوز قانونی است».^۲

مازندران، با توجه به پیشینه تاریخی ویژه‌اش و شرایط طبیعی خاص خود، یکی از مناطقی است که در سال‌های اخیر، فعالیت حفاران غیرمجاز شدت فراوانی یافته است. این حفاری‌ها عموماً در بناهای آرامگاهی شاهان محلی (همچون ملک کیومرث در روستای هزارخال)، شاهزادگان محلی (همچون پادوسپانان در کمرو بدله)، عرفا (همچون شاه‌بالو در چمستان)، امامزادگان، تکایا و مساجد قدیمی، دژها و قلعه‌ها (همچون اسپهد خورشید و کنگلو)، غارهای پیش از تاریخ (همچون هوتو، کمر بند و کمیشان)، سایت‌های پیش از تاریخ (همچون قلعه‌کش)، سایت‌های تاریخی (همچون ناتل)، ویرانه‌های روستایی (همچون کالج نور) و هر

۱ آمارهای موجود در این زمینه صرفاً از سخنرانی‌ها و گفته‌های مسئولان و یا وب‌سایت‌های خبری قابل دریافت است و در هیچ منبع مستندی، حتی وب‌سایت وزارت میراث فرهنگی نیز در دسترس نیست.

2 <https://www.rokna.net/fa/tiny/news-1051909>

کجایی که ردی از تاریخ باشد انجام می‌شود؛ اما فقط به آنها بسنده نمی‌شود، بلکه در جای جای جنگل‌ها، پای سنگ‌های بزرگ در کوه‌ها، زیر درختان کهنسال، پای چشمه‌ها و هر جایی که احساس کنند کمی وضعیت و ظاهرش با اطراف متفاوت است نیز می‌توان چاله‌هایی که توسط حفاران غیرمجاز به امید یافتن گنج کنده شده را دید.

با این وجود، بیشتر این حفاری‌ها بدون دست یافتن به آنچه انتظارش را داشتند، صرفاً همان آسیب‌ها و ویرانی‌ها به آثار تاریخی، و آسیب‌های مالی و خانوادگی به حفاران را در پی دارد. در میان دلایلی که حفاران و گنج‌یابان برای ناکامی خود بیان می‌کنند، سر رسیدن پلیس یا ماموران میراث فرهنگی، با خبر شدن اهالی منطقه و جلوگیری از ادامه حفاری، اختلاف بین شرکای حفاری و ناتمام ماندن فعالیت‌شان جزو دلایل اصلی است. اما بیش و پیش از همه این دلایل، وجود طلسم و دخالت نیروهای ماوراءطبیعی اصلی‌ترین دلیل این ناکامی‌هاست که به فراوانی مورد اشاره قرار می‌گیرد.

در نگاه بسیاری از مردم، گنج‌ها دارای طلسم‌های گوناگون هستند و دسترسی به آنها جز با داشتن دعا و طلسم قوی و مرتبط امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر با توجه به آنکه بیشتر قریب به اتفاق حفاران و گنج‌یابان نیز همیشه با دست خالی برمی‌گردند، آنان نیز دلیل ناکامی خود را وجود طلسم گنج می‌دانند که امکان دسترسی به آنرا برای‌شان ناممکن کرده یا در لحظه نزدیک شدن به گنج، جابه‌جا شده است. بنابراین پرسش پژوهش کنونی این است که چرا باورهای جادویی درباره گنج‌ها و گنج‌یابی در مازندران اینچنین پر رنگ است و راز دست‌یابی یا ناکامی در دست‌یابی به گنج را به جادو گره می‌زنند؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که در ایران درباره حفاری غیرمجاز انجام شده، بیشتر به مسائل حقوقی این عمل پرداخته است (برای نمونه: غنی کله‌لو. ۱۳۸۸؛ شفیعا. ۱۴۰۲؛ شاکری و خدابخشی. ۱۳۹۰؛ رضایی‌راد و همکاران. ۱۴۰۱). البته معدودی از این پژوهش‌ها هم به یافته‌های حفاران غیرمجاز اختصاص داشته است (برای نمونه: خلیلی و رضایی. ۱۳۹۸). هیچ پژوهشی در ایران تاکنون درباره ابعاد فرهنگی و اجتماعی حفاری غیرمجاز و گنج‌یابی به‌طور عام، و باورهای

مربوط به گنج به طور خاص انجام نشده است. اما در کشورهای دیگر می‌توان به پژوهش‌هایی اندک‌شمار در این زمینه رسید.

ژوهانس دیلینگر^۱ (۲۰۱۲) در کتاب «گنج‌یابی جادویی در اروپا و امریکای شمالی»^۲ با نگاه انسان‌شناختی نسبت میان جستجوی گنج با جهان ماوراء را در اروپا و امریکای شمالی اوایل دوران مدرن نشان می‌دهد. بر پایهٔ یافته‌های اسنادی او، کار گنج‌یابی بیشتر یک کار گروهی بود که معمولاً یک جادوگر آشنا با طلسم‌های گنج در میان آنان حضور داشت؛ چرا که بسیاری از گنج‌ها دارای نگهبان بودند. برای نمونه، وجود روح سرگردان صاحب گنج ممکن است در نزدیکی محل آن گزارش شود. از آنجا که در متن اصلی پژوهش به این اثر دیلینگر ارجاعات زیادی داده می‌شود، در اینجا توضیح بیشتری دربارهٔ این کتاب ارائه نمی‌شود.

اوندر چلیک^۳ (۲۰۲۰) در پایان‌نامه دکترای انسان‌شناسی‌اش با نام «زندگی زیرزمین: حفاری برای گنج‌های ارمنی‌ها در چشم‌انداز پسا-قتل‌عام»^۴ که در دانشگاه جان هاپکینز نوشته، با روش مردم‌نگاری به دنبال یافتن روایت‌های گنج‌یابان در منطقهٔ وان ترکیه است. پس از نسل‌کشی ارمنه توسط عثمانی‌ها در سال ۱۹۱۵، روایتی میان شهروندان ترکیه شکل گرفت که ارمنی‌ها پیش از کشتار در خانه‌های‌شان یا هنگام کوچ اجباری منتهی به کشتار در مسیر و حتی در گورهای دسته‌جمعی، آثار ارزشمندشان همچون طلا و جواهرات را پنهان می‌کردند. بنابراین جویندگان طلا در پی این آثار اقدام به حفاری مکان‌هایی که گمان می‌رود ردی مربوط به این پنهان‌سازی‌های ارمنی‌ها داشته باشد می‌کنند. گنج‌یابان در این راه از کمک‌های «هجا»^۵‌ها که متخصص دعا و طلسم هستند استفاده می‌کنند.

جورج فاستر^۶ انسان‌شناس مشهور امریکایی نیز یکی از پیشگامان مطالعات انسان‌شناختی گنج در جهان است. او یک‌بار در سال ۱۹۶۴ مقاله‌ای دربارهٔ داستان‌های گنج در میان اهالی

1 Johannes Dillinger

2 Magical Treasure Hunting in Europe and North America

3 Onder Celik

4 Life Underground: Hunting for Armenian Treasure in a Post-Genocide Landscape

۵ Hoca در ترکی استانبولی برگرفته از واژهٔ فارسی «خواجه‌ام» است که بعدها به شکل «خجام»، «هجام» و «هجا» در آمده، در ترکیه به افراد بزرگ‌تر و به نشانهٔ احترام گفته می‌شود. برای نمونه دانشجویان عموماً به استادشان هجام می‌گویند. اما معمولاً این واژه برای روحانیون دینی کاربرد دارد. همچنین کسانی که با علوم غریبه و... سر و کار داشته باشند، هجا خطاب می‌شوند.

6 George Foster

روستای تزنتروتزان مکزیک نوشت و چند سال بعد (۱۹۷۱) در مقاله‌ای دیگر با بسط دیدگاهش، نظریه «خیر محدود» را مطرح نمود که بعدها در مطالعات انسان‌شناسی و علوم اجتماعی کاربرد فراوانی یافت. او در این مقالات بیشتر به دنبال نشان دادن این نکته است که در جوامع با اقتصاد بسته، هر کسی که پول‌دار شود سریعاً برچسب «گنج‌یابی» به او می‌زنند؛ چرا که در این جوامع از راه‌های قانونی و به‌طور طبیعی دسترسی به ثروت کار بسیار دشواری است و گنج‌یابی، ساده‌ترین و دم‌دست‌ترین پاسخی است که اهالی یک روستا به هم‌ولایتی تازه‌پولدارشان می‌توانند بزنند.

تا همینجا مشخص شده که پژوهش حاضر بیش از آنکه به پیشینه پژوهشی انجام‌شده در ایران نزدیک باشد، به پیشینه پژوهشی انجام‌شده در کشورهای دیگر که با نگاهی انسان‌شناختی و روشی مردم‌نگارانه انجام شده باشد نزدیک خواهد بود؛ به‌ویژه به دو پژوهش دلینگر و چلیک که در آنها به شیوه‌های به‌کارگیری جادو و ملحقاتش در گنج‌یابی پرداخته شده است.

چارچوب نظری: گنج‌یابی به مثابه فرایندی جادویی

همچنانکه اشاره شد، بخش زیادی از باورهای مردم مازندران درباره گنج و به‌ویژه دلایل ناکامی در گنج‌یابی، برگرفته از باورهایی است که ما در این پژوهش آنها را باورهای جادویی نامیده‌ایم. مسئله اصلی این پژوهش هم فهم چرایی حضور پررنگ باورهای جادویی در داستان‌های مربوط به گنج در مازندران است. بنابراین باید دید کدام‌یک از دیدگاه‌های انسان‌شناختی بهتر از بقیه می‌تواند به فهم این مسئله یاری برساند.

مرز میان دانش، جادو و دین یکی از نخستین موضوعاتی است که بزرگان انسان‌شناسی به آن پرداخته‌اند. جیمز فریزر (۱۳۸۳)، یکی از نخستین انسان‌شناسانی بود که به‌طور متمرکز و در کتاب «شاخه زرین» که عنوان فرعی «پژوهشی در جادو و دین» داشت، درباره مرز میان این‌ها توضیح داد. به باور او انسان‌ها ابتدا باور به جادو داشتند، سپس در دوره‌های بعدی به دین‌گرایی پیدا کردند و نهایتاً علم جایگزین دین می‌شود. او جادو را به‌عنوان نیروی کنترل‌کننده طبیعت، در برابر دین که عرصه اعتراف انسان به ناتوانی خویش و تلاش برای دلجویی از نیروهای برتر است قرار می‌دهد. بنابراین در بحث کنترل‌کنندگی طبیعت، جادو به علم و دانش

نزدیک‌تر است تا به دین. از نظر او اعمال جادویی سمپاتیک است. همچنین برخلاف دین که خواهش است، جادو الزام و اجبار می‌آورد.

درباره چستی جادو، مارسل موس در کتاب «نظریهٔ عمومی جادو» (۱۳۹۷) مفصل‌تر از دیگران بحث کرده است. ویژگی‌های جادو از نظر موس اینهاست: اینکه از نظر کلیت جامعه به عنوان جادو شناخته شود، مکان اجرایش عمومی نباشد، نابهنجار تلقی شود، نقشی در کیش‌های سازمان‌یافته نداشته باشد، رازآلود و محرمانه باشد، به برخی مشاغل و حرفه‌ها یاری می‌رساند (موس. ۱۳۹۷: ۱۹-۴۱). کاربست تک تک این ویژگی‌ها را در بخش یافته‌های این پژوهش خواهیم دید.

برانیسلاو مالینوسکی هم در کتاب «جادو، علم و دین» (۱۳۹۵) به هدف داشتن رفتار جادویی در برابر هدف بودن رفتار دینی اشاره دارد. او در جمع‌بندی دیدگاه‌های انسان‌شناسان پیش از خود، به‌ویژه کسانی که پس از فریزر به بررسی دیدگاه‌های وی پرداختند، خطوط اصلی این دیدگاه‌ها را چنین نشان می‌دهد:

علم از تجربه زاده می‌شود، ولی جادو از سنت. علم را منطق هدایت می‌کند و مشاهده تصحیح می‌نماید، جادو بی‌اعتنا به هر دوی اینها در فضایی رازآلود به بقای خود ادامه می‌دهد. علم همگانی و کالایی مشترک برای کل جامعه است؛ در حالی که جادو حالتی پنهانی دارد که طی مناسک رازآمیز تشریف آموخته می‌شود و به فرزندان یا حداکثر گروهی از نزدیکان به ارث می‌رسد. علم بر ادراک نیروهای طبیعی تکیه دارد، ولی جادو از تصور یک نیروی رازآلود و غیرشخصی که اکثر مردم بدوی به آن باور دارند سرچشمه می‌گیرد (مالینوسکی. ۱۳۹۵: ۸).

او سپس دیدگاه خودش را درباره نسبت میان علم و جادو بیان می‌کند. به باور مالینوسکی، تا هرکجا که امکان به‌کارگیری تجربه و دانش وجود داشته باشد، انسان ابتدایی از آن یاری می‌گیرد؛ اما هر کجا اثرات و رویدادها پیش‌بینی‌ناپذیر شوند، او برای کنترل کردن این اثرات است که به جادو متوسل می‌شود. او با بیان نمونه‌ای از شیوهٔ ماهیگیری در دهکده‌های پای‌آب گینه‌نو در اقیانوسیه، نشان می‌دهد چنانچه ماهیگیری در دریاچه انجام شود که همه چیز پیش‌بینی‌پذیر است، این فعالیت بدون حضور و کاربرد جادو صورت می‌گیرد. اما چنانچه ماهیگیری در اقیانوس باشد که پرخطر است و میزان موفقیت در آن از پیش مشخص نیست، در کنار دانش و مهارت خود، از جادو نیز استفاده می‌کنند. به سخن دیگر:

«هرگاه تجربه به او آموخته باشد که تلاشی که دانش آنرا هدایت می‌کند او را به نتیجه می‌رساند، هیچ‌گاه این تلاش را رها نمی‌کند و دانش‌اش را نادیده نمی‌گیرد [...]». در عوض، او هر زمان که به ناکارآمدی دانش و فنون عقلانی خود پی ببرد، دست به دامن جادو می‌شود» (همان، ۱۷).

او سپس با اطمینان می‌گوید اگرچه این دیدگاه را بر پایه داده‌های مردم‌نگارانه خود در ملانزی بنیاد نهاده، اما به راحتی می‌توان آنرا با هر گزارش مردم‌نگارانه مدرنی که به این حوزه مرتبط باشد تطبیق داد. بر همین پایه است که باور داریم در این پژوهش نیز می‌توان کاربست باورها و رفتارهای جادویی مرتبط با گنج را درک کرد. حفاران غیرمجاز و گنج‌یابان تا آنجا که دانش و تجربه‌شان یاری دهد، از روش‌های منطقی برای دسترسی به گنج استفاده می‌کنند. اما هر کجا تجربه‌شان منتهی به یافتن گنج نشد، به سراغ باورها و رفتارهای جادویی می‌روند. در چنین بستری است که داستان‌های جادویی درباره دلایل ناکامی دستیابی به گنج شکل می‌گیرد.

تعریف مفاهیم

در اینجا بد نیست سه مفهومی که در این پژوهش زیاد به کار برده می‌شود را تعریف کنیم و نشان دهیم منظورمان از این مفاهیم چیست.

گنج: یک تعریف کوتاه از گنج را دیلینگر (۲۰۱۲: ۳) ارائه کرده است: «گنج، یک مخزن گمشده یا پنهان از آثار باستانی ارزشمند است». بنابراین حفاران همیشه به دنبال یافتن این مخزن پنهان هستند. ما در این پژوهش و به پیروی از باورهای عامه مردم، گنج را اشیاء ارزشمند متعلق به دوران‌های گذشته می‌دانیم که عموماً کوچک و بیشتر به شکل طلا و جواهر هستند و آگاهانه توسط عده‌ای متعلق به همان دوران‌ها یا در اثر گذر زمان و بلایای طبیعی، در زیر خاک یا بدنه آثار تاریخی و طبیعی (همچون غارها یا سنگ‌های بزرگ) مدفون و پنهان شده‌اند.

طلسم: اگرچه در مصاحبه‌های این پژوهش تقریباً همیشه از واژه «طلسم» استفاده می‌شد، اما باید دقت داشت که طلسم در اینجا دو معنی می‌تواند داشته باشد: طلسم به‌عنوان قدرتی ماورایی و جادویی که از گنج به روش‌های گوناگون محافظت می‌کند؛ و طلسم به‌عنوان دعا، ورد یا شیء جادویی که قدرت شکستن لایه محافظتی روی گنج را دارد. در این پژوهش ما

بیشتر بر طلسم نوع نخست تمرکز داریم. در مطالعات انسان‌شناسی و حتی فرهنگ عامه، عموماً طلسم به شیء مادی اطلاق می‌گردد که توسط شمن یا جادوگر برای اثرگذاری بر طبیعت و کنترل آن به کار می‌رود؛ یعنی مادیت طلسم مهم‌تر است (ونتورا، پوپر-گیون و ابوریعه.^۱ ۲۰۱۴؛ خسرونژاد. ۲۰۱۶؛ عزیزی‌فر. ۱۳۹۲). اما در مصاحبه‌های این پژوهش، طلسم عموماً اشاره به قدرت غیرمادی جادویی داشت. بنابراین ما برای تفکیک این دو از یکدیگر، جادو را بیشتر برای قدرت غیرمادی و طلسم را برای شیء مادی به کار می‌بریم.

باورهای جادویی: در این پژوهش هر کجا عبارت باورهای جادویی مربوط به گنج را به کار بردیم، منظورمان مجموعه باورهای مردم درباره وجود نیروهای ماوراءطبیعی در اطراف گنج‌هاست که وظیفه محافظت از گنج و دور نگاه داشتن آن از دست گنج‌یابان و انسان‌ها را دارند. این نیروها عموماً به شکل روح، جن، مردهٔ متحرک، مار، طلسم و... دیده یا درک می‌شوند. برای کنار زدن آنها باید از افراد خبره همچون دعانویس استفاده کرد تا آنها را رام کند یا طلسم را بشکند؛ عملی که معمولاً چندان موفقیتی در پی ندارد.

روش اجرای پژوهش

پژوهش حاضر عمدتاً بر پایهٔ روش‌های میدانی کیفی و انسان‌شناختی انجام شده است. اصلی‌ترین تکنیک‌های گردآوری داده‌ها، مصاحبه‌های نیمه‌ساختارمند عمیق و همچنین مشاهدات مشارکتی در برخی موارد بود. میدان پژوهش، همهٔ باورمندان به وجود گنج و امکان دستیابی به آن توسط دستگاه گنج‌یاب یا طلسم و دعا در استان مازندران بودند (شهرها و روستاهایی که مصاحبه‌ها در آنجا انجام شده، در جدول مصاحبه‌شوندگان آمده است). نمونهٔ آماری ابتدا به روش دسترسی ساده انتخاب شد و سپس با روش گلوله برفی گسترش یافت. یعنی گام نخست دسترسی به این افراد با معرفی آشنایان صورت گرفت و پس از جلب اطمینان و انجام مصاحبه، از آنها خواسته شد تا افراد دیگری را هم که می‌شناسند به پژوهشگران معرفی کنند. برخی از مصاحبه‌شوندگان، حفاران غیرحرفه‌ای‌اند. یعنی شغل دیگری دارند و گه‌گاه به‌واسطهٔ دلایلی که در ادامه بیان می‌شود، ممکن است دست به حفاری هم بزنند.

از شرق تا غرب استان مازندران محدوده جغرافیایی این پژوهش بود. هر همکار پژوهشی (که در واقع دانشجوی درس بررسی مسائل اجتماعی ایران، رشته مردم‌شناسی، دانشکده میراث فرهنگی دانشگاه مازندران بودند)، به فراخور مکان سکونت خود در این استان، روی آن بخش متمرکز شد. از آنجا که بیشتر همکاران اهل شهرستان بابل بودند، بنابراین بیشتر مصاحبه‌شوندگان هم از همین شهرستان انتخاب شدند. نکته دیگر اینکه گزارش‌های جداگانه برخی از همین همکاران، به‌عنوان داده‌های کیفی مورد استفاده نویسنده مسئول قرار گرفت؛ چرا که در دل نوشته‌های‌شان خاطرات شخصی و داستان‌های خانوادگی زیادی در این زمینه تعریف کردند و به صراحت می‌توان آنان را جزو باورمندان به وجود گنج و ارتباط آن با جادو دانست.

بیشتر مصاحبه‌ها در پاییز و زمستان (مشخصاً ماه‌های آبان، آذر و دی) سال ۱۴۰۲ انجام شده است. معیار تعداد انجام مصاحبه‌ها در پژوهش‌های کیفی و از جمله انسان‌شناسی، رسیدن به اشباع نظری است؛ یعنی تا جایی که دیگر به یافته تازه‌ای نرسیم. در این زمینه از هر همکار پژوهشی خواسته شد به‌طور مستقل به اشباع نظری برسد. بنابراین با حجم زیادی از داده‌های مصاحبه‌ای روبرو شدیم که اعتبار و روایی پژوهش را بالا می‌برد. اما از دل بیش از یک‌صد مصاحبه، نهایتاً ۲۵ مصاحبه که اطلاعات عمیق‌تری داشتند گزینش شد و مورد استفاده قرار گرفت. در کنار آنها، از گزارش‌های ۳ تن از دانشجویان که بیش از بقیه گزارش‌های دانشجویی درباره باورهای جادویی خودشان در ارتباط با گنج نوشته بودند هم به شکل داده خام در این پژوهش استفاده شد؛ که مصاحبه‌های شماره ۲۶ تا ۲۸ را شامل می‌شود. آنها در واقع مصاحبه‌شونده نبودند، اما گزارش‌های مکتوب‌شان همچون داده‌های مصاحبه‌ای مورد استفاده قرار گرفت. در متن پژوهش برای اشاره به این افراد از عبارت «اطلاع‌رسان» استفاده شده است. همه این گزارش‌های مستقل توسط پژوهشگر اصلی جمع‌شد و با تحلیل اولیه فایل مصاحبه‌ها و تحلیل ثانویه تحلیل‌های همکاران، گزارش نهایی تنظیم گردید.

فهرست مشخصات مصاحبه‌شوندگان

ردیف	نام	سن	تحصیلات	محل زندگی	وضع تاهل
۱	آقای م.ا.	۳۹	دهیار	کیاسر	متاهل
۲	آقای س.و.	۶۵	دیپلم (معلم بازنشسته)	ساری	متاهل
۳	آقای م.ا.	۵۳	کارمند بانک	ساری	متاهل
۴	اقای ز.م.	۳۶	کارشناسی افسری	بابل	متاهل
۵	خانم م.م.	۳۱	دیپلمه	موزیرج بابل	متاهل
۶	اقای ح.م.	۳۶	کارشناسی برق	موزیرج بابل	متاهل
۷	اقای ج.ق.	۳۵	سیکل	گنج افروز بابل	مجرد
۸	خانم م.ر.	۶۴	مقطع ابتدایی	میرکلا بابل	متاهل
۹	خانم ف.ن.	۷۱	چهارم ابتدایی	بنگرکلا بابل	متاهل
۱۰	اقای ز.ک.	۳۴	متوسطه دوم	معلم کلا بابل	متاهل
۱۱	اقای ع.ن.	۴۳	دیپلم	اهنگرکلا	متاهل
۱۲	اقای ر.ن.	۶۲	متوسطه اول	اهنگرکلا	متاهل
۱۳	اقای ج.ا.	۵۱	سوم ابتدایی	اهنگرکلا	مجرد
۱۴	اقای م.ن.	۹۲	پنجم ابتدایی	اهنگرکلا	متاهل
۱۵	خانم ص.ر.	۶۲	سوم ابتدایی	اهنگرکلا	مجرد
۱۶	اقای غ.ن.	۴۵	کارشناسی حقوق	اهنگرکلا	متاهل
۱۷	آقای خ.ز.	-	-	محمودآباد	متاهل
۱۸	خانم ن.ح.	۲۳	دیپلم	نور	مجرد
۱۹	آقای ش.د.	۶۰	دیپلم	نور	متاهل
۲۰	آقای م.س.	۵۵	-	نور	متاهل
۲۱	آقای ع.ف.	۵۰	دیپلم	کچور	متاهل
۲۲	آقای پ.ز.	۲۸	کارشناسی	نوشهر	مجرد
۲۳	آقای ح.ز.	۲۵	کارشناسی	نوشهر	مجرد
۲۴	آقای ح.خ.	۳۹	دکتر	چالوس	مجرد
۲۵	خانم م.ر.	۲۱	سیکل	متل قو	مجرد
۲۶	خانم	۲۲	دانشجوی کارشناسی	محمودآباد	مجرد
۲۷	خانم	۲۲	دانشجوی کارشناسی	نور	مجرد
۲۸	آقا	۲۲	دانشجوی کارشناسی	کیاسر	متاهل

یافته‌ها و بحث

مازندران در شمال ایران، در طول تاریخ از یک‌سو با دریای مازندران و از سوی دیگر با رشته کوه البرز، مکانی امن و دور از دسترس بود. برای همین خیلی از حکومت‌های مدعی محلی (همچون پادوسپانان، زیدی‌ها و مرعشیان) آنجا را مکانی امن برای حضور و فعالیت خود می‌دیدند. بنابراین بر روی بسیاری از قلعه‌ها، در دل بسیاری از نقاط جنگلی، در کنار بسیاری از چشمه‌ها و... می‌توان آثاری از دژها، کاخ‌ها، آرامگاه‌ها و دیگر بناهای این حکومت‌ها را دید. این حضور گسترده حکمرانان محلی، گمانه‌ها درباره وجود ثروت‌های به‌جا مانده از آنها را در پی داشت. در برخی از منابع تاریخی به وجود گنج در این استان اشاراتی شده است (برای نمونه: مرعشی. ۱۳۶۴؛ ابن اسفندیار. ۱۳۶۶. هر دو به نقل از خلیلی و رضایی. ۱۳۹۸). اما جلوتر که می‌آییم، در منابع به باور به وجود گنج در میان مازندرانی‌ها اشارات آشکارتری می‌بینیم (برای نمونه: مکنزی. ۱۳۵۹؛ رابینو. ۱۳۶۵). هر دو این سفرنامه‌نویسان اروپایی در دوران قاجار در ایران بودند. رحمانیان و حاتمی (۱۳۹۱) بر این باورند که باور به طلسم در دوره قاجار گسترش زیادی در ایران یافت و عموماً فعالیت‌های مربوط به طلسم در حوزه زنان تلقی می‌شد. با این همه به نظر می‌آید باور به طلسم در فرهنگ ایران پیشینه‌ای دراز دارد. طلسم در گذشته ایران نوعی علم و زیرمجموعه «لیمیا» قرار می‌گرفت. واعظ کاشفی، از علمای اواخر دوره تیموری (نیمه دوم سده نهم هجری) در کتاب «اسرار قاسمی» (بی‌تا) مفصل به این بحث می‌پردازد.

به هر ترتیب، باورهای جادویی درباره گنج در مازندران را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

- ۱- نشانه‌های جادویی وجود گنج و ۲- موانع جادویی در دسترسی به گنج.

در ادامه و با بیان هر دسته از باورها و داستان‌ها و تحلیل‌شان، تفاوت‌های میان این دو دسته بیشتر مشخص می‌شود؛ اگرچه بلافاصله باید افزود که کشیدن مرز و خط دقیق میان این دسته‌ها چندان امکان‌پذیر نیست و همانگونه که در ادامه خواهیم دید، گاهی یکی از این باورها ممکن است در بیش از یک دسته بگنجد.

نهایتاً باید اشاره کرد که این باورهای جادویی مربوط به گنج، در میان بیشتر مصاحبه‌شوندگان پذیرفته شده بود. یعنی آنها به وجود چنین امور جادویی‌ای دربارهٔ گنج‌ها باور داشتند. همانگونه که موس می‌گوید:

«جادو تنها باید به چیزهایی اطلاق شود که همهٔ جامعه، و نه فقط یک بخش از آن، آنها را جادویی می‌داند. با این حال به این مسأله هم وقوف داریم که برخی از جوامع تصورات چندان منسجمی از جادو ندارند و اگر هم داشته باشند آن انسجام به تدریج حاصل شده است» (موس، ۱۳۹۷: ۲۵).

۱- نشانه‌های جادویی وجود گنج

در سال‌های اخیر، عموماً برای فهمیدن اینکه در چه نقطه‌ای گنج وجود دارد، از دستگاه‌های گنج‌یاب استفاده می‌کنند. این دستگاه‌ها که در اصل فلزیاب هستند، در بازار به فراوانی در دسترس است و بسته به دقت و عملکردشان از حدود ۱۰ میلیون تومان تا ۷-۶ میلیارد تومان (در شهریور ۱۴۰۴) به فروش می‌رسند. اگرچه حساسیت این دستگاه‌ها به نوع و میزان فلزات ممکن است باعث شود جایی که فلزات پوسیده (همچون حلب یا میخ زنگ‌زده) و خاک غنی (همچون سنگ آهن) باشد هم هشدار بدهد و حفاران به گمان اینکه گنجی در اینجا نهفته است، بعضاً روزها مشغول حفاری در آن نقطه شوند. اما در کنار این روش، گاهی نشانه‌های دیگری هم برای وجود گنج بر می‌شمارند که در اینجا به نشانه‌های جادویی وجود گنج اشاره می‌شود. این نشانه‌ها می‌تواند شامل اینها باشد: دیدن روح یا جن در آن نقطه، سنگین بودن هوا و فضا، متصاعد شدن گاز از زمین، تغییر رنگ ناگهانی خاک، خواب‌نما شدن، پیشگویی یک شخص که مدعی اطلاع از امور فراطبیعی است (همچون برخی سادات و دعانویس‌ها که در ادبیات انسان‌شناسی می‌توان ایشان را جادوگر یا غیب‌گو نامید) و مواردی از این دست. چنین باوری مختص مازندران و حتی ایران نیست؛ آنگونه که دیپلینگر (۲۰۱۲: ۱۹۱) اشاره می‌کند، در اروپا و امریکای اوایل دوران مدرن، چنانچه کسی احساس می‌کرد که در جایی روح دیده، یکی از نخستین فرضیات این بود که آن روح، صاحب گنجی است که در آنجا پنهان کرده‌اند و برای محافظت از گنج در آنجا حضور دارد. در واقع گنج، حلقهٔ اتصال آن روح به جهان مادی بود. با این حال حفاران باور داشتند که با یافتن گنج، به روح سرگردان کمک می‌کردند که با

آرامش به جهان ابدی برگردد و رشتۀ اتصالش با جهان مادی برای همیشه قطع می‌شد. دیلینگر اینچنین ادامه می‌دهد که در دوران نزدیک‌تر و دهه‌های اخیر، گنج‌یابی تبدیل به دوقلوی باستان‌شناسی شده؛ بدین معنا که تلاش می‌کند به جای توسل به روح و طلسم، بیشتر از اصول و دانش باستان‌شناسی، البته در شکل آسیب‌زای آن استفاده کند. در همین دوران جدیدتر است که می‌بینیم مواردی همچون روح، به یک پدیده تمسخرآمیز تبدیل می‌شود که از توسل به آن در گنج‌یابی پرهیز می‌گردد (همان، ۲۰۲). البته برخلاف ادعای دیلینگر، همچنان در ذهن افراد باورمند به وجود گنج، عناصر و موجودات ورا طبیعی می‌توانند حضوری فعال داشته باشند. آنچه‌آنکه در ذهن شماری از گنج‌یابان ایرانی، اجنه که عموماً با اصطلاح «موکل» از آنها یاد می‌شود، نقش مهمی دارند. موکل، شخصیتی ماوراءطبیعی است که یار یا دوست یک واسطه انسانی قلمداد می‌شود و به او در غیبگویی و مداخلات ماوراءطبیعی یاری می‌رساند. در ادامه به دسته‌بندی عناصر ماورایی و جادویی وجود گنج در یک نقطه اشاره کرده‌ایم، اما باید دقت داشت در بسیاری از مصاحبه‌ها و روایت‌ها، هم‌زمان چند عنصر جادویی را در محل وجود گنج می‌بینیم. برای نمونه، مصاحبه‌شونده شماره ۲۱ می‌گوید:

در دوران گذشته هنگامی که پادشاهان طلاهای ارزشمند خود را دفن می‌کردند، بر روی آن ورد و جادویی می‌خواندند تا کسی نتواند به آن دست پیدا کند. اگر هم به آن دسترسی پیدا کرد، در زندگی‌اش عاقبت به‌خیر نشود. در آنجا به دور گنج دفن‌شده ماری هست و هر وقت کسی بخواهد گنج را در بیاورد دور آن خمره گنج می‌پیچد. در آن مکان اجنه وجود دارد و در ورودی غارها گازهای مسمومی است که می‌تواند منجر به مرگ شود.

با این وجود، در ادامه تلاش شده چند نشانه جادویی و وراطبیعی مربوط به گنج به‌صورت تفکیک‌شده معرفی شود.

۱-۱. سنگینی فضا

در برخی مکان‌ها که افراد باور دارند گنجی در آنجا نهفته است، «سنگینی فضا» را احساس می‌کنند. سنگینی فضا معمولاً در حالت‌هایی توصیف شده که فرد با قرار گرفتن در آن موقعیت و بدون وجود علت خاص، دچار یکی از حالات سرگیجه، دشواری نفس کشیدن و لرزش یا تکان خوردن خارج از کنترل یکی از اعضای بدن می‌شود. افرادی که در موقعیت گنج چنین

احساسی به آنها دست می‌دهد، عموماً در آن لحظه از وجود گنج بی‌اطلاع هستند، اما پس از حس کردن این سنگینی یا خودشان متوجه می‌شوند یا بعدها که این فضا را برای دیگران توصیف می‌کنند، از زبان آنها می‌شنوند که به دلیل وجود گنج در آن نقطه بود که چنین فضایی را احساس کرده‌اند. مصاحبه‌شونده شماره ۲۵ که خانمی ۲۱ ساله اهل مثل قو است خاطره‌اش در این زمینه را چنین بیان می‌کند: «حدوداً ۷ یا ۸ متری از منطقه‌ای که ان سنگ [نشانه‌ی گنج] بود رد شدیم. یک‌بار متوجه سنگینی فضا شدیم. احساس سرگیجه به هر جفت ما دست داد و سعی کردیم سریعاً از آن محیط خارج شویم». اطلاع‌رسان شماره ۲۷ هم که دختری اهل نور است در این زمینه نوشته بود:

وارد محل [حفاری‌شده] شدم. عکسم را گرفتم. فیلم هم گرفتم. وقتی به خانه برگشتم و فیلم‌ها را پلی کردم، یک اتفاق عجیب افتاد و خیلی ترسیدم. فیلم طوری نشان می‌داد که من همی دستم را تکان می‌دهم، ولی اینگونه نبود؛ من در حال گرفتن فیلم، دستم ثابت بود. به باور این اطلاع‌رسان، محیط حفاری‌شده که شایعه شده بود گنج بزرگی از آنجا به‌دست آمده آنچنان «سنگین» بوده که روی بدن و حرکات دست و پا اثر می‌گذاشته است.

۱-۲. جن و روح

دیدن شیخ، روح، جن یا موجودی که فکر می‌کنند نوعی جن است (مثلاً آدم بی‌سر) در بیشتر روایت‌های مربوط به گنج، حضور دارند. این موجود عموماً با آشکار شدن گاه و بیگاهش باعث می‌شود دیگران بفهمند در آن نقطه احتمالاً گنجی وجود دارد. اما چنانچه برای دست‌یابی به آن گنج تلاشی صورت بگیرد، آن موجود به مقابله با گنج‌یابان برخاسته و عموماً باعث آسیب رساندن به ایشان می‌شود. البته گاهی اوقات هم تلاش می‌شود با دعا و طلسم، قدرت آسیب‌زایی این موجودات را از بین ببرند. برای نمونه، مصاحبه‌شونده شماره ۱۷ که مردی اهل محمودآباد است، در این باره می‌گوید: «طلسم‌ها واقعاً وجود دارند و چند دسته هستند: دسته اول طلسم‌هایی مثل جن و ارواح خبیثه که افرادی که در این کار خیره هستند این طلسم را می‌شکنند». همچنین اطلاع‌رسان شماره ۲۶ که دختری اهل محمودآباد است می‌نویسد:

در یکی از خانه‌های قدیمی روستای مان، یکی از دخترها در ایوان خانه یک زن بدون سر دیده بود. [آن] خانه بسیار سنگین بود. [پدر آن دختر] یک کتاب‌بین آورد و به او گفت من چرا

نمی‌توانم این گنج را بگیرم؟ کتاب‌بین گفت یکی از نسل‌های تو به این گنج می‌رسند، اما این گنج قسمت تو و پسرت نیست. شاید بچه‌های پسرت به این گنج برسند. اما تو نمی‌توانی و تلاش تو بیهوده است. هر بار که سمت گنج بروی و دست به حفاری بزنی اتفاق بد و ناگواری برایت می‌افتد.

همین اطلاع‌رسان در جایی دیگر توضیح می‌دهد:

پدربزرگ مادر خودم از وجود گنج در خانه‌شان به پسرش گفته بود. همه اعضای خانواده پدری‌ام جن را در خانه خود می‌دیدند. برای مثال دختر عمو گفته بود صدای پاهای‌شان را از بالای سقف می‌شنوم یا عروس خانواده در دوران نامزدی یک شخص سیاه پایش را می‌کشید و از روی تخت به زمین پرش می‌کرد. زمانی هم که خانه را داشتند بازسازی می‌کردند، در دیوار آن کوزه پیدا کردند.

البته برخی روایت‌ها حاکی از آن است که خود جن هم می‌تواند در صورت‌هایی دیگر ظاهر شود و دیگران را برای دست‌یابی به گنج راهنمایی کند. برای نمونه، مصاحبه‌شونده شماره ۵ که زنی ۳۱ ساله اهل بابل است، از حضور یک پیرمرد عجیب در خانه پدربزرگش به بهانه آب و نان خواستن سخن می‌گوید. این پیرمرد به پدربزرگش گفته بود زیر یکی از درختان در روستای الله‌رودبار بابل، بشقاب طلائی دفن است که وسط آن کلمه الله نوشته شده و هر کسی آنرا به دست بیاورد، رزق و روزی‌اش تا ابد فراهم است. اما پدربزرگ به این حرف توجهی نکرد. آن پیرمرد چند روز در خانه آنها ماند و به یکباره غیب شد. برای همین فهمیدند که او یک جن بوده است. البته منطق این روایت با منطق دیگر روایت‌های مربوط به اجنه محافظ گنج هم‌خوان نیست. با توجه به اینکه برخلاف دیگر روایت‌ها، عناصر این روایت هم متفاوت است (برای نمونه، در روایت‌های دیگر جن‌ها نه برای مدتی طولانی آشکار می‌شوند، نه هم‌نشین انسان‌ها می‌شوند و نه آب و غذا می‌خواهند)، بنابراین می‌توان این روایت را یک استثنا به شمار آورد که در آن با شخصیتی مرموز و پیام‌آورنده غیبگو روبرو هستیم.

۱-۳. مار

دیگر عنصری که در روایت‌ها به فراوانی به حضورش در اطراف گنج اشاره شده، مار است. به نظر می‌آید ریشه واژه مار که در زبان پهلوی به همین شکل و در زبان سنسکریت به شکل

«مارا» بوده، به معنای کشنده و میراننده است. در حالی که این واژه در برخی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی همچون مازندرانی و گیلک، به معنای مادر، یعنی نماد زندگی‌بخشی و زایش است. این تعبیر زاینده‌گی با نماد خدای درمان در اساطیر یونانی که به شکل مار بود و به همین دلیل در نماد داروخانه‌ها هم می‌بینیم، هم‌خوان است. در افسانه گیل‌گمش هم مار با ربودن گیاه بی‌مرگی و پوست انداختن، به جاودانگی دست می‌یابد. حتی در برخی یافته‌های باستان‌شناسی نیز، نقش مار به‌عنوان نگهبان درخت حیات آمده است (عالی، ۱۳۹۰). بنابراین طبیعی است که در دیدگاه مردمان، نگهبان گنج هم باشد. همانگونه که اشاره شد، در اساطیر و فرهنگ‌های باستان مار موقعیت‌های متضاد دارد: هم کشنده و هم زاینده است؛ هم رایندهٔ جاودانگی و هم نگهبان آن است. این دوگانگی‌های مار را می‌توان باز هم تعمیم داد: او در مرز میان رو و زیر زمین زندگی می‌کند؛ در شکاف‌ها و سوراخ‌های میان این دو سطح. زیر زمین اگر نماد مرگ باشد و روی آن نماد زندگی، مار میان این دو می‌خزد. همچنین دست و پا نداشتن مار آن را به موجودی در مرز جانوران و موجودات فراطبیعی قرار می‌دهد؛ انگونه که در فرهنگ چینی، اژدها همان ماری است که دست و پا و بال دارد (همان). در ادبیات فارسی هم ترکیب «پری‌مار» برای معشوقان زیبارو و سیاه‌دل نیز همین دوگانگی را به ذهن متبادر می‌کند. (اتونی، ۱۴۰۲). از سوی دیگر، از روزگاران کهن، مارها با جادوگری پیوند داشته‌اند (همان). برای نمونه، نخستین بار در شاهنامه با مار در داستان کشف آتش توسط هوشنگ روبرو می‌شویم. فضایی که فردوسی برای مار توصیف می‌کند، بیشتر به این معنا نزدیک است که مار جادویی است که با حضور او آتش کشف شده است. دومین بار آنجاست که از شانهٔ ضحاک مار می‌روید... ضحاک در شاهنامه با صفت «جادوگر» توصیف شده است (محمدی، ۱۳۹۶: ۳۰).

بنابراین جادویی تصور کردن حضور مار در اطراف گنج هم غیرطبیعی نیست. هم در ادبیات فارسی و هم در داستان‌های عامیانه، مار نگهبان گنج است (ایاز و موسوی سیرجانی، ۱۳۹۷). بنابراین در باورهای مردم مازندران درباره گنج نیز مار به فراوانی به‌عنوان نگهبان گنج به چشم می‌خورد. مصاحبه‌شونده شمارهٔ ۸ که خانمی ۶۴ ساله اهل روستای میرکلای بابل است، درباره روستای شیخ‌محله بابل داستانی روایت می‌کند که بر پایهٔ آن، عده‌ای حفار، پس از سه سال در این روستا به گنجی می‌رسند که شامل یک دیگ طلایی پر از سکه، یک سپر جنگی طلایی و یک شمشیر طلایی است؛ اما پیش از آنکه گنج را از دل زمین خارج کنند،

متوجه می‌شوند که ان گنج طلسم دارد و طلسم ان مار بزرگی است که دور دیگ طلا و مابقی گنج‌ها پیچ خورده بود. اطلاع‌رسان شماره ۲۷ درباره نگهبانی مار از گنج خانه اجدادی‌اش اینچنین توضیح می‌دهد:

عموی مادرم در جوانی خود دست به حفاری زد در قسمت حیاط خود و ماری او را دنبال کرد. از اینجا بود که متوجه شدند گنج طلسم بدی دارد [و] شاید با گرفتن گنج، جان خود را از دست بدهد. بار دیگر دست به حفاری زد دید هیچ خبری از مار نیست. با یک حفار صحبت کردند. حفار گفت گنج شما در حیاط دائماً می‌چرخد و جای ثابتی ندارد، ولی از حیاط شما بیرون نمی‌رود.

البته مصاحبه‌شونده شماره ۱۷ به دنبال ارائه پاسخی منطقی و غیرجادویی درباره حضور مار در اطراف گنج است و می‌گوید: «اینکه مار روی گنج می‌خوابد دلیل بر این نیست که محافظ آن گنج است، بلکه مار از جای گرم و خشک خوشش می‌آید. به همین دلیل روی گنج می‌خوابد». استدلال وی این بود که وجود گنج باعث گرم و خشک شدن آن نقطه از خاک می‌شود.

مراهای نگهبان که در این روایت‌ها به آنها اشاره شده، در داستان‌های عامیانه مربوط به گنج در اروپای آغاز دوران مدرن نیز حضور دارند (دیلینگر، ۲۰۱۲: ۲۰۵).

۴-۱. گازهای خطرناک

گازهای خطرناک و بعضاً کشنده هم اگرچه از نشانه‌های وجود گنج در یک نقطه‌اند، اما عموماً پس از حفاری متصاعد می‌شوند و برای همین در بخش بعدی این پژوهش به روایت‌های آنها اشاره می‌شود. تنها در یکی از روایت‌ها بدون اینکه حفاری‌ای صورت گرفته باشد، اثر این گازها احساس می‌شود. مصاحبه‌شونده شماره ۲۵ در ادامه خاطره‌اش درباره سنگینی فضا و سرگیجه‌ای که دچارش شدند (و بالاتر به آن اشاره شد) می‌گوید:

این موضوع را بعدها برای کسی که در این کار ماهر بود تعریف کردیم [...] پاسخ داد که همه این موضوعات طلسم اجنه، خرافاتی بیش نیست و شما به این دلیل دچار سرگیجه و حال بد شدید که در زیر خاک‌های آن منطقه مقدار زیادی طلا وجود دارد و در نتیجه ترکیب شدن خاک و طلا، یک گازی از طلا خارج می‌شود که بسیار خطرناک و در مواقعی کشنده است و

این گاز با مقدار اندک طلا در زیر خاک ایجاد نمی‌شود، بلکه حتماً باید مقدار خیلی زیادی طلا زیر خاک باشد که چنین گازی ایجاد شود.

همانگونه که می‌بینیم، برای این پدیده هم مانند حضور مار بر روی گنج، تلاش شده دلیل منطقی و غیر جادویی بیان گردد.

۱-۵. خواب‌نما شدن

گاهی افراد به‌واسطهٔ دیدن خواب، فکر می‌کنند محل گنج را دریافته‌اند و به حفاری مشغول می‌شوند. حتی اطرافیان چنین فردی نیز ممکن است مجاب شوند که در آن مکان گنجی وجود دارد و به حفاری مشغول شوند. در اخبار روزنامه‌های سال ۱۳۲۴ می‌خوانیم که شخصی توسط ژاندارمری سوادکوه هنگام تلاش برای فروش اشیاء باستانی بازداشت می‌شود. او در اعترافات خود مدعی شد در پی خواب پسر بیچهٔ هشت ساله‌اش، محلی را حفر کرده و آن اشیاء را یافته است (خلیلی و رضایی، ۱۳۹۸: ۱۷۳). هیچ نشانه‌ای از راستی آزمایشی این ادعا در دست نیست. اما باور به پیدا کردن مکان گنج با خواب‌نما شدن در مازندران رایج است. برای نمونه، یکی از مصاحبه‌شوندگان که زنی میان‌سال است می‌گوید:

شبی در خانهٔ پدرم خواب دیدم که یک میمون بالای دیوار ایستاده و به من اشاره می‌کند بیا و با زبان اشاره می‌گوید اینجا را بکن و اگر به کسی بگویی گردنت را می‌برم. فردای آن شب برای مادر و خواهرانم تعریف کردم و به باغ رفتیم. تنها بودم و احساس کردم همان میمون پشت من ایستاده و می‌خواهد خفه‌ام کند. چشمم را بستم و بسم‌الله گفتم و به سمت خانه دویدم. پسر بعد ازدواج خیلی برای گرفتن [آن] گنج تلاش کرد. مدام کتاب‌بین، حفار، کسانی که دستگاه داشتند را به خانه‌مان می‌آورد. همهٔ اعضای خانواده خواب بد می‌دیدند. انگار که اتفاق ناگواری قرار بود بیفتد.

۱-۶. نشانه‌های طبیعی نامتداول

تا اینجا به نشانه‌های جادویی وجود گنج در یک نقطه اشاره شد. این نشانه‌ها عموماً در نزدیکی محل زندگی افراد بود. اما دربارهٔ جاهایی که دور از محل زندگی انسان‌ها باشد، به‌ویژه در کوه و جنگل و طبیعت، هر شکل غیرطبیعی یا کمتر دیده‌شده می‌تواند نشانه‌ای از وجود

گنج باشد. سنگی بزرگ در جنگل، درختی تنها در کوه، خاکی که رنگش فرق داشته باشد، سنگی که روی آن چیزی شبیه علامت دیده شود، سنگی که شبیه حیوان یا عضوی از بدن انسان و حیوان باشد و اشکال مشابه دیگر. اگرچه اینها نشانه‌های جادویی نیست، اما به دو دلیل بدون اشاره به این نشانه‌های طبیعی ممکن بود بحث ناقص بماند: نخست اینکه در برخی فرهنگ‌ها (همچون مسائلی‌های مالزی) وجود همین نشانه‌های طبیعی نامتداول به معنای روح داشتن آن و احتمال آسیب‌زایی‌اش است (عریستانی. ۲۰۱۱). دوم، این نشانه‌های طبیعی نامتداول یکی از مهم‌ترین نشانه‌های مربوط به وجود گنج در باورهای مردم مازندران است. در تصویر شماره ۱، وجود یک برآمدگی خاکی در دل ارتفاعات لفور (سوادکوه) و در تصویر شماره ۲، وجود یک سنگ بزرگ در جنگل‌های کیاسر که سطح آن تخت بود، نشانه‌هایی از گنج تصور شده‌اند.



تصویر شماره ۱: وجود یک برآمدگی کوچک در ارتفاعات لفور سوادکوه، نشانه‌ای از وجود گنج تصور شده و آنرا حفاری کرده‌اند. (عکس از امیر هاشمی مقدم)



تصویر شماره ۲: سنگی بزرگ در جنگل‌های کیاسر که نشانه گنج تصور شده است.
(عکس از محمد مهدی ولی‌نژاد)

یکی از این نشانه‌های طبیعی نامتداول، وجود خاک سفید در زمین است که می‌تواند نشانهٔ گنج باشد؛ چرا که شاید این مربوط به «سفیدخانه» باشد. آنگونه که مصاحبه‌شوندهٔ شمارهٔ ۱ می‌گوید، سفیدخانه محلی در زیر زمین بوده که دور تا دور آن را با سنگ‌های بزرگ و مصالح محکم و سفت می‌ساختند تا در زمان جنگ و حمله یاغیان، تمامی داشته‌های ارزشمند مردم آن محل را به آنجا انتقال دهند. بنابراین بسیاری از مردم اگر جایی از زمین را ببینند که خاکش به نسبت خاک اطراف، سفید رنگ است، تصور می‌کنند گنجی زیر آن خاک پنهان است. اطلاع‌رسان شمارهٔ ۲۸ که خود سابقهٔ حفاری داشت، در بخشی از گزارش‌اش درباره این نشانه‌های غیر متداول اینگونه نوشته است:

ناگهان به سنگ بزرگی برخورد کردیم که در کنار یک درخت بزرگ گردو قرار داشت [...] به یک تخته سنگ بزرگ حدوداً ۲ متری برخورد کردیم که روی آن علامت ضربدر بود [...] می‌دانستم که هر جا با شرایط این چنینی سنگ بزرگی باشد که روی آن علامت ضربدر است، یعنی زیر آن سنگ یا در آن مکان گنجی وجود دارد [...] عجیب بودن سنگ‌ها اینگونه بود که روی هر کدام شکلی حک شده بود. روی یکی ماهی، روی دیگری پرندهای که طبق گفته‌های ص.د [یکی دیگر از اعضای گروه حفاری غیرمجاز] شکل قو می‌باشد. به این دلیل که در نزدیکی رودخانه شکل شمایل اشکالی که به آب ربط دارند را حک می‌کردند. او با شناختی که از این اشکال پیدا کرده بود می‌گفت مثلاً آن شکل بالا با سه نقطه‌ای که به شکل مثلث می‌باشد، دارد به دم ماهی اشاره می‌کند. قطعاً زیر دمش چیزی هست. کنجکاو شدیم و رفتیم به سمت سنگ بزرگی که حدوداً ۷ متر بود و انتهای آن سنگ که شکل دم ماهی را حک کرده بودند. ص.د درست گفته بود. زیر این سنگ به عمق یک متر حفاری کرده‌اند. دقیقاً همان مکانی که ص.د گفته بود.

چلیک (۲۰۲۰: ۷) می‌گوید شاید در هیچ کجای کره زمین به جز کردستان ترکیه، مردم یک سنگ بزرگ و عادی، بدون هیچ نشانه‌ای را نشان از وجود گنج ندانند. او دلیل این کار را وجود تاریخی دفن‌شده (نسل‌کشی آرامنه در سال ۱۹۱۵) در این منطقه می‌داند. با این همه و علی‌رغم دیدگاه چلیک، به نظر می‌آید این پدیده در هر منطقه‌ای که مردم به گنج‌یابی علاقه و گرایش داشته باشند، دیده می‌شود.

۲. موانع جادویی در دسترسی به گنج

پیش از این اشاره شد که در باورهای مردم مازندران، هر گنجی می‌تواند یک نشانه عموماً جادویی و وراطبیعی داشته باشد که نسبت به نزدیک شدن به آن گنج هشدار می‌دهد و بنابراین بسیاری از افرادی که این نشانه‌های جادویی را می‌بینند یا درباره آن شنیده‌اند، از شدت ترس، به سراغ حفاری و دست‌یابی به آن گنج نمی‌روند. در اسناد تاریخی نیز به این موارد در مازندران برخورد می‌کنیم. اعتضادالسلطنه می‌نویسد: «یک غار بزرگ در نیم‌فرسنگی اسک قرار دارد، چنانکه اهل طمع و افاس گویند، گنج‌زر است و بعضی مردم ضعیف‌الرأی از خوف رنج

راه گویند طلسم است و محل خطر» (به نقل از خلیلی و رضایی. ۱۳۹۸: ۱۷۵). یعنی اعتضادالسلطنه حرف مردم دربارهٔ طلسم بودن این گنج را بهانهٔ تنبلی آنها دانسته است. با این وجود، چنانچه تصادفاً یا در اثر تلاش زیاد، کسی به این گنج‌ها دست پیدا کند، نیروهای جادویی مانع از استخراج این گنج‌ها می‌شوند. نهایتاً چنانچه فرد حفار به گنج دست یابد، دیر یا زود یا کشته می‌شود یا اتفاق ناگواری برای خود یا اطرافیانش رخ خواهد داد. بیشتر نیروهای جادویی که در بخش پیشین به آنها اشاره شد (همچون، جن، روح، مار، گاز) در اینجا نیز به‌عنوان مانع حضور دارند. در اینجا نیز با دسته‌بندی مهم‌ترین موانع جادویی دسترسی به گنج در روایات نمونه آماری‌مان، تلاش می‌کنیم تا حد امکان تفاوت‌ها و شباهت‌های‌شان را نشان دهیم. اگرچه دوباره تکرار می‌کنیم که مرز دقیقی میان این دسته‌ها نمی‌توان کشید.

۲-۱. طلسم:

گاهی اوقات نوع طلسم مشخص می‌شود (برای نمونه: طلسم جن)، اما بیشتر اوقات اشاره‌ای به نوع آن نشده و حتی گاه اصلاً ممکن است نامی از خود طلسم هم برده نشود. درباره این طلسم‌ها و نوع اثرگذاری‌شان، مصاحبه‌شونده شماره ۱۷ که مردی اهل محمودآباد است، می‌گوید: برخی از طلاها و گنج‌ها طلسمی داشتند مثل پرتاب تیر و یا گنج‌هایی بودند که طلسم آنها اینگونه بود که سنگی بود و اگر فرد یک سنگ را برمی‌داشت سنگ‌های دیگر فرو می‌ریختند روی سر آن فرد و او را می‌کشتند.

مصاحبه‌شونده شماره ۷ که مردی ۳۵ ساله و اهل اطراف بابل است هم تجربه‌ای از ترس‌اش نسبت به طلسم جایی که فکر می‌کرد گنج داشته بیان می‌کند:

کلنگ را از دوستم گرفتم و شروع کردیم به زدن اولین ضربه به پایهٔ پل [تاریخی محمدحسن خان بابل]. بعد از اینکه اولین ضربه را زدم، کلنگ از دسته شکست. به شدت ترسیدم، متوجه وجود طلسم شدم. طلسمی که با دستهٔ سخت کلنگ ان کار را کرد، حتماً اگر ادامه بدهم من را نابود خواهد کرد. دست از کار کشیدم و بی‌خیال گنج شدم. اما تا مدت‌ها بعد از آن به دنبال کسی می‌گشتم که بتواند طلسم ان را بفهمد.

مصاحبه‌شونده شماره ۶ که مردی ۳۶ ساله اهل بابل است، می‌گفت زمانی که خانه‌اش را به دلیل نیاز مالی پایین‌تر از نرخ بازار فروخته بود، خریدار که معامله خوبی کرده بود، یک جفت انگشتر عجیب به او هدیه داد. او توضیح داد که این انگشترها را در حفاری در قبرستان گبری‌های اصفهان پیدا کرده، یکی را در دست خودش کرد و دیگری را به مادرش داد. اما پس از چند روز هر دو نفر بیمار شدند و پزشکان علاج آنرا نفهمیدند. نزد دغانویس رفتند و او به آنها گفت که این انگشترها طلسم است و فقط باید در دست زن و شوهر باشد تا آسیب نرساند. بنابراین انگشتر را به مصاحبه‌شونده هدیه داد. مصاحبه‌شونده هم پس از چند وقت آن‌ها را به یکی از دوستانش که از انگشترها خوشش آمده بود هدیه داد و گفت این‌ها باید در دست زن و شوهر باشند. ۴۰ روز بعد، دوستش زنگ زد و گفت از روزی که انگشترها را دست‌شان کرده‌اند، هر روز با با زنش دعوا می‌کند و حالا فهمیده‌اند که دلیلش طلسم این انگشترهاست. بنابراین آنها را به مصاحبه‌شونده برگرداندند و او هم انگشترها را به آب انداخت؛ چون شنیده بود که طلسم هر چیزی در آب باطل می‌شود.

به‌طور کلی بر پایه روایت‌های مربوط به طلسم، مشخص می‌شود که باور این است که این طلسم‌ها یا در لحظه رسیدن به گنج عمل کرده و به گنج‌یاب آسیب می‌رسانند و یا پس از آنکه گنج‌یاب گنج را بیرون برده و خودش یا دیگران از آن استفاده می‌کنند. این باور به وجود جادو یا طلسم در محافظت از گنج هم باور و پدیده‌ای جهانی است. چلیک (۲۰۲۰: ۴) هم به باور به وجود طلسم بر روی گنج‌هایی که مردم شهر وان ترکیه فکر می‌کنند ارمنی‌ها زمانی در این منطقه پنهان کرده بودند، اشاره می‌کند. مقنی‌پور (۱۴۰۳) با نگاهی تاریخی و شناختی به پدیده طلسم در ایران دوره قاجار می‌نویسد چنین فهمی: «به ما امکان می‌دهد طلسم را کلیدی برای یک نظم معرفتی تلقی کنیم؛ نظمی که در آن حفاظت نتیجه کنش‌هایی برپایه عقلانیت نیست» (مقنی‌پور. ۱۴۰۳: ۳۲۷). این نگاه باعث می‌شود باور به طلسم را نه صرفاً از کنشی غیرعقلانی، بلکه به‌عنوان شیوه‌ای از شناخت و فهم روابط میان چیزها در نظر بگیریم.

۲-۲. جن

در بخش نشانه‌های جادویی وجود گنج، دیدیم که حضور جن یکی از پرتکرارترین عناصر جادویی در روایت‌های پاسنگویان بود. در اینجا صرفاً به بیان یک نمونه روایت اشاره می‌شود

که اگرچه مستقیماً به حضور جن اشاره نشده، اما در ادامه نشان داده می‌شود که اصل این داستان و روایت، بر پایهٔ بازدارندگی جن بوده است.

خانم مصاحبه‌شونده شمارهٔ ۹ که ۷۱ ساله و اهل روستای بنگرکلای بابل است، داستانی را دربارهٔ وجود گنج در روستای شان و رویدادهای جادویی در نگرانی از آن روایت می‌کند:

محلهٔ قلعه‌کتی روستای بنگرکلا، گنج‌خیزترین منطقه در روستای ماست. روزی یکی از اهالی این منطقه اسب خودش را گم می‌کند و کل روز را در تمام روستا به دنبال اسبش می‌گردد. نزدیک اذان صبح اسبش را در کنار چشمه‌ای در محلهٔ قلعه‌کتی پیدا می‌کند. نزدیک اسبش می‌شود که ناگهان می‌بیند، وسط چشمه هفت در باز شده است که وقتی به داخل آن درها نگاه کرد، انقدر زیبایی دید که حد نداشت. از آن درها وارد شد و دید داخل‌شان پر از سکه‌های طلاست. تا جایی که می‌توانست تمام جیب‌ها و لباس‌ها و حتی جوراب و کفش‌هایش را پر از سکه کرد. موقع برگشت ناگهان دید تمام هفت در بسته شد. کمی سکه از جیب‌هایش ریخته شد که یک در باز شد، اما تا زمانی که همهٔ هفت در باز نباشد نمی‌توانست از آن در عبور کند. سکه‌ها را کم کم از جیبش خالی کرد و یکی یکی درها باز شد تا زمانی که سکه‌ها را کامل از جیب‌ها و لباس‌هایش خالی کرد و همهٔ درها باز شد و توانست بدون ذره‌ای سکه از آن درها خارج شود.

این داستان دقیقاً شبیه داستانی است که مکنزی، نخستین کنسول انگلستان در رشت، دربارهٔ باورهای عامیانه مازندرانی‌های حدود ۱۷۰ سال پیش دربارهٔ گنج توضیح می‌دهد:

روزی چوپانی گوسفندان خود را برای حفاظت از طوفان در پای این گنبد [سلم و تور] می‌آورد و برای گذراندن وقت، زمین را با چوب‌دستی خود می‌کند. یک‌مرتبه دریچه‌ای آهنین باز می‌شود که قفل نبوده و از پلکانی که پشت دریچه بوده پایین می‌رود. در زیرزمین کوزه‌های زیادی می‌بیند که مملو از طلا و نقره و جواهرات بود. چوپان هر چقدر می‌تواند برمی‌دارد، ولی وقتی می‌خواهد خارج شود در بسته بوده و او متوجه می‌شود مادامی که این جواهرات و طلاها را سر جای خود نگذارد، اجنه‌ها نخواهند گذاشت خارج شود. بنابراین جواهرات را روی زمین می‌گذارد، اما در باز نمی‌شود و انگاه لباس‌ها و کلاه خود را در می‌آورد، ولی هنوز در بسته بود. بالاخره متوجه می‌شود که یکی از سکه‌های طلا در جوراب او افتاده است و بعد از اینکه سکه را در می‌آورد در باز می‌شود (مکنزی، ۱۳۵۹: ۱۲۶).

همانگونه که می‌بینیم، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های روایت مکزی با روایت زن سالخورده بابل، اشاره مستقیم به وجود اجنه در روایت مکزی است. در روایت‌هایی که در زیرتیرهای بعدی می‌آید نیز با اجنه به‌عنوان مانع روبرو هستیم.

۲-۳. جابه‌جایی و ناپدید شدن

در بسیاری از روایات، چنانچه شخصی محل دقیق وجود گنج را در نقطه‌ای پیدا کرده و آنجا را حفاری کند، به احتمال زیاد یا اثری از گنج نمی‌بیند و یا آثار به‌درد نخور از گنج را خواهد یافت. در این حالت، او متوجه می‌شود که یا گنج جابه‌جا شده و یا کلاً ناپدید شده است. این جابه‌جایی گاهی توسط اجنه محافظ صورت می‌گیرد. بنابراین، این دسته از روایت‌ها هم با روایت‌های دسته پیشین (جن به‌عنوان مانع دست‌یابی به گنج) هم‌پوشانی دارند. این روایت آنچنان در مازندران رایج است که برای نمونه، چند تن از اهالی روستای کمر بن بلده در پاسخ به پرسش یکی از پژوهشگران، هم‌زمان به این نکته که گنج‌ها جابه‌جا می‌شوند، اشاره کردند. اما در میان مصاحبه‌های انفرادی، به چند مورد اشاره می‌شود.

مصاحبه‌شونده شماره ۲۰ که مردی ۵۵ ساله است، معتقد بود گنجی که در باغ پشت خانه‌اش نهفته است، محافظ دارد و هنگامی که زمین را می‌کنند، به نتیجه نمی‌رسند و یا در زمین کنده‌شده آب جمع می‌شود. تا بار بعدی که دوباره این کار را انجام دهند اجنه او را اذیت می‌کنند و به سر، صورت و پاهایش مشت می‌زنند و او تا چند وقت درد این کتک‌ها را متحمل می‌شود. به گفته این فرد، اجنه طلاهای زیرزمین را جابه‌جا می‌کنند و نمی‌گذارند که اینها به طلاها دست پیدا کنند. بنابراین در این روایت هم جن به‌عنوان مانع دسترسی به گنج دیده می‌شود.

همین شخص در روایت دیگری می‌گوید موقع کندن زمین باغش به توده‌ای از خاکستر برخورد که مابۀ تعجبش شد. آنها را به جای کود پای درخت‌ها ریخت. وقتی از دیگران در این باره پرسید، گفتند که آن خاکسترها براده‌های نقره هستند که زیرشان الماس پادشاهی است. وقتی دوباره به محل خاکسترها رفت، خبری از الماس نبود. فهمید طلسمش فعال شده. خواست با ذوب کردن خاکسترها آنها را به نقره تبدیل کند؛ اما خاکسترها هم ناپدید شده بود و فهمید کار اجنه بوده.

در این روایت هم، ناپدید کردن گنج کار اجنه بوده؛ یعنی هم‌زمان با هر دو عنصر جادویی به‌عنوان مانع دست‌یابی به گنج روبرو هستیم. کلا همانگونه که تاکنون چندین بار اشاره شده، تداخل در نقش‌آفرینی و اثرگذاری این عناصر جادویی در بسیاری از روایت‌ها دیده می‌شود. این جابه‌جایی جادویی گنج‌ها (همچون دیگر موانع) دو کارکرد مهم می‌تواند داشته باشد: نخست، برای ناکامی حفاران و گنج‌یابان که زمان و سرمایه زیادی را صرف این کار می‌کنند و باید پاسخگوی خانواده، دوستان و نزدیکان خود برای نتیجه فعالیت‌های‌شان باشند، توجیهی فراهم می‌آورد که گنج را یافتند، اما همین که داشتند به آن دست می‌یافتند، گنج جابه‌جا شد. از سوی دیگر، همانگونه که موس (۱۳۹۷) و مالینوسکی (۱۳۹۵) اشاره می‌کنند، آنرا در انحصار گروهی خاص (جادوگران در ادبیات انسان‌شناسی، و دعانویسان، طلسم‌شکنان و حفاران آشنا با این تکنیک‌ها) قرار می‌دهد. آنها با استناد به چنین روایت‌هایی، به دیگریانی که قصد ورود به این حرفه را دارند انداز می‌دهند که موفقیت در این کار نیازمند توانمندی‌های جادویی‌ای است که هر کسی به آن دسترسی ندارد.

۲-۴. تقدس

گاهی اوقات مردم باور دارند گنجی در یک مکان مقدس، به‌ویژه امام‌زاده‌ها وجود دارد؛ اما به دلیل تقدس آن مکان، به سراغ گنج نمی‌روند. البته گاهی هم اعتقاد دارند این کار دستبرد به دارایی‌های امام‌زاده است و باعث آسیب به آن فردی می‌شود که چنین کاری بکند. برای نمونه بر پایه باوری، در نزدیکی روستای سفیدکوه کجور، غاری هست که سکه‌های امام زمان در آنجا نگهداری می‌شود. اگر کسی موفق به یافتن آنها شود و چیزی از آنها بردارد، کشته خواهد شد. مصاحبه‌شونده شماره ۲۰ که مردی ۵۵ ساله است و این نکته را به پژوهشگر می‌گوید، اضافه می‌کند که معمولاً این مکان‌ها از نظر حفاران پنهان می‌شوند و راه ورودشان را حفاران نمی‌توانند پیدا کنند؛ چرا که متعلق به امام زمان هستند.

توجیهات شبیه به این را در دیگر کشورها و دیگر زمان‌ها هم می‌بینیم. برای نمونه در گزارشی که از حفاری در کلیسای ونست‌مینستر انگلستان در سال ۱۶۳۵ در دست است، روایت می‌شود همین که به صندوقی در زیر زمین رسیدند، به یکباره طوفان وحشتناکی آغاز

شد که همه مشعل‌ها را خاموش کرد و حتی احتمال ویرانی کلیسا هم می‌رفت. بنابراین آنها وردی خواندند، دست از کار کشیدند و از انجا بیرون رفتند (دیلینگر. ۲۰۱۲: ۱۴۸-۱۴۷).

۲-۵. گازهای خطرناک

همانگونه که در بخش پیشین اشاره شد، حضور گازهای سمی در محل وجود گنج، می‌تواند از نظر باورمندان به آن دلیل به ظاهر منطقی و علمی (همچون تصاعد گاز به دلیل ترکیب طلا با خاک) یا جادویی (برای نمونه، تصاعد گاز به دلیل وجود طلسم) داشته باشد. مصاحبه‌شونده شماره ۵ که زن ۳۱ ساله بابلی است، می‌گوید: «مردان [هنگام حفاری] کنار رودخانه‌ای در منطقه گنج‌افروز] متوجه وجود گازهای سمی در آن منطقه شدند و حدس زدند که این گاز طلسم گنج باشد». یکی از دانشجویان نیز در گزارش کلاسی‌اش نوشته بود: «دوستم که ۲۲ سال دارد، [با دوستانش] برای حفاری به روستای [...] می‌روند و وقتی نزدیک به یک متر و نیم حفاری می‌کنند، دوستم دچار گاز گرفتگی می‌شود و الان نصف صورتش ورم کرده و هر ماه آمپول می‌زند».

پژوهشی انسان‌شناختی (فاستر. ۱۹۶۴: ۳۹) نشان می‌دهد در مکزیک هم که داستان‌های عامیانه درباره گنج‌ها بسیار پر طرفدار است، هم به وجود ارواح نگهبان گنج‌ها باور دارند و هم به وجود گاز جیوه که با باز شدن محل گنج، ساطع می‌شود و کشنده است.

همه این موانع جادویی در محافظت از گنج را می‌توان زیر عنوان «محافظت تفویضی» قرار داد. در دوران اسلامی با گونه‌ای طلسم حفاظتی برخورد می‌کنیم که تفویضی است؛ یعنی حفاظت از یک مکان به طلسم تفویض شده است. یکی از مواردی که این طلسم‌ها مسئولیت حفاظت از آنها را داشتند، معادن و منابع شهر از دست اغیار بود (طاهری و معصومی خامنه. ۱۳۹۸). این شبیه‌الگوی طلسم و جادو برای محافظت از گنج است؛ با این تفاوت که در دوران اسلامی از قرار دادن طلسم توسط شخص یا گروهی معین در دیوار شهرها یا کنار خزانه خبر داریم، اما برای گنج‌هایی که امروزه مازندرانی‌ها باور به وجودشان دارند، فقط سایه و شبح این طلسم‌ها دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش باورهای مردم مازندران دربارهٔ وجود جادو (که عموماً در مصاحبه‌ها طلسم نامیده می‌شد) اطراف گنج‌ها را شرح دادیم و اشاره کردیم دو نوع جادو در این زمینه را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: نخست، در واقع نشانه‌های جادویی در اطراف گنج است که به ما وجود گنج در یک نقطه را اطلاع یا در اصل هشدار می‌دهد که نزدیکش نشویم. دوم، جادوهایی که بر روی گنج هستند و اجازهٔ نزدیکی به آن را نمی‌دهند. خود این جادوها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- جادوهایی که مکان گنج را پنهان می‌کنند؛ ۲- جادوهایی که نگهبان خود گنج هستند. ویژگی مشترک هر دو دسته، مرگ‌بار یا دست‌کم آسیب‌زا بودنشان است. ضمن آنکه این جادوها باعث می‌شوند هر کسی نتواند به مکان گنج نزدیک شود؛ چنانچه نزدیک شد، نتواند آنرا استخراج کند؛ و چنانچه استخراج کرد، نتواند از آن استفاده کند؛ در نهایت، چنانچه از آن استفاده کرد، خیر و برکتی از آن نمی‌بیند و باعث نابودی خود یا خانواده‌اش می‌شود.

این باورها باعث می‌شود هر کسی به سراغ گنج‌یابی نرود و این حرفه در اختیار گروهی معدود و محدود باقی بماند؛ یعنی کسانی که مدعی‌اند دانش تخصصی برای شکستن این جادوها را دارند و می‌توانند نیروهای جادویی محافظ گنج‌ها را مهار کنند. از سوی دیگر، باور به وجود جادو در کنار گنج برای همین گروه حفاران و گنج‌بابان نیز کارکرد توجیهی دارد. تقریباً اکثر قریب به اتفاق تلاش‌های گنج‌یابان و حفاران با شکست مواجه می‌شود. بنابراین آنها می‌توانند شکست خود را با قوی بودن نیروهای جادویی محافظ گنج‌ها توجیه کنند. از این منظر، جادو نه برای تغییر واقعیت بیرونی، بلکه برای تغییر وضعیت درونی کنشگران عمل می‌کند. جادو نه تنها محدودیت‌های دانش و فناوری ما را موجه می‌سازد، بلکه از نظر روانی به کنشگران اعتماد به نفسی می‌دهد که با تمام توان در این موقعیت غیرقابل محاسبه و پیش‌بینی‌ناپذیر عمل کنند. این اعتماد به نفس بالا، از خلال روندهای جادویی، شانس موفقیت را بیشتر و احتمال شکست را کمتر می‌کند. مهمتر از همه آنکه جادو می‌تواند در فرآیندی (مانند گنج‌یابی) شکست‌های بی‌شمار را نه از ناتوانی و ضعف افراد (گنج‌یابان) بلکه به تقدیر و میل نیروهای جادوی منتسب نماید. یعنی شکست را یک خواسته و ارادهٔ ماورایی نیروهای

جادویی و طلسم‌ها تعبیر کند. این به معنای جلوگیری از سرخوردگی و میل به ادامه است. مهمتر از همه آنکه موفقیت یک گنج‌یاب هم نه یک تصادف، بلکه یک موهبت ماورایی و جادویی خواهد بود و علاوه بر موفقیت مادی، او را به یک نیروی ماورایی هم منتسب می‌کند. از این منظر، جادو و مقوله‌های وابسته در بستر گنج‌یابی را بهتر می‌توان تفسیر کرد.

همه اینها یک منطقی دارد و آن اینست که مسیر گنج‌یابی مسیر دشواری است که با منطقی و دانش روز نمی‌توان بر آن چیره شد. بنابراین منطقی جادویی را باید دخیل کرد؛ چه برای چیره شدن بر آن و چه برای توجیه ناکامی. با این وجود، خطرات روبرو شدن با این منطقی جادویی آنچنان برجسته است که کمتر کسی حاضر به روبرو شدن با آن است. البته از سوی دیگر، این میزان خطرناکی جادویی و طلسم‌های گنج، علاوه بر قابلیت‌هایی که برای توجیه روندها، اقدام‌ها و فعالیت‌های گنج‌یابان است، با خطرناک، غیرطبیعی و ترسناک نشان دادن ساحت گنج و گنج‌یابی، میدان را از رقبا خالی می‌کند؛ تا آنجا که حتی از خلال طلسم، گاهی گنج‌های یافته‌شده را هم سبب بدبختی افراد می‌دانند. از این رو، جادو از یکسو برای گنج‌یاب یک دستگاه تفسیری برای مواجهه با وضعیت عمیقاً مبهم و غیرقابل محاسبه فراهم می‌کند و از سوی دیگر میدان گنج‌یابی را برای متقاضیان بعدی مدیریت می‌نماید. به همین سبب جادو و طلسم فرآیند گنج‌یابی را از نقطه صفر و آغاز تا مصرف یافته‌ها یا توجیه شکست‌ها را در یک منطقی غیرعادی و غیرطبیعی تفسیر می‌کند. به گونه‌ای که هرکس نتواند جرأت و جسارت ورود به این حوزه را داشته باشد. به همین سبب میدان جادو میدان خواص خواهد ماند. در واقع تفکر جادویی آلترناتیو تفکر تحلیلی است، ولی خود دارای انتظام و منطقی منسجم است. در این شیوه اندیشیدن، دنیا نه تنها بر پایه قوانین مدنی یا عرفی، بلکه توسط نیروهای فراگیر و ماورایی که با هم ارتباط علی دارند اداره می‌شود که نیت و ذهنیت افراد را به نظامی ماورایی (کیهانی) مرتبط می‌کند و به این ترتیب دنیای عینی و ذهنی با هم متحد می‌شوند.

در نسبت میان این باورهای جادویی به وجود گنج و آسیب‌هایی که حفاران و گنج‌یابان به میراث فرهنگی و طبیعی مازندران (و کشور) وارد می‌کنند، می‌توان کفه ترازویی را در نظر گرفت که چنانچه باور به آسیب‌زا بودن طلسم‌ها و جادوهای محافظ گنج، قوی‌تر باشد، امکان دست‌درازی به آثار تاریخی و محیط زیست کمتر می‌شود؛ اما چنانچه کفه دیگر ترازو، یعنی باور به قوی بودن دعاها و طلسم‌های ویژه شکستن و کنترل کردن جادوهای محافظ گنج

سنگین‌تر باشد، جرأت و جسارت حفارها بیشتر شده و اقدام به تخریب و آسیب رساندن به بناهای تاریخی، فرهنگی، مذهبی و محیط زیست می‌کنند. تجربهٔ زیستهٔ نگارندگان در مازندران نشان می‌دهد شوربختانه باورهای دستهٔ دوم به نظر قوی‌تر است و برای همین، تقریباً همهٔ بناها و آثار تاریخی که فاقد تاسیسات حفاظتی محکم بوده‌اند، مورد هجوم و آسیب توسط حفاران قرار گرفته‌اند. بنابراین به نظر می‌آید باورهای جادویی دربارهٔ محافظت و محافظان از گنج، اثرات کمی در پیشگیری از آسیب به آنها داشته است.

برای بررسی عمیق‌تر این موضوع پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های دیگر، بر فعالیت‌های جادویی حفاران در زمینه‌هایی همچون همراه داشتن طلسم و دعا یا کمک گرفتن از افراد حرفه‌ای که متخصص طلسم‌شکنی هستند (و در ادبیات انسان‌شناسی به‌طور کلی در دستهٔ جادوگران قرار می‌گیرند) تمرکز شود.

سپاسگزاری

بیشتر داده‌های میدانی این پژوهش، حاصل کارها و گزارش‌های کلاسی دانشجویان کارشناسی در درس «بررسی مسائل اجتماعی ایران» در نیم‌سال آموزشی نخست سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۲ در دانشکده میراث فرهنگی دانشگاه مازندران است. به جز نویسنده نخست که استاد این درس بوده و نویسندگان دوم تا چهارم که بیشترین داده‌های این پژوهش از کارهای کلاسی ایشان بوده، لازم است از تلاش‌های دیگر دانشجویانی که در گردآوری داده‌های میدانی یاری رساندند (و به دلیل محدودیت نشریه در درج نام بیش از چهار نویسنده نمی‌شد نام همگی‌شان به‌عنوان نویسنده بیاید) از ایشان سپاسگزاری کرد. به ترتیب حروف الفبا خانم‌ها و آقایان: سکینه اسفندی، فاطمه اسماعیلی، غزل اسلامی، مطهره تورانی، فاطمه‌زهرا حسن‌زاده، کبری خالقی، روجا دیوی، فاطمه رضایی، سهیلا ساداتی، فاطمه شریفی، صاحبه عزیزاده، زری نامدارپور و محمد مهدی ولی‌نژاد.

فرم تعارض منافع

این مقاله برگرفته از پژوهشی با نام «بررسی انسان‌شناختی زمینه‌ها و دلایل حفاری‌های غیرمجاز در محوطه‌های تاریخی مازندران» است که با استفاده از اعتبار گرنت پژوهشی نویسنده مسئول در دانشگاه مازندران انجام شد.

منابع

- اتونی، بهزاد (۱۴۰۲)، واکاوی دیگری از ترکیب «پری مار» در بیتی از حدیقه‌الحقیقه سنایی با بهره‌گیری از اساطیر و افسانه‌های عامیانه، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ۵۷(۱): ۶۹-۸۳
- ایاز، حمید و موسوی سیرجانی، سهیلا (۱۳۹۷)، مفاهیم تمثیلی و نمادین مار در آثار حماسی، غنایی و عرفانی، *فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*، ۳۵(۱): ۵۳-۷۲.
- خلیلی، مهدی و رضایی، ایرج (۱۳۹۸)، شرحی بر اشیاء تاریخی به‌دست‌آمده از حفاری‌های غیرمجاز و کشفیات اتفاقی دو سده اخیر (از دوره قاجار تا پهلوی دوم) در مازندران، بر پایه اسناد مکتوب و روایت‌های عامیانه، *مطالعات باستان‌شناسی پارسه*، ۳: ۱۰، صص: ۱۸۲-۱۶۵.
- رحمانیان، داریوش و حاتمی، زهرا (۱۳۹۱)، سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان ر عصر قاجار، *دوفصلنامه جستارهای تاریخی*، ۳(۲): ۲۷-۴۴.
- رضایی‌راد، مجتبی؛ تجری مودنی، زهرا؛ اسمعیلی، علی‌اکبر (۱۴۰۱)، مهم‌ترین مصادیق جرایم علیه میراث فرهنگی و تاریخی در سیاست کیفری ایران، *فصلنامه فقه جزای تطبیقی*، ۲(۵): ۶۴۱-۶۴۹.
- شاکری، ابوالحسن و خدابخشی، حسن (۱۳۹۰)، بررسی جرم حفاری و کاوش غیرمجاز، *پژوهش‌نامه حقوق کیفری*، ۲: ۲، صص: ۸۴-۶۳.
- شفیعا، سعید. (۱۴۰۲)، *ارائه بسته تقنینی مجازات اقدامات غیرمجاز مرتبط با تجهیزات کاوش یا اکتشاف میراث فرهنگی* (۱۸۹۶۹). تهران، ایران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- طاهری، محمدمهدی و معصومی خامنه، دنیا (۱۳۹۸)، حفاظت تفویضی از شهرهای اسلامی در عجایب نگاری‌های مسلمانان در سده‌های میانه: کارکرد و صورت طلسم‌های شهری، *دوفصلنامه تاریخ علم*، ۱۷(۲): ۲۶۳-۲۹۱.
- عالی، فاطمه (۱۳۹۰)، مار در اساطیر و ادبیات فارسی، *بهارستان سخن*، ۱۷(۷): ۱۱۵-۱۳۰.
- عزیزی‌فر، امیرعباس (۱۳۹۲)، بررسی طلسم و طلسم‌گشایی در قصه‌های عامیانه فارسی (سمک عیار، حسین‌گرد و امیرارسلان)، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ۵(۱): ۸۳-۱۰۰.
- غنی کله‌لو، کیوان (۱۳۸۸)، جرائم علیه میراث فرهنگی (مطالعه تطبیقی)، چاپ اول، تهران: معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضائیه، مرکز مطالعات توسعه قضایی.
- فریزر، جیمز (۱۳۸۳)، *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کاشفی، واعظ (بی‌تا)، *اسرار قاسمی*، کتابخانه و موزه ملی ملک، نسخه خطی شماره ۳۰۹۰.
- مالی‌نوسکی، برانیسلاو (۱۳۹۵)، *جادو، علم و دین*. ترجمه بهنام خلیلیان و مصطفی آقایی. تهران: جامی.

- محمدی، علی (۱۳۹۶)، تحلیل تقابل طاووس و مار در داستان رستم و اسفندیار، *فصلنامه کهن‌نامه/ادب پارسی*، ۸(۱): ۲۵-۴۷.
- مقنی‌پور، مجیدرضا (۱۴۰۳)، طلسم و حفاظت: خوانشی انسان‌شناختی از آگاهی اسطوره‌ای در ایران دورهٔ قاجار، *نامه انسان‌شناسی*، ۲۱(۲)، ۳۲۱-۳۴۴.
- مکنزی، چارلز فرانسیس (۱۳۵۹)، *سفرنامه شمال*، برگردان منصوره اتحادیه، تهران: گستره.
- موس، مارسل (۱۳۹۷)، *نظریه‌ی عمومی جادو*، ترجمه حسین ترکمن‌نژاد. تهران: مرکز.
- Arabestani, Mehrdad, and Juli Edo (2011). The Semai's response to missionary work: From resistance to compliance. *Anthropological Notebooks*. 17.3: 5-27.
- Blum, E. & Blum, R. (1970). *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Celik, Onder (2020). *Life Underground: Hunting for Armenian Treasure in a Post-Genocide Landscape*, Thesis of doctora, Anthropology department, Johns Hopkins University.
- Dillinger, Johannes (2012). *Magical Treasure Hunting in Europe and North America*. Palgrave Macmillan, London.
- Foster, G. M. (1964). Treasure Tales, and the Image of the Static Economy in a Mexican Peasant Community. *The Journal of American Folklore*. 77, 39-44.
- Foster, G. M. (2017/ 1971). Peasant Society and the Image of Limited Good. In Cohen, Y. A. *Man in Adaptation: The Institutional Framework*. New York: Routledge. Pp: 298-311.
- Khosronejad, P. (2016). Modern Persian Amulets and Talismans: a century ethnographical survey on Persian Shiite sacred objects and material religion. *First international Conference on Amulets and Talismans in the Muslim World*. 19-20 May. Leiden University.
- Ventura, J." Popper-Giveon, A. and Abu Rabia, A. (2014). Materialized Beliefs: 'Industrialized' Islamic Amulets, *Visual Anthropology*, 3(2), 30-47.

مقاله پژوهشی

وقتی پرداخت خراج نشانه حکومت نیست:

شوش آغازیلامی و منطق پرداخت در یک اقتصاد غیر متمرکز

روح اله یوسفی زشک^۱، خلیل الله بیک محمدی^۲، دنیا اعتمادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۶

چکیده

گل‌نشته‌های آغازیلامی شوش معمولاً در قالب شواهدی از یک نظام اداری متمرکز و حکومت محور تفسیر شده‌اند. این پژوهش با تمرکز بر متون پرداخت خراج، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا تمرکز مشاهده شده در ساختار ثبت این گل‌نشته‌ها الزاماً به وجود بوروکراسی حکومتی و نظام خراج‌گیری متمرکز دلالت دارد، یا می‌توان آنرا حاصل سازوکارهای تنظیم اقتصادی در چارچوب شبکه‌ای پیش‌حکومتی دانست؛ به‌طور مشخص، این پرسش مطرح می‌شود که، منطق ثبت پرداخت‌ها در گل‌نشته‌های آغازیلامی چگونه سازمان‌یافته و آیا تفاوت ماهیت کالاهای پرداختی به تفاوت در منطق اقتصادی می‌انجامد یا صرفاً تفاوتی عملیاتی در شیوه‌ی ثبت ایجاد می‌کند. روش‌شناسی پژوهش بر تحلیل محتوایی دقیق دو گل‌نشته شاخص از شوش، MDP26: 118 و MDP06: 353 استوار و شامل بازخوانی نشانه‌ها، بررسی واحدهای شمارشی، تحلیل ساختار تیرها و ردیف‌های حسابداری، و تطبیق میان ثبت محصولات کشاورزی ذخیره‌پذیر و پرداخت‌های دامی غیرقابل ذخیره است. این تحلیل با رویکردی ساختاری-تطبیقی انجام شده و از پیش‌فرض‌های حکومت‌محور در تفسیر داده‌ها فاصله می‌گیرد. نتایج نشان می‌دهد که هر دو متن از منطق ثبت ماژولار و فرده‌فرد پیروی می‌کنند و تمرکز موجود در گل‌نشته‌ها بیشتر به حوزه‌ی ثبت، تسویه و حسابرسی محدود است تا تمرکز نهادی یا سیاسی. تفاوت میان ثبت غلات و دام زنده به تفاوت در شیوه‌های عملیاتی حسابداری انجامیده است، نه به دو نظام اقتصادی مجزا. براین‌اساس، گل‌نشته‌های آغازیلامی شوش بازتاب نوعی اقتصاد سیال و شبکه‌ای هستند که در آن واحدهای اقتصادی مستقل از طریق گره‌های کارکردی و ثبت‌های موقتی به یکدیگر متصل می‌شوند. این نتیجه‌گیری امکان بازخوانی اقتصاد شوش آغازیلامی را در چارچوبی غیرحکومت‌محور و پیش‌حکومتی فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: گل‌نشته‌های آغازیلامی، شوش، حسابداری پیشادولتی، اقتصاد سیال و ماژولار، پرداخت خراج، شبکه‌های اقتصادی.

- ۱ دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد ورامین-پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین، ایران.
- ۲ استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).
k.beikmohammadi@umz.ac.ir
- ۳ دکتری باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه

شوش در دورهٔ آغازایلامی همواره در کانون مباحث مربوط به خاستگاه‌های سازمان‌یافتگی اقتصادی و سیاسی در فلات ایران قرار داشته است (de Morgan, 1900: 138; Scheil 1900; (1905; Dahl *et al.*, 2013). موقعیت جغرافیایی خاص این محوطه، در آستانهٔ پیوند دشت‌های خوزستان با مسیرهای کوهستانی زاگرس، آن را به نقطه‌ای کلیدی در شبکه‌های ارتباطی، تجاری و جابه‌جایی فصلی جمعیت‌ها بدل کرده است (Le Brun 2019: 102; Dittmann, (1986). با این‌حال، ماهیت این استقرار، آیا شوش یک شهر سازمان یافته با ساختار اداری متمرکز بوده یا بیشتر به مثابه یک گره تجاری و تنظیمی در یک نظام اقتصادی سیال عمل می‌کرده است، هم‌چنان محل مناقشه است (Alden, 1987; Dittmann, 1986). بخش عمده‌ای از این مناقشه از تفسیر متون آغازایلامی به‌دست آمده از شوش ناشی می‌شود؛ متونی که ثبت مقادیر قابل توجهی از دام و محصولات کشاورزی را نشان می‌دهند و اغلب در پژوهش‌های پیشین به‌عنوان شواهدی از وجود نظام شهری تعبیر شده‌اند (Dahl, 2012; Potts, 2016). در این خوانش، این متون مستقیماً به ظهور اقتدار سیاسی، بوروکراسی اداری، و نوعی نظم حکومت محور اولیه نسبت داده می‌شوند؛ الگویی که به‌طور ضمنی بر قیاس با تجربهٔ هم‌زمان بین‌النهرین جنوبی، به‌ویژه اوروک، استوار است (Damerow, 2006; Englund, 1996). با این‌حال، این تفسیر حکومت محور با مجموعه‌ای از داده‌های باستان‌شناختی شوش آغازایلامی سازگاری کامل ندارد. نبود معماری یادمانی گسترده (Steve & Gasche, 1971)، فقدان نشانه‌های روشن از یک مرکز اداری پایدار و سلسله‌مراتبی (Pittman, 1997)، و پراکندگی فضایی شواهد کنترلی، همگی این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا می‌توان متونی که ماهیت پرداخت خراج دارند را بی‌واسطه به یک نظام مالیاتی متمرکز نسبت داد؛ به‌بیان دیگر، آیا ثبت پرداخت دام و محصول الزاماً به‌معنای حضور حکومت است، یا می‌توان آن را در چارچوبی متفاوت و کم‌تمرکزتر فهم کرد؟ این مقاله با تکیه بر مفهوم «اقتصاد سیال»^۱ و اصل «ماژولار

۱ اقتصاد سیال به الگویی از سازمان اقتصادی اطلاق می‌شود که در آن فرآیندهای تولید، مبادله و توزیع نه در چارچوب نهادهای پایدار و سلسله‌مراتبی، بلکه در قالب شبکه‌ای پویا از کنش‌های موقعیتی و زمان‌مند سامان می‌یابند. در این الگو، واحدهای اقتصادی، عمدتاً در سطح خانوارها یا گروه‌های کوچک تولیدی، به‌صورت ماژولار و با درجه‌ای از خودمختاری عملکردی فعالیت می‌کنند و تعامل میان آن‌ها عمدتاً در مقاطع خاص و

بودن^۱ واحدهای اقتصادی (Polanyi, 1957)، پیشنهاد می‌کند که پرداخت‌های ثبت شده در متون آغازایلامی شوش نه به‌عنوان مالیات اجباری دولتی، بلکه به‌عنوان مکانیسم‌هایی انعطاف‌پذیر برای تنظیم روابط اقتصادی و اجتماعی تفسیر شوند. در چنین نظامی، واحدهای تولیدی و مبادله‌ای، چه دامداران کوچ‌نشین و چه کشاورزان یکجانشین، به‌صورت موقت و براساس نیازهای فصلی و موقعیتی با یکدیگر و با نهادهای مرکزی وارد تعامل می‌شوند، بدون آن‌که وابسته به یک ساختار بوروکراتیک پایدار باشند (یوسفی‌زشک و دیگران، ۱۴۰۵).

از این منظر، شوش را می‌توان نه یک مرکز اقتدار سیاسی، بلکه یک «گره تنظیمی»^۲ در شبکه‌ای گسترده‌تر دانست؛ جایی که پرداخت‌های تجاری مثل دام و محصولات کشاورزی کارکردهایی چون: حق دسترسی به مسیرهای تجاری، سهم مشارکتی در ذخایر فصلی، هزینه عضویت در یک شبکه اقتصادی، یا سازوکارهای توزیع موقت منابع را ایفا می‌کرده است.

به‌طور موقت شکل می‌گیرد؛ مقاطعی که معمولاً با بازارهای فصلی، نقاط تلاقی مسیرهای تحرک یا شرایط خاص زیست محیطی و معیشتی هم‌زمان هستند. تمرکز مشاهده‌شده در چنین نظامی، نه نتیجه استقرار یک نهاد مسلط یا ساختار اداری متمرکز، بلکه پیامد هم‌زمانی و هم‌مکانی کنشگران متنوع در ظرف‌های زمانی و فضایی مشخص است؛ بدین ترتیب، اقتصاد سیال مدلی از سازمان اقتصادی را بازنمایی می‌کند که در آن پیوندها موقتی، اما تکرار شونده هستند و انسجام کل نظام از دل تعامل ماژول‌های مستقل، نه از طریق کنترل نهادی فراگیر، حاصل می‌شود (Polanyi, 1957; Hann & Hart, 2011).

۱. ماژولار بودن در بستر اقتصاد سیال ناظر بر شیوه‌ای از سازمان‌یافتگی اقتصادی است که در آن کنشگران تولیدی و مبادلاتی، از سطح خانوار تا گروه‌های کاری و واحدهای محلی، به‌عنوان واحدهایی با انسجام عملکردی مستقل عمل می‌کنند و استمرار فعالیت آن‌ها مستلزم پیوند سازمانی ثابت با یک مرکز مسلط نیست. این واحدها قادرند متناسب با تغییرات زمانی، شرایط مکانی یا چرخه‌های فصلی، به‌صورت گذرا در پیکربندی‌های گسترده‌تر اقتصادی وارد شوند یا از آن خارج گردند، بی‌آن‌که تداوم یا کارایی کلی شبکه دچار اختلال شود. در این معنا، ماژولار بودن دلالت‌بر بی‌نظمی یا پراکندگی ندارد، بلکه نشان‌دهنده نوعی نظم انعطاف‌پذیر و غیرتمرکز یافته است که در آن شکل‌گیری پیچیدگی اقتصادی حاصل پیوندهای موقتی و همگرایی‌های زمینه‌مند میان واحدهای نسبتاً خود مختار است، نه محصول استقرار ساختارهای نهادی سلسله‌مراتبی و پایدار (Baldwin & Clark, 2000; Polanyi, 1957).

۲. گره تنظیمی به نقطه‌ای در یک شبکه اقتصادی اطلاق می‌شود که کارکرد آن نه اعمال اقتدار سیاسی یا کنترل نهادی پایدار، بلکه هماهنگ‌سازی، تسهیل و تنظیم تعاملات اقتصادی موقتی میان کنشگران مستقل است (Powell, 1990; Callon, 1998). چنین گره‌ای محل تلاقی جریان‌های کالا، اطلاعات و کنش‌های حسابداری است و نقش آن بیشتر به مدیریت دسترسی، زمان‌بندی، ثبت و توزیع مقطعی منابع محدود می‌شود، نه تمرکز مالکیت یا قدرت. گره تنظیمی می‌تواند بدون ساختار سلسله‌مراتبی عمل کند و کارکرد آن وابسته به موقعیت مکانی، زمان‌مندی تعاملات و میزان تراکم کنشگران است، نه به اقتداری مرکزی و دائمی.

چنین پرداخت‌هایی الزاماً نشانهٔ سلطهٔ سیاسی نیستند، بلکه می‌توانند بیانگر نوعی هم‌پیوندی اقتصادی و اجتماعی در بستری سیال و غیرمتمرکز باشند. هدف این پژوهش بازخوانی انتقادی متون موسوم به «خراج» شوش آغازیلامی و ارائه تفسیری بدیل از ماهیت این پرداخت‌هاست. با ترکیب تحلیل متنی متون آغازیلامی، داده‌های فضایی و اداری کاوش‌های شوش، و بهره‌گیری از قیاس‌های کنترل‌شدهٔ مردم‌نگارانه، تلاش می‌شود نشان‌دهنده شود که منطق این پرداخت‌ها بیش از آن‌که در چارچوب حکومت‌های اولیه قابل توضیح باشد، در قالب اقتصاد سیال و بازارهای موقعیتی فهم‌پذیر است. چنین رویکردی نه تنها به درک دقیق‌تر شوش آغازیلامی کمک می‌کند، بلکه امکان بازاندیشی گسترده‌تر در مفاهیم قدرت، اقتصاد و سازمان‌یافتگی در جوامع اولیه فلات ایران را فراهم می‌سازد.

پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی آن است که روشن سازد، آیا پرداخت‌های دامی و کشاورزی ثبت شده در متون آغازیلامی شوش را می‌توان به‌طور معتبر به‌عنوان شواهدی از یک نظام خراج ستانی یا مالیاتی متمرکز و دولت محور تفسیر کرد، یا آن‌که این پرداخت‌ها بیشتر در چارچوب سازوکارهای تنظیمی یک اقتصاد سیال و ماژولار قابل فهم‌اند؛ بر این اساس، پرسش اصلی آن است که ساختار درونی متون، الگوهای ثبت نامتقارن و ناپیوسته، و فقدان استمرار در حسابداری مبادلات تا چه اندازه با منطق بازتوزیع نهادی و انباشت پایدار منابع ناسازگار بوده و در مقابل، چگونه می‌توان آن‌ها را بازتاب تعاملات موقعیتی و موقت میان واحدهای مستقل تولیدی، مبادلاتی و نقاط مرکزی دانست؛ افزون‌بر این، پژوهش می‌پرسد فقدان شواهد معماری عظیم مرتبط با انبارداری و تمرکز منابع در شوش آغازیلامی چه دلالتی برای ماهیت اقتدار اقتصادی و دامنهٔ کنترل نهادی دارد و آیا این وضعیت مؤید وجود گره‌های تنظیمی بوده است که کارکرد آن‌ها نه تمرکز مالکیت، بلکه هماهنگی، زمان‌بندی و تنظیم جریان‌های فصلی و پرریسک منابع بوده است. درنهایت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا منطق اقتصادی حاکم‌بر این پرداخت‌ها را می‌توان بهتر به مثابه نظامی شبکه‌ای، انعطاف‌پذیر و وابسته به شرایط مکانی-زمانی بازسازی کرد؟ نظامی که در آن پرداخت ثبت شده الزاماً نشانهٔ تبعیت سیاسی یا مالیاتی

نیست، بلکه بخشی از سازوکار مدیریت دسترسی، کاهش عدم قطعیت و تنظیم روابط میان کنشگران اقتصادی متکثر به شمار می‌آید.

فرضیه‌های پژوهش

این پژوهش بر این فرض استوار است که، پرداخت‌های دامی و کشاورزی ثبت شده در متون آغازایلامی شوش الزاماً بازتاب یک نظام خراج ستانی یا مالیات دولتی متمرکز نیستند، بلکه بخشی از مکانیسم‌های تنظیمی در یک اقتصاد سیال و مازولار به شمار می‌آیند که در آن واحدهای تولیدی و مبادله‌ای به صورت موقت و موقعیتی با یکدیگر و با نهادهای مرکزی وارد تعامل می‌شوند؛ بر این اساس، ساختار متون، عدم استمرار و تقارن در ثبت‌ها، و فقدان شواهد معماری و انبارداری عظیم در شوش نشان می‌دهد که این پرداخت‌ها نه برای بازتوزیع دائمی منابع تحت کنترل یک اقتدار سیاسی پایدار، بلکه برای مدیریت ریسک، تأمین دسترسی، تنظیم روابط شبکه‌ای و پاسخ به چرخه‌های فصلی طراحی شده بودند؛ در نتیجه، این فرضیه مطرح می‌شود که منطق اقتصادی حاکم بر این پرداخت‌ها بیش از آنکه حکومت محور و سلسله‌مراتبی باشد، شبکه‌ای، انعطاف‌پذیر و وابسته به شرایط موقعیتی بوده است.

روش پژوهش

روش‌شناسی این پژوهش بر پایه خوانش دقیق و تحلیل ساختاری متون آغازایلامی (به‌ویژه گل‌نبشته‌های پرداخت خراج) استوار است که ماهیت پرداخت‌های خراجی را در قالب دامی (گوسفند و بز) و کشاورزی (محصولات زراعی) ثبت کرده‌اند. رویکرد اصلی، تحلیل کیفی - تحلیلی این الواح با تمرکز بر شناسایی الگوهای توزیع، فراوانی، و بافت موقعیتی پرداخت‌ها است؛ نخست، نمونه‌های شاخص متون مرتبط با پرداخت خراج گردآوری و از نظر زبانی و محتوایی بازخوانی می‌شوند؛ سپس، با تحلیل ساختاری سرب‌گ‌ها و مقادیر الواح، شبکه‌های دریافت و پرداخت، واحدهای حسابداری و تناوب زمانی رویدادها استخراج می‌گردد. این تحلیل‌ها در چارچوب نظری «اقتصاد سیال» تفسیر می‌شوند تا نشان‌دهنده شود که این پرداخت‌ها نه به‌عنوان مالیات متمرکز و اجباری یک حکومت نهادمند، بلکه به مثابه مبادلات موقعیتی، حق‌العبور، سهم مشارکتی در شبکه‌های اقتصادی موقت، یا ذخیره فصلی در یک نظام اقتصادی مازولار عمل می‌کرده‌اند.

مبانی نظری (نقد چارچوب دولت‌محور در خوانش اقتصادهای اولیه)

بخش قابل‌توجهی از تفسیرهای رایج دربارهٔ اقتصاد حکومت‌های اولیهٔ جنوب‌غرب ایران، تحت تأثیر الگوی دولت‌شهر متمرکز و قیاس مستقیم با اقتصادهای اوروک متأخر و بین‌النهرین کلاسیک در هزارهٔ سوم پیش‌ازمیلاد شکل گرفته‌اند (Adams, 1966; Jacobsen, 1984; Wilkinson, 2000). در این چارچوب، وجود متون اداری به‌عنوان شواهد قطعی از یک نظام بروکراتیک متمرکز و سازوکار بازتوزیعی دولت‌محور تفسیر می‌شود. این رویکرد، به‌صورت پیش‌فرض، هرگونه ثبت حسابداری را معادل حضور نهادی پایدار، سلسله‌مراتبی و فراگیر در نظر می‌گیرد (Nissen *et al.*, 1993)؛ با این حال، این نوع همسان‌انگاری مفهومی با مشکلات نظری جدی روبه‌روست؛ نخست آن‌که، وجود متن اداری لزوماً به‌معنای وجود حکومت نهادمند یا نظام مالیاتی تثبیت شده نیست؛ بلکه می‌تواند بازتاب نیازهای تنظیمی موقت، مدیریت ریسک، یا هماهنگی شبکه‌های تولید و جابه‌جایی کالا باشد. دوم آن‌که، در شوش آغازیلامی شواهد روشنی از معماری یادمانی، تمرکز فضایی نهادی، یا دستگاه اداری فراگیر هم‌زمان با نخستین متون وجود ندارد؛ امری که فرض وجود یک دولت متمرکز کارآمد را تضعیف می‌کند. در نتیجه، کاربرد مفاهیمی چون: «مالیات»، «خراج دولتی» یا «بازتوزیع مرکزی» در این دوره، بیش از آن‌که حاصل شواهد مستقیم باشد، بازتاب انتقال مفاهیم متأخر به زمینه‌ای پیشنهادی است. چنین خوانشی نه‌تنها ظرفیت تبیین تنوع و ناپایداری الگوهای ثبت شده در متون شوشی را ندارد، بلکه پیچیدگی اقتصادی ساختارهای سیاسی و اقتصادی پیچیدهٔ اولیه را به‌طور مصنوعی ساده‌سازی می‌کند؛ از این‌رو، نیاز به چارچوبی وجود دارد که بتواند هم‌زمان با فقدان تمرکز نهادی پایدار، وجود سازوکارهای تنظیم اقتصادی و ثبت حسابداری را توضیح دهد.

در این پژوهش، مفهوم «درهم‌تنیدگی»^۱ اقتصاد، براساس چارچوب نظری کارل پولانی، نقش محوری دارد (Polanyi, 1957; Dalton, 1961; Hann & Hart, 2011). از دید «پولانی»،

۱. درهم‌تنیدگی (Embeddedness) به وضعیتی اشاره دارد که در آن کنش‌ها و مناسبات اقتصادی به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از بافت‌های اجتماعی و فرهنگی گسترده‌تر عمل می‌کنند و نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان قلمرویی مستقل و خود سامان فهم کرد (Polanyi, 1957; Hann & Hart, 2011). در چنین چارچوبی، تولید، مبادله و توزیع همواره درون شبکه‌هایی از روابط خویشاوندی، پیوندهای اجتماعی، هنجارهای مشترک و ملاحظات زمانی و مکانی شکل می‌گیرند و معنا می‌یابند؛ از این‌رو، تصمیم‌های اقتصادی نه صرفاً برپایهٔ محاسبات انتزاعی سود و

در جوامع پیش صنعتی، فعالیت‌های اقتصادی از نهادهای اجتماعی، سیاسی و آئینی جدا نیستند و اقتصادی مستقل به معنای مدرن آن وجود ندارد. در چنین شرایطی، مبادله، توزیع و تولید نه از طریق بازارهای نهادمند و خودتنظیم، بلکه در بستر روابط اجتماعی، پیوندهای خویشاوندی، وابستگی‌های مکانی و تعهدات متقابل سامان می‌یابد (Polanyi, 1957; Smith, 2021). کاربرد بی‌واسطه مفهوم «بازار» یا «نظام مالیاتی» برای تفسیر متون آغازایلامی، این واقعیت بنیادی را نادیده می‌گیرد (یوسفی‌زشک و همکاران، ۱۴۰۵). در شوش آغازایلامی، نشانه‌ای از بازار نهادمند یا دستگاه اجرایی دائمی برای اخذ مالیات مشاهده نمی‌شود. در عوض، آنچه دیده می‌شود شبکه‌ای از پرداخت‌ها، تحویل‌ها و ثبت‌های حسابداری است که به شدت وابسته به زمینه زمانی، مکانی و اجتماعی‌اند.^۱ این ویژگی‌ها با الگوی اقتصاد درهم‌تنیده سازگارند، اما با مدل اقتصاد حکومتی همخوانی ندارند. از این منظر، ثبت پرداخت‌های دامی یا کشاورزی را

زیان، بلکه در پیوند با مناسبات اجتماعی موجود، انتظارات متقابل و تعهدات تثبیت شده در بسترهای محلی اتخاذ می‌شوند. در نظام‌های درهم‌تنیده، کارکرد سازوکارهای اقتصادی به شدت به اعتماد، شناخت متقابل و حضور اجتماعی کنشگران وابسته است و مبادلات اغلب از طریق تعاملات مستقیم و چهره‌به‌چهره سامان می‌یابند. قواعد مبادله در این شرایط کمتر به صورت قوانین صوری و نهادمند تثبیت می‌شوند و بیشتر به صورت عرفی، موقعیتی و وابسته به زمینه عمل می‌کنند؛ بدین ترتیب، اقتصاد نه هم‌چون سامانه‌ای منفک از جامعه، بلکه به مثابه یکی از ابعاد کنش اجتماعی قابل فهم است که منطبق آن با ساختارهای قدرت، الگوهای هم‌بستگی و ریتم‌های زیستی و زمانی جامعه درهم‌تنیده است (Dalton, 1961; Hann & Hart, 2011).

۱. داده‌های باستان‌شناختی شوش در دوره آغازایلامی به‌طور معناداری از این الگوی شهرمحور فاصله می‌گیرند. تاکنون، باوجود کاوش‌های گسترده، هیچ شواهد روشنی از کاخ، معبد بزرگ، انبارهای مرکزی یا محله‌های اداری تفکیک‌شده که بتوان آن‌ها را به یک نهاد متمرکز حکمرانی یا بازتوزیع نسبت داد، در شوش آغاز ایلامی شناسایی نشده است (Carter, 1980; de Miroshedji, 1981). این غیاب، به‌ویژه در محوطه‌ای با این حجم از شواهد اداری، مورها، گلنشته‌ها و ابزارهای مدیریتی، تصادفی یا ناشی از کمبود داده به‌نظر نمی‌رسد، بلکه بیانگر منطق متفاوتی در سازمان‌دهی اقتصاد و قدرت است (Pittman, 1997; Dittmann, 1986). بررسی الگوی معماری و توزیع مواد فرهنگی در شوش نشان می‌دهد که فعالیت‌های تولیدی، ذخیره‌ای و اداری عمدتاً در فضاهای غیریادمانی و در دل بافت‌های مسکونی صورت می‌گرفته‌اند. کارگاه‌ها، فضاهای انبار و محل‌های ثبت و مهرکردن کالاها نه در ساختمان‌های شاخص یا مجزا، بلکه در قالب واحدهای کوچک، پراکنده و هم‌زیست با فضاهای سکونتی سازمان‌یافته بودند (Pittman, 1997): به این ترتیب، اقتصاد شوش نه حول یک «مرکز» مسلط، بلکه در شبکه‌ای از نقاط متعدد و هم‌سنگ عمل می‌کرد. در این چارچوب، غیاب مرکزیت کالبدی را نباید به‌عنوان نشانه‌ای از ناکامی در دستیابی به پیچیدگی اقتصادی یا مرحله‌ای ناتمام در مسیر شهرنشینی تلقی کرد؛ برداشتی که اغلب از مقایسه انتقادی با تجربه میان‌رودان جنوبی ناشی می‌شود.

باید نه به مثابه بخشی از یک نظام اقتصادی مرکزی، بلکه به‌عنوان ابزارهای تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی در بستر شبکه‌ای سیال فهم کرد. برای عبور از محدودیت‌های مدل حکومت محور، این پژوهش از نظریه «اقتصاد سیال» و «ساختار ماژولار» بهره می‌گیرد؛ مدلی که پیش‌تر در مطالعات اقتصادهای کوچ‌رو، شبکه‌های فرامنطقه‌ای و جوامع فاقد تمرکز نهادی پایدار به‌کار رفته است (Khazanov, 1994). در این چارچوب، اقتصاد نه به‌صورت یک کلیت یکپارچه و سلسله‌مراتبی، بلکه به‌صورت مجموعه‌ای از واحدهای نسبتاً خودمختار عمل می‌کند که در مقاطع زمانی خاص به یک‌دیگر متصل یا از هم منفصل می‌شوند. ماژول‌های اقتصادی می‌توانند شامل: گروه‌های تولیدکننده، شبکه‌های توزیع فصلی، مسیرهای جابه‌جایی دام و کالا، یا کانون‌های موقت ذخیره باشند. ویژگی اساسی این ماژول‌ها، انسجام درونی، انعطاف‌پذیری بالا و عدم وابستگی ساختاری دائمی به یک مرکز واحد است (Smith, 2021). ثبت‌های اداری در چنین نظامی، نه ابزار کنترل دولتی، بلکه صورت‌بندی‌های حسابداری موقت برای مدیریت تعامل میان این ماژول‌ها هستند.

در این چارچوب، پرداخت‌هایی که در متون آغازیلامی به‌صورت خراج یا تحویل ثبت شده‌اند، می‌توانند کارکردهایی غیر از مالیات داشته باشند؛ ازجمله حق دسترسی به منابع یا مسیرها، سهم مشارکتی در پروژه‌های جمعی، ذخیرهٔ فصلی برای مدیریت ریسک، یا هزینهٔ عضویت در یک شبکهٔ اقتصادی خاص. چنین خوانشی امکان تفسیر تنوع صوری، ناپایداری نهادی و توزیع غیرمتمرکز شواهد اداری در شوش آغازیلامی را فراهم می‌کند. اتخاذ چارچوب اقتصاد سیال و ماژولار پیامدهای مستقیم برای تفسیر متون پرداختی شوش دارد؛ در این رویکرد، متون خراجی دیگر نه سندی از اقتدار یک حکومت متمرکز، بلکه شواهدی از کنش‌های تنظیمی در یک اقتصاد شبکه‌ای و موقعیتی محسوب می‌شوند. سرب‌گ‌های اداری، فهرست پرداخت‌کنندگان و ناهمگونی در مقیاس و تناوب پرداخت‌ها، نشانه‌هایی از تعدد ماژول‌ها و نبود یک منطق واحد و فراگیر گردآورنده هستند؛ بدین ترتیب، این پژوهش زمینه‌ای فراهم می‌آورد که در آن بتوان متون آغازیلامی را نه به‌عنوان بازتاب نظام اقتصادی حکومتی، بلکه به مثابه اسناد کارکردی یک اقتصاد درهم‌تنیده، سیال و غیرمتمرکز تحلیل کرد؛ اقتصادی که نظم آن نه از طریق نهادهای سخت، بلکه از رهگذر اتصال موقت ماژول‌ها و سازوکارهای موقعیتی شکل می‌گرفت.

دوره آغاز ایلامی

دوره آغاز ایلامی (۳۳۰۰-۲۸۰۰ پ.م.) یکی از نقاط عطف در شکل‌گیری نخستین نظام‌های اداری و نوشتاری در فلات ایران و دشت شوشان است؛ هرچند بیش از یک قرن از شناسایی این پدیده گذشته، طی چند دهه اخیر باستان‌شناسی و مطالعات این متون، آن‌را بیش از پیش در کانون توجه قرار داده‌اند (Kelley, 2018; 2019; 2024; Yousefi *et al.*, 2025; Palarde, 2022). نخستین بار «ونسان شایل»، عضو هیئت کاوش «ژاک دمورگان»، در سال ۱۹۰۵م. اصطلاح «آغاز ایلامی» را برای گروهی از گل‌نشته‌های اندیشه‌نگار شوش به کار برد، و آن‌را متعلق به دوران آغاز تاریخی ایران و مربوط به زبانی فرضی به نام «انشانی» دانست (Scheil, 1905: 60; Dahl, 2009: 31). با وجود این تلاش‌ها، شناخت ما از ساختار دقیق این متون هم‌چنان محدود است؛ گزارش‌های اولیه کاوش‌ها غالباً فاقد مستندسازی علمی دقیق بودند و رمزگشایی کامل نظام نوشتاری آغاز ایلامی هم‌چنان به انجام نرسیده است (Englund, 1998; Damerow, 1999; Dahl, 2009;). این نظام عمدتاً از نشانه‌های تصویری-مفهومی و عددی تشکیل شده است. این نشانه‌ها میان بخش آغازین و بدنه متن تقسیم می‌شوند. بخش آغازین یا «سربرگ»^۱ نقش برچسب نهادی یا موضوعی داشته و کارکردی همانند «فراداده» برای دسته‌بندی اسناد ایفا می‌کند (Kelley, 2024). پژوهش‌ها هم‌چنین بر نقش اجتماعی-نمادین برخی نشانه‌ها در بازتاب تقسیم کار، جنسیت و سن تأکید کرده‌اند (Kelley, 2018; 2019). این متون هم‌چنین بر ماهیت تصویری این بخش‌ها به‌عنوان بازمانده سنت‌های مهری و تصویری آغازنگارشی اشاره کرده‌اند (Kelley, 2024). در میان این سربرگ‌ها، برخی نشانه‌ها مانند M136 و M157 جایگاه ویژه‌ای دارد. تکرار گسترده آن در متون آغاز ایلامی شوش و موقعیت ثابت آن در ابتدای متن، حاکی از نقش بنیادین در سازمان‌دهی و طبقه‌بندی اسناد است. با وجود پژوهش‌های کلاسیک در حوزه تحلیل نشانه‌ها (Damerow, 1999; Dahl, 2002; Dahl *et al.*, 2013; Englund, 2001) و خوانش‌های موضوعی (Dahl, 2005; 2016; Dahl *et al.*, 2018; Kelley, 2019; Yousefi Zoshk, *et al.*, 2022)، تمرکز بر نهاد قدرت و بررسی جایگاه آن در ساختار سازمانی متون کمتر انجام شده است.

شواهد باستان‌شناختی و محتوای گل‌نبشته‌های مکشوفه از شوش در دورهٔ آغازیلامی نشان می‌دهد که این محوطه در اواخر هزارهٔ چهارم پیش‌ازمیلاد نه صرفاً یک مرکز سیاسی متمرکز، بلکه کانونی تنظیمی در دل شبکه‌ای گسترده از واحدهای تولیدی و مبادلاتی در جنوب‌غرب ایران بوده است (Yousefi et al., 2025). گل‌نبشته‌های آغازیلامی نشان می‌دهند که شوش کارکردی شبیه به یک منفذ تنظیم‌شده برای گردش مازاد ایفا می‌کرد؛ منفذی که در آن کالاها از سوی واحدها یا کنشگران مختلف و در قالب‌هایی ناهمگون و گاه ناپیوسته وارد می‌شدند، بی‌آن‌که الزاماً بیانگر یک نظام واحد و سلسله‌مراتبی بازتوزیعی باشند (یوسفی‌زشک و همکاران، ۱۴۰۵). ثبت دقیق نوع و مقدار کالاها و نیز نام واحد یا فرد تحویل‌دهنده، آن‌چنان‌که در این متون مشاهده می‌شود، نه لزوماً بازتاب یک بوروکراسی مالیاتی متمرکز، بلکه نشانه‌ای از نیاز به هماهنگی، شفاف‌سازی و مدیریت تعاملات موقتی میان کنشگران مستقل در یک اقتصاد سیال است (یزدانی و یوسفی، ۱۳۹۸).

مطالعهٔ دقیق محتوای متون نشان می‌دهد که نظام خراج شوش طیف متنوعی از منابع را پوشش می‌داد؛ در بخش دامداری و فرآورده‌های حیوانی، ثبت منظم تعداد گوسفندان، بزها و گاوها، به‌همراه فرآورده‌هایی هم‌چون: پشم، شیر و چربی دیده می‌شود (Englund, 1998). بخش دوم این اسناد به محصولات کشاورزی اختصاص داشت؛ یعنی غلاتی هم‌چون گندم و جو و دیگر محصولات بومی، که یا براساس وزن استاندارد ثبت می‌شدند یا به شکل شمارش ظرف‌های معیار (اعتمادی‌فر، ۱۴۰۴). اهمیت این گروه در نقش مستقیم آن‌ها در تأمین ذخایر غذایی برای طبقهٔ اداری، نیروی کار وابسته به پروژه‌های عمومی، و شاید نیروهای محافظ شوش نمود پیدا می‌کند. مدیریت این نظام برعهدهٔ قشری کوچک از «نخبگان اداری-سیاسی» بود که در برخی گل‌نبشته‌ها، نام یا عنوانشان به‌طور مستقیم ذکر شده است (افشاری، ۱۳۹۸). این نخبگان با بهره‌گیری از ابزارهای بوروکراتیکی نوآورانه، ازجمله نظام عددی پیشرفته، استفاده از مهرهای استوانه‌ای برای کنترل هویت کالاها، و آرشیکردن مستمر متون، کنترل خود را نه تنها بر منابع اقتصادی، بلکه بر پویایی اجتماعی و سیاسی مناطق وابسته تثبیت می‌کردند (یوسفی‌زشک، ۱۳۸۹). ستون‌های بنیادین این ساختار خراج را می‌توان در «تمرکز ذخیره سازی» در انبارهای خاندان‌های شاخص شوش و «بازتوزیع غیرهمگن کالاها» براساس میزان

وفاداری و جایگاه اجتماعی دریافت‌کنندگان جست‌وجو کرد. این ساختار با توان کنترل ترکیب خراج‌ها و شکل بازتوزیع، انعطاف قابل‌توجهی داشت (اعتمادی‌فر، ۱۴۰۴).

تحلیل متون پرداخت خراج آغازایلامی زمانی معنا پیدا می‌کند که آن‌ها را نه در چارچوب حکومت‌محور، بلکه بر بستر اقتصاد سیال بررسی کرد. از این منظر، هر متن اداری صرفاً ثبت یک «پرداخت» نیست، بلکه بازتاب کنش‌های اقتصادی زمینه‌مند، توافقات موقعیتی، و تعامل میان واحدهای مستقل یا نیمه‌مستقل است. همان‌گونه که در مبانی نظری نشان‌داده شد، تنوع ساختاری و پراکندگی مضمونی این الواح بیشتر با الگوی اقتصاد درهم‌تنیده و شبکه‌ای سازگار است تا با مدل مالیات ستانی متمرکز؛ بنابراین، هدف این بخش نه طبقه‌بندی سنتی خراج به مثابه مالیات دولتی، بلکه بازشناسی منطق‌های موقعیتی است که این پرداخت‌ها را ضروری، قابل‌ثبت و اجتماعی قابل‌پذیرش کرده است. برای پیشبرد این هدف، تحلیل ما بر این پیش‌فرض استوار است که «پرداخت» در متون شوش الزاماً به‌معنای انتقال از پیرامون به مرکز نیست؛ بلکه روندی است مبتنی بر حق‌دسترسی، تنظیم روابط ماژولی، یا تسویه تعهدات شبکه‌ای که می‌تواند میان واحدهای متعدد رخ دهد. تفاوت در ساختار سربرگ‌ها، شیوه نام‌گذاری دریافت‌کنندگان، و مقیاس متغیر کالاهای پرداختی در متون مختلف، نشان‌دهنده آن است که این پرداخت‌ها در چارچوب ثابت و نهادمند متمرکزی انجام نمی‌شده‌اند؛ بر این اساس، برای ورود نظام‌مند به تحلیل، دو متن شاخص از میان متون آغازایلامی شوش انتخاب شده‌اند؛ دو نمونه‌ای که هر یک جنبه متفاوتی از سازوکار پرداخت‌ها را روشن می‌کنند؛ متن نخست، الگویی از پرداخت‌های دامی را نشان می‌دهد که در آن رابطه میان واحد تولیدی و دریافت‌کننده نهایی برجسته است؛ الگویی که به‌خوبی ماهیت شبکه‌ای و فصلی انتقال‌ها را نمایان می‌سازد. متن دوم، نمونه‌ای از پرداخت‌های کشاورزی و ثبت محصولاتی است که در مقاطع خاص و به‌صورت تجمیعی تحویل می‌شوند؛ الگویی که منطق ذخیره‌سازی، سهم‌گیری مشارکتی و تسویه دوره‌ای را بازتاب می‌دهد. این دو متن، در کنار یک‌دیگر، طیفی از سازوکارهای پرداخت در شوش آغازایلامی را به تصویر می‌کشند و به ما امکان می‌دهند نشان‌دهیم که خراج در این دوره، نه یک نظام مالیاتی فراگیر، بلکه مجموعه‌ای از ترتیبات موقعیتی و سیال میان ماژول‌های اقتصادی بوده است.

خوانش گل‌نبشتهٔ MDP 26: 118: ثبت کشاورزی در یک ساختار خراجی شبکه‌ای

گل‌نبشته (MDP 26: 118) نمونه‌ای شاخص از متونی است که در نگاه نخست می‌تواند به سادگی در چارچوب یک نظام مالیاتی متمرکز تفسیر شود، اما بررسی دقیق ساختار درونی، چینش نشانه‌ها و منطق حسابداری آن، تصویر پیچیده‌تری از شیوه‌های اداری و سازمان اقتصادی شوش در دورهٔ آغازیلامی ارائه می‌دهد (تصویر ۱). این لوح، با ارائه ترکیبی منحصربه‌فرد از نشانه‌های سربرگ، نشانه‌های مالکیتی و داده‌های کشاورزی، پنجره‌ای به سازوکارهای ثبت و تنظیم پرداخت‌ها در یک اقتصاد درهم‌تنیده و سیال می‌گشاید. روی لوح با یک سربرگ مشخص و نشانهٔ مالکیت مرکب (M387+387)، () آغاز می‌شود؛ ترکیبی که عموماً در متون آغازیلامی به‌عنوان نشان‌دهندهٔ یک واحد شناخته شده، احتمالاً یک خانوار، گروه اقتصادی یا کانون شبکه‌ای، به‌کار می‌رود. مدخل دوم شامل نشانهٔ (M056-f) ^۱، () است که اگرچه معنای دقیق آن هنوز محل بحث است، به‌طور گسترده با فعالیت‌های کشاورزی و به‌ویژه محصولات غله‌ای مرتبط دانسته می‌شود. حضور این نشانه در کنار دو علامت (N45) از نظام ظرفیت‌سنجی آغازیلامی نشان می‌دهد که مقادیر ثبت شده با واحدهای حجمی اندازه‌گیری شده‌اند و به احتمال زیاد به نوع مشخصی از محصول کشاورزی، احتمالاً جو، اشاره دارند. نکتهٔ قابل توجه این است که تمامی نشانه‌های غیرعددی این لوح، به استثنای (M056-f)، در زمرهٔ نشانه‌هایی قرار می‌گیرند که در متون آغازیلامی غالباً نقش سربرگ یا نشانهٔ خانوادگی دارند. این ویژگی ساختاری، همراه با محتوای آشکارای کشاورزی گل‌نبشته، حاکی از آن است که ثبت اطلاعات نه براساس کالا به تنهایی، بلکه در پیوند مستقیم با واحدهای اجتماعی مشخص انجام می‌شده است؛ به بیان دیگر، این لوح صرفاً ثبت مقدار محصول نیست، بلکه ثبت روابط اقتصادی میان چندین واحد مشارکت‌کننده در یک چارچوب مشترک است. پس از مدخل‌های ابتدایی، هفت ثبت متوالی دیده می‌شود که هر یک شامل یک

۱. نشانه (M056-f) در سنت میخی با نماد خیش (APIN) قابل مقایسه است و در زمینهٔ آغازیلامی نیز ارتباط آشکاری با فعالیت‌های شخم‌زنی و کشت دارد؛ هرچند امکان تفاوت معنایی جزئی با معادل بین‌النهرینی آن وجود دارد. نشانهٔ (M288) از نظر ساختاری و معنایی با مقوله‌های پرداخت غله‌ای و عملیات بازتوزیع محصول پیوند دارد، که آن را به حوزهٔ ثبت معاملات کشاورزی و تحویل غلات نزدیک می‌سازد (Yousefi et al., 2024).

«نشانه خانوادگی»^۱ یا نهادی و یک مقدار عددی با واحد (N14) است: (M384)، () با
 (M195)، () با (N14)۳، یک نشانه ناشناس با (N14)۳، (MI36-i)، () با

۱. در مدل‌های اقتصادی سیال و ماژولار، واحدهای مستقل (ماژول‌ها) می‌توانند به‌طور موازی و با حداقل هماهنگی مرکزی عمل کنند. در چنین نظامی، نیاز به شناسایی دقیق هر کنش‌گر به‌عنوان شرط لازم برای ثبت تراکنش‌ها، تخصیص منابع و حل اختلافات ظهور می‌کند. تنوع بالای تیتراها در گل‌نشته‌های آغاز ایلامی شوش دقیقاً همین نیاز را منعکس می‌کند: هر سربرگ نشان‌دهنده یک هویت متمایز (خانوار، گروه کاری، واحد تولیدی، شبکه توزیع محلی) است که در فرآیندهای اقتصادی مشارکت داشته است. از منظر درهم‌تنیدگی اقتصادی، کنش اقتصادی جدا از بافت اجتماعی‌اش معنا ندارد. در شوش آغاز ایلامی، تیتراها احتمالاً نه فقط نام‌های اداری، بلکه عنوان‌های اجتماعی، قومی، حرفه‌ای یا خویشاوندی بوده‌اند که موقعیت کنشگر را در شبکه روابط مشخص می‌کرده‌اند. این امر با مشاهده تکرار برخی تیتراها در متون مختلف (که نشان‌دهنده تداوم هویت آن واحد در زمان است) و ظهور تیتراهای جدید در دوره‌های خاص (که نشان‌دهنده ورود کنشگران جدید به شبکه اقتصادی است) تقویت می‌شود. شوش در این مدل، نه پایتخت متمرکز، بلکه یک گره تنظیمی نقطه‌ای در شبکه که جریان اطلاعات، کالا و خدمات را هماهنگ می‌کند. در چنین گره‌ای، ثبت دقیق تیتراها اجازه می‌دهد تا پایش جریان‌های چندگانه از واحدهای مستقل ممکن شود، تخصیص منابع براساس مشارکت هر واحد صورت گیرد و حل اختلافات براساس شناسایی طرفین تسهیل گردد. این کارکرد با ماهیت اداری-حسابگری گل‌نشته‌های آغاز ایلامی همخوانی کامل دارد؛ ثبت نه برای کنترل متمرکز، بلکه برای شفاف سازی و تسهیل مبادلات در شبکه‌ای غیرمتمرکز انجام می‌شده است. در یک نظام بوروکراتیک متمرکز (مانند: دستگاه اداری اوروک)، عدم وجود سربرگ در مقابل، تنوع بالا و عدم استانداردسازی شدید سربرگ‌های الواح آغاز ایلامی در شوش حاکی از آن است که کنش‌گران متعدد خودمختاری نسبی در تعریف هویت و نقش خویش داشته‌اند. این امر با مفهوم اقتصاد سیال سازگار است؛ ساختار اقتصادی نه از پیش طراحی شده، بلکه براساخته تعاملات موقعیتی واحدهای مستقل است. مطالعه کلی (Kelley, 2024) بر روی تیتراهای آغاز ایلامی نشان می‌دهد که بسیاری از تیتراها حاوی نشانه‌های تصویری (مثلاً حیوانات، ابزارها، اشکال هندسی) هستند که احتمالاً به حرفه، موقعیت جغرافیایی یا وابستگی گروهی اشاره دارند. تحلیل آماری فراوانی تیتراها در متون مختلف (Baghizadeh & Yousefi, 2024) نشان می‌دهد که برخی تیتراها بسیار تکرار شونده‌اند (واحدهای پایدار)؛ در حالی که برخی دیگر تنها یک‌بار ظاهر می‌شوند (واحدهای موقت یا موقعیتی). این الگو با شبکه‌ای پویا و در حال تغییر همخوانی دارد؛ بنابراین، تنوع سربرگ‌ها در گل‌نشته‌های آغاز ایلامی شوش را می‌توان بازتاب ساختار اقتصادی شبکه‌ای، غیرمتمرکز و سیال تفسیر کرد که در آن واحدهای مستقل متعدد (خانوارها، کارگاه‌ها، گروه‌های کاری) در تولید و مبادله مشارکت داشته‌اند و شوش به‌عنوان گره تنظیمی با ثبت دقیق هویت هر واحد، جریان منابع را هماهنگ می‌کرده است.

(N14) ۶، نشانهٔ ناشناس دیگری با (N14) ۱، (M286-a)، () () با (N14) ۱۰ و در نهایت (M305)، () با (N14) ۳. تنوع نشانه‌های پیش از مقادیر عددی به روشنی نشان می‌دهد که با مجموعه‌ای از مشارکت‌کنندگان متمایز روبه‌رو هستیم که هر یک سهمی مشخص از محصول مورد نظر را ارائه کرده‌اند. اعداد همراه این نشانه‌ها، در چارچوب سرفصل (M056-f)، حجم سهم هر واحد را در قالب یک نوع معین از محصول کشاورزی تعیین می‌کنند. پشت لوح شامل یک ثبت نهایی است که به‌وضوح نقش جمع‌بندی داده‌های روی لوح را ایفا می‌کند. این ثبت شامل ترکیب (N34، N45 و M056-f) است و به‌میزان کل محصول تحویلی اشاره دارد. تطابق دقیق محاسبات دو سوی لوح نشان‌دهندهٔ یک نظام حسابداری منسجم و دقیق است. محاسبهٔ مقادیر پس از تبدیل به واحد پایه (N01)، نشان می‌دهد که مجموع روی لوح، شامل (N45) ۲ معادل (N01) ۱۲۰ در مدخل دوم و مقادیر مدخل‌های سوم تا نهم جمعاً (N01) ۱۲۰، به عدد نهایی (N01) ۲۴۰ می‌رسد؛ عددی که عیناً در ثبت نهایی پشت لوح نیز تکرار شده است. این هم‌خوانی کامل، بیانگر آن است که هدف از این سند، نظارت و تسویهٔ دقیق جریان محصول بوده است.

در خوانش‌های سنتی، چنین ساختاری معمولاً به‌عنوان شاهی از اخذ خراج یا تحویل‌های اجباری به یک نهاد مرکزی تفسیر می‌شود؛ با این حال، در چارچوب نظری اقتصاد سیال و مازولار، می‌توان این گل‌نبشته را به‌گونه‌ای متفاوت فهم کرد. نشانه‌های متعدد مالکیتی نه الزاماً نمایانگر «مؤدیان مالیات»، بلکه بیانگر واحدهای مشارکت‌کننده در یک سازوکار شبکه‌ای هستند که از طریق تحویل مقادیر مشخصی از محصول، در یک نظام اقتصادی مشترک سهیم بوده‌اند. پرداخت‌های ثبت شده می‌تواند کارکردهایی هم‌چون: سهم مشارکتی، حق بهره‌مندی از دسترسی‌های اقتصادی، یا تسویهٔ دوره‌ای تعهدات درون شبکه‌ای را بازتاب دهند. از این منظر، این گل‌نبشته، مشابه گل‌نبشته (MDP 26:115)، نه سندی از یک نظام مالیاتی فراگیر، بلکه نمونه‌ای از ثبت خراج در قالب یک اقتصاد درهم‌تنیده است؛ اقتصادی که در آن، پیوند میان



هم‌چنین سربرگ‌ها به‌عنوان نشانه‌های هویتی، هم کارکرد اداری (ثبت و حسابگری) و هم کارکرد اجتماعی-نمادین (تمایز و شناسایی) داشته‌اند.

خانوارها، محصولات و سازوکارهای حسابداری، بدون اتکا به یک مرکز نهادمند پایدار، از طریق اسناد اداری موقت و دقیق تنظیم می‌شده است. این لوح به‌خوبی نشان می‌دهد که خراج در شوش آغازایلامی بیش از آن‌که ابزار سلطه دولتی باشد، سازوکاری برای تنظیم و تداوم روابط اقتصادی میان ماژول‌های مستقل اما به‌هم پیوسته بوده است.




تصویر ۱: گل‌نشته MDP 26:118 ثبت مشارکت‌های کشاورزی در یک چارچوب حسابداری غیرمتمرکز (عکس برگرفته از: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de>; طرح: حسن افشاری).

گل‌نشته MDP 06, 353: پرداخت دامی و تمرکز شبکه‌ای در یک اقتصاد سیال
گل‌نشته آغازایلامی (MDP 06, 353) یکی از نمونه‌های شاخص متونی است که امکان بررسی سازوکارهای پرداخت خراج در شوش اواخر هزاره چهارم پیش‌ازمیلاد را فراهم می‌آورد (تصویر ۲). با وجود آن‌که این لوح در نگاه نخست می‌تواند به‌عنوان بازتاب یک نظام

خراج‌گیری متمرکز تفسیر شود، بررسی دقیق ساختار درونی آن نشان می‌دهد که با الگویی پیچیده‌تر از سازمان اقتصادی روبه‌رو هستیم؛ الگویی که در آن، تمرکز ثبت و تجمیع، لزوماً معادل تمرکز نهادی یا دولتی نیست. این متن، نه تنها فهرستی از نام‌ها و مقادیر، بلکه تصویری عملی از چگونگی تنظیم و تثبیت روابط اقتصادی میان واحدهای مستقل در چارچوب یک شبکهٔ اداری مشترک ارائه می‌دهد. لوح با نشانهٔ M157، (□) آغاز می‌شود؛ علامتی که در متون هم‌دوره اغلب نقش یک نشانگر نهادی یا کانون سازمان‌دهنده را ایفا می‌کند (Palarde, 2022). در این متن، M157 را می‌توان به‌عنوان یک واحد دریافت یا مدیریت پرداخت‌ها در نظر گرفت؛ واحدی که به مثابه یک گره اصلی در شبکهٔ اقتصادی شوش عمل می‌کرد، نه لزوماً به‌عنوان یک نهاد دولتی (Baghizadeh & Yousefi, 2024). ثبت این نشانه در آغاز سند، جایگاه محوری این واحد را در سامان‌دهی جریان‌های پرداختی نشان می‌دهد و حاکی از آن است که کنش‌های اقتصادی پراکنده، در نقطه‌ای قابل‌شناسایی و قابل‌حسابرسی متمرکز می‌شده‌اند. ساختار لوح برپایهٔ ثبت‌های فردمحور تنظیم شده است. مدخل دوم با یک زنجیرهٔ اسمی بلند (M305 M388 M218 M259~2 M371 M033 M066)، () آغاز می‌شود که در نظام نگارشی آغازیلامی با احتمال زیاد به نام یک فرد یا واحد اجتماعی مشخص اشاره دارد. پس از این زنجیره، نشانهٔ M346 (⊕) میش ماده به‌همراه عدد ۳(N01) آمده است که نشان‌دهندهٔ تحویل سه رأس میش ماده به واحد مرکزی مشخص شده با M157 است. مدخل سوم با ترکیب زنجیرهٔ اسمی (M103~3 M371 M386~a M338~a)، () آغاز می‌شود که نمایانگر نام یک فرد جدید است. پس از این نام، نشانهٔ M346، علامت تخصصی برای میش ماده به‌همراه عدد ۲(N01) آمده که بیانگر تحویل دو رأس میش است که در ابتدای سند با M157 مشخص شده است. این ثبت مستقل نشان می‌دهد که هر پرداخت خراج، حتی اگر از افراد متفاوت باشد، به‌طور جداگانه و با ذکر هویت دقیق پرداخت‌کننده و مقدار کالای تحویلی ضبط می‌شده تا امکان رهگیری و حسابرسی کامل در چارچوب نظام خراج‌گیری شوش فراهم باشد. مدخل چهارم با ترکیب زنجیرهٔ اسمی (M145~d M103~3 M145~a M097~h M004 M218)، (

پس از آن، نشانه M346 علامت تخصصی برای میش (N01) ۲ آمده که بیانگر تحویل دو رأس میش ماده به نهاد (M157) است. ضبط دقیق این اطلاعات، بیانگر تضمین شفافیت در نظام خراج‌گیری است. مدخل پنجم با زنجیره اسمی (M096 M066 M146 M103~3 M009)، ()  آغاز می‌شود که معرف یک فرد یا خانوار مستقل در بافت اجتماعی شوش است. پس از آن، نشانه M346 و عدد (N01) ۲ ثبت شده است. مدخل ششم با ترکیب اسمی (M320 M048~c M387 M103~3)، ()  آغاز می‌شود که احتمالاً به یک شخص به فهرست پرداخت‌کنندگان اشاره دارد. این فرد یا واحد نیز دو رأس میش تحویل داده است. مدخل هفتم با نشانه واحد M209~d، ()  شروع می‌شود و سپس M346 همراه با یک (N01) آمده که بیانگر تحویل یک رأس میش است. مدخل هشتم با ترکیب زنجیره اسمی (M038~e M218#? M124M325~e #?)، ()  آغاز می‌شود که نام یک شخص یا واحد خانوار در سیستم آغازایلامی است؛ سپس نشانه M346 و یک (N01) آمده که نشان‌دهنده تحویل یک رأس میش ماده به نهاد مرکزی (M157) است. این تنوع در هویت پرداخت‌کنندگان و مقیاس پرداخت‌ها نشان می‌دهد که با مجموعه‌ای از واحدهای مستقل روبه‌رو هستیم که در چارچوب یک منطق مشترک پرداخت، به یک گره شبکه‌ای خاص متصل شده‌اند. هیچ نشانه‌ای از تجمع پیشینی یا ادغام پرداخت‌ها در سطح محلی دیده نمی‌شود؛ بلکه هر پرداخت به‌طور مستقل ثبت شده و سپس در سطح لوح کلیت می‌یابد. این ویژگی، با الگوی اقتصاد ماژولار سازگار است که در آن، واحدها استقلال عملی دارند، اما در مقاطع خاص به شبکه‌ای فراگیرتر متصل می‌شوند. پشت لوح، با نشانه M346 و ترکیب عددی (N14) ۱ و (N01) ۳ به مجموع نهایی ۱۳ رأس میش اشاره می‌کند. این جمع‌بندی، نقش یک تسویه حساب نهایی را ایفا می‌کند و نشان می‌دهد که هدف متن، نه اعمال فشار برای اخذ پرداخت، بلکه تثبیت و مستندسازی نتیجه یک فرآیند چند کنشگره بوده است. هم‌خوانی دقیق میان داده‌های روی و پشت لوح، حاکی از وجود یک سازوکار حسابداری منسجم است؛ اما این انسجام را می‌توان محصول نیازهای تنظیم شبکه‌ای دانست، نه الزاماً پیامد وجود یک دستگاه دولتی متمرکز. در ردیف پایانی پشت

لوح، ترکیب M131~e M001 () ثبت شده است که احتمالاً به نشانهٔ کاتب، مهر بایگانی یا وضعیت ثبت نهایی سند اشاره دارد. درج چنین نشانه‌ای، مؤید رسمیت فرآیند ثبت است؛ اما این رسمیت را می‌توان در چارچوب یک بوروکراسی سیال و موقعیتی تفسیر کرد؛ بوروکراسی که برای تثبیت روابط، تضمین حافظهٔ نهادی، و امکان بازبینی تعاملات اقتصادی شکل گرفته است. در مجموع، این گل‌نشته نمونه‌ای روشن از پرداخت خراج در قالب یک اقتصاد شبکه‌ای است؛ اقتصادی که در آن پرداخت‌ها نه الزاماً مالیات دولتی، بلکه اشکالی از مشارکت، تعهد شبکه‌ای یا تنظیم دسترسی به کانون‌های اقتصادی بوده‌اند.



تصویر ۲: گل‌نشتهٔ MDP 06: 353: سامان‌دهی پرداخت‌های دامی از طریق تمرکز موقعیتی شبکه (عکس

برگرفته از: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de>).

مقایسهٔ دو گل‌نشتهٔ MDP 26: 118 و MDP 06: 353 نشان می‌دهد که با وجود تفاوت در نوع کالای پرداختی، محصولات کشاورزی در برابر دام زنده، هر دو متن از منطبق ثبت و حسابداری مشترکی پیروی می‌کنند که با الگوی اقتصاد سیال و ماژولار شوش آغازیلامی

همخوانی دارد. در هر دو لوح، پرداخت‌ها به صورت خانوارهای بزرگ در خراج کشاورزی و فردبه‌فرد و به صورت خُرد در متن خراج دام زنده و براساس واحدهای اجتماعی متمایز ثبت شده‌اند و این خود نشان می‌دهد که کنش اقتصادی در سطح ماژول‌های مستقل سامان می‌یافته است. تفاوت اصلی آنجاست که در MDP 26: 118، ماهیت فصلی و ذخیره‌پذیر محصولات کشاورزی، به ثبت‌های حجمی پیچیده‌تر و محاسبات چندسطحی منجر شده و تأکید متن بر توازن حسابداری و تسویه نهایی است؛ در حالی که در MDP 06: 353، به دلیل ماهیت غیرقابل ذخیره طولانی مدت دام زنده، ثبت‌ها ساده‌تر، اما به مراتب شخص محورترند و هر پرداخت دامی به صورت یک کنش مستقل و غیرقابل ادغام اولیه ضبط شده است؛ با این حال، هر دو متن در نهایت به یک جمع‌بندی نهایی می‌رسند که نه نشانه تمرکز نهادی، بلکه گواهی بر ضرورت تسویه و تثبیت تعهدات در سطح شبکه است؛ بدین ترتیب، تفاوت‌های کشاورزی و دامی نه به دو منطق اقتصادی متفاوت، بلکه به دو شیوه عملیاتی درون یک نظام مشترک اشاره دارند؛ نظامی که در آن، انواع مختلف مازاد، چه غله‌ای و چه دامی، از طریق سازوکارهای ثبت موقعیتی، به طور موقت حول گره‌های مرکزی گرد می‌آیند تا استمرار همکاری، دسترسی متقابل و انسجام شبکه‌ای تضمین شود. این هم‌پوشانی ساختاری میان پرداخت‌های کشاورزی و دامی نشان می‌دهد که تفاوت‌های کالایی در متون آغازایلامی را باید نه به مثابه شواهدی از سطوح متفاوت کنترل نهادی، بلکه به عنوان تنوع‌های عملیاتی درون یک منطق مشترک اقتصاد سیال و شبکه‌ای تلقی کرد؛ نتیجه‌ای که در بخش پایانی این جستار مبنای بازتفسیر جایگاه شوش به عنوان یک گره تنظیم‌کننده خواهد بود.

نتیجه‌گیری

این جستار با بازاندیشی انتقادی در خوانش‌های دولت‌محور از ساختار اقتصادی شوش در دوره آغازایلامی، نشان داد که شواهد موجود، اعم از داده‌های اپیگرافیک، الگوهای حسابداری ضرورتاً مؤید وجود یک نظام اقتصادی متمرکز با ویژگی‌های دولت‌شهر کلاسیک نیستند. در برابر این تفسیر سنتی، این پژوهش چارچوب تحلیلی جایگزینی را پیشنهاد کرد که اقتصاد شوش را نه به عنوان بازتاب یک دستگاه نهادی فراگیر، بلکه به مثابه پیکربندی سیال، شبکه‌ای و ماژولار فهم می‌کند؛ پیکربندی که در آن کنش‌های اقتصادی مستقل، در مقاطع خاص و از

طریق سازوکارهای ثبت و تسویه، حول گره‌هایی مرکزی، اما غیرهمگن همگرا می‌شوند. در بخش نظری، با اتکا به مفهوم «درهم‌تنیدگی» اقتصادی نزد پولانی و تفکیک میان بازار نهادمند و بازار موقعیتی، نشان‌داده شد که نبود شواهدی از بازارهای دائمی یا زیرساخت‌های نهادی پایدار، لزوماً به معنای فقدان منطق مبادله یا تنظیم اقتصادی نیست. برعکس، مفهوم بازار موقعیتی امکان فهم الگوهایی از تعامل اقتصادی را فراهم می‌آورد که در آن‌ها، مبادله و توزیع در قالب رخدادهای موقتی و وابسته به هم زمانی جریان‌ها شکل می‌گیرد. این دیدگاه، زمینهٔ نظری لازم برای بازتفسیر داده‌های آغازیلامی را فراهم می‌کند؛ داده‌هایی که پیش‌تر صرفاً از دریچهٔ تمرکز نهادی و اقتدار سیاسی خوانده شده بودند.

تحلیل تفصیلی دو گل‌نشتهٔ MDP 26: 118 و MDP 06: 353 نقش محوری متون حسابداری را در این بازخوانی نشان‌داد. بازنویسی دقیق این متون و بررسی ساختار درونی آن‌ها آشکار ساخت که ثبت پرداخت‌ها به صورت خانوار و فردبه‌فرد، ماژولار و مبتنی بر تسویه‌های نهایی انجام می‌شود؛ در متن اول، پیچیدگی محاسباتی ناشی از ماهیت ذخیره‌پذیر و فصلی محصولات کشاورزی به ثبت‌های چندسطحی و توازن‌های دقیق حسابداری انجامیده است؛ حال آن‌که در متن دوم، ماهیت دام زنده موجب ثبت‌های ساده‌تر، اما شخص‌محورتر شده است؛ با این‌همه، هر دو متن از منطق مشترکی پیروی می‌کنند که در آن، تمرکز ثبت به منزلهٔ تمرکز قدرت نهادی نیست، بلکه ابزاری برای تثبیت تعهدات، حافظهٔ اقتصادی و استمرار تعاملات شبکه‌ای به‌شمار می‌آید. مقایسهٔ تطبیقی این دو مورد نشان‌داد که تمایزهای کالایی (کشاورزی در برابر دامی) به دو نظام اقتصادی مجزا دلالت ندارند، بلکه تفاوت‌هایی عملیاتی درون یک ساختار واحد را بازتاب می‌دهند. چنین ساختاری به واحدهای اقتصادی اجازه می‌داده است تا استقلال نسبی خود را حفظ کنند، درحالی‌که هم‌چنان از طریق گره‌های مرکزی، مانند واحدهای مشخص‌شده با نشانه‌هایی چون M157، به شبکه‌ای گسترده‌تر متصل باشند. این الگو، به‌ویژه با جوامعی سازگار است که در آن‌ها تحرک، تنوع معیشتی و فقدان تمرکز مکانی پایدار، نیازمند سازوکارهای هماهنگی منعطف، اما دقیق بوده است؛ بر این اساس، مدل «اقتصاد سیال و ماژولار» که در این پژوهش طرح شد، شوش آغازیلامی را نه به‌عنوان مرکز یک قلمرو دولت محور، بلکه به مثابه یکی از گره‌های اصلی در شبکه‌ای چند مرکزی از جریان‌های انسانی، کالایی و اطلاعاتی بازمی‌شناساند. تمرکز مشاهده شده در داده‌ها، تمرکزی

کارکردی و مقطعی است که از دل نیاز به تنظیم، تسویه و مستندسازی تعاملات برمی‌خیزد، نه از اعمال اقتدار سیاسی متمرکز. در این معنا، شوش بیش از آن که «مرکز فرمان‌دهی» باشد، «محل هم‌گذاری و هم‌زمانی» جریان‌هاست؛ درنهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که خوانش دولت‌محور از داده‌های آغازایلامی، بیش از آن که از خود شواهد ناشی شده باشد، حاصل فرافکنی الگوهای تاریخی متأخر بر جوامعی پیچیده، اما متفاوت است. اتخاذ رویکردی شبکه‌ای و مبتنی بر اقتصاد سیال، نه تنها امکان تفسیر منسجم‌تر داده‌های نوشتاری و باستان‌شناختی شوش را فراهم می‌آورد، بلکه افق‌های تازه‌ای برای مطالعه شکل‌گیری نظام‌های اقتصادی پیچیده در جوامع پیش‌حکومتی می‌گشاید. بدین‌سان، شوش آغازایلامی را می‌توان به درستی به‌عنوان آزمایشگاهی تاریخی در نظر گرفت که در آن، اشکال بدیل سازمان اقتصادی پیش از تبلور حکومت‌های متمرکز به‌روشنی قابل مشاهده‌اند.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران ناشناس نشریه صمیمانه قدردانی می‌کنند که با بررسی دقیق، نقدهای سنجیده و ارائه پیشنهادها علمی سودمند، به بهبود ساختار و غنای محتوایی این مقاله کمک شایانی کردند. مسئولیت هرگونه نقص، کاستی یا برداشت نادرست احتمالی در متن، صرفاً برعهده نویسندگان است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با موضوع پژوهش، داده‌های مورد استفاده و نتایج ارائه شده در این مقاله، هیچ‌گونه تعارض منافع آشکار یا پنهانی وجود ندارد. کلیه مراحل پژوهش، از گردآوری و تحلیل داده‌ها تا تدوین و نگارش نهایی متن، به‌صورت مستقل و بدون تأثیرپذیری از منافع فردی، نهادی یا مالی انجام شده است. بدیهی است در صورت بروز هرگونه رابطه یا وابستگی که بتواند بر تفسیر یا نتایج پژوهش اثرگذار باشد، نویسندگان ملزم به اعلام شفاف آن خواهند بود.

منابع

- اعتمادی‌فر، دنیا، (۱۴۰۴). «ساختار نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شوش در نیمهٔ دوم هزارهٔ چهارم: پژوهشی بر پایهٔ گل‌نشته‌های آغازیلامی». رسالهٔ دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات به راهنمایی: روح‌اله یوسفی‌زشک (منتشر نشده).
- افشاری، حسن، (۱۳۹۸). «بررسی تحلیلی اندیشه‌نگاره‌های اسمی در خط آغازیلامی». پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه تهران (منتشر نشده).
- یزدانی، سحر، و یوسفی‌زشک، روح‌اله، (۱۳۹۹). «خراج یا مالیات؛ شواهدی جدید از ساختار اقتصاد سیاسی ایران در دورهٔ آغازیلامی بر اساس بازخوانی گل‌نشتهٔ آغازیلامی TY.11 تپه یحیی موجود در موزه ملی ایران». *دوفصلنامهٔ موزه ملی ایران*، (۱): ۹۲-۸۳.
- <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.14754147>
- یوسفی‌زشک، روح‌اله، (۱۳۸۹). «پیدا/یش نهادهای پیش‌حکومتی در فلات مرکزی ایران: خان‌سالارهای آغازیلامی در تپه سفالین پیشوا». رسالهٔ دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه تهران (منتشر نشده).
- یوسفی‌زشک، روح‌اله؛ بیک‌محمدی، خلیل‌الله؛ و باقی‌زاده، سعید، (۱۴۰۵). «روستا‌های کوهستانی، بازار محور و اقتصاد سیال: بازخوانی ماهیت اقتصادی دورهٔ آغازیلامی با تکیه بر قیاس مردم‌نگارانه». *مطالعات جغرافیایی مناطق کوهستانی*، (در دست انتشار).

- Adams, R. M., (1966). *The evolution of urban society: Early Mesopotamia and prehispanic Mexico*. Aldine.
- Baghizadeh, S. & Yousefi Zoshk, R., (2024). *Power, identity, and human landscapes of highland–lowland interactions in the Proto-Elamite Period* [Presentation slides]. DFG Priority Programme SPP 2176: The Iranian Highlands: Resilience and Integration of Premodern Societies.
- Baldwin, C. Y. & Clark, K. B., (2000). *The Power of Modularity*. MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/2366.001.0001>
- Born L., Kelley K., Willis Monroe M. et Sarkar A. (2021) Compositionality of Complex Graphemes in the Undeciphered Proto-Elamite Script using Image and Text Embedding Models, in : C. Zong, F. Xia, W. Li et R. Navigli (éds), *Findings of the Association for Computational Linguistics, ACL-IJCNLP 2021* [réf. du 8 mars 2022]. Disponible sur : <https://aclanthology.org/2021.findings-acl.362/>.
- Callon, M., (1998). *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell.
- Carter E. (1980) Excavations in Ville Royale I at Susa : the Third Millennium B.C. Occupation, *Cahier de la Délégation Archéologique Française en Iran 11*, 11-134.
- Cuneiform Digital Library Initiative. (n.d.). *CDLI: Cuneiform Digital Library Initiative*. Retrieved from: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de>
- Dahl, J. L., (2002). "Proto-Elamite sign frequencies". *Cuneiform Digital Library Bulletin*, (1)
- Dahl J. (2005b) Complex Graphemes in Proto-Elamite. *Cuneiform Digital Library Journal*, 1-15 [réf. du 8 mars 2022]. Disponible sur: <https://cdli-dev.mpiwg-berlin.mpg.de/articles/cdlj/318>.

- Dahl, J. L., (2009). "Early writing in Iran: A reappraisal". *Iran*, 47: 23–31.
<https://doi.org/10.1080/05786967.2009.11864757>
- Dahl, J. L., (2012). "The marks of early writing". *Iran*, 50: 1–11.
<https://doi.org/10.1080/05786967.2012.11834709>
- Dahl, J.L., L.F. Hawkins & K. Kelley (2018). Labor administration in proto-Elamite Iran. In A. Garcia-Ventura (ed.) What's in a name? Terminology related to the Work Force and Job Categories in the Ancient Near East. (Alter Orient und Altes Testament Band 440). 15–44.
- Dahl J., Petrie C. et Potts D.T. (2013) Chronological parameters of the earliest writing system in Iran, in: C. Petrie (éd), *Ancient Iran & its Neighbours. Local Development and Long-Range Interactions in the Fourth Millennium BC*, Oxford, Oxbow Books, 353-378.
- Dalton, G., (1961). *Economic theory and primitive society*. American Anthropologist.
- Damerow, P., (1999). *The origins of writing as a problem of historical epistemology* [Invited lecture]. The Multiple Origins of Writing: Image, Symbol, and Script, University of Pennsylvania, Center for Ancient Studies, Philadelphia, PA, United States.
- Damerow P. (2006) .The origins of writing as a problem of historical epistemology,
Cuneiform Digital Library Journal [réf. du 8 mars 2022]. Disponible sur:
http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006_001.pdf.0
- De Miroschedji, P., (1981a). "Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975–1977) I: Niveaux élamites". *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 12: 6–136.
- De Morgan, J. (1900). *Recherches archéologiques*. Mémoires de la Délégation en Perse I. Paris.
- Dittmann, R., (1986). "Seals, sealings and tablets: Remarks on the changing pattern of administrative control from the late Uruk to the Proto-Elamite period at Susa". In: U. Finkbeiner & W. Röllig (Eds.), *Gamdat Nasr period or regional style?* (pp. 332–366). Ludwig Reichert Verlag.
- Englund, R. K., (1996). "The Proto-Elamite script". In: P. T. Daniels & W. Bright (Eds.), *The world's writing systems* (pp. 160–164). Oxford University Press.
- Englund, R. K., (1998). "Texts from the Late Uruk period". In: P. Attinger & M. Wäfler (Eds.), *Späturuk-Zeit und frühdynastische Zeit* (pp. 15–233). Academic Press.
- Englund, R. K., (2001). "Grain accounting practices in proto-cuneiform Mesopotamia". *Mathematics in the archaeological and historical sciences*: 197-237.
- Englund, R. K., (2004a). "Proto-cuneiform account-books and journals". In: M. Hudson & C. Wunsch (Eds.), *Creating economic order: Record-keeping, standardization and the development of accounting in the Ancient Near East* (pp. 23–46). CDL Press.
- Hann, C. & Hart, K., (2011). *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Jacobsen, T., (1984). "Early political development in Mesopotamia". In: J. Renger (Ed.), *Toward an image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture* (pp. 132–156). Harvard University Press. https://doi.org/10.1163/9789004384477_009
- Kelley, K., (2018). *Gender, Age, and Labour Organization in the Earliest Texts from Mesopotamia and Iran (c. 3300-2900 BC)*. Doctoral dissertation, University of Oxford.
- Kelley, K., (2024). "Images hidden in script: The invention of writing in ancient Iran". In: S. Ferrara, M. Cartolano, & L. Ottaviano (Eds.), *Talking images: The interface between drawing and writing* (pp. 71–94). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781032712970>
- Khazanov, A. M., (1994). *Nomads and the outside world* (2nd ed.). University of Wisconsin Press.

- Le Brun, A., (2019). "Susa at the turn of the 4th and 3rd millennia". In: J.-W. Mayer, E. Vila, M. Mashkour, M. Casanova, & R. Vallat (Eds.), *The Iranian Plateau in the Bronze Age: Development of urbanisation, production and trade* (pp. 101–107). Maison de l'Orient et de la Méditerranée. <https://doi.org/10.4000/books.momeditions.8026>
- Nissen, H. J., Damerow, P. & Englund, R. K., (1993). *Archaic bookkeeping: Early writing and techniques of economic administration in the ancient Near East*. University of Chicago Press.
- Paladre, C., (2022). *Les sceaux-cylindres proto-élamites: Productions d'un phénomène revisité*. Unpublished doctoral dissertation, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Pittman, H., (1997). *The administrative function of glyptic art in Proto-Elamite Iran: A survey of the evidence*. Res Orientalis.
- Polanyi, K., (1957). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press, Original work published 1944.
- Potts D. T., (2016). *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*. 2nd revised edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- Powell, W. W., (1990). *Neither Market nor Hierarchy: Network Forms of Organization*. Research in Organizational Behavior.
- Scheil, V., (1900). *Textes élamites-sémitiques (première série)*. Mémoires de la Délégation en Perse, Vol. 2, Paris.
- Scheil, V., (1905). *Documents en écriture proto-élamite* (MDP 6). Leroux.
- Smith, M. E., (2021). *Urban life in the distant past*. Cambridge University Press.
- Steve, M.-J. & Gasche, H., (1971). *L'Acropole de Suse: Nouvelles fouilles* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran, Mission de Susiane 46). Paul Geuthner. <https://doi.org/10.1163/9789004659193>
- Wilkinson, T. J., (2000). "Regional approaches to Mesopotamian archaeology: The contribution of archaeological surveys". *Journal of Archaeological Research*, 8(3): 219-267. <https://doi.org/10.1023/A:1009487620969>
- Yousefi Zoshk, R., Afshari Salaki, H. & Etamadifar, D., (2024). "The agricultural system during the Proto-Elamite period at Susa: An analysis of Proto-Elamite tablets housed in the National Museum of Iran (MDP 26)". *Journal of the National Museum of Iran*, 3(1): e721176. <https://doi.org/10.22034/jinm.2025.2053185.1100>
- Yousefi Zoshk, R., Afshari Salaki, H. & Etamadifar, D., (2025). "Bridging the Gap: Godin Tepe and the Origins of Proto-Elamite Communities". *Journal of Archaeological Studies*, 17(2): 97-125. <https://doi.org/10.22059/jarcs.2025.392835.143343>

When Tribute Payments Are Not Evidence of State; Proto-Elamite Susa and the Logic of Payment in a Decentralized Economy

Rouhollah Yousefi Zoshk¹, Khalil-Ollah Beik-Mohammadi², Donya Etemadifar³

Abstract

Proto-Elamite tablets from Susa are often interpreted as evidence of a centralized, state-oriented administrative system. Focusing on tablets that record tribute payments, this study questions whether the apparent concentration in recording practices necessarily indicates a centralized bureaucracy and formal tributary extraction, or whether it instead reflects mechanisms of economic regulation within a pre-state, network-based framework. The study examines the logic governing the registration of payments and asks whether differences in recorded commodities correspond to distinct economic logics or merely to variations in accounting procedures. Methodologically, it presents a detailed contextual and content-based analysis of two tablets from Susa (MDP 26:118 and MDP 06:353), including the re-examination of signs, numerical units, headings, and accounting structures, as well as a comparison between storable agricultural products and non-storable livestock payments. Adopting a structural-comparative approach and moving beyond state-centric assumptions, the analysis shows that both tablets operate through a modular, individual-based logic of registration. The observed concentration reflects standardized procedures of recording, calculation, and verification rather than institutional or political centralization. Differences between cereal and livestock accounts derive from operational accounting needs, not from fundamentally distinct economic systems. These findings suggest that Proto-Elamite Susa functioned within a fluid, network-based economy composed of relatively autonomous units linked through temporary recording practices rather than a centralized state apparatus.

Keywords: Pre-state Society; Fluid and modular economy; Tribute payments; Economic networks

1 Associated Professor, Department of Archeology, Faculty of Literature and Human Science, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin, Iran

2 Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Responsible Authro). k.beikmohammadi@umz.ac.ir

3 Ph.D. in Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Human Science, Science and Research Branch, Islamic Azad university, Tehran, Iran.

**“This Treasure Has a Spell”:
An Anthropological Study of Treasure Beliefs in Mazandaran**

Amir Hashemi Moghaddam¹, Narrges Darvishi², Sara Ashrafinia³, Hananeh Savarsofla⁴

Abstract

Belief in the existence of hidden treasure—commonly understood as valuable objects such as gold or jewelry buried or concealed in the past—is widespread across cultures, though its forms and meanings vary by context. In Mazandaran, northern Iran, such beliefs are particularly prevalent. The region’s dense concentration of historical sites and sacred places, including shrines of saints, contributes to the perception of these locations as likely repositories of hidden treasure, a belief that can pose risks to tangible cultural heritage through unauthorized excavation.

A significant dimension of treasure beliefs in Mazandaran involves supernatural elements, including the protection of treasure by jinn, spirits, snakes, or talismans, as well as the necessity of prayers or magical rituals to access it. Drawing on Marcel Mauss’s theories on the nature and social functions of magic, this study conceptualizes these beliefs within a broader framework of magical thinking and examines how they reflect and shape aspects of local social life.

The research is based on semi-structured, in-depth interviews with twenty-five individuals from Mazandaran who hold beliefs in the existence of treasure. Participants were selected from diverse geographical areas across the province, ranging from Kiasar and Sari in the east to Motel Ghoo in the west, and included men and women aged between twenty-one and seventy-one. The findings indicate that supernatural explanations surrounding treasure not only serve to rationalize repeated failures and losses experienced by treasure seekers, but also function paradoxically as protective mechanisms. From the perspective of believers, magical forces are activated in situations such as hiding the location of the treasure, moving treasure before the diggers reach it, harming the diggers when they discover the treasure, and ultimately being a bad omen if the treasure is extracted and used.

Keywords: treasure beliefs; magic; Mazandaran; unauthorized excavation; supernatural protection; Marcel Mauss

1 Assistant Professor in Anthropology, Faculty of Cultural Heritage, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Responsible author) moghaddames@umz.ac.ir

2 Bachelor in Anthropology, Faculty of Cultural Heritage, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. narrges.darvishi@gmail.com

3 Bachelor in Anthropology, Faculty of Cultural Heritage, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. saraashrafi1881@gmail.com

4 Bachelor in Anthropology, Faculty of Cultural Heritage, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. hananeh.savarsofla@gmail.com

Assessing the Socio-Cultural Impacts of Pedestrianization Projects on Urban Experience (Case Study: Taleghani Pedestrian Street in Ilam City)

Mansour Mansouri Moghadam¹, Taravat Gouhari²

Abstract

In recent years, pedestrianization has emerged as an innovative approach in urban space planning, aiming to enhance quality of life and strengthen citizens' social presence. This study assesses the socio-cultural impacts of the pedestrianization of Taleghani Street in Ilam on citizens' urban spatial experience. Using an ethnographic and qualitative field approach—including participant observation, semi-structured interviews, and documentation of lived narratives—the research explores the transformations in citizens' experiences before and after the pedestrian project.

Findings reveal that prior to pedestrianization, Taleghani Street functioned primarily as a vehicle-oriented passageway, where people's presence was limited to quick transit and brief shopping. The lack of collective spaces, congestion, and poor amenities contributed to a negative spatial experience. Following the project, the street has become a lively, interaction-centered, and sensory environment. Features such as paving, lighting, cafés, benches, and aesthetic enhancements have increased social interaction, prolonged public presence, and strengthened the sense of place attachment. However, variations in spatial experience among different groups—such as the elderly and low-income residents—reflect ongoing inequalities in spatial accessibility. Furthermore, tensions among motorcyclists, street vendors, and pedestrians, as well as between spatial modernity and local culture, persist as key challenges.

Overall, the study concludes that pedestrianization has improved urban experience and social belonging, yet its full success depends on cultural management, regulation of informal activities, enhancement of amenities, and responsiveness to diverse social groups. Taleghani Street thus exemplifies an urban space in transition—balancing between local life-worlds and the modern logic of urban design.

Keywords: Pedestrianization, Social Impact Assessment, Urban Spatial Experience, Ethnography, Sense of Belonging

1 Assistant Professor, Department of Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Responsible Authro). m.mansouri@umz.ac.ir

2 Master's Student in Sociology, Faculty of Humanities, University of Ilam, Ilam, Iran. trawtgwhry@gmail.com

The Impact of Physical Attributes of Early High-Rise Housing Complexes in Tehran on the Lifestyle Patterns of Their Residents

Sahar Lori Alikhani¹, Shervin Mirshahzadeh²

Abstract

In recent decades, population growth, limited urban land, and rising housing prices have contributed to the expansion of high-rise residential development in major metropolises. In Tehran, this trend has intensified due to urban sprawl and density-selling policies. The present study aims to examine the impact of the earliest high-rise residential complexes on the transformation of residents' lifestyles in Tehran. It employs a descriptive-analytical historical approach and is categorized as an applied research study. The case studies include residential complexes built during the initial decades of high-rise development in Tehran, selected through the snowball sampling method. Data collection was conducted through documentary studies, field observations, and spatial-morphological analysis. The results indicate that the spatial organization of these complexes — including the design of shared spaces, service and recreational facilities — has introduced new patterns of urban living, transforming concepts such as privacy, neighborly interaction, and place identity within the residents' social fabric. The study concludes that Tehran's first high-rise residential complexes, beyond merely altering architectural form, served as catalysts for cultural, social, and spatial shifts in urban lifestyles and modes of habitation.

Keywords: High-rise housing, lifestyle, Tehran, housing, Residential Complexes

1 Department of Architecture and Urban Planning, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. sahar.lorialikhani@iau.ir

2 Department of Architecture and Urban Planning, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Responsible author). she.mirshahzadeh@iau.ac.ir

The Transformation of Literary Patronage Systems in Iran and the Contest between Classical and Modern Poetics

Alireza Moradi¹

Abstract

This study, focusing on a historical and institutional analysis of literary patronage systems in Iran, seeks to elucidate the mechanisms that have shaped and consolidated both classical and modern Persian poetics. The central research question concerns how networks of patrons -including the state, universities, the press, political parties, and international institutions -have directed the course of Persian literary transformation over the past century, and what factors have determined the dominance or marginalization of different literary movements. The study aims to reveal the relationship between institutional support and the formation of competing poetics, demonstrating that the evolution of modern poetry and fiction is not merely the result of individual creativity but rather the product of complex interactions among social, cultural, and ideological forces.

Grounded in André Lefevere's theoretical framework, the research employs an institutional reading of literary rewritings and historical reflections. Data were gathered from analyses of literary texts, journals, literary histories, critical essays, and cultural policy documents, and examined through a comparative study spanning from the Qajar era to the post-revolutionary period. The findings indicate that official patronage systems in various periods, through budgetary allocations, publishing regulations, and censorship mechanisms, have continually reproduced cultural legitimacy models favoring classical poetics. Conversely, independent journals, the Tudeh Party, intellectual circles, the Writers' Association, and diasporic networks emerged as alternative patrons, supporting Nimaic poetry (so-called New Poem, attributed to Nima Yooshij), modern realist fiction, and a socially committed, often left-oriented, critical literature—thus fostering the rise of a distinctly modern Persian poetics.

Keywords: Modern Persian poetics; literary patronage systems; André Lefevere; cultural policy

¹ Assistant professor, Department of Cultural Studies, Institute for Cultural and Social Studies, Tehran, Iran. ali298@gmail.com

University as a Window for Social Participation: A Study of Female Students at Ilam University

Khadijeh Keshavarz¹

Abstract

This qualitative study examines the goals, motivations, and lived experiences of female students at Ilam University through semi-structured interviews with seventeen participants. The data were analyzed using thematic analysis. The findings indicate that entering university is perceived by most participants as a “certain and obvious” stage of life. Beyond its educational function, the university serves additional roles, including the acquisition of social prestige, the experience of individual independence, identity formation, and the enhancement of self-confidence. However, structural constraints in the labor market and the widespread unemployment of educated women render future career prospects uncertain and, for many students, discouraging.

For many participants, the university functions as a “window for social participation” and the expansion of interpersonal relationships. Experiences within dormitory life and involvement in student organizations have contributed significantly to both individual and social development. At the same time, the university, as a mixed-gender space, offers many female students their first sustained interactions with the opposite sex. This experience, however, is shaped by official gender segregation policies and conservative social norms, which generate pressures, restrictions, and the reproduction of gender stereotypes.

Overall, despite these constraints, the university emerges as a significant platform for the redefinition of female gender roles and identities. Simultaneously, it exposes the persistent tension between the university’s emancipatory potential and its role in reproducing mechanisms of gender inequality.

Keywords: female students; Ilam University; social participation; student organizations; gender relations

¹ Assistant Professor of Sociology in the Department of Women s Studies, Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran keshavarz@iscs.ac.ir

Ethnic Bodies in the Arena of Competition: An Anthropological Inquiry into the Symbolic Boundaries of Identity among Turkmens, Mazandarani, and Gilak

Somayeh Karimi¹

Abstract

In contemporary Iran, sport functions as a socio-symbolic field where ethnic identities are constructed and redefined through embodiment and fan culture. This study offers an anthropological analysis of how symbolic boundaries of identity are drawn and maintained among three ethnic groups in Northern Iran: the Turkmens, Mazandarani, and Gilaks. Adopting an interpretive-descriptive approach, the research utilizes multi-sited ethnography rooted in participant observation, in-depth interviews, and a semiotic analysis of the symbolic meanings embedded in sporting events. The theoretical framework builds upon Fredrik Barth's concept of ethnic boundaries, Marcel Mauss's "techniques of the body," and the theory of symbolic performance.

The findings reveal that specific athletic traditions—volleyball and equestrianism among the Turkmens, wrestling in Mazandaran, and football in Gilan—function as "symbolic repertoires" that facilitate public displays of ethnic belonging and the symbolic differentiation between "us" and "the other." These bodily and ritualized actions channel ethnic differences away from violent confrontation toward regulated, meaningful competition, providing "thick descriptions" of identity. The study concludes that the sporting field in Northern Iran plays a pivotal role in the symbolic management of ethnic diversity. By transforming potential tensions into controlled rivalries, it fosters an environment of coexistence and tolerance, ultimately facilitating the integration of ethnic identities within a broader national framework.

Keywords: Ethnicity, Anthropology of Sport, Identity Boundaries, Embodiment, Northern Iran.

¹ Assistant Professor of Anthropology, Department of Social Sciences, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. s.karimi@ihcs.ac.ir

The Rhythm of the Bazaar: An Ethnographic Study of the Socio-Spatial Rhythms of the Shahzadeh Fazel Bazaar in Yazd

Fariba Seddighi¹, Seyyed Matin Parsaeyan²

Abstract

Traditional markets in Iran have mostly been studied as spaces that are purely economic, physical, or historical, while the everyday rhythms and the pulse of life flowing through these markets have received less attention in research. This study aims to achieve an in-depth understanding of the rhythms of the Shahzadeh Fazel traditional market in Yazd, using an ethnographic approach. To gain direct insights, data were collected over four months of continuous and immersive presence in the field through participant observation and in-depth interviews. Data analysis followed James Spradley's systematic method, employing domain analysis, taxonomic analysis, and componential analysis to reveal underlying layers of meaning. To interpret the findings, Bourdieu's concept of field and Lefebvre's notion of spatial rhythms were employed.

According to the results, the rhythm of Shahzadeh Fazel market emerges from the complex interplay and synchronization of bodily rhythms, movement patterns, spatial structure, sensory perceptions, temporal cycles, language use, diversity of actors, social relations, and echoes of the past. These rhythms not only regulate the patterns of movement and timing within the market but also contribute to its continuous reproduction as a dynamic social space and a field of everyday interactions. A wide range of actors including shopkeepers, customers, tourists, guild inspectors, and traffic controller shape the market's rhythm through their varied habitus.

Keywords: traditional bazaar, socio-spatial rhythms, ethnography, everyday life, Yazd

1 Assistant Professor of Anthropology, Department of Anthropology-Demography. Faculty of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran (Responsible Authro). seddighi.fariba@yazd.ac.ir

2 Bachelor's degree student in Anthropology, Yazd University, Yazd, Iran. matinparsaaa3@gmail.com

Meaning, Sign and Survival in the Forest: Applying Eduardo Cohen's Approach to the Ecology of Hyrcanian Forests: A Multispecies Ethnographic Study of the Baliran Forest, Amol

Seyed Ghasem Hasani¹

Abstract

This article examines the complex interactions between humans and nonhuman species in Iran's forest ecosystems through an interspecies approach. Moving beyond a strictly anthropocentric perspective, it conceptualizes the forest as a dynamic network of agencies shaped by reciprocal relations among humans, plants, animals, and fungi. Rather than treating the forest as a passive reservoir of resources, the study foregrounds its role as an active system of communication, meaning-making, and co-production.

The research draws on long-term ethnographic fieldwork, semi-structured interviews with local communities possessing extensive indigenous ecological knowledge, and close observation of multispecies interactions within forest environments. These observations encompass not only visible practices such as hunting, foraging, and animal behavior, but also semiotic processes, including chemical signaling among plants and fungi, structural transformations in vegetation, and patterned animal responses to environmental change.

The findings demonstrate that forests continuously generate and exchange biosemiotic signals—such as fungal scents, plant stress responses, and animal movements—that regulate ecological processes and sustain multispecies life. For local human communities, these signs carry practical and symbolic significance. Over generations, inhabitants have learned to interpret and respond to them, integrating this knowledge into livelihood strategies, healing practices, and forms of sustainable forest management.

The article concludes by arguing that adopting an interspecies perspective is essential for rethinking conservation and management policies in Iran's forest ecosystems. Recognizing nonhuman agency and semiotic participation enables a shift away from top-down, technocratic models toward participatory, community-based approaches that enhance ecological resilience and long-term sustainability.

Keywords: Interspecies relations; Multispecies ethnography; Biosemiotics; More-than-human agency; Indigenous ecological knowledge; Hyrcanian forests; Biliran.

¹ Associate Professor of Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. g.hassani@umz.ac.ir

Revolutionary Fairy Tales in Iran, the Soviet Union, China, and Cuba: An Anthropological–Comparative Study

Alireza Hassanzadeh¹

Abstract

One of the most significant cultural and intellectual configurations during Iran's second Pahlavi period was the emergence of leftist and Marxist-oriented intellectuals who systematically rewrote fairy tales. This phenomenon was not unique to Iran; comparable processes unfolded in twentieth-century Marxist contexts such as the Soviet Union, China, and Cuba, where fairy tales were reconfigured as political instruments for revolutionary pedagogy, ideological socialization, and moral instruction.

Adopting a comparative anthropological approach, this article examines revolutionary fairy-tale rewritings across these four contexts and analyzes their relationship to classical fairy-tale structures and rites of passage. The study focuses on the concept of ideological enculturation and explores how political ideology is embedded within narrative structures, symbolic oppositions, character typologies, and moral resolutions. Particular attention is devoted to the Iranian case, where writers and poets played a decisive role in shaping revolutionary consciousness in the decades preceding the 1979 Revolution.

The theoretical framework draws on Victor Turner's concept of liminality, Max Gluckman's theory of rite of rebellion, Jack Zipes's critical analyses of fairy tales and ideology, and Walter Benjamin's reflections on storytelling and collective imagination. From the perspective of fairy-tale morphology and classification, the study also employs the analytical models developed by Vladimir Propp, Stith Thompson, and Hans-Jörg Uther. Methodologically, the research applies Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis to identify shared discursive patterns as well as context-specific variations in revolutionary fairy-tale literature. Through this comparative lens, the article demonstrates how fairy tales are transformed from heteroglossic narrative forms into monologic ideological instruments in revolutionary contexts.

Keywords: Fairy tales; revolutionary rewriting; ideological enculturation; critical discourse analysis; comparative anthropology

¹ Associate Professor, Research Center of Anthropology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. Tehran, Iran. a.hasanzadeh@richt.ir

Anthropological investigation of symbols and cultural signs in the ritual foods and tables of Kerman Zoroastrians

Elham Sani¹, Fariba Mireskandari², Yaghoob Sharbatian³

Abstract

This article presents an anthropological investigation of symbols and cultural signs embedded in ritual foods and ceremonial tables among the Zoroastrian community of Kerman, understood as forms of intangible cultural heritage. The study is grounded in an interpretivist paradigm and adopts an inductive, qualitative research design. Methodologically, it combines ethnographic fieldwork with content analysis to examine both lived practices and their symbolic dimensions.

The research is based on fieldwork conducted within the Zoroastrian community of Kerman and draws on data collected through thirty-seven in-depth interviews with knowledgeable community members, participant observation, and the analysis of relevant documents. The findings reveal that Zoroastrian ritual foods are rich in symbolic meanings and cultural values. Among these meanings, the sensory dimension—particularly smell—occupies a central place. Participants emphasized that the fragrance of ritual food is not merely incidental but constitutes the primary purpose of ritual cooking. The aroma is believed to generate happiness, purity, and blessing, especially for the souls of the deceased.

Beyond their religious significance, ritual foods are also expected to be nourishing and wholesome. Moreover, the collective preparation and communal consumption of these foods during rituals and gatherings play a crucial social role. These practices reinforce social cohesion, strengthen communal bonds, and sustain a shared sense of identity within the Zoroastrian community as a religious minority. Through the lens of food, ritual, and sensory experience, the study highlights the interrelation between belief, embodiment, and social life in Zoroastrian cultural practices.

Keywords: Zoroastrianism; Ritual food; Sensory anthropology; Smell and meaning; Intangible cultural heritage; Religious minorities; Kerman

¹ PhD Student in Anthropology, Faculty of Social Sciences, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran. Iran. elhamsani62@yahoo.com

² Assistant Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran. Iran (Responsible Author) f_mireskandari@yahoo.com

³ Assistant Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran. Iran. dy_sharbatian@yahoo.com

An analysis of Zār rite and its artistic form from the religious cosmology point of view

Mehdi Aslemarz¹, Saied Zavieh², Iraj Dadashi³

Abstract

To understand healing experiences in rituals such as the Zār, it is necessary to examine the worldview of their practitioners, a task best approached through the cosmological study of healing rites. In theological and anthropological research, the human subject—its needs and, in particular, the process of healing—has been extensively addressed. By contrast, art studies have largely overlooked the relationship between healing rituals and their artistic expressions. This article addresses this gap by examining the Zār rite, a widely practiced healing ritual known under different names across a broad geographical area extending from Central Asia to Africa and Iran. Drawing on the field of religious studies, the analysis employs Mircea Eliade's perspective, which views the human being as fundamentally oriented toward the sacred and understands ritual, myth, and religion as key components in the formation of cosmological systems. Since myth and religion play a central role in shaping both cosmologies and rituals, they constitute essential analytical frameworks for this study. The research adopts a documentary and analytical methodology, reviewing a wide range of books, academic articles, and documentary materials related to the Zār rite. By integrating these interpretive approaches, the study seeks to offer a deeper understanding of the healing mechanisms and artistic forms embedded in Zār rituals.

Keywords: Zār ritual, healing rites, religious cosmology, ritual art, Mircea Eliade

1 Assistant Professor, Department of Art Research, Iran University of Art, Tehran, Iran (Responsible author); (mehdiaslemarz@yahoo.com)

2 Associate Professor, Department of Art Research, Iran University of Art, Tehran, Iran (sssazavieh@yahoo.com)

3 Associate Professor, Department of Art Research, Iran University of Art, Tehran, Iran (dadashi@art.ac.ir)

Editorial Note

This editorial is written at a moment when Iran, in the aftermath of the events of January 2026, is immersed in mourning and anger, and the country's future appears more uncertain than ever. The question, then, is how a journal committed to scholarly standards can situate—or place—itsself under such conditions. Scientific research requires degrees of composure and distance in order to make reflection and the exercise of critical thinking possible: a measured withdrawal from emotions that might otherwise render scholarly work hasty or biased and push it beyond the bounds of rigorous inquiry. Scholarly work is never a “pure” activity that can be carried out simply by ignoring affect and emotion. It must remain deeply connected to all dimensions of human life in order to maintain its relevance to human concerns, while at the same time relying on evidence to make visible the subtleties of the human condition. It is precisely these shared human concerns that undoubtedly drive the production of credible and meaningful scholarship. This seemingly paradoxical condition of both engagement with and distancing from emotion in the research process is one that every experienced researcher has encountered. Pierre Bourdieu, in his interview with Philippe Mangeot published under the title *Against the Slope*, remarks: “In scientific work, controlled impatience is a fundamental principle. One must be angry in order to work. But anger is not enough; one must also strive to control it.”¹ It therefore becomes necessary for a scholarly platform to champion such an approach—an endeavor that, in times of turmoil and unrest, is akin to walking on a razor's edge.

From another perspective, under such circumstances the promotion of a scientific outlook may itself be understood as the responsibility entrusted to a scholarly platform: to stand against despair and the erosion of rationality. This is not a heroic responsibility, but rather a modest and unassuming act of resistance against the forgetting of critical thought.

The articles published in this issue each seek, in their own way, to address questions that, while rooted in broader concerns, pursue their answers through close examinations of both large-scale and everyday human behaviors and experiences—from cosmologies of paranormal healing to quotidian life in markets and apartment buildings, and from the pursuits of treasure seekers to literary efforts aimed at the formation of a hegemonic discourse.

At this critical juncture, the journal understands itself not as an individual tribune, but as a shared home for anthropologists—a home whose credibility and independence can be sustained only through the active participation, responsible critique, and professional commitment of the scholarly community. The continuation of this path is an invitation to collaboration in safeguarding a space that keeps alive the possibility of scientific reflection on the human condition, even in times marked by disruption and rupture.

Mehrdad Arabestani,
Editor, *Journal of Anthropology*
January 30, 2026

¹ Mangeot, Philippe. À contre-pente: entretien avec Pierre Bourdieu. *Vacarme* 14.1 (2001): 4-14.
<https://vacarme.org/article224.html>

Table of Contents

Articles

Editorial Note	13
Mehrdad Arabestani	
An analysis of Zār rite and its artistic form from the religious cosmology point of view	15
Mehdi Aslemarz, Saied Zavieh, Iraj Dadashi	
Anthropological investigation of symbols and cultural signs in the ritual foods and tables of Kerman Zoroastrians	45
Elham Sani, Fariba Mireskandari, Yaghoob Sharbatian	
Revolutionary Fairy Tales in Iran, the Soviet Union, China, and Cuba: An Anthropological-Comparative Study	71
Alireza Hassanzadeh	
Meaning, Sign and Survival in the Forest: Applying Eduardo Cohen's Approach to the Ecology of Hyrcanian Forests: A Multispecies Ethnographic Study of the Baliran Forest, Amol	111
Seyed Ghasem Hasani	
The Rhythm of the Bazaar: An Ethnographic Study of the Socio-Spatial Rhythms of the Shahzadeh Fazel Bazaar in Yazd	137
Fariba Seddighi, Seyyed Matin Parsaeyan	
Ethnic Bodies in the Arena of Competition: An Anthropological Inquiry into the Symbolic Boundaries of Identity among Turkmens, Mazandarans, and Gilak	171
Somayeh Karimi	
University as a Window for Social Participation: A Study of Female Students at Ilam University	199
Khadijeh Keshavarz	
The Transformation of Literary Patronage Systems in Iran and the Contest between Classical and Modern Poetics	227
Alireza Moradi	
The Impact of Physical Attributes of Early High-Rise Housing Complexes in Tehran on the Lifestyle Patterns of Their Residents	267
Sahar Lori Alikhani, Shervin Mirshahzadeh	
Assessing the Socio-Cultural Impacts of Pedestrianization Projects on Urban Experience (Case Study: Taleghani Pedestrian Street in Ilam City)	299
Mansour Mansouri Moghadam, Taravat Gouhari	
“This Treasure Has a Spell”: An Anthropological Study of Treasure Beliefs in Mazandaran	329
Amir Hashemi Moghaddam, Narrges Darvishi, Sara Ashrafinia, Hananeh Savarsofla	
When Tribute Payments Are Not Evidence of State; Proto-Elamite Susa and the Logic of Payment in a Decentralized Economy	361
Rouhollah Yousefi Zoshk, Khalil-Ollah Beik-Mohammadi, Donya Etemadifar	
Abstracts in English	385-397

Referees

- M. Arabestani** (University of Tehran)
L. Ardebili (Institute of Culturosociological Studies)
N. Fazeli (Institute of Human Science Studies)
P. Ghasemi (University of Mazandaran)
Z. Ghaznavian (Freelance Researcher)
M. Ghelich (University of Imam Khomeyni)
H.R Ghorbani (Isfahan University of Art)
F. Goshtasb (Institute of Human Science Studies)
A. Hashemi Moghaddam (University of Mazandaran)
A. Izadi Jeiran (University of Tabriz)
S. Jafar Salehi (Freelance Researcher)
S. Karimi (Institute of Human Science Studies)
B. Mokhtarian (Isfahan University of Art)
R. Nosrati (University of Tehran)
J. Rahmani (Institute of Culturosociological Studies)
M. Salimi (University of Tehran)
F. Seddighi (University of Yazd)
B. Sepidnameh (University of Ilam)

Iranian Society of Anthropology

Recognised by the Ministry of Science, Research and Technology, Anthropological Society of Iran is a scientific institution. The founders of this institution are among the academics and researchers of different institutes of higher education and research centres in Iran. Anthropological Society of Iran was founded and officially registered in Tehran in February 2001. The following are its chief objectives:

1. Nationwide and international scientific and cultural research in cooperation with Iranian and non-Iranian researchers and scholars, in anthropology and other associated disciplines.
2. Arranging the means of progress and development of anthropology in scientific and higher education institutes.
3. Assessing and reviewing the research and educational projects and plans related to the scientific task of the institution.
4. Supporting and honouring researchers and scholars in the field of anthropology.
5. Providing educational, research and counseling services.
6. Organising scientific meetings and conferences in national, regional and international level.
7. Publishing books, journals and creating data banks.

Editorial Board

Y. Selim Erdal

Professor/ University of Hacettepe (Turkiye)

J. Jafari

Professor/ University of Wisconsin Stout (USA)

N. Dorri

Professor/ Tarbiyat Modarres University

N. Fazeli

Professor/ Institute of Human Science Studies

M. Mirzaei

Professor/ University of Tehran

Y. Modarresi Tehrani

Professor/Institute of Human Science Studies

B. Mokhtarian

Associate Professor/ Isfahan University of Art

M. Nadim

Associate Professor/ Shiraz University

N. Omidvar

Professor/ Shahid Beheshti University of Medical Sciences

E. Sam-Aram

Professor/ Allameh Tabatabaei University

H. Soltanzade

Professor / Islamic Azad University

Members of Consulting Editorial Board

Z. Amouzegar

Professor/ University of Tehran

M. Azkia

Professor/ University of Tehran

A. Bolookbashi

Member of Great Islamic Encyclopedia

M. Ghazi-Tabatabaei

Professor/ University of Tehran

F. Goshtasb

Associate Professor/ Institute of Human Science Studies

Y. Majidzadeh

Associate Professor / University of Tehran

M. Mirshokrai

Former Manager of Anthropological Center of the Cultural Heritage Ministry

N. Nafisi

Assistant Professor/ Allameh Tabatabaei University

F. Varahram

Cinema Director

A Publication of the Iranian Association of Anthropology

Director in Charge

J. Rahmani

Editor in Chief

M. Arabestani

Assistant Editor

A.Hashemi Moghaddam

Office Manager

M. Ghanbarabadi

Pagination and Citation Editor

M. Pourhejazi

Electronic Shapa: 2717-347X

Printed Shapa: 1735-2096

2025

Iranian Journal of Anthropology



Articles

- **Editorial Note**
Mehrdad Arabestani 13
- **An analysis of Zār rite and its artistic form from the religious cosmology poin of view**
Mehdi Aslemarz, Saied Zavieh, Iraj Dadashi 15
- **Anthropological investigation of symbols and cultural signs in the ritual foods and tables of Kerman Zoroastrians**
Elham Sani, Fariba Mireskandari, Yaghoub Sharbatian 45
- **Revolutionary Fairy Tales in Iran, the Soviet Union, China, and Cuba:An Anthropological –Comparative Study**
Alireza Hassanzadeh 71
- **Meaning, Sign and Survival in the Forest: Applying Eduardo Cohen's Approach to the Ecology of Hyrcanian Forests: A Multispecies Ethnographic Study of the Baliran Forest, Amol**
Seyed Ghasem Hasani 111
- **The Rhythm of the Bazaar: An Ethnographic Study of the Socio-Spatial Rhythms of the Shahzadeh Fazel Bazaar in Yazd**
Fariba Seddighi, Seyyed Matin Parsaeyan 137
- **Ethnic Bodies in the Arena of Competition: An Anthropological Inquiry into the Symbolic Boundaries of Identity among Turkmens, Mazandarani, and Gilak**
Somayeh Karimi 171
- **University as a Window for Social Participation: A Study of Female Students at Ilam University**
Khadijeh Keshavarz 199
- **The Transformation of Literary Patronage Systems in Iran and the Contest between Classical and Modern Poetics**
Alireza Moradi 227
- **The Impact of Physical Attributes of Early High-Rise Housing Complexes in Tehran on the Lifestyle Patterns of Their Residents**
Sahar Lori Alikhani, Shervin Mirshahzadeh 267
- **Assessing the Socio-Cultural Impacts of Pedestrianization Projects on Urban Experience (Case Study: Taleghani Pedestrian Street in Ilam City)**
Mansour Mansouri Moghadam, Taravat Gouhari 299
- **“This Treasure Has a Spell”:An Anthropological Study of Treasure Beliefs in Mazandaran**
Amir Hashemi Moghaddam, Narrges Darvishi, sara Ashrafinia, Hananeh Savarsofla 329
- **When Tribute Payments Are Not Evidence of State; Proto Elamite Susa and the Logic of Payment in a Decentralized Economy**
Rouhollah Yousefi Zoshk, Khalil-Ollah Beik-Mohammadi, Donya Etemadifar 361
- **Abstracts in English** 385