

دو فصلنامه علمی نامه انسان‌شناسی ۴۱



شاپای چاپی: ۲۰۹۶-۱۷۳۵
شاپای الکترونیکی: ۳۴۷X-۲۷۱۷

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

شماره ۴۱

سال ۲۲

- سخن سردبیر
مهرداد عربستانی
۱۱-۱۲
- مطالعه نقش حافظه فرهنگی در مواجهه با فجایع؛ مطالعه موردی تجربه جنگ و زلزله در سرپل ذهاب
مینو سلیمی
۱۳-۳۲
- مردم‌نگاری شناختی و بسط افق‌های تحلیلی در انسان‌شناسی
لیلا اردبیلی
۳۳-۵۲
- زیستن با زمان تعلیق‌شده: ریتم‌های شهری و زمان‌مندی‌های آیینی در رشت
ضرغام فتحی، محمود شارع‌پور، حسن چاوشیان، فردین علیخواه
۵۳-۷۶
- نقش قومیت در پدیده طرد/پذیرش دانشجویان غیربومی در میان دانشجویان تهرانی: مطالعه‌ای در دانشگاه تهران
مرضیه گردانی، مریم رفعت‌جاه
۷۷-۱۰۲
- زندگی در بازی‌های بسیار و پله‌های اندک؛ مردم‌نگاری امر روزمره در زندگی مهاجران هزاره افغانستانی ساکن ایران
المیراسادات علی‌حسینی
۱۰۳-۱۲۷
- تحلیل جامعه‌شناختی تأثیر باورهای خرافی بر شیوه گذران زندگی (مطالعه موردی: ساکنان منطقه ۴ تهران)
مهدی مختارپور
۱۲۹-۱۵۰
- مراقبانه‌زیستن و به تشویش‌نگریستن به رنجی مداوم: یک مردم‌نگاری روایی درمیان مراقبان بازماندگان سکنه مغزی در ایران
علی آخرتی، ابوعلی ودادهیر، زهره انواری
۱۵۱-۱۷۷
- تحلیلی بر هژمونی فرهنگ هلنی در ایران مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناختی (مطالعه موردی: یافته‌های سلوکی نهاوند)
محسن جانجان، بهروز افخمی، کریم حاجی‌زاده باستانی
۱۷۹-۲۰۷
- همسان‌سازی زبانی: مطالعه انسان‌شناختی نسل سوم مهاجران افغانستانی ساکن شهر کرمان
امیر رضا محمودی، علداالحسین دانشوری‌نسب
۲۰۹-۲۳۲
- از اجتماع علمی تا قبایل دانشگاهی: به سوی چارچوبی برای فهم دنیای دانشگاهی
عباس وریج کاظمی
۲۳۳-۲۵۶
- میدان بورديو در تحلیل نقاشی معاصر ایران (دهه ۱۳۵۰ خورشیدی)
مهدی پرستار شهری، غلامرضا شاملو، بشیر پور وقار
۲۵۷-۲۷۶
- میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب
یوسف سرافراز، مهرداد عربستانی
۲۷۷-۳۰۱



نامه انسان‌شناسی

نامه انسان‌شناسی Iranian Journal of Anthropology

سال بیست و دوم، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴.
<https://journal.asi.org.ir>

پژوهش
نامه انسان‌شناسی

تمدید امتیاز علمی پژوهشی ۳/۱۸/۲۰۴۰۶۶-۹۱/۱۰/۲۰- وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

آخرین امتیازات نشریه نامه انسان‌شناسی:

رتبه «ب» در آخرین ارزیابی وزارت علوم (۱۴۰۳)
رتبه Q3 در آخرین ارزیابی پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) (۱۴۰۳)
شاخص اثرگذاری (IF) ۰.۱۲۵

ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی هر سال در دو شماره منتشر می‌شود. این دو فصلنامه مقالات تخصصی در همه حوزه‌های انسان‌شناسی و حوزه‌های مرتبط را می‌پذیرد. از شماره ۳۴ به بعد و در راستای پیشگیری از قطع درختان برای تهیه کاغذ، این نشریه صرفاً به صورت الکترونیکی منتشر می‌شود. متن کامل مقالات از طریق درگاه الکترونیکی این نشریه به آدرس <https://journal.asi.org.ir> به‌طور رایگان در دسترس است. برای فرستادن مقالات نیز صرفاً با ثبت نام در همین درگاه و ارسال از طریق آن اقدام فرمایید.

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

تلفن: ۶۱۱۱۷۸۷۱ تلفکس: ۸۸۳۳۳۷۷۸

رایانامه: asi.org.ir@gmail.com

سایت نشریه: <https://journal.asi.org.ir>

سایت انجمن انسان‌شناسی ایران: www.asi.org.ir

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

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 عبارت است از:

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



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴.

<https://journal.asi.org.ir>

تاسیس ۱۳۷۵
نامه انسان‌شناسی

اعضای هیئت تحریریه

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

ارکان نشریه:

- 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
ویراستار و صفحه‌آرا: امیر هاشمی مقدم

داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا:

- لیلا اردبیلی (موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی)
مریم حسین‌یزدی (دانشگاه تهران)
حمید خانعلی (دانشگاه مازندران)
جبار رحمانی (موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی)
مهرداد عربستانی (دانشگاه تهران)
شیوا علی‌نقیان (پژوهشگر آزاد)
شهاب‌الدین عودی (پژوهشگر آزاد)
کوشا گرجی صفت (دانشگاه تهران)
کوهیار محسن‌پور (دانشگاه مازندران)
بهار مختاریان (دانشگاه هنر اصفهان)
منصور منصوره مقدم (دانشگاه مازندران)
حسین میرزایی (دانشگاه مازندران)
آرش نصر اصفهانی (پژوهشگر آزاد)
روح‌الله نصرتی (دانشگاه تهران)
فاطمه نصیری (دانشگاه مازندران)
نهال نفیسی (دانشگاه علامه طباطبایی)
احد وریجی (دانشگاه مازندران)
امیر هاشمی مقدم (دانشگاه مازندران)
اسماعیل همتی (دانشگاه بوعلی همدان)



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴.

<https://journal.asi.org.ir>

شماره ۴۱
نام‌نامه انسان‌شناسی

راهنمای تدوین مقالات «نامه انسان‌شناسی»

نکته بسیار مهم: مقالاتی که در این چارچوب تدوین نشده باشند، در همان ابتدا و بدون توجه به کیفیت مقاله یا نام نویسنده، رد خواهند شد.

نامه انسان‌شناسی با هدف ارائه مقالات علمی-پژوهشی در یکی از حوزه‌های علم انسان‌شناسی به زبان فارسی منتشر می‌شود. همه مقالات ارسال شده 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 تایپ شده در فایل واژه‌نگار (ورد) همراه با جدول‌ها، طرح‌ها، نقشه‌ها، عکس‌ها و... به صورت شماره‌گذاری شده بر روی سایت مجله بارگذاری شوند (از ایمیل کردن مقالات و روش‌های دیگر برای فرستادن مقالات خودداری شود). لطفاً به هیچ عنوان و با هیچ توجیهی حجم مقاله‌تان بیشتر یا کمتر از این میزان نباشد.

۲. در فایل اصلی مقاله، به هیچ وجه نام یا مشخصات نویسندگان نوشته نشود. در عوض، در فایلی جداگانه که باید درباره مشخصات نویسندگان درج شود، حتماً اطلاعات کامل همه نویسندگان هم به فارسی و هم به انگلیسی باید شامل موارد زیر قید گردد: نام مقاله، نام نویسنده، رتبه نویسنده، نام گروه، نام دانشکده یا پژوهشکده، نام دانشگاه یا پژوهشگاه، شهر، شماره تلفن و رایانامه (ترجیحاً دانشگاه). پس از پذیرش نهایی مقالات، مشخصات نویسندگان در صفحه نخست به این شکل درج می‌شود.

۳. نام و نام خانوادگی، سمت (برای نمونه: استادیار انسان‌شناسی)، نام گروه، 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:

۴. مقالات همراه با یک چکیده فارسی ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه‌ای و یک چکیده انگلیسی مبسوط ۱۵۰۰ واژه‌ای فرستاده شوند (چکیده‌هایی که کمتر یا بیشتر از این تعداد واژه باشد پذیرفته نخواهد شد):

۵. در پایان چکیده باید بین ۵ تا ۷ کلیدواژه مهم مقاله هم نوشته شود:

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

الف. مقدمه و طرح مسئله

ب. پیشینه پژوهش، ادبیات موضوع و چارچوب نظری تحقیق

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

مقالات مردم‌نگارانه می‌توانند ساختار تا حدودی متفاوت داشته باشند، به شرط آنکه همه عناصر اصلی یک مقاله علمی که در بالا اشاره شد در آنها مورد استفاده قرار گرفته باشند. برای نمونه اگر تیتري با عنوان «روش‌شناسی» ندارد، حتماً لازم است روش‌شناسی کارش را در جایی مناسب از مقاله به‌طور دقیق شرح داده باشد. از آنجا که نگارش مقالات با این سبک و شیوه نیاز به توانمندی و تجربه بالایی دارد، پیشنهاد می‌شود نویسندگان گرامی تا حد امکان از همان ساختار رایج مقالات علمی که در بالا توضیح داده شد استفاده کنند.

۵. در بیان عناوین اصلی و فرعی از یک نظم واحد مثلاً نظام شماره‌گذاری به صورت ۱. ۱-۱. ۲. ۲-۱. ۳. ۳-۱ 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 مینا 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 مینا قرار دادن تلفظ واژه در زبان مبدأ به این صورت بیاید: نظیر 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, 1986: 14):

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 به‌طور کامل آورده شوند به صورت زیر:

معین، محمد (1357). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.

مارتین، ریچارد (1379). جهانی شدن. ترجمه احمد احمدی. تهران: امیرکبیر.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۹۸). داودآباد روستایی در پهنه ورامین. نامه انسان‌شناسی، 16(28): 83-112.

انصاری، فرشته (1379). گذران اوقات فراغت و شکل‌گیری شخصیت فرهنگی در دو دبیرستان دخترانه تهران. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته مردم‌شناسی. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

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

Jackson, S. (1993). *Even Sociologists Fall in Love: An Exploration in the Sociology of Emotions*.

همانگونه که مشخص است، نام کتاب، پایان‌نامه، 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 به کار 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، قبل از میلاد، میلادی به صورت مخفف نوشته شوند: ه.خ، ه.ق، ق.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 به کار بردن عبارت «انسان‌شناسی» به جای عبارت قدیمی‌تر «مردم‌شناسی» است. با این وجود، چنانچه جنبه فولکلوریک یا صرفاً توصیفی مقاله پر رنگ‌تر باشد، به کار بردن عبارت «مردم‌شناسی» هم مانعی ندارد.

۱۷. با توجه به رواج هوش مصنوعی، استفاده از این ابزارها صرفاً در مواردی همچون ترجمه چکیده مبسوط، ویراستاری متن، تنظیم منابع درون‌متنی و پایان‌متنی بر پایه فرمت «آپا» مجاز است. چنانچه مشخص شود در تولید داده‌ها و بخش‌های اصلی مقاله از هوش مصنوعی استفاده و در واقع «داده‌سازی»، «نظریه‌سازی» و... شده، به‌عنوان تقلب علمی به شمار آمده و نه تنها مقاله رد خواهد شد، بلکه نام همه نویسندگان به‌عنوان «بدسابقه» در سامانه نشریه ثبت می‌شود و در آینده نیز مقالات ایشان در همان ابتدای کار برگشت داده می‌شود.

۱۸. مشخصات نویسندگان در فایل 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 پرانتز بیاید.

۱۹. 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.

۲۰. مسئولیت مطالب هر مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

۲۱. هیئت تحریریه مجله در پذیرش، ویرایش و اصلاح مقالات آزاد است.

۲۲. مقالات دریافتی بازگردانده نمی‌شود.

۲۳. هزینه چاپ مقاله در نشریه مبلغ ۱۵۰۰۰۰۰ تومان است که در مرحله پایانی و پس از تایید نهایی مقاله، باید به شماره کارت: ۵۸۵۹۸۳۷۰۱۸۷۲۲۲۱ به نام انجمن انسان‌شناسی ایران واریز شود و تصویر فیش در قسمت مربوطه در سامانه نشریه بارگذاری گردد.

۲۴. از شماره ۴۰ به بعد (یعنی بهار و تابستان ۱۴۰۴ به بعد)، مقالات، نیازمند چکیده مبسوط انگلیسی (۱۵۰۰ واژه‌ای) هستند. 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، شامل: 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)؛ به همراه تمامی زیرنویس‌های تصاویر، جداول، طرح‌ها و 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)
- Acknowledgments
- Observation Contribution
- Conflict of Interest
References

نظام آوانگاری نامه انسان‌شناسی							
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	ا	E
ث، س، ص	s	ف	F	Shoma	شما	أ	O
ج	j	ک	K	Kam	کم	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				



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴.
<https://journal.asi.org.ir>

دانشگاه تهران
نامه انسان‌شناسی

فهرست مقاله‌ها^۱

- سخن سردبیر
مهرداد عربستانی ۱۱
- مطالعه نقش حافظه فرهنگی در مواجهه با فجایع؛ مطالعه موردی تجربه جنگ و زلزله در سرپل ذهاب
مینو سلیمی ۱۳
- مردم‌نگاری شناختی و بسط افق‌های تحلیلی در انسان‌شناسی
لیلا اردبیلی ۳۳
- زیستن با زمان تعلیق‌شده: ریتم‌های شهری و زمان‌مندی‌های آیینی در رشت
ضرغام فتحی، محمود شارع‌پور، حسن چاوشیان، فردین علیخواه ۵۳
- نقش قومیت در پدیده طرد/پذیرش دانشجویان غیربومی در میان دانشجویان تهرانی: مطالعه‌ای در دانشگاه تهران
مرضیه گردانی، مریم رفعت‌جاه ۷۷
- زندگی در بازی‌مارهای بسیاروپله‌های اندک: مردم‌نگاری امر روزمره در زندگی مهاجران هزاره افغانستانی ساکن ایران
المیراسادات علی‌حسینی ۱۰۳
- تحلیل جامعه‌شناختی تاثیر باورهای خرافی بر شیوه گذران زندگی (مطالعه موردی: ساکنان منطقه ۴ تهران)
مهدی مختارپور ۱۲۹
- مراقبانه زیستن و به تشویش نگریستن به رنجی مداوم: یک مردم‌نگاری روایی در میان مراقبان بازماندگان سکتة مغزی در ایران
علی آخرتی، ابوعلی ودادهیر، زهره انواری ۱۵۱
- تحلیلی بر هژمونی فرهنگ‌هلنی در ایران مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناختی (مطالعه موردی: یافته‌های سلوکی نهاوند)
محسن جانجان، بهروز افخمی، کریم حاجی‌زاده‌باستانی ۱۷۹
- همسان‌سازی زبانی: مطالعه انسان‌شناختی نسل سوم مهاجران افغانستانی ساکن شهر کرمان
امیر رضا محمودی، عبدالحسین دانشوری‌نسب ۲۰۹
- از اجتماع علمی تا قبایل دانشگاهی: به سوی چارچوبی برای فهم دنیای دانشگاهی
عباس وریج کاظمی ۲۳۳
- میدان بورديو در تحلیل نقاشی معاصر ایران (دهه ۱۳۵۰ خورشیدی)
مهدی پرستار شهری، غلامرضا شاملو، بشیر پوروقار ۲۵۷
- میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب
یوسف سرافراز، مهرداد عربستانی ۲۷۷

۱ نحوه چیدمان مقالات، به ترتیب تاریخ پذیرش آنها است.



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 233-256

<https://journal.asi.org.ir>

Iranian Journal of
Anthropology

Editor's Note

During the preparation of Issue 41 of *Nameh-ye Ensan-Shenasi (Iranian Journal of Anthropology)*, discussions emerged within the editorial board concerning the nature and criteria of ethnographic writing. Since the outcomes of these discussions are closely related to the journal's publication policy, we consider it appropriate to share them with our readers and contributors.

Ethnography is grounded in fieldwork, participation, and sustained engagement in the field, and it seeks to understand the social world from the perspective of actors' lived experiences and horizons of meaning. An ethnographic text, however, is not merely a narrative of field experience or a compilation of observations. Rather, it should connect field data to scholarly questions and theoretical debates, thereby contributing to knowledge production through analysis. Accordingly, although ethnographic writing does not necessarily conform to the rigid and predetermined formats of conventional scientific articles, it is expected that fundamental elements such as a clearly articulated research problem, an explanation of the research methodology, adequate engagement with the existing literature, and a discernible theoretical perspective be clearly identifiable in the text.

In evaluating submissions, *Iranian Journal of Anthropology* places greater emphasis on originality and scholarly contribution, the quality of engagement with existing knowledge, analytical rigor, and clarity of writing than on adherence to formal templates. The journal aims to publish works that not only represent field experience effectively but also make meaningful contributions to the development of anthropological knowledge and the advancement of scholarly dialogue.

The past months were also marked by internet network disruptions and temporary interruptions in access to the journal's submission system, creating difficulties for authors, reviewers, and the processes of manuscript evaluation and preparation. Nevertheless, thanks to the persistent efforts of the editorial team and the cooperation and patience of our authors and reviewers, this issue has been successfully published. We hope that the improvements made to the journal's technical infrastructure will prevent similar problems in the future.

The articles in this issue cover a diverse range of anthropological topics and research fields, while also revealing several shared concerns. A number of contributions address the lived experience of suffering, crisis, and care, ranging from memories of war and earthquake to the everyday lives of caregivers of patients, as well as a theoretical reflection on the relationship between suffering, redemption, and recent trends in contemporary anthropology. Other articles focus on migration, ethnicity, language, and various forms of social acceptance, exclusion, and assimilation. In addition, this issue includes studies that revisit methodological and theoretical questions in anthropology, explore temporality and everyday life, analyze the fields of art and academia, and examine aspects of Iranian history and culture. Despite its thematic diversity, the collection reflects the efforts of researchers to understand contemporary social experiences and to expand the analytical horizons of anthropology in Iran.

Finally, we are pleased to announce that *Iranian Journal of Anthropology* has been re-indexed in the Islamic World Science & Technology Monitoring and Citation Institute (ISC) with a Q3 ranking. This achievement comes after a twelve-year absence from the indexing system. Re-indexation will enhance the visibility of the research published in the journal and represents an important step toward strengthening its position within the regional scholarly community. We regard this accomplishment as a significant milestone in consolidating the journal's academic standing and hope that, through the continued enhancement of its scholarly standards and the publication of high-quality research, the journal will continue its path of growth and increasing recognition.

Mehrdad Arabestani

Editor-in-Chief, *Iranian Journal of Anthropology*

June 16, 2026



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴.
<https://journal.asi.org.ir>

دانشگاه
نامه انسان‌شناسی

یادداشت سردبیر

در جریان آماده‌سازی شماره ۴۱ *نامه انسان‌شناسی*، در تحریریه بحث‌هایی درباره ماهیت و معیارهای متن مردم‌نگارانه شکل گرفت که نتایج آن، از آنجا که با سیاست انتشار مجله نیز مرتبط است، شایسته طرح با خوانندگان و نویسندگان محترم است. مردم‌نگاری بر کار میدانی، مشارکت و حضور در میدان استوار است و می‌کوشد جهان اجتماعی را از منظر تجربه و افق معنایی کنشگران درک کند. با این حال، متن مردم‌نگارانه صرفاً روایت تجربه میدانی یا گردآوری مشاهدات نیست. چنین متنی باید داده‌های میدانی را به پرسش‌های علمی و مباحث نظری پیوند دهد و از خلال تحلیل، به تولید دانش بینجامد. از این رو، هرچند نوشتار مردم‌نگارانه لزوماً در قالب‌های صلب و از پیش تعیین‌شده مقاله علمی نمی‌گنجد، انتظار می‌رود که عناصر بنیادینی چون طرح روشن مسئله، توضیح روش پژوهش، مواجهه کافی با ادبیات موجود و چشم‌انداز نظری آن به‌وضوح در متن قابل تشخیص باشد.

نامه انسان‌شناسی در ارزیابی آثار، بیش از پایبندی به قالب‌های ظاهری، بر میزان نوآوری و مساهمت علمی، کیفیت درگیری با دانش موجود، استحکام تحلیل و دقت نگارش تأکید دارد. هدف مجله انتشار آثاری است که نه تنها تجربه میدانی را به‌خوبی بازنمایی کنند، بلکه بتوانند در گسترش دانش انسان‌شناختی و پیشبرد گفت‌وگوهای علمی نیز سهمی مؤثر داشته باشند. ماه‌های اخیر همچنین با اختلالات شبکه اینترنت و قطع موقت دسترسی به سامانه نشریه همراه بود؛ وضعیتی که دشواری‌هایی را برای نویسندگان، داوران و فرایند ارزیابی و آماده‌سازی مقالات ایجاد کرد. با این حال، به یاری پیگیری مستمر همکاران تحریریه و همکاری و شکیبایی نویسندگان و داوران محترم، انتشار این شماره میسر شد. امید داریم تغییرات انجام‌شده در زیرساخت سامانه، از تکرار چنین مشکلاتی در آینده جلوگیری کند.

مقالات این شماره طیفی متنوع از مسائل و میدان‌های پژوهش انسان‌شناختی را در بر می‌گیرند، اما در میان آنها می‌توان برخی دغدغه‌های مشترک را نیز تشخیص داد. شماری از مقالات به تجربه زیسته رنج، بحران و مراقبت می‌پردازند؛ از حافظه جنگ و زلزله و زیست روزمره مراقبان بیماران گرفته تا تأملی نظری درباره نسبت میان رنج، رستگاری و گرایش‌های جدید در انسان‌شناسی معاصر. گروهی دیگر بر مسائل مهاجرت، قومیت، زبان و اشکال گوناگون پذیرش، طرد و همسان‌سازی اجتماعی متمرکزند. در کنار این موضوعات، مقالاتی نیز به بازاندیشی روش‌شناختی و نظری در انسان‌شناسی، مطالعه زمان‌مندی و زندگی روزمره، تحلیل عرصه‌های هنر و دانشگاه، و نیز برخی ابعاد تاریخ و فرهنگ ایران اختصاص یافته‌اند. مجموعه حاضر، در عین تنوع موضوعی، بازتابی از تلاش پژوهشگران برای فهم تجربه‌های معاصر اجتماعی و گسترش افق‌های تحلیلی انسان‌شناسی در ایران است.

در پایان، مایلیم خبر نمایه‌شدن دوباره *نامه انسان‌شناسی* در مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (ISC) با رتبه Q3 را با خوانندگان در میان بگذاریم. این موفقیت پس از دوازده سال عدم حضور مجله در این نظام نمایه‌سازی حاصل شده است. این موفقیت، امکان دیده‌شدن گسترده‌تر پژوهش‌های منتشرشده در مجله را فراهم می‌کند و گامی مهم در تقویت جایگاه آن در فضای علمی منطقه به شمار می‌رود. این دستاورد را گامی مهم در تثبیت جایگاه علمی مجله می‌دانیم و امیدواریم با ارتقای مستمر استانداردهای علمی و انتشار پژوهش‌های باکیفیت، مسیر پیشرفت و اعتباربخشی بیشتر نشریه مداوم یابد.

مهرداد عربستانی

سردبیر *نامه انسان‌شناسی*

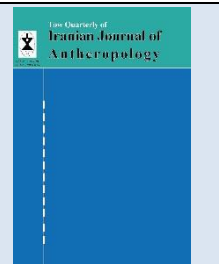
۱۴۰۵/۰۳/۲۶



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 13-32
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2080016.1597>

Studing the Role of Cultural Memory in Facing Disasters; A Case Study of Experience of War and Earthquake in Sar-pol-e Zahab

Minoo Salimi

Assistant Professor, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: salimi.minoo@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: *Research*

Article history:

Received 5 December 2025

Revised 27 January 2026

Accepted 16 February 2026

Keywords:

Cultural Memory,
Disaster,
Earthquake,
Sar-pol-e Zahab,
War.

ABSTRACT

A disaster may be natural or man-made, sudden or protracted. In the aftermath of disasters, societies strive to preserve individuals' lived experiences and their ways of coping. Cultural memory plays a key role in determining how people respond to disasters, participate in coping strategies, and accept relief aid. The city of Sarpol-e Zahab has experienced two major disasters: a man-made one (the 1980–1988 Iran–Iraq war) and a natural one (the 2017 earthquake). Since few studies have addressed the impact of cultural memory on reducing vulnerability and increasing resilience, this line of research is essential. This study seeks to answer questions such as What forms do the tangible and intangible cultural memories of the war and the earthquake take among the people of Sarpol-e Zahab? Have these memories been able to serve as a tool for enhancing resilience and facilitating faster recovery? The aim of this research is to examine the role of cultural memory in facing disaster, focusing on the lived experience of the people of Sarpol-e Zahab, using a phenomenological approach. Data were collected through semi-structured in-depth interviews with 20 individuals who had experienced both the war and the earthquake, selected through purposive sampling. The analysis followed a method of reducing data to significant statements and clustering themes. The most important findings indicate that the cultural memory of the war had a direct impact on how the people of Sarpol-e Zahab faced the earthquake, increasing their level of resilience. For these people, cultural memory of the war served as a resource that enabled them to demonstrate greater resilience and to complete the recovery and reconstruction phase after the earthquake in a shorter period of time. The study concludes that drawing on cultural memory can be a valuable reservoir for reducing vulnerability and managing future disasters.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Salimi, M., (2026). "Studing the Role of Cultural Memory in Facing Disasters; A Case Study of Experience of War and Earthquake in Sar-pol-e Zahab". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41):13-32.
<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2080016.1597>

Introduction

Disasters are among the most significant history-making events, playing a major role in the formation and transformation of identity in the life of every nation. After disasters occur, human beings strive to preserve the memories that arise from them. Memories of past disasters not only inform people's knowledge about ways of living and vulnerability but also shape their interpretation of future disasters and their responses to them. Cultural memory is embodied through symbolic heritage in texts, rituals, monuments, celebrations, and objects, and serves as a reservoir of knowledge.

Iran is known as one of the world's disaster-prone countries, yet research addressing the role of memory and disaster in reducing vulnerability is scarce. The city of Sarpol-e Zahab in Kermanshah province has experienced two major disasters within three decades: the Imposed War (with 7,000 houses destroyed, 96 completely ruined villages, and population displacement) and the magnitude 7.3 earthquake of November 12, 2017 (with 621 deaths, 9,388 injuries, and 70,000 homeless individuals). This dual experience offers a unique opportunity to study the role of cultural memory in facing disasters.

The aim of this study is to understand how cultural memory is formed and what role it plays in increasing resilience and facilitating rapid recovery during disasters among the people of Sarpol-e Zahab. The necessity of this research lies in the fact that its findings can provide cultural and social planners with strategies to control vulnerability and enhance resilience.

Method and Findings

This research is grounded in the theories of Boyer et al. (memory as a reservoir of knowledge), Assmann (cultural memory and identity), Levine (trauma and memory), Bartel-Boucher (tangible and intangible heritage), and Moulton (post-disaster recovery). The research method is qualitative, employing a phenomenological approach. Participants were 20 residents of Sarpol-e Zahab (12 women and 8 men) aged 36 to 78 years who had experienced both the war and the earthquake. Purposive sampling was employed until data saturation was achieved. The data collection tool was a semi-structured, in-depth interview.

Data analysis revealed that, in terms of historical background, the people of Sarpol-e Zahab possess a collective memory of borderland living, war, and displacement. The social context of the people of Sarpol-e Zahab—characterized by kinship ties, Kurdish identity, social cohesion, and the peaceful coexistence of groups with religious differences—has had a direct impact on their confrontation with disaster.

In describing the general characteristics of the disaster experience for the people of Sarpol-e Zahab, five main themes were extracted:

Disaster causes the sudden collapse of life – Within this theme, people compared the terror experienced during the war with that of the earthquake.

Disaster causes a demographic crisis – Migration and displacement were greater during the war than during the earthquake.

Disaster brings about extensive cultural changes – Changes after the earthquake occurred more rapidly and more deeply than those after the war.

Disaster disrupts social order – The increase in social harms after the earthquake was greater than after the war.

Disaster gives rise to specific lifestyles – Including changes in clothing, values, and norms.

The most important finding of this study indicates that the experience of war had a direct and positive impact on both the response to the earthquake and the reconstruction period. Tangible forms of cultural memory of the war in this city include memorials, photographs of martyrs at the shrine of Ahmad ibn Ishaq, bunkers, and military equipment. Intangible forms include the rituals of Chamri, Mour-Khwani (chanting), Tanbur (tambur) playing, and mourning ceremonies.

Discussion and Conclusion

The findings of this study, confirming the theories of Boyer et al. (2012), show that for the people of Sarpol-e Zahab, cultural memory encompasses both historical and social memory. Shared historical memory, despite religious differences, has led to the formation of a cohesive identity among these people. This study also confirms the theories of Sandi Moulton (2015) and Peter Levine (2015): survivors of war, by constructing a narrative of their sensory experiences, created a memory that reduced anxiety and increased resilience at the time of the earthquake. In confirmation of the theories of Diana Bartel-Boucher (2015), Cushman & Cronin (2008), and Assmann (2015), the preservation of tangible cultural memory of the war in the city of Sarpol-e Zahab continues in the form of structures and monuments, as well as intangible memory in the form of rituals and oral narratives (Chamri, Mour-Khwani, Tanbur playing).

However, this study shows that after the earthquake, such practices have been carried out individually, weakly, and without collective or official support. The experience of successive collective disasters in Sarpol-e Zahab, without providing an opportunity for healing, is constantly reflected in their living environment. The most important practical implication of this study is that cultural memory can be used as a tool to reduce vulnerability, increase resilience, and accelerate reconstruction in future disasters.

Successive earthquakes with magnitudes above 5.8 in the years following 2017 have shown that the people of Sarpol-e Zahab, drawing on their lived experience of war and the reconstruction period, have acquired a high capacity to cope with natural disasters. It is recommended that responsible institutions and cultural planners acknowledge the different logic that people employ when facing disaster and draw on cultural memory as a valuable reservoir for risk management. Establishing museums, preserving monuments, continuing commemorative rituals, and incorporating disaster narratives into educational programs are among the actions that can keep cultural memory alive and increase the resilience of future generations.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۱۳-۳۲.
<https://journal.asi.org.ir>

پشتیبان
 نامه انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2080016.1597>

مطالعه نقش حافظه فرهنگی در مواجهه با فجایع؛

مطالعه موردی تجربه جنگ و زلزله در سرپل ذهاب

مینو سلیمی

۱. استادیار گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: salimi.minoo@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>فاجعه، رخدادی اعم از طبیعی یا ساخته انسان، ناگهانی یا مداوم است. جوامع انسانی بعد از فجایع، در صدد حفظ تجربه زیسته افراد در زمان فجایع و نحوه رویارویی با آن هستند. تجربه زیسته افراد از فاجعه، به‌عنوان یک مخزن دانش عمل می‌کند که اطلاعات مهم درباره خطر فجایع، کاهش آسیب‌پذیری و افزایش تاب‌آوری را در اختیار جوامع قرار می‌دهد. تأثیر حافظه فرهنگی بر دانش، رفتار و توانایی افراد در یافتن توضیحات و ایجاد مفهوم از فجایع گذشته، تأثیرات مهمی در عملکرد درک فاجعه دارد. حافظه فرهنگی، نقش مهمی در تعیین نحوه پاسخگویی مردم به فجایع، مشارکت در شیوه‌های مواجهه با فاجعه و پذیرش امدادسانی در شرایط اضطراری دارد. مردم شهر سرپل ذهاب دو فاجعه انسانی (جنگ: ۱۳۶۸-۱۳۵۹) و طبیعی (زلزله: ۱۳۹۶) را تجربه کرده‌اند. هدف این مطالعه، بررسی نقش حافظه فرهنگی در مواجهه با فاجعه با تمرکز بر مطالعه تجربه زیسته مردم سرپل ذهاب در خلال جنگ و زلزله بر اساس روش پدیدارشناسی است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حافظه فرهنگی جنگ، در نحوه مواجهه مردم سرپل ذهاب با زلزله نقش مستقیمی داشته و میزان تاب‌آوری در برابر آن را افزایش داده است. برای مردم سرپل ذهاب، حافظه فرهنگی جنگ، ابزاری بود که توانستند تاب‌آوری بیشتری از خود نشان داده و مرحله بهبودی و بازیابی زلزله را در زمان کمتری طی کنند.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>دریافت ۱۴۰۴/۹/۱۴</p> <p>بازنگری ۱۴۰۴/۱۱/۷</p> <p>پذیرش ۱۴۰۴/۱۱/۲۷</p> <p>کلیدواژگان:</p> <p>جنگ، حافظه جنگی، زلزله، سرپل ذهاب، فاجعه.</p>



حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: سلیمی، مینو. (۱۴۰۴). «مطالعه نقش حافظه فرهنگی در مواجهه با فجایع؛ مطالعه موردی تجربه جنگ و زلزله در سرپل ذهاب». نامه انسان‌شناسی، ۲۲(۴۱):

۳۲-۱۳

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2080016.1597>

مقدمه و بیان مسئله

فجایع از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ‌سازی هستند که در شکل‌گیری هویت و تغییرات آن در حیات هر ملت، نقش عمده‌ای دارند. انسان‌ها پس از پایان یافتن فجایع درصدد حفظ حافظه ناشی از آن بر می‌آیند. با وجود دردناک بودن، به خاطر سپردن حوادث خطرناک برای جوامع ارزش مهمی دارد. خاطرات مربوط به فجایع پیشین، نه تنها دانش مردم را درباره نحوه زیستن و آسیب‌پذیری آنها آگاه می‌کند، بلکه بر تفسیرشان از فجایع و واکنش آنها در برابر آن در آینده نیز تأثیر می‌گذارد (Assmann, 2008: 98).

حافظه تضمین می‌کند که معانی و تفاسیر فجایع ثبت و از نسلی به نسل دیگر منتقل شود. حافظه فرهنگی، نقش مهمی در تعیین نحوه پاسخگویی مردم به خطر فجایع، مشارکت در شیوه‌های مواجهه با فاجعه و پذیرش امداد رسانی در شرایط اضطراری دارد. اطلاعات و فعالیت‌های هشدار دهنده مواجهه با فاجعه از طریق لنزهای اجتماعی و فرهنگی جوامع، توسط بافت فرهنگی خاص آنها ساخته شده‌اند و از جمله با تجربه، دانش و توضیحات خود درباره فاجعه پردازش می‌شوند. وجود بناهای تاریخی، موزه‌ها، داستان‌ها و افسانه‌هایی که در حافظه طولانی‌مدت جمعی از جوامع گنجانده شده است، ممکن است سرنخ‌های مهمی برای درک و رفتار جامعه برای نحوه مواجهه با فاجعه باشد (Assmann, 2015: 133).

اطلاع از درک احتمال وقوع فجایع، توسط حافظه فرهنگی و تأثیر بالقوه آن، به بازسازی کوتاه‌مدت کمک می‌کند. بنابراین ساختن رویکردی که آگاهی از فجایع را حفظ کرده و انتقال درس به نسل بعدی را امکان‌پذیر می‌کند، مهم است. شکل‌های متفاوت حافظه فرهنگی می‌تواند به‌عنوان منبعی تأثیرگذار در اقدام به پیشگیری، مواجهه با فجایع و پس از آن در مناطق فاجعه‌خیز مورد استفاده قرار گیرد (Ulberg, 2014: 6).

در همین راستا، مطالعه نقش حافظه در مواجهه با فجایع در شهرستان سرپل ذهاب، جهت روشن شدن مسئله‌مندی اهمیت شکل‌گیری حافظه فرهنگی و رابطه آن با نحوه مواجهه جامعه ایرانی با فاجعه، هدف این مطالعه است.

این پژوهش به دنبال پاسخگویی به پرسش‌هایی مانند: حافظه فرهنگی ملموس و ناملموس مردم سرپل ذهاب از جنگ تحمیلی و زلزله به چه شکل است؟ آیا در سرپل ذهاب، حافظه فرهنگی توانسته به‌عنوان ابزاری جهت افزایش تاب‌آوری و بازیابی سریع‌تر عمل کند؟ شناخت نحوه شکل‌گیری حافظه فرهنگی و نقش آن در افزایش تاب‌آوری و بهبود سریع در زمان فاجعه در میان مردم سرپل ذهاب که هم جنگ و هم زلزله را تجربه کرده‌اند، می‌تواند راهکارهایی در اختیار برنامه‌ریزان فرهنگی و اجتماعی جهت کنترل میزان آسیب‌پذیری و افزایش تاب‌آوری قرار دهد.

۲. پیشینه پژوهش

افزایش شدت حوادث طبیعی و فجایع که در جهان به‌ویژه در جهان رو به توسعه اتفاق می‌افتد، مطالعات انسان‌شناسی فاجعه را بسیار مهم ساخته است. در مطالعات انجام‌گرفته، مطالعه فاجعه بیشتر تمرکز خود را بر مباحثی مانند فاجعه و مسایل روان‌شناختی، مراقبت‌های پزشکی، مددکاری، مدیریت بحران و مدیریت اقتصادی فاجعه گذاشته و مسائلی مانند حافظه و فاجعه در اولویت‌های مطالعاتی قرار نگرفته است. تأثیر حافظه تاریخی، حافظه جمعی و حافظه فرهنگی در کاهش و نحوه مواجهه با فجایع طبیعی و انسانی از مقوله‌هایی است که به‌صورت محدود و در آثار کمی به آن پرداخته شده است. در پیشینه مطالعاتی این حوزه به معرفی مطالعات خارجی و داخلی می‌پردازیم.

۱-۲- مطالعات خارجی

از نظر اندرو جونز (۲۰۰۷)^۱ در کتاب «حافظه و فرهنگ مادی»^۲، حافظه انسان، شکننده و محدود است. ما تجربیات خود

1- Andrew Jonnes

2- Memory and Material Culture?

را به‌صورت ذهنی به‌عنوان خاطرات ذخیره می‌کنیم. با این حال، خاطرات به راحتی فراموش می‌شوند و بازیابی آن‌ها، از طریق عمل به خاطر آوردن، نادرست و معیوب است. به دلیل توانایی محدود ما در ذخیره ذهنی خاطرات، جوامع بشری مجموعه‌ای از وسایل را برای ذخیره حافظه به شکل ابزار و مصنوعات تولید کرده‌اند. اینها شامل وسایل استخوانی شکاف‌دار، لوح‌های سفالی و سنگی، استیل‌های حکاکی‌شده، و در مراحل بعدی تاریخ، نقشه‌ها، عکس‌ها، گرامافون و دیگر فناوری‌های ضبط و در نهایت رایانه است. هر کدام از اینها، ظرفیت ذخیره‌سازی حافظه را افزایش می‌دهند. بنابراین هر فناوری جدید به‌عنوان یک وسیله کارآمدتر برای حافظه انسان عمل می‌کند.

جان اسمن^۱ (۲۰۰۸) در کتاب «حافظه ارتباطی و فرهنگی»^۲، حافظه فرهنگی را ذخیره‌ای از متون، تصاویر و آیین‌هایی می‌داند که گروه‌های انسانی آگاهی خود را بر اساس آن بنا نهاده و باعث وحدت و شخصیت‌سازی اجتماعی می‌شود. حافظه فرهنگی از طریق میراث نمادین که در متون، مناسک، بناهای تاریخی، جشن‌ها، اشیاء، کتاب مقدس و دیگر رسانه‌ها تجسم یافته است، شکل می‌گیرد که به‌عنوان محرک‌های یادآور برای شروع معانی مرتبط با آنچه اتفاق افتاده است عمل می‌کند. همچنین، زمان ریشه‌های اسطوره‌ای را باز می‌گرداند، تجربیات جمعی گذشته را متبلور می‌کند و می‌تواند برای هزاره‌ها ادامه یابد. اسمن به ارتباط بین حافظه فرهنگی و هویت اشاره کرد. به گفته وی، حافظه فرهنگی «قوه‌ای است که به ما امکان می‌دهد تصویری روایی از گذشته بسازیم و از طریق این فرآیند برای خود تصویر و هویت بسازیم».

پیتر لوین^۳ (۲۰۱۵) در کتاب «تروما و حافظه»^۴ رویدادهای آسیب‌زا را رویدادهای بسیار تهدید آمیزی می‌داند که احتمالاً واکنش‌های احساسی شدیدی مانند شوک و انکار را در پی خواهند داشت و می‌توانند تأثیرات طولانی‌مدت بر رفاه ایجاد کنند. تمرکز او بر پاسخگویی به چگونگی به خاطر سپردن تجربیات آسیب‌زا در سنین مختلف است. از نظر او این احتمال وجود دارد که این خاطرات به کلی فراموش شوند و یا در آینده بتوان آن‌ها را «بازیابی» کرد. تجربه این آسیب‌پذیری اگر در دوران کودکی اتفاق افتاده باشد، عملکرد و کیفیت حافظه را بیشتر تحت تأثیر قرار خواهد داد.

دیانا بارتل بوچیر^۵ (۲۰۱۵) در کتاب «میراث فرهنگی: نشانه‌های ملموس و ناملموس از حافظه جمعی»^۶، میراث ملموس و ناملموس را به‌عنوان نشانگرهای مهم خاطرات جمعی می‌داند. میراث ملموس، چه کوچک به‌عنوان یک مصنوع ساده و چه بزرگ به‌عنوان یک کل چشم‌انداز فرهنگی، به ارائه شواهد فیزیکی از گذشته کمک می‌کند. این شواهد می‌تواند با گذشت زمان نسبتاً دست‌نخورده باقی مانده و یا تغییرات قابل توجهی داشته باشد. حافظه فرهنگی ملموس را می‌توان در موزه‌ها یا روستاها یافت، یا به شکل یک زبان جزئی، یک مراسم یادبود یا تاریخ عمومی مشاهده کرد. مردم از بقایای ملموس میراث خود و همچنین سنت‌ها و شیوه‌های نامشهود به‌عنوان ابزارهایی استفاده می‌کنند که به شکل‌گیری خاطرات جمعی و ارائه روایاتی که آن‌ها را توضیح داده و همراه می‌کند، کمک می‌کنند.

شو بین^۷ (۲۰۱۵) در کتاب «فاجعه، تروما و حافظه»^۸ آسیب‌پذیری مخاطرات طبیعی را با جنگ‌ها مقایسه می‌کند. از نظر او در حالی که جنگ‌ها و جنایات سیاسی بر مطالعات حافظه غالب هستند، حافظه فجایع طبیعی کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با این حال، مخاطرات طبیعی می‌توانند درک ما از حافظه را به طرق مختلف غنی کنند. او در کتابش از نظریات دورکیم بهره برده و سپس به تفسیرهای اجتماعی و سیاسی از فاجعه، ضربه و حافظه در زمینه‌های مختلف تاریخی و بزرگداشت قربانیان فجایع طبیعی و روابط آنها با تغییرات فرهنگی و سیاسی در سراسر جهان پرداخته است.

1- Jan Assmann.

2- Communicative and Cultural Memory.

3- Peter A. Levine.

4- Trauma and Memory.

5 - Diane Barthel-Bouchier.

6- Cultural heritage: tangible and intangible markers of collective memory.

7 - Bin Xu.

8 - Disadter, Trauma and Memory.

ساندی مولتون^۱ (۲۰۱۵) در مقاله «چگونه به خاطر بسپاریم: تأثیر متقابل حافظه و شکل‌گیری هویت در جوامع پس از فاجعه»^۲ به نحوه بازیابی بازماندگان بعد از فاجعه می‌پردازد. از نظر او بازیابی فرهنگی، اجتماعی انسانی در فاجعه مهم‌تر از بازیابی در بخش‌هایی است که از نظر کالبدی و مادی آسیب‌پذیری را تجربه کرده‌اند. این بازیابی باید با توجه به تجربیات مخرب عمیق در حافظه فردی و جمعی در نظر گرفته شود. بازماندگان فاجعه با ساختن روایتی از تجربه‌های حسی خود از فاجعه، چه به صورت فردی و چه جمعی، خاطره و تجربه‌ای را ایجاد می‌کنند که احتمال کمتری را در ایجاد اضطراب به وجود می‌آورد و به افراد اجازه می‌دهد که فاجعه را در زندگی شخصی و اجتماعی خود دخیل دهند.

آلیدا آسمن^۳ (۲۰۱۵) در کتاب «نظریه‌های حافظه فرهنگی و مفهوم آخرت»^۴، با تأکید بر این که حافظه باید به‌طور جدی مطالعه شود، معتقد است که حافظه فرهنگی نباید به‌عنوان راهی برای تثبیت ویژگی‌های نامطلوب گذشته درک شود، بلکه باید به‌عنوان پشتیبان، نوعی زمینه لازم برای ساختن آینده جامعه تلقی گردد. از نظر او، ملت‌ها زخم‌های خود را به یاد می‌آورند تا در حال حاضر تصدیق رنج و سوءاستفاده‌ای را که از آنها عبور کرده‌اند به دست آورند. به باور آسمن، حافظه به‌عنوان ابزاری برای محافظت از گذشته در برابر اقدامات خورنده زمان و کمک به افراد برای درک جهان و دانستن آنچه انتظار می‌رود ظاهر می‌شود.

۲-۲- مطالعات داخلی

کیوان تاجدینی (۱۳۹۸) در پایان‌نامه خود به مطالعه پدیدارشناختی تجربه زیسته مردان ۵۰-۲۵ ساله زلزله‌زده کرمانشاه به منظور ادراک پیامدهای روان‌شناختی حادثه بر زندگی آن‌ها پرداخته است. نتایج این مطالعه بر نقش مهم واکنش‌های افراد زلزله‌زده در رویارویی با عوامل فشارزای ناشی از زلزله و اثرات آن تأکید داشته است. تاجدینی بر در نظر گرفتن این واکنش‌ها در برنامه‌ریزی برای مدیریت این شرایط تأکید دارد.

اسماعیل عالی‌زاد و نیلوفر باغبان مشیری (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «در امتداد رنج دیرین؛ معنای زمین‌لرزه سرپل ذهاب در متن تجربه زیسته راویان آن»، درک زلزله را امری اجتماعی می‌دانند. از نظر آنان، درک زلزله در جامعه انسانی در بستر تاریخ و اجتماع معنا می‌یابد. تجربه زلزله سرپل ذهاب در ادامه دیگر تجربه‌ها مانند جنگ، اسارت، بمباران‌ها، کولبری و فقر قرار می‌گیرد. تجربه زلزله در کنار این تجربه‌ها، جزئی از حافظه جمعی و هویت مردم سرپل ذهاب است. تجربه این رنج جمعی، ترس و اندوهی مزمن را برای این مردم در کنشگری شکل داده است. لذا شنیدن روایت‌های این رنج، جهت شناخت آن لازم و ضروری است.

محمد مهدی فرزید و حیدر جانعلی‌زاده چوب‌بستی در مقاله «حافظ» جمعی نسل‌ها از جنگ هشت‌ساله ایران و عراق» (۱۳۹۷)، جنگ را از جمله رخداد‌های سرنوشت‌ساز در تاریخ هر جامعه می‌دانند که در حافظه جمعی ثبت می‌شود. این پژوهش اذعان دارد که جنگ ایران و عراق با اثرگذاری بر ابعاد مختلف زندگی مردم ایران، زیست جهان فرد ایرانی را چه به لحاظ ذهنی و چه به لحاظ عینی تغییر داده است. اکنون با گذشت سال‌ها از پایان جنگ، هنوز جامعه ایرانی تحت تأثیر آن است و پیامدهایش در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی دیده می‌شود.

از نظر محمدسعید ذکایی در مقاله «مطالعات فرهنگی و مطالعات حافظه» (۱۳۹۰)، حافظه فرهنگی به ابزار مهمی جهت تولید گفتمان‌ها بدل شده است و در شکل‌دهی هویت فرهنگی گروه‌های اجتماعی و ارتباط با بسیاری از نهادها و ساختارهای اجتماعی نقشی تاثیرگذار دارد. از نظر او نحوه به خاطر سپاری رویدادهای گذشته تاثیر عمیقی بر آنچه انجام می‌دهیم و نحوه زندگی ما بر جای می‌گذارد.

1 - Sunday Moulton

2 - How to Remember: The Interplay of Memory and Identity Formation in Post- Disaster Communities.

3- Aleida Assmann.

4 - Theories of Cultural Memory and the Concept of 'Afterlife'.

با وجود این که ایران به عنوان یکی از کشورهای فاجعه‌خیز جهان در نود ساله گذشته مطرح می‌شود (یاری و پریشان، ۱۳۹۶: ۵۲)، پژوهش‌هایی که در آن درباره حافظه و فاجعه و نقشی که حافظه و انواع آن در کاهش آسیب‌پذیری و مدیریت آن داشته باشد انجام نشده است. پژوهش‌هایی که در ایران در رابطه با حافظه انجام شده، بیشترین تمرکز خود را بر نظریه‌پردازی در این زمینه با تاکید بر حافظه جمعی گذاشته‌اند و نقش آن در کنترل و مدیریت خطر و آسیب‌پذیری در ایران را در نظر نگرفته‌اند. تکیه این پژوهش بر نقش به‌رهمندی از سیاست‌های حافظه‌ای در کاهش آسیب‌پذیری و افزایش تاب‌آوری است. این پژوهش می‌خواهد نشان دهد که چگونه حافظه می‌تواند آلام جوامع و میزان آسیب‌پذیری‌شان را کاهش دهد و با افزایش تاب‌آوری در جوامع در دوره ثبات، نحوه پاسخگویی به فاجعه در جامعه نقش تعیین‌کننده داشته باشد. شناخت راهکارها و نحوه برخورد جامعه فاجعه‌دیده سرپل‌ذهاب می‌تواند نشان دهد چرا حافظه فرهنگی مهمی که نقشی حیاتی در برخورد با فاجعه دارد، در جامعه ایران شکل نگرفته است. بخش‌های دیگر جامعه فاجعه‌دیده می‌تواند نتایج عملیاتی این پژوهش را به کار گرفته و در برنامه‌های مواجهه خود با فاجعه بگنجانند. به نظر می‌رسد این پژوهش به‌عنوان پژوهشی کیفی و مسئله‌مند بتواند از نخستین پژوهش‌هایی باشد که بر تاثیر حافظه فرهنگی بر افزایش تاب‌آوری در زمان فاجعه و بهبودی سریع‌تر پس از فاجعه متمرکز شده و حل آن را منوط به در نظر گرفتن تاثیر مستقیم مطالعات انسان‌شناسی و به‌رهمندی از آن در حل مسایل بنیادین جامعه بداند.

۳. چارچوب مفهومی پژوهش

نظریه‌های مورد ارزیابی در این پژوهش، نظریه‌هایی هستند که تاکید بر فرهنگی بودن حافظه و رابطه معنادار آن با فاجعه می‌کنند. بر اساس رویکردهای مطالعاتی که به حافظه وجود دارد، رابطه معنادار فاجعه و حافظه فرهنگی را می‌توان در اندیشه و نظریه‌های بویر و همکاران، لوین، اسمن، بارتل بوچیر، مولتون، کاشمن و کرونین دید. نظریات این اندیشمندان میزان تبیین‌کنندگی نظری بالاتری نسبت به نظریات دیگران دارد.

از نظر بویر و همکارانش، حافظه نه از آن جهت که به گذشته مربوط است، بلکه از آن رو که چارچوب رابطه ما با گذشته را شکل می‌دهد، نقش محوری در فهم حیات فرهنگی دارد. حافظه در پرتو چارچوب‌های اجتماعی سازماندهی می‌شود و افراد حوادث را در پرتو استانداردهای گروه‌هایی که در آن‌ها شرکت دارند به یاد می‌آورند. حافظه جمعی به توزیع باورها، احساسات، قضاوت‌های اخلاقی و دانش درباره امر گذشته در میان اجتماع اشاره می‌کند. حافظه فرهنگی هم به‌عنوان یک مخزن دانش عمل می‌کند که اطلاعات مهم درباره خطر و کاهش خطر را در اختیار افراد و مدیران جامعه جهت کاهش آسیب‌پذیری‌های فاجعه قرار می‌دهد (Boyer et al, 2012: 197).

از نظر پیتر لوین، فجایع به علت ناگهانی بودن، واکنش‌های احساسی شدیدی مانند شوک و انکار را در پی خواهند داشت و می‌توانند تأثیرات طولانی‌مدت بر زندگی افرادی که آن را تجربه می‌کنند، ایجاد کنند. از نظر او خاطرات فجایع با توجه به شدت و روند خود یا به کلی فراموش می‌شوند و یا همیشه با فرد باقی می‌مانند که در تجربه فجایع بعدی به‌عنوان یک مخزن دانش یا رنج مضاعف از آنان بهره می‌برد. اگر فرد در دوران کودکی در جریان فجایع قرار گیرد، میزان آسیب‌پذیری بیشتری را تجربه کرده که این امر بر عملکرد و کیفیت حافظه تاثیرگذار خواهد بود (Levine, 2015: 117).

از نظر اسمن، حافظه فرهنگی رابطه تنگاتنگی با جزئی‌ترین بخش‌های یک فرهنگ دارد؛ یعنی جزئی‌ترین مسائل در فرهنگ مادی، سازمان قضایی، اقتصاد معیشتی و دیگر جنبه‌های زندگی که جزء به جزء حافظه را شکل می‌دهد. حفظ خاطرات فجایع پیشین نه تنها بر میزان دانش و آگاهی مردم درباره محیط زیست و آسیب‌پذیری آنها می‌افزاید، بلکه بر تفسیر آن‌ها از خطر و واکنش آنها در برابر فاجعه آینده نیز تأثیر می‌گذارد. خاطرات فاجعه ممکن است به اشکال مختلفی، از پلاک‌های یادبود گرفته تا افسانه‌ها، بیان شود. با گذشت زمان، این مظاهر حافظه فاجعه، دانش، روش و فنونی را برای زنده ماندن در یک محیط خاص فراهم می‌کند و آنها را قادر می‌سازد تا فاجعه‌ای را در مرحله بهبود درک کنند. خاطرات نقش مهمی در تعیین نحوه‌ی

پاسخ‌گویی افراد به خطر فاجعه، مشارکت در شیوه‌های مدیریت فاجعه و پذیرش امداد رسانی در شرایط اضطراری دارند. بنابراین بسیار مهم است که نهادهای پاسخ‌گویی از آن‌ها آگاه شوند و منطق متفاوتی را که مردم در مواجهه با فاجعه به آنها اعتماد می‌کنند، بپذیرند (Assmann, 2015: 127).

از نظر دیانا بارتل بوچیر، حافظه فرهنگی ملموس را می‌توان در موزه‌ها یا روستاها یافت، یا به شکل یک زبان جزئی، یک مراسم یادبود یا تاریخ عمومی مشاهده کرد. مردم از بقایای ملموس میراث خود و همچنین سنت‌ها و شیوه‌های نامشهود به‌عنوان ابزارهایی استفاده می‌کنند که به شکل‌گیری خاطرات جمعی و ارائه روایاتی که آنها را توضیح داده و همراه می‌کند، کمک می‌کنند (Barthel, 2015: 128).

از نظر ساندی مولتون، بازیابی بازماندگان در فجایع مهم‌تر از بازیابی آسیب‌های است که تجربه کرده‌اند. این آسیب‌ها در حافظه فردی و جمعی افراد باقی می‌ماند. بازماندگان فاجعه با ساختن روایتی از تجربه‌های حسی خود از فاجعه، چه به صورت فردی و چه جمعی، خاطره و تجربه‌ای را ایجاد می‌کنند که احتمال کمتری را در ایجاد اضطراب به وجود می‌آورد. این خاطرات و تجربیات به افراد اجازه می‌دهد که فاجعه را در زندگی شخصی و اجتماعی خود دخیل کنند و در تجربه فجایع بعدی در امر تاب‌آوری از آن بهره برده و روند بهبودی سریعتری را طی کنند (Moulton, 2015: 320).

از نظر کاشمن و کرونین، حافظه فرهنگی فاجعه به‌عنوان یک مخزن دانش عمل می‌کند که اطلاعات مهم درباره خطر و کاهش خطر را در اختیار افراد قرار می‌دهد. حافظه فرهنگی به صورت یک بنای یادبود یا سنت‌های شفاهی می‌تواند اطلاعات مهمی درباره جامعه، مانند علائم پیشین خطر و شرح رویداد (از جمله مکان‌های خاص آسیب‌پذیر، جهت‌ها، زمان و مدت زمان، تأثیر بر جمعیت محلی و تغییرات پیش و پس از خطر در چشم‌انداز) ایجاد کند. علاوه بر این ممکن است اطلاعاتی درباره کاهش خطر جامعه، مانند مناطق خطرناک گذشته، مناطق امن و مسیرهای تخلیه فراهم کند. حافظه فرهنگی فاجعه برنامه‌های پاسخگویی را در اختیار جامعه قرار می‌دهد و می‌تواند از ایجاد راهبردها و روش‌های مقابله با خطرات مکرر، همچون سازگاری در مسکن و معماری الهام بگیرد. حافظه فرهنگی فاجعه، توضیحاتی فوق طبیعی، مذهبی یا علمی برای مردم فراهم می‌کند تا مردم را قادر به پذیرش رویداد و دستیابی به روش‌ها برای کاهش آسیب‌پذیری نماید (Cashman & Cronin, 2008: 414).

بر پایه استدلال‌های ارایه‌شده از نظریات مختلف و نظریات اصلی که مبنای این پژوهش هستند، مفاهیم اساسی نظریه‌ها را تلفیق و چارچوب مفهومی متناسب با مسئله پژوهش ارائه می‌دهیم. در نهایت ساختار منطقی دستگاه نظری پژوهش را می‌توان به صورت زیر ارائه داد:

هر جامعه‌ای با تاکید بر حافظه فرهنگی خود می‌تواند

آسیب‌پذیری فجایع را کاهش دهد.

تاب‌آوری در برابر فجایع را افزایش دهد.

روند بازسازی خود را شتاب ببخشد.

بر مبنای چارچوب مفهومی این پژوهش، رابطه فاجعه و حافظه معنادار بوده و می‌توان بر اساس حافظه فرهنگی این معناداری را با مطالعه مورد تجربه زیسته مردم سرپل‌ذهاب در خلال جنگ و زلزله دید. حافظه فرهنگی در کاهش فجایع و بازسازی جامعه نقش مستقیمی داشته و میزان آسیب‌پذیری در برابر فجایع را کاهش می‌دهد. حافظه فرهنگی فاجعه باعث شکل‌گیری تفسیرها و برنامه‌های واکنش به فاجعه می‌شود. یادآوری فاجعه باعث به‌کارگیری شیوه‌ها و فنون اجتماعی در مقابله با خطرات مکرر می‌شود. جوامعی که در مناطق خطرناک یا مستعد خطر فاجعه زندگی می‌کنند، مجموعه‌ای از سازوکارهای مقابله‌ای و همچنین اقدامات عملی‌تر برای مقابله با تهدیدها و فرصت‌هایی که محیط‌شان شامل آنها می‌شود را به کار می‌برند. تجربه یک فاجعه مکرر، جوامع را به سمت توسعه راهبردها و روش‌های فرهنگی برای مقابله با این حوادث ناگوار و اطمینان از افزایش سطح مقاومت سوق می‌دهد.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع تحقیقی کیفی و بر اساس روش پدیدارشناختی است. در روش پدیدارشناختی، هدف پژوهشگر بررسی پدیده مورد مطالعه از طریق کنشگرانی است که در پژوهش مشارکت کرده‌اند. در این پژوهش داده‌ها از افرادی که تجربه زیسته مشترک دارند جمع‌آوری و مطالعه می‌شود (کرسول، ۱۴۰۲: ۸۱). پژوهشگر برای دست یافتن به اطلاعات به مصاحبه‌های عمیق با افراد مطلع می‌پردازد که همگی به‌طور مستقیم پدیده را تجربه کرده‌اند و تجربه زیسته مشترک دارند (محمدپور، ۱۳۹۲: ۴۱۰). در این رویه که در پدیدارشناسی استعلایی قرار می‌گیرد، پدیده مورد مطالعه تعیین می‌شود، تجارب شخصی جدا می‌شود و گردآوری داده‌ها از کسانی آغاز می‌گردد که پدیده مورد مطالعه را تجربه کرده‌اند. سپس پژوهشگر داده‌ها را با تقلیل اطلاعات به اظهارات یا نقل‌قول‌های مهم و ترکیب این اظهارات در قالب مضامین، تحلیل و سپس تفسیر پدیدارشناسانه می‌کند (Smith et al., 2009: 87). در ادامه پژوهشگر، توصیفی زمینه‌ای از تجارب افراد (آنچه مشارکت‌کنندگان تجربه کرده‌اند) و همچنین توصیفی ساختاری از تجارب آنان (چگونگی تجربه آن‌ها بر اساس شرایط، وضعیت‌ها و بافت) و ترکیبی از توصیفات متنی و ساختاری برای نشان دادن ذات فراگیر آن تجربه ارائه می‌کند (کرسول، ۱۴۰۲: ۸۱).

در این پژوهش، افراد مشارکت‌کننده که افراد آسیب‌دیده از زلزله و جنگ هستند به شیوه نمونه‌گیری هدفمند و پس از اعلام رضایت جهت شرکت در پژوهش و اعلام امانت‌داری پژوهشگر، مورد مصاحبه عمیق نیمه‌ساختار یافته به مدت زمان یک ساعت یا بیشتر با هماهنگی قبلی قرار گرفتند. با توجه به مفروضات اساسی و زیربنایی رویکرد پدیدارشناختی، تعداد نمونه در این پژوهش در آغاز تعیین نمی‌شود و فرآیند نمونه‌گیری تا زمانی ادامه پیدا خواهد کرد که نوعی اشباع اطلاعاتی حاصل شود تا فهم عمیق‌تر پدیده‌های مورد مطالعه را آسان‌تر نماید. انتخاب نمونه‌ها بر اساس سن، محل سکونت در زمان جنگ و زلزله و نوع آسیب‌دیدگی در زمان فاجعه و نیز میزان حفظ خاطرات فاجعه انجام شد. این روند به افراد مصاحبه‌شونده آسیب‌دیده از فاجعه این اجازه را داد که تجربه خود را از لحظات آغازین فاجعه آزادانه بیان نمایند. همین امر باعث شد که با پژوهشگر احساس اعتماد بیشتری پیدا کنند و از این جهت، در روند مصاحبه، بدون هرگونه ملاحظه‌ای تجربه خود را در میان بگذارند. پژوهشگر دست‌نوشته مصاحبه‌ها (عبارات یا جملاتی که مستقیماً به تجربه زیسته جنگ و زلزله مربوط می‌شود) را برای برگرفتن برداشتی کلی از آن‌ها چندباره مورد مطالعه قرار داد. معنای به‌دست‌آمده را صورت‌بندی کرد و مضامین مشترک میان همه مشارکت‌کنندگان را خوشه‌بندی نمود. ترکیب این نتایج در قالب یک توصیف پرمایه جامع از نقش حافظه در فاجعه مردم سرپل‌ذهاب شکل گرفت. پژوهشگر در مرحله اعتباریابی یافته‌ها از طریق مشارکت‌کنندگان و اعمال نظرات مشارکت‌کنندگان در توصیف نهایی بهره برد.

جدول شماره ۱: مشخصات شرکت‌کنندگان در پژوهش

Tab. 1: Interviewee specifications

ردیف	نام و نام خانوادگی	تحصیلات	سن	شغل
۱	زینب. آ	سیکل	۴۷ سال	خانه‌دار
۲	آرزو. م	دیپلم	۴۸ ساله	خانه‌دار
۳	زینب. ب	بی‌سواد	۷۸ ساله	خانه‌دار
۴	سوسن. ر	سیکل	۵۶ ساله	خانه‌دار
۵	فرشته. ب	فوق لیسانس	۳۶ ساله	روان‌شناس
۶	زهرا. ع	لیسانس	۳۷ ساله	مری مهد کودک
۷	زلیخا. ک	دیپلم	۵۷ ساله	آرایشگر
۸	صدیقه. ی	فوق لیسانس	۳۸ ساله	خانه‌دار
۹	شاه‌پسند. ص	دیپلم	۵۸ ساله	خیاط
۱۰	سودابه. ز	لیسانس	۵۷ ساله	معلم بازنشسته

۱۱	محمد. ن	دیپلم	۵۶ ساله	کشاورز
۱۲	حسن. ف	بی سواد	۷۶ ساله	مغازهدار
۱۳	مراد. ا	بی سواد	۷۲ ساله	کشاورز
۱۴	مصطفی. ع	دیپلم	۵۸ ساله	راننده
۱۵	امید. ص	فوق لیسانس	۴۱ ساله	معلم
۱۶	صادق. ا	لیسانس	۴۶ ساله	کارمند
۱۷	احمد. ر	بی سواد	۷۴ ساله	مغازهدار
۱۸	علیرضا. ب	بی سواد	۷۸ ساله	دامدار
۱۹	کاک علی. ص	سیکل	۶۸ ساله	خیاط
۲۰	سلمان. ز	دیپلم	۵۷ ساله	مکانیک

۵. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش به دنبال آن هستیم تا دریابیم ساختار یا ذات تجربه مردم سرپل ذهاب از فاجعه شامل چه چیزهایی است. بر اساس نظر موستاکاس برای رسیدن به توصیفی از ذات یا ساختار تجربه در پدیدارشناسی دو پرسش کلی پرسیده می‌شود: چه چیزی درباره پدیده مورد مطالعه تجربه کردید؟ و چه بسترها یا شرایطی عموماً بر تجربه شما از پدیده تأثیرگذار بوده است؟ (Creswell, 2015: 84).

این پژوهش به دنبال ارائه سه دسته از توصیفات (توصیفات چيستی محور، توصیفات چگونگی محور و توصیفات ترکیبی یا ذات‌گرایانه) در خصوص پدیده فاجعه در بین مردم سرپل ذهاب است.

این پژوهش در توصیف چيستی محور به دنبال آن است تا دریابد مردم چه چیزی را درباره فاجعه تجربه کرده‌اند یا می‌کنند. به سخن دیگر، تجربه آن‌ها از فاجعه شامل چه چیزهایی است؟ توصیفات چگونگی محور، تجربه فاجعه و کیفیت آن را در نظر دارد. در توصیفات ترکیبی یا ذات‌گرایانه توصیفات مطرح می‌شود که به تجربه فاجعه در بین مردم سرپل ذهاب می‌پردازند. معنا، احساس و پیامد مهم‌ترین ابعاد در توصیف تجربه فاجعه در بین مردم سرپل ذهاب هستند. منظور از احساس، تجربه حسی یا برداشت احساسی مردم سرپل ذهاب از تجربه رویارویی با فاجعه است. مثلاً وقتی مردم سرپل ذهاب از وحشت زیاد خود، درد و رنج، غم ماندگار و اضطراب تجربه خود سخن می‌گویند، در واقع به توصیف احساسی یا حسی تجربه زیسته خود از فاجعه پرداخته‌اند. علاوه بر درک حسی مردم سرپل ذهاب از فاجعه، معنای ذهنی این رفتارها بخش دیگری از پاسخ به پرسش چيستی فاجعه را تشکیل می‌دهد. شاید چنین به نظر برسد که تعریف مردم سرپل ذهاب از فاجعه لازمه اصلی هر نوع توصیف از معنای چنین پدیده‌ای باشد اما از آنجاکه موضوع مورد تعریف، یعنی فاجعه، خود، به نوعی، مفهومی برساختی و بیانگر بخشی از پیش‌پنداشته‌ها در مورد این مفهوم است، طرح این پرسش که تعریف شما از فاجعه چیست، ناقض اصل اساسی پژوهش پدیدارشناسانه یعنی تعلیق پیش‌پنداشته‌هاست. از این رو باید به روشی غیرمستقیم‌تر به جستجوی معنای فاجعه از نظر مردم سرپل ذهاب پرداخت. اما منظور از پیامد چیزی شبیه کارکرد است. عباراتی همچون فروپاشی ناگهانی زندگی، فشارهای روانی، افزایش مسئولیت، مهاجرت، تغییرات فرهنگی و اجتماعی، شیوع بیماری‌های جسمی همه بیانگر توصیفات است که مردم از پیامدهای تجربه زیسته خود از فاجعه ارائه می‌دهند. در توصیف چگونگی محور تجربه زیسته از فاجعه به دنبال شناسایی عوامل محیطی یا زمینه‌ای تأثیرگذار بر چگونگی نحوه تجربه زیسته مردم هستیم. زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و روانی از مهم‌ترین زمینه‌های فرا فردی و ساختاری تأثیرگذار بر کم و کیف تجربه زیسته فاجعه در بین مردم هستند.

۵-۱- زمینه تاریخی

زمینه تاریخی منطقه سرپل ذهاب در رابطه با فاجعه در رویارویی و مواجهه مردم این منطقه با فاجعه تأثیر مستقیمی دارد. مردم سرپل ذهاب در حافظه جمعی خود تجربه حاشیه‌نشینی و مرزنشینی به لحاظ جغرافیایی و همچنین تجربه هشت سال

جنگ و ناامنی دارند که به بخش اصلی تجربه زیسته ساکنان بدل شده است. زلزله با تروماهای پی در پی هویت تاریخی ویژه‌ای را برای مردم این منطقه خلق می‌کند. مطالعات فاجعه اگر بناست با رویکردی پدیدارشناسانه به معنای فاجعه نزد تجربه‌کنندگان آن بپردازد، چاره‌ای جز ادراک مردم این منطقه از معنای رنجی که متحمل می‌شوند را ندارد:

در حافظه جمعی ما مبارزات، شکست‌های متوالی، مرز نشینی، جنگ، عشق، درد و رنج نهفته است. این را همه ما می‌دانیم و همیشه در بازگویی خاطراتمان از آن روزهای جنگ آن را مرور می‌کنیم. همه ما گرفتار اندوهی ناتمام هستیم. اندوهی که به ما نیرو داده، بارها و بارها از نو شروع کنیم. هشت سال جنگ، هشت سال آوارگی، سال‌ها بازسازی، ترس همیشگی از دشمن، مرز نشینی، فقر، فراموشی و حالا هم زلزله و ویرانی. این سرنوشت ماست، در نهاد ما نشسته، دوباره و دوباره بسازیم. این بار هم می‌سازیم، معلوم نیست دوباره قرار است چه مصیبتی را تجربه کنیم (مصاحبه با صدیقه‌ی، خانه‌دار، ۳۸ ساله، ۱۴۰۰).

از نظر مصاحبه‌شوندگان، فجایع پی در پی انسانی که آن‌ها تجربه کرده‌اند مجالی برای امکان فاجعه‌ای طبیعی باقی نمی‌گذارد. گرچه طبیعت هم در حق آنان ادای وظیفه کرده و رنجی بر رنج‌های زیسته‌شده‌شان می‌افزاید. در شعر، ادبیات و هنر این شهر، تصاویری همیشگی از زنانی که با دست‌های گشوده شیون می‌کنند و می‌دوند یا جسم بی‌جان کودکی را در آغوش کشیده‌اند، دیده می‌شود. این تصاویر سال‌های سال تصویری تکراری از رنجی مداوم است، رنجی که نسل به نسل منتقل می‌شود. سایه تاریخ این رنج، بر تجربه لحظه فاجعه نیز سنگینی می‌کند. زیست‌جهان‌های این مردم آگاهی آن‌ها را نسبت به فاجعه شکل می‌دهند. لحظه وقوع فاجعه به صورت مداوم رنج و درد آنان را تکرار، و پیشینه ترومای این مردم را دوباره بازآفرینی می‌نماید.

تجربه زلزله سرپل‌ذهاب نشان داد در سال‌های اخیر بحران‌زده‌ترین شهر ایران بوده است. زلزله‌ای که در این منطقه رخ داد، شدت آن ۷.۳ ریشتر و بسیار هولناک بود. تعداد کشته‌های این زلزله به ۶۲۱ نفر رسید و همچنین ۹۰۳۸۸ نفر نیز زخمی و حدود ۷۰۰۰۰ نفر نیز بی‌خانمان شدند. رخدادهای متعاقب آن نظیر بارندگی‌های سیل‌آسا، فقدان اسکان اضطراری و موقت مناسب، مناسب نبودن چادرها در برابر سرما و گرما، آسیب‌های اجتماعی و افزایش فقر و قیمت مصالح ساختمانی و نیروی کار وضعیت را بغرنج‌تر کرده است. حقیقت این است که امروزه قامت سرپل‌ذهاب زیر آوارهای هشت سال جنگ تحمیلی و زلزله ۲۱ آبان ماه سال ۹۶ خم شده است (سلیمی، ۱۴۰۲: ۳۱۰):

مردم سرپل‌ذهاب به واسطه اتفاقات تاریخی و اجتماعی که تجربه کرده‌اند، دچار اندوه مزمن هستند، تجربه جنگ و زلزله و گذشته‌ای که داشته‌اند باعث ته نشین شدن ناامیدی، ترس، اندوه و ترس به جاماندن و جاگذاشتن و غم ناتمام در روحیه مردم سرپل‌ذهاب شده است. این مشکلات هرگز حل نشده‌اند و به همین دلیل رنج برای آنان معنای مضاعف یافته است. تنها بعد از زلزله، مراقبت‌های مددکاری و روانکوی در این شهر رویکردی کارکردی به خود گرفت. که البته از یکسال بعد از جنگ آن هم کمتر و اندک شد، تا جایی که امروزه می‌توان آن را بسیار محدود مشاهده کرد (مصاحبه با فرشته. ب، ۳۶ ساله، ۱۴۰۰).

نمی‌خواد از مردم این شهر چیزی بپرسین، همین جا بشین و ببین، می‌بینی که چقدر افسرده‌ان، چقدر زود خشمگین می‌شن، یه نوع غربت انگار باهاشون هست، به آینده دل نمی‌بندن، خیلی برنامه‌ریزی نمی‌کنن، می‌ترسن، در چند مقطع ناگهان زندگیشان ویران شده، آواره شدن و دیگه این اندوه و ناامیدی همیشگی باهاشان مونده (مصاحبه با صادق. ا، ۴۶ ساله، کارمند، ۱۴۰۰).

تجربه این تروما در سرپل‌ذهاب در زمان جنگ به شدت مشهود است. شهر سرپل‌ذهاب در زمان جنگ مورد حملات هوایی و توپخانه قرار گرفت. این شهر در روز اول مهر ۱۳۵۹ به تصرف نیروهای عراق درآمد. در نتیجه بمباران‌ها و گلوله باران‌ها ۷۰۰۰ خانه به کلی ویران شد و به ۴۰۰۰ خانه به درجات مختلف آسیب رسید. از روستاهای اطراف سرپل‌ذهاب، ۹۶ روستا به کلی ویران شد، ۳۰ روستا به شدت آسیب دید و به بقیه روستاها آسیب‌های متفاوتی وارد آمد. تعدادی از اهالی شهر کشته و زخمی شدند و تعدادی نیز به اسارت در آمدند. بدین ترتیب، اکثر جمعیت، شهر را تخلیه کردند (کمری و جمشیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۰):

خوب یادمه با این که ما فک می‌کردیم جنگ تمام شده، شهر دوباره ویران‌تر شد و توی ۳۱ تیر ۱۳۶۷ سقوط کرد و تانک‌های عراقی هم به داخل شهر و هم اطراف شهر آمده بودند. تمام مردم شهر از زن و کودک بی‌پناه و پیر و جوان زندگی‌شان را جا گذاشتند و آواره شدند. همه بلا تکلیف بودند و وحشت‌زده در حال فرار بودند. در حالی که هواپیماهای جنگنده در آسمان پرواز

می‌کرد و توپخانه دشمن به کسی رحم نمی‌کرد و دایم در حال شلیک بود (مصاحبه با حسن.ف، ۷۶ ساله، ۱۳۹۹).

۲-۵- زمینة اجتماعی

در این پژوهش تعلق خویشاوندی، هویت گروهی کرد بودن، انسجام ساختاری اجتماعی و هویت مذهبی تاثیر مستقیمی بر نحوه رویارویی با پیامدهای فاجعه را داشته است: محله‌بندی شهر سرپل‌ذهاب با توجه به این‌که ساکنین آن را گروه‌ها و مذاهب مختلف تشکیل می‌دهند، تابع تفاوت مذهب در این شهر است. اما تفاوت و تعارضی در محلات شهر یافت نشد و از لحاظ قشربندی اجتماعی شهری تقریبا همگون است. پیروان مذهب شیعه تقریبا در همه محلات شهر پراکنده‌اند، اهل سنت در قسمت غربی و شمالی شهر و اهل حق هم در قسمت‌های شمال و بخشی از غرب شهر به‌صورت پراکنده ساکن هستند (بیگداشیان، ۱۳۹۳: ۷۱):

اصلا سرپل‌ذهاب به خاطر بافت شهریش با بقیه شهرهای استان کرمانشاه متفاوت. البته بعد از جنگ، به خاطر آوارگی و مهاجرت و برگشتن آواره‌ها از رومادیه ساکنین اهل سنت شهر بیشتر شدند. اما تا به امروز مشکل خاصی میان هیچ‌کدامشان به وجود نیامده. توی همین محله خودمان با اینکه ما و ۱۰ خانواده شیعه هستیم، ۵ خانواده اهل سنت و ۲ خانواده اهل حق زندگی می‌کنند. همه با هم دوست و همسایه هستیم و به آیین و مذهب و آداب و رسوم هم احترام می‌ذاریم (مصاحبه با سلمان. ز، ۵۷ ساله، مکانیک، ۱۳۹۹).

۳-۵- زمینة اقتصادی

وضعیت اقتصادی مردم سرپل‌ذهاب بر رفتار مردم در نحوه مواجهه و در مرحله بازسازی تاثیر مستقیمی داشت. در ایران شهرها اغلب مرکز تجمع ارزش افزوده ناشی از امور کشاورزی و تولیدات روستاهای اطراف آن هستند که در امور بازرگانی و خدماتی تبلور می‌یابد. به همین جهت نیز بیشترین حجم اشتغال در اغلب شهرها، شاغلان در امور خدماتی‌اند. شهر سرپل‌ذهاب نیز از این قاعده مستثنی نیست و بیشترشان شاغل در امور خدماتی هستند که این امر بر مشکلات اقتصادی نحوه مواجهه با فجایع تاثیر گذاشته است (بیگداشیان، ۱۳۹۳: ۷۷).

۴-۵- توصیف ویژگی‌های عمومی تجربه فاجعه

ویژگی‌های عمومی که در قالب توصیف ترکیبی یافته‌ها ارائه می‌شود، در واقع مقدمه‌ای ضروری برای رسیدن به درکی پدیدارشناسانه از تجربه فاجعه افراد مشارکت‌کننده در این پژوهش است.

۱-۴-۵- فاجعه باعث فروپاشی ناگهانی زندگی می‌شود: تجربه زیسته مردم سرپل‌ذهاب در فاجعه (انسانی و طبیعی) نشان از این دارد که فاجعه باعث فروپاشی ناگهانی زندگی در میان مردم فاجعه‌دیده می‌شود. در فاجعه انسانی مانند جنگ، افراد با تجربه فروپاشی مجبور به ترک کوتاه‌مدت یا بلندمدت محل زندگی خود می‌شوند. از همان لحظه‌ها افراد دچار سردرگمی، ترس، ناامیدی و اضطراب می‌شوند. در فاجعه طبیعی مانند زلزله، تجربه وحشت ناگهانی که مردم به آن دچار می‌شوند، آنان را تا مدت‌ها به خود مشغول می‌کند. آن‌ها محل سکونت خود را ترک نکرده و در حین تحمل شرایط فاجعه‌بار، به بازیابی و بازسازی خود مشغول می‌شوند. افزایش میزان تاب‌آوری کالبدی و محیطی در کنار آموزش نحوه پیشگیری، رویارویی و بازیابی باعث کاهش میزان آسیب‌پذیری و افزایش تاب‌آوری جامعه فاجعه‌دیده می‌شود. تاثیرات بلندمدت فروپاشی در فاجعه انسانی بیشتر از فاجعه طبیعی است، چرا که شکل تجربه زیسته فاجعه انسانی (جنگ) با شکل تجربه فاجعه طبیعی متفاوت است:

وقتی من رو از زیر آوار در آوردند، بچه‌ام خیلی وحشت کرده بود، گویا پدرش خیلی تلاش کرده من و او زنده بمانیم و فرزندم دیده که اون فوت کرده، آروم و قرار نداره، خیلی ترسیده، می‌برمش پیش خانم‌های امدادگر، هنوز خیلی می‌ترسه و خیلی لاغر شده و اصلا بازی نمی‌کنه با این که هشت سالش هست ولی دایم چسپیده به من، یک لحظه هم از من دور نمی‌شه (مصاحبه با

زینب‌آ، خانه دار، ۴۷ ساله، ۱۳۹۹).

صدای مهبیبی آمد، مادرم فریاد زد دوباره عراق حمله کرده، فرار کنیم، همه جیغ می‌زدیم، زمین می‌لرزید اما نمی‌دانستیم زلزله آمده، فکر کردیم هواپیماها همه جا را بمباران کرده‌اند، دوباره وحشت زیادی وجودم را گرفته، همانجا مانده بودم و بی اختیار می‌گریستم، دوباره مثل زمان جنگ از شدت وحشت لال شده بودم و می‌دانستم اگر زنده بمانم این موضوع تا مدت‌ها با من خواهد بود. وحشت مرد و زن و پیر و جوان نداشت. صدای مادرم را می‌شنیدم که دایم می‌گفت فرار کنین (مصاحبه با شاه‌پسند، ص، خیاط، ۵۸ ساله، ۱۴۰۰).

۲-۴-۵- فاجعه باعث بحران جمعیت‌شناختی می‌شود: تبعات جمعیت‌شناختی فاجعه انسانی بیشتر از فاجعه طبیعی است. فاجعه طبیعی قابلیت کنترل و کاهش آسیب‌پذیری را دارد. در فاجعه‌های طبیعی، مهاجرت کمتر از فاجعه انسانی است و جامعه فاجعه‌دیده درگیر مشکلات باروری و ناباروری مربوط به فجایع انسانی نمی‌شود. فاجعه انسانی مرگ و میر بیشتر، مهاجرت‌های موقتی و دائم و کاهش میزان تولد بعد از پایان فاجعه را با خود به همراه خواهد داشت. تجربه فاجعه طبیعی در حدی نیست که فرد فاجعه‌دیده را دچار نوع حاد یاس و ناامیدی و بی‌انگیزگی نماید. تجربه زیسته مردم سرپل‌ذهاب نشان داده است که بهبود شرایطشان پس از زلزله سریع‌تر از زمان جنگ بوده است:

بیا و روستای ما رو ببین، خیلی‌ها که توی شهر هم خانه دارن، یا در شهرهای دورتر زندگی می‌کنند، اینجا برای خودشان خانه ساختن. زلزله بر عکس جنگ بود، توی جنگ بعضی‌ها هیچ وقت برنگشتن و توی همون شهرهایی که رفته بودن، ماندن یا این‌که رفتن خارج، اما در زمان زلزله برعکس شد، کسی نشنیدم بره و برنگرده، رفتن از اینجا که وقتی خانه‌شان ساخته شد، برگشتن (مصاحبه با علیرضا، دامدار، ۷۸ ساله، ۱۴۰۰).

۳-۴-۵- فاجعه تغییرات فرهنگی گسترده‌ای را به دنبال دارد: تجربه زیسته مردم سرپل‌ذهاب نشان داد که جنگ تغییرات فرهنگی گسترده‌ای را به دنبال نداشت. اما زلزله این جامعه را با تغییرات فرهنگی گسترده‌ای روبه‌رو ساخت. بعد از جنگ، جامعه سرپل‌ذهاب و شرایط اجتماعی آن زمان ایران، با تبعات ناشی از جنگ به‌ویژه تبعات اقتصادی روبه‌رو شده بود. موضوع بازسازی شهر و روستاهای ویران‌شده، بازگشت اسرا و افرادی که به اجبار به عراق کوچانده شده بودند، ایجاد امکانات اقتصادی، اعتماد دوباره به ماندن در منطقه و مسائل مرزی بیشتر از مسایل فرهنگی مطرح شده بود. در واقع فرآیند تغییرات فرهنگی مقطعی و به‌صورت زیرپوستی در جامعه سرپل‌ذهاب امکان بروز نداشت. این فرآیند در زمان زلزله به‌صورت چشمگیری خود را نشان داده و مردم سرپل‌ذهاب تغییرات فرهنگی را تجربه می‌کنند:

سرپل‌ذهاب بعد از زلزله خیلی با قبل زلزله داره فرق می‌کنه، آدم‌های جدید و اتفاقاتی که اینجا افتاده خیلی روی زندگی مردم تاثیر گذاشته، معلوم نیست تا چند سال دیگه چه اتفاق‌های قراره بیافته، سرعت تغییرات خیلی زیاده (مصاحبه با امید، ص، معلم، ۴۱ ساله، ۱۴۰۰).

اصلا قبل از زلزله کاشت ناخن خیلی کم بود، انواع مدل مو و رنگ مو، استفاده از لیزر و خدمات از این دست تقریباً نداشتیم، تتوی بدن اصلاً نداشتیم، الان شاگردم رفته آموزش دیده و کلی مشتری داریم (مصاحبه با زلیخا، ک، آرایشگر، ۵۷ ساله، ۱۴۰۰).

۴-۴-۵- فاجعه باعث اختلال در نظم اجتماعی می‌شود: فاجعه در شکل طبیعی و انسانی باعث اختلال در نظم اجتماعی می‌شود. اختلال در نظم اجتماعی به‌عنوان تجربه زیسته مشترک در فاجعه انسانی و طبیعی به شکل یکسانی تجربه نمی‌شود؛ اما پیامد آن در فاجعه انسانی بیشتر از پیامد در فاجعه طبیعی خواهد بود. شدت پیامد اختلال در نظم اجتماعی در فاجعه طبیعی بیشتر از فاجعه انسانی است:

وقتی جنگ شد، مصیبت زیاد بود، اما در دوران بازسازی، این همه شهر بی نظم و خطرناک نبود. اصلاً خطری نداشت. اما بعد از زلزله این شهر پرشده از معتاد و متجاوز و بی خانواده، حالا که کمی شرایط عادی شده هم نمی‌تونم دخترم را لحظه‌ای تنها بزارم، یا دایم چشمم باید به پسر باشه، همین چند روز پیش یه دختر گم شد و بعدش دوباره پیدا شد، می‌گه یه پسر که مال این شهر نبوده، فریبش داده، پلیس هم نتونست پسر را پیدا کنه (مصاحبه با مراد، ک، کشاورز، ۷۲ ساله، ۱۴۰۰).

۵-۵-۵- فاجعه باعث پیدایش سبک‌های خاصی از زندگی می‌شود: تجربه زیسته مردم سرپل ذهاب نشان داد که یکی از پیامدهای فاجعه طبیعی با توجه به تجربه آن‌ها از جنگ، پیدایش سبک‌های خاصی از زندگی می‌شود. شرایط اقتصادی و اجتماعی به وجود آمده و متاثر از زلزله باعث افزایش سریع تغییرات و شکل‌گیری شیوه‌های پوشش، برخورد و هنجارهای جدید شده است. بهره‌گیری از تجربه فاجعه در جامعه‌های فاجعه‌دیده در نحوه رویارویی آن جامعه در فاجعه‌های دیگری که اتفاق می‌افتد تاثیر مستقیم دارد:

هر روز که از زلزله دور می‌شویم، شهر جدیدتر می‌شه، منظوم فضای ساخت و سازه، مثلا حتما همه مغازه زیر خانشون می‌زنن، مغازه‌ها و رستوران‌ها زیاد شده، مردم قبلا از بیرون غذا نمی‌خوردند، الان اینطور نیست، مشتری‌های من سلیقشون یه فرق‌هایی کرده، دیگه فقط برای دوختن لباس کردی نمیان و برای دوختن انواع لباس‌ها مراجعه می‌کنند، ببیند خیرها که اومدن اینجا خیلی روی خواسته‌های مردم تاثیر گذاشتند، روی رفتار مردم با هم و روی سبک پوشش و برخوردها (مصاحبه با کاک‌علی، ص، خیاط، ۶۸ ساله، ۱۴۰۰).

۵-۵- حافظه فرهنگی جنگ و مواجهه با زلزله

تجربه زیسته مردم سرپل ذهاب از زلزله و شکل رویارویی آن‌ها با آن متاثر از تجربه از جنگ بود. این پژوهش نشان می‌دهد که تجربه جنگ در نحوه واکنش، زمان بازسازی و بازیابی شرایط بعد از زلزله تاثیر مستقیم و مثبتی را داشته است. این تجربه به آن‌ها در مقاوم‌سازی و انتخاب شیوه‌ای تازه برای زندگی کمک بسیار کرده است:

می‌دانین مردم این منطقه خیلی رنج به خاطر داریم، من در جنگ به دنیا آمدم، در آوارگی زندگی کردم، دوران سخت نداری و ترس از مین و حمله دوباره عراق رو چشیدیم، الان هم زلزله، خدا دیگه درد دیگه نداره به ما بده. این رنج و درد جزئی از ذهن و روح ما شده، ما رو ساخته و شاید همین هست که باعث شد، برای ساختن ویرانی زندگیمان عجله داشته باشیم. ما هیچ وقت این دردها را فراموش نمی‌کنیم و تقریبا همیشه خاطره آن روزهای سخت را مرور می‌کنیم (مصاحبه با مراد، کشاورز، ۷۲ ساله، ۱۴۰۰).

وجود حافظه فرهنگی (ملموس و ناملموس) در هویت‌یابی جامعه فاجعه‌دیده در نحوه رویارویی با فاجعه تاثیرگذار است. پژوهش درباره تجربه زیسته مردم سرپل ذهاب، پیرامون رابطه حافظه و فاجعه نشان داد که وجود حافظه فرهنگی ملموس و ناملموس در هویت‌یابی و نحوه مدیریت و کنترل فاجعه اثرگذار خواهد بود. این اثرگذاری باعث کاهش و کنترل فاجعه و مدیریت صحیح آن در زمان فاجعه خواهد شد. حافظه در فاجعه طبیعی نقش بیشتری را نسبت به فاجعه انسانی خواهد داشت. در فاجعه انسانی نقش حافظه، به منزله بستری در نظر گرفته شده که محتوای آن ضمن آن که ناظر بر روایت‌هایی درباره تاریخ، زبان، مذهب، سیاست، فرهنگ، اقتصاد و جغرافیا است، چگونگی چینش آن‌ها و معنایی که از آن‌ها استنباط می‌شود، متأثر از فاجعه رخ داده شده است. حافظه فرهنگی جامعه فاجعه‌دیده، به‌عنوان مخزنی فرهنگی نحوه کنش و واکنش افراد جامعه فاجعه‌دیده را تعیین می‌کند:

این زلزله نباید فراموش بشه، باید دایم یادآوری بشه، دایم ازش گفتم، این زلزله مثل جنگ برای ما تجربه متفاوتی داشت. هر دوشان رو ما داریم فراموش می‌کنیم. هر دو از یادمان می‌رن، چون ما برای حفظ آنچه بر ما اتفاق افتاده کاری نمی‌کنیم. می‌دانین ما خیلی درد دیدیم، شاید به همین دلیل که می‌خوایم فراموش کنیم و شادی را تجربه کنیم. از جنگ چند یادمان داریم، از زلزله هم باید در یه جاهایی خانه نمی‌ساختیم یا ویرانی را می‌گذاشتیم یا مثلا در جاهای مختلف شهر ستون‌هایی را درست می‌کردیم و درباره شهدا و آوارگی و ویرانی جنگ و زلزله می‌نوشتیم. برای آیندگان باید خاطره داشته باشیم. این دو برهه از تاریخ ما که برای آیندگان، شبیه تنها یک اتفاق از آن یاد خواهد شد، بخشی عظیم از هویت ما را شکل داده است (مصاحبه با سودابه، ز، ۵۸ ساله، معلم، ۱۴۰۰).

مردم سرپل ذهاب در ظرف سه دهه دو فاجعه انسانی و طبیعی عظیم با خسارت و ویرانی را تجربه کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که تاثیرات طولانی مدت فاجعه در فاجعه انسانی بیشتر از فجایع طبیعی است. مردم سرپل ذهاب خاطرات جنگ را فراموش نکرده و در معرض فاجعه قرار گرفتن آن‌ها به صورت مکرر باعث آسیب‌های غیرقابل جبرانی برای آنان شده

است. تجربه این آسیب‌پذیری در افرادی که دوران کودکی خود را در فاجعه زیسته‌اند به مراتب بیشتر از دیگر افراد است. حافظه فرهنگی تجربه‌شده مردم سرپل‌ذهاب درباره جنگ علاوه بر متون، تصاویر و آیین‌هایی که برای بزرگداشت دوران جنگ و شهدا به کار برده شده، به صورت روایت، آواز، برگزاری سالیانه آیین چمری، مور خوانی، مولودی و تنبور نوازی^۱ وجود دارد. مردم این شهر برای بزرگداشت شهدای خود هر ساله از طریق برگزاری این آیین‌ها در ایجاد و حفظ حافظه فرهنگی جنگ نقش دارند.

ما توی اداره ارشاد شهر، احمدین اسحاق^۲ و در جمخانه^۳ و در مراسم‌های مختلف برای بزرگداشت، شهدا و عزیزان در گذشته‌مان در جنگ، تنبور می‌نوازیم و کلام می‌خوانیم. من خودم با چند نفر دیگر از دوستان شاعر در شعر و موسیقی سعی داریم کاری بکنیم و تا حالا چند برنامه داشتیم که تصویر آن روزهای شهر زلزله زده و جنگ زده خود را فراموش نکنیم. این کارها باعث می‌شه ما یادمان بماند کجا زندگی می‌کنیم و بر شهرمان چه گذشته (مصاحبه با کاک علی، ص، ۶۸، ساله، خیاط، ۱۴۰۰).

یکی از مواردی که باعث زنده نگه داشتن و تحمل رنج و اندوه جمعی را به این مردم داده و باعث شده این رنج در حافظه مردم باقی بماند آداب و رسوم سوگواری است. هر سوگواری برای این مردم خاطرات جنگ و زلزله را زنده می‌گرداند، چرا که در شعرهای مور و مویه از آن لحظات و سوگواری و از دست دادن عزیزان در آن روزها گفته می‌شود. این غالب ترین شکل باقی ماندن این دردها در حافظه مردم این منطقه است. البته در زمان بزرگداشت، مراسم‌ها و نمایشگاه‌های نقاشی و خط و عکس برگزار می‌گردد. اما نقشی که مراسم سوگواری خیلی تعیین کننده است (مصاحبه با فرشته، ب، ۳۶، ساله، روانشناس، ۱۴۰۰).

۶. بحث و نتیجه‌گیری

امروزه انسان‌شناسی فاجعه دلایل خوبی را برای توضیح ظهور علاقه به گذشته، حافظه، بزرگداشت، در زمینه مواجهه با آسیب‌پذیری و کاهش آن و افزایش تاب‌آوری در میان جوامع دارد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که حافظه رابطه تنگاتنگی با جزئی‌ترین بخش‌های یک فرهنگ دارد. جزئی‌ترین مسائل در فرهنگ مادی، سازمان قضایی، اقتصاد معیشتی و دیگر جنبه‌های زندگی که جزء به جزء حافظه را شکل می‌دهد. حفظ خاطرات فجایع پیشین نه تنها بر میزان دانش و آگاهی مردم درباره محیط زیست و آسیب‌پذیری آنها می‌افزاید، بلکه بر تفسیر آنها از خطر و واکنش آنها در برابر فاجعه آینده نیز تأثیر می‌گذارد. با گذشت زمان، مظاهر حافظه فرهنگی ملموس و ناملموس فاجعه، دانش، روش و فنونی را برای زنده ماندن در یک محیط خاص فراهم می‌کند و آنها را قادر می‌سازد تا فاجعه‌ای را در مرحله بهبود درک کنند. خاطرات نقش مهمی در تعیین نحوه پاسخ‌گویی افراد به خطر فاجعه، مشارکت در شیوه‌های مدیریت فاجعه و پذیرش امدادسانی در شرایط اضطراری دارند. بنابراین بسیار مهم است که نهادهای پاسخ‌گویی از آنها آگاه شوند و منطق متفاوتی را که مردم در مواجهه با فاجعه به آنها اعتماد می‌کنند، بپذیرند.

یافته‌های این پژوهش به درستی روشن کرد که انسان با بهره‌گیری از حافظه خود می‌تواند در مرحله پاسخگویی و واکنش در برابر فاجعه و بازسازی زندگی خود نقش فعالی داشته باشد و روند بهبودی خود را سرعت ببخشد. بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان ادعا کرد که حافظه نقشی محوری در فهم حیات فرهنگی دارد؛ نه از آن جهت که به گذشته مربوط است، بلکه از آن رو که چارچوبی برای رابطه ما با گذشته و اتفاقات رخ داده شده، به شمار می‌آید. مردم سرپل‌ذهاب هشت سال جنگ و آوارگی را زیسته‌اند. تجربه مشترک آنها در کنار پیشینه فجایع، در شکل دادن همبستگی مردم این شهرستان نقش اساسی داشته است. مردم سرپل‌ذهاب بر اساس یافته‌های به دست آمده در برگزاری مراسمی که برای حفظ یاد روزهای زیسته جنگ صورت می‌گیرد، تلاش دارند ارتباط افراد با گذشته را حفظ کرده و از این طریق به هویت جمعی مشترکی دست یابند.

۱- مراسمی که برای بزرگداشت جوانانی که در اثر سانحه، فاجعه و یا جنگ در جوانی فوت می‌کنند. این مراسم با شیون، نواختن ساز و دهل و آرایش ماشین یا خانه و مویه و مور خوانی و یا تنبور نوازی در مناطقی همراه است.

۲- آرامگاه احمدین اسحاق، آرامگاه و قبرستانی برای شیعیان شهر که مورد احترام تمام مردم شهر است.

۳- جمخانه محل انجام امور مذهبی در میان مردم اهل حق است.

این مقاله با تایید نظریه بویر و همکاران (۲۰۱۲) نشان داد برای مردم سرپل‌ذهاب که جنگ را تجربه کرده‌اند، حافظه فرهنگی در برگیرنده حافظه تاریخی و اجتماعی است. حافظه تاریخی مشترک مردم سرپل‌ذهاب با وجود تفاوت‌هایی برجسته در میان آن‌ها باعث شکل‌گیری هویتی منسجم و یک‌دست در میان این مردم شده است. حافظه تاریخی هر قومی آن قوم را با سرنوشت و تاریخ خویش آشنا می‌کند و ابزار مهمی برای هویت‌یابی فرهنگی در اختیار گروه‌های اجتماعی می‌گذارد. نهادها و مکان‌های حافظه فرهنگی انتقال‌دهنده تجربه‌ای هستند که ریشه تاریخی داشته و به‌واسطه موقعیت فرهنگی ویژه خود قابلیت ایجاد تغییر و تحول در جامعه را دارند. این تقویت روحیه که ناشی از تجربه زیسته از فاجعه است در میان مردم سرپل‌ذهاب در دوران بازسازی در زمان جنگ و روزهای بعد از زلزله بعد از طی مرحله بحران دیده می‌شود.

تجربه گروهی از مردم سرپل‌ذهاب که جنگ را تجربه کرده‌اند نظر ساندی مولتون (۲۰۱۵) و پیتر لوین (۲۰۱۵) را تایید می‌کند. بازماندگان جنگ با ساختن روایتی از تجربه‌های حسی خود از جنگ، چه به‌صورت فردی و چه جمعی، خاطره و تجربه‌ای را داشتند که باعث کاهش اضطراب و افزایش تاب‌آوری شد. این افراد به‌واسطه تجربه هشت سال جنگ و دوران بازسازی روند سریع‌تری در بازیابی و بهبودی خود تجربه کردند. ضمن این که در مصاحبه‌ها خاطر نشان کردند که تجربه جنگ و زلزله در مضامین خود تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر داشته و بازیابی برای آنان بر اساس حافظه فرهنگی که داشته‌اند سریع‌تر صورت گرفته است.

در تایید نظریات دیانا بارتل بوچیر (۲۰۱۵)، کاشمن و کرونین (۲۰۰۸)، بویر و همکاران (۲۰۱۲) و اسمن (۲۰۱۵)، در شهر سرپل‌ذهاب حفظ حافظه فرهنگی ملموس جنگ، به شکل بناها و یادمان‌هایی است که در شهر و خارج از شهر شکل گرفته است. در این یادمان‌ها، توضیحات لازم درباره آن یادمان و اتفاقاتی که برای مردم شهر سرپل‌ذهاب اتفاق افتاده، نوشته شده است. ضمن این که در برخی از مکان‌های شهر عکس‌هایی از شهدا و جنگ به نمایش گذاشته شده است. در بقعه احمد ابن اسحاق عکس شهدا در حیاط این بقعه و در گوشه و کنار حیاط به نمایش گذاشته شده است. این موارد در کنار به نمایش در آوردن پلاک و ساختن سنگر و وجود بعضی از مهمات و ابزار و وسایل زمان جنگ نشان از تجربه هشت سال جنگی است که بر مردم گذشته و بخشی جدایی‌ناپذیر از حافظه و ذهن آنان شده است. داستان و روایت جوانان دلاور، هوره و مورخ‌خوانی و برگزاری آیین چمر برای شهدایی که جوان بودند و ازدواج نکرده بودند جزئیاتی از حافظه فرهنگی ملموس و ناملموس تجربه زیسته مردم از جنگ را حفظ می‌کنند. حافظه‌ای که هویت مردم را در کنار پیشنه تروماهای دیگر زیسته شده شکل می‌دهد. در تجربه شخصی، فجایع دیگر انتزاعاتی در برابر زندگی معمولی نیستند و تأثیری واقعی بر تمام سطوح حیات فردی و اجتماعی می‌گذارند. در حافظه جمعی، تروماها در امتداد هم تجربه شده و با هم مقایسه می‌شوند. آنان یکدیگر را تداعی می‌کنند و در ادامه هم، معنا می‌یابند. تنها خاطره جنگ و ویرانی نیست که در زلزله تکرار می‌شود؛ بلکه خاطره آوارگی، خاطره مهاجرت‌های اجباری، خاطره جاگذاشتن فرزندان در جنگ، خاطره به گور سپردن تعداد زیادی از افراد خانواده، خاطره دیدن ویرانی زندگی خود داریم تکرار می‌شود.

پس از جنگ در سرپل‌ذهاب، روایت جنگ به‌عنوان سرمایه‌ای اجتماعی سال‌ها در میان مردم باقی مانده و در تجربه زیسته‌شان تداعی می‌شود. اما پس از زلزله، چنین کنش‌هایی، انفرادی، کم‌رمق و بدون حمایت جمعی یا رسمی رخ می‌دهند و به‌مثابه اموری بیهوده، نادیده گرفته می‌شوند. در سرپل‌ذهاب تجربه فجایع (تروماها یا سوگ‌ها) جمعی پی در پی بوده و بدون آنکه فرصت التیامی برای‌شان فراهم شود، در فضای بالای سر افراد معلق می‌مانند و سایه‌شان بر حیات روایان سنگینی می‌کند.

هجوم فجایع به حدی است که افراد باید برای بازگشت به روال عادی زندگی روزمره آماده شوند. اگر غیر از این باشد، رنج روایان به حوزه واقعیات ذهنی رانده می‌شود. عینیت فاجعه در آوارها، کانکس‌ها، جای خالی خانه‌ها و آدم‌ها و حال و هوای شهر حضور دارد، اما این عینیتی است که تنها همسایه‌ها، همشهریان و هم‌زبان‌ها در آن شریک‌اند. برخی از روایان می‌گویند «هیچ روزی بدون بازگو کردن خاطره آن اتفاق نمی‌گذرد»، چرا که گفت و گو قدرت واقعیت‌آفرینی دارد.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که حافظه جامعه فاجعه‌دیده با شرایط زندگی مردمان جامعه فاجعه‌دیده رابطه تنگاتنگی دارد و حافظه می‌تواند ابزاری باشد که به وسیله آن نسل‌های بعدی می‌توانند اقدامات پیشگیرانه و کاربردی در برابر فجایع دیگر انجام دهند. تاکید و بهره‌مندی از حافظه جمعی و حافظه فرهنگی مردم سرپل‌ذهاب می‌تواند مخزنی ارزشمند برای مواجهه این جامعه با فجایع طبیعی دیگر باشد. زلزله‌های اتفاق‌افتاده با قدرت ۶/۶۴ ریشتر در آذر ۱۳۹۷، ۵.۸ ریشتر در ۷ فروردین ۱۳۹۷ و تعداد بالای زلزله‌های قدرتمند دیگر نشان داد که مردم سرپل‌ذهاب با افزایش تاب‌آوری خود و بهره‌مندی از تجربه زیسته خود در جنگ و بازسازی، توانایی بالایی در برابر فجایع طبیعی را کسب کرده‌اند. تاکید بر باقی ماندن و تکیه بر حافظه فرهنگی می‌تواند این شکل از پاسخگویی و کاهش دادن میزان آسیب‌پذیری را تقویت نموده و بهبود بخشد.

کتابنامه

- بیگداشیان، مسعود (۱۳۹۳). تعیین ویژگی‌های اجتماع شهری تاب‌آور در مقابل زلزله (مطالعه موردی شهر سرپل‌ذهاب)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مدیریت سوانح، دانشکده محیط زیست دانشگاه تهران.
- تاجدینی، کیوان (۱۳۹۹). مطالعه پدیدارشناختی تجربه زیسته مردان ۵۰-۲۵ ساله زلزله‌زده کرمانشاه به منظور ادراک پیامدهای روان‌شناختی حادثه بر زندگی آن‌ها، پایان‌نامه دکتری رشته روان‌شناسی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبایی.
- ذکایی، محمدسعید (۱۳۹۰). مطالعات فرهنگی و مطالعات حافظه، مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۵(۳)، ۹۶-۷۲.
- سلیمی، مینو (۱۴۰۲). مطالعه مردم‌شناختی تجربه زیسته کودکان در فاجعه؛ مطالعه موردی زلزله شهرستان سرپل‌ذهاب، نامه انسان‌شناسی، ۲۰ (۳۶): ۳۳۶-۳۰۹.
- عالی‌زاد، اسماعیل و باغبان مشیری، نیلوفر (۱۳۹۷). «در امتداد رنج دیرین؛ معنای زمین‌لرزه سرپل‌ذهاب در متن تجربه زیسته روایان آن»، پژوهش‌نامه مددکاری اجتماعی، ۵(۱۷)، صص ۵۵-۲۹.
- فرزید، محمدمهدی و جانعلی‌زاده چوب‌بستی، حیدر (۱۳۹۷). «حافظه جمعی نسل‌ها از جنگ هشت ساله ایران و عراق»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۴(۵۰)، ۵۸-۳۵.
- کرسول، جان دبلیو (۱۴۰۲). طرح پژوهش، ترجمه علیرضا کیامنش، تهران: جهاد دانشگاهی.
- کمری، منوچهر و جمشیدی، رضا (۱۳۹۲). سرپل‌ذهاب در گذر تاریخ، کرمانشاه: چشمه هنر و دانش.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی: ضد روش، تهران: جامعه‌شناسان.
- یاری، ارسطو؛ پریشان، مجید (۱۳۹۶). بررسی نقش آموزش در مدیریت ریسک مخاطرات طبیعی (زلزله) مورد: مناطق روستایی شهرستان قزوین، تحلیل فضایی مخاطرات طبیعی، ۴(۱)، ۶۲-۴۹.

References

- Alizadeh, E., & Baghban Moshiri, N. (2018). Along the Old Suffering: The Meaning of the Sarpol-e Zahab Earthquake in the Lived Experience of Its Narrators. *Social Work Research Journal*, 5(17), 29-55. (in Persian).
- Assmann, J. (2008). "Communicative and Cultural Memory", in A. Erll and A. Nunning (eds) *Cultural Memory Studies*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Assmann, A. (2015). "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, 65: 125-134.

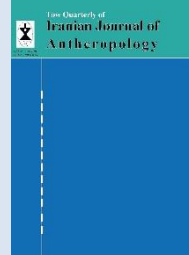
- Barthel, B. D. (2015). "Cultural heritage: tangible and intangible markers of collective memory", Malata: A publication of the National Archives of Malta.
- Bigdashian, M. (2014). *Determining the Characteristics of an Earthquake-Resilient Urban Community (Case Study: Sarpol-e Zahab City)*. Master's thesis in Disaster Management, Faculty of Environment, University of Tehran. (in Persian).
- Bin, X. (2016). "Disaster, Trauma and Memory", Routledge International Handbook of Memory Studies.
- Boyer, P. and J. W. Wertsch. (2009). "Memory in Mind and Culture", UK: Cambridge: Cambridge University Press.
- Cashman, K. V., & Cronin, S. J. (2008). Welcoming a monster to the world: Myths, oral tradition, and modern societal response to volcanic disasters. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 176(3), 407-418.
- Creswell, J. W. (2023). *Research Design* (A. Kiamanesh, Trans.). Tehran: Academic Center for Education, Culture and Research (Jahad Daneshgahi). (in Persian).
- Farzab, M. M., & Janalizadeh Choub Basti, H. (2018). Collective Memory of Generations of the Eight-Year Iran-Iraq War. *Cultural and Communication Studies*, 14(50), 35-58. (in Persian).
- Jonnes, A. (2007). *Memory and material culture*. London: Cambridge University Press.
- Kamari, M., & Jamshidi, R. (2013). *Sarpol-e Zahab Through History*. Kermanshah: Cheshmeh-e Honar va Danesh. (in Persian).
- Levine, A. Peter. (2015). *Trauma and Memory*. US: North Atlantic Books.
- Mohammadpour, A. (2013). *Qualitative Research Method: Anti-Method*. Tehran: Jame'ehshenasan Publications. (in Persian).
- Moulton, S. (2015). "How to remember: The Interplay of Memory and Identity Formation in the Post- Disaster Communities", *Applied Anthropology of Risk Hazards, and Disasters*, 74 (4): 319-328.
- Salimi, M. (2023). An Anthropological Study of Children's Lived Experience in Disaster: A Case Study of the Sarpol-e Zahab Earthquake. *Iranian Journal of Anthropology*, 20(36), 309-336. (in Persian).
- Smith, J. A. Flowers, P. Larkin. (2009). *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. Us: SAGE Publications.
- Tajdini, K. (2020). A Phenomenological Study of the Lived Experience of 25-50-Year-Old Men Affected by the Kermanshah Earthquake to Understand Its Psychological Consequences on Their Lives. PhD dissertation in Psychology, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabataba'i University. (in Persian).
- Ulberg, S. (2014). *Thinking Disaster through Memory*, Newark: University of Delaware.
- Yari, A., & Parishan, M. (2017). The Role of Education in Natural Hazard (Earthquake) Risk Management: A Case Study of Rural Areas of Qazvin County. *Spatial Analysis of Natural Hazards*, 4(1), 49-62. (in Persian).
- Zokaei, M. S. (2011). Cultural Studies and Memory Studies. *Iranian Journal of Social Studies*, 5(3), 72-96. (in Persian).



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 33-52
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2084637.1612>

Cognitive Ethnography and the Expansion of Analytical Horizons in Anthropology

Leila Ardebili

Assistant Professor of Anthropology, Department of Science and Technology studies, Institute for Cultural and Social Studies, Tehran, Iran.

Email ardebili@iscs.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 5 December 2025

Revised 27 January 2026

Accepted 16 February 2026

Keywords:

Cognitive Ethnography,
Distributed Cognition,
Embodiment,
Interpretive Anthropology,
Situating Learning.

ABSTRACT

This article examines cognitive ethnography as an interdisciplinary methodological approach that expands the analytical scope of anthropology by shifting attention from narrated meanings and retrospective interpretations toward cognition in action. While interpretive anthropology has significantly contributed to the understanding of culture through symbols, narratives, and systems of meaning, many cultural practices depend on tacit, embodied, and situated cognitive processes that cannot be fully captured through interviews or verbal accounts alone. Cognitive ethnography addresses this limitation by conceptualizing cognition as a distributed process emerging through the interaction of bodies, tools, environments, spatial arrangements, and social relations. The article argues that cognitive ethnography bridges interpretive ethnography and laboratory-based cognitive approaches. It preserves the complexity of real social contexts while enabling a more systematic analysis of cultural cognition. Drawing on the concepts of distributed cognition, situated learning, and cultural technologies, the study demonstrates that cognition emerges through the dynamic relationship among body, mind, environment, and social interaction rather than residing solely within the individual mind. Using theoretical discussion and examples from Iranian cultural contexts—including carpet weaving, Ta'zieh performance, and the Zār ritual—the article illustrates how cultural meaning is produced through embodied coordination, sensory regulation, spatial organization, and interactional sequencing. It also explains how the Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) analytical process enhances the transparency and rigor of ethnographic interpretation by reconstructing the sequential organization of action and decision-making. Finally, the discussion addresses the methodological and ethical limitations of cognitive ethnography, including the risks of cognitive reductionism and the use of observational technologies. The article concludes that cognitive ethnography should be understood as a complementary approach that offers new analytical perspectives on the relationship among culture, cognition, embodiment, and social action.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Ardebili, L., (2026). "Cognitive Ethnography and the Expansion of Analytical Horizons in Anthropology". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41):33-52.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2084637.1612>

Introduction

Ethnography has long occupied a central position within anthropology as a methodological approach for understanding culture in the context of everyday social life. Classical ethnographic traditions have emphasized participant observation, contextual interpretation, and the analysis of locally situated meanings. Within interpretive anthropology, culture has often been conceptualized as a system of symbols and meanings accessible through narratives, discourse, and representational practices. Although this perspective has produced influential theoretical contributions, it also presents important methodological limitations. Many dimensions of cultural practice involve tacit, embodied, and situated forms of cognition that cannot be fully articulated through interviews or textual interpretation alone. Processes such as sensory judgment, embodied coordination, attentional regulation, practical reasoning, and interaction with material environments frequently occur within the flow of action itself and therefore remain only partially accessible through verbal accounts.

At the same time, laboratory-based cognitive approaches have often examined cognition in highly controlled settings that isolate mental processes from the social and material conditions in which they emerge. Such approaches tend to treat cognition as an internal and individual phenomenon detached from embodied practice, environmental structures, and social interaction. In response to these limitations, cognitive ethnography has developed as an interdisciplinary methodological orientation that conceptualizes cognition as situated, distributed, and dynamically enacted within real-world activity.

Rather than locating cognition solely within the individual mind, cognitive ethnography investigates how thinking, perception, memory, and decision-making processes are distributed across bodies, artifacts, spatial environments, and interactional sequences. This perspective enables researchers to examine how cultural knowledge is practically organized and reproduced through embodied participation in everyday activities.

This article adopts a theoretical and analytical framework to examine the methodological significance of cognitive ethnography for anthropology and related social sciences. It argues that cognitive ethnography expands the analytical capacity of ethnographic inquiry by enabling the systematic investigation of tacit cultural knowledge, embodied action, and situated cognition. In addition, the article demonstrates how analytical procedures such as Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) contribute to greater transparency and rigor in ethnographic interpretation by reconstructing the sequential organization of action and decision-making processes. By foregrounding cognition in action, cognitive ethnography extends anthropological analysis beyond narratives and symbolic interpretation toward a more integrated understanding of culture, embodiment, materiality, and social practice.

Discussion

The analytical value of cognitive ethnography becomes particularly visible in cultural practices in which tacit knowledge and embodied coordination play central roles. Iranian carpet weaving provides a significant example in this regard. Within weaving workshops, expertise is not transmitted solely through verbal instruction or codified rules. Skilled weavers continuously coordinate bodily movement, thread tension, visual attention, and rhythmic action while simultaneously responding to the loom, design patterns, and surrounding environmental conditions. Much of this knowledge remains difficult to verbalize because it is embodied, situational, and acquired through repeated practice. Cognitive ethnography demonstrates how cognition emerges through the interaction among the weaver's body, material tools, spatial organization, and ongoing activity. Through close observation and sequential analysis, researchers are able to reconstruct forms of practical reasoning that often remain inaccessible through interview-based methods alone.

Ta'zieh performance offers another important illustration of distributed cognition and embodied meaning-making. As a ritualized form of dramatic mourning, Ta'zieh generates meaning not only through narrative discourse but also through vocal modulation, bodily gesture, spatial arrangement,

and emotional synchronization between performers and audiences. Cognitive ethnography enables the analysis of how attention, emotion, and collective perception are organized through sensory and interactional processes. Strategic pauses, changes in vocal intensity, and ritual gestures function as cultural technologies that shape experience in real time. Meaning therefore emerges through embodied participation and sensory engagement rather than through symbolic interpretation alone.

The Zār ritual similarly demonstrates how cognition and experience are collectively produced through coordinated interaction among rhythms, sounds, bodily movements, material objects, and ritual environments. Such experiences cannot be adequately understood through verbal explanation alone because perception and emotion emerge through participation in the ritual process itself. Cognitive ethnography makes it possible to examine how sensory stimuli, social interaction, and material arrangements contribute to experiential transformation.

An additional contribution of cognitive ethnography lies in its methodological rigor. The analytical framework of Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) provides a systematic procedure for reconstructing cognition in practice. Modification examines shifts in meaning across situations and interactions; Taxonomy reconstructs local classificatory systems that organize perception and action; and Queuing analyzes the sequential organization of responses and decisions within situated interaction. Together, these procedures enhance analytical transparency and strengthen the reliability of ethnographic interpretation by making the relationship among observation, analysis, and theoretical conclusion more systematically traceable.

Conclusion

Cognitive ethnography provides anthropology with an important methodological and theoretical expansion by enabling the study of cognition within the dynamic flow of action and social interaction. Rather than focusing exclusively on narratives or symbolic interpretation, this approach examines how cultural knowledge is embodied, distributed, and enacted within situated practice. It is particularly valuable for investigating tacit forms of knowledge that cannot easily be verbalized yet fundamentally shape everyday behavior, ritual performance, learning processes, and social coordination.

This article has argued that cognition should not be understood solely as an internal mental process located within individual minds. Instead, cognition emerges through the interaction of bodies, tools, environments, spatial arrangements, and cultural practices. By shifting analytical attention toward cognitive ecosystems, anthropologists are better positioned to examine how cultural meaning is generated, maintained, and reproduced through participation in practical activity. Concepts such as distributed cognition and cultural technologies therefore extend anthropological analysis beyond textual representation and symbolic interpretation.

Examples drawn from Iranian cultural contexts further demonstrate the analytical value of this approach. In carpet weaving, cognition is distributed across bodily techniques, material tools, and workshop organization. In Ta'zieh performance, emotion and meaning are coordinated through sensory, performative, and spatial arrangements that structure collective attention and emotional engagement. Within the Zār ritual, cognition and experience emerge through rhythmic interaction, sensory stimulation, and embodied participation. These cases illustrate how important dimensions of cultural life often remain inaccessible through interview-centered methodologies.

The article has also shown that cognitive ethnography contributes to greater analytical transparency and rigor in qualitative research. Procedures such as Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) enable researchers to reconstruct the sequential organization of action and render interpretive processes more systematically traceable. At the same time, cognitive ethnography faces important limitations, including the risk of neglecting broader political and historical structures, as well as ethical concerns related to observational technologies and informed consent. Consequently, cognitive ethnography should be understood not as a replacement for interpretive or critical anthropology, but as a complementary approach that broadens the analytical possibilities of

ethnographic inquiry.

Acknowledgments

The author would like to thank colleagues and researchers in anthropology and cognitive studies whose works contributed to the development of this article.

Observation Contribution

The author conducted the theoretical analysis, literature review, and interpretation presented in this study.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۳۳-۵۲.
<https://journal.asi.org.ir>پژوهش
نامه انسان‌شناسیDOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2084637.1612>

مردم‌نگاری شناختی و بسط افق‌های تحلیلی انسان‌شناسی

لیلا اردبیلی

۱. استادیار گروه مطالعات علم و فناوری، مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت عتف، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول).

Email: ardebili@iscs.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۱/۱۶

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۶

پذیرش ۱۴۰۵/۲/۱۶

چکیده

روش مردم‌نگاری همواره یکی از ارکان اصلی انسان‌شناسی بوده است که گفته می‌شود با مشاهده مشارکتی و تحلیل زمینه‌مند، امکان فهم فرهنگ در زندگی روزمره را فراهم می‌کند. با این حال، بسیاری از فرایندهای شناختی درگیر در کنش‌های فرهنگی، از جمله تنظیم لحظه‌به‌لحظه توجه، ارزیابی‌های حسی، هماهنگی بدن با ابزارها و مسیر تصمیم‌گیری‌ها، در سطحی رخ می‌دهند که لزوماً قابل بیان نیستند و در نتیجه از دسترس روش‌های مردم‌نگاری مبتنی بر مصاحبه و روایت‌محور خارج است. از سوی دیگر، رویکردهای شناختی آزمایشگاهی، مانند آنچه در میان روان‌شناسان اجتماعی-شناختی رایج است نیز، غالباً با حذف زمینه و کنترل افراطی متغیرهای محیطی، شناخت را از میدان واقعی کنش اجتماعی جدا می‌کنند. اینمقاله با تکیه بر رویکرد مردم‌نگاری شناختی نشان می‌دهد چرا توجه به این رویکرد روشی برای پژوهش در انسان‌شناسی و دیگر حوزه‌های پژوهشی علوم اجتماعی، چه در سطح گردآوری داده‌ها و چه در سطح تحلیل مفید و ضروری است. مقاله حاضر با رویکردی نظری-تحلیلی و مرور انتقادی ادبیات موجود در حوزه مردم‌نگاری، بر آن است تا روش مردم‌نگاری شناختی و مزیت رقابتی آن نسبت به روش‌های مرسوم مردم‌نگاری را بررسی کند و نشان دهد که چرا توجه به شناخت موقعیت‌مند و توزیعی برای تحلیل‌های مردم‌نگارانه اهمیت دارد و فرایندهای تحلیلی، مانند تطابق-طبقه‌بندی-توالی، چگونه به پژوهشگر در مسیر تحلیل و جمع‌آوری داده‌ها یاری می‌رساند. در نهایت مقاله با بررسی نمونه‌هایی از میدان‌های پژوهشی ایرانی تلاش می‌کند تا نشان دهد که مردم‌نگاری شناختی چگونه امکان مطالعه «شناخت در عمل» را فراهم می‌کند و هم‌زمان با نظام‌مند کردن مسیر تحلیل، به ارتقای روایی و پایایی پژوهش‌های انسان‌شناختی یاری می‌رساند.

کلیدواژگان:

مردم‌نگاری شناختی،
شناخت توزیعی،
روایی و پایایی،
شناخت در عمل،
فرایندهای شناختی.



حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: اردبیلی، لیلا. (۱۴۰۴). «مردم‌نگاری شناختی و بسط افق‌های تحلیلی انسان‌شناسی». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۳۳-۵۲.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2084637.1612>

مقدمه و بیان مسئله

روش مردم‌نگاری همواره یکی از ارکان اصلی انسان‌شناسی بوده است؛ روشی که با تمرکز بر مشاهده مشارکتی، روایت‌های افراد بومی و تحلیل زمینه‌مند کنش آنها، امکان فهم فرهنگ در بافت زندگی روزمره را فراهم می‌کند. با این حال، در دهه‌های اخیر و هم‌زمان با گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای، به‌ویژه دستاوردهای جدید در رشته‌های مختلف علوم شناختی و کشف فرایندهای شناختی درگیر در عمل، محدودیت‌های روش‌های رایج مردم‌نگاری بیش از پیش آشکار شده است. یکی از مهم‌ترین این محدودیت‌ها، ناتوانی بخش مهمی از روش‌های مرسوم مردم‌نگاری در تحلیل فرایندهای شناختی‌ای است که در بطن کنش‌های فرهنگی و در لحظه عمل رخ می‌دهند؛ فرایندهایی مانند تصمیم‌گیری‌های خرد، تنظیم توجه با محرک‌های محیطی، قضاوت‌های حسی، هماهنگی بدن با ابزار، و بهره‌گیری از محیط برای حل مسئله.

یکی از نقدهای مهمی که برپایه آن مردم‌نگاری شناختی مطرح می‌شود متوجه یکی از روش‌شناسی‌های مرسوم در انسان‌شناسی است با نام مردم‌نگاری تفسیری، که به‌ویژه در سنت گیرتزی، تمرکز خود را بر معنا، نماد و نظام‌های دلالتی قرار داده است و فرهنگ را عمدتاً به‌مثابه «متنی قابل خوانش» فهم می‌کند (برای نمونه، ن.ک. Geertz, 1973). این رویکرد، علی‌رغم دستاوردهای نظری قابل توجه، اغلب شناخت را به سطح بازنمایی‌های زبانی و روایت‌های بازاندیشانه تقلیل می‌دهد و کمتر به این پرسش می‌پردازد که افراد در جریان عمل چگونه می‌اندیشند، تصمیم می‌گیرند، توجه خود را سامان می‌دهند و از بدن، ابزار و محیط برای حل مسائل و انجام کارها بهره می‌گیرند. در اینجا ما با شکافی مواجهیم که می‌توان آن را شکاف میان «شناخت روایت‌شده»^۱ و «شناخت در عمل»^۲ نامید. در واقع، آنچه افراد درباره کنش خود می‌گویند، الزاماً همان سازوکارهایی نیست که کنش را ممکن و موفق می‌سازند. مایکل پولانی (Polanyi, 1966) با تمایز قایل شدن بین دو بعد از دانش، بعد صریح^۳ و بعد ضمنی^۴، بیان می‌کند که در حین انجام کار این دو بعد با یکدیگر در تعاملند و حتی ممکن است یک بعد «بعد دیگر را مختل کند». او این موضوع را با مثال تایپ کردن توضیح می‌دهد، مثالی که می‌تواند به ما کمک کند تا نشان دهیم که چرا همه دانش فرهنگی فرد به بیان نمی‌آید. پولانی اذعان می‌کند که هنگام تایپ کردن اگر شخص هم‌زمان به‌طور آگاهانه به حرکت دست خود بر روی دکمه‌ها فکر کند، عملکرد او مختل می‌شود. به بیان دیگر، اگر افراد هنگام انجام کار درباره چگونگی انجام آن به‌طور آگاهانه فکر کنند، تفکرشان با عملکردشان تداخل می‌یابد و این تداخل در عملکرد آنها اختلال ایجاد می‌کند و شاید از همین روست که پولانی می‌گوید: «ما بیشتر از آنچه می‌گوییم، می‌دانیم» و دقیقاً در همینجاست که باید به‌طور جدی درباره شکاف میان شناخت روایت‌شده و شناخت به‌کار رفته در حین عمل اندیشید و به‌عنوان پژوهشگر انسان‌شناس توجه داشته باشیم که افراد هر آنچه می‌دانند را به زبان نمی‌آورند (Polanyi, 1966: 4).

در سوی دیگر، انسان‌شناسی شناختی قرار دارد که فرهنگ را نه به‌مثابه متن، بلکه به‌عنوان نوعی «دانش ذهنی» در نظر می‌گیرد. این رویکرد با تأکید بر قیود شناختی جهان‌شمول و سازوکارهای ذهنی مشترک میان انسان‌ها، می‌کوشد توضیحی علمی برای چگونگی درک، انتقال و تداوم الگوهای فرهنگی ارائه دهد. با این حال، همان‌گونه که پژوهشگران نشان می‌دهند (برای نمونه، Halloy & Wathelet, 2014; Hutchins, 2025)، این رویکرد نیز غالباً از پرداختن به پیچیدگی موقعیت‌های واقعی زندگی اجتماعی و پویایی‌های کنش و یادگیری غفلت می‌کند و شناخت را از زمینه‌های مادی، اجتماعی و عاطفی آن جدا می‌سازد. نتیجه این غفلت آن است که شناخت به پدیده‌ای ذهنی و جدا از میدان عمل فروکاسته می‌شود؛ درحالی‌که

1 Narrativized cognition

2 Cognition in action

3 Explicit dimension of knowledge

4 Tacit dimension of knowledge

بخش عظیمی از شناخت انسانی، به‌ویژه شناخت فرهنگی^۱، درون چیدمان مادی-اجتماعی و در تعامل با ابزارها، فضاها و بدن‌ها و دیگر افراد حاضر در میدان کنش شکل می‌گیرد (Hutchins, 1995; Hollan et al., 2000).

در این میان، مردم‌نگاری شناختی^۲ به‌عنوان رویکردی میان‌رشته‌ای، با قرار گرفتن در میانه پیوستاری که در یک سوی آن رویکردهایی مانند انسان‌شناسی تفسیری و در سوی دیگر، انسان‌شناسی شناختی قرار دارد تلاش می‌کند تا این خلأ روش‌شناختی را پر کند (Halloy, 2013). در همین راستا، مردم‌نگاری شناختی، به‌جای تمرکز صرف بر بازنمایی‌های ذهنی یا روایت‌های زبانی، شناخت را پدیده‌ای موقعیت‌مند^۳، توزیعی^۴ و درهم‌تنیده با کنش، بدن، ابزار و محیط مادی در نظر می‌گیرد (Hutchins & Klausen, 1996; Hutchins et al., 2009). در این رویکرد روشی، شناخت نه ویژگی فردی ذهن، بلکه ویژگی یک «اکوسیستم شناختی» گسترده‌تر است که از تعامل میان انسان‌ها، مصنوعات، نشانه‌ها، سازمان محیط و توالی اعمال و کنش‌ها شکل می‌گیرد (Hutchins, 2005).

اهمیت این رویکرد روش‌شناختی برای انسان‌شناسی از آن‌روست که امکان مطالعه «شناخت در عمل» را فراهم می‌کند؛ یعنی همان سطحی از تجربه انسانی که نه کاملاً آگاهانه است و نه به‌سادگی در قالب گفتار و روایت قابل بیان است. بسیاری از مهارت‌ها، عادت‌ها و دانش‌های فرهنگی در سطحی ضمنی، به شکل بدن‌مند و موقعیت‌مند عمل می‌کنند و تنها از طریق مشاهده دقیق کنش، تحلیل توالی فعالیت‌ها و بررسی تعامل انسان با محیط و ابزار قابل دسترس‌اند. هالوی و واتلیت (Halloy & Wathelet, 2014) نشان داده‌اند که روش‌های مردم‌نگاری شناختی، به‌ویژه با بهره‌گیری از مشاهده مشارکتی تقویت‌شده، ویدئواتنوگرافی و تحلیل کنش‌ها و اعمال قادرند این لایه‌های ناپیدای شناخت فرهنگی را آشکار سازند (همچنین ن.ک. Heath et al., 2010).

هدف این مقاله، ارائه تحلیلی انتقادی از مردم‌نگاری شناختی و تبیین جایگاه آن در مواجهه با یکی از خلأهای مهم در پژوهش‌های انسان‌شناختی است. پرسش محوری مقاله این است که مردم‌نگاری شناختی به چه نیازهایی در فهم فرهنگ و کنش انسانی پاسخ می‌دهد که رویکردهای رایج مردم‌نگاری از پاسخ‌گویی به آنها بازمی‌مانند. مقاله با اتخاذ رویکردی نظری-تحلیلی و با اتکا به نمونه‌هایی از میدان‌های فرهنگی ایران، می‌کوشد نشان دهد که مردم‌نگاری شناختی چگونه امکان مطالعه شناخت را در بستر کنش، در تعامل با بدن، ابزار و محیط فراهم می‌سازد. در این چارچوب، استدلال اصلی آن است که این رویکرد نه جایگزین مردم‌نگاری کلاسیک، بلکه مکمل و بسط‌دهنده آن است؛ رویکردی که با گشودن افق‌هایی تازه، امکان بازاندیشی در نسبت میان فرهنگ، شناخت و کنش را فراهم می‌کند.

روش‌شناسی و سامان پژوهش

این پژوهش با رویکرد نظری-تحلیلی و بررسی انتقادی ادبیات موجود در حوزه مردم‌نگاری شناختی سامان یافته است. هدف مقاله بازاندیشی در روش مردم‌نگاری از خلال صورت‌بندی مفهومی و روش‌شناختی مردم‌نگاری شناختی و ارزیابی ظرفیت‌های آن برای پژوهش در میدان انسان‌شناسی است. از این منظر، مقاله حاضر در سنت پژوهش‌های روش‌شناسی در انسان‌شناسی قرار می‌گیرد که می‌کوشند با تحلیل انتقادی چارچوب‌های روشی و رویه‌های تحلیلی موجود، افق‌های تازه‌ای به روی مطالعه فرهنگ و شناخت فرهنگی بگشایند.

مواد اصلی تحلیل، مجموعه‌ای از آثار بنیادین و تأثیرگذار بر رویکرد روشی مردم‌نگاری شناختی، به‌ویژه شناخت توزیعی است. این آثار مبنای درک شناخت به‌مثابه پدیده‌ای توزیعی، موقعیت‌مند و درهم‌تنیده با کنش، ابزار و محیط را فراهم می‌کنند. علاوه بر این، مقاله از ادبیات روش‌شناسی مرتبط با افزایش شفافیت در تحلیل در پژوهش‌های کیفی و راه‌های ارتقای روایی و

1 Cultural cognition

2 Cognitive ethnography

3 Situated

4 Distributed

پایایی پژوهش بهره می‌گیرد. این بررسی‌ها نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون حذف زمینه و پیچیدگی‌های میدان، مسیر تحلیل را شفاف‌تر ساخت.

استدلال مقاله حاضر بر سه محور اصلی بنا شده است. محور نخست، به صورت‌بندی میان مردم‌نگاری روایت‌محور، که عمدتاً بر معناها و بازنمایی‌های زبانی تکیه دارد، و رویکردهای شناختی آزمایشگاهی، که اغلب شناخت را از زمینه اجتماعی و مادی جدا می‌کنند، می‌پردازد و مردم‌نگاری شناختی را به‌عنوان رویکردی میانه معرفی می‌کند که امکان مطالعه شناخت در شرایط واقعی زندگی اجتماعی را فراهم می‌سازد. محور دوم به تبیین چارچوب مقاله اختصاص دارد و با تمرکز بر شناخت موقعیت‌مند و توزیعی و مفهوم فناوری‌های فرهنگی نشان می‌دهد که چگونه شناخت در شبکه‌ای از روابط میان بدن، ابزار، محیط و کنش اجتماعی سازمان می‌یابد؛ آنچه برای بررسی فرهنگ به‌عنوان دانش ذهنی در میان افراد یک جامعه ضروری است. این بخش مبنای نظری تحلیل نمونه‌هایی از میدان پژوهش در ایران را فراهم می‌کند.

محور سوم، به بررسی ظرفیت‌های تحلیلی مردم‌نگاری شناختی از طریق مطالعه نمونه‌های تبیینی اختصاص دارد. این نمونه‌ها که از زمینه‌های فرهنگی ایران انتخاب شده‌اند، نه به‌عنوان مطالعات موردی تجربی، بلکه به‌عنوان مثال‌هایی تحلیلی برای مشخص کردن توان تبیینی روش مردم‌نگاری شناختی هستند و نشان می‌دهند که در به‌کارگیری روش‌های مرسوم مردم‌نگاری چه چیزهایی از تیررس نگاه مردم‌نگاران به‌دور می‌ماند که برای فهم فرهنگ مهم است. همچنین در این بخش با استفاده از این نمونه‌ها نقش فرایندهای تحلیلی، مانند تطابق-طبقه‌بندی-توالی، در بازسازی ساختارهای شناختی درگیر در کنش و ارتباط آن با پایایی و روایی تحلیل مردم‌نگارانه توضیح داده خواهد شد.

مردم‌نگاری شناختی: چرایی ضرورت و چگونگی به‌کارگیری آن

برای ورود به بحث، ابتدا در این بخش توضیح می‌دهیم که مردم‌نگاری شناختی با روش‌های مرسوم مردم‌نگاری که در یک سر طیف قرار دارند و انسان‌شناسی شناختی که در سر دیگر هستند چه وجه تمایزی دارد و چرا و چگونه مردم‌نگاری شناختی از دل پژوهش‌های انسان‌شناسی شناختی متولد شد. به این منظور ضروری است که ابتدا تمایز میان انسان‌شناسی شناختی و مردم‌نگاری شناختی را توضیح دهیم و آنچه که باعث شد تا برخی از انسان‌شناسان شناختی مانند هاجینز (Hutchins, 1995 & 2008) رو به سوی به‌کارگیری روش مردم‌نگاری شناختی بیاورند را بررسی کنیم.

انسان‌شناسی شناختی و روان‌شناسی اجتماعی غالباً می‌کوشند به‌ترتیب، قیود و راهبردهای شناختی فرهنگی و نسبتاً جهان‌شمول را شناسایی کنند، آنچه یادگیری و انتقال فرهنگی را ممکن می‌سازند (اردبیلی، ۱۳۹۶؛ Colby, 1996). پژوهشگران در انسان‌شناسی شناختی بر این باورند که محیط و مؤلفه‌های موجود در آن، مانند ابزارها، سازمان فضایی و مصنوعات مادی زمینه‌ساز کنش هستند، اما در بررسی خود آن‌ها را در نظر نمی‌گیرند؛ بلکه در عوض برآنند تا از دل روایت‌ها مقوله‌بندی‌ها، استعاره‌ها و طرح‌واره‌هایی را استخراج کنند که افراد از طریق آنها به کنش‌های خود معنا می‌دهند. از سوی دیگر، پژوهشگران در روان‌شناسی اجتماعی شناختی که واحد تحلیل را فرد یا ذهن در نظر می‌گیرند، بدن را کنترل می‌کنند، و ابزارها و فضا را حذف یا تقلیل به موارد معدود می‌کنند، روش غالب آنها آزمایش است و در پژوهش‌های آنها شناخت به سطح فرایندهای ذهنی غیرزمینه‌مند فروکاسته می‌شود (برای نمونه، نیسبت، ۱۳۹۸).

در مقابل، مردم‌نگاری شناختی سطح تحلیل را بر «سیستم‌های شناختی موقعیت‌مند» قرار می‌دهد؛ سیستم‌هایی که در آنها شناخت از خلال تعامل میان افراد، ابزارها، محیط‌ها و الگوهای کنشی پدیدار می‌شوند (Goodwin, 1997; Hollan et al., 2000). در چارچوب مردم‌نگاری شناختی، شناخت همواره در موقعیت رخ می‌دهد و در میان عناصر مختلف موجود در محیط توزیع شده است. ابزارها، مصنوعات مادی و سازمان فضایی محیط نه صرفاً زمینه شناخت، بلکه خود بخشی از فرایند شناخت‌اند. از این منظر، اگر بخواهیم منطق فرهنگی یک کنش را بفهمیم کافی نیست بدانیم کنشگران چه معنایی به اعمال‌شان نسبت می‌دهند، بلکه باید بدانیم کنش مورد نظر چگونه در شبکه‌ای از بدن‌ها، ابزارها، محیط‌ها و نشانه‌ها انجام

می‌گیرد و چگونه بخشی از تصمیم‌گیری در خود این شبکه توزیع و از طریق آن حمل می‌شود. یکی از مفاهیمی که به ما در فهم این موضوع کمک می‌کند مفهوم «فناوری‌های فرهنگی»^۱ است که زبان مفهومی مناسبی برای پیوند دادن این نگاه شناختی با مسائل کلاسیک انسان‌شناسی فراهم می‌کند. فناوری‌های فرهنگی چیدمانی از عناصر مادی، اجتماعی، بدنی و نمادین هستند که الگوهای توجه، ادراک، احساس و کنش را سازمان می‌دهند (Halloy & Wathelet, 2014). این فناوری‌ها نه صرفاً ابزارند و نه به تنهایی خالق معنا؛ بلکه سازوکارهایی هستند که تجربه فرهنگی را ایجاد کرده، آن را پایدار می‌کنند و امکان انتقال آن را فراهم می‌آورند. در این چارچوب، فرهنگ برآمده از این فناوری‌ها به جای آنکه صرفاً مجموعه‌ای از باورها یا بازنمایی‌ها باشد، شبکه‌ای از محیط، کنشگران، ذهن و بدن است که شناخت را در عمل شکل می‌دهند (ن.ک. Mahmood, & Armstrong, 1992; Lave, 1988).

از سوی دیگر، برای ایضاح جایگاه مردم‌نگاری شناختی در پژوهش‌های انسان‌شناختی، می‌توان این رویکرد را در نسبت با روش‌های مرسوم مردم‌نگاری توضیح داد که در سر دیگر پیوستار قرار دارند. روش‌های مرسوم مردم‌نگاری معمولاً واحد تحلیل را معنای برآمده از روایت در نظر می‌گیرند. در این پژوهش‌ها بدن یا به حاشیه رانده می‌شود یا به‌عنوان حامل معنا فهم می‌شود و ابزارها و فضا غالباً در پس‌زمینه قرار می‌گیرند. روش رایج برای گردآوری داده‌ها در این پژوهش‌ها مصاحبه، مشاهده مشارکتی و تحلیل گفتار یا متن است و از این رو دسترسی آنها به دانش ضمنی محدود می‌ماند.

در این میان، مردم‌نگاری شناختی مسیر سومی را پیشنهاد می‌کند که در آن واحد تحلیل «اکوسیستم شناختی» متشکل از بدن، ذهن، محیط و ابزارهاست که بدن جایگاهی مرکزی در آن بازی می‌کند. در اینجا ابزارها و فضاها نیز جزء فرایند شناختی محسوب می‌شوند (ن.ک. Clark, 1997 & 1999; Patel, 2008). از این رو، روش‌های گردآوری علاوه بر مشاهده و مصاحبه شامل ثبت دقیق توالی کنش‌ها، ویدئواتنوگرافی و تحلیل تعاملات خرد نیز می‌شوند. همچنین فرایندهای شناختی نه تنها در زمینه بلکه «در عمل» بررسی می‌شوند و به این ترتیب، دسترسی به دانش ضمنی افزایش می‌یابد (Hutchins, 2000; Hollan et al., 2025). این تمایزها صرفاً روش‌شناختی نیستند، بلکه پیامدی نظری نیز دارند؛ به این معنا که اگر واحد تحلیل را روایت یا ذهن فردی در نظر بگیریم، بخش‌هایی از فرهنگ که در سطح بدن، ابزارها و چیدمان فضا وجود دارند یا نامرئی می‌مانند یا به شکل غیرقابل ردگیری به سطحی از معناسازی ترجمه می‌شوند. اما مردم‌نگاری شناختی این امکان را فراهم می‌کند که شناخت و فرایندهای شناختی را در همانجایی که رخ می‌دهند، یعنی در حین انجام عمل و درون کنش مورد بررسی قرار دهیم.

این توجه به لایه‌هایی از شناخت فرهنگی که دقیقاً در لحظه عمل رخ می‌دهند، یعنی تصمیم‌گیری‌های خرد، تنظیم توجه، ارزیابی حسی، و هماهنگی بدن با محیط و ابزارها دقیقاً چیزی است که در اغلب سنت‌های مردم‌نگاری که شناخت فرهنگی را در پس روایت‌هایی که افراد درباره کنش خود می‌گویند یا معنایی که بعداً برای آن می‌سازند یا در پس پاسخ به پرسش‌های نیمه‌ساخته‌یافته جستجو می‌کنند مغفول باقی می‌ماند (Hutchins, 2025). باید توجه داشت که این لایه‌های شناخت فرهنگی در سطحی عمل می‌کنند که به‌سادگی قابل بیان نیستند و همین باعث می‌شود که روش‌های مبتنی بر مصاحبه یا تحلیل گفتار، به‌تنهایی نتوانند آنها را توصیف کنند. مردم‌نگاری شناختی با تمرکز بر سیستم‌های شناختی موقعیت‌مند و توزیعی، فاصله میان «گفتار درباره عمل» و «شناخت در حین عمل» را به موضوع تحلیل تبدیل می‌کند (Hutchins, 2025; McNeill, 2005).

زمانی که روش مردم‌نگاری شناختی را در بررسی مهارت‌ها، اجرای آیین‌ها، و در تحلیل فرایند ساخت معنا در فناوری‌های فرهنگی و تمام حوزه‌هایی که در آنها بخش مهمی از فرهنگ در سطح کنش بدن‌مند و سازمان‌دهی ادراک و هیجان ساخته می‌شوند، به کار می‌بریم متوجه می‌شویم که چرا این تغییر زاویه دید، برای انسان‌شناسی حیاتی است. بنابراین اگر

انسان‌شناس بخواهد فرهنگ را به مثابه «چگونگی ساخت معنای فرهنگی» بفهمد، ناگزیر به ابزارهای گردآوری داده و تحلیلی نیاز دارد که دسترسی او به شناخت در عمل و دانش ضمنی که به بیان نمی‌آید را فراهم آورد. باید توجه داشت که اتخاذ روش مردم‌نگاری شناختی در پژوهش‌های انسان‌شناسی صرفاً به معنای افزودن یک ابزار یا فرایند روش‌شناختی جدید نیست، بلکه مستلزم بازاندیشی در برخی مفروضات نظری بنیادین انسان‌شناسی است. مهم‌ترین پیامد نظری این رویکرد جابه‌جایی نقطه‌ثقل تحلیل از «فرهنگ به‌مثابه نظام معنا» یا «فرهنگ به‌مثابه متن» به «فرهنگ به‌مثابه نظامی از شیوه‌های سازمان‌دهی شناخت در عمل» است (Schoepfle, 2022; Williams, 2006). این جابه‌جایی نقطه‌ثقل تمرکز امکانی را فراهم می‌آورد تا انسان‌شناسی از توجه انحصاری به بازنمایی‌ها فراتر رود و به فرایندهایی بپردازد که در آنها ادراک، هیجان، بدن و کنش هم‌زمان و در موقعیت‌های واقعی شکل می‌گیرند.

از منظر نظری، مردم‌نگاری شناختی دوگانه کلاسیک ذهن-فرهنگ که در انسان‌شناسی شناختی و رویکردهای سنتی‌تر این علم وجود دارد را به‌چالش می‌کشد. شناخت فرهنگی صرفاً امری درونی و ذهنی یا امری کاملاً اجتماعی نیست که بتوان آن را به ساختارها یا گفتمان‌ها فروکاست، بلکه از دل تعامل میان ذهن، بدن، ابزار و محیط و دیگر کنشگران حاضر در موقعیت پدیدار می‌شود. از این‌رو تنها در این شبکه از روابط قابل فهم است؛ شبکه‌ای که الگوهای خاصی از توجه، ادراک، احساس و عمل را ممکن و محتمل می‌سازند. پیامد چنین برداشتی برای فهم نحوه یادگیری و انتقال فرهنگی نیز روشن است. در این دیدگاه دیگر یادگیری صرف انتقال اطلاعات نیست بلکه تغییر تدریجی در توانایی مشارکت در یک اکوسیستم شناختی است (Lave, 1988; Lave, & Wenger, 1991).

از سوی دیگر، در سطح روش‌شناختی، مردم‌نگاری شناختی دامنه آن چیزی که «داده» تلقی می‌شود را گسترش می‌دهد. در این نگاه، دیگر داده صرفاً به گفتار، روایت یا متن محدود نمی‌ماند بلکه کنش‌ها، حرکات بدنی، توالی کنش‌ها، استفاده از ابزار، سازمان فضایی محیط و حتی وقفه‌ها و سکوت‌ها نیز داده‌های قابل تحلیل محسوب می‌شوند. این امر مستلزم آن است که انسان‌شناس توجه خود را از صرف شنیدن و پرسیدن، به دیدن، دنبال کردن و بازسازی فرایندهای عمل معطوف کند (Hutchins, 2025). همچنین در این چارچوب، مشاهده مشارکتی دیگر مشارکت صرف در فعالیت‌ها نیست، بلکه معنایی تقویت‌شده می‌یابد. به بیان دیگر، مشارکت در فعالیت‌ها در این رویکرد امکان دسترسی به حساسیت‌های ادراکی و بدن‌مند را فراهم می‌کند که از بیرون میدان قابل مشاهده نیست. همچنین استفاده از ثبت ویدئویی و تحلیل تعاملات خرد نیز به‌عنوان ابزارهای اصلی گردآوری، امکان تحلیل دقیق زمان‌مندی کنش و لحظات تصمیم‌گیری را افزایش می‌دهد.

پیشینه پژوهش مردم‌نگاری شناختی

یکی از مناقشه‌های بنیادین در تاریخ انسان‌شناسی و علوم شناختی به چگونگی فهم شناخت انسانی بازمی‌گردد؛ اینکه آیا شناخت را باید فرایندی درونی و فردی دانست یا آن را در بستر کنش و تعامل با محیط مادی مطالعه کرد. مردم‌نگاری شناختی در امتداد رویکرد دوم شکل گرفته و می‌کوشد شناخت را نه به‌عنوان محتوایی ذهنی، بلکه به‌مثابه فرایندی موقعیت‌مند، توزیعی و در حال وقوع در میدان بررسی کند. این جهت‌گیری با برخی سنت‌های نظری دیگر نیز هم‌پوشانی دارد؛ برای نمونه، مفهوم «عادت‌واره» نزد بوردیو (Bourdieu, 1977) نشان می‌دهد که کنش‌ها حاصل درونی‌سازی ساختارهای اجتماعی در قالب گرایش‌های بدن‌مند هستند؛ یا در رویکرد اورتنر (Ortner, 2006) به سوژگی، تجربه زیسته و کنش در نسبت با ساختارهای قدرت و معنا فهم می‌شود. همچنین، در پدیدارشناسی مرلو-پونتی (Merleau-Ponty, 1962)، شناخت از طریق بدن و در تعامل با جهان ادراک می‌شود، نه به‌صورت بازنمایی ذهنی صرف.

البته در پارادایم شناختی، این آثار ادوین هاجینز است که نقطه عطفی در این مسیر به‌شمار می‌رود. او با مفهوم «شناخت توزیعی» در کتاب «شناخت در طبیعت»^۱ (Hutchins, 1995) نشان می‌دهد که فعالیت‌های شناختی پیچیده را نمی‌توان به

ذهن فردی فروکاست. استدلال او مبتنی بر مطالعه مردم‌نگارانه ناوربری دریایی است، جایی که هدایت کشتی نه توسط یک فرد، بلکه از طریق تعامل میان خدمه، ابزارهایی چون نقشه و قطب‌نما، محاسبات ریاضیاتی و حرکات بدنی انجام می‌شود. برای نمونه، تعیین موقعیت کشتی مستلزم هماهنگی میان مشاهده بصری، محاسبات ریاضیاتی و تبادل اطلاعات میان افراد است؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از این عناصر به‌تنهایی حامل «شناخت» کامل نیستند، بلکه شناخت در کل این شبکه توزیع شده است. از این منظر، تحلیل شناخت مستلزم بازسازی این شبکه در عمل است، نه تمرکز بر بازنمایی‌های ذهنی.

این جهت‌گیری نظری با سنت‌های دیگری نیز همخوان است. ليو (Lave, 1988) در مطالعه خود درباره خرید روزمره نشان داده است که افراد در حل مسائل محاسباتی در موقعیت واقعی، از راهبردهایی استفاده می‌کنند که با مدل‌های شناخته‌شده شناختی متفاوت است؛ برای نمونه، خریداران در بازار با تکیه بر تخمین‌های تقریبی و نشانه‌های محیطی تصمیم می‌گیرند، نه با محاسبات دقیق ریاضیاتی. در ادامه، او به همراه ونگر (Lave, & Wenger, 1991) با طرح مفهوم «یادگیری موقعیت‌مدار»^۱ نشان دادند که یادگیری نه از طریق انتقال صریح دانش، بلکه در دل مشارکت در عمل اجتماعی شکل می‌گیرد؛ مانند کارآموزی که در فرآیند مشارکت تدریجی در یک فعالیت حرفه‌ای، مهارت را کسب می‌کند.

در مطالعات کنش و تعامل نیز، ساچمن (Suchman, 1987) با تحلیل تعامل انسان با سیستم‌های هوشمند نشان داد که کنش انسانی برخلاف مدل‌های برنامه‌محور، در پاسخ به شرایط موقعیتی و به‌صورت لحظه‌به‌لحظه سامان می‌یابد. او در مطالعه خود از کار با دستگاه فتوکپی نشان داد که کاربران نه بر اساس برنامه از پیش تعیین‌شده، بلکه در واکنش به بازخوردهای دستگاه و شرایط لحظه‌ای عمل می‌کنند. این نقد برای مردم‌نگاری شناختی اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد شکاف میان «برنامه» و «کنش واقعی» باید در تحلیل لحاظ شود.

در سال‌های اخیر، تلاش‌هایی برای صورت‌بندی نظام‌مندتر این رویکرد صورت گرفته است. هالوی و واتلت (Halloy, & Wathelet, 2014) در پیوند میان یادگیری و انتقال فرهنگی، فرهنگ را نه صرفاً به‌عنوان نظامی معنایی، بلکه به‌مثابه سازمان‌دهی شناخت در عمل مفهوم‌پردازی می‌کنند. در سطح روش‌شناختی، بال و اورمرود (۲۰۰۰) نشان می‌دهند که مردم‌نگاری شناختی می‌تواند مشاهده میدانی را با فرایندهای تحلیلی نظام‌مند پیوند دهد و از توصیف صرف فراتر رود. همچنین، هیث و همکاران (Heath et al. 2010) با استفاده از تحلیل ویدئویی نشان داده‌اند که ثبت دقیق توالی کنش‌ها امکان بررسی زمان‌بندی تصمیم‌گیری و بازسازی مسیرهای شناختی را فراهم می‌کند.

در همین راستا، هالورسون (Halverson, 1995) در مطالعه میدانی کنترل ترافیک هوایی نشان می‌دهد که هماهنگی میان کنشگران، ابزارهای فناورانه و رویه‌های سازمانی، بنیان فرایندهای شناختی را شکل می‌دهد. برای نمونه، تصمیم‌گیری درباره مسیر پرواز نه به‌صورت فردی، بلکه در تعامل میان اپراتورها، صفحه‌های نمایش و قواعد نهادی انجام می‌شود. این پژوهش نمونه‌ای از مردم‌نگاری شناختی است که در آن شناخت از دل کنش‌های واقعی و تعاملات سازمان‌یافته استخراج می‌شود.

یکی دیگر از پژوهش‌های جالب توجه در حوزه مردم‌نگاری شناختی، مقاله رابینسون و همکاران (Robinson et al., 2008) است که در آن نویسندگان با تمرکز بر فعالیت‌های روزمره در محیط آشپزخانه نشان می‌دهند که چگونه فرایندهای شناختی، به‌ویژه در افراد مبتلا به دمانس، در تعامل با محیط مادی و فناوری‌های پیرامونی شکل می‌گیرند. در این پژوهش، داده‌ها از طریق مشاهده مشارکتی و ثبت دقیق کنش‌های روزمره افراد، در حین انجام فعالیت‌هایی چون آماده‌سازی غذا، گردآوری شده و با استفاده از یادداشت‌های میدانی و در برخی موارد ثبت ویدئویی، توالی کنش‌ها و نحوه تعامل فرد با اشیاء و نشانه‌های محیطی تحلیل شده است. این رویکرد با تمرکز بر نحوه استفاده افراد از ابزارها، چیدمان فضا و نشانه‌های محیطی برای هدایت کنش، نشان می‌دهد که شناخت نه صرفاً در ذهن فرد، بلکه در شبکه‌ای از تعاملات میان فرد، بدن، اشیاء و محیط توزیع شده است. از این منظر، این مطالعه نمونه‌ای از اجرای مردم‌نگاری شناختی است که به‌جای تمرکز بر نقص فردی، بر سازمان‌یافتگی شناخت در عمل و فضا تأکید دارد.

مرور این آثار نشان می‌دهد که مردم‌نگاری شناختی در تقاطع چند سنت نظری شکل گرفته است که همگی، به‌نحوی، بر محدودیت‌های رویکردهای مبتنی بر بازنمایی ذهنی یا تفسیر صرف متون فرهنگی تأکید دارند. آنچه این رویکرد را متمایز می‌سازد، نه صرفاً تأکید بر موقعیت‌مندی شناخت، بلکه فراهم کردن چارچوبی روش‌مند برای مطالعه نظام‌مند کنش، تعامل و زمان‌مندی عمل در میدان است. از مطالعات هاجینز درباره شناخت توزیعی تا پژوهش‌های لیو، ساچمن و دیگران، همگی نشان می‌دهند که شناخت در شبکه‌ای از روابط میان بدن، ابزار، محیط و دیگر کنشگران شکل می‌گیرد و تنها از خلال بازسازی این شبکه در بستر عمل قابل فهم است.

در عین حال، صورت‌بندی‌های جدیدتر در این حوزه، با پیوند دادن تحلیل‌های میدانی به ابزارهای تحلیلی دقیق‌تر، از جمله تحلیل توالی کنش و استفاده از داده‌های ویدئویی، کوشیده‌اند فاصله میان مشاهده و تفسیر را کاهش دهند و امکان بازسازی شفاف‌تر فرایندهای شناختی را فراهم کنند. در این چارچوب، مردم‌نگاری شناختی نه تنها به بازتعریف مفهوم شناخت کمک می‌کند، بلکه افق‌های تازه‌ای برای ارتقای دقت تحلیلی در پژوهش‌های انسان‌شناختی می‌گشاید؛ افق‌هایی که مستقیماً به مسئله اصلی این مقاله، یعنی فهم شناخت در عمل و در بستر کنش، پیوند می‌خورند.

تحلیل نمونه‌هایی از میدان پژوهش ایرانی از منظر مردم‌نگاری شناختی

در ادامه برای توضیح ظرفیت‌های روشی و نظری مردم‌نگاری شناختی تلاش می‌کنیم تا این روش را در بررسی نمونه‌هایی از میدان پژوهش فرهنگ ایرانی به کار بگیریم که کنش در آنها آشکارکننده شناخت در عمل و دانش ضمنی به کار رفته در حین انجام امور است.

• قالی‌بافی

قالی‌بافی نمونه روشنی از شناخت در عمل است. در این مهارت، بخش مهمی از دانستن مهارت نه از طریق قواعد زبانی یا دانش فرهنگی صریح، بلکه در قالب ریتم حرکات دست، میزان کشش نخ، خواندن هم‌زمان نقشه در حین بافت، و تنظیم سرعت و دقت در پاسخ به وضعیت دار قالی، جنس نخ و نوع طرح شکل می‌گیرد. فرایند کارآموزی در قالی‌بافی نشان می‌دهد یادگیری در این حوزه عمیقاً در بستر کنش، ابزار و مواد و روابط کارگاهی رخ می‌دهد (برای نمونه ن.ک. احمدی، ۱۳۸۱). در چنین زمینه‌ای، فاصله میان آنچه فرد قالی‌باف می‌تواند درباره کار خود بگوید و آنچه در عمل انجام می‌دهد به وضوح قابل مشاهده است. بسیاری از استادکاران، حتی افراد باتجربه، قادر نیستند قواعد کار خود را به صورت دقیق و نظام‌مند توضیح دهند. توضیحات آن‌ها اغلب وابسته به موقعیت، مبتنی بر زبان استعاری، یا همراه با ارجاع به کنش عملی در لحظه است. برای مثال، در برخی روایت‌ها، بافندگان برای توضیح نحوه تنظیم کشش نخ یا هماهنگی با نقشه، از تعبیری چون «دست باید با نقش راه بیاید» یا «نخ را باید به اندازه جان بدهی» استفاده می‌کنند که بیانگر نوعی درک ضمنی و بدن‌مند از فرایند بافت است (حقدادی، ۱۳۸۵؛ راووداد و همکاران، ۱۴۰۰). در بسیاری از موارد نیز، توضیح کلامی با نمایش عملی همراه می‌شود و استادکار ترجیح می‌دهد به جای توصیف دقیق، عمل را «نشان دهد». شواهد حاکی از آن است که قالی‌بافان در عمل تصمیم‌هایی بسیار دقیق و لحظه‌ای می‌گیرند که مستلزم ارزیابی هم‌زمان چندین متغیر است؛ وضعیت دار، ویژگی مواد استفاده‌شده در نخ‌ها و جنس آنها، پیشرفت کلی کار، نوع نقشه به کار رفته در بافت قالی، خستگی بدن و حتی شرایط محیطی، که بسیاری از آنها به بیان نمی‌آید و این شکاف میان روایت و جزئیات دخیل در عمل، نشان می‌دهد بخش مهمی از شناخت فرهنگی در سطحی پیش‌زبانی و بدن‌مند عمل می‌کند؛ سطحی که تنها از طریق مشاهده دقیق کنش و تحلیل تعامل میان بدن، ابزار و فضا قابل دسترسی است.

از منظر شناخت توزیعی، که یکی از پایه‌های مهم مردم‌نگاری شناختی است، در فعالیت‌هایی مانند قالی‌بافی، شناخت در ذهن فرد محصور نیست؛ بلکه در شبکه‌ای از بدن قالی‌باف، نقشه، نخ‌ها و نظم فضایی کارگاه توزیع شده است. هر یک از این عناصر بخشی از بار شناختی فعالیت قالی‌بافی را برعهده می‌گیرد و امکان کنش ماهرانه را فراهم می‌آورد. از همین‌رو،

مردم‌نگاری شناختی با توجه به توضیحاتی که دربارهٔ ظرفیت‌های آن داده شد، برای انسان‌شناس در این میدان مزیت روش‌شناختی دارد، زیرا روش‌های صرفاً مصاحبه‌محور یا تحلیل گفتمان و گفتگو، هرچند بخش‌هایی از واقعیت میدان را برای او آشکار می‌کنند، اما باید توجه داشت که این روش‌ها توان توصیف سازوکارهای شناختی ضمنی دخیل در انجام فعالیت را ندارد. اما مردم‌نگاری شناختی از طریق مشاهدهٔ دقیق فعالیت و تحلیل تعامل بدن، ابزار و فضا این خلأ را می‌تواند پر کند.

• تعزیه

یکی دیگر از میدان‌هایی که به‌کارگیری روش مردم‌نگاری شناختی می‌تواند در آن برملا کنندهٔ ابعاد پنهان فعالیت‌ها و اکوسیستم شناختی-هیجانی دخیل در آن باشد اجرای آیین‌ها است. برای نمونه، تعزیه به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین اشکال اجرای آیینی در ایران، نمونه‌ای بسیار مناسب برای نشان دادن قدرت توضیحی و آشکارکنندگی روش مردم‌نگاری شناختی است. تعزیه صرفاً بازنمایی یک روایت مذهبی یا اجرای یک آیین نیست، بلکه میدان کنشی است که در آن معنا، بدن، صدا، بو، فضا و هیجان به‌طور هم‌زمان درگیر می‌شوند و تجربه‌ای شناختی-عاطفی را برای اجراکنندگان و مخاطبان تولید می‌کنند (برای نمونه، پازوکی و همکاران، ۱۳۹۷؛ رفیعی، ۱۳۹۰). از این رو، تعزیه را نمی‌توان تنها از طریق تحلیل متن، روایت یا تفسیرهای گفتاری فهم کرد؛ بلکه نیازمند رویکردی است که شناخت و معنای فرهنگی برآمده از اجرا را در لحظهٔ عمل بررسی کند.

در تعزیه، بسیاری از عناصر تولید معنا، نه از طریق گزاره‌های زبانی، بلکه از طریق کیفیت‌های اجرایی خلق می‌شوند؛ مانند شدت رنگ و صدا، زمان‌بندی مکث‌ها، چگونگی ورود و خروج به میدان، حرکات بدنی و توالی آنها، تغییر ناگهانی ریتم یا آهسته‌کردن حرکت، و نسبت موقعیتی اجراکننده و مخاطب. این سازوکارها به زبان مردم‌نگاری شناختی صرفاً بیان هنری نیستند، بلکه بخشی از معماری شناختی آیین‌ها هستند که توجه و هیجان را سامان می‌دهند و کیفیت خاصی از فهم را تولید می‌کنند (نورافشان و همکاران، ۱۴۰۴). باید توجه داشت که مخاطب در تعزیه فقط شنونده و بیننده روایت نیست، بلکه او در معرض آرایش ادراکی-هیجانی قرار می‌گیرد که او را وادار می‌کند تا در زمان مشخصی به نقطه‌ای در صحنه نگاه کند و با شدت مشخصی تحت تأثیر قرار گیرد و واکنش متناسب نشان دهد. بنابراین، فرایند فهم و تولید معنا برای مخاطب در تعزیه نوعی شناخت در عمل است، شناختی که از خلال درگیری بدن و حس‌ها با فناوری فرهنگی اجرا خلق می‌شود، آنچه توضیح آن در گفتگو و از خلال مصاحبه به دست نمی‌آید.

از این رو، برای بررسی فرایند فهم و تولید معنا در تعزیه، باید آن را در سطح ریزکنش‌ها توصیف کرد، همان سطحی که مردم‌نگاری شناختی با ویدئو و تحلیل توالی کنش‌ها به آن دسترسی پیدا می‌کند. برای نمونه، تغییر ناگهانی شدت صدا یا کشش آگاهانه و عامدانهٔ یک هجا در بیان یک واژه می‌تواند به‌مثابه محرک توجه عمل کند و میدان توجه فرد را از حالت پراکنده به موضوعی متمرکز ببرد. در همین لحظه، بدن مخاطب نیز تغییر می‌کند؛ سکون بیشتر، کاهش حرکات جانبی، تغییر جهت نگاه یا نزدیک شدن به میدان. این تغییرات بدنی بخشی از داده‌های پژوهش‌اند و نشان می‌دهند فناوری فرهنگی تعزیه چگونه توجه را سازمان می‌دهد. در همین راستا، از منظر شناخت توزیعی، صدا در اینجا فقط حامل معنا نیست، بلکه ابزاری شناختی است که بخشی از کار هدایت توجه را برعهده دارد؛ آنچه در فرایند ادراک حسی و مفهوم‌سازی یک صحنه می‌تواند نقش مهمی ایفا کند (زروباول، ۱۴۰۳).

علاوه بر صدا، مکث‌ها و سکوت‌های هدف‌مند نیز می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند. در اینجا، مکث صرفاً وقفه نیست، بلکه زمان پردازش ادراکی در مخاطب را افزایش می‌دهد و امکان هم‌زمانی ایجاد هیجان را در جمع فراهم می‌کند. مکث درست در نقطه‌ای خاص می‌تواند واکنش‌هایی مانند گریه یا نجوا میان حضار را برانگیزاند. این مکث‌ها معمولاً در روایت‌های پسینی قابل توضیح نیستند؛ اما از طریق تکنیک‌های موجود در روش مردم‌نگاری شناختی می‌توان آنها را قابل مشاهده و بیان کرد. مردم‌نگاری شناختی این قابلیت را دارد تا با ثبت این مکث‌ها و رابطهٔ آنها با واکنش‌های جمعی، شناخت در عمل را قابل

تحلیل کند (نورافشان و همکاران، ۱۴۰۴). همچنین تنظیم فاصله و جایگاه اجراکنندگان با مخاطبان، و تغییر مسیر حرکت در فضا می‌تواند وضعیت ادراکی مخاطب را تغییر دهد؛ در واقع اینجا فضا بخشی از شناخت است نه پس‌زمینه آن.

• آیین زار

همانگونه که پیشتر گفته شد، اهمیت مردم‌نگاری شناختی و مزیت رقابتی آن نسبت به دیگر اشکال مردم‌نگاری زمانی برجسته‌تر می‌شود که مفهوم فناوری‌های فرهنگی را وارد تحلیل‌های مان کنیم. فناوری فرهنگی آرایش‌هایی از عناصر مادی، اجتماعی و بدنی‌اند که الگوهای مشترک، تفکر، توجه، احساس و عمل را تولید و بازتولید می‌کنند (Halloy, & Wathelet, 2014). آیین زار نمونه ویژه‌ای از این فناوری است. پژوهش‌های مردم‌شناختی نشان می‌دهند زار را نمی‌توان صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها یا اعتقادات در نظر گرفت (Muntanyola, & Kirsh, 2010). این آیین چارچوبی کنشی برای تولید تجربه و معنا است. در آیین زار صدا، ریتم، بدن، نقش‌های اجتماعی و نظم مناسکی به گونه‌ای سامان می‌یابند که تجربه‌ای خاص، مانند تسخیر، درمان یا رهایی، ممکن می‌شود. در واقع فهم آنچه در زار رخ می‌دهد فقط از طریق تفسیر و تحلیل گفتگوها درباره این مراسم امکان‌پذیر نیست، بلکه بازآرایی کل میدان ادراکی و هیجانی شرکت‌کنندگان چیزی است که ما را به فهم این میدان رهنمون می‌شود. در همین راستا، ارزش افزوده مردم‌نگاری شناختی برای انسان‌شناس این است که به جای توقف و تکیه صرف در سطح روایت‌های کلامی درباره آیین زار، به بررسی این واقعیت می‌پردازد که چگونه ترتیب تماس‌ها، صداها، اشیاء، حرکات بدن، نقش‌ها و دیگران حاضر در مجلس کیفیت خاصی از تجربه و خلق معنا را امکان‌پذیر می‌کند و چگونه این موارد، به آیین زار قدرت و تداوم فرهنگی می‌بخشد (برای نمونه، ن. ک. Pfeifer, & Bongard, 2007). حال که نمونه‌هایی از میدان‌هایی که مردم‌نگاری شناختی را می‌توان در آنها به‌کارگرفت، با ذکر توانمندی‌های این روش در برمل کردن ویژگی‌هایی از میدان که در دیگر روش‌های مردم‌نگاری قابل رؤیت نیستند بیان کردیم، نوبت آن است که بگوییم این روش چگونه تحلیل نظام‌مند شناخت فرهنگی در عمل را میسر می‌سازد؛ آنچه به نظر می‌رسد مزیت مردم‌نگاری شناختی در ارتقای سطح روایی و پایایی پژوهش به شمار می‌رود.

مزیت رقابتی مردم‌نگاری شناختی: ارتقای روایی و پایایی از طریق تطابق-طبقه‌بندی-توالی و تحلیل نظام‌مند شناخت در عمل

یکی از چالش‌های دیرپای پژوهش‌های انسان‌شناسی، به‌ویژه در پژوهش‌های کیفی و مردم‌نگارانه، مسئله روایی و پایایی یافته بوده است. یکی از بهترین نمونه‌های ضعف پایایی در نتایج این دست از پژوهش‌ها مربوط به یافته‌های متفاوت رابرت ردولد و اسکار لوئیس از روستای مکزیکی تیپوزتلان است که به ترتیب در سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۵۱ به چاپ رسیدند. اگرچه هر دو پژوهش موضوع واحدی را بررسی کرده بودند، ولی نتایج آنها کاملاً با هم مغایرت داشت. از آن زمان بود که نبود پایایی و روایی در پژوهش‌های مردم‌نگاری به یکی از دغدغه‌های اصلی به‌ویژه در میان انسان‌شناسان فرهنگی تبدیل شد (برای توضیحات بیشتر ن. ک. بلوک، ۱۳۸۹).

در روش‌های مرسوم مردم‌نگاری، روایی اغلب از طریق حضور طولانی‌مدت در میدان، غنای توصیف و وفاداری به صدای کنشگران میدان میسر می‌شود. اما فاصله میان داده‌های خام و تفسیر نهایی همیشه به‌طور کامل شفاف نیست و مخاطب گاهی ناچار است به قضاوت مردم‌نگار اعتماد کند (Ball & Ormerod, 2000). در مردم‌نگاری شناختی با تمرکز بر بازسازی ساختارهای شناختی کنش، این فاصله قابل ردگیری است.

به‌طور مشخص، شفافیت در مراحل تحلیل، از استخراج مفاهیم تا سازمان‌دهی آن‌ها در قالب فرایندهایی مانند تطابق، طبقه‌بندی و توالی، امکان پیگیری مسیر تبدیل داده به تفسیر را فراهم می‌کند. این امر، در چارچوب معیارهای «قابلیت اعتماد» در پژوهش‌های کیفی، به تقویت «تکاء‌پذیری» می‌انجامد، چراکه دیگر پژوهشگران می‌توانند منطق تحلیلی پژوهش را دنبال و در صورت لزوم بازسازی کنند (Lincoln & Guba, 1985).

در این میان، فرایند تحلیلی تطابق- طبقه‌بندی-توالی^۱ اهمیت پیدا می‌کند. این فرایند چارچوبی برای بازسازی ساختارهای شناختی و معنایی دانش فرهنگی در بستر کنش‌های واقعی فراهم می‌سازد (Schoepfle, 2022). در مرحلهٔ تطابق، پژوهشگر نشان می‌دهد که مفاهیم بومی چگونه از طریق قیود و صفات موقعیت‌مند معنا می‌یابند و چرا معنا امری ثابت و انتزاعی نیست.

برای نمونه، در آیین تعزیه، مفهوم «مظلومیت» نه به صورت یک تعریف انتزاعی، بلکه در نسبت با شیوه‌های اجرایی مشخص معنا پیدا می‌کند. برای مثال، در اجرای نقش امام حسین یا حضرت زینب، مظلومیت اغلب با لحن آهسته، کشیده و آمیخته به حزن، حرکات محدود بدن و پرهیز از اغراق در ژست‌های نمایشی همراه است. در مقابل، در صحنه‌هایی که با اوج دراماتیک و مواجههٔ مستقیم با دشمن همراه‌اند، همین مفهوم ممکن است با شدت صوت، فریاد و حرکات بدنی پرتنش بیان شود. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که «مظلومیت» نه یک مقولهٔ ثابت، بلکه مفهومی است که در تطابق با موقعیت اجرایی، روابط کنشی و انتظارات مخاطب صورت‌بندی می‌شود.

در چنین شرایطی، آنچه کنشگران دربارهٔ «مظلومیت» فهم و بیان می‌کنند، لزوماً بازتاب‌دهندهٔ تمامی ابعاد این مفهوم نیست، بلکه بخش مهمی از معنای آن در نحوهٔ اجرا، کیفیت صدا، ریتم بدن و تعامل با دیگر بازیگران تحقق می‌یابد؛ امری که تنها از خلال تحلیل کنش در بستر موقعیتی قابل بازسازی است، نه صرفاً از طریق داده‌های گفتاری و گزاره‌های زبانی. در مرحلهٔ طبقه‌بندی، روابط رده‌بندی و مقوله‌بندی بومی بررسی می‌شود، اینکه کنشگران چگونه پدیده‌ها را به انواع و زیرانواع تقسیم می‌کنند و این طبقه‌بندی‌ها چگونه مبنای تصمیم‌گیری‌ها قرار می‌گیرند. مجدداً برای نمونه، در بررسی تعزیه، طبقه‌بندی‌های نمایش بازسازی می‌شوند؛ اجراها به صورت ضمنی «سوزناک»، «ثرگذار»، «حماسی» یا «احساسی» دسته‌بندی می‌شوند و این مقوله‌ها پیامد کنشی دارند. برای مثال، وقتی واکنش کم است، اجراکننده ممکن است لحن را عوض کند یا ریتم را تغییر دهد تا اجرا به مقولهٔ مورد انتظار نزدیک شود.

علاوه بر این، در مرحلهٔ بررسی توالی، ترتیب اجرای کنش‌ها و تصمیم‌ها و عکس‌العمل‌ها بازسازی می‌شود تا مشخص گردد دانش فرهنگی چگونه در قالب «چه کاری پس از چه کاری» فعال می‌شود (Schoepfle, 2022). در این سطح از بررسی تعزیه، توالی کنش-واکنش بازسازی می‌شود؛ اگر واکنش کم است، شدت صدا بالا می‌رود یا مکث کلیدی رخ می‌دهد؛ اگر واکنش زیاد است، مکث طولانی می‌شود، اگر همه‌همه بالا می‌رود تغییر ناگهانی ریتم توجه‌ها را باز می‌گرداند. این موارد توالی شناختی نام دارد که نشان می‌دهد چگونه نشانه‌های محیطی و واکنش‌های مخاطب به تصمیم تبدیل می‌شوند.

فرایند تحلیلی تطابق-طبقه‌بندی-توالی برای بررسی روایی اهمیت دارد، زیرا مسیر تحلیل را شفاف می‌کند. پژوهشگر می‌تواند نشان دهد چگونه از داده‌های مشاهده‌ای و گفتاری به روابط تغییردهنده، سپس طبقه‌بندی بومی و در نهایت به توالی‌های کنش رسیده است. در نتیجه، تفسیر دیگر محصول جهش تفسیری نیست، بلکه نتیجهٔ تدریجی و قابل بازسازی است که برای داور و مخاطب قابل ارزیابی است (Ball & Ormerod, 2000).

برای نمونه، در قالبی‌بافی فرایند تحلیلی تطابق- طبقه‌بندی-توالی می‌تواند نشان دهد که تصمیم‌های لحظه‌ای دربارهٔ کشش نخ یا اصلاح خطا چگونه در توالی‌های کنشی مشخص و براساس مقوله‌بندی‌های بومی «درست/نادرست»، «سفت/شل»، یا «هماهنگ/ناهماهنگ» شکل می‌گیرد. همانگونه که گفته شد، در تعزیه نیز فرایند تحلیلی تطابق-طبقه‌بندی-توالی می‌تواند آشکار کند چگونه مفاهیم کلیدی از طریق کیفیت‌های اجرایی تعدیل می‌شوند، چگونه اجراها در مقوله‌های ضمنی طبقه‌بندی می‌شوند و چگونه توالی‌های واکنش-اصلاح «حال مجلس» را مدیریت می‌کند.

از حیث پایایی، مردم‌نگاری شناختی به کمک فرایند تحلیلی تطابق-طبقه‌بندی-توالی به پژوهشگر این امکان را می‌دهد تا الگوهای شناخت فرهنگی را به صورت ساختارمند در موقعیت‌های مشابه بررسی کند. پایایی در انسان‌شناسی به معنای تکرار مکانیکی نتایج نیست، بلکه به انسجام و ثبات نسبی الگوها در شرایط متنوع مربوط است. وقتی توالی کنش یا منطق

1 MTQ (Modification-Taxonomy-Queuing)

تصمیم‌گیری به صورت صریح بازسازی می‌شود، پژوهشگر می‌تواند آن را در موقعیت‌های مشابه مورد آزمون مجدد قرار دهد یا میان کنشگران مختلف مقایسه کند (Schoepfle, 2022). حتی اگر جزئیات کنش تفاوت داشته باشد، ثبات ساختار کلی تصمیم‌گیری می‌تواند نشان‌دهنده نوعی پایایی شناختی باشد. مزیت کنترل پایایی از طریق فرایند تحلیلی تطابق-طبقه‌بندی-توالی آن است که در این چارچوب پایایی بدون حذف زمینه و بدون کنترل‌گری مرسوم در آزمایشگاه‌ها ارتقاء می‌یابد؛ زیرا الگوها دقیقاً از دل پیچیدگی میدان استخراج می‌شوند نه حذف این پیچیدگی‌ها.

نقدها و محدودیت‌های مردم‌نگاری شناختی

مانند هر روش پژوهش دیگری، به مردم‌نگاری شناختی و محدودیت‌هایی که این روش‌شناسی می‌تواند برای تحلیل میدان پژوهش به همراه داشته باشد نقدهایی وارد است. یکی از نقدهای رایج، خطر تقلیل‌گرایی شناختی^۱ است؛ اینکه فرهنگ به کارکردهای شناختی فروکاسته شود و تاریخ، قدرت، اقتصاد سیاسی و تعارضات اجتماعی به حاشیه بروند. در واقع، باید توجه داشت که اگر پژوهشگر فقط به ریزکنش‌ها و توالی‌ها تأکید کند، ممکن است نسبت به نیروهای ساختاری که میدان کنش را امکان‌پذیر یا محدود می‌کنند کم‌توجه شود. بنابراین مردم‌نگاری شناختی زمانی قانع‌کننده است که به‌عنوان مکمل تحلیل‌های تفسیری و ساختاری به کار گرفته شود، نه جایگزین آن‌ها (Hutchins, 2025; Halloy & Wathelet, 2014).

محدودیت دوم خطر تکنیک‌زدگی در به‌کارگیری مردم‌نگاری شناختی است. برای نمونه، استفاده از ویدئو، کدگذاری یا استفاده از فرایندهای تحلیلی مانند تطابق-طبقه‌بندی-توالی نباید مسئله پژوهش را در خود هضم کند. ابزارها باید در خدمت پرسش‌های انسان‌شناختی باشند، در غیر این صورت پژوهش به «پروژه روش» بدل می‌شود نه پروژه فهم فرهنگ و شناخت فرهنگی یک جامعه (Heath et al. 2010). خطر سوم، مسائل اخلاقی است، به‌ویژه در میدان‌های آیینی یا حساس. ضبط تصویر و صدا می‌تواند پیامدهای اجتماعی داشته باشد یا رفتار کنشگران را تغییر دهد. بنابراین، مردم‌نگاری شناختی نیازمند پروتکل‌های دقیق اخلاقی است؛ از رضایت مخاطبان گرفته تا تعیین مرزهای استفاده از داده، ناشناس‌سازی در صورت لزوم و توجه به معنای فرهنگی ضبط (Heath et al. 2010). همچنین باید مراقب بود که مشاهده و ضبط تصویر به «حقیقت نهایی» تبدیل نشود. مشاهده نیز می‌تواند متأثر از سوگیری باشد و بدون گفتگو و فهم بومی می‌تواند به بدفهمی پژوهشگر از میدان منجر شود (Hutchins, 2025; Werner & Schoepfle, 1987).

راهنمای عملی برای طراحی پژوهش میدانی در مردم‌نگاری شناختی

برای به‌کارگیری مردم‌نگاری شناختی در میدان پژوهش لازم است مشخص شود که پژوهشگر باید چه ملاحظاتی داشته باشد. پژوهشگر ابتدا باید «مرز اکوسیستم شناختی» را تعیین کند؛ اینکه چه عناصر انسانی و غیرانسانی در این سیستم نقش دارند و چگونه با هم کار می‌کنند (Hutchins, 2025). در قالی‌بافی، دار، نقشه، نظم کارگاه و حتی جنس نخ بخشی از واحد تحلیل هستند؛ یا در تعزیه، میدان اجرا، توزیع صداها، رنگ‌ها و فاصله‌ها، و در آیین زار، ریتم‌ها، حرکات بدنی، اشیاء، نقش‌ها و تماس‌ها همگی جزئی از اکوسیستم شناختی‌ای هستند که بر ادراک، هیجان و عواطف مخاطبان اثر گذاشته و در خلق معنا در این میدان‌ها نقش ایفا می‌کنند.

دومین نکته که باید به آن توجه داشت این است که موقعیت‌های کلیدی کنش مشخص شوند؛ یعنی موقعیت‌هایی که بیشترین واکنش‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در آن رخ می‌دهند؛ لحظه‌های اصلاح، انتخاب، تغییر ریتم و واکنش به نشانه‌های محیطی (Hutchins, 2025). سومین نکته آن است که داده‌ها باید در چندلایه ثبت شوند؛ مشاهده مستقیم، گفتگوهای موقعیت‌مند و در صورت امکان و با رعایت اصول اخلاق پژوهش، ویدئو یا یادداشت‌های زمان‌مند برای ثبت توالی‌ها و نقاط گذار به‌کار گرفته شوند (Heath et al., 2010). چهارم، مصاحبه باید از پرسش‌های کلی به پرسش‌های مبتنی بر کنش تبدیل

شود. اگر ویدئوی تهیه‌شده، بازبینی برانگیخته^۱ می‌تواند فاصله میان مشاهده و معنا را کاهش دهد و سازوکارهای توجه و معیارهای تصمیم‌گیری را روشن‌تر کند. پنجم، تحلیل می‌تواند در چارچوب فرایند تطابق-طبقه‌بندی-توالی سازمان یابد؛ مفاهیم کلیدی استخراج شوند، تغییر معنایی موقعیتی ثبت شود، مقوله‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های بومی بازسازی گردند و توالی‌های کنش/تصمیم‌ترسیم شود. ششم، برای تقویت روایی و پایایی، می‌توان به بررسی بین موقعیت‌ها و بین کنشگرها دست زد؛ اینکه آیا الگوها در اجراهای مختلف نزد کنشگران مختلف تکرارپذیرند؟ آیا کنشگران الگوهای استخراج‌شده را به‌عنوان توصیف قابل‌شناسایی از عمل خود می‌پذیرند یا این مدل‌ها را اصلاح می‌کنند؟ در واقع، این بررسی‌ها، پایایی را در معنای کیفی و زمینه‌مند آن تقویت می‌کند. در نهایت، پروتکل اخلاقی باید روشن و صریح باشد، به‌ویژه اگر داده تصویری/صوتی جمع‌آوری شده باشد. رضایت چندمرحله‌ای، محدودیت انتشار، ناشناس‌سازی و توجه به حساسیت‌های آیینی یا پیامدهای اجتماعی ضبط همگی باید در نظر گرفته شوند (Heath et al., 2010). در کنار این ملاحظات، لازم است تحلیل مردم‌نگاری شناختی در افقی چندسطحی انجام شود؛ به این معنا که کنش‌ها و فرایندهای شناختی مشاهده‌شده، در نسبت با زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اقتصادی‌ای که موقعیت‌های کنش را شکل می‌دهند، تفسیر شوند. این امر می‌تواند از طریق ترکیب مشاهده‌های مردم‌نگارانه با تحلیل اسنادی، بررسی تحولات تاریخی و توجه به نهادها و ساختارهای تنظیم‌کننده کنش امکان‌پذیر شود؛ به‌گونه‌ای که بازسازی ساختارهای شناختی از بسترهای کلان اجتماعی جدا نشود. چنین طراحی‌ای نشان می‌دهد مردم‌نگاری شناختی چگونه می‌تواند هم به پیچیدگی میدان وفادار بماند و هم قابلیت دآوری و اعتمادپذیری تحلیل را بالاتر ببرد.

نتیجه‌گیری

این مقاله در حد خود تلاش کرده است تا نشان دهد چگونه مردم‌نگاری شناختی این ظرفیت را دارد تا پاسخی نظری و روش‌شناختی به یکی از شکاف‌های قابل تأمل در انسان‌شناسی معاصر ارائه دهد؛ یعنی شکاف میان شناختی که در روایت‌های پسینی بازگو می‌شود و شناختی که در لحظه کنش به‌صورت ضمنی، بدن‌مند و موقعیت‌مند عمل می‌کند. بدیهی است که سنت‌های معنامحور، با تمرکز بر نمادها و روایت‌ها، ابزار قدرتمندی برای فهم فرهنگ فراهم کرده‌اند، اما بخشی از فرهنگ به‌مثابه سازمان‌دهی توجه، ادراک، هیجان و عمل در این چارچوب یا نادیده گرفته می‌شود یا آن اندازه که باید به آن توجه نمی‌شود. رویکردهای شناختی آزمایشگاهی نیز با وجود دقت در سنجش، غالباً به قیمت حذف زمینه و فناوری‌های فرهنگی دخیل در تجربه و خلق معنا، شناخت را از میدان واقعی جدا می‌کنند.

مردم‌نگاری شناختی با تعریف شناخت به‌عنوان پدیده‌ای موقعیت‌مند و توزیعی و با انتقال واحد تحلیل از «ذهن فردی» یا «متن فرهنگ»، به «اکوسیستم شناختی» این امکان را فراهم می‌کند که شناخت را در همان جایی مطالعه کنیم که رخ می‌دهد، یعنی در دل کنش‌ها، در تعامل بدن با ابزار و فضا، و درون توالی کنش‌ها. مفهوم فناوری‌های فرهنگی نیز کمک می‌کند فرهنگ را نه صرفاً محتوای اعتقادی، بلکه آرایش عملی‌ای فهم کنیم که تجربه را تولید و منتقل می‌کنند. بررسی نمونه‌هایی از میدان‌های فرهنگ ایران، قالی‌بافی، تعزیه و آیین زار، نشان می‌دهند که در بسیاری از میدان‌های پژوهش، شناخت فرهنگی دقیقاً در سطح کنش بدن‌مند و سازمان‌دهی ادراک و هیجان ساخته می‌شود و بدون مردم‌نگاری شناختی، بخشی از منطق فرهنگی پدیده‌ها از نظرها پنهان می‌ماند.

با این حال، باید به یکی از نقدهای مهم وارد بر رویکردهای سوژه‌محور و موقعیت‌محور نیز توجه داشت؛ اینکه تمرکز بر کنش و تجربه زیسته ممکن است به نادیده گرفتن ساختارهای کلان‌تر اجتماعی، از جمله زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اقتصادی‌ای

۱ Stimulated Recall: روشی است که در آن با استفاده از محرک‌هایی مانند ویدئو یا تصویر، کنشگر به بازگویی فرایندهای فکری خود در حین انجام

کنش دعوت می‌شود.

که این کنش‌ها در آن‌ها شکل می‌گیرند، بینجامد. این نقد دربارهٔ برخی خوانش‌های مردم‌نگاری شناختی نیز مطرح شده است، به‌ویژه زمانی که تحلیل به سطح تعاملات در سطح خرد محدود می‌ماند. مقاله حاضر بر آن است تا نشان دهد که این محدودیت ذاتی این رویکرد نیست، بلکه ناشی از نحوهٔ به‌کارگیری آن است. چنانچه مردم‌نگاری شناختی در یک چارچوب چندسطحی صورت‌بندی شود، به‌گونه‌ای که تحلیل فرایندهای شناختی در موقعیت در نسبت با ساختارهای کلان‌تر و شرایط تاریخی و نهادی تفسیر گردد، می‌توان از این تقلیل‌گرایی پرهیز کرد. در این معنا، «اکوسیستم شناختی» نه‌تنها شامل بدن، ابزار و محیط بلافصل، بلکه دربرگیرندهٔ نیروهای گسترده‌تری است که امکان‌ها و محدودیت‌های کنش را شکل می‌دهند. چنین رویکردی امکان پیوند میان تحلیل دقیق کنش و نگاه انتقادی به زمینه‌های قدرت، تاریخ و سیاست را فراهم می‌سازد.

کتابنامه

- احمدی، پروین (۱۳۸۱). «بررسی انسان‌شناختی قالی جوشقان». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکده هنر. دانشگاه هنر اصفهان.
- اردبیلی، لیلا (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی شناختی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- بلوک، موریس (۱۳۸۹). *انسان‌شناسی شناختی در آزمون میدان پژوهش*. ترجمهٔ ناصر فکوهی. تهران: نی.
- پازوکی، شهاب؛ حسنعلی پورمند و رضا افهمی (۱۳۹۷). «خوانش فرایند ادراک در شبیه‌خوانی با تکیه بر نظریه پدیدارشناسانه مرلوپونتی». *فصلنامهٔ پژوهشی کیمیا* هنر. (۲۷) ۷. ۴۷-۶۵.
- حقدادی، اسماعیل (۱۳۸۵). «شناخت فرش، هنری دشوار». *نشریهٔ نقش و فرش*، شماره‌های ۸ و ۹. ۵۱-۸۹.
- راوودراد، اعظم؛ امیرحسین چیت‌سازیان و اعظم جولوی (۱۴۰۰). «تحلیل جامعه‌شناختی دنیای هنر فرش (مورد مطالعه: منطقه اراک)». *فصلنامهٔ جامعه‌شناسی فرهنگ و هنر*. ۳(۲). ۷۷-۵۴.
- رفیعی، مجتبی (۱۳۹۰). «مفهوم فضا در نمایش سنتی ایران با تأکید بر تعزیه و تخت‌حوضی». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس. تهران.
- زروباول، اوپاتار (۱۳۹۶). *چشم‌اندازهای اجتماعی ذهن: گامی به سوی جامعه‌شناسی شناختی*. ترجمهٔ لیلا اردبیلی. تهران: لوگوس.
- سارا نورافشان؛ ابوالفضل داودی رکن آبادی؛ مهدی حامدسقایان؛ محمد اکوان؛ محمود دهقانی هراتی (۱۴۰۴). «مواجههٔ مخاطب با فضای شنیداری تعزیه مبتنی بر آرای فلسفی مرلوپونتی». *نشریهٔ هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی*. ۳۱(۱). ۴۳-۵۶.
- نیسیت، ریچارد (۱۳۹۸). *جغرافیای اندیشه: چگونه آسیایی‌ها و غربی‌ها متفاوت از هم می‌اندیشند و چرا؟*. ترجمهٔ راحله گندمکار. تهران: علمی.

References

- Ahmadi, P. (2002). "An Anthropological Study of Josheqan Carpet." Master's Thesis, Faculty of Art, University of Isfahan. (in Persian).
- Ardebili, L. (2017). *Introduction to Cognitive Anthropology*. Tehran: Elmi va Farhangi Publications. (in Persian).
- Ball, L. J., & Ormerod, T. C. (2000). "Putting ethnography to work: The case for a cognitive ethnography of design." *International Journal of Human-Computer Studies*, 53(1), 147-168.
- Bloch, M. (2010). *Cognitive Anthropology in Fieldwork Examination*. Translated by Naser

- Fakouhi. Tehran: Ney Publication. (in Persian).
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
 - Clark, A. (1999). "Embodied, situated and distributed cognition." In W. Betchel & G. Graham (Eds.), *A Companion to Cognitive Science* (pp. 506–517). Malden: Blackwell Publishing.
 - Colby, B. N. (1996). "Cognitive Anthropology." In D. Levinson & M. Ember (Eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (Vol. 1, pp. 209–215). New York: Henry Holt and Company.
 - Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
 - Goodwin, C. (1997). "The blackness of black: Color categories as situated practice." In L. Resnick et al. (Eds.), *Discourse, Tools and Reasoning* (pp. 111–140). New York: Springer Verlag.
 - Halloy, A. (2013). "Objects, bodies and gods: A cognitive ethnography of an ontological dynamics in the Xangô cult." In D. Espirito Santo & N. Tassi (Eds.), *Making Spirits Materiality and Transcendence in Contemporary Religions* (pp. 133–158). London: I.B. Tauris.
 - Halloy, A., & Wathelet, O. (2014). "Cognitive ethnography and the naturalization of culture." In C. Pléh et al. (Eds.), *Naturalistic Approaches to Culture* (pp. 222–238). Akadémiai Kiadó.
 - Halverson, C. A. (1995). *Inside the Cognitive Workplace: New Technology and Air Traffic Control*. PhD Thesis, University of California, San Diego.
 - Heath, C., Hindmarsh, J., & Luff, P. (2010). *Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life*. London: Sage.
 - Hollan, J., Hutchins, E., & Kirsh, D. (2000). "Distributed cognition: Toward a new foundation for HCI research." *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 7(2), 174–196.
 - Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
 - Hutchins, E. (2005). "Material anchors for conceptual blends." *Journal of Pragmatics*, 37, 1555–1577.
 - Hutchins, E. (2008). "The role of cultural practices in the emergence of modern human intelligence." *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 363, 2011–2019.
 - Hutchins, E. (2025). "A New Cognitive Ethnography." Proceedings of the *Paris Institute for Advanced Study*.
 - Hutchins, E., & Klausen, T. (1996). "Distributed cognition in an airline cockpit." In Y. Engeström & D. Middleton (Eds.), *Cognition and Communication* (pp. 15–34). New York: Cambridge University Press.
 - Hutchins, E., Middleton, C., & Newsome, W. (2009). "Conceptualizing spatial relations in flight training." Proceedings of the *15th International Symposium on Aviation Psychology*. Usa: Wright State University.
 - Haghdaei, E. (2006). "Knowing Carpet, A Difficult Art." *Naghsh va Farsh Journal*, 8–9. 51-89. (in Persian).
 - Lave, J. (1988). *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. Cambridge University Press.
 - Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press.
 - Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park, CA: Sage.
 - Mahmood, C., & Armstrong, S. (1992). "Do ethnic groups exist? A cognitive perspective on the concept of cultures." *Ethnology*, 1, 1–14.
 - McNeill, D. (2005). *Gesture and Thought*. University of Chicago Press.

- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Muntanyola, D., & Kirsh, D. (2010). "Marking as physical thinking: A cognitive ethnography of dance." In Proceedings of the *IWCogSc-10 ILCLI International Workshop on Cognitive Science* (pp. 339–355).
- Nisbet, R. (2019). *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why*. Translated by Raheleh Gandamkar. Tehran: Elmi Publications. (in Persian).
- Noorafshan, S., et al. (2025). "Audience engagement with the auditory space of Ta'zieh based on Merleau-Ponty's phenomenology." *Fine Arts Journal: Performing Arts and Music*. 31(1). 43-56 (in Persian).
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Patel, C. (2008). "Thinkers in the kitchen: Embodied thinking and learning in practice." *Scienceze Gastronomische*, 4, 87–97.
- Pazouki, S., Pourmand, H., & Afhami, R. (2018). "Reading the process of perception in Ta'zieh based on Merleau-Ponty's phenomenology." *Kimia-ye Honar Quarterly*, 7(27), 47–65. (in Persian).
- Pfeifer, R., & Bongard, J. (2007). *How the Body Shapes the Way We Think: A New View of Intelligence*. MIT Press.
- Polanyi, M. (1966). *The Tacit Dimension*. New York: Doubleday.
- Rafiei, M. (2011). "The Concept of Space in Traditional Iranian Performance with Emphasis on Ta'zieh and Takht-Hozi." Master's Thesis, Tarbiat Modares University. (in Persian).
- Ravadrad, A., Chitsazian, A. H., & Jalouli, A. (2021). "A sociological analysis of the art world of carpet weaving in Arak." *Journal of Sociology of Culture and Art*, 3(2), 54–77. (in Persian).
- Robinson, L., Olivier, P., Monk, A., & Wherton, J. (2008). "The Ambient kitchen: How technology can provide helpful hints." *Journal of Dementia Care*, 16(3), 38–39.
- Schoepfle, G. M. (2022). *Introduction to Cognitive Ethnography and Systematic Field Work*. SAGE Publications.
- Suchman, L. (1987). *Plans and Situated Actions: The Problem of Human-Machine Communication*. Cambridge University Press.
- Werner, O., & Schoepfle, G. M. (1987). *Systematic Fieldwork, Volume 2: Ethnographic Analysis and Data Management*. Newbury Park, CA: Sage.
- Williams, R. (2006). "Using cognitive ethnography to study instruction." In K. Barab & D. Hickey (Eds.), *Proceedings of the 7th International Conference on Learning in Sciences* (Vol. 2, pp. 838–844).
- Zerubavel, E. (2017). *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Translated by Leila Ardebili. Tehran: Logos Publications. (in Persian).



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 53-75
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085795.1616>

Living with Suspended Time: Urban Rhythms and Ritual Temporalities in Rasht

Zargham Fathi¹, Mahmoud Sharepour², Hasan Chavoshian³, Fardin Alikhah³

1. PhD Candidate in Sociology, Department of Social Sciences, Faculty of Humanity and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2. Department of Social Sciences, Faculty of Humanity and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.sharepour@umz.ac.ir

3. Department of Sociology, Faculty of Literature and Humanity Sciences, University of Guilan, Rasht, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 17 February 2025

Revised 12 May 2026

Accepted 19 May 2026

Keywords:

Embodiment,
Global South cities,
Practical governance,
Ritual temporal regimes,
Suspended time,
Urban rhythm.

ABSTRACT

In many Global South cities, urban time is often misperceived as mere chaos or institutional failure. This study challenges such reductionism by focusing on Rasht, Iran, where urban temporality exists in a state of suspension. The core problem concerns how this suspended time—a zone between formal regulation and social collapse—is produced and navigated through everyday rhythms and ritualized interactions. The primary objective is to deconstruct the ritual temporal regimes that govern the city. This research is significant because it moves beyond static spatial analysis to offer a rhythmic understanding of urban life, revealing how temporal coordination functions as a mechanism for negotiating power and access to resources in unpredictable environments. The study asks: How is the experience of suspended time embodied in Rasht's daily rhythms? What role do bodily rituals and situational cues play in maintaining temporal order amid institutional ambiguity? Adopting a rhythm-analytical and ethnographic approach, the research is based on 21 intermittent but sustained periods of field presence. The dataset comprises 53 systematically observed situations (ranging from 20 minutes to 3 hours), treated as distinct analytical units. This design enabled a comparative analysis of rhythms across different seasons, times of day, and institutional conditions. The findings indicate that urban time in Rasht is not a neutral backdrop but an unequal, negotiable, and embodied construct. Actors employ situated coordination and gestural cues to create a fragile temporal order. The study concludes that these ritual temporal regimes are central to the city's time politics, where power is exercised through the ability to negotiate duration. Ultimately, understanding these rhythmic dynamics is crucial for explaining practical governance and socio-economic inequality in Global South cities.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Fathi, Z.; Sharepour, M.; Chavoshian, H.; Alikhah, F., (2026). "Living with Suspended Time: Urban Rhythms and Ritual Temporalities in Rasht". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 53-75.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085795.1616>

Introduction

The atmosphere in a crowded medical clinic in Rasht at 7:30 p.m. is neither tense nor calm; it is suspended. Patients lean against the walls, and despite the receptionist's repeated requests for companions to leave, few comply. This is not chaos but a situational suspension of formal logic. A middle-aged woman gives her seat to another patient without reference to any official queue, while a latecomer bypasses the line through a brief, familiar conversation with a staff member. Here, the authority of formal time is undermined, yet a fragile and functional order persists.

This scene is not exceptional in Rasht. Similar patterns emerge in city-center parking facilities, municipal offices, and local markets. Although formal temporal rules exist, they are routinely stretched, suspended, or situationally reconstructed. This observation raises a central question: Why does formal time fail to perform its intended function without paralyzing the city? When formal temporal regimes lose authority, what mechanisms regulate waiting, delay, and the flow of urban life?

This article argues that such situations are best understood as manifestations of situational distinction within social space. The suspension of formal time is not distributed uniformly; rather, it depends on an actor's position and the volume of capital embodied in gestures, demeanor, and modes of interaction. The capacity to advance one's turn or impose delays on others constitutes a form of symbolic capital. This form of dominance operates through symbolic violence—the imposition of an unequal order that is nonetheless perceived as natural. In this framework, time becomes a field of power in which actors possessing social legitimacy can claim temporal priority, while others are relegated to waiting.

To analyze these processes, the study draws on rhythmanalysis. Henri Lefebvre demonstrated that urban life is shaped by the interaction of multiple rhythms—bodily, institutional, and infrastructural. Building on this insight, the article moves beyond description by conceptualizing these temporal practices as ritual performances that situationally suspend formal authority. It also engages with scholarship on Global South urbanism, where everyday life unfolds amid institutional uncertainty.

The study identifies a conceptual gap in the literature: insufficient attention to ritual temporal acts as mechanisms through which distinction is naturalized under conditions of institutional instability. To address this gap, I introduce the concept of Ritual Temporal Regimes: recurrent patterns of suspension and priority through which situational distinctions are embodied and reproduced. The article makes three contributions: it conceptualizes suspended time as a negotiated condition; links symbolic violence to rhythmanalysis; and demonstrates how urban functionality under conditions of uncertainty is sustained through situational temporal adjustments.

Theoretical Framework: From Rhythms to Ritual Temporal Regimes

The theoretical architecture of this study is grounded in Henri Lefebvre's rhythmanalysis, which conceptualizes urban life as the interaction of time, space, and energy. Lefebvre's (2004) distinction between cyclical and linear rhythms suggests that urban existence consists of a polyrhythmic ensemble of heterogeneous temporal orders that frequently exceed the boundaries of formal scheduling (Edensor, 2010; Amin & Thrift, 2002). A key contribution of this approach is its emphasis on embodiment: the rhythmanalyst apprehends pauses, accelerations, and interruptions through the body itself (Lefebvre, 2004). In the Iranian context, this perspective resonates with

Kazemi's (2009) understanding of the city as a field of lived and embodied situations in which everyday practices stabilize particular urban ways of life.

However, this study identifies a fundamental limitation in conventional rhythm analysis: it often describes temporal flows without adequately examining the power relations that enable, shape, or constrain them (Sharma, 2014; Bear, 2016). Rhythms are frequently treated as expressions of diversity rather than as indicators of structural inequality (Bourdieu, 2000). To address this limitation, the study incorporates Pierre Bourdieu's sociology of power. From a Bourdieusian perspective, the capacity to pause, accelerate, or suspend formal procedures reflects an actor's position within social space (Bourdieu, 1990). Temporal capacity is not an individual attribute but a structural one, contingent upon the volume of symbolic and social capital available to the actor. Dominance operates through symbolic violence, whereby an unequal temporal order is naturalized and experienced as the ordinary state of affairs (Bourdieu, 2000).

To bridge these perspectives, I introduce the concept of Ritual Temporal Regimes (RTRs). Unlike lived rhythms, which are primarily phenomenological, RTRs are informal, recurrent, and socially recognizable mechanisms that regulate priority and waiting through bodily performances and relational codes. Whereas temporal rhythms in the Global North are often institutionalized and formally coordinated (Zerubavel, 1981), in Global South cities such as Rasht, formal time is frequently suspended or renegotiated through ritual acts such as intimate forms of address and embodied gestures (Simone, 2014; Bayat, 2013).

Ultimately, RTRs function as a soft infrastructure of governance (Bear, 2016). In environments characterized by institutional uncertainty (Roy, 2009; Simone, 2014), these regimes enable urban life to continue despite the fragility of formal temporal arrangements. By combining rhythm analysis with the study of symbolic violence, this research demonstrates how temporal suspension operates as a mechanism through which social distinction and practical forms of governance are reproduced in contemporary urban Iran.

Conclusion: Rhythms as Time Politics

This article demonstrates that under conditions of institutional instability, urban time is regulated not through the rigid enforcement of formal rules but through ritualized, embodied, and situational regimes. A central finding is that institutional uncertainty does not produce temporal chaos; rather, it generates Ritual Temporal Regimes (RTRs) that sustain urban functionality. This finding aligns with studies suggesting that urban governance in the Global South depends less on rule compliance than on situational adjustments and practical forms of consensus (Robinson, 2016; Simone, 2014). In this sense, suspended time is not a disruption but a condition of possibility for urban livability (Bear, 2016), challenging technocratic conceptions that treat time as a neutral and standardizable variable (Sharma, 2014).

From a policy perspective, the study shows that efforts to impose a uniform temporal rhythm through digitization or formalization are often counterproductive and exclusionary. Such interventions frequently disregard existing ritual regimes and may inadvertently generate new forms of marginalization (Auyero, 2012; Sharma, 2014). Consequently, time politics should extend beyond concerns with efficiency and queue management to address thresholds of tolerance and unequal access to temporal resources. This requires a renewed institutional imagination that recognizes informal rhythms as practical resources of governance rather than obstacles to be

eliminated (McFarlane, 2011).

Theoretically, the concept of RTRs enables us to move beyond conventional binaries such as formal/informal and order/disorder. By extending the rhythm-analytical insights of Lefebvre (2004) and Edensor (2010) from description to the analysis of power, this research conceptualizes time as a fundamental instrument of social regulation. Cities function not despite the suspension of formal time but, to a significant extent, through it. The key question for future research is therefore not how urban time can be homogenized, but how existing temporal regimes might be transformed in ways that reduce inequality while preserving urban livability.

Finally, while this study offers detailed insights into Rasht, its reliance on ethnographic research conducted in a single city limits the broader generalizability of its findings. At the same time, this limitation points toward a productive agenda for future comparative urban research—both within Iran and across Global South cities—to distinguish broader structural patterns from locally specific dynamics.

Acknowledgments

The authors would like to express their gratitude to the participants in the city of Rasht whose cooperation and shared experiences made this ethnographic research possible. We also thank the Faculty of Social Sciences at the University of Mazandaran and the University of Guilan for providing the academic environment necessary for this collaborative study.

Authors' Contribution

Zargham Fathi (the first author) conducted the field observations, data collection, and primary ethnographic analysis. Mahmoud Sharepour supervised the sociological framework and research design. Hasan Chavoshian and Fardin Alikhah contributed to the theoretical development, specifically the conceptualization of ritual temporalities, and participated in the final review and editing of the manuscript. All authors have read and approved the final version of the extended abstract.

Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this article, financial or otherwise.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۵۳-۷۵.
<https://journal.asi.org.ir>پژوهش
نامه انسان‌شناسیDOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085795.1616>

زیستن با زمان تعلیق‌شده: ریتم‌های شهری و زمان‌مندی‌های آیینی در رشت ضرغام فتحی^۱، محمود شارع‌پور^۲، حسن چاوشیان^۳، فردین علیخواه^۳

۱. دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۲. گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).
ایمیل: m.sharepour@umz.ac.ir
۳. گروه جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

چکیده

این مقاله به بررسی تجربه «زمان تعلیق‌شده» در زندگی شهری رشت می‌پردازد؛ وضعیتی که در آن زمان رسمی نه به‌طور کامل اعمال می‌شود و نه فرو می‌پاشد، بلکه از خلال تعامل‌های روزمره، آیین‌های بدنی و ریتم‌های موقعیتی معلق می‌ماند. داده‌های این پژوهش حاصل بیست و یک حضور پراکنده اما مستمر در فضاهای عمومی و نیمه‌عمومی شهر بوده و در چند دوره متمایز زمانی انجام شده است تا امکان مقایسه تغییرات ریتم‌ها در فصل‌ها، ساعات روز و شرایط متفاوت نهادی فراهم شود. در مجموع، ۵۳ موقعیت مشاهده‌ای ثبت و تحلیل شده‌اند؛ موقعیت‌هایی که هر کدام یک واحد تحلیلی مستقل محسوب شده و شامل بازه‌هایی میان ۲۰ دقیقه تا ۳ ساعت بوده‌اند. تحلیل ریتم‌شناختی این داده‌ها نشان می‌دهد که کنشگران با تکیه بر ژست‌ها، نشانه‌های موقعیتی و هماهنگی‌های موقعیت‌مند، نوعی نظم زمانی تولید می‌کنند که در قالب «رژیم‌های زمانی آیینی» عمل می‌کند؛ مجموعه‌ای از اعمال تکرارشونده و اجتماعی که امکان ادامه کارکرد شهری در شرایط عدم قطعیت نهادی را فراهم می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که زمان شهری نه صرفاً جریان تجربه‌شده، بلکه میدانی نابرابر، مذاکره‌شدنی و بدن‌مند است و بر دسترسی به منابع، قدرت و نابرابری‌های شهری اثر می‌گذارد. این مطالعه با تکیه بر داده‌های مردم‌نگارانه نشان می‌دهد که سیاست زمان و هماهنگی موقعیتی برای فهم سازوکارهای حکمرانی عملی در شهرهای جنوب جهانی اهمیت دارد و می‌تواند به غنی‌تر شدن مباحث مربوط به ریتم‌های شهری کمک کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۱/۲۸

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۲۳

پذیرش ۱۴۰۵/۲/۲۹

کلیدواژگان:

بدن‌مندی،
حکمرانی عملی،
ریتم شهری،
زمان تعلیق‌شده،
رژیم‌های زمانی آیینی،
شهرهای جنوب جهانی.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



ارجاع به مقاله: فتحی، ضرغام؛ شارع‌پور، محمود؛ چاوشیان، حسن؛ علیخواه، فردین (۱۴۰۴). «زیستن با زمان تعلیق‌شده: ریتم‌های شهری و زمان‌مندی‌های آیینی در رشت».

نامه انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۵۳-۷۵.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085795.1616>

۱. مقدمه

ساعت ۷:۳۰ عصر است در مطب یک متخصص مغز و اعصاب در شهر رشت. اتاق انتظار شلوغ است و هیچ صندلی خالی‌ای وجود ندارد. بیماران و همراهان در امتداد دیوارها ایستاده‌اند، به پیشخوان تکیه داده‌اند یا نزدیک ورودی تجمع کرده‌اند. فضا نه پر تنش است و نه آرام؛ حالتی معلق دارد. گویی همه در نوعی انتظار کش‌دار مشترک گرفتار شده‌اند. منشی با صدای بلند اعلام می‌کند که همراهان باید اتاق را ترک کنند تا بیماران بتوانند بنشینند. این درخواست چندبار تکرار می‌شود، اما واکنش‌ها پراکنده و حداقلی‌اند. کسی با شتاب حرکت نمی‌کند، کسی نیز اعتراض نمی‌کند. پس از مکثی کوتاه، زنی میانسال از جای خود بلند می‌شود و با اشاره‌ای آرام از بیماری دیگر می‌خواهد روی صندلی او بنشیند. این جابه‌جایی کوچک، بدون ارجاع به قاعده یا نوبت، لحظه‌ای از تنظیم موقتی نظم را رقم می‌زند.

در همین حال، زنی که دیرتر از دیگران وارد شده است، بی‌آنکه به صف یا نوبت توجهی کند، به پیشخوان نزدیک می‌شود. لحنش صمیمی است، بدنش را به جلو خم می‌کند و بر میز تکیه می‌دهد. گفت‌وگویی کوتاه شکل می‌گیرد و درخواست او بی‌درنگ انجام می‌شود. این کنش نه پنهانی است و نه با واکنش منفی دیگران مواجه می‌شود. نظام رسمی نوبت‌دهی به وضوح وجود دارد، اما مطابق قواعد مقرر عمل نمی‌کند. با این حال، مطب دچار آشوب نمی‌شود. کار ادامه می‌یابد، بیماران وارد اتاق می‌شوند و نوعی نظم شکننده اما کارآمد برقرار می‌ماند. آنچه در اینجا تضعیف شده است، نه خود نظم، بلکه اقتدار بی‌چون‌وچرای زمان رسمی است.

این وضعیت را نمی‌توان صرفاً با بی‌اطلاعی کنشگران از قواعد رسمی یا فقدان کلی نظم توضیح داد. بیماران، همراهان و کارکنان مطب به خوبی با منطق نوبت‌دهی، زمان و اولویت آشنا هستند. آنچه رخ می‌دهد، تعلیق موقعیتی و جمعی اجرای این منطق است. زمان رسمی همچنان به‌عنوان افق مرجع حضور دارد، اما الزام‌آوری آن بسته به موقعیت، بدن‌ها و روابط، کاهش یا افزایش می‌یابد. کنشگران نه علیه نظم می‌شورند و نه آن را کاملاً نادیده می‌گیرند؛ بلکه با خوانش موقعیت تصمیم می‌گیرند چه زمانی می‌توان از آن فاصله گرفت و چه زمانی باید به آن بازگشت.

چنین صحنه‌هایی در رشت نه استثنایی‌اند و نه حاشیه‌ای. الگوهای مشابهی را می‌توان در جای پارک خیابان‌های مرکزی، در تعاملات اداری شهرداری، در ایستگاه‌های تاکسی و در بازارهای محلی مشاهده کرد؛ فضاهایی که در آن‌ها قواعد رسمی زمانی حضور دارند، اما در عمل کش می‌آیند، تعلیق می‌شوند یا به صورت موقعیتی بازساخته می‌گردند. برخی پژوهش‌های داخلی نیز نشان داده‌اند که تجربه زمان در فضاهای شهری ایران اغلب به صورت بدن‌مند، موقعیتی و درهم‌تنیده با روابط فضایی و اجتماعی زیسته می‌شود (دانش و همکاران، ۱۴۰۳). خودروهایی که «برای دو دقیقه» دوبله پارک می‌شوند، صف‌هایی که با یک گفت‌وگوی کوتاه جابه‌جا می‌شوند، یا نوبت‌هایی که با بدن جلوآمده و خطاب صمیمانه جلو می‌افتند، همگی نشانه‌هایی از یک الگوی تکرارشونده‌اند. این وضعیت را می‌توان در بستر گسترده‌تر تجربه‌های نابرابر از شهر نیز فهم کرد؛ چنان‌که پژوهش‌هایی درباره حاشیه‌نشینی در رشت نشان می‌دهد احساس «شهروندی محدود» و دسترسی نابرابر به منابع شهری به شکل‌گیری تجربه‌های متفاوتی از حضور در فضاهای شهری انجامیده است (توکلی‌راد و غفاری، ۱۴۰۳). این مشاهده پرسشی محوری را پیش می‌کشد: چرا زمان رسمی تا این اندازه از کارکرد مورد انتظار خود بازمی‌ماند، بی‌آنکه شهر فلج شود؟ هنگامی که رژیم‌های رسمی زمان اقتدار خود را از دست می‌دهند، چه سازوکارهایی انتظار، تأخیر، تقدم و جریان امور را تنظیم می‌کنند؟

این مقاله استدلال می‌کند که چنین موقعیت‌هایی را نباید صرفاً نمونه‌هایی از بی‌نظمی یا ناکارآمدی نهادی دانست، بلکه باید آن‌ها را به‌مثابه جلوه‌هایی از تمایز موقعیتی در فضای اجتماعی فهم کرد (بورديو، ۱۳۹۱: ۹۵-۱۲۵). تعلیق زمان رسمی در این فضاها به‌طور یکنواخت میان کنشگران توزیع نشده، بلکه تابع موقعیت آن‌ها در ساختار اجتماعی و حجم و ترکیب

سرمایه‌هایی است که در بدن‌ها، لحن‌ها و شیوه‌های کنش آن‌ها رسوب کرده است. توانایی جلو انداختن نوبت، تعلیق انتظار دیگران یا تحمیل تأخیر بر جمع، شکلی از سرمایهٔ نمادین است که از خلال بداهه‌سازی^۱ و پذیرش جمعی^۲ عمل می‌کند (Bourdieu, 1991: 72-76). آنچه این سلطه را کارآمد می‌سازد، نه اجبار عربان بلکه خشونت نمادین است: اعمال نظمی نابرابر که به واسطهٔ طبیعی جلوه‌دادن، به‌عنوان وضعیت عادی امور پذیرفته می‌شود (Bourdieu, 2000: 140-145). در این چارچوب، زمان نه صرفاً یک منبع کمیاب یا متغیر سازمانی، بلکه میدانی از قدرت است که در آن تمایزهای اجتماعی به‌صورت عملی و بدن‌مند اعمال می‌شوند. برخی بدن‌ها به‌طور بدیهی «حق تقدم زمانی»^۳ می‌یابند، در حالی که برخی دیگر به پذیرش انتظار واداشته می‌شوند. اینکه چه کسی می‌تواند جلو بیاید، چه کسی باید عقب بماند، و چه کسی حتی حق اعتراض ندارد، تابع خوانده‌شدن اجتماعی بدن‌ها و روابط آن‌ها با شبکه‌های آشنایی، منزلت و مشروعیت است. از این منظر، تعلیق زمان رسمی نه یک نابسامانی موقتی، بلکه شیوه‌ای از بازتولید تمایز در سطح خرد کنش‌های روزمره است. برای توصیف چگونگی ظهور این سلطه در سطح کنش‌های روزمره، مقاله از حساسیت‌های تحلیل ریتم شهری بهره می‌گیرد. هانری لوفور نشان داد که زندگی شهری از هم‌زیستی و تداخل ریتم‌های متعدد شکل می‌گیرد؛ ریتم‌هایی که از تعامل میان بدن‌ها، نهادها، زیرساخت‌ها و کنش‌های روزمره برمی‌خیزند (Lefebvre, 2004: 15-18, 26-32). پژوهش‌های بعدی نیز بر ریتم‌های زیسته، بدن‌مند و عاطفی‌ای تأکید کرده‌اند که تجربهٔ روزمرهٔ شهری را سازمان می‌دهند (Edensor, 2010: 1-6, 2015: 15-21). در ادبیات جامعه‌شناسی فارسی نیز توجه به زمان‌مندی زندگی روزمره و تجربهٔ زمانی کنشگران اجتماعی به‌تدریج موضوع مطالعه قرار گرفته است؛ برای نمونه، برخی پژوهش‌ها نشان داده‌اند که گروه‌های اجتماعی مختلف در بستر شهر، زمان را در قالب الگوهای متمایز سازمان می‌دهند و تجربه می‌کنند (ذاکری نصرآبادی و همکاران، ۱۳۹۷)، و برخی دیگر با تأمل نظری در جامعه‌شناسی زمان، بر اجتماعی‌بودن مقولات زمانی و پیوند آن‌ها با نظم‌های نهادی و فرهنگی تأکید کرده‌اند (توکل و قاضی‌نژاد، ۱۳۸۵). آنچه در این مقاله پی گرفته می‌شود، نه صرفاً توصیف ریتم‌های زیسته، بلکه صورت‌بندی این کنش‌های زمانی به‌مثابه اجراهای آیینی‌ای است که از خلال آن‌ها اقتدار زمان رسمی به‌طور موقعیتی تعلیق و بازتنظیم می‌شود. در این معنا، تحلیل ریتم نه خود نظریه‌ای از قدرت، بلکه لنزی تحلیلی است که امکان رؤیت فرم‌های زمانی اعمال قدرت نمادین و تمایز موقعیتی را فراهم می‌کند.

به موازات این ادبیات، پژوهش‌های مربوط به شهرهای جنوب جهانی^۴ نشان داده‌اند که زندگی شهری اغلب در بستر عدم قطعیت نهادی، غیررسمیت و ساختارهای ناقص حکمرانی جریان می‌یابد (Roy, 2009: 78-80; Simone, 2014: 25-32). با این حال، زمان در بخش مهمی از این ادبیات اغلب به‌صورت ضمنی یا ثانویه مطرح شده و کمتر به‌عنوان میدانی مستقل از قدرت و نابرابری مورد تحلیل قرار گرفته است. در این مقاله، ارجاع به این ادبیات نه برای همسان‌سازی ساده‌انگارهٔ ایران با «جنوب جهانی»، بلکه برای گفت‌وگو با مباحثی است که نسبت میان بی‌ثباتی نهادی، غیررسمیت و تداوم زندگی روزمره را بررسی کرده‌اند. رشت در اینجا نه به‌عنوان نمونه‌ای تئوریک، بلکه به‌مثابه موردی تحلیلی در بستر شهری ایران در نظر گرفته می‌شود؛ بستری که در آن هم‌زیستی زیرساخت‌های رسمی با هنجارهای رابطه‌محور، صورت خاصی از زمان‌مندی شهری را پدید می‌آورد.

این مقاله خلأیی مفهومی را در تقاطع این دو بدنهٔ ادبی شناسایی می‌کند: کمبود توجه به کنش‌های آیینی زمانی به‌عنوان سازوکارهایی فعال برای اعمال و طبیعی‌سازی تمایز در شرایط بی‌ثباتی نهادی. آیین‌ها در اینجا نه به‌عنوان مناسک رسمی، بلکه به‌مثابه کنش‌های تکرارشونده و از نظر اجتماعی قابل‌شناسایی فهم می‌شوند؛ کنش‌هایی چون شیوه‌های سلام‌واحوال‌پرسی، نزدیکی بدنی، گفتار مؤدبانه یا صمیمانه، ژست‌های انتظار و مذاکره‌های غیررسمی بر سر تقدم و اولویت.

1 improvisation

2 collective recognition

3 temporal privilege

4 cities of the Global South

تمرکز مقاله نه بر معناشناسی فرهنگی آیین، بلکه بر کارکرد تنظیمی آن در سازمان‌دهی روابط زمانی و بازتولید تمایز اجتماعی است.

برای صورت‌بندی این فرایند، مفهوم «رژیم‌های زمانی آیینی»^۱ معرفی می‌شود: الگوهای تکرارشونده‌ای از تعلیق، تقدم و تأخیر در زمان رسمی که از خلال آن‌ها تمایزهای موقعیتی در فضای اجتماعی به‌صورت عملی و بدن‌مند اعمال و طبیعی‌سازی می‌شوند. این رژیم‌ها نه جایگزین قواعد رسمی می‌شوند و نه آن‌ها را به‌کلی از میان می‌برند، بلکه آن‌ها را به‌طور موقت در پراتز می‌گذارند و امکان‌پذیر می‌سازند. از این طریق، زندگی شهری علی‌رغم شکنندگی زمان نهادی، تداوم می‌یابد.

تحلیل تجربی مقاله بر مشاهدات مردم‌نگارانه‌ای استوار است که در «رشت»، شهری با اندازه متوسط در شمال ایران، انجام شده‌اند. رشت به‌دلیل هم‌زیستی زیرساخت‌های مدرن با هنجارهای عمیقاً رابطه‌محور و شیوه‌های هماهنگی غیررسمی، موردی روشنگر برای فهم پویای زمان‌مندی شهری در بستر ایران معاصر به شمار می‌آید. از این منظر، مقاله سه مداخله را دنبال می‌کند: نخست، صورت‌بندی «زمان تعلیق‌شده»^۲ به‌عنوان وضعیتی که در آن زمان رسمی نه کاملاً اعمال می‌شود و نه از میان می‌رود، بلکه پیوسته در کنش‌های روزمره مورد مذاکره قرار می‌گیرد؛ دوم، پیوند دادن خشونت نمادین به حساسیت‌های تحلیل ریتم شهری برای نشان دادن نقش کنش‌های آیینی و بدن‌مند در اعمال عملی نظم زمانی؛ و سوم، نشان دادن اینکه کارکردپذیری شهری^۳ در شرایط ناپایداری نهادی، از خلال همین تنظیم‌های موقعیتی زمان امکان‌پذیر می‌شود.

۲. چهارچوب نظری: از ریتم تا رژیم‌های آیینی زمانی

مفهوم ریتم به‌طور نظام‌مند از خلال کارهای هانری لوفور وارد نظریه شهری شد؛ به‌ویژه در کتاب تحلیل ریتم^۴ که در آن ریتم به‌مثابه برهم‌کنش زمان، فضا و انرژی صورت‌بندی می‌شود. تمایز مشهور لوفور میان ریتم‌های چرخه‌ای و خطی نشان می‌دهد که زندگی شهری نه بر پایه یک نظم زمانی واحد، بلکه از هم‌زیستی، تداخل و گاه برخورد نظم‌های زمانی ناهمگون شکل می‌گیرد (Lefebvre, 2004: 15–18, 26–32). از این منظر، شهر مجموعه‌ای از جریان‌های زمانی است که در مقیاس‌های متفاوت عمل می‌کنند و اغلب از منطبق‌های رسمی زمان‌بندی فراتر می‌روند (Edensor, 2010: 1–6; Amin & Thrift, 2002). تحلیل ریتم با تمرکز بر این لایه‌ها، امکان تحلیل پدیده‌هایی را فراهم می‌کند که در سطح زندگی روزمره تجربه می‌شوند، اما در چارچوب‌های نهادی و تقویمی به‌سادگی قابل مشاهده نیستند (Highmore, 2011).

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تحلیل ریتم، تأکید آن بر بدن‌مندی و زیست‌مندی زمان است. تحلیل‌گر ریتم نه به‌مثابه ناظری بیرونی، بلکه از خلال بدن خود مکث‌ها، شتاب‌ها، تداوم‌ها و وقفه‌ها را می‌شنود و تجربه می‌کند (Lefebvre, 2004: 19–21). این چرخش تحلیلی، توجه را از زمان انتزاعی، همگن و قابل اندازه‌گیری به زمان زیسته معطوف می‌سازد (Adam, 1967; Schutz, 1995) و امکان رؤیت آن دسته از نظم‌های زمانی را فراهم می‌کند که در دل کنش‌های عادی، تکرارشونده و اغلب نامرئی روزمره عمل می‌کنند (Edensor, 2010: 1–6). در این معنا، تحلیل ریتم سهم مهمی در فاصله گرفتن نظریه شهری از فهم‌های صلب و نهادی از زمان داشته است (Amin & Thrift, 2002). در مطالعات مربوط به شهر ایرانی نیز بر اهمیت تجربه بدن‌مند و موقعیتی فضاهای شهری در شکل‌گیری الگوهای زیست روزمره تأکید شده است؛ چنان‌که کاظمی (۱۳۸۸: ۱۰۲–۱۰۵) نشان می‌دهد شهر نه صرفاً مجموعه‌ای از ساختارهای کالبدی، بلکه عرصه‌ای از موقعیت‌های تجربه‌شده

1 ritual temporal regimes

2 suspended time

3 urban functionality

4 Lefebvre, Henri. (2004). Rhythm analysis: Space, Time and Everyday Life. Translated by Stuart Elden and Gerald Moore. London: Continuum.

و بدن‌مند است که در آن عادت‌ها، حرکت‌ها و مواجهه‌های روزمره به تدریج صورت‌های خاصی از زیستن شهری را تثبیت می‌کنند.

با این حال، درست در همین نقطه، محدودیت بنیادین این رویکرد نیز آشکار می‌شود. بخش قابل توجهی از ادبیات تحلیل ریتم، زمان را عمدتاً در سطح تجربه، جریان و تکرار تحلیل می‌کند و کمتر به این پرسش می‌پردازد که چه سازوکارهای اجتماعی و قدرت‌مندان‌های امکان تجربه برخی ریتم‌ها را فراهم و برخی دیگر را محدود می‌کنند (Sharma, 2014; Bear, 2016). ریتم‌ها به دقت توصیف می‌شوند، اما شرایط اجتماعی تولید، مشروعیت و قابلیت تعلیق آن‌ها اغلب مفروض گرفته می‌شود. در بسیاری از مطالعات، تفاوت میان ریتم‌ها به مثابه تکرار یا تنوع خوانده می‌شود، نه به عنوان نشانه‌ای از نابرابری ساختاری (Bourdieu, 2000: 140–147). پژوهش‌های داخلی دربارهٔ زمانمندی نیز تا حدی با این محدودیت مواجه‌اند. برای نمونه، ذاکری نصرآبادی و همکاران (۱۳۹۷؛ ۱۳۹۸) اگرچه نشان می‌دهند که تجربهٔ زمان در زندگی روزمره با نابرابری‌های طبقاتی، ناامنی و بی‌ثباتی اجتماعی پیوند دارد، اما زمان را بیشتر در سطح جهت‌گیری‌های ذهنی و سازمان زمانی زندگی تحلیل می‌کنند و کمتر به اجراهای بدن‌مند و تعاملی تنظیم زمان در فضاهای شهری می‌پردازند.

این رویکرد، هرچند حساس به زندگی روزمره است، اما خطر آن را دارد که اشکال تعلیق، انتظار و وقفه را به سطح سبک‌های زیستی یا تفاوت‌های فرهنگی فرو بکاهد (Auyero, 2012). تحلیل ریتم معمولاً نشان می‌دهد چه زمانی چه چیزی رخ می‌دهد، اما کمتر توضیح می‌دهد چرا برخی کنشگران قادرند زمان را معلق سازند، دور بزنند یا تسریع کنند، در حالی که دیگران ناگزیر به تبعیت از ریتم‌های تحمیلی باقی می‌مانند (Jeffrey, 2010; Sharma, 2014). این کاستی را می‌توان به خاستگاه پدیدارشناختی ریتم‌تحلیل نسبت داد. تمرکز بر تجربهٔ زیسته، هرچند امکان رؤیت لایه‌های نامرئی زندگی روزمره را فراهم می‌کند، اغلب به بهای کم‌رنگ شدن پرسش از ساختار قدرت تمام می‌شود (Bear, 2016). در بسیاری از خوانش‌های ریتم‌محور، تفاوت در تجربهٔ زمان به تفاوت در حساسیت، عادت یا سبک زندگی نسبت داده می‌شود، بی‌آنکه پرسیده شود چرا برخی بدن‌ها مجاز به مکث، تعلیق یا تقدم‌اند و برخی دیگر نه (Bourdieu, 1990: 52–56). این مقاله استدلال می‌کند که بدون وارد کردن صریح مسئلهٔ قدرت، ریتم‌تحلیل در خطر آن است که به توصیفی ظریف اما سیاسی‌زدایی‌شده از ناهم‌زمانی شهری فروکاسته شود (Ferguson, 1999). در چنین چارچوبی، شهر به مثابه میدانی نابرابر ظاهر می‌شود که در آن دسترسی به تعلیق، انتظار یا تقدم، به‌طور یکسان توزیع نشده است. در بستر تجربی این پژوهش نیز، رشت صرفاً یک موقعیت مکانی نیست، بلکه میدان انباشت نابرابری‌های شهری و تجربه‌های متفاوت تعلق و طرد است؛ نابرابری‌هایی که پژوهش‌های داخلی نیز به آن‌ها اشاره کرده‌اند (توکلی‌راد و غفاری، ۱۴۰۳).

از منظر بوردیو، این تفاوت‌ها نه صرفاً تفاوت در تجربه یا سبک زندگی، بلکه بیانگر موقعیت‌های متمایز کنشگران در «فضای اجتماعی» است؛ فضایی رابطه‌ای که در آن توزیع نابرابر سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین، افق کنش‌های ممکن و ناممکن را تعیین می‌کند (Bourdieu, 1990: 52–56). توانایی مکث کردن، جلو افتادن، معلق ساختن رویه‌ها یا تحمل انتظار، نه ویژگی‌های فردی، بلکه ظرفیت‌هایی ساختاری‌اند که به موقعیت کنشگران در این فضا وابسته‌اند (Bourdieu, 2000; Sharma, 2014). بدین ترتیب، ریتم‌های زیسته را می‌توان به مثابه تجلیات زمانی موقعیت‌های نابرابر در فضای اجتماعی فهمید، نه صرفاً به عنوان الگوهای فرهنگی یا تفاوت‌های سبکی.

در این نقطه، تمایز میان ریتم‌های زیسته و رژیم‌های زمانی آیینی اهمیت می‌یابد. ریتم‌های زیسته به الگوهای زمانی‌ای اشاره دارند که از تکرار کنش‌ها، عادت‌ها و جریان‌های روزمره برمی‌خیزند و عمدتاً در سطح تجربهٔ پدیدارشناختی قابل درک‌اند. در مقابل، رژیم‌های زمانی آیینی به مجموعه‌ای از سازوکارهای غیررسمی، تکرارشونده و از نظر اجتماعی قابل‌شناسایی اشاره دارند که از خلال اجراهای بدنی، کدهای رابطه‌ای و آیین‌های تعاملی، تقدم، تأخیر و انتظار را در موقعیت‌های روزمره شهری تنظیم و بازتنظیم می‌کنند. در این معنا، «آیینی» نه به معنای صرفاً فرهنگی یا مناسکی، بلکه ناظر بر الگوهای تکرارشونده‌ای است که به کنشگران امکان می‌دهند وضعیت زمانی یک موقعیت را به‌طور عملی مدیریت

کنند. برای نمونه، ایستادن طولانی‌مدت در صف در متروی لندن یا رعایت دقیق نوبت در ادارات آلمان را می‌توان به‌مثابه ریتم‌هایی زیسته و نهادینه‌شده فهمید (Zerubavel, 1981)؛ در حالی که جلوآمدن بدن، خطاب صمیمانه یا تعارف در ادارات استانبول، بمبئی یا قاهره نمونه‌هایی از کنش‌های برسازندهٔ رژیم‌های زمانی آیینی‌اند که از خلال آن‌ها زمان رسمی به‌طور موقعیتی معلق یا بازتنظیم می‌شود (Simone, 2014: 87–93; Bayat, 2013). این تمایز نشان می‌دهد که همهٔ ریتم‌ها صرفاً تجربه نمی‌شوند؛ برخی از آن‌ها در قالب رژیم‌های زمانی آیینی به‌طور فعال زمان را سازمان می‌دهند.

از این منظر، ریتم صرفاً به جریان تجربه‌شدهٔ زندگی شهری اشاره ندارد، بلکه شیوه‌ای است که از خلال آن زمان سازمان‌دهی می‌شود. ریتم‌ها تعیین می‌کنند چه کسی منتظر بماند، چه کسی بتواند پیش‌دستی کند و چه زمانی تأخیر به امری قابل‌تحمل یا مشروع بدل می‌شود (Auyero, 2012; Jeffrey, 2010). در بستر عدم قطعیت نهادی، این سامان‌دهی ریتمیکِ زمان به یکی از صورت‌های کلیدی اعمال و تجربهٔ حکمرانی روزمره بدل می‌گردد (Tilly, 1997).

این محدودیت‌های ریتم‌تحلیل به‌ویژه در بافت شهرهای جنوب جهانی برجسته می‌شود؛ جایی که ناهم‌زمانی نه صرفاً پیامد تکثر ریتمیک، بلکه حاصل دسترسی نابرابر به منابع و قدرت نهادی است (Robinson, 2006; Roy, 2009). در چنین زمینه‌هایی، تمرکز صرف بر ریتم‌ها خطر آن را دارد که نظم‌های زمانی بدیل به‌عنوان «بی‌نظمی» یا «فرهنگ انتظار» تفسیر شوند، نه به‌مثابه سازوکارهایی اجتماعی که در دل نظم‌های نابرابر بازتولید می‌شوند (Auyero, 2012: 23–28, 95–101; Ferguson, 1999).

ادبیات شهرهای جنوب جهانی نقش مهمی در به‌چالش‌کشیدن فرض‌های جهان‌شمول نظریهٔ شهری ایفا کرده است. پژوهشگرانی چون آنانیا روی^۱ و عبدومالیک سیمونه^۲، با تمرکز بر غیررسمیت، بداهه‌سازی و زیست‌پذیری در شرایط عدم قطعیت، تصویر غالب از شهر به‌مثابه نظمی نهادی و باثبات را به پرسش کشیده‌اند (Roy, 2009, pp. 78–80; Simone, 2014). در این رویکردها، شهر نه یک کل منسجم، بلکه شبکه‌ای از ترتیبات موقتی، موقعیتی و رابطه‌ای است که از خلال تعلیق، تفسیر انعطاف‌پذیر قواعد و هماهنگی‌های تاکتیکی عمل می‌کند. هرچند تمرکز اصلی این تحلیل‌ها بر فضا، مقررات و کنش است، اما آن‌ها به‌طور ضمنی پویای زمانی مهمی را برجسته می‌سازند؛ از جمله تأخیر در اجراء، تعلیق رویه‌ها و زمان‌مندی‌های نامطمئن تصمیم‌گیری (Simone, 2014). با این حال، زمان در این ادبیات به‌ندرت به‌عنوان میدانی مستقل از قدرت نظریه‌پردازی می‌شود (Bear, 2016; Sharma, 2014). در نتیجه، شکافی مفهومی شکل می‌گیرد: فضا، شبکه و کنش به‌دقت تحلیل می‌شوند، اما زمان به‌مثابه منبعی قابل مذاکره و قابل تصرف، در حاشیه باقی می‌ماند.

عدم قطعیت نهادی همواره به‌معنای عدم قطعیت زمانی نیست، اما مدیریت تقدم و تأخیر در بسیاری از زمینه‌های شهری، به شکل موقعیتی و وابسته به تعاملات اجتماعی صورت می‌گیرد. عدم قطعیت دربارهٔ انتظار، تقدم، توالی و مدت، به بخشی جدایی‌ناپذیر از تجربهٔ زندگی شهری در حومه‌ها و فضاهای تحت فشار اجتماعی بدل می‌شود (Auyero & Swistun, 2009). «چنین وضعیت‌هایی در برخی مطالعات داخلی نیز به‌صورت ضمنی مشاهده شده‌اند؛ برای نمونه، پژوهش‌های مربوط به زمان‌مندی زندگی روزمره در ایران نشان داده‌اند که تجربهٔ اجتماعی زمان اغلب با بی‌ثباتی، حال‌گرایی و اختلال در نظم‌های رسمی زمانی همراه است (ذاکری نصرآبادی و همکاران، ۱۳۹۷؛ ۱۳۹۸). برنامه‌های رسمی ممکن است وجود داشته باشند، اما اجرای آن‌ها اغلب ناپیوسته، موقعیتی و وابسته به روابط است. در چنین میدان‌هایی، مذاکرات و توافقات عملی دربارهٔ زمان و منابع می‌توانند یکی از عوامل بازتولید نابرابری شهری باشند (Tilly, 1997).

برای مفهوم‌پردازی این اشکال الگومند مذاکرهٔ زمانی، این مقاله مفهوم رژیم‌های زمانی آیینی را به کار می‌گیرد. همان‌گونه که گفته شد، این مفهوم به سازوکارهای غیررسمی، تکرارشونده و از نظر اجتماعی قابل شناسایی اشاره دارد که از

1 Ananya Roy

2 Abdou Maliq Simone

خلال آن‌ها کنشگران، با اتکا به اجراهای بدنی و کدهای رابطه‌ای، تقدم، تأخیر و انتظار را در تعاملات روزمره شهری تنظیم و بازتنظیم می‌کنند. از این‌رو، این مفهوم نه صرفاً به ریتم‌های روزمره اشاره دارد، نه معادل ناکارآمدی نهادی است و نه بیانگر بی‌نظمی یا آشفتگی زمانی. همچنین، به «فرهنگ انتظار» یا ویژگی‌های فرهنگی ثابت تقلیل‌پذیر نیست. این ریتم‌های زمانی آیینی شامل شیوه‌های خطاب، ژست‌های بدنی، زبان صمیمیت یا آشنایی، و کنش‌های پذیرش یا تحمل تأخیر هستند (Goffman, 1967; Crossley, 2001). بدن در این فرایند نقشی محوری ایفا می‌کند: خم شدن، نزدیک ایستادن، مکث کردن یا عقب نشستن، همگی به ابزارهایی بدل می‌شوند که از طریق آن‌ها فوریت، استحقاق یا شکیبایی علامت‌گذاری می‌شود (Lefebvre, 2004: 73–78; Edensor, 2010: 69–74).

مطالعات متعددی در جنوب جهانی شواهدی از عملکرد چنین ریتم‌های زمانی آیینی ارائه کرده‌اند. دسترسی به خدمات اداری یا درمانی در بسیاری از زمینه‌ها نه از طریق رعایت صوری صف، بلکه از خلال میانجی‌گری‌های رابطه‌ای و اجراهای آیینی ادب، فروتنی یا صمیمیت ممکن می‌شود (Bayat, 2013; Simone, 2014). این کنش‌ها نه استثنا، بلکه بخشی از نظم عادی حکمرانی زمانی‌اند. در سطح تحلیلی، ریتم‌های زمانی آیینی را می‌توان به‌عنوان شکلی از قدرت نمادین فهم کرد که از خلال ریختار عمل می‌کند (Bourdieu, 1977; 1990). توانایی تعلیق زمان، جلو انداختن نوبت یا تحمل انتظار، به سرمایه‌های نمادین، اجتماعی و بدن‌مند وابسته است که در بدن‌ها رسوب کرده‌اند (Wacquant, 2014). کنشگران، اغلب بدون محاسبه آگاهانه، می‌دانند چه زمانی جلو بروند، چه زمانی صبر کنند و چه زمانی سکوت یا صمیمیت به نفع آن‌ها عمل می‌کند.

از این منظر، ریتم‌های زمانی آیینی جایگزین نهاد نمی‌شوند، بلکه امکان کارکرد موقعیتی آن را فراهم می‌کنند. آن‌ها قواعد رسمی را با شکست علنی مواجه نمی‌سازند، بلکه از طریق تعلیق مکرر، اقتدار آن‌ها را بازتنظیم می‌کنند. «زمان تعلیق‌شده» در این معنا نه نشانه بی‌نظمی، بلکه شکلی الگومند، بدن‌مند و نابرابر از حکمرانی زمانی است که در بستر شهرهای جنوب جهانی به‌طور روزمره بازتولید می‌شود (Sharma, 2014). این ریتم‌های زمانی آیینی به‌مثابه زیرساخت‌های نرم حکمرانی عمل می‌کنند: زیرساخت‌هایی که نه از طریق قانون مکتوب، بلکه از خلال تکرارهای بدنی، انتظارهای مشترک و فهم‌های ضمنی، شهر را قابل ادامه می‌سازند (Bear, 2016).

گرچه داده‌های این پژوهش از رشت گردآوری شده‌اند، اما مفهوم «ریتم‌های زمانی آیینی» در دل بدنه‌ای از پژوهش‌ها ریشه دارد که به‌طور گسترده زمان‌مندی‌های ناپایدار، انتظارهای طولانی و ریتم‌های بی‌قاعده را از ویژگی‌های بسیاری از شهرهای جنوب جهانی دانسته‌اند. مطالعاتی در زمینه دولت‌کند، خدمات ناپایدار و سازمان‌یابی زمانی زندگی روزمره نیز نشان داده‌اند که تنظیم‌های زمانی در چنین بسترهایی اغلب پراکنده، آیینی و به شدت موقعیت‌مند هستند تنظیم‌های زمانی در چنین بسترهایی اغلب پراکنده، آیینی و به شدت موقعیت‌مند هستند (Auyero, 2012: 23–28, 95–101; Bear, 2015: 23–25; Jeffrey, 2010: 7–10, 88–92). با هماهنگی نهادی ضعیف، حکمرانی تکه‌تکه و ارائه ناپایدار خدمات—چه در جنوب جهانی و چه در فضاها جنوب‌مانند شمال جهانی—قابل استفاده باشد (Robinson, 2016: 5–8).

۳. روش‌شناسی: دیدن ریتم‌ها

این مطالعه بر پژوهش میدانی کیفی مبتنی است که در فاصله سال‌های ۱۴۰۱ تا ۱۴۰۴ به‌صورت بازگشتی در شهر رشت انجام شده است. میدان پژوهی شامل بیش از ۲۱ ماه حضور پراکنده اما مستمر در فضاها عمومی و نیمه‌عمومی شهر بوده و در چند دوره متمایز زمانی انجام شده است تا امکان مقایسه‌ی تغییرات ریتم‌ها در فصل‌ها، ساعات روز و شرایط متفاوت نهادی فراهم شود. در مجموع، ۵۳ موقعیت مشاهده‌ای ثبت و تحلیل شده‌اند؛ موقعیت‌هایی که هر کدام یک واحد تحلیلی مستقل محسوب شده و شامل بازه‌هایی میان ۲۰ دقیقه تا ۳ ساعت بوده‌اند.

انتخاب فضاهای مشاهده بر پایهٔ منطق «تنش زمانی» انجام شده است؛ یعنی فضاهایی که در آن‌ها برخورد میان زمان رسمی (ساعت اداری، صف، نوبت، مقررات) و زمان زیسته (تعلیق، تأخیر، تسریع، مذاکره) بیشترین ظهور را دارد. بر این اساس، میدان‌ها شامل مطب‌های پزشکی، ادارات خدمات شهری، خیابان‌های مرکزی، ایستگاه‌های تاکسی، پارک‌ها و پیاده‌روهای تجاری بودند. این فضاها نمونه‌هایی تحلیلی‌اند که در آن‌ها احتمال بروز تنظیم‌های زمانی موقعیتی بالا است. معیار گزینش نه بر اساس نمونه‌گیری آماری، بلکه نمونه‌گیری نظری در سنت مردم‌نگاری شهری بوده است؛ یعنی انتخاب موقعیت‌هایی که بیشترین پتانسیل را برای آشکار کردن سازوکارهای تنظیم زمانی دارند. چنین رویکردی در مطالعات انسان‌شناسی شهری ایران نیز به کار رفته است؛ آثاری که با تکیه بر مشاهدهٔ میدانی و تحلیل موقعیت‌های روزمره، الگوهای فرهنگی و کنشی شهر را بازسازی می‌کنند (رحمانی، ۱۳۹۶).

روش اصلی گردآوری داده، مشاهدهٔ غیرمشارکتی، طولانی‌مدت و بازگشتی است. مشاهده‌ها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که امکان دیدن هم‌زمان حرکت بدن‌ها، توالی کنش‌ها و تغییرات شدت و مدت فراهم شود. پژوهشگر در هر موقعیت، حضور بدنی خود را در نقش ناظر طبیعی حفظ کرده و از هرگونه مداخله در جریان تعاملات پرهیز کرده است. یادداشت‌های میدانی بلافاصله پس از مشاهده یا در همان موقعیت ثبت شده‌اند و شامل توصیف دقیق زمان رسمی، زمان زیسته، جهت‌گیری بدن‌ها، فاصله‌ها، مکث‌ها، شتاب‌ها، وقفه‌ها و کنش‌های آیینی مرتبط با تنظیم نوبت و تقدم هستند.

استخراج ریتم‌ها در چند مرحله انجام شده است. مرحلهٔ نخست شامل کدگذاری زمانی بود: ثبت دقیق واحدهای مدت، فاصله، توالی، وقفه و تغییر سرعت در هر موقعیت. مرحلهٔ دوم به کدگذاری بدن‌مند اختصاص داشت: ژست‌ها، حرکت‌ها، پیشروی‌ها، عقب‌نشینی‌ها، ایستادن‌های تعلیقی و کنش‌های صمیمیت‌ساز یا اقتدارساز. مرحلهٔ سوم تحلیل الگوهای تکرارشونده در میان موقعیت‌ها بود؛ الگوهایی که در نهایت مبنای مفهوم‌پردازی ریتم‌های معلق و رژیم‌های زمانی آیینی قرار گرفتند. این سه سطح کدگذاری با رویکرد استقرای تحلیلی انجام شد؛ رویکردی که در برخی پژوهش‌های مردم‌نگارانهٔ معاصر دربارهٔ زمان‌مندی‌های زندگی روزمره و تحلیل ریتم‌های شهری نیز به کار رفته است (رحمانی، ۱۳۹۶). تحلیل نهایی در قالب تم‌سازی موقعیتی پیش رفت؛ یعنی سازمان‌دهی داده‌ها بر اساس الگوهای زمانی کنش و نه صرفاً محتوا یا مضامین گفتاری. اشباع نظری زمانی حاصل شد که هیچ الگوی زمانی جدیدی در موقعیت‌های مشاهده‌ای تازه پدیدار نشد. پس از حدود ۲۹ موقعیت مشاهده‌ای، ریتم‌های غالب تعلیق، تقدم، تعارف زمانی، میانجی‌گری غیررسمی و وقفه‌های آیینی تکرار می‌شدند و موقعیت‌های بعدی عمدتاً نمونه‌های اضافی از الگوهای شناسایی شده بودند. مشاهده‌ها تا رسیدن به ۶۳ موقعیت ادامه یافت تا از ثبات الگوها در فضاها و زمان‌های متفاوت اطمینان حاصل شود.

این مقاله از نقل قول‌های مستقیم اندک استفاده می‌کند، زیرا داده‌های اصلی پژوهش نه گفتار، بلکه کنش و ریتم هستند. تعاملات بدن‌مند، نشانه‌های زمانی و وقفه‌ها در بسیاری از موقعیت‌ها فاقد گفت‌وگوی طولانی‌مدت‌اند و نقل قول‌های فراوان تصویری دقیق‌تر ارائه نمی‌کنند و می‌توانند بر ابعاد زمانی و بدن‌مند مطالعه سایه بیندازند. در مواردی که زبان گفتاری بخشی از سازوکار تنظیم زمان بوده، نمونه‌هایی از آن در تحلیل گنجانده شده است.

در مجموع، این روش زمان شهری را به مثابه ابژه‌ای قابل مشاهده و تحلیل می‌گیرد. با ترکیب مشاهدهٔ ریتم‌محور، کدگذاری زمانی و بدن‌مند، مقایسهٔ موقعیتی و استقرای تحلیلی، پژوهش نشان می‌دهد که چگونه ریتم‌های تکرارشونده و کنش‌های آیینی، تنظیم‌های موقعیتی تقدم، تأخیر و انتظار را در بستر عدم قطعیت نهادی ممکن می‌سازند و رژیم‌های زمانی آیینی را در زندگی روزمرهٔ شهری شکل می‌دهند.

۴. یافته‌ها: سه صحنه، سه ریتم

۴.۱. ریتم تعلیق: کش آمدن زمان رسمی در خیابان‌های رشت

این صحنه نمونه‌ای از تعلیق آگاهانه و جمعی قواعد رسمی زمان در خیابان‌های رشت است و نشان می‌دهد که چگونه

نظم شهری می‌تواند علی‌رغم ناپیوستگی‌های نهادی حفظ شود؛ وضعیتی که با تحلیل‌های مربوط به کارکردپذیری شهری در بسترهای نهادی ناپایدار هم‌خوان است (Roy, 2009; Simone, 2014).

ساعت چهار و نیم بعدازظهر است. خیابان‌های مرکزی رشت، از پل بوسار تا خیابان مطهری، زنده‌اند اما نه شتاب‌زده. مردان و زنان از خانه‌ها بیرون آمده‌اند، مغازه‌ها بازند، و پیاده‌روها پر از توقف‌های کوتاه، مکث‌ها و گفت‌وگوهای پراکنده‌اند. نظم رسمی شهر حضور دارد، اما نه به‌عنوان الزام زمانی‌ای که جریان کنش‌ها را هدایت کند؛ بلکه به‌مثابه پس‌زمینه‌ای کم‌رنگ که رفتارها مدام از آن فاصله می‌گیرند و دوباره به آن بازمی‌گردند. این فاصله‌گیری و بازگشت‌های مداوم را می‌توان در چارچوب هم‌زیستی ریتم‌های نهادی و ریتم‌های زیسته فهم کرد (Lefebvre, 2004; Edensor, 2010). این الگو نشان‌دهنده آن چیزی است که می‌توان «تعلیق ریتم» نامید: ریتمی که نه با حذف زمان رسمی، بلکه با کاهش الزام‌آوری موقعیتی آن عمل می‌کند و در عین حال بازتاب نابرابری در دسترسی به زمان است (Sharma, 2014; Bear, 2016).

در مقابل یک فروشگاه محلی، مردی خودرویش را دوبله پارک می‌کند. پیش از پیاده شدن، رو به یکی از مغازه‌داران که در پیاده‌رو است می‌گوید: «دو دقیقه دیگه برمی‌گردم». سی دقیقه می‌گذرد و خودرو همچنان همان‌جا باقی مانده است. رهگذران مسیر خود را تغییر می‌دهند، خودروهای دیگر با فاصله عبور می‌کنند. نه بوق ممتدی شنیده می‌شود و نه تذکری برای بازگرداندن وضعیت به حالت «مجاز». یکی از رهگذران در پاسخ به این وضعیت با لحنی بی‌تفاوت می‌گوید: «اینجا همه می‌دونن دو دقیقه یعنی معلوم نیست کی». مغازه‌دار کنار دستش نیز اضافه می‌کند: «اگه بخوای به همه گیر بدی، باید هر روز دعوا کنی». پارک دوبل، به‌جای آنکه وقفه‌ای استثنایی باشد، به بخشی از ریتم معمول خیابان تبدیل شده است (Bear, 2015)؛ وقفه‌ای پیش‌بینی‌پذیر که کنشگران با آن سازگار شده‌اند. چنین عادی‌شدن وقفه‌ها، پیش‌تر به‌عنوان بخشی از نظم عملی شهرهای جنوب جهانی تحلیل شده است (Auyero, 2012; Simone, 2014).

این مثال نشان می‌دهد که ریتم خیابان نه صرفاً تجربه‌ای زمانی، بلکه آرایشی از قدرت زمانی است: برخی کنشگران می‌توانند زمان رسمی را معلق کنند، درحالی‌که دیگران ناگزیرند کنش خود را با این تعلیق تنظیم کنند؛ وضعیتی که به توزیع نابرابر انتظار و تأخیر منجر می‌شود (Sharma, 2014). با این حال، این الگو در همه فضاهای شهری به یک شدت دیده نمی‌شود. در خیابان‌های مرکزی و پرتردد، به‌ویژه در محدوده‌های تجاری، تحمل نسبت به این تعلیق بیشتر است، درحالی‌که در برخی خیابان‌های فرعی‌تر یا در برابر فضاهایی مانند درمانگاه‌ها و ورودی ادارات، واکنش به توقف طولانی یا اشغال مسیر سریع‌تر و صریح‌تر است. به بیان دیگر، ریتم تعلیق در فضاهای پرتراکم‌تر و رابطه‌محورتر، مشروعیت عملی بیشتری پیدا می‌کند.

کمی جلوتر، در ورودی یک پارکینگ، دو تابلو نصب شده است: یکی رسمی و بزرگ، دیگری کوچک‌تر. هر دو بر ممنوعیت توقف تأکید دارند. درست زیر این تابلوها، تکه‌ای مقوا آویزان است که با دست نوشته شده: «لطفاً حتی یک دقیقه پارک نفرمایید». این تأکید مضاعف را می‌توان نه نشانه اجرای سخت‌گیرانه قاعده، بلکه نشانه عادی‌شدن نقض آن دانست؛ وضعیتی که یادآور تحلیل‌های مربوط به «قانون در حالت تعلیق» است (Navaro-Yashin, 2007).

پارکینگ پر شده است. خودروها برای پارک می‌آیند. مسئول پارکینگ اجازه می‌دهد خودروها در پیاده‌رو جلو پارکینگ پارک شوند؛ بدون قبض، برخی با وعده پرداخت «وقتی برگشتی». مسئول پارکینگ، با بدن مایل به جلو، تماس چشمی کوتاه و لحنی صمیمی، فضا را مدیریت می‌کند؛ نه از طریق قانون، بلکه با تنظیم موقعیتی مبتنی بر شناخت متقابل و خوانش نشانه‌های فوریت. وقتی از او درباره این وضعیت پرسیده می‌شود، می‌گوید: «مردم کارشون گیره، نمی‌شه خشک گرفت». چنین شیوه‌هایی از تنظیم، در ادبیات حکمرانی زیسته شهری به‌عنوان اشکالی از اعمال قدرت غیررسمی تحلیل شده‌اند (Ren, 2020 & Lemanski, 2014; Hilbrandt).

در چهارراه میکائیل، چراغ سبز است، اما یک تاکسی وسط خیابان توقف و مسافر سوار می‌کند. خودروهای پشت سر مکث می‌کنند. نه بوقی شنیده می‌شود و نه مطالبه‌ای برای حرکت. راننده‌ای که پشت سر تاکسی متوقف شده، زیر لب

می‌گوید: «بذار مسافرشو بگیره، الان راه می‌افته». چند دقیقه بعد، تاکسی دیگری همان الگو را تکرار می‌کند. این توقف‌ها رویدادهایی تصادفی نیستند، بلکه بخشی از توالی تکرارشونده‌ای است که نشان می‌دهد زمان رسمی چراغ راهنمایی به‌طور موقت در برابر زمان اجتماعی سوارکردن مسافر عقب می‌نشیند؛ وضعیتی که می‌توان آن را نمونه‌ای از چندگانگی عملی زمان دانست (Adam, 1995; Lefebvre, 2004).

در خیابان مطهری، خودروها زیر تابلوهای «پارک ممنوع» صف کشیده‌اند. پیاده‌روها اشغال شده‌اند: موتورسیکلت‌ها، دستفروشان، میز و صندلی مغازه‌ها. عابران مسیر خود را کمی کج می‌کنند، گاه مکث می‌کنند، اما نشانه‌ای از اعتراض آشکار دیده نمی‌شود. پاسخ کوتاه یک مغازه‌دار دربارهٔ اینکه چرا اینجا زیاد پارک دوبر می‌کنند—«کجای این مملکت نظم داره؟»—نه شکایت، بلکه صورت‌بندی گفتاری نظم‌مبته بر تعلیق زمان رسمی است؛ نظم‌مبته که در آن تأخیر به‌عنوان بخشی عادی از زندگی شهری پذیرفته می‌شود (Roy, 2009).

در تمام این صحنه‌ها، زمان رسمی شهر نه حذف شده و نه فروپاشیده است. چراغ‌ها روشن‌اند، تابلوها نصب شده‌اند و خطوط عابر پیاده دیده می‌شوند، اما کارکرد الزام‌آور آن‌ها به‌طور موقعیتی تعلیق شده است. کنشگران شهری، بدون مذاکرهٔ علنی یا تعارض آشکار، تأخیر را می‌پذیرند و رفتار خود را با آن تنظیم می‌کنند (Auyero, 2012)؛ امری که نشان می‌دهد کارکردپذیری شهر لزوماً به اجرای سخت‌گیرانهٔ قواعد زمانی وابسته نیست، بلکه از خلال تنظیم‌های آیینی و موقعیتی زمان حفظ می‌شود (Lefebvre, 2004; Edensor, 2010). با این حال، این کارکردپذیری نباید با عدالت یا برابری اشتباه گرفته شود؛ آنچه این ریتم‌ها ممکن می‌سازند، نه نظم خوب، بلکه نظم قابل تحمل است که هزینه‌های آن به‌طور نابرابر بر بدن‌ها و زمان‌های متفاوت توزیع می‌شود.

۴.۲. ریتم آیینی: صمیمیت به‌مثابه تنظیم‌کنندهٔ زمان

این صحنه نشان می‌دهد که چگونه تعامل‌های صمیمانه، آشنایی و آیین‌های بدن‌مند، زمان را به‌طور موقعیتی و جمعی تنظیم می‌کنند؛ برداشتی که با فهم آیین به‌عنوان کنش تنظیمی هم‌راستا است (Bell, 1992; Edensor, 2010). اگر در ریتم تعلیق، مسئلهٔ اصلی کاهش الزام‌آوری زمان رسمی است، در اینجا منبع تنظیم زمان نه تعلیق قاعده، بلکه رابطه، آشنایی و اجرای صمیمیت است. به بیان دیگر، تمایز این ریتم با ریتم تعلیق در آن است که زمان در اینجا نه صرفاً «رها» می‌شود، بلکه از خلال مناسک تعاملی بازتنظیم می‌شود.

ساعت یازده قبل از ظهر، در یک فروشگاه محلی نزدیک پل بوسار، جریان خرید صرفاً از منطق مبادلهٔ کالا پیروی نمی‌کند. حساب دفتری به‌عنوان سازوکار غیررسمی، زمان پرداخت را از زمان خرید جدا می‌کند و توالی قراردادی معامله را می‌شکند؛ الگویی که نشان می‌دهد زمان اقتصادی می‌تواند به‌طور اجتماعی بازآرایی شود (Zerubavel, 1981). فروشنده به مشتری آشنایی می‌گوید: «ببر، بعداً حساب می‌کنیم». مشتری در پاسخ می‌خندد و می‌گوید: «شما که هوای ما رو داری». پرداخت اغلب با تعارف همراه می‌شود: «حسابش با من»، «نه، این دفعه من می‌دم». این تعارف‌ها، نه صرفاً تعامل دوستانه، بلکه ابزارهای آیینی تنظیم زمان هستند: مکث ایجاد می‌کنند، جریان زمانی رسمی معامله را انعطاف‌پذیر می‌سازند و زمان را به شکل جمعی مذاکره می‌کنند. این مکث‌ها را می‌توان به‌عنوان کنش‌های آیینی‌ای فهم کرد که زمان را به‌شکل جمعی قابل مذاکره می‌کنند. در تعارف‌های پرداخت، مکث ایجاد می‌شود و جریان زمانی رسمی معامله انعطاف‌پذیر می‌گردد (Edensor, 2015).

این الگو در بساط دستفروشان و دیگر مغازه‌ها تکرار می‌شود. خطاب‌های خویشاوندی مانند «خواهری»، «عمو»، «دختری»، شوخی و تعامل نزدیک با پیشخوان، همگی کنش‌های تکرارشونده‌ای هستند که زمان را تنظیم می‌کنند و دسترسی به منابع را نابرابر می‌سازند. برای مثال، دستفروشی هنگام حساب کردن به زنی می‌گوید: «خواهری، برای تو کمتر حساب می‌کنم». در موقعیتی دیگر، فروشنده‌ای خطاب به مردی میان‌سال می‌گوید: «عمو شما ببر، بعداً دادی هم دادی». قانون یا قرارداد رسمی نفی نمی‌شود، اما اجرای آن به تعویق می‌افتد.

در عین حال، این الگو در همه فضاها یکسان نیست. در فروشگاه‌های کوچک محلی، سوپرمارکت‌های قدیمی و بساط‌های آشنا، ریتم آیینی بسیار پررنگ‌تر است، زیرا آشنایی، تکرار دیدار و اعتماد متقابل امکان فعال شدن آن را فراهم می‌کند. در مقابل، در فضاهای رسمی‌تر، از جمله فروشگاه‌های زنجیره‌ای، داروخانه‌ها یا موقعیت‌هایی که رابطه شخصی ضعیف‌تر است، این ریتم کم‌رنگ می‌شود و زمان بیشتر بر پایه توالی رسمی صف، پرداخت و تحویل کالا تنظیم می‌شود. از این‌رو، ریتم آیینی بیش از هر چیز به تراکم روابط و امکان اجرای صمیمیت وابسته است.

در تمامی این صحنه‌ها، صمیمیت به‌مثابه فناوری اجتماعی عمل می‌کند و نشان می‌دهد که رژیم‌های زمانی آیینی چگونه با تنظیم موقعیتی و جمعی زمان، نظم شهری را امکان‌پذیر می‌سازند. این سازوکارها، نه جایگزین قانون، بلکه مکمل آن‌اند و در شرایط ناپایداری نهادی، شهر را قادر می‌سازند بدون اصطکاک مداوم با قواعد رسمی به حرکت خود ادامه دهد، اگرچه دسترسی به زمان همیشه به‌طور برابر توزیع نشده است (Roy, 2009; Lefebvre, 2004; Edensor, 2010).

۴.۳. ریتم بدنی: بدن در خط مقدم زمان

در بسیاری از صحنه‌های مشاهده‌شده در رشت، بدن‌ها پیش از هر قاعده یا ساعت رسمی، نقش اصلی در تنظیم زمان ایفا می‌کنند؛ مشاهده‌ای که مستقیماً با تأکید ریتم‌تحلیل بر بدن‌مندی زمان مرتبط است (Lefebvre, 2004). اگر در ریتم تعلیق، زمان رسمی موقتاً عقب می‌نشیند و اگر در ریتم آیینی، رابطه و صمیمیت زمان را بازتنظیم می‌کند، در اینجا خود وضعیت بدن، فاصله، ژست، تکیه دادن، جلو آمدن و اشغال فضا ابزار اصلی مداخله در زمان است. پس تمایز تحلیلی این ریتم در آن است که منبع تنظیم، نه قاعده و نه رابطه، بلکه بدن حاضر در صحنه است.

در مطب پزشک متخصص مغز و اعصاب، سالن انتظار مملو از جمعیت است. افراد روی صندلی‌ها نشسته‌اند، بلکه اغلب نیم‌خیزند، به کانتیر تکیه داده‌اند، یا بدن‌شان را به جلو خم کرده‌اند. فاصله بدن با پیشخوان معنای روشنی دارد: هرچه بدن جلوتر، احتمال دیده شدن و زودتر «داخل رفتن» بیشتر. یک خانم حدوداً ۴۵ ساله، همراه بیمار، بدنش را روی کانتیر خم می‌کند، دست‌هایش را روی پیشخوان می‌گذارد و با صدایی رسا می‌گوید: «خانم، فقط یه سؤال دارم، مریضم حالش خوب نیست». او نوبت رسمی ندارد، اما وضعیت بدنی‌اش زمان را برایش جلو می‌کشد. در مقابل، بیمارانی که عقب‌تر نشسته‌اند یا بدن‌شان جمع‌تر است، در زمان معلق باقی می‌مانند. یکی از منتظران که از عقب صحنه را نگاه می‌کرد، آرام به همراهش می‌گوید: «هر کی جلوتر وایسه، کارش زودتر راه می‌افته».

همین الگو در خیابان و فضاهای عمومی نیز تکرار می‌شود. تاکسی‌ها روی خط عابر توقف می‌کنند، بدن راننده و مسافر با اطمینان کامل پیاده و سوار می‌شوند و دیگر بدن‌ها بدون اعتراض مسیر خود را کج می‌کنند. موتورسوار مسیرش را تغییر می‌دهد، عابر مکث می‌کند، اما هیچ تنشی رخ نمی‌دهد. بدن متوقف‌شده تاکسی، زمان حرکت دیگران را موقتاً تعلیق می‌کند و این تعلیق به‌عنوان امری عادی پذیرفته می‌شود.

در ایستگاه تاکسی، ژست‌های بدنی نقش تعیین‌کننده دارند. راننده با یک انگشت به آن‌سوی چهارراه اشاره می‌کند: هنوز یک نفر کم است. بدن مسافران منتظر، ایستاده و نیم‌چرخیده، در حال مذاکره با زمان حرکت است. وقتی مسافر چهارم زن است، یکی از مردان پیاده می‌شود. این جابه‌جایی بدنی، بدون هیچ گفت‌وگوی رسمی، ترکیب زمانی حرکت تاکسی را ممکن می‌سازد. در پاسخ به پرسش یکی از مسافران که «کی راه می‌افته؟»، راننده می‌گوید: «صبر کن یه نفر جور شه». زمان حرکت نه با ساعت، بلکه با چیدمان بدن‌ها تنظیم می‌شود.

در مطب، نمونه‌های ظریف‌تری از این ریتم بدنی دیده می‌شود. بیماری که ناخواسته دستش بین تکیه‌گاه صندلی و کمر بند بیمار جلویی گیر می‌کند، دست را می‌گیرد و می‌بوسد. این کنش بدنی، هم عذرخواهی است و هم ترمیم وقفه‌ای ناخواسته در بدن-زمان دیگری. یا خانمی که سرش را روی دست‌هایش گذاشته و روی کانتیر خم شده است؛ بدن خسته‌اش به‌نوعی درخواست تعلیق زمان انتظار را بیان می‌کند، حتی اگر پاسخی نهادی دریافت نکند.

در خیابان مطهری، بدن‌ها اغلب مسیرها را اشغال می‌کنند: دستفروشان روی پیاده‌رو می‌نشینند، صندلی‌ها بیرون چیده

می‌شود، عابران از میان بدن‌ها عبور می‌کنند. این اشغال بدنی فضا، ریتم حرکت را کند یا تند می‌کند، اما متوقف نمی‌سازد. بدن‌ها به‌جای آنکه مزاحم تلقی شوند، به عناصر تنظیم‌کننده جریان زمان بدل می‌شوند. با این حال، قدرت تنظیمی بدن در همه فضاها یکسان نیست. در مطب‌ها، ایستگاه‌های تاکسی و خیابان‌های پرتردد، بدن می‌تواند به‌طور مؤثرتری در زمان مداخله کند، زیرا میدان دید، نزدیکی فیزیکی و امکان اشغال فضا بیشتر است. اما در برخی ادارات رسمی‌تر یا فضاهایی که مرزهای بدنی سخت‌تر کنترل می‌شوند، جلو آمدن بدن یا تکیه دادن به پیشخوان می‌تواند سریع‌تر با واکنش اصلاحی مواجه شود. بنابراین، ریتم بدنی نیز مانند دو ریتم دیگر، شدتی متغیر و زمینه‌مند دارد. این صحنه‌ها نشان می‌دهند که در شرایط نهادهای ناپایدار، بدن‌ها به بازیگران اصلی تنظیم زمان تبدیل می‌شوند (Csordas, 1990). ژست‌ها، وضعیت ایستادن، تکیه‌دادن و جلو آمدن، همگی ابزارهایی برای مذاکره بر سر تقدم و تأخیر هستند. همان‌گونه که لوفور بر ریتم‌های زیسته و بدنی تأکید می‌کند، ریتم شهری تنها در تکرارهای زمانی خلاصه نمی‌شود، بلکه در هم‌زمانی بدن‌ها و فضاها شکل می‌گیرد (Lefebvre, 2004). این یافته‌ها با مطالعاتی هم‌خوان است که نشان می‌دهند در بسترهای جنوب جهانی، بدن به‌مثابه سرمایه‌ای عملی برای دسترسی به منابع و زمان عمل می‌کند (Simone, 2014; Roy, 2009). در رشت، بدن‌ها نه صرفاً حاملان کنش، بلکه خود سازوکارهای تنظیم «زمان معلق» هستند.

۴.۴. تلاقی ریتم‌ها: از هم‌زمانی تجربی به مدل تحلیلی

سه ریتم توصیف‌شده -تعلیق نهادی، آیین‌های صمیمیت و تنظیم بدنی- در عمل درهم‌تنیده‌اند و رژیم زمانی را شکل می‌دهند که از هم‌پوشانی ریتم‌های رسمی و زیسته ساخته می‌شود (Lefebvre, 2004; Amin & Thrift, 2002; Bear, 2016). این ریتم‌ها نه صرفاً مصداق‌های تجربی یک چارچوب ازپیش‌موجود، بلکه الگوهایی تحلیلی‌اند که به‌صورت استقرایی از دل صحنه‌های زیسته استخراج شده‌اند و تنها در گام بعد با مفاهیم ریتم، آیین و بدن مفصل‌بندی شده‌اند. هر صحنه روزمره معمولاً محل تلاقی هم‌زمان چند ریتم است که یکدیگر را تقویت، تثبیت یا قابل تحمل می‌کنند و از این طریق امکان تداوم نظم عملی را فراهم می‌آورند (Zerubavel, 1981).

برای روشن‌تر شدن تمایز تحلیلی این سه ریتم باید تأکید کرد که تفاوت آن‌ها بیش از هر چیز در منبع تنظیم زمان است: در ریتم تعلیق، زمان از خلال کاهش الزام‌آوری قاعده رسمی تنظیم می‌شود؛ در ریتم آیینی، زمان از خلال رابطه، آشنایی و صمیمیت بازتنظیم می‌شود؛ و در ریتم بدنی، زمان از خلال وضعیت بدن، فاصله، ژست و اشغال فضا دست‌کاری می‌شود. بنابراین، این سه ریتم سه صورت متفاوت از سازمان‌یابی زمان‌اند، هرچند در تجربه زیسته اغلب به‌طور هم‌زمان ظاهر می‌شوند.

برای مثال، پارک دوبل در خیابان مطهری صرفاً نمونه‌ای از تعلیق زمان رسمی نیست، بلکه موقعیتی است که در آن تعلیق نهادی تنها در پیوند با آیین‌های تعاملی و تنظیم‌های بدن‌مند می‌تواند بدون تنش تداوم یابد. این تعلیق تنها زمانی پایدار می‌ماند که با ریتم آیینی صمیمیت و ریتم بدنی اشغال فضا همراه شود؛ امری که از خلال وعده «دو دقیقه دیگه»، تماس چشمی کوتاه، وضعیت مایل بدن راننده و پذیرش ضمنی سایر کنشگران محقق می‌شود (Goffman, 1967; Edensor, 2010). این عناصر به‌طور هم‌زمان عمل می‌کنند تا تعلیق زمان نهادی به امری پیش‌بینی‌پذیر و قابل‌زیست بدل شود. در غیاب این لایه‌های آیینی و بدن‌مند، تعلیق زمان رسمی می‌توانست به تعارض، اعتراض یا بحران تبدیل شود، همان‌گونه که مطالعات مربوط به انتظار و تأخیر نابرابر نشان داده‌اند (Auyero, 2012: 23-28, 95-101).

به‌طور مشابه، در فضاهای تجاری محلی، حساب دفتری یا تعارف‌های پرداخت تنها زمانی کارکرد تنظیمی دارند که بر زمینه‌ای از انتظار نهادینه‌شده نسبت به تأخیر استوار باشند. آیین صمیمیت، زمان پرداخت را به تعویق می‌اندازد، اما این تعویق تنها به این دلیل قابل قبول است که کنشگران از پیش می‌دانند زمان رسمی الزام فوری ندارد و می‌تواند به‌طور موقعیتی به تعلیق درآید (Bayat, 2013). در اینجا، ریتم آیینی نه جایگزین ریتم تعلیق، بلکه سازوکار عملی تثبیت و قابل

تحمل کردن آن است؛ وضعیتی که با توصیف‌های سیمون از زیرساخت‌های رابطه‌ای زندگی شهری هم‌خوانی دارد (Simone, 2014). با این حال، همین سازوکار در همه فضاهاى تجارى یکسان نیست: در خرده‌فروشی‌های محلی و فضاهاى مبتنی بر شناخت متقابل، تعارف و تأخیر در پرداخت مشروعیت بیشتری دارد، درحالی‌که در فروشگاه‌های زنجیره‌ای یا موقعیت‌های رسمی‌تر، همین امکان به‌مراتب محدودتر است.

ریتم بدنی نیز در خلأ عمل نمی‌کند. جلو آمدن بدن در مطب پزشک، تکیه دادن به پیشخوان یا اشغال مسیر در خیابان، تنها به این دلیل مؤثر است که در بستری از تعلیق نهادی و پذیرش آیینی تأخیر معنا پیدا می‌کند. بدن‌ها زمان را جلو می‌کشند یا عقب می‌اندازند، اما این مداخله تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که با خوانش مشترک کنشگران از «وضعیت زمانی» هم‌راستا باشد؛ خوانشی که ریشه در ریختارهای بدن‌مند و تجربه زیسته نظم اجتماعی دارد (Bourdieu, 1990; Lefebvre, 2004). بدن جلو آمده اگر در زمینه‌ای با انتظار اجرای سخت‌گیرانه زمان رسمی قرار گیرد، می‌تواند به سرعت به بدن متخلف تبدیل شود؛ اما در رشت، این بدن بخشی از ریتم معمول شهر است و از مشروعیتی موقعیتی برخوردار است (Wacquant, 2014). در عین حال، این مشروعیت نیز فضامند است: در مطب، ایستگاه تاکسی یا بازار محلی، بدن ظرفیت بیشتری برای مداخله در زمان دارد تا در فضاهاى ادارى رسمی‌تر که مرزهای صف، فاصله و نوبت صریح‌تر کنترل می‌شوند. از این منظر، آنچه در رشت مشاهده می‌شود، نه سه ریتم مجزا، بلکه یک رژیم زمانی مرکب است که از هم‌پوشانی تعلیق نهادی، آیین‌های صمیمیت و تنظیم‌های بدنی ساخته می‌شود. این رژیم زمانی نه از طریق برنامه‌ریزی رسمی، بلکه از خلال تکرارهای زیسته و توافق‌های ضمنی بازتولید می‌گردد. قدرت تبیینی این مدل در آن است که نشان می‌دهد کارکردپذیری شهر در بستر نهادهاى ناپایدار، حاصل حذف زمان رسمی نیست، بلکه نتیجه لایه‌لایه شدن آن با ریتم‌های غیررسمی و رابطه‌محور است (Amin & Thrift, 2002; Simone, 2014).

در نتیجه، زمان شهری در این بستر نه خطی است و نه آشفته، بلکه چندلایه، موقعیتی و رابطه‌ای است. فهم این تلاقی ریتم‌ها امکان می‌دهد از توصیف‌های پراکنده تأخیر، صمیمیت یا بدن‌مندی عبور کنیم و به تحلیلی برسیم که نشان می‌دهد چگونه شهر، با وجود تعلیق مداوم قواعد، همچنان «کار می‌کند» (Lefebvre, 2004; Edensor, 2010). این رژیم زمانی مرکب را می‌توان به‌مثابه شکلی از «حکمرانی عملی زمان» فهم کرد که نه در سطح سیاست‌گذاری رسمی، بلکه در سطح کنش‌های روزمره عمل می‌کند. در اینجا، حکمرانی نه از طریق اجرای قاعده، بلکه از طریق مدیریت قابل تحمل بودن تأخیر پیش می‌رود؛ امری که با تحلیل‌های معاصر از سیاست‌های زمانی و حکمرانی از خلال زمان هم‌راستا است (Sharma, 2014; Bear, 2016). آنچه تنظیم می‌شود، نه خود زمان، بلکه آستانه تحمل نسبت به تعلیق آن است.

این الگوی تنظیم، نابرابری نیز هست. دسترسی به ریتم‌های آیینی و امکان مداخله بدنی در زمان، به‌طور یکسان میان همه کنشگران توزیع نشده است (Rosa, 2013). «آشنا بودن»، تعلق محلی، جنسیت، سن و نوع بدن، همگی در تعیین این‌که چه کسی می‌تواند زمان را جلو بکشد یا به تعویق بیندازد نقش دارند؛ وضعیتی که به توزیع نابرابر انتظار و تأخیر می‌انجامد (Auyero, 2012; Roy, 2009). از این منظر، ریتم‌های مشاهده‌شده صرفاً سازوکارهای کارکردی نیستند، بلکه حامل و بازتولیدکننده روابط قدرت‌اند (Bourdieu, 2000; Tilly, 1997).

در عین حال، این رژیم زمانی مرکب را نباید صرفاً به‌عنوان واکنشی به «ضعف نهادها» تقلیل داد. آنچه در رشت دیده می‌شود، فقط جبران غیاب نظم رسمی نیست، بلکه تولید فعال نوعی نظم بدیل است که امکان پیش‌بینی‌پذیری حداقلی را فراهم می‌کند. تکرار آیین‌ها، ژست‌های بدنی و الگوهای تعلیق، به کنشگران اجازه می‌دهد بدون نیاز به مذاکره مستمر یا تعارض آشکار، زندگی روزمره را پیش ببرند؛ نظمى شکننده، موقعیتی، اما به‌طور عملی کارآمد (Simone, 2014; Bear, 2016).

از منظر نظری، این یافته‌ها به بحث‌های موجود درباره زمان شهری در جنوب جهانی می‌افزایند، زیرا نشان می‌دهند که مسئله صرفاً «غیاب زمان مدرن» یا «چندگانگی زمانی» نیست، بلکه نحوه هم‌نشینی عملی رژیم‌های زمانی متفاوت است.

زمان رسمی نه حذف می‌شود و نه بی‌اعتبار، بلکه به‌صورت لایه‌ای در کنار ریتم‌های زیسته قرار می‌گیرد و تنها یکی از منابع ممکن برای تنظیم کنش باقی می‌ماند (Lefebvre, 2004; Sharma, 2014). این هم‌نشینی، شهر را قادر می‌سازد هم‌زمان ناپایدار و قابل‌زیست باشد.

در نهایت، مدل تحلیلی استخراج‌شده از رشت نشان می‌دهد که فهم کارکردپذیری شهر در بسترهای نهادی ناپایدار، مستلزم توجه به ریتم‌ها به‌عنوان سازوکارهای میانجی است. ریتم‌ها نه صرفاً بازتاب شرایط ساختاری، بلکه شیوه‌هایی فعال برای زیستن با عدم قطعیت‌اند. از خلال تعلیق، آیین و بدن، زمان شهری به امری قابل مدیریت بدل می‌شود؛ نه از طریق کنترل، بلکه از طریق سازگاری مداوم (Edensor, 2010; Bear, 2016).

۵. چگونه با زمان ناپایدار زندگی می‌کند؟

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد آنچه در تجربه شهری رشت مشاهده می‌شود نه فروپاشی نظم زمانی، بلکه شکل‌گیری نوعی نظم بدیل است؛ نظمی که در آن زمان رسمی نه حذف می‌شود و نه به‌طور کامل اعمال، بلکه به‌صورت موقعیتی و آیینی معلق می‌ماند. این مشاهده در سطح تجربی با ادبیات مربوط به شهرهای جنوب جهانی هم‌خوان است که ناکارآمدی نهادی را نه لزوماً به معنای فروپاشی نظم، بلکه به‌عنوان برآمدن ترتیبات عملی جایگزین تحلیل می‌کنند (Roy, 2009; Simone, 2014). در داده‌های حاضر نیز «زمان تعلیق‌شده» بیشتر به‌مثابه شیوه‌ای برای تنظیم عملی زمان عمل می‌کند تا نشانه‌ای از آشوب؛ امری که با تحلیل‌های دیگران (e.g. Bear, 2016) دربارهٔ رژیم‌های زمان‌مندی زیسته در بسترهای ناپایدار هم‌راستا است.

در سطح یافته‌ها، ریتم‌های آیینی نقشی کلیدی در این تنظیم عملی دارند. کنش‌هایی چون تعارف، خطاب صمیمانه، جلوآمدن بدن یا پذیرش تأخیر بدون اعتراض، سازوکارهایی‌اند که تقدم، انتظار و دسترسی را در موقعیت‌هایی سامان می‌دهند که قواعد رسمی قادر به تنظیم کامل آن‌ها نیستند. این داده‌ها نشان می‌دهند ریتم‌های آیینی صرفاً بقایای نمادین نیستند، بلکه در عمل زمان را قابل مذاکره و نظم موقعیتی تولید می‌کنند؛ الگوی تجربی‌ای که با ریتم‌تحلیل لوفوری هم‌خوان است و نقش ریتم‌ها را در ساخت زمان اجتماعی تقویت می‌کند (Lefebvre, 2004; Edensor, 2010). همین سازوکارهای ریتمیک بر پایهٔ مشاهدات این پژوهش نوعی «رژیم آیینی زمان» پدید می‌آورند که از دل تعاملات بدن‌مند و حساس به موقعیت سر برمی‌آورد و با بحث‌های مک‌فارلان (McFarlane, 2011) دربارهٔ حکمرانی زیسته هم‌پوشانی دارد.

اما یافته‌ها به روشنی نشان می‌دهند که این نظم آیینی خنثی یا برابر نیست. سازوکارهای ریتمیک که شهر را از فلج شدن نجات می‌دهند، هم‌زمان میدان‌هایی تازه از تمایز و نابرابری تولید می‌کنند. دسترسی به این رژیم زمانی مستلزم برخورداری از سرمایه‌هایی همچون مهارت گفتاری، اطمینان بدنی، شناخت ضمنی قواعد موقعیت و توانایی خوانده‌شدن به‌عنوان «خودی» است. این الگوی تجربی دقیقاً با ادبیات نابرابری در نهادهای ناپایدار هم‌خوان است که نشان می‌دهد سازوکارهای غیررسمی معمولاً نابرابر توزیع می‌شوند و کنشگران فرودست به انتظارات طولانی‌تر و بی‌قدرتی موقعیتی تن داده می‌شوند (Roy, 2009; Simone, 2014; Auyero, 2012). در داده‌های این مطالعه نیز افرادی که فاقد این سرمایه‌ها هستند نه‌تنها با تأخیر، بلکه با تعلیق مضاعف مواجه می‌شوند؛ تعلیقی که دیگر کارکرد تنظیم‌کننده ندارد و به شکل طرد تجربه می‌شود. این مشاهده در سطح یافته‌ها با مفهوم منابع موقعیتی در فضای اجتماعی هم‌خوان است و نشان می‌دهد سرمایه‌های نمادین چگونه دسترسی به زمان را شکل می‌دهند و امکان مداخله در جریان زمان را فراهم می‌کنند—حتی در غیاب حق رسمی.

از خلال داده‌ها همچنین روشن است که ریتم آیینی در بسیاری از لحظات همانند شکلی از قدرت نمادین عمل می‌کند. بدن‌ها، ژست‌ها و لحن‌ها ابزارهایی‌اند که از طریق آن‌ها کنشگران بر سر تقدم و انتظار مذاکره می‌کنند. این امر دقیقاً با رویکردهای بوردیویی دربارهٔ اعمال روزمره قدرت مطابقت دارد و نشان می‌دهد مشروعیت‌سازی و بداهت‌بخشی موقعیتی

چگونه مرزهای کنش را تعیین می‌کند (Bourdieu, 1990; 2000). یافته‌ها نشان می‌دهند زمان در این موقعیت‌ها متغیری خنثی نیست، بلکه به‌مثابه میدانی تجربی از کشمکش عمل می‌کند که در آن شایستگی، استحقاق و تعلق بازتعریف می‌شود. مشاهدات میدانی هم‌چنین نشان می‌دهند توانایی دست‌کاری زمان رسمی به‌طور برابر در دسترس همگان نیست. سلسله مراتبی خاموش در خوانش اجتماعی بدن‌ها، لحن‌ها و شیوه‌های ورود به تعاملات شکل می‌گیرد؛ سلسله‌مراتبی که در داده‌ها به‌وضوح قابل ردیابی است و با تحلیل‌های واکانت (Wacquant, 2014) درباره‌ی خوانایی اجتماعی بدن هم‌خوان است. برخی کنشگران بدون مقاومت قادرند صف را نادیده بگیرند یا اجرای قاعده را به تعویق بیندازند، درحالی‌که دیگران حتی در موقعیت‌های «حق‌دار» به‌سادگی در انتظار باقی می‌مانند.

توانایی تعلیق کردن زمان اغلب با نوعی «قابلیت طبیعی‌شده» همراه است که در داده‌ها به شکل بدهت و خودبه‌خودی کنش ظاهر می‌شود. این بدهت همان نقطه‌ای است که قدرت عمل می‌کند: امکانی که از طریق آن عدم تقارن‌ها نامرئی می‌شوند و کنش‌های کسانی که فاقد این قابلیت‌اند به وضعیت تعلیق و انتظار ختم می‌شود. این یافته با تحلیل‌های بوردیو درباره‌ی قدرت نمادین (Bourdieu, 2000: 140–147) و هم‌چنین با یافته‌های آویرو (Auyero, 2012) درباره‌ی انتظار مزمن هم‌پوشان است. داده‌ها نشان می‌دهند آیین‌ها زمان را قابل مذاکره می‌کنند، اما این مذاکره تنها برای کسانی ممکن است که زبان، بدن و نشانه‌های درست را در اختیار دارند؛ از این‌رو نابرابری زمانی در سطح زندگی روزمره تثبیت و طبیعی‌سازی می‌شود (Sharma, 2014).

مشاهدات نشان می‌دهند این نابرابری الزاماً تابع خطوط کلاسیک طبقه یا شغل نیست، بلکه به‌شدت موقعیتی است. همان فرد ممکن است در یک صحنه زمان را تعلیق کند و در صحنه‌ای دیگر کاملاً در انتظار بماند. این الگوی تجربی نشان می‌دهد قدرت زمانی پایدار و تملکی نیست، بلکه باید در هر موقعیت از نو ایفا شود؛ برداشتی که با رویکردهای ایفاگری هم‌خوان است (Butler, 2010). با این حال، تکرار این اجراهای موقعیتی به‌تدریج الگوی قابل تشخیصی از تقدم و انتظار ایجاد می‌کند. از این منظر، زمان تعلیق‌شده مکانیسمی اجتماعی است که از خلال آن شایستگی، آشنا بودن و استحقاق در عمل تعریف می‌شود؛ مکانیسمی که در تجربه‌های میدانی این پژوهش نیز قابل ردیابی بود و با تحلیل‌های بیر (Bear, 2016) درباره‌ی رسوب‌یافتگی زمانی در بسترهای ناپایدار هماهنگ است.

این یافته‌ها در مجموع امکان بازاندیشی در نسبت میان زمان، حکمرانی و سیاست شهری را فراهم می‌کنند. در بسیاری از رویکردهای سیاست‌گذاری، زمان متغیری فنی و استانداردپذیر تصور می‌شود، حال آنکه داده‌های این پژوهش نشان می‌دهند در بستر نهادهای ناپایدار چنین درکی ناکافی و حتی مسئله‌زا است (Sharma, 2014). تحمیل نظم زمانی صوری اغلب با منطق‌های زیسته‌ای در تعارض قرار می‌گیرد که عملاً شهر را قابل زیست نگه می‌دارد. از این زاویه، تعلیق زمانی می‌تواند به‌عنوان منبعی از حکمرانی غیررسمی فهم شود؛ منبعی که از طریق ظرفیت کنشگران برای تنظیم موقعیتی زمان عمل می‌کند (Bear, 2016) و سیاست زمان را کمتر در قالب کنترل و بیشتر در قالب مدیریت تنش میان ریتم‌های متفاوت قابل درک می‌سازد.

در نهایت، تجربه‌ی رشت نشان می‌دهد زیست شهری در شرایط ناپایداری نهادی از خلال هم‌نشینی زمان رسمی با ریتم‌های آیینی و بدن‌مند ممکن می‌شود. در این معنا، «زمان تعلیق‌شده» نه نشانه‌ی عقب‌ماندگی، بلکه صورت‌بندی خاصی از سیاست زمان در شهرهای جنوب جهانی است؛ سیاستی که هم امکان زیست فراهم می‌کند و هم مرزهای تازه‌ای از شمول و طرد را ترسیم می‌کند (Roy, 2009; Simone, 2014).

۶. نتیجه‌گیری: ریتم‌ها به‌مثابه سیاست زمان

این مقاله نشان داد که در بستر نهادهای ناپایدار، زمان نه از طریق اعمال صلب قواعد رسمی، بلکه از خلال رژیم‌های آیینی، بدن‌مند و موقعیتی تنظیم می‌شود. به‌عبارت دیگر، عدم قطعیت نهادی همواره به‌معنای عدم قطعیت زمانی است. این

یافته با مطالعاتی هم‌خوان است که نشان داده‌اند حکمرانی شهری در بسیاری از شهرهای جنوب جهانی بیش از آن که مبتنی بر اجرای قواعد باشد، بر تنظیم‌های موقعیتی و توافق‌های عملی استوار است (Robinson, 2016: 5-8; Simone, 2014). «زمان تعلیق‌شده» در این معنا وضعیتی است که در آن تعلیق زمان رسمی، به‌جای اختلال، به شرط امکان زیست‌پذیری شهری بدل می‌شود (Bear, 2016). این تحلیل، فهم‌های تکنوکراتیک از حکمرانی شهری را به چالش می‌کشد؛ فهم‌هایی که زمان را متغیری خنثی و قابل استانداردسازی فرض می‌کنند (Sharma, 2014).

از منظر سیاست‌گذاری، پیامد اصلی این تحلیل آن است که تلاش برای تحمیل یک ریتم زمانی یکنواخت، بدون توجه به رژیم‌های آیینی موجود، نه تنها ناکارآمد بلکه بالقوه نابرابرکننده است. پژوهش‌های پیشین نشان داده‌اند که مداخلات مبتنی بر تسریع، دیجیتالی کردن یا نظم‌بخشی صوری زمان، اغلب به بازتولید اشکال جدیدی از طرد می‌انجامد (Auyero, 2012; Sharma, 2014). سیاست زمان در چنین زمینه‌هایی نمی‌تواند صرفاً معطوف به مدیریت صف، نوبت یا کارایی باشد؛ بلکه باید به آستانه‌های تحمل، اشکال مشروع تعلیق و نابرابری‌های دسترسی به زمان توجه کند. این امر مستلزم تخیل نهادی تازه‌ای است که به‌جای حذف ریتم‌های غیررسمی، آن‌ها را به‌عنوان منابع عملی حکمرانی به رسمیت بشناسد (McFarlane, 2011). در سطح نظری، مفهوم «رژیم‌های زمانی آیینی» امکان می‌دهد تا از دوگانه‌های ساده رسمی/غیررسمی یا نظم/بی‌نظمی عبور کنیم و زمان را به‌عنوان میدانی فعال از قدرت، مذاکره و نابرابری در تحلیل شهری وارد کنیم. این مفهوم بر تحلیل‌های ریتم‌محور لوفور تکیه دارد، اما آن‌ها را از سطح توصیف الگوهای زمانی به سطح تحلیل قدرت و نابرابری زمانی گسترش می‌دهد (Lefebvre, 2004; Edensor, 2010). بدین ترتیب، زمان نه پس‌زمینه کنش، بلکه یکی از ابزارهای اصلی تنظیم اجتماعی در شهرهای معاصر فهم می‌شود.

در نهایت، این مقاله پیشنهاد می‌کند که فهم شهرهای معاصر، به‌ویژه در جنوب جهانی و فضاهای جنوب‌مانند در شمال، بدون توجه به سیاست زمان ناقص خواهد ماند. همان‌گونه که مطالعات تطبیقی نشان داده‌اند، هم‌نشینی زیرساخت‌های مدرن با منطق‌های غیررسمی، تجربه زمان را به شکلی چندلایه و موقعیتی سازمان می‌دهد (Robinson, 2016; Simone, 2014). شهرها نه علی‌رغم تعلیق زمان رسمی، بلکه دقیقاً از خلال آن زندگی می‌کنند. پرسش اصلی برای پژوهش‌ها و سیاست‌های آینده نه این است که چگونه زمان را یک‌دست کنیم، بلکه این است که چگونه می‌توان با رژیم‌های زمانی موجود به‌گونه‌ای مداخله کرد که هم زیست‌پذیری حفظ شود و هم نابرابری‌های زمانی به چالش کشیده شوند. البته باید توجه داشت که این مطالعه به‌دلیل اتکا به میدان تک‌شهری و مجموعه‌ای از موقعیت‌های خاص در رشت، محدودیت‌هایی دارد که تعمیم‌پذیری گسترده یافته‌ها را با احتیاط همراه می‌کند. تک‌شهری بودن پژوهش مانع از آن است که بتوان به‌طور نظام‌مند تشخیص داد کدام عناصر مشاهده‌شده واجد ویژگی‌های محلی‌اند و کدام الگوها ممکن است در دیگر شهرهای جنوب جهانی نیز تکرار شوند. همین محدودیت، مسیر روشنی برای پژوهش‌های آینده می‌گشاید: مقایسه بین‌شهری - چه میان شهرهای ایران و چه میان شهرهای هم‌تراز در جنوب جهانی - می‌تواند الگوهای مشترک و تفاوت‌های ساختاری را آشکار کند و امکان تحلیل دقیق‌تری از تنش‌ها و هم‌نشینی میان زمان رسمی و ریتم‌های آیینی فراهم سازد. همچنین گسترش تحلیل به سطوح شبکه‌ای و زیرساختی یا بررسی گروه‌های مختلف اجتماعی می‌تواند به فهم چندلایه‌تر نابرابری‌های زمانی کمک کند.

منابع فارسی

- بوردیو، پیر (۱۳۹۱). *تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر ثالث.
- توکل، محمد و قاضی‌نژاد، مریم (۱۳۸۵). «جامعه‌شناسی زمان؛ تأملی در مفاهیم و نظریه‌ها». *نامه علوم اجتماعی*، (۲۷): ۴۹-۷۸.
- ذاکری نصرآبادی، زهرا؛ بهزادفر، مصطفی و مهدوی‌نژاد، محمدجواد (۱۳۹۷). «تبیین مؤلفه‌های سازنده ریتم‌شناسی فضا

- در بازشناسی ساختار فضایی-زمانی شهر»، باغ نظر، ۱۵(۶۷): ۵-۱۸.
- ذاکری نصرآبادی. زهرا؛ بهزادفر. مصطفی و مهدوی‌نژاد. محمدجواد (۱۳۹۸). «کاربست ریتم‌شناسی در تحلیل سازمان فضایی-زمانی شهر (نمونه موردی: شهر تهران)»، هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی، ۲۴(۱): ۵-۱۶.
- توکلی‌راد، مهرداد و غفاری، غلامرضا (۱۴۰۳). «شهروندی محدود؛ احساس شکل‌گرفته در میان حاشیه‌نشینان شهر رشت». توسعه محلی (روستایی - شهری)، ۱۶(۲): ۴۲۳-۴۳۹.
- دانش، سارا؛ موسوی، فاطمه و رضایی، محمد (۱۴۰۳). «تجربه زیسته زنان بی‌خانمان شهر تهران از بدن، زمان و مکان». مطالعات فرهنگی و اجتماعی زنان، ۱۵(۱): ۲۳-۴۶.
- رحمانی. جبار (۱۳۹۶). «فرهنگ و شخصیت در اصفهان: مطالعه‌ای انسان‌شناختی در باب یک گونه شخصیتی در شهر اصفهان»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۷(۱): ۷-۲۹.
- ذاکری نصرآبادی، زهرا؛ زاهدی، محمدجواد؛ قانع‌راد، محمدامین؛ قاسمی، وحید و ملکی، امیر (۱۳۹۷). «واکاوی نظام معنایی شهرنشینان از زمانمندی در زندگی روزمره: تحلیل زمانمندی توسعه‌مدار به‌مثابه راهبردی نوین در چشم‌انداز توسعه ایران». راهبرد، ۲۷(۸۸): ۹۹-۱۳۱.
- کاظمی. عباس (۱۳۸۸). پرسه‌زنی و زندگی روزمره ایرانی: تأملی بر مصرف مراکز خرید مدرنیته در ایران. تهران: آشیان.

References

- Adam, B. (1995). *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.
- Amin, A. & Thrift, N. (2002). *Cities: Reimagining the Urban*. Cambridge: Polity Press.
- Auyero, J. & Swistun, D. (2009). *Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*. Oxford: Oxford University Press.
- Auyero, J. (2012). *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Durham: Duke University Press.
- Bayat, A. (2013). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
- Bear, L. (2015). *Navigating Austerity: Currents of Debt along a South Asian River*. Stanford: Stanford University Press.
- Bear, L. (2016). "Time as Technique". *Annual Review of Anthropology*, 45: 487-502.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Polity Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2003). "Participant Objectivation". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2): 281-294.
- Bourdieu, Pierre (2012). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Hasan Chavoshian. Tehran: Nashr-e Saleth [In Persian].
- Butler, Judith (2010). "Performative Agency", *Journal of Cultural Economy*, 3 (2): 147-161.
- Crossley, Nick (2001). *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London: Sage.
- Csordas, Thomas J. (1990). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1): 5-47.
- Danesh, S., Mousavi, F., & Rezaei, M. (2024). Lived experience of homeless women in Tehran regarding body, time, and space. *Women's Strategic Studies (Journal of Socio-Cultural Studies of Women)*, 15(1), 23-46. [In Persian].

- Edensor, Tim (2010). *Geographies of Rhythm: Nature, Place, Mobilities and Bodies*. Farnham: Ashgate.
- Edensor, Tim (2015). "The Rhythms of the Street". *Sociology*, 49(3): 479–495.
- Ferguson, James (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books.
- Highmore, Ben (2011). *Ordinary Lives: Studies in the Everyday*. London: Routledge.
- Hilbrandt, Hanna & Ren, Xuefei (2020). "Governing the Informal: Reflections on Architecture and Urbanism", *International Journal of Urban and Regional Research*, 44 (3): 550–558.
- Jeffrey, Craig (2010). *Timepass: Youth, Class, and the Politics of Waiting in India*. Stanford: Stanford University Press.
- Kazemi, A. (2009). Flânerie and Iranian Everyday Life: A Reflection on the Consumption of Modern Shopping Centers in Iran. Ashian Publications. [In Persian].
- Lefebvre, Henri (2004). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Stuart Elden Gerald Moore. London: Continuum.
- Lemanski, Charlotte (2014). "Hybrid Gentrification in South Africa: Theorising Comparative Urbanism from the South", *Urban Studies*, 51 (14): 2943–2960.
- McFarlane, Colin (2011). *Learning the City: Knowledge and Translocal Assemblage*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Navaro-Yashin, Yael (2007). "Make-Believe Papers". *Cultural Anthropology*, 22(1): 79–116.
- Rahmani, J. (2017). Culture and personality in Isfahan: An anthropological study on a personality type in Isfahan city. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 7(1), 7–29. [In Persian].
- Robinson, Jennifer (2006). *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London: Routledge.
- Robinson, Jennifer (2016). "Thinking Cities through Elsewhere". *Progress in Human Geography*, 40(1): 3–29.
- Rosa, Hartmut (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Ananya (2009). "Why India Cannot Plan Its Cities". *Planning Theory*, 8(1): 76–87.
- Schutz, Alfred (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sharma, Sarah (2014). *In the Meantime: Temporality and Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.
- Simone, AbdouMaliq (2014). *Jakarta: Drawing the City Near*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tavakol, M., & Ghazinezhad, M. (2006). Sociology of time: A reflection on concepts and theories. *Social Sciences Quarterly (Nameh Olum-e Ejtemai)*, (27), 49–78. [In Persian].
- Tavakoli-Rad, M., & Ghaffari, G. (2024). Limited citizenship; the sense formed among the slum dwellers of Rasht. *Journal of Rural and Urban Development (Local Development)*, 16(2), 423–439. [In Persian].
- Tilly, Charles (1997). "How Empires End". *Theory and Society*, 26(1): 1–30.
- Wacquant, Loïc (2014). *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.

- Zakeri Nasrabadi, Z., Behzadfar, M., & Mahdavinejad, M. J. (2018). Explaining the components of rhythm analysis of space in recognizing the spatio-temporal structure of the city. *Bagh-e Nazar*, 15(67), 5–18. [In Persian].
- Zakeri Nasrabadi, Z., Behzadfar, M., & Mahdavinejad, M. J. (2019). Application of rhythm analysis in analyzing the spatio-temporal organization of the city (Case study: Tehran). *Honar-Ha-Ye-Ziba: Memari-Va-Shahrsazi*, 24(1), 5–16. [In Persian].
- Zakeri Nasrabadi, Z., Zahedi, M. J., Ghaneirad, M. A., Ghasemi, V., & Maleki, A. (2018). Analyzing the semantic system of urbanites about temporality in everyday life: Analysis of development-oriented temporality as a new strategy in Iran's development perspective. *Rahbord*, 27(88), 99–131. [In Persian].
- Zerubavel, Eviatar (1981). *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 77-102
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088352.1626>

The Role of Ethnicity in the Process of Social Exclusion: Inclusion among Non-Local Students

Marzieh Gordani¹; Maryam Rafatjah²

1. MA in Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Department of Anthropology Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author). Email: rafatjah@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 4 January 2026

Revised 23 May 2026

Accepted 1 June 2026

Keywords:

Ethnic identity,
Perception of non-belonging,
Social boundary-making,
Social exclusion,
Structural inequality.

ABSTRACT

Social acceptance or exclusion of non-local students constitutes an important dimension of the lived experience of university life and can influence students' sense of belonging, social participation, and academic trajectory. This study aims to explore the role of ethnicity in shaping the experiences of social acceptance or exclusion among students at the University of Tehran. This research conducted using a qualitative approach within the framework of interpretive ethnography. The data collected through 43 semi-structured interviews and participant observation. The findings show the experience of social acceptance or exclusion among the non-local students emerges through the interaction of multiple layers of social reality. At the family level, patterns of early socialization play a role in shaping sensitivities toward ethnic boundaries. At the university level, interactions markers such as accent, clothing style, and modes of speech function as cultural codes in social evaluations and may increase the symbolic distance between "locals" and "non-locals." In some interactions, "being Tehran-native" appears as a form of symbolic capital that facilitates access to social networks and enhances communicative confidence. In response to these conditions, the ethnic students employ various strategies—including ethnic networking, identity marker management, identity redefinition, and symbolic resistance—to improve their social position. The findings suggest that conception of social exclusion in the studied field, results from the interweaving of everyday interactions with social boundary-making, and the symbolic order of cultural hierarchies. Considering these dynamics can develop university policies to improve intercultural interactions and the sense of belonging among non-local students.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropologi Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Gordani, M.; Rafatjah, M., (2026). "The Role of Ethnicity in the Process of Social Exclusion/Inclusion among Non-Local Students". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 77-102.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088352.1626>

Introduction

Ethnography has long occupied a central position within anthropology as a methodological approach for understanding culture in the context of everyday social life. Classical ethnographic traditions have emphasized participant observation, contextual interpretation, and the analysis of locally situated meanings. Within interpretive anthropology, culture has often been conceptualized as a system of symbols and meanings accessible through narratives, discourse, and representational practices. Although this perspective has produced influential theoretical contributions, it also presents important methodological limitations. Many dimensions of cultural practice involve tacit, embodied, and situated forms of cognition that cannot be fully articulated through interviews or textual interpretation alone. Processes such as sensory judgment, embodied coordination, attentional regulation, practical reasoning, and interaction with material environments frequently occur within the flow of action itself and therefore remain only partially accessible through verbal accounts.

At the same time, laboratory-based cognitive approaches have often examined cognition in highly controlled settings that isolate mental processes from the social and material conditions in which they emerge. Such approaches tend to treat cognition as an internal and individual phenomenon detached from embodied practice, environmental structures, and social interaction. In response to these limitations, cognitive ethnography has developed as an interdisciplinary methodological orientation that conceptualizes cognition as situated, distributed, and dynamically enacted within real-world activity.

Rather than locating cognition solely within the individual mind, cognitive ethnography investigates how thinking, perception, memory, and decision-making processes are distributed across bodies, artifacts, spatial environments, and interactional sequences. This perspective enables researchers to examine how cultural knowledge is practically organized and reproduced through embodied participation in everyday activities.

This article adopts a theoretical and analytical framework to examine the methodological significance of cognitive ethnography for anthropology and related social sciences. It argues that cognitive ethnography expands the analytical capacity of ethnographic inquiry by enabling the systematic investigation of tacit cultural knowledge, embodied action, and situated cognition. In addition, the article demonstrates how analytical procedures such as Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) contribute to greater transparency and rigor in ethnographic interpretation by reconstructing the sequential organization of action and decision-making processes. By foregrounding cognition in action, cognitive ethnography extends anthropological analysis beyond narratives and symbolic interpretation toward a more integrated understanding of culture, embodiment, materiality, and social practice.

Discussion

The analytical value of cognitive ethnography becomes particularly visible in cultural practices in which tacit knowledge and embodied coordination play central roles. Iranian carpet weaving provides a significant example in this regard. Within weaving workshops, expertise is not transmitted solely through verbal instruction or codified rules. Skilled weavers continuously coordinate bodily movement, thread tension, visual attention, and rhythmic action while simultaneously responding to the loom, design patterns, and surrounding environmental conditions. Much of this knowledge remains difficult to verbalize because it is embodied, situational, and

acquired through repeated practice. Cognitive ethnography demonstrates how cognition emerges through the interaction among the weaver's body, material tools, spatial organization, and ongoing activity. Through close observation and sequential analysis, researchers are able to reconstruct forms of practical reasoning that often remain inaccessible through interview-based methods alone.

Ta'zieh performance offers another important illustration of distributed cognition and embodied meaning-making. As a ritualized form of dramatic mourning, Ta'zieh generates meaning not only through narrative discourse but also through vocal modulation, bodily gesture, spatial arrangement, and emotional synchronization between performers and audiences. Cognitive ethnography enables the analysis of how attention, emotion, and collective perception are organized through sensory and interactional processes. Strategic pauses, changes in vocal intensity, and ritual gestures function as cultural technologies that shape experience in real time. Meaning therefore emerges through embodied participation and sensory engagement rather than through symbolic interpretation alone.

The Zār ritual similarly demonstrates how cognition and experience are collectively produced through coordinated interaction among rhythms, sounds, bodily movements, material objects, and ritual environments. Such experiences cannot be adequately understood through verbal explanation alone because perception and emotion emerge through participation in the ritual process itself. Cognitive ethnography makes it possible to examine how sensory stimuli, social interaction, and material arrangements contribute to experiential transformation.

An additional contribution of cognitive ethnography lies in its methodological rigor. The analytical framework of Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) provides a systematic procedure for reconstructing cognition in practice. Modification examines shifts in meaning across situations and interactions; Taxonomy reconstructs local classificatory systems that organize perception and action; and Queuing analyzes the sequential organization of responses and decisions within situated interaction. Together, these procedures enhance analytical transparency and strengthen the reliability of ethnographic interpretation by making the relationship among observation, analysis, and theoretical conclusion more systematically traceable.

Conclusion

Cognitive ethnography provides anthropology with an important methodological and theoretical expansion by enabling the study of cognition within the dynamic flow of action and social interaction. Rather than focusing exclusively on narratives or symbolic interpretation, this approach examines how cultural knowledge is embodied, distributed, and enacted within situated practice. It is particularly valuable for investigating tacit forms of knowledge that cannot easily be verbalized yet fundamentally shape everyday behavior, ritual performance, learning processes, and social coordination.

This article has argued that cognition should not be understood solely as an internal mental process located within individual minds. Instead, cognition emerges through the interaction of bodies, tools, environments, spatial arrangements, and cultural practices. By shifting analytical attention toward cognitive ecosystems, anthropologists are better positioned to examine how cultural meaning is generated, maintained, and reproduced through participation in practical activity. Concepts such as distributed cognition and cultural technologies therefore extend anthropological analysis beyond textual representation and symbolic interpretation.

Examples drawn from Iranian cultural contexts further demonstrate the analytical value of this

approach. In carpet weaving, cognition is distributed across bodily techniques, material tools, and workshop organization. In Ta'zieh performance, emotion and meaning are coordinated through sensory, performative, and spatial arrangements that structure collective attention and emotional engagement. Within the Zār ritual, cognition and experience emerge through rhythmic interaction, sensory stimulation, and embodied participation. These cases illustrate how important dimensions of cultural life often remain inaccessible through interview-centered methodologies.

The article has also shown that cognitive ethnography contributes to greater analytical transparency and rigor in qualitative research. Procedures such as Modification–Taxonomy–Queuing (MTQ) enable researchers to reconstruct the sequential organization of action and render interpretive processes more systematically traceable. At the same time, cognitive ethnography faces important limitations, including the risk of neglecting broader political and historical structures, as well as ethical concerns related to observational technologies and informed consent. Consequently, cognitive ethnography should be understood not as a replacement for interpretive or critical anthropology, but as a complementary approach that broadens the analytical possibilities of ethnographic inquiry.

Acknowledgments

The author would like to thank colleagues and researchers in anthropology and cognitive studies whose works contributed to the development of this article.

Observation Contribution

The author conducted the theoretical analysis, literature review, and interpretation presented in this study.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۷۷-۱۰۲.
<https://journal.asi.org.ir>پژوهش
نامه انسان‌شناسیDOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088352.1626>

نقش قومیت در تجربه طرد و یا پذیرش دانشجویان غیربومی در میان دانشجویان تهرانی (مطالعه‌ای در دانشگاه تهران)

مرضیه گردانی؛ مریم رفعت‌جاه^۲۱. کارشناس ارشد انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۲. دانشیار، گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).Email : rafatjah@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۲

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۱۱

چکیده

ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی در دانشجویان غیربومی یکی از ابعاد مهم زیست دانشگاهی است که می‌تواند بر احساس تعلق، مشارکت اجتماعی و مسیر تحصیلی آنان اثر بگذارد. پژوهش حاضر با هدف واکاوی نقش هویت قومی در ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی دانشجویان در دانشگاه تهران انجام شده است. این مطالعه با رویکرد کیفی و در چارچوب مردم‌نگاری تفسیری انجام گرفت. داده‌ها از طریق ۴۳ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با دانشجویان کرد، لر، عرب و تهرانی و مشاهده مشارکتی گردآوری شد و با استفاده از روش تحلیل مضمون مورد تحلیل قرار گرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد که ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی دانشجویان غیربومی در دانشگاه از برهم‌کنش چند سطح از واقعیت اجتماعی شکل می‌گیرد. در سطح خانواده، الگوهای جامعه‌پذیری اولیه در شکل‌گیری حساسیت نسبت به مرزهای قومی نقش دارند. در سطح تعاملات دانشگاهی، نشانه‌هایی چون لهجه، پوشش و سبک گفتار به‌عنوان کدهای فرهنگی در ارزیابی‌های اجتماعی عمل می‌کنند و می‌توانند به شکل‌گیری فاصله نمادین میان «بومی» و «غیربومی» بینجامند. همچنین «تهرانی بودن» در برخی تعاملات به‌صورت نوعی سرمایه نمادین ظاهر می‌شود که دسترسی به شبکه‌های اجتماعی و اعتمادبه‌نفس ارتباطی را تسهیل می‌کند. در واکنش به این وضعیت، دانشجویان غیربومی از راهبردهایی همچون شبکه‌سازی قومی، مدیریت نشانه‌های هویتی، بازتعریف هویت و مقاومت نمادین برای تنظیم جایگاه اجتماعی خود بهره می‌گیرند. براساس یافته‌ها ادراک طرد/پذیرش اجتماعی در محیط دانشگاهی حاصل درهم‌تنیدگی تعاملات روزمره با مرزبندی‌های اجتماعی و نظم نمادین فرهنگی است و توجه به این ابعاد می‌تواند در طراحی سیاست‌های دانشگاهی در تقویت تعاملات فرهنگی و افزایش احساس تعلق دانشجویان غیربومی مؤثر باشد.

کلیدواژگان:

احساس عدم تعلق،
ادراک طرد اجتماعی،
مرزبندی اجتماعی،
نابرابری ساختاری،
هویت قومی.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشرشده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: گردانی، مرضیه؛ رفعت‌جاه، مریم، (۱۴۰۴). «نقش قومیت در تجربه طرد و یا پذیرش دانشجویان غیربومی در میان دانشجویان تهرانی (مطالعه‌ای در دانشگاه

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088352.1626>

تهران)». نامه انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۷۷-۱۰۲.

مقدمه و بیان مسئله

دانشجویان بخش گسترده‌ای از جمعیت جوان جامعه را تشکیل می‌دهند و هویت اجتماعی آنان، فراتر از پیشینه‌ها و تجارب فردی، در تعامل با محیط دانشگاهی، رسانه‌های اجتماعی و زمینه‌های فرهنگی شکل گرفته و بازتعریف می‌شود. زندگی دانشجویی اگرچه فرصتی ارزشمند برای رشد، استقلال فردی و گسترش شبکه‌های اجتماعی است، اما هم‌زمان با چالش‌هایی همراه است که می‌تواند فشارهای روانی و اجتماعی را افزایش دهد. دوری دانشجویان غیربومی از خانواده، ضرورت سازگاری با فضای جدید دانشگاه، تعامل با افرادی از فرهنگ‌های متنوع، انطباق با مقررات و انتظارات آموزشی، و تلاش برای پذیرفته‌شدن در جمع همسالان، از جمله عواملی هستند که در این مرحله از زندگی می‌توانند زمینه‌ساز تنش و فشار باشند.

ادبیات پژوهش در سال‌های اخیر نشان می‌دهد که احساس تعلق به محیط دانشگاه، متغیری کلیدی در کیفیت تجربه دانشجویی است و به‌طور مستقیم با سلامت روان، عملکرد تحصیلی و مشارکت اجتماعی پیوند دارد (Chen & Wang, 2022؛ Murray, 2023) در این میان، دانشجویان غیربومی اغلب در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که شکل‌گیری احساس تعلق را برای آنان دشوار می‌سازد؛ موقعیت‌هایی که در ظاهر روزمره و عادی‌اند، اما در عمل حامل کدهای نمادینی هستند که مرز میان «خودی» و «غیرخودی» را فعال می‌کنند. بسیاری از تجربه‌های طرد یا نادیده‌انگاری دقیقاً در همین لایه‌های ظریف تعاملات روزمره شکل می‌گیرد؛ جایی که زبان، لهجه، شیوه ورود به گفت‌وگو، یا حتی انتخاب فضاهای نشستن در محیط دانشگاه، معنایی اجتماعی پیدا می‌کند.

با این حال، تجربه طرد یا پذیرش در محیط دانشگاهی برای همه دانشجویان به‌صورت یکسان رخ نمی‌دهد. جنسیت، در کنار قومیت، می‌تواند در کیفیت و شدت این تجربه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند. انتظارات فرهنگی از زنان و مردان، هنجارهای جنسیتی حاکم بر تعاملات اجتماعی و شیوه‌های متفاوت جامعه‌پذیری، سبب می‌شود دانشجویان دختر و پسر غیربومی، حتی در شرایط قومی مشابه، تجربه‌های متمایزی از پذیرش، حاشیه‌رانی یا دیده‌نشدن داشته باشند. به‌عنوان نمونه، محدودیت‌های نانوشته در مشارکت‌های اجتماعی، حساسیت‌های مرتبط با ظاهر، پوشش یا شیوه سخن گفتن، و نیز نحوه ارزیابی رفتارهای ارتباطی، می‌تواند برای دانشجویان دختر یا پسر معنای متفاوتی پیدا کند و تجربه تعلق یا طرد را به‌گونه‌ای متمایز شکل دهد.

به نظر می‌رسد یکی از اثرگذارترین عوامل در تجربه دانشجویان غیربومی، پنداشت طردشدگی در محیطی بیرون از فرهنگ مألوف آنان باشد؛ اما این طردشدگی در تقاطع قومیت و جنسیت، صورتی پیچیده‌تر می‌یابد. تمایل به پذیرفته‌شدن در چنین فضایی، گاه آنان را به خودسانسوری جنبه‌هایی از هویت فرهنگی و قومی سوق می‌دهد و در برخی موارد، با بازتعریف یا پنهان‌سازی نقش‌های جنسیتی نیز همراه می‌شود. این وضعیت می‌تواند دانشجویان را با چالش‌های هویتی چندلایه مواجه سازد. در سال‌های اخیر، روند افزایشی مشکلات روانی و اجتماعی در میان دانشجویان به یکی از دغدغه‌های جدی نظام آموزش عالی تبدیل شده است؛ به‌گونه‌ای که پدیده‌هایی نظیر افت تحصیلی، اختلالات روان‌شناختی، گرایش به مصرف مواد و بحران‌های هویتی، مسیر رشد علمی و اجتماعی دانشجویان را با مانع مواجه کرده است (قنبرزاده، ۱۳۸۵: ۱۱۶).

دانشجویان غیربومی که از بافت‌های فرهنگی، شهری یا روستایی متفاوت وارد دانشگاه می‌شوند، به دلیل تجربه تفاوت و فاصله فرهنگی، با چالش‌های مضاعفی روبه‌رو هستند؛ و این چالش‌ها بسته به جنسیت آنان می‌تواند شکل و شدت متفاوتی پیدا کند. تفاوت‌های زبانی، هنجاری و سبک‌های تعامل اجتماعی میان محیط پیشین زندگی و فضای جدید دانشگاهی می‌تواند احساس بیگانگی، عدم تعلق و طرد اجتماعی را تشدید کند. مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که این دانشجویان، به‌ویژه در سال‌های آغازین تحصیل، در معرض تجربه بحران‌های هویتی، خودسانسوری و احساس نادیده‌گرفته‌شدن قرار دارند. پژوهش‌های نواح و همکاران (۱۳۹۵)، هاشمی و شریفی یزدی (۱۳۹۵)، قنبرزاده (۱۳۸۵) و حجازی و همکاران

(۱۴۰۳) نشان می‌دهد که احساس طرد اجتماعی، به‌ویژه در میان دانشجویان غیرتهرانی، می‌تواند با پیامدهایی چون اختلالات روانی، کاهش عملکرد تحصیلی، شکل‌گیری گروه‌های قومی بسته و بازنگری یا تزلزل در هویت‌های پیشین همراه باشد. با این حال، در بسیاری از این مطالعات، تمایزهای جنسیتی کمتر به‌صورت تحلیلی مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس، انجام مطالعاتی عمیق، زمینه‌مند و مبتنی بر تجربهٔ زیستهٔ دانشجویان غیربومی - با در نظر گرفتن هم‌زمان ابعاد قومی و جنسیتی - ضروری به نظر می‌رسد؛ مطالعاتی که بتواند فراتر از شاخص‌های کمی، به لایه‌های معناسازی، احساس تعلق و تجربهٔ روزمرهٔ آنان در محیط دانشگاهی بپردازد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکرد مردم‌نگاری تفسیری و با تأکید بر فهم تجربهٔ زیسته، به واکاوی پدیدهٔ طردشدگی در میان دانشجویان غیربومی می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه قومیت و جنسیت در تعامل با یکدیگر، تجربهٔ ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی را در بستر تعاملات دانشگاهی شکل می‌دهند. نتایج این پژوهش می‌تواند در جهت بهبود سیاست‌گذاری‌های دانشگاهی، طراحی برنامه‌های حمایتی و تدوین مداخلات پیشگیرانه در حوزه سلامت روان و انسجام اجتماعی دانشجویان غیربومی مورد استفاده قرار گیرد.

مبانی نظری

پژوهش حاضر برای تبیین تجربه‌های پذیرش اجتماعی و طردشدگی دانشجویان غیربومی در محیط دانشگاه، با الهام از رویکردهای کنش متقابل نمادین^۱ بلومر، تفسیر فرهنگ‌ها از گیرتز، مرزبندی‌های قومی بارث و مرزهای نمادین و نظم فرهنگی^۲ داگلاس تدوین شده است. این رویکردها هر یک از زاویه‌ای به فرایند شکل‌گیری معنا، هویت و مرزهای اجتماعی می‌نگرند و در کنار یکدیگر امکان فهم چندلایه‌ای از سازوکارهای طرد و پذیرش اجتماعی را فراهم می‌کنند. در این چارچوب، تجربهٔ دانشجویان غیربومی نه صرفاً حاصل تفاوت‌های فردی یا فرهنگی، بلکه برآیند تعامل میان معناسازی‌های روزمره، تفسیرهای فرهنگی، مرزبندی‌های اجتماعی و نظام‌های طبقه‌بندی نمادین تلقی می‌شود.

نظریهٔ کنش متقابل نمادین بر این فرض استوار است که واقعیت اجتماعی در بستر تعاملات انسانی شکل می‌گیرد و معنا همواره حاصل فرایند تفسیر و «تعریف موقعیت» است. بلومر (Blumer, 1969: 10) تأکید می‌کند که کنش‌های اجتماعی واکنش‌هایی صرفاً مکانیکی نیستند، بلکه برساخته‌هایی معنایی‌اند که افراد از طریق نمادها در تعامل با یکدیگر پدید می‌آورند. بر این اساس، افراد در مواجهه‌های اجتماعی پیوسته در حال تفسیر رفتار دیگران و بازتعریف موقعیت خود هستند. در فضای دانشگاه نیز نشانه‌هایی همچون لهجه، سبک گفتار، شیوهٔ پوشش یا الگوهای ارتباطی به‌صورت نمادهایی اجتماعی عمل می‌کنند که دانشجویان بر پایهٔ آن‌ها جایگاه خود و دیگران را در تعاملات روزمره تفسیر می‌کنند. این نشانه‌ها می‌توانند در فرایند تمایزگذاری میان «خودی» و «غیرخودی» نقش داشته باشند و از خلال همین تعاملات است که تجربه‌های پذیرش یا فاصله‌گذاری اجتماعی شکل می‌گیرد. بنابراین، بخشی از تجربهٔ طرد یا پذیرش دانشجویان غیربومی را می‌توان حاصل معناهایی دانست که در بستر تعاملات روزمرهٔ دانشگاهی ساخته و بازتفسیر می‌شوند.

کلیفورد گیرتز (Geertz, 1973: 10)، فرهنگ را شبکه‌ای از معانی درهم‌تنیده می‌داند که انسان‌ها در درون آن زندگی می‌کنند. از نظر گیرتز، رفتار اجتماعی همچون متنی است که باید آن را خواند و لایه‌های معنایی آن را از طریق «توصیف ضخیم»^۳ آشکار ساخت. در این دیدگاه، کنش‌های انسانی صرفاً رفتارهایی ظاهری نیستند، بلکه حامل معناهایی هستند که در چارچوب نظام فرهنگی جامعه تفسیر می‌شوند.

در زمینهٔ تجربهٔ دانشجویان غیربومی، نشانه‌هایی مانند لهجه، سبک بیان یا شیوهٔ برقراری ارتباط می‌توانند حامل معانی فرهنگی باشند که توسط سایر دانشجویان خوانده و تفسیر می‌شوند. این تفسیرهای فرهنگی در شکل‌گیری برداشت‌هایی همچون «تعلق داشتن»، «بیگانگی» یا «متفاوت بودن» نقش دارند. به این ترتیب، آنچه در نگاه نخست صرفاً تفاوتی زبانی یا

1 Symbolic Interactionism

2 Symbolic Boundaries and Cultural Order

3 Thick Description

رفتاری به نظر می‌رسد، در سطحی عمیق‌تر به بخشی از نظام معناسازی فرهنگی بدل می‌شود و می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش یا فاصله‌گذاری اجتماعی گردد.

همچنین فردریک بارث^۱ در نظریه‌ی مرزبندی‌های قومی نشان می‌دهد که هویت گروهی بیش از آنکه بر عناصر فرهنگی ثابت استوار باشد، بر مرزهایی شکل می‌گیرد که میان گروه‌ها برقرار می‌شود. از نظر او، آنچه تداوم گروه‌های اجتماعی را تضمین می‌کند، نه محتوای فرهنگی آنان، بلکه مرزهایی است که در تعاملات اجتماعی میان گروه‌ها بازتولید می‌شود (Barth, 1969: 16).

در محیط دانشگاه نیز تمایز میان «بومی» و «غیربومی» می‌تواند به مثابه نوعی مرز اجتماعی عمل کند که در تعاملات روزمره دانشجویان شکل می‌گیرد و استمرار می‌یابد. در چنین شرایطی، دانشجویان غیربومی ممکن است برای افزایش میزان پذیرش اجتماعی برخی نشانه‌های فرهنگی خود، مانند شیوه‌ی گفتار یا سبک ارتباطی، را تعدیل کنند؛ یا در مقابل، با تقویت شبکه‌های هم‌قومیتی و روابط درون‌گروهی به بازتولید مرزهای هویتی خود بپردازند. بدین ترتیب، هویت آنان در فرایندی پویا و تعاملی و در ارتباط با ساختارهای اجتماعی محیط دانشگاه شکل می‌گیرد.

در مجموع، رویکردهای نظری یادشده نشان می‌دهند که تجربه‌ی طرد یا پذیرش اجتماعی دانشجویان غیربومی حاصل برهم‌کنش چند سطح از واقعیت اجتماعی است: معناهایی که در تعاملات روزمره ساخته می‌شوند، تفسیرهایی که در چارچوب فرهنگ دانشگاه شکل می‌گیرند، مرزهایی که در روابط میان‌گروهی پدید می‌آیند و نظام‌های نمادینی که تفاوت‌ها را طبقه‌بندی و معناگذاری می‌کنند. این لایه‌های تعاملی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین در زندگی روزمره دانشگاهی درهم تنیده‌اند و در نهایت تجربه‌هایی متفاوت از تعلق، فاصله‌ی اجتماعی یا احساس بیگانگی را برای دانشجویان غیربومی رقم می‌زنند.

چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی این پژوهش بر این پیش‌فرض استوار است که تجربه‌ی طرد یا پذیرش اجتماعی دانشجویان غیربومی را نمی‌توان در سطحی واحد توضیح داد، بلکه این تجربه در نتیجه‌ی هم‌تنیدگی لایه‌های تعامل روزمره، معناسازی فرهنگی، مرزبندی‌های اجتماعی و نظم نمادین شکل می‌گیرد. در سطح خرد، با اتکا به کنش متقابل نمادین، هویت‌ها و برجسب‌هایی چون «خودی» و «غیربومی» نه به‌عنوان واقعیت‌های ثابت، بلکه به‌مثابه برساخته‌هایی تعاملی فهم می‌شوند که در موقعیت‌های چهره‌به‌چهره و از خلال تفسیر نشانه‌هایی مانند لهجه، سبک گفتار یا شیوه‌ی حضور در جمع تولید می‌گردند. این تعاملات در بستری فرهنگی رخ می‌دهند که، مطابق با انسان‌شناسی تفسیری، متضمن شبکه‌ای از معانی درهم‌تنیده است؛ از این‌رو نشانه‌های رفتاری و زبانی دانشجویان غیربومی در چارچوب نظام معنایی فرهنگ غالب دانشگاه خوانده و تفسیر می‌شوند و همین تفسیرها به احساس تعلق یا بیگانگی شکل می‌دهند. در عین حال، این فرایندها در سطحی گسترده‌تر به بازتولید مرزهای اجتماعی میان «بومی» و «غیربومی» می‌انجامد؛ مرزهایی که، چنان‌که بارث نشان می‌دهد، نه در محتوای فرهنگی، بلکه در تداوم تمایزگذاری‌های تعاملی و سازمان‌یافتگی روابط اجتماعی تثبیت می‌شوند و بر الگوهای دوستی، شبکه‌های ارتباطی و دسترسی به منابع اثر می‌گذارند. بدین ترتیب، طردشدگی نه رویدادی منفرد، بلکه پیامد فرایندی چندلایه و پویا است که از تعاملات خرد آغاز می‌شود، در بستر تفسیرهای فرهنگی معنا می‌یابد و در ساختار مرزبندی‌های اجتماعی و نظم نمادین تثبیت یا به چالش کشیده می‌شود.

بر این اساس، چارچوب مفهومی پژوهش حاضر، تجربه‌ی دانشجوی غیربومی را حاصل هم‌زمان سه سطح می‌داند:

۱. سطح تعاملی: کنش‌ها و واکنش‌های روزمره میان افراد؛

۲. سطح فرهنگی-تفسیری: معناسازی دربارهٔ نشانه‌های هویتی؛

۳. سطح ساختاری-نمادین: مرزبندی‌های اجتماعی و نظم فرهنگی حاکم بر محیط دانشگاه.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه قومیت، طرد اجتماعی و تجربه زیسته دانشجویان نشان می‌دهد که احساس پذیرش یا طرد اجتماعی پدیده‌ای چندبعدی است که از تعامل عوامل فرهنگی، ساختاری و نهادی شکل می‌گیرد. در این مطالعات، قومیت نه صرفاً به‌عنوان یک ویژگی فرهنگی، بلکه به‌مثابه سازه‌ای اجتماعی و نمادین در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند در بستر تعاملات دانشگاهی به شکل‌گیری مرزهای اجتماعی و الگوهای تمایز میان گروه‌ها بینجامد.

در پژوهش‌های داخلی، بخش مهمی از مطالعات بر رابطهٔ میان تبعیض قومی و تجربهٔ احساس طرد اجتماعی تمرکز داشته‌اند. برای مثال، نواح و همکاران (۱۳۹۵) نشان می‌دهند که تبعیض قومی و ضعف در فرآیند جامعه‌پذیری اجتماعی می‌تواند به افزایش احساس طردشدگی در میان اقلیت‌های قومی منجر شود و متغیرهایی مانند جنسیت و سطح تحصیلات در شدت این تجربه نقش دارند. در سطح پیامدهای فردی نیز پژوهش قنبرزاده (۱۳۸۵) نشان می‌دهد که تجربهٔ طرد اجتماعی با افزایش اضطراب، افسردگی و افت عملکرد تحصیلی در میان دانشجویان غیربومی همراه است. یافته‌های پژوهش‌های باقری و صادقی (۱۳۹۳) و زارعی و مرادی (۱۳۹۱) نیز بیانگر آن است که دانشجویان غیربومی، به‌ویژه در سال‌های ابتدایی ورود به دانشگاه، با دشواری‌های بیشتری در تعاملات اجتماعی و سازگاری فرهنگی مواجه می‌شوند.

در مقابل، برخی مطالعات با تمرکز بر مفهوم «احساس تعلق» به‌عنوان نقطهٔ مقابل ادراک طرد اجتماعی، به بررسی عوامل تقویت‌کنندهٔ پیوند دانشجویان با محیط دانشگاهی پرداخته‌اند. نتایج پژوهش صمدیه و همکاران (۱۴۰۳) نشان می‌دهد که کیفیت روابط با استادان و همسالان، جو دانشگاه و سطح عزت‌نفس دانشجویان نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری احساس تعلق دارند و کاهش آن با افزایش انزوای اجتماعی و کاهش تعهد دانشگاهی همراه است.

مطالعاتی که بر تجربهٔ زیستهٔ دانشجویان تمرکز دارند، ابعاد ظریف‌تر این پدیده را آشکار می‌کنند. برای نمونه، هاشمی و شریفی یزدی (۱۳۹۵) نشان می‌دهند که «متفاوت بودن» در فضای دانشگاهی می‌تواند به اشکالی از خودسانسوری، تبعیض و طرد در تعاملات روزمره بینجامد. در حوزهٔ هویت قومی نیز قنبری و ظهیری‌نیا (۱۴۰۲) و حرمتی‌زاد (۱۳۹۴) نشان می‌دهند که اگرچه هویت ملی در میان دانشجویان ایرانی جایگاه مهمی دارد، تعلقات قومی همچنان می‌تواند در برخی شرایط به منبع تمایز و تنش اجتماعی تبدیل شود. افزون بر این، پژوهش‌هایی مانند سلیمی (۱۳۹۸) و نیک‌پور و رضایی (۱۴۰۰) بر نقش زبان، لهجه و سیاست‌های فرهنگی دانشگاه در شکل‌گیری الگوهای پذیرش یا فاصله‌گذاری اجتماعی میان دانشجویان تأکید دارند و نشان می‌دهند که در غیاب سیاست‌های حمایتی، دانشجویان اغلب در شبکه‌های هم‌قومی خود باقی می‌مانند.

در سطح بین‌المللی نیز پژوهش‌ها نشان می‌دهند که پنداشت و احساس طرد اجتماعی در میان دانشجویان مهاجر یا دارای پیشینهٔ فرهنگی متفاوت پدیده‌ای گسترده در محیط‌های دانشگاهی است. برای نمونه، جانک و همکاران (Janke et al., 2023) در مطالعه‌ای بر دانشجویان مهاجر در آلمان نشان می‌دهند که پیشینه‌ی مهاجرتی با کاهش احساس تعلق به دانشگاه و افزایش احتمال ترک تحصیل مرتبط است. در همین راستا، مطالعاتی مانند اکبرپوران (Akbarpouran, 2024) و مارتینز و گونزالز (Martinez, & Gonzalez, 2018) نشان می‌دهند که برنامه‌های حمایتی و فضاهای تعاملی بین‌فرهنگی می‌توانند نقش مهمی در تسهیل سازگاری اجتماعی دانشجویان بین‌المللی ایفا کنند.

از سوی دیگر، برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در مواجهه با تجربه‌ی بیگانگی، دانشجویان مهاجر تمایل دارند در شبکه‌های هم‌قومی خود باقی بمانند تا از حمایت اجتماعی و هویتی برخوردار شوند (Smith, & Johnson, 2021).

تفاوت‌های زبانی و فرهنگی نیز از جمله عوامل مؤثر در شکل‌گیری این تجربه به شمار می‌روند؛ به‌گونه‌ای که پژوهش‌های کیم و لی (Kim & Lee, 2019)، چن و وانگ (Chen, & Wang, 2016) نشان می‌دهند عدم انطباق فرهنگی می‌تواند به افزایش استرس، کاهش مشارکت اجتماعی و بروز بحران‌های هویتی منجر شود. علاوه بر این، مطالعاتی مانند تاجین و همکاران (Tachine et al., 2017) و پژوهش‌های دیگر (Stephens et al., 2012؛ Schachner et al., 2019؛ Rudert et al., 2021) بر پیامدهای روانی و اجتماعی طردشدگی تأکید کرده و آن را با افزایش افسردگی، انزوای اجتماعی و کاهش مشارکت جمعی مرتبط می‌دانند.

با وجود گسترش این مطالعات، چند خلأ پژوهشی همچنان قابل مشاهده است. نخست آنکه بسیاری از پژوهش‌های داخلی بر یک قوم خاص تمرکز داشته‌اند و کمتر به مقایسه تجربه زیسته اقوام مختلف در یک محیط دانشگاهی مشترک پرداخته‌اند. دوم آنکه نقش هم‌زمان قومیت، ساختارهای نهادی دانشگاه و شبکه‌های تعاملی دانشجویان کمتر به صورت یکپارچه تحلیل شده است. افزون بر این، تعمیم یافته‌های پژوهش‌های خارجی به بستر اجتماعی ایران با محدودیت‌هایی همراه است؛ زیرا بافت چندقومیتی جامعه ایران و نقش دانشگاه‌های بزرگ در شکل‌دهی به تعاملات میان‌فرهنگی ویژگی‌های خاصی دارد.

بر این اساس، پژوهش حاضر با تمرکز بر تجربه زیسته دانشجویان کرد، لر و عرب در دانشگاه تهران تلاش می‌کند با پیوند دادن سطوح نمادین (لهجه و نشانه‌های فرهنگی)، تعاملی (شبکه‌های اجتماعی دانشجویی) و نهادی (هنجارها و ساختارهای دانشگاهی)، سازوکارهای شکل‌گیری طرد یا پذیرش اجتماعی را در فضای دانشگاهی ایران به‌طور جامع‌تر تبیین کند.

تعریف مفاهیم کلیدی پژوهش

در این پژوهش، دو مفهوم نیازمند توضیح اولیه‌اند. نخست منظور از «دانشجویان تهرانی» نه یک گروه جغرافیایی با مرزهای قطعی، بلکه هویتی است که از خلال ذهنیت و پنداشت دانشجویان غیربومی بازنمایی می‌شود. داده‌های حاصل از مصاحبه‌های عمیق و مشاهدات میدانی نشان می‌دهد که دانشجویان غیربومی عموماً برای «تهرانی بودن» نوعی تمایز، تشخیص و مزیت قائل‌اند؛ مزیتی که در سبک‌های ارتباطی، شیوه پوشش، نوع مصرف، آشنایی با الگوهای مدرن زندگی شهری و سهولت بیشتر در انطباق با هنجارهای نانوشته دانشگاه دیده می‌شود. بنابراین، «تهرانی بودن» در این پژوهش یک هویت اجتماعی بازساخته‌شده در میدان دانشگاهی است که نه به مبنای اداری محل تولد محدود می‌شود و نه ادعای وجود یک هویت واقعی، ثابت یا یکدست دارد. این یکپارچگی، خود محصول برداشت مشترک دانشجویان غیربومی از «برتری» یا «تمایز» فرهنگی دانشجویان تهرانی است. افزون بر این، در نمونه‌گیری نیز تلاش شد موارد بسیار استثنایی (افراد بسیار مرفه یا بسیار محروم) کنار گذاشته شود تا برداشت دانشجویان غیربومی درباره «هویت تهرانی» از تجربه تعامل با گروه عمدتاً متوسط دانشگاهی حاصل شود، نه از مواجهه با موارد حاشیه‌ای و غیرنماینده.

دومین مفهوم کلیدی، «پنداشت طرد اجتماعی» است. در این پژوهش تمرکز بر خود عمل طرد به‌عنوان یک رفتار آشکار یا قابل سنجش عینی نیست؛ زیرا سنجش دقیق و بدون خطای طردشدگی عینی در میدان دانشگاهی عملاً ممکن نیست و از لحاظ روش‌شناختی نیز با رویکرد مردم‌نگارانه همخوانی ندارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد برداشت، تفسیر و تجربه ذهنی دانشجویان از فاصله‌گذاری، نادیده‌گرفته‌شدن یا پذیرفته‌نشدن در روابط دانشگاهی است؛ تجربه‌ای که می‌توان آن را با واژگانی چون «احساس کنارگذاشته‌شدن»، «احساس انزوای اجتماعی»، «احساس نابرابری تعاملی» یا «درک حاشیه‌ای بودن» نیز توصیف کرد. در این چارچوب، حتی در موقعیت‌هایی که هیچ‌کنش طردکننده مستقیمی وجود ندارد، دانشجو ممکن است احساس کند در حاشیه قرار گرفته است. بنابراین، مسئله اصلی پژوهش «تصور فرد از طردشدگی» و شیوه‌هایی

است که او در خلال تعاملات روزمره، لهجه، سبک ارتباطی یا پیشینه فرهنگی خود را در نسبت با زمینه دانشگاهی معنا می‌کند. به عبارت دیگر، پردشدگی در این پژوهش نه یک وضعیت عینی ثابت، بلکه یک تجربه ادراک‌شده و بازساخته‌شده در میدان روابط دانشگاهی است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و با بهره‌گیری از چارچوب مردم‌نگاری تفسیری انجام شده است. هدف اصلی این رویکرد، فهم معانی، هنجارها و کدهای فرهنگی‌ای است که در بستر تعاملات روزمره دانشگاهی شکل می‌گیرند و تجربه‌های احساس پذیرش یا طرد اجتماعی دانشجویان غیربومی را صورت‌بندی می‌کنند. در مردم‌نگاری تفسیری، پژوهشگر می‌کوشد با حضور در میدان و توجه به کنش‌ها، روابط و روایت‌های کنشگران اجتماعی، نظام‌های معنایی حاکم بر یک بافت فرهنگی را بازسازی و تفسیر کند. از این منظر، دانشگاه به‌مثابه یک میدان اجتماعی-فرهنگی در نظر گرفته شده است که در آن دانشجویان در تعامل با یکدیگر و با هنجارهای نانوشته محیط، معناهایی درباره‌ی تعلق، فاصله اجتماعی و مرزهای نمادین میان گروه‌ها تولید و بازتعریف می‌کنند.

با توجه به ماهیت چندلایه پدیده مورد مطالعه، در این پژوهش از ترکیب چند شیوه گردآوری داده شامل مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته، مشاهده مشارکتی و گردآوری داده‌های زمینه‌ای استفاده شده است. این تنوع در منابع داده امکان مشاهده هم‌زمان روایت‌های مشارکت‌کنندگان، الگوهای تعاملی در میدان و زمینه‌های اجتماعی شکل‌دهنده به این تجربه‌ها را فراهم می‌کند. به‌کارگیری این رویکرد چندمنبعی با هدف افزایش غنای داده‌ها، تقویت اعتبار تفسیری یافته‌ها و دستیابی به درکی عمیق‌تر از شیوه‌های بازتولید یا چالش مرزهای اجتماعی در فضای دانشگاهی صورت گرفته است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی شد:

- هویت قومی چه نقشی در ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی دانشجویان در دانشگاه تهران ایفا می‌کند؟

در امتداد این پرسش، سه پرسش فرعی نیز مطرح شد:

- (۱) دانشجویان غیربومی چگونه تجربه‌های روزمره خود از ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی در تعاملات دانشگاهی را توصیف می‌کنند؟
- (۲) چه سازوکارهای فرهنگی، نهادی یا تعاملی در دانشگاه می‌تواند به بازتولید الگوهای پذیرش یا طرد مبتنی بر قومیت منجر شود؟

- (۳) جنسیت چگونه در تعامل با هویت قومی بر کیفیت تجربه‌های ادراک پذیرش یا طرد اجتماعی اثر می‌گذارد؟

میدان پژوهش دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران انتخاب شد؛ این دانشگاه به دلیل جذب دانشجویانی از استان‌ها و گروه‌های قومی مختلف، فضایی متنوع از نظر پیشینه‌های فرهنگی و اجتماعی فراهم می‌کند. چنین تنوعی امکان مشاهده و تحلیل نحوه شکل‌گیری تعاملات اجتماعی، دوستی‌ها، مرزبندی‌های هویتی و تجربه‌های متفاوت پذیرش یا طرد را در میان دانشجویان فراهم می‌سازد. همچنین دسترسی مستمر پژوهشگر به فضای دانشکده، امکان انجام مصاحبه‌های عمیق و مشاهده‌های میدانی را تسهیل کرده است.

جایگاه پژوهشگر در این مطالعه از دو جهت با میدان پژوهش پیوند نزدیک داشت. من^۱ به‌عنوان دانشجوی همین دانشگاه و فردی تهرانی، این مسئله را نه از بیرون میدان، بلکه از درون تجربه روزمره دانشگاهی درک کرده‌ام. مواجهه نزدیک با لحظه‌هایی که در آن دانشجویان غیربومی احساس فاصله، نادیده‌گرفته‌شدن یا بیگانگی می‌کردند، برای من صرفاً یک مشاهده پژوهشی نبود؛ بلکه گاه با نوعی ناراحتی، شرمندگی و پرسش اخلاقی همراه می‌شد. به‌ویژه از آن جهت که تهرانی

۱ مرضیه گردانی نویسنده اول که این مقاله از پایان‌نامه وی و زیر نظر استاد راهنمای او (نویسنده دوم) استخراج شده است.

بودن من، در روایت برخی مشارکت‌کنندگان، بخشی از همان موقعیت نمادینی بود که با امتیاز، تشخص یا نزدیکی بیشتر به کدهای فرهنگی مسلط میدان مطالعه پیوند می‌خورد. از این رو، این پژوهش برای من تلاشی برای فهم یک مسئله اجتماعی و در عین حال نوعی مواجهه انتقادی با جایگاه خودم در میدان بود.

با این حال، کوشیدم این درگیری عاطفی به جای آنکه جایگزین تحلیل شود، به حساسیت پژوهشی و مسئولیت اخلاقی نسبت به داده‌ها تبدیل گردد. در فرایند گردآوری و تحلیل داده‌ها، میان تجربه شخصی، مشاهده میدانی و روایت مشارکت‌کنندگان تمایز گذاشتم تا نزدیکی من به میدان، به سوگیری تفسیرها منجر نشود. بنابراین، موقعیت من در این پژوهش هم منبعی برای درک عمیق‌تر میدان بود و هم امری که نیازمند بازاندیشی و مراقبت روش‌شناختی مداوم بود.

نمونه‌گیری در این پژوهش به شیوه هدفمند و براساس دو معیار قومیت و جنسیت انجام شد. در مجموع ۴۳ دانشجو از چهار گروه قومی کرد، لر، عرب و تهرانی در پژوهش مشارکت داشتند. برای تحلیل دقیق‌تر، مشارکت‌کنندگان بر اساس ترکیب قومیت و جنسیت در قالب هشت تیپ تحلیلی دسته‌بندی شدند. در این پژوهش، منظور از «دانشجوی تهرانی» فردی است که متولد شهر تهران بوده، تا پیش از ورود به دانشگاه به‌طور مستمر در شهر تهران سکونت داشته و در بستر اجتماعی-فرهنگی این شهر اجتماعی شده و دارای سبک زندگی متأثر از الگوهای زندگی شهری تهران است. مشخصات کلی مشارکت‌کنندگان از نظر قومیت، جنسیت، در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: مشخصات کلی مشارکت‌کنندگان بر حسب جنسیت و منشاء محلی

Table 1: General specifications of Participants according to gender and local origin

قومیت	استان‌های مربوطه	شهرها و مناطق مرتبط	تعداد دختران	تعداد پسران
لر	کهگیلویه و بویراحمد، چهارمحال بختیاری، ایلام، همدان، مرکزی	یاسوج، ملایر، کوه‌دشت، ایذه، همدان، مسجدسلیمان	۷	۴
کرد	کرمانشاه، کردستان، آذربایجان غربی، ایلام	کرمانشاه، پاوه، سنندج، سقز، مهاباد، ایلام، مریوان	۵	۶
عرب	بوشهر، خوزستان، سیستان و بلوچستان	بندر گناوه، آبادان، بندرعباس، اهواز، چابهار	۶	۴
تهرانی	تهران	مناطق ۱، ۲، ۴، ۵، ۸، ۱۸، ۲۲، شهرستان پردیس، شهرستان شهریار	۶	۵

ابزار اصلی گردآوری داده‌ها در این پژوهش مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته بود. راهنمای مصاحبه بر اساس پرسش‌های پژوهش طراحی شد و شامل مجموعه‌ای از پرسش‌های باز بود که به مشارکت‌کنندگان امکان می‌داد تجربه‌های زیسته خود را به‌صورت آزادانه بیان کنند. این پرسش‌ها محورهایی همچون تجربه تعامل با دانشجویان تهرانی و غیربومی، نقش قومیت در روابط اجتماعی، تجربه‌های احتمالی طرد یا پذیرش در محیط دانشکده، تغییرات هویتی پس از ورود به دانشگاه و راهبردهای فردی برای سازگاری با محیط جدید را پوشش می‌دادند. برای نمونه از مشارکت‌کنندگان پرسیده می‌شد که:

۱. آیا میان دانشجویان تهرانی و غیرتهرانی تفاوت‌هایی احساس کرده‌اند و این تفاوت‌ها چه تأثیری بر روابط اجتماعی آنان داشته است؟
۲. قومیت چه نقشی در کیفیت تعاملات اجتماعی آنان ایفا کرده است؟

۳. غیربومی بودن چه مشکلات یا ناملایماتی برای آنان ایجاد کرده است؟
۴. آیا پیش آمده است که برای تسهیل ارتباطات اجتماعی، لهجه یا برخی ویژگی‌های رفتاری خود را تغییر دهند؟
۵. تعلق آنان به هویت قومیتی پس از ورود به دانشگاه با چه تغییراتی مواجه شده است؟
- مصاحبه‌ها بین ۴۵ تا ۹۰ دقیقه به طول انجامید و تمامی آن‌ها با رضایت مشارکت‌کنندگان ضبط و سپس به‌طور کامل پیاده‌سازی شد. در کنار مصاحبه‌ها، مشاهدهٔ مشارکتی نیز به‌عنوان روش مکمل مورد استفاده قرار گرفت. مشاهده‌ها در فضاهای مختلف دانشکده از جمله محوطهٔ دانشکده، سلف، کلاس‌ها و سایر فضاهای عمومی انجام شد و به شناخت نحوهٔ تعامل، شکل‌گیری گروه‌های دوستی، نشانه‌های هویتی و موقعیت‌های طرد یا پذیرش اجتماعی کمک کرد.
- در کنار مصاحبه‌ها، از یک پرسشنامهٔ کوتاه برای ثبت اطلاعات عینی و به‌ویژه خودپندارهٔ دانشجویان برای تکمیل داده‌های کیفی و ارائهٔ تصویری زمینه‌ای از وضعیت ادراک فردی مشارکت‌کنندگان استفاده شد. برای سنجش خودپنداره از یک مقیاس لیکرت که دارای ۱۵ گویه و ۵ گزینه برای پاسخ (از ۱ تا ۵) بوده بهره گرفتیم. بعد از واریسی پایایی مقیاس و کدگذاری مجدد گویه‌های معکوس، نمرات مشارکت‌کنندگان، که در دامنهٔ ۱۵ تا ۷۵ قرار داشت محاسبه و به گونه‌ای که در زیر آمده مقوله‌بندی شد. این نمرات به‌صورت توصیفی و برای کمک به تفسیر یافته‌های کیفی مورد استفاده قرار گرفت. فهرست کامل گویه‌ها (مولفه‌ها)ی این سنجش و نحوهٔ مقوله‌بندی نمرات مشارکت‌کنندگان در جداول شماره ۲ و ۳ درج شده است.

جدول ۲: گویه‌های مقیاس خودپنداره (پنداشت از خود)

Table 2 :The Items of Self-Concept Scale

همیشه ۵	غالباً ۴	گاهی ۳	به‌ندرت ۲	اصلاً ۱	هر یک از گویه‌های زیر چقدر در مورد شما صدق می‌کند؟
					۱. احساس می‌کنم شخص با ارزشی هستم.
					۲. صحبت کردن در میان جمع برایم سخت است.
					۳. باید کسی به من بگوید چکار کنم.
					۴. تصمیمی که می‌گیرم را چند بار عوض می‌کنم.
					۵. وقتی تصمیم به اجرای برنامه‌ای می‌گیرم، اطمینان دارم از عهدهٔ آن برمی‌آیم.
					۶. دوستان و آشنایانم به نظرات من اهمیت می‌دهند.
					۷. بر اساس و طبق برنامه عمل می‌کنم.
					۸. تلاش می‌کنم که فرد موفق باشم.
					۹. چنانچه کسی پیش رویم از من انتقاد کند، سبب می‌شود احساس کنم شخص بی‌ارزشی هستم.
					۱۰. تصمیماتی که خود من برای مواجهه با مشکلات می‌گیرم، خوب از کار در نمی‌آید.
					۱۱. غالباً برای خوش‌آمد دیگران نظر یا شیوهٔ کارم را عوض می‌کنم.
					۱۲. احساساتم خیلی زود جریحه‌دار می‌شود.
					۱۳. ارزش خود را زیر سؤال نمی‌برم، حتی اگر فکر کنم که دیگران سعی دارند ارزش من را پایین بیاورند.

همیشه ۵	غالباً ۴	گاهی ۳	به ندرت ۲	اصلاً ۱	هر یک از گویه‌های زیر چقدر در مورد شما صدق می‌کند؟
					۱۴. اطمینان دارم می‌توانم در مورد مسائلی که ممکن است در آینده پدید آید، کاری انجام دهم.
					۱۵. غالباً برای تأثیرگذاری بر مردم، نقش بازی می‌کنم و می‌دانم که آن شخصی که وانمود می‌کنم نیستم.

جدول ۳: نحوه مقوله‌بندی نمرات مقیاس: بر اساس حداقل و حداکثر نمره مشارکت‌کنندگان

Table 3. Categorization of Scale Scores Based on the Minimum and Maximum Scores of participants

بازه نمره	خودپنداره
۶۵-۷۵	مثبت
۵۵-۶۴	نسبتاً مثبت
۴۵-۵۴	نسبتاً منفی
۳۵-۴۴	منفی

تحلیل داده‌های مصاحبه با استفاده از روش تحلیل مضمون و در سنت مردم‌نگاری تفسیری انجام شد؛ رویکردی که امکان فهم معناها، هنجارها و کدهای فرهنگی شکل‌دهنده به روابط روزمره دانشجویان را در بستر دانشگاه فراهم می‌کند. بر این اساس، دانشگاه به مثابه میدانی فرهنگی-اجتماعی در نظر گرفته شد که در آن قومیت و جنسیت از طریق تعاملات روزمره، شبکه‌های دوستی و رمزبندی‌های نمادین معنا می‌یابند و بر تجربه احساس تعلق یا طرد اجتماعی دانشجویان غیربومی اثر می‌گذارند.

داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها، یادداشت‌های میدانی و پرسشنامه‌ها با استفاده از تحلیل مضمون بررسی شدند. ابتدا متون مصاحبه‌ها و مشاهدات میدانی چندین بار مطالعه شد تا آشنایی عمیقی با زمینه، زبان و الگوهای تعاملی مشارکت‌کنندگان حاصل شود. سپس کدگذاری اولیه انجام گرفت و واحدهای معنایی مرتبط با قومیت، جنسیت، تعلق و طرد استخراج شد. در ادامه، کدهای مشابه در قالب مقوله‌های مفهومی دسته‌بندی و مضامین اصلی شکل گرفتند. مقایسه مستمر میان تیپ‌های تحلیلی مختلف و تلفیق داده‌های مصاحبه‌ای، مشاهده‌ای و پرسشنامه‌ای، به افزایش اعتبار تحلیل و غنای تفسیر مردم‌نگارانه یافته‌ها کمک کرد.

یافته‌های پژوهش

۱. خانواده و بازآفرینی مرزهای قومی

روایت‌های مشارکت‌کنندگان نشان می‌دهد که خانواده نخستین میدان سازمان‌یابی معنا و شکل‌گیری مرزهای هویتی است؛ جایی که افراد، پیش از ورود به دانشگاه، با الگوهای اقتدار، نظم عاطفی و نشانه‌های قومیتی آشنا می‌شوند و از خلال همین مواجهه، خطوطی از «تفاوت» و «تعلق» را درونی می‌کنند. در تعاملات روزمره خانواده -از شیوه خطاب کردن تا نظارت بر بدن، از روایت پیشینه قومی تا توزیع نقش‌ها- نوعی نحوه «دیدن جهان» شکل می‌گیرد که بعدها در برخورد با فرهنگ دانشگاهی فعال می‌شود و به عنوان لنزی عمل می‌کند که فرد از خلال آن محیط جدید را درک و معنا می‌کند.

در خانواده‌های برخی مشارکت‌کنندگان، اقتدار پدران ساختار اصلی نظم خانوادگی را تشکیل می‌دهد. برای نمونه ملیکا،

دختر ۲۵ سالهٔ عرب، این نظم را چنین بازتاب می‌دهد: «وقتی حدود ۹ یا ۱۰ سالم بود، سر حجاب خیلی حساس شدن. می‌گفتن دختر باید حد و مرزش معلوم باشه». در چنین فضاهایی، بدن دخترانه نه یک امر طبیعی، بلکه یک میدان اخلاقی-اجتماعی است که هویت از خلال کنترل و مراقبت آن تثبیت می‌شود. تجربهٔ این نوع نظارت، بعدها در دانشگاه به شکل حساسیت نسبت به نگاه دیگران و تلاش برای رعایت مرزهای رفتاری بازتولید می‌شود.

در مقابل، در برخی خانواده‌ها از منظر مشارکت‌کنندگان قومیت به‌عنوان زبان اصلی روایت‌سازی از گذشته و اکنون عمل می‌کند. سارا، ۲۰ ساله و عرب‌تبار، می‌گوید: «از وقتی یادم می‌اد، پدر و مادرم همیشه می‌گفتن ما عربیم و باید به ریشه‌مون افتخار کنیم». این تأکیدهای مکرر نشان می‌دهد از منظر مشارکت‌کنندگان قومیت صرفاً یک ویژگی فردی نیست، بلکه از خلال گفتار خانوادگی به یک «افق تعلق» تبدیل می‌شود. چنین افقی، هنگام ورود به محیط متکثر دانشگاهی، در قالب حساسیت نسبت به طرد یا نیاز به دفاع از هویت قومی فعال می‌شود.

در روایت سیروان، دانشجوی ۲۳ ساله گرد، هویت قومی با بار اخلاقی و آیینی همراه است: «توی خونهٔ ما همیشه تأکید می‌شه که باید سنت‌هامون رو نگه داریم. بابام می‌گه آدم اگه رسم و ریشه‌ش رو ول کنه، انگار خودش رو ول کرده». این نوع بیان، از قومیت نه به‌عنوان نشانهٔ تمایز، بلکه به‌مثابه یک «هنجار وجودی» یاد می‌کند که ترک آن به‌منزلهٔ ازدست‌دادن خویشتن تلقی می‌شود. چنین برداشت‌هایی، در دانشگاه به شکل تلاش برای حفظ برخی نشانه‌ها یا مقاومت در برابر هم‌رنگی با جمع بروز می‌یابد.

برخی مشارکت‌کنندگان لر نیز از نظم خانوادگی مبتنی بر سنت‌هایشان سخن می‌گویند. مهدی، ۲۴ ساله، بیان می‌کند: «توی خانوادهٔ ما احترام و حرف‌شنوی از پدر خیلی مهمه... تصمیم آخر رو باید اون بگیره». چنین تجربه‌هایی نشان می‌دهد که سلسله‌مراتب خانوادگی درونی می‌شود و در محیط‌های جدید مانند دانشگاه، بر نحوهٔ ادراک افراد از قدرت، مناسبات و فاصلهٔ اجتماعی اثر می‌گذارد. برای این گروه، مواجهه با سبک‌های ارتباطی افقی‌تر دانشگاه می‌تواند هم احساس آزادی ایجاد کند و هم نوعی سردرگمی نقش.

در نقطهٔ مقابل، در میان مشارکت‌کنندگان خانواده‌هایی نیز وجود دارند که عاملیت فرد را برجسته می‌کنند. یاسمن، دانشجوی تهرانی، می‌گوید: «خودم برای درس و تفریح برنامه می‌ریزم و کسی دخالت نمی‌کنه». این الگو، نظم خانوادگی را از کنش کنترل‌گرانه به سپردن اختیار و تصمیم‌سازی منتقل می‌کند و نشان می‌دهد که تجربهٔ هویت، حتی پیش از دانشگاه، از دل تفاوت در سبک تربیتی خانواده شکل می‌گیرد. چنین تجربه‌ای در دانشگاه با اعتمادبه‌نفس بیشتر در تعاملات و سهولت ایجاد پیوندهای اجتماعی همراه می‌شود.

در مجموع، داده‌ها نشان می‌دهد که خانواده برای مشارکت‌کنندگان نه یک واحد ثابت، بلکه مجموعه‌ای از رابطه‌ها، روایت‌ها و هنجارهاست که فرد را پیشاپیش در میدان قومیت، جنسیت و قدرت جای می‌دهد. این «جای‌گیری اولیه» تنها یک پس‌زمینه نیست، بلکه عاملی فعال در شکل‌دهی تجربهٔ دانشگاه است: دانشجویانی که در خانواده با نظم سخت‌گیرانهٔ اجتماعی-جنسیتی مواجه بوده‌اند، در دانشگاه بیشتر از تجربهٔ فشار برای تطابق سخن می‌گویند؛ کسانی که قومیت در خانواده‌شان به‌عنوان هنجار مرکزی بازنمایی شده، ورود به دانشگاه را همراه با حساسیت‌های بیشتری نسبت به تمایز یا طرد زیسته‌اند؛ و آن‌هایی که در خانواده‌های بازتر و فردمحور رشد یافته‌اند، سهولت بیشتری در پیوند با گروه‌های جدید گزارش کرده‌اند. بدین ترتیب، خانواده همچون میدان اولیهٔ شکل‌گیری مرزهای هویتی، چارچوبی فراهم می‌کند که تجربهٔ تفاوت، احساس فشار یا توان‌سازی در دانشگاه در درون آن صورت‌بندی می‌شود.

جدول ۴: نمونه‌ای از کدگذاری مفهومی درباره‌ی مضمون اول؛ آموزه‌های خانواده

Table 4. An instance for the conceptual Coding related to the first theme: family teachings

نام مشارکت‌کننده	سن	جنسیت	قومیت	نقل قول	کد مفهومی
ملیکا	۲۵	زن	عرب	«وقتی حدود ۹ یا ۱۰ سالم بود، سر حجاب خیلی حساس شدن. می‌گفتن دختر باید حد و مرزش معلوم باشه.»	کنترل هنجاری بدن
سارا	۲۰	زن	عرب	«پدر و مادرم همیشه می‌گفتن ما عربیم و باید به ریشه‌مون افتخار کنیم.»	بازتولید هویت قومی
یاسمن	۲۱	زن	تهرانی	«خودم برای درس و تفریحم برنامه می‌ریزم و کسی دخالت نمی‌کنه.»	عاملیت فردی
مهدی	۲۴	مرد	لُر	«تو خانواده ما احترام و حرف شنوی از پدر خیلی مهمه... تصمیم آخر رو باید اون بگیره.»	سلسله‌مراتب خانوادگی
سیروان	۲۳	مرد	کُرد	«همیشه می‌گن باید سنت‌هامون رو نگه داریم... اگه رسم و ریشه‌ت رو ول کنی انگار خودت رو ول کردی.»	انتقال ارزش قومی

۲. فاصله با «دانشجوی ایده‌آل»، پنهان‌سازی نشانه‌های قومی و بازتعریف موقعیتی هویت

تحلیل روایت‌های مشارکت‌کنندگان نشان می‌دهد که «خودپنداره قومی» در تجربه دانشجویان غیربومی نه یک ویژگی ثابت، بلکه امری موقعیتی و وابسته به زمینه تعامل است. در این داده‌ها، آنچه برجسته می‌شود، فاصله‌ای است که برخی دانشجویان میان «خود» و تصویری که از «دانشجوی مطلوب دانشگاه» شکل گرفته، ادراک می‌کنند. این تصویر در روایت‌ها با مجموعه‌ای از ویژگی‌ها تعریف می‌شود که به‌طور ضمنی به سبک زیست شهری و سرمایه‌های فرهنگی خاص نسبت داده می‌شود.

ابوالفضل، ۲۲ ساله و عرب، این تصویر را چنین صورت‌بندی می‌کند:

«تهرانی‌ها خوش‌تیپ‌ترین، بهتر حرف می‌زنن، اطلاعات عمومی و زبان انگلیسی دارن، راحت‌تر با انجمن‌ها ارتباط می‌گیرن؛ از ما جلوترن».

در این روایت، «جلوتر بودن» نه به معنای توانایی ذاتی، بلکه به‌عنوان برتری در مجموعه‌ای از شاخص‌های اجتماعی و فرهنگی تعریف می‌شود. مضمون فاصله با الگوی مسلط دقیقاً از همین مقایسه استخراج می‌شود؛ مقایسه‌ای که در آن قومیت با دسترسی نابرابر به منابع و نمادهای منزلتی پیوند می‌خورد و مرزی نمادین میان «ما» و «آنها» شکل می‌دهد. نتایج مقیاس خودپنداره نیز این الگو را تأیید می‌کند؛ به‌گونه‌ای که دانشجویانی که در مؤلفه‌های مربوط به ارزیابی اجتماعی و ادراک کفایت فردی نمرات پایین‌تری کسب کرده‌اند، در روایت‌های مصاحبه‌ای نیز بیشتر به تجربه فاصله با الگوی مسلط اشاره داشته‌اند. بدین ترتیب، تحلیل این بخش نه‌تنها بر داده‌های روایی، بلکه بر هم‌سنجی آن با یافته‌های پرسشنامه خودپنداره استوار است.

در روایت متین، ۲۰ ساله و کرد، این فاصله به سطح بازتعریف هویت فردی کشیده می‌شود. او می‌گوید:

«وقتی وارد تهران شدم، انگار زندگی قبلیم تموم شد... الان بعضی از بچه‌های کرد بهم می‌گن "خودفروخته"، چون دنبال هویت قومی نیستم».

در اینجا، داده نشان می‌دهد که مواجهه با محیط جدید تنها به احساس تفاوت محدود نمی‌شود، بلکه به بازآرایی اولویت‌های هویتی منجر می‌شود. مضمون «همسان‌سازی هویتی» مستقیماً از همین گزاره برمی‌آید؛ جایی که فاصله‌گیری از هویت قومی، واکنشی به زمینه تعاملی جدید است. هم‌زمان، واکنش هم‌قوم‌ها («خودفروخته») نشان می‌دهد که مرزهای

تعلق همچنان فعال‌اند و بازتعریف هویت، بدون هزینه اجتماعی نیست. در تحلیل پاسخ‌های مقیاس خودپنداره یا اعتماد به نفس نیز مشاهده شد افرادی که در سنجۀ «خوینداره» نمره پایین‌تر و اعتماد به نفس ضعیف‌تری داشتند، بیشتر تجربه تعارض میان هویت پیشین و الزامات محیط جدید را در روایت‌های خود بیان کرده‌اند.

در سطحی متفاوت، روایت مبینا، ۲۰ ساله و لر، نشان می‌دهد که این فاصله همیشه به تغییر کلی هویت نمی‌انجامد، بلکه گاه به مدیریت نشانه‌های هویتی محدود می‌شود:

«لر بودنم رو معمولاً اول نمی‌گم، بیشتر می‌گم همدانی‌ام... خیلی روش کار کردم که لهجم معلوم نشه».

در این داده، مضمون «پنهان‌سازی گزینشی نشانه‌های قومی» به روشنی قابل مشاهده است. او هویت قومی خود را انکار نمی‌کند، اما در موقعیت دانشگاهی، نحوه معرفی و بیان آن را تنظیم می‌کند. بنابراین تحلیل دقیقاً بر همان کنش بیان‌شده در نقل قول استوار است: کنترل نحوه بازنمایی هویت برای کاهش برجستگی تفاوت.

روایت زهرا، ۲۵ ساله و لر، لایه پیچیده‌تری از این فرآیند را نشان می‌دهد:

«خیلی چیزها تغییر کرده؛ لباس پوشیدنم، مدل به خود رسیدنم... فکر می‌کنم تغییر کردم، ولی بعضی روزها وقتی می‌خوام حرف جدی بزنم، خودبه‌خود می‌ره کانال لری».

در اینجا، مضمون «وضعیت بینابینی هویتی» از منظر مشارکت کنندگان مستقیماً از داده استخراج می‌شود. تغییر در پوشش و شیوه ارائه خود نشان‌دهنده تلاش برای هم‌خوانی با هنجارهای محیطی است؛ در حالی که بازگشت ناخواسته به «کانال لری» بیانگر تداوم لایه‌های پیشین هویت است. بنابراین، تجربه او نه حذف هویت قومی، بلکه زیست هم‌زمان دو نظام معنایی است.

در مجموع، داده‌ها نشان می‌دهد که خودپنداره قومی در این نمونه، در بستر مقایسه اجتماعی و تعاملات روزمره شکل می‌گیرد. برخی دانشجویان، مانند ابوالفضل، فاصله با الگوی مسلط را برجسته می‌کنند؛ برخی، مانند متین، به بازتعریف اولویت‌های هویتی روی می‌آورند؛ و برخی دیگر، مانند مبینا و زهرا، نشانه‌های هویتی خود را به صورت موقعیتی مدیریت می‌کنند. در همه این موارد، آنچه مشترک است، فعال بودن مرزهای اجتماعی در فضای دانشگاهی و تلاش برای تنظیم جایگاه خویش در نسبت با این مرزهاست.

یافته‌های این بخش با نتایج پژوهش‌هایی که تجربه تبعیض و نابرابری قومی در دانشگاه‌های ایران را بررسی کرده‌اند همسو است؛ آن مطالعات نیز نشان می‌دهند که دانشجویان غیربومی فاصله‌ای میان «خود» و «دانشجوی ایده‌آل» ادراک می‌کنند و در مواجهه با هنجارهای دانشگاهی، تفاوت‌های قومی خود را در نسبت با الگوی مسلط بازتعریف می‌نمایند. همچنین الگوی پنهان‌سازی یا تعدیل نشانه‌های قومی -از جمله مدیریت لهجه- در پژوهش‌های مربوط به احساس تعلق در میان گروه‌های اقلیت گزارش شده است. افزون بر این، تجربه زیست میان‌بودگی یا حرکت میان دو سبک هویتی، که در روایت برخی مشارکت‌کنندگان مشاهده شد، در مطالعات مرتبط با گذار میان دو فرهنگ نیز تأیید شده است.

بدین ترتیب، تحلیل این بخش بر تلفیق داده‌های کیفی مصاحبه‌ها با یافته‌های مقیاس خودپنداره استوار است و نشان می‌دهد خودپنداره قومی دانشجویان غیربومی مورد مطالعه، ساختاری متغیر و موقعیتی دارد و در بستر تعاملات دانشگاهی و مقایسه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد.

جدول ۵: نمونه‌ای از کدگذاری مفهومی درباره مضمون دوم؛ دانشجوی ایده‌آل

Table 5. An instance for Conceptual coding related to second theme: Ideal student

نام مشارکت‌کننده	سن	جنسیت	قومیت	نقل قول	کد مفهومی
ابوالفضل	۲۲	مرد	عرب	«تهرانی‌ها خوش‌تیپ‌ترین، بهتر حرف می‌زنن، اطلاعات عمومی و زبان انگلیسی دارن، راحت‌تر با انجمن‌ها ارتباط می‌گیرن؛ از	ادراک فاصله با الگوی مسلط / مقایسه نمادین

	ما جلوترن».				
بازتعریف هویت در مواجهه با محیط جدید/ گسست هویتی/ فشار همسان‌سازی/ برچسب‌زنی درون‌گروهی	«وقتی وارد تهران شدم، انگار زندگی قبلیم تموم شد... الان بعضی از بچه‌های کرد بهم می‌گن "خودفروخته"».	کرد	مرد	۲۰	متین
پنهان‌سازی نشانه‌های هویتی / مدیریت مرز قومی / کنترل ارائه خود	«لر بودنم رو معمولاً اول نمی‌گم... خیلی روش کار کردم که لهجم معلوم نشه».	لر	زن	۲۰	میینا
وضعیت بینابینی هویتی / بازگشت نشانه‌های فرهنگی / نوسان میان همسان‌سازی و تمایز	«خیلی چیزا تغییر کرده؛ لباس پوشیدنم... ولی بعضی وقتا خودبه‌خود می‌ره کانال لری».	لر	زن	۲۵	زهرا

۳. تهرانی بودن به‌عنوان نمادی منزلتی: بازتولید نظم مرکز- حاشیه در تعاملات دانشگاهی

روایت‌های دانشجویان غیربومی نشان می‌دهد که دانشگاه تنها یک محیط آموزشی نیست، بلکه میدانی اجتماعی است که در آن سلسله‌مراتب نمادینی میان «مرکز» و «حاشیه» به‌واسطه رفتارها، زبان، شبکه‌های دوستی و سبک تعامل روزمره بازتولید می‌شود. در این میدان، «تهرانی بودن» همچون نمادی منزلتی عمل می‌کند که مشروعیت، دسترسی و اعتمادبه‌نفس را در تعاملات دانشگاهی افزایش می‌دهد. در مقابل، «غیربومی بودن» اغلب با تجربه فاصله‌گذاری، احتیاط و تلاش برای کسب جایگاه اجتماعی همراه است.

در روایت بسیاری از دانشجویان مورد مطالعه، تفاوت نخستین نه در «لهجه» یا «ظاهر»، بلکه در احساس ورود به فضایی با قواعد زبانی و فرهنگی از پیش تعریف‌شده نمود می‌یابد. فاطمه‌زهرا (۲۲ ساله، عرب) این تفاوت را چنین توصیف می‌کند:

«بچه‌های تهرانی یه جورایی بلد بودن خودشونو ابراز کنن؛ جمله‌بندی‌شون قوی بود و راحت از حال و احساس‌شون حرف می‌زدن. من لهجه غلیظی نداشتم، ولی اون خودآگاهی که اونا داشتن، من نداشتم».

این روایت آشکار می‌کند که «سرمایه نمادین تهرانی بودن» به‌مثابه نوعی خودآگاهی فرهنگی عمل می‌کند؛ مهارتی که به فرد امکان می‌دهد در تعاملات کلاسی، انجمن‌ها و فضای عمومی دانشگاه با اعتمادبه‌نفس ظاهر شود. تمایزی که در نگاه اول جزئی به‌نظر می‌رسد، در واقع نشانه‌ای از نابرابری در دسترسی به منابع فرهنگی است؛ نابرابری‌ای که ریشه در تجربه زیست شهری و قرارگیری در مرکز سیاسی-فرهنگی کشور دارد.

برای برخی مشارکت‌کنندگان، این تفاوت به‌حدی محسوس بود که گویی با جهانی متفاوت مواجه شده‌اند؛ جهانی با منطق و «زبان» خاص خود. امیررضا (۲۲ ساله، کرد) در این باره می‌گوید:

«حس می‌کردم آدم‌ها یه جور دیگه‌ان؛ انگار با یه زبان دیگه حرف می‌زنن. نه فقط زبون گفتاری، بلکه زبون فکری».

این جمله دریچه‌ای مهم برای فهم تجربه غیربومی بودن باز می‌کند:

فرد صرفاً زبان گفتاری متفاوتی را تجربه نمی‌کند، بلکه با «نظام معنایی» تازه‌ای روبه‌رو می‌شود؛ نظامی که در آن شیوه استدلال، نوع شوخی‌ها، کیفیت بحث‌های کلاسی و حتی نحوه حضور در جمع، قواعدی ضمنی دارد و فرد باید آنها را یاد بگیرد تا به رسمیت شناخته شود. این همان مرحله‌ای است که «نظم نمادین مرکز» خود را تحمیل می‌کند.

در برخی روایت‌ها، ادراک طرد اجتماعی نه به صورت آشکار، بلکه از طریق بسته بودن شبکه‌های دوستی شکل می‌گیرد. ملیکا (۲۵ ساله، عرب) این تجربه را چنین شرح می‌دهد:

«می‌خواستم با تهرانی‌ها هم ارتباط بگیرم، اما هیچ‌وقت این فرصت رو ندادن. انگار دایرهٔ خودشونو دارن و منم آخرش بی‌خیال شدم».

افرادی که از پیش به شبکه‌های پایتخت‌محور متصل‌اند (مدارس مشابه، منطقهٔ سکونت مشابه، فرهنگ مشترک)، شبکه‌های دوستی را بازتولید می‌کنند و این فضا برای ورود افراد غیربومی کمتر «قابل نفوذ» است. این طرد نرم، به‌مرور نوعی «مرز اجتماعی» تولید می‌کند؛ مرزی که نادیدنی است اما پیامدهای واقعی دارد.

جالب آن است که حتی برخی دانشجویان تهرانی مورد مطالعه نیز به وجود این فاصله اذعان دارند. محمدمامین (۲۱ ساله، تهرانی) می‌گوید:

«مستقیم مسخره نمی‌شد، ولی همون حس فاصله باعث می‌شد نتونه ارتباط بگیره و کم‌کم از جمع کنار گذاشته می‌شد».

این شاهد بیرونی تأیید می‌کند که تجربهٔ طرد اجتماعی صرفاً ادراک ذهنی غیربومی‌ها نیست، بلکه بخشی از ساختار اجتماعی تعاملات دانشجویی است؛ ساختاری که لزوماً از قصد فردی ناشی نمی‌شود، بلکه از تقارن فرهنگی و شبکه‌ای میان افراد تهرانی سرچشمه می‌گیرد.

در کنار این طرد شبکه‌ای، روایت‌ها نشان می‌دهند که دیگری‌سازی زبانی یکی از مهم‌ترین تجربه‌های دانشجویان غیربومی است. کارو (۲۰ ساله، کرد) می‌گوید:

«خیلی از واژه‌های زبان ما معادل دقیقی در فارسی ندارن. این تفاوت بخشی از هویت ماست، ولی بعضی‌ها به جای درک، تمسخر می‌کنن».

زبان، همچون یک نشانگر فرهنگی، بلافاصله دانشجوی غیربومی را در موقعیتی حاشیه‌ای قرار می‌دهد. تمسخر یا واکنش‌های کلیشه‌ای، حتی اگر خفیف باشند، پیام روشنی دارند:

«زبان تو متعلق به این مرکز نیست».

به این ترتیب زبان به ابزاری برای مرزبندی نمادین تبدیل می‌شود.

بعد جنسیتی این تجربه نیز در روایت‌ها برجسته است. دختران مورد مطالعه بیشتر دربارهٔ قضاوت‌های ظاهری و بازنمایی‌های فرهنگی سخن گفته‌اند. معصومه (۲۳ ساله، لر) به این موضوع اشاره می‌کند:

«یه بار یکی از بچه‌های تهرانی ازم پرسید لری؟ گفتم آره. گفت از لباس پوشیدنت معلومه؛ خیلی "خز" و قدیمیه». ظاهر به‌عنوان نشانه‌ای فرهنگی، به‌سادگی تبدیل به ابزاری برای دسته‌بندی و قضاوت می‌شود. این قضاوت‌ها اگرچه شوخی‌آمیز بیان می‌شوند، اما عملاً نوعی نظم نمادین را بازنمایی می‌کنند که در آن سبک پوشش شهری-تهرانی به‌عنوان معیار «مقبولیت فرهنگی» در نظر گرفته می‌شود.

در مقابل، روایت‌های پسران مشارکت‌کننده، بیشتر حاوی تجربهٔ دیگری‌سازی قومی و برچسب‌های تحقیرآمیز است. یوسف (۲۱ ساله، عرب) می‌گوید:

«بارها شنیدم می‌گن عرب‌های "ملخ‌خور". انگار هیچ جایی برای ما وجود نداره».

این تجربه‌ها نشان می‌دهند که بازنمایی فرهنگی گروه‌های قومی در ذهن بخشی از دانشجویان مرکز، هنوز آغشته به کلیشه است.

در مجموع، روایت‌های مشارکت‌کنندگان آشکار می‌کنند که:

- ✓ تهرانی بودن به‌عنوان نمادی برای برتری و منزلت بیشتر عمل می‌کند؛
- ✓ شبکه‌های دوستی پایتخت‌محور، مرزهای اجتماعی را بازتولید می‌کنند؛

- ✓ زبان و سبک بیان، ابزار دیگری‌سازی نمادین هستند؛
- ✓ ظاهر و سبک پوشش به نشانه‌ای برای دسته‌بندی فرهنگی تبدیل می‌شود؛
- ✓ طرد اجتماعی اغلب در قالب‌های نرم، غیرآشکار و شبکه‌ای رخ می‌دهد.

به این ترتیب «زیستن در سایهٔ مرکزیت» تجربه‌ای است چندوجهی: دانشجوی غیربومی مورد مطالعه برای حضور مؤثر در میدان دانشگاه، نه فقط باید دانش آکادمیک کسب کند، بلکه باید قواعد نانوشتهٔ مرکز را نیز بیاموزد.

جدول ۶: نمونه‌ای از کدگذاری مفهومی دربارهٔ مضمون سوم؛ منزلت تهرانی

Table 6. An Instance for conceptual coding related to the Third Theme: Tehranian's Dignity

نام مشارکت‌کننده	جنسیت	سن	قومیت	نقل قول	کد مفهومی
فاطمه‌زهرا	زن	۲۲	عرب	بلد بودن خودشونو ابراز کنن... خودآگاهی اون‌ها رو نداشتم	سرمایهٔ ارتباطی مرکز
امیررضا	مرد	۲۲	کرد	انگار با یه زبان دیگه حرف می‌زنن... زبان فکری	فاصلهٔ فرهنگی
ملیکا	زن	۲۵	عرب	دایرهٔ خودشونو دارن... بی‌خیال شدم	مرزبندی شبکه‌ای
محمدامین	مرد	۲۱	تهرانی	همون حس فاصله باعث کنار گذاشته شدن می‌شد	طرد نرم
کارو	مرد	۲۰	کرد	تفاوت زبانی ما رو تمسخر می‌کنن	دیگری‌سازی زبانی
معصومه	زن	۲۳	لر	لباس پوشیدنن "خز" و قدیمیه	کلیشهٔ فرهنگی
یوسف	مرد	۲۱	عرب	می‌گن عرب‌های "ملخ‌خور"	برچسب‌زنی قومی

۴. راهبردهای هویتی دانشجویان غیربومی در مواجهه با مرزبندی‌های اجتماعی دانشگاه

روایت‌های دانشجویان غیربومی نشان می‌دهد ورود به دانشگاه، تنها جابه‌جایی جغرافیایی نیست؛ بلکه تجربهٔ ورود به فضایی از روابط قدرت نمادین است که در آن سبک‌های رفتاری، زبانی و ظاهری خاص، حکم هنجارهای «مسلط» را پیدا می‌کنند. از منظر مشارکت‌کنندگان، این میدان اجتماعی برای دانشجویانی که با نشانه‌های فرهنگی متفاوت وارد می‌شوند، نوعی مرزبندی اولیه ایجاد می‌کند؛ مرزبندی‌ای که نه آشکار، بلکه اغلب در قالب نگاه‌ها، تعاملات اولیه، و قضاوت‌های ظریف دربارهٔ «لهجه»، «پوشش» یا «رفتار» ظاهر می‌شود.

در چنین بستری، دانشجو برای تثبیت جایگاه خود ناگزیر است راه‌هایی برای عبور از این مرزبندی‌ها، تعدیل فشارها، یا حتی مقاومت در برابر آن‌ها بیابد. بررسی دقیق روایت‌های مشارکت‌کنندگان چهار راهبرد اصلی را نشان می‌دهد: شبکه‌سازی قومی، مدیریت نشانه‌های هویتی، بازتعریف هویت و مقاومت نمادین. هر راهبرد پاسخی است به تجربهٔ خاصی از نظم نمادین دانشگاه و هر کدام نشان می‌دهد دانشجوی غیربومی تنها «تحت تأثیر» نیست، بلکه به‌طور فعال وضعیت را شکل می‌دهد.

۱) شبکه‌سازی قومی: ساختن پناهگاه اجتماعی در برابر بی‌جایی اولیه

در نخستین مرحلهٔ ورود به دانشگاه، بسیاری از دانشجویان به‌دنبال یافتن کسانی هستند که نشانه‌های فرهنگی مشابهی با آنان دارند. این تلاش، برخلاف ظاهر ساده‌اش، نوعی اقدام برای ایجاد یک فضای آشنا برای بازسازی حس جای‌مندی است؛ بازسازی فضایی کوچک که بتوان در آن از قضاوت‌های ناآشنا در امان بود.

نوید، دانشجوی کرد، این حس را چنین توصیف می‌کند:
 «وقتی به کسی می‌رسی که هم‌قومته، یه دفعه احساس می‌کنی انگار از غریبی در اومدی... یه تکه از خونهت پیدا می‌شه و همین اعتماد میاره».
 در این روایت، «خونه» استعاره‌ای از امنیت فرهنگی است؛ امنیتی که در میدان جدید به سادگی به دست نمی‌آید. شبکه‌سازی قومی نوعی سپر نمادین است؛ یک حلقه محافظ که فرد را از تنش‌های ناشی از تفاوت‌های آشکار حفظ می‌کند و به او اجازه می‌دهد با فاصله‌ای امن وارد فضاهای متفاوت شود.

۲) مدیریت نشانه‌های هویتی: سازگاری تاکتیکی برای عبور از هنجارهای مسلط

بخشی از دانشجویان با مشاهده حساسیت محیط نسبت به برخی نشانه‌ها، به شکل آگاهانه یا ناخودآگاه آنها را تعدیل می‌کنند. این فرایند نوعی «بدن‌مندی اجتماعی» است؛ یعنی فرد یاد می‌گیرد بدن، پوشش و حتی صدا را مطابق نظم نمادین تنظیم کند.

یلدا، دانشجوی عرب، تجربه خود را این‌گونه روایت می‌کند:
 «کم‌کم سبک پوشش و رسیدگی به ظاهرم تغییر کرد. حس می‌کردم باید یه جورایی با فضای دانشگاه هماهنگ‌تر بشم».

در ظاهر، این یک تغییر استایل ساده است؛ اما در عمق، نوعی واکنش به مرزبندی نمادین است. فرد برای جلوگیری از قضاوت‌های ناگفته، نشانه‌هایی را که ممکن است «غریبه» تلقی شوند تعدیل می‌کند. این راهبرد نه انکار هویت، بلکه استفاده ابزاری از نشانه‌ها برای کم کردن تنش حضور است.

۳) بازتعریف هویت: ترکیب تعلق بومی با مهارت‌های اجتماعی نو

برخلاف تصور کلی، همه دانشجویان در مسیر سازگاری، هویت قومی را کم‌رنگ نمی‌کنند. بخشی از آنان وارد فرایندی می‌شوند که می‌توان آن را «بازتعریف هویت» نامید؛ جایی که هویت قومی نه حذف می‌شود و نه دست‌نخورده باقی می‌ماند، بلکه در تعامل با محیط جدید معنایی متفاوت پیدا می‌کند.

ارشیا، دانشجوی عرب، نمونه روشن این وضعیت است:
 «من لهجه‌ام رو همیشه دوست داشتم و هیچ‌وقت سعی نکردم عوض کنم، ولی زندگی دانشجویی باعث شد مستقل‌تر بشم و ارتباط گرفتن برام شکل تازه‌ای پیدا کنه».

در اینجا فرد نه تسلیم هنجارهای مسلط می‌شود و نه با آنها قطع رابطه می‌کند؛ بلکه هویت قومی را همراه با مهارت‌های ارتباطی جدید حمل می‌کند. این بازتعریف، نشانه‌ای از عاملیت است: دانشجوی یاد می‌گیرد هم خود بماند و هم از تعاملات جدید سرمایه اجتماعی تازه‌ای بسازد.

۴) مقاومت نمادین: نمایش آگاهانه تعلق قومی در برابر فشار همسان‌سازی

برای برخی دانشجویان، واکنش اصلی نه سازگاری، بلکه اصرار بر حفظ و نمایش نشانه‌های هویتی است؛ کنشی که در مردم‌نگاری مقاومت نمادین خوانده می‌شود. این مقاومت همیشه پرخاشگرانه نیست؛ گاهی فقط انتخاب این است که «پنهان نکنم».

مرتضی، دانشجوی لر، به خوبی این تجربه را شرح می‌دهد:

«من از همون اول بیشتر دنبال هم‌زبان‌هام بودم. حس می‌کردم کنار اونا لازم نیست خودمو تغییر بدم».

این جمله ساده، حامل یک تامل عمیق است: دانشجوی به جای تغییر برای هماهنگ‌شدن با هنجارهای مسلط، فضایی کوچک اما اصیل برای خود می‌سازد؛ فضایی که در آن مقاومتش را با «طبیعی‌بودن» نشان می‌دهد. این راهبرد، هویت

قومی را از موقعیت «نقص» به موقعیت «غرور» تبدیل می‌کند و مرزبندی نمادین را مورد چالش قرار می‌دهد. در روایت‌های دانشجویان غیربومی، دانشگاه همچون میدان اجتماعی چندلایه‌ای ظاهر می‌شود که در آن نشانه‌ها و سبک‌های فرهنگی ارزش‌های نابرابر پیدا می‌کنند. دانشجو همان لحظه ورود، با مجموعه‌ای از مرزبندی‌های ناگفته روبه‌رو می‌شود؛ مرزبندی‌هایی که گاهی در لحن، گاهی در پرسش‌های ساده و گاهی در نگاه‌های پرسشگر حضور دارند. اما آنچه تحلیل مردم‌نگارانه را برجسته می‌کند، نه خود این مرزبندی‌ها، بلکه واکنش‌های دانشجویان به آن‌هاست. دانشجویان در این میدان نه منفعل‌اند و نه تسلیم؛ بلکه با هوشیاری فرهنگی و تجربه‌ی زیسته خود مجموعه‌ای از راهبردها را می‌سازند:

- با شبکه‌سازی قومی، قلمروهای کوچک امن می‌سازند؛
 - با مدیریت نشانه‌ها، تنش‌های اولیه را خنثی می‌کنند؛
 - با بازتعریف هویت، سبک‌های چندلایه‌تری از خود را شکل می‌دهند؛
 - و با مقاومت نمادین، مرزبندی‌های مسلط را به چالش می‌کشند.
- این راهبردها نشان می‌دهد دانشجو نه منفعل، بلکه سوژه‌ای فعال در فرآیند بازتولید و بازتعریف هویت است. دانشگاه برای او میدان چانه‌زنی است؛ جایی که هویت نه محو می‌شود و نه ثابت می‌ماند، بلکه در تعامل با قدرت، نگاه دیگران و انتخاب‌های روزمره، دوباره ساخته می‌شود. این پویایی دائمی، جوهره‌ی تجربه‌ی دانشجوی غیربومی در مواجهه با نظم نمادین دانشگاه است.

جدول ۷: نمونه‌ای از کدگذاری مفهومی درباره‌ی مضمون چهارم؛ استراتژی‌های مقابله و مقاومت

Table 7. An instance of conceptual coding related to the fourth theme: symbolic resistance

نام مشارکت‌کننده	جنسیت	سن	قومیت	نقل قول کلیدی	کد تحلیلی	پیوند مفهومی
نوید	مرد	۲۱	کرد	هم‌قوم بودن حس آشنایی می‌دهد... اعتماد میاره.	شبکه‌سازی قومی	سرمایه اجتماعی / مرزبندی اجتماعی
یلدا	زن	۲۵	عرب	برای هماهنگی با فضا، سبک پوششم تغییر کرد.	مدیریت نشانه‌های هویتی	نظم نمادین / بازنمایی هویت
ارشیا	مرد	۲۲	عرب	لهجه‌ام رو دوست داشتم... ارتباط گرفتن برام تغییر کرد.	بازتعریف هویت	عاملیت هویتی / بازتعریف نمادها
مرتضی	مرد	۲۹	لر	کنار هم‌زبان‌هام لازم نیست خودمو تغییر بدم.	مقاومت نمادین	مقاومت فرهنگی / مرزبندی نمادین

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تجربه‌ی زیسته دانشجویان غیربومی در محیط دانشکده (دانشگاه) را نمی‌توان به‌عنوان وضعیتی ایستا در نظر گرفت، بلکه این تجربه فرایندی پویا از «مذاکره برای تعلق» در بستر تعاملات روزمره است. در این فرایند، دانشجویان در مواجهه با هنجارها، انتظارات و روابط اجتماعی موجود در محیط دانشکده، به‌طور مداوم در حال بازتعریف موقعیت خود هستند. یکی از ابعاد مهم این تجربه در سطح تعاملات خرد شکل می‌گیرد؛ جایی که میدان دانشگاه با اتکا به مجموعه‌ای از کدهای فرهنگی مسلط، از جمله سبک گفتار، شیوه شوخی‌ها و نحوه ارائه خود، چارچوبی برای ارزیابی میزان «تناسب» افراد فراهم می‌کند. در چنین فضایی، نشانه‌های فرهنگی مرتبط با پیشینه‌های منطقه‌ای یا قومی دانشجویان غیربومی به‌سرعت توسط دیگران رمزگشایی شده و به‌طور ضمنی به معیاری برای تعیین فاصله یا نزدیکی

اجتماعی تبدیل می‌شود. از این منظر، نابرابری‌های فرهنگی نه الزاماً از طریق سیاست‌های رسمی یا ساختارهای آشکار، بلکه در لایه‌های پنهان تعاملات روزمره بازتولید می‌شوند. برخی پژوهش‌های پیشین نیز از جمله نواح و همکاران (۱۳۹۵) و استفانز و همکاران (Stetephens et al., 2012)، دربارهٔ تجربهٔ دانشجویان در محیط‌های چندفرهنگی، بر نقش هنجارهای نانوشتهٔ دانشگاهی در بازتولید نابرابری‌های فرهنگی تأکید کرده‌اند.

در کنار این فرایندها، شبکه‌های دوستی و روابط اجتماعی نیز نقش مهمی در شکل‌گیری تجربهٔ تعلق یا حاشیه‌نشینی ایفا می‌کنند. این شبکه‌ها اغلب به‌عنوان سازوکاری برای تثبیت یا بازتعریف مرزهای نمادین میان گروه‌های مختلف عمل می‌کنند. در این شرایط، طبق اظهارات مشارکت‌کنندگان ورود فردی با نمادهای متفاوت، موجب جریانی از تعاملات و واکنش‌ها می‌شود که چنانچه با پذیرش همراه نباشد، مرزبندی‌ها تقویت و امکان ادغام اجتماعی محدود می‌شود. این الگو با یافته‌های پژوهش‌هایی مانند زارعی و مرادی (۱۳۹۱) که نشان می‌دهند تمایزات میان‌گروهی در دانشگاه‌ها بیش از آن که رسمی باشند، از مسیر شبکه‌های غیررسمی بازتولید می‌شوند؛ همخوانی دارد. تجربهٔ زیستهٔ مشارکت‌کنندگان همچنین حاکی از آن بود که مرزبندی‌ها برحسب جنسیت صورت‌بندی متفاوتی می‌یابند، به‌گونه‌ای که برای دانشجویان دختر، بدن و شیوهٔ خودبیانگری در تعاملات اجتماعی اهمیت بیشتری می‌یابد، در حالی که برای دانشجویان پسر، بازنمایی‌های کلیشه‌ای مرتبط با پیشینهٔ قومی یا منطقه‌ای بیشتر در معرض ارزیابی قرار می‌گیرد.

با این حال، به نظر می‌رسد میدان دانشگاه صرفاً فضایی برای بازتولید محدودیت‌ها و مرزبندی‌های اجتماعی نیست، بلکه عرصه‌ای برای بروز عاملیت دانشجویان نیز محسوب می‌شود. بسیاری از دانشجویان غیربومی مورد مطالعه با بهره‌گیری از راهبردهایی همچون ایجاد شبکه‌های حمایتی، مدیریت یا بازتنظیم نشانه‌های هویتی و حتی بازتعریف فعال تفاوت‌های فرهنگی به‌عنوان نوعی «تمایز مثبت»، تلاش می‌کنند موقعیت خود را در این فضا بازآرایی کرده و ارتقا دهند. این نتایج با یافته‌های صمدیه و همکاران (۱۴۰۳) دربارهٔ بازسازی هویتی دانشجویان همسو است و نشان می‌دهد که تجربهٔ طرد همواره با امکان مقاومت و بازسازی همراه است.

در نتیجه، تجربهٔ تعلق یا بیگانگی در محیط دانشگاه را باید حاصل برهم‌کنش پیچیده میان ساختار و عاملیت دانست؛ یعنی از یک سو هنجارهای نانوشته و کدهای فرهنگی مسلط میدان دانشکده، و از سوی دیگر راهبردهای انطباقی و تفسیری دانشجویان. بنابراین، فهم این تجربه مستلزم عبور از برداشت‌های ساده‌انگارانه مبتنی بر دوگانگی «احساس طرد یا پذیرش» و حرکت به سوی درکی فرایندی از چگونگی شکل‌گیری و بازسازی مداوم مرزهای اجتماعی در تعاملات روزمرهٔ دانشگاهی است.

عدم تعارض منافع

این مقاله برگرفته از پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد مرضیه گردانی نویسندهٔ اول در رشتهٔ انسان‌شناسی با عنوان «نقش قومیت (کرد، لر و عرب) در پدیدهٔ طرد و یا پذیرش دانشجویان غیربومی در میان دانشجویان تهرانی؛ مطالعه‌ای در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران» با راهنمایی دکتر مریم رفعت‌جاه، نویسندهٔ دوم (نویسندهٔ مسئول) است.

منابع

- باقری، فاطمه؛ و صادقی، کامران (۱۳۹۳). تحلیل تجربیات زیستهٔ دانشجویان غیرتهرانی در دانشگاه‌های بزرگ. *فصلنامهٔ مردم‌شناسی*، ۲۷(۲)، ۶۰-۷۵.
- حجازی، الهه؛ امین‌یزدی، سیدامیر؛ کارشکی، حسین؛ صمدیه، هادی (۱۴۰۳). ساخت و اعتباریابی مقیاس احساس تعلق دانشجویان به دانشگاه. *فصلنامهٔ اندازه‌گیری تربیتی*، ۱۵(۵۵)، ۳۸-۷۱.

- حرمتی‌زاد، بهرام (۱۳۹۴). سازگاری فرهنگی دانشجویان کرد و ترک با فرهنگ عمومی دانشگاه تهران. *فصلنامه علوم/اجتماعی*، ۳۰(۱)، ۷۷-۹۲.
- زارعی، علی؛ و مرادی، ناصر (۱۳۹۱). نقش قومیت در شکل‌گیری بحران‌های هویتی در میان دانشجویان. *مطالعات هویت*، ۱۴(۲)، ۵۳-۶۷.
- سلیمی، حسین (۱۳۹۸). تأثیر زبان و لهجه بر پذیرش اجتماعی دانشجویان غیرتهرانی. *فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی*، ۱۸(۲)، ۵۶-۷۰.
- قنبرزاده، مریم (۱۳۸۵). تأثیر طرد اجتماعی بر سلامت روان و عملکرد تحصیلی دانشجویان غیربومی. *فصلنامه روان‌شناسی دانشگاهی*، ۱۴(۳)، ۱۱۲-۱۲۸.
- قنبری برزیان، علی؛ ظهیری‌نیا، مصطفی (۱۴۰۲). هویت قومی در جامعه ایرانی: همگرایی یا واگرایی (مرور نظام‌مند مطالعات کمی از ۱۳۸۰ تا ۱۴۰۱). *فصلنامه مسائل اجتماعی ایران*، ۱۴(۲)، ۲۲۷-۲۵۲.
- نواح، عبدالرضا؛ نبوی، سیدعبدالحسین؛ حیدری، خیری (۱۳۹۵). قومیت و احساس طرد اجتماعی، مخاطرات اجتماعی پیش رو (مورد مطالعه: قوم عرب، شهرستان اهواز). *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۱۷(۴)، ۷۴-۱۰۴.
- نیک‌پور، رضا؛ رضایی، فاطمه (۱۴۰۰). تحلیل نقش قومیت در شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی در دانشگاه‌های ایران. *مطالعات جامعه‌شناسی*، ۲۲(۱)، ۲۵-۴۰.
- هاشمی، سید ضیا؛ شریفی، سارا (۱۳۹۵). فهم تجربه زیسته دانشجویان غیرمذهبی از طرد و پذیرش (مورد مطالعه: دانشجویان کارشناسی ارشد رشته‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های تهران و علامه طباطبایی). *بررسی مسائل اجتماعی ایران*، ۱۷(۱)، ۱۵۵-۱۷۸.

References

- Akbarpouran, M. (2024). Cultural adaptation and social integration of international students. *Global Education Studies*, 45(2), pp. 189–203.
- Bagheri, F., & Sadeghi, K. (2014). An analysis of the lived experiences of non-Tehrani students in major universities. *Quarterly Journal of Anthropology*, 27(2), pp. 60–75.
- Barth, F. (Ed.). (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (pp. 9–38). Waveland Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method* (pp. 2–10). University of California Press.
- Chen, X., & Wang, Y. (2016). Ethnicity and identity crisis among Asian students. *Asian Studies Journal*, 30(2), pp. 145–161.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures* (pp. 3–30). Basic Books.
- Geertz, C. (2023). *The interpretation of cultures* (M. Solasi, Trans.). Sales. (Original work published 1973)
- Ghanbari Barzian, A., & Zahirinejad, M. (2023). Ethnic identity in Iranian society: Convergence or divergence? A systematic review of quantitative studies from 2001 to 2022. *Quarterly Journal of Social Problems of Iran*, 14(2), pp. 227–252.
- Ghanbarzadeh, M. (2006). The impact of social exclusion on the mental health and academic performance of non-native students. *Journal of University Psychology*, 14(3), pp. 112–128.

- Hormatizad, B. (2015). Cultural adaptation of Kurdish and Turkish students to the general culture of the University of Tehran. *Quarterly Journal of Social Sciences*, 30(1), pp. 77–92.
- Hashemi, S. Z., & Sharifi, S. (2016). Understanding the lived experience of non-religious students of exclusion and acceptance: A case study of master's students in social sciences at the University of Tehran and Allameh Tabataba'i University. *Journal of Social Problems of Iran*, 7(1), pp. 155–178.
- Hejazi, E., Amin Yazdi, S. A., Kareshki, H., & Samadieh, H. (2024). Development and validation of the scale of students' sense of belonging to the university. *Educational Measurement Quarterly*, 15(55), pp. 38–71.
- Janke, S., Messerer, L. A. S., Merkle, B., & Rudert, S. C. (2023). Why do minority students feel they do not fit in? Migration background and parental education differentially predict social ostracism and belongingness. *Group Processes & Intergroup Relations*, 27(2), pp. 278–299.
- Kim, J., & Lee, H. (2019). Language and cultural barriers in social acceptance of international students in South Korea. *Asian Education Review*, 22(4), pp. 155–169.
- Martinez, P., & Gonzalez, F. (2018). Lived experiences of migrant students in Spanish universities. *Journal of Anthropology and Education*, 19(3), pp. 201–215.
- Murray, D. (2023). Cultural transition and identity tension in non-local university students: A qualitative synthesis. *International Review of Education*, 69(1), pp. 55–79.
- Navah, A., Nabavi, S. A., & Heidari, K. (2016). Ethnicity and the feeling of social exclusion: Emerging social risks: A case study of the Arab ethnic group in Ahvaz County. *Iranian Journal of Sociology*, 17(4), pp. 74–104.
- Nikpour, R., & Rezaei, F. (2021). An analysis of the role of ethnicity in the formation of social groups in Iranian universities. *Sociological Studies*, 22(1), pp. 25–40.
- Rudert, S. C., Janke, S., & Greifeneder, R. (2021). Stress causes depression: Longitudinal associations between rejection and depression over a three-year period. *Journal of Emotional Disorders Reports*, 4, 100118.
- Salimi, H. (2019). The effect of language and accent on the social acceptance of non-Tehrani students. *Journal of Cultural Research*, 18(2), pp. 56–70.
- Schachner, M. K., Schwarzenhal, M., Van de Vijver, F. J., & Noack, P. (2019). How all students can belong and achieve Effects of the cultural diversity climate amongst students of immigrant and nonimmigrant background in Germany. *Journal of Educational Psychology*, 111(4), pp. 703–720.
- Smith, A., & Johnson, R. (2021). The role of ethnicity in social group formation in European universities. *European Journal of Sociology*, 29(1), pp. 76–91.
- Stephens, N. M., Townsend, S. S., Markus, H. R., & Phillips, L. T. (2012). Cultural incongruence: Independent cultural norms cause higher cortisol and more negative emotions among first-generation college students. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48(6), pp. 1389–1393.
- Tachine, A. R., Cabrera, N. L., & Yellow Bird, E. (2017). Home away from home: Native American students' sense of belonging during their first year in college. *The Journal of Higher Education*, 88(5), pp. 785–807.
- Zarei, A., & Moradi, N. (2012). The role of ethnicity in the formation of identity crises among students. *Identity Studies*, 14(2), pp. 53–67.

پیوست: نمونه‌ای از روند کدگذاری و تبدیل کدها به مقوله‌ها

در این پژوهش، تحلیل داده‌های کیفی بر اساس روش تحلیل مضمون و از طریق حرکت تدریجی از داده‌های خام به کدهای اولیه، مقوله‌های مفهومی و در نهایت مضامین اصلی انجام شد. پس از پیاده‌سازی کامل مصاحبه‌ها و مرور یادداشت‌های مشاهده‌ی میدانی، متن‌ها چندین بار خوانده شدند تا پژوهشگر با فضای معنایی داده‌ها آشنا شود. در مرحله‌ی نخست، واحدهای معنایی مرتبط با تجربه‌های دانشجویان از قومیت، تعلق، طرد، پذیرش، مقایسه با دانشجویان تهرانی، مدیریت نشانه‌های هویتی و راهبردهای سازگاری استخراج شد. هر واحد معنایی با یک یا چند کد اولیه نام‌گذاری گردید.

در مرحله‌ی دوم، کدهای اولیه‌ای که از نظر معنایی به یکدیگر نزدیک بودند، با یکدیگر مقایسه و در قالب مقوله‌های مفهومی سامان‌دهی شدند. برای مثال، کدهایی مانند «پنهان‌سازی لهجه»، «خودسانسوری قومی»، «تغییر شیوه‌ی سخن گفتن» و «کنترل ارائه‌ی خود» ذیل مقوله‌ای با عنوان «مدیریت نشانه‌های هویت قومی» قرار گرفتند. در مرحله‌ی سوم، مقوله‌های مفهومی در سطحی انتزاعی‌تر با یکدیگر ترکیب شدند و مضامین اصلی شکل گرفتند. در این مرحله تلاش شد مضامین نهایی نه صرفاً توصیف‌کننده، بلکه تبیین‌کننده‌ی سازوکارهای اجتماعی تجربه‌ی طرد یا پذیرش دانشجویان غیربومی باشند.

فرآیند تحلیل به صورت رفت‌وبرگشتی انجام شد؛ بدین معنا که پژوهشگر به‌طور مداوم میان متن مصاحبه‌ها، کدهای استخراج‌شده، مقوله‌ها و مضامین نهایی حرکت کرد تا از انسجام مفهومی تحلیل اطمینان حاصل شود. همچنین برای افزایش اعتبار تحلیل، داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها با مشاهدات میدانی و مقایسه میان تیپ‌های مختلف مشارکت‌کنندگان، شامل دانشجویان کرد، لر، عرب و تهرانی، تطبیق داده شد. جدول زیر نمونه‌ای از فرآیند کدگذاری و مسیر تبدیل داده‌ی خام به مضمون را نشان می‌دهد.

مضمون نهایی	مقوله مفهومی	کدهای اولیه	داده‌ی خام / نقل‌قول مشارکت‌کننده
تهرانی بودن به‌مثابه سرمایه‌ی نمادین و بازتولید نظم مرکز-حاشیه	مقایسه خود با الگوی مسلط شهری	ادراک فاصله با تهرانی‌ها؛ مقایسه نمادین؛ احساس عقب‌ماندگی نسبت به الگوی مسلط؛ نسبت دادن برتری فرهنگی به تهرانی‌ها	«تهرانی‌ها خوش‌تیپ‌ترین، بهتر حرف می‌زنن، اطلاعات عمومی و زبان انگلیسی دارن، راحت‌تر با انجمن‌ها ارتباط می‌گیرن؛ از ما جلوترن».
راهبردهای سازگاری و کاهش امکان طرد در فضای دانشگاهی	مدیریت نشانه‌های هویت قومی	پنهان‌سازی هویت قومی؛ کنترل لهجه؛ مدیریت ارائه‌ی خود؛ ترس از قضاوت قومی	«لر بودنم رو معمولاً اول نمی‌گم... خیلی روش کار کردم که لهجه معلوم نشه».
هویت بینابینی در مواجهه با میدان دانشگاهی تهران	تعارض میان تعلق قومی و سازگاری با فضای مسلط	گسست هویتی؛ بازتعریف خود در محیط جدید؛ فشار همسان‌سازی؛ برچسب‌زنی درون‌گروهی	«وقتی وارد تهران شدم، انگار زندگی قبلم تموم شد... الان بعضی از بچه‌های کرد بهم می‌گن خودفروخته».
هویت سیال و بینابینی دانشجویان غیربومی	نوسان میان حفظ هویت قومی و انطباق با محیط جدید	تغییر سبک پوشش؛ بازگشت نشانه‌های فرهنگی؛ نوسان میان تمایز و همسان‌سازی؛ تجربه دوگانگی هویتی	«خیلی چیزا تغییر کرده؛ لباس پوشیدنم... ولی بعضی وقتا خودبه‌خود می‌ره کانال لری».
پذیرش مشروط در تعاملات دانشگاهی	همسان‌سازی رفتاری برای کسب پذیرش	فشار برای مشابه‌شدن؛ تلاش برای پذیرش؛ تغییر رفتار اجتماعی؛ هم‌رنگی با فضای غالب	«بعضی وقتا حس می‌کنی باید شبیه بقیه حرف بزنی، شبیه بقیه لباس بپوشی که راحت‌تر پذیرفته بشی».

همان‌گونه که در جدول مشاهده می‌شود، فرآیند کدگذاری از سطح توصیفی داده‌ها آغاز شد و سپس به سطح مفهومی و تفسیری انتقال یافت. برای نمونه، در نقل‌قول مربوط به مقایسه دانشجوی عرب با دانشجویان تهرانی، عباراتی مانند «خوش‌تیپ‌تر بودن»، «بهتر حرف زدن»، «داشتن زبان انگلیسی» و «ارتباط راحت‌تر با انجمن‌ها» در ابتدا به‌عنوان نشانه‌هایی از ادراک فاصله با الگوی مسلط کدگذاری شدند. سپس این کدها در مقوله «مقایسه خود با الگوی مسلط شهری» قرار گرفتند، زیرا مشارکت‌کننده در حال تعریف موقعیت خود در نسبت با دانشجوی تهرانی به‌عنوان حامل سرمایه فرهنگی و نمادین است. در نهایت، این مقوله در مضمون کلی‌تر «تهرانی بودن به‌مثابه سرمایه نمادین و بازتولید نظم مرکز-حاشیه» ادغام شد.

به همین ترتیب، نقل‌قول‌هایی که به پنهان‌سازی لهجه، کنترل شیوه سخن گفتن، تغییر پوشش یا عدم بیان قومیت اشاره داشتند، ابتدا ذیل کدهایی مانند «پنهان‌سازی نشانه هویتی»، «کنترل ارائه خود» و «تلاش برای پذیرش» قرار گرفتند. سپس این کدها در مقوله «مدیریت نشانه‌های هویت قومی» دسته‌بندی شدند و در سطح مضمون، به‌عنوان بخشی از «راهبردهای سازگاری و کاهش امکان طرد» تفسیر شدند. بنابراین، مسیر تحلیل در این پژوهش مبتنی بر حرکت از داده‌های عینی و روایی مشارکت‌کنندگان به سوی مفاهیم انتزاعی‌تر و مضامین تفسیری بوده است.



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 103-127
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2087704.1621>

Life in a game of many snakes and few ladders: An ethnography of the ordinary in the lives of Hazara Afghan migrants in Iran

Elmirasadat Alihosseini¹

1. PhD in Anthropology from the University of Toronto, Canada, Postdoctoral Researcher, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: elmirasadat.alihosseini@gmail.com

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 13 April 2026

Revised 9 May 2026

Accepted 30 May 2026

Keywords:

Afghan Hazara migration,
Ethnography of the ordinary,
Kinship,
Legal precarity,
Protracted war.

ABSTRACT

Following the recent wave of deportations of Afghans from Iran, the phrase “the Afghan human” has repeatedly appeared in public discussions and written commentaries. This article begins from that repetition and asks: when we speak of “the Afghan human,” through which relationships and forces is this person understood? I argue that in many accounts of deportation, the relational horizon of the human is rapidly narrowed. Among the diverse network of relations that shape refugee life, one relationship tends to dominate: the relationship to law and to the agents of the Iranian nation-state. As a result, family, neighborhood, UNHCR, neighboring states, war, poverty, and the long history of protracted migration often disappear from view.

Drawing on long-term ethnographic research among Hazara Afghan families in Iran, this article shows that legal precarity, deportation, and poverty cannot be understood through law alone. These experiences do not occur in a vacuum. Rather, they sediment within everyday life and acquire meaning through familial, marital, parental, neighborhood, and caregiving relations. Focusing on the births of three children in the lives of Leila and Ahmad, the article examines how civil war and displacement continue years later and miles away from the battlefield, persisting in bodies, names, identity documents, memories, and social relationships. The central finding of the article is that protracted migration becomes a *form of life* in its own right: a condition in which law, war, and poverty are experienced and continually reconfigured not outside, but through, multiple forms of relationality.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Alihosseini, E., (2026). “Life in a game of many snakes and few ladders: An ethnography of the ordinary in the lives of Hazara Afghan migrants in Iran”. *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 103-127.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2087704.1621>

Introduction

In one of his paintings, Afghan Hazara artist Khadim Ali reimagines the children's game of snakes and ladders as a world of interrupted movement and fragile hope. Ladders promise ascent, yet snakes repeatedly return players to earlier positions. For many Afghan Hazara migrants in Iran, life unfolds through a similar temporality: moments of possibility repeatedly collapse into renewed uncertainty. Yet despite these reversals, people continue moving, caring, marrying, raising children, and imagining futures for one another.

What compels people to migrate again after repeated failures, deportation, racism, and disappointed hopes? Existing scholarship often explains migration through war, persecution, poverty, or legal exclusion. Such explanations are indispensable, particularly in the Afghan case. Yet they sometimes struggle to account for how war, legal precarity, and displacement become mediated through everyday urban and kinship relations. Nor do they fully explain why migration persists after failed attempts or why people repeatedly expose themselves to danger.

What remains less examined is how migration may itself emerge from moral and relational obligations: the responsibility to sustain loved ones, preserve intimacy, secure a child's future, or remain possible to one another under increasingly difficult conditions. Following recent deportations of Afghans from Iran, public discussions have increasingly invoked "the Afghan human," often emphasizing refugees' vulnerability before law and state power. While crucial, such framings risk narrowing displacement to a singular relation with the nation-state. Refugees inhabit not only legal precarity but dense worlds of kinship, care, dependency, resentment, and ethical responsibility. Migration decisions emerge not only from spectacular and coercive state violence but also from attempts to repair strained relationships, maintain dignity, and preserve fragile possibilities of ordinary life.

Drawing on long-term ethnographic engagement with Hazara migrants in Mashhad and sustained contact with one family over more than a decade, this article follows Leila and Ahmad through the births of their three children across Iran, Afghanistan, and Europe. Rather than treating displacement as a succession of crises, it examines how war and legal insecurity settle into intimate life and how migration becomes woven into the ordinary labor of caring for others under conditions in which ladders repeatedly turn into snakes.

Findings

The article follows the lives of Leila and Ahmad, an Afghan Hazara couple born and raised in Mashhad, whose trajectories illuminate how protracted displacement becomes woven into intimate life. Rather than centering migration as a single rupture, their story reveals how decisions to move emerge gradually through accumulated disappointments, legal uncertainty, kinship tensions, and fragile aspirations for ordinary life. The births of their three children—across Iran, Afghanistan, and Europe—serve as an ethnographic thread through which the sedimentation of war and displacement can be traced across time and space.

Ahmed's repeated attempts at migration cannot be understood solely through legal restriction or economic deprivation, even though both mattered deeply. His experiences were also shaped by tensions surrounding masculinity, marriage, and kinship obligations. Unable to provide the bridewealth and material assurances expected within prevailing norms of marriage, and carrying the stigma of legal insecurity and family instability, he resisted the normative image of the successful husband and father: a good provider whose capacity to sustain his family depended on accepting degrading, dangerous work that stripped men of dignity and often returned home as anger, resentment, or violence. Leila, by contrast, remained committed to sustaining their life together despite periods of family estrangement, economic hardship, and repeated mobility. Their relationship unfolded amid tensions between attachment and withdrawal, obligation and exhaustion, hope and disappointment.

The article also shows how experiences of war exceed the battlefield and continue to shape relations among civilians long after displacement. Official narratives of migration frequently emphasized familiar categories—war, insecurity, poverty, and legal discrimination. Yet more intimate histories surfaced only indirectly: in rumors, moments of hesitation, quiet confessions, and everyday conversations. Stories of betrayal, abandonment, broken kinship ties, lost children, and unequal obligations circulated beneath more public accounts of suffering. Civil war, in this sense, endured not only in memories of violence but in damaged relations, moral ambiguities, and unresolved grievances carried into migrant life.

Against this background, migration repeatedly appeared as a ladder toward stability, only to collapse into renewed precarity through deportation, bureaucratic uncertainty, racism, poverty, or family fragmentation. Yet amid these uncertainties, relationships of care—between spouses, siblings, children, neighbors, and strangers—remained crucial to sustaining life. The ordinary thus emerges not as the opposite of crisis, but as the terrain through which the after effects of war and displacement are endured, negotiated, and occasionally transformed.

Conclusion

This article has argued that the lives of Hazara migrants in Iran cannot be understood solely through the language of legal exclusion, humanitarian vulnerability, or episodic crisis. While encounters with the state—through deportation, documentation, border regimes, and bureaucratic uncertainty—remain profoundly important, they represent only one dimension of migrant life. War and displacement do not arrive in isolation and then disappear; rather, they settle into the textures of everyday existence, reshaping kinship obligations, moral expectations, aspirations, and possibilities for sustaining relationships over time.

Through the ethnographic story of Leila and Ahmad, the article has shown how protracted displacement unfolds not as a sequence of isolated catastrophes but through the cumulative erosion of livable futures. Decisions to migrate repeatedly emerged not only from war or poverty alone, but from tensions within family life, experiences of humiliation, blocked forms of social mobility, legal insecurity, and the desire to preserve intimacy and care under increasingly unstable conditions. Migration, in this sense, became less a singular response to crisis than an enduring mode of

inhabiting uncertainty.

The births of Leila and Ahmad's three children—marked each time by the question of who could or could not accompany Leila—provide a lens through which these transformations become visible. Each birth took place under different political and social conditions, yet all were shaped by absence, interrupted kinship, fragile infrastructures of care, and uncertain futures. If war appeared to continue long after its official endings, it did so through altered relationships, suspended possibilities, and the ordinary labor of endurance. The article therefore suggests that the afterlives of violence are not only preserved in memory or trauma, but sedimented within everyday social worlds.

Returning to the metaphor of snakes and ladders, the article proposes that displacement often unfolds through unstable movements in which moments of hope repeatedly transform into renewed precarity. Ladders—education, migration, marriage, legal recognition, work, or family reunification—may unexpectedly become snakes, returning migrants to earlier forms of uncertainty. Yet life continues through efforts to cultivate relations of care within constrained circumstances. Attending to these fragile forms of relational endurance makes visible dimensions of refugee life that remain obscured when migrants are reduced to abstract, legal, humanitarian subjects. Rather than viewing migration as a temporary interruption awaiting resolution, the article understands protracted displacement as an uncanny ordinary: a form of life in which care, kinship, and endurance persist under the constant threat of collapse.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest regarding the publication of this article, financial or otherwise.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۱۰۳-۱۲۷.
<https://journal.asi.org.ir>دانشگاه تهران
نامه انسان‌شناسیDOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2087704.1621>

زندگی در بازی مارهای بسیار و پله‌های اندک؛ مردم‌نگاری امر روزمره در زندگی مهاجران هزاره افغانستانی ساکن ایران

المیراسادات علی حسینی^۱۱. دکترای انسان‌شناسی از دانشگاه تورنتو، کانادا، پژوهشگر پسا دکترا، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
ایمانامه: elmirasadat.alihosseini@gmail.com

چکیده

پس از موج اخراج افغانستانی‌ها از ایران، عبارت «انسان افغانستانی» در نوشته‌ها و نشست‌های مختلف تکرار شده است. این مقاله از دل همین تکرار آغاز می‌کند و می‌پرسد: وقتی از «انسان افغانستانی» سخن می‌گوییم، این انسان در نسبت با چه کسان و چه نیروهایی فهمیده می‌شود؟ استدلال مقاله این است که در بسیاری از روایت‌های مربوط به اخراج، افق رابطه‌مند انسان به سرعت محدود می‌شود و از میان شبکه متکثر روابطی که زندگی پناهنده را می‌سازند، معمولاً تنها یک نسبت برجسته می‌ماند: نسبت با قانون و مأموران دولت-ملت ایران. در نتیجه، خانواده، محله، کمیساریا، دولت‌های همسایه، جنگ، فقر و تاریخ طولانی مهاجرت مزمین از میدان دید بیرون می‌مانند. این مقاله که بر پایه مردم‌نگاری طولانی‌مدت در میان خانواده‌های هزاره افغانستانی در ایران نوشته شده، نشان می‌دهد که بی‌ثباتی حقوقی، رد مرز شدن و فقر را نمی‌توان فقط از خلال قانون فهمید. این تجربه‌ها در خلأ رخ نمی‌دهند، بلکه در زندگی روزمره رسوب می‌کنند و از خلال روابط خانوادگی، زناشویی، والدگری، همسایگی و مراقبتی معنا می‌یابند. متن با تمرکز بر روایت تولد سه فرزند در زندگی لیلا و احمد، نشان می‌دهد که جنگ داخلی و ازجاکندگی چگونه سال‌ها بعد و کیلومترها دورتر از میدان جنگ، همچنان در بدن، نام، اوراق هویتی، خاطره و رابطه ادامه پیدا می‌کنند. یافته اصلی مقاله این است که مهاجرت مزمین خود به شکلی از زندگی بدل می‌شود: وضعیتی که در آن قانون، جنگ و فقر نه بیرون از اشکال متکثر رابطه‌مندی، بلکه از خلال آن‌ها تجربه و بازتنظیم می‌شوند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۱/۲۴

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۱۹

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۹

کلیدواژگان:

تعليق و بی‌ثباتی حقوقی،

جنگ مزمین،

خویشاوندی،

مردم‌نگاری زندگی روزمره،

مهاجرت هزاره‌های افغانستان.



حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)ارجاع به مقاله: علی حسینی، المیراسادات (۱۴۰۴). «زندگی در بازی مارهای بسیار و پله‌های اندک؛ مردم‌نگاری امر روزمره در زندگی مهاجران هزاره افغانستانی ساکن ایران». *نامه انسان‌شناسی*، ۲۲ (۴۱): ۱۰۳-۱۲۷.<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2087704.1621>

مقدمه: جنگ به‌مثابه عامل دگرگون‌کننده وضعیت اجتماعی

خادم‌علی، هنرمند نامدار هزاره، در یکی از آثار خود، بازی مار و پله را که در میان کودکان افغانستان و ایران بسیار محبوب است، بازآفرینی کرده است. در نسخه او، مارها جای خود را به مجموعه‌ای از نیروهای مرگ‌بار داده‌اند که در کمین نشست‌اند و دیر یا زود مرگ را با خود به همراه می‌آورند: نیروهای آمریکایی، تریاک، اسامه بن‌لادن، داعش، بمب‌های انتحاری و مواردی از این دست. این نیروهای مارگونه همگی به هم متصل‌اند و همچون اندام‌های یک مار یا اژدهایی عظیم و بی‌سر هستند که تقریباً سراسر صفحه بازی را می‌پوشاند و دُم‌اش در خانه نخست قرار دارد. بازیکنان با انداختن تاس تلاش می‌کنند به خانه صدم برسند، جایی که می‌توانند سوار هواپیما شوند و برای همیشه از این صفحه نفرین‌شده فرار کنند، اما اغلب محکوم به مرگ می‌شوند، به خانه اول برمی‌گردند و بازی را از نو آغاز می‌کنند.

این مقاله برش‌هایی از زندگی احمد و لیلا، پناهندگان افغانستانی است که در ایران متولد و بزرگ شده‌اند. آنان را نخستین‌بار در سال ۱۳۹۴ ملاقات کردم، زمانی که برای انجام پژوهش‌های میدانی در محله افغانستانی‌نشین مشهد به آنجا سفر کرده بودم، در حالی که دوستی‌مان در تمام این سال‌ها ادامه داشته است. آنان در این مدت اتفاقات فراوانی را پشت سر گذاشتند: از تلاشی ناموفق برای عبور از مرز ترکیه و سپس استرداد به ایران و اخراج به افغانستان؛ تا فرار از آن‌جا پس از بازگشت طالبان، دریافت پناهندگی در سوئد پس از ساخت مستندی موفق توسط احمد؛ و در نهایت تلاش مجدد برای دریافت پناهندگی در آلمان پس از مواجهه با نژادپرستی و کودک‌آزاری در مناطق روستایی سوئد. داستان این مقاله داستان دو و شاید به زودی سه نسل است که همه توان و داشته‌های خود را به میدان آوردند و به خطر انداختند تا از صفحه پر از وحشت بازی مارهای بسیار و پله‌های اندک بگریزند، اما همواره در محاصره نیروهای مرگ‌بار و خارج از کنترل‌شان بودند. بارها و بارها با نیش منتظر در پایان روبه‌رو و ناچار شدند به خانه اول برگردند، دوباره تاس بیندازند و دوباره شروع کنند. این مقاله در تلاش است بافتار زندگی روزمره را در جهانی آشکار کند که در آینه این بازی عجیب بازتاب یافته است و می‌پرسد چه بر حس عاملیت (سوبژکتیویته) و حس تداوم در مفهوم خویشتن می‌گذرد وقتی بارها زاده شده و یا بارها با پایان مواجه شده و مرده باشیم؛ وقتی عمری را با هراس از بی‌ثباتی و پیش‌بینی‌ناپذیری شدید در نسبت خویش با دیگران و جهان سپری کنیم. درحالی‌که برخی از تجربه‌ها و تقلای این مقاله را می‌توان در چارچوب کلی تاکتیک‌های بقا (Vigh, 2009) یا کنش‌های مقاومتی (Scott, 1998) بازخوانی کرد که امروزه بخش بزرگی از پژوهش‌های اجتماعی درباره زندگی فرودستان را شکل می‌دهد، اما زندگی اجتماعی‌ای که من می‌کوشم گوشه‌هایی از آن را به تصویر بکشم، بسیار پرمایه‌تر از آن است که صرفاً در قالب قهرمان‌گرایی یا تلاش برای جلو افتادن و اجرای استراتژی‌ای برای پیشرفت قابل فهم باشد.

با توجه به حضور روزمرگی و عادی شدن امور در درگیری‌های طولانی‌مدت و آوارگی‌های ناشی از آن، که در آثار بسیاری از انسان‌شناسان متأخر انعکاس یافته است (Kelly, 2008؛ Das, 2007؛ Lemaitre, 2021)، هدف این مقاله این است که کانون تحلیل انسان‌شناختی از زندگی افغانستانی‌ها را از تمرکز بر صرف خشونت‌های عریان/تماشایی^۱ و کلان‌روایت‌ها درباره آوارگی، طرد و تبعیض حقوقی (نصر اصفهانی، ۱۳۹۹)، که اغلب تصور می‌شود رابطه‌ای خودکار و بی‌واسطه با یکدیگر و با بافتار زندگی روزمره دارند، برگیرد و آن را به سوی لایه‌های میانجی در زندگی روزمره از نو جهت‌دهی کند. برای ارائه نمونه‌ای از چنین تحلیلی، این متن با دنبال کردن زندگی یک خانواده مشخص در بازه‌های بیش از ده سال، به عشق عمیق و اطمینان‌بخش، ملال بی‌پایان و آزارنده، دشواری و کشمکش‌های پیرامون نان‌آور بودن و نان‌خور بودن، خیانت‌ها، فشارها و دگرگونی‌های روابط خویشاوندی، درگیری‌های فAMILIARY بر سر شیربها و جهیزیه، انتظارات جنسیتی

و مواردی از این دست می‌پردازد؛ نیروهایی که از طریق آن‌ها میراث جنگ و آوارگی به ارث می‌رسد و در میان توالی نسل‌ها حتی اگر کیلومترها دور از محل جنگ زندگی کنند، می‌چرخد، پروژه‌های اجتماعی و سرگذشت‌های فردی را دگرگون می‌کند و گاهی نیز به آوارگی‌های جدید می‌انجامد.

کتاب استفان لوبکمن^۱، با عنوان فرهنگ در آشوب^۲ (Lubkemann, 2008)، از فهم جنگ نه به‌مثابه تعلیق حیات اجتماعی، بلکه به‌منزله^۳ یک «وضعیت اجتماعی پیچیده» دفاع می‌کند. کتاب با این جملات آغاز می‌شود:

[...] برای ساکنان [شمار فزاینده مکان‌هایی که در آن‌ها درگیری‌های مسلحانه و آوارگی برای دهه‌ها ادامه دارد]، جنگ لزوماً یک «رویداد»^۴ نبوده است که فرآیندهای اجتماعی «عادی» را به حالت تعلیق درآورد، بلکه خود به زمینه «عادی» -به معنای «مورد انتظار بودن»- برای آشکارگی حیات اجتماعی تبدیل شده است. انسان‌شناسان به جای آنکه جنگ را همچون رویدادی ببینند که فرآیندهای اجتماعی را به حالت تعلیق درمی‌آورد، باید تحقق و تغییر روابط اجتماعی و پرکتیس‌های اجتماعی از خلال منازعات را مطالعه کرده و جنگ را به‌مثابه عامل دگرگون‌کننده وضعیت اجتماعی کندوکاو کنند (2008: 1).

این متن از نکته^۵ مورد تاکید لوبکمن پیروی می‌کند تا آشکارگی حیات اجتماعی در آوارگی همیشگی را به‌عنوان یک «وضعیت اجتماعی»^۶ مورد سوال قرار داده و بکاود؛ اما از این استدلال او که جنگ و آوارگی می‌تواند امری به‌کلی عادی و کاملاً مورد انتظار باشد نیز پرهیز می‌کند. تعلیق شدید در جایگاه حقوقی، سایه همیشگی طرد یا اخراج خشونت‌آمیز، فقر و بیکاری مزمن در بستر تنش‌های خانوادگی و فشار توقعات فراوان در نسبت با خویشاوندان که می‌توانند در کنار هم به تصمیم یک‌شبه خانواده‌ای با فرزندی شیرخوار برای خروج غیرقانونی از کشور و گذر از مرز بینجامند، همگی «نا-رویدادهایی» هستند که در دل این روزمره^۷ غریب ادغام می‌شوند و در هم می‌آمیزند. تنها بعدهاست که این شرایط به «رویدادهای تروماتیکی» تفسیر می‌شوند که در قالب روایت و در پیوند با رویدادهای کلان تاریخی و ژئوپولیتیک بیان می‌گردند (Han, 2021: 63).

تعریفی از جنگ‌های داخلی به‌مثابه توالی‌ای گسسته از نقض‌های حقوق بشری -که اغلب نیز به‌صورت منفرد فهمیده می‌شوند و همچون اموری تلقی می‌گردند که در بازه‌ای مشخص از زمان رخ داده و سپس پایان یافته‌اند- فهم از جنگ به‌ویژه جنگ داخلی به‌عنوان تجربه‌ای زیسته در زندگی روزمره را به حاشیه می‌راند. چنین تعریفی رویداد را از بسترش جدا می‌کند و با برجسته‌کردن داوری اخلاقی درباره قربانیان و عاملان، به پنهان‌ساختن وضعیت‌هایی می‌انجامد که از پیش زمینه وقوع این رویدادها را فراهم کرده‌اند. هم‌زمان، تصور پایانی قطعی برای جنگ‌های درازمدت، امکان تداوم یافتن این وضعیت‌ها را در فردای پس از جنگ به سکوت می‌سپارد. فرارفتن از این فهم از جنگ، که این مقاله در پی تحقق آن است، امکان می‌دهد تداوم جنگ‌های داخلی افغانستان را نه صرفاً به‌عنوان امری متعلق به گذشته یا محدود به جغرافیای ملی آن کشور خاص، بلکه به‌مثابه حضوری زنده و جاری در زندگی روزمره مهاجران افغانستانی در ایران و دیگر کشورهای میزبان مهاجران نیز بفهمیم؛ حضوری که در فرسایش روابط برساننده زندگی و اجبار به اتخاذ تصمیم‌های سخت و گاه اضطراری برای پاسداشت امکان زیستن اخلاقی بازتولید می‌شود.

پس از آغاز موج اخیر اخراج افغانستانی‌ها از ایران (۱۴۰۳-۱۴۰۴)، عبارت «انسان افغانستانی» در بسیاری از نوشته‌ها و نشست‌ها تکرار شده است.^۸ این ترکیب، با افزودن صفتی ملی به واژه «انسان»، وعده اشاره به شیوه‌ای خاص از بودن در

1 Stephen Lubkemann

2 *Culture in Chaos* (2008)

3 Events

4 Social Condition

5 Uncanny Ordinary

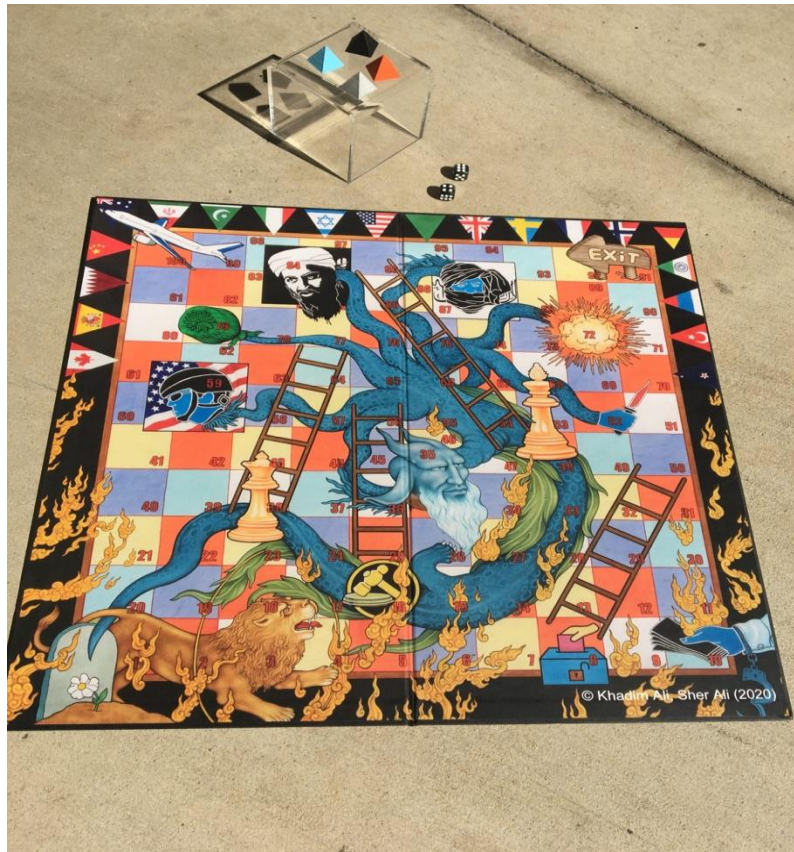
6 <https://farsnews.ir/Komeilialireza/1733224047557387173> انسان-افغانستانی-و-مسأله-هراس-اخلاقی-در-جامعه-ایران

جهان را می‌دهد؛ وعده‌ای که ما را به فهمی هایدگری از «هستن-با» نزدیک می‌کند، جایی که خویشتن از آغاز در شبکه‌ای از نسبت‌ها شکل می‌گیرد و بودن همواره در قالب «با-دیگران-در-جهان-بودن» آشکار می‌شود. اما انسان افغانستانی پناهنده چه صورت خاصی از این «هستن-با» را محقق می‌کند؟ مشاهدات محدود نویسنده از کاربرد این عبارت در ادبیات مربوط به موج اخراج افغانستانی‌ها از ایران نشان می‌دهد که افق این رابطه‌مندی اغلب به طرز چشمگیر محدود است. از میان طیف گسترده دیگران انسانی و غیرانسانی که زیست یک پناهنده را می‌سازند، عمدتاً تنها یک نسبت برجسته می‌شود: نسبت با قانون‌گذاران و مجریان قانون در قلمرو دولت‌ملت ایران، آن هم بی‌ارجاع به تاریخ طولانی شکل‌گیری این وضعیت و صرفاً در افق لحظه «بحران» کنونی.

در چنین روایت‌هایی، آنچه غایب می‌ماند فهمی تجربی از زندگی افغانستانی‌ها به مثابه خودی در هم‌تنیده با شبکه‌ای متکثر از دیگران است، نه صرفاً سوژه‌ای قربانی در نسبت مستقیم با دولتی که به آن مهاجرت کرده‌اند. این دیگران می‌توانند کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، خیریه‌ها و ان‌جی‌اوها، دولت‌های همسایه از جمله دولت افغانستان، خانواده، محله، همسایه، صاحب‌خانه، مستأجر، روستا، زیارتگاه، و حتی پژوهشگر، فیلم‌ساز یا عکاس را دربرگیرند. در نظر گرفتن این افق گسترده نشان می‌دهد که مهاجرت، که امروز خود به شکلی از زندگی^۱ بدل شده، را نمی‌توان صرفاً از خلال تمرکز بر قانون و محدودیت‌های حقوقی توضیح داد.

تجربه‌های تماس با دولت در خلأ رخ نمی‌دهند. این تجربه‌ها در زندگی روزمره رسوب می‌کنند، بر شیوه برقراری و حفظ رابطه، درک خویشتن و چگونگی بودن-با-دیگران اثر می‌گذارند و خود نیز از این روابط تأثیر می‌پذیرند. از این منظر، روزمره صرفاً صحنه وقوع مواجهه‌های قانونی نیست، بلکه عرصه‌ای است که پژواک اعمال دولت در آن می‌چرخد و در روابط برساننده زندگی ته‌نشین می‌شود. مردم‌نگاری، بی‌آنکه مدعی دیدن جهان از چشم دیگری باشد، با گوش سپردن به لایه‌های زیسته تجربه مهاجران، امکان بازیابی همین افق رابطه‌مندی را فراهم می‌کند و تأکید را از صفت ملی «افغانستانی» به معنای رابطه‌مند «انسان» بازمی‌گرداند.

در این متن می‌کوشم این افق رابطه‌مندی را از خلال روایت تولد سه فرزند در یک خانواده مهاجر افغانستانی بگشایم؛ «رویدادهایی عادی» که در بستر بی‌ثباتی حقوقی، تهدید رد مرز و سال‌های طولانی فقر و ناامنی شکل می‌گیرند. تمرکز من نه بر تصویر انتزاعی و حقوق‌بشری از «انسان افغانستانی»، بلکه بر زندگی روزمره لایلا و احمد، نخستین میزبانانم در پژوهش مردم‌نگارانه‌ام در مشهد است. این متن می‌کوشد نشان دهد آثار جنگ و ازجاکنده‌شدگی مزمن چگونه در زندگی روزمره رسوب می‌کنند و افراد چگونه در دل این رسوبات، شیوه‌های بودن-با-دیگران، احساس عاملیت و افق‌های اخلاقی زیستن را بازتنظیم می‌کنند. بر همین اساس، پاره‌هایی مردم‌نگارانه از این زندگی، آنجا که این فرایندها را روشن‌تر می‌سازند، فارغ از ترتیب خطی وقوع‌شان کنار هم آمده‌اند.



تصویر ۱: بازسازی بازی ماروپله، اثر هنرمند هزاره خادم علی.

آن‌ها که از رفتن بیرون افتاده‌اند

در مرداد ۱۴۰۰، از طریق تماس تصویری واتس‌آپ با لیلا صحبت کردم که تازه همراه دخترش آوا از کابل به مشهد رسیده بود. سقوط کابل آن‌قدر سریع رخ داد که او حتی فرصت نکرده بود وسایل آرایشگاهی را که طی چهار سال، ذره‌ذره و با زحمت خریده بود، بفروشد. چهار سال پیش، وقتی لیلا، احمد و آوای یک‌ساله‌شان پس از دیپورت از ترکیه به ایران و سپس افغانستان برگشته بودند، لیلا در دوره‌های رایگان کارآفرینی شرکت کرده و برای گرفتن وام‌های خرد^۱، با کمک من، پروپوزال نوشته بود. با این همه، پس از سال‌ها کار سخت و وعده‌های توخالی آن‌جی‌اوها^۲، هنوز بخش عمده درآمدش صرف تبلیغات و اجاره مکان می‌شد و خانواده‌اش همچنان در مضیقه بود.

در روزهای پرآشوب پیش از ورود طالبان، آن‌ها توانسته بودند وسایل اندک‌شان را جمع کنند و باقی را در زیرزمین خانه همکار لیلا بگذارند. بیشتر پس‌اندازشان صرف ویزای ایران و بلیت هواپیما شده بود^۳. آوا نیز ناچار شده بود با بچه‌گربه‌اش، پیشک، خداحافظی کند. لیلا بعدتر آهسته به من گفت که همکارش هم که مسئولیت نگهداری از بچه‌گربه را قبول کرده بود نیز به اجبار از کابل گریخته و ناچار شده بود که حیوان را در خیابان رها کند. از آن پس تصویر پیشک سرگردان در خیابان‌های کابل، کابوس لیلا شده بود. آوا هم بی‌قرار بود؛ در سه هفته‌ای که به مشهد رسیده بودند، حتی یک

1 Microfinance

۲. طرح‌های خرداعتباردهی در افغانستان اغلب نمونه‌ای از فردی‌سازی ریسک و شکست در پروژه‌های توسعه دانسته شده‌اند؛ پروژه‌هایی که ناکامی خود را به «فرهنگ» یا فقدان روحیه کارآفرینی نسبت می‌دهند و نابرابری‌های ساختاری را پنهان می‌کنند (Mosse, 2005; Kandiyoti, 2007).

۳. بسیاری از افغانستانی‌ها به دلیل محدودیت پروازهای مستقیم به ایران، ناچار به استفاده از مسیرهای پرهزینه‌تر هستند.

شب هم درست خوابیده بود. شاید این همه تغییر برایش بیش از حد بود: از زندگی آرام و منزوی کابل به خانه شلوغ مادر بزرگ، میان خویشاوندانی که برایش ناآشنا بودند، و در برابر امکاناتی که برای کودکی مثل او جادویی و باورنکردنی به نظر می‌رسید؛ امکانی مانند درست کردن ژله در خانه.

لیلا با اضطراب از همه چیز حرف می‌زد: از بازگشت دوباره به خانه مادرش، این بار با جیب خالی، یک بچه و ویزایی در آستانه انقضا؛ از مهربانی خواهر و برادرهایش با وجود بی‌قراری و تندخویی این روزهایش؛ و از اینکه شب‌ها به دستشویی پناه می‌برد تا دور از چشم دیگران گریه کند. لیلا اما از چیزی که بیش از همه نگرانم می‌کرد حرفی نمی‌زد: احمد. من این سوال را عمداً نمی‌پرسیدم، چون می‌دانستم این همان پرسشی است که دیگران هم احتمالاً با ترحم یا سرزنش از او می‌پرسند. سرانجام نامطمئن از درستی پرسیدن سوالم از او پرسیدم چرا احمد نتوانسته از بچه‌گریه آوا مراقبت کند. لیلا، انگار که ذهنم را خوانده باشد، گفت هرچه تلاش کرده او را راضی کند همراه‌شان از افغانستان خارج شود، نپذیرفته است. با لحنی که بیشتر شبیه صحبت برای اقناع خودش بود تا برای دادن اطلاعات من گفت: «در ایران چه کار باید می‌کرد؟ می‌آمد در خانه مادرزنش، سربار آن‌ها و زن و بچه‌اش، معلوم نبود تا کی دوام بیارد؟». مادر لیلا، سه خواهر کوچک‌ترش و برادر معلولش در آپارتمانی کوچک زندگی می‌کردند و پس از سقوط هرات، برادر بزرگ‌ترش حسین و همسرش هم به آن‌ها اضافه شده بودند. حسین این خانه را پس از دریافت مدرک لیسانس و مهاجرت از مشهد به هرات و شش سال کار سخت در بخش فروش یک شرکت واسطه سرمایه‌گذاری که خود را متصل به بازارهای مالی بین‌المللی معرفی می‌کرد، برای مادر، خواهران و برادرش خریده بود. رابطه او با احمد از گذشته پیچیده بود. احمد به لیلا گفته بود اگر در آن وضعیت، با فقر و بی‌مدرکی، به ایران برگردد، حتی خود لیلا هم سرانجام احترامش را به او از دست خواهد داد. برای همین تصمیم گرفته بود در افغانستان بماند و برای سرنوشتش، مردمش و عشقش به لیلا و آینده آوا بجنگد.

از چند ماه پیش که افراد بانفوذتر شروع به فهمیدن آنچه در شرف وقوع بود کرده بودند و به تدریج افغانستان را ترک می‌کردند، فرصت‌های جدیدی برای امثال احمد در حال ظهور بود؛ افراد بااستعدادی که سخت کار کرده و آثار مهمی تولید و منتشر کرده بودند، اما چون مدرک دانشگاهی‌ای نداشتند که اعتباری برای‌شان به‌عنوان بازگشته به ارمغان بیاورد، یا به‌عنوان یک از ایران بازگشته به هیچ‌یک از سیاستمداران و جنگ‌سالاران فاسد کشور متصل نبودند، هیچ بختی برای استخدام در نظمی که پس از اشغال بر بخش‌های دولتی و خصوصی افغانستان حاکم بود، نداشتند. بسیاری از بازگشتگان در محیط‌های مختلف، انواعی از تبعیض‌های شدید را تجربه می‌کردند؛ برخی از مردم عادی که در طول سال‌های جنگ داخلی در افغانستان زندگی کرده بودند، آن‌ها را به خاطر ترک وطن، ترسوهایی بی‌غیرت می‌دانستند؛ لهجه، سلیقه و نوع لباس پوشیدن ایرانی‌مآبانه آن‌ها را مسخره می‌کردند و با تحقیر آن‌ها را «ایرانی‌گک» (ایرانی کوچولو) یا «زائرک» (زائر کوچولو) می‌نامیدند (Monsutti, 2005). در حوزه‌های حرفه‌ای، بازگشتگان از غرب (اروپا، استرالیا و آمریکا)، پاکستان، یا آن‌هایی که از ایران آمده ولی حداقل از امتیاز تحصیلات دانشگاهی برخوردار بودند، در اولویت قرار داشتند. بازگشتگان هزاره مانند احمد که نه پیوند مستحکمی با خویشاوندان پراکنده شده‌شان در کشورهای مختلف داشتند، نه ارتباطی با نهادهای محلی قدرتمند و نه مدرک دانشگاهی، بازگشت به افغانستان را چون بیگانگانی مطرود تجربه می‌کردند و در مقایسه با شهروندان عادی، گذران زندگی برای‌شان بسیار دشوارتر بود.

پس از چهار سال مراجعه به تک‌تک آن‌جی‌اوها^۱، انتشاراتی‌ها و خبرگزاری‌ها، همیشه هم با پروپوزال‌هایی دقیق و

۱. ویزاهای توریستی اغلب تنها برای چند ماه اعتبار دارند و به‌سختی تمدید می‌شوند. در ادامه دلیل بی‌مدرک شدن اعضای خانواده توضیح داده شده است.

۲. فعالیت در شرکت‌های واسطه سرمایه‌گذاری، به‌ویژه در میان اقشار کم‌درآمد، اغلب با تنش‌های اخلاقی، اتهام کلاهبرداری و فرسایش اعتماد اجتماعی همراه بود (Roy 2010; Peebles 2014).

۳. سابقه کاری احمد در ایران نیز در افغانستان به رسمیت شناخته نمی‌شد.

سنجیده، همراه با نسخه‌هایی از جوایز پیشینش در جشنواره‌های ادبی ایران^۱ و کتاب‌های شعر و داستان کوتاهش، تمام چیزی که احمد یافته بود، چند پروژۀ پاره‌وقت، کم‌درآمد و کوتاه‌مدت در اینجا و آنجا بود. او اغلب از آوا مراقبت می‌کرد و کارهای خانه را انجام می‌داد، درحالی‌که لیلا، که مدرک گران‌قیمت آرایشگری را از ایران گرفته بود، به‌عنوان آرایشگر سخت کار می‌کرد و با دستمزدش هزینه‌های‌شان را پوشش می‌داد. اما در تیرماه ۱۴۰۰، تنها یک ماه پیش از سقوط دولت افغانستان، احمد بالاخره دعوت شد تا رسماً به‌عنوان روزنامه‌نگار برای روزنامۀ معتبر «اخبار کابل» کار کند و اولین قرارداد کاری خود را امضا کند. با اصرار احمد برای بازگشت لیلا و آوا به مشهد، آن‌ها به‌سرعت اتاق اجاره‌ای‌شان را تخلیه کردند و احمد به دفتر روزنامه نقل‌مکان کرد و آنجا با چند جوان دیگر در وضعیتی مشابه هم‌اتاق شد. به همین دلیل هم بود که نمی‌توانست از بچه‌گره آوا مراقبت کند. در اینجا لیلا بحث را عوض کرد و من هم چیز بیشتری نپرسیدم.

در روزها و هفته‌های پس از گفت‌وگوی ما، درحالی‌که صحنه‌های هجوم افغانستانی‌های مستأصل به فرودگاه کابل برای فرار، جهان را به شوک فرو برده بود، من از نگرانی وضعیت احمد پریشان بودم. در زمانی که بیشتر افراد به هر آب و آتشی می‌زدند تا کابل را ترک کنند یا حداقل برای مدتی ناپدید شوند، او تصمیم گرفته بود از حاشیۀ نسبتاً امن‌تر کابل به مرکز شهر، یعنی به دفتر یک خبرگزاری مخالف که قلب تنش‌های پیش‌رو بود، نقل‌مکان کند. درست در لحظه‌ای که تمام روزنامه‌نگاران خارجی، کشور را تخلیه کرده بودند و روزنامه‌نگاران شناخته‌شده افغانستان یا در فرودگاه بودند یا در خانه‌های امن، منتظر نوبت‌شان برای رفتن به فرودگاه به سر می‌بردند، یا خودسرانه توسط طالبان دستگیر، ضرب‌و‌شتم و شکنجه می‌شدند، احمد تصمیم گرفته بود از فردی «بی‌نام‌ونشان» به روزنامه‌نگاری شاغل تبدیل شود. یک روز که فیس‌بوکم را باز کردم و عکس‌های چند روزنامه‌نگار جوان از همان خبرگزاری را دیدم که پس از شرکت در یکی از راهپیمایی‌ها و ارائه پوشش خبری از آن، شلاق خورده و به‌شدت شکنجه شده بودند، کاسۀ صبرم لبریز شد. با احمد تماس گرفتم، هرچند پاسخ داد که در آن لحظه نمی‌تواند صحبت کند، اما چند روز بعد برایم پیامی فرستاد. او هیجان‌زده و مفتخر بود که آنجا بوده تا از همکاران شکنجه‌شده‌اش عکس بگیرد، آنچه را اتفاق افتاده مستند کند و بالاخره فرصتی یافته تا روی موضوعاتی کار کند که همیشه آرزویش را داشت. او در این چند سال چندین مقاله نوشته و سه مستند را به‌تنهایی کارگردانی، فیلم‌برداری و تدوین کرده بود (همۀ این کارها را به‌صورت خودآموزته انجام داده بود). لینک‌ها را برایم فرستاد. با دیدن مستندهایش، می‌توانستم ردپای حضور او را در آن‌ها ببینم.

یکی از مستندهای احمد، گفت‌وگوهای روزمره، امیدها و اضطراب‌های کارکنان دفتر «اخبار کابل» را به تصویر می‌کشید؛ آن هم از یک هفته پیش از سقوط کابل، یعنی زمانی که همه یا در انکار مطلق آنچه در شرف وقوع بود به سر می‌بردند یا آمادۀ ماندن و جنگیدن با آن بودند. این مستند تا هفته‌ها بعد ادامه می‌یافت، زمانی که سرانجام همه، حتی سردبیر روزنامه که در ابتدا سخنرانی‌های قهرمانانه‌ای درباره‌ی مسئولیت روزنامه‌نگاران در قبال مردم و لزوم باز نگه داشتن دفتر می‌کرد، در سکوت، دفتر خالی را به مقصد فرودگاه ترک کرد و گذاشت چشمان اشک‌بارش با دوربین احمد که تک‌وتنها در ساختمان مانده بود، وداع کند. در همان حال که چشمانم لنز دوربینی را دنبال می‌کرد که در اتاق‌ها و راهروهای خالی پوشیده از کاغذها و اسناد پاره‌شده سرگردان بود، نمی‌توانستم به چیزی جز مصیبت خود احمد فکر کنم؛ مصیبتی که دهه‌ها به طول انجامیده بود و در برابر آن، روزهای غم‌انگیز تسلط مجدد طالبان نه یک فاجعه، که همچون فرصت به نظر می‌رسید. این روزها به احمد فرصتی داده بود تا روزنامه‌نگار شود، فیلم بسازد، شاید از طریق کانال‌های تضمین‌شده‌تری برای پناهندگی اقدام کند و بختی برای فرار از آن چیزی داشته باشد که افغانستانی‌ها بیش از چهل سال بود که آن را «بی‌سرنوشتی» می‌نامیدند.

۱. این جوایز در چندین جشنواره محلی در ایران به وی اعطا شده بود.

تصمیم احمد برای دویدن به قلب خطر به امید رهایی، هرچه بود، چیزی نبود که من هرروزه در گزارش‌های رسانه‌ها از روزهای فاجعه‌بار افغانستان می‌دیدم. در آن گزارش‌ها، جنگ داخلی بیست سال پیش، پس از تهاجم آمریکا در سال ۱۳۸۰ تمام شده بود و افغانستانی‌ها که تصور می‌شد در مسیر پیشرفت و دموکراسی گام برمی‌دارند، ناگهان با مانعی پیش‌بینی‌نشده، یعنی ظهور مجدد طالبان، روبه‌رو شده بودند. اما برای امثال احمد، جنگ هرگز تمام نشده بود، بلکه فرسنگ‌ها دورتر از افغانستان، در حاشیه‌های گمنام تهران و مشهد و در پیش‌پافتاده‌ترین جنبه‌های زندگی روزمره حس می‌شد، قربانیانش را می‌گرفت و خود را در نحوه ساختار یافتن، فروپاشی و از هم گسستن خانواده‌ها نشان می‌داد. احساس می‌کردم تنها راه برای فهمیدن تصمیم و وضعیت او، بازگشت به شعرهایش است؛ دنبال کردن سفرهایی که او، به‌عنوان یکی از آن‌هایی که «خط سفید بر لب جاده بودند؛ در معرض بیرون افتادن از رفتن»، در طول یک عمر زندگی بر صفحه‌ی پر از ماروپله‌های اندک، از سر گذرانده بود.

آن‌ها که از رفتن مانده‌اند،
 ما، که به تنهایی خویش عادت کرده بودیم
 و به نسیم،
 آواز پاییز دلبسته
 شکایت می‌کردیم از غربت.
 شب‌ها به کافه‌ای متروک پناه می‌بردیم
 تا از چشمان کافه‌چی پیر
 مشروب ارزان زمان را نسیه بگیریم.
 بهشت بر شاخه‌های انگور
 دور از دست‌های مان می‌گندید
 خط سفید بر لب جاده بودیم
 در معرض بیرون افتادن از رفتن.
 آهای خطاب‌چی بی‌رحم!
 دروازه‌های زندان را باز کن!
 جگرمان به درد گرفتن آمده.

سال‌های بی‌قراری

(۱) زندگی نرمال «یک» افغانی

احمد شعر بالا را در روزهای اقامتش در کمپی در بلغارستان در سال ۱۳۹۲، پیش از آشنایی با لیلا، سروده بود. او به امید رسیدن به جایی در اروپا، یا به بیان دقیق‌تر، برای ترک مشهد و صرفاً در حرکت بودن پس از سال‌ها سکون و در خود ماندن، بعد از روزها پیاده‌روی و خوابیدن در کوهستان، از مرز ایران و ترکیه گذشته بود. پس از چندین هفته سرگردانی در استانبول، گفت‌وگو با مهاجران و پناهندگان هزاره که در حومه‌های کم‌درآمد شهر زندگی می‌کردند، و خیره شدن به دریا - که برای اولین بار در زندگی‌اش در ترکیه آن را می‌دید - و چشیدن طعم نان ترکی که در مقایسه با نان مشهد به‌طرز شگفت‌آوری پوک و توخالی بود و حتی سیرکننده هم نبود، سفرش را به سمت بلغارستان ادامه داده بود. آنجا حین تلاش برای عبور از مرز به صربستان بود که دستگیر شده و به یک کمپ پناهندگان در همان نزدیکی فرستاده شده بود. در آن کمپ، او با انواع و اقسام آدم‌ها روبه‌رو شده بود.

برای ماه‌ها احمد عمدتاً تنها، هر روز از کمپ پیاده‌روی می‌کرد و خط سفید کنار جاده را می‌پیمود. سرانجام دریافت که اگر آن خط را به قدر کافی دنبال کند، کمپ به روستای کوچکی در چند ساعت آن طرف‌تر متصل می‌شود. روستا با کیلومترها تاکستان حصارکشی شده بود و یک رستوران قدیمی داشت که متصدی پیرش به مشتریان خسته و ناشناسش مانند احمد خوردنی و نوشیدنی‌های ارزان‌قیمت می‌فروخت. احمد پس از ماه‌ها انتظار بی‌امان، با علم به اینکه هیچ بختی برای عبور از مرز ندارد و کمیساری‌های عالی پناهندگان سازمان ملل (UNHCR) هم نه پرونده‌اش را پیگیری و نه هزینه‌های سفر بازگشتش را تقبل می‌کند، تصمیم گرفت کمپ را ترک کند و دوباره به راه بیفتد. پولش که تمام شد، کوله‌پشتی‌اش را با وسایل ضروری برای سفر بازگشت به ترکیه بست: قرص نانی بزرگ و قطب‌نمایی دست‌دوم که از همان روستای کوچک خریده بود و همان‌طور که انتظار داشت، معلوم شد اصلاً درست کار نمی‌کند.

در آن لحظه، هیچ چیز برایم مهم نبود. حتی فراموش کرده بودم با خودم آب بردارم. چندین روز، برگ‌ها و گیاهان را می‌لیسیدم، با دقت گوش می‌سپردم و با هر سلول بدنم در شب‌های تاریک جنگل به دنبال باریک‌ترین جوی آب می‌گشتم.

او این تکه‌های خاطره را که آغشته به تصاویر، رنگ‌ها، طعم‌ها و بوهای هنوز زنده بود، در پاسخ به پرسش‌های من دربارهٔ برجسته‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین لحظات زندگی‌اش، تقریباً ده سال پس از آن روزها، بازگو می‌کرد. در این لحظه ما در اتاق کوچکی نشسته بودیم که احمد و لیلا در محله‌ای شلوغ در کابل اجاره کرده بودند، تقریباً یک سال پس از آنکه در سال ۱۳۹۶ سفری مشابه و درعین‌حال بسیار متفاوت را با آوا که آن زمان هنوز دو ساله نشده بود را با هم به سمت اروپا آغاز کرده بودند.^۱

من حیرت‌زده بودم. احمد خود را در جنگل، تنها با یک قرص نان، «زنده‌تر از هر زمان دیگری» احساس کرده بود. او نام روستاهای دورافتاده‌ای را که در مسیر بازگشت از بلغارستان و صربستان از آن‌ها گذشته بود، با دقت به یاد داشت؛ روستاهایی که در آن‌ها از ترس مردم پنهان می‌شد و آب را از روی برگ‌ها می‌لیسید. در مقابل، من که بارها از آسمان بلغارستان عبور کرده بودم، جز نام «صوفیه» چیزی به خاطر نداشتم. سفر من مسافرت بود؛ حرکتی میان نقاطی ثابت و قابل پیش‌بینی. اما سفر احمد مهاجرت بود؛ حرکتی که در آن نه نقطهٔ آغاز قطعی است و نه مقصد نهایی (Frank, 2008: 16). هرچه بیشتر به صدای احمد گوش می‌دادم، کمتر نشانی از پشیمانی در آن می‌یافتم. او سفر را نه تلاشی شکست‌خورده، بلکه تجربه‌ای دگرگون‌کننده از نزدیکی به مرگ و آموختن هنر بقا در تنهایی می‌دید. همین سفر رابطه‌اش با مشهد را نیز تغییر داده بود. چند ماه پس از بازگشت، لیلا را در جلسه‌ای شعر «یافته» بود و ظهور او را به پدیدار شدن کشتی‌ای بزرگ در برابر مردی در حال غرق شدن تشبیه می‌کرد. سفر بلغارستان، هم اروپا و هم مشهد را برای احمد بی‌ثبات کرده و او را آماده کرده بود تا به‌تمامی به عشق لیلا روی بیاورد.

در میان گفت‌وگو، چشمم به لیلا افتاد که نگران به احمد خیره شده بود. او بهتر از هر کس می‌دانست احمد چگونه تحمل‌ناپذیری‌های زندگی را با سبکی و کناره‌گیری تاب می‌آورد. به گفتهٔ لیلا، احمد پس از به هم زدن نامزدی‌اش با یکی از اقوام پدری، مشهد را به مقصد اروپا ترک کرده بود؛ نامزدی‌ای که خیلی زود نشان داده بود از پس خواسته‌های یک «زندگی نرمال افغانی» بر نمی‌آید: کار طولانی، خطرناک و کم‌اعتبار برای فراهم کردن امکاناتی که رضایت نامزد و خانواده‌اش و آبروی او در جامعهٔ مهاجر را تضمین کند. لیلا می‌گفت کناره‌گیری تبعیدگونه در لحظات آشفتگی عاطفی،

۱. آن بار آن‌ها در نزدیکی شهر وان در کردستان ترکیه، دستگیر و به مرزبانی ایران تحویل داده شده و مستقیماً به افغانستان دیپورت شده بودند؛ با تحقیری چنان بزرگ که آن‌ها را به ماندن در افغانستان واداشت. در سفرشان از مشهد به مرز غربی بدون ویزا (که البته به افغانستانی‌هایی با شرایط آن‌ها داده نمی‌شد) و به‌صورت غیرقانونی وارد ترکیه شده بودند، پس حتی بخت ثبت درخواست پناهندگی در سازمان ملل نیز (هرچند برخلاف قوانین خود سازمان ملل) از آن‌ها دریغ شده بود.

تخصص احمد بود: «هرچه باشد، کودکی او در میانه دیپورت‌ها و سرگردانی‌های طولانی‌مدت در سرزمین‌هایی گذشته بود که از آن هیچ‌کسی نبود».

۲) رد مرز (در) خانواده

مانند پدر لیلا، که نامش پس از شروع بیماری عصبی (متأثر از فروش خانه به‌زحمت خریده‌شده و تبدیل سرمایه آن به افغانی، سقوط ناگهانی دولت در افغانستان و از بین رفتن همه دارایی‌ها با تغییر پول و نقدینگی) چندین بار به امید شفا تغییر کرد، نام مادر احمد نیز، به امید یافتن آرامش در رابطه زناشویی پرتنش‌اش در اوج رد مرزهای سال‌های پایانی دهه شصت، چندین بار تغییر کرده بود. در این مورد نیز تغییر نام ناموفق بود. این را از آنجا فهمیدم که هرگز در صحبت‌های تکی با احمد و پدر و برادرش یا در گوش‌دادن به صحبت‌های میان آن‌ها، از او یادی نمی‌شنیدم. او از همسرش طلاق گرفته و دو فرزندش را زمانی که احمد پنج‌ساله و برادر کوچک‌ترش فقط سه‌ساله بود، رها کرده بود. خانواده احمد در آن زمان بسیار فقیر بوده و اختلافات زناشویی و فشارهای اقتصادی، مادر را به مرز تحملش رسانده بود. در این شرایط بود که تهدید قریب‌الوقوع دیپورت‌شدن به افغانستان^۱، تیر خلاصی بر تابوت ازدواجش شد. چند روز قبل از اینکه خانواده دیپورت شود، مادر احمد تصمیم گرفت همسرش را ترک کند. او در مشهد مانده و همسر دوم یک مهاجر بانفوذ هزاره شده بود که آن زمان در محله آن‌ها زندگی می‌کرد و برای خودش برویایی داشت. این تمام چیزی بود که لیلا از اظهارنظرهای گذرا درباره مادرشوهرش که گاهی از صحبت‌های احمد و خانواده‌اش به بیرون درز می‌کرد، شنیده بود. نه احمد و نه برادر کوچک‌ترش دیگر هرگز او را ندیده بودند. آن‌ها با پدر مجردشان بزرگ شده بودند؛ پدری که از بردن همه نام‌های مادر خودداری می‌کرد. لیلا به رازهای ناگفته دیگری نیز پی برده بود. وقتی پدر احمد پس از چندین ماه سخت و خطرناک سرگردانی در مناطق مرزی بین ایران و افغانستان و پاکستان، سرانجام موفق شده بود با پسران کوچکش خود را به ایران برساند، خود را غرق در بدهی به اقوام دور و نزدیکش برای پرداخت هزینه‌های قاچاق‌بران یافته بود. پدر احمد که نمی‌توانست هم‌زمان با کار شبانه‌روزی به‌عنوان کارگر ساختمانی برای پرداخت بدهی‌هایش، از بچه‌های کوچکش نیز مراقبت کند، به آخر خط رسیده بود. با اینکه احمد و برادرش با همان سن کم‌شان با جمع‌آوری زباله از خیابان‌ها و جداکردن اشیاء باارزش برای فروش به او کمک می‌کردند، تصمیم گرفت احمد را در یتیم‌خانه بگذارد و برادر کوچک‌ترش را به یکی از اقوام دور در حاشیه تهران بسپارد. اما پس از گذشت تقریباً یک سال، پدر توانسته بود آنقدر پول جمع کند که بتواند برود و احمد را از یتیم‌خانه بردارد، پسر دیگرش را از تهران پس بیاورد، و اتافی در حومه مشهد اجاره کند تا هر سه بتوانند با هم زندگی و کار کنند.

روایت خود احمد از رد مرز شدن در دوران کودکی‌اش کاملاً متفاوت با تصویری بود که لیلا به‌طور خصوصی از آن دوران «فلاکت‌بار» و «شپش‌زده» برایم توصیف کرده بود. با اینکه در روایت احمد هیچ اشاره‌ای به مادرش و نیز آن مرد پرنفوذ هزاره یا یتیم‌خانه یا کارکردن او و برادر کوچک‌ترش به‌عنوان زباله‌گرد نبود، اما او همچنان رد مرز شدن و پیامدهایش را یکی از تأثیرگذارترین دوره‌های زندگی‌اش می‌دانست.

یک روز، از زمین کناری که با بچه‌های دیگر در آن بازی می‌کردم برگشتم و دیدم پلیس و کامیون بزرگ‌شان کنار کوچه‌مان ایستاده‌اند. درست مثل خیلی‌های دیگر در آن سال‌ها، ما هم بار زده شدیم و به کمپ‌های مرزی فرستاده شدیم.

در حین تحقیق میدانی آموخته بودم که فعل «بار زدن» که معمولاً برای اشاره به فرآیند بارگیری اشیاء در کامیون یا وانت، مثلاً هنگام اسباب‌کشی، استفاده می‌شود، توسط پناهندگان با طعنه‌ای تلخ به کار می‌رفت تا بلکه به کمک آن بتوانند به تجربه تحقیرآمیز تبدیل‌شدن آن‌ها به شیئی قابل‌حمل در چشم مأموران مهاجرت صدا ببخشند؛ مأمورانی که آن‌ها را

۱. اخراج‌های گسترده پس از خروج شوروی، بسیاری از خانواده‌ها را از هم جدا کرد (Adelkhah & Olszewska, 2007).

«چیز»هایی تصور می‌کردند که هر زمان مناسب دیدند، می‌توانند به‌سادگی در پشت یک کامیون بارگیری کنند و با خود ببرند. این فعل که به‌شکلی نامأنوس و خارج از بافت دستورزبانی مناسب خود به کار می‌رفت، حاوی خاطرات آزاردهنده روزهایی بود که خانوارها، اغلب بدون توجه به سن، وضعیت سلامتی یا اینکه آیا همه اعضای خانواده در آن لحظه حاضر و همراه‌شان هستند یا نه، همراه با هرآنچه از وسایل بارزش‌شان که می‌توانستند با خود حمل کنند، از فرش گرفته تا قوری و پتو، در پشت کامیون‌های بزرگ به‌زور به‌سمت کمپ‌های مرزی روانه می‌شدند؛ این «چیز»ها مریض نمی‌شدند، مدرسه نمی‌رفتند و خانواده نداشتند.

احمد می‌گفت که خواندن و نوشتن را خودش در طول اقامت یک‌ساله‌شان در یکی از چادرهای اقامت موقت در مرز ایران و افغانستان، یاد گرفته بود. او که آن زمان تقریباً هفت‌ساله بود، روزهایش را به نوشتن نامه برای مهاجران بی‌سواد می‌گذراند که مستأصل به هر کسی که فکر می‌کردند قدرتی در تغییر سرنوشت‌شان دارد عریضه می‌نوشتند و التماس می‌کردند تا از طرف آن‌ها وساطت کند تا مأمورین از فرستادن آن‌ها به افغانستان اجتناب کنند و بختی برای بازگشت مجدد به خانه‌های‌شان در ایران به آن‌ها داده شود. شب‌ها به کتابخانه موقتی که در یکی از چادرها برپا شده بود می‌رفت و تا صبح بیدار می‌ماند. بیست‌وسه سال بعد، در خانه خلوت و اجاره‌ای‌شان در کابل، او هنوز نام کتاب‌هایی را که با شگفتی در آنجا خوانده بود به یاد داشت: پیرمرد و دریا اثر همینگوی، مادر ماکسیم گورکی، کتاب‌های مختلف چپ‌گرایانه و انقلابی که آن زمان درباره مقاومت در فلسطین، الجزایر، ویتنام، کامبوج و مانند این‌ها در ایران چاپ می‌شد و رایج بود و به‌نحوی نامعلوم به آن گوشه پرت‌افتاده دنیا رسیده بود. او به‌وضوح به یاد می‌آورد که کتابی قطور درباره نجوم را در طول یک شب خوانده و مجذوب توصیفات و عکس‌های سیاره زحل شده بود. همان‌جا بود که در آن سن کم، اولین شعرهایش را سروده بود؛ خطاب به «زحل» زیبا، زحل پاک و دور از دسترس آدمیان.

اگر روایت‌های احمد درباره مهاجرت‌های مداومش همیشه پر از فهرست‌های دقیق و گزارش‌گونه از اسامی (کتاب‌ها، شهرها، دسته‌های قومی و قیمت‌ها) بود و اغلب با لحن کنجکاو یک کاشف در سفر روایت می‌شد، تفسیر خصوصی لیلیا از آن مهاجرت‌ها مملو از شرح رنج‌های شخصی او بود:

او اولین سفر تنهایی‌اش را در ۱۸ سالگی با بازگشت به افغانستان انجام داد. او یک شب پس از دعوای فیزیکی وحشتناکی با پدر مجردش که می‌خواست حریم بیشتری برای خودش داشته باشد و به همین دلیل احمد و برادر کوچک‌ترش را تحت فشار قرار می‌داد تا سخت‌تر کار کنند و ساعت‌های طولانی‌تری سر کار بمانند، تصمیم گرفت با وجود تمام عواقب پرهزینه‌اش، مشهد را ترک کند. در آن سن، احمد کارگر ساختمانی بسیار خوبی بود و بنایی را در سطحی پیشرفته یاد گرفته بود و در نتیجه، وضع اقتصادی خانواده رو به بهبودی بود. احمد جوان و مغرور، از رفتار پدر و امکان رفتن آبروی خانوادگی در محله‌ای که سیم‌های برق و فاضلاب‌های خانه‌هایش از یکدیگر عبور می‌کردند و با هم می‌آمیختند و نمی‌شد چیز زیادی را در آن به‌مدتی طولانی پنهان کرد، می‌ترسید؛ و با تصمیم به رفتن از شهر وضعیت مالی نسبتاً باثباتی را که پس از سال‌ها زحمت به دست آورده بود، در معرض خطر قرار داده بود.

برای من همیشه جالب بود که با وجود آن که تصمیم ظاهراً آنی و ناگزیر احمد برای ترک پدر و خانه‌شان در مشهد و رفتن تنها به افغانستان در هجده‌سالگی - و بازداشت متعاقب او در مرز که به از دست دادن کارت آمایش^۱ او انجامید - تنها علت بی‌تابیتی‌اش بود. احمد هرگز از آن سفر با حس پشیمانی یاد نمی‌کرد؛ تصمیمی که او را در معرض آسیب‌پذیری شدید و تمام جنبه‌های زندگی‌اش را در سال‌های بعد تحت تأثیر قرار داد. از منظر حقوقی، از دست دادن کارت آمایش به معنای محروم شدن از یکی از امن‌ترین، باثبات‌ترین و معتبرترین اشکال اقامت قانونی برای پناهندگان افغانستانی در ایران

۱. از نظر قانونی، بازگشت به افغانستان برای دارندگان وضعیت پناهندگی یا همان دارندگان کارت آمایش ممکن نیست، بنابراین بسیاری به‌صورت مخفیانه از مرز عبور می‌کنند تا وضعیت پناهندگی‌شان همچنان محفوظ بماند. با این حال، اگر کسی در این راه دستگیر شود، وضعیت پناهندگی خود را از دست می‌دهد (Monsutti, 2005).

بود. اما آنچه از منظر مردم‌نگاری اهمیت داشت، نه تعریف حقوقی این وضعیت، بلکه نحوه‌ای بود که خود احمد آن را در زندگی‌اش درک و ارزش‌گذاری می‌کرد. برای او، این مدرک نه نشانه امنیت، بلکه مانعی در برابر مرد و بالغ شدن بود؛ در برابر نوعی امکان حرکت، کنش، یا تجربه کردن واقعی زندگی که ارزشش حداقل در آن لحظه - از ماندن قانونی در ایران بیشتر به نظر می‌رسید؛ بهایی که برای رهایی از کنترل پدر باید آن را می‌پراخت. تنها چیز دیگری که من درباره آن سفر می‌دانستم، که آن را هم لیلا به من گفته بود، این بود که پس از تقریباً یک سال سخت زندگی در افغانستان، او به ایران بازگشته بود. در طی آن یک سال، پس از آنکه پدر احمد وضعیت اقامتی خود را در ایران به خطر انداخته و به افغانستان رفته بود تا شخصاً از او بخواهد که به مشهد برگردد، احمد از صحبت با پدرش خودداری کرده بود.

وقتی من برای اولین بار لیلا و احمد را در طول کار میدانی تابستانی‌ام در سال ۱۳۹۶ ملاقات کردم و چند ماهی را در خانه‌شان گذراندم، آن‌ها تازه (پس از تلاش ناموفق احمد برای گرفتن پناهندگی در اروپا و بازگشتش از بلغارستان)، نامزد کرده بودند. دو هفته قبل از رسیدن من، احمد در مسیر رفتن به جلسه شعر در یکی از محله‌های اعیان‌نشین شهر، توسط پلیس متوقف شده و به سرعت برای رد مرز شدن به اردوگاه فرستاده شده بود. خوشبختانه، او با وساطت یکی از دوستان شاعر ایرانی‌اش که ارتباطات مهمی داشت، از کمپ اخراج آزاد شده بود. او پس از امضای برگه‌ای که در آن متعهد می‌شد در اسرع وقت مدرک قانونی‌ای را تهیه کند که به او حق اقامت می‌دهد، و با گرو گذاشتن کارت پناهندگی لیلا به‌عنوان ضامن - علی‌رغم مخالفت خانواده‌اش - از کمپ آزاد شد.^۱ اما با وجود مراجعه به ادارات متعدد و مشورت گرفتن، در واقعیت احمد هیچ گزینه‌ای برای گرفتن چنین مدرکی نداشت، و چگونه ممکن بود مقامات چنین چیزی را ندانند؟ آن‌ها او را با علم به اینکه احتمالاً بدون مدرک باقی خواهد ماند، آزاد کرده بودند؟ اما تا وقتی کارت لیلا آنجا گرو بود، این موضوع برای‌شان اهمیتی نداشت. احمد نه دیپورت شد و نه به او اجازه داده شد تا به‌طور کامل زندگی کند و آزادانه در ایران تردد داشته باشد. ما سه نفر، ساعت‌های طولانی روزهای تابستان را در خانه آن‌ها با هم می‌گذرانیدیم و به‌ندرت از محله‌های حاشیه‌نشین شهر خارج می‌شدیم، جایی که پلیس معمولاً کمتر نگران دستگیری مهاجران بدون مدرک است یا نگاه مردمان کمتر آزردهنده است، یا دست‌کم احمد برای نگه داشتن حداقل‌هایی از احساس امنیت این‌طور فکر می‌کرد. وقتی هم خارج می‌شدیم، لیلا اطمینان حاصل می‌کرد که حداقل یکی از ما احمد را در همه‌جا همراهی کند تا احتمال دستگیر شدن دوباره او کاهش یابد. برای شاد کردن‌شان در یک غروب جمعه دلگیر، به اصرار من به سینمای معروف مشهد رفتیم. از سنگینی نگاه‌ها حس کردم که حضور چشم‌های بادامی‌شان در سینما چندان هم مورد توقع نبوده است. ایران آشنایم را برای اولین بار غریبه می‌یافتم. تماشای «ابد و یک روز» در آن شب شرم به‌اندازه ابدیتی طول کشید، احمد با زندگی شبیه‌تر از همه تماشاکنندگان دیگر به زندگی خانواده فقیر ایرانی، دیگری تصویر شده بود. یک ماه پس از آنکه من برای ادامه تحصیل به آمریکا برگشتم، تماسی از آن‌ها دریافت کردم. آن‌ها بالاخره از در عقد بودن خارج شده و ازدواج کرده بودند. لیلا باردار بود.

گرایش احمد به آزادی و کناره‌گیری، از همان ابتدا با بار سنگین عشق و وفاداری به لیلا و دخترشان در تنش بود. لیلا، برخلاف نامزد پیشین احمد، در جست‌وجوی «زندگی نرمال افغانی» نبود و با وجود تحقیرهای خانوادگی در کنار او ماند. مادر لیلا بعدها با تعجب تعریف می‌کرد که وقتی مسئولیت‌های مردانه و ضرورت آوردن هدیه و طلا را به احمد یادآوری کرده، او فقط خندیده و گفته: «اگر لیلا من را این‌طور نمی‌خواهد، کاری از دستم بر نمی‌آید». احمد نه پولی برای «گله»^۲ و

۱. در ایران، وضعیت پناهندگی به خانواده‌ها الصاق می‌شود و نه به افراد. بنابراین، اگر سرپرست خانواده (معمولاً پدر) یا یکی از اعضای خانواده مرتکب هرگونه عمل غیرقانونی شود، یا در تاریخ سرشماری در مراکز تعیین شده حضور نیابد، کل خانواده در معرض خطر از دست دادن وضعیت پناهندگی قرار می‌گیرد، زیرا همه اعضای آن یک کد خانوادگی واحد را در کارت‌های آمایش خود دارند (Olszewska, 2015).

۲. این وضعیت را می‌توان در چارچوب تولید «خوانایی» و تعلیق اداری فهمید (Scott, 1998).

۳. گله که اغلب به‌صورت مقدار قابل توجهی طلا پرداخت می‌شود، یکی از چندین پرداختی است که خانواده داماد پیش از ازدواج به خانواده عروس می‌پردازد. ازدواج برای داماد در میان افغانستانی‌ها بسیار پرهزینه است و بسیاری از جوانان از سنین نوجوانی کار و سال‌ها پس‌انداز می‌کنند تا بتوانند هزینه‌های آن را تأمین کنند.

شیربها داشت، نه وضعیت قانونی باثباتی در ایران، و نه پیشینه‌ای خانوادگی که برای خانواده لیلا اطمینان‌بخش باشد. مخالفت حسین، برادر بزرگ‌تر و نان‌آور خانواده، فقط مخالفتی اخلاقی نبود. او در آستانه سی‌سالگی هنوز مجرد بود و تنها با دریافت گله از ازدواج خواهرانش می‌توانست هزینه ازدواج خود را فراهم کند. از همین رو می‌توانست ازدواج عاشقانه لیلا و سر باز زدنش از قواعد رایج ازدواج، آینده خواهران دیگر و امکان ازدواج خودش را نیز تهدید کند. در وضعیت آوارگی، تصمیم هر عضو خانواده بر زندگی دیگران نیز اثر می‌گذارد.

شکاف خانوادگی چنان عمیق شد که لیلا کم‌کم خود را برای زایمان بدون حضور مادر و خواهرانش آماده کرده بود. این تنهایی برای او سنگین‌تر بود، زیرا در خانواده لیلا، مانند بسیاری از خانواده‌های مهاجر، مراقبت از کوچک‌ترها اغلب بر عهده بزرگ‌ترها بود. خود لیلا دبیرستان خودگردان را نیمه‌کاره رها کرده بود تا در کارگاه خیاطی کار کند و از خواهران کوچک‌ترش حمایت کند؛ خواهرانی که بعدتر توانستند به دانشگاه‌های مشهد راه یابند و از مسیر تحصیل و سپس مهاجرت تحصیلی، راه‌هایی کم‌خطرتر برای دنبال کردن رؤیای گریز بیابند. این تفاوت نسلی، تنهایی لیلا را دردناک‌تر می‌کرد: او راه را برای حرکت خواهرانش باز کرده بود، اما خود ناچار بود نخستین فرزندش را بدون حضور همان خانواده، به دنیا بیاورد. او در بیمارستانی دورافتاده در یکی از محله‌های محروم مشهد به دنیا آمد و تنها یکی از دوستان ایرانی لیلا او را همراهی کرد. حضور احمد، به‌عنوان مردی بدون مدرک، حتی قابل تصور هم نبود. بیش از یک سال بعد، پس از مرگ ناگهانی پدر لیلا، خانواده دوباره با لیلا و احمد آشتی کردند؛ آشتی‌ای که از حس پشیمانی حسین از محروم کردن خواهرش از آخرین دیدار با پدر نیز نیرو می‌گرفت.

۳) خط سفید کنار جاده

سفر دوم احمد به اروپا بسیار متفاوت با سفر اولش بود. این بار، او با لیلا ازدواج کرده بود و او که هنوز دو ساله نشده بود را به همراه داشت. من که آن زمان در مشهد بودم، از سختی‌های اقتصادی و پیچیدگی‌های رابطه‌های آن‌ها، از جمله مشکلات احمد در پیدا کردن کار و تأثیر این موضوع بر روابطشان با دیگران، باخبر بودم. احمد دیده بود که چه بر سر دوستانش در کار ساختمانی آمده است؛ بسیاری از آن‌ها به دلیل فقدان اقدامات ایمنی کافی، به شدت مجروح، برای همیشه معلول یا حتی کشته شده بودند و اغلب فاقد هرگونه پوشش بیمه یا حمایت بازنشستگی‌ای بودند که بتواند آن‌ها یا خانواده‌هایشان را پس از حادثه تأمین کند. گلشهر زیبا، همان محله مهاجرنشین حاشیه مشهد که در برنامه‌های رسانه‌ای فراوان از آن یاد می‌شود، یکی از بالاترین نرخ‌های معلولیت جسمی حرکتی را در میان محله‌های کلان‌شهر از آن خود کرده بود (البته برخی هم رواج ازدواج‌های فامیلی را مسبب این میزان از معلولیت در محله می‌دانستند). احمد گاه‌به‌گاه به من یادآوری می‌کرد که ما با هم فرق داریم، وقتی من سر در گوشی و بی‌اعتنا سوار واگن مترو می‌شدم، او مردان افغانستانی و کارگران مسنی مانند پدرش را به یاد می‌آورد که «یک عمر، درست مثل یک شتر (و اینجا تأکید می‌گذاشت)، رام و مقاوم و صبور» برای احداث مترو جان‌کنده و آخر هم زیر آوار مانده یا دیپورت شده بودند و هرگز لذت سوار شدن بر قطارهایش را نچشیدند.

او عامدانه از بازگشت به بنایی و کار ساختمانی، که هم پدر و هم برادر کوچک‌ترش همچنان و پس از مدت‌ها در آن مشغول به کار بودند و اگر هیچ عایدی‌ای نداشت، حداقل دستمزد خوبی را تضمین می‌کرد، خودداری می‌کرد. او سال‌ها این کار را کرده بود، اما حالا اصرار داشت که از هر راهی غیر از کارهای یدی، چه نویسندگی، ویرایش و تایپ تبلیغات باشد و چه روزنامه‌نگاری و کارهایی از این دست، امرار معاش کند. این کار سخت بود، به‌ویژه که او مدرک هم نداشت و حتی نمی‌توانست با خیال راحت در سطح شهر تردد کند. زوج جوان همچنین نگران آینده او هم بودند؛ کودکی که در میانه تنگدستی و بی‌تابیتی و تمام مخاطرات ناشی از آن به دنیا آمده بود. من می‌توانستم آثار فزاینده ناامیدی را در طرز پختن بادمجان‌هایی که پدرشوه لیلا هر شب دم در خانه‌شان می‌گذاشت، ببینم. می‌دانستم که لیلا از دریافت صدقه او احساس

تحقیق می‌کند، به‌خصوص که جاری‌اش نیز از این موضوع خبر داشت. بیش از رنج بردن از تحقیق خودش^۱، دیدن تحقیق احمد توسط هر دو خانواده‌شان بود که او را آزار می‌داد. او برای ازدواج با احمد آن‌چنان که بود - یعنی بدون هدیه‌های طلا، گله، اثاثیهٔ آبرومند^۲ - با خانوادهٔ خودش تا مرز بیگانگی جنگیده و مجبور شده بود اولین فرزندش را تنها در بیمارستان به دنیا بیاورد و به او حتی فرصتی برای خداحافظی با پدر محبوبش هم داده نشده بود. او می‌توانست همهٔ این‌ها را تحمل کند، اما از خودش می‌پرسید: «چگونه می‌توانم با خانوادهٔ احمد بجنگم؟ چگونه می‌توانم با پدر احمد روبه‌رو شوم، مردی که در غیاب مادرش، هر کاری که از دستش برمی‌آمد برای او کرده، اما هرگز از فرصتی برای تضعیف او و تحقیق تصمیمات و توانایی‌هایش نمی‌گذشت؟»

لیلا یک بار به من گفت که چون مردان هزاره اغلب در جامعهٔ بزرگ‌تر و در محل کار تحقیق می‌شوند، در نسبت با همسران‌شان که تنها کسانی هستند که عزت و کرامت انسانی به‌شدت در معرض خطرشان را به آن‌ها بازاعطا می‌کنند، بسیار آسیب‌پذیر می‌شوند. با وجود تمامی تحقیق‌های اجتماعی، این مردان می‌توانستند دوباره از طریق احترام، حمایت و اعمال مختلف مراقبتی همسران‌شان، در چشمان آن‌ها انسانیت خود را بازیابند. او معتقد بود^۳ که اگر یک مرد هزاره حتی زمانی که در خلوت خانهٔ خودش است، به‌ویژه از سوی همسر خودش و در مقابل فرزندانش تحقیق شود، هر آنچه را برای داشتن یک زندگی معنادار لازم است از دست خواهد داد. گویی این «انسانیت مرد مهاجر» بود که در غیاب چشمان مراقب زن و وجود یک حوزهٔ خصوصی اطمینان‌بخش «ذوب می‌شود»؛ لیلا زندگی‌شان را در معرض چنین خطری می‌یافت.

حتی زمانی که نسبت به تصمیمات احمد منتقد یا مردد بود، احساس می‌کرد نمی‌تواند نارضایتی خود را چنان‌که باید ابراز کند، زیرا احمد پیشاپیش فشار زیادی را از سوی جامعهٔ بزرگ‌تری که او را نان‌آوری ناکافی (و به این علت ناتوان از تثبیت مردانگی‌ش) می‌دید، تحمل می‌کرد. با افزایش فشارهای بیکاری و تلخ‌تر شدن مزهٔ هرروزهٔ بادمجان‌ها و روزهای طولانی محبوس در خانه، لیلا شروع به شرکت در کلاس‌های خیاطی رایگان تحت حمایت کمیساریای عالی پناهندگان کرده و از روی ناچاری به‌دنبال سفارش دوخت‌ودوز بود. احمد همه تلاش‌اش را می‌کرد تا تحت‌تأثیر فشار بیکاری طولانی‌مدت و خردکننده، نق زدن‌های پدرش، و نیش‌وکنایه‌های پوشیده اما کشندهٔ خانوادهٔ همسرش قرار نگیرد. او در حال یادگیری برنامه‌نویسی بود و می‌خواست اپلیکیشنی تبلیغاتی برای تسهیل خرید و فروش کالاها و خدمات در محله بسازد. ایده‌هایی مانند ایدهٔ او، گرچه رایج نبودند، به‌هرحال چندان نادر هم نبودند. واژه‌های جدید و اغلب ترجمه‌نشده‌ای مانند «آن‌ترپرورنر^۴»، «استارت‌آپ»، «مایکرو‌فایننس^۵»، «کسب‌وکارهای» آنلاین/اینستاگرام یا خانگی در مقیاس کوچک و نمونه‌هایی از این دست، در سراسر محله و از بلندگوهای کارگاه‌های آموزشی شنیده می‌شد. این کارگاه‌ها را کمیساریای عالی پناهندگان یا ادارهٔ کل امور اتباع و مهاجرین خارجی (بافیا) برگزار می‌کردند. با این حال از منظر حقوقی، گزینه‌های اشتغال رسمی برای پناهندگان به فهرستی محدود - حدود چهل شغل، اغلب سخت، کم‌درآمد و فرودست، مانند نظافت فاضلاب، فعالیت در کشتارگاه یا کارهای ساختمانی - تقلیل یافته بود. طرفه آن‌که همان نهادهای حقوقی و اداری، هم‌زمان مهاجران را به «خوداشتغالی»، «نوآوری» و راه‌اندازی استارت‌آپ تشویق می‌کردند^۶. با این‌همه، بعد از چند ماه تلاش، احمد موفق به اجرای ایده‌اش نشد،

۱. یک‌بار شنیدم که برادرزادهٔ پنج‌ساله احمد وسط بازی‌های‌شان لیلا را دست می‌انداخت و می‌گفت: «عمو احمد چقدر تنبله، حتی برایت طلا هم نیاورد، خونه‌تون هم که هیچ چیز قشنگی نداره، پس تو چه جور عروسی هستی؟».

۲. نمایش وسایل خانه بخشی از آیین‌های رایج ازدواج است؛ اما چون احمد هیچ گله‌ای پرداخت نکرده بود، چنین مراسمی هم در خانه آن‌ها برگزار نشد. خانوادهٔ لیلا چیزی برای او تهیه نکرده بودند جز چند پتو، که حتی زحمت آوردن آن‌ها را به خانه زوج جوان نکشیدند و پس از عروسی با تاکسی فرستاده بودند.

۳. شاید این به خاطر تجربهٔ شخصی او بود؛ بزرگ شدن با پدری که هرگز از ضربهٔ روحی از دست دادن خانه و پس‌اندازهایش رها نشد و در نتیجه، احترامش را در نگاه همسرش (مادر لیلا) از دست داد و به سرعت به بیماری عصبی سخت و لاعلاجی دچار شد.

4 Entrepreneur

5 Microfinance

۶. تشویق پناهندگان به خوداشتغالی و استارت‌آپ‌سازی، در کنار محدودسازی شدید اشتغال رسمی، نمونه‌ای از فرایندی است که در انسان‌شناسی دولت به‌عنوان هم‌زمانی حذف حقوقی و فراخوان به مسئولیت فردی تحلیل شده است (Scott, 1998).

زیرا شخص دیگری با سرمایه بیشتر سرانجام طرح او را «دزدید» و آن را به صورت حرفه‌ای اجرا کرد و ثروتی هم از این راه به هم زد.

من در سال دوم بازدیدیم از مشهد نیز در خانه آن‌ها اقامت داشتم و هرازگاهی لیلا و احمد مرا به خانه اقوام، دوستان و همسایگان‌شان می‌بردند، همان‌طور که سال قبل هم این کار را کرده بودند. درحالی‌که من به گذاشتن نقاب انسان‌شناس بر صورت خودم با پرسیدن سؤالات جدی و ضبط یا یادداشت کردن پاسخ‌ها مشغول بودم، احمد در گوشه‌ای ساکت می‌نشست، با بچه‌ها بازی می‌کرد یا تلویزیون تماشا می‌کرد، و لیلا به زنان در آماده کردن هندوانه و چای کمک می‌کرد، در غیبت‌های داغ روزشان -اغلب درباره درگیری‌ها بر سر ازدواج، طلاق و اختلافات زناشویی- شرکت می‌کرد، یا به همسرش در مراسم آیینی و مراقبه‌گونه شکستن تخمه آفتابگردان می‌پیوست. لیلا و احمد، هیچ‌کدام علاقه‌ای به شرکت در «بحث‌های جدی» من نداشتند؛ بحث‌هایی که آن‌ها اغلب آن را به‌عنوان بحث‌هایی «مردانه» و «متخصصانه» نیز دسته‌بندی می‌کردند که آن‌ها از آن سررشته ندارند؛ صحبت‌های سنگین و همواره غیرشخصی من و مردان دیگر اغلب به سمت بحث‌هایی درباره این قبیل موضوعات کشیده می‌شد: پشتون‌ها، تاریخ احزاب و اتفاقات مهم جنگ‌های داخلی افغانستان (که آثار آن تا امروز در نحوه سلام و علیک کردن یا نکردن و سکوت پیرمردهای محل که زمانی به حزب‌های مختلفی دل‌بسته بودند مشخص بود)، نسل‌کشی مداوم هزاره‌ها، قتل‌عام، آوارگی و به بردگی گرفته شدن آن‌ها به دست امیر عبدالرحمن در سال ۱۲۶۷ و مسئولیت هزاره‌های خارج از کشور برای جلب توجه جهانیان از طریق عریضه‌نویسی به سازمان ملل، حقوق پناهندگان و موانع قانونی که هزاره‌ها در ایران با آن روبرو بودند، دسته‌بندی‌ها و اختیارات کمیساریا و بیش از همه اینکه آیا وضعیت افغانستانی‌های دارای مدرک در ایران بر اساس پروتکل‌های بین‌المللی و تعاریفی که پناهجو، پناهنده یا مهاجر را از هم جدا می‌کنند هست یا نه و در پایان راهنمایی‌هایی برای چگونگی مهاجرت به اروپا.

در راه بازگشت به خانه، من پشت موتور زوج جوان می‌نشستم، کمر لیلا را می‌گرفتم که با یک دست پیراهن احمد را می‌گرفت و با دست دیگر آوا را نگاه می‌داشت، گاهی به او شیر می‌داد، و گاهی با احمد در خواندن یک آهنگ یا لالایی همراه می‌شد. با گوش دادن به آهنگ‌های‌شان، اغلب به این فکر می‌کردم که آیا مصاحبه‌های رسمی من، که با شفافیت زیاد ضبط و بعداً به‌دقت پیاده‌سازی شده‌اند، درباره اتفاقات خبری مهمی که مستندها و گزارش‌های فراوانی درباره‌شان به نگارش درآمده است، چیزی از واقعیت این شکل خاص از زندگی، زندگی لیلا و احمد را آشکار می‌کنند یا نه. به تدریج شروع به درک این موضوع کرده بودم که به‌هرحال، همه این مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهای ضبط‌شده و رسمی کم‌وبیش شبیه به هم و کتاب‌ها و منابع موجود هستند؛ شبیه چیزهایی که راویان‌شان آن‌ها را ساخته و بارها و بارها در گفت‌وگوهای‌شان با طیف متکثری از محققان (انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، عکاسان، فیلم‌سازان و...)، کارمندان دولتی یا ان‌جی‌اوها که همگی آن‌ها در محله از دیرباز رفت‌وآمد داشته‌اند، آن را تکرار کرده بودند. یکی از سؤالاتی که در مصاحبه‌هایم سعی می‌کردم مورد کاوش قرار دهم، درباره دلیل یا شرایط خاصی بود که سبب مهاجرت این افراد شده بود یا می‌شد (به ایران، یا اگر اقوامی داشتند که اخیراً به افغانستان یا سایر کشورها مانند ترکیه، اروپا، استرالیا مهاجرت کرده بودند). پاسخ‌ها همیشه آماده و یکسان بود: تهاجم شوروی، جنگ داخلی، ناامنی، بیکاری، امکان‌ناپذیری‌های قانونی و فقر، مسائلی مانند نبود امکان خرید و ثبت حتی یک سیم‌کارت تلفن همراه به نام خودشان (اگرچه همه کسانی که می‌شناختم گوشی موبایل داشتند و بسیاری هم از طریق کانال‌های غیررسمی یا کمتر رسمی در ایران، زمین و سرمایه‌های منقول هم خریده بودند).

اما هریک از این توضیحات یا دسته‌بندی‌های کلان ژئوپلیتیک، یا محدودیت‌های حقوقی وقتی در تقاطع و درهم‌آمیختگی‌شان با تجربیات زیسته هر خانواده خاص با روابط اجتماعی مخصوص خود مورد توجه قرار می‌گرفت، چه معنایی پیدا می‌کرد؟ برخلاف سؤالات «مردانه» و «متخصصانه» ام که بسیاری با علاقه فراوان و مفصل به آن‌ها پاسخ می‌دادند، جواب سوال بالا اغلب با دقت درز گرفته و سربسته و خلاصه می‌شد، زیرا تقریباً همیشه شامل خاطرات آزاردهنده و تاریخچه‌های خصوصی خانوادگی درباره خیانت‌ها و جدایی‌هایی بود که با همت فراوان در اعماق و دور از چشم نسل جدید

مدفون نگاه داشته شده بودند. اگر هم گاهی اجازه صحبت درباره آن‌ها داده می‌شد، هرگز در قالب یک مصاحبه نبود، بلکه به شکل شایعه‌ای از زبان سایرین، تپق زدن، درز کردن در کلام، یا «درد دل» و گپ‌وگفت‌های صمیمی در حین انجام کاری دیگر بود که عمدتاً با صدای آهسته بیان می‌شد؛ صدایی که هم‌نشینی با لیلا مرا به گوش سپردن به آن عادت داده و به لب‌خوانی راهنمایی کرده بود. به شنیدن قصه‌هایی از بچه‌هایی که در راه گم شده‌اند، نوزادانی که در راه مریض یا فوت شده و بالاجبار در کنار جاده‌ای گمنام به خاک سپرده شدند، قصه‌هایی از شوهرانی که زنان‌شان را در افغانستان رها کرده و به تنهایی فرار کردند، قصه‌هایی از بدرفتاری‌های خواهران و برادرانی که با اقوام‌شان در ابتدای به ایران رسیدن آن‌ها آن‌چنان که انتظار می‌رفت گشوده‌دست و مهمان‌نواز نبوده‌اند، قصه‌هایی از همشهری‌ها و همسایگان امینی که زمین‌های رفتگان را در غیبت‌شان از آن خود کرده یا به قیمتی ارزان‌تر خریده بودند (به‌ویژه به این دلیل که مهاجرین اجازه بازگشت به افغانستان و سرزدن به زمین‌های‌شان را بدون ریسک کردن امکان اقامت قانونی در ایران نداشتند).

جنگ‌های داخلی، همان‌گونه که پژوهشگران این حوزه به‌خوبی نشان داده‌اند (Lemaitre, 2021)، صرفاً جنگ میان ارتش‌ها نیستند، بلکه جنگ‌هایی میان خود غیرنظامیان نیز به شمار می‌آیند. برخلاف تصور عمومی، همه قربانیان بی‌سلاح جنگ در یک سوی تاریخ و مجزا از آنان که سلاح داشته‌اند قرار ندارند؛ برخی از آنان نیز کینه‌های عمیق و دیرینی نسبت به یکدیگر داشته‌اند. برخی، خواه به‌خواست خود و خواه ناخواسته و از سر اجبار، با نیروهای مسلح همکاری کرده‌اند؛ برخی از زیان همسایگان خود منتفع شده‌اند، به دوستان و اعضای خانواده‌شان خیانت کرده‌اند، و خیال‌های انتقام را با استفاده از فرصت جنگ جامعه عمل پوشانده‌اند. برخلاف بازنمایی‌های رسانه‌ای از صف جدای گناه‌کاران و بی‌گناهان، جنگ داخلی گاه مشتاقانه و با حرص‌ها و خیانت‌های همان جوامعی تغذیه می‌شود که بیشترین رنج را در آن متحمل می‌شوند. درست به علت سنگینی حقایقی از این جنس بود که صحبت از مسائلی مانند سیم‌کارت مکرر و مشتاقانه در جمع و در مصاحبه‌ها تکرار می‌شد، اگرچه در خلوت خانه‌های در مشاهده من کسی به آن‌ها اشاره نمی‌کرد.

بعد از آنکه لیلا با پول قرضی چرخ خیاطی خرید، با هم پارچه‌ای سبز برای دوختن لباسی برای من انتخاب کردیم. فردای آن روز برای سفری کوتاه به تهران رفتم و هنگام بازگشت، تماس کوتاهی از لیلا دریافت کردم: آن‌ها با قاچاق‌بر راهی ترکیه و سپس اروپا شده بودند. از عکس آوای پشه‌گزیده روی زمین خاکی کمپ مرزی، لیوان‌های نیمه‌تمام چای و تکه‌های پارچه سبز کنار چرخ خیاطی، حس می‌کردم خانه را چنان ترک کرده‌اند که گویی از فاجعه‌ای ناگهانی گریخته‌اند. آن‌ها در شهر وان ترکیه دستگیر و بی‌آنکه فرصتی برای ثبت درخواست پناهندگی بیابند، به پلیس ایران تحویل داده شدند. سال‌ها بعد، لیلا در کابل برایم از بیماری شدید آوا در مسیر گفت و از زن جوانی که همان روزها در راه زایمان کرده بود. مادر، هنگام فرار از دست پلیس ترکیه، از گروه جدا شده و قاچاق‌بران او را وادار به ادامه مسیر کرده بودند؛ اما پدر، با نوزاد و کوله‌بارها، عقب مانده و همراه لیلا و احمد دستگیر شده بود. لیلا در چند روز حبس در کمپ مرزی بی‌سقف ترکیه، زیر باران سرد، از آوای مریض و آن نوزاد هم‌زمان مراقبت کرده بود. در تمام مسیر چند روزه بازگشت به ایران به نوزاد شیر داده بود تا اتوبوس به مشهد، محل زندگی خانواده او، برسد. در این سفر جز نوزاد که با اصرار و خواهش پدر و سایر سرنشینان پیاده شد، اتوبوس همه آن‌ها را مستقیم به هرات برد؛ نخستین جایی در افغانستان که لیلای متولد مشهد پا به آن گذاشت.

من از شنیدن داستان‌های لیلا کم‌وبیش شوکه بودم. چطور یک زن در ماه مهم بارداری تصمیم می‌گیرد به چنین سفر خطرناکی برود، به‌خصوص اگر از تهدید آنی خشونت، بمب‌هایی که بی‌خبر بر خانه‌اش می‌افتد یا اوباش و شبه‌نظامیانی که تهدید به کشتنش می‌کنند، فرار نمی‌کند؟ آیا آشکال پیش‌پافتاده تبعیض، فقر و فقدان افقی مشترک که هر یک به نوعی روابط اجتماعی فرد با دیگران را متأثر کرده و از درون می‌خورد، کمتر از رویدادهای خشونت عریان و جنگ، ترسناک و تحمل‌ناپذیر بود؟ آمارها نشان می‌دهد که افغانستانی‌های بیشتری، آن هم از ایران و نه از افغانستان، نسبت به سوری‌ها تلاش

کرده‌اند تا خود را به اروپا برسانند.^۱ به نظر می‌رسد که تصمیم به گریختن اغلب نه از ترس لوله تفنگ یک سرباز یا هراس از بمباران دشمن، بلکه از دل زندگی عادی در دل «وضعیت اجتماعی ازجاکندگی و جنگ‌زدگی» سر برمی‌آورد. این تصمیم دشوار، بیش از آن که پاسخی به تهدیدهای مستقیم کنشگران مسلح باشد، نوعی طغیان و شورش در برابر بیگانگی از زندگی خویش بود. روایت‌هایی که از زنان و مردان آواره نسل اول و دوم افغانستانی‌های ساکن ایران درباره زندگی‌شان در هنگام تصمیم به گریز در داخل یا خارج از افغانستان، چه به سمت ایران و چه از ایران به سمت اروپا شنیدم - روایت‌هایی که در خلوت، بدون ضبط صوت و بیرون از لزوم اثبات هویت خویش به‌عنوان «قربانی» در برابر چشمان من نه به‌عنوان محقق و مصاحبه‌گر که به‌عنوان غریبه‌ای آشنا بیان می‌شد - تصویری از فرسایش تدریجی امکان زیستن زندگی‌ای که فرد بتواند آن را به‌عنوان زندگی‌ای به راستی از آن خود بازشناسد، ارائه می‌کردند. فرسایش تدریجی امکان بزرگ کردن فرزندان چنان که باید، امکان زیستن چنان که فرد بتواند با وجدان خودش کنار بیاید (در سایه اجبار به همکاری با نیروهای متعدد و مشارکت در پروژه‌های اجتماعی دیگران برخلاف میل)، امکان داشتن حرمت نفس یا خوداحترامی. این فقدان همچنین به‌طوری فراگیر، ریشه در ناتوانی افراد از محافظت و تأمین نیازهای عزیزان‌شان داشت.

در کابل بود که جرئت آن را یافتم تا از لیلا بیرسم چگونه در آن چند روزی که من در مشهد نبودم، ناغافل تصمیم به این سفر گرفتند. او گفت:

یک شب در خانه مادرم بودیم. همه جمع بودند و در آستانه عید فطر، خواهر کوچک‌ترم پیشنهاد داد برای یک روز به کوهستان‌های اطراف برویم. خوشحال بودم، به‌ویژه چون به نظر می‌رسید احمد و حسین بالاخره اختلافات قدیمی‌شان را کنار گذاشته‌اند. قرار شد من و احمد به خانه برگردیم، وسایل آوا را برداریم و صبح زود به بقیه ملحق شویم. اما در راه، هنوز به نیمه نرسیده بودیم که یک وانت به موتورمان زد. هر سه به هوا پرتاب شدیم. آوا را محکم در آغوش گرفته بودم، اما خودم با صورتی که روی آسفالت کشیده می‌شد به زمین افتادم. تقصیر راننده وانت بود، اما ما چه می‌توانستیم بکنیم؟ احمد ماه‌ها بود مدرک نداشت و همین یعنی حتی حق داشتن و راندن موتور را هم نداشتیم. در سکوت و وحشت ماندیم. راننده ما را با موتور داغان‌مان کنار بزرگراه رها کرد و رفت. احمد گریه می‌کرد و بدنم را چک می‌کرد تا مطمئن شود استخوانی نشکسته، و من فقط سعی می‌کردم آوای شوکه و گریان را آرام کنم. وقتی به خانه رسیدیم و کبودی‌های خون‌آلود صورتم را دیدم، نخواستم خانواده‌ام چیزی بفهمند. برای احمد بیکار و بی‌مدرک، این تصادف حتماً به تحقیر تازه‌ای تبدیل می‌شد. به مادرم زنگ زدم و بهانه‌ای برای نرفتن آوردم. تا صبح به این فکر کردم که در این وضعیت ناامن و بی‌ثبات، حفظ همان صلح شکننده خانوادگی هم دیگر ممکن نیست. صبح روز بعد به احمد گفتم که باید برویم؛ حتی اگر دیپورت شویم و به افغانستان برگردیم. دست‌کم آنجا زیر نگاه سنگین خانواده و هم‌محلی‌ها له نمی‌شویم. به چرخ خیاطی نگاه کردم و با خودم گفتم حتی اگر بتوانم خیاطی کنم و در خانه کاری راه بیندازم، درآمد هرگز زندگی‌مان را به شکلی واقعی تغییر نخواهد داد. آن شب برای اولین بار حس کردم دیگر نمی‌توانم با این بی‌مدرکی در ایران از احمد و آوای کوچکم مراقبت کنم. با خودم گفتم باید قمار کنیم: اگر ببریم، به اروپا می‌رسیم؛ اگر ببازیم، تا افغانستان می‌رویم. در هر دو صورت، شاید فرصتی برای شروع دوباره باشد.

لیلا این را گفت، به اتاق خالی با موکت طوسی چرک‌مرده اشاره کرد و چند دقیقه‌ای بی‌وقفه و از ته دل خندید.

۴) پله

در پاییز ۱۴۰۰، چند ماه پس از سقوط کابل و بازگشت لیلا و آوا به مشهد، دوباره به ایران سفر کردم. وقتی برای دیدار با لیلا تماس گرفتم، فهمیدم دوباره به کابل برگشته است. احمد گفته بود شاید هر لحظه درخواست پناهندگی‌شان پذیرفته شود و باید آماده پرواز باشند. آن‌ها در گوشه‌ای کوچک از دفتر خبرگزاری محل کار احمد زندگی می‌کردند؛ جایی بدون حمام، آشپزخانه و آب گرم. لیلا ابتدا امیدوار بود، اما چند ماه بعد، ناامیدی جای آن امید را گرفت. طالبان خروج

1 Reuters: [EU sees spike in Afghan migrants as many leave sanctions-stricken Iran](#). October 2019.

بسیاری از افغانستانی‌ها را محدود کرده بودند و برای زنان نیز سفر بدون همراهی مرد ممکن نبود. در میانه ترس از کرونا و بازگشت طالبان، لیلیا بیشتر از شرمی می‌گفت که در برابر آوا حس می‌کرد؛ کودکی که روزهایش را در اتاقی بی‌پنجره و در انزوایی شبیه حصر می‌گذراند.

با این حال، بهار ۱۴۰۱ دوباره با هیجان تماس گرفت: باردار بود. می‌گفت اگر نتواند زندگی عادی‌ای برای آوا بسازد، دست‌کم می‌تواند برایش خواهر یا برادری بیاورد تا تنها نباشد. حرفش مرا به یاد بحثی در خانه مادرش انداخت، زمانی که خواهرهایش می‌گفتند مهاجران هزاره در ایران مثل درختانی در گلدان‌اند که اجازه ریشه دواندن ندارند. اما لیلیا معتقد بود حتی در گلدان هم می‌توان، با درهم‌تنیدگی بیشتر ریشه‌ها، سرپا ماند. شاید او و احمد نه در نسبت با دولت و جامعه، بلکه فقط در رابطه با یکدیگر امکان رشد و ریشه دواندن داشتند.

بارداری لیلیا و وخیم‌تر شدن اوضاع افغانستان سرانجام احمد را به فکر فرار انداخت. پس از بازگشت دوباره به ایران، زندگی‌شان از همیشه بی‌ثبات‌تر بود: اقامتی موقت، تورم شدید، بیکاری، ترس از ثبت‌نام نشدن آوا در مدرسه، و فشار مالی‌ای که باعث شده بود لیلیا حتی به زایمان در خانه فکر کند. هم‌زمان، حسین و همسرش که از هرات به مشهد بازگشته بودند، برای تأمین هزینه مهاجرت مجددشان به ترکیه و اروپا قصد فروش خانه را داشتند؛ وضعیتی که احتمال بالا گرفتن دوباره تنش‌های قدیمی خانوادگی را افزایش می‌داد.

شهریور ۱۴۰۱ احمد برای نمایش مستندش به کره جنوبی رفت، اما دعوت هم‌زمان به حضور در جشنواره مستندی در سوئد او را امیدوار کرد که به‌جای درخواست پناهندگی از کره، راهی برای پناهندگی در اروپا پیدا کند. اما با آغاز اعتراضات پس از مرگ مهسا امینی و توقف صدور ویزای شینگن در ایران، این مسیر هم به رویش بسته شد. احمد سرانجام از طریق شبکه‌های خویشاوندی هزاره‌ها در پاکستان که داستان جزئیات دشوار آن مقاله دیگری را می‌طلبد، خود را به اروپا رساند. خسرو، که نطفه‌اش در کابل بسته شده بود، در غیاب احمد در مشهد به دنیا آمد؛ هرچند این بار مادر و خواهران لیلیا همراهش بودند. لیلیا و دو فرزندش تا مدت‌ها در انتظار الحاق خانوادگی، میان بی‌ثباتی اقامت غیرقانونی در ایران و تنش‌های خانه مادری، در مشهد ماندند. احمد پسرش را بیش از دو سال بعد، در فرودگاه استکهلم، دید.

چند سال بعد، خانواده برای فرار از نژادپرستی، آزار کودکان در محله و مدرسه و انزوای محل اقامت اجباری‌شان در روستایی دورافتاده در شمال سوئد که آن‌ها تنها خانواده مهاجرش به شمار می‌آمدند^۱، به کمپی در آلمان پناهنده شدند؛ جایی که هنوز، نزدیک به سه سال و علی‌رغم رد شدن درخواست‌شان در دادگاه، همچنان در انتظار رأی تجدید نظر و پذیرش پرونده پناهندگی‌شان هستند. آیدین، فرزند سوم احمد و لیلیا، در آلمان به دنیا آمد و احمد که می‌بایست برای ارائه دفاعیات در جلسه دادگاه حاضر می‌شد، حتی در اروپا نیز نتوانست هنگام تولد فرزندش کنار لیلیا باشد. زنی ایرانی و کردزبان از کمپ، که او نیز ماه‌ها در انتظار پذیرش پناهندگی‌اش مانده بود، لیلیا را در بیمارستان همراهی کرد. پناهجویی برای هر دوی آن‌ها به «شکلی از زندگی» یا به قول لوبکمن به یک «وضعیت اجتماعی» تبدیل شده بود (Lubkemann, ۲۰۰۸).

نتیجه‌گیری: کوچ غریب

در بحث خود درباره «شبه‌رویدادها»^۲ الیزابت پوینلی^۳ استدلال می‌کند که شبه‌رویدادها زمانی به «رویداد» تبدیل می‌شوند که دولت‌ها و رسانه‌ها آن‌ها را برگزینند و با دانش آماری و تخصص کارمندان دولتی در تماس قرار دهند (Povinelli, 2011).

پیش از آن، آن‌ها صرفاً وجود دارند و زندگی‌ها و روابط را از درون می‌فرسایند. مهاجرت افغانستانی‌ها به اروپا نیز، با

۱. برای بررسی وضعیت پناهندگان و اردوگاه‌های پناهندگی در اروپا، رجوع کنید به: (Agier, 2011)

2 Quasi-Event

3 Elizabeth Povinelli

اینکه از نظر جمعیتی در قیاس با ایران، پاکستان یا حتی مهاجرت‌های پیشین در تاریخ خود اروپا چندان بزرگ نبود، در رسانه‌های اروپایی غالباً در قالب «بحران» قاب‌بندی می‌شد. نقض حقوق بشر، جنگ و بی‌ثباتی در افغانستان، دشواری‌های اقتصادی در ایران و تبعیض قانونی و بی‌سرنوشتی، هم در رسانه‌ها و هم در مصاحبه‌های رسمی با پناهندگان، به‌عنوان دلایل بی‌واسطه این مهاجرت‌ها تکرار می‌شد. اما انسان‌شناسی، به‌عنوان علم سکنا‌گزیدن، ما را وادار می‌دارد پرسش‌های دیگری بپرسیم: «رویدادهای عادی» در این شکل از زندگی^۱ و برای احمد و لیلا چه بودند؟ آیا جنگ، رد مرز، مهاجرت‌های مکرر یا سقوط کابل برای آن‌ها الزاماً لحظه‌هایی ویژه و تکین بود، یا فقط بخشی از زندگی بودند که در بستر همان واسطه‌ها و روابطی معنا می‌گرفتند که عبدالمالک سیمون^۲ آن را «مردم به‌مثابه زیرساخت» (Simone, 2004) می‌نامد؟ آیا این مهاجرت‌ها برای آنان یک گسست ناگهانی بود، یا یکی از صدها تغییر کوچک و فرساینده‌ای که زندگی را به آهستگی دگرگون می‌کنند؟ چه چیزی از دیدگاه آن‌ها، خانواده‌های‌شان و شبکه‌های آشنایان‌شان، یک رویداد را تشکیل می‌دهد؟

به‌جای درجا زدن در دسته‌بندی‌های کلان ژئوپولیتیک و امنیتی (اشغال شوروی، حمله آمریکا، تبعیض و رد مرز در ایران) که گویی رابطه‌ای بی‌واسطه میان زندگی روزمره و رویدادهای تاریخی و اشکال خشونت عریان مانند جنگ و آوارگی را مفروض می‌گیرند (و تقویم تاریخ را کاملاً بر تقویم زندگی تحمیل می‌کنند)، من به امید تاباندن نور بر چگونگی متأثر شدن و تاب برداشتن تقویم زندگی از رویداد جمعی به کاوش در خاطره‌ها و تاریخ‌های گسسته و آزاردهنده مراقبت و خیانت در دل خویشاوندی رفته‌ام. خویشاوندی در اینجا همچون ساختاری واسط عمل می‌کند که خشونت کلی را به خشونت صمیمی ترجمه می‌کند، آن را مهار و به‌تدریج کانالیزه می‌کند. مقاله بدین ترتیب، به‌جای تمرکز صرف بر بحران‌های عمومی، بروز و بازتاب این رویدادها در اخبار و آرشیوهای عمومی رد آن‌ها را در زندگی روزمره سه نسل از دو خانواده هزاره در بیش از یک دهه پی می‌گیرد. برای این خانواده‌ها، جنگ و میراث آن هرگز پایان نیافته بود، و تعریف رویداد هرگز از امیدها و شکست‌های روابط خویشاوندی، دوستی و همسایگی جدا نبود. در مشهد و در دوسلدورف، آثار جنگ و آوارگی در روابط خانوادگی و در خیانت‌های نهفته در همان عشق و مراقبتی که زندگی را حفظ می‌کرد، پراکنده بود.

استعاره بازی مار و پله، که آن را از خادم‌علی وام گرفته‌ام، شاید در لحظاتی شرایط زندگی هم‌سخنانم را توضیح دهد، اما همواره باید به جاهایی نیز توجه کرد که این قیاس از هم می‌پاشد. مهم‌ترین تفاوت آن است که در این شکل از زندگی، مرز میان مارها و پله‌ها اغلب مبهم است: مار می‌تواند به پله بدل شود و پله با گذشت زمان به مار. تسلط طالبان بر کابل برای کسی چون احمد یک پله بود؛ همان‌گونه که جنگ سوریه و بازشدن مسیرهای مهاجرت به اروپا برای بسیاری دیگر چنین بود. اما بسیاری از این پله‌ها خیلی زود به مار تبدیل شدند. تفاوت دیگر با بازی آن است که در زندگی واقعی مهاجرانی چون احمد و لیلا، رسیدن به خانه شماره ۱۰۰ و ترک همیشگی صفحه بازی اغلب ممکن نبود. حتی اگر کسی سوار آن هواپیمای سفید می‌شد، بازی همچنان او را دنبال می‌کرد و به نسل بعد منتقل می‌شد، زیرا ورود به این بازی فهم فرد از خویشتن و تمام روابطش با جهان را شکل می‌داد. با ناتمام گذاشتن این متن در پایان، می‌خواهم خواننده نیز چیزی از این تعلیق نامعلوم را حس کند: از باری که پرسش‌های بی‌پاسخ بر دوش این خانواده مشخص گذاشته‌اند و از کلاف سردرگمی‌ای که نخ‌هایش از مداخلات مالی و نظامی آمریکا و بازگشت طالبان تا استعمار بریتانیا و شکل‌گیری دولت مرکزی در افغانستان کشیده می‌شود.

به‌گمان نویسنده فقط با توجه به روند آشکارشدن این روابط در طول زمان است که می‌توان فهمید چرا احمد، در میان ۱۳۹۴ تا ۱۴۰۰، مسیری کاملاً برخلاف بسیاری دیگر در پیش گرفت: از حاشیه مشهد به کابل رفت، و درست هنگامی در مرکز شهر کابل باقی ماند که بسیاری برای فرار به حومه‌ها یا فرودگاه می‌گریختند. حرکت او درست معکوس حرکت فدا

1 Forms of Life

2 AbdouMaliq Simone

محمد امیر^۱، یکی از کشته‌شدگان ناشی از سقوط از هواپیما بود؛ دندان‌پزشک جوانی که در روزهای سقوط کابل، در تلاش برای گریز، از هواپیمای آمریکایی آویزان شده و کشته شد. در روایت والدین او، بدهی سنگین عروسی و قرض گرفته‌شده از آشنایان (بیش از ۱۳ هزار دلار)، فروپاشی اقتصادی و فشار تعهدات خانوادگی برای بازگرداندن سریع بدهی، در کنار بازگشت طالبان، به استیصال او شکل داده بود. امیر پشتون بود و از جهاتی در موقعیتی متفاوت با احمد هزاره قرار داشت، اما عمر حیات او نیز زیر فشار همان نیروهای خانوادگی و اجتماعی‌ای کم شده بود که زندگی احمد و لیلا را شکل داده بودند. آنچه احمد و لیلا با بهایی سنگین از آن فاصله گرفتند، فقط فقر یا جنگ نبود، بلکه گرفتار شدن در همان شبکه بدهی، انتظار و تعهدی بود که افراد را به ماندن یا فرار و می‌داشت. برای آنان، پناهگاه نه در اسناد و وعده‌ها، بلکه در فضیلت جستجوی ایمان، تلاش برای وفادار ماندن به یکدیگر و در خود مهاجرت قرار داشت؛ چرا که مهاجرت حرکتی است که در آن نه نقطه عزیمت و نه نقطه رسیدن، هیچ‌یک قطعی و تغییرناپذیر نیست.

منابع فارسی

- نصر اصفهانی، آر.ش. (۱۳۹۹). *در خانه برادر: پناهندگان افغانستانی در ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

References

- Agier, M. (2011). *Managing the undesirables: Refugee camps and humanitarian government*. Cambridge: Polity Press.
- Adelkhah, F., & Olszewska, Z. (2007). The Iranian Afghans. *Iranian Studies*, 40(2), 137–165.
- Das, V. (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Fassin, D., Wilhelm-Solomon, M., & Segatti, A. (2017). Asylum seeker as a form of life. *Current Anthropology*, 58(2), 160-187. The University of Chicago Press.
- Frank, S. (2008). *Migration and literature: Günter Grass, Milan Kundera, Salman Rushdie, and Jan Kjærstad*. New York: Palgrave Macmillan.
- Han, C. (2021). *Seeing like a child: Inheriting the Korean War*. New York: Fordham University Press.
- Honwana, A. (2012). *The time of youth: Work, social change, and politics in Africa*. Virginia: Kumarian Press.
- Kandiyoti, D. (2007). Old dilemmas or new challenges? The politics of gender and reconstruction in Afghanistan. *Development and Change*, 38(2), 169–199. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2007.00408.x>
- Karimi, A. (2019). Surveillance in weak states: The problem of population information in Afghanistan. *International Journal of Communication*, 13, 4837–4856.
- Kelly, T. (2008). The attractions of accountancy: Living an ordinary life during the second Palestinian intifada. *Ethnography*, 9(3), 351–376.
- Lemaitre, J. (2021). Victim. In V. Das & D. Fassin (Eds.), *Words and worlds: A lexicon for dark times*. New York: Columbia University Press.
- Lubkemann, S. C. (2008). *Culture in chaos: An anthropology of the social condition in war*. Chicago: University of Chicago Press.
- Monsutti, A. (2005). *War and migration: Social networks and economic strategies of the Hazaras of Afghanistan*. London: Routledge.

1 <https://gandhara.rferl.org/amp/afghanistan-kabul-evacuation-death-airplane-taliban/31990496.html?fbclid=IwAR2kdd0sIqtvQ8LA43lm7Ed5JkfZWXJXOO0o5MdLG2tzARJoQVqRL2fY-ME>

- Mosse, D. (2005). *Cultivating development: An ethnography of aid policy and practice*. London: Pluto Press.
- Olszewska, Z. (2015). Class reshuffling among Afghan refugees in Iran. *Middle East Report*, 277, 26–27, 34.
- Peebles, G. (2014). The anthropology of credit and debt. *Annual Review of Anthropology*, 43, 225–240. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030132>
- Povinelli, E. (2011). *Economies of Abandonment Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durhan: Duke University Press.
- Roy, O. (2010). *Holy ignorance: When religion and culture part ways*. New York: Columbia University Press.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Simone, A. M. (2004). People as infrastructure: Intersecting fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 16(3), 407–429. <https://doi.org/10.1215/08992363-16-3-407>
- Vigh, H. (2009). Motion squared: A second look at the concept of social navigation. *Anthropological Theory*, 9(4), 419–438.

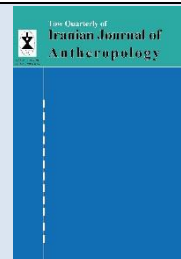


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropological

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 129-150

<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085229.1615>

Sociological Analysis of the Impact of Superstitious Beliefs on Lifestyle (Case Study: Residents of District 4 of Tehran)

Mehdi Mokhtarpour

Department of Sociology, WT. C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Email: mokhtarpour.mehdi@iau.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 13 January 2026

Revised 16 February 2026

Accepted 30 May 2026

Keywords:

Lifestyle,
Moral Superstitions,
Religious Superstitions,
Social Superstitions,
Tehran City.

ABSTRACT

The purpose of the present study is to conduct a sociological analysis of the influence of superstitious beliefs on the lifestyle of residents in District 4 of Tehran, using a critical approach. Three hypotheses were developed based on the study's theoretical framework, which draws on the theories of Weber, Bourdieu, Merton, and Durkheim. In accordance with the research objectives, two methods—documentary analysis and survey research—were employed. According to the 2016 national census, the population of District 4 of Tehran was 861,280. From this population, a sample of 385 individuals was selected through simple random sampling based on Cochran's formula. The findings indicate that the three independent variables examined in this study (moral superstitions, belief-based superstitions, and social superstitions) influence individuals' lifestyles. Specifically, those who believe in belief-based superstitions tend to have a significantly more traditional lifestyle than those who do not hold such beliefs, and vice versa. Furthermore, individuals who subscribe to the moral superstitions prevalent in society exhibit a more traditional lifestyle compared to those who do not believe in such superstitions, and vice versa. Finally, social superstitions and those recognized within a society gradually regain their effectiveness in individuals' social lives, while new beliefs—shaped by human thought in contemporary times and contexts—emerge to replace them; beliefs that are closely associated with the individualism and self-centeredness characteristic of modern life.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Mokhtarpour, M., (2026). "Sociological Analysis of the Impact of Superstitious Beliefs on Lifestyle (Case Study: Residents of District 4 of Tehran)". Iranian Journal of Anthropology, 22(41): 129-150.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085229.1615>

Introduction

Superstition, like an unwanted shadow, has long cast a pall over human societies, trapping the human mind within a cage of irrational and scientifically unsupported beliefs. This phenomenon, rooted in ignorance, fear, and sometimes psychological and social predispositions, not only influences individuals' thought processes and decision-making but also broadly affects lifestyles, social relations, and even the trajectory of societal progress and development. Belief in practices such as astrology, fortune-telling, the evil eye, and various forms of divination, while perhaps perceived initially as entertainment or an escape from problems, effectively deters individuals from relying on rationality, effort, and scientific planning. Instead, it steers them towards passivity, fatalism, and absolute reliance on supernatural factors. This approach not only deprives individuals of the dynamism necessary for work and thought but also fosters the prevalence of superstition, aimlessness, and a weakness in confronting life's actual challenges. Given that a significant portion of the population in our society, like in many others, still adheres to these superstitious beliefs, and these beliefs influence various aspects of their daily lives (as indicated by the 2001 research), a deeper understanding of how this phenomenon forms, persists, and impacts people's lives is essential. Identifying the social, cultural, and psychological factors contributing to the spread of superstitions and comprehending their consequences can serve as a crucial step towards enhancing public awareness, promoting critical thinking, and ultimately, creating the necessary conditions for the comprehensive progress and development of the country.

Therefore, this research aims to illuminate the various dimensions of superstition's impact on people's way of life through in-depth analysis and examination of this phenomenon. By identifying the key factors contributing to the persistence of these beliefs, it seeks to offer strategies for countering them.

Discussion

Superstitious beliefs have long formed part of human societies, providing interpretive frameworks through which individuals understand uncertainty, misfortune, and everyday events. This phenomenon, often associated with uncertainty, fear, and various psychological and social factors, not only influences individuals' thought processes and decision-making but also broadly affects lifestyles, social relations, and even the trajectory of social progress and development. Belief in practices such as astrology, fortune-telling, the evil eye, and various forms of divination, while perhaps initially perceived as entertainment or an escape from problems, may, in some contexts, reduce reliance on rational, evidence-based forms of decision-making and planning. Instead, it may encourage more fatalistic interpretations of events and greater reliance on supernatural explanations.

This orientation may influence individuals' motivation, sense of agency, and approaches to problem-solving, while also contributing to the reproduction of such beliefs and shaping how individuals respond to life's actual challenges. Given that a significant portion of the population in our society, as in many others, still adheres to these superstitious beliefs, and that these beliefs influence various aspects of daily life (as indicated by the 2001 research), a deeper understanding of how this phenomenon is formed, persists, and affects people's lives is essential. Identifying the social, cultural, and psychological factors contributing to the spread of superstition and understanding its consequences can serve as a crucial step toward enhancing public awareness, promoting critical thinking, and ultimately creating the necessary conditions for the comprehensive progress and development of the country.

Therefore, this research aims to illuminate the various dimensions of superstition's impact on people's way of life through an in-depth analysis and examination of this phenomenon. By identifying the key factors contributing to the persistence of these beliefs, it seeks to offer strategies for countering them.

Conclusion

This study concludes that superstitions are a persistent and integral component of the social fabric, transcending historical eras and adapting to modern contexts. The research demonstrates that superstitions are not merely remnants of the past but continue to function as active "social facts" that exert influence on individual behavior and lifestyle choices. The core finding—that superstitions coexist with modern urbanity while simultaneously acting as a regulatory force—suggests that cultural modernization in societies such as Tehran is a non-linear and multifaceted process. The forms of modernity observed may coexist with underlying value systems that continue to be shaped by traditional and superstitious mechanisms, thereby moderating the extent of individualization.

The investigation further indicates that the function of superstition has evolved; in the modern era, one of its primary roles appears to be the management of psychological uncertainty and the provision of a sense of control within a complex and unpredictable socio-economic environment. By providing a sense of perceived control, superstitions may offer emotional stability to individuals facing systemic instabilities. Consequently, attempts to completely eliminate superstitious beliefs may prove challenging, as such beliefs appear to serve enduring psychological and sociological functions that are not always addressed through scientific knowledge alone. Ultimately, fostering a more rational and progressive society may require more than the expansion of knowledge (information and data); it may also depend on the cultivation of wisdom, understood as the integration of logic, philosophy, and ethics. Addressing the impact of superstitions therefore

requires a holistic approach that acknowledges underlying social pressures and the human need for psychological security. Future research should examine how these evolving superstitions interact with digital technologies and how changing forms of social capital in urban environments continue to reshape the relationship between traditional beliefs and modern identities.

Acknowledgments

I would like to thank the Sociology Department of Islamic Azad University, West Tehran Branch, for their cooperation in conducting this research.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest concerning the publication of this article



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۱۲۹-۱۵۰.

<https://journal.asi.org.ir>

نام انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085229.1615>

تحلیل جامعه‌شناختی تاثیر باورهای خرافی بر شیوه گذران زندگی (مطالعه موردی: ساکنان منطقه ۴ شهر تهران)

مهدی مختارپور

گروه جامعه‌شناسی، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mokhtarpour.mehdi@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

بازنگری ۱۴۰۴/۱۱/۲۷

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۹

چکیده

هدف از انجام پژوهش حاضر، تحلیل جامعه‌شناختی تاثیر باورهای خرافی بر شیوه گذران زندگی در میان ساکنان منطقه ۴ شهر تهران با رویکردی انتقادی است. سه فرضیه از چارچوب نظری پژوهش که بر نظریات وبر، بوردیو، مرتن و دورکیم استوار است، ارائه شده است. مبتنی بر مسئله پژوهش، از دو روش اسنادی و پیمایشی استفاده شده است. بر پایه سرشماری ۱۳۹۵ جمعیت ساکن منطقه ۴ شهر تهران برابر ۸۶۱.۲۸۰ نفر بوده است که بر اساس فرمول کوکران از این تعداد، ۳۸۵ نفر با استفاده از نمونه‌گیری تصادفی ساده به‌عنوان نمونه آماری انتخاب شدند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سه متغیر مستقل در این تحقیق (خرافات اخلاقی، خرافات اعتقادی و خرافات اجتماعی) بر روی سبک زندگی افراد تاثیر دارد. یعنی افرادی که به خرافات اعتقادی باور دارند در مقایسه با افرادی که اعتقادی به این نوع خرافات ندارند، سبک زندگی به مراتب سنتی‌تری دارند و برعکس. همچنین افرادی که به خرافات اخلاقی رایج در جامعه اعتقاد دارند، در مقایسه با افراد دیگری که به این نوع خرافات باور ندارند، از سبک زندگی سنتی‌تری برخوردارند و برعکس. نهایتاً اینکه خرافات اجتماعی و خرافاتی که در یک کشور شناخته‌شده است، اثربخشی خود را به مرور در زندگی اجتماعی افراد بازتابی می‌کند و باورهای جدید دیگری که ساخته افکار انسان‌های این برهه از زمان و مکان است، جایگزین آنها می‌شود؛ باورهایی که بی‌ارتباط با فردگرایی و خودمحوری انسان امروزی نیست.

کلیدواژگان:

خرافات اجتماعی،

خرافات اخلاقی،

خرافات اعتقادی،

سبک زندگی،

شهر تهران.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: مختارپور، مهدی (۱۴۰۴). «تحلیل جامعه‌شناختی تاثیر باورهای خرافی بر شیوه گذران زندگی (مطالعه موردی: ساکنان منطقه ۴ شهر تهران)». نامه انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۱۲۹-۱۵۰.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2085229.1615>

مقدمه و بیان مسئله

پدیده خرافه، یک نمود روانی-اجتماعی است که ریشه‌های آن به هزاران سال پیش در ذهن بشر بازمی‌گردد و تا به امروز نیز باقی مانده است. این باورها غالباً تحت تأثیر عواملی مشابه در طول تاریخ تقویت شده‌اند؛ از جمله: گرایش‌های احساسی جامعه، عدم بلوغ فکری، مشکلات اقتصادی، بیکاری، کمبود توسعه همه‌جانبه و حتی دخالت‌های خارجی (مسعودی، ۱۳۷۶). واژه «خرافه» (مفرد خرافات) در لغت به معانی متعددی همچون سخنان باطل و بیهوده (عمید، ۱۳۶۵) اشاره دارد و به‌طور کلی هر نوع اعتقاد غیرمنطقی و بی‌دلیلی را در بر می‌گیرد. از دیدگاه جامع‌تر، خرافه عبارت است از نسبت دادن اثرگذاری به عواملی که اثبات آنها با اصول قطعی عقل و یافته‌های علوم تجربی میسر نیست (عشایری و همکاران، ۱۴۰۱). این دایره شامل تمامی چیزهایی است که در زندگی روزمره با آن‌ها سروکار داریم؛ مانند انتخاب رنگ‌ها، اعداد خوش‌یمن و نحس، پیش‌بینی‌های طالع‌بینی، چهره‌شناسی و مواردی مشابه. به عبارت دیگر، هر تفکری که ارتباط منطقی و سنخیتی بین دو پدیده برقرار نکند، خرافه نامیده می‌شود.

بررسی افسانه‌ها نشان می‌دهد که اگرچه ترس و ناآگاهی احتمالاً عامل شکل‌گیری اولین خرافات بوده‌اند، اما نیازهای مادی و معنوی، واکنش در برابر فرهنگ غالب، تعارضات طبقاتی، ستیز با ستمگران، تقابل خرافات با یکدیگر، و همچنین تأمین خواسته‌ها و آرزوهای سرکوب‌شده، همگی در طول تاریخ در خلق اسطوره و خرافه نقش داشته و دارند. ناصح (۱۳۵۷) در خصوص دلایل گرایش مردم به این پندارها، به کارکرد اجتماعی خرافه، حضور افراد و گروه‌های سودجو، پشتوانه تاریخی این باورها، ضعف نهادهای تولیدکننده اطلاعات، تشدید نابرابری‌های اجتماعی، ایجاد شکاف میان نخبگان و عموم مردم، ابهام‌آلود بودن فضای جامعه، کمبود رویکرد پژوهش‌محور و میزان تمایل افراد به ماوراءالطبیعه اشاره می‌کند. صادق هدایت مبدأ این افکار را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، باورهای بومی که نتیجه تجربیات روزمره خانوادگی، مذهبی و فردی بوده و از دوره‌های نژاد مشترک هند و ایرانی به جای مانده است؛ و دوم، اعتقاداتی که از اقوام دیگری مانند کلدانیان، بابلیان، یهودیان و یونانیان به ایران منتقل شده است (ناصر، ۱۳۵۷).

خرافات ماهیتی نسبی داشته و وابسته به زمان و مکان خاصی هستند و طرز تفکر خرافی در دوران‌های گذشته و حال تفاوت‌هایی پیدا کرده است. برای نمونه، در دوره کنونی خرافات بیشتر جنبه فردی پیدا کرده‌اند تا اینکه ساختارهای جمعی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهند (دورکیم، ۱۲۷: ۱۳۸۳). در گذشته تصمیم‌گیری‌ها بر اساس این باورها صورت می‌گرفت، در حالی که امروزه عقلانیت محور اصلی عملکردهاست. در جوامع اولیه، سنت‌ها و عرف‌های بدوی سفت و سخت، تغییرناپذیر و مقدس تلقی می‌شدند؛ اما در جهان معاصر، بسیاری از این حوزه‌ها از قید تقدس خارج شده و امکان نقد و فاصله گرفتن از سنت‌ها فراهم آمده است (همیلتون، ۱۳۷۷).

اعتقاد به باورهایی که ارتباطی با واقعیت‌های موجود ندارند، بر شیوه‌های تفکر، احساسات و ادراک افراد یک جامعه اثر می‌گذارد و در نهایت، نوع کنش‌های آن‌ها را رقم می‌زند. به بیان دیگر، زمانی که سبک زندگی افراد جامعه بر اساس مواردی چون طالع‌بینی، رمالی، چشم‌زخم، عطسه کردن به‌عنوان نشانه‌ای برای صبر، یا باور به خوش‌شانسی نعل اسب تنظیم شود، این امر به شکل‌گیری ذهنیتی غیرعلمی منجر می‌شود. این وضعیت در مقیاس بزرگ‌تر، پویایی لازم برای کار، اندیشه و برنامه‌ریزی که لازمه توسعه هر جامعه‌ای است را از مردم سلب می‌کند و در نتیجه، نگرش علمی را عقیم ساخته و هر تلاشی برای یافتن راه حل‌های منطقی و علمی را از بین می‌برد، که این خود باعث رواج تن‌آسایی و بی‌هدفی و ایجاد نوعی انفعال در جامعه می‌شود. برای نمونه، پژوهشی که در سال ۱۳۸۰ در نشریه «سیاست روز» انجام شد، نشان داد که ۵۳ درصد مردم به پیشگویی، ۴۲ درصد به استخاره با کتاب، ۳ درصد به سرکتاب، ۱ درصد به آینه‌بینی و ۲ درصد به فال‌گیری اعتقاد داشتند. ۶۳ درصد از فال‌گیرندگان، انگیزه خود را از فال‌گیری، حل مشکلات زندگی و ازدواج عنوان کردند (شجاعی زند، ۱۳۸۰).

بررسی وضعیت تاثیر خرافات بر سبک زندگی مردم به‌عنوان عنصری در پیشرفت و یا عقب‌ماندگی کشور حائز اهمیت است و موجب شناخت متغیرهای موثر بر ایجاد باورهای خرافی می‌شود. در این راستا، پژوهش حاضر بر آن است تا تاثیر خرافات در شیوه گذران زندگی را بررسی کند. چه عوامل اجتماعی باعث ماندگاری آن شده؟ چه تاثیری بر سبک زندگی مردم داشته و دارد؟

پیشینه پژوهش

درباره خرافات پژوهش‌های نسبتاً زیادی چه در ایران و چه در جهان انجام شده است. برخی از این مقالات با دیدگاه جامعه‌شناختی و برخی دیگر از جنبه‌های دیگر به این پدیده نگریسته‌اند. در حوزه این پژوهش، پیش از این فروغی و عسگری (۱۳۸۸) به مطالعه خرافات در میان شهروندان تهرانی پرداخته‌اند. آنها در پژوهش‌شان دریافتند که مردان تهرانی کمتر از زنان، مناطق بالاشهر همچون منطقه یک کمتر از دیگر مناطق، و کسانی که تحصیلات دانشگاهی بالاتری دارند کمتر از افراد کم سواد به خرافات باور دارند. کوردیچ (۱۴۰۴) هم در مقاله‌ای با نام «بررسی عوامل جامعه‌شناختی موثر بر گرایش افراد به خرافات در میان ساکنین منطقه ۶ شهر تهران» که بسیار به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است، بخشی از یافته‌های فروغی و عسگری (۱۳۸۸) را در زمینه ارتباط میان تحصیلات و خرافات را تایید می‌کند. آنان همچنین دریافتند برخلاف فرضیه‌ها، بین مشکلات خانوادگی و میزان گرایش به خرافات رابطه معناداری وجود ندارد.

قاسمی و همکاران (۱۳۸۶) نیز در مقاله‌ای به تحلیل جامعه‌شناختی گرایش به خرافات پرداخته‌اند. همچنین پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام (۱۳۸۹)، پژوهش‌نامه‌ای با عنوان جامعه‌شناسی خرافات در ایران منتشر کرد که در آن مجموعه‌ای از جامعه‌شناسان و اصحاب علوم اجتماعی ایران، این پدیده را از زوایای گوناگون بررسی کردند. دماوندی (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان جادو در ایران باستان و کیش زرتشت استدلال می‌کند که پیشینه هیچ قوم و ملتی از جادو و گونه‌های آن تهی نیست. در کنار علوم گوناگون، دانش‌های نهانی (علوم غریبه) که گاه شبه‌علم نامیده شده‌اند، همواره از رواج و روایی برخوردار بوده است. تا جایی که بسیاری از پژوهندگان تاریخ علم، خاستگاه بسیاری از دانش‌ها را جادو دانسته‌اند و بسا اندیشمندانی که در این باره نگاشته‌اند و بدان پرداخته‌اند. در ایران باستان نیز گونه‌های جادو و جادوی سیاه رواج داشته است.

استانک^۱ (۲۰۰۴) در تحقیقی با عنوان «مذهبی بودن، مکان هندسی کنترل و باور خرافی» بیان می‌کند که سطح مذهبی بودن رابطه معینی با سطح خرافی بودن ندارد و نمره گرایش به خرافات زنان بیشتر از مردان است. همچنین بوخاری و دیگران^۲ (۲۰۰۲) در مطالعه‌ای، خرافات مربوط به مسایل بهداشتی را در بین گروه‌های قومی مختلف در کراچی بررسی کردند و به این نتیجه رسیدند که ۷۳ درصد مردم عقاید خرافی دارند. ۵۰ درصد مردم، خرافات را به‌عنوان بخشی از سنت و فرهنگ می‌دانند. تحصیلات با خرافات رابطه معکوسی دارد. ۷۳/۵ درصد از باسوادان و ۹۴/۱ درصد از بی‌سوادان دارای عقاید خرافی بودند. اما بین گروه‌های قومی مختلف تفاوت معنی‌داری به لحاظ گرایش به خرافات وجود ندارد. و در نهایت این که خرافات روی نگرش مردم به مسائل بهداشتی تأثیر بسیار زیادی دارد.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند با بهره‌مندی از تجربیات دیگر پژوهشگران که در این زمینه فعالیت کرده‌اند، ارتباط میان شماری از همین متغیرهای مستقل را بر روی رواج خرافات در منطقه ۴ تهران بررسی کند.

مبانی نظری پژوهش

1 Amanda Stanke

2 Bukhari

نظریه‌های مرتبط که به این مطالعه کمک می‌کند، در دو دسته خرافه‌گرایی و سبک زندگی جای می‌گیرد. در دسته نخست می‌توان به نظریات مرتن و دورکیم، و در دسته دوم به نظریات وبر و بورديو استناد کرد. رابرت مرتن^۱ تحت تأثیر دورکیم، با تأکید بر ساخت هنجارها، و نیز آرزوها و امیالی که هنجارها آنها را مورد تأیید قرار می‌دهند، علل ایجاد بی‌هنجاری^۲ و فردگرایی^۳ را مورد توجه قرار داده است. مرتن معتقد به انطباق فرد با محیط اجتماعی است و برخلاف دورکیم به ابعاد بیولوژیک و فقدان کنترل اجتماعی توجهی ندارد. وی ابعاد انطباق فرد و محیط را در نظرات خود درباره کج رفتاری مطرح نموده است. این نظریه شامل دو بعد اصلی اهداف تعریف‌شده فرهنگی و ابزار نهادی‌شده یا شیوه‌های دستیابی به آن است.

از نظر مرتن در یک جامعه منظم، اهداف و ابزار یا شیوه‌ها در هماهنگی و تطابق به سر می‌برند. یعنی هم اهداف پذیرفته‌شده هستند و هم در اختیار افراد جامعه قرار دارند؛ بدین معنی که دسترسی مساوی و برابر، برای کسب موفقیت‌ها برای همه به شکلی یکسان وجود دارد. عدم تطابق زمانی ظاهر می‌شود که تأکیدی ناموزون بر اهداف یا بر ابزارهای نیل به آنها وجود داشته باشد. گاهی تأکید بر هدف در مقایسه با شیوه‌های نهادی‌شده قوی‌تر است و فقط دستیابی به اهداف برای افراد دارای معنی است. گاهی نیز متقابلاً اهداف فراموش می‌شوند و پیروی از هنجارها یا شعائر به خودی خود با معنی می‌شود. در هر دو مورد انحرافات افزایش می‌یابند یا موفقیت کم می‌شود. عدم هماهنگی میان هدف و ابزار دستیابی آن، حالت آنومی است. جامعه ایده‌آل از نظر مرتن جامعه‌ای است که پاداش‌ها و امتیازات و فرصت‌ها در اختیار همه کسانی که دارای استعداد کافی و مهارت لازم هستند قرار گیرد؛ در عین اینکه اهداف فرهنگی نیز مشخص بوده و حالت نسبی ندارد.

از نظر مرتن ساختار فرهنگی «مجموعه سازمان‌یافته‌ای از ارزش‌های رهنمودی حاکم بر رفتار عموم اعضاء یک جامعه یا گروه مشخص است». او در تحلیل کارکردیش، کارکرد ساختار فرهنگی را تولید نظام‌های ارزشی یعنی خوب‌ها و بد‌ها می‌داند. همچنین معتقد است این ساختار فرهنگی است که اهداف مشروع را در یک جامعه معین می‌کند و نوعی از منحرفین به دلیل ناتوانی این ساختار فرهنگی در تعیین اهداف مشروع در جامعه، منحرف می‌شوند. از نظر وی ساختار اجتماعی «مجموعه سازمان‌یافته‌ای از روابط متقابل اجتماعی است که در آن هر یک از اعضاء جامعه یا گروه به اشکال مختلفی به هم پیوسته‌اند». او کارکرد ساختار اجتماعی را تولید نظام‌های هنجاری یعنی باید‌ها و نبایدها می‌داند و معتقد است که این ساختار اجتماعی است که ابزار و راه‌های مشروع رسیدن به اهداف را مشخص می‌کند و نوعی از منحرفین به دلیل نارسایی ساختار اجتماعی در تعیین راه‌های مشروع نیل به اهداف در جامعه، منحرف می‌شوند. از نظر وی ساختار فرهنگی تعیین‌کننده ساختار اجتماعی است. اول ارزش‌ها یعنی خوب‌ها و بد‌ها مطرح می‌شوند، سپس هنجارها یعنی باید‌ها و نبایدهای مربوط به آنها. اول می‌گوییم رسیدن به مدارج بالای علمی خوب است، سپس می‌گوییم برای رسیدن به آن باید درس خواند. پس اول اهداف تعیین می‌شود سپس راه‌های رسیدن به این اهداف (مرتن، ۶۷۸: ۱۹۳۸). مرتن با طبقه‌بندی افراد در پنج گروه با توجه به ساخت فرهنگی، اهداف و شیوه‌های دسترسی به اهداف، تیپولوژی انطباق افراد در شرایط اجتماعی گوناگون را مطرح می‌سازد:

جدول (۱): گونه‌شناسی انطباق افراد در شرایط اجتماعی گوناگون از دیدگاه مرتن

1 Robert Merton
2 Anomic
3 Individualism

ساخت فرهنگی		
گونه‌های افراد	اهداف	شیوه‌های دسترسی به اهداف
هم‌نوا ^۱	+++	+++
نوآور ^۲	+++	---
مناسک‌گرا ^۳	---	+++
کناره‌گیر ^۴	---	---
انقلابی ^۵	+++ ---	--- +++

مفهوم «کارکرد» در تمامی آثار امیل دورکیم نقشی اساسی و تعیین‌کننده ایفا می‌کند. دورکیم به‌طور واضح میان شیوه بررسی کارکردی و تاریخی، و همچنین میان پیامدهای عملکردی یک پدیده و انگیزه‌های شخصی کنشگران، تمایز قائل شده است. او معتقد بود: «هنگام تشریح یک واقعه اجتماعی، لازم است علت مؤثری که آن واقعه را به وجود آورده است، از نقشی که آن پدیده ایفا می‌کند، جدا در نظر گرفته شود. ما واژه «کارکرد» را به جای «هدف» یا «غایت» انتخاب کرده‌ایم، چرا که اغلب پدیده‌های اجتماعی صرفاً به خاطر نتایج سودمندشان پا به عرصه وجود نمی‌گذارند.» (مرتن، ۶۷۳: ۱۹۳۸). بنابراین، برای ارائه تفسیری کامل از پدیده‌های اجتماعی، دورکیم از هر دو تحلیل تاریخی و کارکردی بهره می‌برد. تحلیل کارکردی مشخص می‌سازد که یک جزء اجتماعی خاص، چه تأثیراتی بر عملکرد کل نظام اجتماعی یا اجزای سازنده آن می‌گذارد. در مقابل، تحلیل تاریخی به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که توضیح دهد چرا یک واقعیت خاص (و نه دیگر واقعیت‌ها) از نظر تاریخی متولی انجام یک نقش مشخص شده است. در کتاب «صور بنیانی حیات دینی»، دورکیم به تشریح کارکردهای متنوعی که مناسک، کیش‌ها و باورهای مذهبی در جامعه انجام می‌دهند، می‌پردازد. او بیان می‌کند که حتی عجیب‌ترین اساطیر و ابتدایی‌ترین مناسک، بازتابی از نیازهای بشری، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، هستند (دورکیم، ۴۲۱: ۱۳۸۳). دورکیم در دسته‌بندی مراحل تکامل جوامع، آنها را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: جوامع دارای همبستگی مکانیکی و جوامع دارای همبستگی ارگانیکی. در جوامع مکانیکی، اعضا به دلیل تشابه بالا در ارزش‌ها، نقش‌ها، کارکردها و سطح پایین نیازها، نوعی «تشابه ناپیوسته» دارند. اما در جوامع ارگانیکی، همبستگی بر پایه تقسیم کار تخصصی و تفکیک‌شده و برابری فرصت‌ها شکل می‌گیرد و «تفاوت پیوسته» حاکم است. در این نوع جوامع، گروه‌بندی افراد بر اساس تفاوت در استعدادها و صلاحیت‌های ضروری است، که این امر از یک سو موجب پویایی ساختار قشربندی می‌شود، و از سوی دیگر، با تأکید بر ارزش‌هایی که موقعیت فردی را در بر دارند، فشاری بر فرد وارد کرده و در نهایت به احساس از خودبیگانگی می‌انجامد.

با کاهش انسجام اجتماعی، حالت آنومی رخ می‌دهد. دورکیم آنومی را نوعی آشفتگی فردی و اجتماعی تعریف می‌کند که در آن، قواعد رفتاری جامعه با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند و فرد در تلاش برای تطبیق و پیروی از آنها دچار سرگردانی می‌شود (محسنی تبریزی، ۱۳۶: ۱۳۷۵).

دورکیم توضیح می‌دهد که با افزایش تقسیم کار، وجدان جمعی و در نتیجه انسجام مکانیکی جامعه تحلیل می‌رود و فرآیند انتقال به انسجام اجتماعی آغاز می‌شود؛ این امر منجر به تغییر قابل ملاحظه‌ای از آگاهی جمعی به سمت اخلاق فردی می‌گردد. با تقویت اخلاق فردی (مثلاً در پی زوال هنجارهای ثابت همبستگی مکانیکی)، احتمال ظهور پدیده‌هایی مانند خرافات و در نتیجه افزایش آنومی بیشتر می‌شود. اگر هنجارهای اخلاقی نتوانند بر رشد اقتصادی جامعه مسلط شوند، شکاف فرهنگی ناشی از تفاوت میان پیشرفت سریع فرایندهای تولیدی و کندی پیشرفت هنجارهای اخلاقی، تعادل موجود را

- 1 Comformist
- 2 Innovator
- 3 Retualist
- 4 Retreatist
- 5 Rebellion

به خطر می‌اندازد و این امر به نابسامانی اجتماعی دامن می‌زند. در چنین شرایطی، فرد ممکن است دست به کنش‌های نابهنجار زده و در نهایت از جامعه طرد شود (دورکیم: ۲۵۷: ۱۴۰۳).

دورکیم و وبر هر دو بر اهمیت هنجارها و جایگاه فردی در جامعه تأکید دارند، اما دورکیم بیشتر بر انسجام اجتماعی ناشی از تقسیم کار و وبر بر جایگاه اجتماعی ناشی از سبک زندگی تمرکز می‌کند.

وبر اشاره می‌کند که «ما با جایگاه منزلتی امکان دستیابی یک گروه اجتماعی را به احترام اجتماعی مثبت فرصت‌های کسب احترام اجتماعی بیش از همه به‌وسیله تفاوت در سبک زندگی این گروه‌ها تعیین یا منفی در می‌یابیم. می‌شود. و این در حالی است که در بحث از طبقه اجتماعی ما با سرمایه یا مهارت‌های اکتسابی به‌عنوان راه‌های کسب درآمد مواجه هستیم». سپس وبر به قشرهایی می‌پردازد که با تکیه بر این محور (پایگاه یا منزلت) پدید می‌آید. او این قشرها را گروه‌های منزلتی^۱ می‌نامد و آن را چنین معرفی می‌کند: «یک گروه منزلتی گروهی است که به‌واسطه سبک زندگی معین، ادراکات قراردادی و خاصش از احترام و فرصت‌های اقتصادی که به‌صورت قانونی به انحصار خود درآورده، جامعه‌پذیر شده است. یک گروه منزلتی همیشه تا حدودی جامعه‌پذیر شده، اما لزوماً به‌صورت یک انجمن سازمان نمی‌یابد» (وبر، ۱۳۸۲: ۳۰۰). علامت مشخصه این گروه‌ها، وجود معاشرت به معنی داد و ستد و زناشویی در میان آنها است. نبود این ویژگی دلالت بر تفاوت‌های منزلتی میان افراد یا گروه‌ها می‌کند (همان). از نظر وبر اعضای گروه‌های منزلتی در سه عنصر با هم سهیم‌اند: عنصر اجتماعی، حیثیت یا شرافت، عنصر گروهی سبک زندگی معین و عنصر فردی احترام به خود. به این ترتیب می‌بینیم دیدگاه فرهنگی وبر در جامعه‌شناسی‌اش در بحث قشربندی اجتماعی، به تحلیلی بر پایه پاره‌فرهنگ‌ها منجر می‌شود، پاره‌فرهنگ‌هایی که او آنها را «گروه‌های منزلتی» نامید (وبر، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

وبر چهار نوع کنش اجتماعی را مطرح می‌کند: کنش عقلانی معطوف به هدف، کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنش عاطفی و کنش سنتی. این تقسیم‌بندی برای فهم رفتار انسان‌ها در زندگی روزمره بسیار مهم است، زیرا نشان می‌دهد افراد همیشه بر اساس محاسبه عقلانی عمل نمی‌کنند، بلکه گاه احساسات، ارزش‌های درونی یا عادت‌های فرهنگی نیز رفتار آنان را شکل می‌دهد. باورهای خرافی نیز دقیقاً در همین چارچوب قابل تحلیل‌اند، چون می‌توانند نوع کنش افراد را از حالت عقلانی به سمت سنتی، عاطفی یا حتی ارزش‌محور سوق دهند. در کنش عقلانی معطوف به هدف، فرد بر اساس محاسبه سود و زیان تصمیم می‌گیرد. اما هنگامی که باور خرافی در زندگی فرد نفوذ می‌کند، ممکن است تصمیم‌های او از منطق عملی فاصله بگیرد؛ برای مثال، فردی ممکن است به جای انتخاب بر اساس شواهد، زمان یا مکان خاصی را به دلیل «خوش‌یمن» بودن برگزیند. این امر بر شیوه گذران زندگی، مصرف، انتخاب شغل، ازدواج و حتی روابط اجتماعی اثر می‌گذارد. در کنش عقلانی معطوف به ارزش، فرد بر پایه باورهای درونی و ارزش‌های مورد پذیرش خود عمل می‌کند. اگر خرافه به صورت یک ارزش فرهنگی یا دینی تحریف شده درآید، فرد ممکن است انجام برخی کارها یا پرهیز از برخی رفتارها را «وظیفه» بداند، حتی اگر پیامد واقعی آن روشن نباشد. در کنش عاطفی، رفتار از احساساتی مانند ترس، امید یا اضطراب ناشی می‌شود. خرافات معمولاً با ترس از بدشانسی، چشم‌زخم یا نحوست همراه‌اند و همین ترس‌ها می‌توانند سبک زندگی را محدود کنند؛ مثلاً باعث اجتناب از تصمیم‌های مهم یا وابستگی به دعا، طلسم و آیین‌های خاص شوند. در کنش سنتی نیز افراد بر اساس عادت و تکرار عمل می‌کنند. بسیاری از خرافات اجتماعی از همین مسیر بازتولید می‌شوند و به بخشی از سبک زندگی تبدیل می‌گردند. بنابراین، باورهای خرافی می‌توانند شیوه گذران زندگی را از یک الگوی آگاهانه و سنجیده به الگویی وابسته به عادت، ترس و تقلید اجتماعی تبدیل کنند (وبر، ۱۳۹۴: ۲۳۸-۲۱۱).

وبر سبک زندگی را اساس گروه‌های منزلتی و احترام اجتماعی می‌داند، در حالی که بورديو آن را نتیجه شرایط عینی و منش فردی در ساختار اجتماعی می‌بیند و بر الگوهای مصرف تأکید می‌کند.

همچنین پیر بوردیو^۱ نظریهٔ منسجمی دربارهٔ شکل‌گیری سبک زندگی ارائه می‌کند. او اعتقاد دارد که شرایط عینی زندگی و موقعیت فرد در ساختار اجتماعی به تولید منش خاص منجر می‌شود. منش مولد دو دسته نظام است: نظامی برای طبقه‌بندی و نظامی برای ادراکات و شناخت‌ها، نتیجهٔ نهایی تعامل این دو نظام، سبک زندگی است. سبک زندگی همان اعمال و کارهایی است که به شیوه‌ای خاص طبقه‌بندی شده و حاصل ادراکات خاصی هستند. سبک زندگی تجسم‌یافتهٔ ترجیحات افراد است که به صورت عمل درآمده و قابل مشاهده هستند. الگویی غیرتصادفی است و ماهیت طبقاتی دارد (بوردیو، ۱۳۸۳: ۱۱۷). وی با بیان اینکه الگوهای مصرف اصلی‌ترین بروز سبک‌های زندگی‌اند، ارتباط میان آموزش رسمی در ساختار سرمایه‌داری و بازتولید آن را تحلیل کرد (فاضلی، ۱۳۸۲: ۴۵). بوردیو همچون وبر از سبک زندگی به‌عنوان شاخصه و نماد و یا حتی فرصت‌های جلوه‌گری یا اثبات منزلت اجتماعی گروه‌های منزلتی و طبقات اجتماعی بهره می‌گیرد. از دید وی افراد و گروه‌ها در یک جامعه، دارای موقعیت‌های متفاوت و متمایزی هستند (وضع یا فضای اجتماعی). فرد یا گروه با درونی کردن این وضعیت و نمادهای آن، یک نظام طبقه‌بندی اجتماعی را در ذهن خود پدید می‌آورد. این نظام، مجموعه‌ای از ترجیحات و انتخاب‌ها (سلیقه^۲) را در ذهن فرد یا افراد تولید می‌کند که معنا (ارزش)‌های‌شان از خلال روابط و تضادهای‌شان درک می‌شود. به عبارت دیگر، معنای‌شان ذاتی نیست بلکه رابطه‌ای است. این ترجیحات و انتخاب‌ها وقتی در محدودهٔ توانایی‌های (یا همان سرمایه) اقتصادی و نمادین در قالب کنش‌ها و دارایی بروز می‌یابد، سبک‌های زندگی متمایزی را پدید می‌آورد و به بیان دیگر نظام اجتماعی بازتولید می‌شود. بوردیو این تفاوت‌ها و تمایزها را در قالب نظام طبقاتی و نزاع بر سر فرهنگ مشروع قابل فهم می‌داند. به این ترتیب، سبک زندگی اولاً فرصتی است برای تجربه یا اثبات موقعیت فرد در فضای اجتماعی که معمولاً در قالب فاصله‌هایی که دربارهٔ فرد و شئون او محفوظ داشته می‌شود یا رتبهٔ او که تایید می‌شود خود را نشان می‌دهد و ثانیاً سبک زندگی حاصل نظام طبقه‌بندی اجتماعی است. نظامی که به‌طور مستمر ضرورت‌ها را به راهبردها تغییر شکل می‌دهد و آنها را به ترجیحاتی بدل می‌کند که فرد بدون آنکه تحمیلی حس کند، آنها را به‌عنوان گزینه‌هایی پیش روی خود تلقی می‌کند. این گزینه‌ها همان سبک‌های زندگی است. به همین دلیل معنا (ارزش)‌های سبک‌های زندگی از همین نظام اخذ می‌شود، نظامی که حاوی تضادها و روابط میان اجزا و موقعیت‌های مختلف اجتماعی است.

روش پژوهش

هر پژوهش علمی برای بررسی نظام‌مند مسائل مورد مطالعه خود نیازمند یک روش منظم و مورد تأیید است. انتخاب روش مطالعه از بین روش‌های متعدد بر اساس ماهیت موضوع پژوهش، گستردگی آن و محدودیت‌های موجود صورت می‌گیرد. بر اساس مسئله پژوهش از دو روش اسنادی و پیمایشی استفاده شده است. در روش پیمایش، پس از مشخص شدن جامعه آماری، تعدادی از آنها به‌عنوان نمونه و به صورت تصادفی انتخاب شده و سپس با استفاده از تکنیک‌های خاص گردآوری اطلاعات، داده‌های مورد نیاز گردآوری می‌شود. در نهایت، داده‌ها نظم یافته و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند تا روابط میان آنها مشخص شود. نهایتاً فرضیه‌های اساسی پژوهش مورد آزمون قرار گرفته‌اند. بر اساس سرشماری ۱۳۹۵ جمعیت ساکن منطقهٔ ۴ شهر تهران برابر ۸۶۱.۲۸۰ نفر بوده است که بر اساس فرمول کوکران از این تعداد ۳۸۵ نفر با استفاده از نمونه‌گیری تصادفی ساده انتخاب شدند.

پایایی: یکی از روش‌های اساسی در بررسی پایایی ابزار اندازه‌گیری، بررسی همسازي درونی گویه‌های هم‌ارز است که با ضریب آلفای کرونباخ نشان داده می‌شود. به عبارت بهتر، به منظور حصول اطمینان از پایایی وسیلهٔ اندازه‌گیری، قبل از انجام پژوهش، پیش‌آزمون اجرا می‌گردد. در این روش، پرسش‌نامهٔ تنظیم‌شده، قبل از اینکه در اختیار نمونه اصلی قرار گیرد،

1 Pier Bourdieu

2 Taste

توسط نمونه‌ای کوچک‌تر از همان جمعیت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد؛ به طوری که با استناد به نظرات پاسخگویان در رابطه با سئوالات پرسش‌نامه، همبستگی درونی گویه‌ها مورد بررسی قرار گرفته و گویه‌هایی که همبستگی درونی پایینی با گویه‌های دیگر دارند، از پرسش‌نامه حذف می‌گردد. در نهایت، پرسش‌نامه برای انجام پیمایش اصلی آماده می‌شود. از آنجا که در پژوهش حاضر اغلب متغیرهای مورد بررسی از گویه‌های هم‌ارز تشکیل شده‌اند، با احتساب ضریب آلفای کرونباخ، بر پایه داده‌های جمع‌آوری شده در مرحله پیش‌آزمون، به بررسی پایایی و همبستگی درونی این گویه‌ها پرداخته‌ایم.

اعتبار: برای بررسی اعتبار ابزار اندازه‌گیری در پژوهش حاضر از اعتبار سازه‌ای بهره گرفته‌ایم. اعتبار سازه‌ای عبارت است از ایجاد ارتباط بین ابزار سنجش (سنجه‌ها) با چارچوب نظری کلی، بدان منظور که مشخص شود آن ابزار نظری با پیش‌فرض‌های نظری رابطه دارد یا نه؟ جوهر ارتباط سازه‌ای وابستگی آن به نظریه است و لذا آزمایش پیوندهای مشاهده‌شده در آن، در حد آزمون اعتبار، جنبه نظری دارد (ساروخانی، ۱۳۷۷: ۱۴۳). به عبارت دیگر، زمانی که نتایج حاصل از تحلیل داده‌ها الگوی نظری پژوهش و مدل تحلیلی منتج از آن را تأیید نماید، می‌توان گفت که پژوهش مذکور از اعتبار سازه‌ای برخوردار است. در پژوهش حاضر، روابطی که در مدل تحلیلی بر پایه الگوی نظری تحقیق ترسیم شده‌اند، چنانچه بر اساس نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل‌های دو متغیری مورد تأیید قرار گیرند، نتیجه این خواهد بود که سنجش مفاهیم اصلی این پژوهش از اعتبار سازه‌ای برخوردار است.

تعریف نظری و عملیاتی متغیرها

خرافات اعتقادی: خرافات اعتقادی به مجموعه‌ای از باورهای نادرست، غیرعقلانی و مبتنی بر نسبت‌دادن نیروهای ماورایی یا علّیت‌های خیالی به رویدادها گفته می‌شود که رفتار و تصمیم افراد را هدایت می‌کند. این باورها معمولاً بدون پشتوانه علمی، اما با کارکرد روانی و اجتماعی مداوم می‌یابند (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۸). در این پژوهش منظور از این نوع خرافات، خرافاتی است مانند: شانه کردن مو در شب کراهت داشته است، زیرا شیاطین داخل مو لانه می‌کنند و گناه دارد و... این متغیر در سطح ترتیبی و با استفاده از طیف لیکرت مورد سنجش قرار گرفته است. برای بررسی از ۵ گویه استفاده شده است. هر کدام از گویه‌ها از ۱ تا ۵ وزن گرفته‌اند. نمره ۵ نشان‌دهنده بیشترین گرایش و نمره ۱ نشانگر کمترین گرایش است.

خرافات اخلاقی: خرافات اخلاقی به باورها و اعمالی اطلاق می‌شود که بر اساس تفسیرهای غیرمنطقی یا ماورایی از مفاهیم اخلاقی شکل گرفته و اغلب با نادیده گرفتن اصول عقلانی و شواهد تجربی، بر قضاوت‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد. این پدیده‌ها ریشه در ترس، سنت‌های تحریف‌شده یا نیاز به اطمینان کاذب دارند (عزیزپور، ۱۴۰۴: ۴۳). منظور از خرافات اخلاقی خرافاتی از این قبیل را شامل می‌شود: فلان آدم بدقدم است، روز شنبه برای کارهای مهم خوب نیست و... این متغیر در سطح ترتیبی و با استفاده از طیف لیکرت مورد سنجش قرار گرفته است. برای بررسی از ۵ گویه استفاده شده است. هر کدام از گویه‌ها از ۱ تا ۵ وزن گرفته‌اند. نمره ۵ نشان‌دهنده بیشترین گرایش و نمره ۱ نشانگر کمترین گرایش است.

خرافات اجتماعی: خرافات اجتماعی به باورها و اعمالی اشاره دارد که در جامعه رواج یافته و اغلب فاقد پشتوانه منطقی و علمی هستند. این خرافات معمولاً از طریق سنت، تلقین یا ترس‌های جمعی منتقل می‌شوند و بر درک افراد از واقعیت‌های اجتماعی و تصمیم‌گیری‌هایشان تأثیر می‌گذارد (Dehshiri et al., 2020). منظور از خرافات اجتماعی آن آداب و رسوم است که هیچ پایه و بنیان علمی ندارد، ولی در بین مردم رواج پیدا کرده است. به عبارت دیگر برگرفته از آداب و رسوم غلط و ادبیات عامه، ولی به رسمیت شناخته شده است. این متغیر در سطح ترتیبی و با استفاده از طیف لیکرت مورد سنجش قرار گرفته است. برای بررسی از ۵ گویه استفاده شده است. هر کدام از گویه‌ها از ۱ تا ۵ وزن گرفته‌اند. نمره ۵ نشان‌دهنده

بیشترین گرایش و نمره ۱ نشانگر کمترین گرایش است.

سبک زندگی: در این پژوهش منظور از سبک زندگی همان نحوه تفکر، نحوه صحبت و نحوه گذران اوقات فراغت است که با توجه به جامعه آماری و شناخت از آنان این موارد برگزیده شده است. این متغیر در سطح ترتیبی و با استفاده از طیف لیکرت مورد سنجش قرار گرفته است. برای بررسی سبک زندگی از ۵ گویه استفاده شده است. هر کدام از گویه‌ها از ۱ تا ۵ وزن گرفته‌اند. نمره ۵ نشان‌دهنده بیشترین گرایش و نمره ۱ نشانگر کمترین گرایش است.

جدول (۲): تعاریف عملیاتی و تعیین شاخص‌های اندازه‌گیری متغیرهای پژوهش

شاخص	نوع		متغیر
	وابسته	مستقل	
باورهای غیرمنطقی، باورهای غیرعلمی	-	✓	خرافات
فراوانی گزارش باور، تعداد رفتارهای مرتبط با خرافه، شدت اعتقاد	-	✓	خرافه اعتقادی
پذیرش احکام اخلاقی غیرمنطقی، تمایل به قضاوت بر اساس باورهای ریشه‌دار، گزارش رفتارهای اجتنابی مبتنی بر ترس اخروی	-	✓	خرافه اخلاقی
میزان شیوع در جامعه، پذیرش اجتماعی باورهای غیرمستند، تعداد رسوم مبتنی بر خرافه	-	✓	خرافه اجتماعی
نحوه گذران اوقات فراغت، نحوه فکر کردن، نحوه صحبت کردن، نحوه لباس پوشیدن.	✓	-	سبک زندگی

یافته‌های پژوهش

الف) روابط دو متغیره

خرافات اعتقادی و سبک زندگی

برای بررسی رابطه میان دو متغیر «خرافات اعتقادی» و «سبک زندگی» از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. نتیجه حاصل از این بررسی در جدول زیر آمده است.

جدول (۳): روابط بین متغیرهای اعتقاد به خرافات اعتقادی و سبک زندگی

خرافات اعتقادی	سبک زندگی
R= ۰/۵۲۱ Sig= ۰/۰۰۰	

اطلاعات جدول بالا نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور همبستگی وجود دارد. این همبستگی مثبت بوده و از لحاظ شدت، در حد قوی است. سطح معناداری جدول (۰/۰۰۰) بیانگر این امر است که رابطه موجود بین دو متغیر به لحاظ آماری رابطه‌ای معنی‌دار است. این بدین معنی است که همبستگی به دست آمده کم و بیش قابل تعمیم به کل جمعیت آماری است. این همبستگی نشان می‌دهد که اعتقاد به خرافات اعتقادی با سبک زندگی افراد رابطه مستقیم دارد. وجود یک همبستگی قوی و مثبت بین «خرافات اعتقادی» (باورهایی که ریشه در امور ماوراءالطبیعه یا تقدیرگرایی دارند) و سبک زندگی، نشان‌دهنده آن است که این باورها بخشی جدایی‌ناپذیر از جهان‌بینی و کنش‌های روزمره افراد هستند. در منطقه‌ای مانند منطقه ۴ تهران که ترکیبی از بافت‌های سنتی و مدرن است، این یافته می‌تواند حاکی از دو حالت باشد:

- سازگاری: افراد دارای سبک زندگی (به فرض) سنتی‌تر یا دینی‌تر، تمایل بیشتری به پذیرش خرافات اعتقادی دارند. در این حالت، خرافات در کنار دیگر عناصر فرهنگی، سبک زندگی آنان را تقویت می‌کند و شکل می‌دهد.
- تغییر و گسست: اگر مقیاس سبک زندگی، ابعاد مدرن‌تری (مانند مصرف‌گرایی، استفاده از رسانه‌های نوین، و فردگرایی) را می‌سنجد، رابطه مثبت نشان می‌دهد که خرافات صرفاً در برابر سبک زندگی مدرن قرار نمی‌گیرد،

بلکه در کنار آن حضور دارد. این وضعیت نشانگر «ترکیب فرهنگی» است؛ جایی که باورهای سنتی و خرافی، خود را با الزامات زندگی مدرن سازگار کرده و حتی به‌عنوان ابزاری برای کاهش اضطراب ناشی از تغییرات سریع اجتماعی، در سبک زندگی مدرن وارد می‌شوند.

خرافات اخلاقی و سبک زندگی

متغیر خرافات اخلاقی از چند گویه چندمقوله‌ای ساخته شده و متغیری فاصله‌ای محسوب می‌شود. بنابراین، برای بررسی رابطه میان این متغیر و متغیر «سبک زندگی» نیز از ضریب همبستگی پیرسون بهره برده‌ایم. جدول زیر نتیجه حاصل از این بررسی را نشان می‌دهد.

جدول (۴): روابط بین متغیرهای اعتقاد به خرافات اخلاقی و سبک زندگی

خرافات اخلاقی	سبک زندگی
R= ۰/۴۱۷ Sig= ۰/۰۰۰	

اطلاعات جدول بالا نشان می‌دهد که میان دو متغیر خرافات اخلاقی و سبک زندگی همبستگی مستقیمی وجود دارد. این همبستگی از لحاظ شدت در حد متوسط بوده و از نظر آماری معنی‌دار است. «خرافات اخلاقی» باورهایی هستند که پیامدهای خوشبختی یا بدبختی را به اعمال و رفتارهای فرد (غالباً نادیده گرفته شده توسط قانون یا دین رسمی) نسبت می‌دهند. این همبستگی متوسط و مثبت، بیانگر تأثیر این باورها بر «عادت‌واره» و کنش‌های روزمره است. افرادی که بیشتر به این خرافات معتقدند، احتمالاً رفتارهای احتیاط‌آمیزتری در زندگی خود دارند تا از بدشانسی دوری کنند یا خوش‌شانسی به دست آورند (مثلاً اجتناب از دروغ‌های کوچک، احتیاط در برخوردها). این احتیاط و نظم درونی‌شده، خود را در سبک زندگی آنها متجلی می‌کند. این بعد، بیشتر بر «نظم درونی» و «کنترل فردی بر سرنوشت از طریق عمل نیک یا بد» تأکید دارد و کمتر از سایر ابعاد جنبه عمومی و اجتماعی دارد.

خرافات اجتماعی و سبک زندگی

برای بررسی رابطه میان دو متغیر «خرافات اجتماعی» و «سبک زندگی» از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. نتیجه حاصل از این بررسی در جدول زیر آمده است.

جدول (۵): روابط بین متغیرهای اعتقاد به خرافات اجتماعی و سبک زندگی

خرافات اجتماعی	سبک زندگی
R= ۰/۲۲۸ Sig= ۰/۰۰۰	

اطلاعات جدول بالا نشان می‌دهد که بین دو متغیر مذکور همبستگی وجود دارد. این همبستگی از لحاظ شدت ضعیف است. اما سطح معنی‌داری (sig= ۰/۰۰۰) بیانگر این امر است که رابطه موجود بین دو متغیر به لحاظ آماری رابطه‌ای معنی‌دار است. این رابطه اگرچه ضعیف‌ترین همبستگی را دارد، اما همچنان معنادار است. «خرافات اجتماعی» آن دسته از باورهای خرافی هستند که بیشتر توسط عرف جامعه، گروه‌های مرجع یا تعاملات اجتماعی (مانند چشم‌زخم یا برخی رسوم گروهی) منتقل می‌شوند. ضعف این رابطه می‌تواند ناشی از آن باشد که سبک زندگی در محیط شهری تهران، بیشتر متأثر از نیروهای فردی، اقتصادی و کلان اجتماعی (مانند رسانه‌ها و بازار) است تا صرفاً فشار گروه‌های کوچک یا خرافات سنتی و اجتماعی. با این حال، معناداری رابطه نشان می‌دهد که حتی در محیط شهری و مدرن، فشار هم‌نوایی و باورهای اجتماعی هنوز توانایی شکل دادن به برخی از انتخاب‌های سبک زندگی (مانند تزئینات منزل، برگزاری مراسم خاص یا خرید اشیای محافظت‌کننده) را داراست.

تا اینجا روابط دومتغیری بین هر کدام از متغیرهای مستقل با متغیر سبک زندگی را بررسی نمودیم، اما به منظور آزمون

مدل تحلیلی پژوهش و بررسی قدرت تحلیلی آن لازم است روابط دو متغیری بین متغیرهای مستقل نیز مورد بررسی قرار گیرد. جدول زیر به منظور بررسی این روابط ارائه می‌شود.

ب) آزمون معناداری روابط بین متغیرها

جدول (۶): روابط بین متغیرهای مستقل پژوهش

خرافات اعتقادی	خرافات اخلاقی	خرافات اجتماعی	
R= ۱/۰ Sig = ۰/۰۰۱	R= ۰/۴۰۲ Sig = ۰/۰۰۳	R= ۰/۴۲۸ Sig = ۰/۰۰۰	خرافات اعتقادی
R= ۰/۶۰۴ Sig = ۰/۰۰۰	R= ۱/۰ Sig = ۰/۰۰۰	R= ۰/۶۲۳ Sig = ۰/۰۰۲	خرافات اخلاقی
R= ۰/۵۷۲ Sig = ۰/۰۰۰	R= ۰/۷۱۱ Sig = ۰/۰۰۰	R= ۱/۰ Sig = ۰/۰۰۵	خرافات اجتماعی

جدول بالا ماتریس همبستگی متغیرهای مستقل را نشان می‌دهد. اطلاعات این جدول حاکی از این است که بین تک تک متغیرهای مستقل این پژوهش، یعنی سه متغیر خرافات اعتقادی، خرافات اخلاقی و خرافات اجتماعی با یکدیگر همبستگی وجود دارد. همه این همبستگی‌ها از نظر جهت مثبت بوده و از نظر شدت معمولاً رابطه‌ای نسبتاً قوی محسوب می‌شود. این یافته مؤید مفهوم «سندرم خرافه‌گرایی» است. به این معنا که خرافات یک پدیده مجزا و تک‌بعدی نیست؛ بلکه ریشه در یک بستر فکری و فرهنگی واحد دارد. فردی که مستعد پذیرش یک نوع خرافه است (مثلاً خرافات اعتقادی)، غالباً مستعد پذیرش انواع دیگر (اخلاقی و اجتماعی) نیز هست. از نظر جامعه‌شناسی دین و معرفت، این همبستگی بالا نشان‌دهنده یک «ساختار شناختی» یا «منطق فرهنگی» مشترک است که افراد را به سمت تفکر غیرعقلانی یا تقدیری سوق می‌دهد. این ساختار شناختی، زمینه مشترکی برای کنش‌های اجتماعی و شکل‌دهی به عادات سبک زندگی فراهم می‌کند. از منظر آماری، این همبستگی‌های بالا نشان‌دهنده پدیده «هم‌خطی» است. این موضوع ضرورت انجام تحلیل رگرسیون را ایجاب می‌کند تا سهم منحصر به فرد هر متغیر در تبیین سبک زندگی مشخص شود، نه سهم خام و آمیخته آن.

ج) مدلسازی رگرسیونی

برای انجام تحلیل رگرسیونی، سه متغیر اصلی را در معادله رگرسیونی وارد نمودیم:

جدول (۷): متغیرهای وارد شده در مدل

متغیرهای وارد شده	روش
خرافات اعتقادی	Enter
خرافات اخلاقی	
خرافات اجتماعی	

همانطور که در جدول بالا نیز مشاهده می‌شود، برای وارد کردن متغیرها در تحلیل رگرسیونی از روش ورود هم‌زمان

استفاده کرده‌ایم. نتایج حاصل از تحلیل رگرسیونی این متغیرها در جدول زیر آمده است. ورود هم‌زمان متغیرها تأیید می‌کند که مدل تحلیلی پژوهش مبتنی بر این فرضیه است که سبک زندگی، تابعی از تأثیر توأمان سه بعد خرافات است. این روش به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم کدام بُعد، وزن بیشتری در شکل‌دهی سبک زندگی دارد.

جدول (۸): ضرایب مدل

متغیرهای وارد شده	ضرایب استاندارد شده (بتا)	مقدار t	سطح معنی‌داری
خرافات اعتقادی	-۰.۲۶۳	۳.۰	۰/۰۲۲
خرافات اخلاقی	-۰.۵۰۱	۸.۰	۰/۰۰۱
خرافات اجتماعی	-۰.۴۲۸	۴.۰	۰/۰۰۰
		-۱۸۷	

در حالی که همبستگی‌های دو متغیره (بخش الف) مثبت بودند، ضرایب بتا در رگرسیون منفی هستند و هر سه متغیر به‌طور معناداری (با سطوح معنی‌داری مناسب) در مدل باقی مانده‌اند. تضاد بین همبستگی مثبت و ضریب بتای منفی، نشان‌دهنده یک پدیده آماری مهم به نام اثر سرکوبگر است. این پدیده به‌صورت جامعه‌شناختی به این معناست که:

▪ در ظاهر (رابطه خام): با افزایش خرافات (در کل)، سبک زندگی (احتمالاً سبک زندگی‌ای که در این پژوهش اندازه‌گیری شده) نیز افزایش می‌یابد.

▪ در واقعیت (رابطه خالص): زمانی که اثر مشترک و آمیخته خرافات از مدل حذف و اثر منحصر به فرد هر بُعد محاسبه می‌شود، مشخص می‌شود که هر یک از این خرافات به‌تنهایی، عامل بازدارنده سبک زندگی مذکور هستند. فرض بر این است که متغیر سبک زندگی در این پژوهش، به سمت مدرنیته، مصرف‌گرایی یا زندگی شهری جهت‌دهی شده است. در این صورت، خرافات اخلاقی (قوی‌ترین عامل سرکوبگر): با ضریب بتای محاسبه‌شده قوی‌ترین عامل منحصر به فرد است. این نشان می‌دهد که باورهای اخلاقی-خرافی (ترس از کیفر آسمانی یا بدبختی ناشی از سوء رفتار) قوی‌ترین محدودیت درونی را برای سبک زندگی مدرن ایجاد می‌کند. این باورها ممکن است منجر به احتیاط در هزینه‌کرد، پرهیز از رفتارهای پرریسک اجتماعی، و دوری از لذت‌گرایی (هدونیسیم) شوند که از ویژگی‌های سبک زندگی مدرن شهری است. ضریب خرافات اجتماعی نشان‌دهنده محدودیت‌های ناشی از فشار گروهی و هنجارهای خرافی اجتماعی است. تمایل به هم‌نوایی و پرهیز از «چشم‌زخم» یا «حرف مردم» به خاطر خرافات، فرد را از انتخاب‌های آزادانه و فردگرایانه که در سبک زندگی مدرن دیده می‌شود، باز می‌دارد. ضریب خرافات اعتقادی اگرچه همچنان عامل بازدارنده است، اما اثر خالص کمتری دارد. این بدان معناست که تقدیرگرایی مطلق (که ریشه در خرافات اعتقادی دارد) در مقایسه با محدودیت‌های اخلاقی و اجتماعی، کمتر به شکل عینی و روزمره در سبک زندگی مدرن مداخله می‌کند.

نتیجه‌گیری

خرافات مستقیماً با باورها و اعتقادات افراد در ارتباط است و می‌دانیم که زیربنای کنش‌های انسانی (که ماکس وبر آن‌ها را به کنش سنتی، عاطفی یا عقلانی تقسیم می‌کند) همین دستگاه باورها است. از این رو، ضروری است که ریشه‌ها و عوامل پیدایش این باورها به‌طور دقیق از منظر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مورد واکاوی قرار گیرند تا بر پایه این شناخت‌ها، بتوانیم مسیر اصلاح رفتار عمومی را ترسیم کنیم.

در طول تاریخ، جوامع مختلف به تدریج افسانه‌ها، پندارهای غلط و تحریف‌ها را با ریشه‌های اصلی اعتقادات مردم درآمیخته‌اند؛ این پیوند چنان عمیق شده که گاهی تشخیص منشأ اولیه باورها دشوار یا حتی غیرممکن می‌گردد. اهمیت این

موضوع زمانی دوچندان می‌شود که این عقاید، الگوی رفتارهای اجتماعی، اخلاقی، مذهبی و اقتصادی افراد را شکل دهند؛ یعنی مستقیماً سبک زندگی آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهند.

با این حال، مطالعه تاریخ ملت‌ها نشان می‌دهد که هر قوم و ملتی جایگاه ویژه‌ای برای خرافات خود قائل بوده است. حتی در عصر حاضر که بسیاری از مسائل را می‌توان با رویکرد علمی و نگاهی عالمانه حل و فصل کرد، هنوز اقلیتی وجود دارند که به خرافات باقی‌مانده از نسل‌های پیشین پایبندند و آن‌ها را در فرآیند جامعه‌پذیری به نسل بعد منتقل می‌کنند؛ این خود به الگویی برای زیستن تبدیل می‌شود.

تلاش برای حذف کامل این خرافات، تلاشی بیهوده به نظر می‌رسد؛ چرا که هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که کاملاً عاری از این نوع تفکرات باشد. اگرچه خرافات در بسیاری از موارد منجر به انتخاب رفتارهای صرفاً احساسی یا سنتی می‌شوند، اما نباید کارکرد حمایتی این نوع باورها را نادیده گرفت. در واقع، آینده همواره با ابعاد ناشناخته‌ای روبروی ما قرار دارد و پرسش‌های بی‌پایانی ذهن انسان را به خود مشغول می‌سازد. انسان‌ها پیوسته در جستجوی پاسخ برای این پرسش‌ها بوده‌اند، پاسخی که علم قادر به ارائه کامل آن نیست. در این برهه است که خرافات به کمک ذهن مضطرب و پرسشگر می‌آیند و برای مدتی کوتاه، آرامش را برقرار می‌سازند.

بنابراین، برای جلوگیری از انحراف افراد جامعه به ورطه رفتارهایی که سبک زندگی آن‌ها را به سمت پرتگاه می‌کشاند، گسترش «دانایی» در کنار دانش ضروری است. دانایی مجموعه‌ای است که از ایده‌ها، تجسم‌ها، روش‌ها، تجارب، منطق، فلسفه و در نهایت حکمت، تلفیق شده با دانش و اطلاعات، تشکیل شده است. بررسی این پدیده به‌عنوان یک موضوع اجتماعی که در طول سال‌ها غالباً مورد غفلت قرار گرفته، از نظر معرفت‌شناختی، علمی و نظری امری ناگزیر و حیاتی است و به ارتقاء فهم جهانی از این مسئله کمک می‌کند.

هدف اصلی پژوهش حاضر، مشخص کردن تأثیرات جامعه‌شناختی خرافات بر الگوی زندگی افراد در یک جامعه مشخص است. برای نیل به این هدف، نظریه‌های مرتبط با هر دو حوزه خرافات و سبک زندگی مورد بررسی قرار گرفتند. در نهایت، چارچوب نظری تحقیق بر مبنای تلفیقی از نظریه‌های کنش‌ور، انواع رفتارهای مرتن و ساخته شد. این چارچوب نظری، مبنای یک الگوی ترکیبی (سنتزی) قرار گرفت که امکان تحلیل و تبیین جامع تمامی سطوح، ابعاد و اجزای پدیده مورد مطالعه را فراهم می‌آورد.

نتایج پژوهش به یک پارادوکس فرهنگی مهم در جامعه شهری تهران اشاره دارد:

۱. هم‌زیستی: خرافات (به‌عنوان یک پدیده کلی) در کنار سبک زندگی شهری (که احتمالاً به سمت مدرنیته است) هم‌زیستی دارند و نه تضاد مطلق (همبستگی‌های مثبت).

۲. محدودیت‌های پنهان: با این حال، هنگامی که تأثیرات ابعاد مختلف خرافات از هم تفکیک می‌شوند، مشخص می‌شود که کارکرد خالص هر یک از این ابعاد، ایجاد مرز، احتیاط و محدودیت در مسیر انتخاب‌های سبک زندگی مدرن است (ضرایب بتای منفی).

به عبارت دیگر، در حالی که بسیاری از تهرانی‌های منطقه ۴ ممکن است هم‌زمان با باور به خرافات، در ظواهر زندگی شهری (خرید، مصرف، پوشش) مشارکت داشته باشند، عمق و کیفیت آن سبک زندگی (مثلاً تمایل به ریسک، میزان تفریح آزادانه یا میزان فردگرایی) به شدت تحت تأثیر مکانیسم‌های بازدارنده درونی و بیرونی ناشی از باورهای خرافی اخلاقی و اجتماعی قرار دارد. این امر نشان می‌دهد که تحول فرهنگی در شهرنشینی امری ناقص و چندلایه است؛ ظواهر سبک زندگی ممکن است مدرن شود، اما لایه‌های زیرین (نظام‌های ارزشی و باورهای خرافی) همچنان به‌عنوان نیروهای کنترل‌کننده و سرکوبگر عمل می‌کنند.

بین دو متغیر (خرافات اعتقادی) و (سبک زندگی) همبستگی معناداری وجود دارد. به عبارت بهتر، این رابطه نشان می‌دهد که افرادی که به خرافات اعتقادی باور دارند در مقایسه با افرادی که اعتقادی به این نوع خرافات ندارند، سبک

زندگی به مراتب سنتی‌تری دارند و برعکس. با توجه به نظریه وبر برخی از رفتارهای افراد را سنت‌ها تعیین می‌کنند و خیلی از مواقع اتفاق می‌افتد که افراد حتی سوالی در باب چرایی آن نمی‌کنند؛ با این گمان که از گذشته بوده پس باید الان هم باشد. حال وقتی این سنت‌ها و راهنمای رفتار افراد مسائل اعتقادی باشد، به‌ویژه در جامعه‌ای که این مسائل اعتقادی ارزش زیادی دارند، اینگونه اعتقادات و رفتارها محکم‌تر می‌شود. بین دو متغیر (خرافات اخلاقی) و (سبک زندگی) همبستگی معناداری وجود دارد. بنابراین افرادی که به خرافات اخلاقی رایج در جامعه اعتقاد ندارند، در مقایسه با افراد دیگری که به این نوع خرافات باور دارند، از سبک زندگی مدرن‌تری برخوردارند. عکس این مطلب نیز صحیح است. به عبارت دیگر، آن دسته از افرادی که به خرافات اخلاقی باور دارند، سبک زندگی سنتی‌تری دارند. می‌توان گفت که با توجه به تعریف به کار برده شده از این خرافات، به این نتیجه می‌رسیم که باورهای افراد، مخصوصاً باورهایی که در یک جامعه کوچک شکل گرفته، بر روی رفتارهای افراد و به تبع سبک زندگی آنان تاثیر می‌گذارد. خرافات در همه جوامع وجود داشته و دارد و طبق گفته مرتن شاید شکل آن در این دوره از تاریخ بشر تغییر کرده است؛ یعنی شاید استفاده از آن در هر جامعه با توجه با اهداف در نظر گرفته‌شده برای آن فرق داشته باشد که منجر به ایجاد باورهای خرافی جدید می‌شود. بین دو متغیر (خرافات اجتماعی) و (سبک زندگی) همبستگی معناداری وجود دارد. خرافات اجتماعی و خرافاتی که در یک کشور شناخته‌شده است و همه جا هست، اثربخشی خود را به مرور در زندگی اجتماعی افراد بازبایی می‌کند و باورهای جدید دیگری که ساخته افکار انسان‌های این برهه از زمان و مکان است جایگزین آنها می‌شود؛ باورهایی که بی‌ارتباط با فردگرایی و خود محوری انسان امروزی نیست. پارادوکس اصلی در یافته‌ها این است که اگرچه در سطح همبستگی ساده، خرافات با سبک زندگی رابطه مستقیم دارند (به نظر می‌رسد بخشی از سبک زندگی هستند)، اما در تحلیل رگرسیون (ضرایب بتای منفی)، مشخص می‌شود که تأثیر خالص آن‌ها بازدارنده و محدودکننده سبک زندگی است (به فرض آنکه سبک زندگی اندازه‌گیری شده، گرایش به سمت فردگرایی و مدرنیته داشته باشد). این وضعیت، زمینه‌ای غنی برای تحلیل مبتنی بر مفاهیم وجدان جمعی (دورکیم) و کارکردهای پنهان (مرتن) فراهم می‌کند.

الف) تبیین بر اساس نظریه امیل دورکیم: وجدان جمعی و آنومی

دورکیم جامعه مدرن شهری مانند تهران را تحت سلطه همبستگی ارگانیک می‌داند که بر پایه تقسیم کار و تمایز فردی شکل گرفته است. در این فرآیند، وجدان جمعی (نظام باورها و احساسات مشترک که اکثریت جامعه آن را پذیرفته‌اند) تضعیف می‌شود و خطر آنومی (بی‌هنجاری یا فقدان مرجعیت اخلاقی) افزایش می‌یابد.

خرافات به مثابه بقایای وجدان جمعی

«خرافات اعتقادی و اخلاقی» (به‌ویژه ابعاد با بتای منفی بالا) می‌توانند به مثابه بقایای غیررسمی و غیرعقلانی وجدان جمعی عمل کنند. در نبود یک مرجعیت اخلاقی قدرتمند و واحد در فضای متنوع شهری، این خرافات مجموعه‌ای از «بایدها» و «نبایدها»ی روزمره را ارائه می‌دهند (مانند قوانین اخلاقی-خرافی برای جلوگیری از بدشانسی). تفسیر بتاهای منفی: ضریب بتای منفی قوی خرافات اخلاقی و اجتماعی نشان می‌دهد که این باورها مانند یک «ترمز اجتماعی» عمل می‌کنند. آن‌ها فرد را از انحلال کامل در لذت‌گرایی یا فردگرایی افراطی سبک زندگی مدرن باز می‌دارند. این محدودیت‌ها، اگرچه غیرمنطقی هستند، اما به‌صورت پنهان به حفظ حداقل همبستگی اجتماعی و جلوگیری از آنومی در سطح خرد کمک می‌کنند. فرد از ترس «چشم‌زخم» (خرافات اجتماعی) یا «کیفر» (خرافات اخلاقی) از کنش‌های خاصی پرهیز می‌کند و بدین ترتیب، مرزهای رفتار قابل قبول را حتی به‌صورت غیررسمی حفظ می‌کند.

خرافات به مثابه واقعیت اجتماعی

همبستگی مثبت تأیید می‌کند که باور به خرافات یک «واقعیت اجتماعی» است؛ یعنی بیرونی از فرد بوده و بر او اعمال فشار می‌کند. فرد ساکن منطقه ۴ تهران، خرافات را درونی‌یابی کرده و آن را در کنار انتخاب‌های سبک زندگی مدرن پذیرفته است. این دوگانگی (خرافات + مدرنیته) خود یک هنجار جدید است که در آن، مردم از قواعد خرافی برای کاهش اضطراب

ناشی از تقسیم کار و نوسانات اجتماعی-اقتصادی استفاده می‌کنند.

ب) تبیین بر اساس نظریه رابرت کی. مرتن: فشار ساختاری و کارکردهای پنهان

مرتن با نظریه فشار ساختاری، انحرافات اجتماعی را نتیجه شکاف بین اهداف فرهنگی و ابزارهای نهادینه شده برای دستیابی به آن‌ها می‌داند.

خرافات به مثابه «پاسخ انطباقی» به فشار

در تهران، اهداف فرهنگی (مانند موفقیت، ثروت، زندگی مرفه، که در سبک زندگی مدرن متجلی می‌شود) به شدت تبلیغ می‌شوند، اما ابزارهای مشروع برای دستیابی به آن‌ها (مانند شایسته‌سالاری، شفافیت اقتصادی و فرصت‌های برابر) ممکن است ناکافی یا ناعادلانه تلقی شوند.

در این شرایط، خرافات می‌تواند به‌عنوان یک پاسخ انطباقی عمل کند:

- بدعت‌گذاری: استفاده از راه‌های نامشروع و غیررسمی (مانند استفاده از شانس، طلسم، یا بخت‌آوری) برای دستیابی به اهداف مادی. این امر توجه‌کننده همبستگی مثبت است؛ یعنی خرافات به‌عنوان ابزاری در سبک زندگی (مصرفی) حضور می‌یابد.
- آداب‌گرایی: ضریب بتای منفی قوی خرافات اخلاقی می‌تواند مصداق آداب‌گرایی باشد. فرد، هدف نهایی (سبک زندگی آزادانه و مدرن) را رها می‌کند یا آن را محدود می‌سازد و صرفاً به رعایت دقیق قواعد جزئی (قوانین اخلاقی-خرافی) می‌پردازد تا از خطر و بدبختی دوری کند. این آداب‌گرایی، مهم‌ترین عامل محدودکننده سبک زندگی است.

کارکرد پنهان خرافات

مرتن معتقد است که پدیده‌های اجتماعی علاوه بر کارکردهای آشکار، کارکردهای پنهان نیز دارند. کارکرد آشکار خرافات ممکن است تلاش برای کنترل سرنوشت باشد. کارکرد پنهان خرافات در جامعه شهری تهران، کاهش اضطراب و مدیریت عدم قطعیت است. در مواجهه با سیستم‌های پیچیده اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که خارج از کنترل فرد هستند، باور به نیروهای ماوراءالطبیعه یا اخلاقی-خرافی (خرافات اعتقادی و اخلاقی) به فرد حس کنترل کاذب یا تکیه‌گاهی عاطفی می‌دهد. این حس آرامش، فرد را قادر می‌سازد تا به زندگی خود ادامه دهد، اگرچه این ادامه دادن با احتیاط و محدودیت‌های ناشی از همان باورها (بتای منفی) همراه است.

پ) تبیین بر اساس نظریه بوردیو

باورهای خرافی، در چارچوب نظریه بوردیو، می‌توانند از چندین طریق بر شیوه گذران زندگی افراد تأثیر بگذارند:

۱. **تأثیر بر شکل‌گیری منش:** باورهای خرافی، به ویژه اگر در محیط خانوادگی یا اجتماعی فرد نهادینه شده باشند، می‌توانند بخشی از منش او را شکل دهند. این باورها می‌توانند بر شیوه ادراک فرد از جهان، تفسیر او از رویدادها، و نوع پاسخ‌هایش به موقعیت‌های مختلف تأثیر بگذارند. برای مثال، فردی که در خانواده‌ای با باورهای خرافی قوی بزرگ شده است، ممکن است منشی داشته باشد که در آن، اتفاقات را بیشتر به شانس، طلسم، یا تقدیر ربط دهد تا به عوامل مادی یا تلاش خود. این منش شکل‌گرفته، سپس بر انتخاب‌های او در زندگی روزمره اثر می‌گذارد.
۲. **تأثیر بر الگوهای مصرف و سبک زندگی:** بوردیو معتقد است که سبک زندگی، تجلی بیرونی منش و بازتابی از جایگاه فرد در ساختار اجتماعی و حوزه‌های مختلف است. الگوهای مصرف، یکی از اصلی‌ترین نمودهای سبک زندگی هستند. باورهای خرافی می‌توانند مستقیماً بر الگوهای مصرف تأثیر بگذارند. به عنوان مثال:
 - مصرف تشریفاتی و آیینی:** برخی باورهای خرافی مستلزم انجام اعمال یا مصرف کالاهای خاصی در زمان‌های مشخص (مانند قربانی کردن، استفاده از طلسم، یا رعایت نکردن برخی رسوم در ایام خاص) هستند. این موارد،

خود به الگوهای مصرفی تبدیل می‌شوند که بخشی از سبک زندگی افراد را تشکیل می‌دهند.

اجتناب از مصرف: برعکس، باورهای خرافی ممکن است افراد را از مصرف برخی کالاها یا انجام برخی فعالیت‌ها منع کنند (مثلاً پرهیز از سفر در ایام خاص، یا اجتناب از خرید خانه در سالی که فال بد می‌زنند).
اولویت‌دهی به سرمایه‌های نمادین: گاهی باورهای خرافی فرد را به سمت سرمایه‌گذاری بر روی امور ماوراءالطبیعه یا نمادین سوق می‌دهند (مانند صرف هزینه برای فالگیر، دعا نویس، یا خرید مهره مار)، که این خود می‌تواند منابع اقتصادی یا فرهنگی را از مسیرهای دیگر منحرف کند.

بوردیو معتقد است که سبک زندگی، یکی از راه‌های اصلی بازتولید نابرابری‌های اجتماعی است. او نشان می‌دهد که طبقات بالا، سبک زندگی خاص خود را دارند که نشان‌دهنده سرمایه فرهنگی و اقتصادی آنهاست و این سبک زندگی، به عنوان الگویی مطلوب، توسط طبقات پایین‌تر تقلید می‌شود. باورهای خرافی نیز می‌توانند در این چرخه نقش داشته باشند. اگر باورهای خرافی بیشتر در میان طبقات محروم‌تر جامعه رواج داشته باشند (که ممکن است به دلیل ناامنی اقتصادی و اجتماعی بیشتر باشد)، این باورها می‌توانند سبک زندگی این طبقات را شکل داده و آنها را از فرصت‌های کسب سرمایه (اقتصادی، فرهنگی) که در نهایت به نفع طبقات بالاتر است، دور نگه دارند. به این ترتیب، باورهای خرافی به ابزاری برای تثبیت جایگاه افراد در سلسله مراتب اجتماعی تبدیل می‌شوند، بدون آنکه لزوماً به طور مستقیم توسط نخبگان جامعه ترویج شوند، بلکه صرفاً از طریق تأثیرگذاری بر منش و سبک زندگی افراد. در نهایت، از دیدگاه بوردیو، باورهای خرافی بخشی از “بازی” اجتماعی هستند که در حوزه‌های مختلف اتفاق می‌افتد. این باورها، با تأثیرگذاری بر منش افراد، شکل‌دهی به سبک زندگی و الگوهای مصرف آنها، و تعیین نحوه کسب سرمایه، به طور نامحسوسی در تعیین جایگاه اجتماعی افراد و بازتولید نابرابری‌ها نقش ایفا می‌کنند. آنها به جای تحلیل منطقی و عقلانی موقعیت‌ها، چارچوب‌هایی نمادین برای تفسیر واقعیت ارائه می‌دهند که می‌تواند هم برای فرد و هم برای جامعه پیامدهای ملموسی داشته باشد.

تضاد منافع:

نویسندگان ضمن رعایت اخلاق نشر در ارجاع‌دهی و دقیق بودن آن در متن و انتهای مقاله، نبود تضاد منافع را اعلام می‌دارند.

منابع

- ابراهیمی عباس؛ باقری قره‌بلاغ، هوشمند؛ عین‌علی، محسن؛ باکی هاشمی، محمد مهدی (۱۳۹۸). نقش ترومای سازمانی بر سکوت و بدبینی سازمانی در یک مرکز ارائه‌دهنده خدمات سلامت. *فصلنامه علوم اعصاب شفای خاتم*، ۷ (۳): ۶۰-۵۱.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۳). *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی خرافات در ایران*، تهران: انتشارات مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- دماوندی، مجتبی (۱۳۸۵). جادو در ایران باستان و کیش زرتشت، *مجله مطالعات ایرانی*، ۵ (۱۰): ۹۱-۱۰۷.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دورکیم، امیل. (۱۴۰۳). *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.

- ساروخانی، باقر (۱۳۷۷)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عشایری، طاها؛ جهان‌پرور، طاهره؛ وثوقی اصل، اصغر و حسن‌زاده، زهرا (۱۴۰۱). مطالعه عوامل مؤثر گرایش به خرافات در بین شهروندان: فراتحلیل پژوهش‌های بازه زمانی ۱۳۸۸ الی ۱۳۹۷. *پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، ۱۱(۲۰): ۳۵۹-۳۹۳.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن، تهران: نشر مرکز.
- عزیزپور، سعید (۱۴۰۴). پیامدهای ضد اخلاقی خرافات از دیدگاه شاعران پارسی (بررسی موردی چشم‌زخم). *اخلاق در علوم و فناوری*، ۲۰(۲۰): ۳۹-۴۵.
- عمید، حسن (۱۳۶۵). فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صبح صادق.
- فروغی، علی؛ عسگری، رضا (۱۳۸۸). بررسی میزان گرایش به خرافات در بین شهروندان تهرانی. *فصلنامه راهبرد*، ۵۳: ۱۶۱-۱۷۳.
- قاسمی، وحید؛ عریضی، فروغ‌سادات؛ پورافکاری، نصرالله؛ افشانی، سیدعلیرضا (۱۳۸۶)، تبیین و تحلیل جامعه‌شناختی گرایش به خرافات، *مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان*، ۷(۲۸): ۱۷۷-۱۹۰.
- کردبچه، رضا (۱۴۰۴)، بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر گرایش افراد به خرافات در میان ساکنین منطقه ۶ شهر تهران، بیست و دومین کنفرانس ملی حقوق، علوم اجتماعی و انسانی، روانشناسی و مشاوره. تهران: ۱۴۰۴.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- مسعودی، حمید. (۱۳۸۷). سایه استعمار و استبداد بر فرهنگ ایران عصر پهلوی، *مجله زمانه*، شماره ۷۵ و ۷۶: ۱۱۲-۱۲۷.
- محسنی تبریزی، علیرضا. (۱۳۷۵)، بیگانگی مانعی برای مشارکت و توسعه ملی: بررسی رابطه میان بیگانگی و مشارکت اجتماعی - سیاسی، *نامه پژوهش*، ۱: ۱۸-۳۹.
- ناصح، محمد مهدی (۱۳۵۷). ردپایی در کوره راه خرافات. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*. ۵۴: ۳۶۴-۳۸۳.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲). *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر هرمس.
- وبر، ماکس (۱۳۹۴). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات سمت.

References

- Amid, H. (1986). *Amid Dictionary*. Tehran: Amirkabir Publications (in Persian).
- Ashayeri, T., Jahanparvar, T., Vosughi Asl, A., & Hasanzadeh, Z. (2022). Studying the factors affecting the tendency towards superstitions among citizens: A meta-analysis of studies from 2009 to 2018. *Contemporary Sociological Researches*, 11(20), 359-393 (in Persian). doi: 10.22084/csr.2022.24441.1976
- Azizpour, S. (2025). Moral consequences of superstitions from the perspective of Persian poets (A case study of 'Cheshm-e Zakhm'). *Ethics in Science and Technology*, (20), 39-45 (in Persian).

- Bourdieu, P. (2004). *Theory of Action* (Trans. M. Mardieh). Tehran: Naghsh-o-Negar Publications (in Persian).
- Bukhari SS, Pardhan A, Khan AS, Ahmed A, Choudry FJ, Pardhan K, Nayeem K, Khan M. Superstitions regarding health problems in different ethnic groups in Karachi. *J Pak Med Assoc.* 2002 Aug;52(8):383-7. PMID: 12481684.
- Coser, L. (1994). *Life and Thoughts of Great Sociologists* (Trans. M. Salasi). Tehran: Elmi Publications (in Persian).
- Damavandi, M. (2006). Magic in ancient Iran and the faith of Zoroaster. *Iranian Studies Journal*, Year 5, No. 10, Center for Research on Iranian Culture and Languages, Shahid Bahonar University of Kerman (in Persian).
- Durkheim, E. (2004). *The Elementary Forms of Religious Life* (Trans. B. Parham). Tehran: Nashr-e Markaz (in Persian).
- Durkheim, E. (2024). *On the Division of Labour in Society* (Trans. B. Parham). Tehran: Nashr-e Markaz (in Persian).
- Ebrahimi, A., Bagheri, Q. B., Ein-Ali, M., & Baki Hashemi, M. M. (2019). The role of organizational trauma on organizational silence and cynicism in a health service provider center. *Khatam Healing Neuroscience Journal*, 7(3), 51-60 (in Persian).
- Fazeli, M. (2003). *Consumption and Lifestyle*. Qom: Sobh-e Sadegh (in Persian).
- Foroughi, A., & Asgari, R. (2009). An Examination of the Degree of Tendency toward Superstitions among Citizens of Tehran. *Rahbord Quarterly*, 53, 161–173.
- Ghasemi, V.; Arizi, F.; Pourafkari, N.; & Afshani, S.A. (2008). A Sociological Explanation and Analysis of the Tendency toward Superstitions. *Research Journal of the University of Isfahan*, 7(28), 177–190.
- Hamilton, M. (1998). *Sociology of Religion* (Trans. M. Salasi). Tehran: Tebyan (in Persian).
- Kordbacheh, R. (2025). Investigating the Sociological Factors Affecting Individuals' Tendency toward Superstitions among Residents of District 6 of Tehran. In *Proceedings of the 22nd National Conference on Law, Social and Human Sciences, Psychology and Counseling*. Tehran.
- Masoudi, H. (2008). The shadow of colonialism and tyranny on Iranian culture in the Pahlavi era. *Zamaneh Magazine*, No. 75 & 76, 112-127 (in Persian).
- Mohseni Tabrizi, A. (1996). Alienation as a barrier to participation and national development: Investigating the relationship between alienation and socio-political participation. *Nameh-ye Pazhuhesh*, No. 1, 18-39, Center for Fundamental Research (in Persian).
- Naseh, M. M. (1978). Footprints in the path of superstitions. *Mashhad: Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University*, No. 54, 364-383 (in Persian).
- Saroukhani, B. (1998). *Research Methods in Social Sciences*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Research (in Persian).
- Shojaei Zand, A. (2001). *Religion, Society, and Secularization*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Strategic Research Institute of the Expediency Discernment Council (2010). *The Sociology of Superstitions in Iran*. Tehran: Expediency Discernment Council Publications.
- Tayebinia, M. (2006). *Investigation of the tendency towards superstitions and related factors*. Hamedan: Ghoghnoos Publisher (in Persian).
- Weber, M. (2003). *Religion, Power, Society* (Trans. A. Tadin). Tehran: Hermes Publications (in Persian).
- Weber, M. (2015). *Economy and Society* (Trans. A. Manouchehri, M. Torabi Nejad, & M. Emad-zadeh). Tehran: SAMT Publications (in Persian).



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 151-177
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086284.1617>

Care-Full Living and Anxiously Regarding Enduring Suffering: A Narrative Ethnography among Caregivers of Stroke Survivors in Iran

Ali Akherati¹, AbouAli Vedadhir², Zohreh Anvari³

1. PhD student in Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran.
2. Professor of Anthropology and Health Studies (*Corresponding Author*), Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran, [Email: vedadha@ut.ac.ir](mailto:vedadha@ut.ac.ir)
3. Assistant Professor of Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 22 February 2025

Revised 30 April 2026

Accepted 10 June 2026

Keywords:

Care,
Care-Full Living,
Informal Caregivers,
Narrative Ethnography,
Stroke.

ABSTRACT

Stroke is a leading cause of mortality and disability worldwide and the most common cause of adult disability in Iran. Its consequences extend beyond survivors, profoundly affecting family members and significant others. In many cases, responsibility for care falls on informal caregivers, particularly relatives. Although extensive research has examined caregiver burden and its physical and psychological effects, caregiving itself has received less attention as a relational and moral phenomenon. This study explores the lived experiences of family caregivers of stroke survivors, focusing on how caregiving transforms time, meaning, identity, and social relations. Adopting a narrative ethnographic approach within medical anthropology, the study draws on participant observation, semi-structured interviews with ten primary caregivers, and sustained engagement in caregiving settings. Narrative-interpretive analysis identifies three major themes. The first is suspended time, in which ordinary rhythms of everyday life are disrupted and caregivers inhabit an extended, exhausting present. The second is ambiguous loss, whereby caregivers confront the presence of a loved one who remains physically alive but is no longer the person they once knew. The third is becoming a caregiver, a process through which caregiving gradually becomes a central component of identity. The findings show that kinship obligations, moral commitments, and social expectations play a crucial role in sustaining caregiving practices. This study argues that care is not merely a set of practical activities undertaken in response to illness; rather, it constitutes a mode of engagement with vulnerability, suffering, and moral responsibility. On this basis, the concept of Care-Full Living is proposed as a conceptual horizon through which caregiving can be understood not simply as a response to crisis but as a way of being in the world emerging through sustained encounters with vulnerability, suffering, and responsibility.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Akherati, A.; Vedadhir, A.; Anvari, Z., (2026). "Care-Full Living and Anxiously Regarding Enduring Suffering: A Narrative Ethnography among Caregivers of Stroke Survivors in Iran". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 151-177.
<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086284.1617>

Introduction

Stroke is one of the leading causes of long-term disability worldwide. Advances in medicine have increased survival rates, yet many stroke survivors continue to live for years with physical, cognitive, and communicative impairments. Consequently, much of the responsibility for care shifts from hospitals and rehabilitation centers to the home, where family members assume primary caregiving roles. Assistance with daily activities, emotional support, treatment management, and continuous accompaniment become integrated into everyday family life.

A substantial body of research has examined caregiver burden, burnout, anxiety, depression, and quality of life among caregivers. While these studies have provided valuable insights into the consequences of caregiving, they have generally framed care in terms of tasks, responsibilities, and burdens. As a result, its existential, moral, and relational dimensions have received comparatively less attention. Care is not merely something people do; it is an experience that transforms how individuals inhabit the world, understand themselves, and relate to others.

Medical anthropologists such as Arthur Kleinman, Michael Jackson, Pauline Boss, and Arthur Frank have emphasized the importance of understanding the lived experience of illness, suffering, and care. Kleinman's concept of moral experience directs attention to what is at stake in everyday life. Pauline Boss's notion of ambiguous loss provides a framework for understanding situations in which a person remains physically present while undergoing profound transformation. Likewise, Arthur Frank has shown that narrative, with its disruptions, tensions, and discontinuities, is not merely a means of representing experience but also a way of living through disorder and sustaining life amid uncertainty.

Despite the significance of these perspectives, relatively few studies in Iran have examined the experiences of family caregivers of stroke survivors. Most existing research has focused on the psychological or clinical dimensions of caregiving while paying less attention to how caregivers understand and narrate their experiences. This study seeks to address this gap by demonstrating how caregiving reshapes experiences of time, relationships, identity, and the lifeworld of caregivers. Accordingly, the central question is how caregivers of stroke survivors narratively configure their experiences and what underlying logics and structures of meaning shape those experiences.

Discussion

As participants' narratives reveal, the experience of care cannot be adequately explained through concepts such as psychological distress, fatigue, or caregiver burden alone. Rather, these narratives depict entry into a world in which time, loss, responsibility, and identity acquire new meanings.

The first major theme is suspended time. Caregivers repeatedly described inhabiting a temporal condition that belonged neither to the past nor to a clearly imaginable future. Daily schedules, sleep patterns, employment, education, and social relationships were reorganized around caregiving demands. Many participants felt trapped in an extended and exhausting present—one without a clear endpoint, where full recovery or the conclusion of caregiving responsibilities often seemed unattainable. For these caregivers, time was neither linear nor cyclical but fragmented and disrupted. The exhaustion of caregiving stemmed not only from the demands of daily tasks but also from the endless continuation of this condition and the need to live within a newly constituted temporal order.

The second major theme is ambiguous loss. Caregivers frequently moved between memories of

the person before the stroke and the person they encountered afterward. They lived alongside someone who remained physically present but who, in many respects, was no longer the same parent, spouse, sibling, or relative they once knew. Consequently, they experienced a form of mourning that could never be fully completed because loss had occurred without death. This condition placed them at the boundary between hope and despair, presence and absence, and past and present. Such experiences constitute one of the deepest dimensions of caregiving-related suffering.

The third theme concerns the process of becoming a caregiver. Participants' narratives demonstrated that caregiving gradually evolved from a temporary responsibility into a central aspect of personal identity. Many described altered educational trajectories, career paths, and intimate relationships. At the same time, positive social feedback contributed to the stabilization of this identity. Expressions of admiration, appreciation, and respect served as sources of meaning and motivation while simultaneously making it increasingly difficult to step away from caregiving responsibilities. Under such circumstances, caregiving becomes not merely a duty but also a moral and identity-forming position.

The findings further suggest that continued caregiving cannot be explained solely by cultural norms, social values, or individual choice. Kinship obligations, shared memories, feelings of indebtedness, emotional attachment, and moral responsibility collectively sustain caregiving relationships. From this perspective, caregiving is less the result of a single conscious decision than an ongoing process that is continuously reproduced and reinforced over time.

Conclusion

This study demonstrates that caring for stroke survivors cannot be adequately understood solely through concepts such as caregiver burden, psychological distress, or burnout. Although these dimensions are undeniably part of the caregiving experience, participants' narratives reveal care to be a profoundly moral, relational, and existential phenomenon that permeates all aspects of life.

The study also highlights that caregivers live within a condition of suspended time, in which the ordinary order of life is disrupted and future horizons are obscured by uncertainty. Simultaneously, they confront forms of ambiguous loss that prevent the completion of mourning. Through these experiences, caregiving gradually becomes a central aspect of personal identity, transforming how individuals understand themselves and their relationships with others.

The findings further emphasize the importance of narrative in sustaining caregivers' lives. Narratives are not merely retrospective accounts of experience; they are ways of giving meaning to suffering, enduring uncertainty, and continuing life under difficult circumstances. In this sense, narrative may be understood as a moral practice through which individuals reconstruct themselves amid demanding and often exhausting experiences.

More broadly, this study argues that care is not merely a response to illness or disability. Rather, it constitutes a confrontation with human vulnerability—one that compels individuals to reconsider their relationships with others, suffering, and moral responsibility. From this perspective, Care-Full Living is proposed as the study's central conceptual contribution. Care-Full Living refers not simply to the performance of caregiving practices but to an ethical orientation toward the world that places attentiveness to vulnerability, responsiveness to others, and responsibility at the center of social life.

Although this concept emerges from the narratives of caregivers of stroke survivors, its

analytical potential extends beyond the context of stroke to illuminate broader forms of living with vulnerability, dependency, uncertainty, and suffering. The findings suggest that caregiving offers a wider perspective for understanding life under such conditions. In this sense, Care-Full Living may be understood not merely as a description of a particular situation but as a conceptual horizon for reflecting on human relationships, suffering, and moral responsibility in the contemporary world. Exploring its possibilities and limitations in other empirical settings may provide a productive direction for future research in the anthropology of care, suffering, and lived experience.

Care-Full Living thus directs attention not only to what is at stake in people's lives but also to how individuals reconstruct their lifeworlds and relationships through sustained encounters with vulnerability and suffering. As such, the concept may help extend studies of care beyond the domain of moral experience toward broader questions of living, being, and remaining alongside others.

Author Contributions

A. Akherati led the conceptualization, data collection, analysis, and writing. Z. Anvari was responsible for the research design and data interpretation. A. Vedadhir provided critical review and editing of the final manuscript. All authors have read and approved the final version of the work.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۱۵۱-۱۷۷.

<https://journal.asi.org.ir>

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086284.1617>

مراقبانه زیستن و به تشویش نگرستن به رنجی مداوم: یک مردم‌نگاریِ روایی در میان مراقبان بازماندگان سکتۀ مغزی در ایران علی آخرتی^۱، ابوعلی ودادهیر^۲، زهره انواری^۳

۱. دانشجوی دکترای انسان‌شناسی، گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).

ایمیل: vedadha@ut.ac.ir

۳. گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده

سکتۀ مغزی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین علل مرگ‌ومیر و معلولیت در جهان و در ایران، رایج‌ترین علت معلولیت بزرگسالان است؛ وضعیتی که افراد را به دریافت مراقبت‌های طولانی‌مدت وابسته می‌کند و بار آن عمدتاً بر دوش مراقبان غیررسمی، یعنی اعضای خانواده و منسوبین نزدیک، قرار می‌گیرد. با وجود اهمیت این نقش، تجربهٔ زیستۀ مراقبان و دگرگونی‌هایی که مراقبت در نظم و ترتیبات زندگی آنان ایجاد می‌کند، کمتر به‌مثابه پدیده‌ای مستقل مورد بررسی قرار گرفته است. هدف این پژوهش فهم تجربهٔ مراقبت از بازماندگان سکتۀ مغزی و واکاوی نحوهٔ دگرگونی زمان، معنا و هویت در خلال این تجربه است. از حیث روش‌شناسی، این مطالعه با بهره‌گیری از روش مردم‌نگاری روایی انجام شده و داده‌های آن حاصل مشاهدات مشارکتی و مصاحبه‌های روایی نیمه‌ساخت‌یافته با افرادی است که تجربهٔ مراقبت از فردی بازمانده از سکتۀ مغزی را دارند. یافته‌های این پژوهش، بر پایهٔ تحلیل روایت‌ها و مشاهدات، نشان می‌دهند که تجربهٔ مراقبت را می‌توان با مضامینی چون درهم‌ریزی نظم و ریتم زندگی در قالب «زمان معلق»، مواجهه با اشکال مختلف «فقدان مبهم»، و فرایندهای استقرار و تثبیت در نقش مراقب صورت‌بندی کرد. یافته‌ها حاکی از آن است که مراقبت مستمر نه‌تنها بار جسمانی و روانی قابل‌توجهی بر مراقبان تحمیل می‌کند، بلکه به بازتعریف موقعیت، هویت و افق‌های زیستن آنان می‌انجامد. این مطالعه با تمرکز بر تجربهٔ زیستۀ مراقبان، فهمی عمیق‌تر و انسان‌شناختی‌تر از منطق مراقبت در بستر زندگی روزمره ارائه می‌دهد و به سهم خود می‌تواند به سیاست‌گذاری‌های حمایتی یاری رساند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۲/۳

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۲۱

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۲۰

کلیدواژگان:

سکتۀ مغزی،
مراقبت،
مراقبان غیررسمی،
مردم‌نگاری روایی،
مراقبانه زیستن.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

۱- ارجاع به مقاله: آخرتی، علی؛ ودادهیر، ابوعلی؛ انواری، زهره (۱۴۰۴). «مراقبانه زیستن و به تشویش نگرستن به رنجی مداوم: یک مردم‌نگاریِ روایی در میان مراقبان بازماندگان سکتۀ مغزی در ایران». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۲ (۴۱): ۱۵۱-۱۷۷.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086284.1617>

مقدمه

تنها چند روز مانده به نوروز ۱۳۹۷، ساعت ده شب ۲۳ اسفند، سکتۀ ناگهانی پدرم خانواده ما را شوکه کرد. من^۱ که تهران نبودم، فردای اتفاق و تنها چند ساعتی پس از آنکه پزشک آب پاکی را روی دست ما ریخته بود که بیمار امیدی برای زنده ماندن ندارد به بیمارستان رسیدم. اما همان شب و فقط کمی پس از گذشت ۲۴ ساعت از سکتۀ حرکات دست و پا آغاز شد. روزهای اول در مرز زنده ماندن یا نماندن بابا و سپس دو هفته اول و در شرایطی که همچنان در آی‌سی‌یو^۲ و با سطح هوشیاری‌ای در نوسان در حال دست و پنجه نرم کردن با بیماری بود، هنوز خود را در موقعیت تازه ایجادشده درک نکرده بودیم. پس از آن بود که رفته رفته و البته با کمترین آمادگی ممکن در زمرۀ مراقبان و همراهان فردی رها شده از سکتۀ مغزی قرار گرفتیم. اینکه آمادگی‌ها و آموزش‌ها و انتقال تجربه‌ها از چه مجاری‌ای فراهم شد، خود بخشی از این مطالعه می‌تواند باشد و نیز بخشی از چالش‌های نیازمند آسیب‌شناسی افرادی که درگیر چنین وضعیتی می‌شوند. این حادثه شروع وضعیتی بود که از همان ابتدا نوپدید بودنش مرا به ثبت و ضبط تمامی جزئیاتی که بر من می‌گذشت واداشت. ثبت زیر و بم روزها و شب‌هایی که تمام‌وقت با پدرم بودم و این حدود سه سال طول کشید و پس از آن نیز تا به امروز که هشتمین سالش را پشت سر می‌گذراد با فراز و فرودهایی ادامه یافت. حالا من در سمت دیگری بودم که تاکنون در پژوهش‌هایم به‌عنوان انسان‌شناس تجربه‌اش نکرده بودم. جایی که با خودم فکر می‌کردم تا کسی در چنین موقعیتی نباشد و چنین وضعیتی را تجربه نکند چیزی از آن نخواهد فهمید. از سختی‌ها و فشارهای گاه خردکننده‌اش؛ از به هم ریختگی‌های برنامه‌های روزمرۀ زندگی‌ات تا بدانجا که چنان از خود سابقت دور بشوی که بیگانه به نظر بیاید؛ از ناامیدی‌ها و تلاش برای یافتن امید و سامانی دیگر در این نظم و روند جدید زندگی‌ات. و این خود چالشی دیگر در این پژوهش است که بدان خواهیم پرداخت؛ چالش فردی درونی بودن و در عین حال تلاش برای فهم ماجرا از منظری بیرونی. در نهایت در این پژوهش در کنار تجربه خودم با تمرکز بر روایات مشارکت‌کنندگان به بررسی تجربه مراقبت از بازماندگان سکتۀ مغزی می‌پردازم و این مسئله که چگونه از سر گذراندن این تجربه زمان، معنا و هویت را نزد آنان دگرگون می‌کند و مراقبت چگونه به تجربه‌ای اخلاقی و رابطه‌ای بدل می‌شود.

سکتۀ مغزی و مراقبت از بازماندگان

اینچنین، و به‌صورتی ناگهانی ما به خانواده فردی بازمانده از سکتۀ مغزی بدل شدیم، در شرایطی که هم در دوران حضور در بیمارستان و هم در طول فرآیند درمان دریافت اطلاعات درباره این وضعیت همه بر دوش جست‌وجوهای خود ما و سرک کشیدن به انواع منابع و مجاری و یا بهره‌بردن از تجربه دیگران بود. فرآیندی که با گردآوری اطلاعاتی درباره خود سکتۀ آغاز شد و سپس و مهم‌تر از آن در دوران مراقبت در منزل با اطلاعاتی درباره پیش‌بردن فرآیند توان‌بخشی ادامه یافت. سکتۀ مغزی یکی از بیماری‌های مهم و فراگیر در سطح جهان است. علت سکتۀ مغزی نرسیدن خون به بخشی از مغز در اثر انسداد عروق مغزی^۳ یا پاره شدن شریان و موی‌رگ‌های مغزی و خونریزی^۴ است. سکتۀ مغزی در زمره مهم‌ترین علل ناتوانی طولانی‌مدت در جهان است. از جمله ناتوانی‌ها و اختلال‌های حرکتی، مشکل تکلم و بلع، سفت شدن غیرارادی عضلات (اسپاستیسیته) و مشکلات حرکتی یا تعادلی ناشی از آنها، حرکات غیرارادی (دیس‌تونی)، عدم کنترل ادرار و مدفوع، افسردگی و برخی موارد دیگر، مسائلی است که افراد پس از سکتۀ مغزی به تناسب نوع و شدت سکتۀ‌شان ممکن است یک

۱ این مطالعه انسان‌شناختی بیش از شواهد و دانستی‌های دیگر بر تجربیات زیسته، سرگذشت و روایت نویسنده اول و پژوهشگر اصلی آن استوار است.

2 Intensive care units (ICUs)

۳ ایسکمیک، Ischemic

۴ هموراژیک؛ Hemorrhagic

یا چند مورد از آنها را به صورت شدید یا خفیف تجربه کنند. سکته مغزی نه تنها یکی از مهم‌ترین علل معلولیت بزرگسالان و سبب‌ساز وابستگی آنها به حمایت، مراقبت و کمک است، بلکه غالباً بار بخش عمده‌ای از این رسیدگی‌ها و مراقبت‌ها بر دوش خانواده فرد بازمانده از سکته قرار می‌گیرد؛ خانواده‌ای که به عنوان مراقبان و پرستاران غیررسمی و غیرآموزش‌دیده، نقش بسیار پررنگی در هدایت مسیر بازتوانی بیمار و ادامه زندگی او بازی می‌کنند (Greenwood and Machenzie, 2010). بر مبنای برآوردی میزان مرگ و میر در اثر سکته مغزی از سال ۲۰۲۰ تا سال ۲۰۵۰ رشدی ۵۰ درصدی خواهد داشت و همچنین میزان بیماری‌هایی که در اثر سکته مغزی برای ادامه زندگی‌شان ناتوانی را تجربه می‌کنند از ۱۴۴.۸ میلیون نفر در سال ۲۰۲۰ به حدود ۱۸۹ میلیون نفر در سال ۲۰۵۰ خواهد رسید (Feigin, 2023). همچنین طبق مستندات سازمان جهانی بهداشت، در سال ۲۰۲۱ سکته مغزی سومین عامل منجر به معلولیت‌هایی که برای تمام عمر گریبان‌گیر افراد می‌شود^۱ بوده است (WHO, 2025). بار ناتوانی نجات‌یافته‌گان از سکته مغزی در کشورهای کم درآمد و یا با درآمد متوسط با نرخی بیشتر از کشورهای پردرآمد در حال افزایش است (Feigin, 2023). همین موضوع هم فرد دارای تجربه سکته، هم اطرافیانش و هم سیستم بهداشت و درمان و خدمات اجتماعی کشورها را در موقعیت شکننده‌ای قرار می‌دهد. مراقبان در این فرآیند می‌توانند با استقرار در نقش مراقب، تحولات هویتی جدی‌ای را از سر بگذرانند. همچنین آنها در فرآیند مراقبت چه در مواجهه با مشکلات فرد سکته‌کرده، چه در مواجهه با سیستم بهداشت و درمان گاه تجربه‌های عاطفی پر فراز و نشیبی را پشت سر خواهند گذاشت. این شرایط و این تجربیات حسی و عاطفی هم‌بسته آن می‌تواند در فرد مراقب تجربه یک «درد و رنج مزمن و مداوم» را ایجاد کند (Kleinman, 1995 ; 2020). همچنین وقوع سکته مغزی و فرآیند مراقبت از فرد رها شده از آن پیامدهای گسترده‌ای هم بر سلامت عمومی و سیستم‌های مراقبت درمانی دارد. در ایران بر اساس برآوردهای صورت‌گرفته در سال‌های گذشته در هر سال حدود ۳۲۷ نفر از هر ۱۰۰ هزار نفر در معرض سکته مغزی قرار می‌گیرند و این موضوع سکته مغزی را به رایج‌ترین دلیل معلولیت در بزرگسالان در ایران تبدیل کرده (Salman Roghani, 2006). در این شرایط افزایش نرخ سکته مغزی در ایران، پایین بودن سن سکته مغزی نسبت به میانگین جهانی، در شرف کهنسالی بودن جامعه، کوچک شدن بعد خانواده و تعداد زیاد خانواده‌های تک‌فرزند یا بدون فرزند و در نهایت وضعیت اقتصادی ایران و نابسامانی موجود در حمایت‌های اجتماعی و بیمه‌ها، چشم‌انداز خوشایندی را نوید نمی‌دهد. در مجموع شاید همین چشم‌انداز ناروشن است که موجب توجه به مراقبت از دیگری و تولید روایت‌هایی حول این تجربه در قالب پادکست و کتاب شده است (ستوده، ۱۴۰۳؛ پادکست رادیومرز، قسمت هفتادودو) این موضوع را می‌توان ذیل مسأله گسترده‌تر مراقبت طولانی‌مدت^۲ مورد توجه قرار داد، که شامل خدمات متنوعی می‌شود که در راستای تامین نیازهای سلامت، شخصی یا اجتماعی به افراد درگیر معلولیت داده می‌شود (Wunderlich and Kohler, 2001). در حوزه مراقبت طولانی‌مدت و خدمات و سیاست‌های هم‌بسته با آن فهم مراقبان، نیازها و کشمکش‌هایشان می‌تواند در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌ها مؤثر باشد.

اینکه بیمار رها شده از سکته مغزی برای ادامه زندگی‌اش نیازمند مراقبت و همراهی است، غالباً سبب می‌شود این مسئولیت بر دوش خانواده و نزدیکان او قرار گیرد^۳ (Gillespie and Campbell, 2011) نزدیکانی که گرچه با پذیرش این مسئولیت باری از روی دوش سیستم‌های خدمات عمومی بر می‌دارند، اما خود متحمل انواع فشارهای فیزیکی، اقتصادی، عاطفی و... می‌شوند (Schure et al., 2006). هم‌زمان باید توجه کرد که وضعیت فرد نجات‌یافته از سکته مغزی و مراقبت از او هم‌پوشانی جدی‌ای با بسترهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دارد و همه آن شرایط گفته‌شده، باتوجه به بستر زندگی این

1 DALY: disability-adjusted life years

2 LTC: long term caring

۳. در بسیاری موارد یکی از افراد خانواده است که بیشترین مسئولیت بر عهده‌اش خواهد بود و با توجه به بعد خانواده، وضعیت زندگی آن فرد، مشارکت دیگر اعضا و امکانات مالی و... تجربه بر دوش کشیدن این بار برای آن یک نفر می‌تواند سبک‌تر یا سنگین‌تر شود.

خانواده‌ها می‌تواند به تجاربی کاملاً متفاوت و متنوع منجر شود. به بیانی دیگر، وضعیت اقتصادی و اجتماعی^۱، و فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی-فرهنگی خانواده‌ای که یکی از افرادش سکتۀ مغزی شده، و همچنین شرایط و عوامل دیگر از جمله شرایط سلامت خود شخص مراقب، جنس، وضع تأهل، سن، قومیت، وضع اشتغال و شماری دیگر از ویژگی‌ها و خصایص شخصی، فرهنگی، منزلت اجتماعی، اقتصادی و ... می‌تواند تجارب مراقبتی متنوعی را رقم بزند. مطالعات نشان‌دهنده این واقعیت هستند که «کیفیت زندگی مرتبط با سلامتی»^۲ میان مراقبان بازماندگان سکتۀ مغزی در وضعیت بحرانی‌ای قرار دارد و حمایت‌های اجتماعی و سیاست‌های رفاهی و تدابیر به‌کار گرفته‌شده برای روبه‌رو شدن با این وضعیت می‌تواند به‌صورت معناداری این مشکل را بهبود بخشد (Yu, 2013: 2161). از این منظر، مطالعه تجربیات این همراهان در فهم فراز و فرودهایی که بازماندگان سکتۀ مغزی و مراقبان‌شان طی می‌کنند و همچنین در فهم پویایی‌های پیچیده سیستم‌های بهداشت و درمان و نظام‌های خدمات و حمایت اجتماعی حیاتی است و می‌تواند به درک بهتر چالش‌ها و حمایت‌هایی که آنها به دنبال هستند، کمک کند.

با وجود گسترش مطالعات کیفی درباره ابعاد و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی سکتۀ مغزی، تجربه مراقبان غیررسمی و نحوه دگرگونی نظم و ترتیبات زندگی و هویت آنان در خلال مراقبت، کمتر به‌مثابه مسأله‌ای مستقل مورد توجه قرار گرفته است. این خلأ شناختی و پژوهشی، به‌ویژه در بافتار ایران‌زمین، ضرورت پرداختن مردم‌نگارانه و روایت‌پژوهانه به زندگی، تجربه و معانی فرهنگی مراقبت از بازماندگان سکتۀ مغزی را برجسته می‌کند.

روش‌شناسی پژوهش

این مطالعه با روش مردم‌نگاری روایی انجام شده. روایت و روش‌های روایی که در مطالعات حوزه سلامت و پزشکی هم بسیار پرکاربرد هستند (Frid et al., 2000). در این مردم‌نگاری و برای فهم مراقبت، روایت بیش از آن که «چیز»ی باشد که مورد تحلیل قرار می‌گیرد، رخدادی است که در حضور توامان پژوهشگر و روایان (مشارکت‌کنندگان) شکل می‌گیرد و معنا را پدیدار می‌سازد. در پژوهشی که با جهان مراقبت سروکار دارد، روایت چیزی بیش از کلام است. روایت یک رخداد است؛ رخدادی که در جریان آن، تجربه دوباره زاده می‌شود، شکل می‌گیرد و خود را عیان می‌کند. «انسان‌شناسان پزشکی معتقدند که روایت‌های بیماری صرفاً شرح علائم نیستند، بلکه مکانیسمی هستند که افراد به‌واسطه و از طریق آن از تجربیات خودآگاه می‌شوند و به آن معنا می‌دهند؛ یک تحول و دگرگونی از آنچه زیسته شده به چیزی که تفسیر شده.» (Kaplan-Myrth, 2007: 1268).

بر این مبنا شیوه اصلی گردآوری روایات در این پژوهش مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته، بر اساس مصاحبه‌نامه‌ای است که با پیش رفتن پژوهش، گام به گام، اصلاح شده و تغییر شکل یافته است. همچنین مدت‌زمان انجام پژوهش دو سال بوده، که طی آن در کنار مصاحبه عمیق از مشاهده غیرمداخله‌گرانه تعاملات میان مراقبان، بیماران و درمانگران (در فضاهای مختلف، از جمله مراکز توان‌بخشی)، و یادداشت‌های میدانی مفصل حاصل از این مشاهدات استفاده شده است. در این فضا، روندهای مراقبت «در عمل» و در شکل زنده آن دیده می‌شود. این لحظه‌ها که گاه حتی به سختی به زبان می‌آیند، حامل اطلاعاتی عمیق درباره بار مراقبت، اخلاق مراقبت، و تنظیم رابطه مراقب و بیمار با نظام رسمی سلامت‌اند. در این لحظات و در مجموع در فرآیند این پژوهش، حضور من به‌عنوان پژوهشگر اصلی فراتر از حضوری بیرونی در جهت مشاهده یا در بهترین حالت مشاهده مشارکتی، بلکه حضوری مبتنی بر تجربه شخصی و درونی من در همراهی با یک فرد دارای تجربه سکتۀ مغزی در سال‌های گذشته بوده است. حضوری مبتنی بر تجربه محیط‌های مختلف درمانی و توان‌بخشی و مناسبات متنوع موجود در این فضاها، از این جایگاه و منظر است. تجربه‌ای هشت‌ساله که فراهم‌آورنده روایت خودمردم‌نگارانه من در کنار روایات سایر

1 Socio-economic Position (SEP)

2 Health-related Quality of Life

مشارکت‌کنندگان است. در این مسیر تلاش می‌کنم با شکل دادن به این موقعیت دوگانه خود (در مقام محقق و هم‌زمان فرد درگیر مسأله یا به عبارتی دیگر "موضوع پژوهش") بتوانم روایت برساخته خودم را هم در کنار روایاتی که از دیگر افراد (بیماران، مراقبان و درمانگران) و به روش‌های گوناگون گردآورده شده به‌عنوان جزئی از این پژوهش مردم‌نگارانه در بیاورم و با افزودن این بعد تجربه شخصی خود بر غنای داده‌های پیشین بیفزایم.

در سنت مردم‌نگاری روایی - آن‌گونه که گوبریوم و همکارانش بر آن تأکید می‌کنند - میدان نه صرفاً یک مکان فیزیکی، بلکه عرصه‌ای است که روایت‌ها در آن تولید، بازسازی و در تعامل با بافت‌های اجتماعی و زیسته تثبیت می‌شوند. رویکردی که فراتر از تحلیل روایت‌ها به بررسی عمل روایت‌کردن^۱ و تعامل موقعیت‌ها می‌پردازد. در این چشم‌انداز، روایت نه صرفاً بازتاب تجربه بلکه کنشی است که در بستر موقعیت‌های متکثر و زمینه‌های روایی تولید می‌شود (Gubrium & Holstein, 2008). از این منظر، میدان این پژوهش میدانی سیال و چندمکانه است که انسجام آن نه از تمرکز مکانی، بلکه از پیوند روایی تجربه مراقبت حاصل می‌شود. بدین ترتیب مراکز توان‌بخشی مورد رجوع بازماندگان سکتۀ مغزی و مراقبان‌شان، لایۀ نخست، یا شاید سطحی‌ترین لایۀ میدان را تشکیل می‌دهند. لایه‌ای که تجربه مراقبت از آن عبور می‌کند اما در آن متوقف نمی‌شود. مراقبت چیزی نیست که بتوان آن را در یک مرکز درمانی محدود کرد. میدان در این پژوهش نه مجموعه‌ای از مکان‌ها، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌هایی است که هر روایت بخشی از آن را روشن می‌کند. تجربه مراقبت خود میدان را می‌سازد، آن را می‌گشاید، گسترش می‌دهد، منقبض می‌کند و دوباره در شکل دیگری پدیدار می‌سازد. این میدان نامرئی، لایۀ دوم پژوهش است؛ لایه‌ای که من گرچه خود به واسطۀ تجربه‌ام از درون آن را درک کرده‌ام و همچنان در آن زندگی می‌کنم، اما اینک در آستانه آن می‌ایستم و از خلال روایت‌های مراقبان و حساسیتی که تجربه زیسته خودم فراهم آورده، آن را احضار می‌کنم. در این معنا، مرکز توان‌بخشی نقطه ورود است، اما میدان واقعی همان جغرافیا یا موقعیت سیال مراقبت است.

بدین ترتیب و چنانکه پیشتر هم آورده شد، مردم‌نگاری در این پژوهش نه یک تکنیک، بلکه یک رابطه؛ روایت نه یک داده، بلکه فرآیندی زنده؛ میدان نه یک مکان، بلکه گستره‌ای از لحظه‌ها؛ و پژوهشگر نه ناظری بی‌طرف، بلکه همراهی حساس و آگاه است. ترکیب این عناصر، روش پژوهش را تشکیل می‌دهد؛ روشی که می‌کوشد به جای آنکه مراقبت را «بسندد»، بلکه به آن نزدیک شود، با آن حرکت کند، و آن را درک نماید.

راویان این پژوهش ده فرد دارای تجربه مراقبت به‌عنوان مراقب اصلی افراد بازمانده از سکتۀ مغزی هستند که بر اساس نمونه‌گیری هدفمند (کیفی) انتخاب شده‌اند.^۲ معیار انتخاب این افراد شامل موارد زیر است:

- **نقش محوری در مراقبت روزمره:** افرادی که ضمن انجام بخش عمده وظایف مراقبتی و صرف زمان قابل توجه در شبانه‌روز برای این امور، مراقبت نظم روزمره زندگی آنها را با تغییر مواجه کرده (رها کردن درس یا شغل، تغییر برنامه زمانی روزانه یا تغییر مکانی و تغییر محل زندگی).
- **حداقل نه ماه تجربه مراقبت:** تا امکان روایت فراز و فرودهای تجربه مراقبت در گذر زمان و در تمامی فصول آن، در ضمن تغییر وضعیت فرد رها شده از سکتۀ مغزی فراهم شود.
- **تنوع در نسبت خویشاوندی، جنسیت، سن و طبقه اجتماعی:** برای دستیابی به دامنه معنایی و تحلیلی وسیع‌تر.
- **دسترسی پذیری، تمایل به همکاری و مشارکت و امکان پیگیری چندمرحله‌ای (چنددفعه‌ای) مصاحبه‌ها.**

^۱ Narrative practice

^۲ خلاصه‌ای از مشخصات این افراد، و همچنین عنوانی که در این مقاله به آن وسیله به آنها ارجاع داده می‌شود در جدول ۱ آمده است.

جدول ۱: مشخصات جمعیتی - اجتماعی مشارکت‌کنندگان

مشارکت‌کننده	سن	جنس	نسبت با فرد سکنه کرده	مدت زمان مراقبت	اعضای خانواده (به جز مراقب اصلی و بیمار)	محل زندگی	دست‌رسی درمانی در فرآیند درمان بیمارستانی	استفاده از پرستار (مراقبان رسمی)
۱ (ع)	۴۰	مرد	پسر-پدر	۸ سال	۴ نفره (مادر و برادر)	میدان آرژانتین	دولتی/خصوصی	۳ ماه اول
۲ (ف)	۳۱	زن	دختر-مادر	۴ سال	۴ نفره (پدر و برادر)	تهران‌پارس	خصوصی	الان هفته‌ای یک روز
۳ (آ)	۳۴	زن	دختر - مادر	۶ سال	تک-فرزند و پدر فوت‌شده	خ. پیروزی	دولتی	خیر
۴ (م)	۳۵	مرد	پسر-پدر	۱۲ سال	۵ نفر (مادر، برادر و خواهر)	میدان شهدا	دولتی/خصوصی	خیر
۵ (ل)	۳۹	مرد	پسر-پدر	۱۵ سال	۵ نفر (مادر، برادر و خواهر)	شهرک آپادانا	دولتی/دولتی	خیر
۶ (ز)	۶۵	زن	همسر	۷ سال	۳ نفر (پسر)	خ. بهارشیراز	دولتی/خصوصی	۲ ماه
۷ (ح)	۶۲	مرد	همسر	۲ سال	۴ نفر (پسر و دختر)	دارآباد	خصوصی	خیر
۸ (هـ)	۳۸	زن	دختر-پدر	۸ سال	۴ نفر (مادر و خواهر)	خ. زرتشت	دولتی/دولتی	ماه‌های ابتدایی و بعد مقطعی
۹ (ط)	۵۳	زن	همسر	۲ سال	۴ نفر (دو پسر)	نواب - رودکی	دولتی	خیر
۱۰ (س)	۴۰	زن	دختر-پدر	۱۰ سال	۴ نفر (مادر، خواهر و همسر)	هفت‌تیر	دولتی-خصوصی	بلند-سه روز در هفته

در این مطالعه تحلیل داده فرآیندی تفسیری، زمان‌مند و چندمرحله‌ای است که در آن روایت‌ها، مشاهده‌ها و تجربه زیسته پژوهشگر در یکدیگر تنیده می‌شوند. تحلیل در این پژوهش نه یک مرحله پسینی پس از گردآوری داده‌ها و نه یک فرآیند مکانیکی، بلکه ادامه همان راهی است که مشاهده و روایت آغاز کرده‌اند؛ تداوم همان «حضور» و «گوش‌سپردن» پژوهشگر در تجربه مراقبان. تجربه مراقبت، پدیده‌ای است «سیال»، «بدن‌مند» و «درحال‌شدن»؛ تحلیلی که این پویایی را نبیند، لاجرم بخشی از حقیقت را از دست می‌دهد. در این مسیر معنا چیزی نیست که پنهان باشد و پژوهشگر آن را با ابزارهای تکنیکی «استخراج» کند. معنا، همچون تجربه مراقبت، در جریان است، جریانی که باید همراه آن حرکت کرد. تحلیل در این نگاه نوعی بازگشودن آهسته لحظه‌ها و دیدن این‌که تجربه چگونه در کلمات، سکوت‌ها، مکث‌ها و بدن‌های مراقبان رسوب می‌کند. در این شیوه تحلیل، به‌جای آنکه روایت را به «عناصر» آن تقسیم کنم، آن را به‌مثابه یک کل می‌خوانم. این همان چیزی است که در این پژوهش «خوانش طولی» نامیده‌ام. در این خوانش به تحلیل تفسیری محتوای روایت‌ها در کلیت‌شان می‌پردازم، بدون سرشکن کردن روایات به اجزای ساختاری یا تماتیک برسازنده‌اش.

در کنار این خوانش طولی، تحلیل نیازمند نوع دیگری از حساسیت نیز هست: آن‌چه می‌توان «خوانش عرضی» نامید. خوانش عرضی توجه به هم‌پوشانی‌های مفهومی موجود در روایات مختلف و مواجهه با نقاطی است که در آن‌ها چند روایت به یکدیگر «اشاره» می‌کنند، یا به موضوعاتی مشترک می‌رسند. این نقاط مشترک اغلب تجربه‌هایی بنیادین‌اند: فرسودگی شبانه، لحظه فهم پایان‌ناپذیر بودن مراقبت، دوگانگی میان مسئولیت اخلاقی و محدودیت جسمی، و آن پرسش‌های خاموش درباره عادلانه بودن یا نبودن زندگی. خوانش عرضی یعنی دیدن این «فراروایت‌ها»، بدون آنکه تفاوت روایت‌ها را نادیده بگیرد. همبستگی میان روایت‌ها باید در عین حفظ یگانگی هر روایت دیده شود.

یکی دیگر از عناصر اصلی تحلیل روایی-تفسیری، توجه به «بدن‌مندی» روایت‌هاست. تجربه مراقبت عمیقاً بدن‌مند است و تحلیل بدون توجه به این بدن‌مندی ناقص است. اینجاست که تحلیل از سطح متن فراتر می‌رود و به سطح «جریان تجسد یافته تجربه» می‌رسد: روایت نه تنها گفته می‌شود، بلکه اجرا می‌شود، و اینچنین در این پژوهش هم مشابه رویکردی که

هایمز برای «فراتر رفتن از گردآوری و تحلیل متن، به سمت مشاهده و تحلیل اجرا» پیش می‌کشد، یعنی جنبشی که «فرآیندی است که در آن اجرا و متن در هم می‌آمیزند» (Cazden and Hymes, 1978: 23 from Gubrium and Holstein) (1998) پژوهشگر باید حضور این بدن‌مندی را ببیند، زیرا بسیاری از ابعاد مراقبت در زبان نمی‌نشینند؛ بلکه در بدن و در اجرا آشکار می‌شوند.

این پژوهش دارای کد اخلاق مصوب کارگروه/کمیته اخلاق در پژوهش دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران با شناسه IR.UT.PSYEDU.REC.1404.086 مصوب تاریخ ۱۴۰۴/۸/۲۵ است و تمامی مراحل گردآوری داده‌ها، ثبت، ذخیره‌سازی و تحلیل مطابق با اصول اخلاق در پژوهش کیفی و مخصوصاً اخلاق در مطالعات روایی و اتنوگرافیک انجام شده است. پیش از انجام مصاحبه‌ها، هدف پژوهش برای مشارکت‌کنندگان توضیح داده شد و رضایت آگاهانه آنان اخذ گردید. همچنین به مشارکت‌کنندگان اطمینان داده شد که اطلاعات آنان محرمانه خواهد ماند و در تمامی مراحل پژوهش امکان انصراف برای آنان محفوظ است. به منظور حفظ حریم خصوصی، نام‌ها و برخی جزئیات شناسایی‌کننده تغییر داده شده‌اند.

گذری بر دانستنی‌ها و بدنه دانش و پیشینه موجود

گرچه از دیرباز انسان‌شناسان در مطالعات خود مراقبت را به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی و اجتماعی مورد توجه قرار داده‌اند، اما پژوهش‌های بسیاری هم می‌توان یافت که در دیگر رشته‌ها و گرایش‌ها با تمرکز بر بسترهای فرهنگی مراقبت یا با استفاده از روش‌هایی مانند مردم‌نگاری یا روایت‌پژوهی به مطالعه مراقبان و تجاربشان پرداخته‌اند. بررسی منابع در این پژوهش نه صرفاً فعالیتی پیش از آغاز تحقیق میدانی، بلکه فرآیندی در دو مرحله بوده است. نخست، پیش از گردآوری روایت‌ها، که در آن مرور دانستنی‌های موجود برای شناسایی حوزه پژوهش، شکل‌دهی و تدقیق پرسش‌ها و نیز تأمل بر ابزارهای میدانی سودمند بود. با این حال، بررسی کامل‌تر و موشکافانه‌تر منابع را تا مرحله گردآوری و تحلیل روایت‌ها به تعویق انداختم و در آن زمان، متناسب با محورها و مضامینی که از دل این فرایند سر برآوردند، بار دیگر به سراغ پژوهش‌ها و نوشته‌های موجود رفتم. از این رو، منابعی که در ادامه می‌آیند در واقع بخشی از گفتگویی هستند که در مواجهه با میدان و در جریان تحلیل داده‌ها بازخوانی شده‌اند. شماری مطالعات بین‌فرهنگی تنوع فعالیت‌های مراقبتی میان فرهنگ‌های مختلف را برجسته می‌سازد. این موضوع اهمیت فهم بستر فرهنگی برای تحلیل و بررسی تجربه مراقبتی را مورد تأکید قرار می‌دهد. گوبریوم و اسنکار با مطالعه مردم‌نگارانه مراقبت از سالمندان در خانه، به ناکافی بودن پژوهش‌های کمی و بر ضرورت استفاده از روش‌های کیفی برای پر کردن این خلا تأکید دارند. آنها با مطالعه روایات و داستان‌های به اشتراک گذارده‌شده از جانب مراقبان، یکی از جنبه‌های مهم این داستان‌ها را تمرکز بر موضوعاتی همچون راه‌های کسب اطلاعات و آموزش از جانب آنها، راه و روش آنها برای کنار آمدن با مشکلات‌شان و همچنین توصیه‌های‌شان به دیگران می‌دانند؛ موضوعاتی که منابعی ارزشمند برای متخصصان مراقبت‌های بهداشتی و نیز برای سیاست‌گذاران است (Gubrium and Snakar, 1990).

«روایت بیماری» به‌عنوان ژانری کلاسیک در انسان‌شناسی پزشکی ظهور کرده است و راهی برای مقایسه دیدگاه‌های بیمار و پزشک درباره بیماری ارائه می‌دهد. تمرکز بر ساختار تجربه بیمار، ابزاری قدرتمند برای به چالش کشیدن و حتی اصلاح قدرتی است که متخصص در مواجهه‌های بالینی اعمال می‌کند (Kleinman, 2020).

پرداختن به تأثیر یک بیماری مزمن بر زندگی فرد هم از دیگر موضوعات است که دستمایه پژوهش‌های انسان‌شناختی بوده است. مایکل بری در بررسی بیماران درگیر روماتیسم مفصلی، به اختلال ناشی از این بیماری در منابع مادی و شناختی‌ای که در اختیار فرد بیمار است می‌پردازد و همین‌طور با برجسته ساختن تنوع در تجربه بیماران، پیوستگی‌ها و گسستگی‌ها میان تفکر حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای را برجسته می‌سازد. اما آنچه در مطالعه بری می‌تواند برای پژوهش حاضر مفید باشد، ابتدا مفهوم اختلال بیوگرافیک و دیگر بحث او درباره تأثیر بیماری مزمن و اختلال حاصل از آن بر شیوه‌های توضیح درد و رنج از جانب افراد است (Bury, 1982).

در میان پژوهش‌های صورت‌گرفته، بخش گسترده‌ای از مطالعات به حوزه پزشکی، سلامت و پرستاری باز می‌گردد که برخی با روش‌های کیفی در پی بررسی «بارِ مراقبت» از این افراد هستند (Jaracz et al., 2015) اما آنچه در خصوص مراقبت از بازماندگان سکتۀ مغزی و مراقبان این افراد مورد توجه مطالعه حاضر است و همچنان جای خالی آن در پژوهش‌های صورت‌گرفته به چشم می‌آید، مطالعاتی است که با روش‌های کیفی درک مراقبان و جهان مراقبان را تصویر نموده‌اند. بخشی از این پژوهش‌ها که به گردآوری و بررسی روایات حاصل از مصاحبه با این افراد می‌پردازند نشان داده‌اند که مراقبان بازماندگان سکتۀ مغزی سطح بالایی از «بارِ مراقبتی» و فشارهای پیوسته با آن را تجربه می‌کنند؛ فشارهایی از جمله خستگی مزمن، استرس، افسردگی، مشکلات جسمانی، کاهش کیفیت زندگی، افزایش تعارض خانوادگی و انزوای اجتماعی (Greenwood and Mackenzie., 2010; Visser-Meily et al., 2006). تمهی و همکارانش، در یک مطالعه فرامردم‌نگارانه (نوعی فراترکیب)، بیست و هفت پژوهش مردم‌نگارانه را مورد بررسی قرار داده‌اند. پژوهش‌هایی درباره نگاه بازماندگان سکتۀ مغزی به وضعیت خود، تجارب‌شان و خواسته‌های فیزیکی، روان‌شناختی، اجتماعی و نیازهای‌شان در حوزه توان‌بخشی. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که خدمات توان‌بخشی ارائه‌شده امکان تامین نیازهای بلندمدت بازماندگان سکتۀ مغزی را ندارد. آنها یا از عدم دسترسی به اطلاعات رنج می‌برند و یا از خدمات ناکافی. نکته قابل توجه آنکه در این پژوهش به ضرورت بررسی بیشتر نیازهای بیماران در آسیا و خاورمیانه اشاره شده، چرا که فهم محدودی نسبت به نیازهای بیماران در جوامع این مناطق وجود دارد (Temehy et al., 2022). در یک فراتحلیل دیگر، سمیه بهادرام و همکارانش با بررسی مقالات مرتبط منتشر شده بین سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۲۳ در شماری پایگاه‌های داده، تلاش نموده‌اند اصول مراقبت در منزل از بیماران سکتۀ مغزی را مورد ارزیابی قرار داده و در انتها این اصول را در ۶ دسته ارائه نموده‌اند (Bahadoram et al., 2024).

دلوندی هم در مطالعاتش به وضعیت مراقبان بازماندگان سکتۀ مغزی در ایران می‌پردازد. او در پژوهش خود با روش نظریۀ زمینه‌بنیاد به تحلیل وضعیت بازماندگان سکتۀ مغزی و خانواده‌های‌شان در ایران و از جمله فقدان تداوم رسیدگی‌های توان‌بخشی در میان این افراد می‌پردازد و برای این موضوع هفت مقوله استخراج می‌کند (Delvandi, 2011).

کلاینمن نه فقط در حوزه انسان‌شناسی پزشکی و مطالعات روایت در این حوزه، که در جلب توجه انسان‌شناسان پزشکی به بدن هم چهره‌ای تاثیرگذار است. او در اولین مقاله‌اش در سال ۱۹۷۳ با بهره‌گیری از استعاره‌ای از ویتگنشتاین دستورکاری برای حرکت به سوی فهم جدیدی از درک ما از پزشکی تدوین کرده و خواستار مطالعه تطبیقی میان فرهنگی بین سیستم‌های پزشکی شده است. او ضمن بهره بردن از این دستورکار در پژوهش‌های خود راهی گشود تا انسان‌شناسان این برنامه پژوهشی را در یک چشم‌انداز وسیع «انسان‌شناسی پزشکی تفسیری» ادامه دهند. در این نگاه، فرهنگ و اعمال نمادین نقش مهمی در تولید شیوه‌های متمایز تجربه مرتبط با بیماری، حتی «ایجاد شکلی که بیماری به خود می‌گیرد» ایفا می‌کنند (Kleinman, 1973: 209). همچنین در این رویکرد توجه ویژه‌ای به «بدن» شده‌است؛ بدن به‌عنوان عامل و ابژه اغلب نامرئی تجربه که با ناتوانی (Frank, 1986) یا درد (Scarry, 1985; Good M et al., 1992) به آگاهی تبدیل می‌شود. بلوم نشان می‌دهد که تجربه بیماری و مراقبت بدون فهم «بدن به‌مثابه کانون تجربه» قابل فهم نیست (Blum, 2010).

از دیگر مفاهیمی که در بررسی تجربه مراقبان بیماران مزمن و از جمله بازماندگان سکتۀ مغزی جای درنگ و تامل دارد مفهوم رنج است. رنج در پژوهش‌های انسان‌شناختی بیماری و مراقبت، فقط تجربه‌ای زیستی یا روان‌شناختی نیست؛ بلکه رخدادی است فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی. هلمن بر اهمیت بسترهای فرهنگی در نحوه درک و پاسخگویی به درد اشاره می‌کند (Helman, 1990: 158). بدین ترتیب و آنچنان که مدنظر پژوهش حاضر است، تعریف رنج هم در فضایی رابطه‌ای و مکالمه‌ای رخ می‌دهد و درک می‌شود؛ رخدادی که از سویی میان مراقب و فرد تحت مراقبت و از سوی دیگر میان بدن، جهان اجتماعی و شبکه اخلاقی مسئولیت شکل می‌گیرد. رنج بدن نامرئی را در لحظات آسیب‌پذیری، ضعف و در مرز فروپاشی‌اش عیان می‌کند (Leder, 1990). از جانبی مراقبت در چنین منظری نه‌فقط عملی فنی یا احساسی، بلکه کنشی اخلاقی است: پاسخی به این آسیب‌پذیری‌ها و از جمله آسیب‌پذیری دیگری، به فریادی که گاهی از زبان و گاهی از بدن

برمی‌خیزد.

در رویکرد کلاینمن، درد را نمی‌توان در چارچوب محدود زیست‌پزشکی آن در نظر آورد؛ درد همیشه در دل روابط اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد. کلاینمن استدلال می‌کند که جامعه و نظام‌های پزشکی گاهی با کاهش دادن درد به یک علامت یا تشخیص، آن بُعد اخلاقی را خاموش می‌کنند و فرد را از حق روایت‌گری رنج خود محروم می‌سازند. همچنین درد بدن‌مند است، اما این بدن‌مندی منفعل نیست؛ بخشی از معنابخشی انسان به جهان و بخشی از رابطه او با دیگران است. بنابراین، فهم رنج در کنار توجه به بدن‌ها، از خلال درک موقعیت، رابطه و زمینه اجتماعی رنج ممکن خواهد شد و از همه مهم‌تر از خلال شنیدن روایت‌ها، روایت‌هایی که خود شیوه‌ها و ابزارهایی برای ایجاد فاصله از رنج و سازمان‌دهی تجربه فرد هستند (Klienman 1995; Klienman et al., 1992; Saadatmehr et al., 2025).

مایکل جکسون ضمن بسط ایده بدن‌مندی^۱، نشان می‌دهد که تجربه رنج و مواجهه با آن همیشه میان‌ذهنی است. از این منظر، رنج اساساً تجربه‌ای است که «میان» افراد جریان دارد؛ میان مراقب و بیمار، میان گذشته و حال، میان توانستن و ناتوانی (Jackson, 1998; 2005). در نگاه جین جکسون هم درد از آنجا که امری به شدت شخصی و تجربی است نقطه شکست نظام‌های دانشی است که در پی بررسی آن به‌صورت عینی و اندازه‌گیری آن هستند؛ از جمله نظام پزشکی. همین تمایز و تعارض میان «درد به‌عنوان یک تجربه یکه» و «درد به‌عنوان داده» سبب می‌شود که درد و رنج به یکی از غامض‌ترین بخش‌های بدن‌مندی در انسان‌شناسی بدل شود. جایی که در آن مرز میان بدن و ذهن می‌شکند و از پی آن مرزهای علم هم با تردید مواجه می‌شود. در نگاه جکسون و در بررسی ابعاد فرهنگی و اجتماعی درد به روایت‌ناپذیری درد هم پرداخته می‌شود؛ به‌ویژه در دردهای مزمن. جایی که فرد حامل درد در مرز میان یک فرد سالم و بیمار دیده می‌شود و برای روشن و باورپذیر ساختن وضعیت خود مجبور به توضیح دادن مداوم است (Jackson, 2011).

کلاینمن همچنین توضیح می‌دهد که درد در بسیاری موقعیت‌ها می‌تواند به شکل خاصی از مقاومت تبدیل شود، شیوه‌ای برای بازپس‌گیری نوعی عاملیت در شرایطی که امکان کنش محدود شده‌است. کلاینمن بخش مهمی از بحث خود را به روایت درد اختصاص می‌دهد. از نظر او، روایت راهی برای بازپس‌گیری کنترل است؛ کاری است که فرد با آن رنج پراکنده را به تجربه‌ای قابل‌فهم و معنادار تبدیل می‌کند (Klienman, 1995: 120-145). کسانی که امکان روایت ندارند - به دلیل سکوت فرهنگی، بی‌اعتمادی پزشکان یا فشارهای ساختاری - بیشتر در خطر از دست‌دادن انسجام هویتی قرار می‌گیرند. این دو نگاه (بدن‌مندی جکسون و روایت کلاینمن) لنزی فراهم می‌کند که فهم و تفسیر تجربه زیسته مراقبان سکتۀ مغزی در این پژوهش کیفی را ممکن می‌سازد. مراقبان هم‌زمان که شاهد رنج فرد تحت مراقبت‌شان هستند، رنج خود را که حامل رنج پیشین هم هست، «زندگی» می‌کنند و این تجربه‌ای است «بدن‌مند». اما آنان هم‌زمان در این رنج شکل‌هایی از مقاومت، سازگاری و بازسازی زندگی را نیز می‌آفرینند. این رنج همیشه فردی نیست؛ در رابطه مراقبت شکل می‌گیرد، رابطه‌ای که در آن بیمار و مراقب هریک به دیگری وابسته‌اند و تجربه دیگری را حمل می‌کنند. این مراقبان اغلب تنها از طریق بدن و روایت می‌توانند به مقاومت در برابر نامرئی‌شدن نقش خود دست بزنند. روایت‌هایی که تجربه آنان را نه فقط به‌منزله مجموعه‌ای از فشارهای فردی، بلکه به‌عنوان شکلی از کنش اخلاقی، سیاسی و روایت‌پذیر متجلی می‌سازد، جایی که درد، مراقبت و مقاومت در هم می‌آمیزند.

این موضوع آنچنان که پلاز - بالستاز^۲ (Peláez-Ballestas, 2013) در تحلیل روایات بیماران مبتلا به دردهای مزمن نشان داده‌اند، در خصوص رنج‌های مزمنی که مادام‌العمر همراه فرد خواهد بود، صورتی شدیدتر و متفاوت‌تر به خود خواهد گرفت. در این موارد فرد (در پژوهش یاد شده فرد بیمار، و در پژوهش حاضر مراقبان) می‌تواند با احساس از خود بیگانگی و

1 Embodiment

2 Peláez-Ballestas

عدم تعلق^۱ مواجه شود و در این مجرا رنج را به‌عنوان حضوری همواره غالب و مسلط در زندگی‌اش در نظر آورد، موجودیتی که هرگز از آن گریزی نیست و از این طریق زندگی برای این افراد به‌صورتی متفاوت درک و تجربه خواهد شد. مرور دانستنی‌ها و پیشینه پژوهشی موجود نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی به «بار مراقبتی» و فشارهای فیزیکی، روانی و اجتماعی مراقبان بازماندگان سکنه مغزی پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی تجربه مراقبت را به مثابه امری بدن‌مند، اخلاقی و رابطه‌ای مورد توجه قرار داده است. همچنین در بستر چند زبانی-فرهنگی ایران، شناخت محدودی از معانی فرهنگی و جهان زیسته مراقبان وجود دارد. این مطالعه با تکیه بر رویکرد تفسیری در انسان‌شناسی پزشکی و تمرکز بر روایت‌های مراقبان، می‌کوشد مراقبت را نه صرفاً به‌عنوان اعمال مراقبتی و وظیفه یا بار، بلکه به‌عنوان تجربه‌ای بدن‌مند و رابطه‌ای، آمیخته با رنج، مسئولیت اخلاقی و اشکال روزمره مقاومت فهم‌پذیر سازد.

راویان این پژوهش مراقبت را چگونه صورت‌بندی نمودند؟

زمان معلق و فقدان مبهم

مراقبت جداافتادگی و مفهوم فقدان نزد مراقبان

تازه بیست دقیقه از مصاحبه گذشته بود که با گفتن این جمله مکث کرد: «من چون مامانم خیلی آدم اکتیوی بود، کلاً تو کل خانواده و دور و بری‌هاش، برای همه کارها خیلی فعال و حاضر بود، و برای همین خیلی سخته که اینجوری...» (ف). مکث نبود، بغض بود و دیگر نتوانست ادامه دهد. صدایش شکست و یعد از لحظه‌ای سکوت بغضش به گریه نشست؛ انگار از جایی دورتر شروع شده بود و حالا به این جمله رسیده بود. وقتی توانست دوباره حرف بزند، با صدایی که سعی می‌کرد خودش را جمع کند گفت: «یعنی هم همه مشکلات خانواده پدرم هم خانواده مادرم، دور از جون عزا بود، عروسی بود، مشکل مالی بود، دعوا شده بود، طلاق بود، نمی‌دونم هرچی که بود، خاله (...)، خاله (...)، همه میومدن اینجا.» (ف) و دوباره صدایش لرزید. مصاحبه برای چند دقیقه قطع شد. چند ماه بود که کارش را هم رها کرده و تمام‌وقت مشغول مراقبت از مادرش بود. پدر و برادر هم بودند، اما عمده مراقبت بر دوش او ماند که دختر کوچک خانواده بود:

پرستار داشتیم، خب هزینش قابل توجه بود، ۲۴ ساعته ماهی ۸۰ میلیون اینطوره می‌شد. من حدود ۲۸ میلیون حقوق می‌گرفتم. دیگه الان چند ماهه سر کار نمی‌رم. گفتم یک کمکی هم توی هزینها به بابا باشه. اما جدا از اون من خودم کارشناس آزمایشگاه بودم و یک کمی وارد بودم. مامان هم می‌خواست من پیشش باشم. حالا تا بعد بینم چی میشه. (ف)

این لحظه، با تفاوت‌هایی، در روایت مراقبان دیگر هم تکرار می‌شود. با رفتن ناگهانی به گذشته. تقریباً همه، وقتی به قبل از سکنه می‌رسند، از «فعال بودن» می‌گویند. از کسی که در خانه نمی‌ماند، که مرکز کارها بود، که دیگران رویش حساب می‌کردند. یکی می‌گفت مادرش «ستون خانه» بود.

آنچه در این روایت‌ها مشترک است، فقط دل‌تنگی برای گذشته نیست؛ نوعی مواجهه مداوم با کسی است که هنوز هست، اما دیگر آن پدر، مادر، خواهر یا برادری که پیش‌تر بوده، نیست. بیمار زنده مانده، نفس می‌کشد، حضور دارد؛ اما همان کسی که بود، دیگر در دسترس نیست. مراقبان مدام میان این دو تصویر رفت‌وآمد می‌کنند: تصویر پیش از سکنه و واقعیت پس از آن. و این رفت‌وآمد، بی‌آنکه نامی داشته باشد، یکی از سنگین‌ترین بارهای مراقبت را می‌سازد. یکی از مراقب‌ها در انتهای توصیف پدرش در گذشته، حرفش را با این جمله به پایان رساند که: «می‌دونی؟ من دلم برای کسی تنگ شده که هنوز هست و من تقریباً شبانه روز پیشش‌ام... عجیب نیست؟» (م).

در این روایت‌ها، بیمار بازگشته، اما رابطه بازنگشته است. و مراقب، میان قدردانی از زنده ماندن و سوگ برای آنچه دیگر نیست، معلق می‌ماند. آنچه در این روایت‌ها تجربه می‌شود نوعی فقدان ناشی از به تعلیق درآمدن است؛ به تعلیق درآمدن یک رابطه، نقش‌های تعریف‌شده در آن و نیز زندگی روزمره. فقدانی که در آن از مرگ نشانی نیست. اما رابطه‌ای که پیش‌تر

وجود داشته، از کار افتاده است. مراقبان با کسی زندگی می‌کنند که «هست»، اما دیگر «آن کسی نیست» که می‌شناختند. اینچنین مراقبت از بیماری چون سکتۀ مغزی، همیشه رابطه‌ای میان حضور و غیاب است: بیمار «هست» اما «دیگر همان شخص سابق نیست». این هم‌زمانی حضور و غیاب، تجربه‌ی مراقبت را به تعبیر پائولین باس^۱ (Boss, 1999) به میدان «فقدان مبهم»^۲ بدل می‌کند. این وضعیت یکی از پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین تجربه‌های مراقبان است. آنها هم‌زمان سوگی را تجربه می‌کنند که نمی‌توان برایش مراسم سوگواری برگزار کرد، چون بیمار زنده است؛ اما هم‌زمان، همان‌گونه که پیش از سکتۀ بوده، دیگر وجود ندارد. آرتور کلاینمن (Kleinman, 2019) این موقعیت را به‌شکلی عمیق اخلاقی توصیف می‌کند: مراقبت همیشه نوعی درگیر شدن با آسیب‌پذیری دیگری است؛ یعنی مراقب ناگزیر است آسیب دیگری را حمل کند، و این حمل کردن، او را در نسبت با رنج دیگری شکل می‌دهد.

همچنین این وضعیت را با الهام از نظریات مایکل جکسون (Jackson, 2012) می‌توان تجربه‌ی «میان‌بودگی» دانست؛ میان‌بودگی میان گذشته و آینده، میان مراقبت و فرسودگی، میان امید و ناامیدی. این میان‌بودگی، که هم تجربه‌ای رابطه‌ای است و هم وجودی، یکی از مهم‌ترین پیامدهای مراقبت بلندمدت است.

از منظر اجتماعی، مراقبان همچنین در معرض «جداافتادگی ساختاری» قرار می‌گیرند: نظام بهداشت، آنها را اغلب به‌عنوان «نیروی کمکی» می‌بیند، به‌عنوان مراقبان غیررسمی، و نه به‌عنوان سوژه‌ی رنج. هم‌زمان ساختارهای حمایتی، خدماتی برای وضعیت پیچیده‌ی آنها ندارند و دوستان و خانواده نیز اغلب درک و تصویری از میزان و نوع فشاری که آنها متحمل می‌شوند ندارند. «می‌دونید تا کسی این تجربه را نداشته باشه معنا و فشار مراقبت را نمی‌فهمه» (آ). بدین ترتیب مراقبان کم‌کم از جهان اجتماعی فاصله می‌گیرند.

این «جداافتادگی» نه تنها احساسی، بلکه ساختاری است؛ یعنی از درون نهادهای پزشکی، اجتماعی و اقتصادی تولید می‌شود و در پی آن مراقبت به رابطه‌ای نابرابر که می‌تواند منزوی‌کننده باشد، بدل می‌شود.

زمان معلق

ایستاده خوابیدن: زمان معلق و بدن همیشه‌آماده

در فرآیند مراقبت و همراهی با فرد بیمار، در لحظاتی گویی بدن و روان به یکدیگر می‌آمیزند، گوش به صداهایی حساس می‌شود و خواب در مقابل آنها سبک. این تجربه‌ای است که در روایات مراقبان به شکل‌های متفاوتی تکرار می‌شود. در شرایط حضور دائمی و مخصوصاً حضور شبانه بر بالین بیمار حتی صدای کنار زدن ملحفه یا تکان دادن دست هم می‌تواند در دایرۀ صداهای شنیدنی و واکنش‌برانگیز برای مراقب قرار گیرد. اما آنچه در تجارب بیان می‌شود اثراتی از این هوشیاری در خواب است که بسیار بیش از آن شب‌ها هم می‌تواند امتداد بیاید. در تجربه‌ی شخصی من این صدای آنهاست که مرا صدا می‌کنند: «این صدای آخری که مانده بود از همه عجیب‌تر بود. صدای خودش یا مامان است که صدایم می‌کنند، می‌شنوم، خود باباست، یا گاهی هم مامان که صدا می‌کنند «علی»، صدای خودشان همانطور کنترل‌شده که خواهی در سکوت نیمه‌شب کسی را صدا کنی و هربار من در لحظه از جا می‌جهم و خودم را به در اتاق می‌رسانم. بیرون اتاق اما هر دو خوابند. این همه در یک لحظه اتفاق می‌افتد و تازه بعد که به اتاق برمی‌گردم قلب شروع به تند تپیدن می‌کند. این اتفاقی است که حالا بعد از هشت سال هنوز گه‌گاه می‌افتد، گه‌گاهی نه خیلی دور از هم، هر چند شب یکبار این صدا را می‌شنوم، با اینکه من فقط دو سال و نیم از این مدت را روی کاناپه‌ای کنار بابا خوابیدم. ولی آن صدا همچنان با خواب‌هایم آمده تا امسال که هشتمین سال است». صدا هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که صدایم کرده‌اند. که خودشان‌اند و هیچ باری هم نشده که با این فکر که حتماً همان سراب همیشگی است به خواب ادامه دهم، اگر این بار واقعی بود چی؟ لابد این فکر است که نمی‌گذارد بی‌خیال بشوم.

1 Pauline Boss

2 ambiguous loss

اینچنین گویی یادگار آن سال‌ها و ماه‌ها تنها خاطراتی تلخ و شیرین از مراقبت نیست، که طنین صداهایی است که هنوز همراه من است و خوابی که هنوز به کوچک‌ترین تلنگری می‌شکند. خوابی هشیار و بدنی آمادهٔ جهیدن، جهیدنی که زمانی که به واقع وظایف مراقبتی‌ای در کار بود رخ می‌داد، بدن بی‌درنگ به کار می‌آمد و تازه بعد از دقایقی بود که تپش قلب با منگی و گاه سردردی همراه می‌شد.

آنچه در روایت بالا آوردم، گرچه تجربهٔ شخصی و چنان که آوردم همچنان حاضر من است، اما هرگز تجربه‌ای خاص، یگانه یا استثنایی نیست. روایت‌های دیگر مراقبان نیز به شکل‌های متفاوت، اما با منطقی مشابه از دگرگونی خواب و زندگی شبانهٔ مراقبان هنگام همراهی فرد تحت مراقبت سخن می‌گویند. شب‌هایی که بنا بوده موعد قرار یافتن باشد، حالا در سکوت و خلایق عجیب از طنین‌هایی وهم‌آلود و بی‌قرار کننده انباشته می‌شود. و چنین است که در بیان یکی از مراقبان «خوابیدن کابوسم بود، چون خواب درست نداشتم» (آ).

یکی از مراقبان این تجربه را چنین بیان می‌کرد: «از سال ۹۸ به بعد دیگه کلا در حالت آماده‌باشم» (آ). مراقب دیگری توضیح می‌داد که با وجود خواب سنگین، صدای باز و بسته شدن پای بیمار کافی بود تا از جا بپرد، بنشیند، وضعیت را چک کند و دوباره بخوابد (م). همان مراقب اول تجربهٔ آماده‌باش بودن خود و ادامهٔ آن در حمله‌های اضطراب و ترس را چنین توصیف می‌کند:

بین همین الانش که ۶ سال گذشته و اوضاع خیلی اوکی شده هنوز به وقتایی پَنیک می‌کنم، ولی دو سه سال اول خیلی زیاد بود. مثلاً هر تایمی می‌خوابیدم ساعت مشخص پیدا کرده بود، ساعت ۱ تا ۱ و نیم نصف شب از خواب می‌پریدم با تپش قلب زیاد، رنگم سفید می‌شد، فقط به سختی خودمو از اتاق خودم می‌کشوندم اتاق مامانم بالای تختش بینم این نفس می‌کشه یا نه. خیالم راحت می‌شد می‌رفتم به قاشق عسل می‌خوردم فشارم بیاد بالا. اوایل شاید هفته‌ای دو سه بار اینطوری می‌شد... (آ).

مراقبی دیگر از حساسیت‌اش نسبت به صداهای اطراف هنگام خواب کنار بیمار می‌گوید: «به کوچک‌ترین صدایی -نه هر صدایی‌ها- بیرون صدای ماشین بیاد من نمی‌فهمم، صدایی که انگار ذهنم تشخیص می‌ده این مربوط به مامانه» (ف) آنچه در این روایت‌ها دیده می‌شود، صرفاً اختلال در خواب یا خستگی شبانه نیست؛ بلکه دگرگونی عمیق‌تری در نسبت مراقب با زمان است. شب برای مراقب، نه به‌مثابه زمانی برای استراحت، بلکه به‌عنوان وضعیتی از «هوشیاری ممتد» تجربه می‌شود. مراقب می‌خوابد، اما خواب او همواره مشروط، شکننده و آمادهٔ گسست است. در این وضعیت، مرز میان خواب و بیداری، شب و روز، آرامش و اضطراب فرو می‌ریزد. بدن مراقب در شب نیز همچنان و این‌بار به شکلی دیگر در خدمت مراقبت باقی می‌ماند. زمان، دیگر از طریق ساعت یا تقویم تجربه نمی‌شود، بلکه از خلال بدنِ هشیار، ضربان قلب، تپش اضطراب و جهش‌های ناگهانی از خواب اندازه‌گیری می‌شود.

این تجربه را می‌توان نوعی «ازکارافتادگی زمان معمول» دانست. در چنین وضعیتی، زمان نه به سوی پیشرفت حرکت می‌کند و نه امکان بازگشت به وضعیت پیشین را می‌دهد؛ بلکه در حالتی معلق و کش‌دار تثبیت می‌شود. از این منظر، مراقبت تنها مجموعه‌ای از کنش‌های عملی نیست، بلکه فرآیندی است که زمان زیستهٔ مراقب را بازسازمان‌دهی می‌کند. در این وضعیت، شب‌ها به‌روشنی به خاطر سپرده می‌شوند: صدای کنار رفتن ملحفه، خم شدن پا، خش‌خش کیسه ادرار... اما در کنار این شب‌های پرجزئیات، سال‌ها به شکلی مبهم روایت می‌شوند؛ به‌مثابه فاصله‌ای کش‌آمده و نامتمایز. مراقبان از شب‌هایی می‌گویند که به‌خاطر می‌آورند، اما سال‌هایی را توصیف می‌کنند که انگار از دست رفته‌اند. گویی زمان، به‌جای آنکه انباشته شود، ناپدید شده است. این از دست‌رفتگی زمان، نه به معنای فراموشی کامل، بلکه به شکل نوعی نابرابری زمانی تجربه می‌شود: لحظه‌هایی که بیش‌ازحد به یاد می‌مانند، در کنار دوره‌هایی که هیچ تصویری از آن‌ها باقی نمانده است. مراقب می‌تواند با دقت بگوید چه شبی، چه صدایی، چه حرکتی او را بیدار کرده؛ اما وقتی از او پرسیده می‌شود این مراقبت چند سال طول کشیده، پاسخ اغلب با مکث، تردید، یا اصلاح همراه است. زمان مراقبت، در این معنا، نه خطی است و نه قابل جمع‌زدن؛ بلکه بیشتر شبیه چیزی است که از زندگی کنده شده و بیرون از تقویم معمول مانده است.

این‌چنین یکی از مهم‌ترین موضوعات در ادبیات سکت، «زمان‌مندی مراقبت» است. مراقبان در مرحله مواجهه اولیه‌شان با شوک، در ماه‌های نخست با امید درمان و پیشرفت و بهبود بیمار در ماه‌های طلایی بهبودیابی اولیه، و در دوره مزمن با فرسودگی، بی‌پایانی درمان و فقدان افق روشن مواجه‌اند. این زمان‌مندی بعدها در روایت‌های مراقبان تبدیل به یکی از محورهای کلیدی تجربه می‌شود.

زمان در مراقبت خطی نیست. چیزی که مراقبان تجربه می‌کنند ترکیبی است از تعلیق، شتاب، سکون، انتظار و تکرار. ادبیات مطالعات زمان‌مندی بیماری نشان داده است که بیماری مزمن و فرآیند مراقبت ساختار زمان را از درون دگرگون می‌کند. کریستال چارمز (Charmaz, 1991) نشان می‌دهد که در بیماری، زمان نه پیش می‌رود و نه به عقب برمی‌گردد؛ بلکه «تکه‌تکه» می‌شود؛ و این چیزی است که در مراقبت هم قابل مشاهده است: درهم‌آمیزی لحظات شادی و غم، انتظارات طولانی در کنار تصمیم‌های ناگهانی، و شتاب‌های کوتاه میان دوره‌های انجماد.

در مراقبت پس از سکت مغزی، این دگرگونی زمانی بسیار شدیدتر است. مراقبان ناگهان با زمان‌بندی‌ای در زندگی‌شان مواجه می‌شوند که نمی‌توانند کنترلش کنند. بخشی از وضعیت را سیستم پزشکی تعیین می‌کند، بخشی را شرایط بیمار و بخشی را عوارض فرساینده مراقبت بر نظم پیشین ذهنی و عینی زندگی روزمره.

لیوینگستن (Livingston, ۲۰۱۲) در پژوهش خود در آفریقا مفهومی تحت عنوان «زمان معلق» را پیش می‌کشد؛ زمانی که نه آغاز مشخصی دارد و نه پایان مشخص و انسان را در حالتی بلا تکلیف و بینابینی گرفتار می‌کند. این مفهوم به شکلی دقیق با تجربه مراقبان سکت مغزی قابل تطبیق است. این عدم قطعیت و ناممکن بودن یک برنامه‌ریزی دقیق زمانی یکی از بنیادهای تجربه مراقبت است.

از سوی دیگر، آن‌ماری مول^۱ (Mol, 2008) نشان می‌دهد که مراقبت و زندگی مراقب مبتنی بر «ریتم» وضعیت فرد تحت مراقبت است، و نه مبتنی بر تصمیم‌های دقیق و هدفمند و برنامه‌ریزی‌شده مراقب. ریتم‌هایی که از بدن بیمار، از نیازهای روزانه او، از داروها، از جلسات درمانی و از خستگی مراقب برمی‌خیزند. زمان مراقبت، برخلاف زمان پزشکی که خطی و استاندارد است، «چندریتمی» است. مراقبان ناچار می‌شوند بدن‌شان، خواب‌شان، کارشان و حتی تنفس‌شان را با ریتم‌های نامنظم دیگری هماهنگ کنند.

مفهوم «گیرکردگی زمانی»^۲ که غسان حاج^۳ (Hage, 2009) معرفی کرده نیز در این وضعیت قابل استفاده است. گیرکردگی به معنای احساس اینکه زندگی متوقف شده، آینده مسدود است و امکان بازگشت به گذشته وجود ندارد. این موضعی است که در روایات بسیاری از مراقبان بازماندگان سکت مغزی قابل مشاهده است.

بالین‌حال، زمان مراقبت صرفاً زمان بحران نیست. در روایت‌های مراقبان لحظه‌های گشایش هم وجود دارد. لحظه‌هایی که برخی به بهبود بیمار در فرآیند توان‌بخشی‌اش باز می‌گردند (اولین حرکات، اولین کلمات، بازیابی استقلال نسبی و...) و بخشی به توان مواجهه و تطابق مراقب و گشایش‌هایی که خودش در وضعیتش ایجاد می‌کند. این لحظه‌ها چیزی را پدید می‌آورند که ماتینگلی (Mattingly, 1998) آن را «زمان امید» می‌نامد، لحظه‌هایی که معنای مراقبت را زنده نگه می‌دارند. به این ترتیب، ادبیات نشان می‌دهد که زمان مراقبت، زمانی پیچیده، چندلایه و متفاوت با زمان معمول زندگی روزمره افراد است و همین یکی از عناصر محوری فهم تجربه مراقبان سکت مغزی است.

وقتی مراقبت انتخاب نیست: الزام خویشاوندی و سیاست واگذاری رنج

نقش‌ها و انتظارات مراقبتی عمیقاً در دل ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی ریشه دارند، ارزش‌ها و هنجارهایی که هم به

1 Annemarie Mol

2 stuckness

3 Ghassan Hage

انتظاراتی که از مراقبت‌کنندگان می‌رود و هم به تجارب مراقبت‌کنندگان شکل می‌دهند. حتی همان تجربه «آماده‌باش دائمی» که در ابتدا آورده شد هم بیش از آنکه صرفاً حاصل حساسیت فردی یا اضطراب شخصی باشد محصول همان انتظارات مراقبتی درونی‌شده نزد مراقب است. این وضعیت در خلا رخ نمی‌دهد. این خواب شکسته و زمان معلق، صرفاً محصول شدت بیماری یا شرایط بالینی نیست؛ بلکه در بستری شکل می‌گیرد که در آن مراقبت نه یک انتخاب، بلکه یک وظیفه است، وظیفه‌ای مذاکره‌ناپذیر و عملاً غیرقابل واگذاری.

مراقبان در روایت‌های خود، از «ماندن» سخن می‌گویند؛ ماندنی که نه به‌مثابه تصمیمی قهرمانانه، بلکه به‌عنوان وضعیتی بدیهی و اجتناب‌ناپذیر تجربه می‌شود. گویی مراقبت، پیش از آنکه کنشی آگاهانه باشد، پاسخی است به یک فراخوان اخلاقی-خویشاوندی که امکان نادیده‌گرفتنش وجود ندارد.

روایت مراقبان، روایت فداکاری قهرمانانه نیست؛ روایت جا افتادن یک نقش است. در این مسیر حضور پررنگ مراقب، هم‌زمان که حاصل تعهد و پیوند عاطفی است، سازوکاری برای کناره‌گیری دیگران می‌سازد. این کناره‌گیری الزاماً از سر بی‌تفاوتی بی‌اخلاقی، یا علقه کمتر نسبت به بیمار نیست؛ بلکه پاسخی است به نظمی که شکل گرفته، نوعی سازگاری جمعی با نظمی که به تدریج شکل گرفته است. بدین ترتیب، الزام مراقبت نه فقط از بیرون (خانواده، خویشاوندان، انتظارات اجتماعی)، بلکه از درون خود رابطه مراقبانه و در دل عواطف و کنش‌های روزمره تولید و بازتولید می‌شود.

در شکل‌گیری این وضعیت همچنین شاهد عمل بسیاری از سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی هستیم: «من اون موقع ازدواج نکرده بودم، برادرم ازدواج کرده بود، تا کاری بود، (م) اونجاست دیگه، (با طعنه و گله و نیشخند) آره هست اما اون بابای تو هم هست» (م). این وضعیت، نه به یکباره که رفته رفته شکل و قوام می‌یابد، همچنین این فرآیند انباشته از فراز و فرودهاست، مراقب از یک‌سو نمی‌خواهد، یا به تعبیری عشق و علاقه‌اش به بیمار نمی‌گذارد کار را رها کند؛ و از سوی دیگر می‌بیند که همین ماندن، همین «خودم هستم»، راه هر نوع تقسیم کار را می‌بندد. این الزام، به‌ویژه در بستری که مراقبت خانوادگی هنجار مسلط است، به‌سرعت رنگ اخلاقی می‌گیرد. مراقبان در روایت‌های خود، بارها مراقبت را در قالب واژگانی چون «وظیفه»، «دین»، «حق پدر و مادر» یا «با عشق» این کار را کردن، صورت‌بندی می‌کنند. چنین صورت‌بندی‌ای، هم امکان اعتراض را محدود می‌کند و هم درخواست کمک را دشوار می‌سازد. خستگی، در این چارچوب، نه نشانه‌ای از فرسودگی، بلکه امری است که باید مدیریت، پنهان یا تحمل شود؛ چراکه کنار کشیدن، به‌راحتی می‌تواند به‌منزله شکست اخلاقی تعبیر شود. همان «م» کمی بعد از آن صحبت ابتدایی می‌گوید «واقعاً بینی و بین‌الله وظیفه خودم می‌دونم. بارها هم به پدر مادرم گفتم، گفتم تا بیست و فلان سالگی ما مفت خوری کردیم و شما برای ما مایه گذاشتین و الان ما باید برای شما مایه بذاریم...». «آ» همین موضوع را چنین بیان می‌کرد: «من همیشه به مامانم میگم. میگم من بچه بودم تو سال‌ها از من مراقبت کردی و منو بزرگ کردی. الان ناراحت نباش، الان نوبت منه. تو منو بزرگ کردی الان من دارم تو رو بزرگ می‌کنم». یکی از مراقبان توضیح می‌داد که چگونه پس از مدتی، حتی درخواست کمک هم دشوار می‌شود:

یه جوری شده بود که دیگه خودمم نمی‌تونستم بگم خسته‌ام... انگار همه فکر می‌کردن این وظیفه منه. انگار زشت بود اصلاً،

بالاخره این همه گفته بودن (... چیکار می‌کنه و این همه تعریف کرده بودن و یهو بیای بگی من نیستم و خسته شدم؟ (ه).

الزام‌ها صرفاً از ساختار فرهنگی-اجتماعی، ساختارهای خویشاوندی و خانواده و یا منافع نظام درمان ناشی نمی‌شود، گاه بازخوردهای مثبت اجتماعی هم خود در عمل می‌تواند به این نتیجه بینجامد. «من همین الان هم مامان را می‌برم بیرون پیاده‌روی، تقریباً هر ۱۰ متر یه بار یکی میگه خدا قوت، آفرین، خدا خیرت بده و ...» (آ) و با لبخندی آرام گویی از سر رضایت ادامه می‌دهد: «خیلی تشویقت میکنن. انگار بابت این قضیه و کاری که داری می‌کنی، نگاه مقدس‌گونه بهت پیدا می‌کنن». این اتفاق هم در روایات بسیاری از مراقبان به چشم می‌خورد:

توی نور افشار داشتم به بابا کمک می‌کردم، یک بیمار دیگه که روی ویلچر نشسته بود یکهو برگشت گفت آقا ما از شما خیلی

متشکریم که به بابا می‌رسی‌ها... غریبه بود و اتفاقاً خیلیم هم صحبت هم نشده بودیم تا اون موقع...» (ع).

اگرچه این واکنش‌ها و بازخوردها در شرایطی که مراقبان فشار مسئولیتی بی‌پاداش را بر دوش می‌کشند خود نیروی محرک و انگیزه‌بخش بسیار قوی‌ای است، اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که هم‌زمان می‌توانند به تثبیت نقش آنها و دشواری شدن سرباز زدن از آن نقش هم منجر شوند. با این اتفاق، مراقب در مواقع «کم آوردن»، خستگی، بی‌حوصلگی، افسردگی و... نمی‌تواند به راحتی حال خودش را بیان کند و از آنچه خودش هم برای خودش وظیفه‌ای بدیهی قلمداد می‌کند شانه خالی کند. «م...» وقتی صحبت به نگاه دیگران به مراقب و مراقبت رسید گفت:

می‌خوام ربطش بدم به همون همکاری که گفتم، اگه تو حضورت خیلی پررنگ باشه... این یکی از جاهاییه که من بد عمل کردم. عمو (م...) هم یکی دو بار بهم تذکر داد که نخواه همه کارها را خودت بکنی، ولی من انگار که بچه‌ام بود، می‌گفتم نه، خودم هستم، خودم هستم...

بعد مکثی کرد و تاملی در ادامه حرفش و اضافه کرد: «این منجر به تنبلی اجتماعی میشه و بقیه فکر می‌کنن انگار وظیفه‌ات است»، او بعد از یادآوری بخشی از تمجیدها و قدردانی‌های دیگران از نقشش در مراقبت از پدرش گفت «کاش به جا این حرفا همکاری می‌کردند. آره (م...) هست، اما خب تو هم می‌توننی بابا رو تو خونه راه ببری دو ساعت، برادرم هم می‌تونست...». او یکی از دو نفری بود که صریح‌تر به این موضوع پرداخت، اما او هم وقتی جمله‌اش به اینجا رسید مکثی کرد، از من خواست ضبط را خاموش کنم و بعد گله‌هایش از سایر اعضای خانواده را ادامه داد.

آنچه در این روایت‌ها آشکار می‌شود، نه صرفاً فقدان همکاری یا نابرابری در تقسیم کار در سطح اطرافیان و خانواده، بلکه فرآیندی تدریجی است که در آن مراقبت به یک «وضعیت (شاید هم وظیفه) تثبیت شده» بدل می‌شود، شکل‌گیری نوعی الزام خویشاوندی تثبیت‌شونده؛ الزامی که نه با تصمیمی رسمی آغاز می‌شود و نه با اعلامی صریح تحمیل می‌گردد. مراقب، هم‌زمان که از نبود همکاری رنج می‌برد، خود نیز در تثبیت این وضعیت نقش دارد؛ با پس‌زدن کمک و با اخلاقی کردن ماندن. این دوگانگی - میان عشق و فرسودگی، میان انتخاب و اجبار - نه تناقضی شخصی، بلکه بخشی از منطق اجتماعی مراقبت است. در این معنا، مراقبت به تدریج در بدن و اخلاق مراقب رسوب می‌کند و امکان کناره‌گیری را محدود می‌سازد. آن «خودم هستم» که در روایت «م...» تکرار می‌شود، فقط جمله‌ای برای توضیح وضعیت نیست؛ نشانه لحظه‌ای است که مراقبت، هم‌زمان به مسئولیت، هویت و سرنوشت بدل شده است.

دگرگونی در هویت

«من دیگه اون آدم نبودم» (آ). این جمله را یکی از روایان هنگام صحبت از خودش پیش از دوره ۶ ساله مراقبت عنوان می‌کرد:

یک وقت‌هایی من یادم نمیاد اصلاً ۶ سال پیش دغدغه‌ام چی بوده... چه رویایی داشتم، چه فکری می‌کردم. نه اینکه الان

منظورم این باشه که من ۲۴ ساعته دارم به مامانم فکر می‌کنم، اما به‌هرحال اون یک آدم دیگه بود و من یک آدم دیگه...» (آ).

مکث‌های او برای یادآوری گذشته گویی بی‌نتیجه است. باز به همان جمله ابتدایی برمی‌گردد، مکث می‌کند، و آرام اینچنین صحبت‌هایش را به پایان می‌رساند: «انگار تو کما بودم، خود من هم انگار ۶ سال تو کما بودم» (آ). او تک‌دختر مادری است که ۶ سال پیش پس از سکتۀ مغزی با مشکلات حرکتی در سمت راست بدن به زندگی ادامه داده و می‌دهد. اینکه در کودکی پدر او فوت کرده نیز موجب مضاعف شدن بار مراقبت و تصمیم‌گیری برایش بوده است.

تاثیر فشار ناشی از وقوع سکتۀ مغزی برای یکی از اعضای خانواده و بلافاصله پس از آن فشارهای ناشی از مراقبت از فرد رها شده از سکتۀ می‌تواند بر شرایط اجتماعی، شغلی و شخصی اعضای خانواده و مراقبان تاثیر بگذارد. استرس و مشکلات روحی یکی از عوارض شایع این وضعیت برای مراقبان است. همچنین نمونه‌هایی از اختلال یا ضعف سیستم ایمنی و فشار خون بالا گزارش شده است (Eifert et al., 2015). تغییرات و فشارهای ناشی از مراقبت عرصه‌های مختلف زندگی مراقب از جسم تا روان او را در می‌نوردد. این اثر در جسم با دردها آغاز می‌شود. کمردرد و گردن‌دردهای ناشی از جابه‌جایی بیمار، یا ناشی از خواب ناراحت کنار بیمار، روی کاناپه، روی زمین یا مبل. تغییر وزن هم جلوه دیگری از بروز عوارض مراقبت بر بدن

مراقبان است. «سال اول بدون اینکه کاری کنم ۱۰ کیلو وزنم کم شد... بدنم به اون حد کار عادت نداشت» (آ). این هم گفته دختری بود از تجربه مراقبت از مادرش، او چنین ادامه می‌داد:

اون دو ماه اول، بازم ببخشید، تایمی بود که من لگن به مامانم می‌دادم. اون لحظه حموم رفتنش برای من عذاب بود، چرا؟ چون وزنش از من بیشتره، تپل‌تره و من به سختی جابه‌جاش می‌کردم. اونجایی که مامان من خودش دستشویی رفت و خودش حموم رفت، من گفتم خدایا تو دیگه برا من پدري کردی، تموم شد. و من هنوزم یعنی هرچی میشه میگم خدا رو شکر این دستشویی خودش میره، خدا رو شکر حمامش را خودش میره» (آ).

با یادآوری این خاطره می‌خندد، کمی پیش از این و با یادآوری صلابت مادر پیش از سکنه گریه‌اش مصاحبه را قطع کرده بود، حالا اما بی‌نشان از بغض و گریه در پی تایید حس رضایتش از آن اتفاق مکثی می‌کند. او بعدتر وقتی می‌خواهد در یک جمله وضعیتش را خلاصه کند چیزی می‌گوید که به کار توضیح این رضایت می‌آید؛ این بار با لبخندی طعنه‌آمیز و شاید همراه با حسرت می‌گوید: «سطح آرزوهای میاد پایین... من هیچ وقت فکر نمی‌کردم یک وقت اینکه مامانم خودش بره دستشویی بشه آرزوم» (آ). تغییر وزن تنها به کاهش وزن در اثر فشارها محدود نیست:

با نیاز بابا خودم را وفق می‌دادم؛ همینطور تجربی... مثلاً وزنم کم بود و زورم نمی‌رسید بابا را جابجا کنم، وزنم زیاد کردم. یا مثلاً کمرم درد می‌گرفت از این کمربندایی که وزنه برادرا می‌بندن، گرفته بودم اونو می‌بستم بعد بابا را بلند می‌کردم. ولی همه راه‌ها را خودم پیدا می‌کردم، همه خودجوش بود(ل).

این گفته‌های پسری است که پس از مراقبت ۱۵ ساله از پدرش (که جز چند ساعت در روز که روی صندلی قرار داده می‌شده، تمام وقت در تخت بوده) همچنان با عوارض اضافه وزن و مشکلاتی دیگر همچون دیابت و کبد چرب مواجه است. اما در عرصه روان این فشارها می‌توانند فرساینده‌تر عمل کنند. اینجا هر لحظه از حضور کنار فرد بازمانده از سکنه می‌تواند تاثیرگذار باشد، حتی حضور در مراکز درمانی و مواجهه با بیماران دیگر هم، این مواجهه همواره مواجهه‌ای خوشایند و همراه با انتقال تجربه نیست.

یکی از موضوعات محوری در مطالعات مردم‌نگاریِ مراقبت، کار عاطفی است. کار عاطفی به فرآیندی اطلاق می‌شود که مراقبان از طریق آن احساسات خود و عواطف دیگران را برای ایفای نقش‌های مراقبتی خود مدیریت می‌کنند: از جمله پنهان کردن خشم یا درماندگی، آرام‌نشان خود در عین اضطراب، امیدبخش بودن برای بیمار یا خانواده، و استقامت در برابر نظام بهداشت (Hochschild, 1983). این موضوع، به‌ویژه در مراقبت از بازماندگان سکنه مغزی مهم است؛ جایی که مراقبان نه تنها باید جنبه‌های فیزیکی مراقبت را مدیریت کنند و به پیش برند، بلکه باید حمایت عاطفی را برای بازمانده سکنه مغزی که ممکن است توانایی‌ها و حتی شخصیتش در اثر سکنه تغییر کرده باشد، تامین کنند.

یعنی کسی که سکنه مغزی می‌کنه میشه یه بچه‌ای. من اینطوری بهش نگاه می‌کنم دیگه. تو یه بچه ۴-۵ ساله را مگه دعوا می‌کنی؟ پوشک می‌کنی دیگه... بچه را مراقبت می‌کنی. تو باید همین کار را بکنی. به شدت باید صبور باشی، نباید عصبانی بشی، باید خودت را کنترل کنی...» (ف).

مطالعات صورت‌گرفته درباره مراقبان و مراقبت از بازماندگان سکنه مغزی نشان می‌دهد که مراقبان اغلب دچار دگرگونی‌های عاطفی عمیق، از جمله تجربه افسردگی (Berg et al, 2005)، اضطراب و استرس، سرخوردگی، خشم، اختلال خواب، گوشه‌گیری، احساس گناه و همچنین احساس وابستگی و ارتباط عمیق می‌شوند (Wade, 1986; Yu, 2013). این تجارب عاطفی با تغییر تلقی و احساس مراقبان از هویت خودشان آمیخته است. انتقال از یک عضو خانواده (خصوصاً همسر و فرزند که برخلاف والدین غالباً از نظر فرهنگی و اجتماعی، وظایف مراقبتی کمتر برای آنها تعریف شده و مراقبت کردن بخشی از هویت‌شان را تشکیل نمی‌دهد) به یک مراقب، می‌تواند فرآیندی شدیداً بی‌ثبات‌کننده باشد؛ تغییری که مستلزم بازتعریف نقش‌ها و روابط فرد است. این هویت بازتعریف‌شده می‌تواند منجر به فشار نقش، فداکاری و از خودگذشتگی شخصی یا احساس از دست رفتن هویت خود شود (Backstrom, 2010, 2006). اینکه مراقبان فرد تحت مراقبت را به‌عنوان یک کودک یا نوزاد در نظر می‌گیرند در روایات تعدادی از آنها به وضوح به چشم می‌آید. محمد درباره اولین حرکت‌های پدرش اینچنین

توضیح می‌دهد: «اولین حرکت پاش تو دو ماهگیش بود» (م). بعد خودش می‌خندد و اضافه می‌کند: «یعنی دو ماه بعد از سخته، اما شبیه همان دوماهگی بود، مثل یک نوزاد می‌شن» (م). «ل» پس از ۱۵ سال تجربه مراقبت از پدرش نزدیکی این رابطه را چنین توضیح می‌دهد: «این همه سال و این همه نزدیکی، مثل مادر و نوزادی شما تصور کنید. حالا نوزاد بزرگ میشه، رشد میکنه، ولی شما فکر کنید ۱۴-۱۵ سال همون مادر-نوزاد مثلاً همونجوری نزدیک باشه رابطه و همونجور ب نمونه». «ف» این ماجرا را از توضیحی به یاد می‌آورد که پزشکان هنگام ترخیص کردن مادرش به او و پدرش داده‌اند: همه پزشک‌ها، هم با من و هم با بابا که صحبت می‌کردند می‌گفتند از امروز که این مریض رو می‌بری فکر کن که به بچه داری می‌بری. یعنی همشون علناً گفتن که دیگه نه مادرت نه خانومه، کاملاً از همه لحاظ؛ چه روحی چه جسمی، فکر کن به بچه است... گفتن فکر کن با به بچه داری برخورد می‌کنی.

همچنین عمل مراقبت به‌طور قابل توجهی بر هویت شخصی و سلامت عاطفی فرد تاثیر می‌گذارد. در این چشم‌انداز، مراقبان ناگهان وارد رابطه‌ای می‌شوند که در آن مرزهای فرزند/والد، همسر/همسر، خواهر/برادر فرو می‌ریزد و رابطه به‌سوی «حمل کردن دیگری» تغییر می‌کند. ماتینگلی (Mattingly, 2010) به طبیعت دگرگون‌کننده نقش‌های مراقبتی می‌پردازد و اینکه چگونه در جریان فرآیند مراقبت، درک و احساس مراقبان از خود دستخوش تغییراتی عمیق می‌شود. این دگرگونی‌های عمیقاً شخصی، هم‌زمان از روایت‌ها و هنجارهای اجتماعی پیرامون سلامت، بیماری و مراقبت تاثیر می‌گیرند. در چنین شرایطی رها کردن بخش‌هایی از فعالیت‌های زندگی روزمره برای رسیدگی به فرد بامانده از سخته هم عامل دیگری است تا هم فرد مراقب در جایگاه خود تثبیت شود و هم دیگران او را در این جایگاه به رسمیت بشناسند. رها کردن شغل، رها کردن تحصیل، تغییر برنامه ازدواج یا پایان یافتن روابط عاطفی، و یا حتی تغییر محل زندگی از این قبیل تغییرات است.

جدول ۲: مضامین استخراج‌شده در جریان تحلیل روایی تفسیری روایت‌ها

محورهای اصلی استخراج‌شده در جریان تحلیل روایی تفسیری روایت‌ها	موضوعات فرعی کلیدی (برگرفته از مفاهیم نظری و مصاحبه‌ها)	شواهد تجربی (مثال‌هایی از مصاحبه‌ها)
۱. ساختار زمان و فقدان (مفهوم زمان معلق و فقدان مبهم)	الف. زمان معلق و عدم قطعیت: برهم خوردن ریتم، نظم و معنای زمان، زندگی بدون افق روشن و بی‌نهایت بودن مراقبت. ب. فقدان مبهم: رنج سوگواری برای کسی که زنده است اما «دیگر آن شخص سابق نیست».	«این پایانی نداره، یا پایان خلاص شدن از این وضعیت نداره»، به‌هم‌ریختگی ریتم شبانه‌روزی و خواب. به یاد آوردن فعالیت‌های گذشته بیمار (دبیر زبان اکتیو، مدیرعامل فعال، اهل فوتبال)... آرزو کردن برای کارهای ساده (دستشویی رفتن بیمار).
۲. مواجهه با سیستم‌ها و ساختارهای اجتماعی: الزام خویشاوندی و تقسیم کار	مراقبت به‌عنوان وظیفه فرزند/همسر، تقسیم کار نابرابر بر اساس جنسیت، وضعیت تأهل و ...	انتظار از فرزند مجرد («محمد اونجاست دیگه»، انجام وظایف حساس (حمام/توالت) توسط دختر/پسر.
۳. دگرگونی در هستی و هویت (نشانی‌گسست زیست‌نامه‌ای)	الف. فشار روانی و جسمی: فرسودگی مزمن، آسیب‌های جسمی ناشی از جابه‌جایی. ب. از دست رفتن «خود» پیشین: تعلیق زندگی، کنار گذاشتن علایق، شغل، تحصیل، روابط. ج. هویت‌یابی جدید: استقرار در نقش «مراقب» به‌عنوان هویت غالب، کسب احترام و قدردانی اجتماعی.	کمردرد و دیسک، کاهش یا افزایش وزن برای تناسب با وظایف مراقبت، استفاده از روان‌شناس برای تحمل فشار. رها کردن شغل یا مرخصی بلندمدت، قطع یک رابطه عاطفی به دلیل فشار، احساس «۵ سال در کما بودن».
		بازخورد جامعه: «خیلی کارت درسته، خدا خیرت بده»، پذیرش وظایف پرستاری/پزشکی.

بحث و نتیجه‌گیری: روایت، سکوت و تجربه اخلاقی مراقبت

در این بخش نشان می‌دهم که یافته‌ها چگونه پاسخ مستقیمی به پرسش درباره تجربه مراقبت از فرد جان‌به‌در برده از سکنه مغزی می‌دهند و از خلال این روایات این تجربه را در چه محورهایی می‌توان صورت‌بندی نمود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که تجربه مراقبت از بازماندگان سکنه مغزی را نمی‌توان صرفاً در قالب پیامدهای فردی، فشارهای روانی یا «بار مراقبت» فهم کرد؛ بلکه آنچه در روایت‌های مراقبان آشکار و برجسته می‌شود، مواجهه‌ای عمیقاً اخلاقی، رابطه‌ای و موقعیتی با شخص بازمانده از سکنه مغزی، بیماری، موقعیتی که مراقب در آن قرار گرفته و با زیست جهانی است که پس از سکنه دگرگون شده است.

در این چارچوب، می‌توان مراقبت را به‌مثابه شکلی از «تجربه اخلاقی»^۱ فهم کرد؛ عرصه‌ای که در آن، آنچه برای افراد «مهم»، «در خطر» یا «ارزشمند» است، به‌طور روزمره به آزمون گذاشته می‌شود (Kleinman, 2006) و مراقبان را به‌عنوان «شاهدان اخلاقی»^۲ این موقعیت دید، موقعیتی که در آن «داستان شاهدان درد - خانواده، درمان‌گران و پژوهشگران - از زندگی در درد جدایی‌ناپذیر است» (Kleinman, 2020: 111). روایت‌های مراقبان نشان داد که ماندن در مراقبت، تصمیمی صرفاً عقلانی یا مبتنی بر هنجارهای فرهنگی از پیش موجود نیست، بلکه کنشی اخلاقی است که در دل فشار، فرسایش و ناطمینانی بازتولید می‌شود. مراقبان، اغلب نه از سر انتخاب آزاد، بلکه در پاسخ به الزام‌های رابطه‌ای، عاطفی و با رجوع به گذشته، در موقعیت مراقبت باقی می‌مانند.

یکی از یافته‌های محوری این فصل، مفهوم‌پردازی فقدان‌هایی است که در تجربه مراقبان رخ می‌دهد، اما به‌ندرت به‌عنوان فقدان نام‌گذاری می‌شوند. «فقدانی مبهم»^۳ که نه کاملاً حاضر است و نه غایب، با همان «درد، گیجی، شوک، پریشانی و درماندگی» ناشی از آن (Boss, 1999; Boss, 2006: 21). در مناسبات موجود میان مراقب و فرد بازمانده از سکنه مغزی مراقبان با عزیزی زندگی می‌کنند که زنده است، حضور دارد، اما رابطه پیشین با او از کار افتاده است. همچنان هست اما نه آن کسی که پیش از این بود، هم‌زمان فرآیند مراقبت نقش‌ها را هم تغییر می‌دهد، جایگاه پدر و فرزند یا مادر و فرزند در این مسیر می‌تواند معکوس شود؛ چنان‌که بسیاری از مراقبان هم بیمار را همانند کودک توصیف می‌کردند و هم فرآیند مراقبت را همچون دوران نگهداری و مراقبت از نوزاد.

در کنار این، یافته‌های این پژوهش نشان داد که مراقبت در زمان‌مندی خاصی رخ می‌دهد. مراقبت از بازماندگان سکنه مغزی در اغلب روایت‌ها با زمانی کش‌دار، تکرارشونده و بی‌افق همراه است؛ زمانی که نه به سوی بهبود حرکت می‌کند و نه نقطه پایان روشنی دارد. مراقبان نه در «پس از بحران» زندگی می‌کنند و نه در انتظار عبور از آن، بلکه در اکنونی ممتد و فرساینده باقی می‌مانند. این زیستن در زمان بی‌افق، در هم‌نشینی با الزام اخلاقی مراقبت و با فقدان‌هایی که امکان سوگواری ندارند، به فرسودگی‌ای می‌انجامد که نه حاصل یک عامل واحد، بلکه برآیند تداوم، الزام و نبود امکان فاصله‌گیری است. در چنین بستری، روایت نقشی محوری در امکان بقا ایفا می‌کند. روایت، همان‌گونه که آرتور فرانک در تحلیل خود از «روایت درهم‌ریخته»^۴ نشان می‌دهد، همیشه ابزاری برای حل بحران یا بازسازی انسجام نیست؛ بلکه گاه صرفاً شیوه‌ای برای زیستن در دل فروپاشی معناست (Frank, 1995: 97-114). روایت‌های مراقبان این فصل نشان می‌دهد که گفتن، بیش از آنکه به «پایان دادن» رنج بینجامد، امکان ادامه دادن را فراهم می‌کند. در این معنا، روایت را می‌توان در امتداد کلاینمن، نه صرفاً شکلی از بازنمایی، بلکه کنشی اخلاقی برای حفظ خود در دل رنج فهم کرد (Kleinman, 2020: 49-55).

1 moral experience

2 moral witness

3 ambiguous loss

4 chaos narrative

در گامی فراتر، این مقاله مفهوم «مراقبانه زیستن» را پیشنهاد می‌کند؛ نه صرفاً به‌عنوان توصیفی از عمل مراقبت، بلکه به‌مثابه جهت‌گیری‌ای وجودی و اخلاقی. در این تلقی، مراقبت پاسخ به بحران نیست، بلکه شیوه‌ای از دیدن، درنگ کردن و مسئولانه ماندن در جهانی است که با اشکال فزاینده‌ای از رنج، شتاب، ناامنی و خشونت مشخص می‌شود. «مراقبانه زیستن» می‌تواند بدیلی برای این وضعیت باشد: افقی برای بازاندیشی در مناسبات اجتماعی معاصر و نیز چشم‌اندازی برای مطالعات آتی که اخلاق، آسیب‌پذیری و زیست روزمره را در پیوندی جدایی‌ناپذیر فهم می‌کنند.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که مراقبت از بازماندگان سکنه مغزی فرایندی است که در آن فقدان، روایت، سکوت و دانش، درهم‌تنیده با «زمان‌مندی از کارافتاده» مراقبان عمل می‌کند. مراقبان در بزنگاه این فرایند، هم حامل بار اصلی مراقبت‌اند و هم از امکان دیده‌شدن، مطالبه‌گری و اعتباربخشی به دانش زیسته خود محروم می‌مانند. در امتداد رویکرد کلاینمن، آنچه در معرض خطر قرار می‌گیرد صرفاً سلامت فردی نیست، بلکه جهان‌های زیسته‌ای است که در سکوت فرسوده می‌شوند. فهم این فرسایش، پیش‌شرط هرگونه مداخله اخلاقی، درمانی و سیاست‌گذارانه است. این سطح از تحلیل، می‌تواند دلالت‌هایی برای عموم افراد، بیماران و دیگر مراقبان داشته باشد. ضمناً یافته‌های پژوهش حاضر «قابلیت انتقال»^۱ به وضعیت مراقبان و بیماران دیگر دارد؛ مراقبان بیمارانی که به دلیل بیماری‌هایی جز سکنه مغزی در شرایطی مشابه و نیامند مراقبت توسط اعضای خانواده‌شان هستند. این پژوهش همچنین می‌تواند دلالت‌ها و دستاوردهایی برای بازاندیشی در سیاست‌های حمایتی، نظام‌های مراقبتی و شیوه‌های به‌رسمیت شناختن تجربه و دانش مراقبان داشته باشد.

با این حال، مقاله در همین سطح باقی نمی‌ماند. اگر در برخی رویکردهای انسان‌شناختی، مراقبت عمدتاً در قالب رابطه‌ای میان انسان‌ها و در افق عشق، تعهد یا مسئولیت اخلاقی فهم شده است، یافته‌های این پژوهش امکان گسترش این فهم را فراهم می‌کند. مراقبت می‌تواند در نسبت با جهان طبیعی یا حتی امور ماورایی نیز معنا یابد و بدین ترتیب، افق آن از چارچوب رابطه مستقیم مراقب و بیمار فراتر رود. این بسط مفهومی نشان می‌دهد که مراقبت تنها یک وظیفه یا نقش اجتماعی نیست، بلکه شیوه‌ای از نسبت برقرار کردن با جهان و دیگری است.

در گامی فراتر، این مقاله مفهوم «مراقبانه زیستن» را پیشنهاد می‌کند؛ نه صرفاً به‌عنوان توصیفی از عمل مراقبت، بلکه به‌مثابه جهت‌گیری‌ای وجودی و اخلاقی که حساسیت به آسیب‌پذیری را به هسته زندگی اجتماعی بدل می‌کند. در این تلقی، مراقبت پاسخ به یک بحران نیست، بلکه شیوه‌ای از دیدن، درنگ کردن و مسئولانه ماندن در جهانی است که با اشکال فزاینده‌ای از رنج، شتاب، ناامنی و خشونت مشخص می‌شود. «مراقبانه زیستن» می‌تواند بدیلی برای این وضعیت باشد: افقی برای بازاندیشی در مناسبات اجتماعی معاصر و نیز چشم‌اندازی برای مطالعات آتی که اخلاق، آسیب‌پذیری و زیست روزمره را در پیوندی جدایی‌ناپذیر فهم می‌کنند.

در نهایت انجام این پژوهش برای من صرفاً فرایند گردآوری و تحلیل روایت‌ها نبود. در خلال نوشتن و بازگشت مکرر به تجربه‌های روایت‌شده، این مردم‌نگاری به تلاشی برای هم‌سازی و بازسازی معنا نیز بدل شد؛ تلاشی برای فهم دوباره تجربه‌ای که زمانی بیش از هر چیز با نوعی سرگشتگی و بی‌معنایی همراه بود. روایت‌ها، چه روایت مشارکت‌کنندگان و چه بازاندیشی در تجربه خود، امکان دادند آنچه در لحظه‌های مراقبت پراکنده و فرساینده به نظر می‌رسید، در افقی گسترده‌تر دیده شود. در این فرایند، تجربه مراقبت برای من نیز از مجموعه‌ای از وظایف و دشواری‌های روزمره فراتر رفت و به امری بدل شد که درون منظومه‌ای درهم‌تنیده از معناهای اخلاقی، رابطه‌ای و فرهنگی قابل فهم می‌شود.

منابع فارسی

ستوده، فاطمه (۱۴۰۳). ما/یوب نبودیم. تهران: اطراف.

References

- Backstrom. B., K. Asplund, and K. Sundin (2010). The Meaning of Middle-Aged Female Spouses' Lived Experience of the Relationship with a Partner Who Has Suffered a Stroke, During the First Year Postdischarge. *Nursing Inquiry*, 17(3): 257-68.
- Bahadoram. S., N. Arsalani, M. Fallahi-Khoshknab, F. Mohammadi-Shahbolaghi, and A. Dalvandi (2024). The Principles of Home Care for Patients with Stroke: An Integrative Review. *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research*, (29): 503-14.
- Berg, A., Palomäki, H., Lönnqvist, J., Lehtihalmes, M., & Kaste, M. (2005). Depression among caregivers of stroke survivors. *Stroke*, 36(3), 639–643.
- Blum, A. (2010). *The Crazy Zone of Health and Illness*. Intellect, the university of Chicago Press.
- Boss, P. (1999). *Ambiguous Loss: Learning to Live with Unresolved Grief*. Harvard University Press.
- Boss, P. (2006). *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work With Ambiguous Loss*. W.W. Norton & Company.
- Bury, M. (1982). Chronic Illness as Biographical Disruption in the *Sociology of Health & Illness*. 4(2). 167–182.
- Cazden, C. and Hymes, D. I. (1978). Narrative Thinking and Story-Telling Rights: A Folklorist's Clue to a Critique of Education. *Keystone Folklore Quarterly*, (22): 21-36.
- Charmaz, K. (1991). *Good Days, Bad Days: The Self in Chronic Illness and Time*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Dalvandi. A., Ekman, S.L., Khankeh, H.R., Maddah, S.S.B., Lutzen, K., & Heikkilä, K. (2011). Lack of Continuity of Rehabilitation Care for Stroke Survivors: Iranian Family Caregivers' Experience. *Middle East Journal of Age & Aging*, 8(4): 28-34.
- Eifert, E. K., Adams, R., Dudley, W., and Perko, M. (2015). Family Caregiver Identity: A Literature Review . *American Journal of Health Education*, 46(6). 357–67.
- Feigin, V. L., Brainin, M., Norrving, B., Martins, S. O., Pandian, J., Lindsay, P., F Grupper, M., & Rautalin, I. (2025). World Stroke Organization: Global Stroke Fact Sheet 2025. *International journal of stroke : official journal of the International Stroke Society*, 20(2): 132–144. <https://doi.org/10.1177/17474930241308142>
- Frank. A. W., (1995). *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. University of Chicago Press.
- Frank. G. (1986). On Embodiment: A Case Study of Congenital Limb Deficiency in American Culture. *Culture, Medicine & Psychiatry*. (10): 189-220.
- Frid. I., Öhlen, J., & Bergbom, I. (2000). On the Use of Narratives in Nursing Research. *Journal of Advanced Nursing*, 32(3). 695–703.
- Gillespie. D. & Campbell, F. (2011). Effect of Stroke on Family Carers and Family Relationships. *Nursing Standard*, 26(2). 39–46.
- Good. M. J. D., Brodwin. P., Good. B., and Kleinman. A., eds (1992). *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Greenwood. N. and Mackenzie, A. (2010). Informal Caring for Stroke Survivors: Meta-ethnographic Review of Qualitative Literature. *Maturitas*, 66(3): 268-76.
- Gubrium. J. F. & Holstein, J.A. (2008). Narrative Ethnography. In *Handbook of Emergent Methods*, edited by Sharlene Nagy Hesse-Biber and Patricia Leavy. The Guilford Press.
- Gubrium. J. F. & Sankar, A. (1990). *The Home Care Experience: Ethnography and Policy*. Sage.
- Gubrium. J. F. & Holstein, J.A. (1998). Narrative Practice and the Coherence of Personal Stories. *The Sociological Quarterly*, 39(1): 163-187.

- Hage. G. (2009). Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality. *Anthropological Theory*, 5(1): 463-475.
- Helman. C. G. (1990). *Culture, Health and Illness*. 2nd ed. London: Wright.
- Hochschild. A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press.
- Jackson. M.D., (1998). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. University of Chicago Press.
- Jackson M.D., (2005) *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Jackson. J. E. (2011). Pain and Bodies. In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees. Wiley-Blackwell.
- Jaracz. K., Grabowska-Fudala, B., Górna, K., Jaracz, J., Moczko, J., & Kozubski, W. (2015). Burden in Caregivers of Long-term Stroke Survivors: Prevalence and Determinants at Months and 5 Years after Stroke. *Patient Education and Counseling*, 98(8): 1011-1016.
- Kaplan-Myrth. N. (2007). Interpreting People as They Interpret Themselves: Narrative in Medical Anthropology and Family Medicine. *Canadian Family Physician*, 53 (8), 1268-1269.
- Kleinman. A. (1973). Medicine's Symbolic Reality: On a Central Problem in the Philosophy of Medicine. *Inquiry*, 16(1-4): 206-213.
- Kleinman. A. (1995). *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman. A. (2006). *What Really Matters: Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger*. New York: Oxford University Press.
- Kleinman. A. (2019). *The Soul of Care: The Moral Education of a Husband and a Doctor*. New York: Penguin Books.
- Kleinman. A. (2020). *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books.
- Kleinman. A., Brodwin, P. E & Good, B. J. (1992). Pain as Human Experience: An Introduction. In *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, 1-28. Berkeley: University of California Press.
- Leder. D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Livingston. J. (2012). *Improvising Medicine: An African Oncology Ward in an Emerging Cancer Epidemic*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mattingly. C. (1998). *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge University Press.
- Mattingly. C. (2010). *The Paradox of Hope: Journeys through a Clinical Borderland*. University of California Press.
- Mol. A. (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. London: Routledge.
- Peláez-Ballestas. I., Pérez-Taylor, R., Aceves-Avila, J. F., & Burgos-Vargas, R. (2013). "Not-Belonging": Illness Narratives of Mexican Patients with Ankylosing Spondylitis. *Medical Anthropology*, 32(5): 487-500.
- Saadatmehr. R., Vedadhir, A., Sanagoo, A., & Jouybari, L., (2025). Excruciating Pain, Enduring Suffering, and Searing Burns: The Culture of Care in Burn Units of Hospital in Iran. *Social Science & Medicine*, 383: 118340.
- Salman Roghani. R., Tabatabaei, S.S., Hoseini, S.J., & Maleki, S. (2006). Acute Stroke Epidemiology in Iran in the *Stroke Rehab Symposium*, Denmark.
- Scarry. E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.

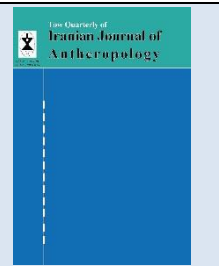
- Schure. L. M., E. T. van den Heuvel, R. E. Stewart, R. Sanderman, L. P. de Witte, and B. Meyboom-de, J. (2006). Beyond Stroke: Description and Evaluation of an Effective Intervention to Support Family Caregivers of Stroke Patients. *Patient Education and Counseling*, 62(1): 46-55.
- Sotoudeh, F., (2024), *We are not "Job"*. Tehran: Atraf Publication (in Persian).
- Temehy. B., Rosewilliam, S., Alvey, G., & Soundy, A., (2022). Exploring Stroke Patients' Needs after Discharge from Rehabilitation Centres: Meta-Ethnography. *Behavioral Sciences*, 12: 404.
- Visser-Meily. A., Post, M., Gorter, J. W., Berdenis van Berlekom, S., Van den Bos, T., & Lindeman, E. (2006). Rehabilitation of Stroke Patients Needs a Family-centred Approach. *Disability and Rehabilitation*, 28(24): 1557-1561. doi: 10.1080/09638280600648215.
- Wade. D. T., V. A. Legh-Smith, and R. Langton Hewer (1986). *Effects of Living with and Looking after Survivors of a Stroke*. *BMJ*, 293(6544): 418-420.
- WHO, (2025). Stroke, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/stroke>.
- Wunderlich. G. S. & Kohler, P.O. (2001). *Improving the Quality of Long-term Care*. National Academies Press.
- Yu. Y., Hu, J., Efird, J.T., & McCoy, T.P. (2013). Social Support, Coping Strategies and Health-related Quality of Life Among Primary Caregivers of Stroke Survivors in China. *Journal of Clinical Nursing*, 22(15-16): 2160-71.



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 179-207
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088216.1625>

A Study on the Cultural Hegemony of Hellenism in Iranian, Based on Archaeological Findings (Case Study: Hellenistic Finds in Nahavand)

Mohsen Janjan¹, Behrouz Afkhami², Karim Hajizadeh Bastani³

1. Ph.D. student in Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Social Sciences, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.
2. Department of Archaeology, Faculty of Social Sciences, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author). Email: bafkhami@uma.ac.ir
3. Department of Archaeology, Faculty of Social Sciences, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 5 December 2025

Revised 27 January 2026

Accepted 16 February 2026

Keywords:

Architecture,
Hegemony,
Hellenic Culture,
Nahavand,
Seleucids.

ABSTRACT

This research, based on interdisciplinary approaches of anthropology and sociology in archaeological analysis, investigates the process of cultural hegemony formation and the mechanisms of producing order and legitimacy through coercive power and consent during the Seleucids period. The Seleucids period coincided with political and cultural confrontation between Greeks and Iranian societies, as well as deep social, intellectual, and religious transformations in Iran, which can be observed and interpreted through material data such as architecture, statues of Gods, coins, pottery, and burial practices. During this period, the spread of Hellenic culture led to the decline of many elements of the Achaemenid culture, and a new model called “Hellenic culture” emerged with distinct social and cultural traditions. The replacement of Achaemenid architectural styles with Greek elements and decorations, the spread of temples and statues related to Greek Gods, and the emergence of new types of pottery and changes in burial rituals are among the most significant manifestations of this cultural transformation. The reflection of this cultural hegemony is particularly visible in western Iran. In this context, the city of Nahavand, due to its diverse Hellenistic archaeological data—including Greek inscriptions, architectural elements, and burial structures (tumuli)—holds a prominent position in the study of this phenomenon. Therefore, this research focuses on this region to analyze the dimensions of Hellenic hegemony. The research methodology is based on combined field and library studies, and the data have been analyzed using a historical-analytical approach. The fieldwork focuses on excavation findings in the Dokhaharan district and the Naqqārechi Tumulus in Nahavand.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropologi Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Janjan, M.; Afkhami, B.; Hajizadeh Bastani, K., (2026). “A Study on the Cultural Hegemony of Hellenism in Iranian, Based on Archaeological Findings (Case Study: Hellenistic Finds in Nahavand)”. Iranian Journal of Anthropology, 22(41):179-207. <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088216.1625>

Introduction

"Hellenism" begins with the entry of "Alexander the Great" (336 BCE) into Asia and also encompasses a large part of the Parthian era. However, the decisive outcome of Alexander's campaigns was not the conquest of the Achaemenid Empire; these territorial gains were soon lost after Alexander's death. What proved to be truly decisive was the Greek cultural influence in these regions. It is worth recalling that prior to the arrival of the Seleucids, some Greek artists and craftsmen had worked for the Achaemenids, but these instances were rare phenomena. In contrast, with Alexander and during the period following him, Greek culture in its various manifestations penetrated the East, and its influence endured for several centuries. This expanse, from Iran to its easternmost point—namely, the city of Ai Khanoum on the banks of the Amu Darya in Afghanistan, with its construction of a Greek temple—stands as clear evidence of this culture's influence [under the designation of "Hellenizing culture"]. In this regard, we need only mention the coins, on which the inscriptions are mainly in Greek, especially at the beginning of this period, and often bear the epithet "philhellene" (Shippman, 2011: 6). In this study, the influence of Hellenic culture (the Hellenistic / Hellenizing era) is analyzed through the sociological lens of "Antonio Gramsci" under the title "Greek Hegemony." "Hegemony," in its theoretical sense, is a concept that refers to the enduring and multidimensional domination of one group or center of power over another society (Gramsci, 1971; 2000), which will be further elaborated within the theoretical framework.

Research Questions and Hypotheses: The propositions of this research are dedicated to identifying the signs of Greek hegemony in Nahavand. The first proposition asks: how can the observed differences in religious structure, as manifested in temples and burial practices, along with the accompanying specific rituals, be interpreted within the framework of the mechanisms of production and representation of social status in a society? And to what extent can these distinctions express a symbolic order that transcends mere political domination? The second proposition focuses on the position of temples within this ritual order, particularly the temple of Laodicea attributed to "Antiochus III," which, in terms of its architecture and associated objects, holds a distinctive status. Within this framework, the following questions arise: what phenomena, and in what ways, play a role in the representation of power, sanctity, and a possible cultural order? Can it be regarded as a symbolic mediator of the production of meaning and social legitimacy? What was the role of temple construction in consolidating the rule of the Seleucids? Finally, the main issue is whether, based on the Seleucid archaeological evidence from Nahavand, one can speak of a modified concept of "Hellenic cultural hegemony"—a concept in which power has also played a role not only through governmental institutions but also through ritual, religion, and cultural consent.

Discussion

In the introduction and definition of hegemony, it was noted that this phenomenon rests on two main pillars: first, "coercion," meaning the political and military capacity to impose one's will and enforce laws; and second, "consent," meaning the capacity to shape the worldview, values, and "common sense" within a society through institutions such as education, religion, media, and tradition, in such a way that the existing order appears natural (Gramsci, 1971; 2000). On this basis, over approximately one century of unquestioned dominance, and over several centuries in the deeper layers of various parts of the cultural realm of Iran, the Greeks made use of both of these fundamental pillars in consolidating their rule. The following analysis of this research will be explained accordingly.

- **First, "Coercion":** This refers to the political and military capacity to impose one's will and enforce laws, which the Greeks achieved through their invasion of Iran and the conquest of the Achaemenid Empire. In this process and its earliest manifestations, it takes shape through the confrontations of Alexander, and subsequently, his successors—from Seleucus I to Antiochus VII—continually engaged in regional and transregional wars, consistently seeking to maintain and impose their dominance through military force. For example, one can mention the campaign of Seleucus (308 BCE) to the eastern regions against Sandracottus (Chandragupta), or his other campaign (in 301 BCE) to Syria, in which he defeated Antigonus (Shippman, 2011: 23). Other notable wars of this period include the conflicts with Egypt during two different timeframes concerning the expansion of maritime borders. In one of these wars, Antiochus III alone was able to consolidate his power and influence, at least nominally, in Bactria and the Far East (209–205 BCE), acquired the title "Great King," and obtained substantial booty (Bikerman, 2010: 104). These instances represent only a part of the Seleucid conflicts based on "coercion" from Gramsci's perspective.

- **Second, "Consent":** This refers to the capacity to shape the worldview, values, and "common sense" within a society through institutions such as education, religion, media, and tradition, in such a way that the existing order appears natural. Manifestations of this can be examined and studied through the construction of temples in regions such as Nahavand and Khurheh, as well as the burial of Hephæstion in Hamadan and the Tumulus of Nugharchi (Nagharechi) in Nahavand, along with the presence of various Greek sculptures and deities—particularly the statue of Hercules at Bisotun (Baghestan), located in one of the key ideological centers of the cultural realm of Iran—and the change of language in inscriptions and coins.

Conclusion

The outcome of the research indicates that the findings from the Nahavand county—particularly the Greek inscription of Antiochus attesting to the presence of the Temple of Laodicea, as well as the archaeological findings in two areas, the Do-Khaharan (Two Sisters) neighborhood and the Nagharechi tomb, with their Greek (Hellenic) traditions represent part of the manifestations of Hellenic hegemony in western Iran. This position demonstrates the consolidation of Hellenic cultural hegemony by Alexander and his successors in Iranian society following the Achaemenid Empire. Accordingly, the replacement of Iranian culture with Greek culture should be interpreted as Hellenic hegemony, since the signs of the formation of the mechanisms of power and domination of Greek culture, and its political, religious, linguistic, and other influences, cast a shadow until the end of the Parthian period and continued until the emergence of Sasanian society. In this research, through the formulation of questions concerning the nature and quality of the hegemony of Hellenic culture in Iranian society during the period following the Achaemenid Empire, based on the Seleucid archaeological findings from the city of Nahavand, hypotheses were proposed, the evaluation of which is presented below.

First Hypothesis: The construction of temples, particularly the Temple of Laodicea in Nahavand by Antiochus III and its dedication to the Queen, likely reflects a ritual process aimed at producing and consolidating the social status of the Seleucids in line with the primary objective of the campaigns of Alexander and his successors, the "Hellenization of Iran" by employing "soft power" alongside "hard power." Based on the findings presented, this hypothesis aligns with the statements of Bikerman (2010) regarding the "Hellenization of the East" and is confirmed. Within this framework, these

distinctions are considered not merely the result of individual differences but rather part of an organized symbolic order that consistently played an essential role in the formal institutions of power within Hellenic society as it established itself in conquered territories. This proposition holds true to the extent that the Seleucids typically named the cities they founded during this period after their kings or wives; the naming of Seleucid-period Nahavand as "Laodicea" is an instance of this practice.

Second Hypothesis: This emphasizes that the construction of temples played a fundamental role in the representation of power, sanctity, and a possible cultural order, because, after conquering any of the cities they invaded, the Greeks first proceeded to replace religious symbols. A clear example of this is the construction of the statue of Hercules at Bisotun, the building of a temple in Nahavand (with an inscription placed at its entrance) and at Khurheh in Mahallat, and the replacement of religious symbols on the inscriptions and coins minted during the Seleucid period (such as the image of the goddess of victory, Nike), which necessarily implied a transformation of governmental and official structures. This hypothesis is further confirmed by the construction of the Temple of Laodicea and its dedication to Queen Laodice (sister-wife of Antiochus), according to the text of the Greek inscription discovered in Nahavand. All this evidence indicates the establishment and consolidation of the mechanisms of power and Greek cultural domination from the time of Alexander and his successors in Iranian society. The effects of this hegemony in the political, religious, and linguistic spheres continued at least until the Parthian period and laid the groundwork for the cultural developments preceding the formation of Sasanian society.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۱۷۹-۲۰۷.
<https://journal.asi.org.ir>

پاییز
 نامه انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088216.1625>

تحلیلی بر هژمونی فرهنگ هلنی در ایران مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناختی

(مطالعه موردی: یافته‌های سلوکی نهان)

محسن جانجان^۱، بهروز افخمی^۲، کریم حاجی‌زاده باستانی^۳

۱. دانشجوی دکتری باستان‌شناسی، گروه باستان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

۲. گروه باستان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول).

Email: bafkhami@uma.ac.ir

۳. گروه باستان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۱۱/۱۶

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۶

پذیرش ۱۴۰۵/۲/۱۶

چکیده

این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری از تحلیل‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی در چارچوب مطالعات باستان‌شناسی، به بررسی چگونگی شکل‌گیری و تثبیت هژمونی فرهنگی هلنی در غرب ایران طی دوره سلوکی می‌پردازد. هژمونی، سلطه پایدار و چندبعدی یک گروه یا مرکز قدرت بر یک جامعه تعریف می‌شود. این دوره هم‌زمان با نفوذ سیاسی و فرهنگی یونانیان در ایران و بروز تحولات عمیق اجتماعی و مذهبی در جوامع بعد از دوره هخامنشی است؛ تحولاتی که بازتاب آن‌ها را می‌توان در شواهد مادی هم‌چون: معماری، مجسمه‌های خدایان، کتیبه‌های یونانی، سکه‌ها، سفالینه‌ها و آئین‌های تدفین مشاهده کرد. با افول تدریجی سنت‌های هخامنشی، الگوهای معماری و هنری یونانی جایگزین شد و عناصری چون معابد با طرح هلنی، پیکره‌های اسطوره‌ای، گونه‌های جدید سفال و ساختارهای تدفینی تومولوسی رواج یافت. این دگرگونی‌ها نشانگر استقرار نوعی نظم فرهنگی جدید است که می‌توان آن را در چارچوب «هژمونی هلنی» تفسیر کرد. پژوهش حاضر با تکیه بر مطالعات میدانی، کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی-تحلیلی داده‌های هفت فصل کاوش در محله دوخواهران و دو فصل کاوش در گور تپه نقاره‌چی نهادند، به بررسی این پدیده و گزاره‌ها می‌پردازد. یافته‌ها، به‌ویژه کتیبه یونانی «آنتیوخوس» (معبد لاتودیسه) و ساختار تدفینی نقاره‌چی، بیانگر جایگاه مهم اجتماعی و سیاسی در دوره سلوکی است. این شواهد از استقرار و تثبیت سازوکارهای قدرت و سلطه فرهنگی یونانی، از زمان اسکندر و جانشینان وی در جامعه ایران حکایت دارد؛ پدیده‌ای که می‌توان آن را در چارچوب «هژمونی هلنی» تبیین کرد. آثار این هژمونی در عرصه‌های سیاسی، مذهبی و زبان‌شناختی تا پایان دوره اشکانی تداوم یافته و زمینه‌ساز تحولات فرهنگی پیش‌از شکل‌گیری جامعه ساسانی بوده است.

کلیدواژگان:

سلوکی،
 فرهنگ هلنی،
 معماری،
 نهادند،
 هژمونی.



حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: جانجان، محسن؛ افخمی، بهروز؛ حاجی‌زاده باستانی، کریم (۱۴۰۴). «تحلیلی بر هژمونی فرهنگ هلنی در ایران مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناختی (مطالعه

موردی: یافته‌های سلوکی نهان)». نامه انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۱۷۹-۲۰۷.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088216.1625>

مقدمه

مقطع زمانی «دوران هلنیسم» با ورود «اسکندر کبیر» (سال ۳۳۶ پ.م.) به آسیا آغاز می‌شود و بخش بزرگی از عصر پارتنی را نیز دربر می‌گیرد؛ البته باید دانست که حاصل تعیین‌کننده لشکرکشی‌های اسکندر، تسخیر امپراتوری هخامنشی نبود، این پیروزی‌های ارضی پس از مرگ اسکندر به‌زودی از دست رفت. آن چه بسیار تعیین‌کننده بود، نفوذ فرهنگی یونانی در این مناطق بود. لازم به یادآوری است پیش از حضور سلوکیان، برخی از هنرمندان و صنعتگران یونانی برای هخامنشیان کار کرده بودند، اما این نمونه‌ها پدیده‌های نادری بود؛ درحالی‌که همراه اسکندر و در دوران پس از وی، فرهنگ یونانی در جلوه‌های گوناگون آن به خاورزمین نفوذ کرد و تأثیر آن چندین سده دوام یافت. این گستره، از ایران تا دورترین نقطه شرقی آن، یعنی در شهر «آی‌خانوم» بر کرانه آمودریا در افغانستان با احداث معبد یونانی نشانه روشنی از نفوذ این فرهنگ [تحت‌عنوان فرهنگ یونانی‌مآبی] است. در این خصوص تنها به سکه‌ها اشاره می‌کنیم، که نوشته‌ها عمدتاً به‌ویژه در آغاز این دوران به [زبان] یونانی و اغلب با لقب «دوست‌دار یونان» به کار برده شده است (شیپمان، ۱۳۹۰: ۶). در این پژوهش، نفوذ فرهنگ هلنی (دوران هلنیسم / یونانی‌مآبی) با نگاه جامعه‌شناختی «آنتونیو گرامشی» تحت عنوان «هژمونی یونانی» تحلیل می‌شود؛ «هژمونی» در معنای نظری-تئوریک، مفهومی است که به سلطه پایدار و چندبُعدی یک گروه یا مرکز قدرت بر یک جامعه دیگر اشاره دارد (Gramsci, 1971; 2000) که در چارچوب نظری بیشتر تشریح خواهد شد.

پس از مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ پ.م. سردارانش امپراتوری او را میان خود تقسیم کردند و بیش از ۳۰ سال بر سر دست یافتن به سهم بیشتری از میراث اسکندر با یکدیگر جنگیدند. یکی از این رهبران نظامی «سلوکوس» بود که به فرمان اسکندر در ۳۲۴ پ.م. «آپامه» دختر «اسپیتاسن» شهربان سغدیان را به همسری گرفت و در نهایت دودمان سلوکیان ایران از این وصلت مقدونی-ایرانی نتیجه گرفت (بیکرمان، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

باتوجه به مدت‌زمان محدود حکومت یونانی‌ها بر ایران (حدود ۸۰ سال در شرق ایران و ۱۲۰ سال در غرب ایران)، از دوره سلوکی به‌گواه یافته‌های باستان‌شناسی و شواهد مختلفی هم‌چون: مجسمه‌ها (مانند: مجسمه هرکول در بیستون (تصویر ۱) و مجسمه خدایان یونانی از نهاوند)، بقایای معماری (مانند: خورهه محلات (تصویر ۲) و نهاوند)، تدفین‌ها (تدفین هفائستون در شیرسنگی همدان و گورته سلوکی نقاره‌چی نهاوند)، سکه‌ها (به‌دست آمده از هگمتانه (تصویر ۳) و گورستان شیرسنگی در همدان و محوطه معبد لائودیسه نهاوند)، انواع سفال (مکشوف از: هگمتانه، شیرسنگی، محله دوخواهران نهاوند و بیستون) و... برجای مانده است (جهت اطلاع بیشتر درخصوص آثار مکشوف از نهاوند ر. ک. به: رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰؛ رهبر، ۱۳۹۱؛ Rahbar et al., 2014؛ Janjan et al., 2025) و آثار مکشوف از خورهه محلات ر. ک. به: رهبر، ۱۳۸۲). از شهرهایی که تاریخ‌نویسان و نویسندگان از زمان اسکندر مقدونی و جانشینان او در ایران و سایر متصرفات یاد می‌کنند، نام‌هایی چون: «الکساندریا»، «آپامه‌آ»، «آنتیوخیا»، «لائودیسه‌آ» و... به چشم می‌خورند که متأسفانه از این شهرها جز نام، اطلاعاتی در دست نیست. اسکندر و جانشینان او، بعد از حمله به ایران و فتح آن برای تسلط بر ایران برخوردار از تمدنی درخشان، اسکان یونانی‌های مهاجر را در ایران در دستور کار قرار داده بودند. برخی از شهرهای ایران نیز با هدف امتزاج دو تمدن ایران و یونان توسعه یافتند و یونانی‌ها در آن‌ها ساکن شدند. باتوجه به مدت کوتاه سلطنت اسکندر - که تنها دوازده‌ونیم سال به طول انجامید و در این مدت نیز پیوسته در حال لشکرکشی از آسیای صغیر تا هند و مصر بود- نمی‌توان پذیرفت که توانسته باشد شهرهایی به‌معنای واقعی بنا کند؛ بنابراین می‌توان تصور کرد که شهرهای ذکرشده درحقیقت اردوگاه‌هایی نظامی برای تسلط سپاه مقدونی بوده‌اند. شهرهایی که در این دوره ایجاد می‌شدند، معمولاً به‌نام «شاهان» یا «همسران» آنان نام‌گذاری می‌شدند. از ویژگی‌های شهرهای یونانی وجود معبد، ورزشگاه، تئاتر و آگورا (محل دادوستد و تجمع مردمی) بود. اسکندر مقدونی با هدف یونانی‌سازی ایران، معلمان، هنرمندان، مورخان، تاجران و دیگر گروه‌ها را با خود به ایران آورد (بیکرمان، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۱۲). گفته شده است در نقاط مختلف ایران شهرهای جدیدی ایجاد و یا در شهرهای موجود محله‌های یونانی‌نشین ساخته شد؛ در ادامه، سلوکی‌ها نیز از همین شیوه پیروی کرده‌اند (که باید به آثار یونانی در بیستون کرمانشاه،

هگمتانه و شیرسنگی در همدان، آثار مکشوف از محوطه محله دوخواهران نهاوند، محوطه خورمه محلات و... اشاره کرد). در سال ۱۳۲۲ ه.ش. به‌طور اتفاقی کتیبه‌ای به خط و زبان یونانی از آنتیوخوس سوم (۱۸۷-۲۲۳ پ.م.) در محله «دوخواهران» نهاوند کشف شد که نشان می‌داد شهر نهاوند در زمان سلوکی‌ها «لائودیسه / لائودیسه‌آ» نام داشته و معبدی نیز به‌همین نام در آن وجود داشته است (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۳۶؛ رهبر، ۱۳۹۲: ۱). پس از این کشف مهم و هم‌چنین برپایه گزارشی مختصر از دوره «ناصرالدین‌شاه» که از وجود آرامگاهی متعلق به دوره سلوکی در این شهر خبر می‌داد، توجه باستان‌شناسان به نهاوند و آثار سلوکی آن جلب شد (برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: Janjan et al., 2025). باوجود گفته‌های مورخان و پژوهشگران و نیز وجود نشانه‌هایی مختصر از آثار یونانی، مانند معماری شهرهای یونانی و آداب تدفین آنان، در ایران اطلاعات دقیقی در دست نبود؛ بنابراین شناسایی معبد لائودیسه و آرامگاه سلوکی گورته نقاره‌چی سرخ‌چی مهم از شناخت معماری و آئین تدفین سلوکی‌ها در نهاوند و میزان تأثیرپذیری آنان از سنت‌ها و فرهنگ‌های ایرانی ارائه کرده است.

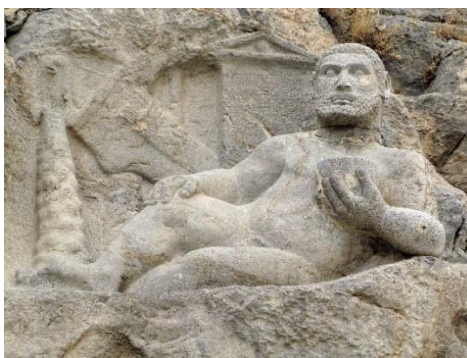
این آثار و اقدام به احداث بناهای شاخص از نوع معابد (مانند: معبد لائودیسه و معبد خورمه محلات) گویای پیروی از تفکر زیربنایی حاکمان سلوکی (از اسکندر تا جانشینان وی) در پی تغییرات بنیادین مذهبی و فرهنگی در تسلط و فرهنگ هلنی با دیالکتیکی تحت‌عنوان «یونانی‌مآبی» در غالب «هژمونی هلنی» را نشان می‌دهد؛ اقدامی که در ادامه مشروعیت‌زایی و ایجاد نوعی نظم از تفکرات یونانی در ایران بوده است.

اهداف پژوهش: هدف اصلی این پژوهش، بررسی سازوکارهایی است که طی آن، عناصر مذهبی و دینی بروز یافته در عواملی همچون «معبد» و «تدفین»، با استفاده از ابزارهای نمادینی مانند تولید منزلت اجتماعی و پذیرش آیینی، در جوامع مختلف حکومتی تحلیل و تفسیر می‌شوند. در این چارچوب، یافته‌های باستان‌شناسی از نوع معبد و تدفین، به مثابه نماد اقتدار ایدئولوژیک، به‌عنوان نقطه تمرکز معناهای فرهنگی تحلیل می‌شوند؛ عنصری که شاید در آغاز شکل‌گیری منطق هژمونیک هلنی، تحت عنوان «دوره سلوکی» در ایران دوران بعد از امپراتوری هخامنشی نقشی اساسی ایفا کرده، نشانگر ایفای نقشی فراتر از یک سلطه صرفاً سیاسی بوده است. مصداق این پدیده در غرب ایران، به‌ویژه آثار مرتبط با پدیده‌های مذهبی شهرستان نهاوند، گواه متقنی از این هژمونی فرهنگی است. شهرستان نهاوند از منظر یافته‌های باستان‌شناسی بیشترین آثار فرهنگ هلنی و مجموعه‌ای از مواد فرهنگی هم‌چون: کتیبه، عناصر معماری مانند: ستون‌ها، پایه‌ستون‌ها و سرستون‌ها، مقبره (تومولوس)، سفال، مجسمه‌های خدایان، سکه‌های حاکمان سلوکی و... را نسبت به دیگر مراکز سلوکی ایران ارائه کرده و این شهر را به‌عنوان مهم‌ترین مرکز حضور سلوکیان بدل ساخته است.

پرسش‌ها و فرضیات پژوهش: گزاره‌های این پژوهش به شناسایی نشانه‌های هژمونی یونانی در نهاوند اختصاص دارد. گزاره نخست آن است که چگونه می‌توان تفاوت‌های مشاهده‌شده در ساختار مذهبی با نمود آن در معابد و تدفین، همراهی آئین‌های خاص را در چارچوب سازوکارهای تولید و بازنمایی منزلت اجتماعی در یک جامعه تفسیر کرد و تا چه حد این تمایزها می‌توانند بیانگر نظمی نمادین فراتر از یک سلطه سیاسی باشند. گزاره دوم نیز، بر جایگاه معابد در این نظم آئینی تمرکز دارد، به‌ویژه در معبد لائودیسه منسوب به «آنتیوخوس سوم» که از نظر معماری و اشیاء همراه، وضعیت متمایز دارد. در این چارچوب، این پرسش‌ها مطرح می‌شوند که چه پدیده‌هایی و چگونه در بازنمایی قدرت، تقدس و نظم فرهنگی احتمالی ایفای نقش می‌کند؟ آیا می‌توان آن‌را به‌عنوان میانجی نمادین تولید معنا و مشروعیت اجتماعی در نظر گرفت؟ نقش ایجاد معابد در تثبیت حکومت سلوکیان چه بوده است؟ درنهایت، مسئله اصلی آن است که آیا می‌توان برپایه شواهد باستان‌شناختی سلوکی نهاوند، از مفهوم تعدیل‌شده «هژمونی فرهنگی هلنی» سخن گفت؛ مفهومی که در آن قدرت، نه در قالب نهادهای حکومتی، بلکه از مسیر آئین، مذهب و رضایت فرهنگی نیز نقش‌آفرینی کرده است.

در این راستا، مفروض است که ایجاد معابد، به‌ویژه معبد لائودیسه نهاوند توسط آنتیوخوس سوم و هدیه آن به ملکه، احتمالاً بازتاب‌دهنده فرآیندی آئینی برای تولید و تثبیت منزلت اجتماعی سلوکیان در راستای هدف اصلی لشکرکشی اسکندر و جانشینانش با هدف -یونانی‌سازی ایران- با بهره‌گیری از «نفوذ نرم» در کنار «قدرت سخت» بوده است. در این

چارچوب، این تمایزها نه صرفاً پیامد تفاوت‌های فردی، بلکه بخشی از یک نظم نمادین سازمان‌یافته تلقی می‌شوند که در جامعه هلنی همواره نقش بنیادین در نهادهای رسمی قدرت با حضور در سرزمین‌های مفتوحه ایفا می‌کرده است. این گزاره تا جایی اعتبار دارد که سلوکیان شهرهایی که در این دوره ایجاد می‌کردند را معمولاً به نام شاهان یا همسران خود نام‌گذاری می‌کردند و بیانگر نظامی نمادین فراتر از یک سلطه سیاسی و فتح یک سرزمین بوده است. فرضیه دوم بر این نکته تأکید دارد که ساخت معابد در بازنمایی قدرت، تقدس و نظم فرهنگی احتمالی نقش اساسی داشته است؛ چراکه یونانیان پس از فتح هر یک از شهرهای مورد هجوم، ابتدا اقدام به جایگزینی نمادهای مذهبی کرده‌اند که نمونه بارز آن ساخت مجسمه هرکول در بیستون، ایجاد معبد در خورهه محلات و نهاوند (و نصب یک کتیبه در ورودی آن) و جایگزین نمادهای مذهبی بر روی کتیبه‌ها و سکه‌های رایج و ضرب‌شده دوره سلوکی (مانند: نقش فرشته پیروزی «نیکه») که الزاماً بر تغییر ساختارهای حکومتی و رسمی دلالت داشته است. با توجه به آن که این گزاره‌ها جنبه نظری دارند، امکان پاسخ‌گویی آن با نظریه هژمونی در چارچوب نظریه گرامشی قابل تفسیر و تبیین است و می‌توان آن را بر پایه شواهد باستان‌شناختی سلوکی نهاوند، در غالب «هژمونی فرهنگی هلنی» ارائه کرد.



تصویر ۱: تصویر مجسمه هرکول یونانی در دامنه کوه بیستون (تصویر: محسن جانجان، ۱۳۹۱).



تصویر ۲: نمایی از آثار باستانی و ستون‌های معبد یونانی محوطه خورهه محلات (مأخذ: آرشیو اداره کل میراث‌فرهنگی استان مرکزی).



تصویر ۳: سکه مفرغی سلوکی با نقش فیل و الهه دیمتر یونانی (۱۷۵-۱۸۷ پ.م.) مکشوفه از ترانشه AT70 هگمتانه (صراف، ۱۴۰۰: ۶۱۶، شکل ۲۹۰).

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با تکیه بر تحلیل‌ها و نظریات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به‌عنوان علوم میان‌رشته‌ای کاربردی در

تحلیل‌های باستان‌شناختی، می‌کوشد فرآیندهای شکل‌گیری هژمونی‌های فرهنگی نظم و مشروعیت آن‌را از طریق زور و اجبار بررسی نماید. در این پژوهش، روش تحقیق مبتنی بر مطالعات ترکیبی میدانی و کتابخانه‌ای است و داده‌ها با رویکرد تاریخی-تحلیلی با تکیه بر تحلیل‌ها و نظریات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی در اندیشه «آنتونیو گرامشی» (Gramsci, 1971; 2000) بررسی شده‌اند. در بخش میدانی، تمرکز بر یافته‌های هفت فصل کاوش در محله دوخواهران و دو فصل کاوش گورتپه نقاره‌چی نه‌اوند است. در این نوشتار، روش پژوهش به‌گونه‌ای طراحی شده که از توصیف صرف داده‌های باستان‌شناختی به‌دست‌آمده از نه‌اوند فراتر رفته و امکان تفسیر تدریجی سازوکارهای معنا، منزلت و رضایت آئینی را در بستر یک حکومت (تحت عنوان: هژمونی فرهنگ هلنی) فراهم آورد. در این چارچوب، مفهوم «هژمونی فرهنگی» نه‌به‌مثابه نتیجه‌ای از پیش مفروض، بلکه به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای سامان‌دهی و تفسیر داده‌ها و سلطه قدرت اجتماعی، سیاسی فرهنگی در جامعه دوران پس از امپراتوری هخامنشی ایران فرهنگی به‌کار گرفته شده است. در گام نخست، داده‌های میدانی حاصل از کاوش‌های شهرستان نه‌اوند، که شامل معبد لائودیسه و یافته‌های مرتبط با آن، مانند: جایگزینی الگوهای معماری هخامنشی با عناصر و تزئینات یونانی، رواج معابد و مجسمه‌های مرتبط با خدایان یونانی، ظهور گونه‌های جدید سفال و دگرگونی در آئین‌های تدفین از شاخص‌ترین نمودهای این تحول فرهنگی است، بررسی و تحلیل شده است. در گام دوم، این داده‌ها با هدف شناسایی الگوهای تکرارشونده، تمایزهای آئینی و نشانه‌های سازمان‌یافتگی نمادین با نظریات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی بررسی می‌شود تا امکان بازسازی نظم آئینی حاکم بر جامعه دوران پس از امپراتوری هخامنشی در دوره سلوکی در سرزمین‌های تحت هجوم نفوذ فرهنگ هلنی فراهم گردد.

پیشینه پژوهش‌های باستان‌شناختی نه‌اوند

آغازگر مطالعات علمی باستان‌شناختی در شهرستان نه‌اوند را می‌توان به «گیرشمن» و «ژرژ کنتنو» نسبت داد که با کاوش در تپه گیان در سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲ م. انجام پذیرفته است (Contenau & Ghirshman, 1935)؛ در ادامه، محوطه‌های دیگری مانند عبدالحسین (Goff & Pullar, 1970) مورد بررسی و کنکاش علمی باستان‌شناختی قرار گرفتند. اما ادامه مطالعات در چند دهه اخیر، توسط باستان‌شناسان ایرانی صورت پذیرفت که تعیین حریم محوطه تپه گیان (ملکزاده، ۱۳۸۲؛ خاکسار، ۱۳۹۰) از جمله آنها است؛ هم‌چنین در این مسیر، در پی شناخت و تشکیل پرونده‌های ثبتی آثار تاریخی شهر نه‌اوند، مطالعات بررسی و شناسایی آثار باستان شهرستان نه‌اوند (محمدی‌فر و مترجم، ۱۳۸۹؛ محمدی‌فر و همکاران، ۱۳۸۴؛ سراقی، ۱۳۸۴؛ عرب، ۱۳۹۷) نیز مورد توجه بوده است.

شاید به جرأت بتوان گفت اهمیت شهر نه‌اوند از منظر باستان‌شناختی، آثار «سلوکی» آن است که با شناسایی کتیبه‌ای به خط و زبان یونانی در سال ۱۳۲۲ ه.ش. در محله «دوخواهران» آغاز گردید و مهم‌ترین مطالعات باستان‌شناختی شهر نه‌اوند معطوف به آثار سلوکی و شناسایی معبد لائودیسه شد. بدین‌منظور انجام چهار فصل گمانه‌زنی و کاوش به‌منظور شناسایی معبد لائودیسه توسط «مهدی رهبر» در سال‌های ۱۳۸۴، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۸ ه.ش. در محله دوخواهران نه‌اوند انجام شد که نتیجه یافته‌های آن، منجر به کشف سرستون، ستون، پایه‌ستون، مجسمه خدایان یونانی و سکه‌هایی از دوره سلوکی شده است (رهبر، ۱۳۹۲: ۱-۵). ادامه مطالعات در کاوش‌های فصول پنجم تا هفتم معبد لائودیسه به سال‌های ۱۳۹۹، ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ ه.ش. توسط «محسن جانجان» صورت پذیرفت (ر. ک. به: جانجان، ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۰؛ ۱۴۰۱).

از دیگر آثار قابل توجه سلوکی نه‌اوند تپه نقاره‌چی است که کاوش آن در سال ۱۳۰۹ ه.ق.، به‌دستور ناصرالدین‌شاه صورت گرفت و اطلاعات اولیه آن توسط دکتر «فُوریه» (پزشک مخصوص ناصرالدین شاه) و «محمدحسن خان اعتمادالسلطنه» (وزیر انطباعات)، ارائه گردیده است (ر. ک. به: فوریه، ۱۳۶۸: ۳۸۲-۳۷۹). در همین راستا و کسب اطلاع دقیق باستان‌شناختی از این گورتپه، کاوش علمی آن در دو فصل توسط مهدی رهبر (۱۳۹۸ ب) و محسن جانجان (۱۴۰۱) انجام گرفته است (برای اطلاع بیشتر از گورتپه نقاره‌چی ر. ک. به: Janjan et al., 2025).

لازم به یادآوری است که در راستای معرفی یافته‌های باستان‌شناختی نهاوند (به‌ویژه آثار سلوکی) مقالات متعددی نیز به رشتهٔ تحریر درآمده است (مانند: رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰؛ Rahbar et al., 2014)؛ اما مهم‌ترین این پرونده‌ها در کتاب «مجموعه مقالات همایش یک‌روزه باستان‌شناسی نهاوند (به‌مناسبت پاسداشت استاد مهدی رهبر)» (۱۳۹۲) قابل دسترس است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، عمدهٔ مطالعات نهاوند و آثار باستان‌شناختی مرتبط با دورهٔ سلوکی آن متمرکز بر نگاه و رویکرد تحلیلی باستان‌شناسانه بوده و هیچ‌یک از پرونده‌های علمی از منظر تحلیل‌ها با اتکا بر رویکردها و نظریات میان‌رشته‌ای انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی نبوده است و از این منظر پژوهش حاضر دارای نوآوری خواهد بود.

چارچوب نظری و مفهومی پژوهش

«هژمونی» در معنای نظری-تئوریک، مفهومی است که به سلطهٔ پلیدار و چندبُعدی یک گروه یا مرکز قدرت بر یک جامعهٔ دیگر اشاره دارد؛ سلطه‌ای که نه صرفاً بر زور فیزیکی و اجبار مستقیم، بلکه بر ترکیب قدرت سخت و نفوذ نرم استوار است. این مفهوم که در اندیشهٔ «آنتونیو گرامشی» جایگاهی محوری دارد، بر دو پایهٔ اصلی بنا شده است؛ نخست «اجبار» به‌معنای توان سیاسی و نظامی برای تحمیل اراده و اعمال قوانین [که یونانیان با حمله به ایران و فتح ایران دورهٔ هخامنشی رقم زدند]، و دوم «رضایت» به‌معنای توان شکل‌دادن به جهان‌بینی، ارزش‌ها و «عقل سلیم» در جامعه از طریق نهادهایی چون: آموزش، دین، رسانه و سنت، به‌گونه‌ای که نظم موجود طبیعی جلوه کند. این امر نیز در مظاهری موارد پیش‌رو رقم‌خورده است که عبارتند از: احداث معابد در مناطقی مانند نهاوند و خوره و هم‌چنین تدفین هفائیس‌تون در همدان و تومولوس نقره‌چی در نهاوند و حضور انواع مجسمه‌ها و خدایان یونانی، به‌ویژه مجسمهٔ هرکول در بیستون و تغییر زبان در کتیبه‌ها و سکه‌ها قابل بررسی و مطالعه است که تأثیرات فکری و زیر بنای آن تا دورهٔ اشکانی استیلا و ادامه می‌یابد. تمایز هژمونی با سلطهٔ صرف، در آن است که هژمونی با ایجاد پذیرش فعال در میان گروه‌های تابع، ثبات و کارایی بیشتری نسبت به اقتدار متکی بر زور خام دارد (Gramsci, 1971; 2000). در باستان‌شناسی و تاریخ اجتماعی، این چارچوب می‌تواند توضیح دهد که چگونه یک قدرت مرکزی بدون حضور نظامی دائم از رهگذر کنترل شبکه‌های مبادله، ترویج نمادهای مشترک در معماری، سفال یا آئین، و تثبیت الگوهای مدیریت منابع، نفوذ خود را بر مناطق پیرامونی حفظ می‌کند (Routledge, 2014).

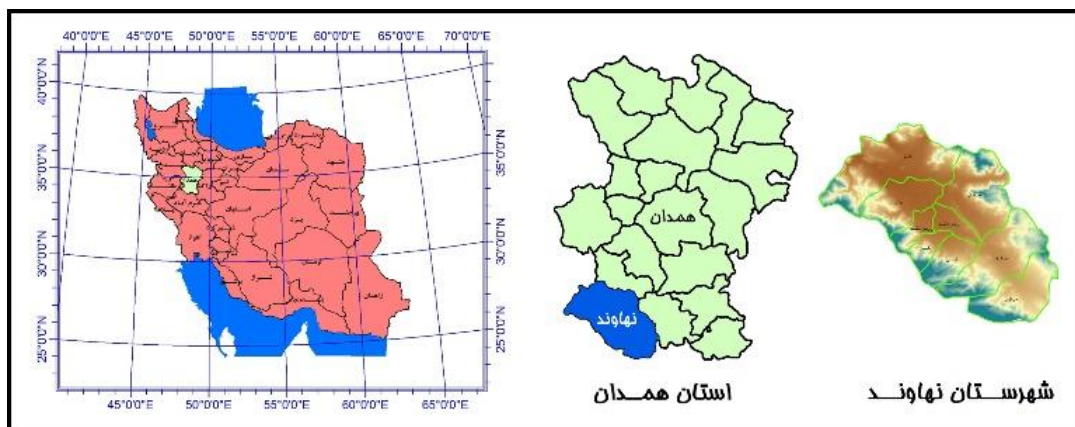
مفهوم «هژمونی فرهنگی» در اندیشهٔ آنتونیو گرامشی (Gramsci, 1971; 2000) یکی از بنیادی‌ترین تحول‌ها در فهم سازوکارهای قدرت است. گرامشی با فاصله‌گیری از تلقی مارکسیستی کلاسیک که قدرت را اساساً برآمده از روابط اقتصادی و ابزارهای اجبار می‌دانست، قدرت را درون قلمرو معنا، فرهنگ و رضایت بررسی می‌کند. او نشان می‌دهد که دوام هر نظام سلطه، تنها زمانی ممکن است که «اجبار» به «رضایت» بدل شود و این رضایت به‌صورت نظامی نمادین و آئینی درونی گردد؛ بدین معنا که کنترل سیاسی به‌واسطهٔ -درونی‌سازی فرهنگی- استمرار می‌یابد، نه از مسیر -قهر فیزیکی- (Gramsci, 1971: 60-352; Kurtz, 1996; Crehan, 2002). چنین برداشتی، قدرت را امری گفتمانی و بازتولیدی می‌داند؛ فرآیندی که در آن نخبگان فرهنگی با بازتولید مفاهیم، ارزش‌ها و اشکال تقدس، سلطه را در سطح ذهن و جهان نمادین تداوم می‌بخشند. گرامشی تمایز دقیقی میان «سلطهٔ قهرآمیز» و «رهبری فرهنگی» قائل می‌شود؛ نخست، مبتنی بر اجبار مستقیم از طریق هجوم و جنگ و سرکوب، و دوم، مبتنی بر نفوذ در عرصه‌هایی چون: مذهب، آموزش، هنر و زیست‌جهان فرهنگی از طریق تغییر مناسبات و پدیده‌های فرهنگی. او تصریح می‌کند که پایداری هر نظام اجتماعی در نهایت به موفقیت آن در استقرار هژمونی فرهنگی وابسته است، نه صرفاً به ابزارهای قهریه (Gramsci, 1971: 244).

برای درک عمیق‌تر جامعهٔ دوران بعد از امپراتوری هخامنشی در دورهٔ سلوکی با ابعاد فرهنگ هلنی، نظریهٔ هژمونی «گرامشی» راهکارها و تحلیل‌های مناسبی ارائه می‌کند. به‌گفتهٔ گرامشی، سلطهٔ یک گروه بر گروه‌های دیگر صرفاً با زور میسر نمی‌شود، بلکه از طریق کسب رضایت و پذیرش فرهنگی نیز اعمال می‌گردد (Gramsci, 1971). در جامعه‌ای که فرهنگ هخامنشی با دین رسمی زرتشتی و زبان پارسی به‌عنوان قلمرو «فرهنگ پارسی» گسترده شده بود، با حضور نوعی هژمونی

فرهنگی جدید تحت عنوان -فرهنگ هلنی- با دین و زبان جدید تغییر می‌یابد که در آن ارزش‌ها و هنجارهای جدید بازتولید می‌شوند. هژمونی هلنی با تفکرات اشخاصی به‌مانند اسکندر و جانشینان وی (سلوکوس اول ۳۲۱ پ.م. تا آنتیوخوس هفتم ۱۲۹ پ.م.) نه تنها از طریق جبر، بلکه از طریق سازوکارهای دینی و مدنی تقویت می‌شود؛ برای نمونه، مجسمه هرکول، معبد لائودیسه و معبد خورهه، ضرب سکه با نمادها و ویژگی‌های فرهنگ هلنی که این خود نشان از کارکرد هژمونیک ایدئولوژی فرهنگی دارند. پژوهش‌ها در جامعه سلوکی نیز نشان می‌دهند که یافته‌های باستان‌شناختی در این دوره «پیوندگاه هژمونیک» از مسیر قدرت نرم (یعنی، در ابعاد مذهبی و فرهنگی) است که تغییرات فرهنگی ایران هخامنشی را تقویت و عادی‌سازی می‌کند. بر این پایه، حضور اسکندر و جانشینان وی برای هژمونی مسلط تلقی شده و طبیعی است که با مقاومت جوامع سنتی مواجه گردد. نظریه هژمونی، هم‌چنین روشن می‌کند که تغییر این وضعیت مستلزم ایجاد ضد هژمونی است؛ یعنی شکل‌گیری یک گفتمان و فرهنگ بدیل که حضور جوامع بیگانه تحت‌عنوان «سلوکیان» را به‌عنوان یک ارزش اجتماعی بپذیرد (برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: Gramsci, 1971). از این منظر، مبارزه نمادین حاکمان اشکانی به‌مانند «مهرداد اول» را می‌توان مبارزه‌ای فرهنگی برای کسب فرمانروایی بر فضای عمومی دانست که به چالش کشیدن هژمونی هلنی نیز تلقی می‌شود؛ و به‌نوعی تقابل سیاسی و فرهنگی یونانیان با جوامع ایرانی و بروز تحولات عمیق اجتماعی، فکری و مذهبی در ایران را نشان می‌دهد.

جغرافیا و شرایط زیست‌محیطی نهاوند

امروزه «نهاوند» از لحاظ تقسیمات کشوری، یکی از شهرستان‌های استان همدان با مساحتی معادل ۱۵۳۵ کیلومتر مربع است. این شهر در موقعیت ۴۸ درجه و ۲۲ دقیقه طول جغرافیایی و ۳۴ درجه و ۱۲ دقیقه عرض جغرافیایی قرار گرفته و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۷۴۰ متر است که با توجه به کوهستانی بودن این شهر در نقاط مختلف ارتفاع آن متغیر است (نقشه ۱). شهر نهاوند براساس آمار ۱۳۸۵ ه.ش. دارای حدود ۲۰۰.۰۰۰ نفر جمعیت است که حدود ۱۳٪ جمعیت استان همدان را تشکیل می‌دهد و دارای ۴ بخش و ۱۷۰ روستا می‌باشد. این شهرستان از سمت شمال به شهر همدان و استان کرمانشاه و از غرب با استان‌های کرمانشاه و لرستان و از جنوب با شهر ملایر هم‌مرز است. فاصله این شهر با همدان ۱۵۴ کیلومتر است.



نقشه ۱: نقشه شهر نهاوند و موقعیت جغرافیایی آن در همدان بر روی نقشه ایران (جانجان، ۱۳۹۲).

آثار یونانی مکشوف از نهاوند

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، شهرستان نهاوند به‌واسطه تنوع داده‌های باستان‌شناختی هلنی، شامل: کتیبه‌های یونانی، عناصر معماری و سازه تدفینی (تومولوس)، از جایگاهی مهم در بین مطالعات دوره سلوکی ایران قرار دارد. بر همین مبنا تاکنون هفت فصل کاوش در محله دوخواهران جهت شناسایی معبد لائودیسه و دو فصل کاوش در تپه نقاره‌چی نهاوند صورت گرفته

است (که پیش‌تر در پیشینه بدان اشاره شد). نتایج پژوهش نشان می‌دهد که یافته‌های محله دوخواهران، به‌ویژه کتیبه یونانی «آنتیوخوس» مربوط به وجود معبد لائودیسه، و نیز ساختار تدفینی نقاره‌چی با سنت‌های نورود فرهنگ هلنی، بیانگر تثبیت تحولات اجتماعی و سیاسی غرب ایران در دوران پس از امپراتوری هخامنشی بوده است.

۱. معبد لائودیسه (محله دوخواهران)

محله دوخواهران و پاقلعه در گوشه شمال‌غربی شهر نهاوند و در مجاورت صخره مرتفعی به‌نام «چغا» مشرف بر دشت واقع شده است. این محله از محله‌های قدیمی شهر نهاوند به حساب می‌آید. ریشه نام دوخواهران از امام‌زاده‌ای به‌همین اسم نشأت گرفته است. امروزه، آثار معبد لائودیسه پنهان در زیر خانه‌های معاصر است. در این خصوص رومن گیرشمن، با حضور در محل کشف کتیبه، قصد ارزیابی از درصد موفقیت خود در کاوش محدوده کشف کتیبه را داشت؛ اما با بررسی وضعیت موجود آن، به‌زودی متوجه می‌شود که صرف وقت در نهاوند برای موفقیتی دربر نخواهد داشت. بنابراین می‌نویسد: شهر هلنستیک پوشیده از برجستگی‌هایی است که در اطراف شهر وجود دارد. شهر جدید نهاوند به‌سرعت روی آثار هلنستیک را پوشانده و قطعات فراوانی از سفال‌های قرون اولیه اسلامی در این محل به چشم می‌خورد. گیرشمن ناامید از کشف معبد لائودیسه، تنها مفید بودن کاوش اضطراری این محوطه را بیان می‌کند (گیرشمن به نقل از: رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۳۸). در ادامه، مهم‌ترین آثار شناسایی شده از نهاوند تشریح می‌شود.

- **کتیبه یونانی معبد لائودیسه:** از جمله آثار شاخص شناخته‌شده سلوکی در ایران، کتیبه معبد لائودیسه نهاوند به زبان یونانی است که کشف اتفاقی (تصویر ۴) آن، نشانگر وجود معبدی از دوره آنتیوخوس سوم در زیر بافت خانه‌های محله دوخواهران بوده است (رهبر، ۱۳۹۱: ۶). در خصوص کشف کتیبه چنین عنوان شده است: در یکی از روزهای سال ۱۳۲۲ ه.ش. جوان سنگ‌تراشی به‌نام «اصغر پاروند» از حریم و نزدیکی‌های امام‌زاده دوخواهران می‌گذشت. تصادفاً به‌شخصی به‌نام «عباس» که او نیز سنگ‌تراش بود، برخورد که قصد داشت تخته‌سنگ بزرگی را به‌دلیل حجیم بودن به قطعات کوچک‌تر تقسیم کرده و بفروشد. اصغر نزدیک شد و ملاحظه کرد بر سطح سنگ علائمی وجود دارد. از عباس خواست از شکستن سنگ خودداری کند. حتی با تشریح او را از این کار بازداشت. بلافاصله به مدرسه محله رفت و فراش مدرسه را از این امر آگاه کرد. فراش مدرسه، مدیر دبستان را در جریان امر قرار داد. خلاصه این که خبر از مدیر مدرسه به اداره فرهنگ همدان رسید و اکنون به یمن تلاش اصغر پاروند این کتیبه مهم در موزه ملی ایران جای گرفته است. خبر کشف کتیبه یونانی نهاوند، از طریق «بنونیست» عضو هیئت باستان‌شناسی شوش به «لوئی روبر» رسید و از طریق موزه ایران باستان و به‌دستور «آندره گدار» تصویر این کتیبه به‌دست «لوئی روبر» سپرده و کتیبه از زبان یونانی به زبان فرانسه ترجمه شد (Robert, 1949). سپس علی حاکمی متن این کتیبه را از زبان فرانسه به فارسی برگرداند (حاکمی، ۱۳۳۸). متن کتیبه از دو قسمت تشکیل شده است: بخش اول نامه «مِنْدِموس» به «آپولودورس»، حاکم شهر لائودیسه است که دستور می‌دهد او امر شاه را اجرا کند. بخش دوم متن، نامه‌ای است که آنتیوخوس سوم به مِندِموس که ظاهراً ساتراپ منطقه است، نوشته و از او خواسته تا به شئونات ملکه بیفزایند و مفاد این فرمان را در جلو بزرگ‌ترین معبد شهر نصب نمایند (پیگلسکایا، ۱۳۴۶: ۵۴). گفتنی است کتیبه‌ای دیگر با مضمون مشابه کتیبه معبد لائودیسه نهاوند، از «دودورگا» (Dodurga) در جنوب‌غربی فریژی، از آنتیوخوس سوم به‌دست آمده است. با توجه به این که کتیبه دودورگا نیز در سال ۱۹۳ پ.م. در زمان آنتیوخوس سوم نوشته شده و از لحاظ موضوع نیز به کتیبه نهاوند شباهت دارد، باید به یک رویه مذهب واحد به‌نام «لائودیسه» اندیشید که کاهنه بزرگ معبد آن، «لائودیسه» نام داشته است (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۳۷) که نشان از یکپارچگی ایدئولوژی‌های فرهنگی سلوکیان در سرزمین‌های مفتوحه داشته است. اشاره شد که براساس ترجمه این کتیبه، آنتیوخوس سوم (۲۲۱-۱۸۹ پ.م.) به ساتراپ این منطقه به‌نام مِندِموس دستور می‌دهد به شئونات ملکه لائودیسه که همسر آنتیوخوس است بیفزایند و چون به مقام کاهنه بزرگ رسیده است نام او در اسناد کاهنین نیاکان شاه ثبت گردد. پس از این که در تمام قلمرو، به‌عنوان کاهنه بزرگ

مشهور و معرفی گردید، مفاد این فرمان را بر روی سنگی ثبت نمایند و در جلو بزرگ‌ترین معبد شهر لائودیسه نصب نمایند. مندموس نیز این وظیفه را به آپلودوروس که احتمالاً فرماندار شهر لائودیسه بوده، ابلاغ می‌کند که نظرات شاه را اجرا کند. آنتیوخوس در این کتیبه عنوان «خواهر لائودیسه» به کار می‌برد. به نظر می‌رسد لائودیسه، همسر آنتیوخوس که به مقام کاهنه بزرگ رسیده، به او عنوان خواهر داده شده است. همان‌طور که در مسیحیت عنوان «پدر» به «اسقف»، عنوانی روحانی است، نه جسمانی. بنابراین، عنوان محلهٔ دوخواهران نیز می‌توانسته ریشه در عنوان «خواهر لائودیسه» داشته باشد (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۳۷).



تصویر ۴: کتیبهٔ یونانی مرتبط با معبد لائودیسهٔ نگارش شده به دستور آنتیوخوس سوم مکشوف از نهاوند (رهبر، ۱۳۹۱: ۳).

- **مجسمهٔ خدایان یونانی:** مجسمه‌های متعدد مفرغی سلوکی از نهاوند به‌طور اتفاقی کشف شده‌اند و اکنون در موزه ملی نگهداری می‌شوند (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰). این مجسمه‌ها با ابعاد کوچک از خدایان یونان، از جمله: «زئوس»، «آتنا»، «آپولون»، «دیمیترا / دمتر» و چندین پیکرهٔ خدایان ناشناس متعلق به معبد لائودیسه هستند. زئوس، پادشاه خدایان و فرمانروای تمام زیارتگاه‌های واقع در کوه المپ است. این الهه کوچک‌ترین فرزند «کرونوس» و «رئا» بود که معادل آن در اسطوره‌های رومی «ژوپیتر» است؛ زئوس در نگاه شرقی معادل «هورامزدا» دانسته می‌شود. آپولون، خدای روشنائی (خورشید)، موسیقی، کمان‌داری (اما نه برای جنگ یا شکار)، پزشکی، هنرها و پیش‌گویی در اسطوره‌های یونان و رومی است. آپولون، فرزند زئوس و «لتو» و برادر دوقلوی «آرتمیس» بود. آتنا در اسطوره‌های یونان الههٔ نگهبان شهر آتن بود و نام آتن را به افتخار او این چنین نامیدند. این الهه، ایزدبانوی عقل و خرد، فرزاندگی، هنر، عدالت و جنگ بود که قبل قیاس با «مینروا» در اساطیر روم است. دیمیترا در اساطیر یونانی، یکی از المپیان و الههٔ حاصلخیزی است که فرزند کرونوس و رئا بود. این الهه در نهاوند پرشمارتر از بقیهٔ الهه‌گان ساخته شده و در نتیجه زیباتر است. در نهاوند دو مجسمهٔ مفرغی دیگر به‌دست آمده که مربوط به دو الههٔ ناشناس است. در این خصوص، «رومن گیرشمن» برای مجسمه‌ها صرفاً اصطلاح «زن» را به کار می‌برد، اما به احتمال زیاد این پیکرک‌ها در جمع خدایان جای دارند (به‌نقل از: گودرزی، ۱۳۹۲: ۲۶۲-۲۶۴).



تصویر ۵: پیکره‌های هلنی مفرغین (آتنا، دیمیترا و برخی خدایان ناشناس یونانی) مکشوف از محله دوخواهران نهاوند (Rahbaret al., 2014: 314, Fig. 3).

– معماری: از آثار معماری به‌دست‌آمده از معبد لائودیسه می‌توان به یک قربانگاه سنگی به ابعاد 90×100 سانتی‌متر اشاره کرد؛ هم‌چنین، از گملنه‌زنی‌های سال‌های ۹۱، ۹۰ و ۱۳۸۴ مهدی رهبر، در محدوده امام‌زاده دوخواهران، تعدادی سرستون، ستون، پایه‌ستون، و میان‌ستون دوره سلوکی کشف گردید که به معبد تعلق دارند و نشان‌دهنده حضور و شیوه معماری هلنی در ساخت‌مایه معبد لائودیسه (تصاویر ۶ و ۷) در نهاوند است (برای اطلاع بیشتر از آثار معماری ر. ک. به: رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰؛ Rahbar et al., 2014)؛ نمونه این عناصر از خورهره محلات نیز به‌دست آمده است (رهبر، ۱۳۸۲)، (تصویر ۲).



تصویر ۶: سرستون سبک ایونیک دوره سلوکی کشف شده در نزدیکی محله دوخواهران نهاوند (رهبر، ۱۳۹۱؛ Rahbar et al., 2014: 321, Fig. 10).



تصویر ۷: وضعیت چند ساقه ستون دوره سلوکی کشف‌شده در محلهٔ دوخواهران (Rahbar et al., 2014: 323, Fig. 12) و رهبر، ۱۳۹۸ الف).

- **سفال:** گمانه‌زنی‌ها و کنکاش‌هایی در نقاط مختلف محلهٔ دوخواهران انجام شده و آثاری از سفالینه‌ها، اعم از ساده و منقوش این دوره به دست آمده است (رهبر، ۱۳۹۸ الف: ۴). سفال‌های سلوکی عمدتاً از نوع ظریف منقوش است. این قطعات دارای خمیرهٔ آجری و قهوه‌ای روشن و پوشش گلی رقیق به رنگ کرم و نخودی براق هستند. تمامی این قطعات با استفاده از نقوش هندسی شامل: دواير متحدالمركز و نوارهای موازی و نقوش پرندگان به رنگ آخرايي و قهوه‌ای براق تزئین شده‌اند. این سفال‌ها همگی چرخ‌سازند، در حرارت مناسب پخته شده‌اند و آمیزهٔ آن‌ها را ماسهٔ نرم تشکیل می‌دهد (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۴۱؛ علی‌بیگی، ۱۳۹۲: ۲۱۴)، (تصویر ۸). نمونه‌های سفال‌های سلوکی نه‌آوند قابل مقایسه با سفال‌هایی است که از محوطه‌هایی مانند: شوش (Bucharlat, 1987)، پاسارگاد (استروناخ، ۱۳۹۷)، شهر سلوکیه (Valtz, 1984)، نوشیجان (Stronach, 1974)، هگمتانه (تاجیخ، ۱۳۹۱) و... به دست آمده است (برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: علی‌بیگی، ۱۳۹۲: ۲۱۲-۲۲۷).



تصویر ۸: طرح و تصویر نمونه سفال‌های سلوکی به دست آمده از کاوش‌های محلهٔ دوخواهران نه‌آوند (رهبر، ۱۳۹۱: شکل ۶ و ۲۲).

- **سکه‌های سلوکی:** سکه‌های تاریخی، یکی از ارزشمندترین شواهد و مستندات تاریخی در کاوش‌های باستان‌شناسی به‌شمار می‌آیند که می‌توانند اطلاعات بسیار مفیدی را در حوزهٔ مطالعهٔ تاریخی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های تشخیص زمانی و مکان مورد کاوش در اختیار باستان‌شناسان قرار دهند (اصلاحی، ۱۳۹۲: ۲۶۷). نه‌آوند در ادوار مختلف دارای ضراب‌خانه بوده است؛ تاجایی که اشکانیان ضراب‌خانهٔ این شهر را هم‌چنان به‌عنوان ضراب‌خانهٔ لائودیسه فعال نگه داشتند. این ضراب‌خانه در دورهٔ ساسانی نیز به‌کار خود ادامه داد. گفته شده تا دورهٔ قاجار نیز این شهر سکه ضرب می‌کرده است (رهبر، ۱۳۹۸ الف: ۴-۵). نمونه‌هایی از سکه‌های سلوکی با زبان یونانی و الههٔ پیروزی از نه‌آوند به دست آمده است (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۵۱، شکل ۱۱)، (تصویر ۹). هم‌چنین علاوه‌بر نه‌آوند، در کاوش‌های «محمدرحیم صراف» از هگمتانه، علاوه‌بر یک سکهٔ سلوکی

(تصویر ۳)، مهر و اثرمهری فرهنگ هلنی نیز به‌دست آمده است (صراف، ۱۳۷۸: ۱۰۴؛ بیک‌محمدی، ۱۳۹۲: ۱۰۲).



تصویر ۹: نمونه‌هایی از سکه‌های سلوکی به‌دست‌آمده از نهاوند (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۵۱، شکل ۱۱).

۲. گورتپه (تومولوس) نقاره‌چی

امروزه تپه نقاره‌چی واقع در شهرستان نهاوند، بخش مرکزی، دهستان شعبان و ۷۰۰ متری شمال شرقی روستای دهنو سفلی، پشته‌ای کم حجم مدور به قطر حدود ۳۰-۴۰ متر و ارتفاع حدود ۷-۸ متر در میان باغ‌های حاشیه جنوب غربی و در حدود ۲ کیلومتری جنوب شرقی شهر نهاوند قرار دارد (تصویر ۱۰). براساس مطالعات ارائه‌شده از دوره قاجار (در: فوریه، ۱۳۶۸: ۳۷۷-۳۸۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۷) و هم‌چنین کاوش باستان‌شناختی آن، تپه نقاره‌چی مقبره یا گورتپه‌ای متعلق به یکی از صاحب‌منصبان سلوکی بوده است (رهبر، ۱۳۹۸؛ جانجان، ۱۴۰۱: ۱۴۰۱؛ Janjan et al., 2025).

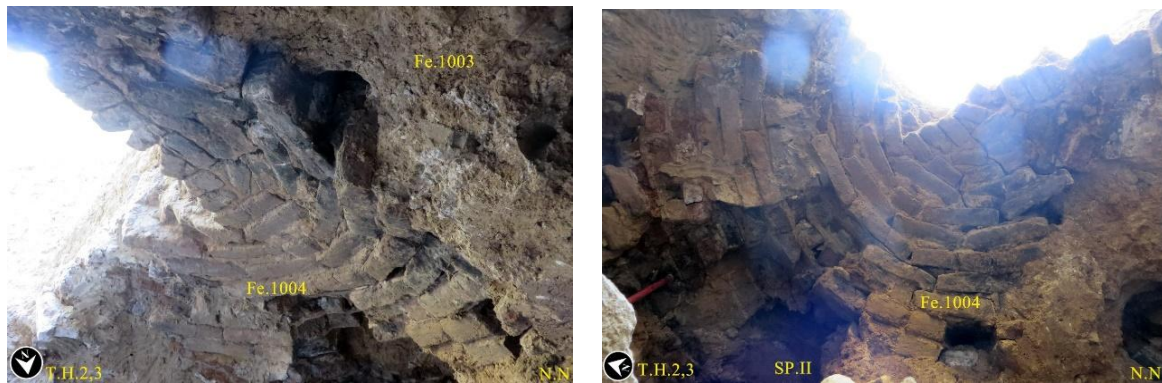


تصویر ۱۰: آخرین وضعیت تپه نقاره‌چی دید از جنوب (Janjan et al., 2025: 229, Fig. 5).

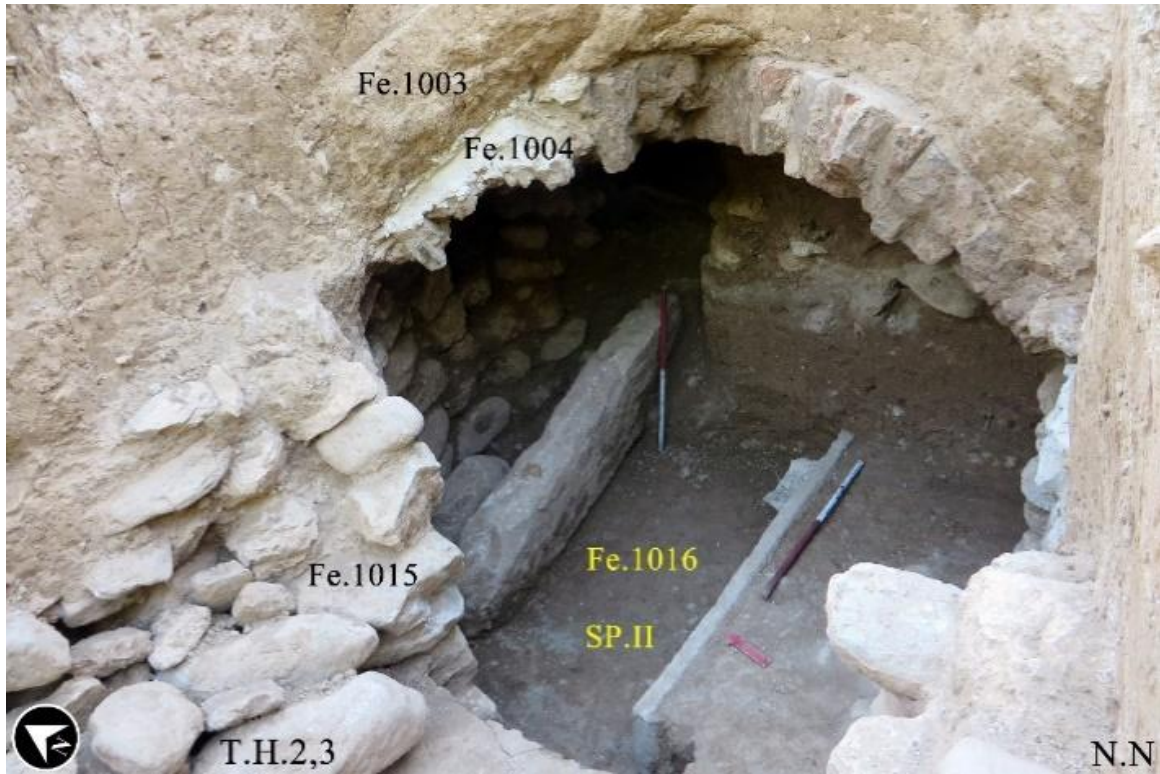
از این گورتپه به‌عنوان «تومول» یا «تومولوس» (Tumulus) یاد شده است. تومولوس یک اصطلاح در ادبیات باستان‌شناسی است که به تپه‌گورهای مصنوعی دست‌ساخت توسط یونانیان اطلاق می‌شود؛ یعنی تپه‌هایی که از خاک، سنگ یا هر دو بر روی آرامگاه یک فرد یا گروهی از افراد ایجاد شده‌اند. این ساختارها معمولاً قبرهای مهم صاحب‌منصبان شاهی یا اشرافی و بزرگان به‌صورت انفرادی یا خانوادگی را دربر می‌گیرند. در تعریفی دیگر، تومولوس، تپه‌ای مصنوعی است که معمولاً از خاک یا سنگ بر فراز یک مقبره مهم ایجاد می‌شود و در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی به‌عنوان -ساختار تدفینی اشرافی- استفاده

می‌شده است؛ در واقع، نوع دیگر مقابر سلطنتی، تومولوس‌ها بوده‌اند. سنت تومولوس از ۲۰۰۰ پ.م. تا قرن ۳ و ۴.م. در بلغارستان، یونان، آسیای میانه و روسیهٔ جنوبی همراه با آناتولی و سوریه استفاده می‌شده است. با گسترش اعتقادات و پذیرش ادیان توحیدی هم‌چون مسیحیت، کم‌کم استفاده از این سنت کم‌رنگ شد (مس‌فروش و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۶). از دیگر گورته‌های یونانی می‌توان به گورتهٔ میداس (فیروزمندی‌شیره‌جینی و رضایی، ۱۳۸۷) و گورتهٔ تاتارلی (حاجی‌زاده‌شیرمرد و همکاران، ۱۴۰۰)، اشاره کرد. در ناحیهٔ گُردیون حدود ۱۰۰ تومولوس شناسایی شده است؛ از این‌میان، حدود ۳ تومولوس کاوش شده و تاریخ آن‌ها تقریباً میان ۸۵۰-۸۲۵ تا ۵۵۰-۵۲۵ پ.م. قرار می‌گیرند (Rice, 2016: 98-99). تومولوس‌های سنگی در شبه‌جزیرهٔ باستانی هالیکارناسوس واقع در مرکز کاریای باستان نیز پراکنده شده‌اند (Üzel, 2007: 42).

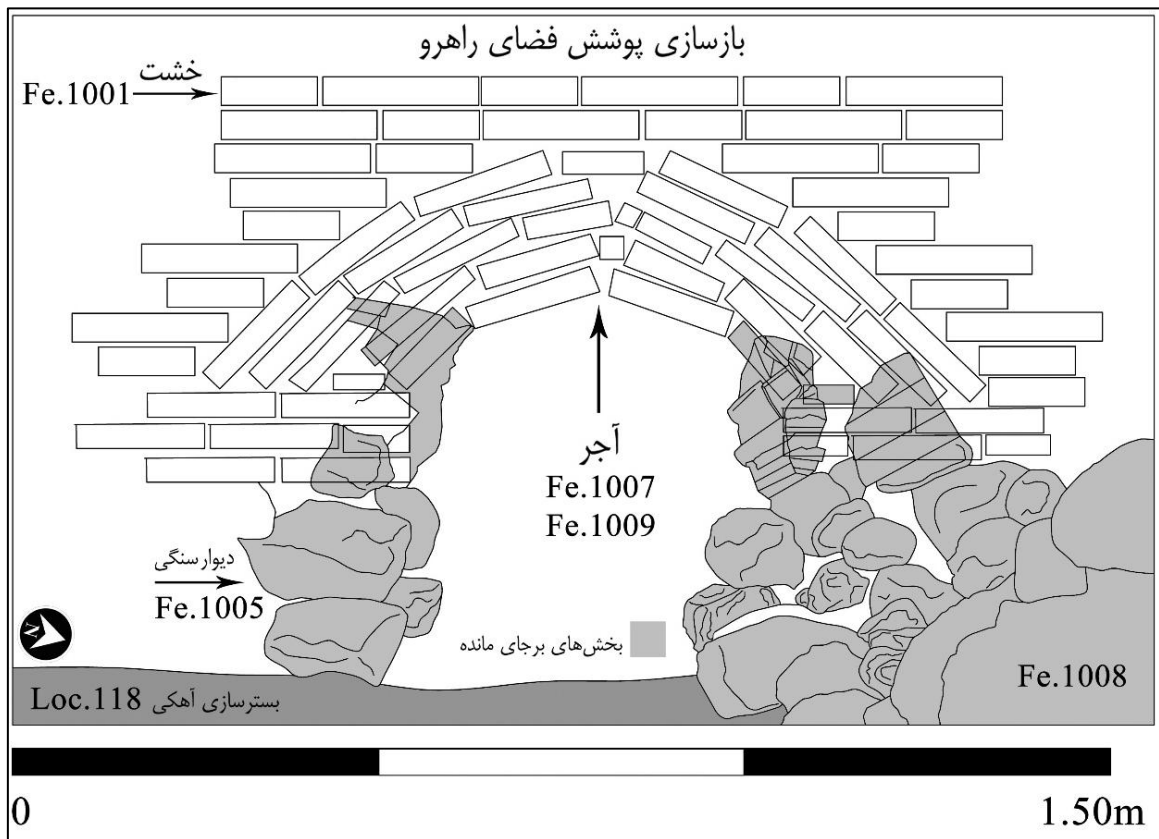
مقبرهٔ نقاره‌چی نهبوند به‌طور کلی شامل سه فضای راهرو، فضای آرامگاه یا گنبدخانه و دیوار خشتی یک‌پارچه با پلان مدور است که گرداگرد و دور فضای راهرو و آرامگاه / گنبدخانه را دربر گرفته و تنها یک تابوت سنگی را در خود جای داده است. براساس ویژگی معماری و یافته‌های باستان‌شناختی این گورته یک تومولوس با ویژگی‌های هلنی، -ولی ساده و بی‌پیرایه- را نمایان ساخته که در قیاس با تومولوس‌های مشابه خود در سرزمین‌های غربی فرهنگ هلنی (یعنی آناتولی تا یونان)، نشانگر نوعی سنت یا آئین تدفینی یک‌پارچه در دورهٔ هلنی و سلوکی است. آن‌چه حائز اهمیت است، این است که در فرهنگ هلنی گورته‌ها را عمدتاً به شخصیت‌های اساطیری و پهلوانی نسبت می‌دهند و این بر اهمیت این‌دسته از آثار به‌ویژه گورتهٔ نقاره‌چی می‌افزاید. هرچند در دورهٔ اسکندر تا حدودی از توجه و اهمیت این قبیل آثار نسبت به دوره‌های قبل کاسته شده، اما هم‌چنان به‌عنوان سنتی پر اهمیت تداوم می‌یابد. اهمیت تومولوس‌های یونانی به‌قدری است که ساکنان محلی آن‌ها را هدیه‌ای از جانب هومر می‌دانند. از سویی دیگر، در فرهنگ هلنی، مقبره‌ها بخشی از یک سیستم رقابت اشرافی در میان نخبگان آناتولی را تشکیل می‌دادند؛ هرچه تعداد و اندازهٔ تومولوس‌های یک مُلک بیشتر باشد، وضعیت مرتبط بالاتر می‌رود. بنابراین ضروری بود که تومولوس‌ها، به‌ویژه بزرگ‌ترین آن‌ها، تا حد امکان به‌وضوح قابل مشاهده باشند. در نتیجه، مقبره‌ها اغلب بر روی پشته‌های بلند یا در مجاورت آبراهه‌های اصلی قرار می‌گرفتند. این نکته که در ایجاد تومولوس‌ها بر بلندی، وسعت و نیز قرار گرفتن آن‌ها در مجاورت آبراهه‌ها تأکید دارد، مبحثی ظریف است که در ایجاد تپهٔ نقاره‌چی نیز به‌خوبی رعایت شده است. ایجاد تپه‌ای بلند (احتمالاً بیش از ۱۰ متر ارتفاع، در مجاورت رودخانهٔ گاماسیاب)، از جملهٔ ویژگی‌های مکانی قرارگیری تپهٔ نقاره‌چی در دشتی فراخ در حاشیهٔ شهر نهبوند است (Janjan et al., 2025: 248).



تصویر ۱۵: بخشی از سقف یا گنبد آجری آرامگاه و شیوهٔ طاق‌زنی در مقبرهٔ تپهٔ نقاره‌چی (جانجان، ۱۴۰۱).



تصویر ۱۱: وضعیت قرارگیری تابوت در فضای آرامگاه تپه نقاره‌چی (Janjan et al., 2025: 237, Fig. 14).



تصویر ۱۲: بازسازی پوشش خشتی و آجری فضای راهرو منتهی به آرامگاه تپه نقاره‌چی (جانجان، ۱۴۰۱؛ ترسیم: ذبیح‌الله بختیاری).

بحث و تحلیل

در مقدمه و تعریف هژمونی، اشاره شد که این پدیده بر دو پایه اصلی بنا شده است؛ نخست «اجبار» به معنای توان سیاسی و نظامی برای تحمیل اراده و اعمال قوانین، و دوم «رضایت» به معنای توان شکل دادن به جهان بینی، ارزش‌ها و «عقل سلیم» در جامعه از طریق نهادهایی چون: آموزش، دین، رسانه و سنت، به گونه‌ای که نظم موجود طبیعی جلوه کند (Gramsci, 1971; 2000). بر همین اساس، یونانیان طی حدود یک سده تسلط بی‌چون و چراء و طی چند سده در لایه‌های نهان بر نقاط مختلفی از ایران فرهنگی، از هر دو پایه اصلی این تعریف در تحکیم حاکمیت خود بهره برده‌اند که در ادامه، تحلیل این پژوهش بر مبنای آن تبیین می‌شود.

- **نخست «اجبار»:** این پایه به معنای توان سیاسی و نظامی برای تحمیل اراده و اعمال قوانین که یونانیان با حمله به ایران و فتح امپراتوری هخامنشی رقم زدند. در این مسیر و مظاهر نخستین آن، با تخاصم اسکندر رقم می‌خورد و در ادامه جانشینان او، از سلوکوس اول تا آنتیوخوس هفتم- همواره در جنگ‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای را رقم می‌زنند که همواره در صد آن بوده‌اند تا با جبر نظامی سیطره خود را حفظ و تحمیل نمایند. به طور مثال، می‌توان از لشکرکشی سلوکوس (سال ۳۰۸ پ.م.) به نواحی شرقی علیه «ساندراکوتوس» و یا دیگر لشکرکشی او (در سال ۳۰۱ پ.م.) به سوریه که آنتیوکونوس را مغلوب می‌سازد (شیپمان، ۱۳۹۰: ۲۳)، نام برد. از دیگر جنگ‌های شاخص این دوره، می‌توان به جنگ‌های با مصر در دو بازه زمانی مختلف در توسعه مرزهای آبی اشاره کرد. در یک از این جنگ‌ها، آنتیوخوس سوم به تنهایی توانست قدرت و نفوذ خود را ولو اسماً، در باختر و شرق دور تثبیت کند (۵-۲۰۹ پ.م.) و لقب «شاه بزرگ» را اخذ کند و غنائم زیادی به دست آورد (بیکرمان، ۱۳۸۹: ۱۰۴). این موارد، تنها بخشی از تخاصمات سلوکیان بر پایه «اجبار» از دیدگاه گرامشی به شمار می‌آید.

- **دوم «رضایت»:** به معنای توان شکل دادن به جهان بینی، ارزش‌ها و «عقل سلیم» در جامعه از طریق نهادهایی چون: آموزش، دین، رسانه و سنت است؛ به گونه‌ای که نظم موجود طبیعی جلوه کند. مظاهر این امر نیز با احداث معابد در مناطقی مانند نهاوند و خوره و هم‌چنین تدفین هفائیسستون در همدان و تومولوس نقاره‌چی در نهاوند و با حضور انواع مجسمه‌ها و خدایان یونانی، به ویژه ساخت مجسمه هرکول در بیستون (بغستان) در یکی از مراکز مهم ایدئولوژیک ایران فرهنگی و تغییر زبان در کتیبه‌ها و سکه‌ها قابل بررسی و مطالعه است.

در این مسیر، اسکندر پس از تصرف قلمرو هخامنشیان و در اقدامات مشروعیت‌بخشی خود، به بازسازی شهرهای کهن پرداخت و در عین حال شهرهای جدیدی به نام «اسکندریه» بنا نهاد و یونانیان را در آن اسکان داد. «استرابو» جغرافی‌دان سده اول میلادی در این باره می‌نویسد: «در ماد شهرهای یونانی‌نشین هم وجود دارد که مقدونیه‌ای‌ها بنیان نهاده‌اند؛ از جمله لائودیکه، آپامیه و شهری در نزدیکی راگا (ری)، و خود راگا که نیکاتور آن را بنا کرد، وی آنجا را اروپوس می‌خواند و اشکانیان، ارساکیه می‌نامند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۱). «پلینی» می‌گوید که شهر لائودیسه را پادشاهی به نام آنتیوکوس در دورترین مرزها (پارس؟) بنا کرد و نیز می‌نویسد که شهری به نام اسکندریه در محلی در کرمان بود. علاوه بر این، چند شهر را که در آثار آمینوس مارسلینوس و بطلمیوس یاد شده‌اند، چون صورتی یونانی دارند از ساخته‌های سلوکیان دانسته‌اند (فرای، ۱۳۶۸: ۲۳۶). مورخ دیگری که به ساخت و سازهای دوران پس از فتح اسکندر اشاره نموده، «آپیان» مورخ قرن دوم میلادی است که می‌نویسد: «در زمان سلوکی‌ها ۶۰ شهر ساخته شد که اسامی آن‌ها از قبیل سلوکیه، آپامه، لائودیسه و اسکندریه بود» (Appian, 1955, XI: 57). هر چند ساختن شهرهای جدید و بازسازی شهرهای کهن در ایران به دست سلوکیان در حد و اندازه‌های شهرسازی در آسیای صغیر، سوریه و فینیقیه نبود، اما از نظر کمی بسیار قابل توجه بود. در اینجا می‌توان از اپیفانا (اکباتان/ همدان)، سلوکیه در الاثوس (شوش)، انطاکیه (آنتیوخیا) در پارس و اروپوس (راگا/ ری) در نزدیکی تهران و الکساندریوپولیس در پارت نام برد (فلاشر، ۱۳۸۰: ۲۴۹؛ گیرشمن، ۱۳۸۴: ۲۶۲). نهاوند نیز از این قاعده مستثنی نبوده و به طور کلی مدارک تاریخی و شواهد باستان‌شناختی، نهاوند را به عنوان شهری مهم از دوره سلوکی تا پایان کار ساسانیان معرفی می‌نماید (رهبر و علی‌بیگی، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۳۴). در این راستا، شناسایی معبد لائودیسه و آرامگاه سلوکی نقاره‌چی

سرنخی مهم در جهت شناخت معماری و آئین‌های تدفینی سلوکیان در ایران و نیز امکان تأثیرپذیری آنان از سنت‌ها و فرهنگ‌های ایرانی فراهم ساخته است. کهن‌ترین گزارش‌های تاریخی حاکی از بنای این شهر با نام اولیه لائودیسه به‌وسیله سلوکیان است (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۲۶۱). لائودیسه یکی از ۷۵ شهری بود که به فرمان سلوکوس برای کوچ اهالی و اقامت مقدونیان ساخته شد (بیانی ملک‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۵). درحقیقت سلوکیان طی دوران اندک حکومت‌شان شهرهایی را تأسیس کردند که یا اهمیت تجاری داشت و یا جهت استقرار نظامیان بود. این شهر در آن‌زمان دارای چند معبد بود که بزرگ‌ترین آن به‌نام لائودیسه همسر آنتیوخوس سوم ساخته شده بود.

از سنت‌های دیگری که در هژمونی هلنی پدیدار و رایج بوده، «وصلت‌های سیاسی» است که به‌صورت دائم به‌قصد مشروعیت دادن سلسله‌ای (پادشاهی) و پایداری آن در دوره اقوام مادی و پارسی در ایران قبل از حضور یونانیان رایج و مورداستفاد بوده است. از مصداق‌های وصلت‌های سیاسی می‌توان به: ازدواج دختر شاه لیدی، یعنی «آریه‌نیس/آریانا» با «آستیگ» (Herodotus, 2019: 33)؛ ازدواج «تیگرانوهی» با «آژدهاک» (دیاکونوف، ۱۳۷۹: ۳۲۴)؛ ازدواج «ماندانا» دختر آستیگ، با «کمبوجیه» شاه پارس در تحکیم ماد و انشان (Herodotus, 2019: 43) و ازدواج خواهر «آستیگ»، «آمیتیس» با یکی از شاهزاده‌های بابلی «نبوکدنصر» در تحکیم ماد و بابل (شارپ، ۱۳۸۴: ۱۳۹) اشاره کرد که همگی این موارد در مسیر مستحکم‌تر کردن اتحادها از طریق پیوند ازدواج بوده است. از این‌گزینه در مسیر هژمونی یونانی نیز استفاده شده است؛ مهم‌ترین آن‌گزینه همسر ایرانی توسط اسکندر و دیگری، ازدواج «سلوکوس» با «آپامه» دختر «اسپیتاسن» شهربان سغدیان در راستای مشروعیت‌بخشی فرهنگ یونانی دوران پس از امپراتوری هخامنشی بوده است (بیکرمان، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

از ابعاد دیگر پایه رضایت دیدگاه گرامشی، ترویج عقاید است. در این خصوص «بیکرمان» اشاره می‌کند: «یونانیان ساکن ایران می‌خواستند یونانی باقی بمانند. کوچ‌نشینان اسکندر خواستار آموزش یونانی و شیوه زندگی یونانی» در ایران بودند و پس از مرگ اسکندر راه بازگشت به وطن را پیش گرفتند، زیرا احساس می‌کردند که از تمدن محروم شده‌اند. مثلاً مدرسه، ورزشگاه و تئاتر بر کرانه جیحون ساخته شد و در جزیره بحرین واقع در خلیج فارس مسابقات ورزش یونانی برگزار می‌گردید. بر دیوارهای آرامگاه بنیان‌گذار «تسالیایی» ماندگاهی یونانی در مرز افغانستان و شوروی کنونی سخنان آسمانی و الهامات و خواستگاه دلفی نقش شده است. با این‌همه ماندگاه‌ها و شهرهای یونانی، تنها جزایری در اقیانوس ایران بودند که در آنجا کمتر کسی از زبان یونانی سردرمی‌آورد و آداب و رسوم یونانی بیگانه و احتمالاً ناپسند بود. درواقع، ایران عهد سلوکی دو دنیای جدا از هم را شامل می‌شد که یکی یونانی و دیگری ایرانی بود و در کنار هم زندگی می‌کردند» (بیکرمان، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۱۲).

بیکرمان در مسیر گزاره این پژوهش (یعنی، هژمونی فرهنگ یونانی) این پرسش را مطرح می‌کند: «چگونه می‌توانیم "یونانی‌مآبی کردن" شرق را توضیح دهیم؟» (۱۳۸۹: ۱۱۵) و در ادامه نیز پاسخ را این‌گونه می‌دهد: «حقیقت امر این است که تصور جدید درباره یونانی‌مآبی کردن در تعیین تاریخ بر خطاست. این تصور از دو جا مایه می‌گیرد: نخست، تبلیغاتی که پیش از اسکندر در یونان به‌سود مقدونی‌ها انجام می‌گرفت، به‌شوندگان اطمینان می‌داد که «وحشیان» از تبدیل استبداد شرقی به مدیریت و کاردانی تنها بسیار شادمان خواهند شد و دیگر تجربه جدید. اما پیش از این دیده‌ایم که امپراتوری سلوکیان قدرت «استعماری» نبود» (۱۳۸۹: ۱۱۶)؛ و ریشه آن‌را در تفاوت تضاد و تقابل میان انسان «یونانی» و انسان «شرقی» از دیدگاه و بینش می‌داند و مصداقی نیز برای آن می‌آورد: «در رفتار انسان یونانی، کودکان و پدران‌شان ملزم بودند در میدان‌های ورزشی برهنه شوند. کاری که شرقیان از آن اکراه داشتند» (همان: ۱۱۷). بیکرمان اعتقاد دارد: یونانی‌مآبی کردن ایران، تنها پس از دوره فرمانروایی سلوکیان آغاز گردید؛ یعنی هنگامی که پادشاهان ایرانی که با مهرداد یکم، پادشاه پارت یا به ادعای خودش -دوستدار یونانیان- آغاز می‌شود برای اداره کردن میراث سلوکی به مردان زیرکی که دارای آموزش و تربیت یونانی باشند، نیازمند گردیدند. دیگر پولیس یونانی خواص ایرانی، یعنی مردانی که می‌توانستند از نمایش کانت‌ها اثر آئورپیدس در دربار پارتیان لذت ببرند را در خود فرو نمی‌کشید. بلکه خواصی از ایرانی باقی ماندند و باری دیگر به اهورامزدا

روی آوردند و نه به آپولون. ایرانیان وقتی واقعاً یونانی‌مآب گردیدند که باور کردند خرد و دانایی یونانی در اصل به آنان تعلق داشت و یونانیان از غلبه اسکندر بر ایران آن‌را از نیاکان‌شان وام‌گرفتند. اسطوره تاریخی که گاه فلسفی‌تر از حقایق و بوده‌های تاریخ است» (همان: ۱۱۸).

موارد یادشده، همواره و تنها بخشی از سیاست‌هایی بوده که شاهان در بدو فتح سرزمین‌های دیگر در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت نوظهور خود و پذیرش آن از سوی مردم در تحکیم بنیان‌های حکومتی انجام می‌داده‌اند. هژمونی هلنی و تأثیر آن بعد از دوره سلوکی به حدی بود که اشکانیان تا سالیان سال -گاهی در هراس و گاهی به دلیل هم‌زیستی با یونانیان و حمایت از مردم شهرهای متعدد یونانی‌نشین که در قلمرو آن‌ها در زندگی می‌کرده‌اند- با آنان با احتیاط رفتار می‌کنند. نکته‌ای که در مقدمه نیز بدان اشاره شد، حضور القابی هم‌چون «دوستدار یونان» بر پشت سکه‌های اشکانی و یا حضور الهه پیروزی نیکه (به‌طور مثال: در پشت درهم‌های «نون» برخلاف سایر درهم‌های به‌جای تصویر ارشک، نقش الهه نیکه دیده می‌شود) نیز از مظاهر این پدیده بوده و نوشته پشت سکه‌ها به‌خط یونانی در پرتو و سایه هژمونی هلنی بوده است. در پشت سکه‌های چهار درهمی تصویر فرمانروایان همراه با الهه‌های یونانی به‌چشم می‌خورد؛ چراکه چهار درهمی‌ها منحصراً در ضرابخانه سلوکیه ضرب می‌شدند که آداب و فرهنگ یونانی در آنجا حاکم بود. بر پشت سکه‌های مفرغی نیز مظاهر و نشانه‌های مذهبی ایران و یونان به‌چشم می‌خورد. گاهی از پدیده انعکاس عقاید و باورهای مذهبی رایج بیگانه‌مانند هلنی در حکومت و سرزمین اشکانیان، تحت‌عنوان -آزاداندیشی پارتیان- یاد شده است و تقریباً تا اواخر سلسله اشکانی این روش ادامه می‌یابد (اصلاحی، ۱۳۹۲: ۲۶۸)؛ اما با قیام ساسانیان و نوزایی و رنسانس آنان در فرگشت به دوره هخامنشی نیاکان خود، این تفاسیر نیاز به بازتعریف دارد.

نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش نشان می‌دهد که یافته‌های شهرستان نهاوند، به‌ویژه کتیبه یونانی آنتیخوس دال بر حضور معبد لائودیسه، و همچنین یافته‌های باستان‌شناختی در دو بخش محله دوخواهران و مقبره نقاره‌چی با سنت یونانی (هلنی)، بیانگر بخشی از اقدامات هژمونی هلنی (یونانی‌مآبی ایران) در غرب ایران است؛ جایگاهی که نشان از تحکیم هژمونی فرهنگ هلنی توسط اسکندر و جانشینانش در جامعه ایران پس از امپراتوری هخامنشی دارد. بر این اساس، جایگزینی فرهنگ ایرانی با فرهنگ یونانی را باید هژمونی هلنی تفسیر کرد؛ چراکه نشانه‌های شکل‌گیری سازوکارهای قدرت و سلطه فرهنگ یونانی و تأثیرات آن از منظر سیاسی، مذهبی، زبان‌شناختی و... تا پایان دوره اشکانی سایه افکند و تا ظهور جامعه ساسانی، ادامه یافت. در این پژوهش با طرح پرسش‌هایی در مسیر کم‌وکیف هژمونی فرهنگ هلنی در جامعه ایران دوران بعد از امپراتوری هخامنشی مبتنی بر یافته‌های سلوکی شهرستان نهاوند دنبال گردید و در پس آن، فرضیاتی طرح شد که در ادامه به ارزیابی آن پرداخته می‌شود.

فرضیه نخست: ایجاد معابد، به‌ویژه معبد لائودیسه نهاوند توسط آنتیخوس سوم و هدیه آن به ملکه، احتمالاً بازتاب‌دهنده فرآیندی آئینی برای تولید و تثبیت منزلت اجتماعی سلوکیان در راستای هدف اصلی لشکرکشی اسکندر و جانشینانش با هدف -یونانی‌سازی ایران- با بهره‌گیری از «نفوذ نرم» در کنار «قدرت سخت» بوده است. براساس یافته‌ها و مصادیق ارائه‌شده، این فرضیه هم‌سو با گفته‌های «بیکرمان» (۱۳۸۹) در تفسیر -یونانی‌مآبی کردن شرق- بوده و تأیید می‌گردد. در این چارچوب، این تمایزها نه صرفاً پیامد تفاوت‌های فردی، بلکه بخشی از یک نظم نمادین سازمان‌یافته تلقی می‌شوند که در جامعه هلنی همواره نقش اساسی در نهادهای رسمی قدرت با حضور در سرزمین‌های مفتوحه ایفا می‌کرده است. این گزاره تا جایی اعتبار دارد که سلوکیان شهرهایی که در این دوره ایجاد کردند را معمولاً به‌نام شاهان یا همسران خود نام‌گذاری می‌کردند و نام‌گذاری نهاوند دوره سلوکی با نام «لائودیسه‌آ» مصداق آن است. فرضیه دوم: بر این نکته تأکید دارد که ساخت معابد در بازنمایی قدرت، تقدس و نظم فرهنگی احتمالی نقش اساسی داشته است؛ چراکه یونانیان بعد از فتح هریک از

شهرهای مورد هجوم، ابتدا اقدام به جایگزینی نمادهای مذهبی کرده‌اند که نمونه بارز آن ساخت مجسمه هرکول در بیستون، ایجاد معبد در نهاوند (و نصب یک کتیبه در ورودی آن) و خورده محلات و جایگزینی نمادهای مذهبی بر روی کتیبه‌ها و سکه‌های رایج و ضرب‌شده دوره سلوکی (مانند: نقش فرشته پیروزی «نیکه») بود که الزاماً بر تغییر ساختارهای حکومتی و رسمی دلالت داشته است. این فرضیه نیز با ساخت معبد لائودیسه و پیشکش به ملکه «خواهر لائودیسه» همسر آنتیوخوس براساس متن کتیبه یونانی مکشوف از نهاوند تأیید می‌شود. همگی این شواهد و قرائن از استقرار و تثبیت سازوکارهای قدرت و سلطه فرهنگی یونانی از زمان اسکندر و جانشینان وی در جامعه ایران حکایت دارد و آثار این هژمونی در عرصه‌های سیاسی، مذهبی و زبان‌شناختی دست‌کم تا دوره اشکانی مداوم‌یافته و زمینه‌ساز تحولات فرهنگی پیش از شکل‌گیری جامعه ساسانی بوده است.

سخن پایانی آن است که این گزاره‌ها، جنبه نظری دارند و با نظریه هژمونی در چارچوب نظریه گرامشی تفسیر و تبیین می‌شوند که براساس شواهد باستان‌شناختی سلوکی نهاوند، در غالب «هژمونی فرهنگی هلنی» اسکندر و جانشینان او، از دو مسیر جبر (با حمله نظامی و جنگ‌های متعدد) و رضایت (احداث شهرهای جدید و سازه‌های مرتبط، ترویج مذاهب با ساخت معبد، ترویج مظاهر فرهنگی مانند: جایگزینی نمادهای مذهبی در کتیبه‌ها و سکه‌ها و جایگزینی خدایان و الهه‌ها) دنبال گردیده که تمام مصادیق آن در این پژوهش ارائه شد.

سپاسگزاری

شایسته است از استاد «مهدی رهبر» قدردانی ویژه به عمل آید. ایشان پایه‌گذار مطالعات دوره سلوکی در شهرستان نهاوند هستند و ما سال‌ها مرهون تلاش‌های ایشان در این زمینه هستیم. نگارندگان بر خود لازم می‌دانند از دکتر روح‌الله یوسفی‌ز شک در ارائه نظرات خود در بخش مبانی نظری (هژمونی) و دکتر خلیل‌الله بیگ‌محمدی که در بخش تحلیل‌های مقاله یاری‌رسان بوده‌اند، کمال قدردانی را ابراز نمایند.

درصد مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از رساله نویسنده اول به‌راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم بوده است. بر همین اساس، گردآوری مطالب توسط نویسنده اول (بر پایه کاوش‌های فصول مختلف باستان‌شناختی در محله دوخواهران شهرستان نهاوند و گورتیه نقاره‌چی) و نگارش آن تحت نظارت نویسندگان دوم و سوم بوده است.

تعارض و منافع

نویسندگان ضمن رعایت اخلاق نشر در ارجاع‌دهی و دقیق بودن آن در متن و انتهای مقاله، نبود تضاد منافع را اعلام می‌دارند.

منابع فارسی

- استرابو، (۱۳۸۲). سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان در جغرافیای استرابو. ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- استروناخ، دیوید، (۱۳۷۹). پاسارگاد: گزارشی از کاوش‌های انجام شده توسط مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا (از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۳). ترجمه حمید خطیب شهیدی، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).
- اصلاحی، وحیدرضا، (۱۳۹۲). «حفاظت و مرمت سکه‌های نقره‌ای لائودیسه نهاوند با رویکرد بازخوانی و بازشناسی

محدوده زمانی آن». در: *نهایند: مجموعه مقالات همایش یک‌روزه باستان‌شناسی نهایند (به‌مناسبت پاسداشت استاد مهدی رهبر)*، (صص: ۲۶۷-۲۷۰)، تهران: سازمان میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری.

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، (۱۳۷۷). *روزنامه خاطرات*. تهران: امیرکبیر.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، (۱۳۸۱). *جغرافیای تاریخی شهر نهایند*. انتشارات زهیر، چاپ اول.
- بیانی‌ملکزاده، ملکه، (۱۳۸۱). *تاریخ سکه*. جلد دو، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بیکرمان، دیوید، (۱۳۸۹). «دوره سلوکی». در: *تاریخ ایران: از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، پژوهش دانشگاه کمبریج (جلد سوم: بخش اول)، (صص: ۱۰۱-۱۱۸). به‌قلم جمعی از نویسندگان، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- بیک‌محمدی، خلیل‌الله، (۱۳۹۲). «آثار به‌دست آمده از شهر باستانی هگمتانه (با تأکید بر یازده فصل کاوش و مطالعات باستان‌شناختی محمدرحیم صراف)». در: *مجموعه مقالات باستان‌شناسی و تاریخ شهر همدان به‌مناسبت یک‌صدمین سالگرد کاوش در همدان* (صص: ۱۱۷-۱۳۸)، به‌کوشش: علی هژبری، تهران: پژوهشگاه سازمان میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری.
- پیگلسکایا، ن.، (۱۳۴۶). *تاریخ ایران از آغاز تا پایان سده هیجدهم*. جلد دوم، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تاجبخش، رویا، (۱۳۹۱). «بررسی نقش پرنده بر سفال‌های مکشوفه از کاوش‌های لایه‌نگاری تپه هگمتانه». در: *نامورنامه، مقاله‌هایی در پاس‌داشت: مسعود آذرنوش* (صص: ۴۱۱-۴۱۸)، به‌کوشش: حمید فهیمی و کریم علیزاده، تهران: ایران نگار.
- جانجان، محسن، (۱۳۹۹). «گزارش پنجمین فصل گمانه‌زنی: به منظور شناسایی معبد لائودیسه نهایند». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- جانجان، محسن، (۱۴۰۰). «گزارش ششمین فصل گمانه‌زنی: به منظور شناسایی معبد لائودیسه نهایند». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- جانجان، محسن، (۱۴۰۱). «گزارش فصل دوم کاوش تپه نقاره‌چی». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- جانجان، محسن، (۱۴۰۲). «گزارش هفتمین فصل گمانه‌زنی به‌منظور مکان‌یابی معبد لائودیسه نهایند- استان همدان». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- حاکمی، علی، (۱۳۳۸). «کتیبه بزرگ نهایند». *باستان‌شناسی*، ۱ و ۲: ۸-۱.
- خاکسار، علی، (۱۳۹۰). «گمانه‌زنی بمنظور تعیین عرصه و حریم تپه گیان». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، استان همدان (منتشر نشده).
- دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ، (۱۳۷۹). *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رهبر، مهدی، (۱۳۸۲). *کاوش‌های باستان‌شناسی خورهه، با تکمیل شهریار عدل*. تهران: پایزنه.

- رهبر، مهدی، (۱۳۸۴). «گزارش بررسی و گمانه‌زنی به‌منظور شناسایی معبد لائودیسه نه‌اوند، فصل اول». آرشیو اداره کل میراث‌فرهنگی استان همدان، (منتشر نشده).
- رهبر، مهدی، (۱۳۸۹). «گزارش کاوش در محله دوخواهران (به‌منظور شناسایی محل معبد لائودیسه)، فصل دوم». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- رهبر، مهدی، (۱۳۹۱). «گزارش فصل سوم گمانه‌زنی به‌منظور شناسایی معبد لائودیسه نه‌اوند». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- رهبر، مهدی، (۱۳۹۲). «تلاش به‌منظور شناسایی محل معبد لائودیسه نه‌اوند». در: *نهادن: مجموعه مقالات همایش یک‌روزه باستان‌شناسی نه‌اوند (به‌مناسبت پاسداشت استاد مهدی رهبر)*، (صص: ۱-۱۳)، تهران: سازمان میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری.
- رهبر، مهدی، (۱۳۹۸الف). «گزارش فصل چهارم گمانه‌زنی و کاوش به‌منظور شناسایی معبد لائودیسه نه‌اوند». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- رهبر، مهدی، (۱۳۹۸ب). «گزارش فصل اول کاوش تپه نقاره‌چی». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- رهبر، مهدی؛ و علی‌بیگی، سجاد. (۱۳۹۰). «گزارش پژوهش‌های باستان‌شناختی به‌منظور مکان‌یابی معبد لائودیسه در نه‌اوند». *پیام‌باستان‌شناس*، ۸(۱۵): ۱۳۳-۱۶۰. https://journals.iau.ir/article_703861.html
- شارپ، رالف نارمن، (۱۳۸۴). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی که بزبان آریائی (پارسی باستان) نوشته شده است*. تهران: انتشارات پایینه.
- شیپمان، کلاوس، (۱۳۹۰). *مبانی تاریخ پارتیان*. ترجمه هوشنگ صادقی، (چاپ سوم)، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
- صراف، محمدرحیم، (۱۳۷۸). «روند معماری و شهرسازی شهر باستانی هگمتانه (همدان)، در پایان نهمین فصل کاوش». در: *مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم- کرمان*، جلد نخست (صص: ۸۷-۱۲۰)، تهران: سازمان میراث‌فرهنگی کشور.
- صراف، محمدرحیم، (۱۴۰۰). *از هگمتانه تا اکباتان (نتایج علمی کاوش‌های باستان‌شناسی تپه هگمتانه از سال ۱۳۷۹-۱۳۶۴)*. تهران: بنیاد ایران‌شناسی.
- عرب، احمدعلی، (۱۳۹۷). «گزارش نهایی بازنگری بررسی و شناسایی آثار فرهنگی شهرستان نه‌اوند (بخش‌های خزل، زرین دشت و گیان)». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری استان همدان (منتشر نشده).
- علی‌بیگی، سجاد، (۱۳۹۲). «یادداشتی درباره سفال ظریف منقوش دوره سلوکی / اوایل اشکانی، محوطه موسوم به معبد لائودیسه در نه‌اوند». در: *نهادن: مجموعه مقالات همایش یک‌روزه باستان‌شناسی نه‌اوند (به‌مناسبت پاسداشت استاد مهدی رهبر)*، (صص: ۲۱۲-۲۲۷)، تهران: سازمان میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری.

- فرای، ریچارد نلسون، (۱۳۶۸). میراث باستانی ایران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فلاشر، روبرت، (۱۳۸۰). *هنر ایرانی در ایران پیش از دوره پارت، در: ۷۰۰ سال هنر ایران*. به کوشش: ویلفرد زاپیل، ترجمه فرانک بحرالعلومی شاپورآبادی، انتشارات موزه ملی ایران.
- فوریه، ژان باتیست، (۱۳۶۸). *سه سال در دربار ایران*. ترجمه علی‌قلی اعتمادمقدم، به کوشش: همایون شهیدی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- فیروزمندی شیره‌جینی، بهمن؛ رضایی، ایرج، (۱۳۸۷). «گور تپه میداس». *باستان‌پژوهی*، ۱۶: ۴۷-۶۰.
- گودرزی، علیرضا، (۱۳۹۲). «خدایان یونانی در نهاوند، تجلیگاه مذهبی دوران سلوکی». در: *نهاوند: مجموعه مقالات همایش یک‌روزه باستان‌شناسی نهاوند (به مناسبت پاسداشت استاد مهدی رهبر)*، (صص: ۲۶۱-۲۶۶)، تهران: سازمان میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری، پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری.
- گیرشمن، رومن، (۱۳۸۴). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- محمدی‌فر، یعقوب؛ و مترجم، عباس، (۱۳۸۴). «گزارش فصل اول بررسی و شناسایی بخش خزل شهرستان نهاوند». آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری استان همدان (منتشر نشده).
- مس‌فروش، علیرضا؛ هژبری‌نوبری، علیرضا؛ ویسی، مهسا، (۱۴۰۱). «تحلیلی بر شیوه‌های تدفین در آناتولی در دوران هخامنشیان». *جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام*، ۷(۲): ۱۰۳-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22034/iaej.2023.14192.1073>

- ملکزاده، مهرداد، (۱۳۸۲). *گمانه‌زنی، پی‌گردی، لایه‌نگاری، تعیین عرصه و حریم مقدماتی تپه گیان*. آرشیو مرکز اسناد اداره کل میراث‌فرهنگی، صنایع‌دستی استان همدان (منتشر نشده).
- ناصرالدین‌شاه قاجار، (۱۳۶۲). *سفرنامه عتبات ناصرالدین‌شاه قاجار*. (به خط میرزارضا کلهر). تهران: کتابخانه سنائی.

- Afrasiabpour, A. A., (2002 / 1381). *Historical Geography of the City of Nahavand*. 1st ed. Tehran: Zoheir Publications.
- Ali-Beigi, S., (2013 / 1392). "A Note on the Fine Painted Pottery of the Seleucid/Early Parthian Period from the Site Known as the Laodicea Temple in Nahavand". In: *Nahavand: Proceedings of the One-Day Conference on the Archaeology of Nahavand (in Honor of Mehdi Rahbar)*, pp. 212–227. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism.
- Appian, (1955). *APPIAN'S Roman History*. Vol. 4. with an English Translation by Horace white, M. A., L. L. D, in Four Volumes, The Lobe Classical Library Founded by James Lobe. L. D. D, London: William Heinemann, LTD, Harvard University Press.
- Arab, A., (1397/2018). "Final report of review and identification of cultural heritage in Nahavand County (Khuzal, Zarrin Dasht, and Gian areas)". Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Bayani-Malekzadeh, M., (2002 / 1381). *History of Coinage*. Vol. 2, 6th ed. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian).
- Beik-Mohammadi, Kh., (2013 / 1392). "Artifacts Recovered from the Ancient City of Ecbatana (with Emphasis on the Eleven Seasons of Excavation and Archaeological Studies Conducted by

- Mohammad Rahim Sarraf). In: *Proceedings of Archaeology and History of Hamadan City on the Occasion of the Centennial of Excavations in Hamadan*, pp. 117–138. Edited by Ali Hejbari. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism. (in Persian).
- Bikerman, D., (2010 / 1389). “The Seleucid Period”. In: *The History of Iran: From the Seleucids to the Collapse of the Sasanian State, The Cambridge History of Iran*, Vol. III, Part I, pp. 101–118. Edited by Ehsan Yarshater; translated by Hasan Anousheh. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. (in Persian).
 - Bucharlat, R., (1987). “Les niveaux post- Achéménides à Suse, secteur nord, Fouilles de l’Apadana-Est et de la ville Royale Ouest (1973-1978)”. *DAFI*, 15: 145- 311.
 - Contenau, J. & Ghirshman, R., (1935). *Fouilles du Tepe Giyan pre de Nehavand 1931-1932*. Librairie orientaliste paul Geuthner, Paris.
 - Crehan, K., (2002). *Gramsci, culture and anthropology*. University of California Press: Beskley, CA.
 - Diakonoff, I. M., (2000 / 1379). *The History of Media*. Translated by Karim Keshavarz. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian).
 - Eslahi, V. R., (2013 / 1392). “Conservation and Restoration of the Silver Coins of Laodicea-Nahavand with an Approach to Reinterpretation and Chronological Reassessment”. In: *Nahavand: Proceedings of the One-Day Conference on the Archaeology of Nahavand (in Honor of Mehdi Rahbar)*, pp. 267–270. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism. (in Persian).
 - Etemad al-Saltaneh, M. H., (1377/1998). *Ruzname-ye Khaterat / Diary*. Tehran: Amir Kabir. (in Persian).
 - Feuvrier, J.-B., (1368/1989). *Three years at the court of Iran* (A. G. Etemadmoghadam, Trans.; H. Shahidi, Ed.). Tehran: Donya-ye Ketab. (in Persian).
 - Firoozmandi Shirehjini, B. & Rezaei, I., (1387/2008). “Gur Tapeh-e Midas”. *Bastan-Pazhuhi*, (16): 47–60.
 - Fleischer, R., (2001 / 1380). “Iranian Art in Iran before the Parthian Period”. In: *7000 Years of Iranian Art. Edited by Wilfried Seipel*. Translated by Frank Bahr al-Olumi Shapurabadi. Tehran: National Museum of Iran Publications. (in Persian).
 - Frye, R N., (1989 / 1368). *The Ancient Heritage of Iran*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian).
 - Ghirshman, R., (2005 / 1384). *Iran from the Earliest Times to Islam*. Translated by Mohammad Moein. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian).
 - Goff, C. & Pullar, J., (1970). “Tepe Abdul Hosein”. *Iran*, 8: 199–200. <https://doi.org/10.2307/4299639>
 - Goudarzi, A., (2013 / 1392). “Greek Gods in Nahavand: A Religious Manifestation of the Seleucid Period”. In: *Nahavand: Proceedings of the One-Day Conference on the Archaeology of Nahavand (in Honor of Mehdi Rahbar)*, pp. 261–266. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism. (in Persian).
 - Gramsci, A., (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & GN Smith, Ed.& Tran.). New York: International Publishers.
 - Gramsci, A., (2000). *The Antonio Gramsci reader: Selected writings 1916–1935*. D. Forgacs (ed.). New York University: New York.

- Hajizadeh-Shirmard, M., Firuzmandi Shirejini, B. & Saeedi-Harsini, M. R., (1400/2021). “A study on Achaemenid burial practices with emphasis on the Tatarli tumulus”. *Iranian Journal of Pre-Islamic Archaeology*, 6(11): 127–143. <https://doi.org/10.22034/IAEJ.2022.11200> (in Persian).
- Hakemi, A., (1959 / 1338). “The Great Inscription of Nahavand”. *Archaeology*, 1–2: 1–8. (in Persian).
- Herodotus, (2019). *The History of Herodotus*. Translated By; G. C. Macaulay. This edition was created and published by Global Grey.
- Janjan, M., (1401/2022). “Report of the second season of excavation at Naqqarehchi Tappeh”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Janjan, M., Afkhami, B. & Hajizadeh, K., (2025). “Reassessment and Analysis of the Seleucid Tumulus at Naqqārechi Tepe, Nahavand (Based on the Qajar Period Exploratory Report and Two Seasons of Archaeological Excavations)”. *Parseh J. Archaeol. Stud.*, 9(33): 221-253. <https://doi.org/10.61882/PJAS.172.1457> (in Persian)
- Khaksar, A., (1390/2011). “Preliminary survey to determine the extent and boundary of Tappeh Gian”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Kurtz, D., (1996). “Hegemony and anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations”. *Critique of Anthropology*, 16(2): 103–35. <https://doi.org/10.1177/0308275X9601600202>
- Malekzadeh, M., (1382/2003). “Trial excavation, survey, and stratigraphy to preliminarily determine the extent and boundary of Tappeh Gian”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Mesforush, A., Hejri-Novri, A. & Vaisi, M., (1401/2022). “An analysis of burial practices in Anatolia during the Achaemenid period”. *Iranian Journal of Pre-Islamic Archaeology*, 7(2): 103–118. <https://doi.org/10.22034/iaej.2023.14192.1073> (in Persian).
- Mohammadifar, Y. & Motarjem, A., (1384/2005). “Report of the first season of survey and identification in Khuzal area, Nahavand County”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Naser al-Din Shah Qajar. (1362/1983). *Safarnameh-ye Atabat Naser al-Din Shah Qajar (M. R. Kalaher, Manuscript)*. Tehran: Sanaei Library. (in Persian).
- Pigulevskaya, N., (1967 / 1346). *History of Iran from the Beginning to the End of the Eighteenth Century*. Vol. 2. Translated by Karim Keshavarz. Tehran: Amir Kabir Publications. (in Persian).
- Rahbar, M. & Alibeygi, S., (2011). “Gozarsh-e pazhuhesh-hā-ye bāstān-shenākhti be manzur-e makan-yābi-ye ma‘bad-e Laodicea dar Nahavand / Archaeological investigations aimed at locating the Temple of Laodicea in Nahavand]”. *Payam-e Bastanshenas / The Archaeologist’s Message*, 8(15): 133–160. (in Persian). https://journals.iau.ir/article_703861.html
- Rahbar, M., (1382/2003). *Archaeological excavations at Khurheh, with the cooperation of Shahriar Adl*. Tehran: Pazineh. (in Persian).
- Rahbar, M., (1389/2010). “Report of excavation in the Do-Khaهران area (to identify the site of the Laodicea Temple)”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural

- Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Rahbar, M., (1391/2012). “Report of the third season of trial excavations to identify the Laodicea Temple in Nahavand”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
 - Rahbar, M., (1392/2013). “Efforts to identify the location of the Laodicea Temple in Nahavand”. In: *Nahavand: Proceedings of the one-day Archaeology Conference in honor of M. Rahbar* (pp. 1–13). Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian).
 - Rahbar, M., (1398/2019a). “Report of the fourth season of trial excavation to identify the Laodicea Temple in Nahavand”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
 - Rahbar, M., (1398/2019b). “Report of the first season of excavation at Naqqarehchi Tappeh”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
 - Rahbar, M., Alibaigi, S., Haerinck, E. & Overlaet, B., (2014). “In search of the Laodike temple at Laodikeia in Media / Nahavand, Iran”. *IRANICA ANTIQUA*, 49: 301–330. <https://doi.org/10.2143/IA.49.0.3009244>
 - Rahbar, M., Alibaigi, S., Haerinck, E. & Overlaet, B., (2014). “In Search of the Laodike Temple at Laodikeia in Media /Nahavand, Iran”. *Iranica Antiqua*, XLIX: 301 – 329.
 - Rice, K., (2016). *A Tomb with a View: Constructing Place and Identity in the Funerary Monuments of Hellenistic Anatolia*. <https://doi.org/10.17615/khc3-4460>
 - Robert, L., (1949). “Inscriptions seleucides de phrygie et d’Iran”. *Hellenica*, VII: 29.
 - Rose, C. B. & Körpe, R., (2017). “The Tumuli of Troy and the Troad, in: Tumulus as Sema (Space, Politics, Culture and Religion in the First Millennium BC)”. *Topoi Berlin Studies of the Ancient World Edited by Excellence Cluster Topoi Volume 27 De Gruyter Bereitgestellt von | De Gruyter / TCS Angemeldet Heruntergeladen am*, Plates: 168–177. <https://doi.org/10.1515/9783110267501-024>
 - Routledge, B., (2004). *Moab in the Iron Age: Hegemony, polity archaeology*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
 - Routledge, B., (2014). *Archaeology and state theory: Subjects and objects of power*. London & New York: Routledge.
 - Sarraf, M. R., (1999 / 1378). “The Development of Architecture and Urbanism in the Ancient City of Hegmataneh (Hamadan) at the End of the Ninth Excavation Season”. In: *Proceedings of the Second Congress on the History of Iranian Architecture and Urbanism, Arg-e Bam, Kerman*, Vol. 1, pp. 87–120. Tehran: Cultural Heritage Organization of Iran. (in Persian).
 - Sarraf, M. R., (2021 / 1400). *From Hegmataneh to Ecbatana: Scientific Results of the Archaeological Excavations at Tappeh Hegmataneh (1364–1379/1985–2000)*. Tehran: Iranology Foundation. (in Persian).
 - Schippmann, K., (2011 / 1390). *Foundations of Parthian History*. Translated by Houshang Sadeghi. 3rd ed. Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research Institute. (in Persian).
 - Sharp, R. N. (1384/2005). *Farmān-hā-ye Shāhanshāhān-e Hakhāmaneshi ke be Zabān-e Ārāyā’i (Pārsi-ye Bāstān) Neveshte Shode Ast*. Tehran: Enteshārāt-e Pāzineh. (in Persian).
 - Soraqi, N., (1384/2005). “Report of the second season of archaeological survey and identification in Nahavand County”. Archive of the Documentation Center, General Office of Cultural

- Heritage, Tourism, and Handicrafts of Hamedan Province (Unpublished). (in Persian).
- Strabo. (2003 / 1382). *The Lands under Achaemenid Rule in Strabo's Geography*. Translated by Homayoun Sanati-Zadeh. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation Publications. (in Persian).
 - Stronach, D., (1974). "Achaemenid Village I at Susa and the Persian Migration to Fars". *Iraq*, 36 (1/2): 239-248. <https://doi.org/10.2307/4199993>
 - Stronach, D., (2000 / 1379). *Pasargadae: A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies (1961-1963)*. Translated by Hamid Khatib Shahidi. Tehran: Research Institute of the Cultural Heritage Organization. (in Persian).
 - Tajbakhsh, R., (2012 / 1391). "A Study of Bird Motifs on Pottery Unearthed from the Stratigraphic Excavations of Tepe Hegmataneh". In: *Namvarnameh: Essays in Honor of Massoud Azarnoush*, pp. 411-418. Edited by Hamid Fahimi and Karim Alizadeh. Tehran: Iran Negar Publications. (in Persian).
 - Üzel, A., (2007). "The display of hekatomnid power in karian settlements through urban imagery". Master of Science, Middle East Technical University. <https://hdl.handle.net/11511/16788>
 - Valtz, E., (1984). "Pottery from Seleucia- on- the- Tigris". In: *Arabie orientale Mésopotamie et ran méridional de l'Age du Fer au debut de La période islamique*, Boucharlat, R. and Salles, J-F. (eds), Paris: 8-41.
 - Vandenberg, L., (1345/1966). *Archaeology of Ancient Iran* (I. Behnam, Trans.). Tehran: University of Tehran. (in Persian).

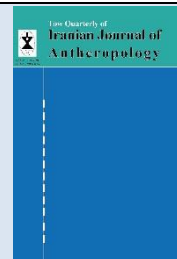


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 209-232

<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086825.1618>

Linguistic Assimilation: An Anthropological Study of Third Generation Afghan Immigrants in Kerman City

Amir Reza Mahmoudi¹, Abdolhossein Daneshvarinasab²

1. Master's degree in Anthropology, Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

2. Assistant Professor of Anthropology, Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran (Corresponding author). Email:

daneshvari.um@uk.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 27 February 2026

Revised 14 May 2026

Accepted 30 May 2026

Keywords:

Afghan immigrants,
Afghanistan,
Kerman,
Linguistic Assimilation,
Third-generation.

ABSTRACT

The city of Kerman has been hosting a significant population of Afghan immigrants for decades. Two population groups live side by side in this city: the majority of native Iranians and the minority of Afghan immigrants, who are themselves divided into several generations. Our issue in this article is to examine the process of linguistic identity assimilation of the third generation of Afghan immigrants (those who were born in Iran and their parents) in the city of Kerman. To conduct the research, the ethnographic method and in-depth interview techniques with 40 people, extensive participatory observation, and content analysis were used. The third generation of Afghan immigrants experience a special situation due to their common cultural characteristics (birth and full socialization in Iran, deep generational disconnection from Afghanistan, monolingual Persian with a Kermani dialect). This situation, which is an extension of Turner's concept of liminality to "permanent generational liminality," can be explained as the result of a process of complete assimilation and long-term acculturation. The results of this study indicate that third-generation linguistic assimilation, influenced by factors such as the symbolic capital of the host dialect, systematic linguistic discrimination, long-term educational immersion, persistent fear of rejection and repatriation, and a deep generational disconnect, has shifted from an integration strategy to full assimilation, leading to Persian monolingualism, a break from the mother tongue, and the formation of a hybrid identity.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropologi Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Mahmoudi, A. R., & Daneshvarinasab, A., (2026). "Linguistic Assimilation: An Anthropological Study of Third Generation Afghan Immigrants in Kerman City". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 209-232.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086825.1618>

Introduction

There is widespread migration of Afghans to the city of Kerman, which is located near the Afghan border and is a major destination for migrants due to the availability of jobs. The third generation of these migrants, who were born and raised in Iran, are teenagers who are descendants of second-generation migrants were born in Kerman and have faced challenges in the process of linguistic identity assimilation includes adjusting accent, vocabulary, and speech patterns with the Kerman dialect. This generation has been exposed to the dominant Iranian educational system, digital media, and social interactions since birth, and has often marginalized their native language or dialect.

Linguistic assimilation is a complex process in which migrants are pressured to abandon their native language and cultural identity. This linguistic and cultural transition can lead to identity crises, cultural dislocation, and psychological stress, especially when individuals face discrimination or lack support in integrating into the host society (Berry, 1992: 69-85). This issue, especially in the field of anthropology, highlights the need for qualitative research into the linguistic identity assimilation of the third generation. The “third generation” refers to individuals who and whose parents were both born in Iran. Also, they do not have any lived experience of Afghanistan. This generational disconnect from origin is not a random phenomenon, but rather the structural result of “permanent generational liminality,” an extension of Turner’s concept of liminality in which an individual neither leaves a previous position nor enters a new one, but remains fixed in a transitional state for a time or forever (Turner, 1969: 94-97).

The necessity of this research is significant from several perspectives: first, a better understanding of this process can help immigration policymakers design educational and cultural programs that strike a balance between social integration and the preservation of linguistic diversity, thereby helping to reduce social conflicts and improve coexistence in immigrant-receiving communities such as Kerman. Second, at a theoretical level, this study can enrich the literature on acculturation and identity in immigration, especially by focusing on the role of generational, media, and educational factors in linguistic change. Third, given the recent waves of migration following the Taliban takeover, this research can provide a basis for psychological and social support for the younger generations of migrants, which ultimately contributes to social stability in Iran.

Discussion

The third generation has undergone extensive changes which are influenced by technology and cultural changes in the media. The strategies that this generation uses to assimilate linguistic

identity are presented below.

5-1-1- Efforts to prove a new identity: The gradual process of generational change is an effective strategy in the linguistic assimilation, which has caused an environment where the dominant language is Persian.

5-1-2- Modeling global trends and overcoming local patterns: The third generation do not limit their perspective to their living environment, and their role models in cultural issues do not end with their living environment.

5-1-3- Educational immersion for greater mastery of language: Participation in formal education in Iranian schools, begins with the third generation and continues in later educational levels.

5-1-4- Active use of cyberspace for linguistic imitation: Young people are more likely to be present in cyberspace than to engage in direct social interactions.

5-1-5- Creative Code-Switching to Express Hybrid Identity: Code-switching in linguistic assimilation refers to the intentional or unconscious switching between languages or dialects to express multiple identities or adapt to different environments.

5-1-6- Conscious avoidance of the mother tongue to reduce discrimination and linguistic harassment: Third-generation have the necessary skills to speak Persian due to assimilation in various cultural areas to reduce harassed and ridiculed.

5-1-7- Distance from extremist groups and traditional Afghan identity: They consciously distance itself from the traditional Afghan linguistic due to witnessing social pressures from extremist groups such as the Taliban.

5-1-8- Friendship with Iranian peers: social interactions with Iranian peers in common spaces have reduced the social distance between immigrants and the host community.

In addition to the strategies that this generation uses to assimilate linguistic, Linguistic Assimilation Factors in the Third Generation are presented below.

5-2-1- Severing identity ties with Afghanistan: Third generation tries to prove a new identity that they have acquired over time. Severing cultural ties with Afghanistan has placed the concept before the new generation that they have found an identity separate from Afghanistan.

5-2-2- Fear of deportation: The shadow of deportation from Iran weighs heavily on the Afghan immigrant community. The stress of deportation from Iran has affected different generations.

5-2-3- Language and the Challenge of Skill Training: In addition to participating in the labor market, they have moved towards more specialized professions and uses standard Persian as a key tool for professional success.

Conclusion

From an anthropological perspective, the Third generation is in a deep acculturation process that, under the influence of the theory of the "third space" and the theory of the "liminal", has formed a hybrid identity that is neither completely Afghan nor completely accepted as Iranian. Social factors such as discrimination pressures and fear of rejection have acted as the main drivers of linguistic adaptation. Economic factors and educational factors have also strengthened this process. The assimilation of linguistic identity in the third generation has led to complete mastery of standard Persian and the Kermani dialect, which has been formed through the educational system, interaction with peers, and specialized occupations. This linguistic mastery has led to economic mobility, relative social acceptance, and the acquisition of linguistic capital (Bourdieu, 1991). In contrast, undesirable consequences include a deep cultural break with Afghanistan, reduced proficiency in native languages, and psychological trauma resulting from the experience of linguistic violence. The third generation uses a variety of strategies. Creative code-switching has served as a means of expressing hybrid identity (Bhabha, 1994) and social acceptance.

In summary, the study shows that the third generation of Afghan immigrants in Kerman city are in a permanent liminal state, a concept that Victor Turner describes as a stage between separation from the previous identity and entry into a new one. This generation, contrary to classical rites of passage, is entrenched in the liminal stage.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۲۰۹-۲۳۲.

<https://journal.asi.org.ir>

نام انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086825.1618>

همسان‌سازی زبانی: مطالعه انسان‌شناختی نسل سوم مهاجران افغانستانی ساکن شهر کرمان

امیر رضا محمودی^۱، عبدالحسین دانشوری‌نسب^۲

۱. کارشناسی ارشد انسان‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران.
 ۲. استادیار انسان‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران. (نویسنده مسئول). ایمیل:

daneshvari.um@uk.ac.ir

چکیده

شهر کرمان از دهه‌های گذشته میزبان جمعیت قابل‌توجهی از مهاجران افغانستانی که خود شامل نسل‌های متنوعی هستند، بوده است. هدف پژوهش حاضر مطالعه انسان‌شناختی فرایند همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم مهاجران افغانستانی (کسانی که خود و والدین‌شان در ایران متولد شده‌اند) در شهر کرمان بوده است. رویکرد پژوهش کیفی و روش پژوهش مردم‌نگاری بوده است. جهت گردآوری داده‌ها از تکنیک‌های مصاحبه عمیق و مشاهده مشارکتی و برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل مردم‌نگاری استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان داد نسل سوم مهاجران افغانستانی به دلیل ویژگی‌های فرهنگی مشترک‌شان (تولد و جامعه‌پذیری کامل در ایران، انقطاع نسلی عمیق از افغانستان، تک‌زبانگی فارسی با لهجه کرمانی) وضعیتی خاص را تجربه می‌کنند. این وضعیت که بسط مفهوم لیمنالیته ترنر به «لیمنالیته نسلی دائمی» است، به‌عنوان نتیجه فرایند جذب کامل و فرهنگ‌پذیری درازمدت قابل‌تبیین است. یافته‌ها همچنین نشان داد که همسان‌سازی زبانی نسل سوم تحت تأثیر عواملی چون سرمایه نمادین لهجه میزبان، تبعیض زبانی سیستماتیک، غوطه‌وری آموزشی طولانی‌مدت، ترس مداوم از طرد و استرداد و انقطاع نسلی عمیق، از استراتژی ادغام به‌سوی جذب کامل گذار کرده و به تک‌زبانگی فارسی، گسست از زبان مادری و شکل‌گیری هویت پیوندی (هیبریدی) انجامیده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۲/۸

بازنگری ۱۴۰۵/۲/۲۴

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۹

کلیدواژگان:

افغانستان،

کرمان،

نسل سوم،

مهاجران افغانستانی،

همسان‌سازی زبانی.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: محمودی، امیر رضا؛ دانشوری‌نسب، عبدالحسین (۱۴۰۴). «همسان‌سازی زبانی: مطالعه انسان‌شناختی نسل سوم مهاجران افغانستانی ساکن شهر کرمان». نامه انسان‌شناسی، ۲۲ (۴۱): ۲۰۹-۲۳۲.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2086825.1618>

۱- مقدمه و طرح مسئله:

مهاجرت گسترده افغانستانی‌ها به ایران، به‌ویژه به شهر کرمان که در نزدیکی مرزهای افغانستان قرار دارد و به دلیل وجود مشاغل از جمله کشاورزی و ساختمان‌سازی جزو مقاصد اصلی مهاجران است، پدیده اجتماعی-فرهنگی پیچیده‌ای را ایجاد کرده که هویت زبانی نسل‌های مهاجر را تحت‌تأثیر قرار داده است. نسل سوم این مهاجران که در ایران متولد شده و در بستر فرهنگی جامعه میزبان رشد یافته‌اند، نوجوانانی هستند که از نسل دوم مهاجران که خود متولد کرمان هستند متولد شده‌اند و با چالش‌های منحصربه‌فردی در فرایند همسان‌سازی هویت زبانی مواجه شده‌اند؛ فرایندی که شامل تعدیل لهجه، واژگان و الگوهای گفتاری به سمت فارسی با لهجه کرمانی است. این نسل، از بدو تولد در معرض نظام آموزشی، رسانه‌های دیجیتال و تعاملات اجتماعی غالب ایرانی قرار گرفته و اغلب زبان و یا لهجه مادری را به حاشیه رانده است. با این حال، این همسان‌سازی نه تنها تحت‌تأثیر عوامل اجتماعی مانند تبعیض زبانی و فشارهای مهاجرتی قرار دارد، بلکه می‌تواند به بحران‌های هویتی، گسست فرهنگی و تنش‌های روانی منجر شود.

همسانی زبانی فرایندی پیچیده است که در آن مهاجران با چالش‌های قابل‌توجهی روبرو می‌شوند، به‌ویژه زمانی که تحت‌فشار قرار می‌گیرند تا زبان مادری و هویت فرهنگی خود را رها کنند. این گذار زبانی و فرهنگی می‌تواند به بحران هویتی، گسست فرهنگی و تنش‌های روانی منجر شود؛ به‌خصوص وقتی افراد با تبعیض مواجه‌اند یا در ادغام در جامعه میزبان حمایت کافی دریافت نمی‌کنند (بری، ۱۹۹۲: ۶۹-۸۵).

در شهر کرمان که میزبان جمعیت قابل‌توجهی از مهاجران افغانستانی است، این پدیده با شدت بیشتری بروز می‌کند؛ جایی که زبان به‌عنوان ابزاری برای سرمایه‌گذاری اجتماعی و بقا عمل می‌کند، اما هم‌زمان موانعی مانند سیستم‌های طرد و خشونت کلامی آن را تقویت می‌نماید (بورديو، ۱۹۹۱: ۴۳-۶۵). این مسئله، به‌ویژه در زمینه انسان‌شناسی، ضرورت بررسی کیفی همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم را برجسته می‌سازد.

در این پژوهش، «نسل سوم» به افرادی گفته می‌شود که خود و هر دو والدین‌شان در ایران متولد شده‌اند. مطابق یافته‌های میدانی این پژوهش، بسیاری از اعضای نسل سوم در سنین نوجوانی قرار دارند که این امر نشان می‌دهد الگوی ازدواج‌های زودهنگام در نسل دوم منجر به تولید نسل‌های متوالی در فواصل زمانی کوتاه شده است؛ پدیده‌ای که در ادبیات مهاجرت به «تسریع نسلی»^۱ شناخته می‌شود (پور طرق و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۴۲-۱۲۳). همچنین، نسل سوم از هرگونه تجربه زیسته از افغانستان (حتی فیزیکی یا زبانی) برخوردار نیست. این انقطاع نسلی از مبداء، نه یک پدیده اتفاقی، بلکه نتیجه ساختاری «لیمینالیته نسلی دائمی»^۲ است، گسترشی از مفهوم لیمینالیته^۳ ترنر که در آن فرد نه از جایگاه پیشین جدا می‌شود، نه به جایگاه جدید وارد می‌شود، بلکه برای مدتی یا همیشه در مرحله میان‌گذر ثابت می‌ماند (ترنر، ۱۹۶۹: ۹۴-۹۷).

ضرورت این پژوهش از چند منظر قابل‌توجه است: نخست، درک بهتر این فرایند می‌تواند به سیاست‌گذاران مهاجرتی در طراحی برنامه‌های آموزشی و فرهنگی کمک کند که تعادل بین ادغام اجتماعی و حفظ تنوع زبانی را برقرار سازند و از این طریق به کاهش تعارضات اجتماعی و بهبود هم‌زیستی در جوامع مهاجرپذیر مانند کرمان یاری می‌رساند. دوم، در سطح نظری، این مطالعه می‌تواند به‌ویژه با تمرکز بر نقش عوامل نسلی، رسانه‌ای و آموزشی در تغییرات زبانی، به غنای ادبیات

۱ - «تسریع نسلی» به پدیده‌ای اشاره دارد که در آن ازدواج‌های زودهنگام و نرخ باروری بالاتر در نسل دوم مهاجران، منجر می‌شود.

۲ - لیمینالیته نسلی دائمی به وضعیتی ساختاری و طولانی‌مدت در مهاجرت اشاره دارد که نسل‌های بعدی در مرحله میانی گذار هویتی (لیمینال) می‌مانند، بدون ادغام کامل در جامعه میزبان یا حفظ پیوند کامل با مبداء، و این ابهام به‌طور دائمی تداوم می‌یابد.

۳ - لیمینالیته مفهومی انسان‌شناختی است که به مرحله میانی و گذرا در آیین‌های گذار اشاره دارد، جایی که فرد از وضعیت اجتماعی قبلی جدا شده اما هنوز به وضعیت جدید ادغام نشده است.

فرهنگ‌پذیری و هویت در مهاجرت بیفزاید. سوم، باتوجه‌به موج‌های اخیر مهاجرت پس از تسلط طالبان، این پژوهش می‌تواند مبنایی برای حمایت‌های روانی و اجتماعی از نسل‌های جوان مهاجر فراهم آورد که در نهایت به پایداری اجتماعی در ایران کمک کند. بدون چنین بررسی‌هایی، خطر افزایش آسیب‌های هویتی و فرهنگی در نسل‌های آینده که می‌تواند به ناآرامی‌های اجتماعی منجر شود، همچنان باقی می‌ماند. باتوجه‌به موضوع مورد مطالعه، اهداف پژوهش عبارت‌اند از:

- ۱- شناسایی دلایل و شرایط همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم مهاجران افغانستانی در شهر کرمان.
- ۲- مطالعه استراتژی‌های به‌کار رفته در فرآیند همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم مهاجران افغانستانی مقیم کرمان با جامعه میزبان.
- ۳- مطالعه پیامدهای همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم مهاجران افغانستانی مقیم کرمان.

۲- پیشینه پژوهش:

در خصوص همسان‌سازی هویت زبانی مطالعاتی در داخل و خارج از کشور انجام شده که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود. پور طوق و همکارانش (۱۴۰۱) در شهر مهاجرپذیر بندرعباس، تأثیر حضور گسترده مهاجران بر هویت فرهنگی - بومی سه نسل از ساکنان این شهر را مورد مطالعه قرار داده‌اند. طبق نتایج این تحقیق گاه هویت بومی رفته‌رفته به خرده‌فرهنگ تبدیل می‌شود. عباسی و باقری (۱۳۹۷) نیز تغییرات زبانی در سه نسل از مهاجران ایرانی در بحرین را مطالعه کرده‌اند. بر اساس این پژوهش، با گذر نسلی در بین این جوامع، شاهد هستیم که زبان فارسی در بین این افراد کم‌رنگ شده و زبان عربی جای آن را گرفته است. نیازهای ارتباطی در نسل دوم و سوم آموزشی در این زمینه نقش تأثیرگذاری ایفا می‌کنند. ابوالحسنی و مالمیر (۱۳۹۶) در بین ترک‌زبانان ساکن تهران به پژوهش پرداخته‌اند. در این تحقیق مشخص شده است که ۷۰ درصد ترک‌زبانان می‌خواهند از هویت خود به‌عنوان یک نماد استفاده کنند. اگرچه ترک‌زبانان تهران از زبان به‌عنوان رسانه‌ای برای تظاهر هویت قومی بهره می‌گیرند، این هویت فراتر از خاستگاه جغرافیایی و نژادی به‌عنوان عاملی وحدت‌بخش برای گویشوران آن عمل می‌کند.

میرزایی (۱۳۹۳) نیز در پژوهشی نشان می‌دهد که مهاجران افغان در ایران با پدیده «تقاطع گویشی» مواجه‌اند و سازش زبانی برای آنان دشوار است. نسل اول مهاجران بر سر دو راهی دشواری قرار دارد: حفظ گویش بومی به‌عنوان نماد فرهنگ و ارزش‌های اصیل، یا پذیرش گویش جدید جامعه میزبان. انتخاب محل سکونت برای این گروه بیشتر بر اساس دسترسی به اشتغال است تا شباهت زبانی و همین امر فرآیند انطباق زبانی را پیچیده‌تر می‌کند. در نسل‌های دوم و سوم، تحول شخصیت و تغییر هویت بارزتر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از جوانان متولد ایران، خود را «ایرانی» یا متعلق به شهر محل تولدشان (مانند قم) می‌دانند. هرچه به نسل‌های جوان‌تر نزدیک می‌شویم، هویت زبانی به نفع زبان غالب ایرانی کم‌رنگ‌تر شده و تمایل به استفاده از گویش‌های محلی ایران افزایش می‌یابد. همچنین متغیرهای جنسیت و سن تأثیر معناداری دارند: زنان و جوانان تمایل بیشتری به کاربرد گویش ایرانی نشان می‌دهند، در حالی که مردان و سالمندان بیشتر به دری وفادار می‌مانند.

کریستن و سورینگ (۲۰۲۱) نیز روند همسان‌سازی زبانی مهاجران سوری در آلمان را مورد بررسی قرار داده‌اند. یافته‌های پژوهش آنها نشان می‌دهد که اکثر مهاجران تازه‌وارد در آلمان مهارت‌های زبانی خود را در ماه‌های اولیه اقامت بهبود می‌بخشند؛ اما نکته قابل‌توجه، منحنی یادگیری سریع‌تر پناهندگان سوری نسبت به مهاجران ایتالیایی، لهستانی و ترک است. نویسندگان استدلال می‌کنند که اکثر پناهندگان سوری بدون هیچ دانش قبلی از زبان آلمانی وارد کشور شدند، اما

پیشرفت اولیه آن‌ها شیب تندتری دارد. با این حال، حتی پس از کنترل آماری برای سطح زبان در بدو ورود، پناهندگان سوری همچنان از فرصت‌های مواجهه با زبان سود بیشتری می‌برند که نشان‌دهنده انگیزه بالا و پاسخگویی مؤثر این گروه به ساختارهای حمایتی است. مواجهه (به‌ویژه از طریق آموزش ساختاریافته) قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده موفقیت زبانی است.

میشل و تیتزمان (۲۰۲۱) نیز در خصوص همسان‌سازی زبانی در بین مهاجران در آلمان تحقیق کرده‌اند. یافته‌های پژوهش آنها نشان داد که استفاده از زبان آلمانی در زندگی روزمره طی سه سال افزایش یافت، اما این افزایش از یک الگوی منحنی یادگیری پیروی می‌کرد.

نورتون (۲۰۱۷) هم در پژوهش خود به بررسی رابطه بین هویت زبانی و یادگیری زبان در میان مهاجران در زمینه‌های چندزبانه پرداخته است. یافته کلیدی پژوهش او این بود که یادگیری زبان جدید می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای توانمندسازی یا حاشیه‌سازی عمل کند.

۳- ملاحظات نظری

در خصوص همسان‌سازی زبانی و فرهنگ‌پذیری دیدگاه‌هایی توسط برخی صاحب‌نظران ارائه شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

چارچوب نظری این پژوهش بر پایه تلفیق پنج رویکرد کلاسیک و معاصر در حوزه جامعه‌شناسی زبان، انسان‌شناسی مهاجرت و مطالعات فرهنگی استوار است. این نظریه‌ها نه به‌صورت فهرست‌وار، بلکه به‌عنوان لنزهای تحلیلی مکملی عمل می‌کنند که هر کدام لایه‌ای مفهومی از پدیده «همسان‌سازی زبانی» را روشن ساخته و ابزارهای لازم برای واکاوی ابعاد مختلف این فرآیند را در بستر زندگی نسل سوم مهاجران افغانستانی در کرمان فراهم می‌آورند.

نظریه تلفیق فرهنگی بری: این نظریه با ارائه چهار راهبرد سازگاری فرهنگی (ادغام، جذب، جداسازی و حاشیه‌نشینی)، چارچوبی ساختاریافته برای تحلیل جهت‌گیری‌های کلان زبانی-فرهنگی مهاجران ارائه می‌دهد. در پژوهش حاضر، این مدل به‌عنوان ابزاری مفهومی عمل می‌کند تا مشخص شود الگوهای تغییر و تثبیت زبانی در نسل سوم، تا چه میزان بازتاب‌دهنده راهبرد «جذب کامل»، «ادغام دوگانه» یا دیگر استراتژی‌های سازگاری است و چگونه انتخاب‌های زبانی می‌توانند شاخصی عینی برای سنجش میزان و نوع همسان‌سازی فرهنگی در این گروه باشند (بری، ۱۹۹۲).

نظریه سرمایه زبانی بوردیو: بوردیو زبان را نه صرفاً ابزاری ارتباطی، بلکه شکلی از سرمایه فرهنگی و نمادین می‌داند که در بازارهای اجتماعی خاص ارزش‌گذاری می‌شود. این دیدگاه به پژوهش حاضر امکان می‌دهد تا لهجه معیار کرمانی و فارسی تهرانی را نه به‌عنوان یک متغیر زبانی خنثی، بلکه به‌عنوان یک دارایی نمادین با قابلیت تبدیل به موقعیت اجتماعی و اقتصادی مفهوم‌سازی کند. این نظریه چارچوب لازم را برای واکاوی چگونگی استفاده آگاهانه یا ناخودآگاه از زبان میزبان به‌عنوان مکانیسمی برای کسب اعتبار، کاهش فاصله اجتماعی و عبور از سدهای تبعیض ساختاری فراهم می‌سازد (بوردیو، ۱۹۹۱).

نظریه فضای سوم هومی بابا: بابا با نقد تقابل‌های دوگانه «اصالت در برابر غیریت»، بر شکل‌گیری هویت در منطقه بینابینی یا «فضای سوم» تأکید می‌کند که در آن مرزهای فرهنگی لغو شده و معانی جدیدی بازتولید می‌شوند. این مفهوم در پژوهش

حاضر به‌عنوان لنزی تحلیلی برای عبور از مدل‌های خطی همسان‌سازی عمل می‌کند و امکان بررسی چگونگی شکل‌گیری کنش‌های زبانی هیبرید (مانند کد-سوئیچینگ یا وام‌گیری واژگانی) را فراهم می‌آورد. این چارچوب به تحلیل این نکته می‌پردازد که چگونه نسل سوم می‌تواند با تلفیق عناصر زبانی مبدأ و میزبان، به جای حذف کامل یکی به نفع دیگری، به بازتعریف پویای تبار و تعلق خود بپردازد (بابا، ۱۹۹۴).

نظریه هویت زبانی و انگیزه‌های زبانی لمبرت: لمبرت با تفکیک انگیزه «همگرا» (گرایش عاطفی-فرهنگی به جامعه میزبان) و «بزاری» (کسب منافع عینی مانند تحصیل یا شغل)، زیرساخت روان‌شناختی-اجتماعی تغییر زبان را تبیین می‌کند. این نظریه در مطالعه حاضر چارچوبی مفهومی برای تمایزگذاری میان محرک‌های درونی و بیرونی همسان‌سازی زبانی ارائه می‌دهد. به کمک این مدل، پژوهش می‌تواند به واکاوی این پرسش بپردازد که آیا اتخاذ لهجه کرمانی توسط نسل سوم، عمدتاً ریشه در نیاز به بقای اقتصادی و فرار از طرد دارد، یا ناشی از یک همذات‌پنداری عمیق فرهنگی با جامعه پذیرنده است، و یا ترکیبی از هر دو در تعاملی پویا عمل می‌کند (لمبرت، ۱۹۷۴).

نظریه لیمنالیته (میان‌گذری) ترنر: ترنر مرحله لیمنال را دوران تعلیق ساختاری تعریف می‌کند که در آن فرد از وضعیت پیشین جدا شده، اما هنوز به وضعیت جدید پذیرفته نشده است. این مفهوم انسان‌شناختی در پژوهش حاضر به‌عنوان چارچوبی کلیدی برای مفهوم‌سازی وضعیت وجودی-اجتماعی نسل سوم مهاجران عمل می‌کند. از آنجا که این گروه در ایران متولد و جامعه‌پذیر شده‌اند، اما از نظر حقوقی و اجتماعی هنوز با چالش‌های رسمیت‌یافتگی مواجه‌اند، نظریه لیمنالیته امکان تحلیل زبان را به‌عنوان نشانگر یک وضعیت گذار طولانی‌مدت و هویتی حل‌نشده فراهم می‌سازد. این لنز نظری کمک می‌کند تا همسان‌سازی زبانی نه به‌عنوان یک فرآیند تکمیل‌شده، بلکه به‌عنوان کنشی مداوم در مرزهای هویتی و اجتماعی مفهوم‌پردازی شود (ترنر، ۱۹۶۹).

این پنج چارچوب نظری در کنار هم، شبکه‌ای تحلیلی فراهم می‌آورند که در آن ابعاد جامعه‌شناختی (بری)، اقتصادی-نمادین (بورديو)، فرهنگی-هیبریدی (بابا)، روان‌شناختی-انگیزشی (لمبرت) و انسان‌شناختی-ساختاری (ترنر) تغییرات زبانی، به‌صورتی نظام‌مند به پدیده مورد مطالعه پیوند خورده و مبنای مفهومی لازم برای تحلیل داده‌های میدانی را شکل می‌دهند.

۴- روش‌شناسی پژوهش

باتوجه به هدف پژوهش که مطالعه کیفی همسان‌سازی زبانی در میان مهاجران افغانستانی نسل سوم مهاجران مقیم شهر کرمان است، روش مردم‌نگاری به دلیل تناسب بیشتر انتخاب شده است. به همین منظور، از تکنیک‌های گردآوری داده‌ها شامل مشاهده مستقیم و مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و بررسی اسناد و مدارک تاریخی، نظری و شفاهی استفاده شده است. میدان پژوهش در این مطالعه شهر کرمان و مهاجران افغانستانی نسل سوم هستند که از والدین نسل دوم مهاجران افغانستانی در کرمان زاده شده و در این شهر نیز جامعه‌پذیر شده‌اند.

اطلاع‌رسان‌های پژوهش از طریق فرآیند «نمونه‌گیری هدفمند معیارمحور» و با تکیه بر راهبرد «دریابان جامعه» انتخاب شدند؛ بدین ترتیب که پیش از ورود به میدان، دو معیار ورود (تولد فرد و والدین در ایران، سکونت مستمر در کرمان) تعریف گردید و سپس پژوهشگر با معرفی از طریق اطلاع‌رسان‌ها به هدف دسترسی یافت. این دریابان مورد اعتماد، پس از توجیه درباره اهداف علمی پژوهش و تضمین محرمانگی، افراد واجد شرایط را معرفی کردند.

اشباع نظری پس از مصاحبه با ۳۵ نفر از مهاجران ایجاد شد، اما پژوهشگران برای اطمینان بیشتر روند مصاحبه‌ها را تا ۴۰ نفر ادامه دادند (جدول شماره یک). اسامی تمامی اطلاع‌رسان‌ها مستعار انتخاب شده است. تمامی آنها از هدف پژوهش مطلع بوده و با رضایت کامل در پژوهش شرکت کردند. مصاحبه‌ها بین ۶۰ تا ۷۰ دقیقه طول کشیده است. همچنین برای تحلیل یافته‌ها ابتدا داده‌ها کدگذاری شد.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

داده‌های کیفی با استفاده از رویکرد تحلیل مضمون براون و کلارک به صورت دستی در شش مرحله سیستماتیک تحلیل شدند:

- ۱- آشنایی با داده‌ها: خوانش مکرر و دقیق پیاده‌سازی متن مصاحبه‌ها برای درک کلی محتوا و غوطه‌ور شدن در داده‌ها.
 - ۲- تولید کدهای اولیه: کدگذاری سیستماتیک کل داده‌ها و استخراج کدهای اولیه بر اساس عبارات معنادار مرتبط با پدیده مورد مطالعه.
 - ۳- جستجوی مضامین: گروه‌بندی کدهای اولیه به مضمون‌های فرعی بر اساس شباهت‌های مفهومی.
 - ۴- بازبینی مضامین: بررسی انطباق مضامین فرعی با کدهای استخراج‌شده و کل مجموعه داده‌ها، همراه با اصلاح یا ادغام مضامین در صورت لزوم.
 - ۵- تعریف و نام‌گذاری مضامین: تعیین نهایی مضمون اصلی و نام‌گذاری دقیق آن‌ها بر اساس محتوای غالب.
 - ۶- گزارش نهایی: نگارش گزارش جامع مضامین همراه با نقل‌قول‌های مستقیم از شرکت‌کنندگان برای پشتیبانی از تحلیل و افزایش شفافیت.
- این فرآیند شامل شناسایی الگوها و مضامین کلیدی بود. پس از کدگذاری، پژوهشگران به تحلیل مضامین و معانی نهفته در داده‌ها پرداختند. این تحلیل شامل شناسایی الگوهای رفتاری، باورها و ارزش‌های فرهنگی بود. باین‌حال، هم‌زمانی پژوهش با طرح استرداد در سال ۱۴۰۲ و ۱۴۰۳ موجب هراس در بین مهاجران شد. این امر یافتن مشارکت‌کنندگان را زمان‌بر کرد و نیازمند تکرار تلاش برای جلب اعتماد از طریق معرفی غیرمستقیم بود. در این مطالعه، برای اطمینان از اعتبار داده‌ها و قابلیت اعتماد نتایج، بر کیفیت تفسیر داده‌ها و مدت‌زمان حضور در میدان تمرکز شده است. همچنین، برای تأیید صحت داده‌های جمع‌آوری‌شده، پژوهشگر پس از انجام مصاحبه‌ها، دوباره با مطلعان دیدار کرده و برداشت‌ها و تحلیل‌های خود را با آن‌ها بررسی کرده است. از آنجاکه برای هر موضوع با چندین نفر مصاحبه شد، خطاهای تحلیلی به حداقل رسیده‌اند. باین‌حال، در برخی موارد، این بررسی‌های مضاعف برای ارتقای کیفیت پژوهش و افزایش قابلیت اعتماد انجام شده است. همچنین پژوهشگر برای جلب اعتماد افراد و مصاحبه‌شوندگان با ایجاد فضایی امن و محترمانه، از طریق معرفی شفاف اهداف پژوهش و تضمین محرمانگی اطلاعات، ارتباطی صمیمی و همدلانه برقرار کرد. همچنین، احترام به فرهنگ و تجربیات مهاجران و استفاده از زبان مشترک اعتماد را تقویت کرد.
- میدان پژوهش در این مطالعه، شهر کرمان و گروه مرجع «نسل سوم مهاجران افغانستانی» است. در این پژوهش، برای جلوگیری از هرگونه ابهام مفهومی، «نسل سوم» به صورت عملیاتی و نظام‌مند تعریف شده است: افرادی که هم خود و هم هر دو والدین‌شان در خاک ایران متولد شده‌اند و فرایند اولیه اجتماعی شدن آن‌ها کاملاً در بافت فرهنگی و زبانی جامعه میزبان رخ داده است. این تعریف عملیاتی، معیار محوری ورود به پژوهش را شکل می‌دهد. همچنین با توجه به پدیده «تسریع نسلی» (ازدواج‌های زودهنگام و کاهش فاصله سنی بین نسل‌ها در میان مهاجران)، بسیاری از اعضای واجد شرایط نسل سوم، علی‌رغم قرارگیری در بازه سنی نوجوانی، در نقش والدین یا سرپرست خانوار ظاهر می‌شوند که این خود بازتابی از پویایی‌های جمعیتی خاص این جامعه است.

جدول ۱: مشخصات اطلاع‌رسان‌های پژوهش
Table 1: Characteristics of Research Informants

ردیف	اسم	جنسیت	قومیت	زبان	سن	تحصیلات
۱	مهرداد	مرد	تاجیک	دری	۱۴	دانش‌آموز
۲	مریم	زن	پشتون	پشتو	۱۶	بی‌سواد
۳	سیپو	مرد	پشتون	پشتو	۱۵	ابتدایی
۴	حسین	مرد	پشتون	پشتو	۱۲	دانش‌آموز
۵	ابراهیم	مرد	هزاره	دری	۱۶	دانش‌آموز
۶	الهام	زن	تاجیک	دری	۱۶	دانش‌آموز
۷	کریم	مرد	تاجیک	دری	۱۴	دانش‌آموز
۸	سیاوش	مرد	تاجیک	دری	۱۳	ترک تحصیل
۹	مهديه	زن	پشتون	پشتو	۱۲	دانش‌آموز
۱۰	باقر	مرد	ازبک	ازبکی	۱۶	راهنمایی
۱۱	احسان	مرد	پشتون	پشتو	۱۵	ترک تحصیل
۱۲	سلمان	مرد	تاجیک	دری	۱۴	ابتدایی
۱۳	ثریا	زن	هزاره	دری	۱۶	راهنمایی
۱۴	مهتاب	زن	تاجیک	دری	۱۳	دانش‌آموز
۱۵	رستم	مرد	پشتون	پشتو	۱۲	دانش‌آموز
۱۶	مهديس	زن	هزاره	دری	۱۶	دانش‌آموز
۱۷	رحمان	مرد	پشتون	پشتو	۱۵	دانش‌آموز
۱۸	اسماعیل	مرد	هزاره	دری	۱۲	دانش‌آموز
۱۹	حسن	مرد	تاجیک	دری	۱۶	دانش‌آموز
۲۰	قاسم	مرد	پشتون	پشتو	۱۶	ترک تحصیل
۲۱	علی	مرد	هزاره	دری	۱۴	دانش‌آموز
۲۲	کمال	مرد	تاجیک	دری	۱۵	دانش‌آموز
۲۳	زهرا	زن	پشتون	پشتو	۱۵	دانش‌آموز
۲۴	کریمه	زن	هزاره	دری	۱۴	دانش‌آموز
۲۵	میثم	مرد	پشتون	پشتو	۱۶	دانش‌آموز
۲۶	امیرعلی	مرد	تاجیک	دری	۱۵	ترک تحصیل
۲۷	قربان	مرد	پشتون	پشتو	۱۴	دانش‌آموز
۲۸	احمد	مرد	پشتون	پشتو	۱۶	دانش‌آموز
۲۹	فاطمه	زن	هزاره	دری	۱۶	ابتدایی
۳۰	پیروز	مرد	تاجیک	دری	۱۵	دانش‌آموز
۳۱	جمال	مرد	پشتون	پشتو	۱۶	دانش‌آموز
۳۲	هدی	زن	تاجیک	دری	۱۴	دانش‌آموز
۳۳	محمد	مرد	هزاره	دری	۱۲	ترک تحصیل
۳۴	رسول	مرد	تاجیک	دری	۱۶	بی‌سواد
۳۵	امیر	مرد	پشتون	پشتو	۱۴	دانش‌آموز
۳۶	افراسیاب	مرد	تاجیک	دری	۱۵	دانش‌آموز
۳۷	صحرا	زن	پشتون	پشتو	۱۶	دانش‌آموز
۳۸	لیلا	زن	تاجیک	دری	۱۲	ترک تحصیل
۳۹	مراد	مرد	هزاره	دری	۱۶	ابتدایی
۴۰	سجاد	مرد	پشتون	پشتو	۱۴	دانش‌آموز

۵- یافته‌های پژوهش:

نسل سوم مهاجران افغانستانی شهر کرمان، گروهی متمایز از مهاجران هستند که به‌عنوان فرزندان نسل دوم مهاجران افغانستانی، در محیطی کاملاً ایرانی متولد و تربیت شده‌اند. این نسل تجربه‌ای متفاوت از نسل‌های پیشین در فرایند

همسان‌سازی زبانی و فرهنگی دارند. از دیدگاه انسان‌شناسی، این گروه نشان‌دهنده پویایی‌های پیچیده هویت، انطباق فرهنگی و تعاملات اجتماعی در بستر مهاجرت هستند. در شهر کرمان که به دلیل موقعیت جغرافیایی نزدیک به مرزهای شرقی ایران و فرصت‌های شغلی در بخش‌های کشاورزی (مانند زمین‌های پسته) و ساخت‌وساز، مقصد اصلی مهاجران افغانستان بوده است، نسل سوم به‌طور قابل‌توجهی از فرهنگ سنتی افغانستانی فاصله گرفته و هویتی ایرانی‌شده را بروز می‌دهد.

برخلاف نسل اول که در دهه ۱۳۵۰ شمسی پس از حمله شوروی به افغانستان به کرمان مهاجرت کردند و نسل دوم که در کشاکش هویت دوگانه افغانستانی و ایرانی بودند، نسل سوم به دلیل تولد و تربیت در محیط ایرانی، ارتباط عاطفی و مستقیم اندکی با افغانستان دارند. این نسل در تعاملات روزمره با جامعه میزبان، به‌ویژه از طریق نظام آموزشی، رسانه‌های دیجیتال و همسالان ایرانی، به‌طور کامل در فرهنگ ایرانی غوطه‌ور شده‌اند. نکته قابل‌توجه، پدیده ازدواج‌های زودهنگام در جامعه مهاجران است که از سنین نوجوانی رخ می‌دهد. این امر منجر به آن شده که برخی از اعضای نسل سوم، علی‌رغم سن کم، در نقش والدین قرار گیرند.

از منظر انسان‌شناسی، زبان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نشانگرهای هویت قومی و اجتماعی در نسل سوم مهاجران افغانستانی در کرمان دستخوش تحولات عمیقی شده است. این تحول زبانی نتیجه قرار گرفتن در معرض نظام آموزشی ایران، رسانه‌های دیجیتال (مانند تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی)، تعاملات اجتماعی در محیط زندگی و کار، تعاملات با همسالان ایرانی و ازدواج‌های مختلط بین نسل دوم و ایرانیان است. نسل سوم به‌راحتی لهجه کرمانی را اتخاذ کرده‌اند. لهجه کرمانی به‌عنوان زبان غالب در تعاملات روزمره این نسل عمل می‌کند. مطالعات نشان می‌دهد که این فرایند همسان‌سازی زبانی به کاهش استفاده از زبان مادری در نسل سوم منجر شده و زبان‌های مادری اغلب به برخی از محیط‌های خانوادگی محدود شده یا به‌طور کامل فراموش شده‌اند.

۵-۱- مکانیسم‌های تغییر هویت زبانی مهاجران نسل سوم افغانستانی در کرمان

برای بررسی استراتژی‌های نسل سوم و آشنایی بیشتر با این افراد در طول پژوهش بارها به محیط‌های کاری، تحصیلی و تفریح و زندگی آنها مراجعه شد. بسیاری از این نسل رفتارهایی مانند نوجوانان ایرانی را در پیش گرفته‌اند. نسل سوم مهاجران افغانستانی نسبت به نسل اول و دوم تغییرات گسترده دارند که متأثر از تکنولوژی، تغییرات فرهنگی رسانه‌ها و تغییرات گسترده نسلی است. بر اثر تغییرات نسلی متوالی که در طی سال‌های طولانی حضور آنها در کرمان روی داده است، عملاً فرهنگ و حتی دیدگاه‌های فکری آنها فرسنگ‌ها از سرزمین مادری فاصله گرفته است. در ذیل استراتژی‌هایی که این نسل برای همسان‌سازی هویت زبانی استفاده می‌کنند ارائه می‌شوند.

۵-۱-۱- تغییرات نسلی و تلاش برای اثبات هویت جدید

نسل سوم مهاجران افغانستانی مقیم کرمان باتکیه بر تغییرات نسلی^۱ که طی سال‌های متوالی انجام شده است، همسان‌سازی گسترده فرهنگی به‌خصوص در حوزه هویت زبانی انجام داده‌اند. این تغییرات به حدی بوده است که آنها تقریباً هیچ ارتباط تنگاتنگی با افغانستان نداشته و اکثراً حتی یکبار افغانستان را هم ندیده‌اند و جامعه‌پذیری آنها به‌صورت کامل در کرمان روی داده است. آنها هویت جدیدی برای خود تعریف می‌کنند. افغانستانی‌تبارهایی که ایرانی شده‌اند و تلاش دارند خود را در جامعه ایرانی اثبات کنند و خود را بخشی از ایران بزرگی می‌دانند که ایران هم جزئی از آن است. تغییرات نسلی

۱- تغییرات نسلی در مطالعات مهاجرت به فرآیند تدریجی تحول در الگوهای فرهنگی، زبانی، هویتی و اجتماعی میان نسل‌های مختلف مهاجران اشاره دارد که اغلب نسل دوم و سوم نسبت به نسل اول، همسان‌سازی سریع‌تر با جامعه میزبان و کاهش پیوند با فرهنگ مبدأ را تجربه می‌کنند.

هویت زبانی در این افراد طی سالیان متوالی حضور مهاجران روی داده و عمیق است. فرایند تدریجی تغییرات نسلی استراتژی بسیار تأثیرگذار در همسان‌سازی هویت زبانی است که موجب شده است محیطی که زبان و فرهنگ غالب آن فارسی ایرانی با لهجه کرمانی است بر زبان‌های مادری افغانستان غلبه کند. فرایندی که نظام آموزشی، تعاملات اجتماعی، ازدواج‌های بین‌فرهنگی و رسانه‌ها در شکل‌دادن آن نقش اساسی ایفا کرده و در نهایت به تک‌زبانگی و هویت زبانی هیبرید منجر شده است.

بر اساس نظریه‌های انسان‌شناختی، مانند مدل فرهنگ‌پذیری جان بری و مفهوم فضای سوم هومی بابا، این تحولات نشان‌دهنده ایجاد هویت‌های جدید و ترکیبی است که نه کاملاً افغانستانی و نه کاملاً ایرانی است. نسل سوم افغانستانی‌ها حالا سعی می‌کنند لهجه تهرانی را جایگزین لهجه کرمانی کنند تا بتواند در جامعه ایرانی جایگاه رفیع‌تر نیز پیدا کند.

محمد، نوجوان هزاره می‌گوید: «وقتی سال‌ها در کرمان زندگی کردم و پدر و مادرم و اقوام من اینجا زندگی کرده‌اند چرا باید جز لهجه کرمانی یاد بگیرم، اکثراً هم‌سن‌های من به با لهجه کرمانی حرف می‌زنند و زبان و لهجه افغانستانی را بلد نیستند». آن‌ها مانند نوجوانان ایرانی با یک جهش نسلی بزرگ‌تر از جهش‌های نسلی قبل مواجه شده‌اند و تغییرات گسترده‌ای در فرهنگ آن‌ها دیده می‌شود. وقتی صحبت از بازگرداندن مهاجران به افغانستان می‌شود، از اینکه هیچ مهارتی برای سخن‌گفتن به زبان مادری ندارند می‌ترسند و می‌گویند پدر و مادرشان هم این زبان‌ها را نمی‌دانند و نگران هستند در صورت برگشت به افغانستان با مردم سرزمین مادری‌شان چگونه حرف بزنند.

۵-۱-۲- الگوگیری از ترندهای جهانی و عبور از الگوهای محلی

نسل سوم افغانستانی‌ها شامل نوجوانان و جوانانی هستند که دیدگاه خود را فقط مختص محیط زندگی خود نمی‌کنند و الگوپردازی آن‌ها در مسائل فرهنگی و جامعه‌پذیری به محیط زندگی خودشان ختم نمی‌شود. این مسئله در همسان‌سازی هویت زبانی نیز نمود پیدا کرده و پس از لهجه کرمانی و معیار ایرانی، در حال تلاش برای یادگرفتن زبان سوم برای حضور در اروپا هستند. نوجوان تاجیک که رسول نام دارد در حال کاشی‌کاری در یک ساختمان در خیابان جهاد است، موهایش را رنگ بور و مدل زیرو کوتاه کرده و لباس جین به تن دارد می‌گوید:

به همراه چند نفر از دوستانم در کافه‌های شهر می‌نشینیم و ایرانی و افغان مثل هم حرف می‌زنیم. الان اکثر ما در حال یادگیری زبان دیگری هستیم که مهاجرت کنیم و اگر ما نخواهیم مثل جوانان امروزی حرف بزیم در کافه‌ها جور دیگری به ما نگاه می‌کنند انگار بیگانه‌ایم. اگر هم در جمع مردم کرمان افغانی حرف بزیم به چشم بیگانه به ما نگاه می‌شود.

نوجوانان افغانستانی ظاهری کاملاً غربی پیدا کرده‌اند و هیچ شباهتی به مظاهر نسل اولی‌ها ندارند، لباس‌های جین با نوشته‌های لاتین و رنگارنگ که موسیقی غربی، کره‌ای و... را دنبال می‌کنند و در زمینه زبانی نیز به همین میزان از فرهنگ نسل اول دور شده‌اند. بسیاری از جوانان افغانستانی در تلاش هستند با نزدیک کردن ظاهر و زبان و لهجه خود به جوانان کشورهای غربی، سبک‌های جدید و نوظهور را به‌عنوان الگو در زبان انتخاب کنند و حتی خود را شبیه خواننده‌های کره‌ای می‌کنند. در الفاظ نیز همانند جوانان ایرانی از اصطلاحات جدید که گاه نامتعارف است و به‌تازگی در بین جوانان ایرانی رایج شده است، استفاده می‌کنند. این نوع الگوپردازی به‌صورت گسترده و فزاینده در بین این نسل در حال رواج است.

پژوهشگر بارها در جمع نوجوانان افغانستانی شاهد استفاده مکرر آنها از واژه‌های نامتعارفی است که جوانان کرمانی از آنها استفاده می‌کنند، برای نمونه به "بگذریم" می‌گویند «نکست بده»، به جای "جذاب" می‌گویند «کیوت»، به جای "سرم شلوغ" است "می‌گویند «بیزی هستم»، به جای "بسیار خوب" از «اوکی» و به جای "حس و حال" از واژه «وایب» استفاده می‌کنند.

۵-۱-۳- غوطه‌وری آموزشی برای تسلط بیشتر بر فرهنگ و زبان

شرکت در آموزش رسمی آموزشگاه‌های ایران از مهدکودک و دبستان برای افغانستانی‌ها از همان نسل اول آغاز و در

مقاطع تحصیلی بعد نیز ادامه می‌یابد و با زبان فارسی و فرهنگ ایرانی آشنا شده‌اند. این فرایند به‌ویژه برای نسل سوم که در ایران متولد شده و در نظام آموزشی این کشور تحصیل کرده‌اند، عمیق‌تر شده است؛ اما طی سال‌های اخیر، به‌ویژه برای نسل سوم مهاجران افغانستانی برخلاف سال‌های گذشته، دروازه دانشگاه‌ها نیز به روی آنها باز شده است. در دانشگاه‌هایی مانند کرمان و یزد می‌توان تعداد قابل‌توجهی از اتباع افغانستانی را مشاهده کرد که در حال تحصیل هستند و حتی دفاتر پیگیری امور اتباع نیز در این دانشگاه‌ها راه‌اندازی شده است.

حسنا دختر دانشجوی پشتون در دانشگاه شهید باهنر کرمان تحصیل می‌کند و با لهجه کرمانی می‌گوید:
قدر وجود زمینه تحصیلی را می‌دانم و از ابتدا در مدارس در کنار کرمانی‌ها تحصیل کردم و در مدرسه در مقاطع مختلف از همسالانم به خوبی لهجه کرمانی را یاد گرفتم و هر چه بهتر خود را کرمانی نشان دهم احساس می‌کنم راحت‌تر می‌توانم در اینجا درس بخوانم و زندگی کنم.

حضور مهاجران در دانشگاه‌ها زمینه را برای همسان‌سازی بیشتر فرهنگی و به‌ویژه زبانی مهیا می‌سازد. حضور در سطوح بالاتر آموزشی، تحصیل و محیط دانشگاهی که مستلزم استفاده از زبان فارسی در متون علمی، بحث‌های کلاسی و تعاملات روزمره است، تسلط زبانی مهاجران را به سطحی پیشرفته‌تر می‌رساند. این افراد نه تنها با زبان محاوره‌ای فارسی، بلکه با زبان آکادمیک و رسمی آن نیز آشنا می‌شوند و عمیقاً زبان و ادبیات فارسی را مطالعه می‌کنند. نسل سوم که در ایران متولد شده و در نظام آموزشی ایران رشد کرده‌اند، به دلیل غوطه‌وری طولانی‌مدت در فرهنگ و زبان ایرانی، معمولاً از نظر زبانی و فرهنگی به جامعه میزبان نزدیک‌تر هستند. این گروه می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای موفق از همسان‌سازی زبانی و فرهنگی دیده شود. به نظر می‌رسد حضور این افراد در دانشگاه‌ها، سیاستی برای همسان‌سازی بیش از گذشته فرهنگی در بین مهاجران است، ضمن اینکه باید به این مهم اشاره کرد که مهاجرانی که در دانشگاه‌ها اقدام به تحصیل می‌کنند، در زمینه فهم و ارزش‌گذاری مفاهیم زبانی در جامعه میزبان مهارت بیشتری کسب می‌کنند.

۵-۱-۴- بهره‌گیری فعال از رسانه‌های دیجیتال و فضای مجازی برای تقلید زبانی

یکی دیگر از مشترکات نسل سوم مهاجران افغانستانی با جامعه جوانان ایرانی، استفاده لجام‌گسیخته از رسانه‌های دیجیتال و شبکه‌های مجازی است، به‌گونه‌ای که جوانان بیشتر از اینکه در فضای حقیقی حضور داشته باشند و تعاملات مستقیم اجتماعی انجام دهند، در شبکه‌های مجازی و اپلیکیشن‌های مختلف به‌اصطلاح وب‌گردی می‌کنند. حضور در این فضا نیز تأثیر قابل‌توجهی بر هویت زبانی این نسل از مهاجران گذاشته است و می‌توان پدیده آنتروپی فرهنگی^۱ را در میان آنها مشاهده کرد.

از سوی دیگر بسیاری از جوانان افغانستانی هم مثل جوانان ایرانی سعی می‌کنند با حضور در اینستاگرام و تلگرام و سایر اپ‌های فضای مجازی با جذب دنبال‌کننده درآمدزایی کنند. ثریا که در اینستاگرام فعال است می‌گوید: «من یک پیج ساخت و فروش عروسک و صنایع دستی دارم، سعی می‌کنم با استفاده از لهجه کرمانی اعتماد مخاطب را جلب کنم تا مشتری بیشتری از طیف جامعه ایرانی داشته باشم». تولید محتوا در این فضا به دلیل فعالیت در کرمان بر اساس سلیقه و زبان و لهجه کرمانی انجام می‌شود.

۵-۱-۵- کد-سوئیچینگ خلاقانه برای ابراز هویت هیبرید

کد-سوئیچینگ^۲ در همسان‌سازی هویت زبانی یعنی تغییر عمدی یا ناخودآگاه بین زبان‌ها یا لهجه‌ها (مثل فارسی و دری یا

۱- آنتروپی فرهنگی فرایندی است که طی آن معانی و کاربردهای مورد نظر به دلیل عوامل مادی، جابجایی، و تفسیرهای چندگانه، شکسته شده و به معانی جایگزین، اعمال جدید، تعاملات ناموفق و بی‌توجهی آشکار منجر می‌شود.

۲- کد-سوئیچینگ (Code-Switching) در جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی اجتماعی، به فرایند تغییر عمدی یا نیمه‌عمدی بین دو یا چند زبان، لهجه، گویش یا سبک زبانی در یک مکالمه یا موقعیت گفتاری واحد اشاره دارد، که اغلب برای سازگاری اجتماعی، بیان هویت چندگانه، یا مدیریت تعاملات در

لهجه کرمانی) برای ابراز هویت چندگانه یا انطباق با محیط‌های مختلف. این کار به افراد کمک می‌کند تا در موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی یا خانوادگی، هویت خود را با فرهنگ میزبان یا گروه خاص هماهنگ کنند و حس تعلق یا پذیرش را تقویت کنند. نسل سوم مهاجران افغانستانی مقیم کرمان از کد-سوئیچینگ (تغییر بین فارسی و واژگان زبان مادری) به صورت خلاقانه برای ابراز هویت هیبرید استفاده می‌کند. در این شیوه، نوجوان افغانستانی به جای استفاده از واژه‌های خاص زبان فارسی در محیط خارج از خانه، به صورت عمدی از واژه‌های فارسی ایرانی و لهجه کرمانی در خانه و محیط‌های دوستانه استفاده می‌کنند. این نسل حتی در کافه‌های کرمان نیز از اصطلاحات رایج در کافه‌ها استفاده می‌کنند. این استراتژی به آن‌ها امکان می‌دهد تا در محیط‌های مختلف (خانوادگی، اجتماعی، یا حرفه‌ای) با انتخاب واژگان یا عبارات خاص، هویت خود را به صورت انعطاف‌پذیر نمایش دهند. این امر به آن‌ها کمک می‌کند به صورت عمدی هویت ایرانی خود را در محیط‌های افغانستانی نشان دهند. این استراتژی با مفهوم «فضای سوم» هم‌خوانی دارد که در آن هویت‌های هیبرید از طریق مذاکره فرهنگی شکل می‌گیرند. کد-سوئیچینگ به عنوان ابزاری برای انطباق زبان مادری و زبان معیار در جامعه عمل می‌کند. این رفتار زبانی که در آن نوجوانان افغانستانی به صورت عمدی از واژگان فارسی ایرانی و لهجه کرمانی در محیط‌های خانوادگی و دوستانه استفاده می‌کنند، نه تنها نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری زبانی است، بلکه راهکاری استراتژیک برای مذاکره و بازسازی هویت در فضاهای اجتماعی و فرهنگی مختلف به شمار می‌رود. استفاده از لهجه کرمانی می‌تواند تلاشی برای نزدیک‌تر شدن به معیار زبانی مردم کرمان و کاهش فاصله فرهنگی با جامعه میزبان باشد.

این رفتار همچنین می‌تواند به عنوان راهی برای کسب سرمایه فرهنگی^۱ در محیط‌های دوستانه یا خانوادگی تلقی شود، جایی که لهجه کرمانی ممکن است به عنوان نشانه‌ای از خودی بودن باشد. به گونه‌ای که مهاجران سعی می‌کنند با تمرین یادگیری لهجه کرمانی در خانواده، زمینه استفاده بهتر از این لهجه را در جامعه مهیا کنند. پژوهشگر این مسئله را به ویژه در بازار کرمان مشاهده کرده است؛ جایی که نوجوان افغانستانی با استفاده از واژه‌های کرمانی که در نحوه صحبت کردنش نهادینه شده است، سعی می‌کند با میوه‌فروش کرمانی برای جذب مشتری‌ها که مردم شهر کرمان هستند رقابت کند. نوجوان افغانستانی با صدای بلند فریاد می‌زند: «بیا این‌ور بازار، هندونه بخور جگرت حال بیا». کریم در بازار مظفری کرمان به همراه پدرش با صدای بلند مشتری‌های کرمانی را به خرید میوه ترغیب می‌کند و با لهجه کرمانی می‌گوید: «بیا این‌ور بازار، میوه داریم پنج هزار».

۵-۱-۶- اجتناب آگاهانه از زبان مادری برای کاهش تبعیض و آزار زبانی

نسل سوم افغانستانی‌های کرمان اصولاً مهارت لازم برای صحبت کردن به زبان فارسی ایرانی و لهجه کرمانی و حتی لهجه تهرانی را دارند و به دلیل همسان‌سازی در عرصه‌های مختلف فرهنگی خودشان، کمتر مورد آزار و تمسخر قرار می‌گیرند. اما به دلیل مشاهده این مسئله برای مهاجران نسل اول و دوم، همچنان سعی می‌کنند در این موقعیت قرار نگیرند و یا کمک کنند دیگران در این موقعیت قرار نگیرند. همچنین به صورت خودخواسته از صحبت کردن به زبان مادری اجتناب می‌کنند و گاه هیچ‌گونه مهارتی هم برای صحبت کردن به زبان مادری ندارند.

باقر که در پارک ارتش کرمان به همراه دوستانش در حال بازی فوتبال است می‌گوید:

اگر اعضای تیم بفهمند من افغانستانی هستم به من با دید تبعیض‌آمیز برخورد می‌کنند. آن‌ها نمی‌گذارند افغانستانی‌ها در کنارشان فوتبال بازی کنند. این بارها حین یار کشی دیده‌ام. به همین دلیل با لهجه کامل کرمانی صحبت می‌کنم و اصلاً نه در صحبت کردن و نه در رفتارم نشان نمی‌دهم که افغانستانی هستم.

زمینه‌های چندزبانه رخ می‌دهد.

۱- سرمایه فرهنگی مجموعه‌ای از دارایی‌های نمادین و فرهنگی است که افراد از طریق اجتماعی شدن در خانواده و محیط کسب می‌کنند و به واسطه آن می‌توانند موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند یا بهبود بخشند.

در محیط کار نیز می‌توان اجتناب آگاهانه از زبان مادری را دید. در همین زمینه سلمان می‌گوید: «در میدان کارگران ساختمانی اگر افغانستانی صحبت کنیم به ما مزد کمتری می‌دهند. به همین دلیل اصلاً با لهجه افغانستانی حرف نمی‌زنم». اجتناب آگاهانه از زبان مادری به معنای انتخاب عمدی افراد برای استفاده نکردن از زبان مادری خود در موقعیت‌های اجتماعی به‌منظور کاهش تبعیض، تمسخر، یا حاشیه‌نشینی است. این رفتار در میان مهاجران، به‌ویژه نسل‌های دوم و سوم، به دلیل مواجهه با فشارهای اجتماعی و نیاز به ادغام در جامعه میزبان رایج است. در مورد مهاجران افغانستان در ایران، این پدیده به دلیل اشتراکات (فارسی دری و فارسی ایرانی) و تفاوت‌های ظریف لهجه‌ای (مانند لهجه هراتی یا کابلی در مقابل لهجه تهرانی یا کرمانی) پیچیدگی خاصی دارد.

۵-۱-۷- مشارکت فعال در مراسم ملی و مذهبی برای تقویت هویت زبانی ایرانی

حضور نسل سوم مهاجران افغانستانی در مراسم مردم کرمان نیز قابل توجه است، با این کار آنها سعی می‌کنند هویت فرهنگی ایرانی را پذیرفته و از زبان و اصطلاحات مرتبط با این مراسم برای تقویت همسان‌سازی زبانی استفاده کنند. این امر به آن‌ها کمک می‌کند تا در گفتار روزمره از عبارات و نمادهای فرهنگی ایرانی استفاده کنند. حضور در این مراسم و همگن شدن با مردم کرمان کمک می‌کند که بیش از گذشته با زبان و لهجه مردم کرمان آشنا شوند و به‌صورت عمیق اصطلاحات زبانی کرمانی را نیز بیاموزند. مشارکت در مراسم ملی و مذهبی به معنای حضور فعال در رویدادهای فرهنگی، مذهبی یا ملی است که برای جامعه میزبان اهمیت زیادی دارد. ابراهیم در انتهای خیابان خورشید در کرمان در موبکی که عکس شهید سلیمانی بر سردر آن قرار دارد در سالگرد این شهید به مردم جای می‌دهد. او می‌گوید:

من و دو نفر از برادرانم در این موبک در ایام سالگرد حاج قاسم کار می‌کنیم. با این کار با کسبه آشنا شدیم و در یکی از مغازه‌ها کار می‌کنیم. البته لهجه ما کاملاً کرمانی است و حتی با یکدیگر وقتی آهسته صحبت می‌کنیم کاملاً مراقب هستیم که کسی نفهمد ما اصلیت‌مان کرمانی نیست.

این مراسم شامل آیین‌های مذهبی مانند جشن سده^۱، جشن تندرستان^۲، عزاداری‌های محرم، اربعین و صفر یا رویدادهای خاص مانند بزرگداشت شهادت حاج‌قاسم سلیمانی و یا بزرگداشت خواجهی کرمانی است که در کرمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. این مشارکت برای مهاجران نسل سوم افغانستان فرصتی برای تعامل عمیق با فرهنگ و زبان ایرانی فراهم می‌کند.

۵-۱-۸- دوری از گروه‌های تندرو و هویت افغانستانی سنتی

نسل سوم به دلیل تجربه یا مشاهده فشارهای اجتماعی از سوی گروه‌های تندرو مانند طالبان، به‌طور آگاهانه از هویت زبانی و فرهنگی افغانستانی سنتی فاصله می‌گیرد. این دوری به تقویت همسان‌سازی زبانی با جامعه ایرانی منجر شده است. از آنجا که پشتون‌ها بیشتر خاستگاه گروه‌های تندرو از جمله طالبان در افغانستان هستند، در این زمینه تاجیک‌ها و هزاره‌ها با افتخار از این موضوع صحبت می‌کنند که در ارتجاع این کشور نقش ندارند. در مقابل چون پشتون‌ها در معرض اتهام هستند، یا از این گروه تبری می‌جویند و یا اینکه پشتون بودن خود را انکار می‌کنند.

رحمان در این زمینه می‌گوید: «آن پسری که در صف عابریانک است طالب است، ما با او کاری نداریم چون با فارسی با لهجه کرمانی حرف زدن مشکل دارد و بقیه می‌ترسند جاسوس طالب‌ها باشد و برای ما دردسر ایجاد کند». پشتون‌ها از بیان

۱- جشن سده یک آیین باستانی ایرانی است که در دهم بهمن‌ماه با حضور گسترده مردم کرمان برگزار می‌شود و با افروختن آتش، پایان سرمای زمستان و آمدن نور و گرما را جشن می‌گیرند.

۲- جشن تندرستان یکی از جشن‌های باستانی مختص مردم کرمان است که هر سال ۹ اردیبهشت‌ماه در دامنه کوه‌های مشرف به شهر کرمان برگزار می‌شود.

۳- تاجیک‌ها یکی از قومیت‌های فارسی‌زبان محسوب می‌شوند که در افغانستان زندگی می‌کنند.

قومیت خود در جمع‌های صمیمی و جاهایی که می‌توانند در معرض قضاوت قرار گیرند خودداری می‌کنند. به همین دلیل تمام تلاش خود را می‌کنند با زبان پشتو صحبت نکنند. استراتژی دوری آگاهانه از گروه‌های تندرو و هویت زبانی افغانستان سنتی در میان نسل سوم مهاجران در کرمان، یک انتخاب است که ریشه در فشارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد. این رفتار به‌عنوان بخشی از فرایند همسان‌سازی هویت زبانی شکل گرفته و به مهاجران نسل سوم کمک می‌کند تا با کاهش ارتباط با هویت گروه‌های تندرو (مانند طالبان)، هویت زبانی و فرهنگی ایرانی را بیشتر در خود تقویت کنند. در مقابل، افغانستانی‌ها وقتی در مواجهه با مردم کرمان قرار می‌گیرند در صورت شیعه بودن، سعی می‌کنند در همان دقایق ابتدایی شیعه بودن و هم‌مذهب بودن خود را بروز دهند. همچنین بیان عضویت در گروه فاطمیون^۱ برای شرکت در مراسم گلزار شهدای کرمان و بیت‌الزهرا^۲ که نمادی از شیعه بودن است، از نظر آنها نمادی دیگر از همسان‌سازی هویت زبانی است که از سوی هزاره‌ها که لهجه مخصوص به خود را دارند، بروز داده می‌شود. همچنین مداحی افغانستانی‌های نسل سوم با لهجه معیار ایرانی از جمله این تلاش‌ها است.

۵-۱-۹- دوستی با همسالان ایرانی

یکی از مهم‌ترین استراتژی‌های همسان‌سازی زبانی این نسل، تعاملات اجتماعی با همسالان ایرانی در فضاهای مشترک مانند مدارس، دانشگاه‌ها، باشگاه‌های ورزشی، کافه‌ها و فضاهای مجازی است. این تعاملات نه تنها فاصله اجتماعی بین مهاجران و جامعه میزبان را کاهش داده، بلکه به الگوبرداری زبانی و فرهنگی از همسالان ایرانی منجر شده است. به‌وضوح می‌توان دید که فاصله اجتماعی بین نسل سوم افغانستانی‌های مقیم کرمان و نوجوانان کرمانی نسبت به نسل‌های قبل کاهش محسوس یافته است. دوستی با همسالان ایرانی، به‌ویژه در محیط‌های آموزشی (مدارس و دانشگاه‌ها)، فضاهای تفریحی (کافه‌ها، پارک‌ها، و باشگاه‌های ورزشی) و پلتفرم‌های دیجیتال (مانند اینستاگرام و تلگرام)، نقش کلیدی در کاهش فاصله اجتماعی ایفا کرده است. این تعاملات به نسل سوم امکان داده تا الگوهای گفتاری، عبارات محاوره‌ای و هنجارهای فرهنگی جامعه میزبان را به‌طور طبیعی جذب کنند. از دیدگاه انسان‌شناسی، این فرایند به‌عنوان فرهنگ‌پذیری انتخابی شناخته می‌شود که در آن مهاجران عناصری از فرهنگ و زبان میزبان را پذیرفته، درحالی‌که برخی ویژگی‌های هویت قومی خود را حفظ می‌کنند. نسل سوم مهاجران افغانستانی در کرمان از طریق دوستی با همسالان ایرانی، استراتژی‌های مؤثری برای همسان‌سازی زبانی و فرهنگی اتخاذ کرده‌اند. کاهش فاصله اجتماعی با جامعه میزبان که از طریق تعاملات در مدارس، دانشگاه‌ها، کافه‌ها و فضاهای مجازی تسهیل شده، به تسلط بر فارسی کرمانی و پذیرش هویتی ایرانی شده منجر شده است. با این حال، چالش‌هایی مانند گسست از ریشه‌های قومی، تبعیض اجتماعی و فشارهای ناشی از نقش‌های سنتی (مانند ازدواج‌های زودهنگام) نشان‌دهنده پویایی‌های پیچیده‌ای است که هویت زبانی و اجتماعی این نسل را شکل می‌دهند. از دیدگاه انسان‌شناسی، دوستی با همسالان ایرانی به‌عنوان یک مکانیسم کلیدی، نه تنها به انطباق زبانی، بلکه به بازتعریف هویت نسل سوم در بستر مهاجرت کمک کرده است. درک این فرایندها برای تحلیل انسان‌شناختی همسان‌سازی و هویت در جوامع چندفرهنگی مانند کرمان ضروری است. مهدیس در این زمینه می‌گوید:

من به همراه دوستانم در کافه توسکا هر روز عصر دور هم جمع می‌شویم و قهوه می‌خوریم. اینجوری مهارت گفتاری پیدا می‌کنم و وقتی کرمانی صحبت می‌کنم خودم را جزئی از جمع می‌دانم و آنها هم با من صمیمی می‌شوند. خیلی از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های کرمانی را از دوستانم یاد گرفتم.

۵-۲- عوامل همسان‌سازی هویت زبانی در نسل سوم مهاجران افغانستانی مقیم کرمان (چرایی)

۱- یکی از گروه‌های مقاومت اسلامی متشکل از افغانستانی‌ها

۲- خانه سابق سردار شهید قاسم سلیمانی در شهر کرمان که به مکانی برای برگزاری مراسم عزاداری حضرت فاطمه (س) تبدیل شده است.

نوجوانان و جوانانی که نسل سوم افغانستانی‌های مقیم کرمان را تشکیل می‌دهند، به دلیل تغییرات نسلی و تلاش برای همسان‌سازی، در نهایت به مرحله‌ای رسیده‌اند که نه خود هویت افغانستانی خود را قبول دارند و نه ایرانی‌ها هویت ایرانی بودن آنها را قبول دارند. در چنین شرایطی، نسلی که حتی پدر و مادر آنها در ایران به دنیا آمده‌اند، حق خود در خصوص عدم‌پذیرش ایرانی بودن‌شان را بربادرفته می‌بینند. هویت زبانی این نسل نیز از همین اثر پیروی می‌کند. نبود سیاست‌های حمایتی برای مهاجران در دولت ایران موجب شده این نسل از حمایت‌های مهاجرتی مشخصی نیز برخوردار نباشند و سایه‌رد مرز، همیشه آنها را تهدید کند. همین مسئله موجب می‌شود این افراد در ابهامی به سر ببرند که نگرانی آنها را در پی دارد و سایه‌ترس از نداشتن یک وطن مشخص آنها را تهدید می‌کند.

۵-۲-۱- قطع ارتباط فرهنگی و هویتی با افغانستان

یکی از مواردی که به‌صورت پر رنگ در مواجهه با مهاجران نسل سوم که اکثراً نوجوان و جوان هستند، مشاهده می‌شود، تلاش آنها برای اثبات هویت جدیدی است که به مرور زمان کسب کرده‌اند. قطع ارتباط فرهنگی و اجتماعی و حتی فیزیکی با افغانستان و کم‌رنگ‌شدن مظاهر فرهنگی خاص این کشور در جامعه جوان و از سویی تأثیر محیط زندگی و تلاش برای بهتر زندگی کردن این مفهوم را پیش روی نسل جدید گذاشته است که آنها هویتی جدا از افغانستان یافته‌اند؛ افرادی که در ایران متولد شده‌اند و پدران و مادران‌شان هم ایرانی هستند، اما تبارشان افغانستانی است. مهرداد، نوجوان ۱۴ساله تاجیک یکی از این نوجوانان است که کنجکاو و پژوهشگر در خصوص اینکه از لهجه دری چیزی می‌داند یا نه، گویی در او اندیشه‌های تلخ را زنده می‌کند که مدت‌ها سعی داشته پنهانش کند. او می‌گوید: «من و پدرم در ایران متولد شده‌ایم و از ابتدا هم فارسی با همین لهجه کرمانی صحبت می‌کردم. من که هیچ، پدر و مادرم هم تا کنون افغانستان را ندیده‌اند». دختران اما به دلیل محدودیت‌های طالبان تلاش بیشتری برای دوری از هویت افغانستانی دارند. مریم، دختر پشتو زبان که مانند دختران ایرانی یک پیراهن رنگی کوتاه و شلوار جین به تن دارد و گیتار به دوش در میدان آزادی کرمان قدم می‌زند، می‌گوید: «چرا فکر می‌کنی من باید پشتو حرف بزنم؟ ایران سرزمین من است و فقط انگلیسی‌ها چند سال قبل بین افغانستان و ایران مرز کشیده‌اند». سیهو هم پسر ۱۵ساله افغانستانی است. او هرچند حرف‌های دو نوجوان دیگر را به دلیل آنچه که توهین به افغانستان می‌داند رد می‌کند، اما می‌گوید:

همه خانواده من در کرمان زندگی می‌کنند. همه خاله‌ها، عمه‌ها و دایی‌های من و حتی اقوام آنها اینجا هستند.

چرا باید به کشوری بروم که هرچند زادگاه اجدادم است، اما مثل این است که یک ایرانی بخواهد در مورد عراق حرف بزند.

حسین، ۱۲ سال دارد. او به همراه چند نفر دیگر در بازار کرمان دست‌فروشی می‌کند. بعد از صحبت درباره اینکه افغانستانی است حرف می‌زنم، می‌ترسد و تصور می‌کند برای بردنش به اردوگاه آمده‌ام. اما بعد از اطمینان خاطر از اینکه فقط برای صحبت کردن در جمع‌شان حاضر شده‌ام، می‌گوید: «دلیلی نداشته پشتو را یاد بگیرم، چون ایرانی‌ها اگر بفهمند افغانی هستم/از من خرید نمی‌کنند». ابراهیم نیز هزاره است. از چهره و چشمان کشیده‌اش مشخص است و می‌گوید:

من و بقیه دوستانم که هزاره هستند در جمع افغانستانی‌ها نمی‌رویم. می‌دانیم در کجای شهر کرمان چینی‌هایی که

مهندس هستند زندگی می‌کنند. هر وقت بخواهیم کافه برویم با دوستانم لباس جین می‌پوشیم به خیابان هزار و یک شب

می‌رویم و خودمان را چینی جا می‌زنیم.

الهام دختر ۱۶ساله تاجیکی است که در پارک ارتش در خیابان خورشید زندگی می‌کند. ظاهرش اصلاً به افغانستانی‌ها نمی‌خورد و برای مراقبت از خواهر و برادرش که ظاهر آنها هم کاملاً ایرانی است در حال تاب‌خوردن است. به آنها نگاه می‌کنم، می‌گوید:

حاضر تمام عمرم در همین خیابان خورشید زندگی کنم و تعهد می‌دهم از همین خیابان و کوچه‌هاش بیرون نروم، اما

اصلاً نمی‌خواهم به افغانستان برگردم. کتاب‌های فریدون مشیری و سهراب سپهری می‌خوانم، به ادبیات علاقه دارم و می‌خواهم

دانشگاه هم ادبیات بخوانم، حالا این سؤال‌هایی که شما می‌پرسید برای من رنگ نژادپرستی دارد.»

۲-۲-۵- زبان به‌عنوان سرمایه اجتماعی و زندگی بهتر

مهاجران نسل سوم که در ایران متولد شده‌اند، هویتی که در کرمان کسب کرده‌اند را به‌عنوان سرمایه می‌دانند و زبانی که با آن صحبت می‌کنند - لهجه معیار کرمان و یا لهجه معیار تهرانی - را ارزشمند می‌دانند و نسبت به آن حساسیت خاصی دارند. نوجوانان افغانستانی که در ایران متولد شده‌اند، زبان خود را مثل هویت کنونی خود می‌دانند و زبان‌های محلی رایج در افغانستان را بیگانه می‌دانند. کریم، نوجوان تاجیک که ۱۴ سال دارد، در یکی از کافه‌های خیابان حمزه به همراه دوستان ایرانی‌اش نشسته است. دوستان کرمانی‌اش هم او را از خود می‌دانند و می‌گویند کریم از ما بهتر فارسی حرف می‌زند. آنها کریم را جزئی از فرهنگ معاصر کرمان می‌دانند و چند قطعه از شعرهای نوی کریم را می‌خوانند (پنج شیرم کرمان، هفت پیکر ماهان، هفت خانم ایران). در ادامه کریم می‌گوید: «من با شعرخوانی و شرکت در تئاتر و موسیقی در بین جوانان کرمانی جا پیدا کرده‌ام. شعر فارسی همه زندگی من است، من را با افغانستان چه کار؟ من جزئی از کرمان هستم و تمام وجودم ادبیات است. تاجیک صحبت کردن، چه امتیازی به من می‌دهد». سیاوش هم جوان ۱۳ ساله در یک کافه در خیابان هزار و یک شب کرمان کار می‌کند. به او می‌گویم چقدر راحت فارسی صحبت می‌کنی و در جواب می‌گوید: «اگر فارسی صحبت نکنم جایگامم را از دست می‌دهم». مهدیه، نیز دختر ۱۲ ساله افغانستانی است که به همراه چند نفر از دوستانش در پارک جنگلی در حال بازی بسکتبال است که کاملاً با لهجه تهرانی حرف می‌زند. دوستان او ایرانی هستند. این دختر پشتون آهسته و به‌دور از هم‌تیمی‌هایش با من حرف می‌زند و می‌گوید: «کمی پشتو بلدم، اما اگر در جمع همین بچه‌ها یک کلمه افغانی حرف بزنم آنها دیگر با من بازی نمی‌کنند. حتی برخی مواقع تلاش می‌کنم با لهجه تهرانی صحبت کنم». باقر هم نوجوان ۱۶ ساله‌ای است که ازدواج کرده و یک پسر دارد. او می‌گوید: «مشکلاتی که یک مهاجر تازه به ایران آمده دارد ما نداریم؛ چون به‌خوبی فارسی حرف می‌زنیم و آنها به ما غبطه می‌خورند».

۳-۲-۵- ترس از طرد و رد مرز شدن

سایه طرد از ایران به‌ویژه در ماه‌های منتهی به تیر ۱۴۰۴ بر جامعه مهاجران افغانستانی سنگینی می‌کند. استرس طرد از ایران، نسل‌های مختلف را فرا گرفته است، اما شاید هیچ نسلی مانند نسل سوم از رد مرز شدن نترسند؛ نسلی که هیچ آگاهی از سرزمین مادری به جز خاطرات بزرگترها و فیلم‌های تدروسی‌های طالبان در رسانه‌ها ندارد. زبان محلی و افغانستانی همچنان یکی از مسائلی است که هویت آنها را افشا می‌کند. به همین دلیل نوجوانان افغانستانی حتی از والدین‌شان که با لهجه دری یا زبان پشتو صحبت می‌کنند، دل‌نگرانی دارند و نگران دستگیری و رد مرزشان هستند. بعد از آغاز موج جدید رد مرز، جلب اعتماد مهاجران برای مصاحبه بسیار سخت‌تر شده است، اما همچنان تعدادی از آنها اعتماد می‌کنند. سلمان ۱۴ ساله، نوجوان تاجیکی می‌گوید:

نگرانم که یکی از اقوام من دستگیر و رد مرز شود. نمی‌دانید چه حسی دارد که پدرتان وقتی برای کارگری و خرج روزانه از خانه خارج می‌شود دیگر به خانه برنگردد. پدرم هنوز هم لهجه دری دارد. می‌ترسیم به خاطر لهجه‌اش به او شک کنند و دستگیر شود.

طی روزهای آغاز طرد گسترده افغانستانی‌ها از ایران، بسیاری از خانواده‌های افغانستانی محتاط‌تر عمل می‌کنند. مثلاً الهام دختر هزاره می‌گوید:

بعد از اینکه دولت ایران قصد کرده افغانستانی‌های غیرمجاز را از ایران بیرون کند، خیلی از خانواده‌ها برای اینکه غافلگیر نشوند در حال جمع‌آوری اسباب و اثاثیه و خروج از مرز هستند. این برای من که دو نسل است در ایران زندگی می‌کنیم و حتی توانایی صحبت کردن با آنها را ندارم، یک کار خیلی سخت است. چند روز است اعضای خانواده که نمی‌توانند به خوبی فارسی صحبت کنند از خانه خارج نمی‌شوند.

ترس از دست دادن خانه و محل تولد، گریبان نسل سومی‌ها را گرفته است و همین مساله آنها را برای همسان‌سازی

بیشتر با جامعه محلی مصرتر کرده است. مریم دختر تاجیک ۱۳ ساله هم می‌گوید:

نمی‌خوام دوستانم و خانهم را از دست بدهم. لهجه مادرم کمی دری است، ما در بازار سبزی می‌فروشیم. از زمانی که طرح طرد افغانستانی‌ها شروع شده، مادرم فقط در مغازه بسته‌بندی می‌کند و من با مشتری‌ها حرف می‌زنم. اخبار آغاز طرد افغانستانی‌ها موجب شده مردم محلی هم انتظار داشته باشند ما زودتر کرمان را ترک کنیم، به همین دلیل نمی‌خواهم کسی بفهمد مهاجر هستم.

رستم، پسر بچه ۱۲ ساله پشتو زبان همچنان با لهجه حرف می‌زند و از مشکلاتش با همبازی‌هایش می‌گوید: «دیروز در حال بازی فوتبال بودیم که پای من به یکی از بچه‌های تیم مقابل خورد و بلند گفت شما افغانی‌ها همه باید از ایران بروید. منم بهش گفتم من کرمانی هستم، اما گفت تو افغانی هستی و همه باید بروید».

۵-۲-۴- زبان و چالش برای مهارت‌آموزی و اشتغال

نسل سوم، علاوه بر مشارکت در بازار کار به‌عنوان نیروی کار ارزان، به سمت حرفه‌های تخصصی‌تر و مدرن‌تر حرکت کرده و از زبان فارسی معیار به‌عنوان ابزاری کلیدی برای موفقیت حرفه‌ای و ادغام اجتماعی استفاده می‌کند. نسل سوم مهاجران افغانستان در کرمان، مانند نسل‌های پیشین، از سنین کم آموزش حرفه‌ای را آغاز می‌کنند؛ سنتی که ریشه در فرهنگ قومی و نیازهای اقتصادی دارد. این آموزش‌ها اغلب به‌صورت شاگردی نزد والدین، اقوام یا دیگر مهاجران افغانستانی انجام می‌شود و شامل مهارت‌های سنتی مانند بنایی، کشاورزی (به‌ویژه در زمین‌های پسته کرمان) و خیاطی است. نسل سوم به دلیل قرارگرفتن در معرض نظام آموزشی ایران، رسانه‌های دیجیتال و تعاملات با همسالان ایرانی، به سمت حرفه‌های مدرن‌تر و تخصصی‌تر گرایش پیدا کرده است. نسل سوم افغانستانی‌ها در کرمان در حال سوق پیدا کردن به مشاغل غیر یدی و تخصصی‌تر هستند. این افراد سعی می‌کنند در آموزشگاه‌های مختلف، مهارت‌های تخصصی از جمله تعمیرات تخصصی خودروها، صافکاری، نقاشی، برق‌کاری، نرم‌افزار، تعمیرات سخت‌افزار و... را بیاموزند. مهدیه، دختر هزاره افغانستانی که ۱۶ سال سن دارد می‌گوید: «برای آموزش کامپیوتر در یکی از موسسه‌های کرمان نام‌نویسی کردم. این مساله به من و خانواده‌ام اعتماد به نفس داده است».

باوجود تخصصی شدن کار نسل سوم، اما همچنان زیر سایه افغانستانی بودن با مشکلاتی دست‌وپنجه نرم می‌کنند. رحمان ۱۵ ساله هم در یک مکانیکی کار می‌کند. این نوجوان پشتون است و می‌گوید: «چون لهجه پشتو دارم سخت‌ترین کارها را به من می‌دهند، اگر کرمانی صحبت می‌کردم اصلاً به آنها نمی‌گفتم افغانی هستم». ابراهیم که هزاره است و ۱۲ سال سن دارد، می‌گوید: «خیلی وقت‌ها مشتری‌ها وقتی از لهجه من می‌فهمند افغانی هستم نمی‌گذارند میوه‌هایشان را دست بزنم و داخل ماشین‌شان ببرم. به خاطر همین تمام تلاشم را می‌کنم مقابل مشتری‌ها اصلاً حرف نزنم». حسن هم تاجیک‌تبار است و در یک مغازه تعمیر کامپیوتر کار می‌کند، به گفته صاحب‌مغازه بسیار با استعداد است. حسن می‌گوید: «مهمه که هم بفهمید مشتری چه چیز نیاز دارد و هم بفهمید مشکلاتش با سیستمش چیست؟ زبان فارسی موجب اعتماد بهتر مشتریان می‌شود».

۵-۲-۵- تفکیک بر اساس قومیت

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که فشار برای همسان‌سازی زبانی در میان گروه‌های قومی مختلف یکسان نیست. مهاجران هزاره، به دلیل ویژگی‌های ظاهری متمایز (چهره مغولی) و مذهب شیعه، حتی با تسلط کامل بر لهجه کرمانی نیز همچنان در معرض «تبعیض ظاهری» قرار دارند. به‌عبارت دیگر، برای هزاره‌ها، تغییر زبان شرط لازم اما ناکافی برای پذیرش اجتماعی است. از این‌رو، استراتژی‌های آنان اغلب ترکیبی از «اجتناب آگاهانه از زبان مادری» و «تأکید بر هویت مذهبی مشترک» (شیعه بودن) است. در مقابل، مهاجران تاجیک که از نظر ظاهری و زبانی (فارسی‌زبان) شباهت بیشتری به جامعه میزبان

دارند، با همسان‌سازی زبانی سریع‌تر و کم‌هزینه‌تری مواجه‌اند و استراتژی «کد-سوئیچینگ خلاقانه» را با انعطاف بیشتری به کار می‌برند. مهاجران پشتون نیز، به دلیل پیوند تاریخی زبان پشتو با گروه‌های تندرو (طالبان)، فشار مضاعفی برای پنهان کردن هویت زبانی و قومی خود احساس می‌کنند؛ به گونه‌ای که بسیاری از آنان در محیط‌های عمومی حتی از ذکر قومیت خود نیز اجتناب می‌ورزند. مهاجران ازبک، با وجود تفاوت زبانی آشکار، به دلیل تعداد کمتر در نمونه، الگوهای پراکنده‌تری نشان می‌دهند که نیازمند پژوهش‌های آتی است.

ثریا که چشمانی کشیده و صورتی گرد دارد، از چهره‌اش مشخص است هزاره است. او می‌گوید: «من هر جا وارد شوم از همان ابتدا می‌فهمند افغانستانی هستم و نگاه‌ها به من مثل نگاه به یک مهاجر و تبعیض‌آمیز می‌شود. اما همین که با لهجه کرمانی حرف می‌زنم کمی فضا آرام‌تر می‌شود». امیرعلی اما تاجیک است و در نمایندگی سایپا در انتهای خیابان ثامن در حال کار است. او می‌گوید: «چهره ما تاجیک‌ها شبیه ایرانی‌هاست. در نگاه اول کسی متوجه مهاجر بودن من نمی‌شود و راحت‌تر است. اما از زمانی که چند نفر تاجیک در کرمان بمب‌گذاری کردند، کرمانی‌ها از تاجیک‌ها خوش‌شان نمی‌آید. به همین دلیل نمی‌خواهم کسی بفهمد که تاجیکم».

۵-۲-۶- تفکیک بر اساس جنسیت

تحلیل مصاحبه‌های دختران حاکی از آن است که استراتژی‌های زبانی دختران و پسران نسل سوم تفاوت‌های معناداری دارد. دختران، به دلیل محدودیت‌های فرهنگی درون خانوادگی و همچنین حساسیت بیشتر به طرد اجتماعی، تمایل بیشتری به «اجتناب کامل از زبان مادری» و «تقلید دقیق لهجه معیار کرمانی/تهرانی» نشان می‌دهند. برای دختران، لهجه نه تنها ابزار ارتباطی، بلکه سپری برای محافظت در برابر برچسب‌های تبعیض‌آمیز است. در مقابل، پسران به دلیل حضور گسترده‌تر در فضای کار و بازار، از استراتژی «کد-سوئیچینگ موقعیتی» بهره می‌برند: استفاده از لهجه کرمانی در محیط‌های عمومی برای جذب مشتری و کسب اعتبار، و بازگشت به واژگان مادری در حلقه‌های صمیمی همسالان افغانستانی. این تفاوت نشان می‌دهد که جنسیت به عنوان یک متغیر ساختاری، دسترسی به فضاهای اجتماعی و در نتیجه الگوهای همسان‌سازی زبانی را شکل می‌دهد. زهرا پشتون است و همچنان به زبان پشتو صحبت می‌کند و می‌گوید: «زنان پشتون کمتر از خانه بیرون می‌آیند، به خصوص در خانواده‌های سنتی به همین دلیل من کمتر با لهجه کرمانی آشنا هستم. اما مردان چون باید کار کنند و پول در بیاورند باید یاد بگیرند کرمانی حرف بزنند». از سوی دیگر هدی دختر تاجیک می‌گوید: «خانواده ما سنتی نیستند. از همان بچگی در کوچه با بچه‌های دیگر بزرگ شدم و لباس پوشیدن و حرف زدن ما هم مثل دختران کرمانی است. دختران هزاره هم مثل ما هستند».

۵-۲-۷- تحلیل تفکیکی داده‌ها بر اساس سطح تحصیلات

تحلیل تفکیکی داده‌ها بر اساس سطح تحصیلات نشان می‌دهد که اگرچه همسان‌سازی زبانی در کل نمونه پژوهش روندی غالب است، اما «ماهیت انگیزشی» و «شیوه به کارگیری» این همسان‌سازی در میان افراد با سطوح سواد مختلف تفاوت‌های معناداری دارد. بر پایه جدول ۱، از میان ۴۰ اطلاع‌رسان، ۲ نفر بی‌سواد، ۴ نفر دارای تحصیلات ابتدایی بودند و ۶ نفر ترک تحصیل کرده‌اند، در حالی که مابقی در مقاطع راهنمایی یا به عنوان دانش‌آموز مشغول تحصیل‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در گروه اول (تحصیلات پایین)، همسان‌سازی زبانی عمدتاً ریشه در «انگیزه ابزاری» و «ضرورت بقای اجتماعی» دارد. برای نمونه، مریم (۱۶ ساله، بی‌سواد) و سیهو (۱۵ ساله، ابتدایی) با وجود عدم دسترسی به آموزش رسمی، به شدت لهجه کرمانی را درونی کرده‌اند، اما این تسلط بیشتر پاسخی به فشارهای روزمره محیط کار و ترس از طرد است تا انتخابی فرهنگی یا هویتی. در مقابل، گروه دانش‌آموزان که بخش عمده نمونه را تشکیل می‌دهند، همسان‌سازی را در سطحی فراتر از کارکرد صرف دنبال می‌کنند. آنان با بهره‌گیری از کنش‌هایی مانند کد-سوئیچینگ خلاقانه، الگوگیری از ترندهای زبانی جهانی و

مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی، زبان فارسی را به ابزاری برای بازتعریف هویت و کسب سرمایه نمادین تبدیل کرده‌اند. بنابراین، سطح سواد در این پژوهش نه به‌عنوان مانع یا تضمین‌کننده همسان‌سازی، بلکه به‌عنوان متغیری میانجی عمل می‌کند که جهت‌گیری انگیزشی (بقا در برابر هویت‌یابی) و عمق راهبردهای زبانی را شکل می‌دهد. سیهو هرچند تا ابتدایی درس خوانده است اما می‌گوید: «من در یک کارگاه بسته‌پاک‌کنی کار می‌کنم، اما چون زنان کرمانی و دختران هم‌سن‌ام اینجا زیاد هستند از بچگی لهجه کرمانی را یاد گرفتیم». در مقابل صحرا که در حال تحصیل است می‌گوید: «در مدرسه هم از معلم‌ها و هم از هم‌مدرسه‌ای‌ها و هم کلاسی‌هایم خیلی از واژه‌های لهجه کرمانی را یاد گرفتیم». به نظر می‌رسد میزان سواد تنها بر روی یادگیری ادبی زبان فارسی تاثیر داشته است، اما چون مهاجران نیاز به مهارت زبانی دارند از ابزارهای مختلف در این زمینه بهره می‌برند.

۶- بحث و نتیجه‌گیری

در پاسخ به این سؤال که بستر و شرایط علی و مداخله‌ای همسان‌سازی هویت زبانی مهاجران افغانستانی در شهر کرمان کدام‌اند؟ باید گفت بستر و شرایط علی همسان‌سازی هویت زبانی نسل سوم از یک شبکه پیچیده تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی و آموزشی شکل گرفته است. این نسل در ادامه مهاجرت والدین‌شان، در محیطی کاملاً ایرانی در کرمان رشد کرده‌اند؛ جایی که موقعیت جغرافیایی و فرصت‌های شغلی بستری برای استقرار فراهم کرده است. از منظر انسان‌شناسی، این نسل در یک فرایند فرهنگ‌پذیری عمیق قرار دارد که تحت تأثیر نظریه «فضای سوم» (بابا، ۱۹۹۴) و نظریه «لیمینال» (ترنر، ۱۹۶۹) هویتی هیبرید شکل داده است که نه کاملاً افغانستانی (به دلیل قطع ارتباط با سرزمین مادری) و نه کاملاً پذیرفته‌شده به‌عنوان ایرانی است. عوامل اجتماعی مانند فشارهای تبعیض (تمسخر در بازی فوتبال) و ترس از رد مرز، به‌عنوان محرک‌های اصلی انطباق زبانی عمل کرده‌اند. عوامل اقتصادی (نیاز به کار) و آموزشی (ورود به دانشگاه‌ها) نیز این فرایند را تقویت کرده‌اند.

شرایط مداخله‌ای شامل تعاملات روزمره در محیط‌های کاری، زندگی در محله‌های شهری، حضور در نظام آموزشی رسمی (دانشگاه) و غیررسمی (آموزشگاه‌های فنی و حرفه‌ای)، غوطه‌وری در رسانه‌های دیجیتال، ازدواج‌های زود هنگام و مشارکت در مراسم ملی-مذهبی (جشن سده) است که هویت زبانی را به سمت فارسی سوق داده‌اند. این بستر نشان‌دهنده تعاملی پویا بین فشارهای محیطی، فرصت‌های ساختاری و انقطاع نسلی از ریشه‌های قومی است.

در پاسخ به سؤال دوم که پیامدهای همسان‌سازی هویت زبانی در نسل‌های مختلف مهاجران افغانستانی در شهر کرمان کدام‌اند؟ باید گفت همسان‌سازی هویت زبانی در نسل سوم به تسلط کامل بر فارسی معیار و لهجه کرمانی (و در برخی موارد تهرانی) منجر شده است که از طریق نظام آموزشی، تعامل با همسالان و مشاغل تخصصی (تعمیر کامپیوتر) شکل گرفته است. این تسلط زبانی موجب تحرک اقتصادی (موفقیت در حرفه‌های مدرن)، پذیرش اجتماعی نسبی (جذب دوستان کرمانی) و کسب سرمایه زبانی (بورديو، ۱۹۹۱) شده است.

در مقابل، پیامدهای نامطلوب شامل گسست فرهنگی عمیق با افغانستان، کاهش مهارت در زبان‌های مادری و آسیب‌های روانی ناشی از تجربه خشونت زبانی (تمسخر در مدرسه) است. فشارهای اجتماعی موجب استرس هویتی شده و انتقال زبان مادری به نسل‌های آینده را تهدید می‌کند.

در پاسخ به سؤال سوم که چه استراتژی‌هایی در فرایند همسان‌سازی هویت زبانی مهاجران افغانستانی با جامعه میزبان وجود دارد؟ باید گفت نسل سوم از استراتژی‌های متنوعی استفاده می‌کند. کد-سوئیچینگ خلاقانه (استفاده از لهجه کرمانی در خانه) به‌عنوان ابزاری برای ابراز هویت هیبرید (بابا، ۱۹۹۴) و پذیرش اجتماعی عمل کرده است. الگوگیری از ترندهای جهانی (استفاده از واژگان انگلیسی) و عبور از الگوهای محلی (جایگزینی تهرانی به‌جای کرمانی) نشان‌دهنده تلاش برای کسب هویت جهانی است.

غوطه‌وری آموزشی و بهره‌گیری از رسانه‌های دیجیتال فرایند همسان‌سازی را تسریع کرده است. مشارکت فعال در مراسم ملی-مذهبی و برقراری دوستی با همسالان ایرانی به کاهش فاصله اجتماعی منجر شده است. اجتناب آگاهانه از زبان مادری و دوری از هویت سنتی افغانستانی، به‌ویژه در میان هزاره‌ها و تاجیک‌ها، به‌عنوان راهکاری برای کاهش تبعیض (ترس از طالبان) کاربرد یافته است. این استراتژی‌ها تحت تأثیر عوامل قومی، جنسیتی و تغییرات نسلی شکل می‌گیرند. در مجموع، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نسل سوم مهاجران افغانستانی در شهر کرمان، در یک وضعیت لیمینال دائمی به سر می‌برند، مفهومی که ویکتور ترنر آن را به‌عنوان مرحله‌ای میان جدایی از هویت پیشین و ورود به هویت جدید توصیف می‌کند. این نسل، برخلاف آیین‌های گذار کلاسیک، در مرحله لیمینال تثبیت شده است. گرچه اظهارات برخی مشارکت‌کنندگان مانند مریم که ایران را سرزمین مادری خود می‌داند، نشان‌دهنده شکل‌گیری کامل هویت ذهنی ایرانی و موفقیت فرآیند جذب فرهنگی است، اما مفهوم لیمینالیت در این پژوهش نه به بازنمایی ذهنی افراد، بلکه به موقعیت ساختاری-حقوقی آنان اشاره دارد. این نسل از نظر زبانی و فرهنگی کاملاً همسان شده‌اند، اما به دلیل فقدان رسمیت حقوقی، تبعیض‌های نهادی و ناامنی مداوم ناشی از طرح‌های استرداد، هنوز در مرز بین پذیرش کامل و طرد اجتماعی معلق‌اند. این لیمینالیت دائمی منجر به شکل‌گیری استراتژی‌های بقای خاصی شده که عبارتند از: کد-سوئیچینگ خلاقانه، تقلید لهجه میزبان و الگوگیری از ترندهای جهانی. نتیجه نهایی، تبدیل زبان مادری به فسیل فرهنگی و فارسی کرمانی/تهرانی به سرمایه بقا است. این نسل، لیمینال‌های دائمی هستند؛ نسلی که در مرز هویت زندگی می‌کند.

محدودیت‌های پژوهش

هم‌زمان‌شدن انجام پژوهش حاضر با طرح استرداد افغانستانی‌های غیرمجاز موجب هراس این نسل از مهاجران شده و ایجاد ارتباط و ارائه اطلاعات با پژوهشگر با مانع روبرو شد. ترک خانوادگی مهاجران موجب شده بود پژوهشگر در روند تحقیق با بازگشت برخی از مهاجران مواجه و مصاحبه‌ها با مشکل مواجه شود.

تعارض منافع:

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده نخست به راهنمایی نویسنده دوم است.

۷-منابع:

- ابوالحسنی چیمه، زهرا و مالمیر، ملیحه (۱۳۹۶). هویت زبانی - قومی به‌مثابه هویت ملی؛ بررسی میزان گرایش به آشکارسازی هویت زبانی ترک‌زبانان ساکن تهران. *فصلنامه زبان و گویش‌های ایرانی*، ۸: ۱۹۱-۱۶۳.
- پورطریق، آریتا؛ رستگار، یاسر، و معیدفر، سعید (۱۴۰۱). برساخت هویت فرهنگی - بومی در بستر نسل‌ها؛ پژوهشی کیفی در میان سه نسل از شهروندان شهر بندرعباس. *فصلنامه جامعه پژوهی فرهنگی*، ۱۳(۲): ۱-۲۷.
- عباسی، زهرا و باقری، محبوبه (۱۳۹۷). رابطه نگرش زبانی با مؤلفه‌های هویت قومی - فرهنگی در سه نسل از مهاجران ایرانی به بحرین. *فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی*، ۱(۴): ۱۹-۹.
- میرزایی، حسین (۱۳۹۳). مطالعه انسان‌شناختی هویت زبانی مهاجران افغان در ایران. *مطالعات اجتماعی ایران*، ۸(۳): ۱۲۸-۱۰۹.

References

- Abbasi, Z and Bagheri, M. (2018). The Relationship between Language Attitude and Ethnocultural Identity Components in Three Generations of Iranian Immigrants in Bahrain. *Iranian Journal of Sociolinguistics*, 1(4): 9-19
- Abolhasani Chimeh, Z and Malmir, M. (2017). Linguistic-Ethnic Identity as National Identity; A Study of the Tendency to Reveal the Linguistic Identity of Turkic-Speaking People Living in Tehran. *Persian Language and Iranian Dialects*, 8: 191-163.
- Berry, J. W. (1992). Acculturation and adaptation in a new society. *International Migration*, 30(s1): 69–85.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1991). The production and reproduction of legitimate language. In J. B. Thompson (Ed.), *Language and symbolic power* (pp. 43–65). Harvard University Press.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2): 77–101.
- Kristen, C., & Seuring, J. (2021). Destination-language acquisition of recently arrived immigrants: Do refugees differ from other immigrants? *Journal for Educational Research Online*, 13(1): 128–156.
- Lambert, W. E. (1974). Culture and language as factors in learning and education. In F. E. Aboud & R. D. Meade (Eds.), *Cultural factors in learning and education* (pp. 91–111). Western Washington State College.
- Norton, B. (2017). Researching identity and language learning in multilingual migration contexts: Critical and ethical considerations. *The Modern Language Journal*, 101(1): 23–38
- Mirzaei, H. (2014). An Anthropological Study of Linguistic Identity Among Afghan Immigrants in Iran. *Journal of Iranian Social Studies*, 8(3): 109–128.
- Pourtorogh, A; Rastegar, Y, and Moedfar, S. (2022). Construction of Local and Cultural Identity in the Context of Generations. A Qualitative Study of Three Generations of Bandar Abbas' Citizens. *Sociological Cultural Studies*. 13(2): 1-27.
- Michel, A., Titzmann, P. F., & Silbereisen, R. K. (2022). Language shift among adolescent ethnic German immigrants: Predictors of increasing use of German over time. *International Journal of Intercultural Relations*, 36(2): 248–259.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. London: Routledge.

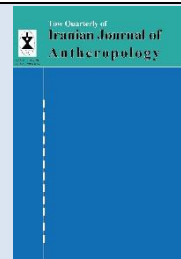


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 233-256

<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088944.1631>

From Scientific Community to Academic Tribes: Toward a Framework for Understanding the Academic World

Abbas Varij Kazemi

Associate professor in Institute for Cultural and Social Studies, Tehran, Iran.

av3kazemi@gmail.com

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 17 June 2026

Revised 12 July 2026

Accepted 18 July 2026

Keywords:

Academic tribes,
Public sphere,
Scientific community,
University.

ABSTRACT

The academic world, like other social worlds, is entangled in a set of argumentative and affective relations and, in this respect, is not separate from the ordinary social sphere. Over the past decades, scholars have sought to distinguish these two worlds through the use of key specialized concepts. One such concept is the scientific community. A range of studies in Iran has shown that the scientific community is not only a fragile and unstable formation, but also one that has increasingly lost its explanatory power in the academic world.

In this article, I argue that, on the basis of the existing literature, there is in practice no such thing as a scientific community. Yet, instead of revising their understanding of the existing situation, researchers have attempted to account for the weakness of the scientific community in Iran and, in most of their studies, have effectively justified the status quo. By reviewing the idea of the scientific community in sociological research and examining scholarly efforts to conceptualize it, this article offers a different response to a problem that Iranian scholars have understood in largely similar ways. The problem may be formulated as follows: now that researchers have demonstrated that no scientific community has taken shape in Iran, can the alternative concept of academic tribes serve as a more useful analytical framework?

This article seeks to demonstrate how this concept may open up a different path for scholars working within the scientific community perspective and contribute to explaining the mechanisms through which such tribes operate within universities. Whereas the concept of the scientific community seeks to explain scientific relations, scientific norms, academic ethics, and interactions among associations and journals within accepted scientific frameworks, the concept of academic tribes attempts to uncover the nature of overt and covert relations, as well as the emotions, interests, and desires that operate beneath the surface of ostensibly scientific norms.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Kazemi, A.V., (2026). "From Scientific Community to Academic Tribes: Toward a Framework for Understanding the Academic World". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 233-256.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088944.1631>

Introduction

Classical understandings of science have traditionally portrayed the academic world as fundamentally different from ordinary social life. While everyday social relations are often associated with emotions, personal interests, and subjective judgments, science has been represented as a realm governed by rationality, objectivity, experimentation, and intellectual argumentation. Within this framework, scientists are expected to follow universal scientific norms and ethical principles rather than emotional attachments or personal loyalties. One of the key concepts through which this image has been constructed is the notion of the “scientific community.”

The concept of the scientific community emerged in the works of thinkers such as Michael Polanyi, Edward Shils, and Robert K. Merton. Their theories emphasized scientific cooperation, shared norms, peer evaluation, and collective knowledge production as the foundations of academic life. Consequently, the scientific community came to signify not merely a group of scholars, but a rational and ethically organized network of intellectual relations and institutional legitimacy.

In Iranian sociology of science and higher education studies, this concept became highly influential during the last three decades. Numerous researchers attempted to evaluate the condition of scientific communities within Iranian universities. However, despite differences in methodology and theoretical orientation, many studies reached similar conclusions. Academic interactions were described as weak, collaborative research remained limited, ethical norms appeared fragile, and university relations were frequently shaped by individual interests and institutional competition rather than collective scientific goals.

This repeated diagnosis raises an important theoretical issue: if Iranian academia does not correspond to the classical image of the scientific community, how should its actual social reality be understood? This article argues that the dominant framework of the scientific community is insufficient for explaining many hidden dimensions of academic life in Iran, particularly informal relations, emotional attachments, political loyalties, and struggles over symbolic and material resources.

To address this limitation, the article proposes the concept of “academic tribes” as an alternative analytical framework. Drawing on Michel Maffesoli’s theory of neo-tribalism as well as the works of Tony Becher and Paul Trowler, the concept emphasizes emotional belonging, group solidarity, informal networks, symbolic boundaries, and internal rivalries within academia. Rather than understanding universities as unified rational communities, this perspective interprets them as fragmented spaces composed of overlapping groups, alliances, and competing territories. The article therefore seeks to demonstrate that the concept of academic tribes offers a more realistic and sociologically productive framework for understanding academic relations in contemporary Iran.

Discussion

The concept of “academic tribes” offers an alternative framework for understanding university life by shifting analytical attention away from formal scientific norms and toward informal social dynamics. Rather than viewing universities primarily as communities organized around rational cooperation and shared intellectual standards, this perspective highlights emotional attachments, symbolic boundaries, competition, and mechanisms of inclusion and exclusion. Michel Maffesoli’s theory of neo-tribalism provides an important starting point for this approach. According to Maffesoli, contemporary societies are increasingly organized through small affective communities

rather than stable modern institutions. These neo-tribes are not based on kinship or traditional social bonds; instead, they emerge through shared emotions, collective experiences, lifestyles, rituals, and symbolic identifications.

Applied to academic life, this perspective reveals dimensions that are often overlooked in conventional accounts of the scientific community. Universities are not only sites of intellectual exchange and scholarly cooperation but also environments shaped by friendship, loyalty, jealousy, rivalry, distrust, and struggles over prestige and resources. Faculty members frequently form informal circles that influence access to research collaborations, publication opportunities, graduate supervision, and institutional influence. Consequently, academic behavior is often embedded in networks of personal relations as much as in formal professional norms.

The notion of “academic tribes and territories,” developed by Tony Becher and Paul Trowler, further extends this perspective. Their work demonstrates that disciplinary cultures function as distinct symbolic territories with their own values, rituals, languages, and internal hierarchies. Academic disciplines can therefore be understood as tribes that defend their intellectual boundaries while competing with other fields for legitimacy, authority, and institutional recognition.

The empirical findings discussed in this article suggest that, within the Iranian academic context, tribal dynamics extend beyond disciplinary identities alone. Existing studies consistently indicate that informal relations often play a significant role in shaping academic interactions. Research on faculty relations has documented experiences of factionalism, friendship-based networks, political affiliations, and mutual distrust among academics. Collaborative activities frequently occur within relatively closed circles rather than broad scientific communities, while institutional opportunities and resources often circulate through limited interpersonal networks.

The qualitative findings provide particularly strong support for this interpretation. Peyam Afshardoust’s research demonstrates that informal interests, political alignments, and pre-existing personal relationships significantly influence university interactions. Similarly, Fatemeh Alamdar’s ethnographic accounts reveal the importance of emotional tensions, hidden rivalries, jealousy, and strategic alliances in everyday academic life. These findings suggest that universities operate not only through scientific rationality but also through emotional economies and tribal solidarities.

The concept of academic tribes therefore offers a broader sociological framework for understanding Iranian universities. It does not deny the importance of scientific norms; rather, it shows that scientific rationality coexists with emotional, political, and material dynamics that profoundly shape academic behavior, institutional processes, and the distribution of opportunities and influence.

Conclusion

This article began with a fundamental question in the sociology of science: can the concept of the scientific community adequately explain the realities of academic life in Iran? A review of three decades of Iranian research showed that most studies depict the scientific community as weak, fragile, or absent. The recurring findings of these studies include limited scholarly interaction, weak ethical commitment, fragmented cooperation, and the dominance of individual or institutional interests.

However, the article argued that this situation should not be understood solely as evidence of an incomplete scientific community. Part of the problem may lie in the conceptual framework itself.

The concept of the scientific community is grounded in an idealized image of rational cooperation, universal norms, and professional order. Although analytically valuable, this framework often fails to capture the emotional, informal, and power-laden dimensions of academic life.

To address this limitation, the article proposed the concept of academic tribes as an alternative analytical framework. Drawing on neo-tribal theory and higher education studies, this perspective understands universities not as coherent wholes, but as fragmented spaces shaped by emotional solidarities, informal alliances, symbolic boundaries, and struggles over resources and legitimacy. Within this framework, academic relations are shaped not only by intellectual collaboration, but also by friendship, jealousy, political loyalty, competition, and informal networks.

The analysis further showed that many empirical findings concerning Iranian universities become more intelligible when interpreted through the lens of tribal relations. Processes such as faculty recruitment, access to publication opportunities, distribution of research funding, and the exercise of institutional authority often operate through informal tribal mechanisms rather than through universal academic standards alone. Emotional and relational factors therefore play a central role in shaping academic life.

Ultimately, the concept of academic tribes offers greater explanatory power for understanding contemporary Iranian academia than the traditional notion of the scientific community alone. By foregrounding emotions, informal relations, and hidden structures of power, this concept opens new possibilities for critical research on universities, higher education, and academic culture in Iran.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۲۳۳-۲۵۶.

<https://journal.asi.org.ir>

نامۀ انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088944.1631>

از اجتماع علمی تا قبایل دانشگاهی: به سوی چارچوبی برای فهم دنیای دانشگاهی

عباس وریج کاظمی

دانشیار، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران. ایمیل: av3kazemi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۲/۲۷

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۲۱

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۲۷

چکیده

جهان دانشگاهی، همانند سایر جهان‌های اجتماعی، درگیر یک سری مناسبات استدلالی و مناسبات عاطفی است و از این‌نظر جهانی مجزا از قلمروی معمولی اجتماعی نیست. محققان در دهه‌های گذشته کوشیدند تا با به‌کارگیری مفاهیمی کلیدی و تخصصی، این دو جهان را از یکدیگر مجزا کنند. یکی از آن مفاهیم کلیدی، اجتماع علمی است. تحقیقات مختلف در ایران نشان داده‌اند که نه تنها اجتماع علمی موقعیتی لغزان و شکننده دارد بلکه هرچه بیشتر قدرت توضیح دهنده‌گی خود را در جهان دانشگاهی از دست می‌دهد.

در این مقاله نشان می‌دهیم که بر اساس تحقیقات موجود، در عمل چیزی به نام اجتماع علمی نداریم اما همین محققان به‌جای تحول در دریافت خود از وضعیت موجود، به‌دنبال فهم ضعف اجتماع علمی در ایران رفته و در اغلب مقالاتشان موقعیت موجود را به نحوی توجیه کرده‌اند. در این مقاله، ضمن مرور ایده اجتماع علمی در تحقیقات جامعه‌شناسان و فهم کوشش‌هایشان، در پی پاسخ متفاوت به مسئله‌ای بوده‌ام که محققان ایرانی به نحو تقریباً یکسانی آن را درک کرده‌اند. مسئله را این‌گونه طرح می‌کنم: اکنون که محققان نشان داده‌اند که چیزی به نام اجتماع علمی در ایران شکل نگرفته است، می‌توان از مفهوم بدیل یعنی قبایل دانشگاهی بهره برد. این مقاله استدلال می‌کند که چرا مفهوم قبایل دانشگاهی می‌تواند مسیری متفاوت را در برابر معتقدان و محققان اجتماع علمی بگشاید و از این طریق بکوشد سازوکارهایی را توضیح دهد که این قبایل در دانشگاه‌ها عمل می‌کنند؛ برای مثال، اگر مفهوم اجتماع علمی در پی توضیح مناسبات علمی، هنجارهای علمی، اخلاقیات علمی و تعامل میان انجمن‌ها و نشریات در چارچوب‌های مسلم علمی است، مفهوم قبایل دانشگاهی، در پی فهم چرایی مناسبات پنهان و آشکار، عواطف و غرض‌ها و امیال در لوای هنجارهای به‌اصطلاح علمی است.

کلیدواژگان:

اجتماع علمی،

حوزه عمومی،

دانشگاه،

قبایل دانشگاهی.



حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)

ارجاع به مقاله: کاظمی، عباس (۱۴۰۴). «از اجتماع علمی تا قبایل دانشگاهی: به سوی چارچوبی برای فهم دنیای دانشگاهی». *نامه انسان‌شناسی*، ۲۲ (۴۱): ۲۳۳-۲۵۶.
<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088944.1631>

مقدمه

در نگرش‌های کلاسیک، دنیای علم، تافته‌ای جدابافته از جهان امر معمولی قلمداد می‌شود. در حالی که در جهان روزمره با عقل سلیم روبرویم، در جهان دانشگاهی با عقل آکادمیک و قلمرو استدلالی و آزمایشگاه مواجه می‌شویم؛ از این رو، گمان می‌رود که در یکی با انسان معمولی و در دیگری با دانشمند سروکار داریم. یکی از مهم‌ترین قلمروهایی که جهان دانشگاهی را از جهان زیست روزمره جدا ساخته است، مفهوم اجتماع علمی^۱ است. در دهه‌های گذشته، درباب این مفهوم ادبیاتی غنی تولید شده است. با این حال، در سال‌های اخیر مفهوم اجتماع علمی، قدرت و قوت گذشته خود را ندارد. ادبیاتی جدید در جهان شکل گرفته است که ذیل مفهوم قبایل دانشگاهی^۲ تعریف می‌شود. از سوی دیگر، در این مقاله نشان داده‌ام که چگونه ظرف سه دهه مطالعات در ایران وضعیت اجتماعی علمی را شکننده و گاهی «غایب از نظر» دانسته‌اند.

در اواخر دهه ۷۰ شمسی به تدریج در کنار مفهوم اجتماع علمی دو مفهوم دیگر قدرت یافتند؛ یکی مفهوم حوزه عمومی^۳ هابرماس (نک: پایا و قانع‌راد، ۱۳۹۵) و دیگری جهان سه^۴ پوپری (پوپر، ۱۳۷۱). مجموعه این ادبیات، درکی از دانشگاه را موجب شدند که از درک انسانی و معمولی فاصله زیادی داشته و به نظر می‌رسد که بار زیادی بر آن تحمیل کرده است. اما چرا نتایج تحقیقات در زمینه اجتماع علمی در ایران به تکرار افتاده و از دریافتی متفاوت از موضوع ناتوان مانده‌اند؟ به نظر می‌توان با درانداختن رویکردی جدید در میدان بحث دانشگاه، موضوع را از دریچه‌ای کاملاً متفاوت فهم کرد و به بسیاری از پرسش‌های رهاشده، پاسخی قابل‌اعتنا داد.

از این رو، این مقاله می‌کوشد به جای تکرار همان پرسش‌های پیشین، مسئله را از زاویه‌ای دیگر صورت‌بندی کند. پرسش اصلی این است که اگر تحقیقات موجود نشان می‌دهند که چیزی به نام اجتماع علمی در ایران به معنای دقیق و کلاسیک آن شکل نگرفته است، واقعیت جاری دانشگاه را باید چگونه نامید؟ آیا مفهوم «اجتماع علمی» هنوز برای توضیح مناسبات علمی، هنجارهای علمی، اخلاقیات علمی و تعامل میان انجمن‌ها و نشریات در چارچوب‌های مسلم علمی کفایت می‌کند، یا باید از مفهومی بدیل بهره گرفت که بتواند مناسبات پنهان و آشکار، عواطف و غرض‌ها و امیال را در لوای هنجارهای به اصطلاح علمی توضیح دهد؟ در این مقاله استدلال می‌شود که مفهوم «قبایل دانشگاهی» می‌تواند چنین کارکردی داشته باشد؛ مفهومی که هم بر مرزهای گروهی و روابط درون‌گروهی دلالت می‌کند و هم امکان فهم اقتصاد عاطفی، منافع مادی و منزلتی، و سازوکارهای غیررسمی قدرت در دانشگاه را فراهم می‌سازد.

به طور خلاصه در این مقاله سر آن داریم که به چند پرسش مشخص پاسخ دهیم: آیا در ایران می‌توان از اجتماع علمی به معنای دقیق آن سخن گفت؟ مهم‌ترین نشانه‌های ضعف یا غیاب آن در پژوهش‌های پیشین چیست؟ و چرا مفهوم قبایل دانشگاهی، در مقایسه با اجتماع علمی، برای فهم مناسبات دانشگاهی ایران کارآمدتر است؟ به بیان دیگر، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که در پس صورت رسمی دانشگاه، شبکه‌ای از روابط، تعلقات، مرزبندی‌ها، دوستی‌های پیشینی، رقابت‌ها و منافع شکل می‌گیرد که با مفهوم قبایل دانشگاهی بهتر فهمیده می‌شود تا با مفهوم اجتماع علمی. این صورت‌بندی تازه، امکان می‌دهد دانشگاه نه به مثابه یک کل همگن و آرمانی، بلکه به مثابه میدان عمل گروه‌های کوچک، قلمروهای متداخل و پیوندهای غیررسمی دیده شود.

1. Scientific Community
2. Academic Tribe
3. Public Sphere
4. Three Worlds

سفر مفهوم اجتماع علمی در ایران

در تاریخ اندیشه جامعه‌شناختی علم، مفهوم «اجتماع علمی»، به‌ویژه از دهه ۱۹۴۰ به بعد، به تدریج از دل تأملات مایکل پولانی درباره ماهیت جمعی تولید علم سر برآورد (Polanyi, 1941)؛ پولانی با تأکید بر اینکه علم نه فعالیتی فردی، بلکه نظامی خودتنظیم‌گر و مبتنی بر سنت، اعتماد و گفت‌وگوی میان پژوهشگران است (Ibid, 1951; 1962)، زمینه‌ای فراهم آورد که ادوارد شیلز (Shils, 1954) با طرح صریح اصطلاح «scientific community» آن را به صورت مفهومی روشن‌تر و تثبیت‌شده‌تر وارد ادبیات علمی کرد. از این منظر، اجتماع علمی صرفاً به مجموعه‌ای از دانشمندان اطلاق نمی‌شود، بلکه به شبکه‌ای از روابط، هنجارها، قواعد داوری، سازوکارهای اعتباربخشی و مرزهای نمادینی اشاره دارد که فعالیت علمی را امکان‌پذیر می‌سازد. همین فهم، در دهه‌های میانی قرن بیستم، به یکی از مفاهیم محوری جامعه‌شناسی علم بدل شد و بعدها در آثار مرتون (Merton, 1942) و دیگران بسط یافت، به‌گونه‌ای که «اجتماع علمی»، به نامی برای صورت‌بندی اجتماعی دانش، اقتدار معرفتی و سامان نهادی علم بدل گردید.

در دهه ۱۹۹۰ م. (دهه ۷۰ ش.) مفهوم اجتماع علمی به تدریج برای جامعه دانشگاهی در ایران مهم شد و به یکی از مهم‌ترین مفاهیم کانونی در جامعه‌شناسی علم بدل گردید. با این حال، معانی مختلفی از اجتماع علمی در ایران ارائه شده است که به شرح زیر است:

الف. اجتماع علمی به مثابه جمع مشترک دانشمندان که دارای هنجارها، خط‌مشی‌ها و برنامه‌های مشترک‌اند. این تلقی، به تلقی توماس کوهن از مفهوم پارادایم نزدیک است؛ مانند این تعریف که در یکی از اولین نوشته‌ها از این مفهوم، آن را مجموعه‌ای از دانشمندان دانست که در تخصصی خاص با هم همکاری می‌کنند (ابراهیمی، ۱۳۷۲).

ب. اجتماع علمی به مثابه خرده‌نظامی مستقل در برابر جامعه: اجتماعی از دانشمندان در برابر جامعه با افراد معمولی و غیرمتخصص. به این معنا اجتماع علمی به دلیل عناصر و هنجارهای متفاوتش، از جامعه جدا می‌شود. اجتماع علمی، جمع دانشمندان و محققان و مؤسسات علمی، آموزشی و پژوهشی دانسته شد که در جامعه به فعالیت مشغول‌اند و مطابق قواعد و هنجارهای رسمی و غیررسمی عمل می‌کنند و با اجتماعات علمی دیگر ارتباط فعال دارند. اجزا و عناصر یک اجتماع علمی عبارت‌اند از: نیروی انسانی، سرمایه‌گذاری، مراکز آموزش و پژوهش، مدیریت نهادهای علمی، انجمن‌های علمی، ارتباطات علمی و هنجارها و اخلاقیات در علم (شارع‌پور و دیگران، ۱۳۸۰).

ج. اجتماع علمی، هنجارها و اخلاقیات علمی: مرتون به‌طور خاص این برداشت از اجتماع علمی را تقویت کرد. از نظر مرتون اخلاقیات علم، کل یا ترکیبی موزون از ارزش‌ها و هنجارهای احساسی و عاطفی است که تعهد و الزامی برای دانشمند ایجاد می‌کند، هنجارها به شکل اوامر، منع‌ها، ترجیحات و اجازه‌ها تجلی می‌یابند. مرتون بین ساختارهای هنجارهای علمی و ساختار دموکراتیک جوامع نسبتی می‌بیند. نوعی تلقی دورکیمی از اجتماع علمی وجود دارد که چیزی بیش از فرد دانشمند است. برای مرتون، اصل بی‌طرفی و شک‌گرایی سازمان‌یافته برای اجتماع علمی اهمیت دارد و اصل بی‌طرفی می‌گوید که وظیفه یک دانشمند فقط انگیزه علمی و منحصر به اهداف علمی است (به نقل از ابراهیمی، ۱۳۷۲).

در کنار مفهوم اجتماع علمی، مفهوم جهان سه پوپر (۱۳۷۱) نیز در دهه هشتاد در ایران مورد توجه قرار گرفت؛ برای نمونه، اباذری (۱۳۸۲) در ابتدای دهه هشتاد در مقاله «حل مسئله» بر مبنای نظریه جهان سوم پوپری و ایده برنامه پژوهشی لاکاتوشی، بر درکی از علم همنوا با اجتماع علمی تأکید کرد. وی جهان سه پوپر را - که آنها را جهانی مستقل اما به هم مرتبط می‌داند - شرح می‌دهد: جهان اول، جهان فیزیکی یا جهان اشیای مادی، جهان دوم، جهان حالت‌ها و فرایندهای ذهنی و جهان سوم که اگرچه ساخته ذهن بشر است اما از آن استقلال دارد (مانند بین‌الذهان) و تا اندازه‌ای نیز از عینیت برخوردار است (مانند جامعه دورکیمی). به این معنا جهان سه که به تعبیر اباذری هنوز در ایران خلق نشده است، جهانی است که بحث‌های انتقادی از دستاوردهای علمی در آن جاری است.

مسئله اباذری وجود علوم مختلف در کشورهایی مانند ایران است، بدون آنکه جهان سه وجود داشته باشد. به نظر

فرایندهای علمی در ایران، در جهان دو محور مانده‌اند. ابزاری در واقع راهی برای فقدان اجتماع علمی یافته و کوشیده است درکی جامعه‌شناسانه از جهان علم را با درک پوپری- که در اواخر دههٔ هفتاد در ایران غالب شده بود- ترکیب کند. اما خوانش مسلط به میانجی اجتماع علمی در طول چندین دهه، مشغول اندازه‌گیری کمی و کیفی وضعیت اجتماع علمی در ایران بوده است.

استعارهٔ مفهوم قبیله

برای دستیابی به فهمی از قبایل دانشگاهی، ابتدا لازم است که ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم قبیله در معنای جدید آن کاویده شود. میشل مافزولی در کتاب *عصر قبایل: سقوط فردگرایی در جامعهٔ توده‌ای* (Maffesoli, 1996) کوشیده است تا برخی از عناصر این مفهوم را بسط دهد.

از قرن ۱۸ به بعد، مدرنیته، براساس خردگرایی و فردگرایی به جلو رفته است. انقلاب صنعتی، گسترش شهرنشینی و شکل‌گیری ساختارهای شغلی جدید و طبقات اجتماعی و درنهایت نهادهای مدرن، مفهومی با عنوان جامعه را خلق کرد. جامعه‌شناسان اولیه از طریق ایجاد دوگانگی میان دو مفهوم اجتماع^۱ و جامعه، بر ضرورت فهم دومی انگشت گذاشتند که اکنون نماد عصر مدرن است. به تدریج این‌گونه تفسیر شد که مفهوم اجتماع، به دلیل ارجاعش به قلمرو سنتی، در تحلیل‌های اجتماعی چندان جایگاهی ندارد؛ از این‌رو، مفهوم گمینشافت^۲ موضوعیت خود را در تحلیل‌ها از دست داد. در نیمهٔ دوم قرن بیست، مفهوم اجتماع به بهانه‌های متفاوت در نظریات جامعه‌شناسان به کار برده شد؛ برای مثال، هابرماس (Habermas, 1987, 105-106) با به‌کارگیری مفهوم زیست جهان به‌نوعی دیگر آن را احیا کرد. مافزولی (Maffesoli, 199.11) از دریچه‌ای دیگر اساساً بر مفهوم اجتماع دست گذاشت و کوشید تا سوبه‌های طردشدهٔ آن را برجسته سازد و به درون مباحث اجتماعی وارد کند.

به‌واسطهٔ تأکید بر مفهوم اجتماع، مفاهیم کمتر کاربست‌شده در جامعه‌شناسی رسمی، به میدان تحلیل بازگشته‌اند. برای مثال، مفهوم احساسات جمعی^۳ اهمیت یافته است که جامعه‌شناسانی کلاسیک همچون دورکیم نیز بر آن دست گذاشته بودند. مفهوم قبایل که نماد جماعتی سنتی است، در معنایی جدید بر ما پدیدار شده است. از دیدگاه مافزولی، وضعیت جدید را باید نه صرفاً بر مبنای الگوهای جامعوی^۴، بلکه الگوهای اجتماع‌گرایانه درک کرد. با وجود این، قرار نیست که مفهوم قبیله به همان معنایی به کار بسته شود که در جماعت سنتی در وضعیت مدرن به کار می‌رود. به میانجی استعارهٔ قبیله، به‌جای تأکید بر فرد، بر مفهوم پرسونا^۵ (چهره اجتماعی) تأکید می‌شود که با احساسات و عواطف گروهی و اجرای نقش مرتبط است. در چنین وضعیتی ما با «شخص چندگانه»^۶ روبرویم که در آن، فرد، هویت خود را از طریق عضویت در تعدادی از قبایل و وابستگی بدان‌ها و درافتادن در سلايق مشترک، در پی کشف قلمروهای جدید به دست می‌آورد.

مفهوم عضویت در گروه‌ها به‌همراه مفهوم مراسم در شکل جدید درک می‌شود؛ برای مثال، کافی است فکر کنیم که

1. Community

^۲ گمینشافت (Gemeinschaft) در اندیشه‌ی تونیس به نوعی از زندگی اجتماعی اشاره دارد که بر روابط نزدیک، پایدار و عاطفی مانند خویشاوندی، همسایگی و سنت استوار است. او این مفهوم را در تقابل با گزلفاشت (Gesellschaft) قرار می‌دهد و توضیح می‌دهد که گمینشافت بر پایهٔ ارزش‌های مشترک و حس قوی تعلق شکل می‌گیرد، نه بر مبنای منافع فردی یا روابط قراردادی.

3. Collective Emotion

4. Societal

۵. The Persona: در نظر مافزولی، **The Persona** به‌هیچ‌وجه معادل «فرد مدرن مستقل» نیست. او این واژه را برای اشاره به نقاب متغیر، نقش‌پذیر و موقعیت‌مند به کار می‌برد؛ چیزی که در پیوند با قبایل/جمع‌های عاطفی، در صحنه‌های مختلف اجتماعی عوض می‌شود و هویت را نه به‌صورت یک جوهر ثابت، بلکه به‌صورت امری سیال و چندپاره نشان می‌دهد. مافزولی از persona به‌مثابهٔ ماسک‌های قابل تغییر یاد می‌کند و آن را در برابر منطوق فردگرایانه می‌گذارد.

6. The Plural Person

امروزه هریک از ما هرروزه در چه تعداد مراسم جمعی - از جشن‌های تولد گرفته تا آیین‌های مذهبی، از فعالیت‌های دوره‌ای ورزشی تا جشن‌های فرهنگی - شرکت می‌کنیم. همه اینها مسیر تعلقات جمعی جدید را برای اجتماع انسانی فراهم می‌کنند. از نظر مافزولی، درون مراسم است که شخصیت شکل می‌گیرد. به نظر وی آن انگیزه عمومی^۱ که افراد را گرد هم می‌آورد، احساسات مشترک است. همان‌طور که دورکیم نیز می‌گوید (Maffesoli, 1996: 9 & 12) این احساسات مشترک، خونی تازه در رگ‌های قبیله به جریان می‌اندازند، احساساتی که از طریق مراسم تقویت می‌شوند. تکرار، مهم‌ترین عامل برای تقویت گروه است و این تکرار، از طریق مراسم صورت می‌گیرد. همان‌طور که کالینز گفته است، سرزندگی نیز از طریق تجربه عاطفی مناسب بیان می‌شود (Collins, 2004: نک) و معناداری^۲ در اینجا به‌عنوان سازوکار اصلی عمل می‌کند.

همان‌طور که گفتیم، مافزولی چنین تحلیلی را در بستر زندگی شهری قرار می‌دهد. مفهوم قبایل شهری، همین پیوندهای عاطفی را در جامعه شهری به بحث می‌گذارد. قبایلی که خود را در گروه‌های کوچک و گاه بزرگ متجلی می‌سازند. اگر زندگی شهری جدید را باید با تکثیر گروه‌های کوچک و گاه ناپایدار فهم کرد، آن‌وقت می‌توان گفت که این گروه‌ها از طریق فضای احساسی پیوند ایجاد می‌کنند و گاهی تضادهایی در گروه‌ها ایجاد می‌شوند که به انشقاق و تکثیر و توسعه گروه‌ها می‌انجامد.

مافزولی در وضعیتی که جهان، درگیر نوعی انحلال اجتماعی و فردگرایی شدید است، از مسیری معکوس صحبت می‌کند که جهان در آن از نو با هم متصل می‌شود. مردم از نهادها و طبقات فاصله می‌گیرند و کمتر بدان‌ها اعتماد می‌کنند و در عوض، از طریق این قبایل ریشه‌دار می‌شوند.

کووا (Cova, 1997) قبایل را کوچک‌مقیاس و ناپایدار توصیف می‌کند که به‌وسیله یک اشتیاق یا احساس مشترک در کنار هم نگه داشته می‌شوند. وی می‌گوید که مردم کالاها را به‌دلیل توانایی در پیوند دادن آنها با دیگران ارزشمند می‌دانند. این پیوند است که مهم است و نه چیزهای دیگر و افراد در آنها بیشتر به‌سبب «پیوند اجتماعی» جذب می‌شوند تا صرف خود کالا.

قبیله، در تعریف سنتی، با پیوندهای خونی و منافع مشترک اقتصادی گره خورده و معمولاً بر قلمرو سرزمینی مبتنی است. به‌نظر می‌رسد در برخی قبایل سنتی عنصر عصبیت و توتیم عنصر مهمی باشد و همچنین قبیله اغلب بر عنصر اعتماد و ارادت و آشنایی مبتنی است. قبیله سنتی، به جغرافیا و بستگان و خویشاوندان مبتنی است که درون سنتی تاریخی جای گرفته است. با این حال، قبیله جدید به جغرافیا وابسته نیست و فقط در طول مراسم خود وجود دارد. متکی به سنت تاریخی نیست، زیرا هم‌زمان با پیش‌آمدن مناسبت به وجود می‌آید. تفاوت‌های اساسی بین قبایل جدید و خرده‌فرهنگ‌ها وجود دارد. در خرده‌فرهنگ، هویت یکپارچه و ثابت است. این به‌صورت ساکن دیده می‌شود، زیرا اعضا برای همیشه یک ماسک دارند. با این حال، امروزه مردم به بسیاری از قبایل تعلق دارند و بدون هیچ زحمتی بین آنها حرکت می‌کنند. آنها نقاب را عوض می‌کنند، زیرا نقش‌ها و هویت‌های موقتی را بر عهده می‌گیرند.

مفهوم قبیله به ما کمک می‌کند بفهمیم چرا انسان‌ها، فارغ از طبقه اجتماعی، سن و جنسیت، می‌توانند بر پایه نوعی شور، احساس یا گرایش مشترک گرد هم آیند. در قبیله‌های جدید، افراد نه بر اساس تولد و تعلق سنتی، بلکه به دلیل علاقه، تجربه یا میل مشترک، برای مدتی معین و در مکانی مشخص کنار هم جمع می‌شوند. این نوع قبیله، برخلاف قبیله سنتی، سابقه تاریخی پایداری ندارد و اعضای آن از پیش در آن متولد نشده‌اند؛ بلکه خود آن را بر پایه ویژگی‌ها و علائق مشترک شکل می‌دهند. در قبیله سنتی، افراد به واسطه تولد درون یک گروه وارد آن می‌شوند و در همان چارچوب، هویت و موقعیت خود را حفظ می‌کنند. سنت‌های این گروه هرچند در طول زمان دگرگون می‌شوند، اما همچنان به‌عنوان عناصر پیونددهنده و میراث تاریخی گروه باقی می‌مانند. در مقابل، قبیله جدید بیشتر بر هم‌زمانی، اشتراک عاطفی و حضور موقتی اعضا استوار

1. Communal Drive
2. Meaningfulness

است و نه بر تداوم تاریخی و نسبی.

اگر بخواهیم ایده مافزولی درباب قبایل جدید را خلاصه کنیم، می توان موارد زیر را برشمرد:

- به عواطف و احساسات جمعی نیاز دارد؛
- در بستر شهری رخ می دهد و با سبک زندگی مرتبط است؛
- رسانه های اجتماعی مهم اند؛
- فرد جماعت یا شخص اجتماعی، نقش محوری دارد؛
- توضیح شکلی از زندگی گروهی است؛
- احساسات، سیمانی کارآمد برای ساختار اجتماعی و پیوند گروه هاست؛
- مراسم مانند خون تازه در رگ های قبیله است.

به سوی مفهوم قبایل دانشگاهی^۱

همچون مفهوم اجتماع علمی، مفهوم قبایل نیز حول مفهوم رابطه شکل می گیرد. در اجتماع علمی، مفهوم رابطه بیشتر ناظر بر ارتباطات علمی است، اما در اینجا در معنای اجتماعی مدنظر است. گروهی ممکن است مفهوم قبیله و قبیله گرایی را در معنای خاص تفسیر کنند که صرفاً جنبه منفی دارد، درحالی که این مفهوم، همانند هر مفهوم دیگر- نظیر طبقه- واقعیتی اجتماعی است و می تواند در بسترهای مختلف، بار منفی یا مثبت داشته باشد. علت گرایش به منفی سازی این مفهوم، به کارگیری درکی سنتی از مفهوم قبیله گرایی است؛ درحالی که ما در این مقاله از پدیده های متفاوت سخن می گوئیم که بیشتر در نظریات مافزولی ریشه دارد که در بستر جامعه شهری طرح شده است. باین حال، این مفهوم، در دهه ۹۰ به تحلیل های مرتبط با جامعه دانشگاهی وارد شده است. در ادامه، به دو اثر مهم اشاره می شود که مفهوم قبایل را در آکادمی تشریح کرده اند. هر دو، قبایل دانشگاهی را گروهی کوچک می دانند که حول مرزهای رشته ای سامان یافته اند.

مفهوم قبایل دانشگاهی را ابتدا تونی بچر (Becher, 1989) در کتاب *قبیله ها و سرزمین های آکادمیک، پژوهش فکری و فرهنگ رشته ای*^۲ طرح کرده است. کتاب برپایه تحقیقی تجربی استوار است که در دهه هشتاد در دانشگاه های دو کشور آمریکا و انگلستان انجام شد. تمرکز کتاب بر رشته های دانشگاهی، راهبران آنها و رویکردهایی است که به کار می برند. نویسنده از قلمروها^۳ و سرزمین های دانش صحبت می کند.^۴ محققان تا چه اندازه به شکل گروهی کار می کنند و تا چه اندازه شیوه انجام تحقیق، بر تولید دانش تأثیر می گذارد. قلمروهای رشته ای، همچون سرزمین هایی عمل می کنند که قبایل علمی، درون آنها به فعالیت می پردازند. این گروه بندی ها، با آیین ها و مراسم دانشگاهی متمایز خود بازشناسی می شوند. باین حال، میان قبایل مختلف دانشگاهی که در اینجا شکل رشته ای دارند، منازعه ای شکل می گیرد. منازعه گاهی میان رشته های مختلف و گاهی درون رشته ها بر مبنای پارادایم های علمی متفاوت است. او به طور خلاصه استدلال می کرد که ساختار دانش

1. Academic Tribes

2. Academic tribes and territories: intellectual enquiry and the culture of disciplines

3. The Territories

۴. اولین ویرایش کتاب *قبایل و سرزمین های دانشگاهی* (Becher, 1989) براساس مصاحبه هایی بود که در اواسط دهه ۱۹۸۰ با دانشگاهیان و محققان دانشگاه های انگلستان و ایالات متحده انجام شد. در انگلیس این موارد عبارت اند از: بیرمنگام؛ برایتون پلی تکنیک؛ بریستول کمبریج کالج چلسی لندن؛ اسکس اکستر کالج امپریال لندن؛ کنت دانشکده اقتصاد لندن؛ خواندن؛ ساوتهمپتون؛ دانشگاه کالج لندن. در ایالات متحده آمریکا دانشگاه های کالیفرنیا، برکلی، لس آنجلس، سانفرانسیسکو و سانتا باربارا بودند. در مجموع، بچر ۲۲۱ مصاحبه در ۱۲ رشته انجام داد: زیست شناسی؛ گیاه شناسی و جانورشناسی (۲۷)*، شیمی (۱۵)، اقتصاد (۱۳)، جغرافیا (۱۲)، تاریخ (۲۲)*، قانون (۲۴)*، ریاضیات (۱۳)، مهندسی مکانیک (۲۲)*، زبان های مدرن: فرانسوی، آلمانی، اسپانیایی، ایتالیایی (۱۲)، داروخانه (۱۶)، فیزیک (۲۳)* و جامعه شناسی (۲۲)*. ارقام موجود در پرانتز، اشاره به تعداد مصاحبه هاست. ستاره ها نیز به موضوعاتی اشاره دارند که مجموعه اصلی داده ها را ارائه می دهند.

رشته‌ها (قلمروهای دانشگاهی)، رفتارها و ارزش‌های دانشگاهیان را به شدت تعیین می‌کند. در این گزارش، دانشگاهیان، در قبیله‌های انضباطی با مجموعه‌ای از شیوه‌های معمول زندگی می‌کنند.

در این تحقیق، رشته‌ها به دسته‌های سخت و نرم، ناب و کاربردی تقسیم می‌شوند تا یک ماتریس چهار سلولی به دست آید. درحالی‌که رشته‌های سخت^۱ دارای مرزهای مشخص، قوانین جهان‌شمول و گزاره‌هایی علی‌اند، رشته‌های نرم^۲ نه ساختار نظری مشخصی دارند و نه مرزهایی روشن. رشته‌های ناب^۳ مستقیماً در مشاغل یا مشکلات دنیای خارج اعمال نمی‌شوند، اما رشته‌های کاربردی^۴ برای حل مشکلات به کار گرفته می‌شوند؛ از این‌رو، تحت تأثیر نهادهای اجرایی قرار دارند.

تراولر (Trowler, 2012) در کتابی با عنوان *قبایل و قلمروها* در قرن ۲۱ بازاندیشی اهمیت رشته‌ها در آموزش عالی^۵، داده‌ها و نظریه را با هم جمع می‌کند تا نشان دهد که چگونه آموزش عالی از آن زمان تغییرات اساسی را تجربه کرده و نظریه اجتماعی به‌طور موازی چگونه تکامل یافته است. در مجموع، این تغییرات، به معنای نظریه‌پردازی مجدد زندگی آکادمیک است، به‌گونه‌ای که زمینه‌های تغییر یافته در دانشگاه‌ها را در قرن بیست‌ویکم منعکس سازد و بنابراین، نیاز به استعاره‌های جدید وجود دارد. این کتاب، بر نظریه‌پردازی جدید در دنیای دانشگاهی تأکید دارد.

بچر و تراولر بر اساس ابعاد معرفت‌شناسی^۶ به دوگانگی‌هایی دست زدند که علوم را از یکدیگر متمایز می‌کرد. علوم سخت و نرم (علوم طبیعی و علوم اجتماعی)، دانش نظری و کاربردی، بعد اجتماعی، دوباره ماتریس چهار سلولی را ارائه می‌دهد. محورهای این بار بین همگرا و واگرا از یک‌سو و شهری و روستایی از سوی دیگر پیش می‌روند. رشته‌های همگرا دارای استانداردهای یکسان در عمل تحقیقاتی و نخبگانی نسبتاً پایدارند. رشته‌های واگرا انحراف فکری بیشتری را حفظ می‌کنند و اغلب تلاش برای تغییر استانداردهای تحقیق را تجربه می‌نمایند.

رشته‌های شهری با تعامل شدید و نسبت بالای مردم به مسئله مشخص می‌شوند. مناطق روستایی، دارای سرزمین‌های بزرگ‌تر، تعامل کمتر و نسبت پایین مردم به مشکل‌اند. بچر با این عبارت معتقد است که برای مثال، فیزیک به‌عنوان دانش سخت، خالص و شهری است و جامعه‌شناسی، دانشی نرم، ناب و غیرهمگرا و روستایی است.

بچر و تراولر (Becher & Trowler, 2001) برای شرح دو رشته علوم انسانی و علوم تجربی، از دو استعاره روستایی و شهری بهره می‌گیرند. فرض بر این است که بیشتر تخصص‌های علوم انسانی روستایی‌اند، درحالی‌که تخصص‌های علوم به‌طور کلی شهری‌اند. تخصص‌های شهری همراه با تحرک بالاتر، مشارکت بیشتر و رقابت بیشتر هستند و متخصصان روستایی (علوم انسانی) میزان مشارکت کمتری درون‌شان وجود دارد. این محققان نشان دادند که محققان علوم انسانی، تعامل کمتری با یکدیگر دارند و ارجاعات متنی کمتری نیز به یکدیگر می‌دهند؛ به همین دلیل، می‌شود گفت که علم فیزیک، دانشی سخت، شهری و ناب‌تر است، درحالی‌که جامعه‌شناسی، دانشی نرم، ناب و واگرا تر و در مجموع روستایی‌تر است. برای مثال، مهندسی در عین آنکه خصوصیات دانش علوم پایه را دارد، کاربردی‌تر نیز است (Becher, 1989: 3). بچر بر ارزش‌های رشته‌ای^۷ تأکید می‌کند که در جهت‌دهی دانشمندان نقش دارند.

با این حال، استعاره «قبایل» در تحلیل‌های آموزش عالی مورد انتقاد قرار گرفته است (Manathunga & Brew, 2012). منتقدان معتقدند که این مفهوم، یادآور فهم استعماری از جوامع بومی است و تصویری نادرست از آنها ارائه می‌دهد. به باور ساوت‌هال (۱۹۹۶)، مفهوم «قبیله» ریشه در گفتمان‌های استعماری اروپای قرن هجدهم دارد؛ گفتمان‌هایی که بر تمایز میان «وحشی‌گری» و «تمدن» استوار بودند و در خدمت کنترل سرزمین‌های استعماری قرار داشتند. در این فرایند،

1. Hard Disciplines

2. Soft Disciplines

3. Pure Disciplines

4. Applied Disciplines

5 Tribes and Territories in the 21st Century: Rethinking the Significance of Disciplines in Higher Education

6. On Epistemological Dimensions

7. The Disciplinary Values

استعمارگران با سوءبرداشت از ساختارهای اجتماعی، جغرافیا و تاریخ محلی، مردم بومی را در قالب دسته‌بندی‌های قبیله‌ای طبقه‌بندی کردند (Southall, 1996: 1331).

مفهوم قبایل دانشگاهی، نوعی گروه‌بندی است که بر مرزهای رشته‌ای مبتنی است، با این فرض که افرادی که درون یک مرز رشته‌ای فعالیت می‌کنند، کمابیش همگن و به‌هم‌پیوسته‌اند. به نظر می‌رسد که نمی‌توان فهم قبیله‌ای را به منازعات رشته‌ای چه درون و چه میان آن محدود کرد. وقتی که پای تضاد منافع نه صرفاً علمی درون گروه‌های دانشگاهی به میان می‌آید، بحث را از مناقشات بر سر هنجارها و قواعد علمی به مناقشات بر سر منافع مشخص مادی می‌کشاند؛ بنابراین، منافع قبیلگی در واقع نشان‌دادن تقسیم‌غنائم بین کسانی است که با ما خویشاوندند و کسانی که نیستند؛ اما این خویشاوندی دیگر خونی نیست، بلکه معیارها مبتنی بر منافع و گروه‌هایی است که با یکدیگر کار می‌کنند. بدین معنا بسیاری از محافظت‌ها از قلمرو مثلاً درس‌هایی که استادان می‌دهند، پایان‌نامه‌ها و موضوعاتی که روی آن کار می‌کنند و دادوستد برای چاپ مقاله، برمبنای منافع مادی و منزلتی است که عمدتاً در دانشگاه‌های ایران مشاهده می‌شود. مناسبات با فرد تازه‌وارد یا غریبه درون قلمرو ما دقیقاً بر همین مبنا شکل می‌گیرد. این قلمروها گاهی براساس دپارتمان‌ها موضوعیت می‌یابند و گاهی میان دپارتمان‌ها قلمروهای نامرئی شکل می‌گیرد. در ایران منافع عمدتاً درون گروه‌ها و دپارتمان‌ها به گردش درمی‌آید.

به همین دلیل، برخی مطالعات آن را با ایده مفهوم فرهنگ اپیستمیک^۱ نور-ستینا (Knorr-Cetina, 1999) گره زده‌اند. در نگاه نور-سیتا این نظریه و روش نیستند که صرفاً در هر حوزه علمی اهمیت دارند بلکه نظام دانایی و صورت‌بندی فرهنگی خاص برای تولید و اعتباربخشی دانش نیز باید مورد توجه قرار گیرد. فرهنگ‌هایی وجود دارند که تولید دانش را تضمین می‌کنند. بر مبنای این نظر، اسپنسر و والبی (Spencer & Walby, 2013) برای ایجاد پیوندی میان دیدگاه مافزولی و مفهوم فرهنگ‌های اپیستمیک نور-ستینا، به مطالعه احساسات در زندگی آیینی آزمایشگاه‌ها پرداختند. آنها از طریق مصاحبه‌های عمیق و مشاهدات میدانی در محیط کار فیزیکدانان، دانشمندان علوم زمین، زیست‌شناسان و شیمی‌دانان، نقش تجربه‌های عاطفی را در زندگی علمی بررسی کردند. یافته‌های پژوهش نشان داد که احساسات، در ایجاد پیوند میان اعضای گروه، شکل‌گیری مرزهای آزمایشگاهی و نیز تعارض‌ها و همکاری‌های بین‌گروهی نقشی محوری دارند؛ در نتیجه، احساسات را می‌توان مؤلفه‌ای اساسی در ساخت دانش و حیات جمعی کار آزمایشگاهی دانست (Spencer & Walby, 2013).

این، احساسات است که دانشمندان را کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. ستینا معتقد بود که هر شاخه علمی، فرهنگ معرفتی و شناختی خود را دارد؛ از این رو، او بیشتر بر ابعاد نمادین در آزمایشگاه‌ها تأکید کرده است تا احساسات و مخاصمه‌ها و اصطکاک‌های بین‌رشته‌ای. این احساسات، در شکل‌دادن به دانش علمی مؤثرند. محقق باید هم‌زمان روی آیین‌ها و گروه‌ها و احساسات تأکید کند؛ احساساتی از قبیل غم و اندوه، کسالت، ناامیدی، غرور، شادی و هیجان، در کارهای آزمایشگاهی. در اینجا عواطف نقش همبستگی بخشی در روابط میان دانشمندان دارد.

نقش نهاد دانشگاه در اداره این قبایل اهمیت دارد، اما این مفهوم قبایل جدید باید واجد شرایط باشد تا نقشی را داشته باشد که نهادهای نظارتی در آزمایشگاه‌ها بازی می‌کنند. در نمونه مورد نظر ما، دانشگاه از دو جنبه برای زندگی قبایل جدید اصلی مهم است. ابتدا دانشگاه، دسترسی به منابع موجود برای قبیله را پیکربندی می‌کند (Becher and Trowler, 2001). بودجه مربوط به استخدام اعضای هیئت‌علمی، فضای لازم برای انجام آزمایش‌ها، منوط به رابطه بین گروه‌ها و مدیریت دانشگاه است. دوم، نشان^۲ و نام دانشگاه^۳ می‌تواند دارای ارزش نشانه‌گردش خون باشد که به‌وسیله قبیله جدید در طی درگیری‌ها و همکاری‌های درون و بین قبیل‌های اختصاص داده شده است. دانشمندان ممکن است براساس شیوه‌های

1 epistemic culture

2. The Insignia

3. The Name of the University

مشترک، آیین‌ها، دانش‌ها و شخصیت‌ها با قبایل دیگر برخورد کنند، اما این رابطه بین قبایل نیز ممکن است با ارزش دانشگاه‌های متبوع آنها به‌عنوان نشانه صورت گیرد. قبایل جدید علوم، در یک محیط اقتصادی و سیاسی خاص وجود دارند (نک: Merton, 1968).

در فضای دانشگاهی ایران، این محیط اقتصادی و سیاسی خاص، در سطحی عینی و نهادی، از رهگذر سازوکارهای جذب و نگه‌داشت اعضای هیئت علمی بازتولید می‌شود. نخست، فرایند جذب در بسیاری از موارد ذیل پروتکل‌های سیاسی پیش می‌رود؛ پروتکل‌هایی که بیش از آنکه بر شایستگی علمی صرف تکیه داشته باشند، به نزدیکی یا دوری از گرایش‌های سیاسی خاص نظر دارند. دوم، آیین‌نامه‌ها و ضوابط جذب نیز غالباً به‌گونه‌ای تنظیم می‌شوند که نوعی تابعیت و وفاداری ایدئولوژیک را هدف بگیرند و در عمل، امکان ورود به دانشگاه را برای کسانی افزایش دهند که با هنجارهای سیاسی مسلط سازگارترند. سوم، نظام سهمیه‌بندی‌های جذب و نیز بورس‌های حکومتی، خود به ابزارهایی برای بازتولید این نوع پیوندهای سیاسی بدل می‌شوند و مسیر ورود برخی گروه‌ها را هموارتر از دیگران می‌سازند. چهارم، دوره‌های پیمانی و پایش‌های سالانه اعضای هیئت علمی جوان نیز این وابستگی را تشدید می‌کند، زیرا استمرار موقعیت دانشگاهی را به نوعی مراقبت مستمر و انطباق با معیارهای رسمی و غیررسمی مشروط می‌سازد. جدای از این نکات در برخی مواقع ارتباط خویشاوندی و توصیه‌های شبکه‌ی دوستی را هم باید در فرایند جذب و پیشبرد فرایند استخدام در نظر گرفت. حاصل این فرایندها، شکل‌گیری جماعت‌های سیاسی در درون اجتماعات علمی است؛ جماعت‌هایی که تنش‌ها و منازعات آنها تنها در سطح روابط مدیریتی باقی نمی‌ماند، بلکه به کلاس‌های درس، گروه‌ها و دپارتمان‌ها، مجلات تخصصی و انجمن‌های علمی نیز سرایت می‌کند و حتی نهادهای تحقیقاتی را که بودجه تحقیقات بزرگ را به برخی استادان اختصاص می‌دهند نیز تحت تاثیر خود قرار می‌دهند.

آیا در ایران اجتماع علمی داریم؟

تحقیقات موجود دربارهٔ اجتماع علمی، برآورد چندان مثبتی از وضعیت اجتماع علمی در ایران ارائه نکرده‌اند. در طول سه دههٔ گذشته که این نوع مطالعات جاری بوده‌اند، وضعیت را نامناسب ارزیابی کرده‌اند؛ برای مثال، جانعلی‌زاده و همکاران (۱۳۹۳) براساس مطالعهٔ سه مجله در حوزهٔ علوم اجتماعی در یک دهه (۱۳۸۱ تا ۹۰) نشان داده‌اند که اجتماع علمی در ایران هنوز شکل نگرفته است. قانع‌راد و خسروخاور (۱۳۹۰ الف و ب) پیشینهٔ تحقیقاتی دربارهٔ اجتماعات علمی در ایران را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: هدف نخستین دسته از مطالعات، بیان وضعیت اجتماع علمی یا روابط استادان و پژوهشگران با یکدیگر با استفاده از توصیف آماری و تحلیل اسنادی بوده است. این مطالعات جامعه‌شناختی، ضعف ساختار ارتباطی و تعاملی در بین استادان و پژوهشگران را به‌مثابه مشکل اساسی نهاد علم مطرح کرده‌اند (عباداللهی و خستو، ۱۳۹۱؛ عبداللهی، ۱۳۷۵؛ آزاد ارمکی، ۱۳۷۸؛ طالبی و عرب، ۱۳۹۴؛ رفیع‌پور، ۱۳۸۱؛ قانع‌راد، ۱۳۸۵ و ۱۳۹۰؛ ابراهیمی و بهنویی، ۱۳۹۱). دومین دسته از مطالعات، ارتباطات دانشجویان با هم‌تایان و استادان خود و ناتوانی دانشگاه‌ها در انتقال هنجارهای علمی به دانشجویان را مطالعه کرده‌اند (قاضی طباطبایی و مرجایی، ۱۳۸۶؛ ربانی و ماهر، ۱۳۹۱). قانع‌راد و خسروخاور در ادامه نتیجه گرفته‌اند که به‌دلیل فقدان تکوین اجتماع علمی و ضعف تعاملات در بین استادان، نزدیکی معرفتی وجود ندارد (مرجایی، ۱۳۹۰ و ۱۳۸۳؛ قاضی طباطبایی و و دادهیر، ۱۳۸۰؛ قانع‌راد، ۱۳۸۵). سومین دسته از مطالعات، میزان تولید دانش اعضای هیئت علمی را به‌مثابه تابعی از مناسبات و روابط فردی و نهادی آنها با هم‌تایان خود بررسی کرده‌اند (عباس‌زاده و قاسم‌زاده، ۱۳۹۷؛ صالحی و ابراهیمی، ۱۳۷۸؛ قانع‌راد و قاضی‌پور، ۱۳۸۱؛ گدازگر و علیزاده اقدم، ۱۳۸۵؛ جلیلی و همکاران، ۱۳۹۵) و معتقدند که فضای اجتماعی گروه‌های آموزشی، دچار چنددستگی و فقدان همکاری شده است (طالبی، ۱۳۹۴). فقدان فضای فرهنگی اجتماعی، فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی را به رفتاری فردگرایانه و تصادفی تبدیل کرده و تولید و انتقال دانش به‌عنوان یک فعالیت جمعی را دچار بحران ساخته است (محسنی تبریزی، ۱۳۸۱).

چهار خصیصهٔ کلی که محققان ایرانی در اجتماعات علمی ایران تشخیص داده‌اند، همگی نشانه‌هایی از ضعف و فقدان را

به نمایش می‌گذارد:

الف. اجتماع علمی در ایران فاقد زنجیره مناسب تعامل و ضعف در فضای گفت‌وگویی است. عدم تعامل میان دانشگاهیان و همکاری اندک پژوهشی، در تحقیق قانع‌راد در سال ۱۳۸۳ و ۱۳۸۵ بر مبنای مطالعه ۱۳۵ نفر از اصحاب علوم اجتماعی تأیید شده است (قانع‌راد، ۱۳۸۵). از نظر قانع‌راد دانشگاهیان بیشتر از آنچه مقاله می‌نویسند، درگیر طرح‌های پژوهشی‌اند که به مقاله منجر می‌شود، ارجاع اندکی به کارهای یکدیگر می‌دهند و تعاملات استادان بسیار پایین است (قانع‌راد و همکاران، ۱۳۹۳). سطح پایین تعاملات در فضای دانشگاهی و فقدان فضای گفت‌وگویی، در تحقیقات عباداللهی و خستو (۱۳۹۱) و همچنین جلیلی و همکاران (۱۳۹۷) تأیید شده است.

ب. فضاهای دانشگاهی و آنچه اجتماع علمی در ایران نام گرفته است، پایبندی ضعیفی به هنجارهای اخلاقی دارند (Mohseni Tabriz et al., 2011) و در عوض، ارتقا و درآمد، دغدغه اولیه اعضای هیئت علمی را شکل می‌دهد. در واقع، هنجارهای اقتصادی، جای هنجارهای علمی را گرفته است. قانع‌راد و همکارانش (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان مطالعه دگرگونی فرهنگی در سه نسل دانشگاهی نتیجه گرفتند که مسائل مالی و ارتقا، در درجه اول دغدغه استادان قرار دارد و استادان نسل جدید، کمتر از استادان نسل قدیمی به هنجارهای علمی پایبندی دارند. امیدی و قاراخانی (۱۳۹۹) در تحقیق‌شان به این نتیجه دست یافته‌اند که اعضای هیئت علمی، دچار مسئولیت‌گریزی از نقش‌های حرفه‌ای‌شان هستند.

در زمینه سلطه هنجارهای اقتصادی بر هنجارهای علمی، تحقیق آروین (۱۳۹۶) نشان داده است که سرمایه اقتصادی در میدان علوم اجتماعی، در مقایسه با سرمایه نمادین روشنفکرانه نقشی بیشتر دارد. محمدی و فراستخواه (۱۳۹۷) با مطالعه تحولات سه نسل در زندگی علمی استادان دانشگاه‌ها نشان دادند که نسل سوم دانشگاهی مادی‌گراتر شده است.

ج. وجود همکاری درون گروه‌های بسیار کوچک (چندنفره) به جای اجتماعات بزرگ‌تر علمی در فضای دانشگاهی ایران مشاهده می‌شود. نتایج تحقیقات قانع‌راد (۱۳۸۷) نشان داد که تحقیقات استادان هیئت علمی در گروه‌های چندنفره بیشتر جریان دارد تا در گروه‌های وسیع‌تر و بزرگ‌تر.

د. برنامه پژوهشی مشترکی در بین دانشگاهیان در ایران وجود ندارد و دانشگاهیان کمتر روی موضوعات مشترک کار می‌کنند (مطالعات عباداللهی و خستو، ۱۳۹۱ و مطالعات قانع‌راد، ۱۳۹۳).

با این همه، ضعف یا غیاب اجتماع علمی در ایران را نباید به مثابه امری کاملاً استثنایی و صرفاً بومی فهم کرد؛ بلکه طرح این مسئله در ایران را باید در افقی گسترده‌تر دید که در آن، جهان دانشگاهی در بسیاری از زمینه‌ها نه فقط محل تولید معرفت، بلکه میدان رقابت، وابستگی و توزیع نابرابر قدرت نیز هست. از این رو، مراجعه به برخی پژوهش‌های خارجی اهمیت می‌یابد، زیرا نشان می‌دهند که حتی در دانشگاه‌های معتبر نیز روابط علمی از منطق سلسله‌مراتب، وابستگی و اقتدار جدا نیست. این صورت‌بندی نظری، راه را برای فهم دقیق‌تر تجربه دانشگاهی در ایران می‌گشاید و نشان می‌دهد که چرا نمونه‌های تجربی ایرانی را نباید به عنوان استثنا در نظر گرفت. برای مثال، پژوهش ویتا پی‌کاک (Vita Peacock, 2016) درباره وضعیت ناپایداری آکادمیک در مؤسسه ماکس پلانک آلمان نشان می‌دهد که جهان دانشگاهی را نمی‌توان صرفاً بر پایه هنجارهای عقلانی و قواعد رسمی علم توضیح داد. او نشان می‌دهد که روابط دانشگاهی، حتی در یکی از معتبرترین نهادهای علمی اروپا، در عمل بر شبکه‌ای از وابستگی‌های سلسله‌مراتبی، حمایت‌های درون‌گروهی و مناسبات نابرابر قدرت استوار است. در چنین وضعی، استمرار موقعیت دانشگاهی پژوهشگران جوان، بیش از آنکه به شایستگی علمی صرف وابسته باشد، به رابطه آنان با استادان، مدیران گروه‌ها و شبکه‌های درونی بستگی دارد. بدین معنا، آنچه در ظاهر به مثابه همکاری علمی دیده می‌شود، در سطحی عمیق‌تر می‌تواند نوعی وابستگی قبیله‌ای و مناسبات حمایتی درون‌گروهی باشد. همین‌طور، بورديو در کتاب انسان دانشگاهی (۱۴۰۳)^۱ دانشگاه را نه صرفاً فضایی برای تولید دانش، بلکه میدانی از رقابت بر سر اقتدار، منزلت، اعتبار و سرمایه نمادین توصیف می‌کند. از نگاه او، کنشگران دانشگاهی درون میدانی عمل می‌کنند که در آن، افراد و

گروه‌ها دائماً برای حفظ یا گسترش موقعیت خود در رقابت‌اند. بدین ترتیب، مسئله دانشگاه فقط پیشبرد علم یا کشف حقیقت نیست، بلکه رقابت بر سر منابع، نفوذ، اعتبار و امکان سخن گفتن نیز در آن نقشی اساسی دارد.

اکنون دو نمونه از تحقیقات کیفی در باب اجتماع علمی به‌اختصار شرح داده می‌شود که در نهایت ما را به سمت فهم ضرورت توجه به قبایل دانشگاهی سوق می‌دهند. مطالعه افشاردوست (۱۳۹۹) امکانی مهم برای فهم قبیله‌گرایی در فضای دانشگاهی ایران فراهم می‌کند. اگرچه در این پژوهش، اصطلاح «قبیله‌گرایی» به صورت مستقیم به کار نرفته است، اما داده‌های تجربی و تحلیل‌های نویسنده نشان می‌دهند که در بخشی مهم از حیات دانشگاهی، مناسبات میان دانشگاهیان، کمتر بر معیارهای عام و جهان‌شمول علمی استوار است و بیشتر تحت تأثیر پیوندهای شخصی، تعلقات گروهی، پیشینه‌های مشترک، ملاحظات سیاسی و منافع غیرعلمی قرار دارد. در این معنا، قبیله‌گرایی را می‌توان نوعی منطق رابطه‌مندی دانست که در آن، وفاداری‌های درون‌گروهی و پیوندهای غیررسمی، در تنظیم روابط دانشگاهی و توزیع منزلت و فرصت، نقشی مؤثرتر از ضوابط حرفه‌ای و معیارهای علمی ایفا می‌کنند.

افشاردوست از همان ابتدا مسئله را در سطح کیفیت مناسبات درون «اجتماع علمی» طرح می‌کند. او برخلاف رویکردهایی که ضعف دانشگاه را صرفاً در کمبود تعاملات علمی یا ضعف شبکه‌های استنادی می‌جویند، بر این نکته تأکید می‌کند که مسئله اصلی، ماهیت و کیفیت روابطی است که درون این اجتماع برقرار می‌شود. به تعبیر او، فهم وضعیت دانشگاه، تنها از طریق توصیف «مناسبات درون اجتماع جامعه‌شناسان» ممکن است، نه صرفاً از رهگذر شاخص‌های کمی تعاملات (افشاردوست، ۱۳۹۹: ۳-۷). همین جابه‌جایی تحلیلی، امکان طرح مفهوم قبیله‌گرایی را فراهم می‌کند، زیرا پرسش اصلی دیگر صرفاً کمبود ارتباط نیست، بلکه نوع رابطه‌ای است که درون میدان دانشگاهی شکل می‌گیرد.

یکی از روشن‌ترین شواهد در این زمینه، یافته‌ای است که نشان می‌دهد روابط غیررسمی میان اعضای هیئت علمی عمدتاً برمبنای مصالح علمی سامان نمی‌یابد، بلکه بیشتر تابع «منافع افراد» است (همان: ۳۵۹). این مشاهده، از منظر جامعه‌شناختی اهمیت زیادی دارد، زیرا نشان می‌دهد که دانشگاه، در سطح کنش روزمره، الزاماً محل تحقق عقلانیت علمی نیست، بلکه شبکه‌ای از مناسبات منفعت‌محور است که در آن، روابط شخصی و ملاحظات غیرعلمی می‌توانند بر معیارهای حرفه‌ای تقدم پیدا کنند.

افشاردوست در ادامه، لایه عاطفی و احساسی این مناسبات را نیز آشکار می‌سازد. در توصیف روابط درون گروه‌های آموزشی، او از «حسادت»، «رفتارهای غیرانسانی و غیراخلاقی» و سپس از «باندبازی» و «جناح‌بندی» سخن می‌گوید (افشاردوست، ۱۳۹۹: ۳۶۱-۳۶۲). این منطق، در توصیف شبکه‌های درونی دانشگاه صراحت بیشتری پیدا می‌کند. افشاردوست نشان می‌دهد که روابط درون گروه‌های دانشگاهی، بر سه محور عمده شکل می‌گیرند: «سیاسی»، «فکری» و «دوستی». در توضیح محور سوم، او تأکید می‌کند که «دوستی» اغلب مبتنی بر «پیشینه دوستی» است؛ نظیر هم‌دانشگاهی‌بودن در خارج از کشور، هم‌کلاسی‌بودن یا داشتن سابقه معاشرت پیشین (همان: ۳۹۱). در اینجا آنچه اهمیت دارد، این است که عضویت در حلقه‌ها و دسترسی به شبکه‌های اثرگذار، صرفاً حاصل سرمایه علمی نیست، بلکه از خلال سرمایه‌های رابطه‌ای و پیشینه‌های مشترک نیز تولید می‌شود؛ در نتیجه، آنچه در ظاهر به صورت یک اجتماع علمی دیده می‌شود، در عمل واجد ساختاری حلقه‌ای و در مواردی قبیله‌ای است؛ ساختاری که در آن، تعلق پیشینی و اعتماد عاطفی، مبنایی مهم برای شکل‌گیری ائتلاف‌ها و گروه‌بندی‌هاست.

فاطمه علمدار در کتاب بنده/استاد هستیم (۱۴۰۲) دانشگاه را نه به‌مثابه یک سازمان خنثای آموزشی، بلکه به صورت یک میدان رابطه‌ای و پرتنش نشان می‌دهد که در آن نقش «عضو هیئت علمی» از خلال تجربه‌های زیسته، مصاحبه‌ها و روایت‌های موقعیتی معنا می‌گیرد. در متن کتاب، صداهای متفاوتی کنار هم قرار گرفته‌اند؛ از استادان باسابقه تا استادان تازه‌وارد و از کسانی که در آستانه ورود به هیئت علمی‌اند تا کسانی که تجربه دکترا و جذب را پشت سر گذاشته‌اند.

در سطح روابط میان همکاران، کتاب به صراحت از فرسایش معیارهای علمی در برابر منطق رابطه‌ای سخن می‌گوید. در بخش «اخلاق همکاری» و سپس «اخلاق همکاری»، نویسنده نشان می‌دهد که رابطه استادان با یکدیگر، هرچند در ظاهر بر مدار نظام ارزشی و هنجاری دانشگاه سامان می‌گیرد، اما در عمل با تعارف، فاصله‌گیری، احتیاط و گاه رقابت‌های پنهان تعریف می‌شود. یکی از استادان با سابقه با صراحت می‌گوید «بیشتر منافع افراد است که محور قرار می‌گیرد» (ص ۵۹). در جای دیگر، همین منطق در قالب توصیف فضای دانشگاهی به عنوان فضایی «توأم با احترام و دوستی» ظاهر می‌شود، اما بلافاصله در دل همان توصیف، نشانه‌های تنش، بدگمانی و حساسیت نسبت به موفقیت دیگران دیده می‌شود (ص ۷۱-۷۲). این منطق در توصیف حسادت، باندبازی و سوگیری آشکارتر می‌شود. در یکی از صریح‌ترین بخش‌های کتاب، یکی از استادان با سابقه می‌گوید «یک مقداری حسادت هست» و بلافاصله اضافه می‌کند که این حسادت گاهی به «رفتارهای غیرانسانی و غیراخلاقی» می‌انجامد (ص ۳۶۱). در همان فضا، از «باندبازی» و رقابت‌های درون‌گروهی نیز سخن می‌رود؛ رقابت‌هایی که نه صرفاً اختلاف نظر علمی، بلکه نزاع بر سر جایگاه، اعتبار، داوری و نفوذ است (ص ۳۶۱-۳۶۲). حتی در سطح بازنمایی استادان نزد دانشجویان، کتاب نشان می‌دهد که برخی استادان در تعامل با دانشجو تصویر دیگر استادان را خراب می‌کنند. در مجموع، هر دو پژوهش نشان می‌دهند که اجتماع علمی در دانشگاه، صرفاً برپایه معیارهای حرفه‌ای و هنجارهای جهان‌شمول عمل نمی‌کند، بلکه در عمل از شبکه‌ای از روابط شخصی، گروهی، سیاسی و عاطفی اثر می‌پذیرد. این یافته‌ها حاکی از آن است که درک مناسبات دانشگاهی بدون توجه به منطق‌های غیررسمی همبستگی، رقابت، وفاداری و مرزبندی‌های درون‌گروهی ممکن نیست. این موضوع ما را به مفهومی و رای اجتماع علمی هدایت می‌کند.

اکنون لازم است که برخی تمایزات آشکار مفهوم قبایل دانشگاهی را در برابر اجتماع علمی روشن سازم تا نشان دهم که چرا و از چه منظر مفهوم قبایل، نسبت به اجتماع علمی کارآمدی بیشتری دارد. اول اینکه، در بستر قبایل، مفهوم عواطف در کنار جهان استدلالی می‌نشیند. در واقع، جهان دانشگاهی صرفاً جهان استدلال‌ها نیست، بلکه عواطف در معنای وسیع در شکل‌گیری نهاد علم و اجتماع دانشمندان نقشی مهم دارد. دوم اینکه، به واسطه مفهوم قبیله ما در باب قلمروها و نقش‌شان در تکامل علم و توسعه فضای دانشگاهی بیشتر می‌اندیشیم. هر قبیله قلمروهای خود را دارد که می‌تواند دپارتمانی تعریف شود یا میان آنها به شکلی سیال مرزگذاری شود. عناصری همچون درس، پایان‌نامه، مقاله و رشته‌ها این مرزها را تعیین می‌کنند. سوم، مفهوم ارادت، سرسپردگی و تبعیت - برخلاف تصور - در دنیای علمی وجود دارد و اجتماع علمی صرفاً آن را در حد تبعیت از هنجارهای علمی تقلیل می‌دهد. سلسله‌مراتبی که استادان دانشگاه‌ها دارند، گاهی چنان اقتداری برای آنها فراهم می‌کند که حب و بغض‌ها و خصومت‌ها را از طریق این سلسله‌مراتب علمی به کار می‌بندند. در مجموع، قبایل، کار خود را با تعصب و احساسات جلو می‌برند. چهارم، قبیله کار خود را از طریق مبادله اقتصادی، مادی و منزلتی پیش می‌برد. زنجیره انتقال سرمایه‌های اقتصادی و منزلتی (پایان‌نامه، طرح پژوهشی، مجلات علمی، سمت‌های سازمانی، مقالات مشترک داخلی و خارجی، درس‌ها و کرسی‌ها و توزیع دانشجویان). پنجم، می‌توان به کمک این مفهوم نه صرف تعاملات علمی، بلکه تخصیصات میان دانشمندان را نیز توضیح داد. همین‌طور مفهوم رفاقت در برابر همکاری‌های علمی قرار می‌گیرد. بسیاری از کارکردن کنار اعضای هیئت علمی، بر مبنای رفاقت‌ها و آشنایی‌هاست تا قواعد علمی و کارآمدی در تحقیقات. افراد، تیم خود را بسیاری اوقات بر مبنای دلایل غیرعلمی انتخاب می‌کنند. ششم، منابع و خاستگاه‌هایی که فرد از آن موقعیت برمی‌خیزد، نقشی مهم دارد. فرد می‌تواند بر حسب خاستگاه‌ها (فرزند استادی مشهور باشد یا به منابع مالی بی‌حساب دسترسی داشته باشد) به سادگی هم موقعیت علمی را تصاحب نماید و هم سلسله‌مراتب دانشگاهی را طی کند. برخی استادان در نظام روابط دانشگاهی به دلیل نفوذ و جایگاه‌شان، ساده‌تر می‌توانند پایان‌نامه بگیرند، مقالات خود را چاپ کنند و پروژه‌های تحقیقاتی را از آن خود سازند.

چرا مفهوم قبیله برای فهم جهان دانشگاهی ضرورت دارد؟

مافزولی قبیله‌گرایی را بیش از آن که مفهومی ارزشی بداند، به‌مثابه ابزاری توصیفی برای فهم صورت‌های جدید زندگی جمعی به کار می‌گیرد؛ صورت‌هایی از هم‌بودگی که نه بر پایه ساختارهای سخت و پایدار مدرن، بلکه بر محور عواطف، احساس تعلق، سبک زندگی و تجربه‌های مشترک شکل می‌گیرند. از این منظر، قبیله نوعی اجتماع عاطفی است که افراد را حول حس مشترکی از نزدیکی، هم‌سلیقگی یا هم‌هویت گرد هم می‌آورد. باین‌حال، هنگامی که این مفهوم را به فضای علمی و دانشگاهی ایران تعمیم می‌دهیم، ابعاد پیچیده‌تر و گاه متعارض آن آشکار می‌شود. قبایل دانشگاهی فقط محل شکل‌گیری همبستگی‌ها و وفاداری‌های عاطفی نیستند، بلکه عرصه‌ای برای رقابت، مرزبندی، حسادت، حذف و حتی دشمنی نیز به شمار می‌آیند. به بیان دیگر، همان نیروهای عاطفی‌ای که می‌توانند پیوند و تعلق ایجاد کنند، قادرند سازوکارهای خصومت و شکاف را نیز بازتولید کنند. از این رو، مفهوم قبیله‌گرایی در تحلیل جهان دانشگاهی ایران، بیش از آن که صرفاً به همبستگی اشاره داشته باشد، راهی برای فهم اقتصاد عاطفی روابط دانشگاهی و شبکه‌های غیررسمی قدرت و تعلق است.

در این مقاله نشان دادیم که مفهوم اجتماع علمی، یکی از مفاهیم مسلط در مطالعات در آموزش عالی ایران است که باید در کنار مفاهیم خویشاوند با آن یعنی جهان سه پوپر و حوزه عمومی هابرماسی و برنامه پژوهشی لاکاتوش و یا پارادایم‌های توماس کوهن درک شود. وجه اشتراک همه این مفاهیم، نوعی وضعیت آرمانی عقلانی است که گفته شده است جامعه دانشگاهی در ایران از آن بسیار دور است و در وضعیتی نامعلوم باید بدان برسد. وضعیتی که در آن جهان استدلال بر جهان عواطف قالب است و درگیر درکی محدود از جهان اجتماعی، فکری و دانشگاهی است.

اگر تحقیقات، وضعیت اجتماع علمی را در ایران در طی سه دهه بحرانی نشان می‌دهند، چرا باید همچنان با این مفهوم کار کنیم؟ منظور این نیست که به این دلیل که وضعیت علمی و اجتماع علمی ما مطلوب نیست این مفهوم را کنار بگذاریم، بلکه امکان طرح این پرسش هست که آیا مفهوم دیگری وجود ندارد که بتواند توضیح‌دهندگی بهتری داشته باشد. در اینجا بود که ایده قبیله‌گرایی در ایران طرح شد و با کمی تعدیل از ادبیات جهان غرب برای جهان دانشگاهی در ایران پیشنهاد شد.

نشان دادیم که مفهوم قبیله‌گرایی را مافزولی در ۱۹۸۸ به بحث گذاشت. سپس در دهه ۹۰ در طی بیست سال مطالعاتی را بچر و تراولر در حوزه آموزش عالی با کمک این مفهوم انجام دادند. درحالی‌که ایده اجتماع علمی مبنی بر عقلانیت پیش می‌رود، ایده قبیله‌گرایی بر احساسات و عواطف تأکید می‌کند. تأکید بر عواطف، هم جنبه‌های مثبت همچون قوام‌بخشی و افزایش پیوندهای درون‌گروهی دارد و هم جنبه‌های منفی مانند خصومت و ترس و حسادت در آن برجسته است. این مقاله، برخلاف ادبیات مسلط در جوامع غربی، بر وجه منفی آن تأکید بیشتری می‌کند.

مفهوم اجتماع علمی، یک شکل ایدئال و ذهنی برای ترسیم مفهوم مناسبات میان دانشمندان است. درعوض، ما به‌جای مفهوم دانشمند در معنای مرتونی، مفهوم دانشگاهیان را به کار می‌بریم که مفهوم متواضع‌تر و معمولی‌تر است. به‌میانجی مفهوم قبایل دانشگاهی، تفاوتی میان مردم معمولی و دانشگاهیان قائل نیستیم. درحالی‌که مفهوم اجتماع علمی از خرده‌نظام‌ها درون یک جامعه سخن می‌گوید، معتقدیم که دانشگاه مانند جامعه به‌میانجی گروه‌بندی‌های کوچک عمل می‌کند.

درحالی‌که محققان ایرانی بر جنبه‌های عقلانی نظیر هنجارهای علمی، اخلاق علمی و نظایر آن تأکید دارند، کمتر بر نقش عواملی از قبیل عواطف مثبت، احساسات منفی نظیر حسادت و خصومت در فضای علمی مطالعه کرده‌اند. و درحالی‌که سهم عقلانیت به اندازه کافی در مطالعات دیده شده است، سهم عواطف رعایت نشده است. برخلاف اجتماع علمی که بر عقلانیت در انسجام میان‌گروهی و اختلاف بین‌گروهی تأکید می‌کند، ایده قبایل دانشگاهی بر عواطف و احساسات و خشونت مبتنی است. احساسات به معنای کلی، منبعی مهم برای نزدیک شدن و دور شدن آدم‌ها از یکدیگر است و کمتر این ایده بر مبنای عقلانیت و استدلالات عقلانی تأکید می‌کند.

ایده قبایله‌گرایی، راه را برای فهم بسیاری از مناسبات فضای دانشگاهی باز می‌گذارد. برای توضیح قبایله‌گرایی، بسیاری از تحقیقات خارج از کشور صرفاً مفهوم قبایله و عواطف و مرزهای رشته‌ای و نظایر آن را معیار تحلیل قرار داده و کمتر بر خصومت‌ها و جنگ‌های آشکار و نهان درون آکادمی متمرکز بوده‌اند. همین‌طور تعارض منافع و حلقه‌های فرصت‌طلبانه درون مجلات و انجمن‌های علمی دیده نشده است. در ایران مناسبات مبتنی بر باند در فضای مجلات علمی، انجمن‌های علمی و گروه‌های آموزشی و پژوهشی برای همگان آشکار است اما همه اینها در سایه مفهوم اجتماع علمی به حاشیه رفته و مطالعه نشده‌اند. پرواضح است که مفهوم «باند» در زبان روزمره دانشگاهیان کاربرد بیشتری از مفهوم اجتماع علمی دارد. مفهوم باند البته بخش ناچیزی از فهم قبایله‌گرایی دانشگاهی است و می‌تواند در ذیل آن به کار گرفته شود.

در حالی که جریان مسلط جامعه‌شناسی در ایران، انجمن‌ها و فضای درون مجلات، گروه‌های علمی دانشگاهی را به‌عنوان بخشی از اجتماع علمی مورد مطالعه قرار می‌دهد، پیشنهاد می‌شود که اینها را ذیل قبایله‌گرایی مطالعه کنیم که مجموعه‌ای است از تعارض منافع، احساسات و عواطف و قلمروهای مشخص (نه ضرورتاً رشته‌ای). همین‌طور به نظر می‌رسد که این اجتماعات علمی نیستند که افراد را درون خود شکل می‌دهند، بلکه افراد با تشکیل حلقه‌ها و اجتماعات و انجمن‌ها قلمرو قبایل خود را گسترش می‌دهند و گاهی برای تقویت آن، مرزهای رشته‌ای را نیز نادیده می‌گیرند. برای این منظور کافی است سرگذشت انجمن‌های علمی علوم انسانی را در ایران زیر نظر بگیریم و متوجه خصومت‌های فرقه‌ای و قبایله‌ای شویم که درون رشته‌ها، میان رشته‌ها و فرای رشته‌ها وجود دارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، مسیر بحث، از یک مسئله شناخته‌شده در ادبیات جامعه‌شناسی علم آغاز شد: اینکه آیا در ایران می‌توان از «اجتماع علمی» به معنای دقیق و کلاسیک آن سخن گفت یا نه. در بخش‌های نخست، نشان داده شد که مفهوم اجتماع علمی، از پولانی و شیلز تا مرتون، بر نوعی نظم هنجاری، همکاری معرفتی، داوری علمی و پیوندهای استدلالی استوار است؛ اما وقتی که این مفهوم به فضای دانشگاهی ایران وارد شد، در اغلب پژوهش‌ها بیش از آنکه به‌عنوان یک واقعیت تثبیت‌شده دیده شود، به‌مثابه وضعیتی غایب، شکننده یا ناقص توصیف گردید. در همین چارچوب، مرور تحقیقات ایرانی نشان داد که آنچه در دانشگاه ایران اجتماع علمی خوانده شده است، در عمل با ضعف ارتباطات، فقدان برنامه پژوهشی مشترک، سستی هنجارهای اخلاقی و غلبه منافع فردی و نهادی همراه بوده است. این تکرار مداوم فقدان، خود به یک پرسش تازه انجامید: اگر اجتماع علمی در این معنا شکل نگرفته است، پس واقعیت جاری دانشگاه را چه باید نامید؟

پاسخ این مقاله، از دل همین پرسش بیرون آمد و به سوی مفهوم «قبایل دانشگاهی» حرکت کرد. ابتدا نشان داده شد که در سنت جدید جامعه‌شناسی و مطالعات آموزش عالی، استعاره قبایله می‌تواند به‌جای تأکید صرف بر عقلانیت انتزاعی، بر عواطف، پیوندهای درونی، مرزهای گروهی، آیین‌های رابطه‌ساز و منطقی‌های غیررسمی سامان‌یابی حیات دانشگاهی دلالت کند. سپس با تکیه بر آثار بچر و تراولر، روشن شد که دانشگاهیان را می‌توان در قالب واحدهای کوچک‌تر، قلمروهای رشته‌ای، مرزهای نمادین و روابط درون‌گروهی فهم کرد؛ واحدهایی که نه فقط بر مبنای دانش، بلکه بر اساس پیشینه، تعلق، رفاقت، رقابت و مبادله منزلتی عمل می‌کنند. در این میان، استعاره قبایله به ما اجازه می‌دهد که دانشگاه را نه به صورت یک کل همگن و آرمانی، بلکه به‌مثابه شبکه‌ای از حلقه‌ها، دسته‌ها و قلمروهای درهم‌تنیده ببینیم.

در گام بعد، مقاله کوشید تا با اتکا به همان پژوهش‌هایی که سال‌ها بر «ضعف اجتماع علمی» تأکید کرده‌اند، نشانه‌های یک صورت‌بندی بدیل را استخراج کند. از یک‌سو، شواهدی که در تحقیقات ایرانی درباره ضعف تعاملات، غلبه منافع اقتصادی، فرسایش هنجارهای علمی و نبود همکاری پایدار به دست آمده‌اند، عملاً نشان می‌دهند که دانشگاه ایرانی بیش از آنکه واجد یک اجتماع علمی منظم باشد، به‌واسطه منطقی‌های گروهی و مرزبندی‌های غیررسمی سازمان می‌یابد. از سوی

دیگر، مطالعاتی کیفی نظیر پژوهش افشاردوست و کتاب فاطمه علمدار نشان دادند که در سطح زیسته روابط دانشگاهی، حسادت، باندبازی، دوستی‌های پیشینی، ملاحظات سیاسی و پیوندهای عاطفی، نقشی تعیین‌کننده دارند؛ یعنی همان چیزهایی که در چارچوب «اجتماع علمی» به‌سختی دیده می‌شوند، اما در چارچوب «قبایل دانشگاهی» به‌خوبی قابل فهم‌اند؛ بنابراین، در این مقاله به این نتیجه رسیدیم که مسئله فقط فقدان یک اجتماع علمی ایدئال نیست، بلکه وجود نوعی سازمان‌یابی قبیل‌ای در دانشگاه است که باید با مفاهیم تازه فهم شود.

منابع

- آروین، بهاره. (۱۳۹۶). «بررسی انتقادی وضعیت علوم اجتماعی دانشگاهی در ایران؛ طرح یک چارچوب مفهومی و روش‌شناختی» فصلنامه علمی - پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۳(۹۱)، ۳۹۳-۴۴۹.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: مؤسسه نشر کلمه.
- ابادری، یوسف (۱۳۸۲). حل مسئله. *نامه علوم اجتماعی*. ۲۱(۱). ۳۱۰-۳۱۸.
- ابراهیمی، قربانعلی (۱۳۷۲). اجتماع علمی: ساختار و هنجارهای آن. *رهیافت*. ۲(۵). ۳۰-۴۰.
- ابراهیمی، قربانعلی و بهنوی‌گدنه، عباس (۱۳۹۱). بررسی جامعه‌شناختی چالش‌های اجتماع علمی دانشگاه. پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی. ۱۸(۶۳). ۱-۲۴.
- افشاردوست کرمانی، پیام (۱۳۹۹). *بررسی مناسک تعامل جامعه‌شناسان در ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- امید، مهدی و قاراخانی، معصومه (۱۳۹۹). نظام ارتباطی و هنجاری اجتماع علمی در علوم انسانی ایران. *جامعه‌پژوهی فرهنگی*. ۱۱(۲). ۱-۳۰.
- بوردیو، پی‌یر (۱۴۰۳). *انسان‌شناسی*، مترجم حسن چاوشیان، تهران: کتاب پارسه.
- پایا، علی و قانع‌راد. محمدامین (۱۳۹۵). *هابرماس و روشنفکران ایرانی*. تهران: طرح نقد.
- پوپر، کارل (۱۳۷۱). آزادی و نظریه جهان‌های سه‌گانه، ترجمه احمد نراقی، ، ۹: ۲-۹.
- جانعلی‌زاده چوب‌بستی، حیدر و علیزاده، مصطفی (۱۳۹۳). اجتماع علمی جامعه‌شناسی در ایران: تراکم اخلاقی یا آنومی؟ *پژوهشنامه مدیریت اجرایی*. ۲(۵). ۹-۴۱.
- جلیلی، مهناز؛ زاهدی، محمدجواد؛ ارشاد، فرهنگ و ربیعی، علی (۱۳۹۵). تحلیل جامعه‌شناختی رابطه بین اجتماع علمی و سرمایه علمی. *مجله جامعه‌شناسی ایران*. ۱۷(۶۷). ۲۶-۴۸.
- جلیلی، مهناز؛ زاهدی، محمدجواد و ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۶). بررسی کارکردها و جایگاه فرهنگی اساتید در اجتماع علمی دانشگاه (مطالعه موردی اعضای علمی دانشکده‌های علوم اجتماعی تهران). *مطالعات علوم اجتماعی ایران*. ۱۴(۵۲). ۴۲-۵۷.
- جلیلی، مهناز؛ زاهدی، مازندرانی، محمدجواد و ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۷). بررسی وضعیت اجتماع علمی استادان علوم اجتماعی شهر تهران (با اتکا بر نظریه میدان پیر بوردیو). *مسائل اجتماعی ایران*. ۹(۲). ۲۶-۵.
- ربانی، رسول؛ ربانی، علی و ماهر، زهرا (۱۳۹۱). ارائه یک مدل جامعه‌شناختی به‌منظور افزایش تولید علمی در اجتماعات علمی (مطالعه موردی دانشگاه اصفهان). *فصلنامه آموزش عالی ایران*. ۴(۱۴). ۶۵-۹۸.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۱). *موانع رشد علمی ایران و راه‌های آن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- شارع‌پور، محمود؛ آزاد ارمکی، تقی و صالحی، صادق (۱۳۸۰). روند جهانی جامعه‌شناسی: تحلیلی از اجتماع علمی. پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی. (۳)۱. ۱۱۷-۱۴۶.
- صالحی، صادق و ابراهیمی، قربانعلی (۱۳۷۸). بررسی عوامل مؤثر بر فعالیت پژوهشی اعضای هیئت علمی، مورد مطالعه دانشگاه مازندران، نامه علوم اجتماعی، شماره ۱۴. ۱۳۸-۱۰۷.
- طالبی، ابوتراب (۱۳۹۴). فهم مدارا در اجتماع علمی علوم اجتماعی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات. ۴۰. ۸۵-۱۱۴.
- عبداللهی، محمد (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی در ایران: نگاهی به گذشته، حال و آینده. مجله رهیافت، شماره ۱۳، تهران: شورای پژوهش‌های علمی کشور. ۸۷-۸۱.
- عبداللهی، حمید و خستو، زهرا (۱۳۹۱). اجتماع علمی در دانشگاه‌های ایران: مطالعه موردی دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های علامه طباطبایی و تهران. جامعه‌شناسی ایران. (۴)۱۳. ۲۴-۵۹.
- عباس‌زاده، محمد و قاسم‌زاده، داود (۱۳۹۷). اشتراک دانش؛ حلقه مفقوده در اجتماعات علم. راهبرد فرهنگ، ۴۲، ۱۹۶-۱۴۷.
- علمدار، فاطمه (۱۴۰۲). بنده استاد هستیم: نگاهی به تجربه نقشی اعضای هیئت علمی در ایران. تهران: لوگوس.
- قاضی طباطبایی، سیدمحمد و ودادهیر، ابوعلی (۱۳۸۰). سوگیری هنجاری و اخلاقی در پژوهش‌های دانشگاهی: مطالعه تطبیقی امور مربوط به دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه تهران. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز). (۱۸۱)۴۴. ۱۸۷-۲۲۶.
- قاضی طباطبایی، محمود و مرجایی، هادی (۱۳۸۰). بررسی عوامل مؤثر بر خوداثربخشی دانشگاهی دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه تهران. فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی، شماره ۱۹. ۱۸۷-۲۲۶.
- قانع‌راد، محمدمین؛ ملکی، امیر و محمدی، زهرا (۱۳۹۳). مطالعه دگرگونی‌های فرهنگی در سه نسل دانشگاهی (مطالعه موردی اساتید علوم اجتماعی دانشگاه‌های تهران). جامعه‌شناسی ایران. (۴۴)۱. ۳۰-۶۴.
- قانع‌راد، محمدمین (۱۳۸۵). وضعیت اجتماع علمی در رشته علوم اجتماعی. نامه علوم اجتماعی. ۲۷. ۲۷-۵۶.
- قانع‌راد، محمدمین و قاضی‌پور، فریده (۱۳۸۱). عوامل هنجاری و سازمانی مؤثر بر میزان بهره‌وری اعضای هیئت علمی. نامه پژوهش فرهنگی، شماره ۴. ۲۰۶-۱۶۷.
- قانع‌راد، محمدمین و خسروخاور، فرهاد (۱۳۹۰ الف). جامعه‌شناسی کنشگران علمی در ایران. تهران: نشر علم.
- قانع‌راد، محمدمین و خسروخاور، فرهاد (۱۳۹۰ ب). ذهنیت‌های پژوهشگران برجسته علوم پایه درباره اجتماع علمی در ایران. دوفصلنامه انجمن آموزش عالی ایران. (۴)۳. ۷-۳۳.
- گدازگر، حسین و علیزاده اقدم، محمدباقر (۱۳۸۵). مطالعه عوامل مؤثر بر تولید علم در بین اعضای هیئت علمی دانشگاه. (۳)۳. ۱۴۸-۱۲۳.
- محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۸۱). آسیب‌شناسی بیگانگی اجتماعی-فرهنگی بررسی انزوای ارزشی در دانشگاه‌های دولتی تهران. فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی. (۲۶)۴. ۱۱۹-۱۸۲.
- محمدی، زهرا و فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷). تحول میان‌نسلی در زندگی علمی استادان دانشگاه. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران. (۳)۷. ۴۱۳-۴۳۹.
- مرجائی، سیده‌ادی (۱۳۸۳). بررسی سرمایه اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه‌ها. طرح پژوهشی. تهران: مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- مرجائی، هادی (۱۳۹۰). عوامل مؤثر بر درونی‌شدن هنجارهای دانشگاهی و حرفه‌ای در اجتماع علمی ایران (مطالعه

موردی دانشجویان دکتری دانشگاه تهران). پایان‌نامه دکتری. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

References

- Abazari, Y. (2003). "Solving the Problem." *Social Sciences Letter*, 1(21), 310–318 (in Persian).
- Abbaszadeh, M., & Ghasemzadeh, D. (2018). "Knowledge Sharing: The Missing Link in Scientific Communities." *Culture Strategy*. 42, 147–196 (in Persian).
- Abdollahi, H., & Khoshtoo, Z. (2012). "The Scientific Community in Iranian Universities: A Case Study of the Faculties of Social Sciences at Allameh Tabataba'i University and the University of Tehran." *Iranian Sociology*, 13(4), 24–59 (in Persian).
- Abdollahi, M. (1996). "Sociology in Iran: A Look at the Past, Present, and Future." *Rahyāft*, no. 13. Tehran: Scientific Research Council (in Persian).
- Afshardoust Kermani, P. (2020). "An Examination of the Rituals of Interaction within the Sociological Community in Iran." M.A. thesis in Sociology, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University (in Persian).
- Alamdar, F. (2023). *I Am the Professor: A Look at the Role Experience of Faculty Members in Iran*. Tehran: Logos (in Persian).
- Amini, M., & Qarakhani, M. (2020). "The Communicative and Normative System of the Scientific Community in Iranian Humanities." *Cultural Sociology Studies*, 11(2), 1–30 (in Persian).
- Arvin, B. (2017). "A Critical Examination of the Status of Academic Social Sciences in Iran: Proposing a Conceptual and Methodological Framework." *Journal of Methodology of the Humanities*, 23(91), 393–449 (in Persian).
- Azad Eramaki, T. (1999). *Sociology of Sociology in Iran*. Tehran: Kalameh Publishing Institute (in Persian).
- Becher, T. (1989). *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. Milton Keynes: SRHE/Open University Press.
- Becher, T., & Trowler, P. (2001). *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. 2nd edn. Buckingham: Open University Press/SRHE.
- Bourdieu, P. (2025). *The Academic Man, translated by Hassan Chavoshian*. Tehran: Parsheh Book Publishing (in Persian).
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press.
- Cova, B. (1997). Community and Consumption: Towards a Definition of the "Linking Value" of Product or Services. *European Journal of Marketing*, 31(3/4), 297–316.
- Ebrahimi, Ghorbanali. (1993). Scientific Community: Its Structure and Norms. *Rahyāft*, 2(5), 30–40 (in Persian).
- Ebrahimi, G., & Behnouyi-Gadaneh, A. (2012). "A Sociological Study of the Challenges of the University Scientific Community." *Research and Planning in Higher Education*, 18(63), 1–24 (in Persian).
- Ghanei Rād, M.A. (2006). "The Status of the Scientific Community in the Field of Social Sciences." *Social Sciences Letter*, 27, 27–56 (in Persian).
- Ghanei Rād, M.A., & Qazi Poor, F. (2002). "Normative and Organizational Factors Affecting Faculty Productivity." *Cultural Research Letter*. 4, 167-206 (in Persian).

- Ghanei Rād, M.A., & Khosrokhavar, F. (2011. A). *Sociology of Scientific Actors in Iran*. Tehran: Elm Publishing (in Persian).
- Ghanei Rād, M.A., & Khosrokhavar, F. (2011. B). "The Mentalities of Distinguished Natural Science Researchers about the Scientific Community in Iran." *Iranian Higher Education Association Biannual*. 3(4), 7-33 (in Persian).
- Ghanei Rād, M.A.; Maleki, A., & Mohammadi, Z. (2014). "A Study of Cultural Transformations in Three Academic Generations (Case Study: Social Science Professors at Universities in Tehran)." *Iranian Sociology*, 1(44), 30–64 (in Persian).
- Ghazi Tabatabaei, M., & Marjaei, H. (2001). "An Investigation of the Factors Affecting the Academic Self-Efficacy of Master's and Doctoral Students at the University of Tehran." *Higher Education Research and Planning Quarterly*. 19, 187-226 (in Persian).
- Ghazi Tabatabaei, M., & Widadhir, A. (2001). "Normative and Ethical Bias in Academic Research: A Comparative Study of Matters Related to Graduate Students at the University of Tehran." *Journal of the Faculty of Letters and Humanities (Tabriz)*, 44(181), 187–226 (in Persian).
- Godazgar, H., & Alizadeh Aghdam, M.B. (2006). "A Study of the Factors Affecting Knowledge Production among Faculty Members." *Journal of Social Sciences*. 3, 123-148 (in Persian).
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press / Polity Press.
- Jalili, M.; Zahedi, M.J.; Ershad, F.; & Rabiei, A. (2016). "A Sociological Analysis of the Relationship between the Scientific Community and Scientific Capital." *Journal of Iranian Sociology*, 17(3/67), 26–48 (in Persian).
- Jalili, M.; Zahedi, M.J., & Ershad, F. (2017). "Examining the Functions and Cultural Position of Professors in the University Scientific Community (Case Study: Faculty Members of the Social Sciences Faculties in Tehran)." *Iranian Social Science Studies*, 14(52), 42–57 (in Persian).
- Jalili, M.; Zahedi, M.J., & Ershad, F. (2018). "Examining the Status of the Scientific Community of Social Science Professors in Tehran City (Based on Pierre Bourdieu's Field Theory)." *Iranian Social Problems*, 9(2), 5–26 (in Persian).
- Janalizadeh Choubasti, H., & Alizadeh, M. (2014). "The Scientific Community of Sociology in Iran: Moral Density or Anomie?" *Journal of Executive Management Research*, 2(5), 9–41 (in Persian).
- Knorr Cetina, K. (1999). *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Harvard University Press.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Manathunga, C., & Brew, A. (2012). Beyond Tribes and Territories: New Metaphors for New Times. In Paul Trowler, Murray Saunders, & Veronica Bamber (Eds.), *Tribes and Territories in the 21st Century: Rethinking the Significance of Disciplines in Higher Education* (pp. 44–56). London: Routledge/Taylor & Francis.

- Marjaei, H. (2011). "Factors Affecting the Internalization of University and Professional Norms in the Iranian Scientific Community (Case Study of PhD Students at the University of Tehran)." PhD dissertation, Faculty of Social Sciences, University of Tehran (in Persian).
- Marjaei, S.H. (2004). *An Examination of Social Capital among University Students*. Research Project. Tehran: Institute for Research and Planning in Higher Education (in Persian).
- Merton, R.K. (1942). Science and Technology in a Democratic Order. *Journal of Legal and Political Sociology*, 1, 115–126. Reprinted as 'The normative structure of science' in Merton, R.K. (1973) *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, R.K. (1968). The Matthew Effect in Science. *Science*, 159(3810), 56–63.
- Mohammadi, Z., & Frasatkah, M. (2018). "Intergenerational Transformation in the Academic Life of University Professors." *Social Studies and Research in Iran*, 7(3), 413–439 (in Persian).
- Mohseni Tabriz, A.; Ghazi Tabatabaei, M.; & Marjaei, S.H. (2011). Issues and Challenges to Socialization of Academic Norms in Scientific Communities in Iran. *International Journal of Social Sciences (IJSS)*, 1(2), 159–167.
- Mohseni Tabrizi, A. (2002). "Pathology of Social-Cultural Alienation: An Examination of Value Isolation in Public Universities in Tehran." *Higher Education Research and Planning Quarterly*, 4(26), 119–182 (in Persian).
- Paya, A., & Ghanei Rād, M.A. (2016). *Habermas and Iranian Intellectuals*. Tehran: Tarh-e Naqd (in Persian).
- Peacock, V. (2016). "Academic Precarity as Hierarchical Dependence in the Max Planck Society." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 95–119.
- Polanyi, M. (1941). The Growth of Thought in Society. *Economica*, 8(32), 428–456.
- Polanyi, M. (1951). *The Logic of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Polanyi, M. (1962). The Republic of Science: Its Political and Economic Theory. *Minerva*, 1(1), 54–73.
- Popper, K. (1992). "Freedom and the Theory of the Three Worlds," translated by Ahmad Naqavi. *Keyhan Monthly*, no. 9, pp. 2–9 (in Persian).
- Rabbani, R.; Rabbani, A.; & Maher, Z. (2012). "Providing a Sociological Model to Increase Scientific Production in Scientific Communities (Case Study of the University of Isfahan)." *Iranian Higher Education Quarterly*, 4(14), 65–98 (in Persian).
- Rafi'pour, F. (2002). *Obstacles to Scientific Growth in Iran and Their Solutions*. Tehran: Sherkat Sahami Enteshār (in Persian).
- Salehi, S.; & Ebrahimi, G. (1999). "An Examination of the Factors Affecting the Research Activity of Faculty Members: A Study of Mazandaran University." *Social Sciences Letter*. 14, 107-138 (in Persian).
- Shahrappour, M.; Azad Eramaki, T.; & Salehi, S. (2001). "The Global Trend of Sociology: An Analysis of the Scientific Community." *Research Journal of Humanities and Social Sciences*, 1(3), 117–146 (in Persian).
- Shils, E. (1954). The Scientific Community: Thoughts After Hamburg. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 10(5), 151–155.

- Southall, A. (1996). The Illusion of Tribe. *Journal of Asian and African Studies*, 31(1-2), 1-19.
- Spencer, D.C., & Walby, K. (2013). Neo-tribalism, Epistemic Cultures, and the Emotions of Scientific Knowledge Construction. *Emotion, Space and Society*, 7, 54-61.
- Talebi, A. (2015). "Understanding Tolerance in the Scientific Community of the Social Sciences." *Cultural and Communication Studies*, 40, 85-114 (in Persian).
- Trowler, P.; Saunders, M.; & Bamber, V. (eds.). (2012). *Tribes and Territories in the 21st Century: Rethinking the Significance of Disciplines in Higher Education*. London: Routledge.



ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 257-276
<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088138.1624>

Bourdieu's Field in the Analysis of Contemporary Iranian Painting (The 1970s)

Mehdi Parastar Shahri¹, Gholamreza Shamloo², Bashir Pourvaghari²

1. Department of Visual Arts, Faculty of Art and Architecture, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran (Corresponding author). Email: parastar@basu.ac.ir

2. Department of Visual Arts, Faculty of Art and Architecture, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 8 March 2026

Revised 29 May 2026

Accepted 11 June 2026

Keywords:

Contemporary Iranian Painting,
Bourdieu's Field Theory,
the 1970s,
Islamic Revolution Painting,
Painting of the Imposed War.

ABSTRACT

One of the most salient manifestations of culture in any society is art. In Iran, art has functioned as a comprehensive mirror reflecting societal developments across multiple levels. Among the visual arts, painting occupies a distinctive position in delineating the social landscape of Iranian society. The 1970s represent a period particularly replete with social and pictorial transformations in the history of contemporary Iranian painting. This decade encompasses, on the one hand, the consolidation of modernist art, and on the other, the emergence of the art of the Islamic Revolution, subsequently followed by the painting of the Iran–Iraq War in the 1980s. This convergence—wherein modernist art intersected within a single decade with popular and socially engaged art, and subsequently with epic and nationalistic art tied to war ideology—necessitates this research. In this regard, Pierre Bourdieu's theory of the field offers a productive framework for elucidating the reflections of power and social conditions upon artistic developments. The present study employs Bourdieu's theoretical framework concerning the field—a concept used in analyzing social structure and identifying bases of classification and social stratification. This research aims to investigate how the artistic field—that is, the overarching social policies of the period—influenced Iranian painting during the 1970s. Accordingly, it addresses the following research question: How can the transformations of the artistic field in contemporary Iranian painting (1970s) be explained through Bourdieu's theory of the field? This qualitative research employs a descriptive-analytical method. Data collection was conducted through library-based research, utilizing note-taking and computer-assisted search tools. The research population comprises all paintings produced in Iran during the 1970s, from which six works were selected through purposive sampling. The findings indicate that the artistic field in contemporary Iranian painting during the 1970s was characterized by an imbalance of power and a lack of uniform valuation throughout the decade.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Parastar Shahri, M.; Shamloo, Gh.; Pourvaghari, B. (2026). "Bourdieu's Field in the Analysis of Contemporary Iranian Painting (The 1970s)". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 257-276.
<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088138.1624>

Introduction

Every society and nation reflects its beliefs and ideologies through visual arts, most notably in painting. Artistic works possess the profound capacity to communicate complex messages and concepts to society on a broad scale. By examining the history of painting within any given territory, significant insights can be gleaned regarding its customs, socio-political perspectives, and underlying philosophies. Consequently, numerous sociological, literary, and artistic theories have emerged, each employing specific theoretical frameworks to explore and intuit the meanings embedded within societal artworks. The findings of such research are essential for understanding the past, interpreting the present, and facilitating strategic planning for the future. By analyzing historical trends and correlating them with contemporary shifts, one can identify the causal factors behind artistic transformations and apply these insights to navigate complex modern phenomena.

Contemporary Iranian painting underwent radical transformations during the 1970s. The early part of the decade was characterized by the consolidation of modernism, inheriting the momentum of the preceding three decades. During this period, Iranian modern art experienced a significant flourishing. The art scene was marked by a pluralistic landscape, dominated by modernism but increasingly incorporating various contemporary approaches. This era witnessed a substantial surge in the number of artists and art groups, shifting away from monolithic movements toward diverse modernist styles largely influenced by contemporary movements in Europe and North America. However, the mid-decade occurrence of the Islamic Revolution triggered a fundamental shift in social conditions, restructuring the painting landscape and displacing the prevailing rules of the early decade. This was immediately followed by the Iran-Iraq War, which shifted the focus of revolutionary art toward documenting and expressing the experiences of the war.

This study utilizes Pierre Bourdieu's Field Theory as its theoretical framework. Bourdieu employs the concept of the "field" to analyze social structures and the mechanisms of social classification. He conceptualizes social fields as akin to magnetic fields, where various forces of attraction and repulsion interact. Bourdieu's integrative approach seeks to transcend traditional dichotomies through fundamental concepts, most notably the "field" (Pinto, 1996). He views society as a collection of various fields where agents (individuals and groups) compete for power, capital, and position. Thus, fields are historical entities that evolve, transform, and occasionally dissipate over time (Stones, 2000). This article aims to examine the transformations in contemporary Iranian painting during the 1970s, evaluating how the shifting social field was reflected visually in the paintings of this pivotal decade.

Discussion

It can be argued that the field formed in any given society serves simultaneously as the source of artistic production and the locus of valuation for works of art. The concept of field is employed by Bourdieu to analyze social structure and to identify the underlying bases of classification and social stratification. According to Bourdieu, "the field is akin to a competitive market in which various forms of capital—economic, cultural, social, and symbolic—are deployed and invested" (Ritzer, 1995: 724). In effect, by speaking of *field* rather than of groups, individuals, organizations, or institutions, Bourdieu seeks to delineate the hidden patterns of relationships and conflicts that give shape to these empirical configurations (Swartz, 1997: 120).

The consolidation of modernist currents from preceding decades (1940s–1960s) in contemporary

Iranian painting continued into the 1970s, bolstered by comprehensive state support. However, in the final years of this decade, with the emergence of political and revolutionary movements that ran counter to both micro- and macro-level state policies, the modernist trajectory came to an abrupt halt.

The most remarkable artistic development following the Revolution was the production of a particular type of popular art. In its revolutionary interpretation, the term "popular art" denoted a realist—and at times expressionist—mode of painting, primarily engaged with political and revolutionary subject matter, wherein the lower classes and ordinary people assumed central protagonism. This term was later extended to encompass forms of Islamic art as well. The foundational premise of popular art rested on the conviction that art constitutes an instrument for the propagation and dissemination of ideas (Keshmeshkan, 2015: 210).

At the beginning of the 1970s, the artistic field of contemporary Iranian painting was characterized by the predominance of modernism and, gradually, by the emergence of contemporary art approaches. The early years of this decade witnessed the proliferation of diverse modernist tendencies and practices, largely influenced by contemporaneous artistic movements in Europe and the United States. Consequently, the Iranian art field rapidly aligned itself with the Western art field, keeping pace with the most current developments on the international art scene. Thus, the influence of contemporary Western movements—such as Minimalism, Conceptual art, and even traces of postmodernist forms—can be discerned in Iranian painting during the early 1970s. In this period, the artistic field may be defined through a predominantly abstract and conceptual mode of painting.

Conclusion

Based on the findings of this study, and in direct response to the research question, the following results can be articulated. The artistic field of contemporary Iranian painting during the 1970s (Solar Hijri 1350s) is characterized by a notable plurality in its central authority—that is, the field does not operate under a single, unified voice or expressive paradigm. Consequently, this decentralization engenders the emergence of heterogeneous pictorial structures. From this standpoint, the artistic field in the early, middle, and late 1970s does not follow a determinate or linear trajectory.

At the beginning of the decade, the dominant tendency is one of retrospective engagement with preceding decades (1940s–1960s), aimed at consolidating the aesthetic achievements of earlier modernist movements. By the mid-1970s, however, a fundamental shift occurs: precipitated by transformations in the broader social field, the artistic field discards its prior values and accumulated capital, reorienting itself around a new center—namely, committed (*engagé*) art. Within this paradigm, abstract art with conceptual inclinations is effectively marginalized, and the field reorganizes itself around a populist (*mardomī*) artistic ethos, dedicating all symbolic and material capital to this end.

The pictorial transformations characteristic of this period—which continued to hold legitimacy well into the late 1980s—exhibit a heterogeneous amalgam of tendencies. These configurations are unique in that they were neither employed in preceding decades nor reprised in subsequent years, in marked contrast to pre-1970s currents, which have been repeatedly referenced in later periods.

In this context, early-1970s painting maintained a predominantly abstract formal structure, oriented toward consolidating the modernist project initiated in the 1960s, in close alignment with contemporaneous Western developments. By the mid-1970s, however, the emergent field engendered a turn toward figurative painting infused with religious iconography, marking a definitive rupture

from the Western modernist canon and giving rise instead to social realism imbued with romanticist sensibilities and symbolic expressivism—in service of anti-imperialist struggle. During this phase, the Iranian field exhibits greater affinity with the artistic movements of Mexico, Japan, and Chile.

The late 1970s give rise to yet another distinct pictorial mode, wherein painting is valorized through a synthesis of figurative and religious approaches—one indebted to pre-1970s achievements. By the decade's end, social realism, articulated through Iranian–Islamic religious and ritualistic perspectives, produces a visual domain markedly distinct—formally, thematically, and iconographically—from both other nations and Iran's own prior pictorial history.

Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this article, financial or otherwise.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۲۷۶-۲۵۷.

<https://journal.asi.org.ir>

نامه انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088138.1624>

میدانِ بورديو در تحليلِ نقاشیِ معاصر ایران (دهه ۱۳۵۰ خورشیدی)

مهدی پرستار شهری^۱، غلامرضا شاملو^۲، بشیر پوروقار^۲

۱. گروه هنرهای تجسمی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول). parastar@basu.ac.ir

۲. گروه هنرهای تجسمی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

چکیده

یکی از جلوه‌های بارز فرهنگ در هر جامعه‌ای، هنر است. هنر در ایران با تحولات مختلف خود، آینه تمام‌نمای تحولات جامعه در سطوح مختلف بوده است. نقاشی در زمره هنرهای تصویری، جایگاه ویژه‌ای در ترسیم سیمای اجتماعی جامعه در ایران دارد. دهه پنجاه خورشیدی در تاریخ نقاشی معاصر ایران، مشحون تغییر و تحولات اجتماعی و تصویری بوده است. دهه ۵۰ خورشیدی، از یک سو تثبیت هنر نوگرا و نقاشی مدرن و از سوی دیگر هنر و نقاشی انقلاب اسلامی و در ادامه نقاشی جنگ تحمیلی در دهه ۶۰ خورشیدی را شامل می‌شود. این تلاقی هنر نوگرا که در ادامه هنر سنتی ایران رخ نمود، طی تنها یک دهه با هنر کاملاً مردمی و اجتماعی و در ادامه حماسی و ملی وابسته به ایدئولوژی جنگ تحمیلی ضرورت انجام این تحقیق را فراهم می‌آورد. در این خصوص، نظریه میدان پی‌یر بورديو در شرح بازتاب‌های قدرت و شرایط اجتماعی در تحولات هنر می‌تواند راهگشا باشد. این پژوهش با استفاده از چارچوب نظری بورديو در خصوص میدان، که مفهومی در تحلیل ساختار جامعه و شناخت زمینه‌های طبقه‌بندی و دسته‌بندی‌های اجتماعی است، صورت پذیرفته است. پژوهش پیش روی با هدف چگونگی اثرگذاری میدان هنر یعنی سیاست‌های اجتماعی فراگیر در دوره موردنظر بر نقاشی ایران در دهه ۵۰ خورشیدی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که: تحولات میدان هنر در نقاشی معاصر ایران (دهه ۵۰ خورشیدی) براساس نظریه میدان بورديو چگونه قابل تبیین است؟ این پژوهش کیفی به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است. جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و ابزار گردآوری اطلاعات فیش و تجهیزات پویش‌گری رایانه‌ای است. جامعه پژوهش شامل تمامی آثار نقاشی دهه پنجاه خورشیدی در ایران است، که شش اثر به روش هدفمند انتخاب شده است. یافته‌ها و نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که، میدان هنر در نقاشی معاصر ایران در دهه پنجاه خورشیدی، دارای عدم موازنه قدرت و ارزش‌گذاری یک‌دست در طول یک دهه است. از یک سو تثبیت قواعد دهه چهل خورشیدی در هنر و از سوی دیگر، مخالفت و کنار زدن قواعد حاکم و ایجاد قواعد ترکیبی و ناهمگونی را در ادامه به‌همراه داشته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۱۲/۱۷

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۸

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۲۱

کلیدواژگان:

نقاشی معاصر ایران،
نظریه میدان بورديو،
دهه ۵۰ خورشیدی،
نقاشی انقلاب اسلامی،
نقاشی جنگ تحمیلی.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۴ ©. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



ارجاع به مقاله: پرستار شهری، مهدی؛ شاملو، غلامرضا؛ پوروقار، بشیر (۱۴۰۴). «میدان بورديو در تحليل نقاشی معاصر ایران (دهه ۱۳۵۰ خورشیدی)». *نامه انسان‌شناسی*، ۲۲،

(۴۱): ۲۷۶-۲۵۷.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088138.1624>

مقدمه

هر جامعه و ملتی باور و اندیشه خود را در هنرهای تصویری و بالاحص نقاشی منعکس می‌نماید. آثار نقاشی به‌وجود آمده توان آن‌را دارد تا پیام و مفهوم خود را با بیانی گسترده‌تر به جامعه انتقال دهد. با بررسی تاریخ نقاشی در هر سرزمین، می‌توان به نتایج قابل توجه و مهمی از قبیل: آداب و رسوم، دیدگاه اجتماعی و سیاسی، فلسفه و... آن جامعه پی برد. در این راستا بسیاری از نظریه‌ها و مکاتب اجتماعی، ادبی و هنری شکل گرفته است. هر کدام از این نظریه‌ها با دیدگاهی مشخص و با چارچوبی نظری و تئوریک به دنبال کشف و شهود، براساس آثار نقاشی به‌وجود آمده در جوامع هستند. نتایج به‌دست آمده از این پژوهش‌ها در جهت شناخت و بهبود اوضاع گذشته و حال و برنامه‌ریزی برای آینده کاربرد دارد. با تحلیل روندهای گذشته تاریخ نقاشی و تطبیق آن با اتفاقات حال حاضر در دوره‌های مختلف هنری می‌توان دلایل و عوامل مؤثر بر ایجاد و دگرگونی وضعیت‌ها را شناخت و با تکیه بر تحلیل‌های کاربردی برای وضعیت‌های بغرنج پیش روی و یا پیش‌آمده در دیگر زمان‌ها، استراتژی و برنامه‌ریزی داشت. نقاشی معاصر ایران در دهه ۵۰ خورشیدی، فراز و فرودها و تغییرات بسیاری داشته است. ابتدای دهه ۵۰ خورشیدی، دوران تثبیت نوگرایی در نقاشی است که میراث‌دار سه دهه پیش از خود است. در چنین زمینه‌ای بود که هنر مدرن و نوگرایی ایران در طول دهه ۱۳۵۰ ه.خ دوران شکوفایی تازه‌ای را تجربه کرد. هنر ایران در دهه ۱۳۵۰ ه.خ، هنری تکثرگرا- با غلبه مدرنیسم و به تدریج رویکردهای هنرمعاصر- بود و افزایش چشم‌گیری را در شمار هنرمندان و گروه‌های هنری، به‌جای جریان‌های واحد، شاهد بود. این دهه ظهور اشکال متنوعی از رویکردها و شیوه‌های مدرنی را تجربه کرد که عمدتاً متأثر از جنبش‌های هنری معاصر در اروپا و آمریکا بود. در میانه این دهه، وقوع انقلاب اسلامی و تغییر بنیادین در شرایط اجتماعی، تحولی عظیم را در ساختار نقاشی به‌وجود آورد و تمامی قواعد حاکم بر نقاشی ابتدای دهه را به کنار زد. هنوز شرایط پیش‌آمده جدید هضم نشده بود که جنگ تحمیلی عراق بر ایران اتفاق افتاد. نقاشی انقلاب اسلامی با چرخشی دیگر، در خدمت و بیان وقایع جنگ کمر همت بست. عدم همگونی شرایط اجتماعی در دهه ۵۰ خورشیدی در نقاشی معاصر ایران، تأثیرات زیادی بر جای گذاشت. مینا و چارچوب نظری مقاله حاضر، نظریه میدان پی‌یر بورديو، جامعه‌شناس معروف فرانسوی است. میدان مفهومی است که بورديو از آن در تحلیل ساختار جامعه و شناخت زمینه‌های طبقه‌بندی و دسته‌بندی‌های اجتماعی استفاده می‌کند. درواقع، بورديو میدان‌های اجتماعی را نوعی میدان مغناطیسی در نظر می‌گیرد که در آن بارهای الکتریکی همدیگر را جذب و دفع می‌کنند. علاوه بر نیروهایی که هر یک از مردم جامعه بر یکدیگر وارد می‌کنند، نیرویی از مرکز میدان بر تمامی این نیروها تأثیر می‌گذارد. رویکرد تلفیقی بورديو، و تلاش برای درگذشتن از تقابل‌های سنتی و دیدن واقعیت به‌گونه‌ای دیگر، به مفاهیم نوین‌یابی نیازمند است که بازتاب آن در مفهوم «میدان» به‌عنوان یکی از ابزارهای نظری مهم در برنامه‌های پژوهشی بورديو تجلی می‌یابد (pinto, 1996: 10). بورديو جامعه را مانند میدان‌ها و فضاهاى مختلفی می‌داند که در آن‌ها کنشگران و عاملان (افراد و گروه‌ها) برای کسب حداکثر قدرت، سرمایه و موقعیت در حال رقابت و نزاع با یکدیگر هستند. نتیجه آن‌که، میدان‌ها مجموعه‌هایی تاریخی هستند که در طول زمان به‌وجود آمده، رشد کرده، تغییر شکل داده و گاهی تضعیف شده و از بین می‌روند (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۵). این مقاله در تلاش است تا تحولات شکل‌گرفته در نقاشی معاصر ایران در دهه ۵۰ خورشیدی، که از سال‌های مهم و تأثیرگذار در ادامه روند نقاشی معاصر ایران بوده است را بررسی نماید. در

این روند نسبت تغییر و تحولات میدان اجتماعی در دههٔ ۵۰ خورشیدی و بازتاب تحولات شکل‌گرفته منتج از آن، از حیث تصویری و در نقاشی‌های این دهه مورد تطبیق و ارزیابی سنجیده قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با نظریهٔ میدان بورديو به صورت عام، پژوهش‌های نسبتاً زیاد و مفصلی انجام شده است. ولی بسط این نظریه در هنرهای تجسمی به شکل خاص، به پژوهش‌های اندکی منتج شده است؛ برای نمونه، چغند و رضازاده (۱۴۰۱) در مقالهٔ «تحلیل بورديویی تصمیمات هنری کمال‌الملک در میدان هنر ایران در عصر قاجار»، چنین نتیجه گرفته‌اند که، آنچه موجب روی آوردن کمال‌الملک به نقاشی‌های کلاسیک اروپایی شده، تا حدود زیادی ریشه در نیروها و عواملی دارد که بر سازندهٔ منش و موقعیت او در میدان هنر قاجار بوده‌اند. در پژوهشی دیگر در مجله جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، مقاله‌ای با عنوان: «چگونگی تغییر منش زبانی در آثار نقاشان معترض دههٔ ۵۰ با بهره‌گیری از مفهوم استراتژی نزد بورديو (مطالعهٔ موردی: آثار کاظم چلیپا و نصرت‌الله مسلمیان)»، سالاری (۱۴۰۱)، نشان می‌دهد، هنرمندان معترض برای براندازی هنر مشروع، دست به اقداماتی زدند که کاملاً در مقابل حوزهٔ هنری- که هنری واقع‌گرا را ترویج می‌کرد- قرار می‌گرفت؛ یعنی آنان خواستار بازگشت به منشأ و اصل هنر شدند و از این‌رو زبانی چندپهلوی، پیچیده و ناب‌تر را برگزیدند. در مقاله‌ای دیگر بهمنی‌پور و افضل‌طوسی (۱۳۹۵)، در مجله کیمیای هنر، با عنوان: «پروپاگاندا در مکتب سقاخانه براساس نظریات پی‌یر بورديو»، به بررسی جنبش سقاخانه در نقاشی معاصر ایران می‌پردازند. در این مقاله نویسندگان بر رابطهٔ شرایط اجتماعی و هنر تأکید دارند و قصدشان بر آن است تا قضاوت و نقد درست و عادلانه‌ای از عملکرد هنرمندان سقاخانه در جریان تحولات مدرنیستی هنر ایران ارائه دهند.

اما آنچه در این پژوهش مدنظر است، تحلیل و بررسی تحولات میدان هنر در نقاشی معاصر ایران در دههٔ ۱۳۵۰ خورشیدی از منظر بورديو است، که از این لحاظ در نوع خود بدیع و نوآورانه است؛ چرا که تلاقی هنرها با رویکرد مدرن در این دهه با شرایط جامعه و سیاست‌های دربار پهلوی، در پرتو اعتقاد هنرمندان به نوآوری در هنرها (مخصوصاً نقاشی)، شکل‌گیری نوع جدیدی از پرداخت هنری به موضوعات سنتی را مدنظر قرار می‌دهد؛ و این پژوهش می‌تواند مسیر روشنی از تغییر و تحولات صورت‌گرفته در نقاشی دههٔ ۵۰ خورشیدی، که تنوع بسیاری داشته را در معرض دید مخاطبان خود قرار دهد.

روش‌شناسی پژوهش

این مقاله در زمره پژوهش‌های کیفی و از حیث هدف، بنیادی نظری است. جمع‌آوری اطلاعات موردنیاز به روش اسنادی و کتابخانه‌ای بوده است. ابزار گردآوری اطلاعات، شناسه‌ها و تجهیزات پویب‌گری رایانه‌ای و مشاهدهٔ آثار بوده است. جامعهٔ پژوهش مشتمل بر ۱۰۰ نمونه از آثار نقاشان دههٔ ۱۳۵۰ خورشیدی است که از میان آن‌ها تعداد ۶ اثر از شش هنرمند به روش هدفمند انتخاب شده است. این آثار شاخص به‌گونه‌ای انتخاب شده‌اند که بیان‌گر حال و هوای مسلط تجسمی زمان خود باشند. در گام نخست، بررسی و گردآوری ادبیات موضوعی و پیشینهٔ پژوهش انجام شده است. پس از شرح آراء بورديو در خصوص نظریهٔ میدان، ویژگی‌های جامعهٔ پژوهش تبیین گردیده و آثار منتخب تحلیل شده است.

نظریهٔ میدان پی‌یر بورديو

پی‌یر بورديو جامعه‌شناس برجستهٔ فرانسوی، در مقالهٔ «اما چه کسی خالقان را خلق می‌کند؟»، معتقد است در هنر مدرن، مسئلهٔ کیستی و چگونگی خلق هنرمند، از موضوع کیستی و چگونگی خلق اثر هنری مهم‌تر است. از نظر او آنچه هنرمندان را می‌سازد، میدان هنر است (بورديو، ۱۳۸۵). میدان از نظر بورديو پهنهٔ اجتماعی محدودی است که در آن کنشگران با

منش‌های مختلف به رقابت با یکدیگر می‌پردازند تا بتوانند به امتیازهای بالاتری دست پیدا کنند. بورديو معتقد است که جهان اجتماعی به‌طور مستقل عمل می‌کند و هر اندازه در میدان، امتیازها بیش‌تر باشد و کنشگران دلایل رقابت بیش‌تری داشته باشند، روابط درون میدان پویاتر است (Martin, 2003: 29). بنیان میدان‌ها بر منازعه استوار است؛ این منازعه اساساً بر سر قواعد حاکم بر میدان و تعاریف آن‌هاست (Bourdieu, 1993: 42). همه کنشگرانی که ذیل یک میدان به فعالیت می‌پردازند باید قوانین آن میدان را رعایت کنند و آن‌چه باعث ورود به میدان می‌شود پذیرش قواعد خاص آن میدان است (بورديو، ۱۳۸۰: ۲۰۴). دو رویکرد در تحلیل موقعیت هنرمندان و شکل‌گیری آثارشان در مباحث نقد وجود دارد؛ یکی تحلیل فرمالیست‌هاست که به وقایع هنری از درون می‌پردازد و دیگری نگاهی ساده‌تر و با مکانیسمی مشخص و روشن است که، شکل‌گیری وقایع هنری را به بیرون نسبت می‌دهد. بورديو با اتخاذ رویکردی تلفیقی، مفهوم میدان را به‌جای ساختار می‌نشانند. هر میدانی به‌عنوان فضای موقعیت‌ها و جایگاه‌ها، موضع‌گیری‌ها و راهبردهای اجتماعی منطبق خاص خود را دارد و واجد دو ویژگی است: اول این‌که، نظام نیروها بر همه کسانی که در آن هستند، حاکم است. و دوم این‌که، هر میدان عرصه مبارزه دائمی است که هدفش توزیع سرمایه‌های خاص آن میدان و تغییر یا حفظ روابط نیروهای حاضر در آن است (بورديو، ۱۳۸۹: ۹۱). بورديو منبع و مبداء ارزش هنری را نه صرفاً در درون خود اثر هنری، بلکه در میدان‌هایی که برخاسته از نهادهای اجتماعی تولیدکننده اثر هنری است می‌داند (لین، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

می‌توان گفت که میدان شکل‌گرفته در هر جامعه‌ای منبع تولید و درعین حال ارزش‌بخشی آثار هنری است. میدان مفهومی است که بورديو از آن در تحلیل ساختار جامعه و شناخت زمینه‌های طبقه‌بندی و دسته‌بندی‌های اجتماعی استفاده می‌کند. او معتقد است: «میدان مانند نوعی بازار رقابت است که در آن انواع سرمایه‌ها (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین)، به‌کار می‌روند و مایه گذاشته می‌شود» (ریترز، ۱۳۷۴: ۷۲۴). درواقع بورديو «با صحبت از میدان به‌جای گروه‌ها، افراد و سازمان‌ها یا نهادها می‌خواهد طرحی از الگوهای پنهان روابط و منازعاتی که به وجود این نسبت‌های تجربی شکل می‌دهند، ارائه کند» (Swartz, 1997, 120). او جامعه را مانند میدان‌ها و فضاهای مختلفی می‌داند که در آن‌ها کنشگران و عاملان (افراد و گروه‌ها) برای کسب حداکثر قدرت، ثروت و سرمایه و موقعیت در حال رقابت و نزاع با یکدیگر هستند. میدان‌ها «بازارهایی برای سرمایه‌های خاص هستند که در آن، عاملان اجتماعی بنا به استعدادهای خاص خود در انواع سرمایه‌ها می‌اندیشند و عمل می‌کنند» (شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۳۷). به تعبیر استونز (۱۳۷۹) میدان:

«در وهله اول، فضای ساختمندی از جایگاه‌ها است. قدرتی است که تصمیمات مشخص خود را بر کسانی که وارد آن می‌شوند تحمیل می‌کند. ازاین‌رو، هر کسی که می‌خواهد وارد میدان شود باید دارای حداقلی از سرمایه باشد. در وهله دوم، میدان صحنه کشاکشی است که کنشگران یا نهادها از طریق آن در پی حفظ یا براندازی نظام موجود توزیع سرمایه هستند. میدان در این معنا کارزاری است که در آن شالوده‌های هویت و نظام سلسله‌مراتبی، پیوسته و به‌طور لاینقطع مورد بحث و جدل قرار می‌گیرد. نتیجه آن‌که میدان‌ها مجموعه‌هایی تاریخی هستند که در طول زمان به‌وجود آمده، رشد کرده، تغییر شکل داده و گاهی تضعیف شده و از بین می‌روند» (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۵).

بورديو پدیده‌های مختلف را یک میدان تلقی کرد که کنشگران آن با یکدیگر بر سر کسب منافع و سرمایه به نزاع می‌پردازند. یکی از این پدیده‌ها، عرصه یا میدان هنر و تولیدات هنری است. بورديو می‌نویسد:

«جهان باز و کلان اجتماعی، به میدان‌های کوچک و بسته بسیاری من جمله میدان هنری، میدان سیاسی، میدان دینی و ... تقسیم شده است. این جهان‌های کوچک یا میدان‌ها، جزئی از جهان اجتماعی‌اند که به‌شکل خودمختار عمل می‌کنند. هر کدام منافع، مباحث، قوانین و اهداف خود را دارند. هر فردی در آن واحد، عضو میدان‌های بسیاری است و در هر میدانی جایگاه متفاوتی دارد» (به نقل از شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۲).

گستره و ساحت هنر نیز مانند سایر پدیده‌ها دارای میدان‌های متعدد است که در هر یک از آن‌ها کنشگران و عاملان برای کسب بیش‌ترین سهم از داشته و سرمایه، قدرت و تسلط بر فضای میدان، با یکدیگر مشغول بازی و رقابت هستند. بورديو در جایی دیگر اذعان می‌کند: «میدان تولید هنر، قواعد، سرمایه، شکل ویژه منازعات و منش خاص خود را دارد. میدان ادبی یا

میدان هنری، جهان اجتماعی مستقلی است که دارای قوانین عملکردی و نیروهای ویژه قدرت و گروه‌های مسلط و زیرسلطه خاص خویش است» (بورديو، ۱۳۷۹: ۹۹). از این‌رو، «موضع‌گیری‌ها و منازعاتی که در پی آن از سوی کنشگران این میدان اتخاذ می‌شود، اصلی‌ترین عامل تحولات فرهنگی و هنری است؛ منازعاتی که میان موقعیت‌های مختلف یا متمایز صورت می‌گیرد» (پرستش و محمدی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

نقاشی معاصر ایران در دهه ۱۳۵۰ خورشیدی

تثبیت جریان‌های نوگرایی دهه‌های گذشته (دهه ۲۰ تا ۴۰ ه.خ) در نقاشی معاصر ایران، در دهه ۵۰ خورشیدی نیز با حمایت‌های همه‌جانبه دولت به انجام رسید. در سال‌های پایانی این دهه (۱۳۵۶ ه.خ) با بروز جریان‌های سیاسی و انقلابی و متضاد با سیاست‌های خرد و کلان دولت، جریان نوگرایی به کل متوقف شد. جالب توجه‌ترین تحول هنری پس از انقلاب معطوف به تولید گونه‌ای خاص از هنر مردمی بود: اصطلاح «هنر مردمی» به تعبیر انقلابی آن بر هنر رئالیستی (و گاه اکسپرسیونیستی) دلالت داشت که عمدتاً درگیر موضوعات سیاسی و انقلابی بود و طبقه پایین و مردم عادی نقش اصلی را در آن ایفا می‌کردند، و بعدها برای اشاره به اشکال هنر اسلامی نیز به کار رفت. مبانی هنر مردمی ریشه در این باور داشت که، هنر ابزاری است برای تبلیغ و ترویج ایده‌ها (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۲۱۰).

«گروه آزاد»^۱، یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های اوایل دهه ۵۰ خورشیدی است. هنرمندان این گروه را مارکو گریگوریان، مرتضی ممیز، غلامحسین نامی، سیراک ملکونیان، فرامرز پیلارام، مسعود عربشاهی و عبدالرضا دریابیگی تشکیل می‌دادند که با اتخاذ رویکرد مفهومی امکانی برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هنر تزئینی و غیرتزئینی را به‌وجود آوردند. این هم‌زیستی موجب می‌شد تا جامعه هنری بتواند از ظرفیت‌های هر دو گرایش برای ایجاد تحول در خط‌مشی هنری بهره بگیرد. کاری که عملاً در گروه آزاد متحقق شد. در عین حال، حل موقتی مسأله دوقطبی به هنرمندان جست‌وجوگر اجازه می‌داد تا عرصه‌های تازه‌ای را بیازمایند. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: در دهه‌های اول (۱۳۲۸ ه.خ تا ۱۳۳۷ ه.خ) و دهه دوم (۱۳۳۷ ه.خ تا ۱۳۴۶ ه.خ) هنر نوگرایی ایران، تأکید بر انطباق زبان هنری با زبان هنر مدرنیسم غربی بود؛ ولی در دهه سوم (۱۳۴۶ ه.خ تا ۱۳۵۶ ه.خ)، با رویکرد مفهومی کوشش می‌شد شیوه‌های اجرایی و مفهومی رایج در اروپا و آمریکا را با ساختارهای هنری و اجتماعی در ایران انطباق دهند (دل‌زنده، ۱۳۹۴: ۲۳۱). در نیمه دوم دهه ۵۰ خورشیدی، اتحاد اولیه هنرمندان انقلابی هم‌چون هانیبال الخاص، نیکزاد نجومی، منوچهر صفرزاده، بهرام دبیری، نصرت‌الله مسلمیان و نیلوفر قادری‌نژاد، نه تنها بر محور اهداف مشترک آنان بود، بلکه هم‌چنین به این دلیل که پیش از مرزبندی‌های ایدئولوژیک سال ۱۳۵۸ ه.خ، تقریباً همه این هنرمندان اعم از مذهبی و غیرمذهبی، از یک منبع تغذیه می‌شدند. استادان و برنامه‌های آموزشی بیش‌تر آن‌ها مشترک بودند و آثار انقلابی ایشان از نظر منابع الهام غالباً الگویی جز هنر انقلابی جهان (که مجموعه‌ای از هنر آلمان، مکزیک و شوروی بود) چیز دیگری نداشت. اما تفاوت مابین دو دیدگاه مذهبی و غیرمذهبی - که کمی بعدتر معنای دولتی و غیردولتی به‌خود گرفت - روز به روز مشخص‌تر، و شکاف میان این دو گرایش عمیق‌تر شد؛ تا آن‌جا که در پرتوی سیاست عمومی کشور به تضادی آشفتنی‌ناپذیر تبدیل شد. در این زمان هنرمندان و نویسندگان نیز به‌دنبال گروه‌های سیاسی، به تأسیس انجمن‌ها و تشکل‌های ویژه و جداگانه پرداختند. بنابراین از همان ابتدا در یک‌سو سازمان‌های فرهنگی - هنری دگراندیش و در سوی دیگر حوزه اندیشه و هنر اسلامی شکل گرفتند. هدف مشترک همه این تشکل‌ها صرف‌نظر از اعتقادات و اختیارات آن‌ها، تولید آثار روشن‌گرانه و شورانگیز برای حمایت از جنبش مردمی و استقلال طلبانه و ایجاد فضای فرهنگی و روانی برای پیش‌برد اهداف انقلاب اسلامی بود. گروهی از هنرمندان پس از انقلاب هم‌چنین وضعیت هنرمندان و روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب را بدان

جهت که تنها مخاطب آثار و افکارشان خودشان بودند، مورد انتقاد قرار دادند و مدعی شدند که هنرمندان نوگرا در کارشان ارجحیت را به فرم، در برابر محتوا و معنا، داده بودند. یکی از نظریه‌پردازان گروه هنرمندان انقلاب، عبدالمجید حسینی‌راد چنین بیان می‌کند:

به‌واقع در هنر نقاشی پیش از انقلاب، فرمالیسم وجه غالبی است که بیش از هر چیز مورد توجه نقاشان نوگرا بوده است و آثار به‌وجود آمده نیز از همین نظر حائز توجه بیش‌تری هستند. آن‌چنان که در آن دوران حتی جست‌وجوی زبان بصری نوینی که متناسب با خاستگاه‌های ملی و بومی باشد، کاملاً متأثر از نگاهی فرمالیستی بوده است» (حسینی‌راد، ۱۳۷۹: ۷).

علی‌رغم این که هنر انقلاب اسلامی در ابتدا تمامی اشکال هنر پیش از انقلاب را محکوم یا انکار کرد، اما با ملاحظه دقیق برخی از آثار گروه هنرمندان انقلاب اسلامی، برخی مشابهت‌ها با آثار دهه ۱۳۴۰ ه.خ هنرمندان جریان سقاخانه، دست‌کم در استفاده آن‌ها از عناصر و نقش‌مایه‌های مذهبی محبوب، حتی در ساختارهایی فرمالیستی، قابل تشخیص است. این همان رویکرد نوسنت‌گرا^۲ در دهه گذشته است که به گونه‌ای دیگر به حیاتش ادامه می‌داد.

حوزه اندیشه و هنر اسلامی^۳ در سال ۱۳۵۸ ه.خ، پا به‌عرصه وجود گذاشت. عده‌ای از دانشجویان مسلمان دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران و برخی هنرمندان دیگر در دو بخش گرافیک و نقاشی این حوزه گرد هم آمدند و تا سال ۱۳۶۷ ه.خ نزدیک به هزار اثر با مضمون انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی تولید کردند^۴. هنرمندانی هم‌چون مرتضی اسدی، ایرج اسکندری، ناصر پلنگی، محمد پولادی، کاظم چلیپا، حسین خسروجردی، زهرا رهنورد، حبیب‌الله صادقی، حسین صدری، غلام‌علی طاهری، مصطفی گودرزی و علی وزیریان. بهار سال ۱۳۵۹ ه.خ با انقلاب فرهنگی و برنامه اسلامی کردن دانشگاه‌ها آغاز شد^۵. فروکش هیجانات انقلابی اولیه و تصفیه‌های بعدی در صفوف مبارزین انقلابی و شروع جنگ فرسایشی، فضا را ناامن، پژمرده و منفعل کرد و هنر مردمی و تا حدودی متنوع‌تر سال‌های نخست انقلاب با تغییر و تحولاتی ادامه مسیر داد. در پایان دهه ۵۰ خورشیدی، جنگ تحمیلی عراق بر ایران شروع شد. پس از آغاز جنگ، مراکز هنری در وزارت‌خانه‌های متعدد و واحدهای شبه نظامی، شامل بنیاد شهید و جانبازان و ستاد تبلیغات جنگ بر پا شدند که طبیعتاً اشکال هنر انقلابی و تبلیغی مرتبط با موضوعات انقلاب و جنگ را حمایت می‌کردند. با این‌حال، نهاد عمده و رسمی عهده‌دار امور فرهنگی و هنری، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بود که با ادغام دو وزارت‌خانه قبل از انقلاب یعنی وزارت فرهنگ و هنر و وزارت اطلاعات و جهانگردی سازمان یافته بود^۶. تمامی این نهادها عهده‌دار حمایت از هنر اصطلاحاً «متعهد^۷» یا انقلابی بودند که بعداً به هنری بر مبنای آرمان‌های رسمی تبدیل شد. در پایان دهه ۵۰ خورشیدی، هنرمندان جوان انقلابی، سالن‌های نمایش، نهادهای مدنی و فضاهای عمومی را با نقاشی‌های بزرگ تبلیغاتی، پوسترها و نقاشی‌های دیواری اجرا شده برای گرامی‌داشت انقلاب اسلامی و دیگر مبارزات انقلابی جهان انباشتند. علاوه بر آن، همان‌طور که اشاره شد، با بروز انقلاب فرهنگی، دانشکده‌ها و نهادهای هنری تحت کنترل کامل برنامه‌ریزی مرکزگرا بر مبنای سیاست فرهنگی دولت درآمدند. در دهه اول پس از انقلاب تغییر چندانی در این شرایط ایجاد نشد. در تشریح ذهنیت فرهنگی این دوره وزیر ارشاد اسلامی، سید محمد خاتمی در سال ۱۳۶۲ ه.خ این‌گونه می‌گوید:

بر ما فرض است که هنر را به‌عنوان یکی از شاخه‌های بسیار مهم فرهنگ تاریخ بشری و به‌عنوان مجرای اوج گرفتن و بارور شدن روحیه خداجویی انسان و شخصیت والای معنوی انسان در اختیار کسانی قرار بدهیم که خودشان سمبل و مظهر طرز

تفکر و آن‌جور ارزش‌ها هستند؛ یعنی شخصیتی عجین‌شده با ارزش‌های انقلاب اسلامی دارند و جز این هرچه بشود هم خیانت به هنر است و هم خیانت به جامعه انسانی... (خاتمی، ۱۳۶۲: ۱۶).

در سال‌های جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷ ه.خ) دیوارنگاری، پرده‌نگاری و پوسترسازی در مضمون‌های حماسی، دینی و سیاسی رواج بیش‌تری یافت. ضرورت تبلیغ و تهییج و پیام‌رسانی فوری و گسترده باعث تولید انبوهی از آثار شعاری در سطح جامعه شد. جنگ تحمیلی در ابتدا، برای هنرمندان حوزه یک منبع الهام پر ظرفیت بود. آن‌ها برای خلق آثاری ارشادگرانه و برانگیزاننده، واقع‌گرایی و بیان‌گرایی سال‌های پیشین را با نمادگرایی، سورئالیسم و رومانتیسم انقلابی تلفیق کردند تا بتوانند موضوعات و مضامین گسترده و متعددی چون رنج، مبارزه، ایثار و پیروزی مردم مسلمان، تجلیل از رزمندگان و شهدای انقلاب و مادران شهید را در یک تصویر بازسازی کنند و حکایات و روایات مذهبی و ادبیات دینی را با رنگ‌های درخشان و ترکیب-بندی‌های چند قسمتی به تصویر کشند. نمایش هاله‌های نور و پرچم‌های در اهتزاز و حالات تجلی و ظهور از ویژگی‌ها و نمادهای اصلی این آثار بود. نقاشان حوزه کوشیدند سبکی متمایز، با هویت انقلابی-اسلامی پایه‌گذاری کنند و از واقع‌گرایی اولیه خود که یادآور آموزه‌ها و الهامات غربی و شرقی آن‌ها و فصل مشترک اتحاد موقت‌شان با هنرمندان دگراندیش بود فاصله بگیرند. هم حوزه اندیشه و هنر اسلامی، هم موزه‌ها، هم نهادها، هم فرهنگ‌سراهای مختلف و هم فرهنگستان هنر حداکثر سعی و توان‌شان را برای عرضه آثار این هنرمندان به کار می‌برند. به این ترتیب این آثار در وسعت بسیار زیادی در معرض نمایش عموم قرار می‌گرفت و همین ویژگی، مزیت نقاشان انقلابی است نسبت به دیگر هنرمندان^۹. هنر و نقاشی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی از و هم‌گرایی و بیان ابهام‌آمیز فاصله می‌گیرد و در گفتن از آن‌چه در پی بیان آن است، از پوشیده یا پیچیده‌گویی و چه بسا بی‌معنایی روی می‌گرداند. نقاشی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی با استمداد از نمادهایی برآمده از باورها و اعتقادات مردم جامعه، هم‌چون عناصری از فرهنگ عاشورا، سعی در انتقال معانی بلند و عمیقی دارند که جز با زبانی غنی شده و سمبولیک نمی‌توان آن‌ها را تبیین نمود. تغییر و تحولات نقاشی در دهه ۵۰ خورشیدی در ایران بسیار قابل تأمل و بررسی است. از این‌رو برای درک بهتر تحولات مطرح‌شده، در جدول ۱ در صفحه بعد، می‌توان دسته‌بندی جریان‌های غالب و عناصر مورد تأکید هر جریان را ملاحظه و مقایسه کرد.

جدول ۱. مقایسه زمینه‌ها، جریان‌های غالب و عناصر مورد تأکید در نقاشی معاصر ایران (دهه ۴۰، ۵۰ و ۶۰ خورشیدی). منبع: نگارندگان (۱۴۰۴).

Table 1. Comparison of Contexts, Dominant Currents, and Emphasized Elements in Contemporary Iranian Painting

(1960s, 1970s, and 1980s), Source: Authors (2025).

عناصر مورد تأکید	تشکل‌ها، گروه‌ها و جریان‌های غالب	زمینه‌های اجتماعی، هنری و سیاسی	نقاشی معاصر ایران
تولید هنر مدرن با خصوصیات ملی	- آتلیه کبود - مکتب سقاخانه - تالار ایران (قندریز) در سال ۱۳۴۳	- اولین بی‌ینال نقاشی ایران (۱۳۳۷) - تأسیس هنرکده هنرهای تزئینی (۱۳۳۹) - سفارتخانه‌ها - انقلاب سفید (۱۳۴۱) - تأسیس شرکت نفت (۱۳۴۳)	دهه ۴۰ خورشیدی
- رویکرد مفهومی به هنر با استفاده از شیوه‌های اجرایی هنر مدرن و انطباق آن با ساختارهای اجتماعی و هنری ایران - مبارزه با امپریالیسم - واقع‌گرایی / رومانتیسیسم / سورئالیسم / بیان‌گرایی / سمبولیسم	- نقاشی آزاد و مستقل - نقاشی انقلاب - نقاشی جنگ	- گروه آزاد نقاشان و مجسمه‌سازان (۱۳۵۳) - انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) - جنگ تحمیلی (۱۳۵۹) - حوزه هنری (۱۳۵۸) - شورای نویسندگان و هنرمندان ایران (۱۳۵۸)	دهه ۵۰ خورشیدی

- هنر ایدئولوژیک - واقع‌گرایی و نمادگرایی - به حاشیه راندن هنرمدرن - نمایش زندگی معاصر ایران	- نمایشگاه‌های نقاشی - مختص نقاشی انقلاب و نقاشی جنگ - رشد هنر محفلی و خصوصی	- جنگ تحمیلی - انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها - افزایش دانشکده‌ها، آموزشگاه‌ها و گالری‌ها(در اواخر دهه)	دهه ۶۰ خورشیدی
---	--	---	----------------

یافته‌ها

تحلیل میدان هنر بورديو در آثار نقاشی دهه ۵۰ خورشیدی

میدان هنر در نقاشی معاصر ایران در ابتدای دهه ۱۳۵۰ ه.خ، با غلبه مدرنیسم و به تدریج رویکردهای هنر معاصر همراه بود. سال‌های ابتدایی این دهه ظهور اشکال متنوعی از رویکردها و شیوه‌های مدرنی را تجربه کرد که عمدتاً متأثر از جنبش‌های هنری معاصر در اروپا و آمریکا بود. همین امر سبب شد، میدان هنر ایران به موازات میدان هنر غرب، به سرعت در جریان به‌روزترین رویدادها در صحنه هنر بین‌الملل قرار گیرد. بدین ترتیب نفوذ جنبش‌های معاصر غربی نظیر مینی‌مالیسم^۱، هنر مفهومی^{۱۱} و حتی نشانه‌هایی از اشکال هنر پست‌مدرن^{۱۲} در نقاشی معاصر ایران در ابتدای دهه ۵۰ خورشیدی قابل تشخیص است. میدان هنر در ابتدای دهه ۵۰ خورشیدی، با گونه‌ای از هنر انتزاعی و مفهومی قابل تعریف است. همان‌طور که در تصویر ۱، قابل مشاهده است، سیراک ملکنیان^{۱۳} با انتخاب فرم و ساختار رنگی منتزع از واقعیت و تعهد به ذات هنر و تصویر به‌جای هر مورد دیگری، به آفرینش‌گری پرداخته است. در سلسله نقاشی‌های انتزاعی او، طبیعت به شبکه‌ای از خطوط و سطوح در رنگ‌های خاکی روشن و خاکستری‌های فام‌دار تقلیل یافت. ساختاری که تداعی‌گر مقطع رسوبی زمین و یا نمای هوایی دشت‌ها و کوه‌ها است؛ و یا فارغ از همه این تفاسیر فقط هماهنگی تصویری را به منصفه ظهور آورده است (تصویر ۱). نگاهی مشابه به طبیعت و توجه به ساختارهای مدرن در اثر ایران درودی نیز قابل مشاهده است (تصویر ۲).

تصویر ۱. سیراک ملکنیان، بدون عنوان، ۱۳۵۳ ه.خ، رنگ و روغن روی بوم، ۱۲۲×۱۲۲ cm، کاتالوگ حراج کریستیز، اکتبر ۲۰۰۹، دبی.

Figure 1. Sirak Melkonian, Untitled, 1974, oil on canvas, 122 × 122 cm. Source: Christie's Auction Catalogue, Dubai, October 2009.



درودی در ابتدا چشم‌اندازهای شهری را با گرایشی نیمه‌انتزاعی نقاشی می‌کرد. او از اواخر دهه ۱۳۴۰ ه.ش، در پی بازیافتن ریشه‌های فرهنگی خویش به‌نوعی تصویرپردازی ذهنی روی آورد؛ تصاویری رؤیگونه از سرزمین‌های یخ‌زده، شهرهای رو به نابودی و یا چشم‌اندازهای کویری با حضور مکرر نقش‌مایه‌های تمثیلی چون گل، ریشه، سنگ، مروارید، بلور و افق نورانی. در تصویر ۲، فضای خیالی منشعب‌شده از واقعیت (انتزاع)، با فاصله گرفتن از نقاشی رئالیستی، رویکردی مدرن را به‌نمایش گذاشته است. رویکردی که نقاش اوایل دههٔ ۱۳۵۰ خورشیدی را برای حضور در میدان هنر، وادار به فراگیری و به‌کارگیری قوانین هنر مدرن در نقاشی کرده است. هر چند این فضای منتزع از واقعیت در اثر درودی (تصویر ۲)، هم‌چون اثر ملکنیان (تصویر ۱)، فقط به ساختار تصویر و ارزش‌های بصری صرف نپرداخته و نگاه غربی را با حالتی ایرانی (خیال‌برانگیز و عرفانی)، تلفیق و بیان نموده است.

تصویر ۲. ایران درودی، ترکیب‌بندی سورئالیستی، ۱۳۵۳ ه.خ، رنگ و روغن روی بوم، ۶۰×۷۳ cm، مأخذ:

<https://artchart.net/fa/artists/iran-darroudi/artworks/GJE3r>

Figure 2. Iran Darroudi, Surrealist Composition, 1974, oil on canvas, 60 × 73 cm. Source: <https://artchart.net/fa/artists/iran>.



علی‌رغم کامیابی‌هایی که در تحولات هنری دههٔ ۱۳۵۰ ه.خ در حال روی دادن بود، نظراتی انتقادی و مخالف نیز دربارهٔ گرایش‌ها و جریان‌ات هنری آن دورهٔ ایران ابراز شده است. در اواسط دههٔ ۱۳۵۰ ه.خ، زمانی که انقلاب مردم ایران در حال وقوع بود، انتقاد به وضع موجود به‌تدریج بالا گرفت. در این برهه از زمان، در حالی که بسیاری ترجیح دادند آرمان‌های قبلی خود را پی بگیرند^{۱۴} گروهی از هنرمندان بر آن شدند که در رویکردهای هنری خویش تجدیدنظر کنند. یکی از مهم‌ترین تدابیری که منتقدان به هنر رایج در این دهه اتخاذ کردند، که در نمایشگاه‌های رسمی ارائه می‌شد، استفاده از هنر فیگوراتیو بود. این رویه جدید (بازگشت و توجه به نقاشی فیگوراتیو)، به‌عنوان آنتی‌تزی در مقابل اشکال هنر مدرن مطرح شد، که به جریان اصلی هنر تبدیل شده بود (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۱۷۲).

به‌دنبال اوج‌گیری جنبش‌های اجتماعی و بالا گرفتن فعالیت‌های سیاسی، که عمدتاً در نقد سیاست فرهنگی و اجتماعی رژیم پهلوی انجام می‌گرفت، هنرمندان نقاش میدان هنر تازه، نوعی هنر اجتماعی را ترویج کردند و کوشیدند آن‌را از طریق گالری‌های خصوصی و در محدودهٔ صحنهٔ هنر غیررسمی ترویج دهند. این هنرمندان معمولاً پیام‌های اجتماعی را از طریق نقاشی‌های عظیم، آثار گرافیکی و نقاشی دیواری به‌تصویر می‌کشیدند. مانند آن‌چه در تصویر ۳، و در اثری از هانیبال

الخاص^{۱۵} قابل مشاهده است. در اثر الخاص، سويه‌ای پیکرنا و پیام‌دار در نقاشی مورد تأکید است و نوعی اکسپرسیونیسم روایی با مضمون‌های اساطیری، مذهبی و اجتماعی را دنبال می‌کند. نقاش در این اثر موضوعی اجتماعی و برگرفته از جریان‌های انقلابی زمان خود را تصویر کرده است. اما این جریان واقعی و اجتماعی از بستر خود (خیابان و فضای شهری)، جدا شده و در فضایی دیگر (شاید اشاره به صحرای محشر باشد)، روایت شده است.

تصویر ۳. هانیبال الخاص، انقلاب، ۱۳۵۷ ه.خ، رنگ و روغن روی بوم، ۱۴۰×۱۴۰ cm، مجموعه موزه هنرهای معاصر تهران، مأخذ: کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۲۰۰.

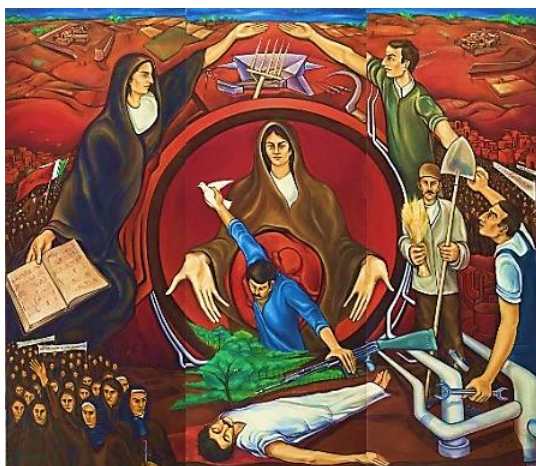
Figure 3. Hannibal Alkhas, Revolution, 1978, oil on canvas, 140 × 140 cm. Collection of the Tehran Museum of Contemporary Art. Source: Keshmirehkan, 2015: 200.



هم‌چنین در اثر بهرام دبیری^{۱۶} وجهه‌ای دیگر از میدان غالب در این دهه مورد تأکید واقع شده است (تصویر ۴): جنبه اتحاد و آبادانی بعد از مبارزات و رشادت‌های اجتماعی. بهرام دبیری کار نقاشی‌اش را با رویکردی روایی و نمادگرایانه آغاز کرد. در نخستین سال‌های پس از انقلاب، مضمون‌های اجتماعی و سیاسی را در پرده‌های چند لته به تصویر می‌کشید. پس از آن دوره‌ای را به آزمایش‌گری در سبک‌های مختلف نقاشی مدرن به‌ویژه آثار پیکاسو و مطالعه در اساطیر و نقش‌مایه‌های نمادین ایرانی گذراند. چهره زن اثیری در ترکیب‌بندی‌های موجز با خطوط سیال و لکه رنگ‌های ملایم به علامت مشخصه و گونه‌ای موتیف در نقاشی دبیری بدل شد. دبیری در تابلویی با عنوان «ایران را آباد می‌کنیم» (تصویر ۴)، که مربوط به کارهای دوره انقلاب اسلامی است، با تأثیر از دیوارنگاره‌های مکزیک به خلق اثر پرداخته و موضوع و مضمون را ایرانی و در خدمت انقلاب اسلامی قرار داده است. میدان هنر در اواسط دهه ۵۰ خورشیدی، رجعت به نقاشی فیگوراتیو و با رویکردی مذهبی و شعارگونه در جهت القاء فضای اجتماعی شکل گرفته در بطن جامعه است.

تصویر ۴. بهرام دبیری، ایران را آباد می‌کنیم، ۱۳۵۸، ۳۰۰×۳۴۴ cm، مأخذ: <http://www.artchart.net>

Figure 4. Bahram Dabiri, We Shall Rebuild Iran, 1979, 300 × 344 cm. Source: <http://www.artchart.net>

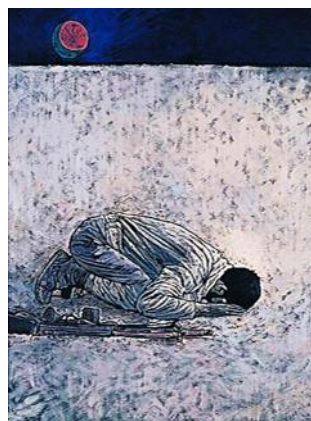


در پایان دههٔ ۵۰ خورشیدی، جنگ تحمیلی عراق بر ایران شروع شد. پس از آغاز جنگ ایران و عراق، مراکز هنری در وزارت‌خانه‌های متعدد و واحدهای شبه نظامی، شامل بنیاد شهید و جانبازان و ستاد تبلیغات جنگ برپا شدند که طبیعتاً اشکال هنر انقلابی و تبلیغی مرتبط با موضوعات انقلاب و جنگ را حمایت می‌کردند. سرعت پر شتاب تحولات مهمی چون «انقلاب اسلامی» و سپس «جنگ تحمیلی»، باعث شد تا نقاشان ایرانی فرصت کافی برای فرضیه‌سازی و تئوری‌پردازی نیابند. با وقوع این دو واقعه در ایران، جنبش‌های هنری قبل از انقلاب اسلامی جواب‌گوی این نیازها نبودند. با وقوع انقلاب و با تغییر ساختار قدرت و روی کار آمدن طبقه‌ای دیگر که طبیعتاً سلیقهٔ متفاوتی داشتند، وضعیت برای مدت حدوداً ۱۰ سال تغییر کرد (از حدود سال ۵۷ تا ۶۷ ه.خ)؛ میدان هنر تغییر کرده و حتی دیگر حمایت دولتی مشمول گروهی از نقاشان ایدئولوژیک می‌شد و پس از آن‌ها آثاری واقع‌گرا، مینیاتور، خط و نقاشی خط و... از موهبت حمایت و تبلیغ رسانه‌ای دولتی بهره می‌بردند. مجموع آثار تولیدشده در شرایط جدید نشان از نگرشی نو در ساختار و محتوای نقاشی معاصر ایران بود. تقریباً همهٔ نقاشان تجربیاتشان را از تاریخ هنر مدرن و ترکیب آن با عناصر نقاشی ایرانی آغاز کردند.

در اواخر دههٔ ۵۰ خورشیدی، حس برانگیزانندگی و اتحاد انقلابی، جایش را به نوعی نقاشی فیگوراتیو در بیان موضوع و انتزاعی در ساختار و روش‌های اجرایی، در جهت بیان ارزش‌های ایثار و شهادت می‌دهد. در این‌جا فیگوراتیو به معنای بیان‌گری و دارای موضوع مشخص است که با شگردهای مدرن (ساده‌سازی فرم و...)، شکلی انتزاعی به‌خود گرفته است. ایرج اسکندری^{۱۷} به‌عنوان یکی از نقاشان این دوره، موضوع آثارش را از واقعیت گرفته و در بیان خود مستحیل می‌نماید. اسکندری در اثرش با عنوان: شهید (مهتاب) (تصویر ۵)، با درهم‌آمیزی حسی و اشاره هم‌زمان به مهتاب و شهید، پاسخ‌گوی نیاز میدان هنر جدید در دورهٔ خود است. چینش عناصر، محل قرارگیری پیکر مطهر شهید در میان گل‌ها، نور مهتاب و... همگی بیانی عرفانی و مذهبی دارند.

تصویر ۵. ایرج اسکندری، شهید (مهتاب)، ۱۳۵۹ ه.خ، رنگ و روغن روی بوم، ۱۵۰×۱۰ cm، گنجینهٔ مرکز هنرهای تجسمی حوزهٔ هنری.

Figure 5. Iraj Eskandari, Martyr (Moonlight), 1980, oil on canvas, 10 × 150 cm. Collection of the Visual Arts Center of the Artistic Bureau (Howzeh-ye Honari).



آن‌چه در اثر اسکندری (تصویر ۵)، بیش‌تر بیانی عرفانی و معنوی یافته در اثر مصطفی‌گودرزی^{۱۸} (تصویر ۶)، بیش‌تر به ساختارهای تصویر و با تأکید بیش‌تر بر جنبه‌های بصری اثر (استفاده از تکنیک خاص، بافت، ترکیب‌بندی و...)، متمرکز است. مصطفی‌گودرزی از اواخر دهه ۱۳۶۰ ه.خ، تدریجاً از بازنمایی‌های پر تکلف به شیوه‌های شخصی و آزادتر دست یافت. این

تحول نتیجه کوشش در جهت هویت‌یابی ایرانی در قلمرو نقاشی بوده است. سنجیدگی در فضا سازی، کاربست شکل‌های ساده خطی و رنگ‌های ملایم، و اجرای ظریف بافت زمینه (شانه‌کاری‌شده) از ویژگی‌های شاخص نقاشی‌های گودرزی است. در اثر بُراق (تصویر ۶)، نقاش با استفاده از امکانات تجسمی (ترکیب‌بندی، ساده‌سازی و...) و ساختارهای اجرایی (تکنیک، روش تاش‌گذاری و...)، بیانی فیگوراتیو و انتزاعی به اثرش داده است.

تصویر ۶. مصطفی گودرزی، بُراق، ۱۳۶۰، رنگ و روغن روی بوم، ۱۰۰×۱۰۰ cm، گنجینه مرکز هنرهای تجسمی حوزه هنری. مأخذ: گودرزی، ۱۳۸۸: ۱۳۶.

Figure 6. Mostafa Goodarzi, Borāq, 1981, oil on canvas, 100 × 100 cm. Collection of the Visual Arts Center of the Artistic Bureau (Howzeh-ye Honari). Source: Goodarzi, 2009: 136.



در پایان می‌توان در جهت دریافت بهتر و مقایسه میدان‌های شکل‌گرفته در دهه ۵۰ خورشیدی در عرصه نقاشی معاصر ایران، در قالب جدول ۲، به تحلیل پرداخت و نتایج شکل‌گرفته را مشاهده کرد.

جدول ۲. تحلیل میدان هنر بوردیو در نقاشی معاصر ایران (دهه ۵۰ خورشیدی). منبع: نگارندگان (۱۴۰۴).

Table 2. Analysis of Bourdieu's Artistic Field in Contemporary Iranian Painting (1970s), Source: Authors (2025).

میدان هنر	ساختار	نمونه اثر	نقاشی دهه ۵۰ خورشیدی
تثبیت نوگرایی شکل‌گرفته در دهه ۴۰ خورشیدی و تولید هنر مدرن با هماهنگی کامل با آنچه در غرب در جریان است. هماهنگی میدان هنر نقاشی ایران در نسبت با میدان هنر غرب.	انتزاعی/مفهومی	<p>ایران درودی، ۱۳۵۳ خ سیراک ملکنیان، ۱۳۵۳ خ</p>	اوایل دهه

<p>قطع ارتباط با میدان هنر مدرن غرب و ایجاد میدان هنر مبتنی بر واقع‌گرایی اجتماعی با چاشنی رومانتیسیسم و بیان‌گری سمبولیک در جهت اهداف میدان اجتماعی شکل‌گرفته در مبارزه با امپریالیسم. هماهنگی میدان هنر ایران با میدان هنر کشورهای مبارز و انقلابی (آلمان، مکزیک، شوروی).</p>	<p>فیگوراتیو/مذهبی</p>			<p>اواسط دهه</p>
<p>واقع‌گرایی اجتماعی و شکل‌گیری میدان هنر در پیوند با دیدگاه‌های مذهبی و آئینی ایرانی-اسلامی. میدان هنر کاملاً متمایز از دیگر کشورها در صورت، مضمون و محتوا (میدان هنر متعهد).</p>	<p>فیگوراتیو/انتزاعی</p>			<p>اواخر دهه</p>

نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های این پژوهش و در جهت پاسخ‌گویی به سوال مطرحه، می‌توان نتایج را چنین بیان داشت: میدان هنر در نقاشی معاصر ایران در دهه ۵۰ خورشیدی، دارای تنوع در قدرت مرکزی میدان (میدان هنر دارای یک صدا و بیان یکپارچه نیست) و در نتیجه شکل‌گیری ساختارهای تصویری متفاوتی در آثار است. از این منظر، میدان هنر در ابتدا، اواسط و پایان دهه ۵۰ خورشیدی، دارای یک روند مشخص و معین نیست. روند نامشخصی که در ابتدای دهه، رویکرد به گذشته (دهه ۲۰ تا ۴۰ خورشیدی) و تثبیت دستاوردهای دهه‌های قبل را موردنظر دارد؛ و در اواسط دهه بر اساس تغییر قدرت در میدان اجتماعی، تمامی ارزش‌ها و سرمایه‌های پیشین را به کنار نهاده و میدانی با مرکزیت هنر متعهد را بنیان گذاشته است. هنر انتزاعی با رویکردی مفهومی، در هنر متعهد و انقلابی دیگر جایگاهی نداشته و میدان هنر، حول محور مردمی شکل گرفته و همه سرمایه‌های میدان برای این امر هزینه می‌شوند.

اما در اواخر دهه ۵۰ خورشیدی و با آغاز جنگ تحمیلی، میدان هنر انقلاب در میدان هنر شورانگیز و مذهبی استحاله می‌یابد. تغییرات در نقاشی اواخر دهه ۵۰ خورشیدی که حدوداً تا پایان دهه ۶۰ خورشیدی هم‌چنان مورد تأیید میدان هنر ایران قرار دارد، آمیخته با گرایش‌ها و ترکیبات ناهمگونی است که نه در گذشته و نه در سال‌های بعد از آن دیگر مورد استفاده قرار نگرفت و این در حالی است که جریان‌ات پیش از دهه ۵۰ خورشیدی در میدان نقاشی معاصر ایران بعد از این سال‌ها بارها مورد ارجاع و استفاده قرار گرفته شد.

با این تفاسیر می‌توان گفت نقاشی در ابتدای دهه ۵۰ خورشیدی، ساختاری انتزاعی داشته و در جهت تثبیت نوگرایی شکل گرفته در دهه ۴۰ خورشیدی و تولید هنر مدرن با هماهنگی کامل با آنچه در غرب در جریان است صورت گرفته و میان میدان هنر نقاشی ایران در نسبت با میدان هنر غرب هماهنگی وجود دارد. در حالی که در اواسط دهه ۵۰ خورشیدی، میدان هنر جدید، نقاشی فیگوراتیو و با رویکردی مذهبی را باعث شد. قطع ارتباط با میدان هنر مدرن غرب و ایجاد میدان هنر مبتنی بر واقع‌گرایی اجتماعی با چاشنی رومانتیسیسم و بیان‌گری سمبولیک در جهت اهداف میدان اجتماعی شکل گرفته در مبارزه با امپریالیسم، میدان هنر جدید ایران می‌شود. در اواسط دهه، هماهنگی میدان هنر ایران با میدان هنر کشورهای مبارز و انقلابی مانند: مکزیک، ژاپن و شیلی به چشم می‌خورد.

میدان هنر در اواخر دهه ۵۰ خورشیدی، نوع دیگری از تصویر را موجب شد و نقاشی از ترکیب نگاه فیگوراتیو و مذهبی که به گونه‌ای وام‌دار دستاوردهای نقاشی پیش از دهه ۵۰ خورشیدی است، ارزش‌گذاری و صورت‌بندی شد. در پایان دهه ۵۰ خورشیدی، واقع‌گرایی اجتماعی و شکل‌گیری میدان هنر در پیوند با دیدگاه‌های مذهبی و آئینی ایرانی-اسلامی، میدان هنری کاملاً متمایز از دیگر کشورها و حتی تاریخ تصویری ایران، در صورت، مضمون و محتوا را به وجود آورد.

در پایان می‌توان به صورت کلی چنین نتیجه گرفت که، میدان هنر در نقاشی دهه ۵۰ خورشیدی در ایران دارای یک روند مشخص و یکپارچه از جهت رویه و اهداف نبوده است؛ و همه موارد طرح‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که میدان هنر در دهه ۵۰ خورشیدی، در ایجاد دستاوردهای منسجم و جامعی که بتواند الگوی زیبایی‌شناختی ویژه‌ای را به میدان هنر و نقاشی معاصر ایران ارائه کند، ناتوان بوده است.

پانویس‌ها

۱. «گروه آزاد»، در آبان‌ماه سال ۱۳۵۳ خ، در قالب تشکیل یک گروه هنری بسته شد. «گروه آزاد نقاشان و مجسمه‌سازان» در واکنش به اشباع‌شدگی فضای هنری از فرم‌های تکراری، بحران بی‌معنایی در آفرینش هنری، و ضرورت عبور از بحران؛ و البته هم‌عصر شدن دوباره با رویکردهای هنری در غرب به وجود آمد. هسته مرکزی گروه را مارکو گریگوریان، مرتضی ممیز، غلامحسین نامی، سیراک ملکونیان، فرامرز پیلام، مسعود عربشاهی و عبدالرضا دریابیگی تشکیل می‌دادند (پاکباز، ۱۳۹۴: ۳۲۰).
۲. اشاره دارد به مباحثی که از دهه ۱۳۲۰ خ تا ۱۳۳۰ خ در هنر ایران بین سنت‌گرایی و مدرنیسم به وجود آمده بود. مباحثات پیچیده بر سر این موضوعات در نهایت موجب رشد گرایش‌ها و جنبش‌های گوناگون و رویکردی تازه نسبت به میراث سنتی ایران تحت عنوان «نوسنت‌گرایی» شد. زمانی که جست‌وجو برای هویت هنری ملی با نفوذ مدرنیته مقارن گردید (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۱۰۱).
۳. در سال ۱۳۶۱ خ به «حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی» تبدیل شد.
۴. ایرج اسکندری، نخستین جشنواره فجر آفرینان، بهمن ۱۳۸۷.
۵. انقلاب فرهنگی در ظرف سه سال (از سال ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲ خ) تعطیلی دانشگاه‌ها، دست به تصفیه نیروهای ملی‌گرا و چپ در عرصه سیاست و فرهنگ زد. بیش از صدها تن از استادان از مؤسسات آموزشی و دانشگاه‌ها پاک‌سازی شدند و بسیاری از کارکنان فرهنگی باتجربه و نیروهای متخصص و خلاق که در پیروزی انقلاب نقش تعیین‌کننده داشتند، به‌عنوان دگرانديش طرد و خانه‌نشین شدند.
۶. این وزارتخانه ابتدا در سال ۱۳۵۹ خ «وزارت ارشاد اسلامی» نام گرفت و سپس در سال ۱۳۶۵ خ به «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» تغییر نام داد.
۷. اصطلاح «هنر متعهد» اشاره دارد به باوری درباره مسئولیت هنر نسبت به جامعه. مسئله محتوا در این نوع از هنر به‌وجه زیبایی‌شناختی آن رجحان دارد. این رویکرد به هنر پیوند نزدیکی با باورهای جامعه‌گرایی دارد که به‌طور گسترده به انکار اندیشه «هنر برای هنر» می‌پردازد (کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۲۶۱).
۸. مصاحبه با آیدین آغداشلو: سایت تبیان، بهمن ۱۳۸۴. <http://www.tebyan.net/index?pid=382>.
۹. Minimalism: کمینه‌گرایی یا ساده‌گرایی در هنرهای تجسمی، موسیقی، ادبیات و سایر گونه‌های هنری است (ویکی‌پدیا).
۱۰. Conceptual art: گونه‌ای از هنرهای تجسمی که در آن مفهوم یا ایده موجود در اثر بر زیبایی‌شناسی معمول و مواد به‌کار رفته برای خلق آن اولویت دارد (ویکی‌پدیا).
۱۱. Postmodern art: بدنه جنبش هنری است که به دنبال تناقض برخی از جنبه‌های مدرنیسم پدید آمد و توسعه یافت (ویکی‌پدیا).
۱۲. سیراک ملکونیان (۱۴۰۳-۱۳۱۰ خ): به‌طور رسمی هنرآموزی نداشت ولی از تجربیات مارکو گریگوریان بهره گرفت. در سال ۱۳۲۹ ه.ش در نمایشگاه انجمن روابط فرهنگی ایران با اتحاد شوروی (وکس) حضور یافت. در سال ۱۳۳۶ ه.ش نخستین نمایشگاه انفرادی‌اش را در گالری استتیک برپا کرد (پاکباز، ۱۳۹۴: ۱۴۰۰).
۱۳. ایران درودی (۱۴۰۰-۱۳۱۵ خ): بین سال‌های ۱۳۳۳ خ و ۱۳۳۷ خ در رشته نقاشی مدرسه بوزار پاریس تحصیل کرد. بعداً دوره‌های تاریخ هنر را در مدرسه لوور پاریس، شیشه‌نگاری را در آکادمی سلطنتی بروکسل در سال ۱۳۴۱ ه.ش گذراند. درودی اولین نمایشگاه انفرادی‌اش را در سال ۱۳۳۹ ه.ش در تالار فرهنگ تهران برپا کرد (همان: ۶۹۴).
۱۴. این گروه از هنرمندان و نقاشان، جریان خارجی از جریان غالب آن روزها در ایران (هنر انقلابی و متعهد) را دنبال کردند و تقریباً در طول دهه ۱۳۶۰ ه.ش، به حاشیه رانده و به اصطلاح زیرزمینی شدند. هرچند که در دهه ۱۳۷۰ خ با دستاوردهایی جدید و نو ارمغان‌های تازه برای هنر تصویری ایران به بار آوردند (نک. کشمیرشکن، ۱۳۹۴: ۲۰۹).
۱۵. هانیبال الخاص (۱۳۰۹-۱۳۸۹ خ): در خانواده‌ای آشوری به دنیا آمد و پس از چندی هنرآموزی در تهران نزد جعفر پنگر در سال ۱۳۲۹ ه.ش به آمریکا رفت. در سال ۱۳۳۸ ه.ش به ایران بازگشت و مجموعه‌ای از آثارش را در انجمن ایران و آمریکا و تالار رضا عباسی به‌نمایش گذاشت. در سال ۱۳۴۰ ه.ش گالری گیل‌گمش را در تهران تأسیس کرد.
۱۶. بهرام دبیری (۱۳۲۹ خ): دوره کارشناسی نقاشی را در دانشکده هنرهای زیبا بین سال‌های ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۳ ه.ش گذراند. دبیری اولین نمایشگاه انفرادی‌اش را در سال ۱۳۴۷ ه.ش در تهران برپا کرد (ویکی‌پدیا).
۱۷. ایرج اسکندری (۱۳۳۵ خ): مقدمات نقاشی را در مشهد فراگرفت و بین سال‌های ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۷ ه.ش در رشته نقاشی آموزش دید. در سال ۱۳۵۸ ه.ش یک

دوره آموزش اسلوب‌های دیوارنگاری را در فرانسه گذراند (پاکباز، ۱۳۹۴: ۸۱۲).

۱۸. مصطفی‌گودرزی (۱۳۳۹ ه.خ): دوره کارشناسی نقاشی را بین سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷ ه.خ در دانشکده هنرهای زیبا گذراند. فعالیت هنری‌اش را از اوایل دهه ۱۳۶۰ ه.خ، در حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی شروع کرد. گودرزی در سال‌های جنگ تحمیلی عمدتاً به طراحی پوستر و طنزنگاری سیاسی می‌پرداخت (همان: ۸۵۶).

منابع

- استونز، راب. (۱۳۷۹). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی. تهران: نشر مرکز.
- بهمنی‌پور آزاده و افضل طوسی، عفت‌سادات. (۱۳۹۵). پروپاگاندا در مکتب سقاخانه بر اساس نظریات پیر بوردیو، نشریه *کیمیای هنر*، شماره ۱۹، ۷۱-۸۸.
- بوردیو، پی.یر. (۱۳۸۰). *نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نقش و نگار.
- بوردیو، پی.یر. (۱۳۸۹). *تمایز (نقد اجتماعی و قضاوت‌های ذوقی)*. ترجمه حسین چاوشیان. تهران: نشر ثالث.
- لین، جرمی‌اف. (۱۳۸۷). نقد و بررسی نظریه میدان‌های هنری پی.یر بوردیو. ترجمه مهسا رضوی. *فصل‌نامه هنر*، ۷۸، ۱۳۹-۱۱۶.
- پرستش، شهرام و محمدی‌نژاد، مرجان. (۱۳۸۹). تحلیل اجتماعی آثار کمال‌الملک در میدان نقاشی ایران. *مجله جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*، ۳، ۱۳۴-۱۰۳.
- دل‌زنده، سیامک. (۱۳۹۴). *تحولات تصویری هنر ایران (بررسی انتقادی)*، تهران: چاپ و نشر نظر.
- ریتز، جورج. (۱۳۷۴). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. ترجمه احمدرضا غروی‌زاد. تهران: موسسه انتشارات جهاد دانشگاهی.
- سالاری، مریم. (۱۴۰۱). تحلیل چگونگی تغییر منش زبانی در آثار نقاشان معترض دهه ۵۰ با بهره‌گیری از مفهوم استراتژی بوردیو (مطالعه موردی آثار کاظم چلیپا و نصرت‌الله مسلمیان)، *جامعه‌شناسی و ادبیات*، دوره ۱۴، شماره ۱، ۲۰۲-۲۲۸.
- شریعتی، سارا. (۱۳۸۴). تأملی بر دیدگاه‌های پی.یر بوردیو در باب جامعه‌شناسی هنر. *گزارش سخنرانی گروه جامعه‌شناسی هنر*. دانشگاه تهران.
- شویره، کریستین و فونتن، اولیویه. (۱۳۸۴). *واژگان بوردیو*. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: نشر نی.
- چغند، پگاه و رضازاده طاهر. (۱۴۰۳). تحلیل بوردیویی تصمیمات هنری کمال‌الملک در میدان هنر ایران در عصر قاجار، *مجله نگره*، شماره ۶۹، ۹۵-۱۱۰.
- کشمیرشکن، حمید. (۱۳۹۴). *هنر معاصر ایران*. تهران: چاپ نظر.
- گرنفل، میکال. (۱۳۹۳). *مفاهیم کلیدی پی.یر بوردیو*. تهران: نشر افکار.

References

- Bahmanipour, Azadeh & Afzal Tousi, Efatsadat. (2016). Propaganda in the Saqqakhaneh School Based on Pierre Bourdieu's Theories. *Kimaye Honar (The Essence of Art)*, No. 19, pp. 71–88. (in Persian)
- Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (2001). Theory of practice, practical reasons, and rational choice (M. Mardiha, Trans.). Tehran: Naqsh-o-Negar. (in Persian)
- Bourdieu, P. (2010). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (H. Chavoshian, Trans.). Tehran: Sales Publishing. (in Persian)
- Bourdieu, P. (1996). *The Rules of Art*, Translated by Susan Emanuel, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2006). *British journal of sociology Education: Special Issue Pierre Bourdieu, The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Edited and introduced by Randal Johnson, Cambridge: Polity press., Cultural field: Pages 76&77.
- Bourdieu, P. (1993). *The Field of Culctural Production*, Edited and Introduced by Randal

- Johnson, Cambridge: Polity Press.
- Chevrier, C., & Fontaine, O. (2005). Bourdieu's glossary (M. Katbi, Trans.). Tehran: Ney Publishing.
 - Chaghband, Pegah & Rezazadeh, Taher. (2024). A Bourdieusian Analysis of Kamāl al-Molk's Artistic Decisions in the Iranian Art Field during the Qajar Era. *Negareh Journal*, No. 69, pp. 95–110. (in Persian)
 - Delzandeh, Siamak. (2015). *Visual Transformations of Iranian Art (A Critical Study)*. Tehran: Nazar Publishing and Printing. (in Persian)
 - Grenfell, M. (2014). Key concepts of Pierre Bourdieu. Tehran: Afkar Publishing. (in Persian)
 - Bourdieu, P. (1984). *Distinction*, Translated by: Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
 - Keshmirshakan, H. (2015). Contemporary art of Iran. Tehran: Nazar Publishing. (in Persian)
 - Lin, J. A. (2008). A critique and review of Pierre Bourdieu's theory of artistic fields (M. Razavi, Trans.). *Honar Quarterly*, 78, 116–139. (in Persian)
 - Parastesh, Sh., & Mohammadi-Nejad, M. (2010). A social analysis of Kamal-ol-Molk's artworks in the field of Iranian painting. *Journal of Sociology of Art and Literature*, 3, 103–134. (in Persian)
 - Pinto, L. (1996). *The Theory of Field & Sociology of Literature: Reflections on the Work of*
 - Ritzer, G. (1995). *Sociological theories* (A. R. Gharavizadeh, Trans.). Tehran: Jahad Daneshgahi Publications (Majd). (in Persian)
 - Shariati, S. (2005). A reflection on Pierre Bourdieu's views on the sociology of art. Lecture Report, Sociology of Art Group, University of Tehran. (in Persian)
 - Salari, Maryam. (2022). Analysis of the Transformation of Linguistic Habitus in the Works of Protest Painters of the 1970s Utilizing Bourdieu's Concept of Strategy (Case Study of Works by Kazem Chalipa and Nosratollah Moslemian). *Sociology and Literature*, Vol. 14, No. 1, pp. 202–228. (in Persian)
 - Stones, R. (2000). *Great sociological thinkers* (M. Mirdamadi, Trans.). Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)
 - Swartz, D. L. (2006). Pierre Bourdieu and North American political Sociology: Why he doesn't fit in but should, *French Political*, 4, 84-99.

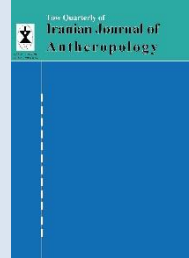


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 277-301

<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good

Yusef Sarafraz¹, Mehrdad Arabestani²

1. PhD student, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.
2. Associate Professor of Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran (*Corresponding Author*) m.arabestani@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 17 May 2026

Revised 14 June 2026

Accepted 18 June 2026

Keywords:

Happiness,
Social resilience,
The good life,
The presence of absence,
Well-being.

ABSTRACT

This article examines two significant theoretical turns in contemporary anthropology: the "dark turn" — or the turn toward the dark dimensions of life — and the "the good turn." From the 1980s onward, driven by new global conditions and the discipline's internal dynamics, anthropology distanced itself from the study of the "savage other" and placed the "suffering subject" at the center of inquiry. During this period, topics such as violence, inequality, colonialism, and neoliberalism came to dominate anthropological work, giving rise to a form of critical ethnography termed "dark anthropology." While this orientation opened new horizons for the critique of power and structure, it gradually faced criticism for aestheticizing misery and neglecting the positive dimensions of human life. In response, from the early twenty-first century, the "the good turn" emerged, concentrating on concepts such as the good life, happiness, well-being, ethics, hope, and the future. This new research agenda aims to illuminate the ways in which people across different cultures and conditions create and pursue a desirable life. The article argues that these two turns should not be seen as simply oppositional; rather, they can be understood as complementary within a dialectical logic. Discontent and the recognition of an absence are always accompanied by resilience and a search for a path toward flourishing and the filling of that absence. The article also examines the contribution of anthropology to the study of social resilience, and concludes by exploring the methodological implications of these turns for ethnographic practice and the poetics of ethnographic writing.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Sarafraz, Y.; Arabestani, M., (2026). "Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 277-301.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

1-1- Introduction

The theoretical turns that shape academic disciplines are signs of intellectual vitality. Their emergence and decline reflect both intra-disciplinary dynamics and broader social, political, and economic conditions. Between the 1980s and the mid-2010s, anthropology experienced several major turns. Among them, Sherry Ortner (2016) identifies the ontological turn, the affective turn, and a turn in ethnographic theory. This article focuses on two additional developments: the "dark turn" and the "the good turn."

The article addresses two related problems. First, anthropology has long privileged suffering, pathology, and structural violence at the expense of flourishing, aspiration, and moral agency. Second, it confronts the methodological challenge of representing people not only as victims of power but also as agents pursuing lives they consider worthwhile.

The article has two aims: to trace the genealogy of the dark turn and the the good turn, and to examine the concepts, research agenda, and ethnographic implications of the anthropology of the good. The dark turn receives particular attention because many scholars (Ortner 2016; Robbins 2013) understand the anthropology of the good as a response to the dominance of the suffering subject in late twentieth-century anthropology.

Methodologically, the article is theoretical and conceptual. It draws on key contributions by Trouillot, Ortner, Robbins, Fischer, Appadurai, Panter-Brick, Scheper-Hughes, and others, situating their arguments within both the broader context of neoliberal modernity and anthropology's internal debates about representation, reflexivity, and the critique of the savage slot. The discussion culminates in an examination of social resilience as the conceptual bridge between the two turns and considers the methodological implications of this framework for ethnographic practice.

1-2- Discussion: Main Findings, Concepts, and Chain of Argument

The analysis begins with Michel-Rolph Trouillot's (1991) critique of anthropology's foundational assumptions. He argues that the discipline emerged within a pre-existing "savage slot," a conceptual space through which Western modernity defined itself against a radically different Other. The figure of the savage functioned both as a mirror of Western identity and as a repository of political and moral imagination.

With the decline of this figure during the late twentieth century, a new object of anthropological attention emerged: the suffering subject. Ortner (2016) describes this orientation as "dark anthropology," an approach focused on suffering, violence, domination, and inequality. According to Robbins (2013), the universality of suffering allowed the sufferer to replace the culturally distant Other as anthropology's primary figure. Yet this orientation also attracted criticism. Kelly (2013) warned that anthropology risked becoming trapped in what Csordas called an "aesthetics of misery," reducing social life to the documentation of pain.

The central limitation of dark anthropology, the article argues, is its insufficient attention to how people pursue meaningful futures under adverse conditions. Appadurai (2013) locates this tendency deep within anthropology's intellectual tradition, which has often focused more on catastrophe than aspiration. The discipline's conceptual framework has also been largely retrospective, leaving the future insufficiently theorized as a cultural horizon.

The turn toward the good emerged in response to this imbalance. Robbins (2013) proposes an anthropology concerned with value, ethics, well-being, imagination, care, hope, and social change. Rather than asking only how people suffer, it asks how they define, pursue, and create what they consider a good life.

Fischer (2014) conceptualizes the good life through the interaction of three dimensions: material conditions such as health and security; non-material qualities such as dignity, aspiration, and commitment; and socio-institutional factors including opportunity structures and social networks. These dimensions become meaningful through individual life projects, which give concrete form to aspirations for well-being.

The article's principal theoretical contribution lies in its treatment of social resilience as the bridge between dark anthropology and the anthropology of the good. Drawing on Panter-Brick (2014), Eitel (2023), and Scheper-Hughes (2008), resilience is understood not as a stable trait but as a socially situated process through which individuals and communities mobilize resources to sustain well-being. Central to this process is the preservation of dignity and the construction of meaningful narratives that connect suffering to possible futures.

This understanding closely parallels Appadurai's (2013) concept of the "capacity to aspire," the culturally mediated ability to imagine desirable futures and pursue them. Building on this insight, the article employs Rahimi's (2021) concept of the "presence of absence" to explain the relationship between suffering and aspiration. Experiences of lack generate the desire to overcome them; discontent therefore becomes a source of both resilience and hope. From this perspective, suffering and flourishing are not opposites but interconnected dimensions of human existence.

Scheper-Hughes's (2008) critique of trauma discourse reinforces this argument. Her work demonstrates that people living under conditions of chronic hardship often reject victim-centered interpretations of their experiences. By emphasizing courage, dignity, and political achievement rather than trauma, her interlocutors reveal forms of agency that cannot be reduced to suffering alone. To define people primarily through their wounds risks reproducing another form of symbolic violence.

These theoretical developments also carry methodological implications. Drawing on Appadurai's three-level framework—foundational moral ideas, local normative systems, and individual aspirations—the article argues for a person-centered ethnography that follows individual life projects while remaining attentive to wider social and cultural structures. Such an approach aligns with Abu-Lughod's (1991) call to "write against culture" through particularized narratives that foreground the experiences, choices, and aspirations of concrete individuals.

1-3- Conclusion

This article has examined the emergence of the anthropology of the good as a response to the dominance of the suffering subject in contemporary anthropology. Its central argument is that dark anthropology and the anthropology of the good should not be viewed as competing paradigms but as complementary approaches to a common problem: the human condition under modernity.

First, the article shows that suffering and flourishing are inseparable dimensions of social life. The anthropology of the good does not replace the study of suffering; rather, it broadens anthropological inquiry by incorporating aspiration, hope, and moral striving. Freud's (1930 [1961]) discussion of discontent and happiness in *Civilization and Its Discontents* provides an early formulation of this dialectic.

Second, the article proposes social resilience as the analytical bridge connecting the two turns. Resilience is understood as the ongoing, culturally mediated effort to sustain dignity, meaning, and aspiration in the face of adversity. Rahimi's (2021) notion of the "presence of absence" captures this dynamic by showing how experiences of lack generate both suffering and the desire to overcome it.

Third, the article argues that the turn toward the good has important methodological consequences. It encourages a movement from culture-centered toward person-centered

ethnography, one that follows individual life projects while situating them within broader structures of value and meaning. Far from abandoning structural critique, this approach expands anthropology's capacity to understand agency, aspiration, and social transformation.

The anthropology of the good thus offers a framework capable of holding suffering and aspiration, absence and desire, within a single analytical perspective. In doing so, it opens new possibilities for understanding both the complexity of human experience and the future direction of anthropological inquiry.

1-4- Author Contributions

Yusef Sarafraz developed the central idea and prepared the initial draft of the manuscript. Mehrdad Arabestani contributed to the refinement of the theoretical argument, strengthening the conceptual synthesis and clarifying the article's main contribution.

1-5- Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۲۷۷-۳۰۱.

<https://journal.asi.org.ir>

نامۀ انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب

یوسف سرافراز^۱، مهرداد عربستانی^۲

۱. دانشجوی دکتری انسان‌شناسی، گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

ایمیل: m.arabestani@ut.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی و بازخوانی دو چرخش نظری قابل توجه در انسان‌شناسی معاصر می‌پردازد: «چرخش تاریک» یا چرخش به سوی وجوه تاریک زندگی و «چرخش امرخوب» یا چرخش به سوی وجوه مثبت زندگی. از دهه ۱۹۸۰ به بعد، در پی شرایط جهانی جدید و پویایی‌های درونی رشته، انسان‌شناسی از مطالعه «دیگری وحشی» فاصله گرفت و «سوژه رنجور» را در مرکز توجه قرار داد. در این دوره، موضوعاتی چون خشونت، نابرابری، استعمار و نئولیبرالیسم در کانون کار انسان‌شناختی قرار گرفتند و گونه‌ای از مردم‌نگاری انتقادی شکل گرفت که آن را «انسان‌شناسی تاریک» می‌نامند. این گرایش اگرچه افق‌های تازه‌ای در نقد قدرت و ساختار گشود، اما به تدریج با انتقادهایی مواجه شد؛ انتقادهایی که آن را متهم به زیبایی‌شناسی فلاکت و غفلت از امکان‌های مثبت زندگی انسانی می‌کردند. در واکنش به این وضعیت، از آغاز قرن بیست‌ویکم «چرخش امر خوب» پدید آمد که بر مفاهیمی چون زندگی خوب، سعادت، به‌باشی، اخلاق، امید و آینده متمرکز شد. هدف این دستورکار پژوهشی جدید نشان دادن شیوه‌هایی است که مردم در فرهنگ‌ها و شرایط متفاوت برای دستیابی به زندگی مطلوب می‌آفرینند. مقاله استدلال می‌کند که این دو چرخش را نباید صرفاً متضاد دانست، بلکه می‌توان آن‌ها را در منطقی دیالکتیکی مکمل یکدیگر دید. ناخرسندی و درک حضور یک فقدان همیشه همراه با تاب‌آوری و جست‌وجوی راهی به سوی سعادت و پر کردن این فقدان است. در این راستا، مشارکت انسان‌شناسی در مطالعه تاب‌آوری نیز بررسی می‌شود. در پایان، پیامدهای روش‌شناختی این چرخش‌ها برای مردم‌نگاری و بوطیقای نگارش آن بررسی می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۲/۲۷

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۲۴

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۲۸

کلیدواژگان:

تاب‌آوری اجتماعی،

حضور فقدان،

سعادت،

زندگی خوب،

مردم‌نگاری.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



ارجاع به مقاله: سرافراز، یوسف؛ عربستانی، مهرداد (۱۴۰۴). «میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب». *نامه انسان‌شناسی*، ۲۲ (۴۱): ۲۷۷-۳۰۱.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

هدف نهایی، که یک مردم‌نگار نباید هرگز از نظر دور بدارد، به‌اختصار این است: درک دیدگاه بومی، رابطه او با زندگی و دریافت چشم‌انداز او از جهان خویش. ما باید انسان را مطالعه کنیم، و باید آنچه که عمیق‌ترین پیوند را با او دارد بشناسیم؛ یعنی آن نیرویی که زندگی بر او اعمال می‌کند. در هر فرهنگ مردم اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند و به نوع متفاوتی از سعادت اشتیاق می‌ورزند. در هر فرهنگ با رسوم گوناگونی مواجه می‌شویم که از رهگذرشان انسان آرزوهای خود را برآورده می‌سازد؛ با نظام‌های حقوقی و اخلاقی متنوعی برمی‌خوریم که فضیلت‌های او را پاداش می‌دهند یا انحراف‌هایش را مجازات می‌کنند. به باور من، مطالعه نهادها، رسوم و قوانین، یا بررسی رفتار و ذهنیت آدمیان، بی‌آنکه خواست و میل درونی ایشان برای زندگی کردن را دریابیم، و بی‌آنکه جوهره سعادت آنان را لمس کنیم، بزرگ‌ترین پاداشی را که می‌توانیم از مطالعه انسان به دست آوریم از ما دریغ خواهد کرد (Malinowski 2014[1922]: 63-64).

مقدمه

از نشانه‌های زندگی اجتماعی رشته‌های علمی لحظه‌های چرخش هستند، نقاطی که می‌توان نبض‌های رشته علمی به‌مثابه‌ی موجودی زنده را بازشناخت. از سویی پویایی‌های درون‌رشته‌ای و از سوی دیگر شرایط جهان واقعی که «آن بیرون» در حال عمل است و اتمسفر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کار دانشگاهی را می‌سازد، دو مؤلفه‌ی اثرگذار بر پیدایش، اوج و افت چرخش‌ها هستند. در بازه‌ی زمانی دهه هشتاد قرن بیستم میلادی تا سال‌های میانی دهه ۲۰۱۰، شاهد چرخش‌های چندی در انسان‌شناسی هستیم.^۱ یکی از دقیق‌ترین ناظران انسان‌شناسی در ردیابی حرکت نظریه و موضوعات در این رشته، شری اُرتنر (Ortner 2016: 48)، در این بازه‌ی زمانی این چرخش‌ها را گزارش می‌دهد: چرخش هستی‌شناختی، چرخش عاطفی و چرخش نظریه‌ی مردم‌نگارانه. ما در اینجا صرفاً با دو چرخش دیگر این سال‌ها سروکار داریم: چرخش تاریک^۲، یا چرخش به سوی وجوه تاریک زندگی، و چرخش امر خوب.^۳ این دو چرخش اگرچه ناقص یکدیگر به نظر می‌رسند، آن‌گونه که خواهیم دید همچنین می‌توانند در منطقی دیالکتیکی مکمل یکدیگر قلمداد شوند که از دو رهیافت متفاوت زندگی انسان معاصر را مورد مذاقه قرار می‌دهند.

چرخش تاریک از ابعاد منفی و ناخوشایند زندگی و چرخش امر خوب از تلاش انسان برای دستیابی به سعادت^۴ و نیکی «اخلاقی» شروع می‌کند. یکی انسان را به مثابه‌ی سوژه رنج مطالعه می‌کند و دیگری/امید انسان به آینده و ساخت زندگی «مطلوب» را پی می‌گیرد. در این مقاله، هدف ابتدا بررسی زمینه‌های این دو چرخش و سپس تمرکز بر مفاهیم، موضوعات و روش‌های چرخش دوم است. بررسی چرخش تاریک از این جهت برای مقاله اهمیت دارد که بسیاری (see: Ortner 2016; Robins 2013) برآمدن چرخش امر خوب را واکنشی به استیلای سوژه رنج در پژوهش انسان‌شناختی در سال‌های پایانی قرن بیستم می‌دانند. علاوه بر اینکه استدلال متداولی نیز وجود دارد که این دو را مکمل یکدیگر می‌داند: تقلای یگانه‌ی انسان برای احتراز از رنج و نیل به کامروایی، که در سری سه‌جلدی بازسازی یک جهان: خشونت، رنج

۱ اصطلاح «چرخش» (Turn) ناظر به یک جریان قابل‌توجه در مطالعات علمی است که با تغییر در جهت‌گیری، تمرکز یا چشم‌انداز مطالعه - چه از نظر موضوعی چه نظری- مشخص می‌شود؛ آن طور که از «چرخش هستی‌شناسانه» و «چرخش زبان‌شناختی» در علوم اجتماعی و رفتاری نام برده می‌شود.

2 Dark

3 The good: امر نیک و نیک جویی به منزله نیکی اخلاقی و نیز امر خواستنی و به‌باشی

4 Happiness

اجتماعی و بهبود^۱ (Das et.al 2001) نمود می‌یابد و این پرسش که جستجوی زندگی خوب در جهانی پر از تناقض، ناکامی و بی‌عدالتی چگونه چیزی خواهد بود (Lambek 2010).

از دیگری «وحشی» تا دیگری «رنجور»: تغییر در نگاه خیره انسان‌شناس

از سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم میلادی، متون نظری و مردم‌نگارانه‌ای در انسان‌شناسی تولید می‌شوند، که گویای ژانر مردم‌نگاری جدیدی در این رشته هستند. این متون می‌خواهند نوری بر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بیفکنند و سازوکارهای درونی آن را افشا کنند. پرسش از قدرت و نابرابری بر انسان‌شناسی سایه می‌اندازد. نه تنها در سطح مفهومی و نظری جابجایی‌هایی رخ می‌دهد—توجه به مارکس و رویکردهای انتقادی در انسان‌شناسی اوج می‌گیرد و فرهنگ‌گرایی گیرتزی دهه قبل از مرکز توجه خارج می‌شود—موضوعات تازه‌ای نیز دستور کار پژوهشی انسان‌شناسان را تعیین می‌کنند: استعمار و پسااستعمار، نئولیبرالیسم، جنسیت و فمینیسم، نابرابری، قدرت و سلطه. آرترن (Ortner 2016: 49, 62) این تغییر ژانر و تغییر در دغدغه‌ها را «انسان‌شناسی تاریک»^۲ می‌نامد: انسان‌شناسی‌ای که بر ابعاد خشن و تلخ تجربه انسانی—شرایط ساختاری و تاریخی مولد آن‌ها—تأکید دارد. انسان‌شناسی البته در این راه تنها نبود و چنین رویکردهایی در باقی علوم اجتماعی و انسانی نیز مشاهده می‌شد.

این چرخش به دو شکل قابل توضیح است. از جهتی، در این دوره زمانی نظم اجتماعی-اقتصادی-سیاسی جدیدی ظهور می‌کند که در سراسر جهان شروع به گسترش می‌کند: نئولیبرالیسم به‌عنوان شکلی جدید و بی‌رحمانه‌تر از سرمایه‌داری. آرترن این چرخش را پاسخی به همین شرایط مسأله‌ساز دنیای واقعی می‌داند. درحقیقت، جهانی که میدان کار انسان‌شناختی بود درحال تحول بود و انسان‌شناسی نیز متعاقب آن بایستی دست به تجدیدنظر و تغییر در نگاه خیره خود می‌زد. علاوه‌براین، تغییر در نگاه خیره انسان‌شناسی از پویایی‌های درونی خود رشته انسان‌شناسی نیز بود. «انسان‌شناسان بیشتری، پس از آنکه در جاهای دیگر سهم خود را ادا کردند، با احتیاط، از در پشتی، دوباره به غرب بازمی‌گردند» (Trouillot 1991: 19). نگاه خیره‌ای که تا پیش از این به دیگری «وحشی» و متعلق به جهان فرهنگی کاملاً متفاوتی دوخته می‌شد—هم‌زمان با تغییر میدان کار انسان‌شناختی از نقاط دوردست و «آنجا» به خانه و «اینجا»—به دنبال سوژه‌های انسانی تازه‌ای برای کار انسان‌شناختی می‌گشت. گرچه در مطالعات پسااستعماری این نگاه خیره همچنان به «جنوب جهانی» دوخته شده است.

انسان‌شناسی آمریکا در دهه شصت و هفتاد دست‌کم دو گفتمان رقیب را در خود جای داده بود. گفتمان فرهنگ‌گرا با پیشگامی کلیفورد گیرتز و گفتمان مادی‌گرا با پیشگامی اریک ولف. تسلط در این دو دهه با رویکرد نخست بود که بیشتر با معنا، نماد، مناسک و تفسیر سروکار داشت و ایده‌هایش را از وبر و دورکیم وام می‌گرفت. در دهه هشتاد رویکرد دوم که بر اهمیت قدرت، نابرابری، سلطه و استثمار تأکید داشت و بر کار مارکس تکیه داشت، غلبه یافت. از این‌جا است که در سطح نظری انسان‌شناسی آماده تغییر در نگاه خیره خود می‌شود. مطالعات پسااستعماری، فمینیستی و اقتصاد سیاسی وظیفه این تغییر را بر دوش می‌کشند^۳ (see: Ortner 1984: 138).

1 Remaking a world: Violence, social suffering, and recovery

2 Dark anthropology

۳ در توجه به چرخش‌ها و افت‌وخیز برنامه‌های پژوهشی، نبایستی نگاهی تقلیل‌گرا داشت. تاریخ نظریه در انسان‌شناسی تاریخی خطی نبوده که با تغییر در برنامه‌های پژوهشی (پارادایم‌ها) یک رویکرد نظری یا پژوهشی به تمامی از بین برود و برنامه‌ی پژوهشی دیگری جای آن را بگیرد. نبایستی تاریخ نظریه را تاریخی خطی دانست که برنامه‌های پژوهشی یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند. درحقیقت، در هر زمان چندین برنامه‌ی پژوهشی مختلف وجود دارند که بنابه دلایل زمینه‌ای مختلف با وقوع یک چرخش صدای یکی از این برنامه‌های پژوهشی بلندتر از باقی برنامه‌های پژوهشی می‌شود و سپس با چرخش دیگری بدون اینکه برنامه‌ی پژوهشی قبلی الزماً از بین برود صدای برنامه‌ی پژوهشی دیگر بلندتر می‌شود.

این تغییر با تغییر دیگری هم‌راستا شد که آن هم در همین دهه شروع به آغاز کرد و تا دهه بعد کاملاً به انجام رسید. تا پایان دهه هشتاد انسان‌شناسی به‌عنوان علم مطالعه «دیگری» – دیگری دوردست از حیث جغرافیایی، اخلاقی و اجتماعی و دون‌مرتبه‌تر از خود انسان‌شناس که از متروپول انسان‌شناسی به سراغ آن‌ها می‌رفت (Appadurai see: 1986) – افول کرده بود. گرچه هنوز اجماعی بر سر اینکه چه کسی بایستی جایگزین شمایل «دیگری» شود وجود نداشت. از دهه نود این جایگاه به سوژه رنجور محول شد؛ سوژه‌ای که در درد، فقر یا تحت شرایط خشونت‌آمیز یا ظالمانه‌ای زندگی می‌کند. سوژه‌ای که «تاریکی» جهان را زندگی می‌کرد. کار انسان‌شناختی حالا شریک جدیدش را یافته بود (Robbins 2013: 448). این تغییر در نگاه خیره، نه فقط لازمه بقای این رشته در جهان جدید بود، بلکه نتیجه موج بازاندیشی‌ها و نقدهای درونی‌ای بود که در دهه هشتاد فضای کلی رشته را تحت‌تأثیر قرار داده بود. عصری که با بازخوانی آنچه میراث رشته را ساخته بود، و غور در شیوه‌های ساخت اقتدار (Clifford 1983)، رتوریک و سیاست متن (Marcus and Cushman 1982) و در نهایت تمایز میان بازنمایی و حقیقت (Clifford and Marcus 1986) به نقد این میراث دست زد. درحقیقت، مواجهه انسان‌شناس با دیگری به آخر خط رسیده بود، چرا که تصویری که از دیگری در متون انسان‌شناختی ترسیم شده بود، حالا سبب شده بود که بنیان‌های رشته به نقد کشیده شود.

میشل رُلف تروبو (Trouillot 1991: 17) برای فهم «موج بی‌سابقه چالش‌های» انسان‌شناسی در این دو دهه دست به «باستان‌شناسی» این رشته می‌زند تا پیش‌فرض‌های ضمنی‌ای را واکاود که زیربنای این رشته را ساخته‌اند. استدلال کلیدی تروبو آن است که انسان‌شناسی همچون هر رشته دانشگاهی دیگر میراث‌بر حوزه‌ای از معانی و موضوعات بود که پیش از رسمیت یافتن خودش به‌عنوان یک رشته دانشگاهی وجود داشته‌اند. موضوعاتی برآمده از شرایط تاریخی و جهانی که در لحظه تولدش، و پیشاتاریخ آن، وجود داشت. با تغییر شرایط تاریخی در صورتی که هر رشته دانشگاهی بخواهد همچنان مقبولیت و مشروعیت داشته باشد، باید بتواند مسیرهای نوینی مطابق با شرایط تاریخی جدید بیابد. تغییر از دیگری وحشی به سوژه رنجور در چنین بافتی معنادار می‌شود. آنچه سبب شد انسان‌شناسی معطوف به دیگری باشد، تاریخی بود که با کشف آمریکا رقم خورد. ظهور ایده آرمان‌شهر هم‌زمان با کشف سرزمین‌های تازه و «انسان»‌های دیگر همراه بود. در زمینه‌ای از نقد غرب و ترسیم جامعه آرمانی، این انسان‌ها به موضوعی جذاب برای نویسندگان آرمان‌شهرها تبدیل شدند، جایی که جامعه آرمانی در بین این «دیگری‌ها» قابل یافتن بود. انسان‌شناسی، و آنچه «انسان‌شناسی پیش از انسان‌شناسی» (Liebersohn 2008) نامیده می‌شود، هدفش آن بود که با سفر به سرزمین دیگری‌ها با کشف روش‌های متفاوت زندگی بتواند «خود» را نقد کند و جامعه خودی را به سمت جهانی بهتر راهنمایی کند: «یکی از فانتزی‌های بنیادین انسان‌شناسی این است که در جایی باید شکلی از زندگی وجود داشته باشد که واقعاً شایسته زیستن باشد» (Schneider 1967: viii). در نتیجه، مطالعه دیگری در بستری از تاریخ چندین سده‌ای اروپا در مرکز کار انسان‌شناختی قرار گرفت. وحشی گرچه متصف به نام وحشی شد، اما به‌شکل طعنه‌آمیزی قرار بود ایدئال‌های سیاسی و اجتماعی اروپا را در خود جای دهد. نویسندگان آرمان‌شهرها ارزش‌های برتر انسانی را در بین وحشی‌ها می‌جستند و از زبان آنها جامعه غربی را نقد می‌کردند. جایی که اروپا با خلق دیگری، قرار بود خودش را خلق کند، نه فقط به‌عنوان نقطه مقابل خود، بلکه به‌عنوان چشم‌انداز خود (ایده وحشی نجیب روسو تنها یکی از نمودهای آن است). نمونه کلاسیک چنین رویکردی کتاب مارگارت مید (Mead 1928) به نام *بلوغ در ساموآ: مطالعه روان‌شناختی جوانان بدوی برای تمدن غربی*¹ است، که چنین رویکردی را در عنوانش نیز نشان می‌دهد. در تثبیت دوگانه خود و دیگری بود که غرب می‌توانست تصویر خود را درون آینه ببیند و از آن بپرسد: «چه کسی زیباتر از من است؟». در اینجا میان غرب و دیگر پهنه‌های زمین تمایزی اساسی برقرار می‌شود و وظیفه مطالعه

1 Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation

آن دیگری‌ها بر دوش انسان‌شناسی نهاده می‌شود. تروپو (Trouillot 1991) اهمیت مردم‌نگاری در انسان‌شناسی را نیز در همین راستا ارزیابی می‌کند.

به باور تروپو چالش‌های انسان‌شناسی در دهه هشتاد پیش از آنکه نتیجه بازاندیشی درونی خود این رشته باشد، ریشه در تحولاتی داشت «که طی آنها روایت‌های توسعه و پیشرفت روایت‌هایی که تاریخ غرب را پیش رانده بودند— به تدریج توان خود را برای سازمان‌دهی فهم ما از جهان از دست می‌دادند. غرب علاقه خود به «وحشی» را از دست داد، زیرا دیگر برای «تفاوت» و «دیگری رادیکال» در زندگی فکری و خودشناسی‌اش نقشی قائل نبود» (Robbins 2013: 449, 454). با این حال، او از مسیر جایگزین در انسان‌شناسی سخنی نمی‌گوید.

آرتنر (Ortner 2016) سوژه جایگزین پس از این دوره را سوژه تاریک می‌نامد و جوئل رابینز (Robbins 2013) سوژه رنجور؛ با این حال هر دو در چرایی پدید آمدن آن بر عوامل متفاوتی دست می‌گذارند. آرتنر بر نئولیبرالیسم دست می‌گذارد و رابینز بر تروما:

تنها زمانی که «تروما» به امری جهان‌شمول بدل شد، زمانی که به تعریفی از انسانیت بی‌مرز تبدیل گردید، انسان‌شناسان بنیانی برای علم خود یافتند که به آنان امکان می‌داد به کلی از مفهوم «دیگری» چشم‌پوشند. به دلیل خصلت جهان‌شمول آن، «سوژه رنجور» برای انسان‌شناسان نه تنها همچون موضوعی نو برای مطالعه پدیدار شد، بلکه به‌مثابه راه‌حلی برای مشکلی جلوه کرد که در دهه ۱۹۸۰ رشته آنان را در آستانه محکومیت به بی‌ربطی قرار داده بود (Robbins 2013: 454).

در حقیقت، رابینز بر این ادعا صحه می‌گذارد که امروز رنج است که بدون مرز، بدون هیچ مانع فرهنگی، به یک ارزش اساسی انسانی و به نشانه انسانیت مشترک ما تبدیل شده است. نانسی شپر-هیوز (Scheper-Hughes 2008: 37)، با لحنی انتقادی، تروما را روایت مسلط مدرنیته متأخر می‌نامد، تروما نه صرفاً تجربه مخصوص افراد که مخصوص جوامع و ملت‌ها نیز. به زعم او صورت‌بندی‌های روان‌شناختی-زیست‌شناختی-جامعه‌شناختی از تروما و اختلال‌های مرتبط با آن به دال شناور و آزادی از خطر، لطمه، آسیب‌پذیری و جراحت تبدیل شده‌اند. چنین بود که چرخش رخ داد و رنج و تاریکی نگاه خیره انسان‌شناس را به خود جلب کرد.

زیبایی‌شناسی فلاکت: نقدها و فقدان‌ها

کار انسان‌شناختی متمرکز بر دیگری وحشی با کار انسان‌شناختی متمرکز بر رنج چه تفاوتی دارد؟ تروپو گفت که انسان‌شناسی، وحشی را مطالعه می‌کرد تا جهان آرمانی را بیابد؛ رسالت انسان‌شناسی یافتن زندگی آرمانی در جهانی بود که «پیشرفت»، به‌عنوان ایده‌آل روشنگری و انسان‌شناسی نیز به‌عنوان فرزند روشنگری (see: Cassirer 1944)، هدف آن بود؛ جهانی که به پیشرفته و عقب‌مانده تقسیم شده بود. با مطالعه رنج در پی چه باید باشیم؟ رابینز آرمان مطالعه رنج را در خوبی می‌جوید. اگر تروما جهان‌شمول است و همه انسان‌ها برای رهایی از پیامدهای آن صاحب حق‌اند، انسان‌شناسی رنج «با اطمینان بر دانشی که از خیر و شر دارد استوار است و در جهت تحقق پیشرفتی گام برمی‌دارد که الگوهای پذیرفته‌شده و فراگیری از امر خیر آن را از پیش ترسیم کرده‌اند» (Robbins 2013: 456).

در حقیقت، بر مبنای این استدلال، هدف غایی این چرخش می‌بایست توجه به «امر خوب» می‌بود. نکته‌ای که در عمده مطالعات برآمده از این چرخش مغفول ماند. با توجه به این امر مغفول، موج جدیدی از نقد و پیشنهاد چرخشی تازه پدید آمد؛ چرخش امر خوب. آرتنر این چرخش جدید را بیشتر واکنش و مقاومت در برابر چرخش تاریک می‌داند. جایی که برخی از منتقدان آن زبان‌گزنده‌ای به خود می‌گیرند. برای نمونه، تویاس کلی (Kelly 2013: 213) با اشاره به «افزایش چشمگیر پژوهش‌های انسان‌شناختی که به تجربیات خشونت و بی‌رحمی می‌پردازند» می‌پرسد «در چه نقطه‌ای مردم‌نگاری رنج به شبه‌پورنوگرافی‌ای تبدیل می‌شود که از تماشای بدبختی‌ها لذت شهوانی می‌برد؟» یا شاید نوعی لذت از احساس برتری

اخلاقی به علت طرفداری از مردم تحت ستم و یا آن‌طور که تام سورداس (Csordas 2007) آن را به «زیبایی‌شناسی به‌دقت تنظیم‌شده فلاکت» تعبیر می‌کند. در چنین موقعیتی مجموعه‌ای از نقدها از سوی کنشگران متعددی که در تلاش برای چیزی «مثبت‌تر» (Fischer 2014) و آینده‌نگرتر (Appadurai 2013) بودند مطرح شد. نقدهایی که در نهایت به برآمدن چرخش تازه منجر شد.

منتقدان بر این پای‌فشاری می‌کردند که مطالعه قدرت و نابرابری و آسیب‌های پی‌آیند آن نمی‌تواند تمام انسان‌شناسی باشد. «چراکه اگر نتوانیم شیوه‌های بهتری برای زیستن و آینده‌هایی بهتر تصور کنیم، مخالفت با نئولیبرالیسم چه فایده‌ای دارد؟» (Ortner 2016: 60). این منتقدان بیش از هر استدلال دیگری خواستار یادآوری دیالکتیکی بودن خوب و بد هستند، اینکه چگونه می‌توان هم نسبت به واقعیت‌های زشت جهان معاصر واقع‌بین بود و هم نسبت به امکان دگرگون‌ساختن آن‌ها امیدوار بود. در نتیجه به‌جای تضاد و مرز قاطع میان این دو نوع پژوهش، تعامل فعال و ادغام آن‌ها باید هدف باشد. ایده مکمل بودن این دو به‌طور خلاصه چنین است: کمک به تحقق وعده‌ای که انسان‌شناسی رنج همواره، به‌طور ضمنی، مطرح می‌کند: اینکه باید شیوه‌هایی بهتر برای زیستن، نسبت به شیوه‌هایی که مستند می‌کنیم، وجود داشته باشد (Robbins 2013: 458). با این حال، منتقدان می‌گویند که مردم‌نگاران گرچه در میدان با افرادی مواجه می‌شوند که در تلاش‌اند آنچه را درست یا خوب می‌دانند انجام دهند، بر اساس معیارهای درست و خوب ارزیابی شوند، یا درگیر بحثی‌اند درباره اینکه خیر انسان در چیست، اما نظریه انسان‌شناختی همه این مشاهدات را نادیده می‌گیرد تا بر تحلیل‌هایی متمرکز شود که بر ساختار، قدرت و منفعت تأکید دارند (Lambek 2010: 1). برای نمونه، تین (Thin 2009: 38) فهرستی از کتب شناخته‌شده حوزه تاریک را برمی‌شمرد (Das 2001; Kleinman 1985; Scheper-Hughes 1979) که یک‌سویه به ابعاد تاریک واقعیت اجتماعی میدان‌شان پرداخته‌اند بدون اینکه در همان میدان و در همان زمان به جست‌وجوی مردم برای دستیابی به امری مثبت‌تر بپردازند. در حقیقت، نقد تین آن است که گرچه انسان‌شناسان بر ایده مکمل بودن و دیالکتیکی بودن این دو حوزه تأکید می‌کنند، اما صرفاً از مطالعات حوزه خوبی انتظار دارند سهمش در پرداختن به رنج را پرداخت کند و از مطالعات حوزه رنج چنین انتظاری ندارند. گرچه این نقد تین را همدلانه می‌توان درک کرد اما مشخصاً ناقص است. برای نمونه، شپرهیوز، از جمله سرآمدان چرخش انسان‌شناسی تاریک، در مقاله‌ای که یک سال پیش از متن تین منتشر شده، نه تنها به ابعاد مثبت میدان‌هایش می‌پردازد که نقدی رادیکال از حوزه مطالعات رنج و آسیب به دست می‌دهد و پیشنهاد رادیکالی نیز برای جایگزین آن ارائه می‌دهد. در بخش مخصوصی به ایده شپرهیوز بازخواهیم گشت. با این حال، استدلال تین چنین است که بدون مفهومی روشن یا نظریه‌ای منسجم از سعادت، به‌باشی^۱ و زندگی خوب، و بدون روایتی مقایسه‌ای درباره این‌ها با رنج‌های مورد مطالعه، مطالعات حوزه رنج، و نقد اخلاقی‌ای که درون آن‌ها مستتر است، بر زمینی سست بنا شده است (Ibid: 36 & 37).

آنچه از نقد تین و دیگران مشخص می‌شود نوعی فقدان توجه به حوزه امر خوب در انسان‌شناسی است. آرجون آپادورای (Appadurai 2013: 293) چنین فقدان را سابقه‌دار می‌داند و آن را صرفاً چیزی معاصر و مربوط به چرخش‌های اخیر نمی‌داند. او هم اذعان می‌کند که زندگی خوب چیزی است که بسیاری از مردم در هر جامعه‌ای در پی دستیابی به آن هستند. با این حال، انسان‌شناسی بیشتر درگیر چیزهایی بوده که جوامع از آن می‌ترسند. او این سابقه را به اثر ایوانس پریچارد، جادو، غیب‌گویی و سحر در میان آزنده‌ها^۲ می‌رساند؛ جایی که انسان‌شناسان بیشتر علاقه‌مند بوده‌اند به بدشناسی‌ها و رویدادهای شومی بپردازند که آینده را خطرناک و زندگی را فلاکت‌بار می‌سازد. در نتیجه، با فقدان توجه به مفاهیم حوزه امر خوب — سعادت، به‌باشی، شکوفایی، امید، کیفیت زندگی، آینده یا حتی عواطف — در بسیاری از متون

1 Well-being

2 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande

مقدماتی و کتب درسی انسان‌شناسی و بسیاری از دانش‌نامه‌های آن مواجه هستیم. این در حالی است که مطالعات این حوزه در این سال‌ها عمدتاً در اختیار فیلسوفان، روان‌شناسان، اقتصاددانان، مرشدان خودسازی و مبارزان اخلاقی بوده است (Thin 2009: 27). آپادورای چنین فقدان را از لنز آینده می‌نگرد. به زعم او، زیرساخت فکری انسان‌شناسی، و همچنین مفهوم فرهنگ، اساساً با نوعی گذشته‌نگری شکل گرفته‌اند. در نتیجه، انسان‌شناسی از آینده، به‌عنوان افقی فرهنگی، تاحدی غافل بوده است. انسان به‌مثابه آینده‌ساز، و آینده به‌مثابه واقعیتی فرهنگی، در انسان‌شناسی به یک چشم‌انداز تبدیل نشده‌اند. چنین است که انسان‌شناسی از دیگر علوم اجتماعی و طبیعی در این زمینه تاحدی بازمانده است. در عوض، به کانونی برای مقاومت و نقد انسان‌گرایانه تبدیل شده است. آپادورای (Appadurai 2013: 285 & 286) لازمه مشارکت فعال انسان‌شناسی در جهان معاصر را در مداخله نیرومندی می‌داند مبتنی بر درکی عمیق از آینده به‌مثابه واقعیتی فرهنگی.

در انسان‌شناسی ایران نیز می‌توانیم انعکاس چرخش تاریک را مشاهده کنیم. جایی که نه فقط موضوع و مسأله پژوهش‌ها که حتی میدان پژوهش نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی در ایران ابتدا برای مطالعه گروه‌های فرهنگی و جوامع عشایری و روستایی شکل گرفته بود و عمده تلاش نهادها و افراد درگیر معطوف به آن بود (Nadjmabadi see: 2009). با فترتی که پس از وقوع انقلاب ۱۳۵۷ در انسان‌شناسی ایران رخ می‌دهد، تجدید حیات این رشته به مرور طی دهه‌های بعدی شکل می‌گیرد و با تغییری که در سطوح نهادی و پشتیبانی رخ می‌دهد، انسان‌شناسی پیش از انقلاب به آن شکل امکان تکرار نمی‌یابد. در این نقطه مسائل و موضوعات جدید و همینطور میدان‌های جدیدی برای پژوهش مطرح می‌شوند. در دهه نود شمسی توجه به میدان‌هایی که بازنمای رنج و تیره‌بختی و حاشیه‌ای بودن هستند اوج می‌گیرد. به‌شکلی که خلاف واقع نخواهد بود اگر ادعا کنیم که حضور در این میدان‌ها نوعی برتری برای فرد پژوهشگر قلمداد می‌شود و پژوهش او را «جدی‌تر» می‌نمایاند. این نکته البته صرفاً محدود به انسان‌شناسی نیست و میدان علوم اجتماعی ایران را متأثر می‌کند. در این فضا است که نام برخی محلات حاشیه‌ای تهران به‌شکلی فتیش‌گونه وارد ادبیات حوزه اجتماعی می‌شود. این مطالعات نگاه خیره انسان‌شناسی ایران را به مسائلی همچون اعتیاد (برای نمونه، ایزدی جیران ۱۴۰۴)، حاشیه‌نشینی و فرودستان (برای نمونه، اسفاری ۱۴۰۴) و مسائل جنسیت و زنان (برای نمونه، احمدی ۱۳۹۴؛ ثقفیان ۱۳۹۸) جلب می‌کند. در ایران نیز نگاه خیره از مناطق عشایری و روستایی که از مراکز آموزش و سکونت انسان‌شناس دور بودند، به مناطقی نزدیک‌تر جلب می‌شود. موضوع مطالعه نیز از کردوکارهای «فرهنگی» به تجربه رنج تبدیل می‌شود. روندی مشابه با آنچه پیشتر توضیح دادیم. آنچه نقد انسان‌شناسی تاریک برشمرده شد و فقدان‌هایی که در این دستور کار پژوهشی جلب توجه می‌کرد در پژوهش‌های ایرانی نیز مشاهده می‌شود. این دستور کار پژوهشی در کنار برنامه «سامان‌دهی» و «پاک‌سازی» نهادهای عمومی، تصویری از این انسان‌ها و مکان‌ها ارائه می‌دهد که گویی فاقد آن چیزی هستند که شپرهیوز (Scheper-Hughes 2008) نام آن را «استعداد زندگی»^۱ می‌گذارد. شاید تنها نمونه‌ی مردم‌نگاری که مشخصاً با رویکرد انسان‌شناسی امر خوب در ایران صورت گرفته است پایان‌نامه دکتری سایمون تئوبالد^۲ (Theobald 2019) است که به بررسی مفاهیمی همچون «زندگی خوب»، «کمال» و «آرمان‌شهر» در شهر مشهد می‌پردازد.

در سایه چنین فقدان و چنین نقدهایی، این پرسش مطرح می‌شود: چگونه می‌توانیم رویکرد انسان‌شناختی نظام‌مندتر و بنیادی‌تری به آینده، امید و زندگی خوب بسازیم؟

1 Talent for life

2 Simon Mark Theobald

انسان‌شناسی امر خوب

با عبور از چرخش قرن، چرخش امر خوب در انسان‌شناسی نیز خود را نشان داد. در این سال‌ها نه فقط انسان‌شناسی که دیگر حوزه‌های دانش و نه فقط حوزه‌های دانش که در گفتمان عمومی نیز شاهد جلب توجه به زندگی خوب هستیم. «چرخش سعادت» (Ahmed 2010) به شاخص‌های سنجش توسعه نیز راه یافت: «سعادت ناخالص ملی» که در بوتان به‌عنوان شاخص مهم توسعه ملی مطرح شد راه خود را به دیگر سازمان‌های توسعه‌ای و برنامه‌ریز باز کرد. قطع‌نامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد این ایده را تشویق می‌کند که کشورهای عضو پیگیری سعادت و به‌باشی را به‌عنوان معیارهای دیگر توسعه لحاظ کنند (Kavedžija & Walker 2016: 2). در همین سال‌ها و با افزایش این دغدغه‌های همه‌شمول است که انسان‌شناسی نیز بالأخره به این حوزه توجه نشان می‌دهد. مجموعه متنوعی از موضوعات نسبتاً جدید چه در قالب مردم‌نگاری و چه در قالب متون نظری منتشر می‌شوند، ژورنال‌های پیشگام شماره ویژه‌ای به این ترند جدید اختصاص می‌دهند (see HAU 5(3)) و نشرهای دانشگاهی کتب گزیده متون در این زمینه‌ها منتشر می‌کنند (see McGee & Warms 2019). نشانه‌هایی که تحولات یک اجتماع علمی را نشان می‌دهند.

با این حال، این حوزه چیزی یک‌سره تازه و بدیع در علوم اجتماعی نبود. بنیان‌گذاران علوم اجتماعی و انسانی با دغدغه زندگی خوب و سعادت بشر بود که دست به تفکر و قلم‌فرسایی زدند. جامعه‌شناسی اساساً دغدغه اخلاق و حضور آن در جامعه را داشت.

در قرن‌های هفدهم تا نوزدهم، فیلسوفانی که آثارشان در نهایت امکان شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن را فراهم کرد، به‌طور گسترده درباره «سعادت» و مفاهیم مرتبطی همچون «به‌باشی» و «فایده» نوشتند. لاک، هابز، منتسکیو، کندرسه، مارکس، کنت و اسپنسر همگی به‌صراحت به درک بهتر سعادت و نیز ارتباط آن با تحلیل اجتماعی و سیاست اجتماعی علاقه‌مند بودند. اسمیت و مالتوس هر دو تأیید کردند که سعادت هدف نهایی انسان است. علاقه عمیق دورکیم به سعادت، رضایت از زندگی و سلامت در همه متون کلیدی او آشکار است (Thin 2009: 26).

فروید نیز در یکی از آخرین آثارش به موضوع امکان یا عدم امکان سعادت برای بشر، به‌عنوان موجودی اجتماعی، می‌پردازد. اگرچه فروید معتقد است که اصولاً سعادت انسان بخشی از برنامه خلقت نیست و موانعی بنیادین در این راه وجود دارد (Freud 1930 [1961]: 76)؛ ولی او همچنان معتقد است که انسان تحت رانه لذت از طرق مختلفی، ولو بی‌راهه و ناقص، به دنبال سعادت‌مندی روان است. اگرچه انسان تنها گهگاهی بخت تجربه سعادت را دارد، و این همان راز جست‌وجوی همیشگی انسان برای سعادت است.

در انسان‌شناسی برانسیلا مالینوسکی در مقدمه‌ی *آرگونات‌های اقیانوس آرام* غربی به‌عنوان متنی که به مانیفست مردم‌نگاری تبدیل شد، در پاراگراف آخر آن — که در نقل قول ابتدای این مقاله آورده شد — در توصیف هدف غایی مردم‌نگاری از عباراتی استفاده می‌کند که یک‌یک آنها در متون چرخش امر خوب حضور جدی دارند: کوشیدن برای رسیدن به آرزو، سعادت، فضیلت و تعقیب بلندپروازی‌های اجتماعی و دستیابی به ارزش‌ها. او هدف نهایی در مطالعه انسان را فهم میل درونی انسان برای رسیدن به هدف و سعادت می‌داند. چیزی که باید هنگام «درک دیدگاه بومی» به آن دست یافت. امری که گویی در تاریخ قرن بیستم انسان‌شناسی فراموش می‌شود تا دوباره در ابتدای قرن بعدی سربرآورد. بر همین اساس است که انسان‌شناسانی که توجه خود را معطوف به این حوزه کردند، پرسش‌های آن را اموری آشنا یافتند.

مطالعه سعادت ناگزیر مستلزم درنظر داشتن ملاحظات معنا، ارزش و عواطف است که در قلب کار انسان‌شناختی قرار دارند. پرسش‌های آن مدت‌ها است که نگاه خیره انسان‌شناسی را به خود معطوف کرده است: اهداف متنوعی که انسان‌ها دنبال می‌کنند، شیوه‌هایی که به رضایت دست می‌یابند، ساختار انگیزش و کنش‌شان و نسبت میان امرحسی و امراخلاقی. (Kavedžija & Walker 2016: 1 & 2).

علاوه بر این، انسان‌شناسی امر خوب فرصتی است تا انسان‌شناسی دوباره «پتانسیل تفاوت فرهنگی» (Robbins 447: 2013) را، که در ابتدا بر مبنای آن کار انسان‌شناختی را آغاز کرده بود، بازیابد. در مطالعه اینکه انسان‌ها در جوامع و فرهنگ‌های متفاوت چگونه به سعادت دست می‌یابند، چه ایدئال‌هایی از زندگی خوب دارند و برای دست یافتن به آن چگونه عمل می‌کنند. همچنان که مالدینوسکی گفته بود که انسان‌ها در فرهنگ‌های متفاوت سعادت‌های متفاوتی را آرزو می‌کنند.

از همین دیدگاه کلاسیک می‌توان به تعریفی از این حوزه رسید: برای انسان‌هایی که در مکان‌ها و شرایط بسیار متفاوت زندگی می‌کنند زندگی خوب چه معنایی دارد؟ مردمانی که در جوامع گوناگون زندگی می‌کنند چگونه می‌کوشند تا خوبی را در زندگی‌شان بیافرینند؟ افراد به چه شیوه‌های متفاوتی زندگی فردی و جمعی خود را سامان می‌دهند تا آنچه را که خوب می‌پندارند پرورش دهند؟ زیستن در پرتو چنین پروژه‌ای چگونه چیزی است؟ از این درک‌های گوناگون و متفاوت از سعادت، خوب و به‌باشی در فرهنگ‌های مختلف چه درس‌هایی می‌توان آموخت؟ درس‌هایی برای اینکه بتوانیم در نهایت زندگی و جامعه خودمان را سامان دهیم (Fischer 2014: 1; Robbins 2013: 457). این دستور کار پژوهشی را رابینز انسان‌شناسی امر خوب و فیشر انسان‌شناسی مثبت نام می‌نهد.

هدف این چرخش لزوماً هدفی متفاوت از آنچه تا امروز انسان‌شناسی در مطالعه جهان انسان‌ها داشته نیست. تفاوت در مدخل تازه‌ای است که برای ورود به این جهان یافته و در چشم‌انداز تازه‌ای که برای نگرستن به آن اتخاذ کرده است. این نوع پژوهش همچون دستور کارهای پژوهشی پیشین قرار است چیزهای زیادی درباره شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه مورد مطالعه بگوید. این بار اما تمرکز بر تصورات و کنش‌های مرتبط با زندگی خوب و ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. بر این اساس، مطالعه انسان‌شناختی زندگی خوب دست‌کم سه پیش‌فرض دارد (Kavedžija & Walker 2016: 6 & 7). نخست آنکه زندگی خوب و سعادت در همه جا یکسان نیست، در مکان‌ها، زمان‌ها، جوامع و زمینه‌های فرهنگی متفاوت معنای متفاوتی دارد. «پتانسیل تفاوت» در اینجا به‌خوبی دیده می‌شود. دوم آنکه سعادت و زندگی خوب اموری بین‌الذاتی و رابطه‌ای هستند. این برای آن است که موضوعات مورد مطالعه را نه اموری صرفاً فردی و حتی زیستی بلکه اموری تحت تأثیر انتظارات فرهنگی بدانند. در نهایت آنکه مطالعه سعادت و زندگی خوب مستلزم توجه هم‌زمان به ابعاد اجتماعی و فرهنگی و ابعاد اخلاقی و سیاسی تجربه انسانی است؛ درحقیقت، بایستی هم‌زمان به واقعیت‌های اجتماعی و فضیلت‌های انسانی اندیشید.

پروژه‌هایی برای مطالعه «امر خوب»

برای انجام چنین پژوهشی در عمل، خاصه در مردم‌نگاری، باید وارد جزئیات بیشتری شد. از جمله اینکه این حوزه پژوهش چه موضوعاتی را دربر می‌گیرد. تا اینجا در متن مقاله از موضوعات و کلیدواژگان متعددی برای توصیف دغدغه‌های این حوزه نام برده شد: زندگی خوب، سعادت، به‌باشی، اخلاق^۱ و کمتر از اصطلاحات دیگری نیز نامی به میان آمد: آینده، آرزو، امید، ارزش، کرامت و تخیل. چه آنچه رابینز انسان‌شناسی امر خوب می‌نامد را معیار بگیریم و چه آنچه فیشر انسان‌شناسی مثبت، این حوزه درگیر گسترده‌تری از موضوعاتی است که برشمرده شد. برای نمونه، به‌عنوان چند کتاب اشاره کنیم که چند مورد از این اصطلاحات را کنار یکدیگر استفاده کرده‌اند. جستجوی سعادت: به‌باشی در چشم‌انداز انسان‌شناختی^۲ (Mathews & Izquierdo 2009)؛ زندگی خوب: آرزو، کرامت و انسان‌شناسی رفاه^۳ (Fischer 2014)؛ ارزش‌های سعادت: به‌سوی انسان‌شناسی معنای زندگی^۴ (Kavedžija & Walker 2016)؛ به‌سوی نظریه‌ای انسان‌شناختی

1 Ethics and Moral

2 Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective

3 The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing

4 Values of happiness: Toward an anthropology of purpose in life

درباره ارزش: سکه جعلی رؤیاهای خودمان^۱ (Graeber 2001)؛ زندگی درون محدودیت‌ها: به‌باشی در جهانی آکنده از خواسته^۲ (Jackson 2011). این تعبیر مختلف را می‌توان ذیل رویکردی کلی‌تر به مطالعه‌ای متمرکز بر جستجوی سعادت، دسته‌بندی کرد.

هر کدام از این اصطلاحات از زاویه ویژه‌ای با واقعیت فرهنگی مواجه می‌شوند. برای نمونه، اخلاق بر تلاش‌های کنشگران برای دست‌وپنجه نرم کردن با معضلات اخلاقی و اتخاذ انتخاب‌های اخلاقی تمرکز می‌کند (Ortner 2016: 60). زندگی خوب را تمنایی مداوم برای چیزی بهتر می‌دانند که به کنش‌های زندگی معنا می‌دهد. تلاش برای زندگی خوب مستلزم کار دشوار شدن است: کوشش برای زیستن زندگی‌ای که شخص آن را شایسته می‌داند، تبدیل شدن به انسانی که خواهانش است (Fischer 2014: 2). سعادت را هم می‌توان سعادت لذت‌جویانه دانست و هم در معنایی گسترده‌تر رضایت از زندگی دانست که آن را به معیارهای به‌باشی و زندگی خوب متصل می‌کند (Ibid). به‌باشی نیز به‌دنبال وضعیت بهینه برای فرد و جامعه است (Mathews & Izquierdo 2009: 4 & 5). در حقیقت، هرگاه که تلاش کنیم دست به تعریفی از این اصطلاحات بزنیم، لاجرم باید از دیگر اصطلاحاتی که نام برده شد نیز استفاده کنیم. بر این اساس، انسان‌شناسانی که در این حوزه فعالیت می‌کنند بنابر گرایش‌های نظری، سنتی که به آن متعلق‌اند، میدان مورد مطالعه و ارزش‌های شخصی‌ای که دارند یکی از این‌ها را برای هویت‌یابی پژوهش و خودشان انتخاب می‌کنند.

اگر همچنان دغدغه‌ای را که داشتیم ملاک قرار بدهیم —اینکه انجام چنین پژوهشی در عمل، خاصه در مردم‌نگاری، چه شکلی خواهد داشت— توضیحات بالا نمی‌توانند فضا را کامل روشن کنند. گرچه موضوعات مشخص شدند اما نیاز است تا دقیق‌تر مشخص کنیم که انسان‌شناس/مردم‌نگار در میدان پژوهش مسأله‌اش چیست، بایستی به چه پرسش‌هایی بپردازد و برای پاسخ به آنها در میدان بر روی چه چیزهایی دست بگذارد. در حقیقت، نیازمند نقشه‌هایی برای پژوهش در انسان‌شناسی امر خوب هستیم.

رابینز (Robbins 2013: 457 - 458) مطالعه امر خوب را در سه گروه تحلیلی قابل انجام می‌داند. در گروه نخست، بایستی فهمی که میدان از امر خوب دارد و تعریفی که از آن دارد مطالعه شود. در این گروه، موضوعات/ارزش، اخلاق، به‌باشی و تخیل را قرار می‌دهد. چرا که هر یک از آنها را مربوط به نحوه درک مردم از امر خوب و تعریف شیوه‌های مناسب جستجوی آن می‌داند. درحقیقت، در این شکل مطالعه انسان‌شناس باید با کندوکاو در ایدئال‌ها و تصورات میدان و آرمان‌هایی که برای زندگی دارند تشخیص دهد از نگاه آن‌ها «امر خوب» اساساً چیست. سپس نوبت بررسی و مطالعه همدلی، مراقبت و هدیه است؛ جایی که امر خوب در روابط اجتماعی ساخته می‌شود. از این جهت است که موضوعات سه‌گانه آن عمدتاً در نسبت با دیگری مشخص می‌شوند: همدلی، مراقبت و هدیه اساساً معطوف به دیگری هستند. درنهایت، دسته آخر جایی است که انسان‌شناس باید موضوعاتی همچون زمان، تغییر و امید را مطالعه کند. رابینز اذعان می‌کند که این سه موضوع با یکدیگر پیوند دارند، چراکه به شیوه‌هایی مربوط می‌شوند که میدان به واسطه آنها باور می‌کند که می‌توان خوبی‌ای فراتر از آنچه هم‌اکنون در زندگی‌اش موجود است خلق کند. در اینجا ترکیب الگوهای فرهنگی زمان و تغییر می‌تواند تحقق امر خوب را به‌مثابه امکانی واقعی جلوه دهد. اگرچه، می‌توان گفت که ادراک وجود امید برای بهبود می‌تواند امکان دستیابی به تغییر را مقید کند.^۳

1 Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams

2 Life within limits: Well-being in a world of want

۳ در همین راستا، غسان حاج (Hage, 2004) جامعه را نظامی برای تولید امید می‌داند، و البته این امید چیزی جز امید به بهبود در آینده نیست. از طرف دیگر احساس گیرافتادگی می‌تواند این امید را تحت‌تأثیر قرار دهد، لذا این جست‌وجوی دائم سعادت می‌بایست در زمینه‌ای از بهره‌ی امید اجتماعی و احساس گیرافتادگی مورد مطالعه قرار گیرد.

برنامه پژوهشی دیگری را واکر و کاودزیا (Kavedžija & Walker 2016: 11-12) ارائه می‌دهند. آن‌ها نیز جستجوی سعادت در میدان پژوهش را در سه دسته کلی جای می‌دهند. نخست، دامنه سعادت را طرح می‌کنند: سعادت همواره محدود یا مقید است. انسان‌شناس در میدان باید پی این پرسش را بگیرد که چه کسانی می‌توانند امید یا انتظار داشته باشند که سعادت‌مند باشند؟ تا چه حد می‌توانند به آن دست یابند؟ و چرا؟ یا چه کسانی اساساً نمی‌توانند چنین امیدی داشته باشند. دامنه سعادت می‌تواند به فرد یا به گروه مربوط باشد؛ افراد و گروه‌هایی با دسترسی متفاوت و نابرابر به آن. دوم، آنها ایده فضیلت را مطرح می‌کنند: اینکه چه نوع زندگی‌ای از نظر میدان سعادت به همراه می‌آورد؟ این مفهوم به بعد اخلاقی سعادت می‌پردازد و اینکه سعادت همواره در رابطه‌ای خاص با فضیلت و کنش‌های اخلاقی قرار دارد. درنهایت، این پرسش باید بررسی شود که چه کسی مسئول سعادت‌مندی چه کسی است؟ در اینجا مسئولیت بررسی می‌شود و اینکه به چه شیوه‌هایی باید آن را نسبت به سعادت دیگران پاسخ‌گو دانست.

فیشر (Fischer 2014: 1-8 & 210) برای پیشنهاد برنامه پژوهشی روش دیگری را پیش می‌گیرد. او زندگی خوب و به‌باشی را در مرکز تعامل متقابل سه مؤلفه مشاهده می‌کند: نخست شرایط مادی و عینی همچون درآمد، سلامت و امنیت جسمانی. فیشر اذعان می‌کند که گرچه این عوامل مادی در ادبیات اقتصادی و توسعه‌ای بیشتر مطرح شده‌اند و نوعی کمی‌سازی و تعیین شاخص‌های جهان‌شمول نیز از آن‌ها استخراج شده است؛ اما معتقد است که برداشت بیشتر مردم از زندگی خوب و به‌باشی را نمی‌توان به این شرایط مادی فروکاست. درنتیجه، مؤلفه دوم را مطرح می‌کند: کیفیت‌های کلیدی غیرمادی زندگی خوب: آرزو و فرصت، کرامت و انصاف و درنهایت تعهد به اهداف بزرگتر. این عوامل هستند که درنهایت پروژه‌های معنادار زندگی افراد و گروه‌ها را می‌سازند. درنهایت، عناصر اجتماعی-نهادی واسطه‌ای و ابزاری را طرح می‌کند — مانند ساختارهای فرصت و شبکه‌های خانوادگی و اجتماعی — که شرایط زمینه‌ای تحقق زندگی خوب یا «فضای ممکن» را تعریف می‌کنند. هنجارهای اجتماعی رسمی و غیررسمی، تمایزهای نظام‌مند قومی و جنسی و اصول و رویه‌های حقوقی هم در حکم ابزارهایی برای تحقق زندگی خوب می‌توانند عمل کنند و هم در حکم موانعی بر سر آن. تعاملات متقابل ممکن میان این سه مؤلفه است که تفاوت‌ها در زندگی خوب را برمی‌سازد. هم‌چوشی میان این سه مؤلفه در قالب «پروژه‌های زندگی» که افراد درون جامعه برای خود تعریف می‌کنند و پیش می‌برند تحقق می‌یابد. انسان‌شناس بایستی با «دنبال کردن^۱ زندگی یا زندگی‌نامه» (Marcus 1995: 109) این پروژه‌های زندگی و پست و بلند این سه مؤلفه زندگی خوب را مطالعه کند.

مشاهده می‌کنیم که در این سه دستور کار پژوهش علی‌رغم تفاوت‌ها نقاط اشتراک بسیاری وجود دارد. می‌توان گفت اصطلاحات و کلیدواژگان مشابهی در دسته‌بندی‌های متفاوتی قرار می‌گیرند و پرسش‌های مشابهی در صورت‌بندی‌های متفاوتی عرضه می‌شوند. حتی انسان‌شناسانی که تمرکزشان زاویه متفاوتی دارد، برای نمونه لمبک که به اخلاق می‌پردازد، نیز هنگامی که مسائل عملیاتی پژوهش را برمی‌شمرند مشابهت‌ها مجدداً ظاهر می‌شوند. لمبک (Lambek 2010: 4 & 6) آنچه بایستی در انسان‌شناسی اخلاق بررسی شود را شامل این موارد می‌داند: آزادی، قضاوت، مسئولیت، کرامت، خودسازی، مراقبت، همدلی، شخصیت، فضیلت، حقیقت، استدلال، عدالت و زندگی خوب برای بشریت. پژوهش در این موضوعات و مسائل، ضمن به‌رسمیت‌شناختن محدودیت‌های انسان — آنچه تجربه روزمره و عادی او را می‌سازد: شکاف و گسست‌ها، عدم قطعیت، رنج، بی‌عدالتی، تناقض، ناگفتنی‌ها و حل‌ناشدنی‌ها — می‌خواهد امید را نیز به رسمیت بشناسد و تلاش‌های انسان اسیر این شرایط برای عمل و تفکر روزمره برای زیستن و دوام آوردن را مطالعه کند. تین (Thin 2009: 36) نیز موارد دیگری بر این لیست اضافه می‌کند: توسعه، حقوق بشر، فقر، سلامت و سلامت روان. در این فهرست لمبک و تین شاهد چیز

جدیدتری هستیم که در فهرست‌های پیشین موجود نبود: دست گذاشتن بر وضعیت‌های تاریک برای مطالعه زندگی خوب. دستور کاری که به بهترین شکل از سوی آپادورای صورت‌بندی می‌شود.

آپادورای (Appadurai 2013: 286-287) از بین همه این مفاهیم ابتدا بر روی آینده دست می‌گذارد. او می‌خواهد آینده را همچون یک واقعیت فرهنگی درک کند و به انسان‌شناسی برنامه‌ای پژوهشی برای مطالعه آن ارائه دهد. بنابه استدلال او آینده به مثابه یک واقعیت فرهنگی از طریق تعامل متقابل سه دغدغه مهم انسانی شکل می‌گیرد: تخیل، پیش‌بینی و آرزو. او برای توضیح روابط میان این سه به «پتانسیل تفاوت» باز می‌گردد: تصورات و برداشت‌های خاصی از تخیل، پیش‌بینی و آرزو در کنار هم پیکربندی می‌شوند و از این طریق آینده به مثابه یک فرم یا افق فرهنگی پدید می‌آید. در صورتی که انسان‌شناس بتواند در میدان پژوهش پیکربندی خاص آن میدان را فهم کند، بهتر می‌تواند ایده‌های جزئی‌تر آن میدان درباره‌اش را نیز بفهمد. او اضافه می‌کند که آینده صرفاً فضایی فنی یا خنثی نیست، بلکه آمیخته به عاطفه و احساس است. اشکال گوناگونی که آینده به خود می‌گیرد، از سوی همین عواطف و احساسات نیز شکل داده می‌شوند. چراکه این احساسات به پیکربندی‌های مختلف تخیل، پیش‌بینی و آرزو وزن و بافت ویژه‌ای می‌دهند. در نتیجه، بنا به اینکه در هر میدان (بخوانید فرهنگ) چه پیکربندی‌ای از این سه شکل بگیرد، افراد آن میدان افق آینده متفاوتی را درک و تجربه می‌کنند.

او با تجربه کار در میان فقرای شهری هندوستان و همکاری با سازمان‌های مردم‌نهادی که بر روی مسکن فقرا در هند فعالیت می‌کنند، این ایده‌ها را طرح می‌کند. همچون هر پروژه و فعالیت معطوف به فقر، هدف او نیز کاهش فقر و توسعه است. فقر برای آپادورای (Appadurai 2013: 184) لزوماً فقر مالی نیست. «فقر چیزهای زیادی است و همه آن‌ها بد هستند»: محرومیت مادی، ناامیدی، فقدان امنیت و کرامت، قرار گرفتن در معرض خطر و هزینه‌های بالا برای آسایش ناچیز. او حاشیه‌نشینان و گروه‌های مهاجر و پناهنده را نیز در همین دسته جای می‌دهد. او می‌خواهد انسان‌شناسی و تجهیزات نظری-تجربی آن را به شکلی صورت‌بندی کند که برای چنین پروژه‌هایی مناسب باشند. برعکس دیگر انسان‌شناسی که در برنامه تحولی‌شان از انسان‌شناسی به نقد ایده فرهنگ - این زیرساخت مفهومی اصلی انسان‌شناسی - پرداخته‌اند (see Abu-Lughod 1991) او همچنان مایل است با این مفهوم دست‌وپنجه نرم کند و آن را روزآمد کند. در نتیجه، سوال کلیدی او این است که فرهنگ برای توسعه و کاهش فقر چرا اهمیت دارد؟ اینجا است که پای آینده به بحث باز می‌شود. در فرهنگ است که ایده‌های آینده ریشه می‌گیرند و پرورش می‌یابند. با تقویت ظرفیت آرزو کردن، به‌عنوان ظرفیتی فرهنگی، در میان فقرا، که انسان‌شناسی باید متولی آن شود، فقرا می‌توانند منابع لازم را برای مبارزه و تغییر شرایط فقر خود بیابند (Appadurai 2013: 179). در حقیقت، تقویت یا دستکاری در پیکربندی تخیل، انتظار و آرزو که در مجموع آینده را می‌سازند، می‌تواند گامی کلیدی در رستن از فقر و تحقق زندگی خوب باشد. او «ظرفیت آرزو کردن»^۱ را نوعی ظرفیت فرهنگی در نظر می‌گیرد که از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. همچنین در میان فقرا با دیگر گروه‌ها نیز متفاوت است. بنا به استدلال آپادورای، تمرکز بر ظرفیت آرزو کردن به‌عنوان موضوع مطالعه می‌تواند رابطه پیچیده فقرا و به‌حاشیه‌رانده‌شدگان را با رژیم‌های فرهنگی‌ای که درون آن عمل می‌کنند روشن کند.

آرزوها با خواست‌ها، ترجیحات، انتخاب‌ها و محاسبات سروکار دارند. با این حال، آپادورای اذعان می‌کند که این مؤلفه‌ها به حوزه اقتصاد و بازار و به سطح کنشگر فردی واگذار شده است و در مطالعه فرهنگ غایب بوده‌اند. او تلاش می‌کند آرزو را به قلمرو فرهنگ بازگرداند. برای این مهم، این‌گونه استدلال می‌کند:

1 Capacity to aspire

آرزوها بخشی از ایده‌های گسترده‌تر اخلاقی و متافیزیکی هستند که از هنجارهای فرهنگی بزرگ‌تر سرچشمه می‌گیرند. آرزوها هرگز صرفاً فردی نیستند؛ آنها همیشه در تعامل متقابل و در بطن زندگی اجتماعی شکل می‌گیرند. آرزوهای معطوف به زندگی خوب، سلامتی و سعادت در همه جوامع وجود دارند (Appadurai 2013: 187).

ظرفیت آرزو کردن به‌عنوان نوعی ظرفیت جهت‌یابی^۱ برای افراد عمل می‌کند. فقرا با تقویت این ظرفیت می‌توانند شرایطی را که در آن گیر افتاده‌اند تغییر دهند. فرهنگی بودن ظرفیت آرزو کردن به این معنا است که این ظرفیت نیروی خود را درون نظام‌های محلی ارزش و معنا و ارتباط، هنجارهای نهادی و تاریخ‌های محلی می‌گیرد. آپادورای بهترین راه برای برقراری نسبت میان ظرفیت آرزو کردن و فرهنگ را در ایده‌های زندگی خوب می‌بیند. اینکه چگونه نظام‌های فرهنگی مختلف زندگی خوب را به‌عنوان چشم‌اندازی از اهداف قابل تشخیص و مسیرهای عملی برای دستیابی به آنها شکل می‌دهند. چراکه فرهنگ‌ها لزوماً اموری مربوط به گذشته سنت‌ها، آداب‌ورسوم، حافظه، بازتولید آنچه بوده در قالبی جدید نیستند؛ بلکه باید فرهنگ را نظامی دید که «تصاویر مشخصی از زندگی خوب را همچون نقشه‌ای از مسیر» (از اینجا تا آنجا) و «از اکنون تا آنگاه»، به‌عنوان بخشی از اخلاقیات زندگی روزمره، شکل می‌دهد» (Appadurai 2013: 292) و از این طریق به اعضای خود این ظرفیت را اعطا می‌کند، یا نمی‌کند، که به پیش بروند و زندگی فردی و جمعی خودشان را بسازند. در عین حالی که در هر جامعه تصویر زندگی خوب با جامعه دیگر متفاوت است.

با این حال، آپادورای (Appadurai 2013: 299) کار انسان‌شناختی در چنین چهارچوبی را صرفاً موقوف به کاری مطالعاتی نمی‌کند. او از انسان‌شناسان طلب می‌کند تا به موضعی جانبدارانه متعهد شوند و میانجی، تسهیل‌گر و مروج اخلاق امکان در برابر اخلاق احتمال باشند. کار بر روی انسان‌شناسی آینده در تنش میان اخلاق امکان^۲ و اخلاق احتمال^۳ قرار دارد. اخلاق امکان به آن دسته از شیوه‌های تفکر، احساس و کنش اشاره دارد که افق‌های امید را گسترش می‌دهند، میدان تخیل را وسعت می‌بخشند، برابری بیشتری در ظرفیت آرزو کردن ایجاد می‌کنند و شهروندی آگاهانه، خلاق و انتقادی را گسترش می‌دهند. این اخلاق بخشی از سیاست امید است. برعکس، اخلاق احتمال آن دسته از شیوه‌های تفکر، احساس و کنش است که از شمارش و حسابگری سرچشمه می‌گیرند و تمایل به شرط‌بندی روی فاجعه دارند؛ همان منطق دولت‌ها و نهادهای بوروکراتیک که فقرا را در قالب اعداد، آمارها و شاخص‌ها می‌بینند. این اخلاق به جای گشودن افق‌ها، آن‌ها را محدود می‌کند و نوعی بازتولید ناامیدی است. انسان‌شناس بایستی تمرکز خود را بر اخلاق امکان بگذارد. اخلاقی که می‌تواند بستری فراگیر برای بهبود کیفیت زندگی فراهم کند و قادر است تکثر چشم‌اندازهای گوناگونی را که از زندگی خوب وجود دارد درون خود جای دهد.

تاب‌آوری اجتماعی: «استعداد زندگی» خوب در شرایط بد

به شکل جالب‌توجهی، انسان‌شناسان حوزه تاب‌آوری نه تنها از اصطلاحات و کلیدواژگان مشابه انسان‌شناسی امرخوب استفاده می‌کنند، بلکه دستور کار پژوهشی خود را نیز در دوگانه رنج-زندگی خوب قرار می‌دهند. اگرمن و پنتر-بریک (Eggerman & Panter-Brick 2010) از دو انسان‌شناسی رنج و انسان‌شناسی امید صحبت می‌کنند و تاب‌آوری را در میانه آنها قرار می‌دهند. در تاب‌آوری فرض می‌شود که فرد/گروه/جامعه در مسیر زندگی خود با موقعیت‌های پیش‌بینی‌شده و پیش‌بینی‌نشده، فشارها و تهدیدهایی مواجه می‌شود که بایستی توانایی بازگشت و بهبود، حفظ زندگی، ادامه دادن به مسیر و رشد را دارا باشد (Keck & Sakdapolrak 2013: 8). در نتیجه، تاب‌آوری بیشتر با سازگاری، پایداری و تحول‌پذیری، به‌عنوان اصول سه‌گانه آن، شناخته می‌شود. صورت‌بندی انسان‌شناختی از تاب‌آوری را بهتر از

1 Navigation

2 The ethics of possibility

3 The ethics of probability

هرجایی می‌توانیم در آثار و تجربیات کاترین پنتربریک، و رادیکال‌تر از او نانسو شپرهویوز، ببینیم. وجه اشتراک هردو آنها این است که در طیف متنوعی از میدان‌هایی فعالیت کرده‌اند که با رنج، سختی و آسیب‌پذیری مواجه بوده‌اند و در عین حال، ایده‌های زندگی خوب را جسته‌اند.

به نظر پنتربریک (Panter-Brick 2014: 4) «تاب‌آوری فرایندی است برای به‌کارگیری منابع به‌منظور حفظ به‌باشی». او مفهوم فرایند را به کار می‌گیرد تا تاب‌آوری را نه الزاماً یک ویژگی یا ظرفیت بدانند، منابع را به کار می‌برد تا به منابع متفاوتی که در مکان‌های متفاوت برای مردم اهمیت بیشتری دارند اشاره کند و در نهایت از به‌باشی پایدار سخن می‌گوید چراکه تاب‌آوری را چیزی فراتر از نبود آسیب می‌داند. خطوطی که از میان آن‌ها می‌توان رویکرد انسان‌شناختی به تاب‌آوری را تشخیص داد. ایتل (Eitel 2023: 4,9 & 14) نیز از «تاب‌آوری زیسته» سخن می‌گوید تا گفتمان تاب‌آوری را درون منطق انسان‌شناسی قرار دهد؛ چراکه ماهیت موقعیت‌مند تاب‌آوری نه تنها توسط گروه‌های اجتماعی تعیین می‌شود، بلکه از زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مشخص و رابطه‌ی متقابل کنشگران انسانی و غیرانسانی نیز سرچشمه می‌گیرد. این همان «پتانسیل تفاوت» است: تاب‌آوری، بسته به زمینه‌ها و شرایط اجتماعی-مادی، ماهیتی پویا و اشکالی متکثر دارد که مطالعه‌ی آن مستلزم احترام به گوناگونی شیوه‌ها و صداها می‌باشد که در میدان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند.

اما همه‌ی این بینش‌ها چه ارتباطی با انسان‌شناسی امر خوب برقرار می‌کند. اگرمن و پنتربریک (Eggerman & Panter-Brick 2010: 72) حوزه‌ی تاب‌آوری را نقطه‌ی وصل دو حوزه‌ی امر خوب و تاریک می‌دانند. چراکه پرسش پژوهش تاب‌آوری را چنین چیزی می‌دانند: «سازه‌های رنج و امید چگونه درک فرهنگی از زندگی تحت فشار را شکل می‌دهند». آن‌ها از انسان‌شناسی رنج و انسان‌شناسی امید صحبت می‌کنند؛ اولی را مطالعاتی معرفی می‌کنند که به درد جسمانی و عاطفی مردمی که با فقر مزمن، حاشیه‌ای‌شدن اجتماعی و خشونت‌های روزمره دست‌وپنجه نرم می‌کنند صدا می‌دهد. در مقابل، انسان‌شناسی امید را حوزه‌ای معرفی می‌کنند که به‌باشی را به ساختارهای اجتماعی پیوند می‌زند. پنتربریک (Panter-Brick 2014: 6)، با ارجاع به تجاربش در مطالعه‌ی تاب‌آوری در افغانستان، تاب‌آوری را چنین تعریف می‌کند:

چیزی که برخی خانواده‌ها را تاب‌آورتر از دیگران می‌سازد، توانایی آن‌ها برای حفظ حس امید است؛ حسی که به رنج زندگی معنا و نظم می‌دهد و کمک می‌کند تا روایتی منسجم شکل گیرد که آینده را به گذشته و حال پیوند می‌دهد. این امید یا همان «معناسازی» جوهره‌ی چشم‌انداز فرهنگی تاب‌آوری است. آنچه برای افراد در مواجهه با سختی اهمیت دارد، حس «معناسازی» است و آنچه برای تاب‌آوری اهمیت دارد، حسی از امید است که زندگی واقعاً معنا دارد، حتی در میانه‌ی آشوب، خشونت، فشار، نگرانی یا یأس.

بنا به استدلال او، تاب‌آوری یعنی دستیابی به یک زندگی به‌اندازه‌ی کافی خوب. تاب‌آوری چیزی فراتر از «عملکرد مطلوب» در فرایند سازگاری و پایداری در برابر شرایط منفی است. بلکه با معنادار ساختن جنبه‌های اخلاقی زندگی سروکار دارد. مهمترین هدف در تاب‌آوری بایستی حفظ و تقویت کرامت باشد. بر همین اساس، آنچه برای تقویت تاب‌آوری باید انجام شود، این است که افراد سهمی عادلانه در جامعه داشته باشند و زندگی آبرومندی را تجربه کنند، به‌شکلی که کرامت انسانی آنها فرسوده نشود (Panter-Brick 2014: 10). این رویکرد از دیدن مردم به‌عنوان «سوژه‌های رنجور» یا افرادی صرفاً در ارتباط با کاستی‌ها و نقص‌ها پرهیز می‌کند و آن‌ها را بالقوه توانمند می‌بیند (Andaya & Cooper 2025: 90-91). در عین حال که کاستی‌های تاریخی آنان را انکار نمی‌کند، چالش‌های آنان را به‌عنوان جستجویی برای زندگی خوب بازپیکربندی می‌کند و نه توضیحی برای شکست آنان. این دقیقاً همان رویکردی است که آپادورای آن را اخلاق امکان نام نهاد. در هردو این رویکردها، بر ظرفیت‌های توان‌بخش تمرکز می‌شود، ظرفیت‌هایی که می‌توانند امکان دگرگونی‌های اجتماعی در جهت آینده‌ای بهتر را فراهم می‌کنند.

شپر-هیوز، که در میان افراد «آسیب‌پذیر» و «رنجور» در برزیل، ایرلند و آفریقای جنوبی کار میدانی کرده است، در مقاله *استعدادی برای زندگی: تأملاتی درباره تاب‌آوری انسان*^۱ به این نکته اذعان می‌کند که با کار در چنین میدان‌هایی «چیزهای زیادی درباره تاب‌آوری انسانی مردمی آموختم که به حق به سرزندگی و شور زندگی شناخته می‌شوند، مردمی که بر حق خود برای زیستن، دیده شدن و بودن و لذت بردن از جهان پافشاری می‌کنند» (Schepher-Hughes 2008: 27). این مشاهده در کنار ویژگی «خانه‌به‌دوشی» انسان‌شناسی که بر مقایسه میان فرهنگی بنا شده و گرایش دارد تا مفروضات جهان‌شمول را به پرسش بگیرد، شپر-هیوز را بر آن می‌دارد تا آنچه را درباره تروما، آسیب‌پذیری و تاب‌آوری می‌دانیم «توتوی انسان‌شناختی^۲» کند.

پرسش او این است: برای کسانی که در بحران دائمی به سر می‌برند و تروما و رنج رویدادهایی عادی و روزمره در زندگی‌شان است، چه چیزی برای بقا و شکوفایی لازم است؟ سرچشمه‌های قدرت، استقامت، سرسختی و آسیب‌ناپذیری نسبی، که او در این میدان‌ها مشاهده کرده بود، کدامند؟ (Schepher-Hughes 2008: 39). او ادعا می‌کند که ما در عصری زندگی می‌کنیم که تروما و اختلال‌هایی همچون اختلال استرس پس‌اسانه^۳ به روایت‌های مسلط تبدیل شده‌اند، جایی که آن‌ها به دال‌های شناوری از خطر و آسیب تبدیل شده‌اند. گویی همه افراد، همه گروه‌ها و ملت‌ها در تقلا برای غلبه بر رنج و خشونت هستند. او استدلال می‌کند این احساس آسیب‌پذیری و زخم‌خوردگی برای افراد، ملت‌ها و کل جهان خطرناک است. برجسب آسیب‌پذیری و شناسایی افراد و گروه‌ها به‌عنوان آسیب‌پذیر یک خطر نه فقط برای دیگران که برای خود آنها نیز است. چراکه این مدل‌های آسیب و تروما بر پایه تصویری از طبیعت و زندگی انسان بنا شده‌اند که آن را اساساً آسیب‌پذیر و ضعیف می‌بینند و انسان را دارای سازوکارهای دفاعی اندک و معیوب می‌دانند (Ibid). مطالعات انسان‌شناختی مورد ادعای او نشان داده‌اند که در بخش عمده‌ای از تاریخ بشر مردم به رویدادهای تروماتیک به‌مثابه مسائلی اجتماعی و مذهبی واکنش نشان می‌داده‌اند. بینش آسیب‌شناختی و تروماتیک تجارب نیرومند انسانی را پزشکی‌سازی می‌کند و خود انسان را ناتوان و منفعل می‌پندارد. او با ارجاع به تجاربش در آفریقای جنوبی به‌خوبی تمایز میان متخصصان روان‌پزشکی و افراد «آسیب‌دیده» را نشان می‌دهد. آن‌ها افرادی را که در دوره آپارتاید شکنجه شده، ترور شده یا هر تجربه سختی را از سر گذرانده بودند به‌عنوان مورد‌های آسیب‌شناختی دسته‌بندی می‌کردند، در حالی که خود این افراد به‌شدت با این نگرش مقابله می‌کردند و تجارب‌شان را شجاعت، افتخار و فعالیت موفق سیاسی می‌نامیدند و از اینکه این تجارب تروما یا آسیب تلقی شوند پرهیز می‌کردند. «پاندول پزشکی-علوم اجتماعی-روان‌پزشکی در سال‌های اخیر به سوی مدلی از آسیب‌پذیری انسانی و شکنندگی انسانی میل کرده است، بدون آنکه به توانایی شگفت‌انگیز انسان‌ها -چه بزرگسال چه کودک- برای ایستادگی، بقا و زیستن با رویدادهای هولناک توجه کند» (Ibid: 42). او با دعوت برای دیدن طبیعت انسان به‌عنوان موجودی هم تاب‌آور و هم آسیب‌پذیر، توجه را به ظرفیت‌های انسان برای بقا و حتی شکوفایی در خلال و پس از وضعیت‌های اضطراری جلب می‌کند:

هرچند نظریه‌های آسیب‌پذیری و تروما سنگینی بار جهان بر زندگی فقرا، طردشدگان و ستم‌دیدگان را به‌خوبی بازمی‌شناسند، اما در برابر این شکنندگی، ظرفیتی برای تاب‌آوری قرار دارد که شاید ریشه‌ای زیستی-تکاملی داشته باشد، بی‌تردید در بستر تاریخ شکل گرفته، و به‌طور فرهنگی بسط و پرورده شده است. سال‌ها در کنج و زوایای جوامع سرکوب‌شده و طردشده به دنبال بسیج‌های سیاسی و مقاومت‌های سازمان‌یافته در برابر وحشت همیشه بودم، اما آنچه یافتم شکل‌های تاب‌آوری روزمره بود. و در متن این زندگی‌های محاصره‌شده، خود بودن زیستن و زنده‌ماندن برای روایت سرگذشت - به‌تنهایی بسنده و شایسته‌ی ستایش است (Schepher-Hughes 2008: 54).

1 A Talent for Life: Reflections on Human Vulnerability and Resilience

۲. Anthropological Veto: اصطلاحی از مارگارت مید که اشاره دارد به استثنای مردم‌نگارانه. آنچه در مردم‌نگاری‌ها استثنایی در برابر دعاوی کلی است.

3. Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)

تمرکز بر انسان، نه فرهنگ؛ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مردم‌نگاری

در صورتی که چیستی انسان‌شناسی و مردم‌نگاری را ماهیتی به‌هم‌مرتبط فرض کنیم (Geertz 1973a)، چرخش تاریک و امر خوب بایستی چرخشی در پژوهش میدانی و متن مردم‌نگارانه نیز به همراه داشته باشند. این دو چه مردم‌نگاری‌ای را تولید کردند؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی‌ای را بررسی کنیم که در این چرخش‌ها مضمور بودند و به پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ترجمه شدند.

مطالعه امر خوب پیش از آنکه در انسان‌شناسی مطرح شود در حوزه‌های متعددی از جمله فلسفه سیاسی و توسعه مطرح شده بود. جان رالز، فیلسوف سیاسی، در اثر شاخص خود، نظریه‌ای در باب عدالت (۱۳۹۳) [۱۹۷۱]، نظریه‌ای در باب امر خوب و چندوچون آن ارائه می‌دهد که مشابه صورت‌بندی‌های بعدی انسان‌شناسان از آن است. همینطور، مارتا نوسبام در مجموعه‌ای از آثار خود در باب توسعه به این حوزه پرداخته است. آپادورای ایده «ظرفیت» را از نظریه‌ی «قابلیت» او وام گرفته بود. گرچه رقبا به این دو مورد محدود نمی‌شوند اما به نظر ما این دو مورد خاص از یک قابلیت ویژه برخوردارند: می‌توانند بنیان‌های معرفت‌شناختی و سیاسی این حوزه را بهتر به ما نشان دهند. بنیان‌هایی که به روش‌شناسی خاصی برای مردم‌نگاری و استراتژی تولید متن منجر می‌شوند.

رالز نظریه امر خوب حداقلی (۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۲۰؛ ۴۱۰-۳۹۷؛ ۵۳۵-۵۳۳) را مطرح می‌کند. او می‌خواهد خوب‌های اولیه و لازمی را احصاء کند که رسیدن به اصول عدالت (بخوانید زندگی عادلانه در جامعه) را تضمین می‌کنند. این هدف مشابه هدفی است که پنتربریک درباره تاب‌آوری ادعا کرد. رالز در سه دسته خوب‌های اولیه را معرفی می‌کند: آزادی و فرصت، درآمد و ثروت و مهم‌تر از همه کرامت که به نظر او مهمترین خوب اولیه است. کرامت مهمترین عنصر تاب‌آوری نیز بود و در نقشه پیشنهادی برای مطالعه انسان‌شناختی امر خوب نیز قرار داشت. تعبیر رالز از کرامت چنین است: حس فرد نسبت به ارزشمندی خویش، اعتقاد راسخ او به اینکه برداشتش از خیر خویش، از برنامه زندگی‌اش، درخور تحقق یافتن است، اطمینان او نسبت به توانایی‌اش در به انجام رساندن مقاصد خویش. رالز همچنین فرض می‌گیرد که هر فرد برنامه‌ای عقلانی برای زندگی دارد که با توجه به شرایط خاص خود او تنظیم می‌شوند. با این برنامه است که فعالیت‌های فرد به گونه‌ای تنظیم می‌شوند که بتوان امیال و مقاصد گوناگون را برآورد. هر کس را می‌توان در هیأت زندگی‌ای انسانی در نظر آورد که بر طبق برنامه‌ای زیسته می‌شود. هویت فرد با این برنامه، اهدافش و آرمان‌هایش و اینکه در زندگی در پی چیست مشخص می‌شود. این مفهوم نیز پیشتر، خاصه با ایده پروژه‌های زندگی فیشر، تکرار شد. بنابه استدلال رالز، انسان در طول دوره‌هایی سعادت‌مند است که سرگرم اجرای برنامه‌های زندگی‌اش است و اطمینان دارد که تلاش‌هایش به بار خواهند نشست و آرزوهای مهمش رنگ واقعیت می‌گیرند. در نهایت، مفهوم چشم‌انداز را داریم که مشابه مفهوم «پتانسیل تفاوت» است: اینکه برنامه‌های زندگی از شخصی به شخص دیگر تفاوت دارند. افراد متفاوت، بنابه شرایط، توانایی‌ها و منافع متفاوت‌شان، سعادت خود را در انجام کارهای متفاوتی می‌بینند. تعریف امر خوب هیچ قاعده‌ی عامی ندارد؛ خوب خنثی است و به اقتضاء موقعیت تبیین می‌شود.

رویکرد قابلیت‌های نوسبام نیز می‌تواند در اینجا مورد توجه قرار گیرد (Nussbaum 2000: 71, 78-80). او می‌خواهد فهرستی از قابلیت‌ها تنظیم کند که اهمیت محوری در زندگی انسانی دارند، قابلیت‌هایی که یک زندگی را تبدیل به زندگی انسانی می‌کند. او ده قابلیت را برمی‌شمرد که با کلیدواژگان انسان‌شناسی امر خوب تا حدی مشترک‌اند. نوسبام این قابلیت‌ها را در چهارچوب نوعی لیبرالیسم سیاسی قرار می‌دهد - امری که رالز نیز در حدود آن قرار می‌گیرد - که پیامدهایی دارد. از این جمله اینکه این قابلیت‌ها باید برای هر فرد دنبال شود. بنابه استدلال نوسبام (Ibid: 73-74) با هر فرد بایستی به‌عنوان یک هدف رفتار شود و هیچ‌کس صرفاً ابزاری برای اهداف دیگران نباشد؛ هر فرد حامل ارزش و یک هدف است. قابلیت‌های نوسبام برای تک‌تک افراد مدنظر است و نه در وهله اول برای گروه‌ها و جماعت‌ها. هدف نهایی

سیاسی همیشه ارتقای قابلیت‌های هر فرد است و این گروه‌ها و جماعت‌ها نیز بایستی در خدمت این هدف باشند. رالز نیز بر اشخاص تأکید دارد و سعادت افراد را دنبال می‌کند و خیر و برنامه زندگی افراد را محور بحث قرار می‌دهد. در نتیجه، با نوعی فردگرایی سیاسی و معرفتی در بنیان‌ها مواجهیم.

در انسان‌شناسی تاریک و امر خوب نیز به نوعی این فردگرایی را مشاهده می‌کنیم. چرا که رنج و خوبی به بهترین شکل در زندگی‌های افراد خودشان را نشان می‌دهند. اگر پژوهش در باب رنج و زندگی خوب به دنبال فهم و سپس به تصویر کشیدن رنج زیسته، تاب‌آوری زیسته و ایده‌ها و کنش‌های خوب است، این‌ها به بهترین شکل در زندگی زیسته و پروژه‌های زندگی‌ای که افراد سازمان می‌دهند قابل مشاهده است. در نتیجه، مردم‌نگار با تمرکز بر این‌ها می‌تواند به اهداف پژوهشی خود دست یابد. در سال‌هایی که شاهد این چرخش‌ها هستیم، ژانر مردم‌نگاری جدیدی نیز ظهور می‌کند. متنی که در آن در درجه اول زمینه فرهنگی ارائه نمی‌شود تا درس‌ها و آموزه‌هایی درباره چگونگی زندگی متفاوت در جاهای دیگر به مخاطب ارائه دهد؛ بلکه متن مردم‌نگاری متمرکز بر روایت‌هایی از یک فرد یا افراد به‌خصوصی است که بستر فرهنگی، تاریخی و سیاسی از خلال این روایت شخصی آشکار می‌شود. در چرخش تاریک، با بسیاری از متون مردم‌نگاری مواجهیم که با ارائه روایت‌هایی از تروما و رنج این احساس را به مخاطب عرضه می‌کند که همه ما به‌عنوان انسان آسیب‌پذیری و سرنوشت مشترکی داریم (Robbins 2013: 455). در این متون، موضوع تجربه منحصر به فرد یک انسان یا چند انسان است، در قالب داستان و روایتی انسانی و نه روایتی بازنمایانه از تیپ‌ها و الگوهای فرهنگی خاص. در چنین متنی رنج انسانی از خلال پستی و بلندی‌های زندگی یک فرد عرضه می‌شود. در حوزه امر خوب هم چنین است. متن مردم‌نگاری و کار مردم‌نگاری باید معطوف به افراد و پستی و بلندی زندگی آن‌ها باشد؛ جایی که قابلیت‌های خودشان را برای ساختن یک زندگی خوب متجلی می‌کنند، کرامت خود را بازتولید می‌کنند و برای رسیدن به اهداف زندگی‌شان تلاش می‌کنند.

این گرایش‌ها، با مباحث درون‌رشته‌ای تکمیل می‌شوند. برای نمونه، ابولقد (Abu-Lughod 1991: 50, 149) مردم‌نگاران را تشویق می‌کند تا با نوشتن «مردم‌نگاری امر خاص» علیه فرهنگ بنویسند: نوشتن مردم‌نگاری روایی‌ای که در آن داستان‌ها، بحث‌ها، خاطرات، اختلاف‌نظرها و کنش‌های افراد خاص در زمان و مکان خاص مطرح می‌شود. ابولقد به دنبال حضور بی‌واسطه صدای انسان‌ها در متن است و نه فرهنگ‌ها که نوعی انسجام، همگنی و بی‌زمانی را به آنچه توصیف می‌شود اعمال می‌کنند. بر این اساس، مردم‌نگار در میدان باید همان کاری را انجام دهد که پنتربریک (Panter-Brick 2014: 10) توصیه می‌کند: مؤثرترین راه برای نزدیک شدن به تاب‌آوری گوش‌دادن به آنچه مردم درباره زندگی روزمره‌شان می‌گویند است؛ تا از این طریق بفهمیم چه اهدافی برای آنها مهم است و برای رسیدن به این اهداف چه کارهایی انجام می‌دهند. به نظر می‌رسد پنتربریک اهمیت مشاهده مشارکتی را نادیده می‌گیرد. چرا که در گفتگوی مستقیم، در بسیاری از موارد، اهداف و کنش‌ها به شکلی رسمی شده بیان می‌شوند. بسیاری از رویکردهای رقیب انسان‌شناسی در مطالعه سعادت و زندگی خوب، با استراتژی پیمایش و پرسش‌های مستقیم داده‌های‌شان را جمع‌آوری می‌کنند. تقریباً هیچ انسان‌شناسی در میدان از مشارکت‌کنندگان به‌طور مستقیم نمی‌پرسد زندگی خوب از نظرشان چیست و برای رسیدن به آن چه می‌کنند. در عوض با مشاهده مشارکتی در زندگی روزمره آنها غرق می‌شود تا بتواند «دیدگاه بومی» را به چنگ آورد. جایی که انتخاب‌ها، ترجیحات و کنش‌های‌شان در زندگی زیسته‌شان ساری و جاری است: «پزشک برای فرزندان، بازار برای غله‌شان، شوهر برای دختران‌شان و سقف‌های حلبی برای خانه‌هایشان ... فهرستی که با هنجارها، پیش‌فرض‌ها و اصول درباره زندگی خوب و اساساً خود زندگی گره خورده‌اند» (Apadurai 2013: 188).

آپادورای (Apadurai 2013: 187-188) برای هدایت مردم‌نگار در میدان، نقشه‌ای سه‌سطحی برای پژوهش زندگی خوب ارائه می‌دهد. این نقشه روش‌شناختی با آنچه پیشتر گفتیم متفاوت است. آپادورای که ایده فرهنگ را کنار نمی‌گذارد، می‌خواهد دست به ترکیبی بزند که در مردم‌نگاری هم انسان‌ها حضور داشته باشند و هم فرهنگ. با این حال، او

پیشتر ایده فرهنگ به مثابه سنت، آداب و رسوم و امور گذشته‌نگر را نقد کرده بود. در اینجا به نظر می‌رسد به ایده گیرتز (Geertz 1973b: 44) از فرهنگ نزدیک می‌شود. گرچه به آن اشاره‌ای نمی‌کند: «بهتر است فرهنگ را نه همچون مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری عینی—مانند آداب و رسوم، سنت‌ها و عادت‌ها—چنانچه تاکنون چنین بوده، بلکه بهتر است آن را مجموعه‌ای از سازوکارهای هدایت‌کننده‌ی رفتار ببینیم: برنامه‌ها، دستورها، قواعد، دستورالعمل‌های راهنما». بنا به استدلال آپادورای، پژوهشگر برای فهم آرزوهای معطوف به زندگی خوب میدان باید سه سطحی را که این آرزوها درون آنها معنادار می‌شوند در نظر بگیرد: زمینه^۱ کلان، زمینه میانی و متن نهایی و آشکار.

زمینه کلان یا عالی همان نظام ایده‌ها است. نقشه کلان‌تری از ایده‌ها، باورها و اصول بنیادی محلی؛ درباره زندگی و مرگ، ماهیت دارایی‌های دنیوی، اهمیت دارایی‌های مادی در برابر روابط اجتماعی، توهم نسبی پایداری اجتماعی برای یک جامعه، ارزش صلح یا جنگ. این سطح دربردارنده ایده‌های کلان اخلاقی و متافیزیکی است.

زمینه میانی همان هنجارهای واسطه است، جایی که ایده‌های کلان به شکل ایده‌ها و هنجارهای مترکم‌تر محلی—درباره ازدواج، کار، فراغت، آسایش، احترام اجتماعی، دوستی، سلامت و فضیلت—درآمده‌اند. این هنجارهای میانی اغلب به شکلی ملموس درنمی‌آیند.

متن‌های نهایی، بی‌واسطه، آشکار و مشخص که همان خواسته‌ها، انتخاب‌ها، ترجیحات و محاسبات فردی و منحصربه‌فرد هستند. انتخاب‌ها و خواسته‌هایی برای: این قطعه زمین یا آن یکی، برای این پیوند ازدواج یا دیگری، برای این شغل در دستگاه اداری یا شغل دیگری در بازار آزاد، برای این جفت کفش یا آن شلوار.

این نقشه به خوبی ایده توصیف فربه، اتصال متن‌ها به زمینه‌ها، را منعکس می‌کند. مردم‌نگار برای فهم «فربه» آرزوهای معطوف به زندگی خوب، بایستی آنچه را که در سطح آخر در میدان مشاهده می‌شود و به تجربه مشارکت او در می‌آید به دو سطح بالاتر وصل کند تا بتواند به فهم یک فرهنگ خاص دست یابد. می‌توان این سطح آخر را همان پروژه‌های زندگی افراد دانست. جایی که افراد در راستای پیش‌بردن برنامه زندگی‌شان دست به انتخاب می‌زنند، خواسته‌های‌شان را پیگیری می‌کنند، ترجیحات‌شان را بروز می‌دهند و برای به‌دست‌آوردن اهداف‌شان دست به محاسباتی می‌زنند که چگونه به آنها دست یابند. این همان سطحی است که ژانر مردم‌نگارانه انسان‌محور آن را دنبال می‌کند. با این حال، مشخص است که آپادورای مایل است همچنان از فرهنگ استفاده شود و از مردم‌نگار می‌خواهد این روایت‌ها و داستان‌ها از زندگی‌ها را به منابع بالاتری، که آنها را توجیه می‌کنند، وصل کند. مردم‌نگاری معاصر میان دو قطب در حرکت است: تمرکز بر «آنچه با حروف ریز در فرد نوشته شده» یا «آنچه با حروف درشت‌تر در جامعه نوشته شده است» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۸۲).

سخن آخر

این مقاله در پی آن بود که به یک لحظه خاص از زندگی انسان‌شناسی نزدیک شود تا آن را درک کند. لحظه‌ای که چرخش «امر خوب» رخ می‌دهد و به حوزه تازه‌ای از کار انسان‌شناختی تبدیل می‌شود. همچون هر دستور کار پژوهشی دیگر، این چرخش تنها در صورتی می‌تواند جدی تلقی شود که منظومه فکری-عملی خاص خود را خلق کند، یعنی معرفت‌شناسی، سطوح نظری و مفهومی، موضوعات و دغدغه‌ها، نگرش و دیدگاه نسبت به جهان اجتماعی، روش‌شناسی و سیاست‌های تولید متن که خاص خودش باشد. این مقاله در پی ترسیم این جهان فکری و دستاوردهای ممکن آن بوده است.

این رویکرد با نقد نگرش آسیب‌شناختی به جهان انسان‌ها، که پیامد آن منفعل دیدن انسان‌ها و برجسته کردن وجوه تاریک زندگی انسانی است، در پی جلب توجه به توانمندی انسان‌ها و تمنا و کنکاش‌شان برای دستیابی به امر مطلوب است: استعداد زندگی. علاوه بر فردگرایی سیاسی و معرفتی معاصر، این چرخش در زمینه‌ای از تحولات رشته‌ای رخ داد. ویژگی انسان‌شناسی است که فرد انسان‌شناس با مشارکت در میدان و همین‌طور با تمرین نوشتن تجربیات میدانی‌اش می‌تواند خود این رشته را از نزدیک لمس کند و به آن فکر کند. این‌چنین است که هر متن مردم‌نگاری، هم‌زمان که به موضوعی خاص می‌پردازد، به خود انسان‌شناسی نیز می‌پردازد. پژوهش امر خوب حوزه‌ای است که از زاویه امری کمابیش مغفول‌مانده ما را به انسان‌های انضمامی نزدیک‌تر می‌کند، تا نه فقط جهان انسانی را از چشم‌انداز آن مشاهده کنیم، که خود انسان‌شناسی و پست‌وبلند آن را نیز از زاویه‌ای دیگر بشناسیم. خاصه اینکه مردم‌نگاری و مشارکت در میدان پژوهش برای انسان‌شناسان همواره همراه با تجربه‌ای بازندیشانه نیز بوده است. مردم‌نگار پس از تجربه تماس و زندگی با میدانش علاوه بر یادداشت‌های میدانی، تجربه و بینشی برای زندگی شخصی خود نیز از میدان توشه می‌گیرد. پژوهش در حوزه امر خوب این اجازه را به ما می‌دهد که متقابلاً بر خود نیز از زاویه‌ای دیگر تأمل کنیم.

چرخش به سوی امر خوب، همچنین، مسیری است در جهت پیرایش نگاه انسان‌شناختی که نه‌تنها ناخرسندی‌های حیات وجودی انسان، بلکه تلاش برای فائق آمدن بر این ناخرسندی را نیز مدنظر آورد. آن‌گونه که فروید (Freud 1961) با رویکردی ریشه‌ای می‌گوید، شاید ناخرسندی وضعیت محتوم انسان در تمدن باشد، اما درعین حال این ناخرسندی همراه با تلاش‌های او برای فائق آمدن بر این ناخرسندی‌ها و جست‌وجوی راهی به سوی سعادت است. درک «حضور یک غیاب» یا فقدان (Rahimi 2021: 7) سائق انسان برای جبران و جست‌وجوی راهی برای دستیابی به امر مطلوب و سعادت، و جوهره تاب‌آوری و ارتقای اجتماعی است. به این ترتیب ناخرسندی و سعادت، نه دو امر متضاد، بلکه دو روی سکه تجربه وجودی انسان هستند. دعوت به چنین نگاه دیالکتیکی و درهم‌تنیده، افقی است که چرخش امر خوب پیش روی انسان‌شناسی، و مطالعه انسان در وجه عام، قرار می‌دهد.

منابع

- احمدی، کامیل. (۱۳۹۴). *به نام سنت: پژوهشی جامع در باب ختنه زنان در ایران*. تهران: شیرازه.
- اسفاری، میترا. (۱۴۰۴). *سفر به قربت غربت‌ها: قوم‌نگاری در فضای درون‌گروهی غربت‌های مازندران*. تهران: نی.
- افلاطون. (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه کویانی و لطفی. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- ایزدی جیران، اصغر. (۱۴۰۴). *افیون‌زدگان: مردم‌نگاری در جنوب تهران*. تهران: نی.
- ثقفیان، سپیده. (۱۳۹۸). *در تقاطع سنت، فقر و جنسیت: یک مردم‌نگاری چندمیدانه در جنوب شهر تهران*. تهران: خردسرخ.
- رالز، جان. (۱۳۹۳). *نظریه‌ای در باب عدالت*. ترجمه نوری. تهران: نشر مرکز.

References

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). School of American Research Press.
- Ahmadi, K. (2015). *In the Name of Tradition: Women's Circumcision in Iran* [Be nām-e sonn-at: Pazhuheshi jāme' dar bāb-e khatane-ye zanān dar Irān]. Tehran: Shirāzeh

Publishing.

- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Duke University Press.
- Andaya, E., & Cooper, A. (2025). Resilience—Peril or promise? Mapping current and future directions in the anthropology of resilience. *American Anthropologist*, 127(1), 80-95.
- Appadurai, A. (1986). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 356-374.
- Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. Verso.
- Asfari, M. (2025). *A Journey to a Gipsy Territory: An Ethnography of Intra-Group Space of Mazandaran's Gypsies* (Safar be qorbat-e gharbat-hā: Qom-negārī dar fazā-ye darun-gorūhī-ye gharbat-hā-ye Māzandarān). Nashr-e Ney. Tehran. (In Persian)
- Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press.
- Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, (2), 118-146.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Csordas, T.J. (2007). Review of João Biehl's *Vita: life in a zone of social abandonment*. *American Ethnologist*, 34, 2009-12.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., and Reynolds, P. (Eds.). (2001). *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. University of California Press.
- Eggerman, M., & Panter-Brick, C. (2010). Suffering, hope, and entrapment: Resilience and cultural values in Afghanistan. *Social science & medicine*, 71(1), 71-83.
- Eitel, Kathrin. 2023. Resilience. In *The Open Encyclopedia of Anthropology*, edited by Felix Stein. Available at: <http://doi.org/10.29164/23resilience>
- Fischer, E. F. (2014). *The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing*. Stanford University Press.
- Freud, S. (1961) [1930]. Civilization and its Discontents. In Strachey, et al. (Eds.), *Standard Edition 21* (Vol. xxi, pp. 57-145). The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- Geertz, C. (1973)a. Thick Description: Toward an interpretive theory of culture. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (3-30), Basic Books.
- Geertz, C. (1973)b. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (33-54), Basic Books.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Hage, G. (2004) Migration, hope and the making of subjectivity in transnational capitalism/Interviewer: Dimitris Papadopoulos. *International Journal of Critical Psychology*.
- HAU: Journal of Ethnographic Theory. (Winter 2015). *Happiness: Horizons of Purpose*. 15 (3). Available at: [Vol 5, No 3 \(2015\)](#)
- Izadi Jiran, A. (2025). *The Substance Addicts: An Ethnography in South Tehran* (Afion-zadegān: Mardom-negārī dar jonub-e Tehrān). Nashr-e Ney. Tehran. (In Persian)
- Jackson, M. (2011). *Life within limits: Well-being in a world of want*. Duke University Press.
- Kavedžija, I. & Walker, H. (2016). *Values of happiness: Toward an anthropology of purpose in life*. Hau Books.
- Keck, M., & Sakdapolrak, P. (2013). What is social resilience? Lessons learned and ways forward. *Erdkunde*, 67(1), 5-19.
- Kelly, T. (2013). A life less miserable? *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1). 213–16.

- Lambek, M. (Ed.). (2010). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*. Fordham University Press.
- Liebersohn, H. (2008). Anthropology before anthropology. In Kuklick, H. (Ed.). *New history of anthropology* (17-31). John Wiley & Sons.
- Malinowski, B. (2014) [1922]. *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*, 24(1), 95-117.
- Marcus, G. E., & Cushman, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual review of anthropology*, (11), 25-69.
- Mathews, G., & Izquierdo, C. (Eds.). (2009). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. Berghahn books.
- McGee, R. J., & Warms, R. L. (2019). *Anthropological theory: An introductory history* (Seventh edition), Rowman and Littlefield.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. William Morrow and Co.
- Nadjmabadi, S. (Ed.) (2009). *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*. Berghahn Books.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge university press.
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1). 126-166.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-73.
- Panter-Brick, C., et.al. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives. *European journal of psychotraumatology*, 5(1), 25338.
- Plato. (1974). *جمهوری* [Jomhuri]. Translated by Kaviani & Lotfi. Ibn Sina Library.
- Rahimi, S. (2021). *The Hauntology of Everyday Life*. Palgrave Mcmillan.
- Rawls, J. (2014). *A Theory of Justice* (Nazariye-yi dar bāb-e edālat). Translated to Persian by Nuri. Markaz Publishing, Tehran.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 447-462.
- Saqafian, S. (2019). *Intersection of Tradition, Poverty and Gender: A Multi-Sited Ethnography in South Tehran* (Dar teqāte '-e sonn-at, faqr va jensiyat: Yek mardom-negārī-ye chand-meydāneh dar jonub-e shahr-e Tehrān). Kherad-e Sorkh Publishing. Tehran. (In Persian)
- Scheper-Hughes, N. (2008). A talent for life: Reflections on human vulnerability and resilience. *Ethnos*, 73(1), 25-56.
- Schneider, D. M. (1967) Foreword. In R. Wagner, *The curse of Souw: principles of Daribi clan definition and alliance* (vii-viii). Chicago University Press.
- Theobald, Simon Mark. (2019). *The Possibility of Perfection: Living Utopia in Contemporary Mashhad*. (PhD), The Australian National University (Australia).
- Thin, N. (2009). Why anthropology can ill afford to ignore well-being. In Mathews & Izquierdo. (Eds.). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective* (23-44). Berghahn books.
- Trouillot, M. R. (1991). Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness. In *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 17-44). School of American Research Press.

Table of Contents

Editor's Note Mehrdad Arabestani	15
The Role of Cultural Memory in Facing Disasters; A Case Study of the Experience of War and Earthquake in Sarpol-e Zahab Minoo Salimi	17
Cognitive Ethnography and the Expansion of Analytical Horizons in Anthropology Leila Ardebili	47
Living with Suspended Time: Urban Rhythms and Ritual Temporalities in Rasht Zargham Fathi, Mahmoud Sharepour, Hasan Chavoshian, Fardin Alikhah	79
The Role of Ethnicity in the Social Exclusion or Inclusion of Non Local Students A Study in the University of Tehran Marzieh Gordani, Maryam Rafatjah	109
Life in a Game of Many Snakes and Few Ladders: An Ethnography of the Ordinary in the Lives of Hazara Afghan Migrants Living in Iran Elmirasadat Alihosseini	137
Sociological Analysis of the Effect of Superstitions on Lifestyle Mehdi Mokhtarpour	175
Care-Full Living and Anxiously Regarding Enduring Suffering: A Narrative Ethnography among Caregivers of Stroke Survivors in Iran ali akherati, AbouAli Vedadhir, Zohreh Anvari	205
A Study on the Cultural Hegemony of Hellenism in Iranian, Based on Archaeological Findings (Case Study: Hellenistic Finds in Nahavand) Mohsaen Janjan, Behrouz Afkhami, Karim Hajizadeh Bastani	235
Linguistic Assimilation: An Anthropological Study of Third Generation Afghan Immigrants in Kerman City Amir Reza Mahmoudi, Abdolhossein Daneshvarinasab	263
From Scientific Community to Academic Tribes: Toward a Framework for Understanding the Academic World Abbas Varij Kazemi	291
Bourdieu's Field in the Analysis of Contemporary Iranian Painting (The 1970s) Mehdi Parastar Shahri, gholam reza shamloo, bashir pourvaghar	323
Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good Yusef Sarafraz, Mehrdad Arabestani	347

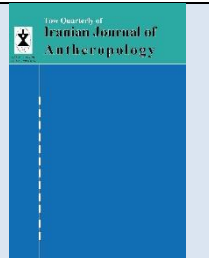


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026

<https://journal.asi.org.ir>



Referees

- **Sh. Alinaqian** (Freelance Researcher)
- **M. Arabestani** (University of Tehran)
- **L. Ardebili** (Institute of Cultural and Social Studies)
- **K. Gorji Sefat** (University of Tehran)
- **A. Hashemi Moghaddam** (University of Mazandaran)
- **E. Hemmati** (University of Bu-Ali)
- **M. Hossein Yazdi** (University of Tehran)
- **H. Khanali** (University of Mazandaran)
- **M. Mansouri Moghaddam** (University of Mazandaran)
- **H. Mirzaie** (University of Allameh Tabatabaie)
- **K. Mohsenpour** (University of Mazandaran)
- **B. Mokhtarian** (Art University of Isfahan)
- **N. Nafici** (University of Allameh Tabatabaie)
- **F. Nasiri** (University of Mazandaran)
- **A. Nasr Esfahani** (Freelance Researcher)
- **R. Nosrati** (University of Tehran)
- **Sh. Oudi** (Freelance Researcher)
- **J. Rahmani** (Institute of Cultural and Social Studies)
- **A. Variji** (University of Mazandaran)

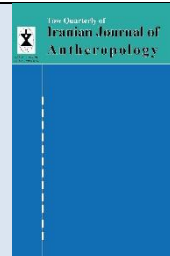


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026

<https://journal.asi.org.ir>



Editorial Board

Y. Selim Erdal: Professor/Hacettepe University (Turkiye)

J. Jafari: Professor/Wisconsin-Stout University (USA)

N. Dorri: Associate 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

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.

Iranian Journal of Anthropology

A Publication of the Iranian Association of Anthropology

Director in Charge

J. Rahmani

Editor in Chief

M. Arabestani

Assistant Editor

A. Hashemi Moghadam

Office Manager

M. Ghanbarabadi

Pagination and Citation Editor

A. Hashemi Moghadam

Electronic Shapa: 2717-347X

2026



Tow Quarterly of Iranian Journal of Anthropology

41

ISSN P.: 1735-2096
ISSN E.: 2717-347X

Autumn & Winter 2026

No. 41

Vol. 22

Editor's Note	11-12
Mehrdad Arabestani	
The Role of Cultural Memory in Facing Disasters; A Case Study of the Experience of War and Earthquake in Sarpol-e Zahab	13-32
Minoo Salimi	
Cognitive Ethnography and the Expansion of Analytical Horizons in Anthropology	33- 52
Leila Ardebili	
Living with Suspended Time: Urban Rhythms and Ritual Temporalities in Rasht	53-76
Zargham Fathi, Mahmoud Sharepour, Hasan Chavoshian, Fardin Alikhah	
The Role of Ethnicity in the Social Exclusion or Inclusion of Non Local Students A Study in the University of Tehran	77-102
Marzieh Gordani, Maryam Rafatjah	
Life in a Game of Many Snakes and Few Ladders: An Ethnography of the Ordinary in the Lives of Hazara Afghan...	103-127
Elmirasadat Alihosseini	
Sociological Analysis of the Effect of Superstitions on Lifestyle (Case Study: Residents of District 4 of Tehran)	129-150
Mehdi Mokhtarpour	
Care-Full Living and Anxiously Regarding Enduring Suffering: A Narrative Ethnography among Caregivers of Stroke...	151-177
ali akherati, AbouAli Vedadhir, Zohreh Anvari	
A Study on the Cultural Hegemony of Hellenism in Iranian, Based on Archaeological Findings (Case Study...	179-207
Mohsaen Janjan, Behrouz Afkhami, Karim Hajizadeh Bastani	
Linguistic Assimilation: An Anthropological Study of Third Generation Afghan Immigrants in Kerman City	209-232
Amir Reza Mahmoudi, Abdolhossein Daneshvarinasab	
From Scientific Community to Academic Tribes: Toward a Framework for Understanding the Academic World	233-256
Abbas Varij Kazemi	
Bourdieu's Field in the Analysis of Contemporary Iranian Painting (The 1970s)	257-276
Mehdi Parastar Shahri, gholam reza shamloo, bashir pourvaghari	
Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good	277-301
Yusef Sarafraz, Mehrdad Arabestani	