دوفصلنامه علمی
نامه انسان‌شناسی ۴۲

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

بهار و تابستان ۱۴۰۵
شمارهٔ ۴۲
سال ۲۳

سخن سردبیر: حیات علمی در زمانه بحران
مهرداد عربستانی ۱۱-۱۲

بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها: تحلیلی بر معانی اجتماعی و...
محبوبه خلیلی ۱۳-۳۲

سفر به دنیای کی‌درامرها: مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمره...
حمیده شیری محمدآباد ۳۳-۵۴

قالی به مثابه حافظهٔ مهاجرت: مطالعه‌ای انسان‌شناختی دربارهٔ شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان
مجیدرضا مقنی‌پور، اشکان رحمانی ۵۵-۸۲

خوانشی جامعه‌شناختی از رمان مهری با تکیه بر نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو
یونس جعفرلو ۸۳-۱۰۲

دانش بومی و پیوندهای فرهنگی در طب سنتی؛ مطالعهٔ انسان‌شناختی طب سنتی قوم بلوچ
عبدالطیف کاروانی، امان‌الله تمنده‌رو، ابوالقاسم صدیقی‌فر ۱۰۳-۱۲۴

گفتمان سالمندی و ظرفیت آرزومندی سالمندان
اکبر طالب‌پور، زهره دودانگه ۱۲۵-۱۵۲

مستندسازی و تحلیل سنّت محلی قرق‌شکنیِ ماهی در آب‌بندان‌های مازندران با تأکید بر پاسداری از...
مهرآسا رمضان‌پور و مجتبی صفری ۱۵۳-۱۷۸

دانش بومی و عدالت معرفتی: تأملی در اقتصاد سیاسی دانش و سیاست به‌رسمیت‌شناسی
پهروز روستاخیز ۱۷۹-۲۰۳

خشونت نهادی: مطالعهٔ انسان‌شناختی ناحیهٔ خاکستری در تعاملات مراجعان مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی
احمد نادری و نرگس یوسفی ۲۰۵-۲۲۸

مرگ رودخانه و زوال میراث حسی: مطالعهٔ انسان‌شناختی دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر رشت
علیرضا حسن‌زاده، ۲۲۹-۲۶۴

رفاه انضباطی-تنبیهی شکننده در ایران: منطق حکمرانی در مواجهه با کودکان کار در خیابان
ریحانه صارمی، پویا علاءالدینی، مژگان طاهری تفتی ۲۶۵-۲۸۹

اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی؛ مردم‌نگاری انتقادی تجربهٔ توسعهٔ صنعتی در روستای سرو
فائزه محبتی، موسی عنبری، سیداحمد فیروزآبادی ۲۹۱-۳۱۶

نامه انسان‌شناسی

نامهٔ انسان‌شناسی Iranian Journal of Anthropology
سال بیست و سوم، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

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

آخرین امتیازات نشریهٔ نامهٔ انسان‌شناسی:

رتبهٔ «ب» در آخرین ارزیابی وزارت علوم (۱۴۰۴)
رتبه **Q3** در آخرین ارزیابی پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC (۱۴۰۳)
شاخص اثرگذاری (IF) **۰.۱۲۵**

ISSN: 1375-2096

نامهٔ انسان‌شناسی هر سال در دو شماره منتشر می‌شود. این دوفصلنامه مقالات تخصصی در همهٔ حوزه‌های انسان‌شناسی و حوزه‌های مرتبط را می‌پذیرد. از شمارهٔ ۳۴ به بعد و در راستای پیشگیری از قطع درختان برای تهیهٔ کاغذ، این نشریه صرفاً به‌صورت 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 ثبت‌نام در همین درگاه و ارسال از طریق آن اقدام فرمایید.

آدرس دفتر مجله: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران، طبقهٔ 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 شناخته‌شده به‌وسیلهٔ 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:

۱. 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.
۲. فراهم آوردن زمینه‌های رشد و پیشرفت دانش انسان‌شناسی در سطح دانشگاه‌ها و نهادهای علمی و پژوهشی در سطح ملی و بین‌المللی.
۳. ارزیابی و بازنگری طرح‌ها و برنامه‌های مربوط به آموزش و پژوهش در زمینه‌های علمی موضوع کار انجمن.
۴. ترغیب و تشویق پژوهشگران و تجلیل از پژوهشگران و استادان ممتاز رشتهٔ انسان‌شناسی.
۵. ارائهٔ خدمات آموزشی، پژوهشی و مشاورتی.
۶. برگزاری نشست‌ها و گردهمایی‌های علمی در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی.
۷. انتشار کتاب و نشریه‌های علمی و همچنین تشکیل بانک‌های اطلاعات علمی.

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۳، شماره ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

ارکان نشریه:

صاحب امتیاز و ناشر: انجمن انسان‌شناسی ایران

مدیر مسئول: جبار رحمانی

سردبیر: مهرداد عربستانی

جانشین سردبیر: امیر هاشمی مقدم

مدیر داخلی: منصوره قنبرآبادی

ویراستار و صفحه‌آرا: امیر هاشمی مقدم

داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا:

لیلا اردبیلی (مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی)

سحر جعفرصالحی (دانشگاه مازندران)

فرهاد جوان (دانشگاه مازندران)

علیرضا حسن‌زاده (پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی)

سیدقاسم حسنی (دانشگاه مازندران)

محبوبه خلیلی (دانشگاه مازندران)

اعظم راودراد (دانشگاه تهران)

جبار رحمانی (مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی)

صادق شادمانی (دانشگاه تهران)

فریبا صدیقی (دانشگاه یزد)

مهرداد عربستانی (دانشگاه تهران)

المیراسادات علی‌حسینی (دانشگاه تهران)

منصور مرادی (پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی)

فاطمه نصیری (دانشگاه مازندران)

نهال نفیسی (دانشگاه علامه طباطبایی)

احد وریجی (دانشگاه مازندران)

عباس‌وریج‌کاظمی(مؤسسهٔ مطالعات‌فرهنگی‌واجتماعی)

امیر هاشمی مقدم (دانشگاه مازندران)

اعضای هیئت تحریریه

ییلماز سلیم اردل (استاد دانشگاه حاجت‌تپه- ترکیه)

مصطفی ازکیا (استاد دانشگاه تهران)

نسرین امیدوار (استاد دانشگاه علوم پزشکی شهیدبهشتی)

جعفر جعفری (استاد دانشگاه ویسکانسن استوت-امریکا)

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)

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۳، شماره ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

راهنمای تدوین مقالات «نامهٔ 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 ارسال‌شده پس از تأیید اولیه هیئت تحریریه، توسط دو تن از استادان و اعضای هیئت علمی متخصص در موضوع آن مقاله مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد و پس از انجام اصلاحات و تأیید نهایی به چاپ می‌رسد. بنابراین با توجه به چارچوب علمی مجله رعایت نکات زیر به وسیله نویسندگان محترم، فرایند بررسی و چاپ مقالات را تسریع خواهد کرد:

۱. مقالات حداکثر در ۲۰ تا ۳۰ صفحه (۸ تا ۱۰ هزار واژه) تنظیم و به‌صورت تایپ‌شده 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).لطفا 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، حتما اطلاعات کامل همه نویسندگان هم به فارسی و هم به انگلیسی باید شامال 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 (ترجیحا دانشگاه). پس از پذیرش نهایی مقالات، مشخصات نویسندگان در صفحه نخست به این شکل درج می‌شود.

۳. نام و نام خاانوادگی، سِمَت (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 به‌عنوان 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:

٤. 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 همهٔ عناصر اصلی یک مقالهٔ علمی که در بالا اشاره شد در آنها مورد استفاده قرار گرفته باشند. برای نمونه اگر تیتری با عنوان «روش‌شناسی» ندارد، حتما 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. ۱ـ۱. ۱ـ۱ـ۱. ۲. ۱ـ۲. ۱ـ۱ـ۲ 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 مبنا 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 مبنا قرار دادن تلفظ واژه در زبان مبدأ به این صورت بیاید: نظیر ریچارد

۹. در صورت وجود واژه‌های بومی یا نامأنوس از نظام آوانگاری پیشنهاد شده در «نامه انسان‌شناسی» استفاده شود و در پانویس بیاید.

۱۰. در ارجاعات درون متن، نقل‌قول‌های 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 به طور 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.

Sociology, 27(2): 201-220.

همانگونه که مشخص است، نام کتاب، پایان‌نامه، مجله‌ای که مقاله در آن منتشر شده باید به‌صورت 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 املایی این زبان را رعایت کنند. رسم‌الخط را بر پایه آخرین تغییرات که از سوی فرهنگستان زبان و ادب فارسی مشخص شده و در وب‌سایت این نهاد در دسترس است، به کار بگیرند. همچنین از به‌کار بردن واژه‌های بیگانه‌ای که برابرنهاده فارسی آنها رایج است، خودداری کنند. در این زمینه یادآوری می‌شود در صورت وجود اشتباهات نگارشی زیاد، مقاله پذیرفته نخواهد شد و در صورت ایرادات کم، ویراستار اختیار تغییرات و ویرایش‌های لازم (برای نمونه در جایگزینی واژه‌های نامانوس بیگانه با واژه‌های رایج در زبان فارسی) را خواهد داشت.

۱۵. برای تاریخ‌های مربوط به ایران معاصر حتما از هجری خورشیدی، و برای ایران دوران اسلامی حتما 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 صرفا توصیفی مقاله پر رنگ‌تر باشد، به کار بردن عبارت «مردم‌شناسی» هم مانعی ندارد.

۱۷. با توجه به رواج هوش مصنوعی، استفاده از این ابزارها صرفا 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 فایلی جداگانه باید به ترتیب نوشته شود و در آن به جز نام و نام خانوادگی دقیق، جایگاه دانشگاهی (مثلا استادیار، دانشیار یا استاد)، گروه، دانشکده و دانشگاه (برای نمونه: گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران)، ایمیل (ترجیحا 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، حتما 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. هزینهٔ چاپ مقاله در نشریه مبلغ ۱.۵۰۰.۰۰۰ (یک و نیم میلیون) تومان است که در مرحلهٔ پایانی و پس از تایید نهایی مقاله، باید به شماره کارت: ۵۸۵۹۸۳۷۰۰۱۸۷۲۲۲۱ به نام انجمن انسان‌شناسی ایران واریز شود و تصویر فیش در قسمت مربوطه در سامانه نشریه بارگذاری گردد.

۲۴. از شماره ۴۰ به بعد (یعنی بهار و تابستان ۱۴۰۴ به بعد)، مقالات، نیازمند چکیده مبسوط انگلیسی (۱۵۰۰ واژه‌ای) هستند. چکیدهٔ مبسوط انگلیسی پس از پذیرش نهایی مقاله توسط داوران در یک فایل جداگانه (Word) از طرف دفتر نشریه

دریافت می‌شود؛ که دربردارندهٔ مشخصات نویسندگان و ترجمهٔ کاملی از خلاصهٔ مقاله (به‌صورت مقاله‌ای کوتاه) در ۱۵۰۰ واژه، شامل: چکیده (۳۰۰ واژه و شامل: طرح و بیان مسأله، اهداف و ضرورت پژوهش، پرسش و فرضیهٔ 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)؛ به‌همراه تمامی زیرنویس‌های تصاویر، جداول، طرح‌ها و همچنین تمامی منابع فارسی مورداستفاده مقاله در بخش کتابنامه نیز باید به‌صورت انگلیسی ترجمه و ارسال شوند.

ساختار چکیدهٔ مبسوط انگلیسی ۱۵۰۰ واژه‌ای باید اینگونه باشد:

Title
Name & Affliction
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	اُ	O
ج	j	ک	K	Kam	کَم	اَ	A
چ	ch	گ	g	Rowzane	روزنه	اُو	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				

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۳، شماره ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

فهرست مقاله‌ها[1]

سخن سردبیر

مهرداد عربستانی ۱۱

بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها: تحلیلی بر معانی اجتماعی و جایگاه‌های روایی

محبوبه خلیلی ۱۳

سفر به دنیای کی‌درامرها: مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد شهر یزد

حمیده شیری محمدآباد ۳۳

قالی به مثابه حافظهٔ مهاجرت: مطالعه‌ای انسان‌شناختی دربارهٔ شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان

مجیدرضا مقنی‌پور، اشکان رحمانی ۵۵

خوانشی جامعه‌شناختی از رمان مهری با تکیه بر نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو

یونس جعفرلو ۸۳

دانش بومی و پیوندهای فرهنگی در طب سنتی؛ مطالعهٔ انسان‌شناختی طب سنتی قوم بلوچ

عبدالطیف کاروانی، امان‌الله تمنده‌رو، ابوالقاسم صدیقی‌فر ۱۰۳

گفتمان سالمندی و ظرفیت آرزومندی سالمندان

اکبر طالب پور، زهره دودانگه ۱۲۵

مستندسازی‌وتحلیل‌سنّت‌محلی‌قرق‌شکنیِ‌ماهی‌در آب‌بندان‌های‌مازندران‌با تأکید بر پاسداری‌از میراث‌فرهنگی‌ناملموس

مهرآسا رمضان‌پور، مجتبی صفری ۱۵۳

دانش بومی و عدالت معرفتی: تأملی در اقتصاد سیاسی دانش و سیاست به‌رسمیت‌شناسی

بهروز روستاخیز ۱۷۹

خشونت نهادی: مطالعهٔ انسان‌شناختی ناحیهٔ خاکستری در تعاملات مراجعان مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی

احمد نادری، نرگس یوسفی ۲۰۵

مرگ رودخانه و زوال میراث حسی: مطالعه‌ای مردم‌شناختی درباره دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر رشت

علیرضا حسن‌زاده ۲۲۹

رفاه انضباطی-تنبیهی شکننده در ایران: منطق حکمرانی در مواجهه با کودکان کار در خیابان

ریحانه صارمی، پویا علاءالدینی، مژگان طاهری تفتی ۲۶۵

اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی؛ مردم‌نگاری انتقادی تجربهٔ توسعهٔ صنعتی در روستای سرو

فائزه محبتی، موسی عنبری، سیداحمد فیروزآبادی ۲۹۱

---

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

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

Editor's Note: Academic Life in a Time of Crisis

Today, in the summer of 2026, our country remains in a state of suspension caused by extensive regional and international tensions—tensions that erupted into a full-scale war, persisted through political maneuvers and sporadic attacks, and whose future remains obscure. In such a predicament, the fundamental question for research and education concerns the very value, meaning, and necessity of academic life.

When the future is clouded and society sinks into a heavy silence, despair, torpor, and isolation threaten the foundational principles of the social fabric. The continuity of a dynamic society always requires a narrative—a story that stitches together societal ruptures and voids, uniting individuals within the promise of a future totality. In the absence of such a hopeful fantasy—when the life of the Iranian subject is framed primarily around lack and trauma—what is reproduced is a cycle of nostalgia, regret, and a vague dread of tomorrow; a dread that reduces the horizon of progress to a bare strategy for survival, sowing seeds of frustration and anger.

Against this backdrop, the students who seriously seek knowledge and skill, and the researchers who pursue their research and its publication, are the bright points where the Iranian subject resists despair, makes sense of his/her life, and keeps hope alive. These glimmers of hope are by no means limited to academia; groups gathered around art, sports, and various civic initiatives serve as other vital quilting points that reinforce the pillars of social life. Perhaps these intellectual efforts are the academic community's contribution to generating meaning and restoring society's cohesion.

Beyond this contingent crisis, the global academic community is grappling with an existential challenge: the rapid rise of Artificial Intelligence and its still-ambiguous implications for education and research. The coming years will undoubtedly test academic institutions to their core. The very nature of education is transforming: conventional lecturing and the mere transmission of information are rapidly losing their efficacy, and the skills that once demanded repetitive practice and training are being radically redefined. Now, academic institutions are trying, through trial and error and by incorporating new technologies, to reorganize academic structures and redefine the role of human agency and innovation in it.

While the most immediate concern often seems to be plagiarism and machine-generated submissions, the ramifications run far deeper. Academic institutions and journals have begun issuing guidelines on the ethical use of AI; yet, beyond formal technical parameters, these protocols still rely heavily on self-disclosure and the scholar's intellectual integrity. What fundamentally validates academic work is the originality of the research question, the rigor of the data, and the coherence of the analytical argument—qualities that truly earn a work its author's signature. Although technical measures, such as embedded watermarks in the outputs of certain AI platforms (like Claude), are being developed, it remains difficult to cleanly distinguish fully synthetic texts from original scholarship enriched through thoughtful human-machine interaction. At the same time, unprecedented access to the repository of human knowledge has raised the bar, which raises expectations that research results will add something to existing knowledge.

Ultimately, the intersection of these two concerns reveals a shared truth: whether in historical turbulences and social suspension, or in the face of waves of new technologies, academic life remains legitimate by maintaining thoughtful agency and resisting the loss of meaning. The articles in volume 42 of the *Iranian Journal of Anthropology* are modest yet resolute steps in this direction, reflecting a commitment to research at a time when critical thinking itself has become an act of hope.

Mehrdad Arabestani
Editor-in-chief of the *Iranian Journal of Anthropology*
September 2026

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۳، شماره ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

یادداشت سردبیر: حیات علمی در زمانهٔ بحران

امروز در تابستان ۱۴۰۵، کشور همچنان در وضعیت تعلیقِ ناشی از تنش‌های دامنه‌دار منطقه‌ای و بین‌المللی به سر می‌برد؛ تنشی که پس از یک دوره درگیری تمام‌عیار، اینک در قالب تبادلات سیاسی و حملات پراکنده تداوم یافته و افق پایان آن ناپیداست. در چنین بحبوبه‌ای، پرسش بنیادی این است که جایگاه پژوهش علمی و انتشار نتایج آن چیست و بناست به کدام ضرورت پاسخ گوید؟

در زمانه‌ای که افق آینده غبارآلود شده و جامعه در انتظار و سکوتی سنگین فرو رفته است، ناامیدی، خمودگی و انزوا، بنیان‌های مقوم امر اجتماعی را تهدید می‌کنند. تداوم یک جامعهٔ پویا همواره مستلزم روایتی است که گسست‌ها و تکه‌افتادگی‌ها را بپوشاند و با وعدهٔ تمامیتی در آینده، آحاد جامعه را به یکدیگر پیوند دهد. اما در غیاب چنین روایت امیدبخشی، هنگامی که صورت‌بندیِ زیست سوژهٔ ایرانی حول فقدان و تروما رقم می‌خورد، حاصل آن بازتولیدِ حسرت، نوستالژی، و ترسی گنگ از آینده خواهد بود؛ ترسی که افق پیشرفت را به تقلا برای بقا فرومی‌کاهد و بذر خشم و ناامیدی می‌کارد.

در چنین بستری، مشاهدهٔ دانشجویانی که با جدیّت به کسب دانش و مهارت می‌پردازند و پژوهشگرانی که پیگیر تحقیق و انتشار یافته‌های خود هستند، از آن نقطه‌های روشنی است که سوژهٔ ایرانی با تکیه بر آن در برابر فرسایش و خمود مقاومت می‌کند تا همچنان به زندگی معنا ببخشد و امید را زنده نگه دارد. بی‌شک این دستاویزها منحصر به کار علمی نیست؛ گروه‌هایی نیز که حول فعالیت‌های هنری، ورزشی و مدنی شکل می‌گیرند، دیگر بخیه‌گاه‌هایی هستند که پایه‌های مقوم جامعه را تقویت می‌کنند. شاید بتوان این تکاپو را سهم امروز اجتماع علمی در تولید معنا و بازسازی قوام اجتماعی دانست.

اما سوای این بحران انضمامی، کل جامعهٔ دانشگاهی در مقیاس جهانی با چالش بنیادین دیگری نیز دست‌به‌گریبان است: شتاب فزایندهٔ هوش مصنوعی و دلالت‌های هنوز مبهم آن در امر آموزش و پژوهش. سال‌های پیش‌رِو، دوران پرچالشی برای نهادهای آکادمیک خواهد بود. ماهیت آموزش در حال دگرگونی است؛ شیوه‌های سنتیِ خطابه و انتقال صرف اطلاعات کارآمدی خود را از دست می‌دهند و مهارت‌هایی که کسب آن‌ها سال‌ها ممارست می‌طلبید، بازتعریف می‌شوند. اکنون نهادهای علمی در تکاپویند تا با آزمون‌وخطا، ضمن بهره‌گیری از این فناوری‌ها، ساختار دانشگاه را بازآرایی کرده و جایگاه «عاملیت و خلاقیت انسانی» را حفظ کنند.

اگرچه محسوس‌ترین چالش در این میان مواجهه با تقلب علمی است، اما پیامدهای این فناوری به ساحت‌های بسیار عمیق‌تری تسری یافته است. دانشگاه‌ها و نشریات به تدوین شیوه‌نامه‌های استفاده از هوش مصنوعی روی آورده‌اند؛ سازوکارهایی که فراتر از چارچوب‌های فنی، هنوز تا حد زیادی متکی بر خوداظهاری و حیثیت علمیِ پژوهشگران است. اگرچه بهره‌گیری از هوش مصنوعی می‌تواند به تولید کارهای «قابل قبول» کمک کند، مسئلهٔ اصلی در هر پژوهش همچنان، اصالتِ طرح مسئله، دقت داده‌ها و انسجام خط استدلال است؛ یعنی همان اموری که یک اثر را شایستهٔ انتساب به نام مؤلف می‌کند. اگرچه تدابیری فنی مانند درج «نشان پنهان (Watermark)» در خروجی برخی سامانه‌ها (مانند Claude) به‌کار گرفته می‌شود، اما همچنان با روش‌های خودکار به‌دشواری می‌توان مرز میان متنی تماماً ماشینی را با اثری که اصالتاً برآمده از تفکر نویسنده در هم‌کنشی با هوش مصنوعی است، تفکیک کرد. از سوی دیگر، دسترسی بی‌سابقه‌ای که به گنجینهٔ دانش بشری فراهم آمده، انتظار از کار دانشگاهی را -به‌عنوان تلاشی برای افزودن بر این دانش- به سطحی بالاتر ارتقا داده است.

شاید نقطهٔ پیوند این دو دغدغه در همین نکته نهفته باشد: چه در تنگنای تاریخی و تعلیق‌های اجتماعی و چه در مواجهه با امواج فناورانه، آنچه حیات علمی را مشروعیت می‌بخشد، پاسداری از عاملیت فکورانه و مقاومت در برابر تکه‌تکه شدن معناست. مقالات شماره ۴۲ *نامهٔ انسان‌شناسی* گامی کوچک اما استوار در همین مسیرند؛ بازتابی از تعهد به پژوهش در روزگاری که تفکر نقّاد، خود به کنشی امیدبخش بدل شده است.

مهرداد عربستانی
سردبیر *نامهٔ انسان‌شناسی*
شهریور ۱۴۰۵

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 13-32
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091878.1640

Representation of Iranian Regionally Accented Persian in Animated Film Dubbing: An Analysis of Social Meanings and Narrative Roles

Mahboubeh Khalili
Assistant Professor, Department of English Language Translation, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
Email *m.khalili@umz.ac.ir*

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 17 June 2026

Revised 6 July 2026

Accepted 8 July 2026

***Keywords*:**

Animated films,
Dubbing,
Regionally accented Persian,
Representation,
Symbolic power.

ABSTRACT

Linguistic diversity in audiovisual media functions not only as a marker of linguistic difference but also as an important resource for characterization, meaning-making, and the representation of cultural and social identities. Against this backdrop, the present study investigated the representational patterns of Iranian regionally accented Persian in Persian-dubbed animated films. To this end, twelve animated films were selected according to the sampling criteria, and thirty-eight accent-bearing characters were analyzed. The study adopted an integrated theoretical framework drawing on the concepts of representation, social indexicality, and symbolic power. The findings indicated that accent-bearing characters were predominantly portrayed as positive or neutral, and overtly negative portrayals were relatively uncommon. Nevertheless, most of these characters occupied secondary or supporting narrative roles, whereas leading and central narrative roles were predominantly voiced in Standard Persian. In addition, varieties of regionally accented Persian were commonly linked to meanings such as intimacy and humor, and they were less frequently associated with institutional authority and leadership. Overall, these findings suggest that Persian dubbing contributes not only to the transfer of content but also to the production and reproduction of social meanings associated with different varieties of Persian, including Standard Persian and regionally accented Persian; moreover, through its representational patterns, Persian dubbing participates in shaping the symbolic relations among these varieties.

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: Khalili, M., (2026). "Representation of Iranian Regionally Accented Persian in Animated Film Dubbing: An Analysis of Social Meanings and Narrative Roles". Iranian Journal of Anthropology, 23(42):13-32. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091878.1640

Introduction

Linguistic variation has long been recognized as one of the most challenging aspects of audiovisual translation because it often conveys meanings that extend beyond geographical origin to include social, cultural, and ideological associations. Studies of English-language productions have demonstrated systematic relationships between linguistic variation and characters' moral, social, and narrative roles (e.g., Lippi-Green, 1997/2012; Dobrow & Gidney, 1998; Dragojevic et al., 2016; Soares, 2017; Kjeldgaard-Christiansen et al., 2024), while research on dubbing has explored how translators reproduce, neutralize, or replace these varieties in target-language versions (e.g., Minutella, 2016; Dore, 2020; Minutella, 2021). However, existing research on Persian dubbing has largely neglected linguistic variation as an object of inquiry, focusing instead on translation strategies. As a result, relatively little is known about either how linguistic variation is handled in translation or how its recreation through regionally accented Persian contributes to characterization and to the construction of social meaning.

To address this gap, the present study examined the representation of Iranian regionally accented Persian in dubbed animated films through the complementary concepts of representation, indexicality, and linguistic capital. Representation provides the conceptual framework for examining how speech varieties contribute to the production of cultural meaning; indexicality explains how recurrent linguistic features become associated with particular social meanings and character types; and linguistic capital offers a means of interpreting the symbolic hierarchy among varieties of Persian within the dubbed narratives.

Accordingly, this study addressed two questions:

- How are Iranian regionally accented Persian varieties distributed across characters and narrative roles in Persian-dubbed animated films?
- What social meanings do these representational patterns construct?

Methodology

This qualitative study adopted a descriptive, analytical approach. An initial survey identified approximately forty dubbed animated films containing characters speaking with recognizable regionally accented Persian. Based on the continuity, salience, and analytical relevance of accent use, twelve films were purposively selected as the research corpus. The final dataset comprised thirty-eight accent-bearing characters exhibiting different regional varieties and narrative roles.

Rather than evaluating translation accuracy, the study investigated the representational functions assigned to regional accents by examining three complementary dimensions: the distribution of different regional accents, their association with characters' narrative roles, and their relationship to the social and personality traits attributed to those characters. This analytical framework enabled the study to identify recurring patterns through which Persian dubbing represented linguistic diversity and constructed social meanings attached to regional speech.

Discussion

Seven regional accent varieties were identified across the thirty-eight accent-bearing characters in the corpus, namely Azeri, Mazandarani, Gilaki, Lori, Southern Persian, Hamedani, and Isfahani. Among these, Azeri-accented Persian was the most frequently used variety, with eleven characters, followed by Mazandarani-accented Persian with nine characters. Gilaki-accented Persian and Southern Persian each appeared in five characters, Lori-accented Persian in four characters, and Hamedani and Isfahani in two characters each. Some varieties displayed relatively consistent representational tendencies. For example, Azeri-accented Persian was

predominantly assigned to warm-hearted and approachable characters; Gilaki-accented Persian appeared mainly in friendly and family-oriented contexts, reinforcing intimacy and everyday social relations; and Southern Persian was frequently assigned to supportive and competent characters. In contrast, Mazandarani and Lori-accented Persian showed less consistent representational patterns and were distributed across a wider range of social roles and narrative situations, suggesting a stronger dependence on specific narrative contexts than on stable character stereotypes. Regarding Hamedani and Isfahani, the available data did not permit broader generalizations. Nevertheless, across all of these varieties, regional accents consistently contributed to the humorous dimension of characterization either by reinforcing inherently comic characters or by enhancing the humorous potential of characters whose original portrayals were not necessarily intended to be comic.

Beyond the differences among individual varieties, the findings revealed broader representational patterns. Regional accents were mainly associated with positive or neutral characters rather than with villains or morally deficient figures. This finding is consistent with Kjeldgaard-Christiansen et al. (2024), who likewise observed a departure from the traditional association between non-standard speech and villainy reported in earlier studies such as Lippi-Green (1997/2012), Dobrow and Gidney (1998), Dragojevic et al. (2016), and Soares (2017). Nevertheless, positive evaluation does not necessarily imply equal narrative status. Although most accent-bearing characters were portrayed positively, they remained overwhelmingly confined to supporting and minor roles, whereas almost all protagonists, except in one case, spoke Standard Persian. In effect, the primary distinction between Standard Persian and regionally accented Persian lies not in moral evaluation but in narrative centrality. Regionally accented Persian participates actively in the narrative world and contributes to humor and narrative development, yet the central narrative perspective and decisive agency remain predominantly associated with Standard Persian; this means Persian dubbing preserves distinctions between linguistic varieties primarily through differences in narrative prominence rather than through explicit moral polarization.

From the perspective of representation and indexicality, these findings indicate that the repeated assignment of particular linguistic varieties to particular narrative functions gradually contributes to the production of socially recognizable meanings. Equally important as the characteristics that accompany regional accents are those that rarely accompany them. In the corpus, characters using varieties of regionally accented Persian seldom occupy positions involving institutional authority, leadership, or sustained narrative control. Through repeated exposure, such absences become meaningful in themselves and participate in the formation of an indexical order in which linguistic varieties evoke expectations not only about geographical origin but also about narrative authority and social positioning. Interpreted through Bourdieu's (1977; 1986; 1991) concept of linguistic capital, the continued dominance of Standard Persian in central narrative roles may be understood in relation to its historically established symbolic status as the officially institutionalized variety of Persian. Conversely, the recurrent association of regional accents with humor, intimacy, and informal interaction may also reflect the cumulative influence of audience cultural memory, successful media productions, and conventions that have gradually developed within the Iranian dubbing and entertainment industries.

Overall, rather than functioning as a neutral vehicle of linguistic transfer, Persian dubbing participates in shaping the symbolic relationships among different varieties of Persian including regionally accented Persian and Standard Persian, by repeatedly assigning them distinct representational functions within animated narratives.

Conclusion

This study demonstrates that the use of Iranian regionally accented Persian in dubbed animated films follows systematic representational patterns. While regional accents are generally

associated with positive, approachable, and humorous characters, they remain largely confined to supporting and minor narrative roles, whereas Standard Persian continues to occupy the central narrative position. The findings therefore suggest that distinctions between speech varieties are maintained primarily through differences in narrative prominence rather than through explicit moral evaluation. However, the findings should be interpreted within the scope of the corpus examined. The study focused exclusively on representational patterns in Persian-dubbed animated films and did not systematically compare the linguistic varieties of the source and target texts. Moreover, the unequal distribution of regional accent varieties limits broader generalizations regarding the representational functions of individual accents. Future research may extend the present findings by comparing source and dubbed versions of audiovisual products, examining larger and more diverse corpora, and investigating audience responses to regional accents in Persian-dubbed animated films. Such studies would contribute to a more comprehensive understanding of how linguistic variation acquires social meaning through audiovisual translation across different contexts.

Acknowledgments

This research was financed by a research grant from the University of Mazandaran.

Conflict of Interest

No potential conflict of interest was reported by the author.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۱۳-۳۲
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091878.1640

بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها: تحلیلی بر معانی اجتماعی و جایگاه‌های روایی

محبوبه خلیلی

استادیار مطالعات ترجمه، گروه مترجمی زبان انگلیسی، دانشکدهٔ میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
Email : m.khalili@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:
دریافت ۱۴۰۵/۳/۲۷
بازنگری ۱۴۰۵/۴/۱۵
پذیرش ۱۴۰۵/۴/۱۷

کلیدواژگان:
انیمیشن،
بازنمایی،
دوبله،
فارسی لهجه‌دار،
قدرت نمادین.

چکیده

تنوع زبانی در آثار دیداری-شنیداری صرفاً ابزاری برای بازنمایی تفاوت‌های زبانی نیست، بلکه در فرایند شخصیت‌پردازی، تولید معنا و بازنمایی هویت‌های فرهنگی و اجتماعی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف بررسی الگوهای بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ فارسی انیمیشن‌ها انجام شد. بدین منظور، ۱۲ انیمیشن مطابق با معیارهای پژوهش انتخاب شد و ۳۸ شخصیت لهجه‌دار مورد تحلیل قرار گرفتند. این پژوهش از یک چارچوب نظری تجمیعی بهره گرفت که بر مفاهیم بازنمایی، شاخص‌مندی اجتماعی و قدرت نمادین استوار بود. یافته‌ها نشان داد که شخصیت‌های دارای لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ فارسی عمدتاً دارای ویژگی‌های مثبت یا خنثی هستند و بازنمایی منفی الگوی غالب در میان آن‌ها نیست؛ با این حال، بیشتر این شخصیت‌ها در جایگاه‌های فرعی یا مکمل روایت قرار گرفته‌اند، درحالی‌که برای نقش‌های اصلی و کانونی روایت عمدتاً از گفتار فارسی معیار استفاده شده است. به‌علاوه، گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی غالباً با معانی‌ای چون صمیمیت و طنز پیوند خورده است و کمتر با اقتدار رسمی همراه است. یافته‌ها همچنین نشان داد که دوبلهٔ فارسی نه‌تنها در انتقال محتوا، بلکه در تولید و بازتولید معانی اجتماعی مرتبط با شیوه‌های مختلف گفتار فارسی نیز نقش دارد و از طریق الگوهای بازنمایی، در شکل‌دهی به روابط نمادین میان آن‌ها مشارکت می‌کند.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: خلیلی، محبوبه. (۱۴۰۵). «بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها: تحلیلی بر معانی اجتماعی و جایگاه‌های روایی». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۱۳-۳۲.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091878.1640

۱. مقدمه و بیان مسئله

انیمیشن‌های خارجی به‌عنوان یکی از پرمخاطب‌ترین اشکال تولیدات فرهنگی چندرسانه‌ای، به‌ویژه در نزد کودکان و نوجوانان، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به تجربهٔ فرهنگی افراد جامعه ایفا می‌کنند. این آثار نه‌تنها کارکردی سرگرم‌کننده دارند، بلکه حامل معانی و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی نیز هستند. دوبلهٔ فارسی نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب در دسترس قرار گرفتن و محبوبیت این آثار می‌شود، در نحوهٔ دریافت و تفسیر آن‌ها توسط مخاطبان نقش مهمی ایفا می‌کند. یکی از پدیده‌های قابل توجه در دوبلهٔ فارسی انیمیشن‌ها، استفاده از لهجه گویش‌های ایرانی است. ایران از نظر زبانی و فرهنگی جامعه‌ای متنوع به شمار می‌رود و در کنار زبان فارسی، طیف گسترده‌ای از لهجه‌ها، گویش‌ها و حتی زبان‌ها در بخش‌های مختلف کشور رواج دارد. این تنوع زبانی صرفاً بازتاب تفاوت‌های جغرافیایی نیست، بلکه با تاریخ، فرهنگ، هویت و تجربهٔ زیستهٔ جوامع محلی پیوند دارد. از این رو، استفاده از این تنوع زبانی در محصولات فرهنگی و رسانه‌ای نظیر انیمیشن‌ها می‌تواند فراتر از یک انتخاب زبانی تلقی شود و افزون بر ایجاد تمایز میان شخصیت‌ها و ایجاد صمیمت بیشتر در ارتباط با مخاطب، در بازنمایی هویت‌ها و تفاوت‌های اجتماعی اقوام مختلف نقش ایفا کند. با این حال، چگونگی بازنمایی این تنوع زبانی در دوبلهٔ فارسی و الگوهای اجتماعی حاکم بر توزیع آن‌ها همچنان کمتر بررسی شده است.

نظر به اهمیت این پدیده، پژوهش حاضر می‌کوشد با بررسی دوبلهٔ فارسی انیمیشن‌ها نشان دهد گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی چگونه در میان شخصیت‌ها و نقش‌های روایی توزیع می‌شود، این الگوهای توزیع چه معانی و ارزش‌های اجتماعی را بازنمایی می‌کنند و این بازنمایی‌ها در چارچوب پیکرهٔ مورد بررسی چه نسبتی با سازمان‌دهی روایی و نمادین شخصیت‌ها دارند.

۲. پیشینهٔ پژوهش

پیشینهٔ استفاده از تنوع زبانی در رسانه‌های دیداری-شنیداری[1]، ترجمه و دوبله در ایران را می‌توان در چند بستر دنبال کرد: از تجربه‌های اولیهٔ ترجمهٔ آثار مذهبی به زبان‌های محلی، برای نمونه ترجمهٔ انجیل و همچنین دوبلهٔ فیلم مسیح[2] به زبان گیلکی (نک. Karimi, 2013; Karimi & Hassanzadeh, 2018)، تا گسترش تولید و دوبلهٔ برخی آثار به زبان‌های محلی در شبکه‌های استانی، برای مثال دوبلهٔ مازندرانی انیمیشن گارفیلد[3] که اوایل دههٔ ۸۰ شمسی از شبکهٔ تبرستان پخش شد. از سوی دیگر، سابقهٔ استفاده از گونه‌های زبانی متنوع در محصولات دیداری-شنیداری غربی از جمله انیمیشن‌ها و نیز بازآفرینی آن‌ها در دوبله به زبان‌های مختلف به چند دههٔ قبل برمی‌گردد. از آنجا که مورد آخر با مسئلهٔ پژوهش حاضر ارتباط مستقیم دارد، در ادامه، پیشینهٔ پژوهش‌های مرتبط با بازنمایی گونه‌های زبانی در انیمیشن‌ها و دوبلهٔ آن‌ها مرور می‌شود.

از آنجا که انیمیشن‌ها ابتدا به زبان اصلی تولید می‌شوند، سپس در فرایند دوبله به زبان‌های دیگر ترجمه می‌شوند و پژوهش حاضر به‌طور خاص بر دوبلهٔ فارسی تمرکز دارد، مرور پیشینهٔ پژوهش در سه بخش انجام می‌گیرد: پژوهش‌های مربوط به بازنمایی گونه‌های زبانی در انیمیشن‌های زبان اصلی، پژوهش‌های مربوط به بازآفرینی تنوع زبانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها و پژوهش‌های انجام‌شده در زمینهٔ دوبلهٔ فارسی.

1 Audiovisual media
2 Jesus (1979)
3 Garfield: the Movie (2004)

۲/۱. بازنمایی گونه‌های زبانی در انیمیشن‌های زبان اصلی

استفاده از گونه‌های زبانی مختلف و شیوه‌های گفتاری غیرمعیار در انیمیشن‌ها پدیده‌ای نوظهور نیست، بلکه دست‌کم طی چند دهه در محصولات دیداری-شنیداری، به‌ویژه آثار استودیوهای بزرگ تولید انیمیشن، به‌عنوان یکی از شیوه‌های شخصیت‌پردازی و بازنمایی تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی به کار گرفته شده است. از این رو، بررسی پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ انیمیشن‌های زبان اصلی می‌تواند تصویری از پیشینه و روند شکل‌گیری این شیوه ارائه دهد.

پژوهش لیپی-گرین (Lippi-Green, 1997/ 2012) از تأثیرگذارترین تحقیقات انجام‌شده در ارتباط با بازنمایی گونه‌های زبانی در محصولات چندرسانه‌ای است. در این پژوهش، شخصیت‌های انیمیشن‌های بلند دیزنی[1] به لحاظ داشتن لهجه و نوع آن بررسی شدند. یافته‌ها نشان داد شخصیت‌هایی که انگلیسی را با لهجهٔ آمریکایی معیار صحبت می‌کنند، عموماً به‌عنوان شخصیت‌های مثبت و اخلاق‌مدار بازنمایی می‌شوند، درحالی‌که شخصیت‌های دارای لهجه‌های متفاوت بیشتر در نقش شخصیت‌های شرور یا شخصیت‌های طنز و حاشیه‌ای ظاهر می‌شوند. این پژوهشگر از این الگو به‌عنوان بازتاب ایدئولوژی زبان معیار نام می‌برد که بر اساس آن یک گونهٔ زبانی مشروع، خنثی و برخوردار از منزلت وجود دارد که به مثابهٔ معیار سنجش و ارزیابی سایر گونه‌های زبانی عمل می‌کند. به اعتقاد او، انیمیشن‌های دیزنی در نقش نهادی ایدئولوژیک عمل می‌کنند و کودکان را، که هویت اجتماعی آن‌ها در حال شکل‌گیری است، به گونه‌ای تربیت می‌کنند که بعدها نسبت به تفاوت‌های زبانی نگرش‌های تبعیض‌آمیز داشته باشند.

دوبرو و گیدنی (Dobrow & Gidney, 1998) مجموعه‌ای از انیمیشن‌های تلویزیونی آمریکایی را بررسی کردند و به نتایجی مشابه دست یافتند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که قهرمانان معمولاً انگلیسی را با لهجهٔ آمریکایی معیار حرف می‌زنند درحالی‌که شخصیت‌های دارای لهجه‌های خارجی غالباً در نقش افراد شرور ظاهر می‌شوند. همچنین، شخصیت‌های مرد و سفیدپوست نقش‌های اصلی و مدت‌زمان حضور بالایی دارند و زنان و رنگین‌پوستان کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

با وجود نتایج قابل توجه این مطالعات شاخص در اواخر دههٔ ۹۰، بازنمایی گونه‌های زبانی و لهجه‌ها در انیمیشن برای مدت طولانی به‌عنوان حوزه‌ای مستقل و متمرکز بررسی نشد. از این رو، تا نیمهٔ دههٔ ۲۰۲۰ میلادی، تنها مطالعات محدودی در این زمینه منتشر شد که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

سوارس (Soares, 2017) با بهره‌گیری از رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان[2]، به بررسی نقش روابط قدرت در توزیع گونه‌های زبانی و لهجه‌ها در انیمیشن‌های دیزنی پرداخت. نتایج نشان داد که این تنوع زبانی صرفاً بر اساس ملاحظات زیبایی‌شناختی نیست، بلکه با فرایندهای بازنمایی اجتماعی و ایدئولوژیک پیوند دارد و لهجه‌های خارجی و یا غیر معیار عمدتاً نشان از شرارت، کم‌هوشی و فرودستی اجتماعی دارند. یافته‌های این پژوهش هم بر نقش پررنگ رسانه در نهادینه‌سازی تعصبات زبانی در کودکان تأکید دارد.

شواهد موجود حاکی از آن است که الگوهای مشابهی از ارزش‌گذاری و بازنمایی لهجه‌ها در تولید دیگر محصولات رسانه‌ای نیز وجود داشته است. برای نمونه، در پژوهش دراگویویچ و همکاران (Dragojevic et al., 2016) با تمرکز بر تحلیل محتوای بازنمایی لهجه‌ها در فیلم‌ها و سریال‌های پربینندهٔ آمریکایی، مشخص شد که شخصیت‌های دارای لهجهٔ غیر معیار نسبت به شخصیت‌هایی که با لهجهٔ معیار صحبت می‌کردند کمتر در نقش‌های اصلی ظاهر شدند و فرصت کمتری هم برای سخن گفتن پیدا کردند. به عبارت دیگر، این شخصیت‌ها خاموش شدند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، لهجه با متغیرهایی نظیر نژاد، جنسیت و پایگاه اجتماعی-اقتصادی در تولیدات چند رسانه‌ای پیوند می‌خورد. در این پژوهش هم، همسو با پژوهش‌هایی که قبلاً مرور شد، بر نقش رسانه در شکل‌گیری تبعیض زبانی و فرهنگی تأکید شده است.

1 Disney
2 Critical discourse analysis

یکی از پژوهش‌های جالب مربوط به یلدگارد-کریستینسن و همکاران (Kjeldgaard-Christiansen et al., 2024) است که با بررسی الگوهای بازنمایی لهجه در جدیدترین انیمیشن‌های دیزنی که بین سال‌های ۲۰۰۹ تا ۲۰۲۱ تولید شدند، رویهٔ متفاوتی را نسبت به یافته‌های پژوهش‌های قبلی شناسایی کردند. نتایج این پژوهش نشان داد که رابطهٔ سنتی میان لهجه‌های خارجی و بازنمایی منفی شخصیت‌ها تا حد زیادی کم‌رنگ شده است و برخلاف روال قبلی، شخصیت‌های دارای لهجه‌های غیرمعیار نه تنها الزاماً منفی نیستند، بلکه در بسیاری از موارد از ویژگی‌های اخلاقی مثبت و همدلانه برخوردارند و گونه‌های زبانی محلی و لهجه‌های خارجی به‌عنوان نشانه‌هایی برای تأیید و برجسته‌سازی هویت فرهنگی عمل می‌کنند تا بی‌اعتبارسازی شخصیت‌ها. البته که لهجهٔ آمریکایی معیار همچنان جایگاه مسلط خود را حفظ کرده است. در واقع، یافته‌های این پژوهش بر تغییرات قابل توجه در الگوهای بازنمایی لهجه‌ها در محصولات اخیر دیزنی تأکید می‌کند.

۲/۲. بازآفرینی تنوع زبانی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها

به موازات گسترش استفاده از گونه‌های زبانی غیرمعیار در انیمیشن‌های زبان اصلی، پژوهش‌های مربوط به دوبله نیز نشان می‌دهند که انتقال، بازآفرینی یا بازتفسیر این گونه‌های زبانی از دیرباز یکی از چالش‌های دوبله بوده است. از این منظر، بررسی مطالعات مربوط به بازآفرینی گونه‌های زبانی و شیوه‌های مختلف گفتار در دوبله، زمینه‌ای برای شناخت نحوهٔ تداوم و دگرگونی این سنت در زبان‌های مقصد فراهم می‌آورد.

چاومه (Chaume, 2012) معتقد است که دوبله به‌طور کلی گرایش به استفاده از زبان معیار دارد و گونه‌های غیرمعیار معمولاً تنها زمانی در زبان مقصد بازآفرینی می‌شوند که تمایز میان گونه‌ها یا گویش‌های متن مبدأ نقشی معنادار در پیشبرد روایت یا شخصیت‌پردازی داشته باشد. به اعتقاد او، این گرایش به معیارسازی[1] و بومی‌سازی[2] نه صرفاً حاصل تصمیم مترجمان، بلکه پیامد هنجارها و سازوکارهای حاکم بر کل فرایند تولید دوبله است (Chaume, 2012). پژوهش‌هایی که در ادامه مرور می‌شوند نیز این دیدگاه را تأیید می‌کنند و نشان می‌دهند که بازآفرینی تنوع زبانی در دوبله عمدتاً در شرایطی صورت می‌گیرد که این تنوع در شخصیت‌پردازی، خلق طنز یا پیشبرد روایت کارکردی اساسی داشته باشد؛ هرچند راهبردهای به‌کاررفته برای تحقق این هدف در زبان‌های مختلف متفاوت است.

مینوتلا (Minutella, 2016) با بررسی انیمیشن انگلیسی *نومئو و ژولیت*[3] و دوبلهٔ ایتالیایی آن به چگونگی بازآفرینی تنوع زبانی در فرایند دوبله پرداخت. برخلاف هنجار رایج در دوبلهٔ ایتالیایی که معمولاً به معیارسازی و خنثی‌سازی[4] لهجه‌ها منجر می‌شود، نتایج این پژوهش نشان داد که دوبلهٔ ایتالیایی این اثر از راهبرد بومی‌سازی اما در معنایی متفاوت بهره گرفته است. در این فرایند، تقابل‌های زبانی و اجتماعی موجود در نسخهٔ اصلی از طریق استفاده از گویش‌ها و لهجه‌های مختلف ایتالیایی بازآفرینی شد، به گونه‌ای که برخی شخصیت‌ها با گونه‌های زبانی شمال ایتالیا و برخی دیگر با گونه‌های جنوب این کشور سخن می‌گفتند. مینوتلا استدلال می‌کند که این راهبرد نه تنها امکان حفظ کارکردهای روایی و طنزآمیز لهجه‌ها را فراهم کرده، بلکه نشان می‌دهد معیارسازی در دوبله امری مطلق نیست و در شرایطی که تنوع زبانی نقشی اساسی در شخصیت‌پردازی و خلق طنز داشته باشد، می‌توان از راهبردهای خلاقانه‌تری برای بازآفرینی آن بهره گرفت.

دور (Dore, 2020) به بررسی چگونگی شکل‌گیری مفاهیم «دیگری»[5] و «کلیشه»[6] با استفاده از انواع لهجه در نسخهٔ انگلیسی انیمیشن *زوتوپیا*[7] و دوبلهٔ ایتالیایی این اثر پرداخت. نتایج نشان داد که نسخهٔ اصلی فیلم با بهره‌گیری از طیف

1 Standardization
2 Domestication
3 Gnomeo and Juliet (2011)
4 Neutralization
5 Other
6 Cliché
7 Zootopia (2016)

متنوعی از لهجه‌ها و گویش‌ها، فضایی چندفرهنگی و چندصدایی را بازنمایی می‌کند. با این حال، در فرایند دوبله به ایتالیایی، برخی از این تفاوت‌های زبانی تنها در مواردی حفظ شده‌اند که امکان معادل‌یابی آن‌ها با گویش‌ها و لهجه‌های شناخته‌شدهٔ ایتالیایی وجود داشته است، درحالی‌که سایر گونه‌های زبانی موجود در نسخهٔ اصلی انگلیسی در زبان ایتالیایی معیار ادغام شده و جایگزینی برای آن‌ها در نظر گرفته نشده است. دور استدلال می‌کند که چنین انتخاب‌هایی صرفاً به انتقال یا حذف تفاوت‌های زبانی محدود نمی‌شوند، بلکه می‌توانند به بازتولید کلیشه‌های فرهنگی و اجتماعی موجود در جامعهٔ مقصد نیز بینجامند و در نتیجه، بخشی از پیام‌های اجتماعی نهفته در متن اصلی را حذف کنند. با این نگاه، دوبله صرفاً فرایندی برای انتقال محتوا نیست، بلکه عرصه‌ای برای بازآفرینی، تعدیل یا حذف مفاهیم اجتماعی مرتبط با تنوع زبانی به شمار می‌رود.

مینوتلا (Minutella, 2021) در پژوهشی دیگر به بررسی بازنمایی تنوع زبانی در انیمیشن‌های آمریکایی تولیدشده توسط استودیوهای دیزنی، پیکسار[1] و دریم‌ورکس[2] و چگونگی بازآفرینی آن در دوبلهٔ ایتالیایی پرداخت. نتایج نشان داد که رویهٔ غالب در دوبله، خنثی‌سازی تنوع زبانی است؛ به این معنا که لهجه‌ها و گونه‌های مختلف زبان انگلیسی، از جمله لهجه‌های بریتانیایی، اسکاتلندی، استرالیایی و گونه‌های غیرمعیار انگلیسی آمریکایی، عمدتاً به زبان ایتالیایی معیار ترجمه شدند و در نتیجه، بخش قابل توجهی از مفاهیم اجتماعی و دلالت‌های طبقاتی و جغرافیایی آن‌ها از میان رفت؛ با این حال، دیگربودگی[3] زبانی در دوبله حفظ و حتی از طریق استفاده از زبان ایتالیایی با لهجهٔ خارجی برجسته‌تر نیز شد. همچنین، در برخی انیمیشن‌های طنز از گویش‌ها و لهجه‌های محلی ایتالیایی برای بازآفرینی ویژگی‌های شخصیتی و کارکردهای طنز استفاده شد. در مجموع، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه خنثی‌سازی هنجار غالب در دوبله است، این هنجار به شکلی گزینشی عمل می‌کند؛ بدین معنا که تنوع مربوط به خودبودگی[4] زبانی معمولاً حذف می‌شود، در حالی که نشانه‌های زبانی مرتبط با دیگربودگی حفظ یا حتی تقویت می‌شوند.

۲/۳. بازنمایی تنوع زبانی در دوبلهٔ فارسی انیمیشن‌ها

مطالعات مربوط به دوبلهٔ فارسی از حدود سال ۲۰۱۰ رشد چشمگیری در برخی حوزه‌ها داشته است. برای نمونه خوش‌سلیقه و عامری (Khoshsaligheh & Ameri, 2016)، خدابنده و افضلی (Khodabandeh & Afzali, 2017) و پاکار و خوش‌سلیقه (Pakar & Khoshsaligheh, 2022) بر ایدئولوژی و سانسور تمرکز کرده‌اند؛ جباری و نیک‌خواه رویزی (Jabbari & Nikkhah Ravizi, 2012)، صادق‌پور و همکاران (Sadeghpour et al., 2015) و خدابنده (۱۳۹۸) به بررسی ترجمهٔ عنصر طنز پرداخته‌اند؛ البته جباری و نیک‌خواه رویزی (Jabbari & Nikkhah Ravizi, 2012) تنها در بخشی از مطالعهٔ خود به این نکته اشاره می‌کنند که دوبلهٔ فارسی در برخی موارد از لهجه به‌عنوان راهبردی برای افزایش یا تقویت طنز بهره می‌گیرد. همچنین، ابراهیم‌زاده و امیریان (Ebrahimzadeh Poustchi & Amirian, 2021)، نعمتی لفمجانی (۱۴۰۱)، گلچین‌نژاد و امیریان (Golchinnezhad & Amirian, 2022) و حسنوندی و گلچین‌نژاد (Hassanvandi & Golchinnezhad, 2025) بر انتقال چندزبانگی در دوبله متمرکز بوده‌اند. همانطور که مشخص است، علی‌رغم اینکه این پژوهش‌ها ابعاد مختلف دوبلهٔ فارسی، از جمله سانسور، طنز و چندزبانگی را بررسی کرده‌اند، بازنمایی نظام‌مند تنوع زبانی در دوبلهٔ فارسی انیمیشن‌ها، به‌ویژه از منظر نحوهٔ توزیع آن‌ها میان شخصیت‌ها، نقش‌های روایی و معانی اجتماعی برساخته، به ندرت مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد الگوهای بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی و معانی اجتماعی حاصل از این الگوها را در پیکرهٔ مورد بررسی تحلیل کند.

1 Pixar
2 DreamWorks
3 Otherness
4 Selfhood

لازم به ذکر است که سوسور (Saussure, 1916/2013) میان زبان[1] به مثابهٔ نظامی اجتماعی، مشترک و نسبتاً پایدار از نشانه‌ها و گفتار[2] به مثابهٔ کاربرد عینی و موقعیت‌مند این نظام در کنش‌های ارتباطی تمایز قائل می‌شود. از این منظر، آنچه موضوع تحلیل در پژوهش حاضر قرار می‌گیرد، خود زبان فارسی یا دیگر زبان‌های ایرانی به‌عنوان نظام‌های زبانی نیست، بلکه چگونگی به‌کارگیری این گونه‌های زبانی در گفتار شخصیت‌ها و معانی اجتماعی و فرهنگی است که در بستر یک متن رسانه‌ای به آن‌ها نسبت داده می‌شود. بر این اساس، تحلیل حاضر متوجه الگوهای بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در پیکرهٔ مورد بررسی است، نه ویژگی‌های ذاتی یا جایگاه خود زبان‌ها و لهجه‌ها.

۲/۴. چارچوب نظری

سیلوراشتاین (Silverstein, 1976) در چارچوب انسان‌شناسی زبان بر این نکته تأکید می‌کند که برخی صورت‌های زبانی بدون در نظر گرفتن بافت[3] اساساً فاقد معنای کامل هستند. در این رویکرد، زبان حامل لایه‌هایی از معناست که به موقعیت گوینده، روابط قدرت و هنجارهای اجتماعی دلالت دارند. در همین راستا، مفهوم شاخص‌مندی اجتماعی[4] به این مسئله اشاره دارد که ویژگی‌های زبانی، افزون بر معنای واژگانی، حامل دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی نیز هستند. سیلوراشتاین (Silverstein, 2003) با بسط مفهوم «نظم نمایه‌ای»[5] نشان می‌دهد که این دلالت‌ها، ثابت و از پیش تعیین‌شده نیستند، بلکه در فرایندی تدریجی و در بستر تعاملات فرهنگی و اجتماعی به‌صورت لایه‌مند شکل می‌گیرند. در این فرایند، یک ویژگی زبانی، برای مثال لهجه که موضوع پژوهش حاضر است، می‌تواند در سطح نخست صرفاً به منشأ جغرافیایی یا گروهی خاص ارجاع دهد، اما در اثر تکرار، به مجموعه‌ای از معانی ثانویه مانند صمیمیت، سادگی یا طنز پیوند بخورد. سپس، این مفاهیم در سطحی بالاتر از طریق سازوکارهای ارزش‌گذاری و بازتولید اجتماعی، به‌صورت دلالت‌هایی طبیعی درک می‌شوند. در اینجا، نظریهٔ بازنمایی هال (Hall, 1997) امکان صورت‌بندی تکمیلی این فرایند را فراهم می‌کند. او معتقد است بازنمایی یکی از سازوکارهای اساسی تولید معنا در بستر فرهنگ است و درکنار سایر ابعاد چرخهٔ فرهنگ در تداوم یا دگرگونی معنایی نقش دارد. به باور او، معنا موجودیتی ثابت و کاملاً منطبق بر واقعیت عینی نیست، بلکه ماهیتی سیال و برساختی دارد و محصول نظام‌های بازنمایی است که درون‌فرهنگی عمل می‌کنند. بازنمایی از طریق زبان و سایر نظام‌های نشانه‌ای، واقعیت را آنگونه که هست منعکس نمی‌کند، بلکه آن را بازتولید و سازمان‌دهی می‌کند. بنابراین آن دسته از دلالت‌های اجتماعی که سیلوراشتاین در سطح شاخص‌مندی و نظم نمایه‌ای توصیف می‌کند، در چارچوب نظام‌های بازنمایی و ایدئولوژیک مورد نظر هال از طریق ساز و کارهای بازنمایی فرهنگی و رسانه‌ای تثبیت و طبیعی‌سازی می‌شوند. با این نگاه، رسانه‌ها صرفاً بازتاب‌دهندهٔ واقعیت اجتماعی نیستند، بلکه در بازنمایی، برجسته‌سازی و گردش معانی فرهنگی و اجتماعی نیز نقش ایفا می‌کنند. از این منظر، انیمیشن‌ها به‌عنوان متن رسانه‌ای و فرهنگی می‌توانند بستری مناسب برای بررسی فرایندهای بازنمایی باشند، چراکه از طریق انتخاب و سازمان‌دهی نشانه‌های زبانی و غیرزبانی در تولید، بازتولید و اشاعهٔ معانی اجتماعی ایفای نقش می‌کنند. اگرچه نظریات سیلوراشتاین و هال چگونگی شکل‌گیری، بازتولید و گردش معانی اجتماعی را توضیح می‌دهند، نظریهٔ بوردیو[6] امکان تحلیل رابطهٔ این معانی با قدرت، مشروعیت و ارزش‌گذاری اجتماعی را فراهم می‌کند. بوردیو (Bourdieu, 1977) زبان را صرفاً ابزار انتقال معنا نمی‌داند، بلکه آن را بخشی از یک بازار زبانی[7] در نظر می‌گیرد، فضایی اجتماعی که در آن گونه‌ها و شیوه‌های مختلف سخن گفتن از ارزش و مشروعیت یکسان برخوردار نیستند و بر اساس قواعد

1 Langue
2 Parole
3 Context
4 Social indexicality
5 Indexical order
6 Bourdieu
7 Linguistic market

حاکم بر این بازار ارزیابی می‌شوند. در این چارچوب، معمولاً یک گونهٔ زبانی خاص، که اغلب با گروه‌های اجتماعی غالب پیوند دارد، به‌عنوان زبان مشروع[1] شناخته می‌شود و سایر گونه‌ها و لهجه‌ها نسبت به آن سنجیده می‌شوند. این فرایند مشروعیت‌بخشی نه طبیعی است و نه ذاتی، بلکه محصول تعامل تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است که برخی شیوه‌های گفتار را به هنجار عمومی تبدیل می‌کند و دیگران را در موقعیتی فرودست قرار می‌دهد. در ادامهٔ تبیین تفاوت جایگاه‌ها در این بازار، بوردیو (Bourdieu, 1986) مفهوم «سرمایهٔ زبانی»[2] را معرفی می‌کند. سرمایهٔ زبانی شکلی از سرمایهٔ فرهنگی[3] است که در قالب مهارت‌های زبانی، شیوهٔ بیان، لهجه و الگوهای گفتاری در بدن و گفتار افراد تجسم می‌یابد و ارزش آن به میزان مشروعیت آن در یک میدان اجتماعی خاص وابسته است. بر این اساس، ارزش یک لهجه یا شیوهٔ گفتار صرفاً امری ذاتی نیست، بلکه در ارتباط با قواعد و هنجارهای غالب اجتماعی تعیین می‌شود؛ بدین معنی که یک گونهٔ زبانی ممکن است در یک بافت اجتماعی معتبر و مشروع باشد، اما در بافتی دیگر کم‌اعتبار تلقی شود یا حتی موجب بی‌اعتبارسازی اجتماعی گردد. در این نگاه، لهجه‌ها و گونه‌های زبانی صرفاً تفاوت‌های فنی یا آوایی نیستند، بلکه حامل معانی اجتماعی، فرهنگی و نمادین هستند و می‌توانند به‌عنوان شاخص پیشینهٔ اجتماعی، موقعیت فرهنگی و منزلت نمادین سخنوران عمل کنند. بوردیو (Bourdieu, 1991) با طرح مفهوم «قدرت نمادین»[4] نشان می‌دهد که این نابرابری و سلسله‌مراتب زبانی چگونه طبیعی و بدیهی به نظر می‌رسد. قدرت نمادین به توانایی تحمیل مفاهیم، ارزش‌ها و دسته‌بندی‌های اجتماعی اشاره دارد، اما این تحمیل نه از طریق اجبار مستقیم بلکه از راه جلب پذیرش و رضایت ضمنی افراد عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که روابط نابرابر قدرت به‌صورت امری طبیعی، بدیهی و مشروع درک می‌شود. پیامد این فرایند، شکل‌گیری نوعی خشونت نمادین[5] است، به این معنی که سلسله‌مراتب زبانی و ارزش‌گذاری‌های اجتماعی چنان درونی می‌شوند که حتی خود گویشوران گونه‌های غیرمعیار، این ارزیابی‌ها را طبیعی و مشروع می‌پندارند. از این منظر، نهادهایی مانند نظام‌های آموزشی و رسانه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند، چراکه انتخاب آن‌ها دربارهٔ اینکه کدام شیوه‌های گفتار در چه موقعیت‌هایی مشروع، معتبر یا مطلوب بازنمایی شوند، صرفاً انعکاس واقعیت اجتماعی نیست. این انتخاب‌ها خود نوعی کنش نمادین است که در تولید، بازتولید و تثبیت ارزش اجتماعی گونه‌های زبانی مشارکت دارد.

با در نظر گرفتن این مفاهیم، می‌توان لهجه‌ها و گونه‌های زبانی را در انیمیشن‌ها نه صرفاً به‌عنوان ویژگی‌هایی زبانی، بلکه به‌مثابهٔ منابعی برای تولید معنا و شخصیت‌پردازی بررسی کرد. از این منظر، پژوهش حاضر می‌کوشد الگوهای بازنمایی این گونه‌های زبانی و معانی اجتماعی برآمده از آن‌ها را در پیکرهٔ مورد بررسی تحلیل کند.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌های پژوهش از میان انیمیشن‌های دوبله‌شده به فارسی گردآوری شدند. در مرحلهٔ نخست، با بررسی مجموعه‌ای از انیمیشن‌های دوبله‌شده، حدود ۴۰ انیمیشن شناسایی شد که در دوبلهٔ آن‌ها از گونه‌های زبانی فارسی با ویژگی‌های گفتاری غیرمعیار استفاده شده بود. در مرحلهٔ بعد، از میان این آثار، ۱۲ انیمیشن به‌صورت هدفمند برای تحلیل نهایی انتخاب شدند. معیار انتخاب نمونه‌های نهایی شامل حضور آشکار و قابل تشخیص گونه‌های زبانی غیرمعیار در گفتار شخصیت‌ها، تداوم استفاده از این گونه‌ها در بخش‌های مختلف اثر و در نتیجه وجود داده‌های گفتاری کافی برای تحلیل نظام‌مند رابطهٔ میان شیوهٔ گفتار فارسی و ویژگی‌های روایی و شخصیتی بوده است. آثاری که استفاده از گونه‌های غیرمعیار در آن‌ها به چند گفتار کوتاه یا موارد پراکنده محدود بود و امکان استخراج

1 Legitimate language
2 Linguistic capital
3 Cultural capital
4 Symbolic power
5 Symbolic violence

الگوی بازنمایی را فراهم نمی‌کرد، از نمونهٔ نهایی کنار گذاشته شدند. بر این اساس، تمامی آثاری که معیارهای یادشده را احراز می‌کردند، در پیکرهٔ نهایی پژوهش قرار گرفتند. پیکرهٔ پژوهش در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. پیکرهٔ پژوهش

Table 1. Research Corpus

	عنوان اصلی	سال ساخت	عنوان فارسی
۱.	The Emperor's New Groove	۲۰۰۰	زندگی جدید امپراطور
۲.	The Lion King 1 ½	۲۰۰۴	شیر شاه ۱.۵
۳.	The Incredibles 1	۲۰۰۴	شگفت‌انگیزان ۱
۴.	Chicken Little	۲۰۰۵	جوجه کوچولوی احمق
۵.	The Lorax	۲۰۱۲	لوراکس
۶.	Monsters University	۲۰۱۳	دانشگاه هیولاها
۷.	Small Foot	۲۰۱۸	پا کوچولو
۸.	The Angry Birds 2 Movie	۲۰۱۹	پرندگان خشمگین ۲
۹.	Ruby Gillman: Teenage Kraken	۲۰۲۳	روبی گیلمن: کراکن نوجوان
۱۰.	Chicken Run: Dawn of the Nugget	۲۰۲۳	فرار مرغی (ظهور ناگت)
۱۱.	The Garfield Movie	۲۰۲۴	گارفیلد
۱۲.	The Bad Guys 2	۲۰۲۵	بچه‌های بد ۲

در مرحلهٔ گردآوری داده‌ها، شخصیت‌های دارای گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی شناسایی و اطلاعات مربوط به شیوهٔ گفتار با لهجه، نقش روایی شخصیت، ویژگی‌های شخصیتی و کارکرد روایی لهجه گویش ایرانی ثبت و دسته‌بندی شد. سپس داده‌ها با تکیه بر چارچوب نظری پژوهش مورد بررسی قرار گرفت.

در پژوهش حاضر، تنوع زبانی صرفاً به‌عنوان تفاوتی آوایی یا زبانی در نظر گرفته نشد، بلکه به‌مثابهٔ عنصری معناساز بررسی شده است که می‌تواند در بازنمایی هویت‌ها، روابط قدرت و تمایزهای اجتماعی نقش ایفا کند. بر این اساس، الگوهای تکرارشونده در پیوند میان شیوهٔ گفتار با جایگاه شخصیت‌ها و کارکردهای روایی و اجتماعی آن‌ها شناسایی و تفسیر شدند. در امتداد تمایز سوسور میان زبان به‌مثابه نظام (*langue*) و کاربرد آن در گفتار (*parole*) که پیش‌تر بیان شد، تحلیل حاضر متوجه نحوهٔ به‌کارگیری الگوهای مختلف گفتار فارسی است، نه خود زبان‌ها یا گویش‌ها به‌عنوان نظام‌های زبانی مستقل.

همچنین، لازم به توضیح است که منظور از شیوه‌های گفتار در پژوهش حاضر، به‌کارگیری زبان‌های محلی یا غیرفارسی در دوبله نیست، بلکه شیوه‌های مختلف کاربرد زبان فارسی در گفتار شخصیت‌هاست که شامل گفتار فارسی معیار و نیز گفتار فارسی با ویژگی‌های منتسب به گویش‌ها و زبان‌های مختلف ایرانی مانند مازندرانی، آذری، لری و نظایر آن می‌شود. این ویژگی‌ها ممکن است در سطح تلفظ، آهنگ گفتار یا برخی عناصر واژگانی نمود یابند، اما شخصیت‌ها در تمامی موارد به زبان فارسی سخن می‌گویند.

۴. یافته‌های پژوهش

در این بخش، داده‌های گردآوری‌شده از انیمیشن‌های دوبله با تمرکز بر نحوهٔ بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در این راستا، کوشش بر آن است که الگوهای تکرارشونده در نحوهٔ به‌کارگیری این شیوه‌های گفتاری، رابطهٔ آن‌ها با ویژگی‌های شخصیتی و نقش‌های روایی، و چگونگی توزیع آن‌ها در کنار گفتار فارسی معیار در پیکرهٔ مورد بررسی مشخص شود.

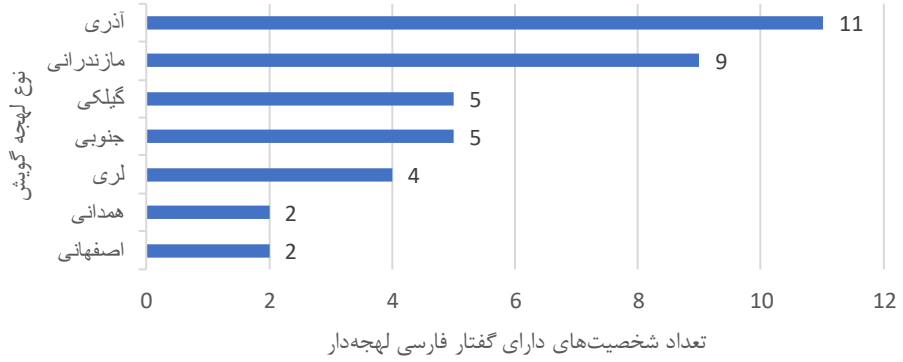
در مجموع، ۳۸ شخصیت لهجه‌دار در ۱۲ انیمیشن مورد بررسی شناسایی شدند. در مواردی که یک شخصیت از بیش از

یک نوع گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی استفاده می‌کرد، هر رخداد به‌صورت مستقل در تحلیل لحاظ شد.

از میان انواع به‌کاررفته، گفتار فارسی با لهجهٔ آذری با ۱۱ شخصیت بیشترین فراوانی را داشت. پس از آن، گفتار فارسی با لهجهٔ مازندرانی با ۹ شخصیت، گفتار فارسی با لهجه‌های گیلکی و جنوبی هر کدام با ۵ شخصیت، گفتار فارسی با لهجهٔ لری با ۴ شخصیت، و گفتار فارسی با لهجه‌های همدانی و اصفهانی هرکدام با ۲ شخصیت در جایگاه‌های بعدی قرار گرفتند. در میان ۱۲ شخصیت اصلی انیمیشن‌های مورد بررسی، ۱۱ شخصیت کاملاً با گفتار فارسی معیار حرف می‌زدند و تنها در یک مورد، شخصیت اصلی با گفتار فارسی دارای لهجه گویش غیرمعیار ایرانی بازنمایی شده است. نحوهٔ توزیع شخصیت‌های دارای گفتار لهجه‌دار در دوبلهٔ این انیمیشن‌ها در نمودار ۱ قابل مشاهده است.

نمودار ۱. توزیع شخصیت‌های دارای گفتار فارسی غیرمعیار بر اساس نوع لهجه گویش ایرانی

Figure 1. Distribution of Characters Speaking Non-Standard Persian by Type of Iranian Regional Accent



همچنین، اطلاعات کلی مربوط به توزیع شخصیت‌های دارای گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی و ویژگی‌های روایی و اخلاقی آن‌ها در جدول ۲ ارائه شده است.

جدول ۲. توزیع شخصیت‌های دارای گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بر اساس ویژگی‌های روایی و اخلاقی

Table 2. Distribution of Characters with Iranian Regionally Accented Persian by Narrative Role and Moral Alignment

	تعداد شخصیت‌های لهجه‌دار	شخصیت اصلی	شخصیت مکمل	شخصیت فرعی	شخصیت مثبت/ خنثی	شخصیت منفی
آذری	۱۱	۱	۳	۷	۸	۳
مازندرانی	۹	۰	۱	۸	۷	۲
گیلکی	۵	۰	۱	۴	۵	۰
جنوبی	۵	۰	۱	۴	۴	۱
لری	۴	۰	۰	۴	۲	۲
همدانی	۲	۰	۱	۱	۲	۰
اصفهانی	۲	۰	۰	۲	۱	۱

نخستین الگوی قابل توجه در داده‌ها به جایگاه روایی شخصیت‌های دارای گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی مربوط می‌شود. از مجموع ۳۸ شخصیت شناسایی‌شده، تنها شخصیت اصلی یک انیمیشن از گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی استفاده می‌کرد؛ ۷ شخصیت لهجه‌دار نقش مکمل و ۳۰ شخصیت لهجه‌دار دیگر هم نقش فرعی داشتند. این الگو نشان می‌دهد که در پیکرهٔ مورد بررسی، گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی عمدتاً برای شخصیت‌های حاشیه‌ای‌تر روایت به

کار رفته است، درحالی‌که شخصیت‌های اصلی در اغلب موارد با گفتار فارسی معیار بازنمایی شده‌اند.

دومین الگوی قابل توجه به ارزش‌گذاری شخصیت‌ها مربوط می‌شود. از میان ۳۸ شخصیت دارای لهجه، ۲۹ شخصیت در گروه مثبت یا خنثی و تنها ۹ شخصیت در گروه منفی قرار گرفتند. این یافته نشان می‌دهد که در پیکرهٔ حاضر، گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی عمدتاً با شخصیت‌های مثبت یا دست‌کم فاقد نقش منفی پیوند خورده است. بنابراین، در پیکرهٔ مورد بررسی، استفاده از گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی الزاماً با بازنمایی منفی شخصیت‌ها همراه نبوده است. با این حال، بررسی کیفی داده‌ها نشان می‌دهد که هرچند اکثر شخصیت‌های لهجه‌دار در گروه مثبت یا خنثی قرار می‌گیرند، این شخصیت‌ها اغلب در نقش‌های فرعی و حاشیه‌ای ظاهر می‌شوند. ازاین‌رو، صرفِ مثبت بودن بازنمایی نمی‌تواند به‌تنهایی نشان‌دهندهٔ برخورداری این شخصیت‌ها از جایگاه برابر در ساختار روایی باشد. به بیان دیگر، در تحلیل الگوهای بازنمایی در این پیکره، میزان حضور، مرکزیت روایی و نوع نقش اجتماعی واگذارشده به شخصیت‌ها نیز در کنار ارزش‌گذاری آن‌ها اهمیت دارد.

بررسی داده‌ها نشان می‌دهد که گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی صرفاً به صورت تصادفی میان شخصیت‌ها توزیع نشده، بلکه با الگوهای مشخصی از جایگاه روایی و نقش اجتماعی همراه بوده است:

در میان موارد بررسی‌شده، گفتار فارسی با لهجهٔ آذری بیشترین فراوانی را داشت و تنها شیوهٔ گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی بود که به یکی از شخصیت‌های اصلی اختصاص یافته بود. شخصیت‌هایی که با گفتار فارسی با لهجهٔ آذری بازنمایی شدند عمدتاً افرادی صمیمی، خوش‌قلب و طنز هستند و این شیوهٔ گفتار در بسیاری از موارد به تقویت جنبه‌های طنز و غیررسمی کمک کرده است. در عین حال، چند استثنا نیز مشاهده می‌شود؛ از جمله شخصیت لوراکس[1] در انیمیشن *لوراکس* و شخصیت رافیکی[2] در انیمیشن *شیرشاه ۱.۵* که در جایگاه شخصیت‌هایی خردمند، راهنما و برخوردار از نوعی اقتدار اخلاقی قرار دارند و کارکرد طنز ندارند. با وجود این موارد، الگوی غالب در بازنمایی گفتار فارسی با لهجهٔ آذری همچنان با صمیمیت، طنز و روابط غیررسمی پیوند دارد.

در مورد گفتار فارسی با لهجهٔ مازندرانی، الگوی بازنمایی از انسجام کمتری برخوردار بود. شخصیت‌های دارای این شیوهٔ گفتار در موقعیت‌های اجتماعی و شغلی متفاوتی ظاهر شدند؛ از پلیس، معلم و مشاور گرفته تا شخصیت‌های فرعی و همراهان قهرمان داستان. از این رو، برخلاف برخی دیگر از انواع گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی در پیکرهٔ پژوهش حاضر، برای مثال گفتار فارسی با لهجهٔ جنوبی یا گفتار فارسی با لهجهٔ گیلکی، که با تیپ‌های شخصیتی یا موقعیت‌های اجتماعی مشخصی پیوند دارند، در پیکرهٔ حاضر نمی‌توان رابطهٔ ثابتی میان گفتار فارسی با لهجهٔ مازندرانی و یک جایگاه اجتماعی معین مشاهده کرد. مهم‌ترین نمونه در این میان، شخصیت سالیوان[3] در *دانشگاه هیولاهاست* که در شرایط عادی به گفتار فارسی معیار صحبت می‌کند، اما پس از آسیب دیدن، به‌طور موقت با گفتار فارسی با لهجهٔ مازندرانی بازنمایی می‌شود. این مورد نشان می‌دهد که استفاده از لهجه گویش ایرانی در برخی نمونه‌ها نه به هویت ثابت شخصیت، بلکه به موقعیت روایی خاصی وابسته شده است. به نظر می‌رسد الگوی غالب در بازنمایی گفتار فارسی با لهجهٔ مازندرانی با طنز و ایجاد صمیمت در ارتباط با مخاطب پیوند دارد.

گفتار فارسی با لهجهٔ گیلکی عمدتاً به شخصیت‌هایی مثبت، خانوادگی و روزمره اختصاص یافته است. شخصیت‌های دارای این لهجه گویش غالباً در دایرهٔ روابط دوستانه یا خانوادگی دیده می‌شوند و هیچ نمونه‌ای از به‌کارگیری این شیوهٔ گفتار برای نقش‌های دارای اقتدار نهادی، مانند معلم، مدیر یا مشاور، در پیکرهٔ حاضر مشاهده نشد. از این رو، بازنمایی گفتار فارسی با لهجهٔ گیلکی بیش از هر چیز با طنز، صمیمیت، زندگی روزمره و روابط شخصی پیوند خورده است.

1 Lorax
2 Rafiki
3 Sullivan

گفتار فارسی با لهجهٔ جنوبی الگوی متفاوتی را نشان می‌دهد. بیشتر شخصیت‌های دارای این لهجه از جایگاه مثبت برخوردارند و در میان آن‌ها نمونه‌هایی از شخصیت‌های توانمند و حمایت‌گر مشاهده می‌شود. شخصیت فروزن[1] در *شگفت‌انگیزان* و پاچا[2] در *زندگی جدید امپراتور* از جمله مهم‌ترین و کارآمدترین شخصیت‌های روایت به شمار می‌روند. بنابراین، در پیکرهٔ حاضر، گفتار فارسی با لهجهٔ جنوبی با ویژگی‌هایی چون توانمندی، حمایت‌گری و در عین حال ایجاد طنز همراه است.

در مورد گفتار فارسی با لهجهٔ لری، الگوی مشخص و یکدستی مشاهده نشد. شخصیت‌های این گونهٔ زبانی از نظر ویژگی‌های فردی و نقش روایی تفاوت قابل توجهی با یکدیگر دارند و بیشتر آن‌ها نیز حضور محدودی در روایت دارند. افزون بر این، هیچ شخصیت اصلی یا مکملی با این شیوهٔ گفتار مشاهده نشد. از این رو، مهم‌ترین ویژگی‌های بازنمایی گفتار فارسی با این لهجه گویش ایرانی در پیکرهٔ حاضر را می‌توان کم‌رنگ بودن حضور روایی آن و در عین حال ایجاد طنز دانست.

هر دو شخصیتی که با گفتار فارسی با لهجهٔ همدانی بازنمایی شده‌اند مثبت و حمایت‌گر هستند و از حضور نسبتاً قابل توجهی در روایت برخوردارند. با این حال، به دلیل محدود بودن تعداد نمونه‌های این لهجه گویش ایرانی، امکان تعمیم این الگو به بازنمایی گسترده‌تر آن وجود ندارد. لازم به ذکر است که استفاده از این شیوهٔ گفتار برای این دو شخصیت به طنز روایت افزوده است.

گفتار فارسی با لهجهٔ اصفهانی نیز تنها در دو شخصیت مشاهده شد. هر دو شخصیت در جایگاه افرادی دارای دانش و مهارت تخصصی قرار دارند. با این حال، این دانش لزوماً با اقتدار یا نفوذ اجتماعی همراه نیست. برای مثال، شخصیت مهندس در *پرندگان خشمگین ۲* اگرچه از توانایی فنی و تخصصی برخوردار است، اما شخصیتی مردد، تابع و فاقد نقش تصمیم‌گیرنده در روایت به شمار می‌رود. افزون بر این، در هر دو نمونه، استفاده از این شیوهٔ گفتار در شکل‌گیری جنبه‌های طنزآمیز شخصیت نیز نقش دارد. به دلیل محدود بودن تعداد نمونه‌های این الگو در پیکرهٔ مورد بررسی، امکان تعمیم آن وجود ندارد.
بررسی مجموع داده‌ها نشان می‌دهد که بازنمایی گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبلهٔ انیمیشن‌های پیکرهٔ مورد بررسی حول چند الگوی نسبتاً تکرارشونده سازمان یافته است. نخستین الگو، پیوند گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی با صمیمیت و فضای غیررسمی است. در بیشتر نمونه‌ها، شخصیت‌هایی که با این شیوهٔ گفتار بازنمایی شده‌اند عمدتاً خوش‌قلب و همدل و در بیشتر موارد یاری‌رسان هستند؛ در واقع این شیوه‌های گفتار با ایجاد صمیمیت بیشتر به هرچه نزدیک‌ترشدن مخاطب به این شخصیت‌ها می‌انجامد.

دومین الگو به کارکرد طنزآمیز این شیوه‌های گفتار مربوط می‌شود. در بخش قابل توجهی از نمونه‌ها، گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی نه صرفاً به‌عنوان نشانه‌ای از تفاوت در شیوهٔ گفتار، بلکه به‌عنوان ابزاری برای تقویت جنبه‌های طنز شخصیت به کار رفته است. این امر هم در مورد شخصیت‌هایی که اساساً ماهیتی طنزآمیز دارند مشاهده می‌شود و هم در مورد شخصیت‌هایی که در روایت اصلی الزاماً واجد ویژگی‌های طنز نیستند، اما در دوبلهٔ فارسی پیکرهٔ مورد بررسی بخشی از ظرفیت طنز آن‌ها از طریق این شیوهٔ گفتار برجسته شده است.

سومین الگو به رابطهٔ میان شیوهٔ گفتار فارسی و جایگاه روایی شخصیت‌ها مربوط می‌شود. در پیکرهٔ مورد بررسی، نقش‌های اصلی و مرکزی روایت عمدتاً با گفتار فارسی معیار بازنمایی شده‌اند، درحالی‌که گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بیشتر به شخصیت‌های مکمل یا فرعی اختصاص یافته است. از این رو، حضور این شیوهٔ گفتار فارسی بیشتر در حاشیهٔ ساختار روایی مشاهده می‌شود تا در مرکز آن.

در نهایت، داده‌ها نشان می‌دهد که میان شیوه‌های مختلف گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی از نظر نوع بازنمایی تفاوت‌هایی وجود دارد. برخی شیوه‌ها، برای مثال گفتار فارسی با لهجه‌های آذری، گیلکی و جنوبی، با الگوهای نسبتاً

1 Frozone
2 Pacha

منسجم‌تری همراه‌اند، در حالی که برخی دیگر مانند گفتار فارسی با لهجه‌های مازندرانی و لری در میان شخصیت‌هایی با نقش‌ها و ویژگی‌های متنوع توزیع شده‌اند. این امر نشان می‌دهد که در پیکرهٔ مورد بررسی، رابطهٔ میان شیوه‌های گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی و ویژگی‌های شخصیت‌ها رابطه‌ای ثابت و از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه بسته به بافت روایی و انتخاب‌های صورت‌گرفته در فرایند دوبله، الگوهای متفاوتی را نشان می‌دهد.

یافته‌های این پژوهش با بخشی از نتایج دوبرو و گیدنی (Dobrow & Gidney, 1998) همسوست. این پژوهش نشان می‌دهد که در انیمیشن‌های قدیمی‌تر دیزنی، گونه‌های زبانی مختلف به‌صورت یکسان میان شخصیت‌ها توزیع نشده‌اند و میان شیوهٔ گفتار شخصیت‌ها و جایگاه روایی یا اجتماعی آنان ارتباط معناداری وجود داشته و مرکزیت روایی هم در دست گونهٔ معیار بوده است. یافته‌های پژوهش حاضر نیز نشان می‌دهد که در پیکرهٔ مورد بررسی، شیوه‌های گفتار فارسی بازنمایی‌شده در دوبله از الگوی توزیع یکسانی برخوردار نیستند. همچنین، گفتار فارسی معیار عمدتاً برای شخصیت‌های اصلی به کار رفته است، درحالی‌که گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بیشتر به شخصیت‌های مکمل و فرعی اختصاص یافته است. حتی در برخی موارد، شخصیت‌هایی که در نسخهٔ اصلی با انگلیسی معیار سخن می‌گویند، در دوبلهٔ فارسی با گفتار فارسی با لهجه گویش ایرانی بازنمایی شده‌اند. لازم به ذکر است که این تمایز در جایگاه روایی شخصیت‌های پیکرهٔ پژوهش در قالب تقابل‌های صریح و آشکار ظاهر نمی‌شود. شخصیت‌هایی که با گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بازنمایی شده‌اند به ندرت در جایگاه شخصیت‌های منفی یا شرور قرار دارند و در بسیاری موارد از محبوبیت، مقبولیت اجتماعی و ویژگی‌های اخلاقی مثبت برخوردارند. با این حال، الگوی توزیع نقش‌ها نشان می‌دهد که بازنمایی مثبت الزاماً به معنای توزیع برابر منزلت روایی نیست. به بیان دیگر، اگرچه همسو با نتایج پژوهش یلگارد-کریستینسن و همکاران (Kjeldgaard-Christiansen et al., 2024)، دوبلهٔ فارسی هم از الگوی قدیمی پیوند گفتار فارسی غیرمعیار با شرارت و یا فرودستی فاصله گرفته است، اما همچنان میان شیوه‌های مختلف گفتار فارسی از نظر جایگاه روایی و میزان مشارکت در پیشبرد روایت تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود.

این تمایز را می‌توان هم از منظر پدیدهٔ بازنمایی و هم شاخص‌مندی اجتماعی تبیین کرد. اینکه برخی ویژگی‌ها همیشه به یک شیوهٔ گفتار نسبت داده می‌شود، اهمیت دارد؛ اما اینکه بعضی ویژگی‌ها هم هیچ‌گاه یا حداقل کمتر برای آن در نظر گرفته می‌شود هم قابل تأمل است و مفهوم خاصی را بازنمایی می‌کند. در پژوهش حاضر، ۳۷ شخصیت از ۳۸ شخصیتی که برای آن‌ها از گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی استفاده شده است مرکزیت روایی ندارند. به عبارت دیگر، این شخصیت‌ها با داشتن نقش مکمل یا فرعی در ایجاد فضای طنز یا پیشبرد روایت سهیم هستند، اما تصمیمات آن‌ها مسیر اصلی روایت را شکل نمی‌دهد و این مأموریت به نقش اصلی داستان که با گفتار فارسی معیار صحبت می‌کند واگذار شده است. بنابراین، تفاوت میان گفتار فارسی معیار و گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بیش از آنکه تفاوت در ارزش‌های اخلاقی و نقش مثبت و منفی باشد، تفاوت در میزان دسترسی به مرکز روایت است. به علاوه، ویژگی‌های گفتاری به جایگاه اجتماعی گوینده نیز اشاره می‌کنند. برای مثال، در پیکرهٔ حاضر به ندرت مشاهده می‌شود که گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی با اقتدار رسمی، رهبری گروه، تصمیم‌گیری نهایی یا مدیریت بحران پیوند بخورد. این غیبت‌های نظام‌مند به تدریج بخشی از معنای اجتماعی این شیوهٔ گفتار را شکل می‌دهد و در تولید نظم نمایه‌ای مشارکت می‌کند. در این معنا، پس از مدتی شیوه‌های گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی نه فقط به یک خاستگاه جغرافیایی، بلکه به مجموعه‌ای از انتظارات اجتماعی نیز اشاره می‌کنند. به بیان دیگر، مخاطب در مواجهه با شخصیتی که با این شیوه‌های گفتار فارسی بازنمایی شده است علاوه بر اطلاعاتی دربارهٔ خاستگاه جغرافیایی این شیوهٔ گفتار، هم‌زمان با مجموعه‌ای از مفاهیم ضمنی دربارهٔ نوع نقش، میزان اقتدار و جایگاه شخصیت در روایت هم مواجه می‌شود. این فرایند، همانطور که بوردیو (Bourdieu, 1991) به آن اشاره می‌کند، سبب می‌شود به تدریج این تصور شکل گیرد که برخی شیوه‌های گفتار فارسی با نقش‌های خاص سازگارتر هستند، نه به دلیل ویژگی ذاتی‌شان، بلکه در اثر تکرار الگوهای بازنمایی در محصولات رسانه‌ای. یکی از

زمینه‌هایی که می‌تواند در فهم جایگاه نمادین گفتار فارسی معیار نسبت به سایر شیوه‌های گفتار فارسی مورد توجه قرار گیرد، فرایند تثبیت و تقویت جایگاه آن به‌عنوان صورت غالب بازنمایی زبان رسمی کشور در سدهٔ اخیر است (Kia, 1998; Abrahamian, 2008; Tavakoli-Targhi, 2009; Mirshahidi, 2017; Mirvahedi,2019).

در مقابل، دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری معانی اجتماعی مربوط با شیوه‌های گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی عواملی نظیر روابط میان‌متنی و حافظهٔ فرهنگی مخاطبان نیز می‌توانند تأثیرگذار باشند. برای مثال، موفقیت برخی آثار پرمخاطب می‌تواند ظرفیت نمایه‌ای بعضی شیوه‌های گفتار را برای ایجاد طنز، صمیمیت یا سایر کارکردهای روایی تقویت کرده باشد (Chaume, 2012; Minutella, 2016; Minutella, 2021).

لازم به توضیح است که بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، در پیکرهٔ مورد بررسی، تمایز میان شخصیت‌هایی که با گفتار فارسی‌معیار و شخصیت‌هایی که با گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی بازنمایی شده‌اند به هیچ وجه از طریق ارزش‌گذاری منفی بازتولید نمی‌شود؛ برعکس، بسیاری از شخصیت‌های لهجه‌دار افرادی مثبت، دوست‌داشتنی، صمیمی و حتی محبوب‌اند. همین امر می‌تواند از شکل‌گیری حساسیت نسبت به این الگوهای بازنمایی بکاهد، زیرا مخاطب با بازنمایی‌ای ظاهراً مثبت مواجه است. با این حال، این بازنمایی مثبت لزوماً به معنای برهم خوردن روابط نمادین میان گفتار فارسی معیار و گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی نیست؛ چراکه این روابط نمادین نه از طریق طرد و بی‌اعتبارسازی، بلکه در قالب روایت‌های سرگرم‌کننده و شخصیت‌های محبوب بازتولید می‌شود و اتفاقاً طبیعی هم جلوه می‌کند. به عبارت دیگر، بازنمایی مثبت در اینجا، برخلاف انتظار، نه تنها در تقابل با نظم نمادین قرار نمی‌گیرد که به تثبیت، تداوم و هر چه طبیعی‌تر جلوه کردن آن کمک هم می‌کند.

در مجموع، بر اساس یافته‌ها، شیوه‌های گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در جهان روایی انیمیشن‌های دوبله حضور دارند، حذف نمی‌شوند و حتی در بسیاری موارد حامل ویژگی‌های مثبت‌اند، اما این حضور با دسترسی برابر به منابع نمادین همراه نیست. به نظر می‌رسد دوبلهٔ فارسی تنوع شیوه‌های گفتار فارسی را می‌پذیرد، اما آن‌ها را در قالب نقش‌ها و کارکردهای مشخصی سازمان‌دهی می‌کند. این امر سبب می‌شود که برخی شیوه‌های گفتار فارسی، برای مثال گفتار فارسی معیار، با مرکزیت و جدیت بیشتری بازنمایی شوند. از این منظر، دوبله صرفاً ابزاری برای انتقال محتوا نیست، بلکه در شکل‌دهی به تصور مخاطب از شیوه‌های گفتار فارسی، جایگاه اجتماعی شخصیت‌ها و روابط نمادین میان این شیوه‌ها مشارکت می‌کند. این فرایند را می‌توان حاصل تعامل سازوکارهای بازنمایی، شاخص‌مندی اجتماعی و سلسله‌مراتب نمادین میان شیوه‌های گفتار فارسی دانست که در کنار یکدیگر منجر به بازتولید معانی اجتماعی در دوبلهٔ فارسی پیکرهٔ مورد بررسی شده‌اند. در عین حال، الگوهای مشاهده‌شده را نمی‌توان صرفاً حاصل انتخاب مترجم یا دوبلور و یا در نتیجهٔ سیاست‌های کلان زبانی دانست، بلکه این الگوها می‌توانند محصول تعامل مجموعه‌ای از هنجارهای حرفه‌ای، قراردادهای تولید، انتظارات مخاطبان، حافظهٔ فرهنگی و سازوکارهای رایج صنعت دوبله و سرگرمی نیز باشند (Chaume, 2012; Minutella, 2016; Minutella, 2021).

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی الگوهای بازنمایی شیوه‌های گفتار فارسی در دوبلهٔ انیمیشن‌ها انجام شد. برای این منظور، ۳۸ شخصیت دارای گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در ۱۲ انیمیشن مورد تحلیل قرار گرفتند و داده‌ها در پرتو مفاهیم بازنمایی، شاخص‌مندی اجتماعی و قدرت نمادین تفسیر شدند. هدف اصلی پژوهش آن بود که نشان دهد شیوه‌های مختلف گفتار فارسی در دوبله در فرایند تولید معنا و سازمان‌دهی روابط اجتماعی در جهان روایت نیز نقش دارند.

تحلیل یافته‌های پیکرهٔ مورد بررسی در پرتو چارچوب نظری پژوهش نشان داد که شیوه‌های گفتار فارسی در انیمیشن‌های دوبله‌شده صرفاً برای بازنمایی تفاوت‌های زبانی به کار نرفته‌اند، بلکه از طریق پیوند با ویژگی‌های شخصیتی،

نقش‌های روایی و موقعیت‌های اجتماعی، در فرایند تولید و بازتولید معانی فرهنگی مشارکت داشته‌اند. بر این اساس، شیوه‌های گفتار فارسی در این پیکره تنها به خاستگاه جغرافیایی یا تفاوت گفتاری شخصیت‌ها ارجاع نمی‌دهند، بلکه با دلالت‌هایی چون صمیمیت، هم‌دلی، طنز، سادگی و روابط غیررسمی نیز پیوند یافته‌اند؛ به عبارت دیگر، این شیوه‌های گفتار، افزون بر کارکرد ارجاعی، حامل دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی نیز هستند.

همچنین، یافته‌ها نشان داد که بازنمایی شیوه‌های گفتار فارسی در پیکرهٔ مورد بررسی را نمی‌توان با دوگانهٔ ساده‌ای چون بازنمایی مثبت یا منفی توضیح داد. اگرچه بیشتر شخصیت‌های بازنمایی‌شده با گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی دارای ویژگی‌های مثبت بودند، این بازنمایی با توزیع برابر جایگاه‌های روایی همراه نبود. در بیشتر موارد، شخصیت‌های دارای لهجه گویش‌های ایرانی در نقش‌های مکمل یا فرعی و عمدتاً برای پیشبرد جنبه‌های عاطفی، روزمره و طنزآمیز روایت ظاهر شدند. در مقابل، شخصیت‌های اصلی و کانونی روایت در اغلب موارد با گفتار فارسی معیار بازنمایی شدند. در واقع، یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در پیکرهٔ مورد بررسی، بازنمایی گفتار فارسی معیار بیش از گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی با مرکزیت روایی پیوند خورده است.

اهمیت پژوهش حاضر در آن است که مسئلهٔ تنوع زبانی در دوبله را از سطح معادل‌یابی ترجمه‌ای فراتر می‌برد و آن را به‌عنوان مسئله‌ای فرهنگی و اجتماعی بررسی می‌کند. برخلاف بخش عمدهٔ پژوهش‌های پیشین که بر حفظ، حذف یا جایگزینی تنوع زبانی و شیوه‌های گفتاری در فرایند دوبله تمرکز داشته‌اند، این پژوهش نشان داد که دوبلهٔ فارسی خود به‌مثابهٔ متن فرهنگی مستقلی عمل می‌کند و از طریق به‌کارگیری شیوه‌های مختلف گفتار فارسی، الگوهایی از تفاوت‌های اجتماعی و جایگاه‌های روایی را بازنمایی می‌کند.

در نهایت، از آنجا که تمرکز پژوهش حاضر بر تحلیل الگوهای بازنمایی گفتار فارسی در متن دوبله بوده است، مقایسهٔ نظام‌مند میان شیوه‌های گفتاری نسخهٔ اصلی و دوبله در محدودهٔ اهداف آن قرار نداشت. از این رو، یافته‌های پژوهش حاضر ناظر بر الگوهای بازنمایی در متن دوبله است و امکان داوری دربارهٔ منشأ این الگوها یا تصمیم‌های ترجمه‌ای اتخاذشده در فرایند دوبله را فراهم نمی‌کند. بررسی تطبیقی میان متن مبدأ و متن ترجمه در پژوهش‌های آینده می‌تواند درک دقیق‌تری از منشأ این الگوها و فرایند تصمیم‌گیری در دوبله به دست دهد. به علاوه، با توجه به توزیع نامتوازن شیوه‌های مختلف گفتار فارسی در پیکرهٔ پژوهش، یافته‌های مربوط به هر شیوهٔ گفتار باید در چارچوب همین داده‌ها تفسیر شود و تعمیم آن‌ها به سایر شیوه‌های گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی یا کل فضای دوبلهٔ فارسی مستلزم بررسی پیکره‌های گسترده‌تر و متنوع‌تر از محصولات دیداری-شنیداری است که می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده باشد. همچنین، مطالعهٔ واکنش مخاطبان به بازنمایی شیوه‌های مختلف گفتار فارسی با لهجه گویش‌های ایرانی در دوبله هم بستر خوبی برای پژوهش‌های آتی خواهد بود.

قدردانی

مقالهٔ حاضر مستخرج از طرح پژوهشی «مطالعهٔ جامعه‌شناختی بازنمایی لهجه‌های ایرانی در ترجمهٔ دیداری-شنیداری با تأکید بر انیمیشن‌های دوبله» است. این طرح با استفاده از اعتبار ویژهٔ پژوهشی دانشگاه مازندران اجرا گردید.

منابع

– خدابنده، فرزانه. (۱۳۹۸). ترجمهٔ طنز در دوبلهٔ فارسی سریال انیمیشن بچه رئیس: بررسی شیوه‌های ترجمه در دو محیط

مقصد متفاوت. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۵۲(۳)، ۱۲۱-۱۵۴. doi:10.22067/lts.v52i3.82721
– نعمتی لفمجانی، حمیده. (۱۴۰۱). ترجمهٔ فیلم‌های چندزبانه در دوبله. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۵۵(۱)، ۱۷۳-۲۰۲. doi:10.22067/lts.v55i1.85997
– Abrahamian, E. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
– Bourdieu, P. (1977). The Economics of Linguistic Exchanges. *Social Science Information*, *16*(6), 645-668. doi:10.1177/053901847701600601
– Bourdieu, P. (1986). Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Westport, CT: Greenwood Press.
– Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
– Chaume, F. (2012). *Audiovisual Translation: Dubbing*. London and New York: Routledge.
– Dobrow, J., & Gidney, C. (1998). The Good, the Bad, and the Foreign: The Use of Dialect in Children's Animated Television. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, *557*(1), 105-119. doi:10.1177/0002716298557000009
– Dore, M. (2020). Revoicing Otherness and Stereotypes via Dialects and Accents in Disney's Zootopia and its Italian Dubbed Version. *inTRAlinea- The Translation of Dialects in Multimedia IV*.
– Dragojevic, M., Mastro, D., Giles, H., & Sink, A. (2016). Silencing Nonstandard Speakers: A Content Analysis of Accent Portrayals on American Primetime Television. *Language in Society*, *45*(1), 59-85. doi:10.1017/S0047404515000743
– Ebrahimzadeh Poustchi, M., & Amirian, Z. (2021). Strategies Used in Dubbing Multilingual Movies into Persian. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, *42*(6), 475-488. doi:10.1080/01434632.2019.1702991
– Golchinnezhad, M., & Amirian, Z. (2022). Dubbing Multilingual Movies into Persian: a Case of Invented Languages as the Third Language. *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, *30*(4), 727-741. doi:10.1080/0907676X.2021.1974063
– Hall, S. (1997). Introduction. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (1st ed., pp. 1-11). London: Sage Publications & The Open University.
– Hassanvandi, S., & Golchinnezhad, M. (2025). Adapting to Multilingualism: Persian Dubbing Strategies in Animated Films. *International Journal of Multilingualism*, *22*(4), 2618-2635. doi:10.1080/14790718.2024.2402915
– Jabbari, A., & Nikkhah Ravizi, Z. (2012). Dubbing Verbally Expressed Humor: An Analysis of American Animations in Persian Context. *International Journal of Humanities and Social Scineces*, *2*(5), 263-270.
– Karimi, S. (2013). *Ethnicity and Normativity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
– Karimi, S., & Hassanzadeh, A. (2018). Horizon of Ethnic Expectation: An Anthropological Study of Ethnic Identity among the Gilak Ethnic Group in Northern Iran. *The International Journal of Critical Cultural Studies*, *16*(2), 1-13. doi:10.18848/2327-0055/CGP/v16i02/1-13
– Khodabandeh, F. (2019). Humor Translation in Persian Dubbing of an American Animation "The Boss Baby": Investigating Translation Strategies in Two Different Reception Environments. *Language and Translation Studies*, *52*(3), 121-154. doi:10.22067/lts.v52i3.82721 (in Persian)
– Khodabandeh, F., & Afzali, K. (2017). The Impact of Ideology on Strategies Applied in Persian Dubbings of Sponge Bob Square Pants. *Iranian Journal of Translation Studies*, *14*(55).
– Khoshsaligheh, M., & Ameri, S. (2016). Ideological Considerations and Practice in Official Dubbing in Iran. *Lingua Nostra- Special Issue on AVT*, 232-250. doi:10.13130/2035-7680/6861
– Kia, M. (1998). Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification. *Middle Eastern Studies*, *34*(2), 9-36. doi:10.1080/00263209808701220
– Kjeldgaard-Christiansen, J., Boyd, Z., & Hejná, M. (2024). Teaching children to discriminate? A Quantitative Study of Linguistic Representation in Disney's "Revival Era" Animated Films. *MedieKultur: Journal of media and communication research*, *40*(76), 181-202.

doi:10.7146/mk.v40i76.135083
– Lippi-Green, R. (1997/ 2012). *English with an Accent: Language, Ideology and Discrimination in the United States* (2nd ed.). London and New York: Routledge.
– Minutella, V. (2016). British Dialects in Animated Films: The Case of 'Gnomeo & Juliet' and its Creative Italian Dubbing. *Status Quaestionis- North and South: British dialects in fictional dialogue*, *11*, 222-259.
– Minutella, V. (2021). *(Re)Creating Language Identities in Animated Films: Dubbing Linguistic Variation*. London: Palgrave Mcmillan.
– Mirshahidi, S. (2017). I Find You Attractive but I don't Trust You: The Case of Language Attitudes in Iran. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, *38*(2), 146-159. doi:10.1080/01434632.2016.1178268
– Mirvahedi, S. (2019). Nationalism, Modernity, and the Issue of Linguistic Diversity in Iran. In S. Mirvahedi (Ed.), *The Sociolinguistics of Iran's Languages at Home and Abroad: The Case of Persian, Azerbaijani, and Kurdish* (pp. 1-21). London: Palgrave Macmillan.
– Nemati Lafmejani, H. (2022). Translation of Multilingual Films: The Case of Dubbing. *Language and Translation Studies*, *55*(1), 173-202. doi:10.22067/lts.v55i1.85997 (in Persian)
– Pakar, E., & Khoshsaligheh, M. (2022). American House of Cards in Persian: Culture and Ideology in Dubbing in Iran. *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, *30*(3), 487-502. doi:10.1080/0907676X.2020.1819351
– Sadeghpour, H., Khazaeefar, A., & Khoshsaligheh, M. (2015). Exploring the Rendition of Humor in Dubbed English Comedy Animations into Persian. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, *4*(6), 69-77. doi:10.7575/aiac.ijalel.v.4n.6p.69
– Saussure, F. (1916/2013). *Course in General Linguistics* (R. Harris, Trans.). London: Bloomsbury Academic.
– Silverstein, M. (1976). Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In K. Basso, & H. Selby (Eds.), *Meaning in Anthropology* (pp. 11-55). Albuquerque: University of New Mexico Press.
– Silverstein, M. (2003). Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life. *Language and Communication*, *23*(3-4), 193-229. doi:10.1016/S0271-5309(03)00013-2
– Soares, T. (2017). *Animated Films and Linguistic Stereotypes: A Critical Discourse Analysis of Accent Use in Disney Animated Films* [Master's thesis, Bridgewater State University].
– Tavakoli-Targhi, M. (2009). Historiography and Crafting Iranian National Identity. In T. Atabaki (Ed.), *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture* (pp. 5-21). London: I.B. Tauris.

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 33-54
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088099.1623

Journey into the World of K-Drama Enthusiasts: An Ethnographic Study of the Influence of Korean Language and Culture on the Everyday Lives of Generation Z Girls in the City of Yazd

Hamideh Shiri-Mohammadabad
Assistant Professor, Department of Demography & Anthropology, Faculty of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran
Email *h.shiri@yazd.ac.ir*

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 5 May 2026

Revised 31 May 2026

Accepted 1 June 2026

Keywords:
Cultural penetration,
Generation Z,
K-Drama enthusiast,
Korean culture,
Yazdi girls.

ABSTRACT

Korean culture is among the most popular foreign cultures in Iran. This phenomenon, known as the Korean Wave, primarily attracts adolescents and young adults as its audience. What is particularly noteworthy is the extensive impact of Korean cultural products, particularly films and television series, which significantly influence viewers. The present study aims to explore how Korean language and culture permeate the daily lives of Generation Z girls. Using an ethnographic approach, the data were collected through direct observation, participant observation, and in-depth as well as informal conversations among girls born in the 2000s in the city of Yazd during the second half of the Persian year (2025–2026). Snowball sampling was employed, and data collection continued until theoretical saturation was achieved. Subsequently, overarching narratives of the process of cultural penetration into the everyday lives of K-drama enthusiasts were presented using thematic analysis. Based on the narratives emerging from living in the world of K-drama fans, codes such as fluid genre, restorative time, K-drama consumption, negotiation with objects, and tasting culture were extracted. These codes were then systematically organized according to their semantic relationships, leading to the generation of the overarching theme of cultural and linguistic penetration. It should be noted that this influence results from indirect cultural proximity between Iran and South Korea. A phenomenon that has gained considerable momentum with the expansion of the internet and video content platforms, significantly increasing the degree of cultural contact between the two societies.

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: Shiri-Mohammadabad, H., (2026). "Journey into the World of K-Drama Enthusiasts: An Ethnographic Study of the Influence of Korean Language and Culture on the Everyday Lives of Generation Z Girls in the City of Yazd". Iranian Journal of Anthropology, 23(42):33-54. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088099.1623

Introduction

In recent decades, Korean culture has expanded well beyond Asia, attaining global prominence. This growth has coincided with the rise of the Internet and globalization, facilitating the widespread dissemination of Korean television series, a phenomenon referred to as the "Korean Wave" (Trúc et al., 2024: 112). K-dramas, or short Korean series, have been translated into numerous languages and are now available in approximately one hundred countries through platforms such as YouTube and Netflix (Ta Park et al., 2019: 2). Studies demonstrate that Korean series are popular among diverse cultural groups and have contributed to significant cultural changes; for instance, they have shaped Japanese perceptions of the identity and social status of Koreans in Japan (Chung, 2021: 31). Furthermore, Korean series differ from American productions by reducing sexual content and highlighting Confucian values such as responsibility and respect for others (Ambrosino, 2019). Consequently, these series have been enthusiastically received in many countries, including Iran.

The Korean Wave was introduced to Iranian audiences in 2007 with the broadcast of Jewel in the Palace, which achieved significant popularity (Mohammadi & Farajzadeh, 2022: 201). The digitization of media has further increased the visibility of Korean cultural products, particularly K-dramas, among Generation Z, influencing their consumption habits and lifestyle preferences (Vafadar et al., 2024). Adolescents and young adults, who often experience demanding academic schedules that can lead to demotivation and fatigue, frequently use films for relaxation during leisure time. For some, watching Korean series has become a routine activity (Yani & Afrianda, 2023: 1004). Moreover, the portrayal of idealized romantic relationships and main characters with impeccable fashion and physical appearance in Korean series may foster unrealistic expectations and shape the attitudes of adolescents and young adults (Touhami & Al-Haq, 2017).

Given the significant influence of Korean series, this study employs an ethnographic approach to examine the process of linguistic penetration of Korean culture into the lives of Generation Z girls in Yazd. As a city with a rich cultural identity, Yazd provides a context for exploring the absorption of South Korean cultural elements during indirect interactions between Iranian and South Korean cultures. Accordingly, this paper investigates Yazdi girls' narratives about their experiences with K-dramas and identifies common themes among these fans.

Discussion

This paper investigates the intersection between Generation Z girls and Korean culture as depicted in K-drama, focusing on five distinct narratives of linguistic and cultural influence: fluid

genre, restorative time, K-drama consumption, negotiation with objects, and tasting culture.

The first narrative indicated a widespread reception of Korean drama series (K-dramas) among Generation Z girl participants. Respondents emphasized the diversity of genres and the engaging, realistic storylines. Furthermore, the East Asian origin of these series and their cultural similarities with Iranian culture, such as the avoidance of erotic scenes and the emphasis on moral virtues, contributed to a greater sense of relational ease and resonance with the content. This finding aligns with previous empirical studies; for instance, Majidi and Houshmand (2010), Malekpayin (2022), and Mohammadi and Farajzadeh (2022) also identified genre diversity, avoidance of erotic scenes, use of cheerful and varied clothing, emphasis on moral virtues, appealing romances, and compensatory functions as factors contributing to the popularity of Korean series.

The second narrative reveals that the target community dedicates a significant portion of their leisure time, specifically time intended for physical and psychological restoration, to watching Korean series. Some individuals may even be classified as "film buffs" or binge-watchers. This narrative draws on the concept of media needs proposed by Katz, Gurevitch, and Haas, who developed a typology of media users' needs and suggested that audience motivation is directed toward informational, emotional, and recreational needs that media fulfil (Severin & Tankard, 2002: 426). McQuail further asserts that individuals use media for entertainment, to fill leisure time, to escape daily problems, and to attain emotional comfort (Asalati & Majidi Gharhoudi, 2018: 15). Media can thus serve as an effective tool for coping with stress and the challenges of daily life, functioning as an emotion-focused strategy for some users (Johnshoy et al., 2020: 113012). Consequently, K-drama fans use Korean series for their genre diversity and engaging content to fulfil recreational and restorative needs.

The third and fourth narratives illustrate the tangible and lasting influence of Korean series on Generation Z. This influence, resulting from non-physical contact with Korean culture, is evident in the adoption of Korean terms in speech and accessories popularized by Korean actors. These narratives are informed by Cultivation Theory, which describes media as an agent of socialization that can shape users’ thoughts and behaviors (Najafi Khajehbalagh et al., 2016: 87). Cultural similarities between Iran and South Korea may have supported the adoption of a "Korean" lifestyle among Gen Z girls, as reflected in their use of accessories and Korean terminology.

In the fifth narrative, the study explores K-drama fans' taste preferences through the sensory act of tasting. The sensory qualities of noodles—aroma, flavor, appearance, and texture—were particularly influential in shaping my preferences. This narrative investigates how culture is experienced through the senses, with eating serving as a means of integrating external cultural

elements into personal experience. Through this process, collective cultural elements are transformed into intimate, individual experiences. This approach, known as sensory understanding, emphasizes not only the comprehension of objects but also their absorption and integration with the individual's body. Tasting exemplifies the internalization of a society's cultural heritage, as embodied in food and drink (Izadi-Jeyran, 2013: 42). Consuming food from another culture signifies acceptance of that culture's values, and this ethnographic perspective provides deeper insight into the cultural significance of food and its transformation into a lifestyle.

Conclusion

K-drama, as a significant form of soft power, has captivated many members of Generation Z, particularly girls, in diverse regions, including Iran. This influence has occurred without reliance on direct political or economic mechanisms and has contributed to shifts in linguistic practices, consumption habits, and identity formation. Additionally, K-drama serves as a cultural bridge, linking Generation Z to global cultural trends. However, this interaction is not without tension, as it has facilitated the substitution of Korean cultural elements for Iranian ones. Therefore, longitudinal studies should be conducted among Iranian Generation Z girls to assess the lasting impacts of K-drama consumption. Furthermore, the domestic cultural industry should develop high-quality indigenous productions by analyzing the narrative structures, visual aesthetics, and character development of popular Korean series, thereby preserving Iranian identity while aligning with the cultural preferences of the younger generation.

Acknowledgments

The author appreciates everyone who generously cooperated and took part in this study.

Observation Contribution

Theoretical analysis, literature review, data collection, and interpretation for this study were conducted by the author.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۳۳-۵۴
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088099.1623

سفر به دنیای کی‌درامرها: مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد شهر یزد

حمیده شیری محمدآباد

استادیار، گروه جمعیت‌شناسی و مردم‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

Email : h.shiri@yazd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۲/۱۵

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۱۰

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۱۱

کلیدواژگان:

دختران یزدی،

فرهنگ کره‌ای،

کی‌درامر،

نسل زد،

نفوذ فرهنگی.

چکیده

فرهنگ کره‌ای یکی از پرطرفدارترین فرهنگ‌ها در ایران است. این پدیده به نام «موج کره‌ای» شناخته می‌شود که علاقه‌مندان به آن معمولاً نوجوانان و جوانان هستند. نکتهٔ حائز توجه اثر گستردهٔ محصولات فرهنگی کره‌ای است که در قالب فیلم و سریال بینندگان را متأثر می‌سازد. ازاین‌رو مطالعهٔ حاضر قصد دارد به واکاوی فرایند نفوذ فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد بپردازد. این پژوهش به روشی مردم‌نگارانه انجام گرفت و داده‌ها از طریق مشاهدهٔ مستقیم، مشاهدهٔ همراه با مشارکت و گفتگوی عمیق و غیررسمی در بین دختران دهۀ ۸۰ شهر یزد، در نیمهٔ دوم سال ۱۴۰۴ گردآوری شد. در این مطالعه از روش نمونه‌گیری گلوله برفی استفاده گردید و جمع‌آوری داده‌ها تا رسیدن به اشباع داده ادامه یافت. در ادامه، روایت‌های کلی از فرایند نفوذ فرهنگ کره‌ای در زیست روزمرهٔ کی‌درامرها با استفاده از روش تحلیل مضمون ارائه گردید. براساس روایت‌های برآمده از زیستن در دنیای کی‌درامرها، کدهایی نظیر ژانر سیال، زمان ترمیمی، مصرف کی‌دراما، مذاکره با اشیا و چشیدن فرهنگ استخراج شد. در ادامه براساس رابطهٔ معنایی که کدها با یکدیگر دارند به شیوهٔ نظام‌مند مرتب شدند و مضمونی چون نفوذ فرهنگی و زبانی خلق گردید. لازم به ذکر است که این نفوذ حاصل مجاورت غیرمستقیم فرهنگی میان ایران و کره جنوبی است. پدیده‌ای که با گسترش اینترنت و سکوهای تولید محتوای ویدیویی شتاب بیشتری یافته و میزان تماس فرهنگی میان دو جامعه را به‌طور چشمگیری افزایش داده است.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: شیری محمدآباد، حمیده. (۱۴۰۵). «سفر به دنیای کی‌درامرها: مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد شهر یزد». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۳۳-۵۴.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088099.1623

مقدمه و طرح مسئله

طی دهه‌های اخیر فرهنگ کره‌ای نه تنها در آسیا بلکه در سراسر جهان نیز رشد یافته است. این رخداد هم‌زمان با ظهور اینترنت صورت گرفت و به لطف جهانی شدن منجر به توزیع گستردهٔ سریال‌های کره‌ای در سراسر جهان شد، که به این فرایند «موج کره‌ای» نیز می‌گویند (Trực et al., 2024: 112). کی دراماها، سریال‌های کره‌ای کوتاه هستند و به زبان‌های متعدد ترجمه شدند و در حدود صد کشور به‌صورت آنلاین از طریق یوتیوب و نتفلیکس در دسترس هستند (Ta Park et al., 2019: 2). مطالعات مختلفی نشان‌دهندهٔ این امر است که سریال‌های کره‌ای در بین بسیاری از گروه‌های فرهنگی محبوب هستند و توانستند تغییرات فرهنگی معنی‌داری ایجاد کنند؛ به‌عنوان نمونه بر نگرش ژاپنی‌ها دربارهٔ هویت و جایگاه اجتماعی کره‌ای‌ها در ژاپن اثر گذاشتند (Chung, 2021: 31). علاوه‌براین سریال‌های کره‌ای با سریال‌های آمریکایی از نظر فقدان محتوای جنسی و همچنین تمرکز بر ارزش‌های کنفوسیوسی مانند مسئولیت‌پذیری و احترام به سایرین متفاوت هستند (Ambrosino, 2019) و از این‌رو است که در کشورهای مختلف از جمله ایران با اقبال زیادی روبه‌رو شدند.

ایرانیان برای نخستین بار در سال ۱۳۸۶ با سریال «جواهری در قصر» با موج کره‌ای روبه‌رو شدند که در بین مردم از محبوبیت ویژه‌ای برخوردار بود (محمدی و فرج‌زاده، ۱۴۰۱: ۲۰۱). با دیجیتالی شدن رسانه‌ها نیز محصولات فرهنگی کره‌ای نظیر کی‌دراما در بین نسل زد مورد توجه واقع شد و بر الگوی مصرف و انتخاب سبک زندگی آن‌ها اثر گذاشت (وفادار و همکاران، ۱۴۰۳). درواقع نوجوانان و جوانان امروزی به‌واسطه زندگی پرمشغلهٔ خود از جمله کلاس‌های فراوان و انبوه تکالیف که می‌توانند موجب بی‌انگیزگی و احساس خستگی در آن‌ها شود، سعی می‌کنند در زمان اوقات فراغت، کسالت خویش را با تماشای فیلم تسکین دهند. برای برخی از آن‌ها نیز تماشای سریال‌های کره‌ای به یک عادت تبدیل شده است (Yani & Afrianda, 2023: 1004). همچنین سریال‌های کره‌ای روابط عاشقانه و ایده‌آلی را به تصور می‌کشند که ممکن است انتظارات غیرواقعی را در بین بینندگان ایجاد کند و حتی به‌واسطهٔ اینکه شخصیت‌های اصلی سریال از نظر سبک پوشش و اندام، زیبایی بی‌نقصی دارند می‌توانند نگرش نوجوانان و جوانان را تغییر دهند (Touhami & Al-Haq, 2017).

براساس قدرت تأثیرگذاری بالایی که سریال‌های کره‌ای دارند، این پژوهش بر آن است تا با استفاده از روش مردم‌نگاری، فرآیند نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای را در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد شهر یزد مورد واکاوی قرار دهد. درواقع یزد به‌عنوان شهری با هویت فرهنگی غنی، در جریال تعامل غیرمستقیم بین فرهنگ ایران و کره جنوبی چگونه به جذب عناصر فرهنگی کره جنوبی پرداخته است. ازاین‌رو سوال اساسی این نوشته آن است که دختران یزدی چه داستان‌هایی را دربارهٔ تجربیات خود از جذابیت درام‌های کره‌ای روایت می‌کنند؟ و اینکه چه مضامین مشترکی در نتیجهٔ داستان‌های دخترانِ کی‌درامر پدیدار می‌شود؟

چارچوب مفهومی

برای فهم نفوذ فرهنگی سریال‌های کره‌ای از مفاهیم نظری امپریالیسم فرهنگی، پذیرش و سازگاری با مدهای روز در دنیای رسانه و قدرت کاشت محتواهای تلویزیونی بر نگرش بینندگان استفاده شده است. زیرا از زاویهٔ نگاه این نظریات می‌توان ماهیت رفتار مصرفی کی‌درامرها را بازنمایی کرد.

نظریهٔ امپریالیسم فرهنگی ادعا می‌کند که فرهنگ‌های غالب می‌توانند از طریق انتشار در رسانه‌های جمعی، منحصربه‌فرد بودن فرهنگ‌های محلی را تحت‌الشعاع قرار دهند. در این مورد کره جنوبی از طریق موج کره‌ای، محتوای فرهنگی مورد نظر خود را به دنیا صادر می‌کند و نتفلیکس این روند را تسریع می‌نماید (Waheed et al., 2025: 90). علاوه‌براین سریال‌های کره‌ای به‌واسطهٔ نقش مهمی که در شکل‌دهی به ادراک مخاطب و بازنمایی مضامین محوری مانند روابط عاشقانه یا شرکای ایدئال زندگی در سناریوهای خود دارند، می‌توانند به‌مثابه قدرت نرم[1] عمل کنند (Saleem et al., 2023: 56) و اذهان مخاطبان را تحت‌تأثیر قرار دهند.

بر اساس نظریهٔ پذیرش روندها[2] نیز افرادی که در معرض محتوای رسانه‌های جمعی قرار می‌گیرند صرفاً بیننده نیستند، بلکه محتوای رسانه‌های اجتماعی، رفتار واقعی آن‌ها را شکل می‌دهند. درواقع مصرف‌کنندگان محتوای رسانه‌های جمعی نه تنها به تقلید آنچه می‌بینند، می‌پردازند بلکه به خرید آن نیز ترغیب می‌شوند (Linh & Go, 2026: 31). بنابراین براساس نظریهٔ پذیرش روندها، گرایش نسل زد به استفاده از زیورآلات و اصطلاحات کره‌ای، حاصلِ در معرض سریال‌های کره‌ای قرار گرفتن و الگوبرداری و تقلید از زیورآلات کره‌ای است که در سکانس‌های مختلف یک سریال محبوب تکرار می‌شوند.

در نظریهٔ کاشت، گربنر استدلال می‌کند که این نظریه بر قدرت اثرگذاری محتواهای تلویزیونی بر نگرش افراد دربارهٔ جهان پیرامون‌شان تأکید دارد (Surahman, 2016). نظریهٔ کاشت دو نوع بینندهٔ تلویزیون را با ویژگی‌های متناقض دسته‌بندی می‌کند: (۱) بینندگانی که کم تلویزیون تماشا می‌کنند، یعنی بینندگان معمولی که کمتر از دو ساعت تلویزیون می‌بینند؛ (۲) بینندگانی که زیاد تلویزیون تماشا می‌کنند، یعنی بینندگانی که حداقل چهار ساعت در روز را صرف دیدن تلویزیون می‌کنند. براساس نظریهٔ کاشت مصرف زیاد محتوای رسانه‌های جمعی منجر به کاشت نوعی سبک زندگی و نگرشی خاصی نسبت به مصرف‌کنندگان خواهد شد و بینندگان، جهان را به گونه‌ای می‌بینند که با ساخت رسانه‌ها از واقعیت منطبق باشد (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲: ۹۸).

در مجموع تلفیق این سه نظریه امکان فهم نفوذ زبانی و فرهنگی سریال‌های کره‌ای را در بین دختران نسل زد فراهم می‌کند. از منظر نظریهٔ امپریالیسم فرهنگی، کشور کره در عرصهٔ تولید فیلم و سریال با ژانرهای جذاب و متنوع نه تنها طرفداران زیادی در بین دختران نسل زد پیدا کرده بلکه تحت‌تأثیر محتوای سریال‌های کره‌ای نگرش و علایق دختران را دگرگون ساخته است. نظریهٔ پذیرش روندها نیز نشانگر این امر است که دختران کی‌درامر هم به تقلید آنچه در سریال‌ها می‌بینند، می‌پردازند و هم به خرید و امتحان کردن کالاهای فرهنگی کره‌ای نظیر سبک غذایی و زیورآلات کره‌ای که در سکانس‌های مختلف یک سریال می‌بینند، تمایل پیدا می‌کنند. علاوه‌براین

1. Soft Power
2. Trend Adoption

مطابق با نظریهٔ کاشت گربنر تماشای زیاد سریال‌های کره‌ای نه تنها منجر به کاشت نوعی سبک زندگی کره‌ای در نسل زد شده که اثر آن را می‌توان در استفاده از زیورآلات و اصطلاحات کره‌ای دید. بلکه به‌واسطهٔ محتوای جذاب، به وابستگی نسل زد به تماشای سریال‌های کره‌ای در ژانرهای مختلف دامن زده است.

پیشینهٔ پژوهش

براساس بررسی پیشینهٔ موجود، توجه به سریال‌های کره‌ای و نقش آن‌ها در نفوذپذیری فرهنگی همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. پیشینه‌های مورد بررسی در پژوهش حاضر نیز به سه دستهٔ دلایلِ گرایش جوانان به تماشای سریال‌های کره‌ای، آثار مثبت موج کره‌ای بر زیست روزمره مردم و آسیب‌های برآمده از تماشای سریال‌های کره‌ای تقسیم می‌شوند که به مرور آن‌ها پرداخته خواهد شد.

برخی از پژوهش‌ها به دلایل جوانان برای تماشای سریال‌های کره‌ای پرداخته‌اند. برای نمونه در چندین مطالعه متفاوت، ذکایی و عزیزی همدانی (۱۳۹۴)، مجیدی و هوشمند (۱۳۸۹) و محمدی و فرجزاده (۱۴۰۱) بیان داشتند که تنوع بالای ژانر، مشابهت‌های فرهنگی ایران و کره، دوری از صحنه‌های اروتیک، استفاده از لباس‌هایی با رنگ‌های شاد و متنوع، گوشزد نمودن فضیلت‌های اخلاقی، عاشقانه‌های جذاب، کارکردهای جبران‌کننده و نیز تکمیل‌کنندهٔ فراغتی از دلایل هواداری آن‌ها از سریال‌های کره‌ای است. در مطالعه‌ای دیگر نیز سلیم و همکاران (Saleem et al., 2023) تأکید داشتند که خطوط داستانی منحصربه‌فرد، بازیگران خوش‌سیما، مکان‌های فیلم‌برداری زیبا، علاقه به زبان کره‌ای و تنوع فرهنگی از دلایل گرایش آن‌ها به تماشای سریال‌های کره‌ای است.

براساس برخی مطالعات انجام‌شده نیز مواجههٔ مکرر با محتوای هالیو[1]، نه تنها علاقهٔ عاطفی و شناختی زنان را بالا برده، بلکه این امر خود، میل به سفر کردن به کره را افزایش داده است (Kim et al., 2025). همچنین به‌واسطهٔ آنکه زبان کره‌ای لحن جذابی دارد، شواهدی از تمایل زنان نسبت به استفاده از اصطلاحات و واژگان کره‌ای به هنگام ارتباط روزمره نیز گزارش شده است (Naz & Qureshi, 2025). اما این اثرگذاری محدود به ترغیب تماشاگران به سفر کردن به کشور کره و یا استفاده از اصطلاحات کره‌ای باقی نمانده است. برای نمونه آنگارا (Anggara, 2025) تأثیر سریال‌های کره‌ای با ژانر وَگاباند[2] را بر جوانان مورد بررسی قرار داد و بیان کرد که اینگونه دراماها توانستند با موفقیت نظر جوانان را به خود جلب کنند و با آموزش‌های خود سواد مدنی و سیاسی آن‌ها را نسبت به بی‌خانمان‌ها و دوره‌گردها در محیط‌های آموزشی رسمی و غیررسمی افزایش دهند. تا پارک و همکارانش (Ta Park et al., 2021) نیز به نقش کی‌دراما به‌عنوان ابزاری آموزشی برای افزایش دانش و تغییر نگرش افراد نسبت به آزمایش ژنتیک و سلامت روان در میان امریکایی‌های آسیایی‌تبار پرداختند. براساس یافته‌های آن‌ها سریال‌های کره‌ای فرصت مناسبی برای افزایش آگاهی دربارهٔ موضوعات مرتبط به سلامت ارائه می‌دهند.

در ارتباط با آسیب‌های ناشی از تماشای بیش از حد سریال‌های کره‌ای نیز می‌توان به مطالعهٔ بونی نوآخ و همکارانش (Bonny-Noach et al., 2024) اشاره کرد. در این مطالعه آن‌ها به این

---

۱. موج فرهنگی موسوم به کره‌ای را هالیو گویند.

۲. اکشن و جاسوسی

نتیجه رسیدند که هنجارها و مناسکی که در ارتباط با مصرف الکل در کره رایج است در سریال‌های کره‌ای بازتاب داشته و مخاطبان را نیز به آن جلب نموده است. برای نمونه ۳۶ درصد از پاسخگویان پژوهش آن‌ها بیان کردند که تا به حال سوجو[1] نوشیده‌اند، ۴۱ درصد در طی سه ماه گذشته مصرف الکل داشتند و ۲۴ درصد از پاسخگویان طی دوازده ماه گذشته از نوشیدنی مست‌کننده استفاده کرده‌اند. علاوه‌براین پاسخگویان اندونزیایی و اسرائیلی که در مطالعهٔ مورد نظر شرکت داشتند، در الگوهای مربوط به تماشای سریال‌های کره‌ای و مصرف الکل تفاوت معناداری با هم داشته و درصد بیشتری از اسرائیلی‌ها نسبت به اندونزیایی‌ها مصرف الکل را گزارش کردند.

در مقام جمع‌بندی لازم است عنوان گردد که در این پژوهش‌ها یا روش کمی غالب بود و یا کمتر بر انجام یک مطالعهٔ کیفی عمیق تأکید شده بود. همچنین توجه به نفوذ فرهنگی سریال‌های کره‌ای در عرصهٔ زبانی، ذائقهٔ غذایی و تفریحی جوانان توجهی نشده بود. ازاین‌رو انجام یک مطالعهٔ مردم‌نگارانه با هدف واکاوی فرآیند نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد ضرورت یافت.

روش‌شناسی

در مطالعهٔ حاضر با توجه به اهداف و ماهیت خاص آن، از میان رویکردهای روش‌شناختی مختلف از رویکرد کیفی و روش مردم‌نگاری بهره برده‌ام. مردم‌نگاری یکی از شناخته‌شده‌ترین رویکردهای پژوهش کیفی است. در این روش، با تجزیه و تحلیل انتقادی گزارش‌های دست اول از افراد مطلع، تلاش می‌گردد تا تجربهٔ زیستهٔ آن‌ها از طریق مکالمات، گفتگوها و مشاهدات طولانی‌مدت کارهای روزمره درک شود (Qutoshi, 2024: 326). من نیز در این مقاله می‌خواهم کی‌درامرها را به شیوهٔ مردم‌نگارانه بررسی کنم. برای این کار، خود به یکی از فن‌های سریال کره‌ای تبدیل شدم و اولین کارم تماشای سریال‌های کره‌ای نظیر «مای نیم»، «کی ۲» و «مستر پلانکتون» بود. تماشای این سریال‌ها تأثیری عمیق بر من گذاشت و صحبت‌های دانشجویانم مبنی بر جذابیت و تنوع بالای سریال‌های کره‌ای و سناریوهای قوی همراه با درگیر کردن ذهن مخاطب، برایم‌تداعی شد.

بخشی از انگیزهٔ نوشتن این مقاله به‌واسطهٔ گفت‌وگوهایی که من با سه نفر از دانشجویانم که خود هوادار سریال‌های کره‌ای بودند، شکل گرفت. در شانزدهم آبان ۱۴۰۴ قراری با دانشجویان داشتم تا دربارهٔ موضوع پایان‌نامهٔ آن‌ها با هم گفت‌وگو کنیم. زینب و بُلو از فضای حاکم بر سناریوهای سریال‌های کره‌ای و لحن بانمک آیدل‌ها[2] به هنگام بازی در سکانس‌های مختلف صحبت می‌کردند. آن‌ها بیان می‌کردند که از اصلاحات جالب آیدل‌ها در زندگی روزمرهٔ خود استفاده می‌کنند. توصیف آن‌ها از سریال‌های کره‌ای مرا برانگیخت تا با سفر به دنیای کی‌درامرها به مطالعهٔ فرایند نفوذ زبان و فرهنگ کره‌ای در زندگی روزمرهٔ دختران نسل زد بپردازم.

میدان تحقیق شامل گروه‌های کی‌درامری از نسل زد بود که در شهر یزد امکان دسترسی به آن‌ها فراهم بود. در این مطالعه از روش نمونه‌گیری گلوله برفی استفاده گردید و جمع‌آوری داده‌ها تا رسیدن به اشباع داده ادامه یافت. علاوه بر این، ۱۵ مصاحبهٔ فردی و ۲ مصاحبهٔ گروهی (گروه دو

1. Soju

۲. خوانندگان، بازیگران و مدل‌های کره‌ای با نام idol به معنای بت و افراد قابل پرستش شناخته می‌شوند.

نفره) انجام شد و پژوهشگر از نیمهٔ دوم سال ۱۴۰۴ به مدت شش ماه، با کی‌دراماها در ارتباط بود.

ابزارهای گردآوری داده در استراتژی پژوهشی مردم‌نگاری عبارت است از مشاهدهٔ مستقیم، مشاهدهٔ همراه با مشارکت، گفتگوی عمیق و غیررسمی که پژوهشگر تلاش می‌کند موضوع پژوهش خود را تا حد امکان از منظر خود افراد مورد مطالعه درک کند (Spradley, 1980). من نیز در کنار مشاهدهٔ مستقیم از گفت‌وگوی غیررسمی در جریان کار استفاده کردم.

در شروع گفت‌وگو از تکنیک پرسش توصیفی کلی بهره گرفته شد. برای نمونه، مدل زندگی کی‌درامرها چگونه است؟ یا یک روز معمولی یک کی‌درامر چگونه می‌گذرد؟ پس از آن با سوالاتی مثل: کدسوئیچینگ[1] در موقعیت‌های واقعی مثل چت گروهی و جمع دوستانه چگونه انجام می‌شود؟ چه اصطلاحات کره‌ای وارد زندگی واقعی شما شده و طی تعاملات اجتماعی خود از آن‌ها استفاده می‌کنید؟ و چه اتفاقی افتاد که به طرفدار سریال‌های کره‌ای تبدیل شدید؟، گفتگو بر موضوع پژوهش تمرکز کرد. این سوالات کمک نمود تا کی‌درامرها بتوانند تجربیات خود را روایت کنند. پس از آن با ارتباط مستمر با چند کی‌درامر فرصت مناسب برای مشاهدهٔ دنیای آن‌ها برای من فراهم شد. در این پژوهش سعی کردم با تماشای سریال‌های کره‌ای و بودن در کنار چهار کی‌درامر مشاهدهٔ همراه با مشارکت داشته باشم. درواقع تلاش کردم با حضور، دیدن، لمس کردن، شنیدن و زندگی در بین افراد مورد مطالعه به این درک برسم که نفوذپذیری فرهنگی از قاب کی‌درامها چگونه رخ می‌دهد. منظور از نفوذپذیری فرهنگی عبارت از فهم و مشاهدهٔ آثاری است که هواداری از سریال‌های کره‌ای بر زیست روزمرهٔ نسل زد دارد.

علاوه‌براین برای شناخت فرایند نفوذ فرهنگی، از جمع‌آوری صداهای ضبط‌شده با اجازهٔ افراد، عکاسی مجاز از اکسسوری‌ها و چت‌های کی‌درامرها استفاده گردید. نکات کلیدی مصاحبه نیز در دفترچه یادداشت نوشته می‌شد تا در مرحلهٔ پیاده‌سازی متن مورد توجه قرار گیرد. با توجه به آنکه در مردم‌نگاری تحلیل داده‌ها از جمع‌آوری داده‌ها جدا نیست (Hammersley & Atkinson, 2007: 158) بعد از انجام هر مصاحبه، متن مصاحبه‌های ضبط‌شده پیاده شد و یادداشت‌های موجود در دفترچه یادداشت تبدیل به متن گردید تا روایتِ بُرشی از زندگی مشارکت‌کنندگان نگاشته شود.

ابزار تحلیل داده‌ها نیز ساختن روایتی کلی از زیست روزمرهٔ کی‌درامرها بود که از روش تحلیل مضمون براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) برای خلق مضمون استفاده شد. به این منظور در ابتدا مشاهدات و یادداشت‌های میدانی برای نوشتن توصیفی از موقعیت‌ها، رویدادها و عمل‌های اطلاع‌رسان‌ها به‌صورت پاراگراف ارائه گردید و مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته تبدیل به متن شد. در این مرحله با بازخوانی مکرر توصیفات ارائه‌شده از صحنه‌های مشارکتی و تعاملی، استخراج کدهای اولیه آغاز گردید و بارها و بارها یادداشت‌های میدانی و توصیفات ملموس و فربه مورد بررسی قرار گرفت تا کدهای اولیه خلق شدند. در مرحلهٔ بعد براساس رابطهٔ معنایی که کدها با یکدیگر داشتند، مضمون اصلی شناسایی شد و در نهایت گزارش پایانی در قالب روایت و تفسیرِ مختصر ارائه گردید.

علاوه‌براین در انجام پژوهش، اصول اخلاقی انسان‌شناختی رعایت شده است که طی آن تمامی مصاحبه‌ها با میل و رضایت اطلاع‌رسان‌ها انجام گرفت. همچنین مشارکت‌کنندگان از موضوع و اهداف تحقیق آگاه شدند و سوالات مصاحبه به آنان نشان داده شد تا بدون دغدغه و با آرامش

---

۱. زمانی که گوینده بین دو زبان برای نمونه فارسی و کره‌ای جابه‌جا می‌شود و کلمات فارسی و کره‌ای را در گفتار با هم به کار می‌برد.

بتوانند پاسخ بدهند. از طرف دیگر به اطلاع‌رسان‌ها اطمینان داده شد که صدا و اطلاعات‌شان به‌هیچ عنوان در اختیار شخص سومی قرار نخواهد گرفت.

با توجه به اینکه اعتباریابی و ارزشیابی یافته‌ها همواره از اصلی‌ترین دغدغه‌های پژوهشگران کیفی و مردم‌نگاران است، سعی گردید تا از مهم‌ترین معیارهای اعتباریابی در پژوهش مردم‌نگاری نظیر مشاهدهٔ طولانی‌مدت و تکراری در میدان، جمع‌آوری اطلاعات از طریق مصاحبه و مشاهده و طراحی سوالات مصاحبه و استخراج کدها در جریان پیشرفت کار، استفاده شود (کرسول، ۱۳۹۱).

یافته‌ها

در این پژوهش زیست روزمرهٔ هواداران سریال‌های کره‌ای به‌عنوان شکلی از نفوذ فرهنگی و زبانی بازنمایی می‌شود. تحلیل یافته‌های میدانی پژوهش نشان می‌دهد که نفوذ فرهنگی و زبانی کی‌درامرها نتیجهٔ ارتباط میان تجربهٔ هواداری با مضامینی نظیر ژانر سیال، زمان ترمیمی، مصرف کی‌دراما، مذاکره با اشیا و چشیدن فرهنگ است.

ژانر سیال

در کلاس درسِ زیست‌شناسی فرهنگی دربارهٔ روش‌های کمک باروری مشغول گفت‌وگو با دانشجویان بودم که مبینا پرسید: «مادر جایگزین همون رحم اجاره‌ایه؟». در جواب پاسخ دادم: بله. مبینا که خود را به سمت جلو کشیده بود و دستش را به تکیه‌گاه صندلی جلویی قلاب کرده بود، ادامه داد: «توی یه سریال کره‌ای هم یکی بود که اینطوری باردار شد». همان جا بود که کنجکاو شدم بدانم چرا اینقدر مشتاقانه از سریال‌های کره‌ای صحبت می‌کنند. زیرا برخی مواقع پیش می‌آمد که مطلبی را تدریس می‌کردم و دانشجویان مثال‌ها و مصادیق آن را از سریال‌های کره‌ای که دیده بودند، می‌آوردند. از این رو سوال کردم: «چیه سریال‌های کره‌ای اینقدر برای شما جذابه؟». اولین نفری که دستش را بلند کرد، مهدیه بود: «سریال‌هاشون انگار واقع‌گرایانه ست، جذاب، ژانرهاش مختلف و شخصیت‌های بانمکی داره. مثل سریال خنده در وایکیکی». بعد هم همه به خنده افتادند.

دلیل خنده‌شان را جویا شدم: «آخه زبان بدن بازیگر سریال خنده در وایکیکی خیلی بانمکه». بعد هم الهه با لحن کره‌ای گفت: «تو سریالش میگه کچانا، کچانا[1]» (در حالی‌که دستش را شبیه به بازیگر سریال کره‌ای در هوا تکان می‌داد).

کی‌درامرها نیز اشاره به تنوع بالای ژانرهای سریال‌های کره‌ای داشتند. برای نمونه، یکی از اطلاع‌رسان‌های من به نام بُلو گفت: «تنوع فیلم‌هاشون خیلی زیاده و برای هر ژانری فیلم دارن، مثلاً دربارهٔ مسائل اجتماعی مثل تعرض، نابرابری، دزدی، عشق و مسائل رمانتیک فیلم می‌سازن. کلاً هم ابایی ندارن که چالش‌های جامعه‌شون رو از طریق فیلم نشون بدن. اما فیلم‌های ایرانی چالش‌های اجتماعی را رها کردن و رفتن سراغ محتواهای زرد».

ملیکا نیز دانشجوی رشته بازیگری است و به اقتضای رشتهٔ تحصیلی که داشته، همیشه او را مشغول تماشای فیلم و سریال‌های کشورهای مختلف می‌دیدم. به یاد دارم تماشای فیلم و سریال‌های کره‌ای به جزء جدایی‌ناپذیر زندگی ملیکا تبدیل شده بود. ملیکا می‌گفت: «وقتی یه

۱. اشکالی ندارد

سریال آمریکایی یا هالیودی می‌بینم باید برم بینش یه کی‌دراما ببینم که اون سریالو بشوره ببره و بتونم یه چیز دیگه رو شروع کنم». در ادامه هم دلیل اصلی علاقهٔ خویش به کی‌دراما را اینچنین بیان می‌کند:

> کلاً کی‌دراما خیلی حس و حالش، کارگردانیش، فیلمنامه‌نویسیش، تدوینش و حتی لوکیشناش متفاوت با سریال‌هاییه که ما داخل هالیوود می‌بینیم.... یعنی بخوام یه چیزی را خیلی واضح بگم اینه که، ما داخل سریال‌های هالیوودی شاید توی همون سکانس اول با یک صحنه جنسی روبه‌رو بشیم و یه خورده عجیب باشه که چرا این سریال اینجوری داره شروع میشه یا حتی ممکنه ادامه این سریال پر از صحنه‌های جنسی باشه. ولی داخل کی‌دراما همچین خبری نیست و وقتی دو نفر عاشق همدیگه میشن فقط نزدیک ۱۰ قسمت این دوتا نسبت به هم کراش دارن و حس‌شونو به همدیگه نمیگن. ولی یه سری کارایی برای همدیگه می‌کنن که مشخصه عاشق همن. اصلاً می‌دونی چیه؟ کی‌دراما به خاطر اینکه برخواسته از شرق آسیاست به فرهنگ ایرانی نزدیک‌تره و مخاطب ایرانی به راحتی باهاش ارتباط می‌گیره.

آوا نیز اظهار می‌داشت که:

> کی‌دراما هم ساید آروم، لطیف، کیوت و ناز داره هم ساید دارک داره. مثلاً فیلم‌های دارکی مثل شیطان وجود داره. یعنی واقعاً برای کسایی که زیر سن قانونی هستند، پیشنهاد می‌کنم که این فیلما رو نبینن. این فیلم سطح خشونت بسیار بالایی داره. یا مثلاً خاطرات یک آدم‌کش جز ساید دارک سریال‌های کره‌ایه اما من ساید دارکشونم خیلی دوست دارم. چون واقعیت زندگی رو می‌زنه تو صورتت و خیلی رئال ساخته میشه.

زمان ترمیمی

دختران کی‌درامر در روایت‌های مردم‌نگارانهٔ خود، الگوهای اوقات فراغت خود در خانه را به‌طور برجسته توصیف کرده و بر نقش سریال‌های کره‌ای در پر کردن زمان‌های استراحت تأکید داشتند. برای این دختران تماشای سریال‌های کره‌ای بیش از یک فعالیت تفریحی ساده بود. زیرا آن‌ها این تجربه را به‌مثابه یک کنش ترمیمی تلقی می‌کنند که به بازسازی انرژی روحی و جسمانی آن‌ها بعد از یک روز سخت کمک می‌کند. برای نمونه دلارام می‌گوید:

> ساعت ۳ بعد از ظهر تازه از مدرسه رسیده بودم خونه. خستگی و فرسودگیِ استرس کنکور و حجم بالای درسا تمرکزمو گرفته بود و هیچی تو سرم نمی‌رفت. تصمیم گرفتم برای یه هفته همه چیز رو بذارم کنار و فکرم رو آزاد کنم. برای همین همهٔ کتابا را گوشهٔ اتاق تلمبار کردم تا فعلاً چشمم به‌شون نیفته. برای یه هفته از صبح تا شب فقط سریال کره‌ای می‌دیدم. خیلی خوب بود. فکرم آزاد شد. بعد از یه هفته که برگشتم سراغ درس، انرژی بیشتری داشتم و چسبیدم به درس خوندن. انگار به این فراغت یه هفته‌ای نیاز داشتم. کلاً هر موقع از کار و درس خسته می‌شم دیدن سریال کره‌ای حالمو خوب می‌کنه.

این روایت ناظر بر مفهوم نیاز کاتز، گورویچ و هاس نیز است. به باور آن‌ها، افراد از رسانه برای رفع نیازهایی نظیر نیازهای گریز از تنش (فراغت و آسایش) و نیازهای عاطفی (لذت‌بخش و زیبایی‌شناسانه) استفاده می‌کنند (به نقل از سورین و تانکارد، ۱۳۸۱: ۴۲۶).

همچنین ۵ ماهی بود که مطالعهٔ میدانی خود را در بین کی‌درامرها آغاز کرده بودم که با بُلو آشنا شدم. بُلو یک فیلم‌باز[1] واقعی بود و به گفتهٔ خودش زمانی که فرصت کافی داشته باشد یک سریال کوتاه[2] را در عرض یک روز تمام می‌کند. پنجشنبه ۲۸ اسفند روز تعطیل بُلو به شمار می‌آمد. قصد داشت سریال کوتاهی به نام «بازیچه» را که هشت قسمتی بود، تماشا کند. مرا به خانه‌شان دعوت کرد تا با هم به تماشای سریال بپردازیم و من بهتر بتوانم اعمال و رفتار او را به هنگام تماشای سریال ثبت کنم. پنجشنبه نه دانشگاه داشت و نه باید سر کار می‌رفت. اتفاقاً اون روز اصلاً

1. Movie buff
2. Miniseries

حال خوبی نداشت (با دوستش حرفش شده بود) و حوصلهٔ هیچ کاری را نداشت. ساعت یک ظهر که شد، گوشی‌اش را به دست گرفت و بعد از چند دقیقه لمس کردن صفحهٔ گوشی‌اش بالاخره سریال بازیچه را پیدا کرد و شروع کرد به تماشا کردن. انقدر هیجان فیلم و همین‌طور بازی جذاب بازیگر مورد علاقه‌اش او را مجذوب خودش کرده بود که یک لحظه از صفحه گوشی چشم برنداشت و حتی نتوانست یک قسمت را به فردا موکول کند. کل سریال هشت قسمتی را توی یک روز دید. حدوداً از ساعت یک ظهر شروع کرد و تا نه شب، یک‌سره فیلم دید. به یاد دارم از برخی از لحظات فیلم اسکرین شات می‌گرفت. دلیل این کار را از بُلو جویا شدم:

> من یکی از عادتام اینه که اگه یه فیلم پایان خوب و تاثیرگذاری داشته باشه و به شدت حس خوبی بهم بده و جذبش بشم، یه اسکرین شات از اون لحظه‌ای که این احساس رو بهم داد، می‌گیرم تا توی ذهنم همیشه ثبت بشه.

شکل ۱. اسکرین‌شات برخی از سکانس‌های مورد علاقهٔ کی‌درامرهای پژوهش. منبع: نویسنده، زمستان ۱۴۰۴.

Figure 1. Selected sequence screenshots favoured by the study's K-drama participants. Source: Author, Winter 2026.

مصرف کی‌دراما

فاکس و میلر-ادریسی (Fox and Miller-Idriss, 2008) اشاره داشتند که «ذائقهٔ مصرفی ملل» نه تنها به‌واسطهٔ کنش‌های مصرفی روزمرهٔ افراد از محصولات ملی، بلکه همچنین از طریق مصرف

محصولات غیرملی که به‌صورت همگانی مصرف می‌شوند، بازنمایی می‌شود. اکثریت مشارکت‌کنندگان من نیز از اصطلاحات کره‌ای به‌عنوان یک محصول غیرملی اما ابزاری مناسب برای دوستی، نزدیکی بیشتر و بازنمایی گروه خودی استفاده می‌کردند.

برای نمونه اطلاع‌رسان‌ها در موقعیتی که دربارهٔ زبان کره‌ای صحبت می‌کنند بر ویژگی‌هایی نظیر پررنگ‌تر شدن دوستی به‌واسطه انتخاب اصطلاحات کره‌ای در زیست روزمرهٔ خود تأکید دارند. برای نمونه یک‌بار ساعت ۶ عصر در پارک، زهرا و ندا مشغول والیبال بازی کردن بودند که ندا پایش پیچ خورد و به زمین افتاد. زهرا بعد از اینکه کلی به ندا خندید، کنارش نشست و گفت: «آیگو اَگیا کنچانا کنچانا». یعنی: «آخی بیچاره بچه عزیزم اشکالی نداره». وقتی هم می‌خواستند کاری را سریع انجام بدهند، به هم می‌گفتند: «بَلی بَلی» (بدو/زودباش). علاوه‌براین ندا گفت: «کلا وقتی از این لغات و عبارات استفاده می‌کنیم انگار دوستی‌مون پررنگ‌تر میشه و به هم نزدیک‌تر میشیم. حرف همو بهتر می‌فهمیم. بیشتر صحبتامونم دربارهٔ سریالیه که داریم می‌بینیم یا دیده بودیم».

کی‌درامرها بنابر شرایط از اصطلاحات کره‌ای استفاده می‌کنند. درواقع در جمع دوستانی که هیچ‌کدام کی‌درامر نیستند و یا در محل کار که یک محیط رسمی است، از اصطلاحات کره‌ای استفاده نمی‌شود. اما در جمع گروه دوستان که کی‌درامر هستند، استفاده از اصطلاحات کره‌ای حس دوستی و نزدیکیِ بین آن‌ها را بازنمایی می‌کند. برای نمونه ملیکا می‌گوید:

> ما کی‌درامرها توی هر موقعیتی از کلمات کره‌ای استفاده نمی‌کنیم. مثلاً دوستام که کی‌درامر هستن هم تو محل کارشون ازش استفاده نمیکنن، مگه اینکه کسی رو پیدا کنن که مثل خودشون کی‌درامرا باشه. یعنی شما باید یه نفرو پیدا کنین که از لحاظ سلیقه و نظر مثل خودتون باشه تا بتونین این کلماتو استفاده کنین. چون کسی که فیلم و سریال کره‌ای زیاد می‌بینه دیگه روی آوای کلمات کره‌ای مسلطه. مثلاً همین واژه «کنچانا کنچانا» چون آوا و نحوهٔ کشیدن کلمات در زبان کره‌ای تُن زیبا و قشنگی داره، خیلی استفاده میشه.

حتی به یاد دارم در روز پنجشنبه ساعت ۹ شب که به همراه مبین و سحر از گشت شهری بر می‌گشتیم، ابتدا من را به منزل رساندند. جلوی در خانه همه از ماشین پیاده شدیم تا باهم خداحافظی کنیم؛ همه‌مان دور هم ایستاده بودیم و داشتیم راجع به دیدن همدیگر برنامه‌ریزی می‌کردیم که یک دفعه سحر و مبین به هم برخورد کردند. مبین روی پای سحر پا گذاشت. جفت‌شان به این برخورد می‌خندیدند: مبین با خنده می‌گفت: «میانههه[1] داداااش».

سحر با خنده دست مبین را گرفت و گفت: «کنچانا کنچانا، چینجا[2] کنچانااا» و همینطور به قهقه‌های خود ادامه می‌دادند. تقریبا دیر شده بود و باید با بچه‌ها خداحافظی می‌کردم؛ با حالتی که دلم نمی‌خواست از آن‌ها جدا شوم و با لبخندی ناراحت‌گونه سحر را بغل کردم که ناگهان مبین گفت: «آیگوووو[3] زودی همدیگرو می‌بینیم داداش». سحر هم با صدای تقریباً ناراحت و یک لحن کشیده؛ گفت: «ارااااسوووووو[4] مراقب خود باش». سپس دست تکان دادند و با همان لحن کشیده و لبخند می‌گفتند: «آنیوووووووو[5]».

این روایت‌ها ناظر بر رفتار تقلیدی ناشی از تماشای سریال‌های کره‌ای است. بنابر نظر پاروادی و سلا نیز یکی از مسیرهای یادگیری رفتار اجتماعی مشاهدهٔ مدل رفتاری هم‌سالان است که با پخش

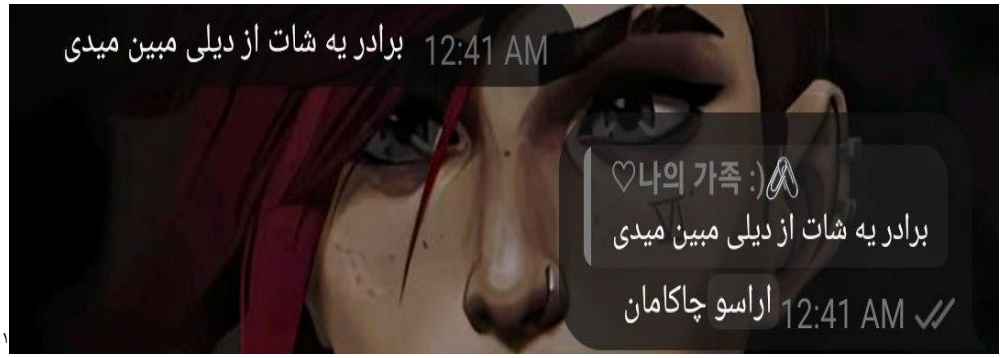
---

۱. معذرت می‌خواهم.
۲. واقعاً
۳. ای خداااا
۴. باشه-حَله
۵. خداحافظ

سریال‌های کره‌ای در رسانه‌های جمعی و مشاهدهٔ رفتاری که آیدل‌های کره‌ای انجام می‌دهند، تسهیل می‌شود (Fortunata and Utami, 2021: 878-881).

علاوه‌براین می‌توان گرایش زیاد نسل زد به استفاده از واژه‌های کره‌ای را با توجه به نظریهٔ پذیرش روندها تبیین کرد. نظریهٔ پذیرش روند به معنای درونی کردن الگوهای مُد شده‌ای است که در اثر مواجههٔ افراد با رسانه‌های جمعی رفته رفته درونی می‌شوند و مخاطبان آنرا به یکی از عادت‌های روزمرهٔ خود تبدیل می‌کنند (Linh & Go, 2026: 31). واژگان کره‌ای نیز چنین مسیری را طی کردند. این کلمات از طریق تکرار در سکانس‌های مختلف یک سریال جذاب و حتی شخصیت‌های محبوب سریال‌های کره‌ای وارد فضای زبانی دختران می‌شوند و به تدریج به ابزاری برای ایجاد حس تعلق بدل می‌گردند. برای نمونه زمانی که با زینب مشغول گفت‌وگو بودم، می‌گفت:

> یه سری کلمات هست که خیلی وایرال شده. مثلا آراس سُو، کِنچانا، هیپ بُدآ (خیلی خوشگلی) و تُ کا را سُو (چطوری فهمیدی). دلیل وایرال شدن‌شون اینه که ما با این کلمات، برای خودمون مفهوم خلق کردیم. مثلاً یه فیلم هست به نام خنده در وایکیکی که یکی از شخصیت‌هاش ناراحته. تو این شرایط دوستش میره کنارش میشینه. می‌زنه پشتش یا بغلش می‌کنه و میگه کنچانا کنچانا. نسل من با این کلمه خیلی ارتباط گرفت به خاطر همین وقتی من یا رفیقم حال‌مون بده. به هم میگیم کنچانا. تو این شرایط با این کار ارتباط بین‌مون عمیق‌تر میشه. همین که ما یه مفهوم مشترکی داریم که وقتی توی جمع هستیم می‌تونیم با اون کلماتی که برای خودمون دو نفر مشترکه، راجبش صحبت کنیم، خیلی جذابه.



شکل ۲. سخن گفتن از طریق کلمات کره‌ای در یک چت دو نفره. منبع: نویسنده، زمستان ۱۴۰۴.

Figure 2. Use of Korean words in one-on-one chat communication. Source: Author, Winter 2026.

مذاکره با اشیا

آمیزش انسان با اشیا تاریخ دور و درازی داشته و همواره بین آن‌ها معاوضه و داد و ستدی در جریان بوده است. درواقع اشیا به‌مثابه عامل‌هایی غیرانسانی با انسان‌ها در شبکه‌ای از روابط قرار گرفته و دارای معنا و انرژی خاصی می‌شوند. در بین کی‌درامرها نیز استفاده از اشیای کره‌ای بازنمایی‌کنندهٔ یک معنای خاص است. برای نمونه در فرآیند مطالعات میدانی دیده شد که استفاده از زیورآلاتی نظیر دستبند جیهوپ، دستبند یونگی، گردنبند ویوا لاویدا و دستبند صلیب در بین کی‌درامرها پررنگ است و طرفداران این سبک هنری از طریق آنلاین‌شاپ‌ها آن‌ها را خریداری می‌کنند. در این زمینه نِل می‌گوید:

بعضی از شخصیت‌های سریال‌های کره‌ای به‌خاطر بازی قشنگ‌شون خیلی محبوب‌تر هستن و فتوکارت‌هاشون بیشتر فروش میره (مثل ووکی و شین هه سانو). من خودم از اونا داشتم و به‌عنوان بوک‌مارک ازشون استفاده می‌کردم. یا حتی یک سری از زیورآلات گروه بی‌تی‌اس موجود شد (مثل

1

دستبند جیهوپ و دستبند یونگی). اما خب از اونجایی که با این سریال‌ها زندگی می‌کنم، با اون کاراکترهای داخل فیلم و سریال‌ها حس نزدیکی دارم و دوست دارم اون زیورآلات رو داشته باشیم. اگر هم این زیورآلات را گردن کسی ببینم می‌فهمم کی‌درامره و سعی می‌کنم باهاش دوست بشم. کلاً حس خوبیه که به یه گروه خاص تعلق داری.

اما زینب برخلاف نِل، احساس خاصی به هنگام استفاده از این زیورآلات ندارد و به بیان خودش: «حس کول بودن ندارم. بیشتر اکسسوریایی هم که استفاده می‌کنم رو هدیه بهم دادن. فقط یه گردنبند دارم که از یه آنلاین شاپ کره‌ای گرفتم که دو سال هم طول کشید به دستم برسه».

لازم است عنوان گردد که این روایت ناظر بر ایدهٔ بدن‌مندی مرلوپونتی نیز هست که بر بُعد اجتماعی بدن و نقشی که زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی در شکل‌گیری بدن دارند، تأکید داشته است (انواری، ۱۳۹۵: ۱۲۹). درواقع اگر از زاویهٔ نگاه مرلوپونتی به زیورآلات کره‌ای نگاه کنیم، موج کره‌ای نه فقط اذهان بینندگان را مقهور خود ساخته، بلکه در سایهٔ مدگرایی و وایرال‌سازی، در ساخت بدن‌های آن‌ها نیز مشارکت دارد.

شکل ۳. زیورآلات محبوب در بین کی‌درامرهای پژوهش. منبع: نویسنده، بهار ۱۴۰۵.

Figure 3. Popular jewellery among the study's K-drama participants. Source: Author, Spring 2026.

چشیدن فرهنگ

ادراک حسی نظیر چشیدن همان‌طور که یک عمل فیزیکی است یک عمل فرهنگی نیز هست و از نظر ساتن تمرکز بر غذا و حس‌ها به ما اجازه می‌دهد تا برخی از بنیادی‌ترین مرزهای عمومی و خصوصی را در حیات روزمره بررسی کنیم (ایزدی‌جیران، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۷). درواقع فرهنگ کره‌ای از طریق یکی شدن با خوردنی‌هایی نظیر نودل، درون بدن کی‌درامرها نفوذ پیدا می‌کند و شاید خوردنی‌ها جزو معدود مواردی باشند که قدرت دارند تا یک فرهنگ را درون بدن این اجتماع زیست دهند. زیرا افراد با خوردن یک خوراکی هم غذای متعلق به یک فرهنگ را می‌خورند و هم واجد تجربهٔ چشایی خواهند بود که مخصوص کره‌ای‌ها است. برای نمونه زمانی که با شبنم مشغول گفت‌وگو بودم. می‌گفت:

> من از وقتی حدوداً کلاس ششم بودم دیدن کی‌درامها رو شروع کردم و خب توی‌کی‌درامها یه جوری نودل خوردن رو نشون میدن که انگار خوشمزه‌ترین غذای جهانه و خیلیییییی هوس‌برانگیز نودل می‌خورن. یادمه اولین سریالی که دیدم یه پسری بازیگرش بود و خب این پسر خیلی پولدار بود. نودل یه غذای خیابونی برای کره‌ای‌ها محسوب میشه و غذای ارزونیه و این پسره دفعه اولش بود که نودل می‌خورد. انقدر از نودل خوشش اومده بود که حدوداً ده تا کاسه نودل خورد و انقدر با اشتها این نودل‌ها رو می‌خورد که فکر می‌کنم هر کسی اون فیلم رو می‌دید هوس نودل می‌کرد. خب منم از اینجا علاقه‌ام به نودل شروع شد. البته اون موقع هنوز نودل وارد باز ایران نشده بود و توی دنیای بچگی خودم با ماکارونی فاز نودل می‌گرفتم.

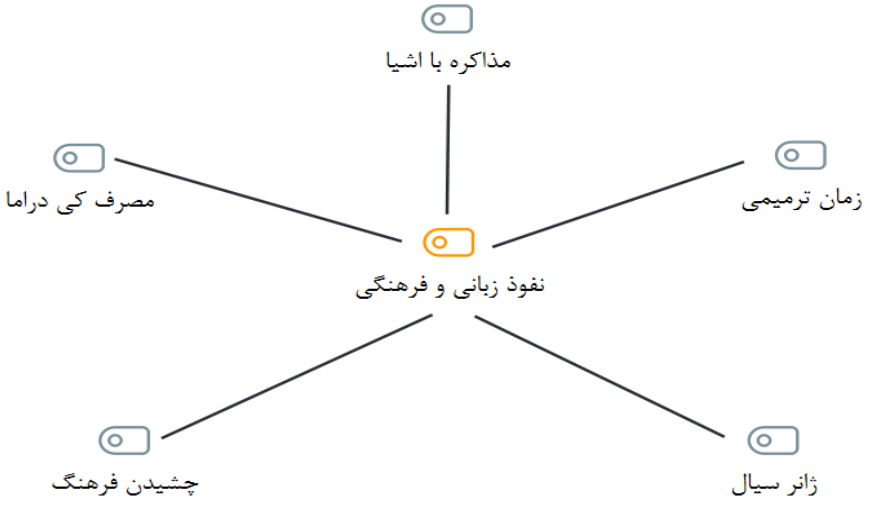
همین اشتها و علاقهٔ کره‌ای‌ها به نودل برام خیلی جذابه و البته سوپر مارکت‌های کره‌ای برای درست کردن نودل توی مغازه‌هاشون خیلی امکانات جالبی دارن. همیشه آب جوش، ماکروویو، میز و صندلی برای نشستن هست و اونا می‌تونن همونجا توی مغازه نودل‌شون رو درست کنن و بخورن. در کل توی همهٔ سریالا حتماً یه سکانسی از خوردن نودل با اشتهای زیاد هست.

حتی به یاد دارم در ماه سوم ورود خویش به میدان مورد مطالعه‌ام، با یکی از دوستان کی‌درامرم قرار گذاشتیم با یکدیگر سریال کره‌ای ببینیم و نودل بخوریم. آرزو نودل مکعب شکل را که از نظر من بافت سفت و پیچ در پیچی داشت به درون آب جوش انداخت و چند دقیقه صبر کرد تا رشته‌های نودل از هم باز شوند. در این مرحله ادویهٔ نودل که درون بستهٔ نقره‌ای رنگی بود را اضافه کرد. آرزو می‌گفت: «من چون نودل را در آخر آبکش می‌کنم، یه کمم خودم بهش ادویه می‌زنم و شروع به ریختن فلفل، پودر سیر و مقداری ادویه کاری کرد». نودل آماده خوردن بود. آرزو به سبک سریال‌های کره‌ای نودل را با چاپ استیک می‌خورد و حتی مقداری سس تند و پنیر پیتزا روی نودل خود ریخت. برای اینکه من هم آن حس را تجربه کنم شروع به خوردن نودل به همراه سس تند و پنیر پیتزا کردم. چشیدن نودل به من کمک کرد تا به تجربهٔ فیزیکی عمیقی نسبت به سبک غذایی کی‌درامرها دست پیدا کنم. نودل برای من بسیار تند بود و بعد از خوردن آن احساس سنگینی زیادی داشتم. به نظرم نودل با ذائقهٔ من جور در نمی‌آمد. زمانی که دلیل تندی زیاد آن را جویا شدم، آرزو گفت:

کره‌ای‌ها نودل رو تند می‌خورن و منم کم‌کم به نودل تند علاقه‌مند شدم. هر زمان هم که دوست دارم سریع یه غذایی درست کنم، نودل رو ترجیح میدم. حتی هر موقع هم که می‌خوام فیلم کره‌ای ببینم، دوست دارم در کنارش نودل بخورم.

نتیجه‌گیری

این مقاله بر آن بود تا بخشی از شکاف موجود در مطالعات مرتبط با موج کره‌ای را پر کند؛ آنجایی که گرایش نسل زد نسبت به سریال‌های کره‌ای بین فرهنگ کره‌ای و فرهنگ ایرانی برخوردی به وجود آورده بود. این برخورد، خود را در تجربهٔ زیستهٔ کی‌درامرها وارد می‌کند. در طول این مقاله با تجربه‌هایی از برخورد میان دختران نسل زد با فرهنگ کره‌ای از قاب کی‌درامری مواجه شدیم که می‌توان آن‌ها را در روایت‌های پنج‌گانهٔ نفوذ زبانی و فرهنگی تفسیر کرد.



شکل ۴. مدل مفهومی از سفر به دنیای کی‌درامرها

Figure 4. Conceptual model of the journey into the world of K-dramas.

در روایت اول، استقبال گستردهٔ دختران نسل زد از سریال‌های کره‌ای را شاهد بودم. دختران کی‌درامر تأکید بر تنوع ژانر، سناریوهای جذاب و واقع‌گرایانه داشتند. همچنین به‌واسطهٔ اینکه سریال‌های مورد نظر برخواسته از شرق آسیا هستند و به فرهنگ ایرانی نزدیکی بیشتری دارند، مشارکت‌کنندگان راحت‌تر با آن ارتباط می‌گرفتند. این یافته با پژوهش‌های پیشین نیز همسو است و محققانی نظیر مجیدی و هوشمند (۱۳۸۹)، ملک‌پایین (۱۴۰۱) و محمدی و فرجزاده (۱۴۰۱) در پژوهش خود تنوع ژانر سریال‌های کره‌ای را برجسته کردند و نشان داده‌اند که تنوع داستانی و نوع ژانر فیلم سبب گرایش بالای مخاطبان به تماشای چنین سریال‌هایی شده است.

در روایت دوم، جامعهٔ هدف مورد نظر بخش قابل توجهی از الگوی گذران اوقات فراغت و زمانی که برای بازسازی جسمانی و روانی آن‌ها اختصاص دارد را معطوف به تماشای سریال‌های کره‌ای می‌کنند. شدت این امر در برخی زمان‌ها به‌گونه‌ای است که می‌توان آن‌ها را فیلم‌باز تلقی کرد. این روایت ناظر بر مفهوم نیاز رسانه‌ای است که از سوی کاتز، گورویچ و هاس مطرح شده است، آن‌ها به طرح یک نوع‌شناسی از نیازهای استفاده‌کنندگان رسانه‌ها پرداختند و بیان داشتند که بخشی از انگیزه مخاطبان، معطوف به نیازهای اطلاعاتی، عاطفی و فراغتی است که از سوی رسانه مرتفع می‌گردد (سورین و تانکارد، ۱۳۸۱: ۴۲۶).

براساس نظر مک‌کوایل مردم از رسانه‌ها برای سرگرم شدن، پر کردن اوقات فراغت، گریز از مشکلات زندگی روزمره و به دست آوردن آسایش عاطفی استفاده می‌کنند (اصالتی و مجیدی قهرودی، ۱۳۹۷: ۱۵). درواقع رسانه قادر است به ابزار موثری برای مقابله با استرس‌ها و فرسایش‌های ناشی از زندگی تبدیل شده و به‌عنوان یک استراتژی هیجان‌محور بر روی برخی از کاربران به‌عنوان یک کاهنده استرس عمل کند (Johnshoy et al., 2020: 113012). ازاین‌رو دختران کی‌درامر نیز از سریال‌های کره‌ای به دلیل تنوع ژانر و جذابیت محتوا، برای رفع نیازهای فراغتی و ترمیمی خود استفاده می‌کنند.

در روایت سوم و چهارم شاهد تأثیرپذیری محسوس و پایدار نسل زد از سریال‌های کره‌ای هستیم. این تأثیرپذیری که حاصل تماس غیرفیزیکی این نسل با فرهنگ کره است، خود را از طریق سخن گفتن به‌وسیلهٔ اصطلاحات کره‌ای و استفاده از زیورآلاتی که از سوی بازیگران محبوب کره‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد، نشان می‌دهد. این روایات ناظر بر نظریهٔ کاشت گربنر است. این رویکرد به رسانه به‌عنوان عامل اجتماعی شدن می‌نگرد؛ زیرا محتوای رسانه قادر به اثرگذاری بر افکار و رفتار استفاده‌کنندگان خود است (نجفی خواجه‌بلاغ و همکاران، ۱۳۹۵: ۸۷). درواقع براساس رویکرد کاشت، سریال‌های کره‌ای به دلیل مشابهت‌های فرهنگی ایران و کره‌جنوبی امکان کاشت نوعی سبک زندگی کره‌ای را در بین دختران نسل زد فراهم آورده که نمود آن را می‌توان در استفاده از زیورآلات و اصطلاحات کره‌ای دید.

در روایت پنجم سعی کردم از خلال تجربهٔ حسیِ چشایی نسبت به ذائقهٔ غذایی کی‌درامرها بینشی به دست آوردم. زیرا که ابعاد حسی نودل یعنی بو، مزه، ظاهر و بافت آن جزو قدرتمندترین عناصری بودند که من را در ارتباطی نزدیک با ذائقهٔ غذایی کی‌درامرها قرار دادند. این روایت به حس کردن فرهنگ می‌پردازد. زیرا عمل خوردن نوعی قورت دادن جهان بیرونی به جهان درون شخص است و به‌مثابه واسطی عمل می‌کند که می‌شود امر جمعی را به امری کاملاً شخصی تبدیل

کرد. این نوع فهم از جهان، را فهم حسی گویند که طی آن می‌شود به فهم چیزها و حتی جذب خود شیء و یکی شدن آن با بدن چشاینده تأکید کرد. چشیدن، فرایند درونی کردن را نشان می‌دهد؛ یعنی درونی کردن میراث فرهنگی یک جامعه که تبدیل به نوشیدنی و غذاها شدند (ایزدی‌جیران، ۱۳۹۲: ۴۲). درواقع خوردن غذای خاص از یک فرهنگ دیگر، پذیرش ارزش‌های پخته‌شده آن فرهنگ است و این تلاش مردم‌نگارانه می‌تواند فهم عمیق‌تری از معنای فرهنگی غذا و فرایند تبدیل آن به سبک زندگی ارائه دهد.

در مقام جمع‌بندی لازم است عنوان گردد که کی‌دراما به‌مثابه یکی از اثرگذارترین جریان‌های قدرت نرم توانسته است بدون اتکا بر قدرت سیاسی یا اقتصادی مستقیم، ذهن بسیاری از دختران نسل زد را در نقاط مختلف دنیا نظیر ایران تسخیر کند و الگوهای زبانی، مصرفی و هویتی آن‌ها را بازآرایی نماید. همچنین کی‌دراما به‌عنوان پلی فرهنگی عمل کرده که نسل زد را به جریان‌های جهانی متصل می‌نماید. البته این مواجهه خالی از تنش نیست و در جایگزین شدن عناصر فرهنگی کره‌ای به جای عناصر فرهنگی ایرانی نقش داشته است. ازاین‌رو پیشنهاد می‌گردد با انجام مطالعات طولی در بین دختران نسل زد در ایران تأثیرات مثبت و منفی مصرف کی‌دراما مورد واکاوی قرار گیرد. علاوه براین صنعت فرهنگی داخلی لازم است با بررسی دقیق سناریوها، زیبایی‌های بصری و شخصیت‌پردازی‌های سریال‌های کره‌ای پر پربیننده و موفق از نظر دختران نسل زد، آثار بومی باکیفیتی را خلق کند که هم هویت ایرانی حفظ گردد و هم با ذائقهٔ فرهنگی نسل جدید هم‌خوانی داشته باشد.

منابع

- اصالتی، محمدعلی؛ مجیدی قهرودی، نسیم (۱۳۹۷). وابستگی و خشنودی، رویکردی جدید بر نظریه‌های تأثیر رسانه. *روزنامه‌نگاری الکترونیک*. ۳(۱۰). ۳۲-۷. https://ensani.ir/file/download/article/1580113855-10132-10-1.pdf
- انواری، زهره (۱۳۹۵). انسان‌شناسی زیستی در قرن بیست و یکم. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*. ۶(۱). ۱۵۳-۱۳۵. Doi:10.22059/ijar.2016.60819
- ایزدی جیران، اصغر (۱۳۹۲). چشیدن مناسک: مردم‌نگاری حسی غذای نذری در تهران. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*. ۳(۲). ۴۵-۲۵. Doi:10.22059/ijar.2014.50843
- ذکایی، محمدسعید؛ عزیزی همدانی، متین (۱۳۹۴). موج کره‌ای در ایران: انگیزه‌ها و آثار اقبال به فرهنگ عامه‌پسند کره‌ای در ایران. *مطالعات رسانه‌های نوین*. ۱(۳). ۱۲۴-۷۷. Doi:10.22054/cs.2015.4594
- رحمانی، الهه؛ نقیب‌السادات، سیدرضا؛ تقی‌آبادی، مسعود (۱۴۰۲). نقش رسانه‌های نوین در سبک زندگی سلامت‌محور (مطالعهٔ موردی: دانشجویان دانشگاه علامه طباطبائی). *مطالعات رسانه‌های نوین*. ۹(۳۳). ۱۲۱-۸۱. Doi:10.22054/nms.2023.65810.1346
- سورین، ورنر؛ تانکارد، جیمز (۱۳۸۱). *نظریه‌های ارتباطات*. ترجمهٔ علیرضا دهقان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کرسول، جان (۱۳۹۱). *پویش کیفی و طرح پژوهش؛ انتخاب از میان پنج رویکرد (روایت‌پژوهی، پدیدارشناسی، نظریهٔ داده‌بنیاد، قوم‌نگاری، مطالعهٔ موردی)*. ترجمهٔ حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. تهران: صفار.
- مجیدی، نسیم؛ هوشمند، زهره (۱۳۸۹). بررسی دلایل پرمخاطب بودن سریال‌های کره‌ای در بین جوانان. *مطالعات فرهنگ-ارتباطات*. ۱۱(۱۱). ۱۹۵-۱۶۷.
- محمدی، فاطمه؛ فرجزاده، طیبه (۱۴۰۱). تجارب زنان جوان از تماشای سریال‌های کره جنوبی. *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*. ۲۹(۹۸). ۱۹۷-۲۳۳. Doi:10.22054/qjss.2023.75228.2682

- ملک‌پایین، فاطمه (۱۴۰۱). *عوامل مرتبط دلایل و انگیزه‌های مخاطبان ایرانی در تماشای فیلم‌ها و سریال‌های خارجی؛ با تمرکز بر مسئلهٔ هویت فرهنگی (مطالعهٔ موردی: پلتفرم‌های فیلیمو و نماو)*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ مطالعات فرهنگی و رسانه. دانشکدهٔ علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی.
- نجفی خواجه‌بلاغ، عسگر؛ عبدی، رمضانعلی؛ رجبی، امین؛ الیاسی، امیر (۱۳۹۵). تأثیر تماشای فیلم و سریال پلیسی بر افزایش آگاهی و احساس امنیت شهروندان. *مطالعات امنیت اجتماعی*. ۷(۴۵). ۹۸-۷۵. https://sid.ir/paper/512437/fa
- وفادار، مژگان؛ رستگار خالد، امیر؛ بقایی سرابی، علی (۱۴۰۳). نقش مصرف محصولات فرهنگی رسانه‌های آسیای شرقی (انیمه، کی‌دراما و کی‌پاپ) در هویت دختران نوجوان ۱۸-۱۲ سال در تهران. *پژوهش‌های ارتباطی*. ۳۱(۲). ۱۱۱-۱۴۵. Doi:10.22082/CR.2024.2024614.2669

References

- Ambrosino, B. (2014). Here's why millions of Americans are binge-watching Korean dramas. *Diakses*. *16*(08) 2018. Available online: https://www.vox.com/2014/9/24/6832951/heres-why-millions-of-americans-are-binge-watchingkorean-dramas
- Anggara, O. (2025). Vagabond: an alternative media of political education for youth through Korean drama. *International Journal of Comparative Education and Development*. *27*(3-4). 200-215. https://doi.org/10.1108/IJCED-10-2024-0099
- Anvari, Z. (2016). Biological anthropology in the twenty-first century. *Iranian Journal of Anthropological Research*. *6*(1). 135-153. https://doi.org/10.22059/ijar.2016.60819
- Asalati, M. A., & Majidi Ghahroudi, N. (2018). Dependency and gratification, a new approach to media effect theories. *Electronic Journalism*. *3*(10). 7-32. https://ensani.ir/file/download/article/1580113855-10132-10-1.pdf
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*. *3*(2). 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa
- Bonny-Noach, H., Sinambela, Y., Hanafi, E., Shina, C., & Siste, K. (2024). Problematic series watching and alcohol consumption among global audiences of Korean Drama in Israel and Indonesia. *Scientific reports*. 14(1). 17624. https://doi.org/10.1038/s41598-024-68700-4
- Chung, A. Y. (2011). *Performative Labor: An Ethnography on South Korea's Magazine Industry*. Doctoral dissertation. Harvard University Graduate School of Arts and Sciences.
- Creswell, J. W. (2012). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (Narrative research, phenomenology, grounded theory, ethnography, case study)*. H. Danaeifard & H. Kazemi, Trans. Tehran: Saffar Publications.
- Fortunata, F., & Utami, L. S. S. (2021, August). *The effect of addiction of watching korean drama series on imitation behavior of adolescents*. In International Conference on Economics, Business, Social, and Humanities (ICEBSH 2021) (pp. 876-883). Atlantis Press. http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/.
- Fox, J. E., & Miller-Idriss, C. (2008). Everyday nationhood. *Ethnicities*. 8(4). 536-563.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2019). *Ethnography: Principles in practice*. New York: Routledge.
- Izadi Jeyran, A. (2013). Tasting rituals: A sensory ethnography of Votive Food (Nazri) in Tehran. *Iranian Journal of Anthropological Research*. *3*(2). 25-45. https://doi.org/10.22059/ijar.2014.50843
- Johnshoy, Q., Moroze, E., Kaser, I., Tanabe, A., Adkisson, C., Hutzley, S., Cole, C., Garces, S., Stewart, K., Campisi, J. (2020). Social media use following exposure to an acute stressor facilitates recovery from the stress response. *Physiology & behavior*. 223.113012. Doi: 10.1016/j.physbeh.2020.113012.

- Kim, S., Choi, J., & Lee, H. (2026). Travel decision-making process through Hallyu (Korean Wave) consumption via new media: religious constraints as a moderator. *Journal of Islamic Marketing*. *17*(3). 852-874. https://doi.org/10.1108/JIMA-12-2024-0616
- Linh, Q. D., & Go, S. (2026). The Impact of Korean Makeup Trends on Social Media on Vietnamese Consumers' Brand Awareness and Cosmetics Purchase Intention-A New Perspective on the Theory of Planned Behavior. *경영학연구*. 55(1). 25-55. http://dx.doi.org/10.17287/kmr.2026.55.1.25
- Majidi, N., & Houshmand, Z. (2010). Investigating the reasons for the popularity of Korean series among youth. *Cultural-Communication Studies*. *11*(11). 167-195.
- Malekpayin, F. (2022). *Factors related to the reasons and motivations of Iranian audiences in watching foreign movies and series; Focusing on the issue of cultural identity (Case study: Filimo and Namava platforms).* Master's thesis. Faculty of Communication Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
- Mohammadi, F., & Farajzadeh, T. (2022). Young women's experiences of watching South Korean TV series. *Journal of Social Sciences*. *29*(98). 197-233. https://doi.org/10.22054/qjss.2023.75228.2682
- Najafi Khajehbalagh, A., Abdi, R., Rajabi, A., & Elyasi, A. (2016). The impact of watching detective movies and TV series on increasing citizens' awareness and sense of security. *Social Security Studies*. *7*(45). 75-98. https://sid.ir/paper/512437/fa
- Naz, A., & Qureshi, H. (2025). Linguistic Impact: Exploring the Influence of Korean Dramas on Everyday Language of Pakistani Women. *Linguistics and Literature Review*. 11(1). 84-106.
- Pilot Study. *International journal of environmental research and public health*. *16*(12). 2151.
- Qutoshi, S. B. (2024). Ethnography: A Method of Research and Genera of Writing for Informing, Reforming and Transforming Lives. *Journal of education and educational development*. 11(2). 323-331.
- Saleem, h., Hatim, J., & Jaweria, B. (2023). Youth Perspectives on Korean Dramas: Effects and Responses. *Global Multimedia Review.* VI(I). 53-61. https://doi.org/10.31703/gmr.2023(VI-I).05
- Rahmani, E., Naghibolsadat, S. R., & Taghiabadi, M. (2023). The role of new media in health-oriented lifestyle (Case study: Students of Allameh Tabataba'i University). *Journal of New Media Studies*. *9*(33). 81-121. https://doi.org/10.22054/nms.2023.65810.1346
- Severin, W. J., & Tankard, J. W. (2002). *Communication theories: Origins, methods, and uses in the mass media.* A. Dehghan, Trans. Tehran: University of Tehran Press.
- Spradely, P. J. (1980). *Participant Observation.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Surahman, S. (2016). The phenomenon of violent news in television media (cultivation theory perspective), Lontar Journal of Communication Science. 4(2). 31-42. https://ejurnal.lppmunsera.org/index.php/LONTAR/article/view/330/374.
- Touhami, B., & Al-Haq, F. A. (2017). The influence of the Korean wave on the language of international fans: A case study of Algerian fans. *Sino-US English Teaching*. 14(10). 598-626. https://doi.org/10.17265/1539-8072/2017.10.004
- Ta Park, V. M., Park, C. J., Kim, C., Nguyen, N. C. Y., Tran, A. T., Chiang, A., Rho, S. J., Olaisen, R. H., Vuong, Q., Rosas, L. G., & Cho, M. K. (2021). Use of Korean dramas to facilitate precision mental health understanding and discussion for Asian Americans. *Health promotion international*. 36(5). 1425–1438. https://doi.org/10.1093/heapro/daab012
- Trực, X., Việt, T., Qua, N., & Quốc, B. P. H. (2024). A sociolinguistic study on the online interactions in a Korean dramas blog of overseas Vietnamese fans. Journal of Science and Technology. 60(10). 112-118. https://doi.org/10.57001/huih5804.2024.332
- Vafadar, M., Rastegar Khaled, A., & Baghaei Sarabi, A. (2024). The role of consuming East

Asian cultural media products (Anime, K-Drama, and K-Pop) on the identity of female adolescents aged 12-18 in Tehran. *Communication Research*. *31*(2). 111-145. https://doi.org/10.22082/CR.2024.2024614.2669

- Waheed, S., Ahmad, M., & Bhatti, Z. I. (2025). Influence of K-Pop Dramas on Pakistani Youth: A Case Study on Netflix's Role in Cultural Transformation. *FWU Journal of Social Sciences*. 19(2). 89-110. https://doi.org/10.51709/19951272/summer2025/7
- Wang, L., & Lee, J. H. (2021). The impact of K-beauty social media influencers, sponsorship, and product exposure on consumer acceptance of new products. *Fashion and Textiles.* 8(1). 15. https://doi.org/10.1186/s40691-020-00239-0
- Yani, S. A., & Afrianda, S. M. (2023). The Impact of Korean Dramas on Teenagers. *Warta Dharmawangsa.* 17(3). 1003-1026.
- Zokaei, M. S., & Azizi Hamadani, M. (2015). Korean Wave in Iran: Motives and consequences of popularity of Korean popular culture in Iran. *Journal of New Media Studies*. *1*(3). 77-124. https://doi.org/10.22054/cs.2015.4594

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 55-82
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2090382.1637

The Carpet as a Memory of Migration: An Anthropological Study of the Formation of Carpet-Weaving Identity in Khorasan

Majid Reza Moghanipour[1], Ashkan Rahmani[2]

Associate Professor. Dr., Shiraz University, Faculty of Art & Architecture, Department of Art, Shiraz University, Shiraz, Iran. ***Email*** moghanipour@shirazu.ac.ir

Associate Professor. Dr., Shiraz University, Faculty of Art & Architecture, Department of Art, Shiraz University, Shiraz, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 1 June 2026

Revised 2 July 2026

Accepted 5 July 2026

***Keywords*:**

Cultural contact,
Khorasan carpet,
Material culture,
Material memory,
Migration.

ABSTRACT

Migration has been one of the principal forces shaping the circulation of knowledge, technologies, and cultural traditions throughout history. Within this process, handmade carpets preserve material evidence of human mobility by incorporating technical practices, aesthetic conventions, and collective memories that accompany migrating communities. This study investigates how migration contributed to the formation of Khorasan carpet-weaving identity from the perspective of material culture anthropology. The research adopts a qualitative historical-anthropological approach based on descriptive and analytical methods. Documentary evidence, historical sources, anthropological studies, and specialized literature on Iranian carpets were examined alongside field research conducted through semi-structured interviews with experienced carpet weavers, designers, dyers, merchants, and regional specialists from North, Razavi, and South Khorasan. The collected data were interpreted through comparative historical analysis to identify the influence of migration on the development of regional weaving traditions. The findings indicate that the identity of Khorasan carpet weaving emerged through the cumulative effects of both collective and individual migration. The movement of Kurdish, Baluch, Arab, Turkmen, and other communities transferred weaving techniques, design traditions, color preferences, and systems of cultural memory into the region, while the migration of master weavers, designers, and merchants introduced new production methods, workshop organization, and commercial networks. These processes gradually transformed the formal, technical, and symbolic characteristics of Khorasan carpets while integrating diverse cultural traditions into a distinctive regional weaving identity. The study concludes that Khorasan carpets should be understood as material archives of migration in which historical mobility became embedded in techniques, visual forms, production practices, and cultural memory. Their identity therefore reflects centuries of cultural interaction rather than the heritage of a single ethnic tradition.

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: Moghanipour, M.R.; Rahmani, A., (2026). "The Carpet as a Memory of Migration: An Anthropological Study of the Formation of Carpet-Weaving Identity in Khorasan". Iranian Journal of Anthropology, 23(42): 55-82.
https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2090382.1637

Introduction

Migration has occupied a central place in historical and anthropological research because it enables the movement of people together with the circulation of knowledge, technologies, beliefs, and cultural practices. Many studies have examined migration through demographic, political, or economic perspectives, while fewer have explored its long-term material consequences. Material culture offers an alternative way of understanding migration by revealing how the experiences of mobile communities become embedded in objects that continue to circulate long after the movement itself has ended. Handmade carpets are particularly valuable in this regard because they preserve technical skills, aesthetic traditions, production habits, and symbolic meanings transmitted across generations. Their visual and structural characteristics therefore provide evidence of historical encounters that cannot always be reconstructed from written sources alone.

Khorasan represents one of the most significant historical regions for investigating these processes. Located along major commercial and cultural routes connecting the Iranian plateau with Central Asia and the eastern Islamic world, it has experienced successive migrations throughout its history. Kurdish, Baluch, Arab, Turkmen, and other communities settled in different parts of the region, while merchants, designers, and master weavers moved between Khorasan and other carpet-producing centers. These movements created sustained opportunities for cultural interaction and gradually influenced local weaving traditions. Consequently, the identity of Khorasan carpets cannot be understood solely through geographical location or ethnic affiliation, since it developed through continuous exchanges among diverse communities over several centuries.

Despite the importance of Khorasan carpets in the history of Iranian weaving, previous research has largely concentrated on questions of style, chronology, regional classification, technical characteristics, or artistic value. Comparatively little attention has been devoted to the historical processes through which migration shaped the region's weaving identity or to the ways in which these processes became materialized in carpets themselves. Addressing this gap, the present study examines Khorasan carpet weaving through the perspective of material culture anthropology. It investigates how collective and individual migration contributed to the transmission of weaving knowledge, aesthetic conventions, production practices, and cultural memory, and how these processes collectively formed the distinctive identity of Khorasan carpet weaving. By interpreting carpets as material evidence of historical mobility, the study offers a broader understanding of the relationship between migration, cultural interaction, and the formation of regional artistic traditions.

Discussion

The findings demonstrate that migration shaped Khorasan carpet weaving through multiple and interconnected processes extending beyond the physical relocation of people. Each migratory movement transferred a body of technical knowledge, aesthetic preferences, production experience, and cultural memory that became incorporated into local weaving traditions. Rather than replacing earlier practices, these transfers accumulated over time, producing a regional identity characterized by continuity, adaptation, and cultural interaction. The influence of collective migration is particularly evident in the persistence of weaving techniques, design structures, color palettes, and symbolic motifs associated with Kurdish, Baluch, Arab, and Turkmen communities. These elements

retained aspects of their original cultural contexts while gradually adapting to new environmental, economic, and social conditions in Khorasan. At the same time, individual migration generated a different mechanism of cultural transmission. The movement of master weavers, designers, merchants, and workshop owners facilitated the circulation of specialized knowledge, workshop organization, commercial connections, and artistic innovations. Their contribution extended beyond technical improvement by reshaping production systems and strengthening relationships between regional and national carpet markets. Viewed through the perspective of material culture anthropology, Khorasan carpets can therefore be interpreted as repositories of accumulated historical experience. Their technical structures, visual compositions, and production practices preserve traces of successive encounters among communities whose interactions unfolded over centuries. Migration did not simply introduce isolated motifs or weaving techniques; it established enduring processes of cultural exchange through which diverse traditions became integrated into a coherent regional weaving culture.

This interpretation also challenges explanations that attribute the identity of Khorasan carpets exclusively to geographical setting or ethnic origin. The evidence suggests that regional identity emerged through sustained interaction among communities with different cultural backgrounds, each contributing to the gradual transformation of weaving knowledge and artistic practice. The resulting carpets embody multiple historical trajectories simultaneously, reflecting both continuity with inherited traditions and adaptation to changing social and economic circumstances. From this perspective, Khorasan carpets should be understood as material expressions of historical mobility. They record the transmission of knowledge, memory, and social relationships across generations while illustrating how migration continued to shape regional cultural production long after the initial movements had taken place. Material culture thus provides a valuable framework for reconstructing historical processes that remain only partially visible in documentary sources.

Conclusion

This study has demonstrated that the identity of Khorasan carpet weaving cannot be adequately explained through geography, ethnicity, or stylistic development alone. Instead, it emerged through a long historical process in which successive waves of migration enabled the circulation of technical knowledge, aesthetic traditions, production practices, and collective memory across different communities. These processes gradually became embedded in the material structure of carpets, allowing them to preserve traces of historical encounters that extend beyond the limits of written documentation.

The findings further indicate that collective and individual migration influenced Khorasan carpet weaving through complementary mechanisms. While the relocation of ethnic communities introduced inherited weaving traditions and visual languages into the region, the movement of master weavers, designers, merchants, and workshop owners accelerated the transmission of specialized skills, production technologies, and commercial organization. The interaction of these processes transformed local weaving without eliminating earlier traditions, resulting in a regional identity formed through continuous adaptation and cultural exchange. Approaching carpets as material culture also expands the analytical possibilities for studying migration. Rather than treating migration solely as a demographic or historical phenomenon, this perspective reveals how human

mobility leaves durable material expressions that preserve social relationships, technical knowledge, and cultural memory across generations. Khorasan carpets therefore function as historical documents in their own right, recording patterns of interaction that are often only partially reflected in textual sources. Their structures, motifs, techniques, and production practices collectively constitute a material archive through which the history of migration can be reconstructed.

The contribution of this study extends beyond the history of Iranian carpets. It demonstrates the value of integrating historical anthropology with material culture studies to investigate the formation of regional artistic traditions. This interdisciplinary approach provides a broader framework for understanding how migration participates in the production of cultural identities through material objects. Future research may apply similar perspectives to other Iranian weaving regions or to different forms of traditional craftsmanship in which migration has shaped local production systems. Comparative studies across regions could further clarify the diverse ways in which human mobility has influenced the development of material culture and contributed to the formation of cultural landscapes over time.

Conflict of Interest

No potential conflict of interest was reported by the authors.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۵۵-۸۲.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2090382.1637

قالی به مثابه حافظهٔ مهاجرت:
مطالعه‌ای انسان‌شناختی دربارهٔ شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان

مجیدرضا مقنی‌پور[۱]، اشکان رحمانی[۲]

۱. دانشیار هنر، دانشکدهٔ هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

Email: moghanipour@shirazu.ac.ir

۲. دانشیار هنر، دانشکدهٔ هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۳/۱۱

بازنگری ۱۴۰۵/۴/۱۱

پذیرش ۱۴۰۵/۴/۱۴

کلیدواژگان:

تماس فرهنگی،

حافظهٔ مادی،

فرهنگ مادی،

قالی خراسان،

مهاجرت.

چکیده

مهاجرت یکی از مهم‌ترین سازوکارهای شکل‌گیری تماس‌های فرهنگی و انتقال عناصر فرهنگی در جوامع انسانی است و آثار آن را می‌توان در بسیاری از نمودهای فرهنگ مادی مشاهده کرد. تاریخ فرهنگی ایران نیز همواره با جابه‌جایی گروه‌های انسانی، استقرار اقوام و شکل‌گیری شبکه‌های متنوع تعاملات فرهنگی همراه بوده است. خراسان به سبب موقعیت جغرافیایی، اهمیت تاریخی و جایگاه مذهبی خود، از دیرباز یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مهاجرپذیر ایران بوده و در نتیجه، بستری مناسب برای شکل‌گیری و تداوم تماس‌های میان‌فرهنگی فراهم آورده است. پژوهش حاضر با رویکردی انسان‌شناختی و با تکیه بر مفاهیم فرهنگ مادی، تماس فرهنگی و حافظهٔ مادی، به بررسی نقش گونه‌های مختلف مهاجرت در شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان می‌پردازد. روش پژوهش توصیفی‌ـتحلیلی با رویکرد تاریخی‌ـانسان‌شناختی است و داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای، اسناد تاریخی، مطالعات میدانی و مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها نیز بر مبنای الگوی تاریخی‌ـتطبیقی و با تمرکز بر سازوکارهای انتقال فرهنگی انجام گرفته است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مهاجرت‌های قومی اقوامی چون کرد، بلوچ، عرب و ترکمن، و نیز مهاجرت‌های فردی تجار، استادکاران و طراحان، تنها به جابه‌جایی جمعیت محدود نبوده، بلکه انتقال مهارت‌های فنی، نظام‌های زیبایی‌شناختی، حافظه‌های فرهنگی، شبکه‌های تولید و الگوهای معیشتی را نیز در پی داشته است. این عناصر در فرایند تماس‌های فرهنگی و همزیستی تاریخی، در ساختارهای فرمی، فنی و فرآیندی قالی خراسان رسوب یافته و بخشی از هویت این دست‌بافته را شکل داده‌اند.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: مقنی‌پور، مجیدرضا؛ رحمانی، اشکان. (۱۴۰۵). «قالی به مثابه حافظهٔ مهاجرت: مطالعه‌ای انسان‌شناختی دربارهٔ شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۵۵-۸۲.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2090382.1637

مقدمه

تاریخ جوامع انسانی را نمی‌توان صرفاً تاریخ استقرار در سرزمین‌ها دانست؛ بخش مهمی از این تاریخ در مسیر جابه‌جایی انسان‌ها، اشیاء، مهارت‌ها و شیوه‌های زیست شکل گرفته است. در انسان‌شناسی، مهاجرت تنها انتقال جمعیت از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر تلقی نمی‌شود، بلکه فرآیندی فرهنگی است که طی آن «دانش‌های عملی، حافظه‌های جمعی، نظام‌های معنایی و الگوهای زیباشناختی نیز در بسترهای اجتماعی جدید جابه‌جا، بازتفسیر و بازتولید می‌شوند» (Naum, 2022: 493-494) ؛ از این منظر، هر جابه‌جایی انسانی، افزون بر تغییر در پراکنش جمعیت، زمینهٔ شکل‌گیری مناسبات فرهنگی تازه و دگرگونی در فرهنگ مادی را نیز فراهم می‌آورد.

سرزمین ایران، به دلیل موقعیت جغرافیایی و تنوع تاریخی خود، یکی از کانون‌های مهم این جابه‌جایی‌ها بوده است. در دوره‌های مختلف تاریخی، مهاجرت‌های داوطلبانه، کوچ‌های اجباری، سیاست‌های اسکان حکومتی و رفت‌وآمدهای تجاری، پیوسته گروه‌های انسانی با پیشینه‌های فرهنگی متفاوت را در کنار یکدیگر قرار داده است. حاصل این فرایند، نه صرفاً تغییر در ترکیب جمعیتی مناطق، بلکه شکل‌گیری شبکه‌های پیچیده‌ای از تماس فرهنگی، انتقال مهارت، اقتباس، سازگاری و آفرینش الگوهای فرهنگی جدید بوده است. بسیاری از تفاوت‌ها و شباهت‌های فرهنگی میان مناطق مختلف ایران را می‌توان در پرتو همین تاریخ طولانی تعامل و همزیستی فهم کرد. خراسان[۱] از جمله مناطقی است که تجربهٔ مهاجرت در آن حضوری دیرپا و تعیین‌کننده داشته است. موقعیت جغرافیایی، ظرفیت‌های زیستی، اهمیت سیاسی و جایگاه مذهبی این سرزمین، طی قرن‌های متمادی زمینهٔ حضور و استقرار گروه‌های متنوع انسانی را فراهم کرده است. اقوام و طوایف گوناگون در دوره‌های مختلف، با انگیزه‌هایی متفاوت راهی این منطقه شده‌اند؛ برخی در پی امنیت و معیشت، برخی در نتیجهٔ سیاست‌های حکومتی و جابه‌جایی‌های اجباری و گروهی دیگر در پی فرصت‌های اقتصادی و تجاری. حاصل این حضورهای متوالی، شکل‌گیری فضایی فرهنگی است که تنوع و تکثر، از مهم‌ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌رود.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی که پیامدهای این تماس‌های فرهنگی را می‌توان در آن مشاهده کرد، فرهنگ مادی است. اشیاء در اینجا صرفاً بازتاب روابط اجتماعی نیستند، بلکه خود «در شکل‌گیری، تداوم و انتقال این روابط نقش ایفا می‌کنند» (Miller, 2005: 3). مصنوعات فرهنگی، حافظه‌های جمعی را در خود انباشته می‌کنند و تجربه‌های زیسته، مهارت‌های فنی و نظام‌های معنایی را از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهند. از همین رو، مطالعهٔ فرهنگ مادی صرفاً بررسی ویژگی‌های ظاهری اشیاء نیست، بلکه کوششی برای فهم فرایندهایی است که از خلال آنها روابط اجتماعی، هویت‌های فرهنگی و تجربه‌های تاریخی در کالبد اشیاء تثبیت و بازتولید می‌شود. بر این مبنا، «قالی» به‌عنوان فرهنگی مادی محل تلاقی دانش‌های فنی، نظام‌های زیبایی‌شناختی، شیوه‌های آموزش، تجربه‌های زیستی و حافظه‌های فرهنگی گروه‌های انسانی است. بسیاری از مهارت‌های بافت، شیوه‌های رنگرزی، ترکیب‌بندی نقش‌ها و حتی الگوهای تولید، نه در قالب متون مکتوب، بلکه از طریق آموزش عملی، روابط خویشاوندی، شبکه‌های حرفه‌ای و تجربه‌های روزمره میان نسل‌ها و میان گروه‌های مختلف انتقال یافته‌اند. به همین سبب، قالی را می‌توان یکی از عرصه‌های مطالعهٔ انتقال فرهنگ در بستر مهاجرت و تماس‌های

---

۱. در مطالعهٔ آکادمیک جغرافیای فرش، قالی هر سه استان خراسان شمالی، رضوی و جنوبی تحت عنوان قالی خراسان شناخته می‌شود، که در این مقاله نیز قالی

میان‌فرهنگی دانست. قالی‌بافی خراسان نیز در چنین بستری شکل گرفته است. بخش مهمی از تنوع کم‌نظیر سنت‌های بافندگی این منطقه پیامد استقرار طولانی‌مدت گروه‌های قومی مختلف، تماس مستمر میان آنان، انتقال مهارت‌های فنی، جابه‌جایی استادکاران و شکل‌گیری شبکه‌های مشترک تولید است. در این فرایند، عناصر فرهنگی نه به‌صورت ایستا، بلکه در خلال تعاملات اجتماعی دگرگون شده، با شرایط جدید سازگار گردیده و در قالب سنت‌های قالی‌بافی خراسان بازآفرینی شده‌اند. از این منظر، آنچه امروز به‌عنوان هویت قالی خراسان شناخته می‌شود، حاصل انباشت تدریجی تجربه‌های تاریخی و رسوب لایه‌های متعددی از تماس‌های فرهنگی در بستر فرهنگ مادی است.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش تبیین سازوکارهایی است که از طریق آنها مهاجرت در ساختار قالی این منطقه به حافظه‌ای مادی تبدیل شده است. مقاله با تکیه بر رویکرد انسان‌شناسی فرهنگ مادی و با بهره‌گیری از مفاهیم مهاجرت، تماس فرهنگی، انتقال مهارت و حافظهٔ مادی، می‌کوشد نشان دهد که چگونه جابه‌جایی اقوام، مهاجرت استادکاران و شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی و حرفه‌ای، در طول زمان به انتقال دانش فنی، الگوهای زیبایی‌شناختی و سنت‌های بافندگی انجامیده و در نهایت در ویژگی‌های فرمی، فنی و معنایی قالی خراسان حضور پیدا کرده است.

۱ـ چارچوب نظری:

انسان‌شناسی، فرهنگ را فرآیندی پویا می‌داند که در بستر کنش‌های اجتماعی، روابط انسانی و تجربه‌های زیسته شکل می‌گیرد و استمرار می‌یابد. در این رویکرد، فرهنگ تنها در نظام‌های فکری، باورها و ارزش‌ها متجلی نمی‌شود، بلکه در اشیاء، فنون، شیوه‌های تولید، سازمان فضایی و دیگر نمودهای فرهنگ مادی نیز تجسم پیدا می‌کند. از این‌رو، تمایز میان فرهنگ مادی و غیرمادی، بیش از آنکه به دو قلمرو مستقل اشاره داشته باشد، بیانگر دو وجه از یک واقعیت فرهنگی واحد است؛ زیرا «بسیاری از معانی، ارزش‌ها و تجربه‌های اجتماعی در قالب اشیاء تثبیت شده و امکان تداوم و انتقال می‌یابند» (فکوهی، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۱۰). به دیگر معنی، «اشیاء صرفاً بازتاب روابط اجتماعی نیستند، بلکه در شکل‌گیری، استمرار و بازتولید این روابط نیز مشارکت دارند و از همین رو مطالعهٔ آنها راهی برای فهم حیات اجتماعی انسان‌هاست» (Miller, 2005: 4). بر همین مبنا، در مطالعات انسان‌شناختیِ فرهنگ مادی، اشیاء در فرایندهای اجتماعی حضور دارند، در شکل‌گیری حافظه‌های فردی و جمعی نقش ایفا می‌کنند و بخشی از سازوکارهای بازتولید هویت‌های فرهنگی را بر عهده می‌گیرند. در همین ارتباط آپادورای با طرح مفهوم «زندگی اجتماعی اشیاء[1]» نشان می‌دهد که اشیاء همانند انسان‌ها دارای «زندگی اجتماعی» هستند؛ آنها در جریان مبادله، جابه‌جایی و ورود به زمینه‌های فرهنگی مختلف، معانی تازه‌ای می‌یابند و در شبکه‌ای از روابط اجتماعی قرار می‌گیرند (Appadurai, 1986: 3-5) .

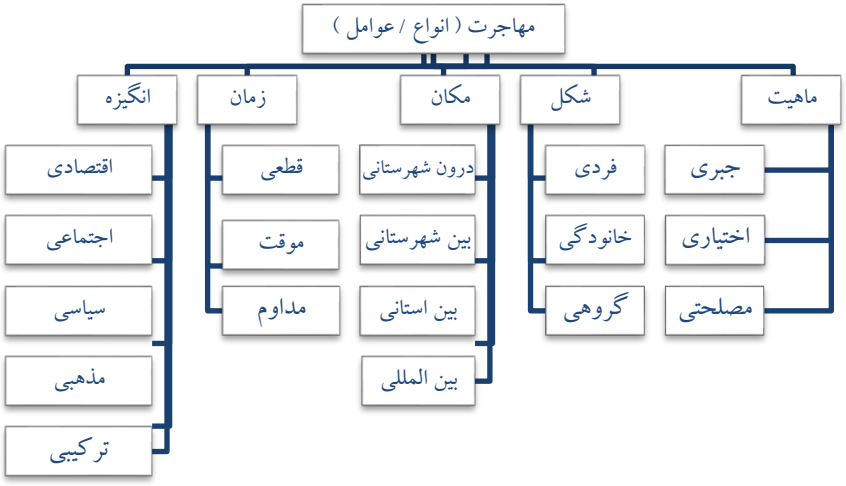
از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین سازوکارهای شکل‌گیری و دگرگونی فرهنگ مادی، تماس فرهنگی است. «فرهنگ‌ها در انزوا شکل نمی‌گیرند، بلکه در نتیجهٔ ارتباط، همجواری، مبادله و تعامل مستمر با دیگر گروه‌های انسانی دگرگون می‌شوند. تماس فرهنگی، صرفاً به انتقال عناصر فرهنگی از یک جامعه به جامعهٔ دیگر نمی‌انجامد، بلکه زمینه‌ای برای اقتباس، بازتفسیر، ترکیب و خلق صورت‌های جدید فرهنگی فراهم می‌آورد» (فکوهی، ۱۳۹۱: ۱۳۰-۱۳۱). به بیان کلیفورد «فرهنگ‌ها و هویت‌های جمعی نه در سکون، بلکه در بستر جابه‌جایی، ارتباط و تجربه‌های مشترک شکل می‌گیرند و تداوم

خراسان بر همین مبنا در نظر گرفته شده است.

می‌یابند» (Clifford, 1997: 5). در این میان، مهاجرت یکی از مهم‌ترین بسترهای تاریخی شکل‌گیری تماس‌های فرهنگی به شمار می‌رود. اگرچه در تعریف جمعیت‌شناختی، مهاجرت به «جابه‌جایی محل سکونت افراد یا گروه‌ها» اطلاق می‌شود (امانی و دیگران، ۱۳۵۴: ۷۱)، اما در رویکرد انسان‌شناختی، اهمیت آن به انتقال جمعیت محدود نمی‌شود. مهاجرت هم‌زمان با جابه‌جایی انسان‌ها، زمینهٔ انتقال مهارت‌های عملی، عادت‌واره‌های فرهنگی، شیوه‌های معیشت، نظام‌های زیبایی‌شناختی و حافظه‌های جمعی را نیز فراهم می‌کند و به نوعی مهاجرت را می‌توان سازوکار و فرآیندی برای انتقال فرهنگ دانست؛ فرآیندی که در آن، دانش‌های فنی، مهارت‌های تولید، شیوه‌های آموزش، الگوهای زیبایی‌شناختی و تجربه‌های تاریخی، همراه با انسان‌ها جابه‌جا شده و در تعامل با شرایط اجتماعی و فرهنگی مقصد، به صورت‌های تازه‌ای از فرهنگ مادی تبدیل می‌شوند. به همین دلیل، بسیاری از تغییرات مشاهده‌شده در مصنوعات فرهنگی را باید حاصل این فرایندهای جابجایی دانست. پژوهش‌های انسان‌شناسی مرتبط با پدیدهٔ مهاجرت نیز بر این نکته تأکید دارند که اشیای همراه مهاجران تنها ابزارهای مصرفی یا کالاهای قابل مبادله نیستند، بلکه حامل خاطره، مهارت، تجرب زیسته و هویت فرهنگی‌اند و بخشی از فرایند انتقال و بازآفرینی فرهنگ را در جوامع مقصد ممکن می‌سازند (Trabert, 2020: 96-104). مهاجرت‌ها از منظرهای مختلف قابل طبقه‌بندی‌اند. از نظر ماهیت، مهاجرت ممکن است ارادی یا اجباری باشد (زنجانی، ۱۳۹۲: ۱۵)؛ از نظر شکل نیز می‌توان از مهاجرت‌های فردی، خانوادگی و یا گروهی سخن گفت و از منظر زمانی، مهاجرت‌های دائمی و موقت را از یکدیگر تفکیک کرد (ضراب و رخشانی‌نسب، ۱۳۸۸: ۲۶۲). در این میان برخی مانند کوچ‌نشینان، جابجایی‌هایی دائمی دارند. همچنین عوامل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و سیستمی (ترکیبی) از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری مهاجرت به شمار می‌روند (زنجانی، ۱۳۹۲: ۵۹). با این حال، در مطالعهٔ حاضر اهمیت این تقسیم‌بندی‌ها بیش از آنکه در خود پدیدهٔ مهاجرت باشد، در پیامدهای انسان‌شناختی آنهاست؛ زیرا هر یک از این اشکال جابه‌جایی می‌توانند مسیرهای متفاوتی برای انتقال مهارت‌ها، سنت‌های هنری و عناصر فرهنگ مادی ایجاد کنند. تقسیم‌بندی‌ها و نظریه‌های انگیزشی مهاجرتی را می‌توان به‌صورت زیر نمایش داد:

تصویر ۱. انواع معیارهای تقسیم‌بندی در مهاجرت (نگارندگان)

Figure 1. Classification Criteria for Migration (Source: Authors, 2026)



1 The social life of things

در چنین چشم‌اندازی، قالی بخشی از فرهنگ مادی جامعه‌ای است که آن را تولید کرده و در تار و پود آن، لایه‌هایی از دانش فنی، تجربه‌های زیستی، نظام‌های زیبایی‌شناختی، روابط اجتماعی و حافظهٔ تاریخی رسوب یافته است. شیوهٔ بافت، سازمان‌دهی نقوش، ترکیب رنگ، مواد اولیه و حتی سبک و شیوهٔ تولید، هر یک بخشی از تجربه‌های فرهنگی تولیدکنندگان را بازنمایی می‌کنند. از این منظر، مطالعهٔ قالی‌بافی علاوه بر شناخت تحولات زیبایی‌شناختی و تکنیکی، راهی برای مطالعهٔ فرآیندهای انتقال فرهنگ، تداوم حافظهٔ اجتماعی و بازتولید هویت‌های فرهنگی در بستر فرهنگ مادی است. بر پایهٔ این چارچوب نظری، قالی خراسان حاصل فرایندهای تاریخی تماس، انتقال و بازآفرینی فرهنگی است. مهاجرت اقوام، جابه‌جایی استادکاران، استقرار گروه‌های انسانی و شکل‌گیری شبکه‌های جدید تولید، مسیر انتقال مهارت، حافظه، شیوه‌های بافت و الگوهای زیبایی‌شناختی را نیز فراهم آورده است. از این منظر، ویژگی‌های فرمی، فنی و فرایندی قالی خراسان را می‌توان به منزلهٔ نمودهای فرهنگ مادی مطالعه کرد؛ نمودهایی که بخشی از تجربه‌های تاریخی مهاجرت و تماس‌های فرهنگی در آنها رسوب یافته و به هویت این سنت قالی‌بافی شکل داده‌اند.

۲ ـ پیشینهٔ پژوهش:

پژوهش‌های مرتبط با موضوع حاضر را می‌توان در سه محور عمده دسته‌بندی کرد: نخست، مطالعات انسان‌شناختی دربارهٔ مهاجرت، فرهنگ مادی و تماس‌های فرهنگی؛ دوم، پژوهش‌های مربوط به مهاجرت‌های تاریخی و استقرار اقوام در خراسان؛ و سوم، مطالعات تخصصی حوزهٔ قالی و دست‌بافته‌های خراسان. مرور این مطالعات نشان می‌دهد که هر یک بخشی از مسئلهٔ حاضر را روشن ساخته‌اند، اما پیوند میان مهاجرت و تحولات قالی‌بافی خراسان، به‌ویژه از منظر انسان‌شناسی فرهنگ مادی، همچنان کمتر به‌عنوان موضوعی مستقل مورد توجه قرار گرفته است.

در حوزهٔ مطالعات انسان‌شناختی، طی دو دههٔ اخیر پژوهش‌هایی با تمرکز بر رابطهٔ میان مهاجرت، فرهنگ مادی، هویت و حافظهٔ فرهنگی انجام شده است. مقنی‌پور (۱۳۹۵) در رسالهٔ دکتری *تحلیل علیت و عاملیت در هنرهای کاربردی ایران* نشان می‌دهد که جابه‌جایی اقوام، مهاجرت استادکاران و انتقال دانش فنی از مهم‌ترین عوامل دگرگونی هنرهای کاربردی ایران به شمار می‌روند و بسیاری از تحولات فرمی و فنی این هنرها را باید در بستر انتقال مهارت، شکل‌گیری شبکه‌های تولید و تعاملات میان‌فرهنگی تحلیل کرد. در سطح بین‌المللی نیز، ارمی (Ermi. 2008) در رسالهٔ دکترای خود دربارهٔ بازار فرش ایران نشان می‌دهد که تولید و گردش فرش صرفاً تابع روابط اقتصادی نیست، بلکه از طریق شبکه‌های اجتماعی، انتقال دانش حرفه‌ای و حافظه‌های صنفی بازتولید می‌شود. همچنین صفایی‌راد (SafaeiRad. 2012) با رویکرد فرهنگ مادی، نقش الگوهای نمادین و نظام‌های معنایی را در خوانش قالی ایرانی بررسی کرده و نشان داده است که قالی را باید رسانه‌ای برای انتقال معنا و حافظهٔ فرهنگی دانست، نه صرفاً محصولی هنری. افزون بر این، پژوهش‌های انسان‌شناختی در حوزهٔ مهاجرت و فرهنگ مادی، از جمله مطالعاتی که با الهام از دیدگاه‌های فرهنگ مادی و انسان‌شناسی اشیاء انجام شده‌اند، بر این نکته تأکید دارند که مهاجرت صرفاً به انتقال جمعیت محدود نمی‌شود، بلکه با جابه‌جایی مهارت‌ها، عادت‌واره‌ها، نظام‌های زیبایی‌شناختی و حافظه‌های فرهنگی همراه است و این عناصر در اشیاء و مصنوعات فرهنگی بازآفرینی می‌شوند؛ با وجود این، بخش عمدهٔ این پژوهش‌ها بر تجربه‌های هویتی مهاجران، شبکه‌های اجتماعی یا گردش اشیاء متمرکز بوده‌اند و کمتر به

این پرسش پرداخته‌اند که چگونه این فرایندهای فرهنگی در ساختار فنی، فرمی و معنایی هنرهای سنتی، به‌ویژه قالی، نفوذ می‌کنند.

دستهٔ دوم پژوهش‌ها به مهاجرت‌های تاریخی و استقرار اقوام در خراسان اختصاص دارد. در این حوزه، پژوهش‌های متعددی دربارهٔ مهاجرت و اسکان کردهای کرمانج، بلوچ‌ها، عرب‌ها و دیگر گروه‌های قومی منتشر شده است (رضویان و شالی، ۱۳۹۰؛ آموزگار، ۱۳۸۷؛ لسترنج، ۱۳۶۴؛ مدنی، ۱۳۸۶؛ آیتی، ۱۳۷۱؛ توحدی، ۱۳۵۹). این مطالعات، با تکیه بر اسناد تاریخی، منابع جغرافیایی و شواهد مردم‌شناختی، زمینه‌های تاریخی استقرار این اقوام، علل مهاجرت و پیامدهای جمعیتی و اجتماعی آن را بررسی کرده‌اند. افزون بر این، برخی پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز به مطالعهٔ ساختار قومی، پراکنش جمعیتی و روابط میان گروه‌های قومی در خراسان پرداخته‌اند. با وجود ارزش این پژوهش‌ها، محور اصلی آنها تاریخ مهاجرت یا ساختار اجتماعی اقوام بوده و کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که این جابه‌جایی‌ها چگونه در فرهنگ مادی منطقه و به‌ویژه در سنت‌های تولیدی و هنری حضور یافته‌اند.

در حوزهٔ مطالعات فرش نیز پژوهش‌های ارزشمندی دربارهٔ قالی خراسان انجام شده است. ژوله (۱۳۷۵) با بررسی میدانی مراکز قالی‌بافی خراسان، ویژگی‌های فنی، ساختاری و زیبایی‌شناختی تولیدات این مراکز را معرفی کرده است. صوراسرافیل (۱۳۷۸) در پژوهش خود دربارهٔ قالی خراسان، اطلاعات جامعی از پراکندگی مراکز قالی‌بافی، ویژگی‌های فنی، گونه‌های تولید و نسبت برخی مراکز با گروه‌های قومی ارائه می‌دهد. کمندلو (۱۳۹۵) نیز در پژوهش مربوط به فرش‌های روستایی و عشایری خراسان شمالی، پیوند میان هویت قومی کرمانج‌ها و ویژگی‌های دست‌بافته‌های آنان را بررسی کرده و نشان داده است که بخشی از تفاوت‌های قالی‌های این منطقه با پیشینهٔ فرهنگی تولیدکنندگان آن ارتباط دارد. علاوه بر این، قاسم‌زاده و سامانیان (۱۳۹۱)، حصوری (۱۳۷۱) و فروغی‌نیا و دیگران (Foroughi Nia et al. 2016) هر یک بخشی از ویژگی‌های فنی، فرمی یا تاریخی سنت‌های بافندگی در حوزه‌های مختلف قالی‌بافی خراسان را مورد بررسی قرار داده‌اند. با این حال، تمرکز غالب این مطالعات بر معرفی مراکز قالی‌بافی، طبقه‌بندی نقوش، ویژگی‌های فنی یا انتساب‌های قومی بوده و کمتر به سازوکارهای انتقال دانش، حافظهٔ فرهنگی و نظام‌های زیبایی‌شناختی در فرآیند مهاجرت پرداخته‌اند.

برآیند مطالعات پیشین نشان می‌دهد که سه حوزهٔ مطالعاتی ــ یعنی پژوهش‌های انسان‌شناختی مهاجرت، مطالعات تاریخی مهاجرت اقوام خراسان و تحقیقات تخصصی فرش ــ عمدتاً به‌صورت مستقل از یکدیگر پیش رفته‌اند. در نتیجه، حلقهٔ واسط میان این سه حوزه، یعنی تبیین چگونگی تاثیر فرآیندهای مهاجرت در فرهنگ مادی و بازنمایی آن در ساختار فرمی، فنی، فرآیندی و معنایی قالی خراسان، همچنان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر می‌کوشد این خلأ را پر کند.

۳ــ روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی ـ انسان‌شناختی و با بهره‌گیری از روش تحلیل کیفی، به بررسی تأثیر مهاجرت بر شکل‌گیری هویت قالی‌بافی خراسان می‌پردازد. مبنای نظری پژوهش بر این دیدگاه استوار است که مهاجرت فرایندی فرهنگی است که از طریق آن مهارت‌ها، شیوه‌های معیشت، نظام‌های زیبایی‌شناختی، الگوهای تولید و حافظه‌های جمعی میان گروه‌های انسانی انتقال می‌یابد و در فرهنگ مادی بازتولید می‌شود. بر همین اساس، قالی خراسان در این پژوهش به مثابه یکی از نمودهای فرهنگ مادی مطالعه شده است؛ پدیده‌ای که بخشی از تجربه‌های تاریخی مهاجرت و تماس‌های

فرهنگی در ساختار آن رسوب یافته است. روش پژوهش از نوع توصیفی ـ تحلیلی است و تحلیل داده‌ها بر اساس الگوی تحلیل تاریخی ـ تطبیقی انجام شده است. در این الگو، داده‌های تاریخی، مطالعات فرش‌شناسی و داده‌های میدانی در یک فرایند تطبیقی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند تا امکان شناسایی سازوکارهای انتقال عناصر فرهنگی از گروه‌های مهاجر به سنت قالی‌بافی خراسان فراهم شود. بنابراین، واحد تحلیل در این پژوهش نه صرفاً اقوام مهاجر و نه صرفاً قالی، بلکه رابطهٔ میان الگوهای مهاجرت و مؤلفه‌های فرهنگ مادی قالی است.

داده‌های پژوهش از دو مسیر مکمل گردآوری شده‌اند. بخش نخست به مطالعهٔ منابع کتابخانه‌ای اختصاص دارد و شامل منابع تاریخی، اسناد مربوط به جابه‌جایی اقوام، پژوهش‌های انسان‌شناسی، مطالعات تاریخ اجتماعی خراسان و تحقیقات تخصصی حوزهٔ فرش است. این منابع برای بازسازی زمینه‌های تاریخی مهاجرت، تعیین زمان و چگونگی استقرار گروه‌های مهاجر و شناسایی حوزه‌های اصلی قالی‌بافی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بخش دوم پژوهش بر داده‌های میدانی استوار است. داده‌های میدانی از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با استادکاران با سابقه در حوزه‌های بافت و رنگرزی، تولیدکنندگان، فروشندگان فرش و مطلعان محلی قالی‌بافی خراسان گردآوری شده است. انتخاب مشارکت‌کنندگان به شیوهٔ نمونه‌گیری هدفمند انجام گرفت؛ به گونه‌ای که افراد منتخب، علاوه بر تجربهٔ عملی در تولید یا شناخت قالی منطقه، از آگاهی تاریخی نسبت به سنت‌های قالی‌بافی محل زندگی خود نیز برخوردار باشند که در نهایت با مشورت با رابطین و مسئولین محلی در ادارات فرش استان‌های خراسان شمالی، رضوی و جنوبی، ۷ نفر واجد شرایط مذکور برای انجام مصاحبه بودند. هدف از انجام مصاحبه‌ها، گردآوری روایت‌های محلی دربارهٔ منشأ شیوه‌های بافت، انتقال مهارت‌ها، تغییرات نقش و رنگ، روابط میان گروه‌های قومی و حافظهٔ تاریخی مرتبط با قالی‌بافی بوده است. روایت‌های میدانی نه به‌عنوان شواهد مستقل، بلکه در کنار اسناد تاریخی و مطالعات تخصصی، مبنای تفسیر یافته‌ها قرار گرفته‌اند.

به منظور عملیاتی‌سازی چارچوب نظری، مشخصه‌ها و تحولات قالی به‌عنوان شکلی از «فرهنگ مادی» به‌صورت مجموعه‌ای از شاخص‌های قابل مشاهده معرفی شدند. این شاخص‌ها در چهار سطح فرمی، فنی، فرایندی و فرهنگی سازمان‌دهی شدند (جدول شماره ۱). فرض اصلی پژوهش آن است که اگر مهاجرت در شکل‌گیری هویت قالی خراسان نقش داشته باشد، آثار آن باید در یکی یا چند مورد از این مؤلفه‌ها قابل مشاهده باشد.

در نهایت تحلیل داده‌ها در سه مرحله انجام گرفت. در مرحلهٔ نخست، داده‌های تاریخی برای شناسایی الگوهای مهاجرت و استقرار اقوام استخراج شد. در مرحلهٔ دوم، ویژگی‌های قالی‌بافی هر حوزه بر اساس مؤلفه‌های فرمی، فنی، فرایندی و فرهنگی طبقه‌بندی گردید. در مرحلهٔ سوم، با مقایسهٔ این دو مجموعه داده، موارد هم‌پوشانی و پیوند میان جابه‌جایی‌های انسانی و تحولات قالی‌بافی تحلیل شد. لازم به تاکید است که هدف این مرحله، اثبات یک رابطهٔ علت و معلولی یا همبستگی قطعی میان مهاجرت و شکل‌گیری قالی نبود، بلکه شناسایی شواهدی بود که از طریق آنها انتقال مهارت، تماس فرهنگی، همزیستی قومی و شبکه‌های تولید توانسته‌اند در ساختار قالی خراسان بازتاب یابند و به بخشی از حافظهٔ مادی این سنت هنری تبدیل شوند.

جدول شماره ۱، معرفی مولفه و شاخصه‌های قالی (نگارندگان)

Table 1. Components and Attributes of Carpets (Source: Authors, 2026)

مولفه‌های قالی	شاخصه‌ها	سنجه‌ها
مولفه‌های فرمی قالی	الگوی چیدمانی طرح و نقش	متقارن / نامتقارن / نیمه متقارن
	سبک نمایش نقوش	شکسته / گردان / نیمه گردان
	الگوی رنگ‌گزینی	تضاد / هماهنگی
	ابعاد و نسبت‌ها	قالی / قالیچه
	مضمون طرح و نقش	طبیعی / قومی / مذهبی / اقتباسی
مولفه‌های فنی قالی	تراکم بافت	تراکم پایین، تراکم بالا
	نوع گره	فارسی / ترکی / جفتی
	مکانیزم بافت	تخت باف / نیم لول / لول باف
	ترکیب مواد اولیه	تمام پشم / پشمی / ابریشمی
	نوع رنگرزی	طبیعی / شیمیایی / ترکیبی
مولفه‌های فرآیندی قالی	فرآیند زمانی تولید	سالیانه / فصلی
	فرایند مکانی تولید	متمرکز / غیر متمرکز
	فرآیند سازماندهی تولید	تقسیم کار محدود / تقسیم کار گسترده
	فرآیند تعاملی تولید	خویش‌فرمایی / کارفرمایی / قراردادی
	فرایند انتقال نقشه	ذهنی‌باف / حفظی‌باف / دستوری / نقشه
مولفه‌های فرهنگی	کارکرد محصول	زیرانداز، پرده، پشتی، آیینی
	نظام تولید و بازتولید معنایی طرح‌ها و نقوش	ارزیابی کیفی
	سنت‌های پیرامونی	ارزیابی کیفی

۴ـ خراسان بزرگ:

منطقهٔ خراسان که امروزه به سه استان خراسان رضوی، خراسان شمالی و خراسان جنوبی تقسیم شده است، از کهن‌ترین و تأثیرگذارترین حوزه‌های تاریخی و فرهنگی ایران به شمار می‌رود. در جغرافیای تاریخی، خراسان بزرگ به سرزمینی وسیع در شرق فلات ایران اطلاق می‌شد که «از شرق و غرب میان هند و کویر لوت و از شمال و جنوب میان آمودریا (جیحون) و رشته‌کوه هندوکش قرار داشت. این سرزمین تاریخی، شامل چهار ربع اصلی نیشابور، مرو، هرات و بلخ بود» (لسترنج، ۱۳۶۴: ۴۰۸) که امروزه بخش‌هایی از آن میان ایران، افغانستان و ترکمنستان تقسیم شده است (رضویان و شالی، ۱۳۹۰: ۸۷). خراسان و ایالت‌های هم‌جوار آن، به‌ویژه قهستان و سیستان، در طول تاریخ از مهم‌ترین مراکز سکونت، مبادله و فعالیت فرهنگی در شرق ایران بوده‌اند. «موقعیت جغرافیایی این منطقه و همسایگی آن با حوزه‌های تمدنی مهمی چون هند، چین، آسیای میانه و ماوراءالنهر، خراسان را به یکی از اصلی‌ترین مسیرهای ارتباطی و فرهنگی شرق ایران تبدیل کرده بود» (افشار، ۱۳۸۹: ۳۶). افزون بر این، برخی پژوهشگران خراسان را نخستین محل استقرار اقوام آریایی در ورود به فلات ایران و یکی از کانون‌های اولیهٔ شکل‌گیری مفهوم «ایران» یا «ایرانشهر» دانسته‌اند؛ حوزه‌ای که بعدها به دیگر مناطق ایران گسترش یافت (رضویان و شالی، ۱۳۹۰: ۸۷). پس از ظهور اسلام، خراسان به یکی از مهم‌ترین مراکز شکل‌گیری حکومت‌های ایرانی ـ اسلامی، همچون طاهریان، صفاریان و سامانیان تبدیل شد. در این میان، سفر امام هشتم شیعیان به خراسان و شهادت ایشان در سناباد طوس، نقطه عطفی مهم در تاریخ فرهنگی و مذهبی این منطقه به شمار می‌رود. از آن

پس، «مشهدالرضا» به تدریج به مهم‌ترین مرکز زیارتی و مذهبی ایران بدل شد و نقش مذهبی ـ زیارتی شهر مشهد، تأثیر عمیقی بر تحولات اجتماعی، جمعیتی و فرهنگی خراسان برجای گذاشت؛ تأثیری که تا امروز نیز ادامه دارد.

ویژگی‌های جغرافیایی و تاریخی خراسان، این منطقه را در دوره‌های مختلف به یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مهاجرپذیر ایران تبدیل کرده است. گستردگی سرزمین، وجود مراتع و مسیرهای ارتباطی، همجواری با مناطق مرزی، اهمیت اقتصادی و جایگاه مذهبی خراسان، زمینهٔ حضور و استقرار گروه‌های مختلف قومی را در این منطقه فراهم ساخته است. مهاجرت‌های صورت‌گرفته به خراسان، از نظر ماهیت، هم شامل مهاجرت‌های ارادی و هم جابه‌جایی‌های اجباری بوده و از نظر شکلی نیز در قالب مهاجرت‌های فردی و گروهی رخ داده‌اند. بخشی از این مهاجرت‌ها با انگیزه‌های اقتصادی و معیشتی انجام شده و بخشی دیگر، حاصل سیاست‌های حکومتی، ناامنی‌های منطقه‌ای، جنگ‌ها یا شرایط زیست‌محیطی بوده است. پیامد این جابه‌جایی‌های تاریخی، شکل‌گیری نوعی تنوع و همزیستی قومی در خراسان بوده است؛ تنوعی که آثار آن را می‌توان در زبان، موسیقی، آیین‌ها، شیوه‌های معیشت و نیز در فرهنگ مادی منطقه مشاهده کرد. حضور اقوام مختلف، از جمله ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، کرمانج‌ها، عرب‌ها و گروه‌های مهاجر دیگر، نه‌تنها سیمای جمعیتی خراسان را دگرگون ساخته، بلکه در شکل‌گیری سنت‌های هنری و صنایع بومی آن نیز نقش مهمی داشته است. در این میان، قالی‌بافی خراسان را می‌توان یکی از روشن‌ترین عرصه‌های بازتاب این تنوع و تماس فرهنگی دانست؛ هنری که در ساختار فرمی، نقش‌مایه‌ها، شیوه‌های بافت و نظام‌های زیبایی‌شناختی خود، بخشی از تاریخ مهاجرت و همزیستی قومی این سرزمین را حفظ کرده است.

۵ ـ مهاجرت‌های گروهی و تاثیر آن بر هنر قالی‌بافی منطقه

همانگونه که اشاره شد، چشم‌انداز فرهنگی خراسان در نتیجهٔ استقرار و همزیستی گروه‌های انسانی متعددی شکل گرفته است که در دوره‌های مختلف تاریخی به این منطقه وارد شده‌اند. موقعیت جغرافیایی خراسان، اهمیت سیاسی و اقتصادی آن و نیز قرار گرفتن در مسیرهای ارتباطی شرق ایران، زمینهٔ حضور اقوام و جمعیت‌هایی با پیشینه‌های قومی و فرهنگی متفاوت را فراهم کرده است. در ترکیب جمعیتی این منطقه می‌توان گروه‌هایی چون اعراب، ترک‌ها، کردها، بلوچ‌ها، بختیاری‌ها، لرها و هندی‌ها (کولی‌ها) را مشاهده کرد؛ گروه‌هایی که هر یک بخشی از تاریخ اجتماعی و فرهنگی خراسان را شکل داده‌اند و آثار حضور آنان در عرصه‌های گوناگون زندگی منطقه قابل مشاهده است. مهاجرت این اقوام در کنار خود مجموعه‌ای از مهارت‌ها، شیوه‌های معیشت، الگوهای زیبایی‌شناختی، سنت‌های فنی و تجربه‌های فرهنگی را نیز منتقل کرده است. بخشی از تنوع فرهنگی خراسان در نتیجهٔ همین انتقال‌ها و تعاملاتی پدید آمده که در جریان هم‌جواری و زندگی روزمره میان گروه‌های مختلف شکل گرفته است.

در چنین شرایطی، بسیاری از عناصر فرهنگی نه به‌صورت ثابت و تغییرناپذیر، بلکه در فرایندهای طولانی‌مدت ارتباط، اقتباس، سازگاری و بازآفرینی شکل گرفته‌اند. قالی‌بافی از جمله حوزه‌هایی است که این فرایندها را به شکلی ملموس در خود بازتاب داده است. سنت‌های بافندگی همراه با مهاجرت گروه‌های انسانی جابه‌جا شده‌اند، در محیط‌های جدید با شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوت روبه‌رو شده‌اند و در مواردی در پیوند با سنت‌های محلی صورت‌های تازه‌ای یافته‌اند. از این رو، تنوع موجود در قالی‌های خراسان را می‌توان در پیوند با تاریخ استقرار اقوام مختلف و شبکه روابطی مطالعه کرد که میان آنان شکل گرفته است. نقش‌مایه‌ها، شیوه‌های بافت، ساختارهای فنی و حتی برخی سازمان‌های تولید، در مواردی حامل نشانه‌هایی از این پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی هستند. در این میان بررسی تبار قومی، زمینه‌های مهاجرت و نحوهٔ استقرار

گروه‌های مختلف در خراسان، امکان شناخت دقیق‌تری از مسیرهای انتقال دانش و مهارت‌های قالی‌بافی فراهم می‌کند. از خلال این بررسی می‌توان دریافت که چگونه برخی سنت‌های بافندگی از سرزمین‌های مبدأ به خراسان راه یافته‌اند، چگونه در بستر جدید تداوم پیدا کرده‌اند و چگونه در تعامل با سایر سنت‌های محلی دچار تغییر و تحول شده‌اند. در ادامه، مهم‌ترین گروه‌های مهاجر تأثیرگذار بر قالی‌بافی خراسان و نقش آنان در شکل‌گیری و تحول سنت‌های بافندگی این منطقه بررسی می‌شود.

۱ـ ۵ ـ اقوام عرب؛ یکی از گروه‌های مهاجر در خراسان، اعراب ساکن مناطق جنوبی و مرکزی این حوزه هستند که حضور آنها تأثیر قابل توجهی بر فرهنگ و هنر این منطقه، به‌ویژه قالی‌بافی، برجای گذاشته است. دربارهٔ پیشینهٔ استقرار اعراب در خراسان، دو دیدگاه عمده وجود دارد. گروهی، حضور آنان را به سده‌های نخستین اسلامی و مهاجرت گستردهٔ قبایل عرب پس از فتح ایران مرتبط می‌دانند. بر اساس منابع تاریخی، پس از استقرار حکومت اسلامی، گروه‌های مختلفی از اعراب در نواحی شرقی ایران، به‌ویژه در قهستان و خراسان، سکونت یافتند. در منابع تاریخی از حضور طوایفی چون بنی‌تمیم، بنی‌قیس، خزیمه، بنی‌اسد و برخی قبایل دیگر در بخش‌های مختلف خراسان یاد شده است (آیتی، ۱۳۷۱: ۷۸؛ سیدی، ۱۳۷۷: ۹۳). تمرکز جمعیتی اعراب در جنوب خراسان تا اندازه‌ای بود که در دورهٔ قاجار، بخش‌هایی از این منطقه با عنوان «عربخانه» شناخته می‌شد؛ چنان‌که رضاقلی‌خان هدایت نیز در روضه‌الصفای ناصری به تقسیم خراسان به «عربخانه» و «کردخانه» اشاره کرده است (رضاقلی‌خان، ۱۳۳۹). در مقابل، برخی پژوهشگران بخشی از اعراب کنونی خراسان را حاصل کوچ‌های اجباری عصر نادرشاه افشار می‌دانند؛ دوره‌ای که طی آن، گروه‌هایی از اعراب نواحی جنوبی ایران، به‌ویژه خوزستان، به خراسان منتقل شدند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۳۲۹). با این حال، «با توجه به شواهد تاریخی مربوط به حضور اعراب در خراسان پیش از عصر افشاریه، به نظر می‌رسد که مهاجرت اعراب به این منطقه در چند مرحله و در دوره‌های تاریخی متفاوت صورت گرفته باشد» (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۲).

حضور اعراب در جنوب خراسان، افزون بر تأثیرات جمعیتی و اجتماعی، در برخی عرصه‌های فرهنگ مادی منطقه نیز بازتاب یافته است. یکی از مهم‌ترین این عرصه‌ها، قالی‌بافی زنان عرب در مناطق جنوبی خراسان، به‌ویژه در بیرجند، فردوس، طبس، نعلبندان و دهستان عربخانه بوده است (صوراسرافیل، ۱۳۷۸: ۵۳). تا چند دهه پیش، قالی و قالیچه‌بافی[1] در میان برخی طوایف عرب این مناطق رواج قابل توجهی داشت، هرچند امروزه دامنهٔ این تولیدات محدودتر شده است. تولیدات قالیبافی اعراب خراسان عمدتاً به‌صورت ذهنی‌باف[2] و در ابعاد کوچک شکل می‌گرفت و در آنها، برخی عناصر تصویری و نمادین مرتبط با زیست فرهنگی این اقوام مشاهده می‌شود. قالیچه‌های نمازی با نقش‌مایه‌هایی چون شتر، درخت نخل، مسجد و پیکرهٔ نمازگزاران، از شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های این تولیدات به شمار می‌روند. در عین حال، بخشی از نقوش این قالیچه‌ها متأثر از سنت‌های قالی‌بافی بلوچ‌های خراسان است؛ برای مثال، استفاده از نقشه‌هایی چون «گوزنی» نشان‌دهندهٔ تماس و مراودات فرهنگی میان اعراب و بلوچ‌های این منطقه است (مصاحبه با آقای عامری، شهریور ۱۴۰۴).

---

[1] به‌طور معمول و عرفِ مناطق قالیباف، به قالی‌هایی با اندازهٔ کمتر از ۶ متر مربع قالیچه گفته می‌شود.

[2] . قالی‌های ذهنی‌باف بدون هیچ نقشه‌ای بافته می‌شود و معمولاً بافنده ذهنیات خود را در نقوش قالی پیاده می‌سازد.

تصویر ۲. نمونه قالیچه نمازی عرب‌باف (ژوله، آرشیو شخصی)
Figure 2. An Example of an Arab-Woven Prayer Rug (Source: Zhuleh, Personal Archive)

۲ ـ ۵ ـ اقوام بلوچ؛ دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی بلوچهای ساکن خراسان و چگونگی استقرار آنان در این منطقه، دیدگاه‌های متفاوت و گاه متناقضی وجود دارد. برخی منابع، مهاجرت بلوچها به ایران را به سده‌های نخست میلادی و حرکت تدریجی آنان از نواحی قفقاز به سمت شرق ایران مرتبط می‌دانند؛ با این حال، جزئیات این جابه‌جایی‌ها چندان روشن نیست. در مقابل، مینورسکی با استناد به گزارش‌های جغرافی‌نویسان مسلمان سده‌های چهارم و پنجم هجری، بلوچها را از جمله طوایفی می‌داند که در نواحی کرمان سکونت داشته‌اند و احتمالاً در پی تحولات سیاسی و هجوم سلجوقیان، به مناطق جنوب و شرق ایران رانده شده‌اند (مدنی، ۱۳۸۶: ۶۷ ـ ۶۵). برخی پژوهشگران نیز بخشی از بلوچهای خراسان را حاصل کوچهای اجباری عصر نادرشاه افشار می‌دانند (ژوله، ۱۳۷۵: ۲۱). افزون بر این، در دورهٔ معاصر نیز خشکسالی‌های پی‌درپی در جنوب شرق ایران، موج تازه‌ای از مهاجرت بلوچها به خراسان را رقم زده است.

امروزه بلوچهای خراسان در مناطق مختلف جنوب و شرق این حوزه، از جمله تربت‌حیدریه، تربت‌جام، تایباد، سرخس، درگز و حتی مشهد حضور دارند (صوراسرافیل، ۱۳۷۸: ۷۱). ساختار اجتماعی و شیوهٔ زیست این اقوام تا دهه‌های اخیر، عمدتاً مبتنی بر کوچ‌نشینی و دامداری بوده و یکجانشینی آنها در خراسان، به‌ویژه پس از سیاست‌های اسکان عشایر در دورهٔ پهلوی اول، گسترش یافته است[۱]. با وجود این، بسیاری از ویژگی‌های فرهنگی و هنری بلوچهای خراسان همچنان تحت تأثیر سنت‌های کوچ‌روی باقی مانده است؛ تأثیری که به‌روشنی در بافته‌ها و دست‌بافته‌های آنان مشاهده می‌شود.

قالی و قالیچه‌های بلوچ خراسان، از نظر ساختار فنی و شخصیت بصری، تفاوت آشکاری با تولیدات شهری خراسان، به‌ویژه مراکزی چون مشهد و نیشابور دارند. استفاده از شیوهٔ بافت تک‌پود، گره فارسی، کاربرد موی بز در کناره‌پیچی، بهره‌گیری از طیف‌های رنگی محدود و تیره، ابعاد کوچک و قالب‌های قالیچه و کناره، و نیز غلبهٔ طرح‌های ذهنی‌باف، از مهم‌ترین ویژگی‌های این تولیدات است. این ویژگی‌ها، افزون بر جنبه‌های فنی، بازتابی از شیوهٔ زیست عشایری و شرایط معیشتی بلوچها نیز به شمار می‌روند؛ زیرا سبک زندگی کوچ‌نشین، نیازمند تولید بافته‌هایی سبک، قابل حمل و متناسب با

۱. از مهم‌ترین اقدامات رضاشاه در جهت تقویت حکومت مرکزی و تضعیف قدرت عشایر می‌توان به این موارد اشاره داشت: یکجا نشینیِ اجباری یا اصطلاحاً تخته قاپو شدن عشایر (از سال ۱۳۰۸)، خلع سلاح عشایر، برکناری سران ایلات و گماردن ماموران نظامی به جای آنها، تبعید برخی از ایلات و جابجایی قدرت از ایلات به نهادهای دولتی (امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۸۳).

فضای زیستی موقت بوده است (مصاحبه با آقای قربانی، شهریور ۱۴۰۴). در بسیاری از تولیدات بلوچ‌های خراسان، نوعی پیوند میان حافظهٔ قومی، محیط زیست و نظام معیشتی مشاهده می‌شود. محدود بودن طیف رنگی، غلبهٔ نقوش هندسی، و تأکید بر ساختارهای تکرارشونده، بخشی از نظام زیبایی‌شناختی عشایری این قوم را بازتاب می‌دهد..

گستردگی حوزه‌های قالی‌بافی بلوچ‌های خراسان، موجب شده است که این اقوام به یکی از مهم‌ترین گروه‌های عشایری قالیباف شرق ایران تبدیل شوند. امروزه قالی‌بافی مناطق وسیعی چون تربت‌حیدریه، تربت‌جام، تایباد، سرخس و درگز، همچنان به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم متأثر از حضور و سنت‌های قالیبافی بلوچ‌هاست. به همین دلیل، بخشی از هویت بصری قالی خراسان معاصر را می‌توان حاصل حضور تاریخی بلوچ‌ها و انتقال الگوهای فنی و زیبایی‌شناختی آنان به این منطقه دانست.

تصویر ۳. نمونهٔ قالیچه بلوچ خراسان (نگارندگان)

Figure 3. An Example of a Baluch Rug from Khorasan (Source: Authors, 2026)

۳ ـ ۵ ـ اقوام کرد؛ جابجایی و اسکان اجباری اقوام در مناطق مختلف ایران در دوره‌های گوناگون تاریخی، بخشی از سیاست‌های حکومتی برای کنترل مرزها، تثبیت قدرت سیاسی و مدیریت نواحی ناامن به شمار می‌رفت. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این سیاست در خراسان، کوچ گستردهٔ اقوام کرد به شمال این منطقه در عصر صفوی است. در دوران پس از تسلط اعراب بر ایران و نیز در دوره‌های بعد، خراسان به سبب موقعیت مرزی و اهمیت سیاسی خود، همواره در معرض حملات اقوام مهاجم، به‌ویژه ازبکان، قرار داشت. استمرار این ناامنی‌ها تا دورهٔ صفویه، حکومت مرکزی را به اتخاذ سیاست‌های جدید دفاعی واداشت. در همین راستا، شاه عباس صفوی گروه‌هایی از ایلات کرمانج ـ شاخه‌ای از ایل بزرگ شکاک در نواحی آذربایجان و مرزهای ایران و عثمانی ـ را ابتدا به اطراف ری و ورامین و سپس، در حدود سال ۱۰۱۰ هجری قمری، به شمال خراسان منتقل کرد (قاسم‌زاده و سامانیان، ۱۳۹۱: ۱۱۱). بنا بر گزارش منابع تاریخی، حدود چهل و پنج هزار خانوار کرد در این جابه‌جایی بزرگ شرکت داشتند و در مناطق مختلف شمال خراسان اسکان یافتند (توحدی، ۱۳۵۹). این مهاجرت، که ماهیتی سیاسی و اجباری داشت، یکی از مهم‌ترین جابه‌جایی‌های قومی در تاریخ ایران محسوب می‌شود و آثار آن تا امروز در ساختار فرهنگی و جمعیتی منطقه خراسان باقی مانده است.

از مهم‌ترین ایلات کردِ مستقر در شمال خراسان می‌توان به ایل‌های زعفرانلو و شادلو اشاره کرد (کمندلو، ۱۳۹۵: ۶۵). حضور کردها در شهرها و نواحی‌ای چون قوچان، شیروان، بجنورد، اسفراین، کلات نادری و درگز، به‌تدریج موجب شکل‌گیری نوعی هویت فرهنگی و هنری متمایز در شمال خراسان شد که قالی‌بافی یکی از مهم‌ترین نمودهای آن به شمار می‌رود. امروزه بخش مهمی از تشخص قالی‌بافی شمال خراسان متأثر از سنت‌های بافندگی آنهاست. دست‌بافته‌های کردی این منطقه، هرچند ریشه در سنت‌های قالی‌بافی مناطق کردنشین غرب ایران دارند، اما در فرآیند استقرار طولانی‌مدت در خراسان، تحت تأثیر محیط فرهنگی جدید دچار دگرگونی شده‌اند. تفاوت در نقش‌مایه‌ها، الگوهای رنگ‌آمیزی و حتی مواد اولیه مصرفی، نشان‌دهندهٔ نوعی سازگاری فرهنگی و تماس مستمر با دیگر اقوام ساکن خراسان است (مصاحبه با خانم دادور، شهریور ۱۴۰۴). به‌عنوان نمونه در بسیاری از قالی‌ها و قالیچه‌های کرمانجی، می‌توان نشانه‌هایی از تأثیر سنت‌های بصری اقوام ترکمن و بلوچ را مشاهده کرد (قاسم‌زاده و سامانیان، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

تصویر ۴. نمونهٔ قالچه کردی خراسان (کمندلو، ۱۳۹۵)

Figure 4. An Example of a Kurdish Rug from Khorasan (Source: Kamandlou, 2016)

۴ ـ ۵ ـ اقوام ترکمن؛ ترکمن‌ها از اقوام ترک‌زبانِ ساکن آسیای میانه هستند که امروزه در کشورهای ترکمنستان، ایران، افغانستان و ازبکستان پراکنده‌اند. این اقوام، شاخه‌ای از قبایل اغوز به شمار می‌روند و طوایفی چون تکه، ارساری، سالور، چودور، یموت، گوگلان و ساریق از مهم‌ترین شاخه‌های آنها محسوب می‌شوند [۱] (Sümer, 1980: 14, 139). «ساختار اجتماعی ترکمن‌ها، همانند بسیاری از ایلات کوچ‌نشین ایران، بر پایه نظام ایلی و طایفه‌ای شکل گرفته و واحدهایی چون ایل، طایفه، تیره و بنکو در سازمان اجتماعی آنان نقش داشته‌اند» (آزادی، ۱۹۷۵: ۱۰). تا پیش از تثبیت مرزهای سیاسی جدید در اواخر قرن نوزدهم میلادی، ترکمن‌ها در گستره وسیعی از آسیای میانه و مرزهای شمال شرقی ایران، به‌صورت آزادانه کوچ می‌کردند؛ اما با شکل‌گیری مرزهای جدید، بخشی از این اقوام در نواحی شمال و شمال شرق ایران ساکن شدند (Housego, 1978: 18). در میان طوایف ترکمنِ ساکن ایران، تکه‌ها حضور پررنگ‌تری در بخش‌هایی از خراسان شمالی و خراسان رضوی داشته‌اند و استقرار آنها در این مناطق، تأثیر قابل توجهی بر فرهنگ و هنر محلی برجای گذاشته است.

یکی از مهم‌ترین بازنمودهای فرهنگ مادی ترکمن‌ها، قالی‌ها و قالیچه‌های آنان است که از نظر ساختار فرمی و فنی،

۱. از میان طوایف مختلف، یموت‌ها از قبایل پرجمعیت بخش عمده ترکمن‌های ایران را تشکیل می‌دهند که قسمتی از آنها نیز در ترکمنستان اقامت دارند (Mackle&Thompson, 1980:21). یموت‌های ایران در ناحیهٔ شرقی دریای خزر در منطقهٔ ترکمن صحرا زندگی می‌کنند و شغل اصلی آنها دامداری است.

جایگاهی متمایز در میان دستبافته‌های عشایری ایران دارند. در قالی ترکمن، نوعی نظم هندسی و ساختار تکرارشونده مشاهده می‌شود که با شیوه زیست کوچ‌نشینی و نظام اجتماعی ایلی این اقوام پیوند دارد. مهم‌ترین عناصر بصری این قالی‌ها، گل‌های بزرگ و کوچک هندسی، ترکیب‌بندی‌های منظم و حاشیه‌های موازی است که در سراسر متن قالی تکرار می‌شوند. این ساختار منظم و تکرارشونده، در کنار محدودیت نسبی رنگ‌ها، بخشی از نظام زیبایی‌شناختی ترکمن‌ها را بازتاب می‌دهد. حضور ترکمن‌ها در شمال و شمال شرق خراسان، به‌ویژه در مناطق مرزی، موجب انتقال بخشی از این سنت‌های بافندگی به حوزه قالی‌بافی خراسان شده است. یکی از مهم‌ترین مراکز تولید قالیچه‌های ترکمنی در خراسان، روستای دویدوخ در منطقهٔ راز و جرگلانِ خراسان شمالی است. قالیچه‌های این منطقه، به‌ویژه نمونه‌های دوروی ابریشمی، از ظرافت فنی و انسجام فرمی قابل توجهی برخوردارند و در آنها بسیاری از سنت‌های نقش‌پردازی ترکمنی، به‌ویژه در انتخاب رنگ‌ها و سازماندهی نقوش، حفظ شده است (مصاحبه با آقای جانمحمدی، شهریور ۱۴۰۴). استقرار طولانی‌مدت ترکمن‌ها در خراسان، موجب شکل‌گیری نوعی تعامل فرهنگی میان آنان و دیگر اقوام منطقه شده است. از این رو، بخشی از ویژگی‌های قالی ترکمنِ خراسان را می‌توان حاصل فرآیند همزیستی و تماس فرهنگی در این حوزه دانست؛ فرآیندی که در آن، سنت‌های بصری و فنی ترکمنی، ضمن حفظ هویت اصلی خود، با ویژگی‌های بومی خراسان نیز پیوند خورده‌اند.

تصویر ۵. نمونه قالیچه ترکمن با نقش معروف گل (گول) (نگارندگان).

Figure 5. An Example of a Turkmen Rug Featuring the Traditional Gul Motif (Source: Authors, 2026)

تصویر ۶. بافت فرش دورو در راز و جرگلان (منبع: www. farahancarpet.com)

Figure 6. Double-Sided Carpet Weaving in Raz and Jargalan (Source: Farahan Carpet, https://farahancarpet.com)

۶ ـ مهاجرت‌های فردی و تاثیر آن بر فرش منطقه خراسان

اگرچه در نگاه نخست، مهاجرت‌های فردی در مقایسه با جابه‌جایی‌های گستردهٔ قومی، تأثیر کمتری بر ساختار فرهنگی مناطق مهاجرپذیر دارند، اما مطالعهٔ تاریخ هنر و صنایع سنتی ایران نشان می‌دهد که در بسیاری موارد، حضور شمار اندکی از هنرمندان، استادکاران یا تولیدکنندگان مهاجر، توانسته است مسیر تحول یک سنت هنری را دگرگون سازد. در حوزهٔ هنرهای کاربردی، انتقال مهارت، تجربه، الگوهای طراحی و شیوه‌های تولید، غالباً از طریق همین جابه‌جایی‌های محدود اما اثرگذار صورت گرفته است. قالی‌بافی خراسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. بخشی از رونق و تشخص برخی مراکز مهم قالی‌بافی این منطقه نتیجهٔ استقرار فردیِ طراحان، استادکاران، رنگرزان و تولیدکنندگانی بوده است که از دیگر حوزه‌های قالی‌بافی ایران به خراسان مهاجرت کرده‌اند. این افراد، علاوه بر انتقال دانش فنی و مهارت‌های حرفه‌ای، در بسیاری موارد موجب ورود شیوه‌های جدید طراحی، ترکیب‌بندی، رنگ‌پردازی و سازمان تولید به منطقه شده‌اند.

در برخی شهرهای خراسان، همچون مشهد، بیرجند، طبس و سبزوار، شکل‌گیری یا تحول کارگاه‌های قالی‌بافی تا حد زیادی با حضور همین افراد پیوند داشته است. مهاجرت استادکاران و تولیدکنندگان، به‌ویژه در دورهٔ معاصر و هم‌زمان با گسترش بازار فرش، موجب شد که سنت‌های مختلف قالی‌بافی ایران در خراسان با یکدیگر تلاقی پیدا کنند و در نتیجه، گونه‌هایی تازه و ترکیبی از نظر فرمی و فنی شکل گیرد. لذا بررسی قالی‌بافی خراسان بدون توجه به نقش این مهاجرت‌های فردی، تصویری ناقص از فرآیند شکل‌گیری و تحول این سنت هنری به دست خواهد داد. در ادامه، برخی از مهم‌ترین نمونه‌های این مهاجرت‌های فردی و تأثیر آنها بر مراکز شاخص قالی‌بافی خراسان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱ ـ ۶ ـ تجار غیربومی (تبریز) و قالی خراسان؛ پس از سقوط صفویان، هجوم افغان‌ها و آشفتگی‌های سیاسی عصر افشاریه، بسیاری از سنت‌های هنری و صنایع شهری ایران، از جمله قالی‌بافی، دچار رکود شدند. با استقرار حکومت قاجار و شکل‌گیری دوره‌ای نسبتاً طولانی از ثبات نسبی سیاسی از یک سو و شناخته‌شدن قالی ایرانی به‌عنوان کالایی ارزشمند در بازارهای بین‌المللی از سوی دیگر، زمینه برای احیای دوبارهٔ برخی فعالیت‌های اقتصادی و هنری مرتبط با تولید و عرضهٔ قالی فراهم شد. در این میان، شهر تبریز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز تجاری ایران، نقش تعیین‌کننده‌ای در بازگشت قالی ایران به بازارهای جهانی ایفا کرد. «بازرگانان تبریزی، که بخش عمدهٔ تجارت خارجی کشور را در اختیار داشتند، شبکهٔ گسترده‌ای از دادوستد را در شهرهای مختلف ایران سازمان‌دهی کرده بودند و تجارت فرش نیز بخش مهمی از این فعالیت اقتصادی به شمار می‌رفت» (ادواردز، ۱۳۷۰: ۶۳). در ابتدا، تجار تبریزی با جمع‌آوری قالی‌های کهنه[۱] از شهرهای مختلف ایران و انتقال این محصولات به تبریز، این آثار را از طریق مسیرهای تجاری عثمانی به بازارهای جهانی صادر می‌کردند[۲] (اتیک، ۱۳۸۳: ۸۹). اما با افزایش تقاضا و کاهش تدریجی قالی‌های قدیمی موجود در بازار، بازرگانان تبریز به سمت تولید قالی‌های نو روی

---

۱. به نظر می رسد در آن زمان کشورهای اروپایی قالی‌های کهنه را با بهای بیشتری خریداری می‌کردند، یعنی نزد آنان قالی کهنه مرغوب‌تر از قالی نو بود. به این ترتیب همیشه مقداری قالی کارکرده و پاخورده از خانه‌ها به بازارها انتقال داده می‌شد. این قالی و قالیچه‌ها به این منظور بافته شده بود که در خود کشور مورد استفاده قرار گیرد. اینها در کارگاه‌های بافندگی تهیه نشده بود، بلکه مردم روستاها و عشایر آنها را بافته بودند، بنابراین قطع آنها اغلب کوچک و طرح‌هایشان نیز تکراری بود. اندازهٔ آنها معمولاً دراز و باریک بود (اتیک، ۱۳۸۳: ۹۰).

۲. این بازرگانان در شهر استامبول شعبه داشتند و کار اصلی آنها خرید مصنوعات کشورهای اروپایی و فرستادن آنها به ایران از راه طرابوزان بود (اتیک، ۱۳۸۳: ۸۹).

آوردند و برای این منظور، در مناطق مستعد قالی‌بافی ایران سرمایه‌گذاری کردند (ژوله، ۱۳۸۴: ۳۳).

خراسان، به‌ویژه شهر مشهد، یکی از مهم‌ترین حوزه‌هایی بود که مورد توجه این تجار و تولیدکنندگان قرار گرفت. حضور بازرگانان و استادکاران مهاجر آذربایجانی در خراسان، نقشی اساسی در شکل‌گیری و احیای قالی‌بافی شهری این منطقه داشت. ژوله در بررسی تاریخ معاصر قالی مشهد، تأکید می‌کند که افراد غیربومی، به‌ویژه مهاجران آذربایجانی، سهم مهمی در آغاز و گسترش قالی‌بافی نوین مشهد داشته‌اند و از خانواده‌هایی چون خامنه‌ای و عمواوغلی به‌عنوان چهره‌های اثرگذار این روند یاد می‌کند (ژوله، ۱۳۸۱: ۱۷۳). از مهم‌ترین این مهاجران، محمد کهنمویی ـ مشهور به عمواوغلی ـ بود که اصالتاً اهل روستای کهنموی آذربایجان و از فعالان صنعت نساجی و ابریشم‌بافی تبریز به شمار می‌رفت. وی در حدود سال ۱۲۵۰ هجری قمری، هم‌زمان با رونق تجارت جهانی فرش ایران، به همراه خانواده خود به مشهد مهاجرت کرد و پس از تغییر نام خانوادگی به «عمواوغلی»، فعالیت خود را از نساجی به تولید قالی معطوف ساخت. فرزندان او، عبدالمحمد و علیجان عمواوغلی نیز این مسیر را ادامه دادند و به تدریج به مهم‌ترین تولیدکنندگان قالی مشهد تبدیل شدند (مصاحبه با آقای درودی، شهریور ۱۴۰۴). کارگاه‌های آنان در مناطقی چون محمودآباد، طرقبه، درخش و شاندیز، از مراکز اصلی تولید قالی در اطراف مشهد به شمار می‌رفت[۱].

حضور این تولیدکنندگان مهاجر، بسیار فراتر از انتقال یک فعالیت اقتصادی صرف به خراسان بود. آنها الگوهای جدید طراحی، سازمان کارگاهی، شیوه‌های رنگرزی و معیارهای بازار جهانی را نیز وارد این منطقه کردند. در نتیجه، قالی مشهد به تدریج از قالب تولیدات محلی و محدود خارج شد و به یکی از مهم‌ترین مراکز قالی شهری ایران تبدیل گردید. بخشی از هویت فرمی و فنی قالی معاصر خراسان، به‌ویژه در حوزهٔ تولیدات شهری، حاصل همین انتقال دانش و تجربه از مراکز قالی‌بافی آذربایجان به خراسان است. تأثیر مهاجرت تجار آذربایجانی، تنها به مشهد محدود نماند. ژوله در بررسی تاریخ قالی‌بافی سبزوار نیز، رونق این حوزه را به حضور چند کارفرمای مهاجر آذربایجانی نسبت می‌دهد که در شکل‌گیری تولید کارگاهی فرش در این منطقه نقش داشته‌اند (ژوله، ۱۳۸۹: ۱۷۲). مهاجرت تجار و تولیدکنندگان تبریزی به خراسان را می‌توان نمونه‌ای روشن از انتقال شبکه‌های اقتصادی و دانش فنی در بستر مهاجرت دانست؛ فرآیندی که نه‌تنها به احیای قالی‌بافی خراسان انجامید، بلکه ساختار تولید، نظام زیبایی‌شناختی و جایگاه تجاری قالی این منطقه را نیز دگرگون ساخت.

۲ ـ ۶ ـ استادکاران غیربومی و قالی خراسان؛ از اواسط دورهٔ قاجار، هم‌زمان با رونق دوبارهٔ تولید و تجارت فرش در ایران، علاوه بر تجار و سرمایه‌گذاران تبریزی، گروهی از استادکاران، طراحان و بافندگان حرفه‌ای نیز از مراکز مهم قالی‌بافی ایران، به‌ویژه آذربایجان، کرمان، یزد، نائین و اصفهان، به مناطق مختلف خراسان مهاجرت کردند. حضور این افراد نقش مهمی در انتقال دانش فنی، شیوه‌های طراحی، نظام کارگاهی و الگوهای زیبایی‌شناختی به خراسان داشت و در بسیاری از مناطق، موجب شکل‌گیری یا دگرگونی سنت‌های قالی‌بافی محلی شد. در برخی حوزه‌ها همچون بیرجند، طبس و مشهد، تا دهه‌های پایانی قرن چهاردهم شمسی، بخش مهمی از شخصیت فنی و فرمی قالی منطقه، متأثر از حضور همین استادکاران مهاجر بود. بسیاری از آنان نه‌تنها به تولید قالی می‌پرداختند، بلکه با آموزش نیروهای محلی، تربیت بافندگان جدید و سازمان‌دهی کارگاه‌های تولیدی، نقش فعالی در گسترش قالی‌بافی منطقه ایفا کردند. در نتیجه، بخشی از هویت بصری قالی

---

۱. بعد از فوت استاد عبدالمحمد عمواوغلی در سال ۱۳۱۶ شمسی، برادرش علیجان عمواوغلی بعد از هشت سال دوری از کار قالیبافی از تهران به مشهد آمد و تا مدتی کار برادر را با جدیت دنبال کرد و سرانجام نیز در سال ۱۳۳۶ در سن ۶۵ سالگی درگذشت (ژوله،۱۳۷۵).

خراسان معاصر را می‌توان حاصل انتقال و بومی‌شدن سنت‌های قالی‌بافی دیگر مناطق ایران در بستر جغرافیایی و فرهنگی خراسان دانست. جدول شمارهٔ ۲، بر اساس برخی پژوهش‌های میدانی دهه‌های هفتاد و هشتاد شمسی و نیز مصاحبه با مطلعان محلی، به شماری از این استادکاران مهاجر و حوزه‌های فعالیت آنان اشاره دارد.

جدول ۲. استادکاران مهاجرت‌کرده به مناطق خراسان (نگارندگان)

Table 2. Master Weavers Who Migrated to Different Regions of Khorasan (Source: Authors, 2026)

استادکار / طراح	منطقهٔ عزیمت	منطقهٔ سکنی در خراسان	توضیحات
محمد کرمانی	کرمان	کاشمر (روستای فروتقه)	وی بین سال‌های ۱۲۶۰ تا ۱۲۸۰ هجری شمسی در روستای فروتقه کاشمر سکونت داشته و احتمالاً برای اولین بار به سفارش حاج حسین سجادی (از اهالی همان روستا) به بافتن قالی مبادرت ورزید. پس از آن با استقبال مردم روستا این هنر در روستاهای دیگری نیز همچون تربقان، فدافن، کاژخانه و رزق‌آباد نیز توسعه یافت (مصاحبه با اقای ترشیزیان، شهریور ۱۴۰۴).
مصباح یزدی	یزد	طبس	از اولین استادکاران مهاجر طبس بود که در حدود دههٔ بیست شمسی، در آن منطقه به تولید قالی مشغول بود وی در دوره‌ای موفق به جذب استادکاران و سرمایه‌گذاران دیگری از مناطق اطراف برای تولید فرش در طبس شد (مصاحبه با آقای فیضی، شهریور ۱۴۰۴).
علی مقیمی	نائین	طبس (روستای حلوان)	وی استادکار زبده و ماهر قالی نائین بود که در سال ۱۳۵۰ در روستای حلوان اقامت گزید، به‌طوری‌که طی مدت کوتاهی اغلب مردمان روستا به کار قالی‌بافی به شیوهٔ نائینی مشغول شدند و به تدریج سایر روستاهای اطراف طبس مانند کریت، عشق‌آباد و سپس خود شهر طبس نیز به شیوهٔ تولید نائین گرایش یافتند (مصاحبه با آقای فیضی، شهریور ۱۴۰۴).
عبدالکریم	کرمان	مشهد	از طراحان کارگاه عمواوغلی بود (ژوله، ۱۳۸۹).
عبدالحمید صنعتکار	کرمان	مشهد	عبدالحمید صنعتکار در سال ۱۲۸۷ در کرمان متولد شد و در ۱۲ سالگی پس از عزیمت به مشهد (همراه پدرش) به طراحی قالی‌های کارگاه‌عبدالمحمد عمواوغلی پرداخت. از شاهکارهای او قالی معروف «کوزه کنانی» بود[1] (ژوله، ۱۳۸۹).
عباسقلی صابر	تبریز	مشهد	احتمالاً وی جزء استادکارانی بوده که همراه خانوادهٔ عمواوغلی از آذربایجان به مشهد مهاجرت کرده بودند (مصاحبه با آقای درودی، شهریور ۱۴۰۴).

۱. سیسل ادواردز در کتاب معروف «قالی ایران» می‌نویسد: «قالی کوزه‌کنانی در حقیقت نمونه شگفت‌آور و شاهکار هنر قالی بافیست، که حد اعلای مهارت و استادکاری را در این حرفه نشان می‌دهد. در مدت ۵۰ سال قالیهای نفیسی را در نقاط مختلف ایران و کشورهای مغرب زمین دیده‌ام، ولی قالی‌ای که توسط عمواوغلی بافته شده در زمره نفیس‌ترین قالیهای نوبافت جهان است. طرح متن و حواشی آن را باید زیبایی مطلق و جوهر زیبایی خواند. نقشهای سروناز و یا نگاره‌های ماری به طور زیبایی جلوه‌گری می‌کنند، که هر بیننده‌ای را تحت تاثیر قرار می‌دهد و چون ذره‌بین نداشتم نتوانستم گره‌ها را به طور دقیق شمارش کنم» (ادواردز، ۱۳۷۰).

۷ ـ بحث

تحلیل داده‌های تاریخی، اسناد، مصاحبه‌های میدانی و مقایسهٔ ویژگی‌های قالی‌های مناطق مختلف خراسان نشان می‌دهد که نسبت میان مهاجرت و قالی‌بافی را می‌توان فراتر از سطح هم‌زمانی تاریخی میان جابه‌جایی اقوام و شکل‌گیری مراکز قالی‌بافی توضیح داد. آنچه داده‌های این پژوهش آشکار می‌سازد، آن است که مهاجرت از طریق مجموعه‌ای از سازوکارهای فرهنگی، فنی و اجتماعی در ساختار قالی خراسان رسوب کرده و به بخشی از حافظهٔ مادی این منطقه تبدیل شده است. از این منظر، چشم‌انداز امروز قالی منطقه حاصل انتقال تدریجی دانش، مهارت، عادت‌واره‌ها، نظام‌های زیبایی‌شناختی و شبکه‌های اجتماعی در بستر تماس‌های میان‌فرهنگی است.

نخستین سازوکار، انتقال مهارت و دانش فنی است. داده‌های پژوهش نشان می‌دهد که مهاجرت استادکاران و بافندگان حرفه‌ای، بیش از هر عامل دیگری در تحول ساختار فنی قالی خراسان مؤثر بوده است. ورود استادکاران کرمانی، نائینی، یزدی و آذربایجانی به شهرهایی چون مشهد، طبس و کاشمر، صرفاً به انتقال نیروی انسانی محدود نماند، بلکه شیوه‌های جدید طراحی، نظام رنگ‌بندی، روش‌های بافت، سازمان‌دهی تولید و آموزش نسل جدید بافندگان را نیز به همراه آورد. از این رو، تغییر برخی ویژگی‌های فنی قالی خراسان را باید نتیجه انتقال دانش حرفه‌ای دانست، نه صرفاً جابه‌جایی افراد. دومین سازوکار، انتقال حافظهٔ فرهنگی است. در میان گروه‌های عشایری و قومی، قالی بخشی از حافظهٔ جمعی جامعه محسوب می‌شود و بسیاری از نقش‌مایه‌ها، ترکیب‌بندی‌ها و سنت‌های بافت، حامل تجربه‌های تاریخی، باورهای قومی و شیوه‌های زیست هستند. استمرار برخی نقوش در قالی بلوچ، عرب، کرد و ترکمن، حتی پس از استقرار چند نسل در خراسان، نشان می‌دهد که مهاجرت الزاماً به گسست فرهنگی منجر نشده، بلکه بخشی از حافظهٔ قومی از طریق دست‌بافته‌ها بازتولید شده است. در این معنا، قالی به رسانه‌ای برای استمرار حافظهٔ فرهنگی در جغرافیایی جدید تبدیل شده است.

سومین سازوکار، انتقال عادت‌واره‌های تولید است. تفاوت میان قالی‌های عشایری و تولیدات شهری، تنها تفاوتی فنی نیست، بلکه بازتاب دو شیوهٔ متفاوت زیستن است. غلبهٔ بافته‌های ذهنی، ابعاد کوچک، قابلیت حمل، محدود بودن طیف رنگی و استمرار برخی روش‌های سنتی تولید در میان بلوچ‌ها، کردها و ترکمن‌های خراسان، نشان می‌دهد که بخشی از عادت‌واره‌های ناشی از زندگی کوچ‌نشینی، حتی پس از استقرار در خراسان، همچنان در شیوهٔ تولید قالی تداوم یافته است. بنابراین، بخشی از ویژگی‌های قالی عشایری را باید بازتاب استمرار عادت‌واره‌های فرهنگی دانست، نه صرفاً انتخاب‌های فنی. چهارمین سازوکار، انتقال نظام زیبایی‌شناختی است. تماس طولانی‌مدت میان اقوام مختلف، زمینهٔ انتقال تدریجی الگوهای بصری را فراهم کرده است. نزدیکی برخی نقش‌مایه‌های قالی عرب و بلوچ، تأثیر سنت‌های ترکمنی بر قالی کرمانج‌های شمال خراسان و ورود الگوهای طراحی آذربایجان به قالی شهری مشهد، همگی بیانگر آن است که نظام‌های زیبایی‌شناختی نیز همانند مهارت‌های فنی، قابلیت جابه‌جایی و بازآفرینی دارند. در نتیجه، بسیاری از ویژگی‌های بصری قالی خراسان را باید حاصل هم‌نشینی سنت‌های زیبایی‌شناختی مختلف دانست.

پنجمین سازوکار، انتقال شبکه‌های اجتماعی و اقتصادی است. مهاجرت تجار تبریزی به مشهد نمونهٔ روشنی از این فرایند است. آنان تنها سرمایهٔ مالی را منتقل نکردند، بلکه شبکه‌های صادرات، نظام سفارش، الگوهای تولید کارگاهی و ارتباط با بازارهای جهانی را نیز وارد خراسان کردند. به همین دلیل، تحول امروز قالی مشهد متاثر از تغییر سازمان تولید و

شبکه‌های مبادله بوده است. ششمین سازوکار، انتقال شیوه‌های معیشت است. میان نظام معیشتی و ویژگی‌های قالی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. در گروه‌های کوچ‌نشین، محدودیت‌های ناشی از جابه‌جایی، نوع مواد اولیه، اندازهٔ بافته، شیوهٔ تولید و حتی انتخاب نقوش را تحت تأثیر قرار داده است. با گذار تدریجی برخی گروه‌ها به یکجانشینی، بخشی از این ویژگی‌ها تغییر کرده، اما بسیاری از آنها همچنان در سنت‌های قالی‌بافی منطقه باقی مانده و به بخشی از هویت محلی تبدیل شده‌اند. در نهایت، انتقال نظام معنایی نیز در شکل‌گیری هویت قالی خراسان نقش داشته است. برخی نقوش مذهبی در قالی‌های عرب، استمرار نقوش هویتی در قالی بلوچ و حفظ الگوهای قومی در بافته‌های کرمانج‌ها، نشان می‌دهد که قالی علاوه بر انتقال دانش فنی، حامل نظام‌های معنایی و نمادین نیز بوده است. به همین دلیل، بخشی از تفاوت میان حوزه‌های مختلف قالی‌بافی خراسان را باید در تفاوت نظام‌های معنایی گروه‌های تولیدکننده جست‌وجو کرد.

برآیند این یافته‌ها نشان می‌دهد که آنچه در خراسان جابه‌جا شده، صرفاً انسان‌ها نبوده‌اند؛ بلکه شبکه‌ای از مهارت‌ها، حافظه‌ها، عادت‌واره‌ها، نظام‌های زیبایی‌شناختی و روابط اجتماعی نیز همراه آنان انتقال یافته است. قالی خراسان حاصل رسوب تدریجی همین فرایندها در فرهنگ مادی منطقه است؛ رسوبی که در ساختار فنی، سازمان تولید، زبان بصری و نظام معنایی این دست‌بافته‌ها قابل مشاهده است.

جدول ۳. مولفه‌های انتقال‌یافته و بازآفرینی فرهنگی در شکل‌گیری هویت قالی خراسان (نگارندگان)

Table 3. Transferred Components and Processes of Cultural Reproduction in the Formation of Khorasan Carpet Identity (Source: Authors, 2026)

گروه‌های مهاجر	مولفهٔ انتقال‌یافته	شاخصه‌های قابل بررسی در قالی	ساز و کار و نوع انتقال	حوزهٔ تاثیر پذیرفته
اقوام عرب	حافظهٔ فرهنگی نظام معنایی نظام زیبایی‌شناختی	به‌کارگیری مضامین مذهبی، تولید قالیچهٔ نمازی (کارکرد)، برخی نقوش مشترک با بلوچ	انتقال بین نسلی، مجاورت با دیگر اقوام	عربخانه (بیرجند)
اقوام بلوچ	عادت‌واره شیوهٔ معیشت حافظهٔ فرهنگی	ویژگی‌های فنی، فرمی و فرایندی قالی (انتقال نقشه)	سابقهٔ کوچ‌نشینی، آموزش درون‌قومی	تربت حیدریه، تربت جام، درگز ، سرخس، تایباد، اطراف مشهد
اقوام کرد	حافظهٔ فرهنگی، نظام زیبایی‌شناختی	ویژگی‌های فرمی قالی، برخی نقوش و نظام چیدمانی مشترک با ترکمن‌ها	انتقال بین نسلی، مجاورت با دیگر اقوام	قوچان، شیروان، بجنورد، اسفراین
اقوام ترکمن	نظام زیبایی‌شناختی عادت‌واره	ویژگی‌های فنی (بافت تخت و تک‌پوده) و فرمی (شیوهٔ نمایش نقوش، رنگ‌گزینی محدود) قالی	پایداری سنت‌های قومی، انتقال بین نسلی	راز و جرگلان، تربت جام، درگز
تجار تبریز	شبکهٔ اجتماعی مهارت شیوهٔ معیشت	فرآیند مکانی تولید (کارگاهی)، فرآیند سازمان‌دهی تولید (تقسیم کار گسترده)، فرآیند انتقال نقشه (استفاده از نقشه)، ویژگی‌های فنی (تولید قالی با تراکم بالا)	شبکهٔ تجارت، سرمایه‌گذاری، ارتباط با بازار داخلی و خارجی	مشهد، محمودآباد، شاندیز، طرقبه، سبزوار
استادکاران	مهارت نظام زیبایی‌شناختی	ویژگی‌های فرمی (سبک نمایش گردان نقوش، تغییر در شیوه‌های رنگ‌گزینی)	آموزش استاد شاگردی	طبس(کریت، عشق‌آباد، حلوان) کاشمر، (فروتقه، کاژخانه، رزق‌آباد، فدافن) مشهد

۸ ـ نتیجه‌گیری

این پژوهش با تکیه بر رویکرد انسان‌شناسی فرهنگ مادی، کوشید رابطهٔ میان مهاجرت و قالی‌بافی خراسان را در سطح سازوکارهای انتقال فرهنگی تبیین کند. نتایج پژوهش نشان داد که آنچه در طی چند سده در خراسان رخ داده، فرایندی تدریجی از انتقال مهارت‌ها، حافظه‌های فرهنگی، عادت‌واره‌های تولید، نظام‌های زیبایی‌شناختی، شبکه‌های اجتماعی و شیوه‌های معیشت بوده است؛ فرایندی که در بستر تماس‌های میان‌فرهنگی، همزیستی طولانی‌مدت و بازآفرینی مداوم سنت‌های محلی، در ساختار قالی این منطقه رسوب کرده است. از این منظر، قالی خراسان حاصل انباشت تاریخی تجربه‌های فرهنگی گروه‌های گوناگونی است که در دوره‌های مختلف این سرزمین را زیسته و در شکل‌گیری سیمای فرهنگی آن سهیم بوده‌اند.

از سوی دیگر مطالعه و تحلیل هنرها و تولیدات بومی، زمانی به درکی عمیق‌تر از فرایندهای فرهنگی می‌انجامد که توجه از «خاستگاه» عناصر فرهنگی به «سازوکارهای انتقال» آنها معطوف شود. در این پژوهش، قالی به منزلهٔ عرصه‌ای برای بازتولید و استمرار تجربه‌های اجتماعی مطالعه شد. استمرار برخی ویژگی‌های فنی در قالی‌های بلوچ، انتقال نظام‌های طراحی از طریق استادکاران مهاجر، تحول سازمان تولید در پی ورود تجار آذربایجانی و دگرگونی تدریجی الگوهای بصری در نتیجهٔ تماس‌های میان‌قومی، همگی نشان می‌دهد که فرهنگ مادی، بیش از آنکه بازتابی ایستا از گذشته باشد، محصول کنش‌های تاریخی و تعاملات پیوستهٔ انسانی است. هر تغییر در شیوهٔ تولید، سازمان کار، نظام نقش‌پردازی یا الگوی بافت، می‌تواند بازتاب جابه‌جایی بخشی از دانش، تجربه یا حافظهٔ فرهنگی باشد که از طریق انسان‌ها انتقال یافته و در کالبد یک شیء مادی تداوم یافته است. از این رو، مطالعهٔ قالی از منظر انسان‌شناسی، امکان خوانش لایه‌هایی از تاریخ اجتماعی را فراهم می‌کند که در بسیاری از منابع مکتوب کمتر بازنمایی شده‌اند. بنابراین، آنچه امروز به‌عنوان هویت قالی خراسان شناخته می‌شود، حاصل فرآیندهای طولانیِ انتقال، اقتباس، سازگاری و بازآفرینی فرهنگی است؛ نه مجموعه‌ای از ویژگی‌های ثابت و از پیش موجود.

در نهایت، پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که مطالعهٔ هنرهای بومی، هنگامی ظرفیت تبیین انسان‌شناختی می‌یابد که آثار هنری نه به‌عنوان اشیایی منفک از زندگی اجتماعی، بلکه به‌مثابه بخشی از فرایندهای تاریخی و روابط فرهنگی مطالعه شوند. در چنین خوانشی، یک اثر هنری بومی و فرهنگ‌های پیرامون آن، سندی از حرکت انسان‌ها، استمرار حافظه‌های فرهنگی و بازآفرینی سنت‌ها در بستر جابه‌جایی‌های تاریخی است.

منابع

- آموزگار، یوسف (۱۳۸۷). «تاریخچهٔ مختصر اعراب جنوب خراسان». تهران، *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و ادب*، ۶ (۴): ۴۹ ـ ۱۷.
- آیتی، محمدحسین (۱۳۷۱). *بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قاینات و قهستان*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- اتیک، آنت (۱۳۸۳). *فرش‌های دورهٔ قاجار*، از مجموعهٔ تاریخ و هنر فرش‌بافی در ایـــران (بر اساس دایره‌المعارف ایرانیکا)، زیر نظر احسان یارشاطر. مترجم رجبعلی خمسه. تهران: انتشارات نیلوفر.

- ادواردز، سیسل (۱۳۷۰). *قالی ایران*. تهران: انتشارات فرهنگسرا.
- افشار، ایرج (۱۳۸۹). «بررسی جغرافیای تاریخی راه ابریشم و نقش برجستهٔ ایران در شکل‌گیری آن». *ماهنامهٔ پیام دریا*، ۱۹۹ (۱۹). ۱۷-۶.
- امانی، مهدی و دیگران (۱۳۵۴). *لغت‌نامهٔ جمعیت‌شناسی*. تهران: دانشگاه تهران.
- بی‌نا (۱۳۲۹). *فرهنگ جغرافیای ایرانی*. تهران: دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش.
- توحدی، کلیم‌الله (۱۳۵۹). *حرکت تاریخی قوم کرد به خراسان و دفاع از تمامیت ارضی کشور*. مشهد: مرو.
- حصوری، علی (۱۳۷۱). *نقش‌های قالی ترکمن و اقوام همسایه*. تهران: انتشارات فرهنگان.
- رضا قلی‌خان (۱۳۳۹). *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*. تهران: حکمت.
- رضویان، محمدتقی؛ شالی، محمد (۱۳۹۰). «جغرافیای تاریخی خراسان». *خراسان بزرگ*. ۴ (۲): ۹۲ـ ۶۷.
- زنجانی، حبیب‌الله (۱۳۹۲). *مهاجرت*. تهران: انتشارات سمت.
- ژوله، تورج (۱۳۷۵). *برگی از قالی خراسان*. تهران: شرکت سهامی فرش ایران.
- ژوله، تورج (۱۳۸۱). *پژوهشی در فرش ایران*. تهران: انتشارات یساولی.
- ژوله، تورج (۱۳۸۴). *جستاری در تاریخ فرهنگی، اجتماعی، سیاسی فرش ایران ۱۲۶۴ ـ ۱۳۶۴ هـ ق* (در شناخت نمونه‌هایی از فرش ایران). تهران: شرکت سهامی فرش ایران.
- سیدی، مهدی (۱۳۷۷). *پژوهش طرح جامع مطالعات توسعه و احیای کشاورزی در جنوب خراسان*. جهاد سازندگی، مشهد.
- صوراصرافیل، شیرین (۱۳۷۸). *بر کویرهای سبز جنوب (فرش خراسان)*. تهران: انتشارات احیای کتاب.
- ضراب، اصغر؛ رخشانی‌نسب، حمیدرضا (۱۳۸۸). «روند مهاجرپذیری و مهاجرفرستی شهرهای ایران در دو دهۀ اخیر». *فصلنامهٔ علمی پژوهشی رفاه اجتماعی*. ۳۹ (۱۰): ۲۷۲ ـ ۲۴۷.
- کمندلو، حسین (۱۳۹۵). *طرح و نقش در فرش‌های عشایری و روستایی خراسان شمالی*. سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.
- لسترنج، جی (۱۳۶۴). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*. ترجمهٔ محمود عرفان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فراهانی، علیرضا (۱۴۰۱). فرش دورو ابریشم دیدوخ ترکمن چیست و چگونه بافته می‌شود؟. در سایت فرش فراهان. تاریخ دسترسی: ۱۴۰۴/۹/۲۱ ـ https://farahancarpet.com/fa/turkmen-double-sided-silk-rug/
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۱). *مبانی انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی.
- قاسم‌زاده، زهره؛ سامانیان، صمد (۱۳۹۱). «طرح و نقش در بافته‌های کرمانجی در خراسان شمالی». *نامهٔ هنرهای تجسمی و کاربردی*. ۹: ۱۱۸ ـ ۹۳.
- مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۶). *تاریخ سیاسی معاصر ایران*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- مقنی‌پور، مجیدرضا (۱۳۹۵). تحلیل علیت و عاملیت در هنرهای کاربردی ایران (رسالهٔ دکتری). دانشکدهٔ هنر. دانشگاه شاهد. تهران.

- Appadurai, A. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azadi, S. (1975). *Turkoman Carpets and the Ethnographic Significance of Their Ornaments*. Robert Pinner (Trans.). London: the Crosby Press.

- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Erami, N. (2008). *The soul of the market: Knowledge, authority, and the making of expert merchants in the Persian rug bazaar.* Doctoral dissertation, Columbia University, New York, NY.
- Foroughi Nia, M.; Piri, A.; Erfanmanesh, R.; & Hosseini Kermani, L. (2016). Carpets design and map investigation of Baluch of Khorasan (Case study of areas Taibad and Khaf). *Asian Social Science,* 12(4): 159–169. https://doi.org/10.5539/ass.v12n4p159
- Housego, J. (1978). *Tribal Rugs; An İntroduction to the Weaving of the Tribes of İran*. London: Van Nostrand Reinhold Company.
- Mackle, L W. and J. T (Edt.). (1980). *Turkmen Tribal Carpets and Traditions*. Washington D. C.: The Textile Museum.
- Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham: Duke University Press. (ISBN: 9780822336488)
- Naum, M. (2022). Migration and material culture. In L. A. De Cunzo & C. D. Roeber (Eds.), *The Cambridge handbook of material culture studies* (pp. 301–326). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108622639.013
- Safaii Rad, F. (2012). Subjectivity and the cultural constraints of academic literature in material culture: An investigation into the discussion of pattern and symbol in Persian carpets. *Metronome*, 2, 31–42.
- Sümer, F. (1980). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilatı Destanları*. Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

مصاحبه‌ها:

ـ آقای یدالله ترشیزیان (تولیدکنندهٔ باسابقهٔ محلی قالی در منطقهٔ کاشمر)
ـ آقای محمدمهدی جان‌محمدی (از مطلعین محلی منطقه اسفراین)
ـ خانم لیلا دادور (از بافندگان قدیمی منطقهٔ بجنورد)
ـ آقای حسینعلی درودی (از مطلعین محلی منطقهٔ مشهد)
ـ آقای محمدجواد عامری (بومی منطقهٔ طبس و فروشندهٔ قالی در بازار تهران)
ـ آقای هاشم قربانی (استادکار رنگرزی در منطقهٔ تربت جام)
ـ آقای حاج محمدنبی فیضی (تولیدکنندهٔ قدیمی قالی در مناطق یزد و طبس)

References:

- Afshar, I. (2010). Historical Geography of the Silk Road and Iran's Significant Role in Its Formation. *Payam-e Darya*, 19(199), 6–17 **(in Persian).**
- Amani, M., et al. (1975). *Dictionary of Demography*. Tehran: University of Tehran Press **(in Persian).**
- Amouzgar, Y. (2008). A Brief History of the Arabs of Southern Khorasan. *Farhang va Adab Research Journal*, 6(4), 17–49 **(in Persian).**
- Appadurai, A. (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atik, A. (2004). *Qajar Carpets*. In *The History and Art of Carpet Weaving in Iran (Based on Encyclopaedia Iranica)*. Edited by Ehsan Yarshater. Translated by Rajab-Ali Khamseh. Tehran: Niloufar Publications **(in Persian).**
- Ayati, M. H. (1992). *Baharestan: A History and Biographical Dictionary of the Notables of Qaenat and Quhestan*. Mashhad: Ferdowsi University Press **(in Persian).**
- Azadi, S. (1975). *Turkoman Carpets and the Ethnographic Significance of Their Ornaments*. R. Pinner (Trans.). London: The Crosby Press.

- Bina. (1950). *Iranian Geographical Dictionary*. Tehran: Army Geographical Bureau **(in Persian).**
- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Edwards, C. E. (1991). *The Persian Carpet*. Tehran: Farhangsara Publications **(in Persian).**
- Erami, N. (2008). *The Soul of the Market: Knowledge, Authority, and the Making of Expert Merchants in the Persian Rug Bazaar* (Doctoral dissertation). Columbia University, New York, NY.
- Fakouhi, N. (2012). *Foundations of Anthropology*. Tehran: Ney Publications **(in Persian).**
- Farahani, A. (2023, February 4). *What Is the Turkmen Didukh Double-Sided Silk Carpet and How Is It Woven?* Retrieved December 12, 2025, from https://farahancarpet.com/fa/turkmen-double-sided-silk-rug/ **(in Persian).**
- Foroughi Nia, M., Piri, A., Erfanmanesh, R., & Hosseini Kermani, L. (2016). Carpets design and map investigation of Baluch of Khorasan (Case study of areas Taibad and Khaf). *Asian Social Science, 12*(4), 159–169. https://doi.org/10.5539/ass.v12n4p159
- Ghasemzadeh, Z., & Samanian, S. (2012). Design and Motifs in Kormanj Weavings of North Khorasan. *Journal of Visual and Applied Arts*, 9, 93–118 **(in Persian).**
- Hasouri, A. (1992). *Turkmen Carpet Motifs and Neighboring Ethnic Groups*. Tehran: Farhangan Publications **(in Persian).**
- Housego, J. (1978). *Tribal Rugs: An Introduction to the Weaving of the Tribes of Iran*. London: Van Nostrand Reinhold Company.
- Kamandlou, H. (2016). *Design and Motifs in the Nomadic and Rural Carpets of North Khorasan*. Semnan: Semnan University Press **(in Persian).**
- Le Strange, G. (1985). *The Lands of the Eastern Caliphate*. Translated by Mahmoud Erfan. Tehran: Scientific and Cultural Publications **(in Persian).**
- Mackle, L. W., & J. T. (Eds.). (1980). *Turkmen Tribal Carpets and Traditions*. Washington, DC: The Textile Museum.
- Madani, S. J. (2007). *The Contemporary Political History of Iran*. Tehran: Daftar-e Entesharat-e Eslami **(in Persian).**
- Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Moghanipour, M. (2016). *Causality and Agency in Iranian Applied Arts* (Doctoral dissertation). Faculty of Art, Shahed University, Tehran **(in Persian).**
- Naum, M. (2022). Migration and material culture. In L. A. De Cunzo & C. D. Roeber (Eds.), *The Cambridge Handbook of Material Culture Studies* (pp. 301–326). Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108622639.013
- Razavian, M. T., & Shali, M. (2011). Historical Geography of Khorasan. *Greater Khorasan*, 4(2), 67–92 **(in Persian).**
- Reza Qoli Khan. (1960). *Tarikh-e Rowzat al-Safa-ye Naseri*. Tehran: Hekmat Publications **(in Persian).**
- Safaii Rad, F. (2012). Subjectivity and the Cultural Constraints of Academic Literature in Material Culture: An Investigation into the Discussion of Pattern and Symbol in Persian Carpets. *Metronome*, 2, 31–42.
- Seydi, M. (1998). *Comprehensive Development and Agricultural Rehabilitation Study of Southern Khorasan*. Mashhad: Jihad-e Sazandegi **(in Persian).**
- Sour-e Esrafil, S. (1999). *Across the Green Deserts of the South: Carpets of Khorasan*. Tehran: Ehya-ye Ketab Publications **(in Persian).**
- Sümer, F. (1980). *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*. Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- Tavahodi, K. (1980). *The Historical Migration of the Kurdish People to Khorasan and the Defense of Iran's Territorial Integrity*. Mashhad: Marv Publications **(in Persian).**
- Zanjani, H. (2013). *Migration*. Tehran: SAMT Publications **(in Persian).**
- Zarrab, A., & Rakhshani-Nasab, H. R. (2009). Trends in In-Migration and Out-Migration in Iranian Cities during the Last Two Decades. *Social Welfare Quarterly*, 10(39), 247–272 **(in Persian).**
- Zhuleh, T. (1996). *A Leaf from the Carpet of Khorasan*. Tehran: Iran Carpet Company **(in Persian).**
- Zhuleh, T. (2002). *Studies in Iranian Carpets*. Tehran: Yassavoli Publications **(in Persian).**
- Zhuleh, T. (2005). *Essays on the Cultural, Social, and Political History of Iranian Carpets (1264–1364 AH): Understanding Selected Examples of Iranian Carpets*. Tehran: Iran Carpet Company **(in Persian).**

Interviews:

- Ameri, M. J. (2025). Interview with a native of the Tabas region and carpet dealer in the Tehran Bazaar **(in Persian).**
- Daroudi, H. A. (2025). Interview with a local informant from the Mashhad region **(in Persian).**
- Dadvar, L. (2025). Interview with an experienced carpet weaver from the Bojnord region **(in Persian).**
- Feyzi, H. M. (2025). Interview with a veteran carpet producer in the Yazd and Tabas regions **(in Persian).**
- Ghorbani, H. (2025). Interview with a master carpet dyer from the Torbat-e Jam region **(in Persian).**
- Janmohammadi, M. M. (2025). Interview with a local informant from the Esfarayen region **(in Persian).**
- Tereshizian, Y. (2025). Interview with a veteran local carpet producer from the Kashmar region **(in Persian).**

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 83-102
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2089046.1632

A Sociological Reading of the Novel "Mehri" Based on Pierre Bourdieu's Theory of Cultural Capital

Younes Jafarloo
PhD in Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
Email *jafarloo.younes@gmail.com*

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 18 May 2026

Revised 25 June 2026

Accepted 5 July 2026

***Keywords*:**
Bourdieu,
Cultural Capital,
Mehri Novel.
Nomadic Literature,
Sociology of Literature.

ABSTRACT

This study analyzes the novel Mehri by Forood Jahangiri from a sociological perspective, drawing upon Pierre Bourdieu's theory of cultural capital. The primary research problem centers on how the lifestyle, social relations, customs, and cultural institutions of the Qashqai nomadic community are represented in the novel, and how these elements intersect with the structures of power, prestige, and social identity. As cultural documents, novels do not merely possess aesthetic value; they reflect deep-seated social relations and the lifeworlds of their respective societies. Mehri provides a rich ground for investigating the nomadic structure and its transition from tradition to modernity. The main objective of this study is to identify the various forms of cultural capital depicted in the novel and to analyze their role in the reproduction of social order. Utilizing a qualitative approach, this study employs qualitative content analysis with a descriptive-analytical method. Data were gathered through a close reading of the text and interpreted based on Bourdieu's threefold classification of cultural capital. The findings indicate that embodied cultural capital is represented through skills such as horsemanship, marksmanship, Bayati singing, and weaving; objectified cultural capital is manifested in material goods such as handwoven crafts, traditional attire, rifles, and horses; and institutionalized cultural capital is represented by mobile nomadic schools. The study concludes that cultural elements in the novel do not merely serve narrative or aesthetic purposes, but rather function as instruments for acquiring prestige, generating power, and reproducing social order. Furthermore, the novel effectively captures the coexistence and conflict between traditional and modern values, as well as the status of women within the patriarchal structure of the tribe.

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: Jafarloo, Y., (2026). "A Sociological Reading of the Novel "Mehri" Based on Pierre Bourdieu's Theory of Cultural Capital". Iranian Journal of Anthropology, 23(42):83-102. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2089046.1632

Introduction

Literature and society exist in a dialectical relationship; novels are not only products of the social conditions of their time but also platforms for representing and analyzing power relations, social classes, and cultural structures. Among literary genres, regional and nomadic literature holds particular significance because it records the cultural world, customs, traditions, and lifeworlds of marginalized communities. The novel Mehri by Forood Jahangiri portrays the habitat, beliefs, family relationships, migration, and artistic practices of the Qashqai tribe. Although the novel centers on a tragic love story, it offers, at a deeper level, a realistic representation of the social structure, normative system, and cultural transformations of the Qashqai community. The significance of this study derives from the scarcity of written sociological studies concerning Qashqai culture and the need for interdisciplinary approaches connecting literary studies and the sociology of culture.

To examine this work, Pierre Bourdieu’s theory of cultural capital provides an appropriate theoretical framework. Bourdieu extends the concept of capital beyond its economic dimensions and incorporates cultural and symbolic dimensions into it. He distinguishes three states of cultural capital: embodied, which includes internalized dispositions, skills, and habitus; objectified, which encompasses physical objects, cultural goods, and tools; and institutionalized, which is represented through educational qualifications and formal education. This framework makes it possible to examine how cultural elements within the Qashqai community go beyond their material and everyday functions and become means of consolidating power and acquiring social prestige.

From this perspective, the cultural practices, skills, possessions, and educational institutions represented in Mehri can be examined not merely as components of everyday life but also as elements associated with social status, power, and the reproduction of social order. The novel therefore provides an appropriate context for exploring the relationship between cultural resources and the social structure of the Qashqai community, particularly during its transition from traditional patterns toward modern forms of life and social recognition.

The central research question is: how are the different forms of cultural capital represented in Mehri, and what relationship do they establish with the power structure, the reproduction of prestige, and the tribe’s transition from tradition to modernity? This study addresses the question by extracting textual data through qualitative content analysis and analyzing them through a descriptive-analytical approach based on Bourdieu’s threefold classification of cultural capital. The study aims to clarify the role of cultural resources in the representation of social relations, prestige, power, and cultural transformation within the Qashqai community.

Discussion

The findings demonstrate that the novel Mehri represents a dynamic field in which different forms of cultural capital are accumulated, displayed, and exchanged. The first state, embodied cultural capital, is manifested through the physical and mental skills of the characters. Competences such as horsemanship, marksmanship, and Bayati singing are not merely hobbies or practical tools for survival; rather, they constitute an important part of the nomadic habitus.

Individuals who possess these skills gain respect and social prestige within the tribe. Similarly, weaving skills among women constitute a form of embodied cultural capital transmitted across generations. These skills possess both artistic and economic value and demonstrate how cultural knowledge is preserved through everyday practices and familial transmission.

The second state, objectified cultural capital, is manifested in physical artifacts and material possessions. Carpets, kilims, jajims, traditional attire, rifles, and horses in Mehri transcend their immediate utilitarian functions and acquire symbolic significance. These objects are not simply elements of the material life of the tribe; their possession can also indicate social standing and authority. Owning a fine horse or a superior rifle strengthens the owner's prestige within the tribal hierarchy. Thus, the possession of such objects illustrates the conversion of economic capital into symbolic capital and power, showing how material resources acquire broader social meanings within the tribal structure.

The third state, institutionalized cultural capital, enters the narrative through institutions such as "mobile nomadic schools." These schools signify the penetration of formal and modern education into the traditional nomadic structure. They introduce new criteria of evaluation and prestige that differ from the tribe's traditional standards. Throughout the story, the coexistence, and at times the tension, between traditional capital, such as martial skills and nomadic migration, and modern capital, such as academic education and official credentials, becomes evident. This contrast reflects the community's movement from traditional patterns toward modern forms of social recognition.

Furthermore, the novel addresses the status of women within this social context. The character of Mehri represents women who, despite possessing embodied cultural capital, particularly weaving skills and artistic talent, remain constrained by the patriarchal and customary structure of the tribe. Their social agency is restricted by paternal authority and tribal norms. Ultimately, the discussion demonstrates that the novel's cultural elements serve functions beyond narrative or aesthetic representation: they participate in acquiring prestige, generating power, and reproducing social order. In this way, Mehri effectively portrays the social reproduction and power dynamics of the Qashqai community.

Conclusion

Relying on a sociological approach and Pierre Bourdieu's theory of cultural capital, the present study demonstrates that the novel Mehri goes beyond a mere literary representation of the nomadic lifeworld, providing a platform for observing the mechanisms of social reproduction. A rigorous analysis of capital forms within the novel reveals that Bourdieu's theoretical concepts are manifested with high precision in the symbolic structure of the narrated Qashqai society.

In the first step, the analysis of embodied cultural capital shows that skills such as horsemanship, marksmanship, and singing Bayatis are not merely practices for survival or entertainment; rather, these skills have penetrated the minds and bodies of the subjects in the form of habitus. This embodiment of knowledge and skill, as an non-transferable asset, serves as the foundation for shaping a distinct way of living among tribe members, through which boundaries between social groups are demarcated and individual prestige is consolidated.

In the second step, objectified cultural capital in the form of items such as handicrafts,

clothing, horses, and rifles functions as symbols of authority. Research findings indicate that these objects, far beyond their exchange value and material utility, possess symbolic value. In fact, possessing and displaying these items serves as an instrument for converting material capital into symbolic capital, through which an individual’s social position within the tribal power hierarchy is reproduced or renegotiated.

Furthermore, the transition from traditional structures toward institutionalized cultural capital through mobile schools indicates a structural shift within nomadic society. The presence of these educational institutions reveals that the effort to obtain formal credentials seeks to link traditional capitals with modern state structures. This highlights the confrontation and simultaneous coexistence between traditional cultural capital and modern cultural capital to gain positions within new power structures.

Ultimately, the findings demonstrate that in nomadic life, the capacity to convert various capitals into power and prestige is the primary factor in sustaining power relations in society. The novel Mehri accurately shows how cultural capital, in its embodied and objectified forms, is transformed into symbolic capital and then into political power and social prestige after passing through social and symbolic relations. This process constitutes the main mechanism for reproducing class and power structures in nomadic societies. From this perspective, the present research contributes to existing scholarship not only by filling the gap between ethnic literature and cultural sociology, but also by elucidating how power is reproduced in transitional societies.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۸۳-۱۰۲
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2089046.1632

خوانشی جامعه‌شناختی از رمان مهری با تکیه بر نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو

یونس جعفرلو
دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
Email : *jafarloo.younes@gmail.com*

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:
دریافت ۱۴۰۵/۲/۲۸
بازنگری ۱۴۰۵/۴/۴
پذیرش ۱۴۰۵/۴/۱۲

کلیدواژگان:
ادبیات ایلاتی،
بوردیو،
جامعه‌شناسی ادبیات،
رمان مهری،
سرمایهٔ فرهنگی.

چکیده

رمان مهری به‌عنوان یکی از روایت‌های مهم بازنمایی‌کنندهٔ زندگی عشایر قشقایی، ظرفیت بالایی برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی دارد و زمینه‌ای قابل اتکا برای فهم مناسبات فرهنگی و اجتماعی روزمره در این قلمرو فراهم می‌آورد. این پژوهش با تکیه بر دیدگاه سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو به بررسی لایه‌های فرهنگی و اجتماعی این رمان می‌پردازد؛ دیدگاهی که سرمایهٔ فرهنگی را در سه صورت تجسدیافته، عینیت‌یافته و نهادینه‌شده مفهوم‌پردازی می‌کند و آن را در پیوند با قدرت، منزلت و بازتولید اجتماعی توضیح می‌دهد. روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها از متن رمان و عناصر روایی و فرهنگی آن استخراج و بر اساس مؤلفه‌های نظری بوردیو تفسیر شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در رمان مهری، سرمایهٔ فرهنگی در جلوه‌هایی چون بایاتی‌خوانی، اسب‌سواری، تولید و کاربرد دست‌بافته‌ها، پوشاک و نیز مدارس سیار عشایری بازنمایی می‌شود. نتایج پژوهش چنین آشکار می‌سازد که رمان مهری علاوه بر بازتاب زیست‌جهان عشایری، عرصه‌ای برای فهم پیوندهای غیراقتصادی فرهنگ با قدرت و هویت است و امکان گسترش خوانش‌های میان‌رشته‌ای در حوزهٔ ادبیات و جامعه‌شناسی را فراهم می‌آورد.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: جعفرلو، یونس. (۱۴۰۵). «خوانشی جامعه‌شناختی از رمان مهری با تکیه بر نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۸۳-۱۰۲.
https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2089046.1632

۱. مقدمه و طرح مسئله

جامعه‌شناسی فرهنگ شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که به مطالعهٔ رابطهٔ میان فرهنگ و ساختار اجتماعی می‌پردازد. این حوزه، فرهنگ را نه صرفاً به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از هنرها یا نمادهای زیباشناختی، بلکه به‌عنوان نظامی از معانی، ارزش‌ها و نمادها بررسی می‌کند که در زندگی اجتماعی تولید، بازتولید و تفسیر می‌شوند. جامعه‌شناسی فرهنگ گرچه شاخه‌ای از جامعه‌شناسی به شمار می‌آید، اما تمرکز ویژه‌ای بر تمامی نظام‌های معناساز دارد و به‌طور خاص بر شکل‌های عینی و قابل مشاهدهٔ کنش‌های فرهنگی و فرایندهای تولید فرهنگی متمرکز است. این رویکرد بر ضرورت به‌کارگیری شیوه‌های تازه‌ای از تحلیل اجتماعی دربارهٔ نهادها و ساختارهای فرهنگی تأکید می‌کند و در پی آن است که رابطهٔ واقعی میان این نهادها و ابزارهای مادی تولید فرهنگ از یک سو، و صورت‌های عینی و ملموس فرهنگ از سوی دیگر را آشکار سازد. آنچه این مجموعه عناصر را در کنار هم قرار می‌دهد، جامعه‌شناسی است که در قالبی نوین و در پرتو نوعی هم‌گرایی، شاخه‌ای تازه از این علم را شکل داده است (ویلیامز، ۱۳۸۰: ۲۶). پیر بوردیو[1] یکی از نظریه‌پردازان بزرگ حوزهٔ جامعه‌شناسی فرهنگ است. او مفهوم سرمایهٔ فرهنگی را مطرح کرد و نشان داد که ذائقه‌های فرهنگی افراد بی‌ارتباط با موقعیت طبقاتی آن‌ها نیست. به اعتقاد او، «فرهنگ ابزاری است که از طریق آن نابرابری‌های اجتماعی بازتولید می‌شوند» (بوردیو، ۱۳۸۴: ۱۲۵). در این راستا، ادبیات اقلیمی با بازتاب دادن مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی یک منطقه، بستری عینی برای بررسی نحوهٔ انباشت و تداوم این سرمایه‌های فرهنگی فراهم می‌آورد.

ادبیات اقلیمی گونه‌ای از ادبیات است که ویژگی‌های یک منطقهٔ مشخص را بازتاب می‌دهد؛ ویژگی‌هایی همچون عناصر جغرافیایی (آب‌وهوا، شرایط طبیعی و محیطی و مانند آن)، مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی (آیین‌ها و سنن، باورها، زبان، مذهب، نژاد، پیشینهٔ مبارزاتی در برابر بیگانگان و ...) و همچنین جنبه‌های اقتصادی (فعالیت‌هایی نظیر کشاورزی یا صنعت). این عناصر به نحوی در اثر نمود می‌یابند که به‌عنوان شاخصه‌های متمایزکنندهٔ آن منطقه نسبت به سایر مناطق شناخته می‌شوند. داستان‌های اقلیمی معمولا متضمن بیان همه یا بخشی از این شاخصه‌ها هستند. بر این اساس داستان‌هایی از این نوع می‌تواند مبین فضای شهری، روستایی یا هر دو باشند (جعفری، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰). هدف اصلی بومی‌گرایی در ادبیات، شناخت ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی است که یک اثر را محصول یک زیست‌بوم خود معرفی می‌کند. در واقع نویسنده از عناصر اصلی محیط پیرامون خود برای بیان خواسته‌ها، آرزوها و امیال خود بهره می‌جوید. روش بهره‌جویی از رویکرد بومی‌گرایی، تحلیل گفتمان است (شیری، ۱۳۸۷: ۴). بومی‌گرایی ابزاری است برای بازشناسی همان پیوند ناگسستنی میان اثر و محیط؛ پیوندی که نشان می‌دهد رمان از دل واقعیت‌های زندگی مردم جامعه برخاسته و بیان‌کنندهٔ احوال و اتفاقات اجتماعی بشر است. «رمان محصول شرایط تاریخی و اجتماعی است. هیچ اثر ادبی را نمی‌توان جدا از جهان اجتماعی‌ای که در آن پدید آمده است فهمید» (لوکاچ، ۱۳۸۶: ۷۳). رمان داستانی است که بر اساس تقلیدی نزدیک به واقعیت از آدمی و عادات و حالات بشری نوشته شده باشد و به نحوی از انحای شالودهٔ جامعه را در خود منعکس کند (میرصادقی، ۱۳۶۶: ۴۰۱). تعامل بین رمان و جامعه تا جایی پیش می‌رود که بالزاک[2] نویسندهٔ رمان را مورخ فرهنگ و اجتماع دورهٔ خود می‌داند. «رمان نویس باید جامعهٔ خود را تشریح کند و تیپ‌های موجود در این جامعه را نشان دهد. کار نویسنده از یک جهت شباهت زیادی به کار مورخ دارد و در حقیقت نویسنده، مورخ عادات و اخلاق مردم و اجتماع خویش

1. Pierre Bourdieu
2. Honore de Balzac

است» (سیدحسینی، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

رمان *مهری* یکی از نمونه‌های شاخص ادبیات اقلیمی عشایری است که از طریق روایت‌های دقیق، باورپذیر و درون‌متنی، تصویری روشن از جهان ایلی ارائه می‌دهد. در این رمان نویسنده با جزئی‌نگری قابل توجهی ساختارهای فرهنگی و اجتماعی ایل قشقایی را ترسیم می‌کند. ایل قشقایی یکی از بزرگ‌ترین و شناخته‌شده‌ترین ایلات ایران است که در طول چند قرن اخیر نقشی تعیین‌کننده در حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کشور ایفا کرده است. طبق آخرین سرشماریِ عشایر کوچندهٔ ایران در سال ۱۳۸۷، ایل قشقایی پس از ایل بختیاری، بزرگترین و پرجمعیت‌ترین ایل کوچ‌روی ایران است (مرکزآمار، ۱۳۸۸: ۳۵). «عشایر قشقایی فقط به‌خاطر داشتن بیشترین جمعیت در میان اقوام [استان] فارس و انبوه دامی که دارند ختم نمی‌شود، اهمیت این عشایر در آن است که آنان سازمان یافته‌ترین اقوام فارس هستند و تا همین اواخر یک رهبری واحد مرکزی در قالب ایل‌خانی داشتند» (ایوانف، ۱۳۹۶: ۵۴). قلمرو کوچ قشقایی‌ها گستره‌ای وسیع از مناطق مرکزی، جنوبی و جنوب‌غربی ایران را در بر می‌گیرد و شامل مسیرهای ییلاقی و قشلاقی است که طی قرن‌ها بر اساس شرایط جغرافیایی، اقلیمی و اقتصادی تثبیت شده‌اند. عشایر قشقایی در شش استان فارس، اصفهان، کهگیلویه، چهارمحال و بختیاری، بوشهر و خوزستان پراکنده شده‌اند که هستهٔ مرکزی و غالب جمعیت آنان در فارس زندگی می‌کنند. «مناطق کوچ ییلاقی و قشلاقی و نیز جاهایی که ایل‌راه‌های کوچ بهاری و پاییزی آن‌ها [قشقایی‌ها] می‌گذرند نزدیک به یک سوم کل خاک استان فارس را اشغال می‌کند» (همان، ۴۸). قشقایی‌ها مردمی شیعه‌مذهب هستند که به زبان ترکی صحبت می‌کنند.

با این حال، رمان مهری فراتر از بازگویی ویژگی‌های ظاهری و جغرافیایی ایل قشقایی، به واکاوی لایه‌های زیرین این ساختار ایلاتی می‌پردازد. جهان داستانی *مهری* نه تنها یک روایت ادبی، بلکه بازنمایی هنری نظام ارزش‌ها و تجربه‌های زیستهٔ جامعهٔ عشایری است؛ جامعه‌ای که در آن سنت، هویت، جنسیت، کارکردهای خانوادگی و نقش زنان، پیوندی عمیق با ساختار فرهنگی و اقتصادی ایل دارند. رمان مهری را می‌توان متنی دانست که بستری غنی و لایه‌مند برای مطالعهٔ مسائل فرهنگی و اجتماعی ایل قشقایی فراهم می‌آورد. در واقع، وجود آثاری با این سطح از غنا، ضرورت توجه به حوزه‌ای را برجسته می‌کند که تاکنون در پژوهش‌های دانشگاهی چندان مورد توجه قرار نگرفته است؛ یعنی ادبیات داستانی ایلات و عشایر ایران، با وجود غنای فرهنگی، تاریخی و مردم‌شناختی آن، در پژوهش‌های دانشگاهی چندان مورد توجه قرار نگرفته و هنوز به‌عنوان حوزه‌ای مستقل مورد مطالعه قرار نگرفته است. در حالی‌که شیوهٔ زندگی کوچ‌نشینی، نظام خویشاوندی پیچیده، نظام‌های ارزش‌محور ایلی، آیین‌ها و الگوهای فرهنگی عشایر ظرفیت فراوانی برای مطالعات ادبی و جامعه‌شناختی دارند، بررسی رمان‌ها و داستان‌هایی که این جهان فرهنگی را بازنمایی می‌کنند، بسیار محدود و پراکنده بوده است. بخش عمده‌ای از پژوهش‌هایی که تاکنون دربارهٔ عشایر ایران انجام شده، بیشتر بر محور مردم‌شناسی، تاریخ اجتماعی، ساختار حرکت‌های کوچ، اقتصاد دامداری، موسیقی، هنرهای سنتی، صنایع‌دستی و آیین‌های فرهنگی متمرکز بوده است. این مطالعات اگرچه شناخت ارزشمندی از زندگی عشایر ارائه می‌دهند، اما معمولاً به تحلیل ادبیات داستانی عشایر یا بررسی رمان‌هایی که بازتاب‌دهندهٔ تجربهٔ زیستهٔ ایلات هستند، توجه کافی نکرده‌اند. به‌ویژه، تحلیل داستان‌های ایلاتی در چارچوب نظریه‌های جامعه‌شناسی ادبیات و نظریه‌های فرهنگ، به‌صورت نظام‌مند و نظری کمتر انجام شده است. آثار ادبی، خواه شعر و داستان باشند یا رمان و نمایشنامه، حامل کدهای فرهنگی هستند؛ یعنی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بازگوکنندهٔ شیوهٔ زیست، روابط اجتماعی، مناسبات قدرت و تجربه‌های جمعی انسان‌ها هستند. «ادبیات در میدان تولید فرهنگی قرار دارد و همواره تحت تأثیر روابط قدرت و ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد. هر اثر ادبی علاوه بر جنبهٔ زیباشناختی، جایگاهی در میدان اجتماعی دارد» (بوردیو، ۱۳۸۰: ۱۲۱).

در چنین بستری، رمان مهری نوشتهٔ فرود جهانگیری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با توجه به خلأ موجود در

پژوهش‌های مرتبط با تحلیل جامعه‌شناختی ادبیات عشایری و نبود مطالعاتی که رمان *مهری* را به‌طور مشخص بر پایهٔ نظریهٔ سرمایه فرهنگی بوردیو بررسی کرده باشند، این مقاله در پی آن است تا با واکاوی ساختارهای فرهنگی و اجتماعی و همچنین تحلیل شخصیت‌ها، نمادها و روابط داستان، نشان دهد که سرمایهٔ فرهنگی چگونه در رمان بازنمایی می‌شود و چه نقشی در تبیین کنش‌ها و سرنوشت شخصیت‌ها دارد. هدف اصلی مقاله، ارائهٔ خوانشی جامعه‌شناختی از رمان است که بتواند جایگاه مردم ایلاتی، سازوکارهای بازتولید فرهنگی و تأثیر سرمایهٔ فرهنگی بر روابط قدرت، نقش‌های جنسیتی، هویت ایلی و ساخت‌های نمادین را روشن‌تر کند. این پژوهش با رویکرد کیفی و مبتنی بر روش تحلیل محتوای جامعه‌شناختی انجام شده است؛ به گونه‌ای که با تکیه بر روش کیفی، تحلیل محتوای متن رمان و بهره‌گیری از مفاهیم نظری پیر بوردیو، تلاش می‌کند تا فهمی دقیق‌تر از نسبت ادبیات و فرهنگ ایلی ارائه دهد و مسیر تازه‌ای برای مطالعات ادبیات اقوام در ایران بگشاید.

فرض ما این است که رمان مهری قابلیت بالایی برای تحلیل در چارچوب نظریه‌های جامعه‌شناسی فرهنگ، به‌ویژه نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی بوردیو دارد. با این نوع خوانش می‌توان نشان داد که چگونه مهارت‌ها، دانش فرهنگی، روایت‌ها، آیین‌ها، صنایع‌دستی و رفتارهای روزمرهٔ زنان در رمان، به‌عنوان شکل‌هایی از سرمایهٔ فرهنگی عمل می‌کنند و جایگاه اجتماعی شخصیت‌ها را تعیین می‌سازند و نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی بوردیو ابزار مناسبی برای فهم سازوکارهای قدرت، موقعیت اجتماعی، جنسیت و هویت در جامعه عشایری است.

۲. پیشینهٔ پژوهش

مطالعهٔ ادبیات داستانی ایل قشقایی در پژوهش‌های دانشگاهی نسبتاً محدود بوده و در مقایسه با زمینه‌های مردم‌شناختی، تاریخی، جامعه‌شناسی و اقتصادی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در حوزهٔ علوم اجتماعی، پژوهش‌های مرتبط با عشایر عمدتاً بر ساختارهای اقتصادی‌ـاجتماعی کوچ‌نشینی، نظام خویشاوندی، الگوهای معیشت، آیین‌ها و تحولات فرهنگی تمرکز داشته‌اند؛ در حالی‌که ادبیات داستانی ایلات و بازنمایی فرهنگ ایلی در قالب رمان، هنوز در سطح تحلیل نظری عمیق قرار نگرفته است. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش علمی مستقلی در زمینهٔ تحلیل رمان مهری یا بررسی آن بر اساس مفاهیم سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو صورت نگرفته است. افزون بر این، در حوزهٔ بازنمایی زندگی عشایر قشقایی با تکیه بر نظریات بوردیو نیز خلأ پژوهشی مشهود است. با این حال، برخی پژوهش‌های مرتبط که از منظر نظری یا موضوعی به تحقیق حاضر نزدیک‌اند، به شرح زیر آورده می‌شوند:

۱. پژوهش‌های حوزهٔ عشایر مبتنی بر آرای پیر بوردیو

کیانی، ندا و همکاران (۱۳۹۹)، «واکاوی آسیب‌های مرتبط با دست‌بافته‌های عشایر بختیاری در سبک زندگی معاصر با تکیه بر آرای پیر بوردیو»، نشریهٔ نگارینهٔ هنر اسلامی. این مقاله با تکیه بر جامعه‌شناسی هنر و اندیشه‌های بوردیو دست‌بافته‌های عشایر بختیاری را به‌عنوان سرمایه‌های فرهنگی در سبک زندگی با مولفه‌های زیبایی‌شناسی تحلیل کرده است. بر این اساس در بافته‌های عشایر بختیاری، سرمایهٔ عینیت یافته اهمیت بیشتری دارند.

۲. پژوهش‌های مرتبط با بازنمایی فرهنگی در ایل قشقایی

جعفرلو، یونس و شیری، قهرمان (۱۴۰۴). «تحلیل بازتاب فرهنگ عامهٔ عشایر قشقایی در رمان ظلمت»، نشریهٔ فرهنگ و ادبیات عامه. این مقاله با نقد و تحلیل رمان ظلمت، فولکلور بازنمایی‌شده در بستر ادبیات داستانی ایلاتی را از نگاه عناصر

مادی و غیرمادی فرهنگ عامه بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که بعد معنوی سنت‌های شفاهی و باورهای عامه در میان ایل قشقایی بیشتر از بعد مادی آن در این رمان بازنمایی شده است.

نظری، علی‌اشرف و یزدان‌پناه، میلاد (۱۳۹۸)، «ساخت سیاسی‌ـاجتماعی ایل و بازنمایی سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت: مطالعهٔ موردی ایل قشقایی»، نشریهٔ تحقیقات فرهنگی ایران. بر اساس این مقاله ساختار سیاسی اجتماعی ایل قشقایی به گونه‌ای سلسله‌مراتبی در پاسخ به نیازهای ایل بوده است و ساختار قدرت در آن نه لزوما براساس قدرت معطوف به خشونت حاکمان و زور محض رؤسای ایل، بلکه براساس نمادها، مناسک و آداب ورسوم سامان یافته است.

۳. پژوهش‌های نقد و تحلیل رمان بر اساس نظریهٔ سرمایهٔ پیر بوردیو

در این حوزه پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در این نوشتار، به دو مورد که بیشترین قرابت را با پژوهش حاضر دارند، اشاره می‌شود:

گلمرادی، صدف (۱۳۹۴)، «نقد جامعه‌شناختی سرمایه‌های اجتماعی فرهنگی زنان در رمان دل فولاد اثر منیرو روانی‌پور براساس نظریهٔ انواع سرمایهٔ پیر بوردیو»، نشریهٔ نقد ادبی. این مقاله با تکیه بر روایت‌شناسی رمان مذکور، سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی زنان را با توجه به ارتباط‌ها و پیام‌هایی که بین انسان‌ها رد و بدل می‌شود تحلیل و بررسی می‌کند.

ذباح، محمود و همکاران (۱۴۰۱) «جامعه‌شناختی سرمایه‌های زنان بر اساس نظریه انواع سرمایهٔ پیر بوردیو در رمان چراغ‌ها را من خاموش می‌کنم» نشریهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد. این مقاله با تکیه بر چالش روبه‌رو شدن زنان با جامعهٔ مردسالار به تحلیل انواع سرمایهٔ فرهنگی از دیدگاه پیر بوردیو می‌پردازد.

هر یک از پژوهش‌های مذکور، جنبه‌های خاصی از موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ با این حال، پژوهش حاضر با هدف پر کردن خلأ موجود میان مطالعات نظری بوردیو و ادبیات داستانی عشایری طراحی شده است. تفاوت اصلی این پژوهش در ارائهٔ یک خوانش اجتماعی از رمان مهری است؛ رمان مذکور به دلیل ویژگی‌های اقلیمی و عشایری، بستری ایده‌آل برای تحلیل چگونگی بازنمایی سرمایه‌های فرهنگی و اجتماعی در بستر زندگی ایل قشقایی فراهم می‌آورد. این مطالعه در حالی انجام می‌شود که پیش از این، پیوندی نظام‌مند میان نظریهٔ سرمایه‌های پیر بوردیو و تحلیل‌های اجتماعی آثار ادبی مربوط به ایلات و عشایر مشاهده نشده است.

۳. بوردیو و مفهوم سرمایهٔ فرهنگی

پیر بوردیو (۱۹۳۰-۲۰۰۲ م) از برجسته‌ترین جامعه‌شناسان فرانسوی است که نظریه‌های او به‌ویژه در حوزهٔ جامعه‌شناسی فرهنگ اهمیت بسیار یافته است. یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشهٔ او «سرمایهٔ فرهنگی» است؛ مفهومی که برای تبیین نابرابری‌های اجتماعی و سازوکارهای بازتولید آن به کار گرفته می‌شود. بوردیو معتقد بود که موقعیت اجتماعی افراد تنها با سرمایهٔ اقتصادی تبیین نمی‌شود، بلکه اشکال دیگری از سرمایه نیز در این فرآیند نقش‌آفرین هستند (توسلی، ۱۳۷۸: ۲۰۱). با آن‌که مفهوم فرهنگ پیشینه‌ای دیرینه دارد اما «سرمایهٔ فرهنگی» مفهومی نسبتاً جدید به شمار می‌آید و

بررسی ابعاد گوناگون آن سابقهٔ چندانی ندارد. کاربرد گستردهٔ این اصطلاح از نیمهٔ دوم قرن بیستم در جامعه‌شناسی غرب رواج یافت و به توانایی شناخت، درک و بهره‌گیری افراد از کالاها و منابع فرهنگی اشاره دارد (نیازی و کارکنان، ۱۳۸۶: ۵۶). بوردیو با مطرح کردن مفهوم سرمایهٔ فرهنگی نشان داد که ذائقه‌های فرهنگی افراد بی‌ارتباط با موقعیت طبقاتی آن‌ها نیست. به اعتقاد او، «فرهنگ ابزاری است که از طریق آن نابرابری‌های اجتماعی بازتولید می‌شوند» (بوردیو، ۱۳۸۴: ۱۲۵). از دیدگاه بوردیو، سرمایه پدیده‌ای است که در قالب یک رابطهٔ اجتماعی و در بستر سازواره‌ای از تعاملات عمل می‌کند. دامنهٔ این مفهوم همهٔ کالاها، اشیا و نشانه‌هایی را دربرمی‌گیرد که به‌عنوان امور کمیاب و ارزشمند عرضه شده و در یک ساختار اجتماعی معین مورد تقاضا هستند. در این چارچوب، سرمایهٔ فرهنگی نیز نوعی رابطهٔ اجتماعی است که درون سازواره‌ای از تعاملات بر پایهٔ دانش و اندوخته‌های فرهنگی عمل کرده و در نهایت به کسب قدرت و منزلت اجتماعی منجر می‌شود (روحانی، ۱۳۸۸: ۹). بوردیو مفهوم سرمایهٔ فرهنگی را برای تحلیل چگونگی تأثیر متقابل فرهنگ و تحصیلات و نقش آن‌ها در فرآیند بازتولید اجتماعی به کار گرفت. با این رویکرد، فرهنگ به کانون مباحث مربوط به قشربندی و طبقات اجتماعی وارد شد؛ در حالی‌که پیش از آن این مباحث عمدتاً بر پایهٔ شاخص‌های اقتصادی سنجیده می‌شدند. او با طرح سرمایهٔ فرهنگی، حصر مفهومی سرمایه و معنای صرفاً اقتصادی آن را شکست. «مفهوم سرمایهٔ فرهنگی به ایدهٔ سرمایهٔ انسانی که در علم اقتصاد به کار می‌رود، نزدیک است» (تراسبی، ۱۳۸۲: ۷۶). اصطلاح سرمایه پیش‌تر عمدتاً به حوزهٔ اقتصاد و مبادلات مالی محدود می‌شد، اما بوردیو دامنهٔ آن را گسترش داد و در مقالهٔ معروف خود با عنوان «انواع سرمایه»، هریک از اشکال سرمایه را تعریف کرد. از دیدگاه او، سرمایه بسته به میدان عملکردش در چهار شکل اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین نمود می‌یابد. بوردیو در تبیین نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی، رویکردِ بسیاری از جامعه‌شناسان سنتی را که فرهنگ را صرفاً به مثابهٔ اندوخته‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای مشترک یا ابزاری برای بیان علایق جمعی می‌دیدند، به چالش کشید. بنابراین می‌توان گفت بوردیو نیز همچون برنشتاین[1]، دیدگاهی دورکیمی[2] به فرهنگ دارد. به اعتقاد آن‌ها، منبع نابرابری در جامعه بیشتر فرهنگی است تا اقتصادی (فتحی و دهقانپور، ۱۳۹۹: ۱۸۶-۱۹۰).

۴. روش پژوهش

۴-۱- نوع پژوهش

این پژوهش از نظر ماهیت، در زمرهٔ پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و از حیث هدف و شیوهٔ بررسی، با رویکرد تحلیل محتوای کیفی و روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. در این نوع پژوهش، هدف صرفاً گزارش داده‌ها نیست، بلکه کشف لایه‌های معنایی متن، شناسایی مفاهیم پنهان و تحلیل مناسبات حاکم بر آن‌ها در پرتو چارچوب نظری مشخص است. بنابراین، متن رمان به‌عنوان یک منبع فرهنگی و اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته تا نشان دهد چگونه مؤلفه‌های سرمایهٔ فرهنگی در بطن روایت و در مناسبات زندگی عشایری بازنمایی می‌شوند. در این پژوهش، متن رمان مهری به‌عنوان یک متن ادبی واجد دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی تلقی شده و محتوای آن با تکیه بر مؤلفه‌های نظریهٔ سرمایهٔ فرهنگی پیر بوردیو تحلیل شده است. از آنجا که پژوهش حاضر به‌دنبال سنجش کمی متغیرها نیست، بلکه می‌کوشد از خلال خوانش دقیق متن، معانی، الگوها و نشانه‌های فرهنگی را استخراج و تفسیر کند، ماهیت آن کیفی است. روش تحلیل محتوای کیفی در اینجا امکان می‌دهد تا عناصر روایی، توصیفی و گفتاری متن به‌صورت نظام‌مند بررسی شوند و روابط آن‌ها با ساختارهای

[1]. Eduard Bernstein
[2]. Emile Durkheim

فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ عشایری آشکار گردد.

۴-۲- پیکرهٔ پژوهش

انتخاب رمان مهری از فرود جهانگیری به‌عنوان متن اصلی پژوهش، امری هدفمند و مبتنی بر ظرفیت‌های بالقوهٔ آن در بازنمایی و تحلیل مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ عشایری، به‌ویژه ایل قشقایی، صورت پذیرفته است. با توجه به محدود بودن آثار ادبی مکتوب که به‌طور خاص به زیست‌بوم ایل قشقایی پرداخته‌اند، رمان مهری به دلیل دقت نظر نویسنده و اشراف او به جزئیات زندگی کوچ‌نشینی، آداب و رسوم و مناسبات اجتماعی و فرهنگی این ایل، به‌عنوان منبعی غنی برای این پژوهش انتخاب شده است. داده‌های پژوهش نیز از طریق مطالعهٔ عمیق و خط به خط این رمان گردآوری شده و پس از بررسی کامل متن، تمامی اشارات مستقیم و غیرمستقیم به عناصر فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مرتبط با زندگی عشایری و سرمایه فرهنگی در سه شکل تجسدیافته، عینیت‌یافته و نهادینه‌شده استخراج و بر اساس مؤلفه‌های نظری پیر بوردیو تحلیل شده‌اند.

۴-۲-۱- مهری و فرود جهانگیری

فرود جهانگیری (۱۳۵۸ ش) در طایفهٔ شش‌بلوکی ایل قشقایی زاده شده است. او بخشی از عمر خود را به‌صورت عشایر زیسته و زندگی کوچ‌نشینی را تجربه کرده است. جهانگیری به خوبی توانسته است فرهنگ، عرف و عادات و جزئیات زندگی عشایری را به تصویر بکشد. او یکی از انگیزه‌های نگارش رمان *مهری* را تبدیل خاطرات زندگی عشایری خود و آنچه که مشاهده و لمس کرده است به زبان داستان می‌داند؛ و ثبت این خاطرات را راهی برای حفظ و پاسداشت فرهنگ و آداب و رسوم فراموش‌شدهٔ ایل و در عین حال نقدی بر برخی عرف و عادات منسوخ ایل می‌داند. به گفتهٔ جهانگیری این داستان بر اساس واقعیتی نگاشته شده است که در طایفهٔ شش بلوکی و تیرهٔ دوقوزلو ایل قشقایی اتفاق افتاده است. برخی از شخصیت های داستان مانند کدخدا بخشی، ساریخان عموی مهری، سید علی اکبر و... دقیقا در دنیای واقعی نیز چنین شخصیتی داشته‌اند (مصاحبه با نویسنده).[۱] رمان مهری در سال ۱۴۰۰ توسط نشر یاشیل آلمای بوشهر در ۲۶۴ صفحه به چاپ رسید. همچنین داستان‌های *جیران*، *خنده بر چهرهٔ اندوه*، *پرستوی مهربانی*، *پژمردن یک گل لاله* و ... از جمله داستان‌های جهانگیری است که با موضوع زندگی ایلاتی نگاشته شده‌اند.

۴-۲-۲- خلاصهٔ رمان

رمان *مهری* داستانی است از دل ایل قشقایی، از تاروپود زندگی عشایری، عشقی خاموش، و سرنوشتی گره‌خورده به سنت. مهری، دختر زیبا و جوان ایل در دل این زندگی جاری است. او همچون دیگر دختران ایل، زیر سایهٔ پدر و عرف، زندگی می‌کند، اما دل به جوانی به نام هرمز سپرده است. هرمز نیز برخلاف رسم‌ها عاشق شده است. عشق مهری و هرمز، بی‌صدا و پنهانی در دل کوه و دشت نفس می‌کشد، اما سرنوشت آن‌ها در تقابل با خواسته‌های خانواده، خصوصاً پدران مقتدرشان قرار می‌گیرد. بنا به سنت دیرین ایل، مهری اصطلاحا «ناف‌برون» پسرعمویش ستی است و این‌جاست که تقابل داراب، پدر مهری، و خصوصا ساریخان عموی مهری که مردی پای‌بند به شرافت و عرف ایل است آغاز می‌گردد. در این میان، گوهر، یکی از شخصیت‌های داستان است که دل‌دادهٔ ستی است و ستی نیز دل در گرو گوهر دارد، اما گره کار در اینجاست که ستی آن قامت استوار شهامت را ندارد که بتواند در تقابل با خانواده قرار بگیرد و لاجرم مطیع در تصمیم‌گیری‌های دیگران، ساکت است. ماه‌طلعت مادر مهری، زن مقتدر ایل و دارای شخصیتی قوی و مصمم، با حضور پر ابهت و عقلانیت زنانه‌اش، نمایندهٔ خرد سنتی زن ایل است و در تکاپوی آن است تا دخترش مهری را به مراد دل برساند و به خانهٔ هرمز

۱. مصاحبه شخصی با نویسنده در تیرماه ۱۴۰۴؛ شیراز.

روانه‌اش کند. تدابیر و تعقل کدخدا بخشی هم در این فرایند بی‌فایده است و تلاش‌های او نیز برای نیک‌فرجامی این قائله، کاری از پیش نمی‌برد. با اوج گرفتن اختلافات، وقایع تلخی رخ می‌دهد؛ خون، انتقام، و کوچ. در یک نزاع، ساریخان توسط هرمز به قتل می‌رسد. هرمز به همراه برادرانش به ناچار شبانه از ایل کوچ می‌کنند و راهی دیاری دیگر می‌شوند. بی‌نشان و بی‌بازگشت. مردم ایل مدتی در جستجوی آنان راهی طوایف دیگر می‌شوند اما راه به جایی نمی‌برند. در نهایت ایل راهی تازه را آغاز می‌کند و مهری بی‌آنکه بخواهد به جبر تصمیم مردانهٔ ایل تن می‌دهد و با تنی نیمه‌جان روانه حجلهٔ ستی می‌شود.

در طول روایت، نویسنده با توصیف مناظر ایل، عطر پونه و خاک باران‌خورده، و با استفاده از اشعار فولک قشقایی، جهان داستان را می‌سازد. در نهایت، مهری در کنج خانهٔ ستی گرفتار تظلم روزمرگی و نوعی مرگ می‌شود که در نهایت سوی جنون پای می‌گذارد. او نمادی می‌شود از زن ایلی در برزخ عشق و تقدیر، صدا و سکوت، خواستن و واگذاری. سرنوشت مهری نه فقط سرنوشت یک فرد، که بازتاب سرگذشت نسلی از زنان در دل ایل و جامعه‌ای سنتی است. در آخر، بر اساس واسطه‌گری سنت و مذهب، که سید علی‌اکبر نمایندهٔ آن است، برادران ساریخان در ازای دریافت قشلاق پسران غریب، هرمز و برادرانش را می‌بخشند و گوهر سهم شکست عشق نافرجام هرمز می‌شود که در میان اشک و غبار چشم هرمز و هنگامهٔ مرگ کدخدا بخشی پا به حجلهٔ هرمز می‌گذارد. در میان رقص آشفتهٔ دود و آتش و رقص هَلی مهری در آفتاب‌زرد هجران، مخاطب با تلخی تقابل فرجام سنت با عشق و شیدایی و خواستن، به پایان داستان رمان *مهری* می‌رسد.

۵. بحث و بررسی

رمان مهری فراتر از یک روایت عشایری، میدانی برای نمایش تقابل‌های اجتماعی و تداوم نظم موجود است. تنش‌های عاطفی میان شخصیت‌ها، در واقع بازتابی از رقابت میان انواع سرمایه‌ها در ساختار ایل هستند. در این راستا، ابتدا به بررسی انواع سرمایهٔ فرهنگی در متن رمان می‌پردازیم.

۵-۱- سرمایهٔ فرهنگی تجسدیافته (Embodied)

سرمایهٔ تجسدیافته یعنی دانش‌ها، مهارت‌ها و منش‌هایی که در بدن فرد نشسته، آموخته و به‌تدریج شکل می‌گیرد؛ قابل‌انتقال جزئی نیست مگر از طریق اجتماعی‌سازی طولانی. سرمایهٔ فرهنگی تجسد یافته، نوعی ثروت بیرونی است که به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیری از فرد در آمده است. این همان بخشی است که بوردیو آن را ابعاد سرمایهٔ فرهنگی همراه با تولد می‌نامد که نمی‌توان آن را از طریق هدیه، خرید یا مبادله به دیگری منتقل نمود. این نوع سرمایه، به‌صورت آمادگی‌های مداوم ذهن و جسم تجلی می‌یابد (نیازی و کارکنان، ۱۳۸۶: ۶۰). «سرمایهٔ تجسدیافته یا ذهنی شامل تمایلات و گرایش‌های روانی فرد نسبت به استفاده از کالاهای فرهنگی است. می‌توان اکثر ویژگی‌های سرمایهٔ فرهنگی را از این واقعیت استنباط کرد که این سرمایه با شخصی که در آن تجسم می‌یابد، ارتباط دارد» (فتحی و دهقان‌پور، ۱۳۹۹: ۱۹۱). در سطح فردی و تعلیمی، بسیاری از مهارت‌ها و عادات در رمان مورد مطالعه برجسته است؛ این‌ها نمونه‌های سرمایهٔ تجسدیافته‌اند که از طریق یادگیری بین‌نسلی و تمرین عملی منتقل می‌شوند. این مهارت‌ها آموخته‌شده و تدریجی‌اند؛ دارندگان‌شان از طریق این سرمایه در میدان محلی ایل موقعیت و احترام کسب می‌کنند. برای درک بهتر سرمایه‌های تجسد یافته باید دو مفهوم میدان تولید فرهنگی و عادت‌واره را آموخت.

۵-۱-۱- میدان تولید فرهنگی

از نظر بوردیو، میدان شبکه‌ای از روابط است که جدا از آگاهی و ارادهٔ افراد وجود دارد. وی میدان را عرصهٔ نبردها، کشمکش‌ها و رقابت‌ها قلمداد می‌کند. میدان مانند نوعی بازار رقابتی است که در آن انواع سرمایه‌ها به کار می‌رود و مایه گذاشته می‌شود. زمینهٔ قدرت از همه مهم‌تر است. سلسله مراتب روابط قدرت و زمینهٔ سیاسی، ساختار همهٔ زمینه‌های دیگر را تعیین می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۸: ۶۸۲). میدان ایل، به‌صورت مجموعه‌ای از بازیگران و قواعد ارزش‌گذاری و عرصهٔ نزاع و

مشروعیت‌سازی است؛ هر بازیگر با سرمایه و عادت‌وارهٔ خود مثل قدرت حاکمیت، سواد، میزان دام، تیراندازی، اسب‌سواری، داشتن اسب و تفنگ خوب، بافندگی، آواز، نوازندگی و... که به‌عنوان سرمایه ارزش‌گذاری می‌شوند وارد میدان می‌شود و در نهایت وضعیت خود را تثبیت یا تغییر می‌دهد. شخصیت‌ها بر اساس عادت‌وارهٔ قومی و تجربیات زیستی خود عمل می‌کنند. میدان ایل ارزش‌هایی را می‌ستاید که در مناسبات و مراسم مختلف انجام می‌شود. عادت‌واره‌ها تعیین می‌کنند چه کنش‌هایی معقول‌اند و چه کنش‌هایی نامعمول و پرهزینه.

۵-۱-۲- عادت‌واره (هبیتوس)

دلالت سرمایهٔ فرهنگی از نظر بوردیو، به مجموعه‌ای از توانمندی‌ها، عادت‌ها و طبع‌های فرهنگی، شامل دانش، زبان، سلیقه یا ذوق و سبک زندگی است. مفهوم کلیدی این فرآیند مفهومی است که بوردیو عادت‌واره‌ای از حساسیت‌ها، ارج‌شناسی‌ها و کنش‌ها می‌نامد (روحانی، ۱۳۸۸: ۱۶). رفتارها و گرایش‌های تقریباً ناخودآگاه نشان‌دهندهٔ عادت‌واره (هبیتوس) جمعی‌اند که انتقال سرمایهٔ تجسدیافته را تضمین می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۸: ۶۸۲).

به چند عادت‌واره که در متن رمان مهری تاکید بیشتری بر روی آن شده است، اشاره می‌کنیم.

۵-۱-۲-۱- بایاتی‌خوانی

از جلوه‌های برجستهٔ فرهنگ عامه، آداب و رسوم و عادات است. رسوم، به آن رفتارهای جمعی اطلاق می‌شود که علی‌رغم ناکامی‌ها تجدید و تکرار می‌شوند و نمی‌توان آنان را تکرار کم و بیش آگاهانهٔ یک عرف و عادت از سوی همگان تلقی کرد. بنابراین فهم و ارزش و بررسی شیوه‌های زندگی جوامع براساس رسوم امکان‌پذیر خواهد بود (بیرد، ۱۳۷۵: ۲۱). رسم خواندن بایاتی (آسانک) توسط زنان در مراسم مختلف به نوعی ظرفیت شناختی-عاطفی را منتقل می‌کند که هنجارها، طرز تلقی‌ها و حافظهٔ جمعی ایلاتی را ثبت و بازتولید می‌کند.

بایاتی از قالب‌های معروف شعر ترکی است که اشعار محلی و عامیانه در این قالب سروده شده است. «مردم عامی و بی‌سواد که در روستاها و کوهستان‌ها زندگی می‌کردند اشعار سیلابیک هفت هجایی ترکی در چهار مصراع می‌سرودند که سابقهٔ دیرینی داشته و تاریخ آغازین این اشعار و اولین سراینده آن معلوم نیست» (دست‌پیش، ۱۳۸۷: ۱۰). بایاتی یک شعر هجایی است که از چهار مصراع تشکیل می‌شود، هر مصراع آن هفت هجا دارد. بسیار شبیه رباعی و دوبیتی است. در استان فارس به اشعار محلی که توسط عوام خوانده می‌شود واسونک یا آسانک می‌گویند و قشقایی‌ها که هستهٔ اصلی آنان ساکن فارس هستند، تحت تاثیر این نام‌گذاری، قالب شعری بایاتی را که یک شعر عامیانهٔ ترکی است نیز آسانک نامیده‌اند. در رمان مهری زنان در مراسم شادی رودرروی هم با خواندن بایاتی‌ها تسلط خود بر اشعار فولک را به رخ می‌کشند. چنین دانش و مهارتی جزئی از عادت‌وارهٔ فرهنگی ایل است که تسلط بر آن در میدان ایل نشان‌دهندهٔ برتری بر دیگری است. نمونه‌هایی از بایاتی‌خوانی در این رمان در ادامه آمده است:

«زنان و دختران جوان بر سر عروس نقل می‌ریختند و هلهلهٔ بی‌امان‌شان برپا بود. صدای رسای زنی به آوازی بلند برخاسته بود:

میخک آکدیم گؤردولر	میخک کاشتم دیدند
گؤل ائتمه‌میش دوردولر	گل نداده چیدند
خوشا کاکام حالینا	خوشا به حال برادرم
سَودیگینی وئردیلر» (جهانگیری، ۱۴۰۰: ۲۵۴)	دختر دلخواهش را به او دادند.

«هنوز دنبالهٔ آواز در دهن زن می‌چرخید که صدایی دیگر به جوابش بلند شد:

گؤن گئدی پسین اولدو	آفتاب رفت و هنگام غروب شد

اوت گَلدی خَسیل اولدو سبزه رویید و تا به ارتفاع خسیل[1] رسید
قورخما اوره‌گ سیز اوغلان ای پسر کم جرات! نترس!
مورادینگ حاصل اولدو» (همان، ۲۵۵) که مرادت حاصل شد.

۵-۱-۲- ۲-اسب‌سواری و تیراندازی

ایل قشقایی سوارکاران بسیار ماهری دارد. آن‌ها اسب‌سواری را یک امر واجب می‌دانند. «اسب برای قشقایی به منزلهٔ پای اوست» (افشارسیستانی، ۱۳۸۱: ۶۴۵). اسب دره‌شوری که یکی از برترین نژادهای اسب ایرانی است، تربیت‌یافتهٔ طایفهٔ دره‌شوری از ایل قشقایی است. در متن رمان *مهری* به صراحت بیان می‌کند که مهارت در اسب‌سواری و تیراندازی دو نماد خودنمایی و اثبات برتری در میان جوانان‌اند و سوارکاری ماهر و تیراندازی دقیق موقعیت اجتماعی می‌آفریند.

> اسباب خودنمایی و اثبات برتری برای جوانان دو چیز بود. اسب و تفنگ، دختران شیفتهٔ کسی می‌شدند که در داشتن و به کار گرفتن این دو از دیگران پیشی گرفته باشد. سوارکار خبره و تیرانداز ماهر بیش از دیگر جوانان دل شوخ‌چشمان ایل را می‌ربود (همان، ۲۰).

این مهارت‌ها بخشی از عادت‌وارهٔ جوانان ایل است و سرمایهٔ تجسدیافته‌ای که منزلت می‌آورد. گاهی این مهارت‌ها تلفیق و به قیقاج‌زنی تبدیل می‌شوند. قیقاج‌زنی هنری نمایشی در اسب‌سواری است که توانایی و مهارت یک فرد را هم‌زمان در اسب‌سواری و تیراندازی می‌سنجد. در قیقاج سوارکار بدنش را بر روی اسب کاملا چرخانده و به پشت سرش تیراندازی می‌کند و هدفی را نشانه می‌رود. در تعریف آن آمده است: «تاخت با سرعت زیاد در مسافت مستقیم که اسب سوار در این عملیات مهیج با تفنگ نشانه‌ای را در زمین یا هوا هدف قرار می‌دهد» (یوسفی، ۱۳۷۹: ۴). اکثریت سوارکاران ایل با قیقاج آشنایی دارند. در رمان *مهری* به این هنر و مهارت اشاره شده است. در اردوی ایلخانی آهویی در گذر است و خان برای آزمودن مهارت تفنگچی‌هایش اذن قیقاج می‌دهد.

> خان به افراد اردو اذن رکاب و قیقاج داد. هر کس از سویی در پی آهو افسار اسب را سست کرد. من و مشهدی شیرخان هم به تعقیب آهو شتاب کردیم. دشت در میان گرد و خاک گم بود. شیرخان از دیگر سواران پیش افتاد. اسبش اسب نبود، شاهین شکاری بود. از روی سنگ و خار و درختچه‌ها می‌پرید و باز چهار نعل بر زمین می‌آمد. آهو که در تیررسش قرار گرفت در چشم بر هم‌زدنی آن را بر زمین غلتاند (جهانگیری، ۱۴۰۰: ۲۲).

همچنین هرمز بر روی اسب در حال حرکت شکار می‌کند و تحیر همه را برمی‌انگیزد.

> نعره‌های اسب تند و نفس‌هایش آتشین بود. اسب هنوز به رقص و تقلا بود که هرمز قنداق را بر سینه کشید و عقابی را در اوج آسمان نشانه رفت. شلیک تیر عقاب را از آسمان بر زمین کشاند. اسب‌ها و چهارپایان کوچ در حرکت رمیدند. ناظران زبان بر تحسین گشودند. لبخندی موج برداشت و بر صورت مهری جاری شد. دلش به هوای پرواز بال گشود و خون گرمی بر شریان قلبش فرو ریخت (همان، ۲۱).

۵-۱-۲- ۳- هنر بافندگی

توصیف‌های مفصل بافتن جاجیم و گلیم توسط مهری نشان می‌دهد که بافندگی نه صرف کار روزمره، که هنری است که هویت او را شکل می‌دهد و معرف ظرفیت فرهنگی و روحی اوست؛ سرمایه‌ای که او را در عرصهٔ ایلی قابل تشخیص می‌کند.

> در گذر سخت این دقایق پر رنگ مهری جاجیم خوش‌رنگ را در پیشگاه آفتاب بر دار کرده بود و گره‌های پایانی‌اش را می‌تنید. نقشی از هفت رنگ، رنگی از هفت خوان بر پیکرهٔ دشت، گل‌های شقایق می‌کاشت. جاجیم مهری تابلویی از حال دل او بود. نقشی پر از رقص رنگ‌ها، اما در هم و بی‌قاعده، که سر به هر سویی گذاشته در طغیان بود» (همان، ۸۱).

«گوشهٔ چادر و در کنار آلاچیق، گلیم هفت‌رنگ مهری بر دار بود. نیمه‌تمام و رها، همچون شوق خشکیده بر لب‌های

[1]. خسیل یا قسیل به جوی نارس و سبز گویند که هنوز به مرحله خوشه نرسیده است.

مشتاقی که چشم به راه باشد و امیدش در سرابی تباه شود. گلیم در میان رقص نور اجاق پیدا و پنهان بود» (همان، ۲۲۷).

۵-۲- سرمایهٔ فرهنگی عینیت‌یافته (Objectified)

سرمایهٔ عینیت‌یافته شامل اشیای فرهنگی مادی است که به‌عنوان حامل ارزش فرهنگی قابل مالکیت و مبادله‌اند. «این سرمایه از بدیهی‌ترین و آشکارترین نوع سرمایهٔ فرهنگی است که افراد جامعه می‌توانند از آن بهره‌مند گردند و بیشتر در کالاها و اشیاء مادی تجسم می‌یابد و از ویژگی‌های بارز آن، قابل انتقال بودن آن است» (نیازی و کارکنان، ۱۳۸۶: ۶۰). سرمایهٔ عینیت‌یافته شامل میزان مصرف کالاهای فرهنگی است که خود می‌تواند تابعی از متغیرهای گوناگون فردی و اجتماعی باشد. مجموعهٔ میراث‌های فرهنگی، آثار ادبی و شاهکارهای هنری و جز این‌ها را سرمایهٔ عینی فرهنگی می‌نامند که به لحاظ مادی از طریق صاحبانش قابل انتقال است (فتحی و دهقان پور، ۱۳۹۹: ۱۹۱). این اشیاء امکان تبدیل به منزلت و نفوذ را فراهم می‌کنند و در موقعیت‌های جمعی، چهرهٔ اقتصادی و نمادین را تقویت می‌کنند. رمان مورد مطالعه پر است از اشیاء و کالاهای مادی‌ای که صرف کاربرد فیزیکی نیستند؛ آن‌ها حامل معنا و ارزش اجتماعی‌اند. به چند مورد آنها اشاره می‌کنیم.

۵-۲-۱- دست‌بافته‌ها

گلیم، جاجیم، قالیچه، خورجین، گبه و سایر بافته‌ها، تنها ابزار معیشتی نیستند؛ بلکه سرمایه‌های فرهنگی و حامل معنا هستند. در رمان مهری، زنان از طریق بافتن این محصولات نه‌تنها اقتصاد خانه را حمایت می‌کنند، بلکه بافتن عملی کاملا فرهنگی است که مهری و زنان ایل را واجد دانش نمادین می‌کند که از این طریق هویت ایلی و هنر نسل‌ها را حفظ می‌کنند. این بافته‌ها نه فقط پوشش زمینی، بلکه حامل ارزش نمادین طایفه‌ای و خانوادگی هستند و مالکیت آن‌ها نشان منزلت و تداوم فرهنگی است و در مناسبات هدایای عروسی یا مبادلات اجتماعی ایفای نقش می‌کنند.

۵-۲-۲- اسب و تفنگ

اسب و تفنگ نمونه‌هایی از سرمایهٔ عینیت‌یافته هستند که فراتر از ارزش کاربردی، نماد جایگاه، قدرت و منزلت فرد در جامعهٔ عشایری محسوب می‌شوند. اسب نشان‌دهندهٔ مهارت سوارکاری و توانایی فرد در فعالیت‌های روزمره است، در حالی‌که تفنگ نماد قدرت، اقتدار و توانایی دفاع محسوب می‌شود. این اقلام دارایی‌های مادی شخصیت‌ها را نشان می‌دهند و به‌طور عمیقی با قدرت، منزلت اجتماعی و توانایی‌های فرهنگی آن‌ها گره خورده‌اند و در بازتولید ساختارهای اجتماعی ایل و جایگاه ممتاز مالک آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کنند.

۵-۲-۳- لباس و کارکرد فرهنگی آن

۵-۲-۳-۱- لچک: «روسری بانوان قشقایی، پارچه‌ای سه‌گوش و لچکی بزرگ است. جنس آن از توری الوان (سفید، زرد و کرم) می‌تواند باشد. بخش جلوی آن، جایی که در بالای پیشانی قرار می‌گیرد، به وسعت یک پیشانی به شکل نیم‌دایره متمایل به سه‌گوش جلو آمده است» (ضیاءپور، ۱۳۴۶: ۱۳۴). چارقد یا لچک در ایل قشقایی جایگاهی بسیار بالاتر از یک جزء سادهٔ لباس دارد. «هرگاه نزاع و اختلاف در میان مردان ایل سخت می‌شد و گره در کار می‌افتاد، چنانچه زنی صاحب احترام با لچک خود میانجی‌گری می‌کرد عموماً مؤثر می‌افتاد و غائله ختم به خیر می‌شد» (جهانگیری، ۱۴۰۰: ۲۴۷). عشایر قشقایی به چارقد زنان سالخورده و متنفذ، احترام زیادی می‌گذارند، به گونه‌ای که یک زن با قسم دادن به چارقدش می‌تواند از یک درگیری و خون‌ریزی بزرگ جلوگیری کند. در رمان *مهری* می‌بینیم که خونی که ریخته شده است و در پی آن چندین سال انتقام، خشونت و فرار از ایل وجود دارد با قسم خاور به لچکش و حضور یک روحانی بخشیده می‌شود.

> اما پیش‌تر لچکِ خاور کار را هموار کرده بود و امروز مصلحت کار بود که از زبان سید جاری می‌شد. در همان صبح‌گاه که سید به شفاعت آمده بود، خاور در باز کردن این گره پا پیش نهاده بود. در مراسم دفن زیور، خاور راه را بر سید و اسد بسته و برابرشان لچک گرفته بود. اسد به حرمت لچکِ خاور، پایش سست شده بود. توان امتناع از بخشش را نیافته بود و مسیر گذشت و

سازش هموار شده بود (همان، ۲۴۷).

این کار زمانی اثرگذار است که قسم‌دهنده زنی اصیل و صاحب‌نفوذ باشد که در جامعهٔ عشایری مردم برای او احترام قائلند.

۵-۲-۳-۲- کلاه دوگوشی: کلاه در میان مردان قشقایی جایگاهی فراتر از یک وسیلهٔ پوششی ساده دارد. نداشتن کلاه برای مردان به‌ویژه سالخوردگان عیب و ننگ است. در رمان *مهری* در هنگامهٔ جنگ، کلاه مشهدی شیرخان از سرش می‌افتد و رحیم‌بیگ در شرایطی سخت بر می‌گردد و کلاه را برمی‌دارد تا ننگی بر طایفه نماند.

> زیر تگرگ گلوله اسب رم می‌کند و کلاه مشهدی شیرخان از سرش می‌افتد. تیر و تفنگ شدت می‌گیرد و مجال درنگ نمی‌دهد؛ اما رحیم‌بیگ دهانهٔ اسب را می‌کشد و برای برداشتن کلاه شیرخان بر می‌گردد. پدرم می‌گفت: داد زدم کلاه را رها کن! در تیررس هستیم. رها کن! برگرد! اما رحیم عین شیر غرید و به سمت کلاه تاخت کرد. از روی زین خم شد و کلاه را از زمین برداشت و به پشت تپه‌ها گریخت... پدرم می‌گفت به رحیم‌بیگ گفتم نزدیک بود بخاطر من خودت را به کشتن بدهی. مشهدی رحیم خنده‌ای کرد و گفت نمی‌توانستم بدون تو به خانه برگردم. مرحوم پدرم می‌گفت لبخندی زدم و گفتم بدون من یا بدون کلاه من؟ در این هنگام داراب به حرف آمد: بله! برای مرد ننگ است در جنگ‌گاه کلاهش را جا بگذارد، بی دفاع برگردد. اما شیرخان چه با کلاه و چه بی‌کلاه شیر بود، شجاع و نترس. این را همه می‌دانستند (همان، ۱۶۱).

۵-۳- سرمایهٔ فرهنگی نهادینه‌شده (Institutionalized)

لازمهٔ سرمایهٔ فرهنگی نهادینه، قبل از هر چیز، وجود افراد باصلاحیت و مستعد در جهت کسب انواع مدارک تحصیلی و دانشگاهی است. از طرف دیگر نهادینه‌شدن آن، مستلزم وجود نهادهای رسمی است که هم این مدارک تحصیلی را صادر کنند و هم به آن رسمیت بخشند. از ویژگی‌های بارز این سرمایه، این است که به شکل پلی میان اقتصاد و فرهنگ عمل می‌کند و این توانایی را دارد که سرمایهٔ فرهنگی را از طریق کاربرد آن به‌طرق معقول و رسمی، به نوعی سرمایهٔ اقتصادی تبدیل نماید (نیازی و کارکنان، ۱۳۸۶: ۶۰). سرمایهٔ نهادینه‌شده امتیازات دسترسی را بازتولید می‌کند. این سرمایه شامل مدارک و مدارج تحصیلی، علمی و فرهنگی فرد است. این حالت نوعی رسمیت بخشیدن نهادی به سرمایهٔ فرهنگی فرد است. این مدارک نوعی نرخ تبدیل بین سرمایهٔ فرهنگی و سرمایهٔ اقتصادی برقرار می‌سازند و این کار را از طریق تضمین ارزش مادی برای یک سرمایهٔ تحصیلی معین انجام می‌دهند. (فتحی و دهقان‌پور، ۱۳۹۹: ۱۹۱). اگرچه در بافت ایل مدارک رسمی دانشگاهی کم است، اما مدارس سیار عشایری شکلی محلی از موقعیت سرمایه نهادینه‌شده یا معادل آن است.

۵-۳-۱- مدارس سیار عشایری

محمد بهمن‌بیگی مرکز تربیت معلم عشایری ایران را در سال ۱۳۳۶ در شیراز تاسیس کرد و از آن پس تعداد دانش‌آموزان، مدارس و باسوادان ایل به شدت زیاد شد. طرح‌های آموزشی اولیهٔ بهمن‌بیگی فقط ایل قشقایی را در بر می‌گرفت؛ اما به تدریج او غیر قشقایی‌ها را هم به برنامه‌های خود اضافه کرد. حاصل تلاش‌های بهمن‌بیگی چادرهای سفید و نارنجی رنگی بود که به وجه متمایز ایل قشقایی در چشم‌اندازهای ایل تبدیل شد. مدارس سیار برخلاف بسیاری از گزارش‌ها و مشاهدات، مدارس کوچنده نبودند، بلکه آنان در زمستان و تابستان که قشقایی‌ها در چراگاه فصلی تقریبا ثابت اقامت داشتند شروع به کار می‌کردند و در ایام کوچ ایل تعطیل می‌شدند و آموزگاران همراه دانش‌آموزان کوچ نمی‌کردند (بک، ۱۳۹۶: ۳۱۶-۳۱۱). در رمان *مهری*، طوفان فرزند همیلا نمایندهٔ قشر تحصیل‌کرده در میان عشایر است. او با تدریس در چادر سفید مدرسه سیار عشایری علاوه بر وجه فرهنگی آن، نمایندهٔ سرمایهٔ نهادینه‌شده‌ای است که سرمایهٔ فرهنگی را به سرمایهٔ اقتصادی تبدیل می‌کند. آموزش رسمی محلی نمونه‌ای از سرمایهٔ نهادینه‌شده است که می‌تواند برای کسانی که بدان دسترسی دارند مسیری به سوی سواد و موقعیت شناخته‌شده فراهم آورد. مقام‌های نهادینه‌شده در ایل مجوز رسمی برای بهره‌برداری از سرمایه‌ها را می‌دهند؛ کسانی که به این موقعیت‌ها دسترسی دارند، می‌توانند سرمایهٔ فرهنگی مثلاً سواد را

رسمی کنند و به نسل بعد منتقل کنند؛ این همان روند بازتولید طبقاتی است که بوردیو شرح می‌دهد. این صحنه در رمان چنین توصیف شده است:

> گنبد چادری سفید در میان دشت غبارآلود خودنمایی می‌کرد. کودکان در صبح زمستانی قشلاق هر یک کتابی را در دست گرفته بودند، راه می‌رفتند و بلند بلند می‌خواندند. معلم نشسته بر صندلی گوش به صدای دانش‌آموزان و چشم به رد سید و همراهانش داشت. کودکی با صدایی رسا می‌خواند و طنین صدایش در کوه می پیچید: در کنار خطوط سیم پیام / خارج از ده دو کاج روییدند/ سالیان دراز رهگذران / آن دو را چون دو دوست می دیدند [...] طوفان، پسر همیلا، کودک قنداقی بازماندهٔ شب طوفانی خانهٔ خداداد، اکنون در قامت معلم بر صندلی مدرسه تکیه داده بود؛ کودکان در پیش او به روی زیلو نشسته بودند، بر روی کتاب خم و راست می‌شدند و می‌خواندند، بلند و رسا و درهم. صدای‌شان دشت را از کرختی نم مه و سکوت بیدار کرده بود» (جهانگیری، ۱۴۰۰: ۲۴۴).

۵-۳-۲- تبدیل سرمایه‌ها و مکانیزم بازتولید

بوردیو عقیده دارد که سرمایهٔ اقتصادی می‌تواند برای صاحب خود، سرمایهٔ فرهنگی و اجتماعی ایجاد کند و سرمایهٔ فرهنگی نیز با کارکرد خود، سرمایهٔ اقتصادی را به وجود آورد (روح الامینی، ۱۳۷۹: ۱۱۷). بافندگی در میان زنان قشقایی یک هنر شناخته می‌شود و هر دختر جوانی باید به این هنر آراسته باشد و کمتر به جنبهٔ اقتصادی آن می‌نگرند. دختران ایل لوازم بافتنی زندگی‌شان را خودشان می‌بافند.

> قالی قشقایی جنبهٔ تجارت نداشته و ذوق هنری آن‌ها بر منبع درآمد ترجیح داده می‌شود. دختران ایلی برای تهیهٔ جهیزیه، شخصاً از دوران نوجوانی اقدام به بافت انواع قالی‌ها، گبه‌ها، گلیم‌ها، و جاجیم‌ها می‌کنند و عقیده دارند لوازم زندگی‌شان به دست خودشان بافته، به‌عنوان هنر به خانه بخت برده شود» (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

با این وضع بسیاری از زنان ایل برای گذراندن زندگی قالی، جاجیم، گلیم، گبه و بافتنی‌های دیگر را می‌بافند و با فروش آن امرار معاش می‌کنند. که به نوعی سرمایهٔ فرهنگی را به سرمایهٔ اقتصادی مبدل می‌کنند. در رمان *مهری* شخصیت مهری و مادرش ماه‌طلعت انواع قالی، جاجیم و گلیم را می‌بافند که بخشی از این بافته‌ها برای فروش و امرار معاش است. «بندهای دار جاجیم از زیر تیغ قیچی ماه‌طلعت یک به یک جدا می‌شدند و فرو می‌افتادند. دقیقه‌ای دیگر مادر، جاجیم را از دار جدا کرده بود» (جهانگیری، ۱۴۰۰: ۸۲).

۶. نتیجه

پژوهش حاضر با تکیه بر رویکرد جامعه‌شناختی و نظریهٔ سرمایه فرهنگی بوردیو، نشان می‌دهد که رمان مهری فراتر از یک بازنمایی ادبی از زیست‌جهان عشایری، بستری برای مشاهدهٔ عینی سازوکارهای بازتولید اجتماعی است. تحلیل دقیق مؤلفه‌های سرمایه در متن رمان، نشان می‌دهد که مفاهیم نظری پیر بوردیو با دقت بالایی در ساختار نمادین جامعهٔ قشقایی روایت‌شده، تجلی یافته‌اند. در نخستین گام، تحلیل سرمایهٔ فرهنگی تجسدیافته در رمان، نشان می‌دهد که مهارت‌هایی نظیر اسب‌سواری، تیراندازی و بایاتی‌خوانی، صرفاً کنش‌هایی برای بقا یا سرگرمی نیستند؛ بلکه این مهارت‌ها در قالب عادت‌واره در بدن و ذهن سوژه‌های رمان رسوخ کرده‌اند. این تجسم دانش و مهارت، به‌عنوان یک دارایی غیرقابل انتقال، زیربنای شکل‌گیری شیوهٔ زیستن متمایز در میان اعضای ایل است که از طریق آن، مرزهای میان گروه‌های اجتماعی ترسیم و منزلت فردی تثبیت می‌شود. در مرتبهٔ دوم، سرمایهٔ فرهنگی عینیت‌یافته در قالب اشیایی همچون دستبافته‌ها، پوشاک، اسب و تفنگ، نقش نمادهای اقتدار را ایفا می‌کنند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این اشیاء در جامعهٔ مورد مطالعه، فراتر از ارزش مبادله‌ای و کاربرد مادی خود، دارای ارزش نمادین هستند. در واقع، تملک و نمایش این اشیاء، ابزاری برای تبدیل سرمایهٔ مادی به سرمایهٔ نمادین است که از طریق آن، جایگاه اجتماعی فرد در سلسله‌مراتب قدرت ایل بازتولید یا بازنگری می‌شود. علاوه بر این، گذار از ساختارهای سنتی به سمت سرمایهٔ فرهنگی نهادینه‌شده از طریق پدیدهٔ مدارس سیار،

نشان‌دهندهٔ یک چرخش ساختاری در جامعهٔ عشایری است. حضور این نهادهای آموزشی، نشان می‌دهد که تلاش برای کسب اعتبار رسمی و مدارک تحصیلی، در پی پیوند میان سرمایه‌های سنتی و ساختارهای مدرن دولت است. این امر نشان‌دهندهٔ تقابل و در عین حال هم‌زیستی میان سرمایهٔ فرهنگی سنتی و سرمایه فرهنگی مدرن برای کسب موقعیت در ساختارهای جدید قدرت است.

در نهایت، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در زندگی عشایری، توانایی تبدیل کردن انواع سرمایه‌ها به قدرت و منزلت، عامل اصلی حفظ و ادامه روابط قدرت در جامعه است. رمان مهری به درستی نشان می‌دهد که چگونه سرمایهٔ فرهنگی در انواع تجسدیافته و عینیت‌یافته پس از عبور از فیلتر مناسبات اجتماعی و نمادین، به سرمایهٔ نمادین و سپس به قدرت سیاسی و منزلت اجتماعی تبدیل می‌شود. این فرآیند، همان سازوکار اصلی بازتولید ساختارهای طبقاتی و قدرت در جوامع عشایری است. از این منظر، پژوهش حاضر نه تنها با پر کردن خلأ مطالعاتی میان ادبیات اقوام و جامعه‌شناسی فرهنگ، بلکه با تبیین چگونگی بازتولید قدرت در جوامع در حال گذار، به دانش موجود در این حوزه افزوده است.

منابع

- افشارسیستانی، ایرج (۱۳۸۱). *مقدمه‌ای بر شناخت ایل‌ها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، جلد دوم. تهران: ثامن‌الائمه.
- ایوانف، میخائیل سرگی‌یویچ (۱۳۹۶)، *عشایر جنوب (قشقایی، خمسه، کهگیلویه، ممسنی)*، ترجمهٔ کیوان پهلوان و معصومه داد، تهران: آرون.
- بک، لوئیز (۱۳۹۶)، *قشقایی‌های ایران*، ترجمهٔ حمیدرضا جهان‌دیده، قم: نظاره.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۰)، *قواعد هنر: پیدایش و ساختار میدان ادبی*، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران: مرکز.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۴)، *شکل‌های سرمایه در سرمایهٔ اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه*، گردآوری از کیان تاجبخش، ترجمهٔ افشین خاکباز و حسن پویان، تهران: شیرازه.
- بیرد، الن (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمهٔ باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- تراسبی، دیوید (۱۳۸۲)، *اقتصاد و فرهنگ*، ترجمهٔ کاظم فرهادی، تهران: نی.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۸)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- جعفری (قنواتی)، محمد (۱۳۸۴)، دربارهٔ ادبیات شفاهی، *کتاب ماه کودک و نوجوان*، ۹۴: ۹۲ـ ۹۷.
- جهانگیری، فرود (۱۴۰۰)، *مهری*، بوشهر: یاشیل آلما.
- دست‌پیش، محمود (۱۳۸۷)، شاید هم کسی بوده به اسم بیات (سخنی چند در رابطه با بایاتی)، *نشریهٔ شعر*. شماره ۶۰: ۱۰-۱۵.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۹)، *زمینهٔ فرهنگ‌شناسی (تالیفی در انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی)*، تهران: عطار.
- روحانی، حسن (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریهٔ سرمایه فرهنگی، *فصلنامهٔ راهبرد*، ۱۸(۵۳): ۷-۳۵.
- ریترز، جورج (۱۳۸۸)، *نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی.
- سیدحسینی، رضا (۱۳۸۱)، *مکتب‌های ادبی*، تهران: نگاه.
- شیری، قهرمان (۱۳۸۷)، *مکتب‌های داستان‌نویسی در ایران*، تهران: چشمه.
- ضیاءپور، جلیل (۱۳۴۶)، *پوشاک ایل‌ها، چادرنشینان و روستائیان ایران*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- فتحی، ابراهیم؛ دهقانپور، طیبه (۱۳۹۹)، بررسی سرمایهٔ فرهنگی بوردیو و رشد در تعالیم دینی، *دین و سیاست فرهنگی*، ۷(۱۴): ۱۸۵-۲۱۱.

- کیانی، منوچهر (۱۳۸۸)، *سیه‌چادرها*، شیراز: کیان نشر.
- لوکاچ، جورج (۱۳۸۶)، *نظریهٔ رمان*، ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تهران: آگاه.
- مرکز آمار ایران (۱۳۸۷)، *سرشمای اجتماعی اقتصادی عشایر کوچندهٔ ایران*، تهران: مرکز آمار ایران.
- میرصادقی، جمال (۱۳۶۶)، *ادبیات داستانی*، تهران: شفاء.
- نیازی، محسن؛ کارکنان، محمد (۱۳۸۶)، تبیین جامعه‌شناختی رابطهٔ سرمایهٔ فرهنگی خانواده با هویت اجتماعی جوانان، *فصلنامهٔ مطالعات ملی*، ۷(۳): ۵۵-۸۱.
- ویلیامز، ریموند (۱۳۹۶)، *جامعه‌شناسی فرهنگ*، ترجمهٔ حسن چاوشیان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- یوسفی، امرالله (۱۳۷۹)، *ورزش و بازی در ایل قشقایی*، شیراز: تخت جمشید.

References:

- Afshar Sistani, I. (2002). *An Introduction to Understanding the Tribes, Nomads, and Nomadic Clans of Iran*. Volume 2. Tehran: Samen Al-Aemeh. (in Persian).
- Beard, E. (2006). *Dictionary of Social Sciences*. Translated by Bagher Sarukhani. Tehran: Kayhan. (in Persian).
- Beck, L. (2017). *Qashqai of Iran.* Translated by Hamidreza Jahandideh. Qom: Nazareh. (in Persian).
- Bourdieu, P. (2001). *Rules of Art: The Genesis and Structure of the Literary Field*. Translated by Morad Farhadpour. Tehran: Markaz. (in Persian).
- Bourdieu, P. (2005). *Forms of Capital in Social Capital: Trust, Democracy, and Development*, compiled by Kian Tajbakhsh. Translated by Afshin Khakbaz and Hassan Poyan. Tehran: Shiraz. (in Persian).
- Dastpish, M. (2008). Perhaps there was someone named Bayat (A few words about Bayati). *Poetry Magazine*. 60: 10-15. (in Persian).
- Fathi, E.; Dehghanpour, T. (2010). A Study of Bourdieu's Cultural Capital and Growth in Religious Teachings, *Journal of Religion and Cultural Politics*. 7(14): 185-211. (in Persian).
- Ivanov, M. S. (2017). *Nomads of the South (Qashqai, Khamseh, Kohgiluyeh, Mamasani)*. Translated by Keyvan Pahlevan and Masoumeh Dad. Tehran: Aron. (in Persian).
- Jafari (Qanvati), M. (2005). On oral literature. *Children and Youth Month Book Magazine*. 94: 92-97. (in Persian).
- Jahangiri, F. (2001). *Mehri*. Bushehr: Yashil Alma. (in Persian).
- Kiani, M. (2009). *Black Veils*. Shiraz: Kian nashr. (in Persian).
- Lukacs, G. (2007). *Theory of the Novel*. Translated by Mohammad Jafar Poyandeh. Tehran: Agah. (in Persian).
- Mirsadeghi, J. (1987), *Fiction*. Tehran: Shafa. (in Persian).
- Niazi, M.; Staff, M. (2007). Sociological Explanation of the Relationship between Family Cultural Capital and Youth Social Identity, *National Studies Quarterly*. 8(3): 55-81. (in Persian).
- Reiters, G. (2009). *Sociological Theory in the Contemporary Era*. Translated by Mohsen Salasi. 14th edition. Tehran: Elmi. (in Persian).
- Rouhani, H. (2009). An Introduction to the Theory of Cultural Capital. *Strategy Quarterly*. 18(53):

7-35. (in Persian).

- Ruholamini, M. (2000). *The background of cultural anthropology (a collection in cultural anthropology and anthropology)*. Tehran: Attar. (in Persian).
- Seyed Hosseini, R. (2002). *Literary Schools*. Tehran: Negah (in Persian)..
- Shiri, G. (2008). *Schools of Fiction Writing in Iran*. Tehran: Cheshmeh. (in Persian).
- Statistical Center of Iran (2008). *Socio-Economic Overview of Iranian Nomadic Nomads*. Tehran: Statistical Center of Iran. (in Persian).
- Tarasbi, D. (2003). *Economy and Culture*. Translated by Kazem Farhadi. Tehran: Ney. (in Persian).
- Tavassoli, G. A. (2000). *Sociological theories*. Tehran: Samt. (in Persian).
- Williams, R. (2017). *Sociology of Culture*. Translated by Hassan Chavoshian. Tehran: Research Institute for Culture, Art and Communication. (in Persian).
- Yousefi, A. (2000). *Sports and Games in the Qashqai Tribe*. Shiraz: Takht Jamshid. (in Persian).
- Ziapour, J. (2011). *Clothing of Iranian Tribes, Nomads and Villagers*. Tehran: Ministry of Culture and Art. (in Persian).

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 103-123
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088876.1629

Indigenous Knowledge and Cultural Bonds in Traditional Medicine: An Anthropological Study of Baloch Traditional Medicine

Abdollatif Karevani[1], Amanollah Tamandehro[2] & Abolqasem Seddiqifar[3]

1-Assistant Professor of Sociology, University of Hormozgan, Bandar Abbas, Iran (Corresponding author).
Email: abdollatifkarevani@yahoo.com
2-Assistant Professor, Department of History and Anthropology, Velayat University, Iranshahr, Iran
3-Bachelor of Arts in Anthropology, Velayat University, Iranshahr, Iran

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 17 May 2026

Revised 20 June 2026

Accepted 4 July 2026

***Keywords*:**
Autoethnography,
Indigenous Knowledge,
Makoran,
Medicinal Plants,
Traditional Medicine.

ABSTRACT

Traditional medicine, as part of the intangible cultural heritage of every ethnic group, reflects indigenous knowledge, worldviews, and the relationship between humans and nature in confronting the phenomena of illness and health. The present study, adopting an anthropological approach, aims to understand and document the indigenous knowledge and cultural bonds embedded in Baloch traditional medicine. This research employs a qualitative methodology with an ethnographic design. Data were collected through participant observation, semi-structured and in-depth interviews with key informants—including local healers, elders, indigenous botanists, and patients—as well as through the lived experiences of the researchers, who are themselves natives of the region. Archival and document analysis were also utilized to supplement and validate the data. The findings indicate that traditional medicine in Makoran is rich and diverse. In this region, 23 species of medicinal plants are prepared and consumed using four methods: decoction, infusion, extraction, and distillation. The indigenous diagnostic and treatment system is classified according to three criteria: temperament (hot or cold), the affected organ, and the etiological agent. Therapeutic methods are diverse, including herbal medicine, cauterization, cupping, dietary therapy, and complex combination therapies such as "Balochi physiotherapy" for the treatment of post-stroke paralysis. The results emphasize that historical marginalization and the lack of medical facilities in Makoran have not only failed to hinder the formation of a rich therapeutic culture but have also fostered a deeper connection between the people and their natural environment, leading to the discovery of the medicinal properties of native plants.

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: Karevani1, A,; Tamandehro, A.; Seddiqifar, A. (2026). “Indigenous Knowledge and Cultural Bonds in Traditional Medicine: An Anthropological Study of Baloch Traditional Medicine”. Iranian Journal of Anthropology, 23(42):103-123. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088876.1629

Introduction

Indigenous knowledge represents a cumulative body of knowledge, practices, and beliefs that evolves through adaptive processes and is transmitted across generations, reflecting the intimate relationship between communities and their environments. Traditional medicine, as a vital component of intangible cultural heritage, embodies this relationship by manifesting human adaptation to natural resources for health and healing. The World Health Organization reports that approximately 80% of the global population relies on traditional medicine for primary healthcare needs, underscoring the enduring significance of indigenous medical knowledge systems (Raskshapal, 2011: 35). Unlike modern biomedical approaches that emphasize standardized protocols, traditional medicine integrates empirical observations with cultural beliefs, spiritual dimensions, and ecological knowledge, creating holistic healing frameworks that address physical, psychological, and social well-being.

Makoran, a Baloch resident region historically significant for spanning the Iranian-Pakistani coastline, possesses exceptional ecological and cultural diversity that has fostered a distinctive traditional medical system among the Baloch people. The region's varied climatic conditions—ranging from coastal plains to mountainous interiors—support a rich biodiversity of medicinal plants. The harsh environmental conditions and historical marginalization have paradoxically strengthened the community's reliance on indigenous healing practices. Local healers, known as *hakims*, occupy elevated social positions, serving not merely as practitioners but as repositories of collective memory, cultural brokers, and custodians of intergenerational knowledge. The contemporary relevance of Baloch traditional medicine is evidenced by the continued preference of many community members for local healers over formal medical doctors.

However, this invaluable knowledge system faces existential threats from multiple directions: its oral transmission makes it vulnerable to fragmentation and loss; the encroachment of modern healthcare facilities creates generational disconnects; commercial exploitation undermines the integrity of traditional practices; and its increasing intermixture with superstitious elements complicates the distinction between empirically validated treatments and cultural beliefs. These challenges have prompted growing scholarly interest in systematically documenting and analyzing traditional medical knowledge before it is completely lost.

Previous studies have examined specific aspects of Baloch ethnomedicine—documenting medicinal plants, cataloging treatment methods, and compiling herbal remedies. Few have employed comprehensive anthropological frameworks that integrate both botanical and cultural dimensions. Furthermore, the absence of systematic, academically rigorous documentation of Makran's traditional medicine, particularly regarding its socio-cultural contexts, conceptual underpinnings, and therapeutic methodologies, represents a significant scholarly gap. This research addresses this gap by asking: What are the characteristics of traditional medicine in contemporary Makoran? How is it defined within the cultural context of the Baloch community? What plants and treatment methods are employed, and what cultural meanings and values are embedded in these practices?

Discussion

Our ethnographic fieldwork in Makoran revealed a remarkably sophisticated and diverse traditional medical system organized around three interdependent diagnostic criteria: temperament classification, the affected organ or body system, and the disease etiology. This tripartite framework guides therapeutic decision-making, ensuring that treatments are individually calibrated rather than generically applied. The identification of 23 medicinal plant species documented in this study represents only a fraction of the region's pharmacopoeia, with species such as *Curcuma longa* (turmeric), *Glycyrrhiza glabra* (licorice), *Foeniculum vulgare* (fennel), *Tribulus terrestris* (puncture vine), and *Datura stramonium* (featuring prominently in the local Materia Medica). These plants are prepared through four primary methods: decoction, infusion, extraction, and distillation, each chosen based on the specific plant's properties and the intended therapeutic application.

The findings of this research, derived from an anthropological approach employing autoethnographic methodology and participatory observation in Makoran, demonstrate that traditional medicine among the Baloch people constitutes not merely a collection of therapeutic techniques, but rather a meaningful system of knowledge, belief, and praxis that has been shaped and reproduced within the cultural, climatic, and historical context of the region. From an anthropological perspective, this study reveals the profound interconnection between "embodied perceptions of illness and health" and "indigenous ecological knowledge"—such that the local community has established extensive engagement with its surrounding natural environment, acquiring a sophisticated understanding of its resources. This comprehension has given rise to both folk and indigenous knowledge systems, with the latter prescribing specific therapeutic modalities contingent on the diversity of available medicinal flora and the particular organ system affected. To illustrate, the treatment of headache is prescribed in two entirely distinct manners based upon the patient's humoral temperament (hot or cold): in the case of hot-type headaches, a poultice of coriander and camphor is applied to the temples, whereas for cold-type headaches, the root of the wild fig (*Ficus johannis*) is combined with ginger. At the level of therapeutic modalities, in addition to herbal medicine, body-centered practices such as cauterization (employed for back and leg pain) and cupping (*hijamat*), locally designated as *konte*, remain prevalent. However, perhaps the most significant finding is the documentation of "Balochi physiotherapy" for post-stroke paralysis: a combinatory therapeutic intervention in which the patient is positioned upon a bed of hot ash layered with medicinal plants (including *Calotropis procera*, thyme (*Zataria multiflora*), basil (*Ocimum basilicum*), *Withania somnifera*, among others) to induce profound diaphoresis, purportedly facilitating the reopening of obstructed blood vessels.

Conclusion

This anthropological investigation demonstrates that Makoran's traditional medicine represents a sophisticated indigenous knowledge system—a dynamic, adaptive body of understanding that reflects the Baloch people's deep engagement with their environment and cultural values. The research reveals that traditional medicine in Makoran has evolved into a comprehensive healthcare system that addresses the physical, emotional, and social dimensions of illness through culturally appropriate means. The integration of botanical knowledge, therapeutic techniques, dietary prescriptions, and spiritual dimensions illustrates how indigenous medical systems create holistic healing frameworks attuned to local conditions and cultural sensibilities.

The high degree of botanical diversity documented in this study—23 species used through multiple preparation methods—confirms Makoran's status as a significant reservoir of medicinal plant resources. Moreover, the sophisticated diagnostic criteria and treatment protocols, particularly the complex multi-component therapies such as the post-stroke paralysis treatment, indicate that Baloch traditional medicine has developed remarkable therapeutic sophistication despite, or perhaps because of, the region's historical marginalization. The knowledge systems we have documented reflect a dynamic process of knowledge production, transmission, and adaptation that has evolved over centuries through careful observation, experimentation, and intergenerational learning.

It can be asserted that the traditional medicine of the Makoran region constitutes a living and dynamic knowledge system which, notwithstanding the proliferation of modern medical facilities, continues to find application among the traditional and rural strata of the region. This knowledge system maintains an inextricable linkage with the cultural identity, language, and cosmological beliefs of the Baloch people. Accordingly, it may be argued that the social status of local *hakims* transcends that of mere healers; they are, rather, custodians of collective memory and intermediaries between intergenerational knowledge and the quotidian needs of the populace. Furthermore, the traditions and taboos associated with therapeutic practices—such as the isolation of patients afflicted with *bād* (facial nerve paralysis) in dimly lit chambers while eschewing the fumigation of Syrian rue (*Peganum harmala*), or the restriction of visitors throughout the treatment period—indicate that the healing process is not reducible to a merely biological act, but rather constitutes a domain for the reproduction of social norms, religious beliefs, and interpersonal relations, thereby underscoring the embeddedness of cultural linkages within the therapeutic process.

Acknowledgments

The authors extend their sincere gratitude to all participants who generously shared their knowledge and experiences to support this research.

Authors' Contributions

This article is drawn from the findings of an extensive ethnographic research project on Baloch traditional medicine, conducted collaboratively by the authors who are native to the Makoran region.

Conflict of Interest

The authors declare no competing interests.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۱۰۳-۱۲۳
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088876.1629

دانش بومی و پیوندهای فرهنگی در طب سنتی؛ مطالعهٔ انسان‌شناختی طب سنتی قوم بلوچ

عبدالطیف کاروانی[۱]، امان‌الله تمنده‌رو[۲]، ابوالقاسم صدیقی‌فر[۳]

۱- استادیار جامعه‌شناسی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران (نویسندهٔ مسئول) abdollatifkarevani@yahoo.com

۲- امان‌الله تمنده‌رو، استادیار گروه تاریخ و مردم‌شناسی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران.

۳- ابوالقاسم صدیقی‌فر، کارشناس مردم‌شناسی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۲/۲۷
بازنگری ۱۴۰۵/۳/۳۰
پذیرش ۱۴۰۵/۴/۱۳

کلیدواژگان:
خودمردم‌نگاری،
دانش بومی،
طب سنتی،
گیاهان دارویی،
مکران.

چکیده

طب سنتی به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی ناملموس هر قوم، بازتاب‌دهنده دانش بومی، جهان‌بینی و رابطهٔ انسان با طبیعت در مواجهه با پدیدهٔ بیماری و سلامت است. پژوهش حاضر با رویکرد انسان‌شناختی و با هدف شناخت و مستندسازی دانش بومی و پیوندهای فرهنگی در طب سنتی قوم بلوچ در منطقهٔ مکران انجام شده است. این پژوهش با روش‌شناسی کیفی و از نوع مردم‌نگاری است. داده‌ها از طریق مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و عمیق با مطلعین کلیدی شامل حکیمان محلی، سالخوردگان، گیاه‌شناسان بومی و بیماران، و نیز بهره‌گیری از تجارب زیستهٔ پژوهشگران که خود از بومزادگان منطقه هستند، گردآوری شده است. همچنین از روش اسنادی و کتابخانه‌ای برای تکمیل و اعتباریابی داده‌ها استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که طب سنتی در مکران از غنا و تنوع بالایی برخوردار است. در این منطقه ۲۳ گونه گیاه دارویی که با چهار روش جوشانده، دم‌کرده، عصاره‌گیری و عرق‌گیری آماده و مصرف می‌شوند. نظام تشخیص و درمان بومی بر اساس سه معیار مزاج (گرم و سرد)، عضو درگیر و عامل بیماری طبقه‌بندی می‌شود. روش‌های درمانی متنوع شامل گیاه‌درمانی (خوراکی، موضعی، استنشاقی)، داغ‌درمانی، حجامت، رژیم‌درمانی و درمان‌های ترکیبی پیچیده مانند «فیزیوتراپی بلوچی» برای درمان فلج ناشی از سکته است. نتایج پژوهش بر این امر تأکید دارد که محرومیت‌های تاریخی و کمبود امکانات پزشکی در مکران نه تنها مانع شکل‌گیری فرهنگ غنی درمانی نشده، بلکه موجب ارتباط عمیق‌تر مردم با محیط طبیعی و کشف خواص درمانی گیاهان بومی گردیده است.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: کاروانی، عبداللطیف؛ تمنده‌رو، امان‌الله؛ صدیقی‌فر، ابوالقاسم. (۱۴۰۵). «دانش بومی و پیوندهای فرهنگی در طب سنتی؛ مطالعهٔ انسان‌شناختی طب سنتی قوم بلوچ». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۱۰۳-۱۲۳.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088876.1629

مقدمه و طرح مساله

از زمان‌های قدیم بشر از مواد طبیعی و کاربردهای قومی زیستی آگاه بوده و برای غذا، دارو، پوشاک و سایر منابع زندگی خود به جانوران و گیاهان وابسته بودند (Mussarat , et al, 2021: 7). طب سنتی به شیوه‌ها، رویکردها، دانش و باورهای بهداشتی اطلاق می‌شود که شامل داروهای گیاهی، حیوانی، معدنی، درمان‌های معنوی، تکنیک‌ها و تمرین‌های دستی است که به‌صورت منفرد یا ترکیبی برای درمان، تشخیص و پیشگیری از بیماری‌ها یا حفظ سلامتی به کار می‌رود (Masresha, et al, 2015). تفاوت اصلی درمان‌های قدیمی و جدید استفاده از مواد طبیعی موجود در محیط زندگی برای درمان است. این مواد معمولاً به‌صورت ترکیبی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و به تدریج از نظر کیفیت و کارایی بهبود یافته‌اند. شواهد جدید برای درمان‌های سنتی به سرعت در حال رشد است (Raeiszadeh, et al, 2021: 521).

طب سنتی مبتنی بر طبیعت است، زیرا نباتات، مواد معدنی و حیوانی طبیعی را به‌عنوان دارو مورد استفاده قرار می‌دهد. این طب یک مکتب اصیل پزشکی مستند به یک سلسله اصول و نظرات علمی و متکی به مشاهدات و تجربیات دقیق چندهزار ساله است که همواره طی سده‌ها و اعصار مورد تأیید عموم پزشکان قدیم ایران و دیگر ملل باستانی بوده و مجموعه باورهای مزبور در کلیهٔ متون طبی قدیم مانند «کتاب قانون ابن سینا» ثبت و ضبط شده است. طب سنتی ایران یکی از قدیمی‌ترین طب‌های سنتی با بیش از ۱۰۰۰ سال قدمت است و شامل علوم نظری و کاربردی در تشخیص، پیشگیری و درمان بیماری‌ها است. در این علم، تمرکز بر تغذیه و رژیم غذایی یکی از اصول عمده پیشگیری و اولین گام در درمان‌های مبتنی بر آن است (امیدی نوبیجار و همکاران، ۱۴۰۳: ۴۵۱).

ایرانیان از دوران باستان تا امروز در کنار پزشکی مدرن برای درمان بیماری‌های خود از ضربه و درد تا عفونت‌ها و حتی تغییر سبک غذایی، مزاجی و سلامتی خود از درمانگران بومی و گیاهان دارویی استفاده چشمگیری داشته و دارند (سلیمی و نادری، ۱۴۰۰: ۱۸۳). گیاهان دارویی همواره در طول تاریخ نقش بسیار مهمی در بهداشت و سلامت انسان ایفا کرده است و امروزه نیز اهمیت وضرورت و ارزشمندی آن بیش از پیش شناخته شده است. به همین دلیل مورد توجه مراکز تحقیقاتی و علمی قرار گرفته است. کشور ایران از لحاظ آب و هوایی، موقعیت جغرافیایی و تنوع گیاهی فراوان و زمینه رشد گیاهان دارویی، یکی از بهترین مناطق جهان به منظور تولید گیاهان دارویی محسوب می‌شود. اما به علت دشواری دسترسی به نقاط کوهستانی و کویری آن، هنوز انواع رویش‌ها و وضع انتشار گیاهان در بسیاری از نقاط مختلف آن ناشناخته مانده است. بخشی از طب سنتی ایران بر پایهٔ استفاده از گیاهان دارویی استوار است و باتوجه به فرهنگ و دانش غنی استفاده از گیاهان داروئی در مناطق مختلف ایران و اینکه در هر منطقه روش‌های متفاوتی برای استفاده از گیاهان داروئی وجود دارد و گیاه‌شناسی سنتی روش‌های مفید و ارزشمندی را برای شناسائی گیاهان داروئی عرضه می‌دارد، لذا توجه به این علم ضروری و مهم به نظر می‌رسد (گنجعلی و خاک سفیدی، ۱۳۹۴: ۹۰).

اهمیت نقش درمانگران بومی تا به آن حد است که امروزه این افراد در میان روش‌های درمانی طب سنتی جایگاهی را به دست آورده‌اند که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. آنان از میراث گران‌بهایی برخوردارند که حافظ سلامتی، تندرستی و درمان در جوامع بومی و محلی است. گزارش سازمان بهداشت جهانی مبنی بر وابستگی ۸۰ درصد جامعهٔ بشری به طب سنتی و روش‌های درمانی آن، مؤید این گنج ارزشمند دانش بومی بشری است (Raskshapal, 2011: 35).

بر این اساس می‌توان گفت که دانش بومی، علمی است که بر تجربهٔ بومیان تمرکز دارد و سازگار با زیست بوم خاص خود می‌باشد که با به کار بردن صحیح آن می‌توان بخشی از نیازهای انسانی را برطرف کرد (سعیدی گراغانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۹). ارتباط با محیط اجتماعی و طبیعی در آن از طریق تجربه‌های متعدد در بستر زمان شکل گرفته و عمدتا شفاهی و نامکتوب است. این دانش مشخصهٔ تمامی سنت‌ها و فرهنگ آن منطقه می‌باشد (Abbas, et al, 2002: 368). ثبت و گردآوری این دانش غالبا بر دوش مردم‌نگاران است.

«مکُّران» نامی است که در طول تاریخ به منطقهٔ بلوچستان که در امتداد ساحل بلوچستان به طول حدودا ۱۰۰۰ کیلومتر

از راس‌الکوه در غرب جاسک در ایران تا شرق لس بیله و نزدیکی بندر کراچی در پاکستان گسترده است. در مکران شرایط جامعه و کمبود امکانات پزشکی و درمانی باعث شده که طب سنتی اهمیت زیادی داشته باشد. این امر باعث شده جایگاه اجتماعی حکیمان این دانش بالا رود، به‌طوری‌که حتی امروزه با وجود علم پزشکی روز، مردم محلی این مناطق قبل از مراجعه به پزشک نزد حکیمان خود رفته و از آنها مشاوره بگیرند.

در مکران، منطقه‌ای با تنوع اقلیمی و در عین حال کمبود امکانات پزشکی مدرن، طب سنتی همچنان جایگاه مهمی در زندگی روزمره قوم بلوچ دارد؛ با این حال، این دانش ارزشمند به دلیل شفاهی بودن، نبود مستندنگاری نظام‌مند، آمیختگی با خرافات، سوءاستفاده‌های سودجویانه، و در مقابل گسترش مراکز درمانی مدرن، در معرض دگرگونی، فراموشی و حتی نابودی تدریجی قرار گرفته است. از سوی دیگر، وجود منابع مکتوب محدود مانند «سوغات برادران» و «شفاء گیاهی» و نیز روش‌های منحصربه‌فردی چون فیزیوتراپی بلوچی نشان می‌دهد که این منطقه دارای ظرفیت‌های غنی و بومی در حوزهٔ درمان است که تاکنون به‌صورت نظام‌مند و با رویکرد انسان‌شناختی مطالعه نشده است. بنابراین، مسئلهٔ اصلی پژوهش پیش رو این است که طب سنتی در مکران امروز چه ویژگی‌هایی دارد، چگونه در بستر فرهنگ بلوچ تعریف می‌شود، چه گیاهان و روش‌های درمانی در آن به کار می‌رود؟

پیشینهٔ پژوهش

مطالعات طب سنتی ایران

جانب‌اللهی (۱۴۰۵)، پژوهشی با عنوان «بررسی چشم‌پزشکی سنتی(کحالی) در ایران» انجام داده است. براساس یافته‌های این پژوهش دانش کحالی در طب سنتی ایران را می‌توان در شیوهٔ درمان‌های مختلف اعم از گیاهی و غیرگیاهی و جادودرمانی دسته‌بندی کرد که هر کدام انواعی از درمان را شامل می‌شود. درمان‌های گیاهی استفاده از انواع گیاهان اغلب بومی را دربرمی‌گیرد. درمان‌های غیرگیاهی این روش‌ها را دربرمی‌گیرد: درمان با منشاء انسانی، درمان با امعاء و احشاء حیوان، درمان با مواد لبنی، پیه، چربی، روغن و گوشت حیوان، انتقال‌درمانی، باوردرمانی، بخوردرمانی، پرنده‌درمانی، پرهیزدرمانی، تیغ‌درمانی، جوهردرمانی، حشره‌درمانی، خاک‌درمانی، خزنده‌درمانی، خوراک‌درمانی، خون‌درمانی، داغ‌درمانی، دعادرمانی، دود و دوده درمانی، رگ‌درمانی، رنگ‌درمانی، زالودرمانی، سفال‌درمانی، سنگ‌درمانی، شوک‌درمانی، شیشه‌درمانی، فلزدرمانی، فیزیکی‌درمانی، کانی‌درمانی، گرددرمانی. از روش‌های جادودرمانی می‌توان این موارد را برشمرد: تخم‌مرغ‌نویسی، خال‌گذاری، چشگ‌چیدن، سوزاندن زاج، و دس بسون.

فلاح حسینی و همکاران (۱۴۰۴)، پژوهشی با عنوان «مروری بر گیاهان دارویی مورد استفاده در درمان بیماری‌های تنفسی در طب سنتی ایران» انجام داده‌اند. نتایج این پژوهش نشان داد که در طب سنتی ایران پیاز عنصل، پر سیاوشان، شیرین بیان، پنیرک، سپستان، مرزنجوش، افسنطین، زوفا، پولک، بوزیدان، میخک، گندواش، خولنجان، سرخارگل و آویشن به‌عنوان خلط‌آور، بهبود تنگی نفس، ضد سرفه، ضد ویروس و تعدیل‌کنندهٔ سیستم ایمنی کاربرد بیشتری داشته‌اند. بیشترین تحقیقات آزمایشگاهی و بالینی روی گیاه سرخارگل به‌عنوان تعدیل‌کنندهٔ سیستم ایمنی و سپس شیرین بیان به‌عنوان ضد ویروس انجام شده است. بیشترین فرآوردهٔ دارویی دارای مجوز فروش در بازار دارویی ایران به سرخارگل و آویشن در درمان عفونت‌های تنفسی مربوط است.

امراللهی جلال‌آبادی و همکاران (۱۴۰۱)، پژوهشی با عنوان «دانش بومی تهیهٔ خوراک‌های محلی از گیاهان خودرو مرتعی (مطالعهٔ موردی: محلیان مراتع گوغر)» انجام داده‌اند. براساس یافته‌های این پژوهش ۱۵ گیاه که در طبخ خوراک‌های سنتی و محلی به کار برده می‌شد شناسایی گردید. با استفاده از این گیاهان، مردم محلی ۲۰ غذای مختلف را تهیه می‌کردند. بنابراین با توجه به گستردگی تنوع فرهنگی و اقلیمی موجود در کشور، گنجینهٔ عظیمی از دانش مربوط به نظام‌های غذای بومی حاصل از گیاهان خودروی مرتعی وجود دارد که ثبت، بررسی و تحلیل این نوع از نظام غذایی بومی رو

به زوال اهمیت زیادی دارد.

سلیمی و نادری (۱۴۰۰)، پژوهشی با عنوان «مطالعهٔ انسان‌شناختی نقش طب‌سنتی در زمان فاجعه (مطالعهٔ موردی زلزله سرپل‌ذهاب)» انجام داده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با وجود امکانات پزشکی مدرن، بهره‌گیری از طب سنتی و روش‌های بهره‌گرفته از آن برای نجات افراد آسیب‌دیده از همان روزهای اول و در گذار از ماه‌های سخت بعد از زلزله و زمان بازسازی‌های فیزیکی به‌ویژه در رابطه با پیشگیری و جلوگیری بیماری جسمی و روانی نقش مهمی در سلامت روانی و جسمی متاثر از آسیب‌های زلزله در میان مردم سرپل‌ذهاب را ایفا نموده است.

مطالعات طب سنتی بلوچستان

براهویی و همکاران (۱۴۰۲)، پژوهشی با عنوان «مطالعه اتنوبوتانی و کاربرد سنتی برخی گیاهان دارویی شهرستان ایرانشهر» انجام داده‌اند. در این پژوهش گونه‌های گیاهی از مناطق مختلف بر اساس معرفی روستائیان بومی به‌ویژه افراد با تجربه، مسن و مطلع جمع‌آوری شد. بیشترین گونه متعلق به خانوادهٔ نعنائیان بود. تعدادی از گیاهان دارویی از قبیل مور تلخ، خارخاسک، خرفه، کلیر و سداب توسط افراد زیادی مورد شناسایی و به خواص درمانی آنها اشاره شد. بیشتر گیاهان شناسائی‌شده در طب سنتی منطقه برای درمان مشکلات گوارشی، کلیه و تسکین‌دهنده مورد استفاده قرار می‌گرفت. بیشترین کاربرد اندام‌های مصرفی گیاهان برگ، ساقه و بذر بود.

دیده‌ور و همکاران (۱۴۰۰)، پژوهشی با عنوان «مطالعهٔ دانش بومی و مصارف سنتی برخی از گیاهان دارویی در منطقهٔ بلوچستان ایران» انجام داده‌اند. در این مطالعه ۲۰ گونهٔ گیاهی متعلق به ۱۸ خانواده بررسی شد. بیشترین کاربرد دارویی گونه‌های مورد بررسی در این منطقه در درمان بیماری‌های گوارشی (۸ گونه، ۲۹/۶ درصد)، مسکن و درمان کوفتگی (۶ گونه، ۲۲/۲ درصد) و کاهش قند خون و چربی خون (۵ گونه، ۱۸/۵ درصد) و کمترین آن بیماری‌های چشم (۱ گونه، ۳/۷ درصد) بود. بررسی نوع مصرف گیاهان بیانگر این نکته بود که بیشترین نوع مصرف به‌صورت جوشانده و ضماد است.

گنجعلی و خاک‌سفیدی (۱۳۹۴)، پژوهشی با عنوان «شناسایی برخی گونه‌های گیاهان داروئی شهرستان زابل (استان سیستان و بلوچستان) و کاربرد آن‌ها در طب سنتی» انجام داده‌اند. در این تحقیق ۲۵ گونه از گیاهان داروئی شناسائی که در ۱۹ خانواده قرار گرفت. تعدادی از گیاهان داروئی از قبیل هندوانه ابوجهل، رازیانه، اوکالیپتوس، زنیان و خرفه توسط افراد زیادی شناخته شده و به خواص درمانی آنها اشاره شد. بیشتر گیاهان شناسائی‌شده در طب سنتی منطقه به‌عنوان مدر، مقوی معده و التیام‌دهندهٔ زخم‌ها استفاده می‌شد.

ناصری‌نیا، ناظریان و ناصری‌نیا (۱۳۹۲)، پژوهشی با عنوان «بررسی انواع درمان‌های سنتی رایج در بلوچستان و سیستان» انجام داده‌اند. در حوزهٔ تحقیق بیش از ۲۰ روش درمانی کاملا متمایز مورد بررسی قرار گرفت. برخی از این روش‌ها جزو درمان‌های خانگی طبقه‌بندی می‌شوند و برخی دیگر توسط گروهی از درمان‌گران با یک درمان‌گر خاص قابل ارائه هستند. برای هر روش درمانی اطلاعات دست اولی در زمینهٔ نوع درمان، ابزار مورد استفاده در هر روش، نحوهٔ درمان، مراسم آئینی هر روش و داروی مورد استفاده در هر درمان ثبت و ضبط شده است.

به جز مقالات معرفی‌شده در بالا می‌توان به معرفی چند کتاب مرتبط نیز اشاره کرد. برای نمونه، کتاب «شفاء گیاهی: بهداشت و پیشگیری، معالجه و درمان با گیاهان دارویی» نوشتهٔ ابوسعید عبدالناصر گمشادزهی (۱۳۹۶). اطلاعات این کتاب بر اساس بازبینی و تصحیح کتاب‌های طب سنتی مناطق مختلف بلوچستان جمع‌آوری شده و شامل روش‌های درمانی بومی بلوچستان است.

کتاب «تهلگانی همپان»، نوشتهٔ دادالرحمن سلیمی (۲۰۰۶) نیز قابل اشاره است. این کتاب به زبان بلوچی در پاکستان به چاپ رسیده و شامل بسیاری از علوم طب سنتی بلوچستان ایران و بلوچستان پاکستان می‌شود. اطلاعات این کتاب از طریق مصاحبه و تجارب حکیمان حاذق به‌دست آمده است.

در نقد و بررسی و جمع‌بندی پیشینهٔ پژوهش می‌توان گفت که در سالیان اخیر نسبت به این موضوع توجه مطلوبی شده

و پژوهش‌های متعددی انجام شده است. اما نکتهٔ مهم در این ارتباط، تنوع زیاد روش‌های طب سنتی با توجه به جوامع و پتانسیل‌ها و ظرفیت‌های بسیار بالای دانش بومی و استفاده از طبیعت و ارتباط مطلوب با طبیعت جهت بهره‌گیری از آنها برای طب سنتی است. بر این اساس و با توجه به ظرفیت‌ها و تنوع روش‌های مختلف طب سنتی در منطقهٔ مکران و در بین بلوچ‌ها، این پژوهش حائز اهمیت است.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش در زمره تحقیقات کیفی قرار می‌گیرد و از نوع مردم‌نگاری است. جهت گردآوری و غنای داده‌های مردم‌نگارانهٔ آن هم از تکنیک‌های مختلفی استفاده شده است. بخش زیادی از این داده‌ها به‌وسیلهٔ خودمردم‌نگاری جمع‌آوری شده‌اند. همچنین این تحقیق میدانی با بهره‌گیری از مصاحبه‌های بدون ساختار و نیمه‌ساختار یافته صورت گرفته است. در این پژوهش همچنین از روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای استفاده شده است. خودمردم‌نگاری[1] نوعی تحقیق کیفی است که در آن نویسنده با استفاده از بازتاب و نوشتن خود، تجربه و حکایت‌های شخصی را کاوش می‌کند و این داستان زندگی‌نامه را به مفاهیم و بستر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی گسترده‌تری متصل می‌کند (Ellis, 2004). طبق نظر ماریچال[2] «خود مردم‌نگاری نوعی روش یا روش تحقیق است که شامل مشاهده از خود و بازتاب انعکاس در زمینهٔ کار و نوشتار میدانی مردم‌نگاری است» (Maréchal, 2010 : 43).

پس روش خودمردم‌نگاری، توصیف و تحلیل نظام‌دار از تجارب شخصی در بافت فرهنگی و مردمی است؛ به‌طوری‌که پژوهشگر خود را درون یک بافت فرهنگی- اجتماعی قرار داده و از تجارب خود در کنار تجارب دیگر افراد سخن می‌گوید (نقوی و محمدی، ۱۳۹۴).

قابل ذکر است که با توجه به اینکه محققان در این بستر زیسته‌اند و در بسترهای مختلف این منطقه (ایرانشهر، نیک‌شهر، جاسک، زرآباد و...) تحصیلات خود را طی کرده‌اند و در این بستر به تدریس مشغول بوده‌اند، بر همین اساس آشنایی نسبتاً قابل قبولی از وضعیت بلوچستان و منطقهٔ مکران و فرایندها و نیروهای موجود در این جامعه دارند.

بر این اساس داده‌های این پژوهش از طریق روش‌ها و تکنیک‌های زیر گردآوری شده است:

الف) مشاهدهٔ مشارکتی و مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و عمیق: پژوهشگران با حضور در جلسات درمانی، منازل حکیمان محلی و طبیبان بومی و فضاهای عمومی که بحث دربارهٔ بیماری و درمان در آنها جریان داشت، به مشاهدهٔ رفتارها، تعاملات و آیین‌های درمانی پرداخته‌اند. همچنین مصاحبه‌ها با ۲۰ نفر از مطلعین کلیدی شامل حکیمان محلی و گیاه‌شناسان بومی انجام شده است. انتخاب مشارکت‌کنندگان با توجه به شناخت قبلی محققان از حکیمان محلی و با استفاده از روش گلوله برفی صورت گرفت. محورهای اصلی مصاحبه عبارت بودند از: فرایند تشخیص بیماری، معیارهای تجویز درمان، فهرست گیاهان دارویی و روش تهیهٔ آنها، و بایدونبایدهای درمانی.

ج) تجارب زیستهٔ پژوهشگران (به‌عنوان منبع مکمل): پژوهشگران این مقاله از کودکی در منطقهٔ مکران زیسته‌اند، با بسیاری از درمانگران محلی نسبت فامیلی یا همسایگی دارند و خود تجارب مستقیمی از دریافت درمان‌های سنتی داشته‌اند. این تجارب به‌عنوان یک «دانش پیشینی» زمینه‌ساز تدوین پرسش‌های مناسب، تفسیر دقیق‌تر پاسخ‌ها و اعتباریابی یافته‌ها قرار گرفته است.

ج) روش اسنادی و کتابخانه‌ای: برای تکمیل و اعتباریابی داده‌های میدانی، از منابع مکتوب موجود شامل «شفاء گیاهی» (گمشادزهی، ۱۳۹۶)، «ارمغان طب سنتی سوغات برادران» (ملازهی، ۱۴۰۰)، «تهلگانی همپان» (سلیمی، ۲۰۰۶) و مقالات علمی مرتبط استفاده شد. بر این اساس در بسیاری از بخش‌ها که نوعی اتفاق نظر وجود نداشت یا اینکه اطلاعات دقیقی از

1. Autoethnography
2. Maréchal

مصاحبه‌ها به‌دست نیامده بود و هر جا که نیاز به اطلاعات تکمیلی وجود داشت به این منابع مراجعه شده است.

بنابراین با ۲۰ نفر از افرادی که در زمینهٔ طب سنتی معروف و شناخته‌شده بودند، مورد شناسایی قرار گرفتند و با آنها مصاحبهٔ عمیق تدارک دیده شد و تجارب و دیدگاه‌های‌شان دربارهٔ چگونگی استفاده از طب سنتی و اینکه برای هر نوع درمان چگونه اقدام می‌کنند، مورد واکاوی قرار گرفت. اطلاعات مشارکت‌کنندگان در جدول زیر اشاره شده است:

جدول ۱: مشخصات مشارکت‌کنندگان

Table 1: Participants specifications

ردیف	مشارکت‌کننده	سن	جنسیت	تحصیلات	سابقهٔ‌طبابت(سال)	تخصص اصلی (نوع طبابت)
۱	مشارکت‌کنندهٔ ۱	۶۰	زن	بی‌سواد	۴۰	انواع گیاهان دارویی
۲	مشارکت‌کنندهٔ ۲	۵۴	مرد	ابتدایی و حوزوی	بیش از ۳۰ سال	حجامت و گیاهان دارویی
۳	مشارکت‌کنندهٔ ۳	۵۷	مرد	دیپلم	۳۵	طبیب سنتی (حکیم محلی)
۴	مشارکت‌کنندهٔ ۴	۷۵	زن	بی‌سواد	۶۰	تهیهٔ گیاهان دارویی
۵	مشارکت‌کنندهٔ ۵	۴۰	مرد	دیپلم و حوزوی	۱۰	حجامت
۶	مشارکت‌کنندهٔ ۶	۷۶	مرد	بی‌سواد	بیش از ۵۰ سال	داغ کردن
۷	مشارکت‌کنندهٔ ۷	۶۰	مرد	حوزوی	بیش از ۲۵ سال	فلج عصب صورت (باد)
۸	مشارکت‌کنندهٔ ۸	۶۵	زن	بی‌سواد	۳۰	گیاهان دارویی
۹	مشارکت‌کنندهٔ ۹	۶۰	زن	بی‌سواد	۳۰	انواع گازگرفتگی
۱۰	مشارکت‌کنندهٔ ۱۰	۶۵	زن	بی‌سواد	۴۵	بیماری‌های مرتبط با چشم
۱۱	مشارکت‌کنندهٔ ۱۱	۶۳	مرد	ابتدایی	بیش از ۳۰ سال	سردرد
۱۲	مشارکت‌کنندهٔ ۱۲	۶۰	زن	بی‌سواد	۳۵	تهیهٔ انواع گیاهان دارویی
۱۳	مشارکت‌کنندهٔ ۱۳	۵۴	زن	بی‌سواد	۳۵	طبیب سنتی (حکیم محلی)
۱۴	مشارکت‌کنندهٔ ۱۴	۴۳	مرد	دیپلم و حوزوی	۱۰	گوش
۱۵	مشارکت‌کنندهٔ ۱۵	۶۰	مرد	دیپلم	بیش از ۳۰ سال	طبیب سنتی (حکیم محلی)
۱۶	مشارکت‌کنندهٔ ۱۶	۵۴	زن	بی‌سواد	۲۵	سردرد
۱۷	مشارکت‌کنندهٔ ۱۷	۶۳	مرد	ابتدایی	بیش از ۳۰ سال	طبیب سنتی و داغ کردن
۱۸	مشارکت‌کنندهٔ ۱۸	۶۲	زن	بی‌سواد	۳۰	گیاهان دارویی و درد معده
۱۹	مشارکت‌کنندهٔ ۱۹	۵۵	مرد	بیسواد	۳۵	طبیب سنتی (حکیم محلی)
۲۰	مشارکت‌کنندهٔ ۲۰	۶۵	زن	بیسواد	بیش از ۳۰ سال	انواع گاز گرفتگی

یافته‌های پژوهش

دانش استفاده از گیاهان در بین خانواده‌های سنتی وجود دارد و به‌عنوان «داروی خانگی» در بیماری‌های معمولی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما زمانی‌که فرد دچار بیماری صعب‌العلاج می‌شود معمولا به درمان‌گران گیاهی مراجعه می‌کند؛ چرا که دانش گیاهی این افراد بیشتر بـه نـوعی تخصصی بوده و از مخلوط گیاهان برای درمان استفاده می‌کند.

مکران به دلیل نوع ناهمواری‌های زمین‌شناختی، محل رویش انواع گیاهان، به‌ویژه گیاهانی با خاصیت درمانی است. در اینجا برخی از آنان به اختصار معرفی می‌شوند.

جدول ۲: معرفی اصلی‌ترین گیاهان با خاصیت دارویی

Table 2: Primary Medicinal Plants and Their Therapeutic Properties

ردیف	فارسی	بلوچی	عربی	خاصیت درمانی	طبع گیاه
۱	زردچوبه	هلکدار	عرق‌السفر	ضد التهاب، تقویت معده، بهبود زخم	گرم
۲	شیرین بیان	مدح	رب‌السوس	درمان سرفه و بیماری‌های تنفسی، تقویت معده	گرم
۳	رازیانه	زروش	سونف	درمان بی‌خوابی (ترکیب با شاه‌دانه در شیر) و تقویت معده	گرم

٤	خار شتر	شز	حاجوغرعاقول	درمان هموروئید (بواسیر) و التیام زخم	گرم
٥	نی قلم	کاش	کاش	مدر (ادرارآور)، درمان سنگ کلیه	سرد
٦	بادآورد	سگ دنتان	شوکه‌البیضاء	درمان نفخ و دل‌پیچه، بهبود گازهای معده	گرم
٧	زاج	پتکی	زاج ابیض	خشک‌کننده زخم، درمان عفونت و ترشحات	سرد
٨	مازو	مازگ	عفض	درمان دانه زیر چشم (سالک یا زگیل)، قابض و ضد خونریزی	سرد
٩	سیماب	پار	زیبق	درمان بیماری‌های پوستی	سرد
١٠	قارچ	اگالینچ (کعتوبو)	کماه	تقویت قوای جنسی	معتدل(با گرایش‌به سرد)
١١	تخم اسفند قرمز	سهرین اسپنتان	حب‌الرشاد	دفع سموم، درمان سردرد گرم (دود کردن اسفند)	گرم
١٢	نازبو	ریگان	ریحان	درمان سردرد گرم (ترکیب با کافور)، تسکین دهنده	گرم
١٣	تمر هندی	چیچک	حبارا	درمان‌گزش‌مار (تخم‌تمرهندی‌روی‌زخم)، ملین‌وخنک‌کننده	سرد
١٤	هندوانه ابوجهل	گونج	حنظل	مسکن قوی، درمان یبوست شدید و کرم روده	گرم
١٥	گشنیز	آچار	کزبره	درمان سردرد گرم (آب برگ در چشم/مالیدن بر شقیقه	سرد
١٦	سیر	سیرک	ثوم	درمان گزش مار و عقرب (ترکیب با سرکه)، ضدعفونی‌کننده	گرم
١٧	جغرابه	شوز	طحلب	درمان سرفه و التهاب ریه	سرد
١٨	بید انجیر	مرفد	خروع	درمان سردرد سرد	گرم
١٩	شاه تره	شاترگ	شاهترج	تصفیه خون، درمان جوش و خارش پوست	گرم
٢٠	تاتوره	دهتوره	جوزماثل	درمان فلج عصب صورت (باد) به صورت مالشی و با احتیاط شدید	گرم
٢١	زنیان	ازبوتک	*******	ضد نفخ، هضم‌کننده غذا، تقویت معده	گرم
٢٢	ایشورک	ایشرک	حشیشه السعال	درمان سرفه، خونریزی بینی	گرم
٢٣	جوزهندی	جوز	جوزهندی	تقویت حافظه و مغز، درمان بی‌خوابی (در ترکیبات دارویی)	گرم و سرد

روش درمانی طب سنتی جنوب مکران

نظام تشخیص و درمان بومی بر اساس سه معیار مزاج (گرم و سرد)، عضو درگیر و عامل بیماری طبقه‌بندی می‌شود. روش‌های درمانی متنوع شامل گیاه‌درمانی (خوراکی، موضعی، استنشاقی)، داغ‌درمانی، حجامت، رژیم‌درمانی و درمان‌های ترکیبی پیچیده مانند «فیزیوتراپی بلوچی» است. در این بخش به‌صورت مفصل این نتایج مورد بررسی قرار می‌گیرند. همچنین از روایت‌های مشارکت‌کنندگان در بخش‌های مختلف همراه با ذکر اسم مستعار مشارکت‌کننده استفاده شده است.

درمان سردرد

روش‌های مختلفی برای درمان بیماری‌های مرتبط با سر وجود دارد که معمولا به دو بخش درمان سردرد از نوع گرم و سردرد از نوع سرد تقسیم می‌شود.

سردرد (گرم)

علائم: تلخی دهان، خشکی بینی، تشنگی، بی‌خوابی

روش درمان:

در منابع مکتوب در این باره مفصل نوشته شده است. برای نمونه، مقداری گشنیز و مقداری شکر را با هم نرم ساییده و ترکیب را به اندازه یک قاشق چای‌خوری با یک لیوان شربت گلاب صبح و عصر به بیمار بدهند (سلیمی، ۱۴۰۰: ۱۷). اگر

سردرد ناشی از گرمی است سر را با آب سرد بشوید تخم گشنیز را نرم کوبیده و با کافور ترکیب کرده و بر شقیقه بمالند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۳۵). در جایی که بیمار است اسفند دود می‌کنند (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

اما پاسخگویان میدانی نیز در این زمینه اطلاعات داشتند. برای نمونه، یکی از مشارکت‌کنندگان معتقد هست که روش درمان سردرد از نوع گرم به این صورت است که: «برای سردرد لازم هست که حنا یا تخم خشخاش را در آب حل کرده بر پیشانی و بر هر دو شقیقه بمالند» (مشارکت‌کنندهٔ ۱۱).

سردرد (سرد)

علائم: گرانی سر، کندی حواس، پریشانی، افزایش خواب، سردی بدن

روش درمان:

اگر سردرد ناشی از سردی است در جای گرم بخوابد و یک قاشق غذاخوری ریشه بیدانجیر و نصف قاشق مرباخوری زنجبیل را در آب حل کرده بر پیشانی بمالند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۳۶). دارچین را نرم کوبیده و روی پیشانی و شقیقه بمالند (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۷۴). شب سر را با شیر گرم بشوید و با پارچه خشک ببندد و شیر تازه بنوشد (همان: ۷۵).

فلج عصب صورت (باد[1])

یکی از بیماری‌های شایع که در گذشته و به زبان محلی به آن باد می‌گفتند، در این منطقه وجود داشته است. بسیاری معتقدند که این نوع بیماری همان سکته ناقص است. برای درمان این بیماری به این صورت اقدام می‌کردند که بیمار در اتاقی استراحت کند که در آنجا هوا معتدل و روشنایی زیادی نداشته باشد؛ بیمار را گرم نگه دارند اما دود اسفند ندهند، تا ۳ الی ۷ روز بیمار را غذا ندهند. فقط آب عسل (مقداری عسل را با آب به‌صورتی که غلیظ نباشد ترکیب می‌کنند) و آب گوشت کبوتر دهند و یا اینکه شیر تازهٔ گوسفندی با آن بدهند. همچنین مقداری پوست پنبه‌دانه را ساییده با عسل مخلوط کنند و تا هنگام شب بیمار میل کند.

زقوم، قرچک، تاتوره (شیره این گیاه) و آویشن از هر کدام به مقدار لازم ساییده و در پارچه‌ای آنها را فشار بدهند تا آب همهٔ گیاهان به‌دست بیاید. مقداری روغن کنجد نیز اضافه کرده و این ترکیب را بجوشانند تا سیاه گردد. این درمان را روزانه ۲ بار به قسمت فلج‌شده بمالند و بالای آن پنبهٔ گرم‌کرده ببندد (ملازهی، ۱۴۰۰: ۴۹). معمولا در طول درمان این بیماری، افراد معدودی از بیمار مراقبت می‌کنند و فقط همان افراد در کنار بیمار می‌مانند و بقیه اصلا او را در طول مدت درمان نمی‌بینند. دربارهٔ این نوع درمان یکی از مشارکت‌کنندگان به این صورت توضیح می‌دهد:

> معمولا افرادی که سن آنها بالا باشد و پیر باشند با این بیماری روبرو می‌شوند. موارد نادری هم هست که کودک و افراد جوان هم به این بیماری مواجه شوند. وقتی که کسی به این بیماری مبتلا شود به این صورت اقدام می شود که آن فرد را داخل یک اتاق که هوای داخل آن گرم باشد، نگه می‌دارند و برای آن فقط غذای شیر گوسفند (شیر گاو را اصلا توصیه نمی‌کنند و اعتقاد دارند که بیماری را تشدید می‌کند) و نان که اصلا نمک نداشته باشد، پیشنهاد می‌کنند و مدت آن بستگی به بیمار از دو هفته تا چهل روز است و در این مدت هم فقط حداکثر دو نفر از بیمار مراقبت می‌کنند (مشارکت‌کنندهٔ ۷)

فلج شدن جسم به دلیل سکته با به‌کارگیری چل کنعق[2] یا حسام[3]

بعضی از افراد و معمولا افرادی که سن بالایی داشته و سالخورده باشند با نوعی سکته مواجه می‌شوند که یک قسمت کامل از بدن فلج می‌شود و کاملا از کار می‌افتد و نمی‌تواند آنها را حرکت بدهد. این نوع بیماری نیز بخشی از همان بیماری باد است و برای درمان از روشی که می‌توان آنرا فیزیوتراپی بلوچی یا آنچه که در زبان محلی به آن «چل کنعق» یا «حسام» می‌گویند استفاده می‌شود. برای درمان این نوع بیماری به این صورت اقدام می‌کنند:

1 . bad
2 . Chol kenagh
3 . Hessam

زمین را یک متر حفر کرده و داخل آن چند عدد تنهٔ درختانی که ذغال خوبی دارند می‌گذارند و آنرا شعله‌ور می‌کنند. زمانی که خاکستر بالای ذغال نشست، به اندازهٔ یک بند انگشت روی آن خاک می‌ریزند و از گیاهان دارویی مانند برگ گیاه استبرق، آویشن، ریحان، ایشورک (ایشرک)، میخک، برگ درختان لیمو، انبه، زیتون، جم (جمبو) و انواع گیاهان را روی خاک می‌گذارند و بر روی آن یک حصیر و یک عدد پتو می‌گذارند. بیمار بر روی آن قرار داده شده و هر ده دقیقه بدن بیمار را جابه‌جا می‌کنند تا نسوزد. این کار را چندین مرتبه انجام می‌دهند. این کار باعث می‌شود بدن بیمار زیاد عرق کرده و رگ‌های بسته‌شده خون باز شوند (مشارکت‌کنندهٔ ۳)

بی‌خوابی

برای بی‌خوابی به چند روش اقدام می‌شود که در منابع به این صورت ذکر شده است:

چند عدد مغز بادام به نصف قاشق مرباخوری تخم خشخاش اضافه کرده و بجوشاند. سپس با نبات شیرین نموده میل گردد (سلیمی، ۲۰۰۶: ۳۸). یک قاشق مرباخوی تخم خشخاش و یک قاشق مرباخوی تخم شاهدانه را با آب یا شیر جوشانده و برکف دست و پا بمالند (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۸۵). گیاه رازیانه و شاه‌دانه را به مقدار مساوی ساییده و در شیر گوسفند حل نمایند و بر پاشنهٔ هر دو پا بمالند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۵۷).

تقویت حافظه

برای تقویت حافظه نیز روش‌های مختلفی پیشنهاد شده است و از گیاهان دارویی متعددی استفاده می‌شود. مقداری هل سبز را بکوبد و با شیر گاو مخلوط کند و روزانه آن را مصرف کند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۵۸). کنجد سیاه و آویشن را به یک اندازه مخلوط نموده و نرم ساییده شوند. سپس هم‌اندازه وزن آن‌ها عسل مخلوط کنند و در ظرف چینی یا شیشه نگهداری گردند. طریقهٔ مصرف هر صبح نصف قاشق مرباخوری میل کند. یک لیوان شیر گاو و مقداری دارچین را مخلوط کند و هر صبح میل کند. دارچین، هلیله کابلی و نبات سفید را به یک اندازه نرم ساییده و هر صبح و هر شب نصف قاشق مرباخوری با آب حل کرده و میل کند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۵۹).

درمان نارسایی‌های مرتبط با چشم

تقویت چشم

آب انار شیرین را گرفته و در ظرف شیشه‌ای زیر نور آفتاب بگذارد تا وقتی که غلیظ گردد و در هنگام خواب با میل در چشم بکشد (سلیمی، ۲۰۰۶: ۴۲).

ورم چشم

یک قاشق کره را با گلاب مخلوط کرده و داخل یک پارچه گذاشته و آن را روی قسمت ورم‌کرده چشم بگذارد (ملازهی، ۱۴۰۰: ۶۸).

بذر دانیچک که علف خودرویی است با خمیر و شیر مخلوط کرده و روی چشم می‌بندند. این ترکیب درد و ورم چشم را درمان می‌کند (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

خارش چشم

گل سرخ، هل و مقداری فلفل سیاه را با هم نرم ساییده و با میل در چشم بکشد (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

دانهٔ زیر چشم

مازو را نرم ساییده با میل به موضع بمالد (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

درد چشم

یکی از مشارکت‌کنندگان معتقد هست که برای درمان درد چشم نیاز به این اقدام هست و این روش پیشنهاد می‌شود: «آب برگ گشنیز را گرفته و هر شب با قطره‌چکان ۲ قطره در چشم بچکاند» (مشارکت‌کنندهٔ ۱۰). مشارکت‌کنندهٔ دیگری به

روشی دیگر برای درد درمان اشاره و این روش را پیشنهاد می‌کند: «برگ انار را کوفته سپس گرم کرده در پشت چشم ببندد» (مشارکت‌کنندهٔ ۱).

در منابع هم روش‌های دیگری آمده است. برای نمونه، آب پیاز و عسل را به مقدار مساوی با یکدیگر ترکیب کرده و مواقع درد ۱ تا ۳ قطره در داخل چشم بریزد (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

بیمارهای مرتبط با بینی

خون‌ریزی بینی

برگ سبز گشنیز را کوفته و بر پیشانی بگذارد. نیز می‌تواند مقداری کافور را در آب گشنیز حل کرده و استنشاق کند؛ خون فورا بند می‌آید. برگ ایشورک را نرم ساییده مقداری بر پیشانی و مقداری بر روی بینی بمالد. سرمه با روغن گاو مخلوط نموده و در سوراخ بینی بمالد (ملازهی،۱۴۰۰: ۷۷).

گوشت زائد در بینی

اسپند سیاه و پودر سنگ مرداب را با هم مخلوط کرده و سپس نرم بکوبند و هنگام صبح و شب استنشاق کنند (سلیمی، ۲۰۰۶: ۶۴).

دانه‌های داخل بینی

کرهٔ گاو را روزی سه الی چهار بار بر دانه‌ها بمالد (سلیمی، ۲۰۰۶: ۶۴).

بیمارهای مرتبط با گوش

درد گوش

یکی از مشارکت‌کنندگان برای درمان درد گوش این روش پیشنهاد را می‌کند: «آب برگ کدو، گلاب و روغن زرد را مخلوط کرده و هر شب دو الی سه قطره داخل گوش بریزد» (مشارکت‌کنندهٔ ۱۴).

کنجد، سیر، فلفل سیاه، روغن زیتون را با هم ترکیب کرده و آن را بجوشانید تا اندازه‌ای که کف سفید رنگ آن مشخص شود و به میزانی که گوش را نسوزاند، سرد کرده و داخل گوش دو الی سه قطره بچکانید. اگر هوای سرد باعث درد گوش شده است مقداری سیر را داخل روغن زیتون جوشانده و داخل گوش یک قطره بچکانید (ملازهی، ۱۴۰۰، ۸۲).

برگ کلپوره را با دست نرم می‌کنند و در گوش می‌ریزند (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

عفونت گوش

یکی از مشارکت‌کنندگان معتقد هست که برای درمان عفونت گوش نیاز به این اقدام است: «آب پیاز، عرق گلاب و سرکه را به اندازه مساوی مخلوط کرده و سپس دو قطره در گوش بچکانند» (مشارکت‌کنندهٔ ۲).

بند کردن وزوز صدای گوش

نمک دریایی را داخل عسل مخلوط کرده و داخل گوش چند قطره بچکاند. آب ریحان به همراه روغن تلخ با هم ترکیب کرده و داخل گوش چند قطره بچکاند. کیسهٔ صفرا (زهره) روباه یا گرگ را با روغن بادام مخلوط کرده در گوش بچکاند (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

بیمارهای مرتبط با دندان

درد دندان

سیاه‌دانه و تخم پیاز را از هر کدام به اندازه مساوی و لازم نرم کوبیده سپس با هم مخلوط می‌کنند. سپس این مخلوط را در بالای دندانی که درد می‌کند می‌گذارند. انجیر را آرام کوبیده و سپس داخل شیر حل کنید و در هنگام درد بیمار میل کند. مقداری برگ ایشورک را در سایه خشک کرده و سپس بسوزانید. از خاکستر آن هر صبح بر دندان و لثه‌ها را ماساژ دهید. البته در زمان خون‌ریزی دندان‌ها این ترکیب نیز تاثیرگذار است (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۱۴۳).

ریشهٔ گل کشتک را می‌تراشند و به دندان می‌مالند. برگ تازهٔ آن یا اگر خشک‌شده است را خیس کرده در محل درد

می‌بندند (جانب‌الهی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

درد دندان درآوردن کودکان

آب مغز خرگوش را به خورد کودک بدهند. آب مغز بز را به همراه عسل ترکیب کرده و بر روی لثهٔ کودکان بمالند. عسل و روغن محلی را مخلوط کرده و به لثه‌های کودکان بمالند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۹۰).

کم‌خونی

علائم کم‌خونی

کاهش رشد، ضعف ایمنی بدن، ناتوانی در انجام وظایف، تغیر شکل ناخن‌ها، تمایل به خاک‌خواری، عدم تمرکز، ضعف عضلانی، کاهش تنفس، غش کردن، یرقان، رنگ‌پریدگی، خستگی زودرس، سوءهاضمه، رشد غیرعادی استخوان‌ها.

گیاهانی که برای کم‌خونی مفید هستند: اسفناج، انگور، خرما، سیب، زردآلو، عدس، توت، نخود سبز، گوجهٔ خام (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۱۷۶).

روش درمان

شیرهٔ انگور، شیرهٔ خرما و شیرهٔ توت از هر کدام یک قاشق مخلوط کرده مصرف گردد. از قرص آهن قوی‌تر است (سلیمی، ۲۰۰۶: ۱۶۵).

یک کیلو جگر بز یا بره را با چاقو ریزه ریزه کرده، سپس یک قاشق غذاخوری نمک را ساییده بر آن بپاشد و ۲۵۰ گرم سرکه به آن اضافه کرده تا ۲ ساعت بماند. سپس یک لیتر آب اضافه کند و خوب به‌هم زند تا مخلوط گردد. آنگاه صاف کرده در دیگی جوشانده شـــود تـــا آب آن خشک گردد. پس از خشک شدن نرم ساییده شود. طریقهٔ مصرف روزانه نصف تا یک قاشق مرباخوری از آن را با آب انار تا چند روز به بیمار بدهند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۱۱۳).

درد معده

یکی از مشارکت‌کنندگان برای درمان درد معده می‌گوید:

> یک لیتر آب انار ترش و یک لیتر آب نارنج ترش را با هم ترکیب کرده و داخل دیگ ریخته و بعد روی ذغال‌های روشن بگذاریم تا ترکیب کاملا یک‌دست شود. هنگام شروع درد معده بیمار، یک لیوان به مریض بدهند (مشارکت‌کنندهٔ ۱۸).

شنبلیله را به مقدار لازم کوبیده، بعد به آن سرکه اضافه کنید و هنگام صبح ناشتا و هنگام شب قبل خواب یک قاشق میل کنید (سلیمی، ۲۰۰۶: ۱۰۰).

روغن محلی و عسل محلی را به یک‌اندازه مخلوط می‌کنیم تا کاملا یک‌دست شود. بعد و هنگام صبح ناشتا و هنگام شب قبل خواب یک قاشق میل کند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۱۱۸). مشارکت‌کنندهٔ دیگر، روش دیگری برای درمان پیشنهاد می کند: «گل سرخ را به آرامی بکوبید. بعد به آن عسل اضافه کنید و درون یک ظرف شیشه‌ای قرار دهید و آن را به مدت ۱۰ روز جلوی نور خورشید قرار دهید تا کاملا ترکیب یک‌دست شود. هنگام درد یک قاشق به بیمار بدهید (مشارکت‌کنندهٔ ۸)

سرطان

تخم خشخاش سفید، مغز تخم کدو و مغز تخم خربزه هر یک ۱۰ گرم و نشاسته هر یک ۸ گرم، شیرهٔ شیرین بیان و ریشهٔ آن هر یک ۶ گرم، صمغ عربی، شکر و گل سرخ هر یک ۵ گرم، صندل سرخ و سفید و زرد هر یک ۳ گرم، تخم کاهو ۱۰۰ گرم، کافور یک گرم و خرچ نگ سوخته پانزده گرم همه را نرم کوبیده تا یک‌دست شود. به اندازهٔ یک قاشق در استکان عرق گل‌گاوزبان ترکیب کرده و تا یک ماه بیمار میل کند. ضمناً این نسخه برای سل و سرفه مفید است (ملازهی، ۱۴۰۰: ۲۱۱). همچنین در ادامه می‌نویسد: برگ گشنیز سبز را در هاون سربی بکوبد سپس به مقدار مساوی آن روغن گل اضافه نماید و با دسته هاون سربی خوب مخلوط کرده بر موضع سرطان تا یک ماه پانسمان کند (همان).

یکی از مشارکت‌کنندگان معتقد است که برای درمان سرطان نیاز به این اقدام است: «برگ کرکاوگ زمانی که گل داده است، در سایه خشک کرده سپس نرم بکوبد. آنگاه در فصل تابستان با عسل مخلوط کرده، روزانه یک قاشق چای‌خوری

مصرف کند و در فصل زمستان در آب جوشانده نیم گرم بخورد» (مشارکت‌کنندهٔ ۱).

انواع گاز گرفتگی و نیش‌زدن‌ها

گاز گرفتن سگ

محل گزش سگ را با چاقو زخمی کرده خون را بکشد. سپس نمک و پیاز خام را کوبیده مکرراً ببندد. یا سیر با سرکه نرم کوبیده بر محل گزش بمالند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۲۱۲).

گاز گرفتن سگ هار

فلفل قرمز را نرم کوبیده با روغن بر محل گزیدگی ضماد کنند. برگ‌های سبز مولی را کوبیده بر روی زخم ببندند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۲۱۲).

گاز گرفتن گربه

پودینه خشک را نرم کوبیده و با آب خیس کند. سپس بر محل گزش ضماد نماید (همان).

گزش مار

بالاتر از محلی که مارگزیده محکم بسته شود و از دور و بر محل گزیدگی خون بکشد یا داغ بدهد. عصارهٔ ریوند ۱۵ گرم، رتیان دو عدد، نوشادر ۳ گرم و پوست فندق هندی ۳۰ گرم تهیه شود. به جز عصارهٔ ریوند، بقیهٔ داروها را کوبیده سپس حبه درست نماید و بر روی حبه‌ها رشتهٔ ابریشم پیچیده بر روی ذغال بگذارد تا ابریشم بسوزند (دوا نسوزد). سپس خارج کرده با ریوند حل کرده به‌صورت قرص و به اندازهٔ قند درست کنند. طریقهٔ مصرف: بعد از هر یک ساعت یک عدد بدهند. فندق هندی، عصارهٔ ریوند از هر یکی مقدار مساوی نرم کوبیده در ظرفی نگهداری کند. موقع نیاز به مقدار یک نخود با روغن مصرف گردد. روزی سه عدد کافی است (همان).

بر موضع مارگزیدگی تیغ زند تا خون آید. سپس تخم تمرهندی را از هم جدا کرده روی سنگی آب زده و تخم تمرهندی را بـر سـنـگ مالیده بر روی زخـــم بچسپاند تا خود از روی زخم بیفتد. مجدد از آن روی زخم بچسپاند، هرگاه که می‌افتاد و نمی‌چسپید معلوم می‌گردد که زهر تمام شده است (همان). بر موضع مارگزیدگی تیغ بزنید تا خون آید. سپس یک عدد سیر را بسوزانید و آن را روی زخم ببندید (سلیمی، ۲۰۰۶: ۱۶۲).

یکی از مشارکت‌کنندگان معتقد است که: «موضع مارگزدیگی را با چاقوی تمیز برش داده و پوست یک حیوان حلال‌گوشت را بر موضع زخم ببندید. باعث می‌شود که تمام زهر را بکشد» (مشارکت‌کنندهٔ ۳). مشارکت‌کننده‌ای هم روش درمان را به این صورت معرفی می‌کند: «مغز هستهٔ انبه را با فلفل سیاه کوبیده و بیمار بخورد» (مشارکت‌کنندهٔ ۱).

عقرب‌گزیدگی

دربارهٔ عقرب‌گزیدگی طبیبان محلی به این صورت بیان می‌کنند که:

> اول با یک چاقوی تمیز پوست را زخمی کرده که خون از آن بیاید. بعد عقرب و نیش عقرب را گرفته و به همراه ایشورک با هم کوبیده و این ترکیب را بر روی زخم بسته و بالای زخم را با پوست یک حیوان حلال‌گوشت ببندید تا زهر را بکشد (مشارکت‌کنندهٔ ۹).

یکی دیگر به این صورت توضیح می‌دهد که: «ماهی خشک‌شده را به همراه یک عدد سیر پخته‌شده ترکیب کرده و با روغن زیتون بالای زخم بمالند» (مشارکت‌کنندهٔ ۲).

همچنین در برخی از منابع ذکر شده است که موضع گزش را با سرکه بمالد یا گوگرد سرهای کبریت را جمع کرده در آب حل نموده ضماد کند یا شیره کرک را ضماد نمایند (ملازهی، ۱۴۰۰: ۲۱۵). همچنین در منبع دیگری آمده که مقداری گشنیز بخورد و مقداری از آن را هم بر زخم ضماد کند. مغز هستهٔ انبه را کوبیده بر محل گزش عقرب بگذارند، درد برطرف خواهد شد (گمشادزهی، ۱۳۹۶: ۳۲۶).

داغ‌درمانی

در این شیوه بسته به سن بیمار و نوع بیماری از ابزارهای متفاوتی برای داغ کردن بهره گرفته می‌شود. شیوهٔ کار به این صورت است که ابزار مورد نظر را کاملا داغ کرده و بر روی نقطه‌ای از بدن که درمانگر تشخیص می‌دهد گذاشته و برداشته می‌شود؛ به‌طوری‌که سوختگی واضحی ایجاد نکرده و بـه اصطلاح درمانگران فقط پوست ترسانده می‌شود. از داغ‌درمانی برای دردهای کمر و پا درد بزرگسالان استفاده می‌شود (ناصری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲). یکی از مشارکت‌کنندگان که تجارب زیادی در داغ کردن بیماران دارد به این صورت دربارهٔ این روش درمانی توضیح می‌دهد:

> بیماران زیادی که بیشتر آنها پا درد داشتند به من مراجعه کرده‌اند و آن قسمتی که درد شدیدی داشتند را مشخص کردند. بعد با یک ابزاری که همانند تیغه آهنی باشد در همان بخش از پا که درد داشته، داغ کرده و در مدت کوتاهی با کاهش شدید درد مواجه شدند و بسیاری از آنها هم کاملا مداوا می‌شدند (مشارکت‌کنندهٔ ۶)

حجامت (کانت[1])

یکی دیگر از روش‌های طب سنتی که با دین هم آمیخته شده، حجامت است، که در زبان محلی به آن «کانت» گفته می‌شود؛ چون در گذشته از شاخ حیوانات برای مکیدن خون استفاده می‌شد و در زیان بلوچی به شاخ حیوانات، کانت گفته می‌شود. این طب سنتی هم برای درمان و هم برای پیشگیری از بیماری استفاده می‌شود. در این روش محل‌های خاصی از بدن را برش کم‌عمق زده و با وسیله‌ای نظیر «پوار[2]» ساکشن می‌کنند (در قدیم از شاخ گاو و گاومیش استفاده می‌شد). در برخی نقاط و برای ایجاد خلا و در نتیجه کشش خون به بیرون از بدن از یک لیوان استوانه‌ای استفاده می‌شود. ابتدا یک تکه خمیر بر روی محل گذاشته می‌شود و بعد یک پنبه را آتش زده و بر روی خمیر می‌گذارند و سپس لیوان را وارونه بر روی آن قرار می‌دهند. با خاموش شدن آتش و اتمام اکسیژن موجود، خلا ایجاد شده و خون به داخل لیوان وارد می‌شود. معمولا حجامت در روزهای خاصی از ماه و هفته انجام می‌شود و در بعضی روزها ممنوعیت دارد (ناصری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲). یکی از مشارکت‌کنندگان دربارهٔ حجامت و اینکه حجامت در چه روزهای انجام شود می‌گوید: «حجامت معمولا پیشنهاد می‌شود که در رزوهای دوشنبه، سه‌شنبه و پنج‌شنبه انجام شود و در روزهای هفدهم، نوزدهم و بیست و یکم هر ماه هم بهتر هست انجام شود» (مشارکت‌کنندهٔ ۵).

بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش که بر اساس رویکرد انسان‌شناختی و بهره‌گیری از روش خودمردم‌نگاری و مشاهدهٔ مشارکتی در مکران به دست آمده است، نشان می‌دهد که طب سنتی در میان قوم بلوچ نه صرفاً یک مجموعه از تکنیک‌های درمانی، بلکه نظامی معنادار از دانش، باور و کنش است که در بستر فرهنگ، اقلیم و تاریخ این منطقه شکل گرفته و بازتولید شده است. از منظر انسان‌شناختی، آنچه در این پژوهش مشهود است، پیوند عمیق میان «ادراک از بدن و بیماری» و «دانش بومی از محیط طبیعی» است؛ به‌طوری‌که جامعهٔ محلی ارتباط و مراودهٔ زیادی با طبیعت پیرامونی برقرار کرده و شناخت مطلوبی از آن کسب کرده است. این شناخت منجر به شکل‌گیری نوعی دانش عامه و دانش بومی شده است که این دانش بومی تجویز کنندهٔ نوع خاصی از درمان با توجه به تنوع گیاهان دارویی و همچنین با توجه به عضو درگیر بیمار شده است. برای نمونه، درمان سردرد بر اساس گرم یا سرد بودن مزاج بیمار به دو شیوهٔ کاملاً متفاوت تجویز می‌شود: در سردرد گرم، ترکیب گشنیز و کافور بر شقیقه مالیده می‌شود، حال آنکه در سردرد سرد، ریشه بیدانجیر با زنجبیل به کار می‌رود. در سطح روش‌های درمانی، افزون بر گیاه‌درمانی، شیوه‌های بدنی‌محوری چون داغ‌درمانی (برای دردهای کمر و پا) و حجامت (با نام محلی

1- KONTE

۲- نوعی وسیلهٔ آزمایشگاهی برای مکیدن خون

«کانت») رواج دارد. اما شاید مهم‌ترین یافته، مستندسازی «فیزیوتراپی بلوچی» برای درمان فلج پس از سکته است: روشی ترکیبی که در آن بیمار بر روی بستری از خاکستر داغ و لایه‌ای از گیاهان دارویی (استبرق، آویشن، ریحان، ایشورک و غیره) قرار می‌گیرد تا با تعریق عمیق، رگ‌های مسدودشده باز شوند.

این یافته مؤید آن است که طب سنتی در مکران همچون بسیاری از جوامع بومی دیگر، بازتابی از جهان‌بینی خاصی است که در آن انسان، طبیعت و فراطبیعت در شبکه‌ای از معانی به هم متصل می‌شوند. این پیوند بین طبیعت با جامعه نشان‌دهندهٔ این وضعیت است که افراد بومی شناخت و ارتباط مطلوبی با طبیعت پیرامونی خود داشته‌اند و ظرفیت‌های آنرا به خوبی شناسانده و آن را برای التیام دردهای خود استفاده می‌کنند. از سوی دیگر می‌توان گفت که طبیعت پیرامونی و تنوع زیاد انواع گیاهان خودرو سبب شده است هر آنچه که نیازمندی آنها باشد را تامین کرده و آنها را بی‌نیاز کرده است. این پیوند ناگسستنی نشان می‌دهد که افراد بومی جامعه برای التیام نیازها و شفای بیماری‌های خود به طبیعت پیرامونی خودشان مراجعه می‌کنند. از سوی دیگر با توجه به اینکه طبیعت پیرامونی از تنوع و ظرفیت‌های زیادی برخوردار است، نیازمندی‌های اهالی و افراد بومی جامعه در سطح مطلوبی تامین می‌کند. بنابراین جامعهٔ محلی و افراد بومی، به‌ویژه کسانی که تجارب و شناخت کافی نسبت به محیط پیرامونی و درک مطلوبی از انواع گیاهان دارند، طبیعت پیرامونی خود را التیام‌بخش بیماری‌ها و رنج‌های خودشان می‌دانند. بر این اساس جامعهٔ محلی، طبیعت پیرامونی خود را به‌عنوان یک درمانگاه زیستی می‌دانند که برای درمان بیماری به آن مراجعه می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های قوم بلوچ و به‌طور کلی اقوام ایرانی در حوزهٔ طب سنتی، تنوع و غنای دانش گیاه‌درمانی مبتنی بر بسترهای جغرافیایی و اقلیمی متفاوت است. همان‌گونه که یافته‌های این پژوهش نشان داد، مکران میزبان گونه‌های متعدد گیاهی با خواص درمانی متنوع است. این تنوع مکانی، به تنوع روش‌های تشخیص و درمان انجامیده است؛ به نحوی‌که برای بیماری واحدی مانند سردرد، بسته به گرم یا سرد بودن مزاج بیمار و نیز دسترسی به گیاهان خاص هر منطقه، نسخه‌های متفاوتی تجویز می‌شود. این ویژگی نشان‌دهندهٔ انعطاف‌پذیری و سازگاری بالای دانش بومی با شرایط محیطی است و همچنین نشان‌دهنده این است که جامعهٔ محلی ارتباط و شناخت مطلوبی از محیط پیرامونی داشته است.

در مقایسه با پیشینه‌های پژوهش، یافته‌های حاضر هم‌سو با مطالعهٔ دیده‌ور و همکاران (۱۴۰۰) است که بیشترین کاربرد گیاهان دارویی در بلوچستان را در درمان بیماری‌های گوارشی (۶/۲۹ درصد) گزارش کرده‌اند؛ هرچند پژوهش حاضر طیف گسترده‌تری از بیماری‌ها از جمله فلج عصب صورت، سرطان و گازگرفتگی‌های مختلف را نیز پوشش می‌دهد که نشان از جامعیت دانش درمانی حکیمان بلوچ دارد. همچنین یافته‌های این پژوهش، برخلاف پژوهش فلاح حسینی و همکاران (۱۴۰۴) که عمدتاً بر گیاهان خاصی مانند شیرین‌بیان و آویشن برای بیماری‌های تنفسی تأکید داشتند، نشان می‌دهد که طب سنتی بلوچستان از ترکیبات پیچیده و بعضاً چندده ماده‌ای مانند نسخهٔ سرطان (با ۱۵ مادهٔ مؤثره) بهره می‌برد که حاکی از سطح بالایی از تخصص و تجربه در میان حکیمان این منطقه است. در عین حال، پژوهش حاضر از نظر روش‌شناختی با مطالعاتی مانند سلیمی و نادری (۱۴۰۰) که بر نقش طب سنتی در بحران‌ها تأکید داشتند، هم‌سو است. این پژوهش، برخلاف مطالعات صرفاً گیاه‌شناختی مانند گنجعلی و خاک‌سفیدی (۱۳۹۴)، به فهم بومیان از بیماری و درمان نیز توجه دارد.

از منظر انسان‌شناختی، شناخت طب سنتی در مکران نشان می‌دهد که افراد در گذشته چگونه از ظرفیت‌های محیط پیرامون خود برای بقا، سلامت و کاهش رنج استفاده می‌کرده‌اند. روش‌هایی نظیر «فیزیوتراپی بلوچی» برای درمان فلج ناشی از سکته که ترکیبی از حرارت خاکستر، گیاهان دارویی و استراحت بر بستر گرمایی است، نمادی از نبوغ بشر در مواجهه با محدودیت‌هاست. زمانی که امکانات پزشکی مدرن در دسترس نبوده، مردم با مشاهدهٔ دقیق طبیعت، ارتباط و مراوده با طبیعت پیرامونی، شناخت ظرفیت‌های محیط پیرامونی، شکل‌گیری نوعی دانش عامه و بومی نسبت به محیط پیرامونی و انتقال تجربیات بین‌نسلی، به دانشی دست یافته‌اند که در بسیاری از موارد کارایی خود را حفظ کرده است. این دانش نه تنها

گواهی بر هوشمندی بشر در بهره‌گیری از منابع طبیعی است، بلکه نشان می‌دهد که درمان همواره یک امر صرفاً بیولوژیک نبوده، بلکه در بستر اجتماعی-فرهنگی معنا می‌یافته است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت که طب سنتی منطقهٔ مکران یک نظام دانش زنده و پویاست که با وجود گسترش پزشکی مدرن، همچنان در میان اقشار سنتی و روستایی منطقه کاربرد دارد. این نظام دانش، پیوندی ناگسستنی با هویت فرهنگی، زبان و باورهای قوم بلوچ دارد. بر این اساس می‌توان گفت که جایگاه اجتماعی حکیمان محلی فراتر از یک درمانگر صرف است؛ آنان حافظان حافظهٔ جمعی و واسطه‌های میان دانش نسلی و نیازهای روزمرهٔ مردم به شمار می‌روند. همچنین می‌توان گفت که سنت‌ها و تابوهای مرتبط با درمان -مانند تنها گذاشتن بیمار مبتلا به «باد» (فلج عصب صورت) در اتاقی با نور کم و پرهیز از دود اسفند، یا محدودیت ملاقات‌کنندگان در طول دورهٔ درمان- نشان می‌دهد که فرایند درمان صرفاً یک کنش بیولوژیک نیست، بلکه عرصه‌ای برای بازتولید هنجارها، باورهای دینی و روابط اجتماعی است و نشان‌دهندهٔ پیوندهای فرهنگی با فرایند درمان می‌باشد.

دانش بومی و طب سنتی در این منطقه با چالش‌هایی نظیر شفاهی بودن، نبود مستندنگاری نظام‌مند، کمیابی گیاهان دارویی و سوءاستفاده‌های سودجویانه، بقای این میراث گران‌بها را تهدید می‌کند. از منظر انسان‌شناختی، ضروری است پیش از نابودی کامل این دانش، برنامه‌های مستندسازی و احیای آن با مشارکت خود جوامع محلی و طبیبان سنتی و بومی طراحی و اجرا شود. همچنین لازم است با تفکیک دانش تجربی اثربخش از باورهای خرافی و ارتقای آگاهی عمومی، از این گنجینهٔ فرهنگی در خدمت نظام سلامت بهره گرفته شود.

منابع:

- امراللهی جلال‌آبادی، امیررضا؛ فروزه، محمدرحیم؛ بارانی، حسین؛ یگانه، حسن (۱۴۰۱). دانش بومی تهیهٔ خوراک‌های محلی از گیاهان خودرو مرتعی (مطالعهٔ موردی: محلیان مراتع گوغر). *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۲(۲)، ۲۷-۴۸. doi: 10.22059/ijar.2023.350804.459779
- امیدی نوبیجار، مائده؛ بارانی، حسین؛ فروزه، محمدرحیم؛ عابدی سروستانی، احمد (۱۴۰۳). پژوهشی در مردم‌نگاری درمان‌های سنتی، مورد مطالعه: نظام‌های بهره‌برداری متکی بر مرتع و جنگل. *مرتع و آبخیزداری*، *77*(4), 449-469. doi: 10.22059/jrwm.2024.375095.1756
- براهوئی، منصور؛ سابکی، ابراهیم؛ رییسی، محمداسلم؛ رسولی‌زاده، منیراحمد (۱۴۰۳). مطالعهٔ اتنوبوتانی و کاربرد سنتی برخی گیاهان دارویی شهرستان ایرانشهر. *فناوری و گیاهان دارویی ایران*، ۶(۱)، ۴۳-۳۲. doi: 10.22092/mpt.2024.366336.1162
- جانب‌اللهی، محمدسعید (۱۴۰۵). بررسی چشم‌پزشکی سنتی (کحالی) در ایران. *پژوهش‌های زیست قوم‌شناسی و توسعهٔ پایدار*، ۱(۲)، در حال انتشار. doi: 10.22034/jresd.2026.566423.1011
- جانب‌الهی، محمدسعید (۱۴۰۰)، *مقالاتی در زمینهٔ قوم‌شناسی بلوچ*، ج۱، تهران: موسسه آبی پارسی، انتشارات پل فیروزه.
- دیده‌ور، مریم؛ عبادی، محمدتقی؛ حسن بارانی، معصومه؛ رحیمی، روجا (۱۴۰۰). مطالعهٔ دانش بومی و مصارف سنتی برخی از گیاهان دارویی در منطقهٔ بلوچستان ایران. *طب سنتی اسلام و ایران*. ۱۲ (۳): ۲۴۶-۲۳۳.
- رستمی، محمد مهدی (۱۳۹۶). *هزار و یک درمان با عرقیات و روغن گیاهی*. بازنگری علی رستمی چافی، ج۱، چاپ ۲، قم: نشر گوهر ماندگار.
- سعیدی گراغانی، حمید رضا؛ ارزانی، حسین؛ قربانی، مهدی؛ جهانبخش گروهی، نسیم (۱۳۹۵). تحلیل ساختار اجتماعی و دانش بومی ایل محمدی سلیمانی شهرستان جیرفت. *مرتع*، ۱۰(۱): ۱۲۳-۱۰۹.
- سلیمی، دادالرحمن (۲۰۰۶)، *تهلگانی همپان*، ج۱، گوادر: نشر پیشکان.
- سلیمی، مینو؛ نادری, احمد (۱۴۰۰). مطالعهٔ انسان‌شناختی نقش طب سنتی در زمان فاجعه (مطالعهٔ موردی زلزله سرپل‌ذهاب). *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۱(۱), ۱۸۱-۲۰۸. doi: 10.22059/ijar.2022.333896.459714

- فلاح حسینی، حسن؛ جاسمی، اقبال؛ صابری، مهدی؛ قلی‌بیکیان، محمدرضا؛ فروتن، بهزاد (۱۴۰۴). مروری بر گیاهان دارویی مورد استفاده در درمان بیماری‌های تنفسی در طب سنتی ایران. *پژوهش‌های پیشرفته در گیاهان دارویی*، ۲(۱)، ۱-۱۶. doi: 10.30479/armp.2024.18198.1007
- ملازهی، محمدعمر (۱۴۰۰). *ارمغان طب سنتی سوغات برادران*. ترجمهٔ ابوسعید عبدالناصر گمشادزهی، ج۱، چاپ جدید، سراوان: نشر سروچ.
- میرزائی، حسین (۱۴۰۱). غذا به‌مثابه متن فرهنگی؛ مردم‌نگاری فرهنگ بومی خوراک در شهرستان بابل. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۲(۲)، ۸۵-۱۰۱. doi: 10.22059/ijar.2023.355631.459803
- گمشادزهی، ابوسعید عبدالناصر (۱۳۹۶). *شفاء گیاهی*. ج۱، چاپ ۲، سراوان: نشر سروچ
- گنجعلی، علیرضا؛ خاک‌سفیدی، عباس(۱۳۹۴). شناسایی برخی گونه‌های گیاهان داروئی شهرستان زابل (استان سیستان و بلوچستان) و کاربرد آن‌ها در طب سنتی. *طب سنتی اسلام وایران*، ۶ (۱): ۹۶-۸۹.
- ناصری‌نیا، محمدرضا؛ ناظریان، نورمحمد؛ ناصری‌نیا، ایمان (۱۳۹۲). *بررسی انواع درمان‌های سنتی رایج در بلوچستان و سیستان*. طب سنتی اسلام و ایران. ۴ (۱): ۶۶-۵۵.
- نقوی، اعظم؛ محمدی، اسماعیل (۱۳۹۴). خودمردم‌نگاری، شیوهٔ پژوهشی نوین در توان‌بخشی و سلامت. *پژوهش در علوم توان‌بخشی*. ۱۱(۶): ۴۲۴-۴۱۸.

References

- Abbas, B.; Al.Qarawi, A.A.; Al.Hawas, A. (2002). "The ethnoveterinary knowledge and practice of traditional healers in Qassim Region, Saudi Arabia". *Journal of Arid Environments,* 50: 367-379.
- Amrollahi Jalalabadi, A.; Forouzeh, M. R.; barani, H.; Yeganeh, H. (2022). Indigenous Knowledge of Preparing Local Foods from Rangeland Wild Plants (Case study: Locals of Googhar Rangelands). *Iranian Journal of Anthropological Research*, *12*(2), 27-48. (in Persian). doi: 10.22059/ijar.2023.350804.459779
- Barahouei, M. (2024). Study of Ethnobotany and Traditional Use of Some Medicinal Plants in Iranshahr County. *Technology of Medicinal and Aromatic Plants of Iran*, *6*(1), 43-32. (in Persian). doi: 10.22092/mpt.2024.366336.1162
- Didehvar, M.; Ebadi, M.; Hasanbarani, M; Rahimi, R. (2021). Study of indigenous knowledge and traditional uses of some medicinal plants in Baluchestan region of Iran. *Journal of Islamic and Iranian Traditional Medicine*, 12 (3):233-246(in Persian). URL: http://jiitm.ir/article-1-1416-fa.html
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Fallah Huseini, H.; , Jasemi, E.; Saberi, M.; Gholibekian, M.; Foroutan, B. (2025). A review of medicinal plants used in the treatment of respiratory diseases in Iranian traditional medicine. *Advanced Research in Medicinal Plants*, *2*(1), 1-16. (in Persian). doi: 10.30479/armp.2024.18198.1007
- Gamshadzehi, A. A. (2017). *Herbal Healing* (Vol. 1, 2nd ed.). Saravan: Sorouch Publications. (in Persian).
- Ganjali A.; Khaksafidi, A. (2015). Identification of Some pharmaceutical plant species in Zabol (Iran, Sistan and Baluchistan province) and Their application in traditional medicine. *Journal of Islamic and Iranian Traditional Medicine*, 6 (1) :89-96 (in Persian). URL: http://jiitm.ir/article-1-467-fa.html
- Janebollahi, M.S. (2026). Traditional Ophthalmology (Kahali). (e242517). *Research in Ethnobiology and Sustainable Development*, *1*(2), in process (in Persian). doi: 10.22034/jresd.2026.566423.1011

- Janbollahi, M. S. (2021). *Articles on Baloch Ethnography* (Vol. 1). Tehran: Aabi-e-Parsi Institute, Pol-e-Firouzeh Publications. (in Persian).
- Maréchal, G. (2010). Autoethnography. In Albert J.; Mills, G.D.; Elden, W. (Eds.). *Encyclopedia of case study research* (Vol. 2, pp. 43-45). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Masresha Wassie, S.; Lisanework Aragie, L.; Wasie Taye, B.; Bantie Mekonnen, L. (2015). *Knowledge, Attitude, and Utilization of Traditional Medicine among the Communities of Merawi Town, Northwest Ethiopia: A Cross-Sectional Study*. Hindawi Publishing Corporation.
- Mirzaei, H. (2022). Food as a Cultural Text Ethnography of Local Food Culture in Babol City. *Iranian Journal of Anthropological Research*, *12*(2), 85-101. (in Persian). doi: 10.22059/ijar.2023.355631.459803
- Mollazehi, M. O. (2021). *The Gift of Traditional Medicine: The Brothers' Souvenir* (A. A. Gamshadzehi, Trans., Vol. 1, New ed.). Saravan: Sorouch Publications. (in Persian).
- Mussarat, S.; Ali, R.; Ali, Sh.; Mothana, R.A.; Ullah, R.; Adnan, M. (2021). Medicinal Animals and Plants as Alternative and Complementary Medicine in Southern Regions of Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan. *Medicinal Animals and Plants as Alternative Medicine*, 12: 1-17.
- Naghavi, A.; Mohammadi, E. (2016). Abstract Autoethnography: A New Research Method in Health and Rehabilitation Studies (The First Part). *Journal of Research in Rehabilitation Sciences*, *11*(6), 418-424. (in Persian). doi: 10.22122/jrrs.v11i6.2558
- Naserinia M, Nazerian N, Naserinia E(20013). A Survey on Current Traditional Treatment in Sistan & Balochistan province of Iran. jiitm; 4 (1) :55-66. (in Persian). URL: http://jiitm.ir/article-1-244-fa.html
- Omidi nowbijar, M.; Barani, H.; Forouzeh, M. R.; Abedi Sarvestani, A. (2024). A research on the ethnography of traditional treatments, Case study: exploitation systems based rangeland and forest ecosystem.. *Journal of Range and Watershed Managment*, *77*(4), 449-469. (in Persian).doi: 10.22059/jrwm.2024.375095.1756
- Raskshapal, S.; Surrenderap, R.; Deepmalasingh, R.; Rakeshpandy, A. (2011). Medicinal plant coleus foe slohlee brig plomtsindia. *Horticulture*. 3(1): 29-37.
- Raeiszadeh, M.; Ebrahimpour, N.; Iranpour, M.; Mehrabani, M.; Mehrabani, M.; Kordestani, Z.; Mehrbani, M. (2021). Herbal, Animal and Mineral Remedies in Burn Wound: a review of Persian Traditional Medicine literature. *Journal of Kerman University of Medical Sciences.* 28(5): 520-538.
- Rostami, M. M. (2017). *One Thousand and One Treatments with Herbal Distillates and Plant Oils*. (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Gohar-e Mandegar Publications. (in Persian).
- Saeidi Garaghani, H.; Arzani, H.; Ghorbani, M.; Jahanbakh Goroohi, N. (2016). Analysis of social structure and indigenous knowledge of Mohammad Soleimani's nomads in Jiroft County. *Rangeland*, 10(1): 109-123. (in Persian). URL: http://rangelandsrm.ir/article-1-339-fa.html
- Salimi, M.; Naderi, A. (2021). Anthropological Study of the Role of Traditional Medicine in Disaster (Case Study of the Sarpol-e Zahab Earthquake). *Iranian Journal of Anthropological Research*, *11*(1), 181-208. (in Persian). doi: 10.22059/ijar.2022.333896.459714

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 125-152
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091307.1638

Aging Discourse and Capacity for aspiration in Elderlies

Akbar Talebpour[1], Zohreh Dodangeh[2]

1- Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences and Economics, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author). *Email*; *a.talebpour@alzahra.ac.ir*

2- Sociology phd candidate, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences and Economics, Alzahra University, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 11 June 2026

Revised 9 August 2026

Accepted 12 August 2026

***Keywords*:**

Aging,
Discourse,
Fairclough,
Post Development,
Representation.

ABSTRACT

Increasing growth of aging has increased the need to pay attention to them more than ever. Study aims to analyze the relationship between the discourse of aging and the aspirational capacity of the elderly and the way aging is represented on Welfare Organization website. It seems that in the official discourse of aging, certain meanings are established and other meanings are marginalized. In such a framework, policymaking by defining aging with concepts such as cost-generating, dependency, or future-oriented reduction in efficiency leads to the formation of a dominant semantic order about elderly that places elderly in an unfavorable situation. Study was conducted with a qualitative approach and using critical discourse analysis method with an emphasis on Fairclough's three-dimensional model in order to go beyond descriptive level of media data and access hidden ideological layers to represent the phenomenon of aging from authority perspectives. The results of the critical analysis of the dominant discourse on selected texts on Welfare Organization website based on Fairclough's three-dimensional model indicate that this platform is at a discursive turning point in the representation of aging in Iran and is transitioning from a supportive to a development-oriented perspective. According to results, the approach to the phenomenon of aging is changing and promising signs of development can be seen in this area, which has transformed aging from an individual crisis to a social issue that paves the way for a more active presence of the elderly in the public space. Although elderly are outwardly referred to as cultural pillars, the allocation of separate spaces to them has marginalized and deprived them of the opportunity to dream about future. Discursive openings and reclaiming the lifeworld of aging are among the things that can flourish the capacity of the elderly to aspire.

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: Talebpour, A.; Dodangeh, Z. (2026). “Aging Discourse and Capacity for aspiration in Elderlies”. Iranian Journal of Anthropology, 23(42):125-152. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091307.1638

Introduction

In modern approaches, old age is not the end of life, but rather a new stage that can be accompanied by prosperity. Peter Laslett formulated the term “third age” to describe this stage; a stage that is not defined by hard work and life responsibilities, nor by the disability of old age, but by relative health, economic security, and free time, and can provide the opportunity to redefine individual identity and active participation in society (Laslett, 1987). Iran is currently facing a rapid process of population aging. According to statistics announced by the Secretariat of the National Council on the Elderly, the share of the elderly in the population is expected to reach 33 percent of population by 2056. This acceleration is far beyond the global average and has caused the governing institutions and policymakers to face a demographic surprise in the absence of the necessary structural and institutional infrastructure. This lack of structural readiness has caused the official discourse to ignore the capabilities and capacities of this period (which are emphasized in Laslett's third age model) and to represent the encounter with the phenomenon of population aging mainly in the form of a management crisis and pressure on resources. In this research, the concept of the capacity for aspiration of the elderly has been operationalized based on three main components of Appadurai:

A. Having a future-oriented image: the elderly's view of themselves as a subject with a aspirations, and a future.

B. Active agency and participation: seeking recognition of the right to make decisions, social activism, and active citizenship.

C. Possibility of interaction and intergenerational connection: seeking to create a platform for the transfer of experience and presence in shared urban and social spaces.

Accordingly, the aim of examining the representation of aging on the Welfare Organization website and the main research questions included the following:

- How is aging represented on Welfare Organization website?
- What image does this representation present of the elderly and their position in society?

In view of the above objectives, we sought to show how the media, by portraying the elderly as costly, dysfunctional, and socially unparticipating subjects, can drive them away from their position as active citizens and limit their potential capacities for activism, social participation, and future-oriented aspirations, or conversely, by emphasizing the status and importance of aging, can encourage their active participation in society.

Discussion

Critical discourse analysis of selected texts from the Welfare Organization website based on Fairclough's three-dimensional model and the theoretical framework of aspirational capacity (Appadurai, 2004) shows that the country's official discourse in representing aging is at a discursive turning point; a discourse that is moving from a "supportive" perspective to a "development-oriented" perspective, but in its underlying layers is dominated by the logic of marketization, commodification of services, and bureaucratic requirements. Analyzing these findings in conjunction with the social context, dominant structures, and research backgrounds can be explained in three axes:

A. Linguistic openings and reclaiming the lifeworld of aging, The emergence of local spontaneous activities demonstrates that the social capacities of everyday life operate beyond bureaucratic frameworks. In these shared spaces, the elderly are transformed from passive recipients into actors who give meaning to the urban lifeworld. This finding is consistent with Talebpour's (2026) in domestic research and Holyk's (2025) in foreign studies on media representations in the discursive construction of aging, as well as Ramakrishnan and Malhutra's (2025) studies on the role of cultural norms and values in the choice of services, and it is consistent with the key role of social and cultural factors in promoting the daily activity and participation of the elderly.

B. Capacity for aspiration and spatial-temporal management, Analysis of deeper layers of the texts reveals that the "future-oriented image and right to aspiration" of the elderly are managed by formal structures. The logic that dominates the approach to the development of our society today, by pushing the elderly into the exclusive role of "guardian of the past and reminder of tradition," confiscates their future horizon and agency focused on tomorrow. This spatial and structural limitation is linked to Talebpour's (2026) findings on the existence of elderly structural and cultural barriers to physical activity and mobility in Iran, as well as Wangler and Jansky's (2023) research on the consequences of portraying the elderly on their mental health.

C. Commodification of the Bioworld and Post-Developmental Critique, the most important finding of research was the dominance of economic logic over the representation of aging. From the perspective of post-developmental critique, the discourse of welfare has brought the fundamental rights and citizenship of the elderly into the realm of market supply and demand. The consequence of such a commercialized and reductionist view of well-being is reflected in the research of Amraei et al. (2025) in domestic studies and Asim Omran (2025) in foreign studies, where they show how inappropriate social welfare factors become an obstacle to active and leisure participation.

Conclusion

A comprehensive review and analysis of the welfare discourse on aging, which is reflected almost exclusively through the organization's website, showed that although the official discourse on the elderly has moved away from a purely supportive and pathological model, due to the dominance of market logic and bureaucratic requirements, it is still far from agency-oriented citizenship. This has also been indicated in other countries such as Australia by the hegemony of aging commercialization, which has been raised in the continuation of commercialization of treatment. It seems that the elderly face numerous problems regarding agency and in the realization of their desired capacity, and it is necessary to pay attention to these issues. On the one hand, the failure to realize the desired capacity of the elderly harms the activity of this group, and on the other hand, it can disrupt the hope for the future of the active population on the threshold of old age by inducing a closed path to dynamic aging. Considering the country's population pyramid and considering that in the coming years, at least one-third of the country's population will be over 65 years old, it is necessary to pay attention to the aspirational capacity of the elderly and the possibility of realizing their goals and include them in the country's population policy-making. A real opening in aging policy-making will occur when aging is recognized as a space for authentic living with independent aspirations as the third period of life. Accordingly, practical and policy-research suggestions are presented in order to pay attention to the subject under study as follows:

1. Promoting linguistic and media agency: Reviewing the literary and news structure of the official website of the Welfare Organization and moving away from passive verbs, emergency vocabulary, and passive metaphors toward highlighting activism, citizenship rights, and independent capabilities of the elderly.

2. Responding to intragroup distinctions (de-homogenization: separating programs and discursive representations based on three age groups (young elderly 60-75, older elderly 75-90, and 90+) to respond to their diverse range of functional and biological needs.

Funding

All financial resources and costs for research and publication of the article have been paid by the authors and no financial support has been received.

Conflicts of interest

This research is not in conflict with personal or organizational interests.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۱۲۵-۱۵۲
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091307.1638

گفتمان سالمندی و ظرفیت آرزومندی سالمندان

اکبر طالب‌پور[۱]، زهره دودانگه[۲]

۱- دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Email: a.talebpour@alzahra.ac.ir
۲- دانشجوی دکتری بررسی مسائل اجتماعی ایران، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۳/۲۱
بازنگری ۱۴۰۵/۵/۱۸
پذیرش ۱۴۰۵/۵/۲۱

کلیدواژگان:
بازنمایی،
پساتوسعه،
سالمندی،
فرکلاف،
گفتمان.

چکیده

رشد روزافزون سالمندی لزوم توجه به آنان را بیش از پیش افزایش داده‌است، این پژوهش با هدف واکاوی نسبت گفتمان سالمندی و ظرفیت آرزومندی سالمندان به نحوهٔ بازنمایی سالمندی در وبگاه سازمان بهزیستی پرداخته‌است. به نظر می‌رسد در گفتمان رسمی سالمندی معناهای خاصی از این مفهوم تثبیت شده و معانی دیگر به حاشیه می‌روند. در چنین چارچوبی، سیاست‌گذاری با تعریف سالمندی با مفاهیمی چون هزینه‌زایی، وابستگی یا کاهش کارایی آینده‌محور منجر به شکل‌گیری نوعی نظم معنایی مسلط دربارهٔ سالمندان می‌شود که سالمندان را در وضعیت نامطلوبی قرار می‌دهد. این پژوهش با رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی با تأکید بر الگوی سه بعدی نورمن فرکلاف در راستای فرا رفتن از سطح توصیفی داده‌های رسانه‌ای و دستیابی به لایه‌های پنهان ایدئولوژیکی برای بازنمایی پدیدهٔ سالمندی از منظر متولیان امر انجام شد. نتایج تحلیل انتقادی گفتمان حاکم بر متون منتخب در وبگاه سازمان بهزیستی بر اساس الگوی سه‌بعدی فرکلاف، نشان‌دهندهٔ آن است که این پایگاه در بازنمایی سالمندی در ایران، در یک نقطهٔ عطف گفتمانی قرار دارد و در حال گذار از نگاه حمایتی به توسعه‌محور است. براساس نتایج تحقیق رویکرد به پدیدهٔ سالمندی در حال تغییر بوده و نشانه‌های امیدوارکننده‌ای از تحول در این حوزه دیده می‌شود که سالمندی را از یک بحران فردی به موضوع اجتماعی تبدیل کرده‌است که مسیر را برای حضور فعال‌تر سالمندان در فضای عمومی هموار می‌کند. اگرچه در ظاهر از سالمندان همچون ستون‌های فرهنگی یاد می‌شود، اما اختصاص فضاهای جداگانه به سالمندان آن‌ها را به حاشیه برده و فرصت رویاپردازی برای آینده را از آنان گرفته است. گشایش‌های گفتمانی و بازپس‌گیری زیست‌جهان سالمندی از جمله مواردی است که می‌تواند ظرفیت آرزومندی سالمندان را شکوفا نماید.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: طالب‌پور، اکبر؛ دودانگه، زهره. (۱۴۰۵). «گفتمان سالمندی و ظرفیت آرزومندی سالمندان». نامهٔ انسان‌شناسی، ۲۳ (۴۲): ۱۲۵-۱۵۲.
https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2091307.1638

مقدمه و بیان مسئله

در رویکردهای نوین، سالمندی نه پایان زندگی، بلکه همچون مرحلهٔ تازه‌ای است که می‌تواند با شکوفایی همراه باشد. رسیدن به این مرحله را پیتر لزِلت با عنوان «سن سوم»[۱] صورت‌بندی کرده؛ مرحله‌ای که نه با اشتغال سخت و مسئولیت‌های زندگی تعریف می‌شود و نه با ناتوانی دوران پیری، بلکه با سلامت نسبی، امنیت اقتصادی و زمان آزاد همراه است و می‌تواند فرصت بازتعریف هویت فردی و حضور فعال در جامعه را فراهم کند (Laslett, 1987:145).

هم‌اکنون کشور ایران با فرایند سریعی در پیرشدن جمعیت روبه‌روست. طبق آمار اعلام‌شدهٔ پایگاه *دبیرخانهٔ شورای ملی سالمندان*[۲] پیش‌بینی می‌شود که سهم سالمندان از جمعیت تا سال ۱۴۳۵ به ۳۳ درصد برسد. این شتاب بسیار فراتر از میانگین جهانی است و موجب شده که نهادهای متولی و سیاست‌گذار در غیاب زیرساخت‌های ساختاری و نهادی لازم، با نوعی غافلگیری جمعیت‌شناختی مواجه شوند. همین نبود آمادگی ساختاری موجب شده که گفتمان رسمی، توانمندی‌ها و ظرفیت‌های این دوره (که در الگوی سن سوم لزلت بر آن تأکید می‌شود) را نادیده بگیرد و مواجهه با پدیدهٔ سالمندی جمعیت را عمدتاً در قالب بحران مدیریت و فشار بر منابع بازنمایی کند.

مرور وبگاه‌های رسمی دستگاه‌های اجرایی (شامل وزارتخانه‌ها، بهزیستی و شورای ملی سالمندان) حاکی از وجود نوعی دوگانگی گفتمانی است؛ در سطح خطابه‌های رسمی سالمندان با عناوینی چون «گنجینه‌های تجربه و دانایی»[۳] یا «سرمایه‌های ارزشمند اجتماعی»[۴] توصیف و تکریم می‌شوند؛ اما در لایه‌های عمیق‌تر سیاست‌گذاری، بودجه‌ریزی و بازنمایی رسانه‌ای، تحت تأثیر منطق مسلط توسعه اقتصادی - منطقی که ارزش انسان را صرفاً با معیارهای بهره‌وری اقتصادی و تولید مادی می‌سنجد- از این قشر همچون عاملان فشار بر صندوق‌های بازنشستگی[۵] و ناترازی مالی و گروه‌های هزینه‌زا و آسیب‌پذیر یاد می‌شود. افزون بر آن، برنامه‌های توسعهٔ فضایی در شهرهای گوناگون بیانگر شکلی از طرد سالمندان و سیطرهٔ هژمونی نوین است (اندرسون؛ ۱۳۹۹)؛ از جمله گسترش الگوی «دهکده‌های سالمندی» که می‌تواند به نوعی تفکیک فضایی و گتوسازی منجر شود.[۶]

این تناقض ما را به این سمت سوق می‌دهد که سالمندی را از دریچهٔ گفتمان پساتوسعه مورد توجه قرار دهیم. نظریه‌پردازان پساتوسعه نشان داده‌اند گفتمان مسلط توسعه، با برقرار کردن نوعی سلطه معرفت‌شناختی، انسان و اجتماع را صرفاً با معیارهای اقتصادی، یعنی کالایی‌سازی و نرخ بهره‌وری تعریف می‌کند و مفاهیم خارج از این منطقِ سودآوری را فاقد کارایی می‌نامد. بر این اساس، می‌توان به نسبت پساتوسعه و پدیدهٔ سالمندی اندیشید و به بستری شکل داد که در آن زیست سالمندی به جای آنکه هزینه‌زا تلقی شود، به‌مثابه دوره‌ای از عاملیت اجتماعی صورت‌بندی شود (Demaria et al; 2023). بنابراین لازم است یک دستور کار تحقیق، گفتگو و اقدام برای فعالان، سیاست‌گذاران و محققان دربارهٔ انواع جهان‌بینی‌ها و شیوه‌های مربوط به جستجوی جمعی ما برای جهانی عادلانه از نظر اجتماعی، تعمیق و گسترش یابد. این می‌تواند یکی از پایه‌های جستجوی جایگزین‌هایی برای دستور کار توسعهٔ پایدار سازمان ملل متحد در سال ۲۰۳۰ در تلاشی

---

[۱] The Third Age

[۲] https://snce.ir

[۳] برای مثال نک. دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور (۱۴۰۴، ۲۱ مهر). *زنجان/ سالمندان گنجینه‌های ارزشمند تجربه و دانایی جامعه‌اند و خدمت به آنان توفیقی الهی است*. پایگاه اطلاع‌رسانی دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور. https://snce.ir/?p=34792

[۴] برای مثال نک. دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور. (۱۴۰۲، ۷ خرداد). *بحران سالمندی جدی است/ با سونامی سالمندی مواجه هستیم*. پایگاه اطلاع‌رسانی دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور. https://snce.ir/?p=29462

[۵] برای مثال نک شبکه شرق. (۱۴۰۲، ۲۳ بهمن). *بحران سالمندی و صندوق‌های بازنشستگی ورشکسته؟* https://snce.ir/?media=part2

[۶] دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور. (بی‌تا). *نتایج جستجوی پروژه‌های دهکده سلامت و توانبخشی سالمندان*. پایگاه اطلاع‌رسانی دبیرخانه شورای ملی سالمندان کشور. بازیابی شده در ۲۸ آذر ۱۴۰۴، از https://snce.ir/?s=%D8%AF%D9%87%DA%A9%D8%AF%D9%87

برای «تغییر واقعی جهان» باشد که یک دستور کار به سوی کثرت‌گرایی است و احترام به تمام علایق می‌باشد.

برای عملیاتی‌کردن این تحلیل، پژوهش حاضر از نظریهٔ توسعه و آرزومندی آرجون آپادورای[۱] بهره گرفت. آپادورای (۲۰۰۴) در مقالهٔ خود با عنوان «ظرفیت آرزومندی: فرهنگ و شرایط به رسمیت شناخته شدن»[۲] به این واقعیت اشاره کرد که توسعه همیشه با توجه به آینده تعریف می‌شود و منطقی اقتصادی بر آن حاکم است؛ در مقابل، فرهنگ همچون امری متعلق به گذشته و مانعی بر سر راه توسعه قلمداد می‌شود. بر این اساس، آپادورای برای برقرار کردن پیوند نظری میان فرهنگ و توسعه، مفهوم «ظرفیت آرزومندی»[۳] را پیشنهاد می‌کند و آن را همچون معیاری برای به رسمیت شناخته شدن افراد در گفتمان توسعه ارائه می‌دهد (Appadurai, 2004: 25-35). در این پژوهش، آرزومندی در مفهوم آپادورایی، مفهوم کلیدی تحلیل ماست تا بررسی کنیم که چگونه رسانه‌های رسمی سالمندان را همچون افرادی متعلق به گذشته و فاقد آینده بازنمایی می‌کنند و بدین‌ترتیب مشارکت اجتماعی آنان را در توسعهٔ جامعه محدود می‌سازند. از منظر ظرفیت آرزومندی، چنین شیوه‌ای از بازنمایی نه‌تنها مشارکت سالمندان را محدود می‌کند، بلکه فرصت‌های تعامل بین‌نسلی و انتقال تجربهٔ آنان به نسل‌های جوان‌تر را کاهش می‌دهد و گسست نسلی ایجاد می‌کند.

در این تحقیق، مفهوم ظرفیت آرزومندی سالمندان بر اساس سه مؤلفهٔ اصلی آپادورای عملیاتی شده است:

الف. داشتن تصویر آینده‌محور: نگاه سالمند به‌خود به مثابه سوژه‌ای دارای افق، آرزو و آینده (در برابر بازنمایی او به‌مثابه موجودی متعلق به گذشته و در انتظار پایان).

ب. عاملیت و مشارکت فعال: خواهان به‌رسمیت‌شناخته شدن حق تصمیم‌گیری، کنشگری اجتماعی و شهروندی فعال (در برابر انفعال و دریافت‌کنندهٔ محض خدمات بودن).

ج. امکان تعامل و پیوند بین‌نسلی: خواهان بسترسازی برای انتقال تجربه و حضور در فضاهای مشترک شهری و اجتماعی (در برابر جداسازی و طرد فضایی-اجتماعی).

بر این اساس هدف بررسی بازنمایی سالمندی در وبسایت سازمان بهزیستی و پرسش‌های اصلی پژوهش شامل موارد زیر بود:

- سالمندی در وبسایت سازمان بهزیستی چگونه بازنمایی می‌شود؟
- این بازنمایی چه تصویری از سالمندان و جایگاه آنان در جامعه ارائه می‌دهد؟

با عنایت به اهداف فوق به دنبال نشان دادن این امر بودیم که رسانه چگونه با ترسیم سالمندان در مقام سوژه‌های هزینه‌زا، کم‌کارکرد و فاقد مشارکت اجتماعی می‌تواند آنان را از جایگاه شهروندی فعال براند و ظرفیت‌های بالقوه‌شان برای کنشگری، مشارکت اجتماعی و آرزومندی آینده‌محور را محدود کند و یا برعکس با تأکید بر مقام و اهمیت سالمندی باعث مشارکت فعال آنان در جامعه شود.

پیشینه

مرور اجمالی برخی تجربه‌های بین‌المللی نشان‌دهندهٔ نوعی چرخش پارادایمیک از مدل حمایتی–پزشکی به سوی مدل اجتماعی–حق‌بنیاد در مواجهه با سالمندی است. در مدل حمایتی–پزشکی، سالمند عمدتاً در جایگاه سوژه مراقبت و درمان قرار می‌گیرد؛ در حالی‌که در مدل دوم، سالمندی به‌مثابهٔ مرحله‌ای از زیست شهروندی فهم می‌شود و بر ادغام ساختاری سالمندان در حیات اجتماعی و شهری تأکید می‌شود. این چرخش، پیامدهای مهمی برای نحوهٔ صورت‌بندی سالمندی در گفتمان توسعه و البته ظرفیت آرزومندی سالمندان داشته‌است.

---

۱. Appadurai

۲. The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition

۳. The capacity to aspire

دهقان و همکاران (۱۴۰۴) در مطالعه‌شان نشان دادند پیوستگی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های ساخت گفتمان باعث درک گفتمان می‌شود. براساس این مطالعه، پیوستگی دو صورت فراگیر و موضعی دارد که در گفتمان سالمندان دارای زوال عقل ضعیف می‌شود و این بیماران از این ویژگی ساخت گفتمان استفاده نمی‌کنند. مهرفر و همکاران (۱۴۰۴) نشان دادند استفاده از روش گفتمان در غربالگری شناختی سالمندان روشی کم‌هزینه محسوب شده و نتایج خوبی در مطالعات مرتبط با گفتمان سالمندی دارد. جعفری‌فر و همکاران (۱۴۰۲) نشان دادند عملکرد سالمندان بیمار مبتلا به آلزایمر و سالمندان طبیعی در سطح زبانی (شامل خطاهای دستوری، ساختاری و معنایی) و کاربردشناختی (استنباط و توانایی تشخیص تکلیف) تفاوت معناداری دارد و سالمندان مبتلا به آلزایمر عملکرد ضعیف‌تری داشتند.

در مطالعات خارجی هولیک (Holyk, 2025:143) نشان داد بازنمایی‌های رسانه‌ای نقش محوری در ساخت گفتمانی سالمندی ایفا می‌کند. او نشان داد چگونه روایت‌های مربوط به سالمندی، هنجارهای اجتماعی، فرضیات فرهنگی و تفاسیر سیاسی را منعکس و تقویت می‌کنند. گفتمان روزنامه‌نگاری نه تنها نگرش‌ها نسبت به افراد مسن را منعکس می‌کند، بلکه به‌طور فعال در ساخت آنها نیز مشارکت دارد. اسیم عمران[۱] (Imran Asim, 2025:152) گفتمان‌های رسانه‌ای مورد استفاده در تصویرسازی از سالمندان در کشورهای استرالیا و مالزی را بررسی کرد. این مطالعه با تکیه بر پیشینهٔ نظری خود با تحلیل گفتمان انتقادی سه‌بعدی فرکلاف، پیوند بین متن، عمل گفتمانی و عمل اجتماعی-فرهنگی تلاش نمود معانی پنهان گفتمان‌های رسانه‌ای را درک کند. مضامین اصلی در روزنامه‌های استرالیایی شامل بازاری شدن مراقبت از سالمندان و سیاسی شدن مراقبت از سالمندان بود؛ در حالی‌که مضامین اصلی در روزنامه‌های مالزی مشتمل بر حمایت خانواده و خانواده‌گرایی، سنت‌زدایی از مراقبت از سالمندان و رفاه اجتماعی سالمندان با تأسیس خانه‌های سالمندان بود.

مارینی و همکاران (Marini et al, 2025: 492) نشان دادند درک دقیقی از چگونگی تأثیر پیری سالم بر تولید گفتمان در بزرگسالی وجود دارد و یکی از یافته‌های کلیدی، تمایز بین روندهای خطی و غیرخطی در زوال زبانی است. این امر پیچیدگی تأثیرات پیری بر تولید زبان را برجسته می‌کند، جایی که جنبه‌های مختلف زبان با سرعت‌ها و مراحل مختلف بزرگسالی تحت تأثیر قرار می‌گیرند. علاوه‌براین، بررسی تأثیر عواملی مانند دوزبانگی، تحصیلات و سبک زندگی بر تاب‌آوری شناختی می‌تواند تصویر کامل‌تری از چگونگی تأثیر این متغیرها بر عملکرد زبانی در مراحل مختلف بزرگسالی ارائه داده و با پرداختن به پویایی پیچیده تولید گفتمان، راه را برای مداخلات متناسب با حمایت از ارتباط در بزرگسالان مسن‌تر، افزایش کیفیت زندگی و تعامل اجتماعی آنها هموار کند.

فیلی و همکاران (Fealy et al, 2024) نشان دادند روزنامه‌ها به‌عنوان مکان‌های گفتمان عمومی، زندگی اجتماعی را منعکس می‌کنند و در شکل‌گیری و مشروعیت‌بخشی به نگرش‌های عمومی تأثیرگذار هستند. مانند سایر مکان‌های گفتمان، زبان مورد استفادهٔ آنها در بافتار قرار داشته، به ندرت خنثی بوده و ممکن است از استراتژی‌هایی برای ساخت، حفظ و امتیازدهی گفتمانی هویت‌های اجتماعی خاص، از جمله هویت‌های سالمندی، استفاده کند. تحلیل این تحقیق نشان داد فراگفتمانی قابل تشخیص دربارهٔ پیری و سلامت تولید می‌شود که در آن پیری به‌عنوان مرحله‌ای از زندگی در نظر گرفته شده بود که می‌توان آن را پرورش داد، با پشتکار خودپروری کرد و از جنبه‌های مثبت آن بهره برد. برساخت گفتمانی سالمندان به‌عنوان یک منبع اجتماعی و اقتصادی همچنین می‌تواند انتظارات غیرواقعی را بر آنها تحمیل کند و ممکن است استثمار را مشروعیت بخشد و نشان دهد که چگونه ایدئولوژی‌های هنجاری تبعیض سنی و تبعیض بر افراد دارای معلولیت از طریق زبان مشروعیت‌بخش منتقل می‌شوند.

مطالعهٔ بین‌المللی برتون و همکاران (Burton et al, 2024) با بررسی ۱۵۵۱ فرد ۶۵ سال به بالا در کشورهای استرالیا، نیوزیلند، بریتانیا، ایرلند، کانادا و ایالات متحده نشان دادند سالمندان اهداف متنوعی در زمینهٔ سلامت، روابط اجتماعی، تجربه‌های جدید، امور مالی، سبک زندگی و نگرش به زندگی دارند و برای رسیدن به اهداف خود تلاش می‌کنند.

---

۱. Imran Asim

بنابراین، می‌توان استدلال کرد که سالمندی به معنای پایان ظرفیت آرزومندی نیست؛ بلکه شکل، محتوا و امکان تحقق آرزوها ممکن است در این مرحله از زندگی تغییر کند.

وانگلر و جانسکی (Wangler and Jansky, 2023: 6) نشان دادند تصویرسازی رسانه‌های جمعی از سالمندی نقش مهمی در برداشت‌های اجتماعی از پیری ایفا می‌کند. نتایج این تحقیق نشان داد ارائهٔ یک چارچوب سنی منفی به سالمندان منجر به بهبود تصویر خود از سالمندان می‌شود؛ اما تصویر عمومی از سالمندی را به‌طور قابل توجهی بدتر می‌کند. در حالی‌که با ارائهٔ یک چارچوب مثبت، هرچند تصویر عمومی از سالمندی بهتر می‌شود ولی تصویر از خود در بین سالمندان کاهش می‌یابد.

بورما (Burema, 2022: 458) نشان داد توسعهٔ فناوری یک فرآیند اجتماعی برساخته است که پتانسیل تقویت درک‌های مشکل‌ساز از سالمندان را دارد. سالمندان به‌صورت پیش‌فرض ضعیف، منفعل، ساکت و از نظر فناوری بی‌سواد و مشکل‌ساز برای جامعه بازنمایی می‌شوند و به دریافت‌کنندگان بالقوهٔ مراقبت تقلیل می‌یابند.

جیایین و لو (Jiayin and Luo, 2012: 330) نشان دادند گفتمان پیری موفق از چهار بعد مشکل‌ساز تشکیل شده است: اول، پیری موفق ماهیتی سن‌گرا دارد و باعث ناهماهنگی بین بدن و ذهن می‌شود. دوم، پیری موفق، با تأکید بر فعالیت‌های قابل سنجش که توسط «اخلاق پرمشغله» هدایت می‌شوند، دغدغه عمیق‌تر تجربهٔ کیفی را نادیده می‌گیرد. سوم، به مؤلفه‌های سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی پیری موفق کمتر پرداخته شده است. چهارم، پیری موفق گفتمانی است که بر اساس ارزش‌های غربی (به‌ویژه آمریکایی) توسعه یافته و بنابراین ممکن است به راحتی در فرهنگ‌های دیگر قابل اجرا نباشد. از این منظر فراخوان تغییر گفتمان تلاش می‌کند تا کاوش فکری دربارهٔ آنچه که یک سالمندی خوب را تشکیل می‌دهد، ترویج داده و آموزش و ارتباطات را در مطالعات سالمندی بین فرهنگی تسهیل کند.

بررسی مطالعات انجام‌شده از سال ۲۰۲۰ به بعد نشان می‌دهد که ادبیات جدید سالمندی در حال فاصله گرفتن از گفتمان سنتی سالمندی به‌عنوان دوره‌ای از ناتوانی، وابستگی، بیماری و افول است و به سمت گفتمان‌هایی مانند سالمندی فعال، سالمندی هدفمند، سالمندی سالم، مشارکت اجتماعی، استقلال، عاملیت و معنای زندگی حرکت می‌کند. در این گفتمان جدید، سالمند فردی است که همچنان می‌تواند برای آینده خود هدف داشته باشد، دربارهٔ آینده آرزو کند، برای زندگی خود معنا ایجاد کند، در جامعه نقش‌آفرینی کند، به یادگیری و تجربه‌های جدید بپردازد، استقلال خود را حفظ کند، در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت کند و برای زندگی خود چشم‌انداز آینده داشته باشد.

مبانی و مفاهیم حساس نظری

دگرگونی در معنابخشی به سالمندی صرفاً ناشی از تحولات جمعیت‌شناختی یا اقتصادی نیست، بلکه در سطحی عمیق‌تر ریشه در شیوه‌هایی دارد که گفتمان توسعه از خلال آن‌ها معناهای مسلط، ارزش‌ها و مرزهای امکان اجتماعی را شکل می‌دهد. بنابراین، برای فهم این‌که چگونه پدیده‌ای زیستی–اجتماعی به مسئله‌ای هنجاری تبدیل می‌شود و همچون باری مالی بازنمایی می‌شود، ناگزیر باید به چارچوب‌های نظری‌ای رجوع کرد که پیوند میان قدرت، زبان و بازنمایی را توضیح می‌دهند؛ پیوندی که در تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف[1] برجسته است.

۱- تحلیل گفتمان انتقادی و هژمونی گفتمانی

تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف با تمرکز بر نسبت میان زبان، قدرت و ایدئولوژی، سازوکارهای هژمونیک را در سطح متن و عمل اجتماعی آشکار می‌کند. از نظر فرکلاف، متون رسانه‌ای و سیاستی صرفاً بازتاب واقعیت نیستند، بلکه در تولید و بازتولید روابط قدرت نقش دارند. او گفتمان را مجموعه‌ای درهم‌تنیده از سه سطح: متن، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و

[1] Norman Fairclough.

مصرف متن) و عمل اجتماعی می‌داند. چنان‌که می‌نویسد: «من گفتمان را مجموعهٔ به‌هم‌تافته‌ای از سه عنصر عمل [کردار] اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و [خود] متن می‌دانم، و تحلیل گفتمانی خاص، تحلیل هر یک از این سه بعد و روابط میان آن‌ها را طلب می‌کند. فرضیهٔ ما این است که پیوندی معنادار میان ویژگی‌های خاص متون، شیوه‌هایی که متون با یکدیگر پیوند می‌یابند و تعبیر می‌شوند، و ماهیت عمل اجتماعی وجود دارد» (Fairclough; 2013).

در پرتو این رویکرد، گفتمان توسعه را می‌توان عرصه‌ای دانست که در آن معناهای خاصی تثبیت و سایر شیوه‌های معناگذاری به حاشیه رانده می‌شوند. هنگامی که ارزش‌هایی مانند کارآمدی اقتصادی و بهره‌وری در متون رسمی و سیاستی برجسته می‌شوند، این ارزش‌ها به معیارهای غالب برای ارزیابی گروه‌های اجتماعی بدل می‌شوند. در چنین چارچوبی، زبان سیاست‌گذاری می‌تواند سالمندی را در نسبت با مفاهیمی چون هزینه‌زایی، وابستگی یا کاهش کارایی آینده‌محور معناگذاری کند و از این طریق به شکل‌گیری نوعی نظم معنایی مسلط دربارهٔ سالمندان یاری رساند. بررسی این گفتمان امکان آن را فراهم می‌کند که نشان دهیم این نظم معنایی چگونه در حوزه‌ای عینی مانند سالمندی عمل می‌کند و چه ارزش‌ها و معیارهایی در آن برجسته می‌شوند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۷-۹۸).

۲- نقد پساتوسعه‌ای به منطق مسلط توسعه و کالایی‌سازی سالمندی

پس از جنگ جهانی دوم، منطق توسعه بر سیاست‌گذاری عمومی تسلط پیدا کرد؛ آن هم نه فقط در مقام برنامه‌ای اقتصادی، بلکه همچون سازوکاری که به ادراک ما از زندگی اجتماعی نیز شکل و جهت می‌داد. اما دیری نپایید که نظریه‌پردازان مکتب پساتوسعه با نقد بنیادی این جریان، ابعاد ساختاری آن را برملا کرده‌اند. همان‌گونه که آرتورو اسکوبار (۱۴۰۰) نشان داد، توسعهٔ گفتمانی جهانی را می‌آفریند که در آن ارزش‌ها، نیازها و مرزهای امکان اجتماعی از پیش تعریف می‌شوند و کنشگران در چهارچوب همین دسته‌بندی‌ها فهم و طبقه‌بندی می‌شوند. در این نظم معنایی، انسان عمدتاً بر حسب سهمش در تولید، قابلیت بهره‌وری و توانایی‌اش در خلق ارزش اقتصادی شناخته می‌شود. اسکوبار استدلال می‌کند: «توسعه به‌واسطهٔ همین معیارهای ظاهراً فنی و بی‌طرف، به نظامی معرفتی—قدرتی بدل می‌شود که نه‌تنها واقعیت را تبیین، بلکه آن را تولید و تثبیت می‌کند و از این طریق سوژه‌ها، مسائل و اولویت‌های اجتماعی را صورت‌بندی می‌سازد» (Laclau & Mouffe, 1985: 42).

در چنین بستری، گروه‌های اجتماعی مختلف، نه بر اساس پیچیدگی تجربهٔ زیسته، بلکه بر پایهٔ میزان انطباق با منطق تولید، بهره‌وری و رقابت‌پذیری ارزش‌گذاری می‌شوند. سالمندی نیز از همین مسیر بازنمایی می‌شود. در بسیاری از اسناد سیاستی و برنامه‌های کلان، سالمندی نه به مثابه دوره‌ای از تداوم حیات اجتماعی یا سرمایه‌ای میان‌نسلی، بلکه همچون بار مالی و تهدیدی برای پایداری نظام‌های رفاهی فهم می‌شود.

این نوع بازنمایی را می‌توان در پیوند با مفهومی قرار داد که فیراستون و همکاران (Featherstone et al, 1991: 6) آن را «جامعهٔ بدنی»[1] می‌نامد؛ جامعه‌ای که در آن بدن به محور اصلی نظارت، قضاوت و سازمان‌دهی سیاسی و اخلاقی تبدیل شده است و در دوران مدرن، سوژه‌ها بر اساس توانمندی جسمانی و بازنمایی بدن به مثابه پروژه‌ای[2] قابل ارزیابی فهم می‌شوند. در نتیجه، بدن سالمند-به دلیل خروج از چرخهٔ بدن اجراگر یا نمایشگر[3] و کاهش کارایی مصرفی-به حاشیه رانده می‌شود و به نمادی از کاهش بهره‌وری بدل می‌شود. بدین‌ترتیب سالمندی نه صرفاً واقعیتی زیستی، بلکه در سطح گفتمانی به مثابهٔ نوعی نقص ساختاری در بدنهٔ تولید بازنمایی می‌شود؛ نقصی که با شتاب گفتمان توسعه و ضرورت بازتولید دائمی جوانی و کارآمدی در تعارض قرار می‌گیرد (Turner, 2008. Featherstone et al, 1991). از این منظر آمرهاین و

---

[1] Somatic Society
[2] The Body as a Project
[3] The Performing Body
این اصطلاح برای توصیف بدنی به کار می‌رود که باید در صحنهٔ اجتماع «کارآمد» باشد، نقش خود را به درستی «اجرا» کند و نشانه‌های سلامت و پویایی را به نمایش بگذارد.

بیکس (Amrhein& Backes, 2007) خواستار گسترش مفهومی تحقیقات دربارهٔ تصاویر سالمندی شده‌اند تا گفتمان‌های اجتماعی و تصاویر بدن را نیز در برگیرد. تصاویر و گفتمان‌های سالمندی و ایده‌های مرتبط با انسان، نیات و تصاویر گروه‌های ذینفع اجتماعی را نیز منعکس می‌کنند. از این رو، بررسی تصاویر و گفتمان‌های موجود دربارهٔ پیری به دلیل پیامدهای ایدئولوژیک، فرهنگی و اجتماعی آنها باید یک وظیفه تحقیقاتی مهم باشد.

فیلیپسون (Phillipson, 213) نشان داد در عصر جهانی‌سازی و غلبهٔ منطق بازار، ارزش انسان‌ها به شکلی فزاینده به توانایی آن‌ها در تولید یا مصرف فعال گره خورده است. از این منظر، گفتمان توسعه با اعمال نوعی تقلیل‌گرایی اقتصادی، سوژهٔ سالمند را از پیوستار زندگی اجتماعی جدا کرده و عمدتاً در قالب وابستگی، هزینه‌های رفاهی و بار مالی بازتعریف می‌کند. فیلیپسون توضیح می‌دهد که این رویکرد، سوژهٔ سالمند را به چهره‌ای پساشغلی و کم‌اهمیت در منطق اقتصادی مسلط فرو می‌کاهد؛ چهره‌ای که آینده‌اش نه بر پایهٔ شأن انسانی و مشارکت اجتماعی، بلکه حول سنجش پایداری مالی دولت‌ها و صندوق‌های بازنشستگی تصویر می‌شود (Phillipson, 213; Buffel & Phillipson, 2024).

در این گفتمان، بازنمایی سالمندی اغلب از خلال چارچوب‌هایی تثبیت می‌شود که با برجسته‌کردن استعاره‌هایی چون بحران سالمندی، نوعی منطق هژمونیک به‌وجود می‌آورند؛ منطقی که در آن مطالبات رفاهی نه به مثابه حقوق شهروندی، بلکه همچون موانعی بر مسیر رشد و بهره‌وری اقتصادی دیده می‌شوند. حتی مفاهیمی به ظاهر مثبت مانند سالمندی فعال نیز از این منطق مستثنی نیستند. همان‌گونه که کاتز نشان داد: «برنامه‌های تشویق فعالیت تنها توصیه‌هایی برای بهبود کیفیت زندگی نیستند، بلکه می‌توانند به فناوری‌های انضباطی[1] تبدیل شوند که با سامان‌دهی دقیق فعالیت‌ها، اوقات فراغت و سبک‌های زیست، بدن سالمندان را در دوران پساشغلی[2] نیز در مدار هنجارهای کارآمدی، خودمدیریتی و مسئولیت‌پذیری فردی نگاه می‌دارند» (Katz, 2000). در نتیجه، در حالی‌که در سطح گفتار رسمی از احترام به سالمندان سخن گفته می‌شود، در سطح سیاست‌گذاری سالمندان در موقعیت حاشیه‌ای قرار می‌گیرند. این تناقض نشان می‌دهد که چگونه زبان فنی توسعه، تجربهٔ انسانی و چندلایهٔ دوران سالمندی را به سود الزامات بهره‌وری و کارکردگرایی تقلیل می‌دهد.

۳- بازخوانی ظرفیت آرزومندی در چارچوب پساتوسعه (آپادورای)

تحلیل بازنمایی‌های مسلط تنها بخشی از مسئله را آشکار می‌کند. پرسش مهم‌تر آن است که این بازنمایی‌ها چه پیامدهایی برای افق آینده‌نگری و امکان کنش جمعی سالمندان دارند. به عبارت دیگر اگر گفتمان مسلط، سالمندی را عمدتاً در چارچوب وابستگی یا هزینه‌زایی صورت‌بندی می‌کند، مسئله صرفاً تصویر منفی نیست؛ بلکه محدود شدن امکان تصور آینده‌ای بدیل است. آرجون آپادورای (Appadurai, 2004: 75) از منظر رویکرد پساتوسعه، نشان داد نابرابری اجتماعی صرفاً در سطح منابع مادی رخ نمی‌دهد، بلکه در سطح «توانایی آرزومندی» نیز به شکلی نابرابر توزیع شده است؛ گروه‌هایی که در ساختارهای معنایی مسلط کمتر شنیده می‌شوند، کمتر نیز می‌توانند آینده‌ای قابل تصور، قابل دفاع و قابل پیگیری برای خویش بسازند. وام گرفتن از مفهوم آرزومندیِ آپادورای به ما امکان می‌دهد پیامدهای فرهنگی–معنایی بازنمایی سالمندی در گفتمان توسعه را، نه‌تنها در سطح تصویرسازی رسانه‌ای، بلکه در سطحی عمیق‌تر یعنی شکل‌گیری یا انسداد افق‌های جمعی بررسی کنیم.

آپادورای برای بازتعریف رابطهٔ فرهنگ و توسعه، تلاشی بنیادی را آغاز می‌کند؛ تلاشی که نقطهٔ عزیمت آن نقد دوگانه‌ای دیرپاست که فرهنگ را به قلمرو گذشته، سنت و عادت تقلیل می‌دهد و توسعه را قلمرو آینده، برنامه‌ریزی و محاسبه می‌انگارد. از نظر او این دوگانه–چه در اقتصاد و چه در انسان‌شناسی–افق فهم ما از کنش انسانی را محدود کرده است؛ زیرا

---

[1] disciplinary technologies

[2] post-retirement

منظور از این اصطلاح صرفاً وضعیت رسمی بازنشستگی نیست، بلکه به دوره‌ای از زندگی اشاره دارد که فرد پس از پایان اشتغال وارد آن می‌شود. در این دوره، فرد اگرچه دیگر در بازار کار فعال نیست، اما همچنان در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی حضور دارد و هویت و جایگاه او در گفتمان‌های مختلف اجتماعی تعریف و بازنمایی می‌شود.

در چارچوب آن «بازیگر فرهنگی» به گذشته و «بازیگر اقتصادی» به آینده گره می‌خورد (Appadurai: ۲۰۰۴: ۶۰). آپادورای این تقابل را برساختی نظری می‌داند و می‌کوشد جایگاه آینده را در فهم ما از فرهنگ احیا کند (ibid: ۶۲).

این احیا از خلال بازتعریف ایدهٔ آرزومندی ممکن می‌شود. آرزومندی نزد آپادورای مبتنی بر مفهوم «به‌رسمیت‌شناختن»[۱] از چارلز تیلور[۲] است؛ یعنی ضرورتی اخلاقی برای اعطای اعتبار و توجه به جهان‌بینی‌هایی که با جهان‌بینی مسلط تفاوت دارند. ایدهٔ اصلی او این است که ظرفیت آرزومندی - یعنی توانایی تصور مسیرهای بدیل و بیان آن‌ها در عرصهٔ عمومی- به‌طور برابر توزیع نشده است. او با اتکا به میراث دورکیم و مید تأکید می‌کند که آرزوها، نه پدیده‌هایی فردی، بلکه اموری همواره اجتماعی‌اند و در دل رابطه‌مندی‌ها و تجربه‌های مشترک شکل می‌گیرند.

مفهوم ظرفیت آرزومندی امکانی فراهم می‌کند تا محدودیت‌های گفتمان توسعه در خلق آیندهٔ سالمندان به شکل ساختاری فهم شود. سالمندان با نوع خاصی از فقدان، نه فقدان تجربه، بلکه فقدان «زمینهٔ فرهنگی» لازم برای تبدیل تجربه به افق جمعی مواجه‌اند. مسئله در واقع نه کمبود توان آرزو کردن، بلکه کمبود «قابلیت تفسیرپذیری» تجربهٔ سالمندان در نظم معنایی مسلط است. به‌عبارت دیگر گفتمان توسعه، که آینده را عمدتاً در قالب افقی جوان‌محور، نوآورانه و وابسته به مشارکت در بازار کار صورت‌بندی می‌کند، تجربهٔ سالمندی را منبعی برای ساخت آینده نمی‌بیند و آن را از چرخهٔ تولید معنا کنار می‌گذارد. در چنین شرایطی، تجربهٔ سالمندان به افقی معتبر برای تخیل جمعی ترجمه نمی‌شود و به حاشیه رانده می‌شود. این سازوکار را می‌توان نوعی «فقر افق» دانست: محدودیتی نه بر توان زیستی سالمندان برای آرزومندی، بلکه بر توان فرهنگی جامعه برای شنیدن، رمزگشایی و به رسمیت شناختن آرزوهای آنان همچون بخشی از آیندهٔ ممکن جامعه.

از منظر آپادورای مسئلهٔ سالمندی تنها به بازنمایی منفی آن محدود نمی‌شود؛ بلکه مسئلهٔ عمیق‌تری است که به حدود امکان آینده‌سازی باز می‌شود. گفتمان مسلط با تقلیل سالمندی به مسئلهٔ بهره‌وری، هزینه یا بار مالی، نه فقط تصویری محدود از این مرحلهٔ زندگی تولید می‌کند، بلکه سازوکارهای فرهنگی لازم برای تبدیل تجربهٔ سالمندان به افق جمعی را نیز تضعیف می‌سازد. مفهوم ظرفیت آرزومندی به ما اجازه می‌دهد این وضعیت را نه به مثابه ویژگی فردی سالمندان، بلکه به مثابه نتیجهٔ نظم گفتمانی مسلط درک کنیم؛ نظمی که آینده را از برخی گروه‌ها دریغ می‌کند و افق‌های بدیل را از امکان تبدیل‌شدن به مسئله‌ای عمومی باز می‌دارد.

جمع‌بندی چارچوب تحلیلی

به‌عنوان نتیجهٔ مباحث نظری، می‌توان گفت که سالمندی نه یک واقعیت زیستی صرف، بلکه برساختی گفتمانی است که معنای آن در درون هژمونی گفتمانی شکل می‌گیرد. چارچوب تحلیلی حاضر از پیوند سه سطح کلان زیر حاصل شده است:

۱. بازنمایی گفتمانی (تحلیل انتقادی فرکلاف): نهادهای رسمی صرفاً بازتاب‌دهندهٔ وضعیت سالمندان نیستند، بلکه از طریق بازنمایی‌های زبانی، تصویری خاص (اغلب دوگانه: تکریم در کلام / هزینه‌زایی در سیاست‌گذاری) از آنان می‌سازند.
۲. نقد پساتوسعه‌ای به منطق مسلط (اسکوبار، فیلیپسون، ترنر، کاتز): تبیین تقلیل سالمند به «جامعهٔ بدنی»، سوژهٔ هزینه‌زا و فاقد کارکرد اقتصادی توسط معیارهای نئولیبرال توسعه.
۳. محرومیت از ظرفیت آرزومندی (آپادورای): چگونگی اثرگذاری بازنمایی‌ها بر سلبِ امکان تصور و بیان آینده از سالمندان و بی‌اعتبارسازی تجربهٔ آنان در تخیل جمعی جامعه.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکردی کیفی و با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی با تأکید بر الگوی سه بعدی نورمن فرکلاف

---

[۱] recognition
[۲] Charles Taylor

انجام شد. هدف از انتخاب این روش، فرا رفتن از سطح توصیفی داده‌های رسانه‌ای و دستیابی به لایه‌های پنهان ایدئولوژیکی بود که پدیدهٔ سالمندی را ذیل گفتمان مسلط بازنمایی می‌کنند. این رویکرد امکان تحلیل پیوند میان متون رسمی و سازوکارهای قدرت در بازتولید این انگاره را فراهم می‌سازد. براین اساس در این مطالعه به‌طور متمرکز به بررسی وبسایت رسمی «سازمان بهزیستی کشور» پرداخته شد، این وبسایت به‌عنوان یک مورد نهادی مهم و معنادار و البته متولی سالمندی در کشور برای تحلیل صورت‌بندی رسانه‌ای سالمندی انتخاب گردید. لازم به ذکر است که در این پژوهش، تحلیل بازنمایی رسانه‌ای صرفاً به «متن مکتوب» (شامل اخبار و گزارش‌های متنی) محدود شده و سایر قالب‌های رسانه‌ای و عناصر بصری (نظیر تصاویر، ویدیوها و محتواهای چندرسانه‌ای) مورد بررسی قرار نگرفته است.

پیکرهٔ متنی پژوهش، به دلیل حجم بسیار بالای تولیدات خبری و همچنین الزامات روش تحلیل گفتمان انتقادی (که نیازمند تقلیل حجم داده‌ها به نفع تعمیق تحلیل کیفی است)، به بازهٔ یک‌ماههٔ مهرماه ۱۴۰۴ محدود شده است. انتخاب این مقطع زمانی، علاوه بر ملاحظات عملی پژوهش، دلیلی روش‌شناختی و گفتمانی نیز دارد و آن تقارن این ماه با «هفتهٔ ملی سالمندان» (۸ تا ۱۴ مهرماه) و «روز جهانی سالمندان» (۱ اکتبر، مصادف با ۹ مهرماه) است. در این مقطع، برنامه‌های مرتبط با امور سالمندان و در نتیجه تولیدات رسانه‌ای در نهادهای متولی به اوج خود رسید. در واقع، به نظر می‌رسد که تمرکز بر این ماه، این امکان را فراهم می‌کند که متراکم‌ترین و متأخرترین صورت‌بندی‌های گفتمانی حاکم بر پدیدهٔ سالمندی را در فضای رسانه‌ای رسمی بررسی شود.

نمونه‌گیری به شیوهٔ هدفمند و نظری طی مراحل زیر انجام شد:

گام نخست: جستجو در بخش اخبار و گزارش‌های وبگاه سازمان بهزیستی صرفاً با استفاده از کلیدواژهٔ «سالمند» انجام گرفت (که به واسطهٔ الگوریتم جست‌وجوی وبگاه، مشتقات آن نظیر «سالمندان» و «سالمندی» را نیز در بر می‌گرفت). معیار اولیه و شرط ورود مطالب به نمونه، رویت صریح کلیدواژه در تیتر (عنوان اصلی) متون خبری بود تا اطمینان حاصل شود که پدیدهٔ سالمندی موضوع محوری متن است، نه اشاره‌ای حاشیه‌ای.

گام دوم: گزینش نمونه‌های معرف (نظری) برای تحلیل گفتمان؛ پس از استخراج ۳۰۵ عنوان اولیه در گام نخست، فرآیند غربال‌گری در دو مرحله انجام شد:

نقشه‌برداری مضمونی[1]: در این مرحله، تمامی عناوین بر اساس استراتژی کدگذاری باز مورد بررسی قرار گرفتند. این فرآیند منجر به شناسایی هشت مضمون یا خوشهٔ معنایی شد (سالمند به‌مثابه سوژهٔ تکریم، سالمند به‌مثابه سوژهٔ توسعه، سالمند به‌مثابه سوژهٔ مراقبت، مشارکت سالمند، تجربهٔ سالمند، آمار نگران‌کنندهٔ سالمندی، پیوند نسلی، و جداسازی سالمندان از جامعه) که روند بازنمایی سالمند در گفتمان رسمی را ترسیم می‌کردند. تعاریف عملیاتی این کلیدواژه‌ها و میزان تراکم آن‌ها در جدول شمارهٔ ۱ ارائه شده است.

گزینش نمونه‌های نهایی: در این گام، آن دستهٔ متون خبری انتخاب شدند که دو ویژگی کلیدی داشتند: ۱. تقاطع مضمونی: گزینش متونی که در مرحلهٔ کدگذاری باز، ذیل چندین مضمون یا خوشهٔ معنایی قرار می‌گرفتند (تراکم گفتمانی). ۲. تنوع موضوعی: نمونه‌ها به‌گونه‌ای انتخاب شدند که طیف متنوعی از بازنمایی‌ها در بسترهای خبری مختلف انتخاب شوند. در نهایت، ۳ متن که واجد بیشترین تقاطع مضمونی بوده و بازنمای تنوع حداکثری مضامین استخراج‌شده بودند، برای تحلیل تفصیلی در سطوح سه‌گانهٔ فرکلاف برگزیده شدند.

چارچوب تحلیلی و کدگذاری

پس از نهایی شدن پیکرهٔ پژوهش در مرحلهٔ نمونه‌گیری، عملیات واکاوی متون بر مبنای مدل سه‌بعدی نورمن فرکلاف

[1] Thematic Mapping

(۲۰۱۳) انجام شد. در این بخش، «قطعات معنایی»[1] استخراج‌شده از متون، نه همچون جملاتی ساده، بلکه به‌عنوان «گره‌گاه‌های گفتمانی» در نظر گرفته می‌شوند که از طریق کدگذاری در سه سطح زیر، لایه‌برداری می‌شوند:

۱. سطح توصیف (کدگذاری زبانی): در این سطح، لنز تحلیل بر ویژگی‌های ساختاری متن متمرکز است. کدگذاری در این لایه شامل شناسایی واژگان قطبی‌شده (مانند تقابل فرسودگی/پویایی)، استعاره‌های تقلیلی (بازنمایی سالمند به مثابه آمارهای نگران‌کننده یا تکالیف بودجه‌ای) و نحو جملات (استفاده از افعال مجهول برای حذف عاملیت سالمند) است.
۲. سطح تفسیر (کدگذاری بینامتنی): در این لایه، پیوند متن با فرآیندهای تولید آن بررسی می‌شود. کدگذاری در این سطح معطوف به شناسایی سازوکارهای بوروکراتیک و نهادی است. یعنی تحلیل اینکه چگونه نهاد متولی (سازمان بهزیستی) تحت تأثیر الزامات ساختاری، تجربهٔ زیسته، هویت و شأن انسانی سالمند را به یک «پروندهٔ حمایتی و سوژه‌ای مددکاری» تقلیل می‌دهد. در این سطح آشکار می‌شود که متن چگونه میان «تکریم اخلاقی در خطابه‌ها» و «نگاه حمایتی و انفعالی در عمل سازمانی»، پل می‌زند.
۳. سطح تبیین (کدگذاری کلان و نظری): در لایهٔ نهایی، یافته‌های دو سطح قبل با مفاهیم نظری پژوهش متصل می‌شوند. محور اصلی کدگذاری و ارزیابی در این سطح، چگونگی اعطا یا سلب «ظرفیت آرزومندی» از سالمندان بر اساس سه مؤلفهٔ عملیاتی زیر است:

الف) داشتن تصویر آینده‌محور: ردیابی نشانه‌هایی در متن که سالمند را دارای افق، هدف و برنامه برای آینده تصویر می‌کنند (در برابر متونی که او را صرفاً متعلق به گذشته، خاطره‌باز یا در انتهای خط زیست نشان می‌دهند).

ب) عاملیت و شهروندی فعال: کدهای مربوط به به‌رسمیت‌شناختن حق تصمیم‌گیری، مشارکت اجتماعی و کنشگری خودانگیختهٔ سالمندان (در برابر بازنمایی‌های مبتنی بر انفعال، وابسته بودن و مصرف‌کنندهٔ محض خدمات).

ج) بسترسازی برای پیوند و تعامل بین‌نسلی: کدهای سنجش میزان فراهم‌سازی امکان انتقال تجربه و حضور در فضاهای مشترک شهری و عمومی (در برابر رویکردهای تفکیک‌کننده، طرد فضایی یا جداسازی سالمندان).

با این روش کدگذاری، در سطح تبیین مشخص می‌شود که متون رسمی چگونه با غلبه دادن کدهای گذشته‌گرایی، انفعال و طرد، ظرفیت آرزومندی سالمندان را محدود کرده و نظم گفتمانی مسلط را بازتولید می‌کنند.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش در دو سطح ارائه می‌شود: ابتدا در سطح نقشه‌برداری مضمونی، نمایی کلی از فراوانی و توزیع کلیدواژه‌های استخراج‌شده از ۳۰۵ عنوان خبری ارائه می‌شود تا غلبهٔ گفتمانی مضامین مشخص شود. در سطح دوم، با انتخاب نمونه‌های معرف، تحلیل عمیق گفتمانی (الگوی سه‌بعدی فرکلاف) انجام خواهد شد.

الف- نقشه‌برداری مضمونی: روند بازنمایی سالمندی در وبگاه بهزیستی

بر اساس کدگذاری باز ۳۰۵ عنوان خبری در بازهٔ زمانی مهرماه ۱۴۰۴، هشت کلیدواژهٔ محوری شناسایی شد. این کلیدواژه‌ها نشان‌دهندهٔ قطب‌بندی‌های معنایی سازمان بهزیستی در مواجهه با پدیدهٔ سالمندی است. توزیع فراوانی این کدها در جدول زیر ارائه شده است:

جدول ۱: توزیع عناوین اخبار سازمان بهزیستی در مهرماه ۱۴۰۴ ذیل مضامین کدگذاری باز(نویسندگان۱۴۰۵)

Table 1: Distribution of Welfare Organization news headlines in October 2025 under open coding themes (Authors, 2026)

[1] semantic units

مضمون محوری	فراوانی	تعریف عملیاتی در پژوهش حاضر
سالمند به مثابه سوژه تکریم	۱۶۴	تیترهای معطوف به بزرگداشت، تجلیل، دیدار مسئولان از مراکز و سخنرانی‌های تشریفاتی.
سالمند به مثابه سوژه مراقبت	۱۱۳	بازنمایی سالمند بر اساس «نیازهای زیستی و حمایتی»؛ در این اخبار، هویت سالمند در قالب دریافت‌کنندهٔ خدمات (پزشکی، معیشتی و توانبخشی) و در کنار سایر گروه‌های تحت پوشش (مانند افراد دارای معلولیت) صورت‌بندی شده است
سالمند به مثابهٔ سوژه توسعه	۴۴	تیترهای مرتبط با مناسب‌سازی شهری، شهرهای دوست‌دار سالمند و مفاهیم اقتصاد نقره‌ای.
مشارکت سالمند	۲۵	حضور در فضاهای عمومی، پاتوق‌های محلی و جشنواره‌های ورزشی/فرهنگی.
آمار نگران‌کنندهٔ سالمندی	۳۲	اخبار معطوف به هشدار دربارهٔ رشد جمعیت سالمند و بازنمایی آن به مثابه یک بحران یا بار مالی.
تجارب سالمندی	۲۲	تاکید بر انتقال تجربه، قصه‌گویی، احیای بازی‌های بومی و تشکیل گروه‌های مشورتی سالمندان.
پیوند نسلی	۴۰	رویدادهای گردهمایی سالمندان در کنار کودکان و جوانان و تاکید بر ادغام در خانواده.
جداسازی سالمندان از جامعه	۲۳	احداث، تجهیز یا بازدید از مراکز شبانه‌روزی، دهکده‌های سالمندی و خانه‌های سالمندان؛ اخباری که بر جدایی فیزیکی سالمند از بافت طبیعی زندگی شهری تأکید دارد.

در ابتدا باید اشاره کنیم که تحلیل کلیدواژه‌ای متون نشان می‌دهد که گفتمان رسمی سازمان بهزیستی، «سالمندی» را به‌صورت مفهومی یکپارچه، یکدست و فاقد تمایز درون‌گروهی بازنمایی می‌کند. درحالی‌که سازمان بهداشت جهانی سالمندی را به سه مرحلهٔ تمایزیافته شامل «سالمندی اولیه»[۱] (۶۰ تا ۷۵ سال)، «سالمندی میانه»[۲] (۷۵ تا ۹۰ سال) و «کهنسالی» (بالای ۹۰ سال)[۳] تقسیم می‌کند(Who, 2025) که هر یک دارای نیازها، ظرفیت‌های عاملیتی و سطح توانمندی متفاوتی هستند، در متون بهزیستی مرزبندی میان این گروه‌ها غایب است. این یکدست‌سازی گفتمانی سبب می‌شود طیف متنوع نیازهای زیسته و ظرفیت‌های شهروندی سالمندان، در ذیل یک چتر کلی و مبهمِ «سالمند/سوژهٔ حمایت و خدمت» نادیده گرفته شود. دربارهٔ تبدیل گفتمان به عمل و کردار اجتماعی هم می‌توان گفت که معمولا سیاست‌های اعلامی متولیان امور بهزیستی در قالب رویه‌ها و دستورالعمل قرار گرفته و روند امور بر اساس این دستورالعمل‌ها پیگیری می‌شود. به‌عنوان مثال وقتی از پیوند نسلی صحبت می‌شود این مفهوم در عمل نیز پیاده‌سازی می‌شود یا وقتی از سالمند به‌مثابه سوژه مراقبت نام برده می‌شود این مفهوم به جامعه کردار و پالس مرتبط با مراقبت برای سالمندان ارسال می‌کند و آنان را از چرخهٔ اصلی اجتماع دور می‌سازد.

---

[۱] young-old
[۲] middle-old
[۳] oldest-old

نگاهی به داده‌های جدول ۱ نشان می‌دهد که گفتمان رسمی در وبگاه بهزیستی، به‌طور چشم‌گیری تحت سیطرهٔ مضمون «سالمند به مثابهٔ سوژه تکریم» (۵۳٪ از کل تیترها) قرار دارد. البته بخشی از این تراکم بالا، متأثر از بازهٔ زمانی نمونه‌گیری (مهرماه ۱۴۰۴) و تلاقی آن با مناسبت‌های هفتهٔ ملی سالمند است که به‌طور طبیعی حجم اخبار تشریفاتی و گزارش‌های گرامی‌داشت را افزایش می‌دهد. با وجود این، تداوم این الگو در کنار مضمون «سالمند به‌مثابه سوژهٔ مراقبت»، نشان‌دهندهٔ لایه‌ای از بازنمایی است که در آن سالمند عمدتاً در جایگاه دریافت‌کنندهٔ خدمات و احترام تعریف می‌شود.

در اینجا باید میان واقعیت زیستی سالمندی و بازنمایی گفتمانی تمایز قائل شد؛ باید خاطرنشان کرد که نیازهای مراقبتی و حمایتی این گروه، واقعیتی انکارناپذیر و از مسئولیت‌های ذاتی نهادهای متولی است، اما تمرکز بیش از حد بر این بُعد (۳۷٪) در مقابل سهم اندک مضمون «مشارکت سالمند» (۸٪)، منجر به نوعی تقلیل‌گرایی گفتمانی می‌شود. در این فرایند، هویت چندبعدی سالمند به سوژهٔ نیازمند حمایت (مددکاری) فروکاسته می‌شود و سایر ظرفیت‌های کنشگری او در حاشیه قرار می‌گیرند.

در ضمن تکرار مضمون «جداسازی سالمندان از جامعه» (۲۳ مورد) نشان‌دهندهٔ تناقضی جدی در گفتمان رسمی است. در حالی‌که در کلام تشریفاتی بر «پیوند نسلی» تأکید می‌شود، در لایهٔ سیاست‌گذاری و توسعه، هنوز توسعهٔ فضاهای ایزوله و گتوسازی مانند ساخت سراهای سالمندان فراوانی قابل توجهی دارد. این الگو، سالمندی را نه بخشی از تنوع شهری و زندگی روزمره، بلکه پدیده‌ای می‌بیند که باید در فضاهای کنترل‌شده و مجزا مدیریت شود.

تراکم اندک مضامین مشارکت و تجربهٔ سالمند، با چارچوب نظری پژوهش همخوانی کامل دارد: در منطق مسلط توسعه (که انسان را با معیارهای بهره‌وری و کارایی اقتصادی می‌سنجد)، سالمند به‌واسطهٔ خروج از چرخهٔ تولید مادی، نه در نسبت با افق‌های آینده (حق آرزومندی)، بلکه بیشتر در پیوند با گذشته (تجربه و خاطره) یا اکنونِ تحت مراقبت (سوژهٔ حمایتی) معنا می‌شود. این شیوه از بازنمایی، حضور سالمند در جامعه را بیش از آنکه یک حق شهروندیِ معطوف به آینده بداند، در قالب یک وظیفهٔ اخلاقی یا ضرورتی حمایتی صورت‌بندی می‌کند. در نهایت، تکرار مضمون «آمار نگران‌کنندهٔ سالمندی» نشان می‌دهد که در لایه‌های زیرین این تکریم اخلاقی، نگاهی مدیریتی-مالی نیز جریان دارد که در آن افزایش جمعیت سالمند، نه همچون دستاوردی در زمینهٔ طول عمر، بلکه به‌مثابه چالشی برای ناترازی منابع بازنمایی می‌شود.

ب- بافتار ساختاری و نهادیِ تولید گفتمان

در تحلیل گفتمان نقادانه، متون خبری بازنمایی‌های خنثی نیستند، بلکه در یک بافتار ساختاری و مبتنی بر مناسبات قدرت شکل می‌گیرند. گفتمان رسمی سازمان بهزیستی نیز در بسترِ پاسخ به یک «تنگنای دوگانهٔ ساختاری» در ایران معاصر تولید می‌شود:

مواجهه با شتاب سالخوردگی جمعیت در برابر محدودیت منابع: سازمان بهزیستی به‌عنوان متولی اصلی حمایت‌های اجتماعی، در بافتاری عمل می‌کند که از یک‌سو کشور با شتاب به سمت سالخوردگی جمعیت پیش می‌رود و از سوی دیگر، ساختار رفاهی و بوروکراتیک با محدودیت شدید منابع و کسر بودجه مواجه است.

دوگانهٔ «تکریم اخلاقی» و «کالایی‌سازی خدمات»: برای مدیریت این تنگنای بودجه‌ای، اسناد و سیاست‌های بالادستی بر دو سازوکار متکی شده‌اند: نخست، توسل به ادبیات عاطفی و تکریمی تا بارِ اصلیِ مراقبت و هزینه‌ها به «خانواده و سنت» واگذار شود؛ و دوم، سوق یافتن به سمت «اقتصاد نقره‌ای» و جلب سرمایه‌های بخش خصوصی تا بخشی از مسئولیت‌های حمایتی به «بازار» سپرده شود.

در چنین بستر ساختاری و نهادی، این پرسش مطرح می‌شود که متون خبری وبگاه سازمان بهزیستی چگونه و با چه سازوکارهای زبانی و معنایی به این الزامات پاسخ می‌دهند و سوژهٔ سالمند را بازنمایی می‌کنند؟ تحلیل عمیق متون منتخب در ادامه، به واکاوی همین مسئله می‌پردازد.

ج- واکاوی گره‌گاه‌های گفتمانی: تحلیل عمیق متون منتخب

پس از ترسیم روند کلی بازنمایی سالمندی در وبگاه سازمان بهزیستی کشور، در این مرحله بر اساس راهبرد نمونه‌گیری نظری، سه متن کلیدی برای تحلیل بر اساس الگوی سه‌بعدی فرکلاف انتخاب شده‌اند. معیار گزینش این متون، صرفاً حجم آن‌ها نبود، بلکه تلاقی مضامین و البته تنوع موضوعات مورد بحث مدنظر قرار گرفته است؛ یعنی متونی برگزیده شدند که در آن‌ها، در نتیجهٔ پرداختن به موضوعات مختلف، حداقل سه مضمون محوری (ر.ک. به جدول ۱) با یکدیگر تلاقی یافته باشند و از این طریق، تناقضات درونی گفتمان توسعه را آشکار کنند.

در این بخش، به هر متن، نه همچون یک گزارش خبری ساده، بلکه به مثابه میدانی از نزاع معنایی نگریسته می‌شود. هدف از این تحلیل، لایه‌برداری از این واقعیت است که چگونه زبان نهادی، از یک سو با استفاده از واژگان عاطفی و تکریمی، به دنبال کسب مشروعیت اخلاقی است و از سوی دیگر، با استفاده از نحو مجهول و استعاره‌های فنی، سالمند را به سوژه‌ای منفعل و فاقد ظرفیت آرزومندی معطوف به آینده تبدیل می‌کند. بر این اساس، تحلیل در سه بُعدِ توصیف (تحلیل زبانی)، تفسیر (کدگذاری بینامتنی) و تبیین (کدگذاری کلان و نظری) انجام شده است.

الف) متن منتخب شمارهٔ ۱: گزارش خبری نشست شورای سالمندان استان بوشهر (۳۰ مهر ۱۴۰۴، کد خبر: ۱۵۳۹۱۷)

رئیس سازمان بهزیستی کشور در نشست شورای سالمندان استان بوشهر «پاتوق سالمندی» در طرح سلام برای شاد زیستن سالمندان سالمندی را به یک مسئلهٔ اجتماعی تبدیل کنیم رئیس سازمان بهزیستی با تأکید بر اینکه باید سالمندی را به یک مسئلهٔ اجتماعی تبدیل کنیم، گفت: «طرح سلام» و طرح «پاتوق سالمندی» با هدف افزایش نشاط اجتماعی و کاهش احساس تنهایی در میان سالمندان اجرا می‌شود.

رئیس سازمان بهزیستی کشور با تأکید بر ضرورت برنامه‌ریزی جامع برای مدیریت پدیدهٔ سالمندی در کشور اظهار داشت: ایران در زمره پنج کشور نخست دنیا از نظر سرعت ورود به دوران سالمندی قرار دارد و بر اساس برآوردهای جمعیت‌شناسی، تا سال ۱۴۳۰ بیش از ۳۱ درصد جمعیت کشور سالمند خواهند بود. این موضوع نشان می‌دهد که باید از هم‌اکنون نگاه برنامه‌محور و آینده‌نگر به این مسئله داشته باشیم.

رئیس سازمان با بیان اینکه پدیدهٔ سالمندی هنوز در برنامه‌ریزی‌های کشور به‌درستی شناخته و به رسمیت شناخته نشده است، تصریح کرد: باید سالمندی را به یک مسئله اجتماعی تبدیل کنیم یعنی موضوعی که هم در عرصهٔ عینی و هم در ذهنیت جامعه و مدیران به‌عنوان یک اولویت مطرح باشد.

او با اشاره به سیاست‌های این سازمان در توسعهٔ خدمات سالمندی گفت: در حوزهٔ ساختاری، دبیرخانهٔ شورای ملی سالمندان به سطح ملی ارتقا یافته و آیین‌نامهٔ جامع حمایت از سالمندان نیز در حال نهایی‌شدن است. همچنین طرح پیمایش ملی سالمندان برای شناخت دقیق وضعیت این قشر در کشور آغاز شده است.

وی با اشاره به راه‌اندازی «طرح سلام» و طرح «پاتوق سالمندی» افزود: این طرح‌ها با هدف افزایش نشاط اجتماعی و کاهش احساس تنهایی در میان سالمندان اجرا می‌شود و در قالب تفاهم‌نامه‌ای با وزارت آموزش و پرورش، از فضاهای آموزشی در ساعات بعدازظهر برای ایجاد

محیط‌های تعاملی و نشاط‌آور سالمندان استفاده خواهد شد.

تحلیل متن شمارهٔ ۱. تحلیل متون مرتبط با افراد نه بر مبنای جایگاه شغلی آنها بلکه بر اساس سلسله مراتبی است که بهزیستی برای گفتمان سالمندی تولید می‌کند. از این منظر تولید گفتمان وابسته به فرد رئیس نیست که متن رئیس مورد تحلیل قرار گیرد، بلکه گفتمان از جایگاه ریاست برمی‌خیزد.

۱. سطح توصیف (تحلیل زبانی)

- قطبی‌سازی واژگانی: متن میان دو قطب «نشاط/شاد زیستن» (در سطح خرد) و «آمار نگران‌کننده/بحران جمعیت» (در سطح کلان) در نوسان است. این تقابل نشان می‌دهد که تجربهٔ فردی سالمند (شادی) تحت‌الشعاع ضرورتی آماری (۳۱ درصد جمعیت در سال ۱۴۳۰) قرار گرفته است.
- نحو و عاملیت: استفاده از افعالی مانند «تبدیل کنیم»، «اجرا می‌شود» و «صدور مجوز»، عاملیت را به نهادهای رسمی (سازمان بهزیستی و استانداری) واگذار کرده است. در این ساختار زبانی، سالمندان ابژه‌هایی هستند که طرح‌ها «برای» آن‌ها اجرا می‌شود، نه «به دست» آن‌ها.
- استعاره‌های مکانی: واژه «پاتوق» در هم‌نشینی با فضاهای آموزشی در ساعات بعدازظهر، استعاره‌ای از حضور موقت و حاشیه‌ای است. قرار دادن سوژهٔ سالمند در مکانی که هویت کارکردی اصلی‌اش متعلق به ساعات رسمی آموزش است، موقعیت فیزیکی او را در متن اصلی زندگی شهری تضعیف می‌کند.

۲. سطح تفسیر (کدگذاری بینامتنی)

- پل زدن میان تکریم و فرودستی: متن با لحنی تکریمی (اشاره به پیشرو بودن بوشهر) آغاز می‌شود، اما در لایه‌های زیرین، سالمندی را به مسئله‌ای بوروکراتیک تبدیل می‌کند که نیازمند مدیریت، کنترل و تخصیص تجهیزات است.
- بروکراتیزه کردن معنا: مفاهیمی مانند «نشاط» و «تنهایی» که مفاهیمی عمیقاً انسانی و کیفی هستند، در اینجا از طریق «تفاهم‌نامه با آموزش و پرورش» و «ایجاد دبیرخانه»، به مفاهیمی اداری و کمی تبدیل شده‌اند. در واقع در این گزارش خبری تلاش شده عواطف سالمند با اهدافِ طرح‌های دولتی (نظیر طرح سلام) همسو نشان داده شود.

۳. سطح تبیین (کدگذاری کلان و نظری)

- مصادرهٔ تخیل آینده و فقر افق: طبق نظریهٔ پساتوسعه‌ای آپادورای، ظرفیت آرزومندی نیازمند ابزارهایی است که فرد بتواند از طریق آن‌ها آینده‌اش را تصور کند. در این متن، نقشهٔ آیندهٔ سالمند پیشاپیش از خلال گفتمان توسعه ترسیم شده است. وقتی راهکار نهایی برای رفاه سالمند، ایجاد دهکدهٔ رفاه (فضای ایزوله و مجزا) و مراکز جدید معرفی می‌شود، در واقع ظرفیت سالمند برای تصور آینده‌ای در بافت عادی جامعه، محدود می‌شود. در اینجا، آرزومندیِ سالمند از پدیده‌ای خودجوش و مبتنی بر شهروندی فعال، به امری سازمانی و کانالیزه‌شده تغییر ماهیت می‌دهد.
- تثبیت هژمونیِ بهره‌وری‌بنیاد و تولیدمحور: با تأکید بر آمار ۳۱ درصدی سالمندان و مطرح کردن آن در قالب چالش، متن به‌طور غیرمستقیم منطق مسلط توسعه (ارزش‌گذاری انسان بر پایهٔ کارایی و بازدهی اقتصادی) را بازتولید می‌کند. اگرچه افزایش جمعیت سالمندان از منظر ساختارهای اجرایی چالشی مدیریتی محسوب می‌شود، اما بازنماییِ آن «صرفاً» در قالب چالش و بار مالی در گفتمان رسمی، منجر به غلبهٔ نوعی نگاه شیءانگارانه می‌شود. در این رویکرد، ارزش فرد نه بر اساس کرامت انسانی و تجربهٔ زیسته، بلکه بر اساس منطقِ سودآوری و کارآمدی اقتصادی سنجیده می‌شود و سالمند به سوژه‌ای تقلیل می‌یابد که برای جلوگیری از اختلال در ساختارهای حمایتی، باید در فضاهای مجزایی چون دهکده‌های رفاه مدیریت شود.

ب) متن منتخب شماره ۲: پویش «رز مهربانی»؛ برساخت سالمندی به‌مثابه «سوژهٔ نیازمند تقدیر» (۸ مهر ۱۴۰۴، کد خبر: ۱۵۰۴۵۳)

> با حضور رییس سازمان بهزیستی انجام شد؛ پویش «رز مهربانی» در پاتوق حال خوب سالمندان/ توانمندسازی ۵۳ هزار زن سالمند تنها. امروز پویش رز مهربانی با حضور رییس سازمان بهزیستی در پاتوق حال خوب سالمندان پارک نظامی گنجوی یوسف‌آباد برگزار و فرصتی فراهم شد تا در آستانهٔ روز سالمند تقدیری از آنها شود. رییس سازمان بهزیستی در این مراسم گفت: تنهایی در بین زنان سالمند جدی‌تر است، به همین دلیل، طرح توانمندسازی ۵۳ هزار زن تنها در ۱۸ استان کشور آغاز شده و این برنامه ادامه خواهد یافت.
>
> در پاتوق حال خوب سالمندان هر روز از شنبه تا چهارشنبه گرد هم می‌آیند که برای آنان تنها یک مرکز نیست بلکه خانهٔ دوم و محفل مهربانی است، جایی برای گفتگو، آموختن و شاد بودن. کلاس‌های متنوعی چون دف‌نوازی، آواز، ورزش صبحگاهی و روان‌شناسی در انتظارشان است و به گفتهٔ برخی از سالمندان، حضور در این جمع پرشور روحیه‌ای تازه به آنان می‌بخشد. حتی هر بار به مناسبت تولد یکی از دوستان‌شان، جشن کوچکی برپا می‌کنند.
>
> رییس سازمان با قدردانی از بانیان این پاتوق گفت: ما به‌عنوان دبیرخانه سالمندان کشور باید از این تجربهٔ ارزشمند الگو بگیریم و پاتوق حال خوب را در سراسر کشور ایجاد کنیم. وی همچنین تأکید کرد: امروز با جامعه‌ای طوفانی مواجه هستیم؛ تندباد سرعت حوادث آن‌چنان بالاست که بنیان فرهنگ، هویت، همبستگی و وفاق را به چالش می‌کشد. در چنین شرایطی، سالمندان ستون‌هایی هستند که می‌توانند خانهٔ وطن، هویت فرهنگی و تمدن ما را در برابر این طوفان‌ها استوار نگه دارند.

۱. سطح توصیف (کدگذاری زبانی)

- استعاره‌های تقلیلی و کارکردی: متن با به‌کارگیری استعارهٔ «ستون‌های خانه و تمدن» برای سالمندان، پویایی و عاملیت فردی آن‌ها را به کارکردی حفاظتی تقلیل می‌دهد. در اینجا، ارزش سالمند نه در «شدن» (تغییر و آینده) بلکه در «بودن» (حفظ ثبات و هویت گذشته) تعریف می‌شود.
- تقابل آمارهای نگران‌کننده و واژگان عاطفی: همنشینی عدد «۵۳ هزار زن سالمند تنها» در کنار واژگانی چون «عطر گل رز» و «لبخند»، نشان‌دهندهٔ یک قطبی‌سازی است؛ جایی که ارقام سنگین حمایتی لایهٔ زیرین و واقعی خبر را تشکیل می‌دهند و واژگان عاطفی همچون پوششی برای این بار مدیریتی عمل می‌کنند.
- نحوهٔ بیان جملات و سلب عاملیت: استفاده از افعالی مانند «قلب‌های‌شان را گرم کردند»، «فرصتی فراهم شد» و «طرح آغاز شده است»، نشان می‌دهد که سالمند در این متن عمدتاً در جایگاه دریافت‌کنندهٔ خدمات قرار دارد. او کنشگری نیست که طرح را تعریف کند، بلکه ابژه‌ای است که هدف طرح‌های توانمندسازی قرار گرفته است.

۲. سطح تفسیر (کدگذاری بینامتنی)

- تبدیل پاتوق به امری بروکراتیک: متن به‌وضوح نشان می‌دهد که چگونه یک فضای زیستهٔ خودجوش (پاتوق محله) از طریق زبان اداری رییس سازمان («ما باید از این تجربه الگو بگیریم و پاتوق حال خوب را در سراسر کشور ایجاد

کنیم»)، به الگویی اداری تغییر ماهیت می‌دهد. این‌جاست که تجربهٔ زیستهٔ سالمند به فرآیندی از تولید معنا برای سازمان تبدیل می‌شود.

- پل میان تکریم کلامی و فرودستی ساختاری: در حالی‌که در کلام، از متن سرود «ای ایران» و «هویت تمدنی» برای تکریم استفاده می‌شود، اما تعریف توانمندسازی زنان تنها نشان‌دهندهٔ یک فرودستی ساختاری است. در منطق توسعه، سالمند تنها زمانی دیده می‌شود که به مسئله‌ای حمایتی تبدیل شود. این تقابل نشان می‌دهد که تکریم، نه برای بازگرداندن قدرت تصمیم‌گیری به سالمند، بلکه برای مشروعیت بخشیدن به مداخلهٔ نهادی سازمان است.

۳. سطح تبیین (کدگذاری کلان و نظری)

- بازنمایی گذشته‌گرا و محرومیت از آینده: متن با تأکید بر نقش سالمند در «حفظ بنیان فرهنگ در برابر طوفان‌ها»، او را در نقش «نگهبان گذشته» بازنمایی می‌کند. طبق نظریهٔ آپادورای، وقتی گروهی اجتماعی صرفاً با گذشته پیوند داده شود، ظرفیت آرزومندی‌اش (یعنی امکان تصور خویش در افق‌های آینده) محدود می‌شود. در این خبر، آرزوی سالمند در «پاتوق حال خوب» و «جشن تولد» خلاصه شده است؛ این‌ها آرزوهای بقا و انطباق هستند، نه آرزوهایی که منطق مسلط توسعه و مناسبات موجود را به چالش بکشند.
- توزیع نابرابر ظرفیت آرزومندی: اهدای گل از سوی کودکان به سالمندان، در سطح کلان، بازتولید گفتمانی از توسعه است که آینده و برنامه‌ریزی را متعلق به «کودک» (نیروی کار آتی) و احترام تشریفاتی (و نه قدرت کنشگری) را متعلق به «سالمند» می‌داند. در این تخیل جمعی، سالمند از مشارکت در ساختن آینده محروم شده و تنها در نقش اعتباربخش فرهنگی (وفاق و همبستگی در جامعه) به کار گرفته می‌شود. بدین ترتیب، ظرفیت آرزومندی سالمند به نفع استمرار ساختار موجود، مدیریت و مهار می‌شود.

ج) متن منتخب شماره ۳: اقتصاد نقره‌ای؛ بازتعریف سالمند به‌مثابه «دارایی» و «بازار اشتغال» (۲۷ مهر ۱۴۰۴، کد خبر: ۱۵۳۲۳۵)

چشم‌انداز اقتصاد نقره‌ای در ایران

رشد سریع جمعیت سالمندان در ایران به یکی از چالش‌های بزرگ اجتماعی و اقتصادی کشور تبدیل خواهد شد. براساس اعلام مسئولان سازمان بهزیستی، ایران در آستانهٔ ورود به مرحلهٔ کشور سالمند و حتی شدیداً سالخورده قرار دارد؛ وضعیتی که نیازمند بازنگری فوری در سیاست‌ها و زیرساخت‌هاست. در این شرایط، مفهوم «اقتصاد نقره‌ای» به‌عنوان فرصتی طلایی برای استفاده از ظرفیت‌های سالمندان و ایجاد اشتغال و توسعهٔ اقتصادی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است.

اقتصاد نقره‌ای شامل تولید، عرضه و تقاضا برای کالاها و خدماتی است که نیازها و ترجیحات افراد سالمند را پوشش می‌دهد. این بخش از اقتصاد با افزایش جمعیت سالمندان در جهان اهمیت بیشتری پیدا کرده است. توسعهٔ خدمات بهداشتی و مراقبتی ویژهٔ سالمندان، تولید و عرضهٔ محصولات تخصصی، توسعهٔ گردشگری سالمندان و خدمات تفریحی متناسب با نیازهای آنان، ایجاد مراکز فرهنگی، آموزشی و ورزشی ویژهٔ سالمندان و حمایت از کارآفرینی و کسب‌وکارهای کوچک در حوزهٔ سالمندی تنها بخش‌هایی از فرصت‌های ایجادشده در حوزهٔ اقتصاد سالمندی برای کشور است.

رئیس سازمان بهزیستی در مراسم روز سالمندان گفت: اکنون ۱۲ درصد جمعیت ایران سالمند

هستند و به‌زودی وارد مرحلهٔ کشور سالمند خواهیم شد و در سال‌های آینده حتی وارد فاز شدیداً سالخورده می‌شویم. این روند سریع، کشور را موظف می‌کند تا زیرساخت‌های حوزهٔ سالمندی را در ابعاد سلامت، حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی به‌طور جدی تقویت کند.

وی همچنین اظهار داشت: متأسفانه سالمندی هنوز در جامعهٔ ما به‌عنوان یک مسئلهٔ اجتماعی جدی شناخته نشده و دچار گسل شناختی هستیم که اگر به رسمیت شناخته نشود، بحران‌زا خواهد بود.

در مراسم روز سالمند که به میزبانی سازمان بهزیستی برگزار شد، سفیر چین نیز به افزایش امید به زندگی تا ۷۹ سال در این کشور اشاره کرد و گفت: جمعیت جهان به سرعت در حال سالمندی است و توجه به سالمندان از موضوعات کلیدی توسعهٔ پایدار به شمار می‌رود. چین سالمندان را دارایی ارزشمند جامعه می‌داند و سیاست‌های مراقبتی و بهداشتی گسترده‌ای برای این قشر فراهم کرده است. سال گذشته بیش از ۱۴ میلیون فرد بالای ۶۵ سال در چین از خدمات مراقبتی بهره‌مند شدند و هم‌زمان اقتصاد نقره‌ای پیرامون سالمندان را گسترش دادیم.

۱. سطح توصیف (کدگذاری زبانی)

- زبان اضطرار: استفاده از کلماتی همچون «هشدار»، «بحران بزرگ»، «سرعت بالا» و «فاز شدیداً سالخورده»، سالمند را همچون تندباد جمعیتی برساخت می‌کند که توازن جامعه را تهدید می‌کند.
- استعاره‌های فرصت‌محور: واژهٔ «فرصت طلایی» برای توصیف رشد جمعیت سالمند، نشان‌دهندهٔ تغییر نگاه از «سالمند به‌مثابه تهدید» به «سالمند به‌مثابهٔ پتانسیل» است. اما در لایهٔ انتقادی، می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که این فرصت نه برای احقاق حقوق خود سالمند، بلکه برای چرخهٔ اشتغال و بازار تعریف شده است. در واقع، متن با به‌کارگیری این واژه، سالمندی را به ظرفیتی برای بهره‌برداری در نقشهٔ توسعه تبدیل می‌کند تا از بار بحران مالی بکاهد.
- جابه‌جایی سوژهٔ اصلی در نحو جملات: اگرچه در لایهٔ صوری خبر، سالمند همچون موضوع اصلی مطرح می‌شود، اما در لایهٔ نحوی، نقطهٔ فرود گزاره‌های کلیدی به سمت نسل جوان متمایل است. برای نمونه، در جملهٔ «نیاز به خدمات [...] زمینه‌ای برای ایجاد اشتغال جوانان محسوب می‌شود»، نیاز سالمند به‌مثابه محرکی زیرساختی برای انتفاع نسل دیگر بازنمایی شده است. در این ساختار زبانی، اگرچه سالمند سوژهٔ دستوری جملات است، اما ذینفع نهایی و سوژهٔ اصلی کنش، بازار و نیروی کار فعال هستند.

۲. سطح تفسیر (کدگذاری بینامتنی)

در این لایه، پیوند میان گفتمان جهانی بازار و تبدیل «حق» به «کالا» بررسی می‌شود:

- تجاری‌سازی نیازهای زیستی: متن با استفاده از مفهوم اقتصاد نقره‌ای، نیازهای بنیادین سالمند (سلامت، مسکن، تفریح) را از قلمرو حقوق شهروندی خارج و به قلمرو عرضه و تقاضای بازار وارد می‌کند («ایجاد بازارهای جدید و اشتغال پایدار»). در این فرآیند، مراقبت از سالمند را نه وظیفه‌ای اخلاقی، بلکه فرصتی برای کارآفرینی و سودآوری تعریف می‌کند.
- پل میان شکوفایی کلامی و کارکردگرایی ساختاری: متن از تحقق آرزوها و شکوفایی سخن می‌گوید (تکریم کلامی)، اما بلافاصله آن را به مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی و انتقال تجربه مشروط می‌کند. این امر نشان می‌دهد که در منطق توسعه، سالمند تنها زمانی شکوفا محسوب می‌شود که همچنان «مولد»[1] باشد. در واقع، به

[1] productive

نظر می‌رسد که حق فراغت و استراحت در این گفتمان به نفع استمرار تولید و ارزش‌آفرینی اقتصادی مصادره شده است.

۳. سطح تبیین (کدگذاری کلان و نظری)

آرزومندی به‌مثابه مصرف مدیریت‌شده: در این متن، تخیل آینده برای سالمند پیشاپیش در قالب سبد خرید اقتصاد نقره‌ای (گردشگری، اپلیکیشن، خدمات پرستاری) بسته‌بندی شده است. سالمند آرزو نمی‌کند که ساختار قدرت را تغییر دهد، بلکه آرزو می‌کند که مصرف‌کنندهٔ بهتری باشد.

بازتولید منطق مسلطِ بهره‌وری و منطق بازار: گفتمان مسلط توسعه، با تعریف اقتصاد نقره‌ای همچون راهکاری برای ایجاد بازار و شغل، سالمندان را در خدمت پایداری نظام اقتصادی قرار می‌دهد. در این تخیل جمعی، سالمند نه کنشگری مستقل با حقوق عاملیتی، بلکه محرکی اقتصادی است که باید فعال بماند تا چرخهٔ توسعه متوقف نشود.

محرومیت از آیندهٔ غیراقتصادی: گفتمان توسعه، با این شیوه از بازنمایی، این امکان را از بین می‌برد که سالمندی را به‌مثابه مرحله‌ای از خرد جمعی، استقلال از منطق بازار و نقد ساختارهای موجود تصور کنیم. بدین ترتیب، ظرفیت آرزومندی سالمند مهار می‌شود و او تا آخرین مراحل حیات، در خدمت چرخهٔ تولید و بازار باقی می‌ماند.

جمع‌بندی و سنتز یافته‌ها (الگوی سه‌بعدی فرکلاف)

برای دستیابی به نمای ساختارمند، مقایسه‌ای و جامع از نحوهٔ بازنمایی سالمندی در متون منتخب سازمان بهزیستی، یافته‌های تحلیلی پژوهش در قالب یک ماتریس ترکیبی خلاصه شده‌اند. این ماتریس در سطرها و ستون‌های خود، مفاهیم استخراج‌شده از سطوح سه‌گانهٔ مدل تحلیل گفتمان فرکلاف (توصیف، تفسیر و تبیین) را در تناظر با مؤلفه‌های سه‌گانهٔ «ظرفیت آرزومندی» (تصویر آینده‌محور، عاملیت و شهروندی، و تعامل بین‌نسلی) قرار می‌دهد تا کیفیت گفتمان مسلط بر وبگاه رسمی سازمان بهزیستی به‌روشنی قابل ارزیابی باشد (جدول ۲).

جدول ۲: ماتریس مقایسه‌ای یافته‌های تحلیل گفتمان متون منتخب در سطوح سه‌گانهٔ فرکلاف(نویسندگان،۱۴۰۵)

Table 2: Comparative matrix of findings from discourse analysis of selected texts at Fairclough's three levels (Authors, 2026)

سطح تحلیلی	متن منتخب ۱ (نشست شورای سالمندان)	متن منتخب ۲ (پویش رز مهربانی)	متن منتخب ۳ (اقتصاد نقره‌ای)	نتیجه‌گیری و ویژگی گفتمانی در بهزیستی
سطح توصیف (کدگذاری زبانی)	قطبی‌سازی واژگانی (شادی و نشاط در سطح خرد / بحران کلان) نحو مجهول و سلب عاملیت	استعاره‌های تقلیلی (ستون تمدن) تقابل آمار حمایتی و واژگان عاطفی نحو	زبان اضطرار و هشدار جمعیتی استعاره‌های فرصت‌محور به نفع بازار جابه‌جایی سوژهٔ نحوی به سمت	زبان بوروکراتیک، قطبی‌شده و غیرمستقل: زبان رسمی میان تکریم عاطفی و هشدار آماری نوسان دارد و با نحو مجهول، عاملیت را از سالمند سلب کرده و او را به ابژهٔ خدمات اداری تبدیل می‌کند.

	استعاره‌های مکانی حاشیه‌ای (پاتوق عصرانه)	منفعل‌کننده برای سالمند	نیروی کار	
سطح تفسیر (کدگذاری بینامتنی و نهادی)	پل زدن میان تکریم اخلاقی و مدیریت ساختاری بوروکراتیزه کردن نشاط و تنهایی (تفاهم‌نامه‌ها)	تبدیل پاتوق زیسته محله به ساختار اداری پل میان تکریم کلامی و فرودستی ساختاری	تجاری‌سازی و کالایی‌سازی نیازهای زیستی پل میان شکوفایی کلامی و کارکردگرایی اقتصادی	تقلیل حق به سوژهٔ حمایتی/کالا: سازوکارهای نهادی، تجربه‌های زیسته و حقوق شهروندی سالمند را به پرونده‌های بوروکراتیک مددکاری یا فرصت‌های سودآوری بازار تقلیل می‌دهند.
سطح تبیین (کدگذاری کلان و نظری)	تصویر آینده‌محور: انسداد افق آینده در فضاهای ایزوله عاملیت: تقلیل سالمند به ابژه طرح‌های اداری تعامل بین‌نسلی: جداسازی فضایی در دهکده‌های رفاه	تصویر آینده‌محور: تقلیل سالمند به نگهبان گذشته و خاطره عاملیت: انفعال در دریافت خدمت تعامل بین‌نسلی: حضور یک‌طرفه و تشریفاتی (اهدای گل)	تصویر آینده‌محور: تقلیل آرزومندی به مصرفِ کالا/خدمات عاملیت: بازتعریف عاملیت صرفاً در قالب «نیروی مولد اقتصادی» تعامل بین‌نسلی: ابزاری شدن سالمند برای اشتغال	وضعیت ۳ مؤلفه در گفتمان مسلط ۱- تصویر آینده‌محور: مهارشده و گذشته‌گرا. ۲- عاملیت و شهروندی: فروکاسته‌شده به پروندهٔ مددکاری یا سوژهٔ مصرف. ۳- تعامل بین‌نسلی: ابزاری و در خدمت چرخهٔ بهره‌وری.

سنتز و جمع‌بندی یافته‌های حاصل از تحلیل گفتمان متون منتخب وبگاه رسمی سازمان بهزیستی نشان می‌دهد که بازنمایی سالمندی در گفتمان رسمی، میان تکریم نمادین و کارکردگرایی ساختاری (تقلیل ارزش زیست سالمند به فایده و کارکرد او برای چرخه‌های اقتصادی و بوروکراتیک) در نوسان است. تحلیلی بر لایه‌های سه‌گانهٔ الگوی فرکلاف مبتنی بر مؤلفه‌های سه‌گانهٔ پژوهش به شرح زیر ارائه می‌شود:

۱- ویژگی‌های زبانی و ساختار گفتار (سطح توصیف): تحلیل سطح زبانی آشکار می‌سازد که گفتمان بهزیستی دارای زبانی دوگانه، بوروکراتیک و منفعل‌کننده است. از یک سو با به‌کارگیری واژگان عاطفی و استعاره‌های تکریمی (مانند

«ستون‌های تمدن» و «رز مهربانی») به دنبال جلب مشروعیت اخلاقی است، و از سوی دیگر با زبان اضطرار و غلبهٔ افعال مجهول، سالمند را همچون موجودی منفعل بازنمایی می‌کند. در این زبان، سالمند سوژهٔ کنش‌گر نیست، بلکه ابژه‌ای است که طرح‌ها «برای» او اجرا می‌شوند. این ساختار زبانی، با گذشته‌گرا نشان دادن سالمند، موقعیت او را به «نگهبان خاطره» تقلیل می‌دهد.

۲- سازوکارهای نهادی و کالایی‌سازی (سطح تفسیر): در لایهٔ بینامتنی، تحلیل نشان می‌دهد که چگونه سازوکارهای نهادی، حقوق شهروندی سالمند را به «پرونده‌های حمایتی مددکاری» یا «بازارهای مصرف (اقتصاد نقره‌ای)» تبدیل می‌کنند. در این فرآیند، فضاهای زیستهٔ سالمندان (مانند پاتوق‌های محلی) از طریق ادبیات اداری بوروکراتیزه می‌شوند و به ابزاری برای گزارش‌دهی سازمان تغییر ماهیت می‌دهند. در نتیجه، عاملیت سالمند به انفعال در برابر دریافت خدمات اداری یا تبدیل شدن به سوژهٔ مصرف کالا و خدمات تقلیل می‌یابد.

۳- وضعیت ظرفیت آرزومندی و نقد پساتوسعه‌ای (سطح تبیین): در سطح کلان و نظری، از منظر نقد پساتوسعه‌ای، گفتمان مسلط بهزیستی وضعیت مؤلفه‌های سه‌گانهٔ «ظرفیت آرزومندی» (آپادورای) را به شرح زیر صورت‌بندی و مهار می‌کند:

تصویر آینده‌محور (تخیل افق آینده): تحلیل پساتوسعه‌ای افشا می‌سازد که افق آیندهٔ سالمند یا در «حفظ سنت و گذشته» خلاصه شده و یا نیازهای زیستی او به «فرصتی برای شکل‌گیری بازارهای جدید خدماتی» تقلیل می‌یابد و بدین ترتیب، آرزومندی معطوف به آینده از ابعاد وجودی و رهایی‌بخش تهی می‌شود.

عاملیت و شهروندی فعال: سالمند نه در جایگاه شهروندی صاحب‌حق و تصمیم‌گیر، بلکه به‌مثابه پرونده‌ای حمایتی یا سوژهٔ مصرف کالا و خدمات بازنمایی می‌شود که عاملیت او تنها در چارچوب برنامه‌های اداری به رسمیت شناخته می‌شود.

بسترسازی برای پیوند بین‌نسلی: پیوند بین‌نسلی نه در قالبی پایاپای و حق‌مدار در فضای عمومی، بلکه به‌صورت ابزاری بازنمایی می‌شود که در آن سالمند صرفاً منبع اعتبار فرهنگی یا محرکی اقتصادی برای چرخه‌های رفاهی دیده می‌شود.

در نهایت، یافته‌های پژوهش آشکار می‌سازد که اگرچه در ظاهر روزنه‌هایی برای عبور از نگاه صرفاً تسکینی به سمت سالمندی پویا دیده می‌شود، اما به دلیل سیطرهٔ منطق مسلط بهره‌وری و کارایی اقتصادی، سالمند همچون سوژه‌ای مستقل، عاملیت‌دار و دارای حق آرزومندیِ معطوف به آینده به رسمیت شناخته نشده است. نیل به شهروندی کامل و حق‌مدارِ سالمندان نیازمند آن است که مفاهیمی چون مشارکت، فراغت و آرزومندی آنان، مستقل از منطق بازار و الزامات بوروکراتیک بازتعریف شوند.

بحث و تحلیل گفتمانی

تحلیل گفتمان نقادانهٔ متون منتخب وبگاه سازمان بهزیستی بر اساس الگوی سه‌بعدی فرکلاف و چارچوب نظری ظرفیت آرزومندی آپادورای (Appadurai, 2004) نشان می‌دهد که گفتمان رسمی کشور در بازنمایی سالمندی در یک نقطهٔ عطف گفتمانی قرار دارد؛ گفتمانی که در ظاهری از گذار از نگاه «حمایتی» به سمت نگاه «توسعه‌محور» حرکت می‌کند، اما در لایه‌های زیرین خود تحت سیطرهٔ منطق بازاری‌سازی، کالایی‌سازی خدمات و الزامات بوروکراتیک قرار دارد. تحلیل این یافته‌ها در پیوند با زمینهٔ اجتماعی، ساختارهای مسلط و پیشینه‌های پژوهشی را می‌توان در سه محور تبیین کرد:

الف- گشایش‌های زبانی و بازپس‌گیری زیست‌جهان سالمندی

یافته‌ها نشان داد رویکرد رسمی با تبدیل سالمندی از یک «بحران فردی/پزشکی» به «مسئله‌ای اجتماعی»، روزنه‌هایی را برای بازتعریف حضور سالمندان در فضای عمومی گشوده‌است. شکل‌گیری فعالیت‌های خودجوش محلی اثبات می‌کند که ظرفیت‌های اجتماعیِ زندگی روزمره، فراتر از چارچوب‌های بوروکراتیک عمل می‌کنند. در این فضاهای اشتراکی، سالمند از یک پذیرندهٔ منفعل به کنشگری تبدیل می‌شود که به زیست‌جهان شهری معنا می‌بخشد. این یافته با پژوهش‌های داخلی طالب‌پور (۱۴۰۵) دربارهٔ موانع فرهنگی سالمندی و مطالعات خارجی هولیک (Holyk, 2025) دربارهٔ بازنمایی‌های رسانه‌ای در ساخت گفتمان سالمندی و مطالعات راماکریشنان و مالهوترا (Ramakrishnan and Malhotra, 2025) دربارهٔ نقش هنجارها و ارزش‌های فرهنگی در انتخاب خدمات هم‌سو بوده و نشانگر نقش کلیدی عوامل اجتماعی و فرهنگی در ارتقای فعالیت و مشارکت روزمرهٔ سالمندان همسو است.

ب- مهار ظرفیت آرزومندی و مدیریت مکانی-زمانی

تحلیل لایه‌های عمیق‌تر متون افشا می‌سازد که «تصویر آینده‌محور و حق آرزومندی» سالمندان تحت مدیریت ساختارهای رسمی قرار دارد. اگرچه در ظاهر از سالمندان با واژگان عاطفی و استعاره‌های تکریمی (مانند ستون‌های فرهنگ) یاد می‌شود، اما اختصاص فضاهای ایزوله و زمان‌های حاشیه‌ای (مانند طرح‌های موقت یا سراها و دهکده‌های سالمندی)، عملاً آنان را از متنِ اصلی حیات شهری منزوی می‌سازد. منطقی که بر رویکرد توسعهٔ جامعهٔ امروز ما مسلط است، با سوق دادن سالمند به نقشِ منحصرِ «نگهبان گذشته و یادآور سنت»، افق آینده و عاملیت معطوف به فردای او را مصادره می‌کند. این محدودسازیِ فضایی و ساختاری با یافته‌های طالب پور (۱۴۰۵) در خصوص وجود موانع ساختاری و فرهنگی بر سر راه فعالیت‌های بدنی و تحرک سالمندان در ایران، و نیز پژوهش وانگلر و جانسکی (Wangler and Jansky, 2023) در باب تبعات تصویرسازی از سالمندان بر سلامت روان آنان پیوند دارد.

ج- کالایی‌سازی زیست‌جهان و نقد پساتوسعه‌ای

به گمان ما، مهم‌ترین یافتهٔ این پژوهش، غلبهٔ منطق اقتصادی بر بازنمایی سالمندی است. از منظر نقد پساتوسعه‌ای، گفتمان بهزیستی حقوق بنیادین و شهروندی سالمند را به قلمرو عرضه و تقاضای بازار وارد کرده است. در این چارچوب، سالمندی نه مرحله‌ای برای شکوفایی وجودی، بلکه فرصتی برای شکل‌گیری بازارهای جدید خدماتی (اقتصاد نقره‌ای) و تجاری‌سازی رفاه بازنمایی می‌شود. این گفتمان با مشروط کردنِ ارزشمندی سالمند به مولد بودن یا مصرف‌کننده بودن، عملاً حق فراغت اصیل و استقلال از چرخهٔ بهره‌وری را نادیده می‌گیرد. در این چرخه، سالمند مشتریِ مدیریت‌شده‌ای فرض می‌شود که باید در خدمت چرخه‌های اقتصادی باقی بماند. پیامد چنین نگاه تجاری‌شده و تقلیل‌گرایانه‌ای به رفاه، در پژوهش امرایی و همکاران (۱۴۰۴) در مطالعات داخلی و اسیم عمران (Imran Asim, 2025) در مطالعات خارجی منعکس شده است؛ آنجا که نشان می‌دهند چگونه فاکتورهای نامناسب رفاه اجتماعی به مانعی برای مشارکت فعال و فراغتی (از جمله ورزش) سالمندان تبدیل می‌شوند و یا اینکه سالمندان به‌عنوان مرفهین نیازمند مراقبت پرهزینه معرفی می‌شوند.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

بررسی و تحلیل جامع گفتمان بهزیستی در باب سالمندی که تقریبا از طریق وبسایت این سازمان انعکاس می‌یابد، نشان داد که اگرچه گفتمان رسمی دربارهٔ سالمندان از الگوی صرفاً حمایتی و آسیب‌شناسانه فاصله گرفته، اما به دلیل سیطرهٔ منطق بازاری‌سازی و الزامات بوروکراتیک، هنوز با شهروندی عاملیت‌محور فاصلهٔ زیادی دارد، این امر در کشورهای دیگر همچون استرالیا نیز حاکی از هژمونی تجاری‌سازی سالمندی بوده که در ادامهٔ تجاری شدن درمان مطرح شده است. با عنایت به بررسی‌هایی که در مطالعهٔ حاضر انجام شد به نظر می‌رسد سالمندان با مشکلات عدیده‌ای در باب عاملیت و در زمینهٔ تحقق ظرفیت آرزومندی خود مواجه هستند و لازم است به این موارد توجه شود. عدم تحقق ظرفیت آرزومندی

سالمندان از یک‌سو به فعال بودن این قشر آسیب وارد می‌کند و از سوی دیگر می‌تواند با القای بسته بودن مسیر سالمندی پویا، امید به آیندهٔ جمعیت فعال در آستانهٔ سالمندی را با اختلال مواجه سازد. با عنایت به هرم جمعیتی کشور و با توجه به اینکه در سال‌های آتی حداقل یک‌سوم جمعیت کشور را افراد بالای ۶۵ سال تشکیل خواهند داد، لازم است ضمن توجه به ظرفیت آرزومندی سالمندان امکان تحقق اهداف سالمندان مورد توجه واقعی قرار گرفته و در سیاست‌گذاری جمعیتی کشور لحاظ شود. گشایش واقعی در سیاست‌گذاری سالمندی زمانی رخ خواهد داد که سالمندی در مقام ساحتی برای زیست اصیل با آرزومندی‌های مستقل به‌عنوان دوران سوم زندگی به رسمیت شناخته شود، بر این اساس پیشنهادهای کاربردی و سیاست‌پژوهانه به منظور توجه به موضوع مورد مطالعه به شرح زیر ارائه می‌شوند:

۱. ارتقای عاملیت زبانی و رسانه‌ای: بازنگری در ساختار ادبی و خبری وبگاه رسمی سازمان بهزیستی و گذر از افعال مجهول، واژگان اضطرار و استعاره‌های منفعل‌کننده به سمت برجسته‌سازی کنشگری، حقوق شهروندی و توانمندی‌های مستقل سالمندان.

۲. پاسخ به تمایزات درون‌گروهی (زدودن یکدست‌سازی: تفکیک برنامه‌ها و بازنمایی‌های گفتمانی بر اساس گروه‌های سنی سه‌گانه (سالمند جوان ۷۵-۶۰، سالمند مسن ۹۰-۷۵، و سالمند پیر ۹۰+) جهت پاسخگویی به طیف متنوع نیازهای عاملیتی و زیستی آنان.

منابع

- اسکوبار، آرتورو (۱۴۰۰). *مواجهه با توسعه: ساخت و تخریب جهان سوم*. مترجم مهدی اکبری گلزار. تهران: نشر گل‌آذین.
- امرایی، محمد؛ طالب‌پور، اکبر؛ قدیمی, بهرام. (۱۴۰۴). موانع اجتماعی و فرهنگی ورزش سالمندی و الزامات تغییر در سبک زندگی کم‌تحرک. *تداوم و تغییر اجتماعی*، ۴(۴): ۷۲۲-۶۹۵.

https://doi: 10.22034/jscc.2025.23002.1253
- اندرسون، پری (۱۳۹۹). *هـ مثل هژمونی*. ترجمهٔ شاپور اعتماد. تهران: انتشارات نیلوفر.
- دهقان، مسعود؛ مشتاقی، نیما؛ صابری، کورش. (۱۴۰۴). گفتمان سالمندان مبتلا به زوال عقل نوع آلزایمر: پیوستگی محاوره‌ای. *علم زبان*، ۱۲(۲۱): ۷۷-۱۱۲.

https://doi: 10.22054/ls.2021.58081.1425
- طالب‌پور، اکبر. (۱۴۰۵). عوامل اجتماعی موثر بر بی‌تحرکی زنان سالمند. *مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان*، ۲۴(۲): ۲-۳.
https://doi: 10.22051/jwsps.2026.53053.3051
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی مترجم*، فاطمه شایسته پیران. ناشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مهرفر، سولماز؛ رضایی، محمد؛ رضایی، بهاره؛ شیرمحمدی خرم، نسرین؛ ویسی، فرزاد. (۱۴۰۴). مقایسهٔ شاخص‌های گفتمان روایتی در سالمندان دوزبانهٔ ترک–فارسی با سطوح مختلف عملکرد شناختی. مجله پزشکی بالینی ابن سینا، ۳۲ (۴): ۲۴۲-۲۴۹.

http://sjh.umsha.ac.ir/article-۱-۳۲۷۶-fa.html

- Amraei, M.; Talebpour, A.; Ghadimi, B. (2025). Socio-Cultural Barriers to Elderly Sports and the Imperatives for Changing Sedentary Lifestyles. Journal of Social Continuity and Change, 4(4), 695-722. (In Persian) https://doi: 10.22034/jscc.2025.23002.1253
- Anderson, P. (2010). *The Example of Hegemony.* Translated by Shapour Etemad. Tehran: Niloufar (In Persian)
- Appadurai, A. (2004). The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition. In V. Rao & M. Walton (Eds.), *Culture and Public Action* (pp. 59-84). Orient Blackswan.
- Buffel, T.; & Phillipson, C. (2023). Ageing in Place in Urban Environments: Critical Perspectives (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003229322
- Burema, D. (2022). A critical analysis of the representations of older adults in the field of human–robot interaction. Journal of Knowledge, Culture and Communication,37, 455–465. https://doi.org/10.1007/s00146-021-01205-0
- Burton, E.; Chonody, J.; Teater, B.; Alford, S. (2024). Goal setting in later life: an international comparison of older adults' defined goals. *BMC Geriatrics*.**12(24)**, 443-454. https://doi.org/10.1186/s12877-024-05017-x.
- Dehghan, M.; Moshtaghi, N.; Saberi, K. (2025). The Discourse of Elderly People with Alzheimer 's-Type Dementia: Conversational Coherence. Language Science Studies, 12(21), 77-112. https://doi: 10.22054/ls.2021.58081.1425.
- Demaria, F.; Kothari, A.; Salleh, A.; Escobar, A.; Acosta, A. (2023). Post-development: From the Critique of Development to a Pluriverse of Alternatives. In: Villamayor-Tomas, S., Muradian, R. (eds) *The Barcelona School of Ecological Economics and Political Ecology. Studies in Ecological Economics*, vol 8, 59-69, Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-22566-6_6
- Escobar, A. (1990). *Confronting Development: The Making and Destruction of the Third World*. Translated by Mehdi Akbari Golzar. Tehran: Golazin Publishing House (In Persian).
- Fairclough, N. (1990). *Critical Discourse Analysis, translated by Fatemeh Shayesteh Piran*. Publisher: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization.(In Persian)

- Fairclough, N. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Routledge.
- Fealy, G.; Matteo, D.; Deirdre O,; Jonathan, D.; Fiona, T.; Marlize, B.; Blake, C.; Connolly, M.; Donnelly, S.; Doyle,G.; Fitzgerald, K.; Frawley, T.; Gallagher, P.; Guerin, S.; Mangiarotti, E.; McNulty, J.; Mucheru, D.; O'Neill,D.; Segurado, R.; Stokes, D.; Ryder, M.; Özçetin, Y.S.; Wells, J.; Čartolovni, A. (2024). Ageing well': Discursive constructions of ageing and health in the public reach of a national longitudinal study on ageing. *Social Science & Medicine*, Volume 341 ,116518 https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2023.116518.
- Featherstone, M.; Hepworth, M.; & Turner, B. S. (1991). The body: Social process and cultural theory. In M. Featherstone, M.; Hepworth, B.; Turner, S. (Eds.), *The body: Social process and cultural theory* (pp. 1–12). Sage Publications.
- Holyk, S. (2025). Constructing old age: How Newspapers Use Bias and Persuasion to Shape the Aging Discourse. R*evue Internationale Animation*, *Territoires Et Pratiques Socioculturelles*, 7(28), 137–152. https://doi.org/10.55765/atps.i28.3642.
- Imran, M. A. (2025). Redefining older Australians: moving beyond stereotypes and consumer narratives in print media representations. *Media International Australia*, 194(1), 148-165.
- Jiayin, L.; Baozhen, A. (2012). Toward a discourse shift in social gerontology: From successful aging to harmonious aging. *Journal of Aging Studies*, 26(3): 327-334, https://doi.org/10.1016/j.jaging.2012.03.001.
- Katz, S. (2000). Busy bodies: Activity, aging, and the management of everyday life. *Journal of aging studies*, *14*(2), 135-152.
- Laclau, E.; Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (Vol. 8). Verso Books.
- Laslett, P. (1987). The emergence of the third age. *Ageing & Society*, *7*(2), 133-160.
- Marini, A.; Petriglia, F.; D'Ortenzio, S.; Bosco, F. M.; Gasparotto, G. (2025). Unveiling the dynamics of discourse production in healthy aging and its connection to cognitive skills. Discourse Processes, 62(6–7), 479–501. https://doi.org/10.1080/0163853X.2025.2507548
- Mehrfar, S.; Rezaei, M.; Rezaei, B.; Shirmohammadi Khoram, N.; Weisi, F. (2026). Comparison of Narrative Discourse Indicators in Turkish-Persian Bilingual Elderly with Different Levels of Cognitive Function. Avicenna Journal of Clinical Medicine,32 (4) :242-249(In Persian) URL: http://sjh.umsha.ac.ir/article-1-3276-fa.html.
- Phillipson, C. (2013). *Ageing*. John Wiley & Sons.
- Ramakrishnan, C.; Malhotra, C. (2025). Challenges to accessing community dementia care services: a qualitative study. *BMC Health Serv Res*, 25: 747 (2025). https://doi.org/10.1186/s12913-025-12895-3.
- Talebpour, A. (2026). Social factors Impact on the inactivity of elderly women. Women's Studies Sociological and Psychological, 24(2), 69-112. (In Persian). https://doi: 10.22051/jwsps.2026.53053.3051.
- Turner, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory*. SAGE Publications.
- Wangler, J.; Jansky, M. (2023). Media portrayal of old age and its effects on attitudes in older people: findings from a series of studies. humanities and social sciences communications 10, 165. https://doi.org/10.1057/s41599-023-01671-5.
- World Health Organization. (2025). Ageing and health. https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health.

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 153-178
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2096197.1661

Documentation and Analysis of the Local Tradition of Fish Qorogh-Shekani Ab-Bandans of Mazandaran, with an Emphasis on Safeguarding in the Intangible Cultural Heritage

Mehrasa Ramezanpour[1], Mojtaba Safari[*2]

1- Master's Student in Cultural Heritage Management, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2- Assistant professor, Department of Archeology, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author). *Email*: *m.safari@umz.ac.ir*

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 31 July 2026

Revised 24 August 2026

Accepted 27 August 2026

***Keywords*:**

Ab-Bandan (Water Reservoir),
Fishing Method,
Intangible Cultural Heritage,
Local Tradition,
Mazandaran,
Qorogh-Shekani.

ABSTRACT

Qorogh-Shekani is a long-standing tradition among the people of Mazandaran Province, practiced to ensure the sustainable exploitation of natural resources and prevent environmental degradation in pastures, mountainous areas, and water reservoirs (Ab-Bandans). One manifestation of this tradition is fish Qorogh-Shekani in Ab-Bandans, which has a long history within the subsistence system of local communities. This study documents and analyzes the tradition of Qorogh-Shekani in the Ab-Bandans of Mazandaran and elucidates its role in safeguarding intangible cultural heritage. The research used a qualitative approach, drawing on oral narratives, participant observation, and semi-structured interviews with knowledgeable local informants in the villages of Rudbast and Armichkola in Babolsar County, and Rement in Babol County. The findings indicate that, beyond its subsistence function, Qorogh-Shekani possesses cultural, social, and environmental dimensions, reflecting the connection among humans, nature, and the local community within the framework of indigenous ecological knowledge. Furthermore, this tradition constitutes part of the region's cultural identity and plays a role in the intergenerational transmission of knowledge and experience. Nevertheless, its continuity is challenged by generational discontinuity, the advancing age of tradition-bearers, changing lifestyles, the spread of new economic approaches, and declining local community participation. Accordingly, systematic documentation, strengthening local community participation, intergenerational transmission of knowledge, enhanced education, attention to the sanitary conditions of the Ab-Bandans, and the application of indigenous ecological knowledge management principles are among the most important strategies for safeguarding this intangible cultural heritage.

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: Ramezanpour, M.; Safari, M. (2026). "Documentation and Analysis of the Local Tradition of Fish Qorogh-Shekani in the Ab-Bandans of Mazandaran, with an Emphasis on Safeguarding Intangible Cultural Heritage". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42):153-178. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2096197.1661

Introduction

The historical continuity and cultural vitality of societies depend largely on recognizing, safeguarding, and intergenerationally transmitting traditions, beliefs, and behavioral patterns. The 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage emphasizes traditions, skills, and practices arising from the lived experience of local communities. It highlights their role in preserving cultural identity (UNESCO, 2024). Likewise, the 2005 Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions emphasizes the active participation of individuals, groups, and communities in creating, continuing, and transmitting cultural expressions (Black, 2024: 370). These approaches have directed greater attention to the forms of knowledge and practice associated with nature and the surrounding environment, forms that result from local communities' experience adapting to their environments and managing natural resources, and whose continuity depends on the intergenerational transmission of knowledge and skills.

"Local Ecological Knowledge" is the product of local communities' accumulated experience interacting with the natural environment, shaped over generations and transmitted through informal education and participation in daily life (Berkes, 2018). In addition to knowledge of nature itself, this body of knowledge encompasses the rules and methods governing resource exploitation, and it contributes to maintaining a balance between subsistence needs and environmental capacities. Many local traditions have likewise developed based on such knowledge and, beyond their economic function, express indigenous modes of resource management, social relations, and cultural identity.

A manifestation of this knowledge can be observed in the Ab-Bandans (water reservoirs) of Iran's northern provinces, artificial structures that have long been built for water storage and the irrigation of rice paddies (Farzaneh, 2009: 49; Gholami, 2024: 1). Beyond their agricultural function, Ab-Bandans also play a role in preserving biodiversity, maintaining ecological sustainability, and organizing the social relations of villages (Tavakoli et al., 2021: 12–13). In connection with these structures, the local tradition of Qorogh-Shekani has developed as an indigenous system for exploiting aquatic resources.

Despite the antiquity of traditional fishing methods in shallow waters and comparable examples in other cultures, little written documentation exists on the cultural and social dimensions and the methods of performing fish Qorogh-Shekani, also known as Chapi-Zani. Research related to Ab-Bandans has likewise focused predominantly on technical, engineering, fisheries-related, and tourism aspects, while their cultural and anthropological dimensions have received comparatively little attention. In light of challenges such as generational discontinuity, changing subsistence patterns, the advancing age of tradition-bearers, and the transformation of the function of certain Ab-Bandans, the central problem addressed by this study is the documentation and analysis of Qorogh-Shekani in the villages of Armichkola and Rudbast in Babolsar and Rement in Babol, with an emphasis on safeguarding intangible cultural heritage. The present study asks: What is Qorogh-Shekani, and how is it performed? How does it shape social order and the rules governing access to a common-pool resource? How is indigenous knowledge generated and transmitted? Are we dealing with a ritual, or rather with a customary traditional method of resource exploitation that assumes a

ritual character under specific circumstances? And what effects have contemporary transformations had on its continuity?

Findings and Discussion

An examination of the field data and participants' oral narratives shows that Qorogh-Shekani cannot be reduced to a mere fishing method or a collective event. Qorogh-Shekani is a local tradition concerned with the management and exploitation of Ab-Bandan resources, one that, during its performance, is accompanied not only by its exploitative function but also by collective participation and social, cultural, and recreational dimensions. In the interviews, the term "ritual" was unfamiliar to the participants and local informants, who more often described the event as "ceremony", "custom", or "celebration". Accordingly, given its multidimensional nature, this study uses the term "local tradition" to refer to the phenomenon as a whole, while examining its ceremonial aspects in relation to the performance of Qorogh-Shekani.

An examination of oral narratives alongside written lexicographic sources shows that, within the region's indigenous culture, Qorogh-Shekani rests on two key terms, "Chapi" and "Qorogh-Shekani." The material basis of fish Qorogh-Shekani is the traditional implement known as the "Chapi" or "Chafi," a cylindrical-conical trap woven from locally available raw materials, whose shape prevents the fish from escaping while allowing the fisher access to the trap's interior.

At the level of social structures, the "Mirab" (water-master), elected each year by farmers and orchardists before the start of the agricultural season, manages and distributes water until the end of the agricultural season. Resource users also elect the "Water Council" (Shurā-ye āb), which has broader responsibilities, including liaising with water-related administrative affairs. At the cultural and ritual levels, traditional beliefs are interwoven into villagers' everyday lives. One manifestation of this within Qorogh-Shekani is the returning of small fish or fry to the Ab-Bandan. Based on their knowledge of the fish growth cycle, fishers distinguish between fish that are fit for harvest and fry that are not. These findings indicate that Qorogh-Shekani has taken shape at the intersection of tools and techniques, social structures, values, and indigenous knowledge.

Conclusion

In light of the research data, Qorogh-Shekani, at its core, falls within the domain of social events, traditions, and celebrations, since its performance rests upon collective timing, local rules governing access to the Ab-Bandan, the roles of the Mirab and the Water Council, the participation of resource users, and the social relations surrounding the catch. Nevertheless, this tradition is also connected to two further domains of intangible cultural heritage: knowledge and practices concerning nature, manifested in the understanding of the condition of the Ab-Bandan, the appropriate timing for fishing, the behavior of the fish, and the observance of fish size, and traditional skills in the making and use of implements such as the Chapi. Qorogh-Shekani is therefore a multidimensional phenomenon whose core is a social custom grounded in the collective exploitation of the Ab-Bandan, and whose survival depends on the continuity of environmental knowledge, practical skills, and local community participation.

Analysis of the findings within Berkes's framework shows that, at the level of ecological knowledge, resource users draw on experience to identify the appropriate time and conditions for fishing; at the level of tools and techniques, the skill of making and using the Chapi is reproduced in

accordance with environmental conditions; at the level of social institutions, the Mirab and the Water Council regulate collective access to the common-pool resource; and at the level of worldview, values such as respect, the sharing of the catch, and the avoidance of excess place the exploitation of the Ab-Bandan within an ethical framework. These levels, in their interrelation, constitute the tradition of Qorogh-Shekani, but contemporary transformations have not affected them to the same degree. Some forms of indigenous knowledge remain in use. At the same time, certain traditional skills, such as making fishing implements, are at risk of discontinuation due to changing economic conditions, the advancing age of tradition-bearers, and the diminishing subsistence rationale for their use. By contrast, certain social and managerial mechanisms continue to play a role in the exploitation of the Ab-Bandan. Qorogh-Shekani is therefore neither wholly in decline nor unchanged; rather, its various components have changed at different speeds and to different degrees.

This study is based on interviews and field observations conducted in Armichkola and Rudbast, together with a single case observation in Rement, and its findings are therefore not generalizable to all the Ab-Bandans of Mazandaran; nonetheless, it may serve as a guide for future research with broader field coverage, particularly regarding the role of women and the perspective of the younger generation. Safeguarding Qorogh-Shekani requires the continued presence and participation of the local community, the recording of oral narratives, the documentation of Chapi-weaving skills, the transmission of knowledge to the younger generation, and the preservation of the traditional functions of the Ab-Bandans. Furthermore, environmental impact assessments before development projects, together with an ecosystem-based approach to managing Ab-Bandans, can help protect the natural setting in which this tradition is embedded. Ultimately, the continuity of Qorogh-Shekani will be more attainable when heritage management and safeguarding programs give due consideration not only to contemporary economic needs but also to its cultural and identity-related significance.

Acknowledgments

The authors sincerely thank Ms. Asanlou, a respected expert in anthropology and intangible heritage at the Department of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts of Mazandaran Province, for her assistance in completing the data on handicrafts and traditional mat- and basket-weaving practices in Mazandaran Province. We also thank Mr. Hassan Mozaffarzadeh Marzabali for his guidance on the context and structure of the Ab-Bandans, and the residents of Armichkola, Rudbast, and Rement villages for their cooperation in providing information on the practices and procedures of the Qoroq-Shekani tradition. We are also sincerely grateful to Mr. Karamali Ramzanpour for his assistance throughout the various stages of the research and for providing valuable information.

Conflict of Interest

The authors declare that they have adhered to the principles of publication ethics and accurate citation and that there is no conflict of interest related to this research.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۱۵۳-۱۷۸.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2096197.1661

مستندسازی و تحلیل سنّت محلی قرق‌شکنیِ ماهی در آب‌بندان‌های مازندران با تأکید بر پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس

مهرآسا رمضان‌پور[۱]، مجتبی صفری[۲]

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت میراث فرهنگی، دانشکدهٔ میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۲- استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکدهٔ میراث فرهنگی، صنایع دستی، گردشگری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسندهٔ مسئول).
Email: *m.safari@umz.ac.ir*

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:
دریافت ۱۴۰۵/۰۵/۰۹
بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۰۲
پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۰۵

کلیدواژگان:
آب‌بندان،
سنت محلی،
شیوهٔ صید،
قرق‌شکنی،
مازندران،
میراث فرهنگی ناملموس.

چکیده

قرق‌شکنی از سنت‌های دیرینهٔ مردم استان مازندران است که در فصل‌های مختلف سال با هدف بهره‌برداری پایدار از منابع طبیعی و پیشگیری از تخریب زیست‌محیطی، به‌ویژه در کنترل شکار بی‌رویه و چرای بیش از حد دام در مراتع، کوهستان‌ها و آب‌بندان‌ها انجام می‌شود. یکی از جلوه‌های این سنت، قرق‌شکنی ماهی در آب‌بندان‌هاست که به‌عنوان یکی از کهن‌ترین شیوه‌های بهره‌برداری در آب‌های کم‌عمق، پیشینه‌ای دیرینه در نظام معیشتی جوامع محلی دارد و نمونه‌های مشابه آن در برخی فرهنگ‌های دیگر نیز گزارش شده است. هدف این پژوهش، مستندسازی و تحلیل سنت قرق‌شکنی در آب‌بندان‌های مازندران و تبیین نقش آن در پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس است. این پژوهش با رویکردی کیفی و با بهره‌گیری از روایت‌های شفاهی، مشاهدهٔ مشارکتی و مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با افراد آگاه محلی در سه روستای رودبست و آرمیچ‌کلا از توابع شهرستان بابلسر و روستای رمنت در شهرستان بابل انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد این قرق‌شکنی، افزون بر کارکرد معیشتی، دارای ابعاد فرهنگی، اجتماعی و زیست‌محیطی است و بازتاب‌دهندهٔ پیوند میان انسان، طبیعت و جامعهٔ محلی در قالب دانش اکولوژیک بومی است. همچنین، قرق‌شکنی به‌عنوان بخشی از هویت فرهنگی منطقه، نقش مهمی در انتقال دانش و تجربه میان نسل‌ها ایفا می‌کند. با این حال، گسست بین‌نسلی، افزایش سن حاملان سنت، تغییرات سبک زندگی، گسترش رویکردهای اقتصادی نوین و کاهش مشارکت جامعهٔ محلی، تداوم آن تا حدی را با چالش مواجه ساخته است. بر این اساس، مستندسازی نظام‌مند، تقویت مشارکت جامعهٔ محلی، انتقال بین‌نسلی دانش، ارتقای آموزش، توجه به بهداشت آب‌بندان‌ها و بهره‌گیری از اصول مدیریت دانش اکولوژیک بومی، از مهم‌ترین راهکارهای پیشنهادی برای پاسداری از این میراث فرهنگی ناملموس و تداوم آن در آینده به‌شمار می‌رود.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: رمضان‌پور، مهرآسا؛ صفری، مجتبی. (۱۴۰۵). «مستندسازی و تحلیل سنّت محلی قرق‌شکنیِ ماهی در آب‌بندان‌های مازندران با تأکید بر پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۱۵۳-۱۷۸.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2096197.1661

۱.مقدمه

تداوم تاریخی و پویایی فرهنگی جوامع تا حد زیادی به شناخت، پاسداری و انتقال سنت‌ها، باورها و الگوهای رفتاری مشترک میان نسل‌ها وابسته است. در کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو برای پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس، توجه ویژه‌ای به سنت‌ها، مهارت‌ها و شیوه‌های برخاسته از تجربهٔ زیستهٔ جوامع محلی شده و بر نقش آن‌ها در حفظ هویت فرهنگی تأکید شده است (UNESCO, 2024). تا پیش از تصویب این کنوانسیون، رویکردهای حفاظت از میراث فرهنگی بیشتر بر آثار و عناصر ملموس متمرکز بود، اما با گسترش مطالعات میراث فرهنگی، جنبه‌های ناملموس فرهنگ نیز به‌عنوان بخشی از هویت و حافظهٔ تاریخی جوامع اهمیت بیشتری یافت. در ادامه، کنوانسیون ۲۰۰۵ حمایت و ترویج تنوع بیان‌های فرهنگی نیز با تأکید بر مشارکت فعال جامعهٔ مدنی، نقش افراد، گروه‌ها و جوامع را در شکل‌گیری، تداوم و انتقال بیان‌های فرهنگی برجسته ساخت و بر ضرورت شناسایی، حمایت و توسعهٔ آن‌ها تأکید کرد (Black, 2024:370). این دو کنوانسیون، با گسترش مفهوم پاسداری از میراث فرهنگی، توجه ویژه‌ای به دانش‌ها و شیوه‌های مرتبط با طبیعت و محیط پیرامون معطوف کردند؛ زیرا این دانش‌ها بازتاب تجربه‌های انباشته جوامع محلی در سازگاری با محیط و مدیریت منابع طبیعی هستند و تداوم آن‌ها به حضور فعال جوامع محلی و انتقال دانش و مهارت‌ها از نسلی به نسل دیگر بستگی دارد (UNESCO, 2024).

یکی از مفاهیمی که در سال‌های اخیر جایگاه ویژه‌ای در مطالعات میراث فرهنگی و مدیریت منابع طبیعی پیدا کرده، «دانش اکولوژیک بومی[1]» است. این دانش حاصل تجربه‌های انباشته جوامع محلی در تعامل با محیط طبیعی است؛ تجربه‌هایی که در طول نسل‌ها شکل گرفته، آزموده شده و از طریق آموزش غیررسمی و مشارکت در زندگی روزمره به نسل‌های بعد منتقل شده‌اند (برکس، ۱۳۹۷). دانش اکولوژیک بومی تنها به شناخت طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از قواعد، هنجارها و شیوه‌های بهره‌برداری از منابع را نیز در بر می‌گیرد که به حفظ تعادل میان نیازهای معیشتی انسان و ظرفیت‌های محیط کمک می‌کند. بسیاری از سنت‌ها و رسوم محلی نیز بر پایهٔ همین دانش شکل گرفته‌اند و علاوه بر کارکردهای اقتصادی، بیانگر شیوه‌های بومی مدیریت منابع، روابط اجتماعی و هویت فرهنگی جوامع هستند. از این رو، مطالعه و مستندسازی آن‌ها تنها ثبت یک رسم محلی نیست، بلکه تلاشی برای شناخت و پاسداری از دانشی است که طی نسل‌های متمادی در بستر زندگی جوامع محلی شکل گرفته و استمرار یافته است.

نمود عینی دانش‌های مرتبط با طبیعت و مدیریت بومی منابع را می‌توان در سازه‌های آبی موسوم به «آب‌بندان» یا به زبان محلی «اِن‌نون» در استان‌های شمالی ایران مشاهده کرد (فرزانه، ۱۳۸۸: ۴۹). این سازه‌ها حوضچه‌های بزرگ خاکی و انسان‌ساختی هستند که از دیرباز برای ذخیرهٔ آب باران و رواناب‌های سطحی ایجاد شده‌اند تا در فصل‌های کم‌آبی، به‌ویژه برای آبیاری شالیزارها مورد استفاده قرار گیرند (غلامی، ۱۴۰۳: ۱). آب‌بندان‌ها افزون بر کارکرد کشاورزی، در حفظ تنوع زیستی، پایداری اکولوژیک و سامان‌دهی مناسبات اجتماعی روستاها نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند (توکلی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲–۱۳). در پیوند با چرخهٔ زراعی و ویژگی‌های کالبدی این سازه‌ها، سنت محلی «قرق‌شکنی» به‌عنوان نظام مدیریتی بومی برای بهره‌برداری از منابع آبزی شکل گرفته است.

1 TEK (Traditional Ecological Knowledge), ILK (Indigenous Local Knowledge).

مطالعهٔ تطبیقی منابع موجود دربارهٔ شیوه‌های صید نشان می‌دهد صید ماهی با ابزارهای سنّتی و دست‌ساز در آب‌های کم‌عمق، از کهن‌ترین و ساده‌ترین شیوه‌های تأمین معیشت انسان به شمار می‌رود (ابراهیمی و عربستانی، ۱۳۹۹: ۱۹۰). نمونه‌های مشابه آن در فرهنگ‌های کهن دیگر نقاط جهان نیز گزارش شده است (برای نمونه رجوع شود به (Isalm & Hsu, et al. 2020: 27-32) (Sultana, 2016: 96-103). در طبقه‌بندی ابزارها و روش‌های این نوع صید، ابزارهای چوبی و سبدهای بافته‌شده در گروه «تله‌های سقوطی[1]» یا «ادوات صید[2]» قرار می‌گیرند و با عنوان «تلهٔ پوشیده[3]» شناخته می‌شوند. نمونه‌هایی از این ابزارها در نظام‌های سنتی مدیریت تالاب‌های جنوب‌شرق آسیا و آیین‌های صید در آفریقا نیز مستند شده‌اند (He, et al. 2021: 40). از منظر مدیریت میراث فرهنگی، این شیوهٔ بهره‌برداری از منابع آبی را می‌توان در چارچوب «دانش اکولوژیک بومی» تبیین کرد؛ دانشی که حاصل تجربه‌های انباشته جوامع محلی در تعامل با محیط‌زیست است و نقش مهمی در پایداری نظام‌های سنتی بهره‌برداری از منابع طبیعی دارد. بر این اساس، قرق‌شکنی صرفاً یک شیوهٔ سنتی صید نیست، بلکه سنتی مبتنی بر دانش اکولوژیک بومی است که در بستر یک منظر فرهنگی پویا شکل گرفته و بخشی از میراث فرهنگی ناملموس جوامع محلی و سنت‌های مشترک جوامع وابسته به منابع آبی به شمار می‌آید.

با وجود اهمیت قرق‌شکنی، مستندات مکتوب اندکی دربارهٔ ابعاد فرهنگی، اجتماعی و شیوهٔ اجرای آن وجود دارد. پژوهش‌های انجام‌شده عمدتاً به موضوعاتی مانند صنایع‌دستی حصیربافی و سبدبافی یا قرق‌شکنی در حوزهٔ دامداری پرداخته‌اند؛ درحالی‌که دربارهٔ قرق‌شکنی ماهی یا چپی‌زنی، پژوهشی با رویکرد مستندسازی و تحلیل جامع انجام نشده است. ازاین‌رو، شناخت آن تاکنون بیشتر بر حافظهٔ شفاهی و تجربهٔ زیستهٔ افراد محلی استوار بوده است. همچنین، مطالعات مرتبط با آب‌بندان‌ها عمدتاً بر جنبه‌های فنی، مهندسی آب، ظرفیت‌های شیلاتی و گردشگری پایدار تمرکز داشته و ابعاد فرهنگی، مردم‌شناختی، اجتماعی و مدیریتی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

با توجه به اینکه تداوم این سنت در سال‌های اخیر با چالش‌هایی همچون گسست بین‌نسلی، تغییر الگوهای معیشتی، افزایش سن حاملان سنت و دگرگونی کارکرد بعضی از آب‌بندان‌ها روبه‌رو شده است، استمرار این روند می‌تواند به تضعیف یا حتی زوال تدریجی آن بینجامد. ازاین‌رو، مسئلهٔ اصلی این پژوهش، مستندسازی و تحلیل قرق‌شکنی در روستاهای آرمیچ‌کلا و رودبست شهرستان بابلسر و روستای رمنت بابل با تأکید بر پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس است. این پژوهش از یک سو می‌کوشد با ثبت و مستندسازی این دانش بومی، زمینهٔ انتقال بین‌نسلی آن را فراهم سازد و از سوی دیگر، با تحلیل ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی آن، بر ضرورت پاسداری هم‌زمان از ابعاد ملموس و ناملموس آب‌بندان‌ها تأکید کند. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: قرق‌شکنی چیست و چگونه اجرا می‌شود؟ قرق‌شکنی چگونه تولید و بازتولید نظم اجتماعی می‌کند؟ قواعد دسترسی به منبع مشترک چگونه تنظیم می‌شود؟ چگونه دانش بومی در جریان اجرای سنت محلی تولید و منتقل می‌شود؟ آیا با یک آیین مواجهیم یا با یک رسم/شیوهٔ بهره‌برداری سنتی که در شرایط خاص صورت آیینی پیدا می‌کند؟ تحولات معاصر چه تأثیری بر تداوم آن داشته‌اند؟ نتایج این پژوهش می‌تواند ضمن ارتقای شناخت این سنت، زمینهٔ تدوین راهبردهای پاسداری از آن و نیز شناسایی و ثبت دیگر آیین‌های محلی کمتر شناخته‌شده را فراهم سازد.

1 Plunge Basket
2 Falling Gears/Fishing Gears
3 Lantern Nets

۲.پیشینهٔ پژوهش

مرور مطالعات بین‌المللی نشان می‌دهد که دانش بومی و شیوه‌های صید عمدتاً در پیوند با تصمیم‌گیری عقلانی معیشتی، ارزیابی ریسک و اقتصاد بازار (ایدروس و همکاران، ۲۰۲۵)،[1] استفاده از ابزارهای سازگار با زیست‌بوم در برابر تهدید روش‌های مخرب (کچو و پانکاج، ۲۰۲۳)[2] ، و نقش مناسک موروثی در بازتولید هویت و چالش گسست بین‌نسلی (تورئون و تیمپو، ۲۰۲۱)[3]، واکاوی شده‌اند. در ایران نیز پژوهش‌ها بر تقویم سنتی صید و علت‌یابی زوال گونه‌ها (راسخی و همکاران،۲۰۲۲)، فناوری صید بومی و مناسبات اجتماعی-اقتصادی حول آن (ابراهیمی و عربستانی، ۱۳۹۹ و ودادهیر و سیدنژاد، ۱۳۹۴) و ابعاد اسطوره‌شناختی آیین‌های رو به فراموشی مانند نوروز دریا (انصاری‌نسب، ۱۳۹۹) تمرکز داشته‌اند. با این حال، مطالعات پیشین غالباً دانش محیطی، ابزار، روابط اجتماعی یا مناسک را به‌صورت مجزا و عمدتاً در زیست‌بوم‌های دریایی برجسته کرده‌اند. بر اساس بررسی‌های نگارندگان، دربارهٔ قرق‌شکنی نوشته یا اثر معتبری موجود نیست. بنابراین پژوهش حاضر با هدف پوشش این خلأ، سنت «قرق‌شکنی» در آب‌بندان‌های مازندران را در پیوند هم‌زمان این ابعاد و در چهار سطحِ دانش بوم‌شناسی فرهنگی بررسی می‌کند.

۳.چارچوب نظری پژوهش

مطالعهٔ رابطهٔ انسان و محیط در انسان‌شناسی، توجه به این مسئله را به دنبال داشته است که جوامع انسانی چگونه طبیعت پیرامون خود را درک می‌کنند و در تعامل مستمر با آن رفتار می‌کنند. تلاش برای فهم این روابط و تأثیر شرایط محیطی بر شیوه‌های زندگی جوامع، زمینه‌ساز شکل‌گیری رویکردهای بوم‌شناختی در انسان‌شناسی شد. «بوم‌شناسی فرهنگی[4]» شکل‌گیری شیوه‌های معیشت، دانش‌ها، فناوری‌ها و الگوهای فرهنگی جوامع انسانی را در تعامل مستمر با محیط طبیعی می‌داند که تحول آن‌ها را متناسب با شرایط زیست‌محیطی مورد توجه قرار می‌دهد (فکوهی، ۱۳۹۲: ۲۱۵-۲۱۷). از این منظر، محیط طبیعی افزون بر آن‌که بستر فعالیت‌های انسانی است، در شکل‌گیری و تداوم نظام‌های اجتماعی، شیوه‌های بهره‌برداری از منابع و خصیصه‌های فرهنگی مشترک جوامع انسانی نیز نقش دارد (سیدنژاد، ۱۳۹۷).

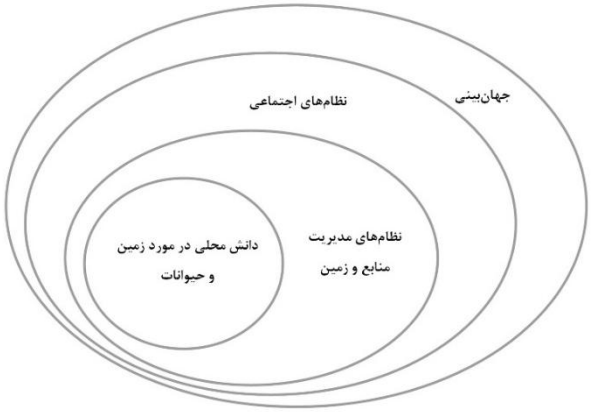
در راستای این رویکرد، مفهوم «دانش بوم‌شناختی سنتی» که با عنوان «دانش اکولوژیک بومی» نیز شناخته می‌شود، برای توضیح دانش‌ها و تجربه‌هایی اهمیت دارد که جوامع محلی در جریان تعامل مستمر با محیط به دست آورده و در طول نسل‌ها حفظ و منتقل کرده‌اند. این مفهوم از دههٔ ۱۹۸۰ کاربرد گسترده‌ای یافت (برکس، ۱۳۹۷: ۲). فیکرت برکس که از تاثیرگذارترین نظریه‌پردازان این حوزه است، دانش بوم‌شناختی سنتی را به‌مثابه یک نظام مدیریتی در چهار سطح تحلیل می‌کند. در سطح نخست، شناخت گونه‌ها، آرایه‌شناسی، تاریخچهٔ حیات، توزیع و رفتار موجودات زنده مطرح است. سطح دوم به ابزارها، فنون و شیوه‌های بهره‌برداری از منابع اختصاص دارد. سطح سوم شامل نهادهای اجتماعی، قواعد کاربردی، هنجارها و روابط اجتماعی است و برکس این سطح را به وابستگی متقابل گروه‌هایی مانند کشاورزان، صیادان و شکارچیان در نظام سنتی مدیریت منابع مرتبط می‌داند. در نهایت، سطح چهارم به ادراکات محیطی، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌هایی مربوط می‌شود که به مشاهدات و تجربه‌های محیط‌زیستی معنا می‌بخشند (برکس، ۱۳۹۷: ۱۷-۱۹) (تصویر ۱).

---

1 Idrus, Idham & Ismail, Ashari & Utami Mappe, Ulfa & Salwia, Salwia
2 Kechu, Metevinu & Pankaj, Pranay
3 Torreon, L. C., & Tiempo, A.
4 Cultural Ecology

تصویر ۱. سطوح تحلیل در نظام‌های مدیریت و دانش سنتی (برکس، ۱۳۹۷)

Figure 1. Levels of analysis in traditional knowledge and management systems (Berkes, 2018).



برکس این چهار سطح را در هم‌تنیده و سلسله مراتبی می‌داند؛ بدین صورت‌که شناخت گونه‌ها و رفتار محیط‌زیستی، زمینه‌ساز شکل‌گیری ابزار و فنون‌بهره‌برداری است. ابزار و فنون در بستر قواعد و نهادهای اجتماعی کاربرد می‌یابند و همهٔ سطوح در جهان‌بینی و نظام ارزشی جامعهٔ محلی معنا پیدا می‌کنند. فرسایش یا تغییر در یک سطح، سطوح دیگر را نیز متأثر می‌کند و همین امر می‌تواند پیامدهای یک تغییر را در سطوح دیگر نیز ردیابی کند. به توصیف وی «شیوه‌های مدیریت بومی ظاهر فریبندهٔ ساده‌ای دارند، امّا از ظرافت‌های خاصی برخوردار هستند»(برکس، ۱۳۹۷: ۱۷۹). بنابراین این ساختار امکان می‌دهد سنت‌هایی مانند قرق‌شکنی، به‌جای توصیفی ساده، به لایه‌های تحلیلی قابل تأملی تقسیم شوند.

۴.روش پژوهش

در این مطالعه با توجه به اهداف و ماهیت مطالعه، رویکرد روش‌شناختی کیفی انتخاب و برای درک عمیق‌تر رفتارها، باورها و فهم روابط میان جامعهٔ روستایی با قرق‌شکنی از فنون مردم‌نگاری بهره گرفته شد. با توجه به اینکه در بررسی منابع موجود و اسناد در دسترس، از جمله مدارک موجود در اداره‌کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع‌دستی استان مازندران، اطلاعات مکتوب و مستندی دربارهٔ آیین مذکور به دست نیامد، گردآوری داده‌ها بر پایهٔ روایت‌های شفاهی و تجربهٔ زیستهٔ افراد محلی در دستور کار قرار گرفت. داده‌های دستهٔ نخست توسط پژوهشگر اول جمع‌آوری شده که خود مسئول طرح مطالعه، گردآوری، تحلیل و گزارش داده‌هاست. این داده‌ها جدید هستند و پژوهشگر می‌تواند توضیح دهد که چگونه آن‌ها را جمع‌آوری کرده است.

محدودهٔ جغرافیایی پژوهش شامل روستاهای آرمیچ‌کلا و رودبست از توابع شهرستان بابلسر و روستای رمنت از توابع شهرستان بابل است که این سنت همچنان در برخی از آب‌بندان‌های آن‌ها برگزار می‌شود. هم‌زمانی انجام پژوهش با فصل برگزاری این سنّت محلی ، امکان مشاهدهٔ مستقیم مراسم قرق‌شکنی در آب‌بندان روستای رمنت را در ۲۷ تیر ماه ۱۴۰۵ فراهم کرد. مشاهدهٔ میدانی از ساعاتی پیش از آغاز مراسم انجام شد. سنّت محلی قرق‌شکنیِ روستای رمنت در حدود ساعت ۱۳:۲۰ بعدازظهر و پس از اطمینان حاصل شدن از حضور تمامی اهالی آغاز شد و پژوهشگر تمامی مراحل اجرای این سنت محلی را مشاهده و ثبت کرد. در این مرحله علاوه بر مشاهده، مستندات تصویری و یادداشت‌های میدانی از مراحل مختلف

برگزاری این سنت جمع‌آوری و با دو نفر از افراد آگاه در آن روز مصاحبه شد. شیوهٔ انتخابی برای گفت‌وگو با افراد در فرایند پژوهش، به روش مصاحبهٔ نیمه‌ساختاریافته با برخی سوالات از پیش تعیین‌شده و مصاحبهٔ ساختار نیافته یا غیررسمی در طول فرایند اجرای سنت قرق‌شکنی بود. جامعهٔ مورد مطالعه را افرادی تشکیل دادند که به‌واسطه حضور مستمر در سنّت محلی قرق‌شکنی یا آشنایی تخصصی با آن، از اطلاعات و تجربهٔ کافی برخوردار بودند. مشارکت‌کنندگان با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند و گفت‌وگوها تا زمانی ادامه یافت که اطلاعات به‌دست‌آمده از مصاحبه‌ها تکرار شد و دادهٔ جدیدی حاصل نشد. در مجموع، با ۱۱ نفر شامل هشت نفر از بهره‌برداران محلی، یک نفر چپی‌باف، یک نفر کارشناس میراث فرهنگی و یک راهنمای گردشگری طبیعت و فرهنگ استان مازندران مصاحبه انجام شد.

زبان مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهای میدانی فارسی و طبری (مازندرانی) بوده است. انتخاب زبان در تعامل با مشارکت‌کنندگان ثابت نبود و تا حدی تابع زبان مورد استفاده در آغاز گفت‌وگو بود. در مواردی که پژوهشگر به فارسی صحبت می‌کرد، مصاحبه‌شوندگان نیز عمدتاً به فارسی پاسخ می‌دادند، اما در تعامل با افراد مسن‌تر بیشتر از زبان محلی استفاده شد.

جدول ۱: مشخصات مصاحبه‌شوندگان (نگارندگان: ۱۴۰۵).

Table 1. Characteristics of the interview participants (Authors, 2026).

ردیف	نام	سن	شغل	نوع مشارکت در مراسم*	محل زندگی
۱	آقای غ.ر	۸۱	کشاورز، چپی‌باف و صیاد	بهره‌بردار غیرفعال	آرمیچ‌کلا
۲	آقای ک.ر	۵۹	کشاورز و بازنشسته آموزش و پرورش	بهره‌بردار غیرفعال	آرمیچ‌کلا
۳	خانم ش.ق	۶۵	خانه‌دار، بازنشسته	عدم مشارکت	آرمیچ‌کلا
۴	آقای ع.ر	۷۸	کشاورز، ماهی‌گیر و کارمند بازنشسته	بهره‌بردار غیرفعال	آرمیچ‌کلا
۵	آقای ک.ع	۴۷	کشاورز و صاحب کارگاه بلوک‌زنی	بهره‌بردار فعال	رودبست
۶	آقای غ.ک	۸۲	کشاورز و صیاد	بهره‌بردار فعال	رودبست
۷	آقای م	ــ	کشاورز	بهره‌بردار فعال	رمنت
۸	آقای ر.ح	۶۴	کشاورز و نقاش ساختمانی	بهره‌بردار فعال	رودبست
۹	آقای ح.م	ــ	راهنمای گردشگری تخصصی طبیعت و فرهنگ	عدم مشارکت	بابل
۱۰	آقای م.خ	۶۳	کشاورز و بازنشسته فرهنگی	بهره‌بردار غیرفعال	آرمیچ‌کلا
۱۱	خانم ط.ا	ــ	کارشناس مردم‌شناسی و میراث معنوی استان	عدم مشارکت	ساری

*بهره‌بردار فعال شخصی است که همچنان سهمی از آب‌بندان دارد و در قرق‌شکنی هرسال همچنان حضور پیدا می‌کند. بهره‌بردار غیرفعال شخصی است که سابقهٔ حضور در قرق‌شکنی را دارد اما حال به دلیل کهولت سن و یا نداشتن حق آب، دیگر فعالیت نمی‌کند. همچنین عدم مشارکت به‌معنای عدم فعالیت ماهی‌گیری و نداشتن سابقهٔ حضور در عمل صید است.

پس از گردآوری داده‌ها، ابتدا متن مصاحبه‌ها پیاده‌سازی و همراه با یادداشت‌های میدانی و مستندات حاصل از مشاهده چندین‌بار مرور شد. سپس داده‌های مرتبط با پژوهش استخراج و در قالب کدهای اولیه ثبت شدند. کدهای اولیه بر اساس مضامین و مفاهیم مشترک دسته‌بندی شده و در محورهایی از جمله بستر کالبدی، نظام طبیعت و کشاورزی، بعد مادی و صنایع دستی، روش و تکنیک صید، ابعاد معیشتی و فرهنگی و ابعاد اجتماعی سازمان‌دهی شدند. در ادامه، با تحلیل و تفکیک دقیق‌تر این مقوله‌ها و مقایسهٔ آن‌ها با چارچوب‌های موجود در حوزهٔ بوم‌شناسی فرهنگی، مشخص شد که چهار سطح تحلیل نظام‌های مدیریت دانش‌های سنتی برکس با ساختار داده‌های حاصل از پژوهش همخوانی دارد. از این‌رو، این چارچوب به‌عنوان چارچوب نهایی تحلیل پژوهش انتخاب شد تا مقوله‌های استخراج شده از داده‌های میدانی در ساختار مفهومی منسجم، سازمان‌دهی و روابط میان ابعاد مختلف آن تفسیر شود.

۵.یافته‌ها و بحث: بررسی داده‌های میدانی و روایت‌های شفاهی مشارکت‌کنندگان نشان می‌دهد که قرق‌شکنی را نمی‌توان صرفاً به شیوه صید یا یک رویداد جمعی تقلیل داد. قرق‌شکنی سنتی محلی در مدیریت و بهره‌برداری از منابع آب‌بندان است که در فرایند اجرا، افزون بر کارکرد بهره‌بردارانه، با مشارکت جمعی و جنبه‌های اجتماعی، فرهنگی و تفریحی همراه می‌شود. در جریان مصاحبه‌ها، کاربرد واژهٔ «آیین» برای مشارکت‌کنندگان و افراد محلی ناآشنا بود. آنان این رویداد را بیشتر با تعابیری مانند «مراسم»، «رسم» و حتی «جشن» توصیف می‌کردند. این تفاوت در کاربرد واژگان، در کنار ماهیت چند بعدی قرق‌شکنی موجب شد در این پژوهش از تعبیر «سنت محلی» برای اشاره به کلیت این پدیده فرهنگی استفاده شود و وجوه مراسمی آن در ارتباط با نحوهٔ اجرای قرق‌شکنی مورد بررسی قرار گیرد.

۵-۱. شناخت دانش بومی و نقش آن در قرق‌شکنی

بررسی روایت‌های شفاهی مشارکت‌کنندگان، در کنار منابع مکتوب واژه‌شناسی، نشان می‌دهد که قرق‌شکنی در فرهنگ بومی منطقه بر دو اصطلاح کلیدی «چَپی» و «قرق‌شکنی» و بستر کالبدی «آب‌بندان» استوار است که هر یک بخشی از هویت زبانی، فرهنگی و کالبدی این سنت را بازنمایی می‌کنند:

در زبان مازنی، «چَپی» به سبد یا جعبه‌ای بافته‌شده از چوب‌های نازک گفته می‌شود که برای حمل و نگهداری اشیاء به کار می‌رود (حجازی کناری، ۱۳۷۵: ۳۵). کاربرد این وسیله تنها به صید ماهی محدود نیست، بلکه از آن برای نگهداری ابزار، حمل محصولات و حتی به‌عنوان خورجین نیز استفاده می‌شود. اندازه و شکل چپی متناسب با نوع کاربرد آن متفاوت است و در برخی مناطق با نام‌هایی مانند «چِم»[1]، «لوله»، «مِرغِنه چپی» و «انجیل چپی» نیز شناخته می‌شود. عمل بافت این وسیله «چپی‌بافی» نام دارد و با نام «لوله‌بافی» نیز شناخته می‌شود. این حرفه یکی از شاخه‌های ترکه‌بافی سنتی در مازندران است و پیشینه‌ای طولانی در این منطقه دارد. به گفتهٔ یکی از کارشناسان مردم‌شناسی، نوع گیاهان بومی، شرایط اقلیمی و ویژگی‌های محیطی هر منطقه، در انتخاب مواد اولیه و شیوهٔ بافت چپی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد (گفت‌وگو با طوبی اصانلو، ۱۴۰۵).

واژهٔ «قُرُق» در فرهنگ لغت به معنای منع، حفاظت و جلوگیری از ورود به محدوده‌ای مشخص آمده است (عمید، ۱۳۸۹: ۹۳۹). در فرهنگ بومی مازندران، قُرُق‌شکنی (در گویش محلی «قِرِق») یکی از شیوه‌های سنتی مدیریت منابع طبیعی به شمار می‌رود که در فصل‌های مختلف سال، با هدف جلوگیری از بهره‌برداری زودهنگام از منابع و حفظ ظرفیت‌های طبیعی اجرا می‌شود. در آب‌بندان‌های مورد مطالعه، در طول فصل زراعی هرگونه صید ماهی یا شکار پرندگان ممنوع است و تنها در روزی که از پیش تعیین می‌شود، این محدودیت به‌طور هم‌زمان برای همهٔ بهره‌برداران برداشته می‌شود. قرق‌شکنی به دو صورت قرق ماهی و قرق پرندگان در محیط آب‌بندان انجام می‌شود که هر کدام از آن‌ها زمان مشخصی دارد. در رفتارهای میدانی و بر اساس ابزار و شیوه صید، در کنار نام قرق‌شکنی اصطلاحات محلی دیگری نظیر «کِرفا زنی»، «کِن‌زنی» و «چَپی‌زنی» نیز شکل گرفته است (گفت‌وگوی شفاهی با حسن مظفرزاده مرزبالی، ۱۴۰۵). در روستاهای آرمیچ‌کلا و

---

۱ نوعی از چپی است که به‌عنوان تله ماهیگیری مورد استفاده قرار می‌گیرد. چِم، سبدی بافته به شکل خمره است که یک سمت آن بسته و سمت دیگر آن باز است. شیوه ماهی‌گیری با آن به این شکل است که صیاد چم را در آب رها می‌کند. به‌دلیل دهانه کوچک و فرم آن، ماهی بعد از ورود دیگر نمی‌تواند مسیر خروج را پیدا کند. در نتیجه صیاد بعد از چند ساعت چم را از داخل آب خارج کرده و ماهی‌های محصور در آن را خارج می‌کند. چم برای محیط کم عمق کاربرد ندارد.

رودبست، به دلیل استفاده از ابزار سنتی «چپی» در این آیین، مردم محلی از گذشته تاکنون آن را با نام «چپی‌زنی» می‌شناسند.

آب‌بندان: یکی از عناصر کلیدی در شکل‌گیری قرق‌شکنی ماهی، بستر کالبدی و طبیعی آب‌بندان است. آب‌بندان‌ها گونه‌ای از تالاب‌ها با عمق کمتر از ۶ متر هستند که برای ذخیره و تأمین آب کشاورزی استفاده می‌شوند. این سازه‌ها بخشی از نظام سنتی مدیریت منابع آب نیز به شمار می‌آیند و در شکل‌گیری شیوه‌های معیشت و زندگی روستایی نقش اساسی دارند. آب‌بندان‌ها بستری برای رشد گونه‌های گیاهی و جانوری بومی هستند؛ نیلوفر آبی، آکِس، اومیس، سگ‌وِاش یا شوروی‌واش، گاله و نی از گیاهانی هستند که در محیط آب‌بندان رشده کرده و بعضی از آن‌ها مانند آکس و گاله برای صنایع‌دستی به‌کار می‌روند. همچنین حیات بسیاری از گونه‌های جانوری نیز به همین گیاهان وابسته است و منبع تغذیه‌ای برای ماهی‌ها، دام‌ها و پرندگان محسوب می‌شوند. انواع ماهی‌های بومی نظیر تیله خِس یا لای‌ماهی، چِکا و اردک‌ماهی و چهارگونهٔ کپور (کپور، فیتوفاگ، سرگنده و آمور) در آب‌بندان دیده می‌شود.

آب‌بندان‌ها، حاصل تجربه و سازگاری طولانی‌مدت جوامع محلی با شرایط طبیعی منطقه هستند. شکل‌گیری و تداوم قرق‌شکنی وابستگی مستقیمی به ویژگی‌های کالبدی آب‌بندان دارد. عمق کم، بستر گلی و آرام بودن آب، شرایطی را فراهم می‌کند که استفاده از ابزارهایی مانند چپی، کرفا و کن به‌عنوان ابزار اصلی صید امکان‌پذیر باشد. به همین دلیل، اجرای آن در محیط‌هایی مانند رودخانه‌های جاری یا مخازن عمیق سدها عملاً امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این شیوهٔ صید مستلزم وجود پهنه‌ای آبی، محصور و کم‌عمق است. بنابراین، آب‌بندان تنها محل برگزاری این سنت نیست، بلکه یکی از عناصر اصلی در شکل‌گیری ابزار، شیوهٔ اجرا و استمرار آن به‌شمار می‌رود.

از سوی دیگر، قرق‌شکنی تاریخ ثابتی در تقویم رسمی ندارد و زمان برگزاری آن تابع چرخهٔ کشاورزی و شرایط محیطی منطقه است. قرق‌شکنی معمولاً در پایان فصل زراعی -اغلب در مرداد ماه- برگزار می‌شود؛ زمانی که کشت نخست برنج به پایان رسیده، آب ذخیره‌شده در آب‌بندان برای آبیاری شالیزارها تخلیه شده و سطح آب به پایین‌ترین میزان خود، یعنی حدود نیم تا یک متر، می‌رسد. این شرایط امکان حرکت صیادان در بستر آب‌بندان را فراهم می‌کند. تعداد دفعات قرق‌شکنی آب‌بندان‌ها با توجه به سطح آب و میزان ماهی موجود در آن، می‌تواند دو تا سه مرتبه در سال نیز تکرار شود، امّا بهترین زمان آن همان پایان برنج‌کاری است. زمان برگزاری قرق‌شکنی در طول زمان ثابت نمانده است. پیش از ماشینی شدن بخش زیادی از کار کشاورزی، برداشت برنج و برنج‌کاری به‌صورت دستی انجام می‌شد و همین امر باعث می‌شد قرق‌شکنی در شهریور ماه انجام شود. امروزه اما با ورود ماشین‌آلات کشاورزی و نیمه‌سنتی‌شدن آن، برداشت محصول در یک روز و حتی کمتر اتفاق می‌افتد (مصاحبه‌شونده ۲)؛ مسئله‌ای که توانسته زمان برگزاری قرق‌شکنی را به اواخر تیر و اوایل مرداد ماه برساند. هنگامی که در مشاهدهٔ میدانی از مصاحبه‌شوندهٔ ۷ دربارهٔ علت زمان قرق‌شکنی رمنت سوال شد، وی انتخاب زمان برگزاری مراسم در پایان تیر ماه را گسترش کشت دوم برنج و نیاز دوباره به منابع آبی عنوان کرد. همچنین سطح آب آب‌بندان به میزانی رسیده بود که در صورت به‌تاخیر افتادن مراسم قرق، ماهی‌های زیادی تلف می‌شدند.

قرق‌شکنی تنها شیوهٔ سنتی بهره‌برداری از آب‌بندان نبوده است. در گذشته، آیین‌ها و روش‌های دیگری مانند مولایی، سوچلا و شکار با کدو حلوایی نیز در این محیط اجرا می‌شدند که هر یک متناسب با شرایط آب‌بندان، ابزار و شیوهٔ اجرای خاص خود را داشتند (مصاحبه‌شونده ۹). اگرچه بسیاری از این شیوه‌ها طی چند دههٔ اخیر از بین رفتند، اما روایت‌های شفاهی نشان می‌دهد که آب‌بندان در گذشته بستر شکل‌گیری مجموعه‌ای متنوع از دانش‌ها و سنت‌های صید بوده است. از

این منظر، قرق‌شکنی را باید بخشی از نظام گسترده‌تری از دانش بومی و شیوه‌های سنتی بهره‌برداری از منابع آب تلقی کرد که در تعامل با ویژگی‌های محیطی آب‌بندان شکل گرفته‌اند.

۵-۲. عملکرد دانش بومی: ابزار و فنون ماهی‌گیری

مبنای مادی قرق‌شکنی ماهی، ابزار سنتی «چَپی» یا در گویش محلی «چَفی» است؛ تله‌ای با شکل استوانه‌ای ـ مخروطی که هر دو سر آن باز است و دهانهٔ بالایی چپی نسبت به دهانه پایینی قطر کمتری دارد. این ویژگی، علاوه بر جلوگیری از خروج ماهی پس از صید، امکان دسترسی آسان صیاد به داخل تله را نیز فراهم می‌کند. چپی با استفاده از مواد اولیهٔ بومی و در دسترس منطقه بافته می‌شود. بدنهٔ اصلی چپی از ترکه‌ها و ساقه‌های باریک و انعطاف‌پذیر گیاهان بومی از جمله سِکِلیم تَلی، گیاه اَسِلما (تاجریزی رونده)، درختچهٔ اَل و دیگر گونه‌های مقاوم منطقه ساخته می‌شود. انتخاب این گیاهان به دلیل استحکام، انعطاف‌پذیری و دوام آن‌ها در برابر رطوبت، فشار آب و ضربه‌های مکرر هنگام کوبیدن تله به بستر آب‌بندان است. رایج‌ترین شیوهٔ بافت چپی، بافت مارپیچ ساده است و اندازهٔ آن با توجه به نوع استفاده و شرایط صید متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که ارتفاع آن در برخی نمونه‌ها به حدود ۱۱۰ تا ۱۲۰ سانتی‌متر نیز می‌رسد. ملزومات صیاد تنها به چپی محدود نمی‌شود. هر صیاد معمولاً یک سبد سنتی یا گونی بافته‌شده نیز همراه دارد که با طناب به پشت او بسته می‌شود و برای نگهداری ماهی‌های صیدشده مورد استفاده قرار می‌گیرد. به گفته یکی از چپی‌بافان قدیمی روستای آرمیچ‌کلا، انتخاب مواد اولیه، شیوهٔ بافت و ابعاد چپی، متناسب با شرایط محیطی و تجربهٔ سازندگان آن تعیین می‌شود (مصاحبه‌شونده ۱). «کِرفا[۱]» و «کِن[۲]» از دیگر ابزارهای سنتی صید هستند که در برخی روستاها، از جمله رمنت بابل کاربرد بیشتری نسبت به چپی دارند. کن نیزه‌ای با دسته‌ای چوبی و تیغه‌ای آهنی است که معمولا سه‌شاخه و چهارشاخه (به زبان محلی سه‌چله و چارچله) است. کرفا نیز از دو جز تشکیل می‌شود؛ ساختاری حلقه‌مانند (از جنس چوب، میلگرد و یا حتی لولهٔ پلاستیکی آب) که تور ماهی‌گیری بر دور این قاب بافته می‌شود. بلندای تور معمولاً تا ۲ متر نیز می‌رسد و انتهای آن کاملا بسته است. بدین صورت هنگام صید باقی تور در داخل آب شناور می‌شود. کرفا دسته‌ای برای نگهداری ندارد و صیاد آن را مستقیما از بخش قاب نگه می‌دارد. به گفتهٔ بومیان، انتخاب این ابزار به ویژگی‌های آب‌بندان، عمق آب و شیوهٔ رایج صید در هر روستا وابسته است. بر این اساس، در حالی‌که چپی در برخی مناطق ابزار شاخص قرق‌شکنی محسوب می‌شود، در برخی دیگر کرفا محور اصلی آیین به‌شمار می‌رود (تصویر ۲). هنگامی که از همین چپی‌باف دربارهٔ علت محبوبیت چپی پرسیده شد در پاسخ این‌گونه بیان کرد:«کِرفا ماهی کَم گیته، چپی ماهی بَیتِن راحت‌تره. اصلا کِف دِنه (مصاحبه‌شونده ۱).» (ترجمه: صید با کرفا کمتره و چپی راحت‌تر هست. اصلا چپی زدن کیف می‌دهد).

---

۱ (Karfā / Scoop net): کرفا نوعی تور یا ابزار دستی برای برداشت/گ رفتن ماهی است.

۲ (Kan / Spear): کَن نوعی نیزه یا ابزار نوک‌تیز برای صید ماهی است.

تصویر ۲ به‌ترتیب از راست به چپ: ابزار چپی، این چپی با توری سیمی و میلگرد ساخته شده است. (تغییر در الگوی ساخت). ابزار کرفا و ابزار کن با چهار تیغه چنگک‌مانند و دسته‌ای چوبی. (نگارندگان، رمنت، ۱۴۰۵).

Figure 2. From right to left: the Chapi fishing trap; a modified Chapi made of wire mesh and reinforcing bars, representing a change in its construction pattern; the Karfa fishing tool; and the Kan tool, featuring four prong-like blades and a wooden handle (Authors, Rement, 2026).

اگر به اجتماع مردمان روستایی در حدود چند دهه پیش نگاه کنیم، می‌بینیم که افراد محلی شغل‌های مختلفی داشتند. مثلا شخصی که صیاد بود، ابزار صیادی‌اش را خودش می‌بافت، هم‌زمان کشاورزی هم می‌کرد و دام هم داشت. بنابراین صیادان ابزار صیادی خود را به‌سلیقهٔ خود و متناسب با شناخت خود از توانایی جسمانی و راحتی در حمل آن می‌ساختند. برای مثال دربارهٔ چپی یکی بلندتر می‌بافت، یکی حجیم‌تر می‌بافت و اندازهٔ چپی هرکسی می‌توانست متفاوت از دیگری باشد. چپی با استفاده از گیاهان بومی و مواد اولّیه در دسترس ساخته می‌شود و انتخاب هر یک از این مواد بر پایهٔ شناخت ویژگی‌های آن‌ها و تجربهٔ چپی‌بافان صورت می‌گیرد. یکی از چپی‌بافان دربارهٔ تجربهٔ خود در ساخت می‌گوید:

> [سکلیم تلی] وِ جان چپی بیه. تَلی‌ها را تاشِمی، صاف کِردمی، بعد چپی رِه بافتمی... چپی باید اَتِکِم سنگین بوه که بوره پایین، ماهی رِه بَیره. اگه سبک بوه اومیس بِن نَتونه بوره (مصاحبه‌شونده ۱). (ترجمه: گیاه سکلیم تلی، جان چپی بافی بود. خارهای آن را می‌تراشیدیم و بعد چپی بافتن را شروع می‌کردیم.... چَپی باید سنگین باشد تا پایین برود و ماهی را بگیرد؛ اگر سبک باشد، نمی‌تواند پایین برود).

بنابراین ساخت این ابزار مستلزم شناخت گونه‌های گیاهی، انتخاب مواد اولیهٔ مناسب، آگاهی از زمان برداشت آن‌ها و برخورداری از مهارت در بافت است؛ مهارتی که تاکنون بیشتر از طریق تجربهٔ عملی و آموزش سنتی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. از این‌رو، چپی‌بافی را می‌توان بخشی از دانش اکولوژیک بومی و میراث فرهنگی ناملموس دانست؛ زیرا ارزش آن تنها در محصول نهایی نیست، بلکه در دانش، تجربه و مهارتی نهفته است که امکان ساخت و استفاده از این ابزار را فراهم می‌کند.

امّا آنچه که از چپی در جریان مراسم دیده شد، تغییر مصالح ساخت آن بود. شرکت‌کنندگانی که چپی داشتند، چپی خود را با استفاده از میلگرد و توری سیمی ساخته بودند. زمانی که علت آن پرسیده شد، به سبک‌تر بودن و مقاومت بیشتر آن در برابر ضربات اشاره شد. گفته شد نگهداری از آن به نسبت راحت‌تر است و خیلی دیرتر از چپی چوبی خراب می‌شود. در رودبست نیز افراد به استفاده از بشکه‌های حلبی به‌جای چپی اشاره کردند.

تکنیک ماهی‌گیری: شیوهٔ صید با این ابزار بر مهارت صیاد در استفاده از آن‌ها استوار است. صیاد با کوبیدن عمودی چپی بر بستر آب‌بندان، تلاش می‌کند ماهی را درون تله محصور کند. پس از احساس لرزش در بدنهٔ چپی که نشان‌دهنده گرفتار شدن ماهی است، دست خود را از دهانه بالایی وارد تله کرده و ماهی را خارج می‌کند. سپس ماهی صیدشده در سبد یا گونی همراه صیاد قرار می‌گیرد تا عملیات صید ادامه یابد. استفاده از کرفا نیز به تجربه و صبر وابسته است. صیاد با در دست گرفتن کرفا در نزدیکی سطح آب و حرکت آرام در آب تلاش می‌کند تا ماهی را در تله بیندازد. هنگامی‌که ماهی در تور گرفتار می‌شود، صیاد به‌سرعت با نگه داشتن قسمتی از تور، سعی در محصور کردن ماهی می‌کند. استفاده از ابزار نیزه مانند کن نیز به همین منوال بر دقت، سرعت و قدرت تشخیص ماهی‌گیر در موقعیت قرارگیری ماهی در آب بستگی دارد (تصویر ۳).

تصویر ۳: شیوهٔ صید با ابزار (مأخذ: نگارندگان. روستای رمنت بابل، مراسم قرق‌شکنی ۱۴۰۵).

Figure 3. Fishing method using traditional fishing tools (Source: Authors, Rement Village, Babol, Qorq-shekani ceremony, 2026).

۵-۳. ساختارها و نهادهای اجتماعی مرتبط با سنت محلی قرق‌شکنی

«میراب» فردی است که هر ساله پیش از شروع کشاورزی، توسط کشاورزان و باغداران روستاها و از طریق رأی‌گیری انتخاب می‌شود و مسئولیت مدیریت و توزیع آب را تا پایان فصل کشاورزی بر عهده دارد. «شورای آب» نیز توسط همین بهره‌برداران انتخاب می‌شود و مسئولیت‌های کلان‌تر و ارتباط با امور اداری آب را بر عهده دارد. انتخاب میراب و اعضای شورای آب توسط بهره‌برداران، به‌نوعی مشارکت مستقیم جامعه در مدیریت منابع مشترک است؛ به این‌صورت که شورای محل یک روز را برای انتخابات و رأی‌گیری تعیین می‌کند و هر فردی که تمایل داشته باشد می‌تواند برای جایگاه میراب نامزد شود. رأی‌گیری معمولاً در شب و پس از نماز عشاء در مسجد محل انجام می‌شود و اهالی بر اساس شناخت قبلی از افراد، سابقهٔ مدیریت آبی او، اعتماد و در مواقعی وضعیت بد مالی فرد نامزد، شخص مورد نظر را انتخاب می‌کنند. میراب در

قبال کاری که انجام می‌دهد، مزد می‌گیرد، بنابراین روستاییان در بعضی مواقع شخصی که از نظر مالی شرایط مناسبی نداشته باشد را برای میراب آن سال انتخاب می‌کنند تا کمکی برای فرد باشد.

سنت قرق‌شکنی بر اساس همین قواعد عرفی و تصمیم‌های جمعی اجرا می‌شود. تعیین زمان آغاز صید از سوی میراب یا شورای آب پس از اطمینان از پایان دورهٔ آبیاری و مناسب بودن شرایط آب‌بندان، به اهالی روستا اعلام می‌شود. اطلاع‌رسانی از طریق شورای محل، انتقال شفاهی میان اهالی، رسانه‌های محلی و بلندگوهای مسجد محل انجام می‌گیرد. پذیرش این تصمیم از سوی بهره‌برداران بخشی از چارچوب همین نظام محلی برای مدیریت منابع مشترک است.

شکستن قرق: سنّت محلی قرق‌شکنی معمولاً از نخستین ساعات بامداد روز تعیین‌شده آغاز می‌شود. مشارکت‌کننده ۲ دربارهٔ علت آن توضیح می‌دهد که زمان قرق‌شکنی برپایهٔ شناخت تجربی از ریتم روزانه و رفتار ماهی تنظیم می‌شود، به گونه‌ای که خنکی آب در ساعات ابتدایی روز، فرصت مناسب‌تری برای مشاهده و صید ماهی فراهم می‌کند:

«دلیل اینکه صبح زود اِشکنینه، این بیه که سر صبح آب خنک بیه، ماهی‌ها ایَمونه روی سطح آب. هرچی آب گرم بونه، ماهی شونه اوِبن.» (ترجمه: ماهی‌ها به دلیل خنکی آب در صبح، روی سطح آب حضور دارند، هرچه آب گرم‌تر شود، ماهی به عمق آب می‌رود).

با این حال، مشاهده میدانی آغاز قرق‌شکنی روستای رمنت در ساعت ۱۳:۲۰ بعدازظهر نشان می‌دهد که این دانش لزوماً به‌صورت یک قاعدهٔ ثابت در عمل اجرا نمی‌شود و زمان اجرای آن می‌تواند تحت تاثیر شرایط و ملاحظات دیگر نیز قرار گیرد. هرچند در خود روستای رمنت زمانی‌که دربارهٔ علت انتخاب زمان آن پرسیده شد، مصاحبه‌شوندگان ۷ و ۹ به این نکته اشاره داشتند که در همین روستای رمنت نیز تا سال‌های گذشته قرق‌شکنی بعد از اذان صبح انجام می‌شد، اما بعضی مواقع امکان برگزاری در آن ساعت از روز فراهم نمی‌شود.

تصویر ۴: پس از اجازهٔ مسئولان حراست آب‌بندان، ماهی‌گیران به سمت حاشیه آب‌بندان برای شروع مراسم حرکت می‌کنند. مسئولان افرادی هستند که برای کنترل شرایط روز قرق‌شکنی انتخاب می‌شوند که می‌تواند به‌صورت داوطلبانه و یا از سمت میراب و شورا باشد (نگارندگان، روستای رمنت: ۱۴۰۵).

Figure 4. Following authorization from the Ab-bandan protection officers, fishers move toward the shoreline of the Ab-bandan to begin the ceremony. These officers are selected to monitor and manage the conditions on the day of Qorq-shekani and may serve voluntarily or be appointed by the Mirab and the Water Council (Authors, Rement Village, 2026).

کشاورزان بهره‌بردار، اهالی روستا و گاه ساکنان روستاهای همجوار، از ساعاتی پیش از شروع مراسم، با ابزارهای خود در مسیرهای منتهی به آب‌بندان گرد هم می‌آیند. ورود به آب تنها پس از اعلام رسمی میراب و فرد مسئول امکان‌پذیر است (تصویر ۴) و شرکت‌کنندگان که عمدتاً آقایان هستند حق ورود پیش از دیگری را ندارند. پس از اعلام رسمی، شرکت‌کنندگان با فریاد ذکر «یا علی» به‌طور هم‌زمان وارد آب می‌شوند و مراسم آغاز می‌شود (تصویر ۵). ورود هم‌زمان افراد به آب، امکان بهره‌برداری هم‌زمان را فراهم می‌کند و از برداشت زودهنگام یا رقابت ناسالم جلوگیری می‌کند. مرحلهٔ ورود به آب البته با نوعی رقابت میان صیادان نیز همراه است؛ همهٔ افراد تلاش می‌کنند بهترین موقعیت‌های ورود به آب‌بندان را ارزیابی کنند تا هنگام شکسته‌شدن قرق، در ردیف‌های ابتدایی و به‌عنوان اولین نفرات وارد آب شوند. ورود افراد به آب به شکل ردیف‌های خطی و منظم است که دلیل آن را مشارکت‌کننده ۱۰ به این شکل عنوان می‌کند:

«از یک طرف شروع می‌کنن چپی زدن. این می‌زنه. بغل دستیش می‌زنه. پشت سری می‌زنه. ردیف به ردیف می‌زنن میرن جلو. یک دور که می‌زنن، آب دیگه کامل گل‌آلود می‌شه. گل و لای که میاد بالا، ماهی برای اینکه نفس بکشه مجبوره بیاد روی آب. اون موقع دیگه مردم کم کم پخش می‌شن، شروع می‌کنن.»

تصویر۵: شروع رسمی آیین قرق‌شکنی (نگارندگان، روستای رمنت: ۱۴۰۵).

Figure 5. The formal commencement of the Qorq-shekani ceremony (Authors, Rement Village, 2026).

پس از شروع و با ادامه یافتن صید، هر یک از شرکت‌کنندگان متناسب با میزان صید، خستگی یا تصمیم شخصی، به‌تدریج از آب خارج می‌شوند (تصویر ۶). از این‌رو برخلاف آغاز آیین، پایان آن به‌صورت تدریجی رخ می‌دهد. افراد پس از خروج، در حاشیهٔ آب‌بندان گرد هم می‌آیند و حاصل صید خود را با یکدیگر مقایسه می‌کنند (تصویر ۷). این مرحله با نوعی رقابت دوستانه همراه است؛ رقابتی که در آن، تعداد، نوع و اندازهٔ ماهی‌های صیدشده، معیاری برای سنجش مهارت، تجربه و تا حدودی شانس صیادان در آن سال به شمار می‌رود.

تصویر ۶ از سمت راست: خروج یکی از صیادان به دلیل خستگی و تصویر ۷: خروج یکی از ماهی‌گیران پس از صید (نگارندگان، ۱۴۰۵).

Figure 6. On the right: one of the fishers leaving the Ab-bandan due to fatigue. Figure 7. One of the fishers leaving the Ab-bandan after fishing (Authors, 2026).

هنگام اجرای مراسم، گروهی از اهالی روستا و گاه افراد از نقاط دیگر برای تماشای آن در اطراف آب‌بندان‌ها حضور پیدا می‌کنند. مشارکت اهالی روستا و روستاهای دیگر در قرق‌شکنی را می‌توان به دو شکل مورد بررسی قرار داد. در سه روستای مورد مطالعه، در گذشته افراد از روستاهای اطراف برای مراسم می‌آمدند و این‌ها نیز به روستاهای دیگر می‌رفتند. به‌گونه‌ای که مصاحبه‌شونده ۶ دربارهٔ دوران قدیم می‌گوید:

> ...راست بیمی از رودبست، هَمتی پیاده، هَمتی تِلر سوار، شیمی خِشکرود، احمدکلا تا عزیزک حتی، شب اِنون مرز بالا مثلا ساعت یک دو شب، همونجا نیشبیمی، اِته ختمی، اذان صبح که بیه، نماز خونستمی، آتا یا علی کشیمی، دِله کِتمبی. [مکث]. ماهی بیه مَشت... (ترجمه: از رودبست پیاده یا با تیلر ساعت یک، دو شب می‌رفتیم تا خشکرود، احمدکلا حتی تا عزیزک. روی مرز آب‌بندان منتظر می‌شدیم، چند ساعت می‌خوابیدیم تا اذان صبح گفته شود و بعد یا علی‌گویان به آب‌بندان می‌رفتیم. ماهی فراوان بود).

این شیوهٔ حضور در گذشته با تصویری که امروزه مشاهده می‌کنیم امّا متفاوت است. در روستای آرمیچ‌کلا حالا چندسالی است که آب‌بندان اجاره داده می‌شود و در دو روستای رودبست و رمنت، مشارکت در صید به بهره‌برداران همان آب‌بندان محدود شده است و اهالی روستاهای دیگر عمدتاً به‌عنوان تماشاگر در مراسم حضور می‌یابند. با این‌حال هیچ مانع رسمی‌ای برای ممنوعیت ورود وجود ندارد و بیشتر بر اساس تصمیم فردی، افراد صرفاً در نقش تماشاچی حاضر می‌شوند. علت این تفاوت را در ارتباط با تغییر شرایط اقتصادی و نظام بهره‌برداری از آب‌بندان می‌توان تفسیر کرد؛ آب‌بندان‌ها از نظر شیوهٔ بهره‌برداری به دو گروه اجاره‌ای و غیر اجاره‌ای تقسیم می‌شوند و قرق‌شکنی در آب‌بندان‌های غیر اجاره‌ای برگزار می‌شود تا بهره‌برداری از آن‌ها با مشارکت روستاییان انجام گیرد. در آب‌بندان‌های اجاره‌ای، ماهیان متعلق به بهره‌بردار هستند و امکان برگزاری مراسم در آن عملا به شیوهٔ سنتی امکان‌پذیر نیست. چرا که به دلیل ماهیت اقتصادی و حجم ماهی ترجیح داده می‌شود از تورهای ماهی‌گیری بزرگ‌تر استفاده کنند. از آن سمت در آب‌بندان‌های غیر اجاره‌ای به دلیل پایین آمدن بهداشت آب‌ها (ورود فاضلاب‌های شهری به داخل رودخانه‌ها) و کاهش ذخایر طبیعی ماهی در سال‌های اخیر، در برخی از آن‌ها روستاییان خود عمل رهاسازی ماهی را برعهده می‌گیرند و هزینهٔ لازم برای انجام این‌کار نیز از طریق اجاره دادن دیگر

آب‌بندان‌های روستا تأمین می‌شود.

> نگاه کن، این روستا (رمنت) چهار تا آب‌بندون داره که دو تا از اون‌ها اجاره‌ایه. بخشی از اجارهٔ اون دو تا آب‌بندون رو هر سال برای ریختن ماهی تو این آب‌بندون [اشاره به محل برگزاری مراسم قرق‌شکنی] استفاده می‌کنیم. بخش دیگه هم برای لای‌روبی و بقیهٔ چیزها استفاده می‌شه (مصاحبه‌شونده ۷).

به این صورت افزایش هزینه‌های نگهداری و مدیریت آب‌بندان و کاهش ماهی‌های طبیعی در آن، موجب محدودتر شدن دسترسی به منابع آبزی و در نتیجه تغییر در الگوی مشارکتی گذشته و روابط اجتماعی پیرامون می‌شود.

زنان در ساختار اجتماعی سنت: در قرق‌شکنی رمنت، حضور زنان بیشتر در بخش‌های پیرامون صید دیده می‌شود. مردان معمولاً وارد آب‌بندان می‌شوند و ماهی می‌گیرند، در حالی‌که زنان در شست‌وشو، آماده‌سازی و پخت ماهی حضور دارند. یکی از اهالی از شیوهٔ گذشته یاد می‌کند که ماهی همان روز مصرف می‌شد؛ زنان سبزی آماده می‌کردند و ماهی شکم‌پر می‌پختند. بنابراین، بخشی از آنچه در روز قرق‌شکنی اتفاق می‌افتد، پس از بیرون آمدن ماهی از آب و در فضای خانه ادامه پیدا می‌کند. یکی از مشارکت‌کنندگان محدود بودن حضور زنان در صید را چنین توضیح می‌دهد:

> خانم‌ها معمولاً به‌خاطر پوشش این‌کار رو انجام نمی‌دن. چون تا کمر می‌ری تو آب، لباس‌ها همه خیس می‌شه. برای خانم‌ها سخته. معذب می‌شن. [مکث] بعد کلا کار سختی هست. خانم‌ها نمی‌تونن. ولی خب [مکث] روستاهایی هست که خانم‌ها هم انجام بدن، مثلا همین بیشه‌سر خودمون... (مصاحبه‌شونده ۷).

اشاره به روستای بیشه‌سر به ما نشان دهد الگوی حضور زنان در روستاهای مختلف می‌تواند با هم متفاوت باشد. در جریان مصاحبه با اهالی روستای آرمیچ‌کلا و رودبست از زنانی یاد شد که تا حدود یک دهه پیش چپی می‌زدند و ماهی‌گیری می‌کردند. زنانی که هم‌زمان در کشاورزی نیز فعالیت داشتند، با اسب بار جابه‌جا می‌کردند و در رأی‌گیری‌های مربوط به میراب حضور داشتند. این فعالیت‌ها در کنار کارهای روزمرهٔ خانه، از نگهداری کودکان و پخت‌وپز تا شیردوشی و شستن و خشک کردن لباس‌ها انجام می‌شد. بنابراین، حضور زنان در فعالیت‌های معیشتی به معنای کنار گذاشته‌شدن مسئولیت‌های خانگی نبود و این دو هم‌زمان زندگی آنان را شکل می‌داد. همین گفت‌وگوها به فشار جامعهٔ روستایی بر زنان هم اشاره می‌کند؛ از حرف‌وحدیث دربارهٔ زنانی که در بیرون از خانه فعالیت می‌کردند تا پایین‌تر بودن دستمزد آنان نسبت به مردان و حتی در مالکیت و تصمیم‌گیری مربوط به آب‌بندان. زنان می‌توانند صاحب زمین یا سهمی از آب‌بندان باشند، اما سهم کمتر آنان از ارث، مالکیت زمین را برای‌شان محدودتر می‌کند (برای نمونه رجوع شود به: روشن‌نیا و همکاران، ۱۳۹۴) و در برخی موارد، مرد خانواده به جای زنِ صاحب سهم در رأی‌گیری حاضر می‌شود. مسئولیت میراب نیز در روایت‌های محلی همیشه با مردان پیوند دارد؛ زیرا نیازمند سرکشی مداوم به زمین‌ها و حضور در ساعات مختلف شبانه‌روز است. با ورود ماشین‌آلات به کشاورزی نیز، اولین افرادی که از کار حذف شدند زنان بودند. همهٔ این موارد باعث شده امروزه زنان در مشارکت مستقیم نقش پررنگی نداشته باشند. البته این موارد را باید در کنار بالا رفتن سطح تحصیل دختران نسل جدید روستا و ارتباط با جامعهٔ شهری هم بگذاریم. به‌طوری‌که مصاحبه‌شونده ۳ دربارهٔ آن از عبارت «زنان الان اکراه دارن این کارا رو بکنن» استفاده می‌کند. لذا جایگاه زنان در قرق‌شکنی را باید در مجموعه‌ای از فعالیت‌های صید، آماده‌سازی و پخت ماهی، کار منزل، مالکیت و مشارکت در امور آب‌بندان دنبال کرد.

تصویر ۸: در روستای رمنت بابل تنها یک زن در میان صیادان حضور داشت (نگارندگان، ۱۴۰۵).
Figure 8. only one woman participated among the fishers , In Rement Village, Babol (Authors, 2026).

کودکان نیز با توجه به شرایط محیطی آب‌بندان (کف لغزنده و گلی بودن)، عمدتاً در بخش‌های کم عمق‌تر و حاشیهٔ آن با ابزارهای کوچک‌تر مشغول تفریح و بازی می‌شوند و یا در نقش تماشاگر، افراد حاضر در مراسم را تشویق کرده و سبد پدران خود را نگه می‌دارند. در مجموع آن‌چه از حضور گروه‌های مختلف مردمی در این مراسم می‌توان بیان کرد این است که قرق‌شکنی فرصتی برای تبادل تجربه، حفظ پیوندهای محلی و تقویت روابط اجتماعی جوامع روستایی فراهم می‌آورد.

۵-۴. ابعاد فرهنگی و کارکردهای آیینی قرق‌شکنی: ارزش‌ها، نگرش‌ها و باورهای فرهنگی

باورهای سنتی به‌طور گسترده و همه جانبه‌ای بر زندگی روستاییان سایه انداخته و چنان با زندگی آنان آمیخته شده که در فرهنگ روستایی به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد. یکی از ارزش‌هایی که همچنان در میان روستاییان قابل مشاهده است احترام به بزرگ‌تر و عنصر آبرو است. اما ارتباط این‌ها با قرق‌شکنی در چیست؟ به روایت مشارکت‌کنندگان، در گذشته برای شکستن قرق همیشه باید کدخدا یا یکی از ریش‌سفیدان «یا علی» می‌گفتند تا دیگران نیز پشت سر او وارد آب شوند. در جامعه‌ای که افراد یکدیگر را می‌شناسند، حفظ آبرو اهمیت زیادی دارد و کسی نمی‌خواهد با کوچک‌ترین رفتاری، به «زرنگ‌بازی» و رعایت نکردن حق جمع شناخته شود. بدین ترتیب، همین دو عنصر می‌توانست نظمی را برای شروع مراسم به وجود آورد. باورها و اصول دیگری هم در جریان قرق‌شکنی و پس از صید وجود دارد که در ادامه به آن اشاره شده است:

در جریان قرق‌شکنی یکی از نکاتی که ماهی‌گیران به آن توجه می‌کنند، بازگرداندن ماهی‌های کوچک یا به اصطلاح بچه‌ماهی‌ها به آب‌بندان است. صیادان بر اساس شناخت چرخهٔ رشد ماهیان، میان ماهی قابل برداشت و بچه‌ماهی‌ها به نوعی تفاوت قائل می‌شوند. «ماهی‌کِله رِ تو هَنّ دِله یا اِن‌نون سَر اِشتِنه، اینا گَد باوِّن تا برای چپی بعدی بتونن بَیرِن... (مصاحبه‌شونده ۲)». (ترجمه: بچه‌ماهی‌ها را در داخل آب‌بندان یا هن (زهکش) باقی می‌گذاشتند تا برای دورهٔ بعدی صید کنند).

در توضیح این رفتار، ماهی‌های کوچک معمولاً برای همان نوبت صید در نظر گرفته نمی‌شوند؛ نگه داشته می‌شوند تا رشد کنند و در زمان دیگر برداشت شوند. بنابراین شناخت اندازه و رشد ماهی در خود عمل صید حضور دارد. این نگاه به بهره‌برداری از آب‌بندان را می‌توان در نحوهٔ تقسیم ماهی‌های صید شده نیز دنبال کرد. در جریان مشاهده، برخی از ماهی‌گیرانی که ماهی بیشتری صید کرده بودند، بخشی از صید خود را به افرادی که صید کمتری داشتند می‌بخشیدند.

> ماهی‌هایی که بَیتِنه رِ وَردِنه سِره، بین اون‌هایی که نیاز داشتِنه یا فَک و فامیل نوبری دانه. مثلا هر کدوم آته دِ تا...[مکث] گِتِنه که زمان سرخ هَکردِن ماهی بِکه‌بو کِنه، همسایه دلم وِنه... (مصاحبه‌شونده ۲). (ترجمه: ماهی‌هایی که صید می‌کردند را بین اعضای خانواده و همسایه، به‌اندازهٔ یکی یا دو عدد ماهی تقسیم می‌کردند. چون می‌گفتند بوی ماهی سرخ‌شده، خانهٔ همسایه هم می‌رود و آن‌ها هم هوس می‌کنند).

وی در ادامهٔ صحبت‌های خود وجه دیگری از این کار را نیز بیان می‌کند: «...کسی دست راست هَده، خدا دست چپ به وِه دِنه».

توضیح او تقسیم ماهی را در چارچوب روابط همسایگی و اهمیت آن در یک جامعهٔ روستایی قرار می‌دهد. صید یک فرد می‌تواند به سفرهٔ خانواده دیگری نیز برسد و حتی عبارت «بوی ماهی سرخ‌شده» بهانه‌ای برای شریک کردن همسایه در صید و بخشش آن مطرح می‌شود. در چنین بستری، تقسیم ماهی صرفاً انتقال یک کالای غذایی نیست، بلکه می‌تواند دلیلی برای حفظ رابطهٔ اجتماعی، نشان دادن سخاوت و پرهیز از شکل‌گیری تصویر تنگ‌نظر بودن در میان اهالی باشد. همچنین بیان اصطلاح «اگر کسی از دست راست خود ببخشد، خداوند از دست چپ به او روزی می‌دهد» نیز به نگاه این افراد در خداباوری و انتظار دریافت دوبارهٔ روزی و برکت اشاره دارد. همهٔ این موارد، بهره‌برداری از منابع آب‌بندان در سطح جامعهٔ محلی را با ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی همراه می‌کند.

این ارزش‌های اخلاقی در جریان خود صید نیز دیده می‌شود. ماهی‌گیران یکدیگر را راهنمایی می‌کنند، محل وجود ماهی را به همدیگر اطلاع می‌دهند و در مواردی برای گرفتن ماهی به یکدیگر کمک می‌کنند. فرد در حالی‌که برای صید بیشتر تلاش می‌کند، همچنان خود را در شبکه‌ای از روابط اجتماعی می‌بیند. بدین صورت، همکاری و تلاش فردی در کنار یکدیگر وجود دارد و صید در میان ارتباط مستمر افراد انجام می‌شود. یکی دیگر از بهره‌برداران قدیمی آن را اینطور بیان می‌کند:

> مثلا مِه چپی دله ماهی دَره، بغل دستیا اننه کمک کننه ماهی ره بَیریم بِلیم مِه سبد درون (مصاحبه‌شونده ۳). (ترجمه: وقتی درون چپی من ماهی گیر می‌افتد، ماهیگیر دیگر به من کمک می‌کند تا ماهی را در سبد ماهی‌هایم بیندازم).

این فضای جمعی حتی در آواها و حرکات همراه با صید نیز نمود پیدا می‌کند. اجرای آواهای محلی، ترانه‌های کار و رقص بومی «چَکّه‌سَما» و «تک‌دست» بخشی از فضای آیین را تشکیل می‌دهد و در خلال مراسم، به‌ویژه در فواصل کار یا هنگام استراحت صیادان و حتی میان تماشاگران، به‌صورت خودجوش شکل می‌گیرد. حضور این عناصر در جریان صید، به مراسم شور و نشاط تازه‌ای می‌بخشد. مشارکت‌کنندگان روستاهای آرمیچ‌کلا و رودبست در خاطرات خود از این عناصر یاد می‌کنند. اما همین افراد بدون آن‌که بتوان از گفته‌شان میزان دقیق تغییر را تعیین کرد، اشارهٔ کوتاهی به کاهش حضور این عناصر در مقایسه با گذشته نیز می‌کنند:

> ماهی که بَیتِنه، شِه‌شم کَشینه، کَله‌ونگ دِننه، تک‌دست کِردِنه. به دیگرون هم باوِن اینجه ماهی دَرِه. [خنده] آواز هم هرکی یک چیز خونِسته دیگه، یکی ترانهٔ محلی خونسته. شاد خونسته. امیری خونسته. قبل انقلاب بیه، بعد انقلاب هم بیه، حالا یکم کمتر بَیّه... (مصاحبه‌شونده ۱) (ترجمه: زمانی که شخصی ماهی صید می‌کرد، سوت می‌زدند، کل می‌کشیدن، می‌رقصیدند تا به دیگران اطلاع دهند که در این محدوده ماهی هست. ترانه هم هرکسی چیزی می‌خواند. آواز محلی، ترانه‌های شاد و امیری

می‌خواندند. قبل انقلاب بود، بعد از انقلاب هم بود اما به نسبت کمتر شد...).

در مشاهدهٔ مستقیم در روستای رمنت، اجرای رقص و آواز در روز برگزاری قرق‌شکنی مشاهده نشد؛ اما فریاد افراد برای راهنمایی یکدیگر با عبارت «حاجی ماهی جلو پاته» یا صدای سوت برای نشان دادن موقعیت ماهی در جریان صید، بارها در میان آنان شنیده شد. امّا این نمونه به‌تنهایی برای اثبات تغییرات و یا حذف این عناصر در قرق‌شکنی کافی نیست و به داده‌های میدانی بیشتری احتیاج است.

۶. قرق‌شکنی به‌مثابه یک نظام فرهنگی، اجتماعی و زیست‌محیطی در حال دگرگونی

دگرگونی در سنّت محلی قرق‌شکنی در پیوند میان سطوح دانش بوم‌شناسی قابل مشاهده است. هنگام بازدید از آب‌بندان‌ها و صحبت با اهالی با معضلی روبه‌رو شدیم که در سال‌های اخیر بارها در گزارش‌ها و مقاله‌های علمی به آن اشاره شده است؛ رشد بی‌رویهٔ گیاهان مهاجم غیربومی (برای نمونه رجوع شود به توکلی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۹). این گیاهان همانند آزولا و گیاه سنبل آبی که به «شیطان آبی» نیز معروف است به‌سرعت در سطح آب گسترش می‌یابند. روندی مشابه آنچه در تالاب انزلی رخ داده (رجوع شود به طلایی و دریادل، ۱۳۹۴: ۲۸۴) و سلامت اکوسیستم آن را با تهدید مواجه کرده است. اما این تهدید به گیاهان محدود نمی‌شود. در روز قرق‌شکنی، راهنمای تور (مصاحبه‌شونده ۹) دو نمونه ماهی غیربومی و مهاجم را شناسایی کرد. به گفتهٔ او، این گونه‌ها همانند گیاهان مهاجم، حیات ماهیان بومی را تهدید کرده و باعث چالش‌های اکوسیستمی آب‌بندان می‌شوند. تغییرات زیست‌محیطی آب‌بندان‌ها، بستر کالبدی دانش و فنون بهره‌برداری‌ای که بر پایهٔ آن شکل گرفته است را با چالش مواجه می‌سازد. در کنار آن جایگزینی ابزارهای دست‌ساز با ابزارهای صنعتی زمینهٔ کاربرد و انتقال مهارت چپی‌بافی را محدود کرده و بخشی از هنر بومی صنایع دستی و دانش فنی مرتبط با قرق‌شکنی را در معرض فرسایش قرار داده است. هم‌زمان، تغییر در شیوهٔ بهره‌برداری از آب‌بندان‌ها، از گسترش اجاره و پرورش تجاری ماهی تا تغییر قواعد دسترسی به منبع و نحوهٔ مشارکت جمعی را تحت تأثیر قرار داده است. در کنار آن افزایش حضور غیربومیان و ساکنین جدید در بافت روستایی، ترکیب اجتماعی و نوع روابط و مشارکت‌ها را تغییر داده و به‌تدریج زمینهٔ شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی جدید و کمرنگ شدن برخی از الگوهای فرهنگی و مشارکتی محلی را فراهم کرده است (حسنی، ۱۳۹۵: ۱۸۴). مسئله‌ای که اهالی به آن با عبارت‌هایی همچون «الان دیگه تو روستا می‌ری بیرون، هیشکی رو نمی‌شناسی. همه غریبه‌ان.» اشاره کردند.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به داده‌های به‌دست‌آمده می‌توانیم بگوییم از منظر طبقه‌بندی میراث فرهنگی ناملموس، قرق‌شکنی در هستهٔ اصلی خود در قلمرو رویدادهای اجتماعی، سنت‌ها و جشن‌ها قرار می‌گیرد؛ زیرا اجرای آن بر زمان‌بندی جمعی، قواعد محلی دسترسی به آب‌بندان، نقش میراب و شورای آب، مشارکت بهره‌برداران و روابط اجتماعیِ پیرامون صید استوار است. با این حال، این سنت محلی صرفاً یک رویداد اجتماعی و سنت محلی نیست و با دو حوزهٔ دیگر میراث ناملموس نیز پیوند دارد: نخست، دانش و شیوه‌های مرتبط با طبیعت، که در شناخت شرایط آب‌بندان، زمان مناسب صید، رفتار ماهیان و رعایت اندازهٔ ماهی‌ها نمود می‌یابد؛ و دوم، مهارت‌های سنتی ساخت و کاربرد ابزارهایی چون چَپی. بنابراین، قرق‌شکنی را باید

پدیده‌ای چندحوزه‌ای دانست که محور آن یک رسم اجتماعیِ مبتنی بر بهره‌برداری جمعی از آب‌بندان است و دوام آن به تداوم دانش زیست‌محیطی، مهارت‌های عملی و مشارکت جامعهٔ محلی وابسته است.

تحلیل یافته‌های این پژوهش در چهار سطح چارچوب برکس قابل جمع‌بندی است: در سطح شناخت بوم‌شناختی، بهره‌برداران با تکیه بر تجربه، زمان و شرایط مناسب صید را تشخیص می‌دهند. در سطح ابزار و فنون، مهارت ساخت و کاربرد وسایلی چون چَپی و کرفا متناسب با شرایط محیطی بازتولید می‌شود. در سطح نهادهای اجتماعی، میراب و شورای آب دسترسی جمعی به منبع مشترک را تنظیم می‌کنند. نهایتا در سطح اداراکات، ارزش‌هایی چون احترام، تقسیم صید و پرهیز از زیاده‌خواهی، بهره‌برداری از آب‌بندان را در چارچوبی اخلاقی قرار می‌دهند. در نهایت تمامی این سطوح با هم سنّت قرق‌شکنی را تعریف می‌کنند. این اجزا در ارتباط با یکدیگر، به یک میزان تحت تأثیر تحولات معاصر قرار نگرفته‌اند و هر یک مسیر متفاوتی از تداوم و تغییر را تجربه می‌کنند. برهمین اساس وضعیت قرق‌شکنی را نمی‌توان صرفاً در حالت صفر و صدی «بقا» یا «زوال» توضیح داد. برخی دانش‌های بومی همچنان در میان صیادان مورد استفاده قرار می‌گیرند، در حالی‌که برخی مهارت‌های سنتی مانند ساخت ابزارهای صید، به دلیل تغییر شرایط اقتصادی، افزایش سن حاملان و کاهش توجیه معیشتی (شفیعا، ۱۴۰۲: ۱۶) با خطر گسست مواجه‌اند. در مقابل، برخی سازوکارهای اجتماعی و مدیریتی همچنان در فرایند بهره‌برداری از آب‌بندان نقش دارند. بنابراین، قرق‌شکنی نه به‌طور کامل در حال زوال است و نه بدون تغییر تداوم یافته، بلکه اجزای مختلف آن با سرعت و شدت متفاوتی دستخوش تغییر شده‌اند. از این منظر، چارچوب دانش بوم‌شناختی سنتی تنها ابزاری برای طبقه‌بندی داده‌های مردم‌نگارانه نیست، بلکه می‌تواند در شناسایی اولویت‌های پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس نیز سودمند باشد. ازاین‌رو، پاسداری از قرق‌شکنی مستلزم توجه هم‌زمان به دانش، مهارت، سازوکارهای اجتماعی و دیگر اجزای این سنت است.

این پژوهش بر داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها و مشاهدات میدانی در دو روستای آرمیچ‌کلا و رودبست و یک مشاهدهٔ موردی در رمنت استوار است؛ بنابراین، یافته‌های آن قابل تعمیم به همهٔ آب‌بندان‌های مازندران نیست. اما می‌تواند به‌عنوان نخستین پژوهش در قرق‌شکنی ماهی راهنمای پژوهش‌های آینده با پوشش میدانی گسترده‌تر، به‌ویژه دربارهٔ نقش زنان و دیدگاه نسل جوان نسبت به تداوم این سنت باشد.

با توجه به یافته‌های پژوهش، پاسداری از قرق‌شکنی بیش از هر چیز نیازمند تداوم حضور و مشارکت جامعهٔ محلی است. چپی‌بافان، بهره‌برداران و سالمندانی که هنوز شیوهٔ اجرای این سنت را به یاد دارند، از مهم‌ترین حاملان دانش مرتبط با آن هستند. ازاین‌رو، ثبت روایت‌های شفاهی، مستندسازی مهارت چپی‌بافی، انتقال دانش به نسل جوان و حفظ کارکردهای سنتی آب‌بندان‌ها می‌تواند به تداوم این میراث کمک کند. همچنین با توجه به چالش‌های زیست‌محیطی، انجام ارزیابی‌های زیست‌محیطی پیش از اجرای طرح‌های توسعه‌ای و اتخاذ رویکرد زیست‌بوم‌محور در مدیریت آب‌بندان‌ها می‌تواند به حفاظت از بستر طبیعی این سنت کمک کند. در این فرایند، مشارکت ذی‌نفعان و جامعهٔ محلی اهمیت اساسی دارد. در نهایت، تداوم این سنت زمانی امکان‌پذیرتر خواهد بود که در کنار نیازهای اقتصادی امروز، جایگاه فرهنگی و هویتی آن نیز در برنامه‌های مدیریت و پاسداری از میراث فرهنگی مورد توجه قرار گیرد.

سپاسگزاری

با سپاس از خانم اصانلو (کارشناس محترم مردم‌شناسی و میراث معنوی اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی استان مازندران) برای همراهی در تکمیل داده‌های مرتبط با صنایع دستی و شیوه‌های سنتی بافت حصیربافی و سبدبافی استان مازندران، آقای حسن مظفرزاده مرزبالی برای راهنمایی دربارهٔ بستر آب‌بندان و سپاس از اهالی روستاهای آرمیچ‌کلا، رودبست و رمنت در پاسخگویی و جمع‌آوری اطلاعات مرتبط با روش برگزاری قرق‌شکنی. از جناب آقای کرمعلی رمضان‌پور برای همراهی در تمامی مراحل مختلف پژوهش و در اختیار گذاشتن اطلاعات ارزشمند، صمیمانه سپاسگزاریم.

تعارض منافع

نویسندگان ضمن رعایت اخلاق نشر، در ارجاع‌دهی دقیق بوده‌اند و نبود تضاد منافع را اعلام می‌دارند.

منابع

- ابراهیمی، محسن؛ عربستانی، مهرداد. (۱۳۹۹). صیادی گرگور به منزلهٔ پدیدهٔ اجتماعی تام: مطالعه‌ای در ارتباط فنون بومی با محیط زیست، توسعه و روابط اجتماعی در گناوه. *دو فصلنامهٔ دانش‌های بومی ایران*. (۱۴)۷. ۱۸۹-۲۲۰.
- انصاری‌نسب، بنیامین. (۱۳۹۶). آیین نوروز دریا (صیاد) در روستای سلخ قشم. *نشریهٔ مطالعات خلیج فارس*. ۳(۲). ۹۵.
- برکس، فیکرت.(۱۳۹۷) . *بوم‌شناسی مقدس* (ویرایش چهارم). مهدی قربانی (مترجم). تهران: دانشگاه تهران
- تقدس‌نژاد، زهرا؛ شفیعا، سعید. (۱۴۰۲). *گزارش راهبردی در بررسی وضعیت صنایع دستی و آسیب‌شناسی آن* .تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، دفتر مطالعات فرهنگ و آموزش.
- توکلی، علیرضا؛ فتاحی، امیرعلی؛ رسان‌نژاد، حسین؛ ابراهیمی، محسن؛ داداری، علی. (۱۴۰۰). معرفی آب‌بندان (سازهٔ آبی مبتنی بر دانش بومی استان مازندران). تهران. *سازمان تحقیقات، آموزش و ترویج کشاورزی، معاونت اموزش و ترویج کشاورزی*.
- حسنی، سیدقاسم. (۱۳۹۵). تحلیلی بر گسست فرهنگ بومی و زیست‌بوم در استان مازندران (با توجه به تئوری فرهنگی مبتنی بر مدل گرید- گروپ). *دو فصلنامهٔ جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی*، ۳(۷)، ۱۸۱-۲۰۳.
- روشن‌نیا، داوود؛ خادمی، رقیه؛ کردی، لیلا؛ صلحی‌فام‌اصل، ژیلا. (۱۳۹۴). بررسی نقش زنان روستایی در توسعه و موانع و محدودیت‌های آنان. *ماهنامهٔ اجتماعی، اقتصادی، علمی و فرهنگی کار و جامعه*، ۱۹۰: ۸۲—۹۸.
- سیدنژاد، نسرین. (۱۳۹۷). انسان‌شناسی ساحلی: دستاوردها و برنامه‌ها (۱). *سایت انسان‌شناسی و فرهنگ*، دسترسی در ۲۹ خرداد ۱۴۰۵: https://short.do/5IGo7A
- طلایی، فرهاد؛ دریادل، احسان. (۱۳۹۴). بررسی چالش‌های تالاب انزلی و راهکارهای رفع آن در چارچوب کنوانسیون رامسر. *مجلهٔ حقوقی بین المللی*. ۳۲(۵۲). ۲۷۷-۳۱۲.
- غلامی، عباس. (۱۴۰۳). مطالعه و بررسی نحوهٔ توسعهٔ آب‌بندان‌ها جهت بهبود ذخیره‌سازی آب و احیای اکوسیستم‌های شمال کشور. اهواز. *ششمین کنفرانس ملی مهندسی و مدیریت محیط زیست*. ۱-۱۰.
- فرزانه، حمید. (۱۳۸۸). آب‌بندان؛ شیوهٔ سنتی ذخیره‌سازی و استفادهٔ بهینه از آب (طرحی برای مستند مردم‌شناختی). *فصلنامهٔ فرهنگ مردم ایران*. ۱۸و۱۹. ۴۷-۶۷.

- فکوهی، ناصر. (۱۳۹۲). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی. چاپ هشتم.
- ودادهیر، ابوعلی و سیدنژاد، نسرین. (۱۳۹۴). انسان‌شناسی ماهی‌گیری: مطالعه‌ای مردم‌نگارانه در فرهنگ مردمان ماهی‌گیر در شهرستان ساری. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*. ۵(۱). ۷۱-۹۲.

References

- Ansari-Nasab, B. (2017). The sea Nowruz (fishermen's New Year) ritual in the village of Selkh, Qeshm. *Persian Gulf Studies, 3*(2), 95. (In Persian)
- Black, J. E. (2024). Supporting intangible cultural heritage and the necessity of recognizing collective cultural rights. *Comparative Law Studies,* 15(2), 365–387. (In Persian).
- Berkes, F. (2018). *Sacred Ecology* (4th Ed.). Ghorbani, Mehdi (Translate). Tehran. University of Tehran. (In Persian).
- Ebrahimi, M.; Arabestani, M. (2020). Gorgor fishing as a total social phenomenon: A study of the relationship between indigenous techniques, the environment, development, and social relations in Gonaveh. *Iranian Journal of Indigenous Knowledge, 7*(14), 189–220. (In Persian).
- Fakouhi, N. (2013). *History of anthropological thought and theories*. Ney Publishing. (In Persian).
- Farzaneh, H. (2009). Ab-bandan: A traditional method of water storage and efficient water use (A proposal for an ethnographic documentary).*Quarterly Journal of Iranian Folk Culture, 18*(19), 47–67. (In Persian).
- Gholami, A. (2024). Study and investigation of the development of water reservoirs to improve water storage and restore the ecosystems of northern Iran. In *Proceedings of the Sixth National Conference on Environmental Engineering and Management* (pp. 1–10). Ahvaz, Iran. (In Persian).
- Hasani, S. Q. (2016). An Analysis on Disconnectedness of Local Culture and Environment in Mazandaran Province: Using Grid- Group Model. *Sociology of Social Institutions*, *3*(7), 203-181.
- He, P.; Chopin, F.; Suuronen, P.; Ferro, R. S. T.; & Lansley, J. (2021). *Classification and illustrated definition of fishing gears*. FAO Fisheries and Aquaculture Technical Paper No. 672. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Htoo, H.; Marnn, P.; Nizeyimana, J. C.; Wynn, K.; Kyu, A.; Al-Masnay, Y.; Ali, H. (2020). Investigation of fishing gears and species diversity of fishes in Moe Yun Gyi constructed wetland, -Bago Region, Myanmar. *Resources and Environment, 10*(2), 27–32. https://doi.org/10.5923/j.re.20201002.02
- Idrus, I.; Ismail, A.; Utami Mappe, U.; Salwia, S. (2025). Local Ecological Knowledge and Fishing Practices of Fishermen on Barrang Lompo Island, Makassar City. *Society*. 13. 487-503. https://doi.org/10.33019/society.v13i1.812.
- Islam, M. J.; Sultana, M. A. (2016). Fishing gears used by the fishermen in wetlands of Chhatak, Sunamganj and sustainable utilization of fishery resources. *International Journal of Natural Sciences, 6*, 96–103.
- Kechu, M.; Pankaj, Pranay. (2023). Traditional fishing methods practiced by Ao and Sumi tribes in Dikhu River of Nagaland, India. *Journal of Fisheries*. 11. 112202. https://doi.org/10.17017/j.fish.458.
- Rasekhi, S.; Sharifian, A.; Shahraki, M.; Silvano, R. (2022). Indigenous fishers' knowledge on fish behavior, fishing practices and climatic conditions in a conservation priority coastal ecosystem in the Caspian Sea. *Reviews in Fish Biology and Fisheries*. 33(3): 629-648. https://doi.org/10.1007/s11160-022-09746-3.
- Roshan-Nia, D.; Khademi, R.; Kordi, L.; Solhi-Fam-Asl, Z. (2015). Investigating the role of rural women in development and their barriers and limitations. Work and Society: Social, Economic,

Scientific and Cultural Monthly, (190), 82–98. [in Persian]
- Seyed-Nejad, N. (2018). Coastal anthropology: Achievements and programs .*Anthropology and Culture*. (In Persian) Accessed at 19 June 2026: https://short.do/5IGo7A
- Talaei, F.; Daryadel, E. (2015). An examination of the challenges facing Anzali Wetland and solutions for addressing them within the framework of the Ramsar Convention. *International Legal Journal, 32*(52), 277–312. (In Persian).
- Taqaddos-Nejad, Z.; & Shafi'a, S. (2023). *Strategic report on the status of handicrafts and its challenges*. Tehran: Islamic Parliament Research Center of the Islamic Republic of Iran, Office of Culture and Education Studies. (In Persian)
- Tavakoli, A.; Fattahi, A. A.; Rasān-Nejād, H.; Ebrahimi, M.; Dadāri, A. (2021). *Introduction to Ab-bandans (a water structure based on indigenous knowledge of Mazandaran Province).* Agricultural Research, Education and Extension Organization, Deputy of Agricultural Education and Extension. (In Persian)
- Torreon, L. C.; Tiempo, A. S. (2021). Ritual practices in fishing. *Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research, 9*(1), 12–18.
- UNESCO, *Basic texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.* (2024 ed.). UNESCO.
- Vedādhir, A. A.; Seyed-Nejad, N. (2015). Anthropology of fishing: An ethnographic study of the culture of fishing communities in Sari County. *Anthropological Research in Iran, 5*(1), 71–92. (In Persian)

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 179-203
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

Indigenous Knowledge and Epistemic Justice: Reflections on the Political Economy of Knowledge and the Politics of Recognition

Behrouz Roustakhiz
Assistant Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
Email: b.roustakhiz@atu.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 04 July 2026

Revised 23 August 2026

Accepted 24 August 2026

***Keywords*:**
Ethnobiology,
Political Anthropology,
Politics of Recognition,
Political Ecology,
Science and Technology Studies (STS).

ABSTRACT

In recent decades, indigenous knowledge has become a major focus of debates on epistemic justice, sustainable development, and environmental policymaking. A growing body of scholarship has examined its connections to colonialism, power relations, and the marginalization of knowledge systems, emphasizing the need for recognition policies. Nevertheless, recognition policies themselves, along with their epistemic and institutional consequences, require further critical examination. Accordingly, this article adopts an interdisciplinary approach at the intersection of anthropology, science and technology studies (STS), and the political economy of knowledge to genealogically examine the marginalization of indigenous knowledge and rethink the politics of recognition. Drawing on a Foucauldian reading of power/knowledge, the concept of governmentality, theories of epistemic justice, and critical scholarship on indigenous knowledge, the article argues that indigenous knowledge is neither static nor homogeneous; rather, it is produced, validated, and redefined through multiple, contested relations of power. States, scientific institutions, international organizations, transnational corporations, and local actors all participate in processes of defining, translating, standardizing, protecting, and exploiting knowledge. An examination of empirical cases from biomedicine, agriculture, environmental conservation, and the documentation of traditional knowledge shows that recognition, when reduced to incorporating indigenous knowledge into existing frameworks, may lead to reductive translation, standardization, and the reproduction of unequal epistemic relations. At the same time, institutional processes and state policies can create opportunities for documentation, legal protection, participation, and benefit-sharing. Moving beyond the simple binary of recognition/non-recognition, the article proposes an analytical framework for rethinking epistemic justice and recognition policies by considering their discursive, institutional, and agential dimensions in relation to one another. While affirming the right to recognition and participation in epistemic processes, this framework also avoids homogenizing indigenous communities or granting indigenous knowledge claims presumptive superiority.

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: Roustakhiz, B. (2026). "Indigenous Knowledge and Epistemic Justice Reflections on the Political Economy of Knowledge and the Politics of Recognition". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42): 179-203.
https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

Introduction

This article examines the relationship among indigenous knowledge, power, and epistemic justice at the intersection of political anthropology, ethnobiology, and science and technology studies (STS). The central concern, however, extends beyond merely explaining epistemic justice or defending the necessity of recognizing indigenous knowledges. The key question is under what conditions recognizing indigenous knowledge can contribute to epistemic justice, and under what conditions it may itself become a mechanism for reproducing epistemic inequality. From this perspective, the article adopts a critical, discourse-analytic approach that also makes the concept and politics of recognition a subject of critical reconsideration, arguing that realizing epistemic justice requires more than rhetorical appeals to respect, preserve, or recognize indigenous knowledge.

In recent years, scholarship on epistemic justice, epistemic violence, and the place of indigenous knowledge in knowledge production has expanded considerably in the international literature. Studies in the philosophy of epistemic justice, postcolonial studies, decolonial methodologies, and indigenous knowledge have examined various dimensions of the marginalization of indigenous epistemic systems and its consequences (e.g., Fricker, 2007; Dotson, 2011; Smith, 2012; Battiste, 2013; de Sousa Santos, 2014). More recent studies have focused specifically on the relationship between indigenous knowledge and epistemic justice, researchers' ethical responsibilities in engaging with indigenous knowledges, and different forms of epistemic violence in legal and political contexts (e.g., Whyte, 2017; Pohlhaus, 2017; Tsosie, 2021; Duria, 2025; Carvalho de Mello, 2026). Nevertheless, this article does not merely review this literature; rather, through a dialogue among political anthropology, science and technology studies, and the philosophy of epistemic justice, it seeks to develop an analytical framework for studying indigenous knowledge in Iran.

Discussion

Through a review of relevant theoretical debates and case studies, this article has shown that indigenous knowledge is produced, valued, and redefined within relations of power. The central argument, therefore, is that attention should move beyond whether indigenous knowledge ought to be recognized and instead focus on how recognition takes place, by whom, and with what consequences. Anthropological studies of the Amazon, India, Africa, Canada, and elsewhere _including those by Posey (1992, 1996), Neumann (1998), Nadasdy (1999, 2003), Shiva (1991, 2000), Hayden (2003), Brockington (2002), Kloppenburg (2005), Agrawal (1995, 2005), Stone (2007), and others_ show that recognition itself can become part of the governance of knowledge: a mechanism that makes indigenous knowledge visible while simultaneously reorganizing it within the epistemic, legal, and administrative frameworks of dominant institutions. Recognition, therefore, cannot be treated a priori as equivalent to epistemic justice.

In political philosophy, the politics of recognition has largely been associated with respect,

identity, and overcoming various forms of misrecognition. Nancy Fraser (2000 & 2003), however, argues that cultural recognition, when detached from the redistribution of resources and equal participation in decision-making, cannot remedy structural inequalities on its own. From this perspective, justice requires the articulation of three interconnected dimensions: recognition, redistribution, and political representation, since cultural exclusion is often intertwined with economic inequality and exclusion from decision-making power. This critique is equally relevant to the case of indigenous knowledge. Documenting traditional knowledge in official records, establishing databases, or even incorporating it into development policies may help address its historical invisibility. However, as long as states, corporations, and scientific institutions control resources, intellectual property regimes, and decision-making processes, such recognition is more likely to consolidate existing power relations than to transform them.

From the perspective of epistemic justice, the issue is likewise one of overcoming epistemic discrediting. Fricker (2007) has shown that epistemic injustice occurs when some social actors are deprived not only of material resources but also of equal opportunities to participate in the production, interpretation, and validation of knowledge. The experience of indigenous knowledge, however, suggests that such exclusion cannot be explained solely at the level of dialogical relations or the ethics of knowing; it must also be examined in relation to property regimes, the political economy of knowledge, and structures of governance. In this sense, epistemic justice requires recognizing indigenous communities not merely as "sources of information" or "holders of traditional knowledge," but as actors with the right to decide how their knowledge is produced, circulated, used, and protected.

Conclusion

Perhaps the most significant theoretical contribution of this article lies in shifting the focus from the "necessity of recognizing indigenous knowledge" to "rethinking the politics of recognition." The article has argued that epistemic justice cannot be defined merely in terms of symbolic recognition or the incorporation of indigenous knowledge into official documents, development programs, or knowledge-registration systems. Unless such policies are accompanied by a redistribution of authority, transformation of decision-making institutions, and strengthened local communities' agency, they may themselves become part of the mechanisms that reproduce epistemic inequality. From this perspective, epistemic justice is an ongoing process of reconfiguring power in the production, validation, circulation, and use of knowledge. Accordingly, the article has proposed a three-level framework for analyzing and advancing epistemic justice that may also be applied beyond the study of indigenous knowledge. At the first level, epistemic justice requires recognition of the plurality of knowledge systems and a critique of epistemic hierarchies; at the second, it requires reforming institutions that govern ownership, access, and decision-making concerning knowledge; and at the third, it concerns communities' capacity to reproduce, transmit, and innovate their own knowledge and to participate effectively in policymaking processes. This framework turns epistemic justice from an ethical or philosophical concept into an analytical tool for examining the historical, institutional, and political relations through which knowledge is constituted.

In this regard, the Iranian context offers considerable potential for extending this research

agenda. Owing to its extensive ecological and cultural diversity, Iran is home to a wide range of indigenous knowledges in areas such as agriculture, water management, pastoralism, architecture, traditional medicine, natural-resource use, and local livelihoods. However, much of this knowledge has in recent decades been exposed to erosion, commodification, and standardization. Although efforts have been made to document such knowledge, register intangible cultural heritage, develop databases of Iranian traditional medicine, and protect local knowledge, this article suggests that the central concern should extend beyond documentation and registration to how knowledge holders participate in decision-making and in defining the rules governing access, use, and protection of this knowledge heritage. The real potential of policymaking in Iran therefore lies not only in expanding documentation and conservation projects, but also in moving toward participatory models of knowledge production in which local communities are not merely objects of study, but are recognized as partners in knowledge production and decision-making.

Based on the foregoing discussion, anthropology can play a role extending beyond documenting culture or recording local knowledge. This article proposes understanding anthropology as a form of knowledge capable of analyzing the politics of knowledge and, at the same time, playing an advocacy role in this domain. Such an anthropology can illuminate how institutions, laws, markets, and scientific discourses shape the trajectories of indigenous knowledge, while also opening new possibilities for participation, dialogue, and epistemic justice. Particularly when brought into conversation with ethnobiology, political anthropology, and science and technology studies, this approach offers new horizons for researching the relations among knowledge, power, and development in Iran and other societies of the Global South.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۱۷۹-۲۰۳.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

دانش بومی و عدالت معرفتی:
تأملی در اقتصاد سیاسی دانش و سیاست به‌رسمیت‌شناسی

بهروز روستاخیز
استادیار انسان‌شناسی دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
Email: *b.roustakhiz@atu.ac.ir*

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۰۴/۱۳
بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۰۱
پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۰۲

کلیدواژگان:
انسان‌شناسی سیاسی،
بوم‌شناسی سیاسی،
زیست‌قوم‌شناسی،
سیاست به‌رسمیت‌شناسی،
مطالعات علم‌وفناوری.

چکیده

دانش بومی در دهه‌های اخیر به یکی از کانون‌های اصلی مباحث عدالت معرفتی، توسعهٔ پایدار و سیاست‌گذاری زیست‌محیطی تبدیل شده است و شماری از پژوهش‌ها نیز با بررسی پیوند آن با استعمار، مناسبات قدرت و حاشیه‌رانی نظام‌های معرفتی، بر ضرورت سیاست‌های به‌رسمیت‌شناسی تأکید کرده‌اند. با این حال، خود سیاست‌های به‌رسمیت‌شناسی و پیامدهای معرفتی و نهادی آن نیز نیازمند بازاندیشی و نقد بیشتری هستند. از این رو، مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از رویکردی میان‌رشته‌ای در پیوند میان انسان‌شناسی، مطالعات علم‌وفناوری و اقتصاد سیاسی دانش، به واکاوی تبارشناسانهٔ به‌حاشیه‌رانی دانش بومی و بازاندیشی در سیاست به‌رسمیت‌شناسی می‌پردازد. نگارنده با اتکا به خوانش فوکویی از قدرت / دانش، مفهوم حکومت‌مندی، نظریه‌های عدالت معرفتی و مطالعات انتقادی دانش بومی، نشان می‌دهد که دانش بومی پدیده‌ای ایستا و یکپارچه نیست، بلکه در متن مناسبات متکثر و مناقشه‌آمیز قدرت تولید، اعتباربخشی و بازتعریف می‌شود؛ مناسباتی که در آن دولت‌ها، نهادهای علمی، سازمان‌های بین‌المللی، شرکت‌های فراملی و کنشگران محلی در فرایندهای تعریف، ترجمه، استانداردسازی، حفاظت و بهره‌برداری از دانش مشارکت دارند. بررسی نمونه‌های تجربی از حوزه‌های زیست‌پزشکی، کشاورزی، حفاظت محیط‌زیست و مستندسازی دانش سنتی نشان می‌دهد که به‌رسمیت‌شناسی، اگر به افزودن دانش بومی به چهارچوب‌های موجود محدود شود، ممکن است به ترجمهٔ تقلیل‌گرایانه، استانداردسازی و بازتولید مناسبات نابرابر معرفتی بینجامد. در عین حال، فرایندهای نهادی و سیاست‌های دولتی می‌توانند ظرفیت‌هایی برای مستندسازی، حفاظت حقوقی، مشارکت و توزیع منافع نیز فراهم آورند. بر این اساس، مقاله با عبور از دوگانهٔ سادهٔ شناسایی / عدم شناسایی، چهارچوبی تحلیلی برای بازاندیشی در عدالت معرفتی و سیاست به‌رسمیت‌شناسی ارائه می‌کند که ابعاد گفتمانی، نهادی و عاملیت کنشگران را در پیوند با یکدیگر در نظر می‌گیرد. این چهارچوب ضمن دفاع از حق به‌رسمیت شناخته‌شدن و مشارکت در فرایندهای معرفتی، از کلیت‌سازی دربارهٔ اجتماعات بومی و برتری‌دادن پیشینی به ادعاهای دانش بومی نیز پرهیز می‌کند.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: روستاخیز، بهروز. (۱۴۰۵). «دانش بومی و عدالت معرفتی: تأملی در اقتصاد سیاسی دانش و سیاست به‌رسمیت‌شناسی». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۱۷۹-۲۰۳.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

مقدمه

مفهوم دانش بومی به‌عنوان یکی از محورهای اصلی مباحث انتقادی در انسان‌شناسی مورد توجه فزاینده قرار گرفته است. این توجه علاوه بر اهمیت تنوع معرفتی در مواجهه با بحران‌های جهانی -از تغییرات اقلیمی تا امنیت غذایی-، ریشه در نقدهای بنیادین نسبت به ساختارهای قدرتی دارد که تولید، اعتباربخشی و توزیع دانش را سامان می‌دهند (فرهادی، ۱۳۹۳؛ de Sousa Santos, 2014؛ Escobar, 2008؛ Agrawal, 1995). در این میان، تعریف دانش بومی ورای مجموعه‌ای از باورداشت‌ها یا شیوه‌های عمل محلی، به‌عنوان نظامی پویا، تاریخی و درهم‌تنیده با مناسبات اجتماعی، سیاسی و بوم‌شناختی مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد (Ingold, 2000؛ Berkes, 2012). چنین بازتعریفی، امکان فاصله‌گرفتن از دوگانه‌های ساده‌انگارانه‌ای چون «دانش سنتی / دانش مدرن» را فراهم می‌آورد و بر هم‌پوشانی‌ها، ترجمه‌ها و تعارض‌های میان رژیم‌های مختلف معرفتی تأکید می‌کند. در این چهارچوب، عدالت معرفتی[1] به‌مثابه یک مفهوم تحلیلی، به بررسی نابرابری‌های نظام‌مند در به‌رسمیت‌شناختن و اعتباردهی به اشکال مختلف دانش می‌پردازد (Fricker, 2007: 1-7). این مفهوم، با تمایزگذاری میان بی‌عدالتی‌های گواهی‌محور و هرمنوتیکی، نشان می‌دهد که چگونه برخی گروه‌ها نه‌تنها از امکان بیان معتبر تجربه‌های خود محروم می‌شوند، که حتی ابزارهای مفهومی لازم برای فهم و صورت‌بندی این تجربه‌ها را نیز در اختیار ندارند (Fricker, 2007: 43-49 & 147-152). همچنین، این چهارچوب با رویکردهای پسااستعماری و استعمارزدایانه در انسان‌شناسی پیوند خورده و بر نادیده‌سازی ساختاری دانش‌های غیرغربی در نظام‌های علمی مسلط تأکید کرده است (Medina, 2013; Smith, 2012; Spivak, 1988).

انسان‌شناسی سیاسی از دیرباز نشان داده است که دانش، امری خنثی نیست، و عمیقاً در روابط قدرت و فرایندهای حکمرانی تنیده است (Li, 2007: 5–7؛ Foucault, 1980: 109–133). مفهوم «قدرت / دانش» در این دستگاه نظری به ما امکان می‌دهد تا ببینیم چگونه رژیم‌های حقیقت، نه‌تنها آنچه را که به‌عنوان دانش معتبر شناخته می‌شود تعیین می‌کنند، بلکه سوژه‌های دانا و نادان را نیز برمی‌سازند (Foucault, 1980: 131–133). در همین راستا، مطالعات حکمرانی محیط‌زیستی نشان داده‌اند که چگونه دانش‌های علمی-تکنوکراتیک اغلب به‌عنوان ابزارهای مشروعیت‌بخش برای مداخلات دولتی یا فراملی عمل می‌کنند، در حالی‌که دانش‌های محلی به حاشیه رانده می‌شوند یا فقط در قالب‌های خاص و کنترل‌شده به رسمیت شناخته می‌شوند (Perreault et al., 2015). با این حال، همان‌گونه که پاول ناداسدی[2] (Nadasdy, 2004: 6-9) استاد انسان‌شناسی دانشگاه کرنل نشان می‌دهد، تلاش برای «ادغام» این دانش‌ها در چهارچوب‌های نهادی مسلط، اغلب با خطر هم‌سازی و از دست‌رفتن زمینه‌های معنایی و سیاسی آن‌ها همراه است. این وضعیت، پرسش‌های مهمی دربارهٔ سیاست دانش و نقش آن در بازتولید نابرابری‌های اجتماعی و زیست‌محیطی مطرح می‌کند. مطالعات متعددی نشان داده‌اند که نادیده‌گرفتن یا سرکوب دانش بومی می‌تواند پیامدهای عملی و سیاسی قابل‌توجهی داشته باشد. برای مثال، پژوهش‌های انجام‌شده در حوزهٔ مدیریت منابع طبیعی نشان می‌دهند که حذف جوامع محلی از فرایندهای تصمیم‌گیری، نه‌تنها به تضعیف مشروعیت سیاست‌ها می‌انجامد، اغلب به شکست آن‌ها نیز منجر می‌شود (برای نمونه: Ostrom, 1990؛ Scott, 1998؛ Ribot, 2002). از سویی، ادغام محتاطانه و انتقادی دانش بومی در برخی موارد به نتایج مثبت‌تری از نظر پایداری زیست‌محیطی و عدالت اجتماعی انجامیده است، هرچند این ادغام همواره با تنش‌های قدرت، ترجمهٔ معرفتی و نابرابری‌های نهادی همراه بوده است (برای نمونه: Nadasdy, 2003؛ Tengö et al., 2014).

بنابر آنچه آمد، در این مقاله تلاش می‌شود تا پیوند میان دانش بومی، قدرت و عدالت معرفتی در تلاقی انسان‌شناسی

1. Epistemic Justice
2. Paul Nadasdy

سیاسی، زیست‌قوم‌شناسی و مطالعات علم‌وفناوری واکاوی شود. به‌طور خاص، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چگونه بی‌عدالتی‌های معرفتی نه‌تنها بازتابی از نابرابری در برخورداری از قدرت و اقتدار هستند، بلکه خود به‌عنوان سازوکاری فعال در بازتولید این نابرابری‌ها عمل می‌کنند. با این حال، مسئلهٔ محوری، چیزی فراتر از توضیح مفهوم عدالت معرفتی یا دفاع از ضرورت به‌رسمیت‌شناختن دانش‌های بومی است. پرسش اصلی این است که به‌رسمیت‌شناسی دانش بومی تحت چه شرایطی می‌تواند به عدالت معرفتی بینجامد و تحت چه شرایطی ممکن است خود به سازوکاری برای بازتولید نابرابری معرفتی تبدیل شود؟ از این منظر، سیاست به‌رسمیت‌شناسی امری بدیهی و خنثی تلقی نمی‌شود؛ زیرا به‌رسمیت‌شناختن یک دانش درون سازوکارهای رسمی علم، حقوق و حکمرانی، لزوماً به‌معنای پذیرش منطق درونی، استقلال و شأن معرفتی آن نیست و ممکن است از خلال فرایندهایی چون ترجمهٔ تقلیل‌گرایانه، استانداردسازی، طبقه‌بندی و نهادینه‌سازی، به بازآرایی و کنترل نهادی آن بینجامد. بنابراین، مقاله می‌کوشد با رویکردی گفتمان‌کاوانه و انتقادی، خود مفهوم و سیاست به‌رسمیت‌شناسی را نیز موضوع بازاندیشی قرار دهد و نشان دهد که تحقق عدالت معرفتی نیازمند چیزی فراتر از لفاظی‌های مربوط به احترام، حفظ یا به‌رسمیت‌شناختن دانش بومی است[۱]. این بحث با الهام از نظریه‌های انتقادی، رویکردهای پسااستعماری و چهارچوب‌های روش‌شناختی استعمارزدایانه دنبال خواهد شد، اما در سطح نظری باقی نمی‌ماند و با اتکاء به نمونه‌هایی از تجربه‌های مستندشده در زیست‌گاه‌های بومی در مناطق مختلف، شواهدی تجربی برای بسط استدلال نظری فراهم می‌آورد. این نمونه‌ها نه به‌منزلهٔ مطالعات موردی مستقل و نه با هدف تعمیم تجربی، بلکه به‌عنوان شواهد تحلیلی انتخاب شده‌اند تا نحوهٔ ظهور و صورت‌بندی مفاهیمی چون عدالت معرفتی، ترجمهٔ معرفتی، استانداردسازی و سیاست‌های به‌رسمیت‌شناسی در زمینه‌های تاریخی، جغرافیایی و نهادی متفاوت بررسی شود. از این رو، مقاله در پی استخراج الگویی جهان‌شمول از این تجربه‌ها نیست، بلکه می‌کوشد نشان دهد که چگونه پرسش‌های مشترک دربارهٔ نسبت دانش، قدرت و حکمرانی، در زمینه‌های متفاوت اجتماعی و تاریخی، پیکربندی‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. بنابراین، از حیث روش‌شناسی، مقاله بر رویکردی کیفی و تفسیری استوار است که ترکیبی از مرور نظام‌مند ادبیات، تحلیل انتقادی و استفادهٔ ثانویه از مطالعات مردم‌نگارانهٔ منتشرشده را دربرمی‌گیرد؛ رویکردی که ضمن حفظ حساسیت انسان‌شناختی نسبت به زمینه‌مندی تجربه‌های مورد بحث، امکان گفت‌وگوی تطبیقی میان آن‌ها را نیز فراهم می‌آورد.

شایان ذکر است، در سال‌های اخیر مباحث مربوط به عدالت معرفتی، خشونت معرفتی و جایگاه دانش بومی در تولید دانش، در ادبیات بین‌المللی گسترش چشمگیری یافته است. پژوهش‌هایی در حوزهٔ فلسفهٔ عدالت معرفتی، مطالعات پسااستعماری، روش‌شناسی‌های استعمارزدایانه و مطالعات دانش بومی، ابعاد مختلف به‌حاشیه‌رانی نظام‌های معرفتی بومی و پیامدهای آن را بررسی کرده‌اند (برای نمونه: Fricker, 2007; Dotson, 2011; Smith, 2012; Battiste, 2013; de Sousa Santos, 2014). همچنین برخی مطالعات جدید به‌طور خاص بر نسبت میان دانش بومی و عدالت معرفتی، مسئولیت اخلاقی پژوهشگران در مواجهه با دانش‌های بومی و اشکال گوناگون خشونت معرفتی در بسترهای حقوقی و سیاسی متمرکز بوده‌اند (برای نمونه: Whyte, 2017; Pohlhaus, 2017; Tsosie, 2021; Duria, 2025; Carvalho de Mello, 2026). با این حال، مقالهٔ حاضر در پی مرور یا بازخوانی صرف این ادبیات نیست و می‌کوشد از خلال گفت‌وگوی میان انسان‌شناسی سیاسی، مطالعات علم‌وفناوری و فلسفهٔ عدالت معرفتی، چهارچوبی تحلیلی برای مطالعهٔ دانش بومی در ایران نیز فراهم آورد. در فضای پژوهشی ایران، دانش‌های بومی و سنتی از منظرها و در چهارچوب‌های متنوعی موضوع پژوهش قرار گرفته‌اند. بخشی از این مطالعات، دانش بومی را به‌مثابهٔ سرمایهٔ فرهنگی و میراث دانشی بررسی کرده‌اند و ضمن تأکید بر ضرورت ثبت، ضبط

---

۱. در این‌جا باید میان حق دانش بومی برای به‌رسمیت شناخته‌شدن و ادعای درست، معتبر یا مفید بودن آن تمایز گذاشت؛ به‌رسمیت‌شناسی، در معنای مورد نظر این مقاله، به معنای پذیرش پیشینی صحت دعاوی دانش بومی نیست، بلکه ناظر بر حق صاحبان آن برای شنیده‌شدن، برخورداری از شأن معرفتی و مصمون ماندن از حذف و تبعیض ساختاری در فرایندهای تولید و ارزیابی دانش است.

و حفاظت آن، بر ظرفیت دانش‌های بومی ایران به‌عنوان منبعی برای توسعه و پایداری اجتماعی‌فرهنگی تمرکز داشته‌اند (برای نمونه: فرهادی، ۱۳۹۳الف و ۱۳۹۳ب؛ برزگر و همکاران، ۱۳۹۷؛ جمعه‌پور، ۱۳۹۳ و ۱۴۰۱؛ مجیدی خامنه، ۱۴۰۰؛ مصطفایی و همکاران، ۱۴۰۴). گروهی از پژوهش‌ها نیز دانش بومی را در نسبت با کشاورزی، دامداری، محیط‌زیست و سازگاری با اقلیم مطالعه کرده‌اند (برای نمونه: جمعه‌پور، ۱۳۸۵؛ بارانی و شهرکی، ۱۳۹۳؛ صفی‌نژاد، ۱۳۹۶؛ مهام، ۱۳۹۸؛ امراللهی جلال‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۹؛ قربانی، ۱۴۰۲؛ مداحی و خاکپور، ۱۴۰۴؛ امیدی نوبیجار و همکاران، ۱۴۰۴). در حوزه‌ای دیگر، دانش سنتی در موضوعاتی همچون طب ایرانی، گیاهان دارویی و درمان‌های سنتی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه: مقصودی و پارساپژوه، ۱۳۹۰؛ مقصودی، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲؛ فروزه و همکاران، ۱۳۹۳؛ مشیری و جباریان، ۱۴۰۱؛ غربی و صدیقی، ۱۴۰۴؛ جانب‌اللهی، ۱۴۰۵). همچنین، در برخی مطالعات، دانش بومی در قالب دانش محلی کاربردی و تجربهٔ انباشتهٔ جوامع محلی صورت‌بندی شده و بر دلالت‌های اجتماعی‌فرهنگی یا نقش آن در مواجهه با مسائل زندگی روزمره، و نیازهای زیستی و معیشتی تأکید شده است (برای نمونه: فرهادی، ۱۳۷۰؛ ودادهیر و همکاران، ۱۳۹۳؛ حسین‌بر و روستاخیز، ۱۳۹۶؛ عسگری خانقاه و همکاران، ۱۳۹۶؛ ابراهیمی و عربستانی، ۱۳۹۹؛ امراللهی جلال‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۲؛ عباسی و نظری مقدم، ۱۴۰۲). این بدنهٔ پژوهشی، وجوه مهمی از تولید، انتقال و کاربرد دانش‌های بومی و سنتی در ایران را آشکار کرده است؛ با این حال، می‌توان گفت بخش مهمی از این مطالعات عمدتاً در چهارچوب‌های تخصصی و مسئله‌محور همان حوزه‌ها صورت گرفته‌اند و پیوند آن‌ها با مفاهیمی چون عدالت معرفتی، اقتصاد سیاسی دانش و سیاست‌های به‌رسمیت‌شناسی کمتر به‌طور نظام‌مند در کانون تحلیل قرار گرفته است[۱]. از این منظر، مقاله می‌کوشد در حد بضاعت خود با پیوند دادن این حوزه‌های نظری، چشم‌اندازی مفهومی برای بازاندیشی در فرایندهای مستندسازی، استانداردسازی، نهادینه‌سازی و حکمرانی دانش بومی در ایران فراهم آورد و نشان دهد که این فرایندها تنها اقدامات فنی برای حفظ یا انتقال دانش نیستند، بلکه می‌توانند با مناسبات قدرت و سازوکارهای تولید مشروعیت معرفتی نیز درآمیخته باشند. این چهارچوب، افزون بر معرفی بدنه‌ای از ادبیات بین‌المللی در این حوزه و گفت‌وگو با آن، می‌تواند مبنایی برای بازخوانی تجربه‌های ایرانی در حوزه‌های یادشده قرار گیرد. از این حیث، مقالهٔ حاضر در زمرهٔ مطالعات نظری-تحلیلی قرار می‌گیرد و هدف آن، ارائهٔ چشم‌اندازی بازاندیشانه و مفهومی برای فهم مسئلهٔ مورد بحث و گشودن زمینه برای مطالعات مردم‌نگارانهٔ آتی است.

دانش بومی و مسئلهٔ عدالت معرفتی

مفهوم دانش بومی به مجموعه‌ای از شیوه‌های دانستن، تفسیر و کنش اشاره دارد که در بسترهای تاریخی، فرهنگی و زیست‌محیطی خاص شکل گرفته و از خلال تعامل مستمر انسان با محیط و دیگر کنشگران (انسانی و غیرانسانی) تکوین یافته‌اند (فرهادی، ۱۳۹۳: ۳-۲ ؛ Agrawal, 1995: 416-420؛ Berkes, 2012: 3-9). جایگاه کنونی این مفهوم در انسان‌شناسی، حاصل تحول تدریجی در فهم ماهیت دانش است. در سنت انسان‌شناسی، توجه به دانش‌های بومی تا حد زیادی در واکنش به رویکردهای تکاملی و مدرنیزاسیونی شکل گرفت که دانش غربی و علم مدرن را به‌عنوان نقطهٔ اوج تکامل عقلانی در نظر می‌گرفتند. در برابر این رویکردها، انسان‌شناسی به‌تدریج نشان داد که شیوه‌های طبقه‌بندی، تفسیر و ادراک جهان در جوامع مختلف، از منطق و انسجام درونی خاص خود برخوردارند و نمی‌توان آن‌ها را صورت‌هایی ناقص، ابتدایی یا پیشاعلمی از علم مدرن تلقی کرد. چنین تغییری در زاویهٔ نگاه، آرام آرام زمینه را برای فاصله‌گرفتن از

---

۱. مرور نظام‌مند ادبیات پژوهشی فارسی مرتبط با دانش بومی و سنتی در ایران، با توجه به گستردگی و تنوع مطالعات انجام‌شده در حوزه‌های مختلف، خود موضوع پژوهش مستقلی است و در چهارچوب مقالهٔ حاضر نمی‌گنجد. بنابراین، صورت‌بندی‌های فوق تنها به‌منظور ترسیم اجمالی زمینه‌های اصلی پژوهش در این حوزه و مشخص‌کردن جایگاه مسئلهٔ مفهومی مقاله ارائه شده‌اند و ادعای مرور جامع ادبیات موجود را ندارند.

سلسله‌مراتب تکاملی دانش و توجه به تکثر نظام‌های معرفتی فراهم ساخت. با این حال، همان‌گونه که ادبیات پسااستعماری نشان داده است، تمایز میان «دانش علمی» و «دانش بومی» را نمی‌توان تنها یک تمایز معرفتی تلقی کرد؛ این تمایز در بستر تاریخ استعمار، توسعه و مداخلات جهانی شکل گرفته و تثبیت شده است (Spivak, 1988؛ Escobar, 1995). به بیان دیگر، دانش بومی اغلب در فرایندهای نهادی و گفتمانی به حاشیه رانده شده و با برچسب‌هایی چون «سنتی»، «غیرعلمی» یا «محلی» از اعتبار ساقط شده است. این امر نشان می‌دهد که طبقه‌بندی دانش‌ها خود نوعی کنش سیاسی و بخشی از «اقتصاد سیاسی حقیقت» است؛ اقتصادی که در آن، برخی اشکال دانایی مشروع و جهان‌شمول، و برخی دیگر خاص‌گرا و کم‌اعتبار تلقی می‌شوند (Foucault, 1980: 131-132). در همین چهارچوب می‌توان به مفهوم عدالت معرفتی پُل زد؛ مفهومی که به‌طور نظام‌مند توسط میراندا فریکر[1] استاد فلسفهٔ دانشگاه نیویورک صورت‌بندی‌شده، و به بررسی اشکال ساختاری بی‌عدالتی در تولید، توزیع و اعتباربخشی به دانش می‌پردازد. فریکر با تمایزگذاری میان بی‌عدالتی گواهی‌محور و هرمنوتیکی، نشان می‌دهد که چگونه نابرابری‌های اجتماعی در سطح معرفت نیز بازتولید می‌شوند. از یک‌سو، پیش‌داوری‌های هنجاری می‌توانند اعتبار گویندگان خاص را کاهش دهند و از سوی دیگر، فقدان منابع مفهومی در گفتمان مسلط می‌تواند مانع از فهم و بیان تجربه‌های زیستهٔ برخی گروه‌ها شود (Fricker, 2007). در خصوص دانش بومی، هر دو شکل بی‌عدالتی به‌وضوح قابل مشاهده‌اند. برای مثال، در بسیاری از پروژه‌های توسعه و پژوهش‌های زیست‌محیطی، دانش جوامع محلی یا نادیده گرفته می‌شود یا به‌عنوان دادهٔ خامی تلقی می‌گردد که تنها پس از عبور از فیلتر علم رسمی اعتبار می‌یابند (ن.ک: Pottier et al., 2003؛ Sillitoe et al., 2002). هم‌زمان، چهارچوب‌های مفهومی مسلط قادر به درک هستی‌شناسی‌ها و جهان‌بینی‌های بومی (برای مثال، روابط غیرابزاری با طبیعت) نیستند (اورسُل، ۱۴۰۱: ۸۸)، که این خود می‌تواند مصداقی از بی‌عدالتی هرمنوتیکی باشد.

برای فهم پیوند میان دانش بومی، عدالت معرفتی و سیاست، نظریه‌های قدرت - به‌ویژه در سنت فوکویی - نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. میشل فوکو نشان می‌دهد که دانش و قدرت در رابطه‌ای درهم‌تنیده و مولد قرار دارند؛ به‌گونه‌ای که هر رژیم دانایی با اشکال خاصی از قدرت گره خورده و به نوبهٔ خود، آن‌ها را بازتولید می‌کند (Foucault, 1980: 109-110). از این منظر، به‌رسمیت‌شناسی یا طرد دانش بومی را نمی‌توان به سطح «خطاهای شناختی» تقلیل داد، و باید آن را در چهارچوب سازوکارهای حکمرانی، دولت‌مندی و مدیریت جمعیت‌ها تحلیل کرد (Li, 2007). در حوزهٔ زیست‌قوم‌شناسی و انسان‌شناسی محیطی این پیوند به‌خوبی در مطالعات مربوط به مدیریت منابع طبیعی و تنوع زیستی نمایان است؛ جایی که دانش علمی-تکنوکراتیک اغلب به‌عنوان مبنای سیاست‌گذاری برتری می‌یابد و به حاشیه‌رانی یا بازتعریف دانش‌های محلی می‌انجامد (ن.ک: Agrawal, 1995; Nadasdy, 1999; Berkes, 2018). پژوهش‌های حوزهٔ انسان‌شناسی محیط‌زیستی نشان داده‌اند که سیاست‌های حفاظت از محیط زیست، به‌ویژه در قالب پارک‌های ملی و مناطق حفاظت‌شده، در بسیاری موارد با حذف یا جابه‌جایی جوامع بومی همراه بوده‌اند و دانش آن‌ها را بی‌اعتبار ساخته‌اند (ن.ک: Neumann, 1988; Brockington, 2002; West et al., 2006). برای مثال، رادریک نئومان[2] استاد جغرافیای دانشگاه فلوریدا در بررسی شکل‌گیری مناطق حفاظت‌شده در تانزانیا نشان می‌دهد که دولت استعماری و سپس دولت ملی با اتکا به گفتمان علمی حفاظت از طبیعت، سرزمین‌های مورد استفادهٔ جوامع ماسایی را به‌عنوان «طبیعت بکر»[3] بازتعریف کردند. در این بازنمایی، حضور و شیوه‌های مدیریت بومی نه بخشی از اکوسیستم، که تهدیدی برای آن تلقی شد؛ از این رو، اخراج یا محدودسازی دسترسی ساکنان محلی به منابع طبیعی، نه به‌مثابه تصمیمی سیاسی، که به‌عنوان ضرورتی علمی و زیست‌محیطی توجیه گردید (Neumann, 1988). این نمونه به خوبی نشان می‌دهد که چگونه رژیم‌های دانایی، از خلال تولید تعاریف معتبر از «طبیعت»، «حفاظت» و «مدیریت

1. Miranda Fricker
2. Roderick P. Neumann
3. Wilderness

صحیح»، به مشروعیت‌بخشی اشکال خاصی از مداخلهٔ سیاسی و حاشیه‌رانی دانش بومی می‌انجامند. این فرایندها را می‌توان در چهارچوب گسترده‌تر «استعماریت قدرت» تحلیل کرد؛ مفهومی که نشان می‌دهد چگونه سلسله‌مراتب‌های نژادی، اقتصادی و معرفتی شکل گرفته در دوران استعمار، همچنان در ساختارهای معاصر بازتولید می‌شوند (Quijano, 2000). یکی از نمونه‌های روشنگر این فرایند را ناداسدی در مطالعهٔ خود دربارهٔ همکاری دولت کانادا با جوامع بومی یوکان[1] ارائه می‌کند. او نشان می‌دهد که سیاست‌های مشارکتی در مدیریت وحش، برخلاف ظاهر دموکراتیک خود، الزاماً به برابری معرفتی نمی‌انجامند. در این فرایند، دانش بومی تنها زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که بتوان آن را به قالب‌های بوروکراتیک، داده‌های استاندارد و رویه‌های علمی قابل سنجش ترجمه کرد. در نتیجه بسیاری از ابعاد زمینه‌مند، روایی، اخلاقی و رابطه‌ای این دانش حذف یا بی‌اهمیت تلقی می‌شوند و آنچه در نهایت در سیاست‌گذاری حضور می‌یابد، نه خود دانش بومی، که نسخه‌ای بازسازی‌شده و سازگار با الزامات دولت و علم رسمی است (Nadasdy, 1999). به این معنی، مسئله به «نادیده گرفتن» دانش بومی محدود نمی‌شود؛ قدرت هم‌زمان معیارهای اعتبار معرفتی، حدود و شیوه‌های قابل‌قبول تولید و به‌کارگیری دانش را نیز تعریف می‌کند. در این چهارچوب، برتری دادن به دانش رسمی (و اغلب غربی) فقط یک ترجیح علمی نیست؛ بخشی از یک نظام جهانی نابرابر است که در آن، برخی اشکال دانایی به‌طور ساختاری نامرئی یا کم‌ارزش می‌شوند.

تبارشناسی حذف: دانش بومی و تاریخ به حاشیه‌رانی

چنان‌که در بخش پیشین آمد، دانش بومی در ادبیات معاصر اغلب به‌عنوان مجموعه‌ای از دانسته‌های محلی، تجربی و بین‌نسلی تعریف می‌شود که در تعامل مستمر با محیط زیست و ساختارهای اجتماعی شکل گرفته است. با این حال، چنین تعریفی اگر از زمینه‌های تاریخی و سیاسی تولید دانش جدا شود، این خطر را در پی دارد که دانش بومی به‌مثابه پدیده‌ای ایستا، همگن و بیرون از مناسبات قدرت بازنمایی شود. در مقابل، با الهام از رویکردهای تبارشناسانه در انسان‌شناسی و نظریهٔ اجتماعی (Foucault, 1972 ; Said, 1978) می‌توان گفت که دانش بومی یک مقولهٔ طبیعی و از پیش موجود نیست، بلکه برساخته‌ای تاریخی است که در بستر روابط استعماری، پروژه‌های دولت‌سازی و رژیم‌های دانایی مدرن شکل گرفته و تثبیت شده است. در این معنا، حتی عنوان‌هایی چون «بومی»، «محلی»، و «جامعهٔ بومی» نیز باید در نسبت با فرایندهای تاریخی و نهادی‌ای فهم شوند که مرزهای آن را تعیین می‌کنند. از این منظر، تبارشناسی فراتر از بازسازی گذشته، همچنین کاوش در شرایط امکان ظهور تمایزاتی است که امروز بدیهی به نظر می‌رسند - از جمله تمایز میان علم و دانش بومی.

از منظر تاریخی، شکل‌گیری دانش مردم‌نگارانه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به‌طور تنگاتنگی با گسترش استعمار اروپایی پیوند داشت (فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۳). انسان‌شناسی کلاسیک در بسیاری از موارد، به‌عنوان بخشی از آپاراتوس معرفتی-اداری استعمار عمل می‌کرد؛ ابزاری برای طبقه‌بندی، نظم‌بخشی و مدیریت «دیگری» استعماری (Asad, 1973: 14-17). در این چهارچوب، دانش‌های محلی یا به‌صورت «باورهای سنتی» تقلیل می‌یافتند یا به‌عنوان مواد خامی برای استخراج، ترجمه و بازصورت‌بندی در قالب‌های علمی غربی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این فرایند، تنها به حاشیه‌رانی اشکال دیگر دانایی نینجامید؛ مرز میان دانش معتبر و غیرعلمی را نیز تثبیت کرد - مرزی که عمیقاً در سلسه‌مراتب‌های استعماری و نژادی ریشه داشت (Harding, 1998). در ادامه این روند، پروژه‌های نوسازی در قرن بیستم -اعم از توسعه‌گرایی دولتی، اصلاحات ارضی، یا برنامه‌های بهداشت و کشاورزی- اغلب با بی‌اعتنایی یا حتی خصومت نسبت به دانش بومی همراه بودند. در این پروژه‌ها، دانش علمی-تکنیکی به‌عنوان تنها منبع مشروعیت حقیقت و ابزار پیشرفت معرفی شد، در حالی‌که سایر اشکال دانایی به‌عنوان موانعی بر سر راه توسعه تلقی گردیدند (Escobar, 1995). در نتیجه، حذف، تضعیف یا بازتعریف دانش

1. Yukon

بومی نه پیامدی جانبی، که بخشی ساختاری از منطق حکمرانی مدرن بود. در این‌جا، البته آنچه حذف می‌شود چیزی فراتر از مجموعه‌ای از داده‌ها، یعنی شیوه‌های زیستن، ادراک و رابطه‌مندی با جهان است. مفهوم «خشونت معرفتی»[1] ابزار تحلیلی مهمی برای فهم این فرایندها فراهم می‌آورد. این مفهوم که در ادبیات پسااستعماری برجسته شده، به شیوه‌هایی اشاره دارد که از طریق آن‌ها برخی نظام‌های دانایی نامرئی، بی‌اعتبار یا غیرقابل بیان می‌شوند (Spivak, 1988: 280-282). خشونت معرفتی در مورد دانش بومی هم در سطح گفتمانی -از طریق زبان، طبقه‌بندی و بازنمایی-، و هم در سطح نهادی عمل می‌کند: از نظام‌های آموزشی که سلسله‌مراتب خاصی از دانش را بازتولید می‌کنند، تا رژیم‌ها حقوقی و سیاست‌گذاری‌هایی که تعیین می‌کنند چه چیزی به‌عنوان «دانش معتبر» به رسمیت شناخته شود. این خشونت اغلب نامرئی است، زیرا در قالب‌های به‌ظاهر خنثی علمی و اداری عمل می‌کند.

باری، تبارشناسی حذف نباید به روایت یک‌سویه‌ای از سلطه فروکاسته شود. همان‌گونه که ادبیات متأخر نشان داده است، رابطهٔ دانش بومی با قدرت، رابطه‌ای پیچیده، چند وجهی و مبتنی بر کنش متقابل است. دانش بومی ابژه‌ای منفعل نیست، و در بسیاری موارد، عرصه‌ای از مقاومت، چانه‌زنی و بازتعریف بوده است (ن.ک: Nadasdy, 2003; Tsing, 2005; Li, 2014). کنشگران محلی، دانشمندان، دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی، همگی در فرایندهای ترجمه، بازنمایی و مشروعیت‌بخشی به دانش نقش دارند. در این میان، آنچه «دانش بومی» نامیده می‌شود، خود می‌تواند محصول این تعاملات و بازآرایی‌ها باشد، نه بازتابی ناب از یک سنت ایستا. از این منظر، حتی تمایز میان دانش بومی و دانش علمی نیز باید به‌مثابه محصول فرایندهای تاریخی خاص فهمیده شود، نه یک دوگانهٔ ذاتی و جهان‌شمول (Agrawal, 1995: 421-423). مضاف بر این‌که خود «اجتماع محلی» یا به‌اصطلاح «جامعهٔ بومی» نیز کلیتی یک‌دست و حامل صدایی یکپارچه نیست و فرایندهای تولید و انتقال دانش در درون اجتماعات نیز می‌تواند تحت‌تأثیر تفاوت در موقعیت‌ها و مناسبات قدرت قرار گیرد؛ و چه‌بسا خود این مناسبات درونی متأثر از اختلافات طبقاتی، تفاوت‌های جنسیتی، قومیتی، شغلی و...، زمینه‌های استیلای برخی بازیگران و حذف برخی دیگر از بومیان محلی را فراهم آورد (اورسل، ۱۴۰۱: ۷۶-۶۳).

از سویی، تبارشناسی حذف باید به‌مثابه گامی تحلیلی برای گذار به سیاستی رادیکال‌تر از به‌رسمیت‌شناسی فهم شود. به‌رسمیت‌شناسی اگر فقط به «افزودن» دانش بومی به چهارچوب‌های موجود محدود شود، ممکن است به بازتولید همان سلسله‌مراتب‌ها بینجامد. در مقابل، آنچه ضروری است، بازندیشی در خود معیارهای معرفت و گشودن فضا برای نوعی «تکثر هستی‌شناختی» است که در آن، جهان‌های مختلف نه در رابطه‌ای سلسله‌مراتبی، بلکه در وضعیتی از هم‌زیستی پرتنش اما مولد قرار می‌گیرند (de Sousa Santos, 2014). با این حال، دفاع از چنین تکثری نیز باید با حساسیت نسبت به مخاطرات آن همراه باشد؛ زیرا دفاع از دانش‌ها و اجتماعات به‌حاشیه رانده‌شده، بدون توجه به مناسبات درونی هویت و قدرت، می‌تواند به کلیت‌سازی از «جامعهٔ بومی»، تصور فرهنگ‌های یکپارچه و اصیل یا حتی برتری‌بخشی اخلاقی به دانش بومی بینجامد (Kuper, 2003; Abu-Lughod, 2008). امر بومی، چنان‌که اشاره شد، کلیتی یک‌دست نیست، و می‌تواند عرصه‌ای متکثر و مناقشه‌آمیز باشد که در آن بر سر سنت، اصالت، تعلق و مالکیت دانش نیز کشمکش وجود دارد. افزون بر این، هنگامی که «بومی‌بودن» به مبنایی برای مطالبهٔ حقوق، منابع و حمایت نهادی تبدیل می‌شود، تثبیت تصویری خاص از «بومی اصیل» می‌تواند خود به حذف صداها و گروه‌هایی بینجامد که با آن تصویر سازگار نیستند.

1. Epistemic Violence

اقتصاد سیاسی دانش: سرمایهٔ دانشی و زیست‌دزدی

تبارشناسی دانش بومی نشان می‌دهد که این مقوله در بستر روابط تاریخی قدرت شکل گرفته است؛ از این رو، تحلیل آن مستلزم توجه به سازوکارهای مادی و نهادی‌ای است که از طریق آن‌ها دانش تولید، ارزش‌گذاری و توزیع می‌شود. از این منظر، دانش بومی را باید نه‌تنها به‌عنوان یک مقولهٔ فرهنگی یا معرفتی، بلکه به‌مثابه بخشی از «اقتصاد سیاسی دانش»[1] در سرمایه‌داری معاصر فهم کرد؛ اقتصادی که در آن، دانش به منبعی کلیدی برای انباشت ارزش و قدرت تبدیل شده است (Jessop, 2007). در این چهارچوب، به‌رسمیت‌شناسی نمادین دانش بومی با پرسش‌های بنیادینی دربارهٔ مالکیت، کنترل و توزیع منافع پیوند می‌یابد: چه کسانی حق دارند دانش را تعریف و ثبت کنند و از آن سود ببرند؟

با گذار به آنچه از آن با عنوان «سرمایه‌داری شناختی»[2] یا «اقتصاد مبتنی بر دانش» یاد می‌شود، دانش به‌طور فزاینده‌ای به کالایی قابل مبادله و منبعی برای تولید ارزش تبدیل شده است. این تحول، به‌ویژه در حوزه‌های زیست‌فناوری، داروسازی و کشاورزی صنعتی آشکار است؛ حوزه‌هایی که در آن‌ها دانش بومی دربارهٔ گیاهان دارویی، بذرها و اکوسیستم‌ها به «سرمایهٔ دانشی» بدل شده و در مدارهای جهانی ارزش گردش می‌کند (Hayden, 2003). با این حال، این ادغام در بازار جهانی به‌ندرت در شرایطی برابر صورت می‌گیرد و اغلب با فرایندهایی از استخراج، نامرئی‌سازی و بازمالکیت همراه است.

یکی از مفاهیم کلیدی برای فهم این پویایی‌ها، «زیست‌دزدی»[3] یا «دزدی زیستی» است؛ اصطلاحی که به تملک دانش و منابع زیستی جوامع بومی توسط شرکت‌ها یا نهادهای پژوهشی -اغلب بدون رضایت آگاهانه یا جبران عادلانه- اشاره دارد (Shiva, 1997: 21-25). واندانا شیوا[4] (Shiva, 1997) اندیشمند و فعال برجستهٔ محیط زیست در اثر معروف خود *زیست‌دزدی: غارت طبیعت و دانش*[5] نشان می‌دهد که این فرایند صرفاً انتقال دانش از پیرامون به مرکز نبوده و گونه‌ای «استعمار نوین» است که در آن رژیم‌های حقوق مالکیت فکری، آنچه را طی نسل‌ها در قالب دانش و عمل جمعی شکل گرفته است، به دارایی انحصاری اشخاص یا شرکت‌ها تبدیل می‌کنند. از منظر او، ثبت اختراع نه بر «اختراع» که بر «تصاحب» استوار است؛ بدین معنا که نظام ثبت اختراع یا به اصطلاح پتنت[6]، دانش‌های بومی را پس از جداسازی از بسترهای فرهنگی و اجتماعی‌شان، به سرمایه‌ای خصوصی و قابل مبادله در بازار جهانی بدل می‌سازد. در نتیجه، ارزش اقتصادی حاصل از این دانش عمدتاً به بازیگران مسلط زنجیره‌های جهانی نوآوری تعلق می‌گیرد، در حالی‌که تولیدکنندگان تاریخی آن سهم ناچیزی از منافع به دست می‌آورند. در بخش بعدی، به این بحث بازگشته و نمونه‌هایی از این فرایند را مورد اشاره قرار خواهیم داد.

این فرایندها را می‌توان در قالب مفهوم «زیست‌سرمایه»[7] نیز تحلیل کرد: شکلی از انباشت که در آن، حیات -اعم از ژن‌ها، گونه‌ها و دانش‌های مرتبط با آن‌ها- به منبعی برای تولید ارزش اقتصادی تبدیل می‌شود (Sunder Rajan, 2006; Helmreich, 2008). در این اقتصاد، مرز میان طبیعت و دانش فرو می‌ریزد و هر دو در قالب دارایی‌های قابل ثبت، مبادله و بهره‌برداری بازتعریف می‌شوند. دانش بومی در این میان، اغلب به‌عنوان «منبعی خام» در نظر گرفته می‌شود که باید استخراج، استانداردسازی و در نهایت در قالب‌های حقوقی و علمی تثبیت شود. کاشیک ساندر راجان[8] (Sunder Rajan,

1. Political Economy of Knowledge
2. Cognitive Capitalism
3. Biopiracy
4. Vandana Shiva
5. Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge
6. Patent
7. Biocapital
8. Kaushik Sunder Rajan

2006) استاد انسان‌شناسی دانشگاه شیکاگو در *زیست‌سرمایه: شکل‌گیری حیات پساژنومی*[1] -که نتیجهٔ مطالعات میدانی او در بازهٔ سال‌های ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۴ در آزمایشگاه‌های زیست‌فناوری و شرکت‌های دانش‌بنیان در آمریکا و هند و کار با دانشمندان، کارآفرینان، سرمایه‌گذاران و سیاست‌گذاران است- نشان می‌دهد که در اقتصاد زیست‌فناوری معاصر، ارزش علاوه بر تولید کالاهای مادی، به‌طور فزاینده‌ای از ظرفیت کنترل، سازمان‌دهی و تجاری‌سازی فرایندهای حیات سرچشمه می‌گیرد. از نظر او، زیست‌سرمایه تنها به معنای کالایی‌شدن موجودات زنده نیست، و بیانگر شکل تازه‌ای از سرمایه‌داری است که در آن ژن‌ها، سلول‌ها، بافت‌های زیستی، اطلاعات ژنتیکی و دانش‌های مرتبط با آن‌ها هم‌زمان به موضوع پژوهش علمی، دارایی حقوقی و موضوع سرمایه‌گذاری مالی تبدیل می‌شوند. بدین‌ترتیب، تولید دانش و تولید ارزش اقتصادی بیش از هر زمان دیگری درهم‌تنیده می‌شوند و مرز میان آزمایشگاه، بازار و نظام حقوق مالکیت فکری به‌تدریج از میان می‌رود. از این منظر، ادغام دانش‌های محلی در زنجیره‌های جهانی تولید ارزش موضوعیت می‌یابد.

نهادهای مختلف در این فرایند نقش میانجی ایفا می‌کنند. دانشگاه‌ها، مؤسسات تحقیقاتی، سازمان‌های بین‌المللی و سازمان‌های غیردولتی، همگی در ترجمهٔ دانش بومی به قالب‌های قابل‌قبول در نظام علمی جهانی مشارکت دارند. این ترجمه، هرچند می‌تواند امکان دیده‌شدن و حتی حفاظت نسبی از برخی دانش‌ها را فراهم کند، اما هم‌زمان مستلزم نوعی «انتزاع» و «استانداردسازی» است که ممکن است به گسست دانش از زمینه‌های اجتماعی، اخلاقی و کیهانی آن بینجامد (Nadasdy, 1999). به بیان دیگر، برای آن‌که دانش بومی در اقتصاد جهانی دانش قابل استفاده شود، باید به زبان و منطق نظام مسلط ترجمه شود - فرایندی که خود نوعی اعمال قدرت معرفتی و نهادی است. دولت‌ها نیز در این میان نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. از طریق تنظیم رژیم‌های مالکیت فکری، سیاست‌های زیست‌محیطی و چهارچوب‌های توسعه، دولت‌ها در تعیین دسترسی به منابع زیستی و دانش مرتبط با آن‌ها و نحوهٔ بهره‌برداری از این منابع مشارکت می‌کنند. با این حال، رابطهٔ دولت و دانش بومی را نمی‌توان و نباید به رابطهٔ نیرویی بیرونی با اجتماعاتی مستقل از آن فروکاست. دولت و جامعه در بسیاری از زمینه‌ها در شبکه‌هایی درهم‌تنیده از مناسبات سیاسی، اقتصادی، قومی و محلی قرار دارند و برخی بازیگران محلی نیز ممکن است از زبان، نهادها و سازوکارهای دولتی برای کسب مشروعیت، دسترسی به منابع، تثبیت موقعیت یا رقابت با دیگر گروه‌ها بهره گیرند. از این رو، مداخلات و میانجی‌گری‌های دولتی برای استانداردسازی، ثبت و نهادینه‌سازی دانش واجد پیامدهایی دوگانه‌اند: این فرایندها ممکن است بخشی از زمینه‌مندی دانش را دگرگون کند، اما هم‌زمان می‌توانند امکان مستندسازی، حفاظت حقوقی، اثبات تقدم تاریخی، ارزیابی ایمنی و ایجاد سازوکارهایی برای تقسیم منافع را نیز فراهم آورند. بنابراین، در شرایطی که هیچ نظام تولید و گردش دانش به‌طور کامل بیرون از این فرایندها عمل نمی‌کند، پرسش اصلی آن است که این فرایندها چگونه سازمان می‌یابند، چه کسانی بر آن‌ها کنترل دارند، چه امکان‌هایی برای اعتراض و اصلاح وجود دارد، و هزینه‌ها و منافع حاصل از آن‌ها میان چه گروه‌هایی توزیع می‌شود؟ نمونه‌ای شاخص از این پیچیدگی، کتابخانهٔ دیجیتال دانش سنتی هند (TKDL) است که از اوایل دههٔ ۲۰۰۰ با همکاری دولت هند، شورای پژوهش‌های علمی و صنعتی هند (CSIR) و وزارت آیوش (که در زمینهٔ ترویج و تنظیم‌گری طب سنتی در هند فعالیت می‌کند) ایجاد شد. این سامانه با هدف جلوگیری از ثبت غیرموجه اختراع مبتنی بر دانش سنتی، هزاران متن مربوط به آیورودا، سیدها، یونانی و دیگر سنت‌های درمانی را به زبان‌های بین‌المللی و در قالب طبقه‌بندی‌های استاندارد نظام ثبت اختراع، ترجمه و مستندسازی کرد. این اقدام در موارد متعددی امکان جلوگیری از ثبت انحصاری دانش درمانی هند را فراهم ساخت و از این حیث، نمونه‌ای مهم از حفاظت حقوقی دانش بومی به شمار می‌رود (Chandra & Shabran, 2023)[2]. با این حال، همین

1. Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life

۲. هم‌زمان با افزایش توجه به طب ایرانی، گیاهان دارویی و حفاظت از میراث دانشی کشور، پژوهشگران ایرانی نیز با الهام از تجربهٔ هند، ایجاد «کتابخانهٔ دیجیتال موضوعی طب ایرانی» را پیشنهاد کرده‌اند؛ سامانه‌ای که با بهره‌گیری از هستی‌شناسی‌های پزشکی و نظام‌های طبقه‌بندی بین‌المللی، بتواند ضمن مستندسازی دانش سنتی، امکان استناد به آن در نظام جهانی مالکیت فکری و جلوگیری از ثبت انحصاری این دانش را فراهم سازد. در همین راستا، طی سال‌های اخیر، دفتر طب ایرانی وزارت بهداشت نیز سامانه‌هایی مانند دانشنامهٔ طب مردمی، سامانهٔ ثبت عوارض داروهای گیاهی و سامانهٔ وضعیت طب سنتی و مکمل در جهان را راه‌اندازی کرده است (ن.ک: پاپی، ۱۴۰۱).

فرایند مستلزم تبدیل دانش سنتی به داده‌هایی استاندارد، قابل جست‌وجو و سازگار با زبان حقوق مالکیت فکری بود و در نتیجه، بخشی از ابعاد آیینی، تجربی و زمینه‌مند آن را ناگزیر دگرگون یا کم‌رنگ می‌کرد. اهمیت این نمونه در همین دوگانگی نهفته است: نهادینه‌سازی دانش می‌تواند هم‌زمان ابزار حفاظت و سازوکاری برای بازصورت‌بندی آن باشد؛ از این رو، ارزیابی آن نیازمند توجه هم‌زمان به امکان‌هایی است که ایجاد می‌کند و هزینه‌هایی که بر گروه‌های مختلف تحمیل می‌سازد.

میدان‌های برخورد: دانش بومی به‌مثابه عرصهٔ منازعهٔ نهادی

بخش‌های پیشین نشان دادند که دانش بومی در بستر مناسبات قدرت، اقتصاد سیاسی دانش و رژیم‌های مالکیت فکری تولید، بازتعریف و ارزش‌گذاری می‌شود. در این بخش، این استدلال در چند میدان تجربی دنبال می‌شود. مقصود از میدان، فراتر از یک مکان جغرافیایی، عرصه‌ای نهادی است که در آن بازیگران مختلف بر سر تعریف دانش معتبر، قواعد دسترسی به منابع، حقوق مالکیت و توزیع منافع با یکدیگر رقابت می‌کنند. اهمیت این نمونه‌ها در آن است که نشان می‌دهند رابطهٔ دانش و قدرت صورت واحدی ندارد و بسته به زمینه‌های تاریخی و نهادی، از مسیرهای متفاوتی شکل می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین این میدان‌ها، **زیست‌فناوری و صنعت داروسازی** است؛ جایی که دانش محلی دربارهٔ گیاهان دارویی، درمان‌های سنتی و تنوع زیستی، به منبعی برای نوآوری علمی و ارزش اقتصادی بدل می‌شود. در این میدان، منازعه بیش‌تر بر سر این است که چه کسانی حق دارند این دانش را به اختراع، داروی تجاری و دارایی فکری تبدیل کنند و از ارزش حاصل از آن بهره‌مند شوند.

داریل پوزی (Posey, 1999; Posey & Dutfield, 1996) که از انسان‌شناسان پیشگام در صورت‌بندی نظام‌مند مسئلهٔ حقوق دانش بومی است، در پژوهش‌های خود دربارهٔ جوامع کایاپو[1] در آمازون نشان داد که شناخت بومیان از گیاهان دارویی، منابع جنگلی و روابط اکولوژیک، مؤید نظامی پیچیده از دانش است که طی نسل‌ها و در پیوند با شیوه‌های معیشت، مناسک و جهان‌بینی آنان شکل گرفته است. او استدلال می‌کند که ارزش این دانش در کاربرد دارویی آن خلاصه نمی‌شود؛ این دانش بخشی از میراث فرهنگی و هویت جمعی جوامع بومی است و از این رو، نمی‌توان آن را همچون مادهٔ خامی برای استخراج و ثبت اختراع تلقی کرد. با این حال، از دهه‌های پایانی قرن بیستم، هم‌زمان با گسترش زیست‌فناوری و افزایش تقاضا برای ترکیبات طبیعی، برنامه‌های زیست‌اکتشافی[2] به یکی از مهم‌ترین سازوکارهای پیوند میان دانش بومی و صنعت داروسازی تبدیل شدند. کوری هایدن[3] (Hayden, 2003) استاد انسان‌شناسی دانشگاه برکلی در مردم‌نگاری درخشان خود *وقتی طبیعت عمومی می‌شود*[4] -که حاصل پژوهش میدانی او دربارهٔ همکاری میان پژوهشگران، شرکت‌های دارویی و درمانگران محلی در مکزیک است- نشان می‌دهد که زیست‌اکتشافی را نباید به فرایندی علمی برای یافتن مواد مؤثر دارویی تقلیل داد؛ بلکه این پدیده شبکه‌ای پیچیده از مذاکره، ترجمه و ارزش‌گذاری است. به تعبیر او، گیاهان دارویی تنها زمانی وارد اقتصاد جهانی دانش می‌شوند که دانش محلی دربارهٔ آن‌ها به زبان آزمایشگاه، استانداردهای زیست‌شیمی و قواعد حقوق مالکیت فکری ترجمه شود؛ فرایندی که در آن، بخش بزرگی از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی تولید این دانش از میان می‌رود. به این ترتیب، دانش بومی اگرچه در نقطهٔ آغاز بسیاری از فرایندهای نوآوری دارویی قرار دارد، اما در مراحل بعدی، نقش آن در روایت‌های رسمی علم و صنعت اغلب نامرئی مـی‌شود.

یکی از شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های این منازعه، پروندهٔ ثبت اختراع آیاهواسکا[5] است. آیاهواسکا برای بسیاری از جوامع بومی آمازون در متن آیین‌های درمانی، مناسک دینی و کیهان‌شناسی آنان معنا مـی‌یابد. در سال ۱۹۸۶ برای گونه‌ای از این

1. Kayapo
2. Bioprospecting
3. Cori Hayden
4. When Nature Goes Public
5. Ayahuasca

گیاه، گواهی ثبت اختراعی در ایالات متحده صادر شد؛ اقدامی که اعتراض گستردهٔ سازمان‌های بومی و مدافعان حقوق دانش سنتی را برانگیخت. پوزی و داتفیلد (Posey & Dutfield, 1996) این پرونده را نمونه‌ای شاخص از تعارض میان رژیم جهانی ثبت اختراع و حقوق معرفتی جوامع بومی می‌دانند؛ زیرا موضوع ثبت اختراع، حاصل یک نوآوری مستقل نبود، و در واقع بخشی از دانشی بود که قرن‌ها در اختیار جوامع آمازون قرار داشت. اهمیت این نمونه تنها در مسئله تقسیم منافع اقتصادی نیست. مسئله به این هم مربوط می‌شود که چه نهادی صلاحیت تعیین «دانش معتبر» و تعریف «نوآوری» را دارد. هنگامی که یک درمان سنتی به داده‌های آزمایشگاهی، توالی‌های مولکولی یا ترکیبات شیمیایی فروکاسته می‌شود، تنها شکل بیان آن تغییر نمی‌کند، بلکه جایگاه اجتماعی، مالکیت و حتی معنای آن نیز دگرگون می‌شود. بنابراین، آنچه به بازار جهانی وارد می‌شود در حقیقت نسخه‌ای ترجمه‌شده، استانداردشده و حقوقی‌شده از دانش بومی است؛ نسخه‌ای که بیش از آن‌که بازتاب نظام معرفتی جوامع محلی باشد، با الزامات علم مدرن، صنعت داروسازی و رژیم جهانی مالکیت فکری سازگار شده است. از این رو، میدان زیست‌پزشکی را باید فراتر از عرصهٔ انتقال فناوری یا تجاری‌سازی گیاهان دارویی فهمید. این میدان، فضایی است که در آن دانشگاه‌ها، شرکت‌های داروسازی، نهادهای حقوق مالکیت فکری، دولت‌ها و جوامع بومی، هر یک با منابع نابرابر قدرت، بر سر تعریف نوآوری، اعتبار معرفتی، مالکیت و توزیع منافع وارد منازعه می‌شوند.

عرصهٔ دیگری که می‌توان این دست از منازعات نهادی را در آن مورد ملاحظه قرار داد، عرصهٔ **کشاورزی و امنیت غذایی** است. بذر برای کشاورزان محلی فراتر از یک نهادهٔ تولید، حاصل نسل‌های متمادی انتخاب، مبادلهٔ اجتماعی، آزمون محیطی و انباشت تجربه است. هر رقم بومی، حافظه‌ای از سازگاری با اقلیم، شناخت خاک، مدیریت آب، ذائقهٔ غذایی و روابط اجتماعی یک جامعه را در خود حمل می‌کند. از این رو دانش کشاورزی سنتی را نمی‌توان به مجموعه‌ای از تکنیک‌های زراعی فروکاست؛ این دانش بخشی از نظام معیشتی، هویت فرهنگی و شیوه‌های بازتولید زندگی روستایی است.

جک رالف کلوپنبرگ[1] (Kloppenburg, 2005) در اثر کلاسیک خود *اول بذر: اقتصاد سیاسی بیوتکنولوژی گیاهی*[2]، تاریخ بذر را از منظر دگرگونی مناسبات قدرت در تولید دانش کشاورزی دنبال می‌کند. او نشان می‌دهد که با گسترش اصلاح نباتات علمی، و صنعت بذر و رژیم‌های مالکیت فکری، بذر به‌تدریج از قلمرو مشاعات و مبادلات محلی فاصله گرفت، به کالایی انحصاری تبدیل شد و کنترل آن از دست جوامع محلی به مؤسسات پژوهشی و شرکت‌های خصوصی انتقال یافت. وندانا شیوا (Shiva, 1991 & 2000) این تحول را در بستر کشاورزی هند با دقت بیشتری دنبال کرده است. او در *خشونت انقلاب سبز: بوم‌شناسی و سیاست در جهان سوم*[3] (Shiva, 1991) و سپس در *محصول ربوده‌شده: ربایش نظام جهانی غذا*[4] (Shiva, 2000) استدلال می‌کند که انقلاب سبز ورای مجموعه‌ای از نوآوری‌های فناورانه، استقرار رژیم تازه‌ای از دانش و قدرت بود که در آن، نظام‌های بومی انتخاب بذر، تنوع کشت و مدیریت اکولوژیک زمین، به‌تدریج جای خود را به بذرهای اصلاح‌شده، نهاده‌های شیمیایی و وابستگی فزاینده به بازار داد. از منظر شیوا، هنگامی که شرکت‌ها بذرهای اصلاح‌شده یا ارقام جدید را ثبت می‌کنند، تنها یک محصول کشاورزی را به مالکیت خود درنمی‌آورند، بلکه بخشی از دانش انباشتهٔ کشاورزان دربارهٔ انتخاب، تکثیر و سازگاری بذر را نیز در قالب حقوق مالکیت فکری بازتعریف می‌کنند. یکی از نمونه‌های شناخته‌شدهٔ این منازعه، اختلاف گسترده پیرامون برنج باسماتی است. این رقم که طی قرن‌ها در نواحی شمال هند و پاکستان و در تعامل میان کشاورزان، محیط طبیعی و سنت‌های زراعی شکل گرفته بود، در دههٔ ۱۹۹۰ موضوع ثبت برخی ویژگی‌های ژنتیکی و فرآوری آن توسط شرکت آمریکایی رایس‌تک[5] قرار گرفت. هرچند ثبت اختراع بعدها با اعتراض دولت هند و ارائه شواهد مربوط به پیشینهٔ تاریخی این رقم تا حد زیادی محدود شد، این پرونده به یکی از نمادهای تعارض میان

1. Jack Ralph Kloppenburg
2. First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology
3. The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics
4. Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply
5. RiceTec

رژیم جهانی مالکیت فکری و حقوق معرفتی جوامع کشاورز تبدیل گردید.

انسان‌شناسان متخصص در این حوزه البته نشان داده‌اند مسئله به ثبت اختراع محدود نمی‌شود. گلن استون[1] (Stone, 2007) در مردم‌نگاری‌های خود از گسترش پنبهٔ Bt در هند، نشان می‌دهد که ورود بذرهای تجاری می‌تواند کل نظام تولید دانش کشاورزی را دگرگون کند. کشاورزان که پیش‌تر دانش خود را از رهگذر مشاهده، آزمایش، مبادلهٔ بذر و تعامل با دیگر کشاورزان تولید می‌کردند، به‌تدریج به اطلاعات شرکت‌های بذر، شبکه‌های بازاریابی و توصیه‌های کارشناسان وابسته می‌شوند. فرایندی که به تعبیر استون می‌توان آن را نوعی «مهارت‌زدایی»[2] و تضعیف دانش کشاورزی دانست؛ زیرا اقتدار معرفتی به‌تدریج از کشاورزان به نهادهای علمی و شرکت‌های فناورانه منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، اهمیت این تحول مضاف بر تغییر فناوری تولید، در بازآرایی اقتدار معرفتی نهفته است. بذر در این میدان به‌طور هم‌زمان موجودی زیستی، موضوع دانش علمی، دارایی حقوقی، کالای اقتصادی و موضوع سیاست‌گذاری است؛ و همین چندگانگی، منازعه بر سر این‌که چه چیزی دانش معتبر و چه کسی مالک نوآوری است را تشدید می‌کند.

در عرصهٔ **حفاظت محیط‌زیست**، مسئله صورت دیگری پیدا می‌کند. در این‌جا، دانش بومی بیش از آن‌که به موضوع تملک تبدیل شود، با پرسش از اقتدار برای تعریف طبیعت، مدیریت منابع و تصمیم‌گیری دربارهٔ سرزمین پیوند می‌یابد. ادبیات اکولوژی سیاسی نشان داده است که سیاست‌های حفاظت، همواره با اشکال خاصی از قدرت، دانش و حکومت‌مندی گره خورده‌اند.

رادریک نئومان (Neumann, 1988) در *تحمیل طبیعت بکر: منازعه بر سر معیشت و حفاظت از طبیعت در آفریقا*[3] با بررسی تاریخ شکل‌گیری پارک‌های ملی در شرق آفریقا نشان می‌دهد که مفهوم «طبیعت بکر» بیش از آن‌که به یک واقعیت طبیعی ارجاع یابد، مؤید برساخته‌ای تاریخی و سیاسی است. در این روایت، حفاظت از طبیعت مستلزم حذف یا محدود کردن حضور انسان تلقی می‌شود؛ حال آن‌که بسیاری از همین مناظر حفاظت‌شده، حاصل قرن‌ها تعامل جوامع محلی با محیط بوده‌اند. به تعبیر نئومان، پارک‌های ملی در بسیاری موارد افزون بر نهادهای حفاظت، سازوکارهایی برای بازتعریف رابطه میان دولت، سرزمین و ساکنان محلی بوده‌اند. این نقد در آثار دن براکینگتون[4] (Brockington, 2003) نیز بسط می‌یابد. او با مطالعهٔ مردم‌نگارانه پارک مکومازی[5] در تانزانیا نشان می‌دهد که ایجاد مناطق حفاظت‌شده غالباً با جابه‌جایی یا محدودسازی دسترسی دامداران و جوامع محلی به مراتع، منابع آب و قلمروهای سنتی همراه بوده است. در این فرایند، دانش بومی دربارهٔ چرخه‌های مرتع، رفتار حیات‌وحش و مدیریت اکولوژیک، در حد اطلاعاتی تکمیلی برای برنامه‌های حفاظتی به رسمیت شناخته می‌شود، نه به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری. در مقابل، اقتدار نهایی همچنان در اختیار دولت، متخصصان حفاظت و سازمان‌های بین‌المللی باقی می‌ماند.

پاول ناداسدی (Nadasdy, 1999 & 2003) این فرایند را از زاویهٔ «ترجمهٔ نهادی» تحلیل می‌کند. او در مردم‌نگاری کلاسیک خود دربارهٔ همکاری دولت کانادا با مردم کلوان[6] نشان می‌دهد مادامی‌که دانش شکارچیان و ساکنان بومی وارد نظام مدیریت منابع طبیعی می‌شود، ناگزیر باید به قالب‌هایی تبدیل شود که برای زیست‌شناسان، مدیران و بوروکراسی دولتی قابل فهم باشد. در این فرایند، آن بخش از دانش که در مناسبات اجتماعی، تجربهٔ زیسته، اخلاق شکار یا جهان‌بینی بومی ریشه دارد، به تدریج از میدان خارج می‌شود. بنابراین، مسئله فراتر از ترجمهٔ زبان، ترجمهٔ یک نظام معرفتی به نظامی دیگر است؛ ترجمه‌ای که در این‌جا هم با بازتوزیع اقتدار معرفتی همراه است. این تحلیل با مفهوم «حکومت‌مندی

1. Glenn Davis Stone
2. Deskilling
3. Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa
4. Dan Brockington
5. Mkomazi
6. Kluane

محیط‌زیستی»[1] که آرون آگراوال (Agrawal, 2005) مطرح کرده، پیوندی نزدیک دارد. او در مطالعهٔ مشهور خود بر جنگل‌های شمال هند نشان می‌دهد که دولت‌ها با ایجاد نهادهای محلی، نظام‌های مشارکتی و آموزش‌های محیط‌زیستی، به‌تدریج شیوه‌های تازه‌ای از اندیشیدن و عمل کردن را در میان ساکنان محلی شکل می‌دهند. در این معنا، حفاظت از محیط زیست علاوه بر برنامه‌های مدیریت جنگل یا حیات وحش، همچنین فرایندی برای تولید سوژه‌های جدید محیط‌زیستی است؛ سوژه‌هایی که خود را براساس منطق دولت و برنامه‌های حفاظتی بازتعریف می‌کنند.

در امتداد بحث‌هایی که ذیل عناوین قبلی مطرح شد و در یک جمع‌بندی تطبیقی، مقایسه همهٔ این میدان‌ها نشان می‌دهد که رابطهٔ دانش بومی و قدرت را نمی‌توان به یک سازوکار واحد فروکاست. اگرچه در همهٔ این موارد فرایندهای تولید و گردش دانش با مناسبات قدرت درآمیخته‌اند، نوع این مناسبات و پیامدهای آن بسته به ساختارهای نهادی و تاریخی هر میدان متفاوت است. در عرصهٔ زیست‌فناوری و داروسازی، مسئلهٔ محوری بیش از هر چیز به مالکیت، تصاحب و نحوهٔ تبدیل دانش محلی به دارایی فکری و ارزش اقتصادی مربوط می‌شود. در اینجا دانش بومی می‌تواند در نقطهٔ آغاز فرایند نوآوری قرار گیرد، اما در مراحل بعدی، بخش مهمی از آن در قالب زبان آزمایشگاهی و حقوق مالکیت فکری بازتعریف شده و منافع حاصل از آن لزوماً به جوامعی که دانش در آن‌ها تولید و انباشت شده است، بازنمی‌گردد. در عرصهٔ بذر و کشاورزی، سازوکار مسئله تا حدی متفاوت است. در این‌جا، مالکیت دانش، محور منازعه نیست؛ بلکه منازعه در واقع معطوف به مسئلهٔ اقتدار برای تعریف، ارزیابی و هدایت دانش کشاورزی است. استانداردسازی بذر، علمی‌شدن اصلاح نباتات و گسترش صنعت بذر می‌تواند دانش انباشتهٔ کشاورزان را به داده و مادهٔ خام برنامه‌های رسمی تبدیل کند و در عین حال، اقتدار معرفتی را از شبکه‌های محلی به مؤسسات علمی، شرکت‌ها و نظام‌های تنظیم‌گر منتقل سازد. از این رو، آنچه در این میدان اهمیت می‌یابد، بیش از تصاحب مستقیم دانش، بازآرایی زیرساخت‌های تولید و اعتباربخشی به آن است. در میدان حفاظت محیط‌زیست، مسئله صورت دیگری پیدا می‌کند. در اینجا موضوع اصلی، حق تعریف طبیعت و تعیین مسئلهٔ محیط‌زیستی و مشارکت در تصمیم‌گیری دربارهٔ سرزمین و منابع است. دانش بومی ممکن است به رسمیت شناخته شود، اما تنها پس از آن‌که به قالب‌هایی مانند داده‌های اکولوژیک، نقشه، شاخص یا گزارش مدیریتی ترجمه شود. بنابراین، سازوکار قدرت در این میدان بیشتر از مسیر حکمرانی، ترجمهٔ نهادی و تعیین حدود مشارکت عمل می‌کند. از این منظر، میدان‌های مورد بررسی را می‌توان صورت‌های متفاوت یک مسئلهٔ عام دانست: چگونه دانش، هنگامی که از بستر اجتماعی خود وارد نهادهای علم، دولت، بازار و حکمرانی می‌شود، از نو تعریف، اعتباربخشی و ارزش‌گذاری می‌شود و این فرایند چه پیامدهایی برای توزیع اقتدار و منافع دارد؟ پاسخ به این پرسش در هر میدان متفاوت است. گاه مسئله در قالب تصاحب و مالکیت بروز می‌کند؛ گاه به شکل انتقال اقتدار معرفتی، گاه در قالب حکمرانی سرزمین و مشارکت. بنابراین چنان‌که در صفحات آغازین مقاله اشاره شد، تحلیل تطبیقی این موارد نه در پی ارائهٔ الگویی جهان‌شمول برای رابطهٔ دانش بومی و قدرت است و نه بر تفاوت‌های زمینه‌ای به‌عنوان امری توصیفی تأکید دارد. اهمیت مقایسه در آن است که نشان می‌دهد یک مسئلهٔ نظری مشترک، چگونه از طریق ترتیبات نهادی متفاوت، اشکال و پیامدهای متفاوتی پیدا می‌کند.

بازاندیشی در سیاست به‌رسمیت‌شناسی و عدالت معرفتی

مطالعات موردی پیشین نشان دادند که دانش بومی در متن مناسبات قدرت، تولید، ارزش‌گذاری و بازتعریف می‌شود. از این رو نقطهٔ توجه را از صرف این‌که آیا دانش بومی باید به رسمیت شناخته شود یا نه، باید فراتر برده و به این امر معطوف داشت که به‌رسمیت‌شناسی چگونه، توسط چه کسانی و با چه پیامدهایی صورت می‌گیرد. تجربه‌های آمازون، هند، آفریقا، کانادا و... نشان دادند که به‌رسمیت‌شناسی، خود می‌تواند به بخشی از سازوکارهای حکمرانی دانش تبدیل شود؛ سازوکاری

1. Environmentality

که امکان دیده‌شدن دانش بومی را فراهم می‌کند، اما هم‌زمان آن را در قالب‌های معرفتی، حقوقی و اداری نظام مسلط بازسازمان‌دهی می‌کند. از این رو، سیاست به‌رسمیت‌شناسی را نمی‌توان به‌طور پیشینی معادل عدالت معرفتی تلقی کرد.

در فلسفهٔ سیاسی، سیاست به‌رسمیت‌شناسی عمدتاً با مسئلهٔ احترام، هویت و رفع اشکال مختلف بی‌اعتبارسازی پیوند خورده است؛ اما صاحب‌نظرانی همچون نانسی فریزر[1] (Fraser, 2000 & 2003) با نقد این سنت استدلال می‌کند که بازشناسی فرهنگی، اگر از مسئلهٔ بازتوزیع منابع و مشارکت برابر در تصمیم‌گیری جدا شود، به‌تنهایی قادر به رفع نابرابری‌های ساختاری نیست. از این منظر، عدالت مستلزم تلفیق سه بعد به‌هم‌پیوسته است: بازشناسی، بازتوزیع و نمایندگی سیاسی؛ زیرا حذف فرهنگی اغلب با نابرابری اقتصادی و محرومیت از قدرت تصمیم‌گیری در هم تنیده است. این نقد برای فهم وضعیت دانش بومی نیز مـی‌تواند مورد توجه قرار گیرد. ثبت دانش سنتی در اسناد رسمی، ایجاد پایگاه‌های داده یا حتی ارجاع به آن در سیاست‌های توسعه، هرچند می‌تواند گامی در جهت رفع نامرئی‌سازی تاریخی باشد، اما مادامی که کنترل بر منابع، رژیم‌های مالکیت فکری و سازوکارهای تصمیم‌گیری همچنان در اختیار دولت‌ها، شرکت‌ها و نهادهای علمی باقی بماند، چنین بازشناسی‌ای بیش از آن‌که به دگرگونی روابط قدرت بینجامد، به تثبیت صورت‌بندی جدیدی از همان مناسبات منجر خواهد شد.

این نقد در آثار کسانی چون گلن شان کولتارد[2] رادیکال‌تر می‌شود. کولتارد (Coulthard, 2014) در *پوست سرخ، نقاب‌های سفید*[3] با بررسی رابطهٔ دولت کانادا و اقوام بومی نشان می‌دهد که سیاست به‌رسمیت‌شناسی برخلاف وعدهٔ اولیه‌اش، اغلب به سازوکاری برای بازتولید اقتدار دولت استعماری تبدیل می‌شود. از نظر او هنگامی که دولت تعیین می‌کند کدام هویت، کدام سنت یا کدام دانش «قابل شناسایی» و «قابل حمایت» است، خود فرایند بازشناسی درون منطق قدرت دولت عمل می‌کند و ظرفیت رهایی‌بخش خود را از دست می‌دهد. این استدلال، با بحث‌های پیشین دربارهٔ ترجمهٔ نهادی دانش بومی هم‌خوانی دارد؛ زیرا نشان می‌دهد حتی سیاست‌های حمایتی نیز ممکن است در عمل، دانش بومی را به قالب‌هایی فرو بکاهند که با الزامات نظام مسلط سازگارتر است.

با این حال، به باور ما نقد سیاست به‌رسمیت‌شناسی نیازمند پرهیز از ساده‌سازی رابطهٔ دولت و اجتماعات بومی نیز هست. اجتماعات محلی واحدهایی یکپارچه و مستقل از مناسبات گسترده‌تر قدرت نیستند و در درون آن‌ها نیز تفاوت‌ها و رقابت‌هایی بر سر تعریف سنت، اصالت، نمایندگی و منافع وجود دارد. از سوی دیگر، دولت نیز صرفاً نیرویی بیرونی و سلطه‌گر نیست؛ نهادهای دولتی می‌توانند در شرایطی امکان مستندسازی، حفاظت حقوقی، دسترسی به منابع و ایجاد سازوکارهای مشارکت و تقسیم منافع را فراهم کنند و بازیگران محلی نیز ممکن است از ظرفیت‌های نهادی دولت برای پیگیری مطالبات یا تثبیت موقعیت خود بهره گیرند. از این رو، سیاست به‌رسمیت‌شناسی دانش بومی را باید در متن همین روابط متقابل و چندوجهی فهم کرد: به‌گونه‌ای که دفاع از عدالت معرفتی به کلیت‌سازی از جامعهٔ بومی، برتری‌دادن اخلاقی به دانش بومی یا پذیرش پیشینی همهٔ ادعاهای معرفتی آن نینجامد. عدالت معرفتی در این‌جا مستلزم فراهم‌کردن شرایطی عادلانه برای طرح، شنیده‌شدن و ارزیابی ادعاهای متکثر معرفتی است، نه مصمون‌کردن هیچ نظام دانایی از نقد و بازبینی.

از منظر عدالت معرفتی نیز مسئله رفع بی‌اعتباری معرفتی است. فریکر (Fricker, 2007) نشان داده است که بی‌عدالتی معرفتی زمانی رخ می‌دهد که برخی کنشگران نه فقط از منابع مادی، که همچنین از امکان مشارکت برابر در تولید، تفسیر و اعتباربخشی به دانش محروم می‌شوند. با این حال، تجربهٔ دانش بومی نشان می‌دهد که این محرومیت را نمی‌توان فقط در سطح مناسبات گفت‌وگویی یا اخلاق شناخت تبیین کرد، بلکه باید آن را در پیوند با رژیم‌های مالکیت، اقتصاد سیاسی دانش

1. Nancy Fraser
2. Glen Sean Coulthard
3. Red Skin, White Masks

و ساختارهای حکمرانی هم تحلیل نمود. در این معنا، عدالت معرفتی مستلزم آن است که جوامع بومی فراتر از «منابع اطلاعات» یا «دارندگان دانش سنتی»، به‌عنوان کنشگران دارای حق تصمیم‌گیری دربارهٔ شیوه‌های تولید، گردش، بهره‌برداری و حفاظت از دانش خود به رسمیت شناخته شوند.

از این رو، به نظر می‌رسد بازاندیشی در سیاست به‌رسمیت‌شناسی مستلزم عبور از دوگانهٔ ساده «شناسایی / عدم شناسایی» است. آنچه اهمیت دارد، دگرگونی شرایط نهادی و سیاسی‌ای است که تعیین می‌کنند چه کسی حق تعریف دانش معتبر، تنظیم قواعد دسترسی، توزیع منافع و تصمیم‌گیری دربارهٔ آیندهٔ دانش را دارد. به همین دلیل، عدالت معرفتی را می‌توان در سه سطح به‌هم‌پیوسته صورت‌بندی کرد: سطح گفتمانی که به رسمیت شناختن تنوع نظام‌های معرفتی را دنبال می‌کند؛ سطح نهادی که بر بازتوزیع اقتدار، حقوق و منابع تأکید دارد؛ و سطح اجتماعی و فرهنگی که بر ظرفیت جوامع برای بازتولید، انتقال و نوآوری در دانش خود استوار است. تنها هم‌زمانی این سه سطح است که می‌تواند سیاست به‌رسمیت‌شناسی را از یک اقدام نمادین به پروژه‌ای تحول‌آفرین در جهت عدالت معرفتی تبدیل کند. عدالت معرفتی در این معنا، فرایندی مستمر از مذاکره، بازتوزیع قدرت و گشودن فضای مشارکت برای نظام‌های متکثر دانایی است؛ فرایندی که بدون دگرگونی در اقتصاد سیاسی دانش، رژیم‌های مالکیت فکری و مناسبات نهادی تولید معرفت، به دشواری می‌تواند از سطح بازشناسی نمادین فراتر برود.

نتیجه‌گیری

این مقاله با طرح این پرسش آغاز شد که دانش بومی چگونه در بستر مناسبات قدرت، اقتصاد سیاسی دانش و رژیم‌های معاصر حکمرانی بازتولید می‌شود و این فرایند چه نسبتی با عدالت معرفتی دارد. استدلال اصلی مقاله آن بود که دانش بومی را نمی‌توان به مجموعه‌ای از دانسته‌های محلی یا میراث فرهنگی تقلیل داد که در انتظار ثبت، حفاظت یا احیاست. این دانش، خود محصول تاریخی منازعات بر سر اعتبار، اقتدار، مالکیت و حق تصمیم‌گیری است. از این رو، تبارشناسی دانش بومی ورای تاریخ شکل‌گیری یک سنت معرفتی، تاریخ مناسباتی است که تعیین کرده‌اند چه دانشی معتبر تلقی شود، چه دانشی به حاشیه رانده شود و چه کسانی از گردش جهانی دانش و منابع حاصل از آن منتفع گردند.

بررسی تبار تاریخی به‌حاشیه‌رانی دانش بومی، تحلیل اقتصاد سیاسی دانش و واکاوی میدان‌های منازعه، از زیست‌پزشکی و کشاورزی تا حفاظت محیط زیست و رژیم‌های مالکیت فکری نشان داد که چالش اصلی، ناظر به عدم‌آگاهی دربارهٔ دانش بومی نیست، بلکه ناظر بر شیوه‌هایی است که از خلال آن‌ها این دانش به زبان علم، حقوق و بازار ترجمه، استانداردسازی و ارزش‌گذاری می‌شود. این ترجمه، هرچند در مواردی امکان حفاظت حقوقی یا دیده‌شدن دانش‌های محلی را فراهم می‌کند، هم‌زمان می‌تواند به بازتعریف آن‌ها در چهارچوب رژیم‌های معرفتی و نهادی مسلط بینجامد. از این رو، به‌رسمیت‌شناسی دانش بومی همواره فرایندی دو سویه است: امکانی برای بازشناسی و در عین حال، فناوری‌ای بالقوه برای اعمال قدرت.

بنابراین، شاید مهم‌ترین دستاورد نظری این مقاله را بتوان جابه‌جا کردن کانون بحث از «ضرورت به‌رسمیت‌شناسی دانش بومی» به «بازاندیشی در سیاست به‌رسمیت‌شناسی» دانست. مقاله استدلال کرد که عدالت معرفتی را نمی‌توان فقط در قالب بازاندیشی نمادین یا گنجاندن دانش بومی در اسناد رسمی، برنامه‌های توسعه یا نظام‌های ثبت دانش تعریف کرد. چنین سیاست‌هایی، اگر با بازتوزیع اقتدار، دگرگونی نهادهای تصمیم‌گیری و تقویت عاملیت جوامع محلی همراه نباشند، ممکن است خود به بخشی از سازوکارهای بازتولید نابرابری معرفتی تبدیل شوند. از این منظر، عدالت معرفتی فرایندی پیوسته از بازآرایی قدرت در تولید، اعتباربخشی، گردش و بهره‌برداری از دانش است. در همین راستا، چهارچوبی سه سطحی برای تحلیل و تحقق عدالت معرفتی پیش نهاده شد که می‌تواند فراتر از مطالعات دانش بومی نیز به کار گرفته شود. در سطح نخست، عدالت معرفتی مستلزم به‌رسمیت‌شناختن تکثر نظام‌های دانایی و نقد سلسله‌مراتب‌های معرفتی است؛ در سطح دوم،

مستلزم اصلاح نهادهایی است که مالکیت، دسترسی و تصمیم‌گیری دربارهٔ دانش را سامان می‌دهند؛ و در سطح سوم، به ظرفیت جوامع برای بازتولید، انتقال و نوآوری در دانش خود و مشارکت مؤثر در فرایندهای سیاست‌گذاری مربوط می‌شود. ارزش این چهارچوب در آن است که عدالت معرفتی را از یک مفهوم اخلاقی یا فلسفی، به ابزاری برای تحلیل مناسبات تاریخی، نهادی و سیاسی دانش تبدیل می‌کند.

در این میان، تجربهٔ ایران نیز ظرفیت مهمی برای بسط این دستور کار پژوهشی فراهم می‌آورد. ایران به‌واسطهٔ تنوع گستردهٔ اقلیمی و فرهنگی، میزبان طیف وسیعی از دانش‌های بومی در حوزه‌هایی چون کشاورزی، مدیریت آب، دامداری، معماری، طب سنتی، بهره‌برداری از منابع طبیعی و معیشت‌های محلی است؛ دانش‌هایی که بخش قابل‌توجهی از آن‌ها در معرض فرسایش، تجاری‌سازی یا استانداردسازی قرار گرفته‌اند. هرچند تلاش‌هایی برای مستندسازی، ثبت میراث ناملموس، توسعهٔ پایگاه‌های اطلاعاتی طب ایرانی یا حفاظت از دانش‌های محلی صورت گرفته است، این مقاله نشان می‌دهد که دغدغهٔ اصلی افزون بر مستندسازی یا ثبت این دانش‌ها، می‌بایست معطوف به چگونگی مشارکت صاحبان آن‌ها در فرایندهای تصمیم‌گیری، تعیین قواعد دسترسی، بهره‌برداری و حفاظت از این میراث دانشی باشد. از این رو، ظرفیت واقعی سیاست‌گذاری در ایران، علاوه بر افزایش پروژه‌های مستندسازی و حفاظت، در حرکت به سوی الگوهای مشارکتی دانش نهفته است؛ الگوهایی که در آن جوامع محلی فقط موضوع مطالعه نیستند، بلکه چونان شرکای تولید دانش و تصمیم‌گیری دیده می‌شوند.

مبتنی بر آنچه گذشت، انسان‌شناسی می‌تواند نقشی بیش‌تر از مستندسازی فرهنگ یا ثبت دانش‌های محلی ایفا کند. آنچه این مقاله پیشنهاد می‌کند، فهم انسان‌شناسی به‌مثابه دانشی برای تحلیل سیاست معرفت و البته مشارکت‌جویی در این زمینه است؛ دانشی که می‌تواند نشان دهد چگونه نهادها، قوانین، بازارها و گفتمان‌های علمی در شکل‌دهی به سرنوشت دانش بومی نقش ایفا کنند و چگونه می‌توان امکان‌های تازه‌ای برای مشارکت، گفت‌وگو و عدالت معرفتی گشود. این رویکرد، به‌ویژه در پیوند با زیست‌قوم‌شناسی، انسان‌شناسی سیاسی و مطالعات علم و فناوری، افق‌های تازه‌ای برای پژوهش دربارهٔ نسبت دانش، قدرت و توسعه در ایران و دیگر جوامع جنوب جهانی فراهم می‌آورد.

منابع

- ابراهیمی، محسن؛ عربستانی، مهرداد (۱۳۹۹). صیادی گرگور به‌منزلهٔ پدیدهٔ اجتماعی تام؛ مطالعه‌ای در ارتباط فنون بومی با محیط‌زیست، توسعه و روابط اجتماعی در گناوه. *دانش‌های بومی ایران*، ۱۴(۶)، ۲۲۰–۱۸۹.
- امراللهی جلال‌آبادی، امیررضا؛ فروزه، محمد رحیم؛ بارانی، حسین؛ یگانه، حسن (۱۳۹۹). دانش اتنواکولوژی، مبانی تقسیم‌بندی و نام‌گذاری عرصه‌های مرتعی از دیدگاه بهره‌برداران. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۰ (۱)، ۲۵۶–۲۳۳.
- امراللهی جلال‌آبادی، امیررضا؛ فروزه، محمد رحیم؛ بارانی، حسین؛ یگانه، حسن (۱۴۰۲). دانش بومی تهیهٔ خوراک‌های محلی از گیاهان خودرو مرتعی؛ مطالعهٔ موردی: محلیان مراتع گوغر. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۲ (۲)، ۴۸–۲۷.
- امیدی نوبیجار، مائده؛ بارانی، حسین؛ فروزه، محمد رحیم؛ عابدی سروستانی، احمد (۱۴۰۴). بررسی دانش بومی در نظام‌های دامداری سنتی شرق گیلان. *دانش‌های بومی ایران*، ۱۲ (۲۳)، ۷۲–۳۳.
- اورسُل، رُبین (۱۴۰۱). *انسان‌شناسی برای توسعه؛ از نظریه تا عمل*. مترجم: بهروز روستاخیز و الهه عابدینی. تهران: جهاد دانشگاهی تهران.
- بارانی، حسین؛ شهرکی، محمدرضا (۱۳۹۳). فرهنگ و دانش عامیانه؛ مطالعهٔ موردی: شیوه‌های سنتی و دانش بومی شترداری. *دانش‌های بومی ایران*، ۱ (۱)، ۱۸۱–۱۴۹.
- برزگر، مریم؛ قربانی، مهدی؛ حسین‌زاده، علیرضا؛ حسینی‌گزیر، عبدالواحد (۱۳۹۷). تحلیل دانش بومی و ابتکارات محلی سازگار در مدیریت منابع آب؛ منطقهٔ مورد مطالعه: دشت گریز. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۸ (۲)، ۱۲۱–۹۹.
- پاپی، زینب (۱۴۰۱). پیشنهاد کتابخانهٔ دیجیتال موضوعی طب ایرانی؛ با بهره‌گیری و تحلیل کتابخانهٔ دیجیتال دانش سنتی هند و ابزارهای سازمان‌دهی دانش. *طب سنتی اسلام و ایران*، ۱۳(۱)، ۳۸–۲۳.

- جانب‌اللهی، محمد سعید (۱۴۰۵). بررسی چشم‌پزشکی سنتی (کحالی) در ایران. *پژوهش‌های زیست‌قوم‌شناسی و توسعهٔ پایدار*، ۱ (۲) (آمادهٔ انتشار): https://doi.org/10.22034/jresd.2026.566423.1011
- جمعه‌پور، محمود (۱۳۸۵). کاریز (قنات) دستاورد دانش و فرهنگ بومی زیستگاه‌های کرانه‌های کویر و نظام‌های وابسته به آن در ایران و بهره‌برداری پایدار از آن. *علوم اجتماعی*، ۱۳ (۱)، ۶۴-۲۷.
- جمعه‌پور، محمود (۱۳۹۳). بومی‌سازی در عرصهٔ توسعهٔ روستایی و نقش دانش بومی در فرایند آن. *دانش‌های بومی ایران*، ۱ (۲)، ۷۹-۵۰.
- جمعه‌پور، محمود (۱۴۰۱). *بازشناسی و بازآفرینی فرهنگ زیست‌بوم در ایران؛ جامعه ایرانی، فرهنگ و طبیعت*. تهران: سمت.
- حسین‌بر، محمدعثمان؛ روستاخیز، بهروز (۱۳۹۶). درک دلالت‌های اجتماعی‌فرهنگی توصیه‌های غذایی دورهٔ بارداری و پس از آن؛ مطالعه‌ای مردم‌نگارانه بین زنان و خانواده‌های سیستانی. *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ۸ (۳)، ۲۴-۱.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۹۶). *کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن*. تهران: مؤسسه فرهنگی‌هنری پویه مهر اشراق.
- عباسی، هوشنگ؛ نظری مقدم، جواد (۱۴۰۲). فرهنگ یاوری و تعاون سنتی زنان در گیلان. *دانش‌های بومی ایران*، ۱۰ (۱۹)، ۳۱۵-۲۸۱.
- عسگری خانقاه، اصغر؛ آذرشب، عطیه؛ روستاخیز، بهروز (۱۳۹۶). تأملی بر خوراک بومی و فرهنگ در شهرستان ایرانشهر؛ مورد مطالعه: روستای دامن. *دانش‌های بومی ایران*، ۴ (۸)، ۱۶۲-۱۲۳.
- غربی، موسی‌الرضا؛ صدیقی، فریبا (۱۴۰۴). ثبت اتنوفارماکولوژیک گیاه کما و روش‌های سنتی مصرف دارویی آن در ششتمد، خراسان رضوی. *زیست‌قوم‌شناسی و حفاظت تنوع زیستی*، ۲ (۴)، ۹۵-۷۳.
- فروزه، محمد رحیم؛ حشمتی، غلامعلی؛ بارانی، حسین (۱۳۹۳). گیاه‌مردم‌نگاری گونه‌های خوراکی و دارویی مرتع دیلگان، استان کهگیلویه و بویراحمد. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۴ (۱)، ۱۲۹-۱۰۹.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۷۰). واره یا نوعی تعاون سنتی کهن و زنانه در ایران و علل تداوم آن. *علوم اجتماعی*، ۱ (۱)، ۱۶۲-۱۲۹.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۹۳ الف). سخن سردبیر. *دانش‌های بومی ایران*، ۱ (۱)، ۱۸-۱.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۹۳ ب). صنعت بر فراز سنت یا در برابر آن؟ آسیب‌شناسی روند توسعهٔ پایدار در ایران. *دانش‌های بومی ایران*، ۱ (۲)، ۷۱-۱۲۹.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۹۳ ج). مردم‌نگاری دانش‌ها و فن‌آوری‌های سنتی: نان شب مردم‌نگاران ایران. *دانش‌های بومی ایران*، ۱ (۲)، ۴۹-۱.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نی.
- قربانی، مهدی (۱۴۰۲). ابتکارات محلی؛ تحلیل دانش اکولوژیک بومی در آسبادهای نشتیفان شهرستان خواف. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱۳ (۲)، ۲۱۸-۱۸۵.
- مجیدی خامنه، فریده (۱۴۰۰). راهبردهای حفاظت از فن‌آوران بومی (گنجینه‌های زندهٔ بشری)؛ مطالعهٔ موردی: کرمان. *دانش‌های بومی ایران*، ۸ (۱۶)، ۲۱۵-۱۷۵.
- مداحی، جواد؛ خاکپور مروستی، محمد (۱۴۰۴). آبیاری کوزه‌ای: دانشی کهن برای مدیریت پایدار آبیاری. *دانش‌های بومی ایران*، ۱۲ (۲۳)، ۱۴۱-۱۸۴.
- مشیری، ژیلا؛ جباریان، یعقوب (۱۴۰۱). بررسی طب سنتی در میان عشایر لار دماوند. *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۱۹ (۳۵)، ۲۵۰-۲۲۹.
- مصطفایی، عزیز؛ فیاض، ابراهیم؛ نادری، احمد (۱۴۰۴). گل: نهاد یاریگری و پایداری اجتماعی در میراث جهانی منظر فرهنگی اورامانات؛ مطالعهٔ موردی: باینگان. *دانش‌های بومی ایران*، ۱۲ (۲۴)، ۴۳-۱.
- مقصودی، منیژه (۱۳۹۱). بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس؛ مراسم آیینی درمانی زار. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۲ (۲)، ۱۱۷-۱۴۰.
- مقصودی، منیژه (۱۳۹۲). فرایند تحول آیین‌های درمانگری ترکمن‌های ایران. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۳ (۲)، ۱۰۱-۸۵.
- مقصودی، منیژه؛ پارساپژوه، سپیده (۱۳۹۰). گیاه‌قوم‌شناسی منطقه پس‌قلعه در شمال شهر تهران. *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۱ (۲)، ۱۳۷-۱۶۱.
- مهام، محمود (۱۳۹۸). الگوی زیست جمعی در ایران؛ تحلیلی بر درس‌نامهٔ فنی و مشارکتی طومار تقسیم آب زنده‌رود. *دانش‌های بومی ایران*، ۶ (۱۲)، ۱۵۰-۷۹.
- ودادهیر، ابوعلی؛ چقلوند، محمد؛ رفیع‌فر، جلال‌الدین؛ امیدوار، نسرین (۱۳۹۳). نظام غذایی بومی-سنتی: پژوهشی مردم‌شناختی در میان قوم لک در مناطق روستایی و عشایری استان لرستان. *توسعهٔ محلی*، ۶ (۱)، ۱۰۶-۷۱.

References

- Abbasi, H and Nazarimoghaddam, J. (2023). "Helping Culture and Traditional Cooperation of Women in Guilan." *Indigenous Knowledge of Iran, 10*(19), 281-315. (In Persian)
- Abu-Lughod, L. (2008). "Writing against Culture." In T. S. Oakes & P. L. Price (Eds.), *The Cultural Geography Reader* (Pp. 62-71). Routledge.
- Agrawal, A. (1995). "Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge." *Development and Change, 26*(3), 413–439.
- Agrawal, A. (2005). *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Duke University Press.
- Amrollahi Jalalabadi, A., Forouzeh, M. R., Barani, H. & Yeganeh, H. (2020). "Ethnoecological Knowledge, Classification and Nomonization of Rangeland Areas from the Viewpoint of Utilizers." *Iranian Journal of Anthropological Research, 10*(1), 233-256. (In Persian)
- Amrollahi Jalalabadi, A., Forouzeh, M. R., Barani, H. & Yeganeh, H. (2022). "Indigenous Knowledge of Preparing Local Foods from Rangeland Wild Plants - Case study: Locals of Googhar Rangelands." *Iranian Journal of Anthropological Research, 12*(2), 27-48. (In Persian)
- Asad, T. [Ed.] (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Humanities Press.
- Asgari Khaneghah, A., Azarshab, A., & Roustakhiz, B. (2017). "Indigenous Food and Culture in Iranshahr, Balochistan Indigenous Food and Culture in Iranshahr, Balochistan (Case Study: The Village of Damen)." *Indigenous Knowledge of Iran, 4*(8), 123-162. (In Persian)
- Barani, H., & Shahraki, M. (2014). "Popular Culture and Knowledge: A Case Study of Traditional Methods and Native Knowledge of Camel Husbandry." *Indigenous Knowledge of Iran, 1*(1), 149-181. (In Persian)
- Barzegar, M., Ghorbani, M., Hassanzadeh, A. & Hosseini Gezir, A. (2019). "Analysis of Adapting Indigenous Knowledge and Local Initiatives in Management of Water Resources (Case Study: Gezir Plain)." *Iranian Journal of Anthropological Research, 8*(2), 99-121. (In Persian)
- Battiste, M. (2013). *Decolonizing Education: Nourishing the Learning Spirit*. Purich Publishing.
- Berkes, F. (2018). *Sacred Ecology* (4th Ed.). Routledge.
- Brockington, D. (2002). *Fortress Conservation: The Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Indiana University Press.
- Carvalho de Mello, B. (2026). "Epistemic Violence in the Inter-American Human Rights System: Indigenous Cosmologies, Legal Pluralism and Paths towards Decolonial justice." *Third World Quarterly*. Advance online publication.
- Chandra, M. & Shabran, R. P. (2023). "The Role of Traditional Knowledge Digital Library in Protection of Indian Traditional Knowledge: A Critical Analysis." *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts*, *4*(2), 3900–3907.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Dotson, K. (2011). "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing." *Hypatia, 26*(2), 236–257.
- Duria, J. (2025). *Epistemic Justice and Indigenous Knowledge: Unpacking the Moral Imperatives of Outside Engagement* (April 01, 2025). Available at *SSRN*: https://ssrn.com/abstract=5341678 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5341678
- Ebrahimi, M. & Arabestani, M. (2020). "Gargur Fishing as a Total Social Fact: An on local knowledge, local techniques, environment, development, and social relations in Genaveh." *Indigenous Knowledge of Iran, 7*(14), 189-220. (In Persian)
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press.
- Eversole, R. (2018). *Anthropology for Development: From Theory to Practice*. Routledge.
- Fakouhi, N. (2002). History of Anthropological Thought and Theories. Tehran: Ney. (In Persian)
- Farhadi, M. (1992). "Clause or a Traditional Cooperative and of the Persistence of Old Women in Iran." *Social Sciences, 1*(1.2), 129-162. (In Persian)

- Farhadi, M. (2014a). “Editorial.” *Indigenous Knowledge of Iran, 1*(1), 1–18. (In Persian)
- Farhadi, M. (2014b). “Industry against Tradition: Pathology of the Development Trend in Iran.” *Indigenous Knowledge of Iran, 1*(1), 71-131. (In Persian)
- Farhadi, M. (2016). “Ethnography of Traditional Knowledge and Technologies; Daily Bread of Iranian Ethnographer.” *Indigenous Knowledge of Iran*, 1(2), 1-49. (In Persian)
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). Pantheon Books.
- Fraser, N. (2000). “Rethinking Recognition.” *New Left Review, 3*, 107–120.
- Fraser, N. (2003). “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation.” In N. Fraser & A. Honneth (Eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Pp. 7–109). Verso.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Frouzeh, M. R., Heshmati, G. A., & Barani, H. (2014). “Geo-ethnography of Rangeland Food and Medicinal Plant Species in Dilgan, Kohgiluyeh and Boyer-Ahmad Province.” *Iranian Journal of Anthropological Research, 4*(1), 109–129. (In Persian)
- Gharbi, M., & Seddighi, F. (2025). “Ethnopharmacological Documentation of Koma (Ferula spp.) and Its Traditional Medicinal Uses in Sheshtamad, Razavi Khorasan, Iran.” *Ethnobiology and Biodiversity Conservation, 2*(4), 73-95. (In Persian)
- Ghorbani, M. (2024). “Analysis of Indigenous Knowledge and Economic Evaluation in Asbads (Case study: Nashtifan, Khaf).” *Iranian Journal of Anthropological Research, 13*(2), 185-218. (In Persian)
- Harding, S. (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*. Indiana University Press.
- Hayden, C. (2003). *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton University Press.
- Helmreich, S. (2008). “Species of Biocapital.” *Science as Culture, 17*(4), 463–478.
- Hosseinbor, M. O. & Roustakhiz, B. (2017). “Understanding the Socio-Cultural Implications for Nutritional Recommendations during Pregnancy and Afterward (An ethnographic study among women and Sistani families).” *Sociological Cultural Studies, 8*(3), 1-24. (In Persian)
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Janebollahi, M. S. (2026). “Traditional Ophthalmology (Kahali).” *Research in Ethnobiology and Sustainable Development, 1*(2), e242517. (In Persian)
- Jessop, B. (2007). “Knowledge as a Fictitious Commodity: Insights and Limits of a Polanyian Perspective.” In A. Bugra & K. Agartan (Ed.), *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century* (Pp. 115-133). New York: Palgrave Macmillan.
- Jomepoor, M. (2006). “Indigenous Knowledge of Qanat System and Sustainable Development in Iran.” *Social Sciences, 13*(33), 27-64. (In Persian)
- Jomepoor, M. (2016). “Role of Localization and Indigenous Knowledge in Sustainable Rural Development.” *Indigenous Knowledge of Iran, 1*(2), 50-79. (In Persian)
- Jomepoor, M. (2022). *Recognition and Recreation of Eco- Culture in Iran, Iranian Society, Culture and Nature*. Tehran: Samt. (In Persian)
- Khakpoor Marvasti, M. (2025). “Irrigation jug: Ancient Knowledge for Sustainable Water Management.” *Indigenous Knowledge of Iran, 12*(23), 141-184. (In Persian)
- Kloppenburg, J. R. (2004). *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology* (2nd Ed.). University of Wisconsin Press.
- Kuper, A. (2003). “The Return of the Native.” *Current Anthropology*, *44*(3), 389-402.
- Laird, S. A. (Ed.). (2002). *Biodiversity and Traditional Knowledge: Equitable Partnerships in Practice*. Routledge.
- Li, T. M. (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Duke University Press.
- Li, T. M. (2014). *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Duke University Press.

- Maham, M. (2019). “A Model for Collective Life in Iran.” *Indigenous Knowledge of Iran, 6*(12), 79-150. (In Persian)
- Majidi Khameneh, F. (2022). "Conservation Strategies for Masters of Art (Human Living Treasures); Case Study: Kerman.” *Indigenous Knowledge of Iran, 8*(16), 175-215. (In Persian)
- Maqsoudi, M. (2012). “The Infidel Winds and the Se-sar Drum in the Persian Gulf: The Ritual Healing Ceremony of Zar.” *Iranian Journal of Anthropological Research, 2*(2), 117–140. (In Persian)
- Maqsoudi, M. (2014). “The Process of Transformation of Healing Rituals among the Iranian Turkmen.” *Iranian Journal of Anthropological Research, 3*(2), 85–101. (In Persian)
- Maqsoudi, M., & Parsapajouh, S. (2012). “Ethnobotany of the Pas-Qaleh region in northern Tehran.” *Iranian Journal of Anthropological Research, 1*(2), 137–161. (In Persian)
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Moshiri, Z. & Jabbarian, Y. (2023). “Evaluation of Traditional Medicine among Nomads of Lar, Damavand (Iran).” *Iranian Journal of Anthropology, 19*(35), 229-250. (In Persian)
- Mostafaei, A., Fayaz, E. & Naderi, A. (2025). “Gâl: An Institution of Mutual Aid and Social Sustainability in the Uramanat Cultural Landscape World Heritage Site (Case Study: Bayangan).” *Indigenous Knowledge of Iran, 12*(24), 1-43. (In Persian)
- Nadasdy, P. (1999). “The Politics of TEK: Power and the 'Integration' of Knowledge.” *Arctic Anthropology, 36*(1–2), 1–18.
- Nadasdy, P. (2003). *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. UBC Press.
- Neumann, R. P. (1998). *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. University of California Press.
- Omidi Nowbijar, M., Barani, H., Forouzeh, M. R. & Abedi Sarvestani, A. (2025). “Indigenous Knowledge in Traditional Livestock Husbandry Systems of Eastern Gilan.” *Indigenous Knowledge of Iran, 12*(23), 33-72. (In Persian)
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Papi, Z. (2022). “Suggestion of a Thematic Digital Library of Iranian Traditional Medicine (TDLITM); Using and analyzing the Indian Traditional Medicine knowledge digital library and knowledge organization tools.” *Journal of Islamic and Iranian Traditional Medicine, 13*(1): 23-38. (In Persian)
- Perreault, T., Bridge, G., & McCarthy, J. (Eds.). (2015). *Routledge Handbook of the Political Ecology*. Routledge.
- Pohlhaus Jr., G. (2017). “Varieties of Epistemic Injustice.” In I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus Jr. (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (Pp. 13–26). Routledge.
- Posey, D. A. [Ed.] (1999). *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. United Nations Environment Programme.
- Posey, D. A., & Dutfield, G. (1996). *Beyond Intellectual Property: Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities*. International Development Research Centre.
- Pottier, J., Bicker, A., & Sillitoe, P. [Eds.] (2003). *Negotiating Local Knowledge: Power and Identity in Development*. Pluto Press.
- Quijano, A. (2000). “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Nepantla: Views from South, 1*(3), 533–580.
- Ribot, J. C. (2002). *Democratic Decentralization of Natural Resources: Institutionalizing popular participation*. World Resources Institute.
- Safi-Nejad, J. (2017). *Qanat in Iran and Traditional Methods of Utilizing It*. Tehran: Pouyeh Mehr Eshragh Cultural and Artistic Institute. (In Persian)
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Santos, B. de S. (2014). “Ecologies of Knowledge.” In *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Shiva, V. (1991). *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics*. Zed

Books.
- Shiva, V. (1997). *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. South End Press.
- Shiva, V. (2000). *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*. South End Press.
- Sillitoe, P., Bicker, A., & Pottier, J. [Eds.] (2002). *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*. Routledge.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2nd ed.). Zed Books.
- Spivak, G. C. (1988). "Can the Subaltern Speak?" In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Stone, G. D. (2007). "Agricultural Deskilling and the Spread of Genetically Modified Cotton in Warangal." *Current Anthropology, 48*(1), 67–103.
- Sunder Rajan, K. (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Duke University Press.
- Tengö, M., Brondizio, E. S., Elmqvist, T., Malmer, P., & Spierenburg, M. (2014). Connecting Diverse Knowledge Systems for Enhanced Ecosystem Governance: The Multiple Evidence Base Approach. *Ambio, 43*(5), 579–591.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Vedadhir, A. A., Chaghalvand, M., Rafifar, J. & Omidvar, N. (2014). "Indigenous and Traditional Food Systems of Lak People: An Ethnographic Research in Rural and Nomadic Districts of Lorestan, Iran." *Journal of Community Development (Rural-Urban), 6*(1), 71-106. (In Persian)
- West, P., Igoe, J., & Brockington, D. (2006). "Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas." *Annual Review of Anthropology, 35*, 251–277.
- Whyte, K. P. (2017). "Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene." *English Language Notes, 55*(1–2), 153–162.

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 205-228.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

Institutional Violence: An Anthropological Study of the Gray Zone in Client-Worker Interactions in Welfare and Social Emergency Centers

Ahmad Naderi[1] & Narges Yousefi [2]

1. Associate Professor, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). *Email: anaderi@ut.ac.ir*
2. M.A in Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 06 August 2026

Revised 29 August 2026

Accepted 08 September 2026

***Keywords*:**

Dark Anthropology,

Gray Zone,

Institutional Violence,

Personalizing the State,

Social Emergency.

ABSTRACT

This anthropological study investigates the inherent tension between bureaucratic logic of targeted support and the lived experience of clients in Iran's Welfare Organization and Social Emergency Centers. Drawing on the concept of the "gray zone," the research explores how supportive institutions inevitably oscillate between "assistance" and "control". The theoretical framework integrates three contemporary anthropologists: Loïc Wacquant's "gray zones of sovereignty," Sherry Ortner's "dark anthropology" with its emphasis on ethical ambiguity and subjective experience of institutional suffering, and Insa Koch's "personalizing the state" which reveals clients' creative strategies for agency within institutional gray zones. Data were collected through fourteen months of participant observation, in-depth semi-structured interviews with 62 participants (38 clients, 16 social workers, and 8 administrative staff), and analysis of 147 case files across two Welfare Centers and one Social Emergency Center in Tehran and Alborz provinces. Thematic analysis following Braun and Clarke's, six-phase approach revealed three main tensions in client-worker interactions: the tension between information needs and feelings of humiliation; the tension between standardized procedures and unique life contexts; and the tension between service conditionality and client agency and dignity. Despite these tensions, clients were never passive consumers of institutional violence; they developed three primary strategies for personalizing the state and maintaining their agency: formal compliance, informal networking, and narrative adaptation. The study argues that many secondary harms stem not from individual negligence or systemic deficiency, but from the unconscious reproduction of procedures no longer aligned with contemporary conditions. By localizing the gray zone concept within Iran's rentier-welfare state with its ethical-revolutionary legitimacy, the research reveals an added ideological-moral layer that distinguishes it from Western neoliberal models, shifting institutional violence from the level of "status" to that of "identity."

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: Naderi, A. & Yousefi, N. (2026). "Institutional Violence: An Anthropological Study of the Gray Zone in Client-Worker Interactions in Welfare and Social Emergency Centers". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42): 205-228. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

Introduction

This study begins with an anthropological inquiry into two Welfare Center and one Social Emergency Center in Tehran and Alborz provinces, where clients narrate receiving help not as relief from suffering, but as an encounter with surveillance, humiliation, and mistrust. This contradiction raises a fundamental question: can mechanisms designed to reduce social suffering inadvertently produce another form of suffering? Welfare institutions, in allocating limited resources, and realizing distributive justice, are inevitably involved in screening, assessment, documentation, and surveillance of clients. However, these procedures may transform support into an experience intertwined with control and exclusion. The theoretical framework of this research is based on three complementary anthropological axes, each illuminating one layer of the "gray zone" in the relationship between supportive institutions and clients. The first layer is structural-legal, drawing on Wacquant's concept of "gray zones of sovereignty," which shoes that welfare institutions are not simply opposed to control or punishment, but operate between aid and surveillance, support and discipline, help and humiliation. The second layer is subjective-experiential, drawing on Ortner's "dark anthropology" and "ethical ambiguity," which directs attention to the lived experience of institutional suffering, including feelings of humiliation, hopelessness, chronic helplessness. The third layer is interactional-agentic, drawing on Koch's "personalizing the state," which emphasizes clients' agency and their creative strategies for preserving dignity and accessing services. These three theorists cover the layer of the "gray zone" and their combination enables simultaneous analysis of laws, emotions, and everyday negotiations. The main research question is: How does the gray zone of supportive interactions in Iran's Welfare and Social Emergency Centers take shape, and what effect does it have on client's experience, staff performance, and the possibility of realizing social support? The sub-questions are:(1) what organizational, legal, and administrative factors and mechanisms contribute to the formation and reproduction of this zone? (2) How do clients and staff experience and interpret these interactions? (3) What strategies do clients use to access services, preserve dignity, and exercise their agency in the face of limitations? The necessity of this research lies in the fact that existing studies on violence in welfare, therapeutic, and emergency services have predominantly been produced in Western contexts and require localization in Iran. Moreover, no research has simultaneously examined these three layers of the gray zone within Iran's rentier-welfare state. By localizing this concept, this research reveals an ethical-ideological layer distinguishing it from Western neoliberal models, shifting institutional violence from the level of "status" to "identity."

Discussion

The findings of this research, analyzed through the three-layer framework, align with the theories of Wacquant, Ortner, and Koch, yet go beyond them in significant ways. In the structural-legal layer, the findings show that service conditionality in Iran is justified not merely economically, but through the language of "moral improvement" and "deservingness". Clients are compelled to prove not only their neediness but also their moral competence and responsibility. This finding, while consistent with Wacquant's concept of "punitive regulation of poverty" reveals an additional

ethical-ideological layer rooted in the legitimacy of Iran's "rentier-welfare state", a state that distributes support not only through efficiency but through the discourse of "moral improvement" and "deservingness." This layer is absent in Wacquant's theory, which focuses on the Western neoliberal state, and its localization for Iran constitutes the first theoretical innovation of this research. In the subjective-experimental layer, the findings show that ethical ambiguity the inability to distinguish support from control is deeper in clients' narratives than Ortner describes. In the Iranian context, this ambiguity arises from both the intertwining of support and control and the inconsistency between the official discourse (ethical-revolutionary) and the executive procedure (bureaucratic-controlling). Clients face two contradictory languages: promising "revolutionary care" and imposing "moral conditionality." This discursive gap, as the second theoretical innovation, enriches "ethical ambiguity" in non-western context. In the interactional-agentic layer, the research shows that Iranian clients, beyond Koch's strategies, use "formal compliance" and "narrative adaptation" as "institutional language learning." This strategy preserve dignity in the face of moral harshness. They redefine their "moral self" to align with institutional criteria. This identity redefinition, as the third theoretical innovation, elevates "personalizing the state," from instrumental action to identity-moral action. Furthermore, the comparison of the two fields shows that the gray zone is not a homogeneous phenomenon but emerges differently in each field. In Social Emergency, due to the emergency and intervention-oriented nature if actions, the structural-legal layer is reproduced with greater intensity and compression. Clients, in less than an hour, are subjected to explicit questions, rapid judgments, and immediate decisions. This "institutional shock" deepens the subjective-experiential layer in welfare through the continuation of client visits and the prolongation of processes as "gradual erosion." This finding challenges Wacquant's theory, which assumes the gray zone is largely homogeneous, and shows that for analyzing supportive institutions in non-Western contexts, attention must be paid to the temporal typology of the gray zone, the fourth theoretical innovation of this research.

Conclusion

This anthropological study, aimed at analyzing the "gray zone" of supportive interaction in Welfare and Social Emergency Centers, showed that the interaction between clients and staff cannot be explained within a simple binary of "support or control." The findings present picture: interactions simultaneously contain elements of assistance, surveillance, empathy, judgment, humiliation, and exclusion. This duality stems not from the individual intent of staff but from the systematic connection of supportive policies, resource limitations, administrative rules, evaluation methods, organizational pressures, and clients' lived experience. However, what distinguishes this research from previous studies is not merely the confirmation of this duality but the discovery of an ethical-ideological layer in the Iranian context that shifts institutional violence from the level of "social status of neediness" to the level of "individual moral identity", a shift not explicitly seen in the theories of Wacquant, Ortner, Koch and which constitutes the main theoretical contribution of this research. The three-layer analysis of the findings, consistent with but going beyond the theories of Wacquant, Ortner, and Koch, showed that, service conditionality in Iran is justified not merely economically but through moral and reformist language. In the subjective-experiential layer, ethical ambiguity is deeper than Ortner describes, arising from the inconsistency between official and

executive discourses. In the interactional-agentic layer, Iranian clients use "formal compliance" and "narrative adaptation" as "institutional language learning" to preserve dignity and access services. These findings contribute to the localization of the gray zone concept in Iran's rentier-welfare state and reveal an ethical-ideological layer that distinguishes it from Western neoliberal models. Based on the findings, this research proposes policy recommendations to reduce institutional violence: clarification of criteria and reasons for denial or termination of support, establishment of the principle of minimum necessary information, creation of independent and safe mechanisms for complaints and feedback, separation of the supportive role from the control role of institutions, and replacing quantitative indicators with qualitative ones (dignity, trust, satisfaction) and providing professional support to employees to reduce burnout. In sum, the gray zone of supportive interaction is not fixed, but reproduced differently by temporal rhythm and intervention type. For analyzing supportive institutions in non-Western contexts, attention must be paid to the temporal typology of the gray zone. The main message is that combining structural, experiential, and agentic layer, and localizing the gray zone concept in Iran's rentier-welfare state, can reduce institutional violence and improve social support services in Iran.

Acknowledgments

The author wishes to express sincere gratitude to the staff and clients of the Welfare Centers and Social Emergency Centers that provinces who participated in this research and to the organizations that facilitated access to the research sites.

Conflict of interest

The author declares no conflict of interest.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۲۰۵-۲۲۸.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

خشونت نهادی: مطالعهٔ انسان‌شناختی ناحیهٔ خاکستری در تعاملات مراجعان مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی

احمد نادری[1] و نرگس یوسفی[2]

۱. دانشیار، گروه انسان‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).
Email: *anaderi@ut.ac.ir*

۲. کارشناسی ارشد انسان‌شناسی، گروه انسان‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۰۵/۱۵
بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۰۷
پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۱۷

کلیدواژگان:
انسان‌شناسی تاریک،
اورژانس اجتماعی،
خشونت نهادی،
شخصی‌سازی دولت،
ناحیهٔ خاکستری.

چکیده

پژوهش حاضر با رویکردی انسان‌شناختی و با بهره‌گیری از مفهوم «ناحیهٔ خاکستری» به مطالعهٔ تنش ذاتی میان منطق بوروکراتیک حمایت هدفمند و تجربهٔ زیستهٔ مراجعان در مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی ایران می‌پردازد. چارچوب نظری پژوهش از دیدگاه‌های سه انسان‌شناس معاصر اخذ شده است: واکوان با مفهوم «نواحی خاکستری حاکمیت» نشان می‌دهد که چگونه نهادهای حمایتی ناگزیر میان «یاری» و «کنترل» در نوسان‌اند؛ اورتنر با صورت‌بندی «انسان‌شناسی تاریک» بر تجربهٔ ذهنی رنج نهادی و ابهام اخلاقی تعاملات تأکید می‌کند؛ و کخ با مفهوم «شخصی‌سازی دولت» نشان می‌دهد که مراجعان هرگز مصرف‌کنندهٔ منفعل خدمات نیستند، بلکه راهبردهای خلاقانه‌ای برای عاملیت در ناحیهٔ خاکستری نهادی ابداع می‌کنند. داده‌ها از طریق مشاهدهٔ مشارکتی چهارده‌ماهه، مصاحبه‌های عمیق با ۶۲ مشارکت‌کننده و مطالعهٔ ۱۴۷ پروندهٔ مددکاری در دو مرکز بهزیستی و یک مرکز اورژانس اجتماعی در استان‌های تهران و البرز گردآوری شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که سه تنش اصلی در تعاملات مددجو-مددکار شکل می‌گیرد: تنش میان نیاز به اطلاعات و احساس تحقیر، تنش میان استانداردسازی رویه‌ها و بافتار منحصربه‌فرد زندگی مراجع، و تنش میان شرط‌مداری خدمات و عاملیت مراجع. در عین حال، مراجعان سه راهبرد اصلی برای شخصی‌سازی دولت و حفظ عاملیت خود ابداع کرده‌اند: تطبیق صوری، ساخت شبکهٔ غیررسمی و تغییر روایت. بومی‌سازی مفهوم ناحیهٔ خاکستری در دولت رانتیر-رفاهی ایران، لایه‌ای اخلاقی-ایدئولوژیک را آشکار می‌سازد که آن را از نمونه‌های غربی متمایز می‌کند و خشونت نهادی را از سطح «وضعیت» به سطح «هویت» منتقل می‌نماید.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: نادری، احمد و یوسفی، نرگس. (۱۴۰۵). «خشونت نهادی: مطالعهٔ انسان‌شناختی ناحیهٔ خاکستری در تعاملات مراجعان مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۲۰۵-۲۲۸.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2093449.1646

الف: مقدمه و طرح مسئله

پژوهش حاضر با مطالعه‌ای انسان‌شناختی در دو مرکز بهزیستی و یک مرکز اورژانس اجتماعی در استان‌های تهران و البرز آغاز می‌شود؛ جایی که مراجعان، دریافت کمک را نه صرفاً گشایشی از رنج، بلکه مواجهه‌ای با نظارت، تحقیر و بی‌اعتمادی روایت می‌کنند. این تناقض، پرسشی اساسی را پیش می‌کشد: آیا سازوکارهایی که برای کاهش رنج اجتماعی طراحی شده‌اند، ممکن است در فرایند اجرا به تولید یا تشدید نوع دیگری از رنج بینجامند؟ نهادهای حمایتی برای تخصیص منابع محدود، شناسایی نیازمندان و تحقق عدالت توزیعی، ناگزیر از غربال‌گری، ارزیابی، مستندسازی و پایش مراجعان هستند. بااین‌حال، همین رویه‌ها می‌توانند مرز میان حمایت و کنترل را مبهم کنند. پرسش‌های تکراری دربارهٔ وضعیت خانوادگی، اقتصادی و اخلاقی، الزام به ارائهٔ مدارک، ارزیابی صلاحیت و نظارت بر رفتار مراجع، از منظر نهاد ابزارهایی اداری و ضروری‌اند؛ اما از منظر فردی که در موقعیتی آسیب‌پذیر قرار دارد، می‌توانند به احساس بی‌اعتمادی، اتهام و شرم منجر شوند. بنابراین، مسئله صرفاً چگونگی ارائهٔ خدمات نیست، بلکه چگونگی تجربه‌شدن خدمات و رابطهٔ قدرتی است که در جریان آن شکل می‌گیرد.

برای درک این وضعیت در بافتار ایران، نمی‌توان از مفاهیمی چون «دولت نئولیبرال»، «دولت رفاه کیفری» و «دولت رانتیر–رفاهی» بدون تعریف عملیاتی و ارجاع به ادبیات داخلی سخن گفت. در این پژوهش، منظور از دولت نئولیبرال، سازوکاری است که با فردی‌سازی مسئولیت فقر و پیوند انضباط کاری و کیفری، حمایت را مشروط به رفتار «صلاحیت‌دار» می‌کند (Wacquant, 2009). دولت رفاه کیفری نیز به وضعیتی اشاره دارد که نهادهای حمایتی و کیفری در مدیریت فقر درهم‌تنیده می‌شوند (Wacquant, 2010). اما دولت رانتیر–رفاهی در ایران، افزون بر این ویژگی‌ها، با اتکا به درآمدهای نفتی و مشروعیت اخلاقی انقلابی، سیاست‌های حمایتی را با زبان «بهبود اخلاقی»، «صلاحیت» و «لیاقت دریافت کمک» توجیه می‌کند. این لایهٔ اخلاقی ایدئولوژیک، خشونت نهادی را از سطح وضعیت اجتماعی «من فقیر، بی‌خانمان یا آسیب‌دیده‌ام» به سطح هویت «من فردی خوب، بد، شایسته یا ناشایست هستم» انتقال می‌دهد.

برای تحلیل این لایه‌ها، پژوهش حاضر از سه سنت نظری مکمل بهره می‌گیرد: نخست، مفهوم «نواحی خاکستری حاکمیت» از لوئیک واکوان (Wacquant, 2009) که نشان می‌دهد نهادهای حمایتی در نقطهٔ مقابل کنترل یا مجازات قرار ندارند، بلکه در میان یاری و نظارت، حمایت و انضباط، کمک و تحقیر عمل می‌کنند. دوم، «انسان‌شناسی تاریک» و «ابهام اخلاقی» از شری اورتنر (Ortner, 2016) که توجه را به تجربهٔ زیستهٔ رنج نهادی و دشواری تشخیص حمایت از کنترل معطوف می‌دارد. سوم، مفهوم «شخصی‌سازی دولت» از اینسا کخ (Koch, 2018) که بر عاملیت مراجعان و راهبردهای خلاقانهٔ آن‌ها برای حفظ کرامت و دسترسی به خدمات تأکید می‌کند. این سه نظریه‌پرداز، به‌ترتیب، لایه‌های ساختاری حقوقی، ذهنی تجربی و تعاملی عاملیتی ناحیهٔ خاکستری را پوشش می‌دهند و ترکیب آن‌ها امکان تحلیل هم‌زمان قوانین، احساسات و مذاکرات روزمره را فراهم می‌آورد. در این میان، برای تحلیل مقاومت‌های روزمرهٔ مراجعان، از مفاهیم «تسلیحات ضعیف‌ها» (Scott, 1985) و «سیاست زندگی» (Bayat, 2009) نیز به‌عنوان ابزارهای مکمل استفاده می‌شود.

با این چارچوب، پرسش اصلی پژوهش آن است که ناحیهٔ خاکستری تعاملات حمایتی در مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی ایران چگونه شکل می‌گیرد و چه تأثیری بر تجربهٔ مراجعان، عملکرد کارکنان و امکان تحقق حمایت اجتماعی دارد؟ پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از: ۱) چه عوامل و سازوکارهای سازمانی، قانونی و اجرایی موجب شکل‌گیری و بازتولید این ناحیه می‌شوند؟ ۲) مراجعان و کارکنان این تعاملات را چگونه تجربه و تفسیر می‌کنند؟ ۳) مراجعان در مواجهه با

محدودیت‌ها، از چه راهبردهایی برای دسترسی به خدمات، حفظ کرامت و اعمال عاملیت خود استفاده می‌کنند؟

پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که خشونت در خدمات رفاهی، درمانی و اورژانسی صرفاً حاصل رفتار فردی کارکنان نیست، بلکه با ساختارهای نابرابر، فشارهای سازمانی و شیوه‌های طبقه‌بندی مراجعان پیوند دارد. مطالعات سیسنوفسکی (Sisnows, 2026) و پاسکوینی (Pasquini, 2023) بر نقش ساختارهای نهادی، ادراک موقعیت‌مند خشونت و شایستگی ساختاری تأکید کرده‌اند (نیز: Metzl & Hansen, 2014). یوزیونیت (Jusionyte, 2018) تنش میان «سیاست زخم‌زنی» و «اخلاق نجات» را در میان امدادگران مرزی بررسی کرده است. در سطح ساختاری، گالتون (Galtung, 1969) خشونت ساختاری را نتیجهٔ نظمی می‌داند که دسترسی گروه‌ها به منابع را محدود می‌کند و فارمر (Farmer, 2004) بر پیامدهای واقعی و گاه کشندهٔ این خشونت نامرئی تأکید دارد. بورگوا و شونبرگ (Bourgois & Schonberg, 2009) با مفهوم «پیوستار خشونت» بر درهم‌تنیدگی خشونت‌های مستقیم، نهادی و ساختاری صحه می‌گذارند. فلدمن (Feldman, 2019) و موریموتو (Morimoto, 2023) نیز زیست‌جهان‌های ناحیهٔ خاکستری را به‌عنوان عرصه‌های ابداع راهبردهای بقا توصیف کرده‌اند. همچنین، مفهوم «ویرانی رفاهی» ون‌دن‌برگ (van den Berg, 2025) به فرسایش تدریجی خدمات، اعتماد و تجربهٔ نهادی در شرایط ریاضت اشاره دارد.

در ایران، پژوهش‌های قادرزاده (۱۴۰۳) و محمدپور (۱۴۰۳) به‌ترتیب به زمینه‌های خشونت جنسیتی و سیاست‌های مرگ‌آفرین دولت در مناطق مرزی پرداخته‌اند. همچنین، مطالعات امیرپناهی و نامیان (۱۴۰۳) مفاهیمی مانند «درماندگی» و «بی‌قدرتی» را در میان زنان سرپرست خانوار شناسایی کرده‌اند و فیض‌الهی و همکاران (۱۴۰۲) «ناسازوارگی برهم‌کنش نهادی» را در خشونت خانگی مؤثر دانسته‌اند. با وجود این غنای نظری و تجربی، پژوهشی که سه لایهٔ ساختاری، تجربی و عاملیتی ناحیهٔ خاکستری را به‌طور هم‌زمان در بافتار دولت رانتیر–رفاهی ایران بررسی کند، انجام نشده است. افزون بر این، پژوهش‌های مربوط به شرط‌مداری خدمات (مانند Dukelow & Considine, 2020; Wright & Patrick, 2019; Patrick, 2017) نشان می‌دهند که این سازوکار از منظر مددجویان می‌تواند به شرم، بی‌قدرتی و نقض کرامت بینجامد؛ اما این یافته‌ها عمدتاً در بافتار غربی تولید شده‌اند و نیاز به بومی‌سازی در ایران دارند.

ب. پیشینهٔ پژوهش، ادبیات موضوع و چارچوب نظری تحقیق

ب. ۱. مطالعات انسان‌شناختی خشونت نهادی در خدمات رفاهی و اورژانس

انسان‌شناسان نشان داده‌اند که خشونت علیه مراجعان، گاه در درون رویه‌هایی رخ می‌دهد که با هدف مراقبت، حمایت و مداخلهٔ اجتماعی شکل گرفته‌اند. سرکوب، بازشناسی نادرست، برچسب‌زنی و سکوت‌سازی از جمله سازوکارهایی هستند که می‌توانند تجربهٔ حمایت را به تجربه‌ای آمیخته با کنترل و طرد تبدیل کنند. پاسکوینی در مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ خود از یک بخش اورژانس در شمال ایتالیا نشان می‌دهد که کارکنان، منشأ خشونت علیه خود را فقط در رفتار افراد خشن جست‌وجو نمی‌کنند، بلکه آن را به «ساختارهای خشن شکل‌دهندهٔ نابرابری‌های سلامت» نیز مرتبط می‌دانند (Pasquini, 2023). این یافته با مفهوم «شایستگی ساختاری» متزل و هانسن پیوند دارد که بر ضرورت شناخت عوامل اجتماعی و ساختاری مؤثر بر رفتارهای خشونت‌آمیز تأکید می‌کند و از تقلیل مراجعان به افراد «مشکل‌ساز» جلوگیری می‌نماید (Metzl & Hansen, 2014, p. 127). سیسنوفسکی در مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ خود از سرپناه‌های اضطراری آلمان نشان می‌دهد که کارکنان برای تشخیص خطر، نوعی «حس موقعیت‌مند» ایجاد می‌کنند؛ حسی که در بستر تجربه‌های حرفه‌ای، شناخت موقعیت و تعامل مستمر با مراجعان شکل می‌گیرد (Sisnowski, 2026). یوزیونیت نیز در مطالعهٔ خود دربارهٔ مرز مکزیک و آمریکا، تنش میان «سیاست زخم‌زنی» و «اخلاق نجات» را در میان امدادگران بررسی کرده است. به باور او، سیاست‌های امنیتی و مهاجرتی،

فضای کار امدادگران را به عرصه‌ای از ابهام اخلاقی تبدیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آنان هم‌زمان باید نقش نجات‌دهنده و مجری محدودیت‌های نهادی را ایفا کنند (Jusionyte, 2018, p. 156).

در سطح نظری گسترده‌تر، فارمر استدلال می‌کند که خشونت ساختاری، برخلاف خشونت مستقیم، اغلب نامرئی است، اما پیامدهای آن می‌تواند عمیق و حتی کشنده باشد (Farmer, 2004, p. 307). بورگوا و شونبرگ نیز در مطالعهٔ مردم‌نگارانه خود دربارهٔ افراد بی‌خانمان و مصرف‌کنندهٔ مواد در سان‌فرانسیسکو نشان داده‌اند که خشونت نهادی و ساختاری در یکدیگر ادغام می‌شوند و «پیوستار خشونت» را شکل می‌دهند (Bourgois & Schonberg, 2009, p. 18). گالتون با تمایز میان خشونت مستقیم، ساختاری و فرهنگی، چارچوبی مهم برای فهم این فرایند فراهم می‌کند (Galtung, 1969, p. 169). بر اساس این دیدگاه، نهاد رفاهی ممکن است در سطح رسمی حمایت‌گر باشد، اما در سطح رویه‌ها، قواعد و پیامدهای عملی، به بازتولید نابرابری و محرومیت کمک کند. مطالعات فلدمن، موریموتو و ون‌دن‌برگ نیز ابعاد دیگری از این وضعیت را آشکار می‌کنند. فلدمن نشان می‌دهد که دولت‌ها در نواحی خاکستری حاکمیت، هم‌زمان نقش حمایت‌گر و مجازات‌گر را ایفا می‌کنند (Feldman, 2019). موریموتو نیز ناحیهٔ خاکستری را زیست‌جهانی می‌داند که ساکنان آن در شرایط نااطمینانی و آسیب، ناگزیر از ابداع راهبردهای بقا هستند (Morimoto, 2023). ون‌دن‌برگ نشان می‌دهد که کاهش خدمات رفاهی در شرایط ریاضت اقتصادی، نه‌تنها دسترسی به حمایت را محدود می‌کند، بلکه تجربهٔ افراد از نهاد و رابطهٔ آنان با نظام رفاهی را نیز فرسوده می‌سازد (van den Berg, 2025).

ب. ۲. مفهوم‌پردازی «ناحیهٔ خاکستری» در تعاملات نهادی

«ناحیهٔ خاکستری» در انسان‌شناسی معاصر برای تحلیل موقعیت‌هایی به‌کار رفته است که در آن مرزهای اخلاقی، نهادی و سیاسی روشن نیستند. واکوان در تحلیل دولت رفاه کیفری، از مفهوم «نواحی خاکستری حاکمیت» برای توضیح محو شدن مرز میان نهادهای حمایتی و کیفری استفاده می‌کند (Wacquant, 2009: 5). او در تحلیل «تراشیدن دولت نئولیبرال» توضیح می‌دهد که دولت از طریق ترکیب نقش «کارفرما» و «زندان‌فرما»، افراد فقیر را هم‌زمان به انضباط کاری و کیفری وامی‌دارد (Wacquant, 2010: 198). وی همچنین تأکید می‌کند که تنظیم تنبیهی فقر، پدیده‌ای حاشیه‌ای یا تصادفی نیست، بلکه بخشی از منطق مرکزی دولت نئولیبرال است (Wacquant, 2012: 8).

در این میان، لازم است میان دو کاربرد متفاوت از «ناحیهٔ خاکستری» تمایز قائل شد: دابز و لویت (Dobbs et al. 2019) این مفهوم را در سطح کلان و برای تحلیل شکاف‌های میان سطوح فروملی، ملی و فراملی در ارائهٔ خدمات به کار برده‌اند. در مقابل، واکوان (Wacquant, 2009) آن را در سطح خرد و میانی و برای تحلیل ابهام میان حمایت و کنترل در درون نهادهای دولتی به‌کار می‌گیرد. پژوهش حاضر با تأکید بر صورت‌بندی واکوان و با اقتباس خلاقانه از نگاه دابز و لویت در سطح نهادی، ناحیهٔ خاکستری را عرصه‌ای می‌داند که در آن حمایت و کنترل، مراقبت و نظارت، و توانمندسازی و انضباط هم‌زمان حضور دارند.

ب. ۳. شرط مداری خدمات، کرامت و عاملیت مراجعان

بخش مهمی از ادبیات رفاه اجتماعی به پیامدهای شرط‌مداری خدمات مربوط است. دوکلو و کانسیدین در مطالعهٔ نظام حمایت اجتماعی ایرلند نشان داده‌اند که الزام مراجعان به رعایت شروط متعدد، از طریق ایجاد احساس «تحت نظارت بودن»، کرامت آنان را تهدید می‌کند (Dukelow & Considine, 2020: 894). پاتریک نیز نشان می‌دهد که واقعیت روزمرهٔ اصلاحات رفاهی در بریتانیا، اغلب با اهداف اعلام‌شدهٔ سیاست‌گذاران فاصله دارد (Patrick, 2017: 56). رایت و پاتریک در مطالعه‌ای طولی دریافتند که شرط‌مداری برای بسیاری از مراجعان با شرم، بی‌قدرتی و بی‌اعتمادی همراه است (Wright & Patrick, 2019: 600). سوس، فوردینگ و شرام نشان داده‌اند که دولت رفاه نئولیبرال از طریق ترکیب «پدرسالاری تنبیهی» و «انضباط فردی»، افراد فقیر را مسئول وضعیت خود معرفی می‌کند و هم‌زمان حمایت‌های ساختاری لازم را از آنان دریغ می‌دارد (Soss, Fording & Schram, 2011: 22). در این چارچوب، بوروکراسی، ارزیابی و مستندسازی صرفاً ابزارهای فنی

نیستند، بلکه می‌توانند به سازوکارهایی برای دسته‌بندی و کنترل افراد تبدیل شوند.

ب. ۴. مطالعات مربوط به بهزیستی و اورژانس اجتماعی در ایران

در ایران، بخش مهمی از مطالعات به خشونت خانگی، خشونت جنسیتی و آسیب‌های اجتماعی اختصاص یافته است. امیراحمدی (۱۴۰۲) نشان داده است که خشونت علیه زنان با هنجارها و ارزش‌های اجتماعی، ناکامی اجتماعی، پایگاه اقتصادی-اجتماعی زوجین، نگرش‌های مردسالارانه و منزلت اجتماعی رابطهٔ معنادار دارد. امیرپناهی و نامیان (۱۴۰۳) نیز در مطالعهٔ تجربهٔ زیستهٔ زنان سرپرست خانوار، مفاهیمی مانند تبعیض اجتماعی، درماندگی، ناامنی اقتصادی و بی‌قدرتی را شناسایی کرده‌اند که با تجربهٔ بسیاری از مراجعان نهادهای حمایتی هم‌خوانی دارد. باقرزاده، زنجانی و سیف‌اللهی (۱۳۹۶) با استفاده از نظریهٔ زمینه‌ای، خشونت شوهران را از دیدگاه زنان خشونت‌دیدهٔ مراجعه‌کننده به اورژانس اجتماعی شهر ایلام بررسی کردند. سعیدی، معمار و کیانپور (۱۴۰۳) نیز تجربهٔ زیستهٔ زنان از خشونت خانگی را در میان مراجعه‌کنندگان واحد کاهش طلاق اورژانس اجتماعی اصفهان مطالعه کرده‌اند.

فیض‌الهی و همکاران (۱۴۰۲) خشونت خانگی را محصول «ناسازوارگی برهم‌کنش نهادی» دانسته و مقولهٔ هسته‌ای پژوهش خود را تعامل میان محرومیت اقتصادی زنان، مردسالاری و جامعهٔ سرزنش‌گر قربانی معرفی کرده‌اند. قادرزاده و عبدالله‌زاده (۱۴۰۳) نیز نشان داده‌اند که تجربهٔ خشونت برای زنان با سلب قدرت، نادیده‌انگاری، طرد نهادی، ترس فراگیر و بدبینی همراه است. گنجی، احمدی و محمدی (۱۳۹۸) در مطالعهٔ «حرمان نظام‌مند» ابعاد خشونت ساختاری را در شهر سنندج بررسی کرده‌اند. محمدپور (۱۴۰۳) با بررسی وضعیت کولبران زن کرد، به نقش سیاست‌های مرزی و اقتصادی در بازتولید خشونت ساختاری اشاره کرده است. قادرزاده (۱۴۰۳) نیز زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی خشونت جنسیتی در کردستان ایران را تحلیل کرده است.

ب. ۵. چارچوب نظری تحقیق

چارچوب نظری پژوهش حاضر به‌صورت نظام‌مند بر سه محور انسان‌شناختی مکمل استوار می‌شود که هرکدام یکی از لایه‌های «ناحیهٔ خاکستری» در روابط میان نهادهای حمایتی و مراجعان را روشن می‌سازند و در عین حال، نسبت ارگانیک آن‌ها با یکدیگر از طریق یک مدل تحلیلی سه‌سطحی تبیین می‌گردد. این سه لایه عبارت‌اند از: سطح ساختاری حقوقی، سطح ذهنی تجربی و سطح تعاملی عاملیتی. ترکیب این سه سطح، امکان می‌دهد که خشونت نهادی نه به‌عنوان رخدادی منفرد و ناشی از رفتار یک فرد، بلکه به‌مثابه فرایندی چندلایه تحلیل شود؛ فرایندی که در آن قوانین و سیاست‌ها، تجربه‌های عاطفی و ذهنی، و تعاملات روزمرهٔ مراجعان و کارکنان بر یکدیگر اثر می‌گذارند.

لایهٔ نخست: ساختاری-حقوقی

واکوان در تحلیل دولت رفاه کیفری توضیح می‌دهد که مراکز ارائهٔ خدمات رفاهی می‌توانند هم‌زمان نقش حمایت‌گر و کنترل‌کننده داشته باشند و به حلقه‌ای از زنجیرهٔ کنترل اجتماعی تبدیل شوند (Wacquant, 2009: 5). در چنین شرایطی، خدمات رفاهی ممکن است از یک‌سو به کاهش رنج و تأمین حداقل‌های زندگی کمک کنند و از سوی دیگر، اشکالی از انضباط اجتماعی را اعمال نمایند. در ایران، این وضعیت نه فقط با منطق کارآمدی اقتصادی و هدفمندی منابع، بلکه با زبان اخلاق‌گرایی، اصلاح‌گری و مسئولیت اجتماعی نیز توجیه می‌شود.

لایهٔ دوم: ذهنی-تجربی

اورتنر با تأکید بر «ابهام اخلاقی» و مفهوم «انسان‌شناسی تاریک»، توجه را به تجربهٔ زیستهٔ رنج نهادی معطوف می‌کند (Ortner, 2016: 60). از این منظر، ناحیهٔ خاکستری در احساسات، ادراکات و تجربه‌های روزمرهٔ مراجعان و کارکنان شکل می‌گیرد. ناامیدی، درماندگی، سردرگمی، احساس گناه و ترس از قضاوت، بخشی از پیامدهای ذهنی و عاطفی مواجهه با نهادی هستند که هم‌زمان وعدهٔ حمایت می‌دهد و فرد را ارزیابی و کنترل می‌کند. این لایه نشان می‌دهد که خشونت نهادی الزاماً با رفتار صریح و عامدانه همراه نیست. گاه یک فرم اداری، انتظار طولانی، پرسش تکراری، لحن بی‌تفاوت یا ارجاع مداوم

به واحدهای مختلف، در سطح سازمانی اقدامی عادی به نظر می‌رسد؛ اما در تجربهٔ فردی که در شرایط آسیب‌پذیر قرار دارد، ممکن است به احساس بی‌ارزشی و طرد منجر شود. نظریهٔ کنشگری اورتنر نیز نشان می‌دهد که افراد صرفاً محصول ساختارها نیستند و می‌توانند در محدودیت‌های موجود دست به کنش بزنند (Ortner, 2006: 129)، اما عاملیت و مقاومت نباید ساده‌انگارانه یا رمانتیک تفسیر شوند؛ زیرا کنش‌های مقاومتی افراد همواره درون محدودیت‌های قدرت، منابع نابرابر و امکان‌های محدود شکل می‌گیرند (Ortner, 2017: 1022).

لایهٔ سوم: تعاملی-عاملیتی

کخ با مفهوم «شخصی‌سازی دولت» نشان می‌دهد که مراجعان، مصرف‌کنندگان منفعل خدمات نیستند، بلکه از طریق عاملیت روزمره، بقا و خلاقانه، دولت را در مواقع نیاز به نفع خود به کار می‌گیرند و هم‌زمان می‌کوشند آن را از حریم خصوصی خود دور نگه دارند (Koch, 2018: 4). عاملیت مراجعان در این سطح از طریق راهبردهایی مانند مذاکره با کارکنان، جلب حمایت واسطه‌ها، استفاده از شبکه‌های خویشاوندی و محلی، مراجعه به چند نهاد، ارائهٔ گزینشی اطلاعات و تفسیر خلاقانهٔ مقررات اعمال می‌شود. این اقدامات ممکن است در نگاه رسمی، دور زدن رویه‌ها یا قانون‌گریزی تلقی شوند، اما از منظر مراجعان می‌توانند راهبردهایی برای حفظ کرامت، کاهش آسیب و دسترسی به حق حمایتی باشند. کخ همچنین نشان می‌دهد که دولت رفاه از طریق قضاوت‌های اخلاقی، مرزهای تعلق و شایستگی را تعیین می‌کند (Koch, 2020: 570) و سیاست‌های ریاضتی می‌توانند رابطهٔ مبتنی بر اعتماد را به رابطه‌ای مبتنی بر ارزیابی و کنترل تبدیل کنند (Koch, 2022: 122).

مفاهیم تکمیلی چارچوب نظری

در کنار این سه محور اصلی، مفاهیم «تسلیحات ضعیف‌ها» و «متن‌های پنهان» از اسکات (Scott, 1985, 1990) و «سیاست زندگی» از بیات (Bayat, 2009) برای تحلیل مقاومت‌های روزمرهٔ مراجعان به‌کار می‌روند. اسکات نشان می‌دهد که گروه‌های فرودست، حتی در شرایطی که امکان رویارویی مستقیم با قدرت را ندارند، از راهبردهای غیرمستقیم مانند سکوت، تعلل، طفره‌رفتن و تغییر روایت استفاده می‌کنند. بیات نیز بر تصرف تدریجی فضا و پیشبرد آرام خواسته‌ها در شرایط محدودیت تأکید دارد. به‌کارگیری هم‌زمان این مفاهیم در کنار سه لایهٔ اصلی، امکان تحلیل غنی‌تری از راهبردهای عاملیتی مراجعان فراهم می‌آورد. در مجموع، این چارچوب نظری، ناحیهٔ خاکستری را در سه سطح کلان (دولت، قوانین، ایدئولوژی)، میانی (سازمان‌ها، دستورالعمل‌ها، فرهنگ اداری) و خرد (تعاملات روزمره، احساسات، مذاکره) تحلیل می‌کند و بومی‌سازی آن در ایران، لایهٔ اخلاقی ایدئولوژیک را به‌عنوان سهم نظری اصلی پژوهش برجسته می‌سازد که در بخش بحث به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

تعاریف تکمیلی

تعریف ناحیهٔ خاکستری: «ناحیهٔ خاکستری» در این پژوهش به وضعیتی اشاره دارد که در آن مرزهای روشن میان حمایت و کنترل، کمک و تحقیر، حق و تکلیف، و قربانی و همدست محو می‌شود. این ناحیه نه معادل تاریکی مطلق، بی‌قانونی و جنایت محض است و نه نشان‌دهندهٔ روشنایی کامل، عدالت و کارآمدی نهادها؛ بلکه فضایی نیمه‌روشن است که در آن خشونت‌های پنهان، گاه عامدانه و گاه ناشی از نقص انسانی، ابهام قانونی، کمبود منابع یا سهل‌انگاری ساختاری شکل می‌گیرند. (Wacquant, 2009; Ortner, 2016; Koch, 2018).

تعریف خشونت نهادی: «خشونت نهادی» در این پژوهش به مجموعه‌ای از رویه‌ها، قوانین، مقررات و شیوه‌های تعاملی اطلاق می‌شود که اگرچه با هدف حمایت و یاری‌رسانی طراحی شده‌اند، از منظر گروه‌های آسیب‌پذیر می‌توانند به‌صورت تحقیر، بی‌حرمتی، دخالت در حریم خصوصی، انگ‌زنی، بی‌اعتنایی، انتظار فرساینده و خشونت روانی تجربه شوند. منظور از خشونت نهادی الزاماً خشونت فیزیکی یا رفتار عمدی نیست؛ بلکه خشونتی است که در لابه‌لای رویه‌های روزمره و ظاهراً

خیرخواهانه پنهان می‌شود و از طریق قواعد، تصمیم‌های اداری، کمبود منابع، تقسیم کار و مناسبات قدرت به افراد منتقل می‌گردد. این تعریف با مفاهیم «خشونت ساختاری» (Farmer, 2004) و «پیوستار خشونت» (Bourgois & Schonberg, 2009) ارتباط دارد، اما بر وجه نهادی و رویه‌ای خشونت تأکید بیشتری می‌کند.

ج. روش‌شناسی پژوهش

ج. ۱. رویکرد پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و مردم‌نگارانه انجام شده است. برای پوشش هم‌زمان ابعاد ساختاری، تجربی و عاملیتی ناحیهٔ خاکستری، این پژوهش از ترکیب سه سنت روش‌شناختی به‌هم‌پیوسته بهره می‌گیرد که هرکدام نقشی مشخص در تحلیل لایه‌های مختلف پدیده دارند: «مردم‌نگاری انتقادی» به‌عنوان رویکرد کلی، بر صدای گروه‌های حاشیه‌ای و آسیب‌پذیر تأکید دارد و امکان تحلیل خشونت نهادی را از منظر مراجعان فراهم می‌سازد. «انسان‌شناسی نهادی» به‌عنوان سطح تحلیل، بر رویه‌های روزمره، مناسبات قدرت و سازوکارهای تصمیم‌گیری درون نهادها متمرکز می‌شود. «انسان‌شناسی رفاه» نیز به‌عنوان حوزهٔ موضوعی، به‌طور خاص به مطالعهٔ نظام‌های حمایتی، سیاست‌های توزیعی و تجربهٔ زیستهٔ دریافت‌کنندگان خدمات می‌پردازد. این ترکیب سه‌گانه، امکان بررسی هم‌زمان شکاف میان سیاست رسمی و اجرای روزمره، نیت حمایت‌گرانهٔ نهاد و تجربهٔ مراجعان، و قواعد رسمی و راهبردهای غیررسمی کنشگران را فراهم می‌آورد.

ج. ۲. جامعهٔ مورد مطالعه

جامعهٔ مورد مطالعه شامل دو میدان اصلی است: مراکز بهزیستی و مراکز اورژانس اجتماعی در استان‌های تهران و البرز.

مرکز بهزیستی ساختمانی چندطبقه با راهروهای طولانی، اتاق‌های انتظار و میزهای پذیرش متعدد است. مراجعان معمولاً ساعتی وارد می‌شوند یا حتی کاملا بدون نوبت. فضای داخلی با تابلوهای اعلانات، فرم‌های رنگ‌ورورفته و مکالمات پشت تلفن کارکنان عجین شده است. در مقابل، مرکز اورژانس اجتماعی با اتاق‌های مصاحبهٔ فوری (معمولاً ۳-۲ اتاق) و تلفن‌های خط اضطراری (خط ۱۲۳) است که مراجعان بحران‌زده (اغلب خشونت‌دیدگان خانگی، خودکشی‌مصمم یا بی‌خانمان‌های حاد) به‌صورت سرپایی و اغلب با همراهی پلیس یا اورژانس اجتماعی سیار وارد می‌شوند. مداخلات در اورژانس معمولاً در همان روز یا طی ۴۸ ساعت انجام می‌شود، درحالی‌که در بهزیستی، فرایند ارزیابی و دریافت خدمت می‌تواند از چند ماه تا چندین سال به طول بینجامد. این تفاوت ریتم زمانی، تأثیر مستقیمی بر کیفیت تجربهٔ مراجعان دارد: در اورژانس، خشونت به‌صورت یک «شوک نهادی» و در بهزیستی به‌صورت «فرسایش تدریجی» تجربه می‌شود.

انتخاب این دو میدان بر اساس مرور ادبیات نظری (به‌ویژه مفهوم «نواحی خاکستری حاکمیت» در انسان‌شناسی رفاه) صورت گرفت و سپس با چندین ماه مشاهدهٔ مقدماتی (بهمن و اسفند ۱۴۰۲) تأیید گردید. دلایل انتخاب عبارت‌اند از: نخست، اورژانس اجتماعی در مرز میان حمایت، مداخلهٔ اضطراری و فرایندهای قضایی قرار دارد و کارکنان آن هم‌زمان نقش نجات‌دهنده، مأمور کنترل و گواه قانونی را ایفا می‌کنند (Jusionyte, 2018). دوم، بهزیستی این وضعیت را با ریتمی آهسته‌تر و از طریق ارزیابی‌های متعدد، ارجاع‌های پیاپی و انتظار طولانی بازتولید می‌کند. سوم، دسترسی‌پذیری و تنوع مراجعان از نظر نوع آسیب (خشونت خانگی، اعتیاد، بی‌خانمانی، معلولیت، سرپرستی خانوار) امکان مشاهدهٔ طیف وسیعی از تعاملات را فراهم می‌سازد. چهارم، وضعیت «درمیان‌بودگی نهادی» (یعنی قرار گرفتن در حدفاصل دولت، خیریه و نهادهای انتظامی) این مراکز را به نمونه‌ای مناسب از ناحیهٔ خاکستری تبدیل می‌کند. مقصود از درمیان‌بودگی، موقعیت مرزی این نهادها در شبکهٔ قدرت است که نه کاملاً در قلمرو حمایت غیرمشروط قرار دارند و نه صرفاً سازمان‌هایی کنترلی‌اند؛ بلکه عملکرد آن‌ها در نتیجهٔ تعامل میان مأموریت رسمی، محدودیت‌های اجرایی، تفسیر کارکنان و راهبردهای مراجعان شکل می‌گیرد. بازیگران اصلی این ناحیهٔ خاکستری عبارت‌اند از: مراجعان، مددکاران و نیروهای تخصصی، کارکنان اداری و اجرایی،

و مدیران و سیاست‌گذاران.

ج. ۳. موقعیت‌یابی پژوهشگر در میدان

پژوهشگر، با سابقهٔ بیش از ۸ سال فعالیت داوطلبانه در سازمان‌های مردم‌نهاد حوزهٔ آسیب‌های اجتماعی، بدون سابقهٔ استخدامی در این سازمان‌ها، به‌عنوان یک پژوهشگر مستقل وارد میدان شد. دسترسی به مراکز از طریق معرفی رسمی و اخذ مجوز از سازمان بهزیستی استان‌های تهران و البرز صورت گرفت. در طول چهارده‌ماه مشاهدهٔ مشارکتی، پژوهشگر با کارکنان و مراجعان به‌صورت روزمره تعامل داشت و همواره خود را به‌عنوان «پژوهشگری که به‌دنبال فهم تجربهٔ مراجعان از دریافت خدمات است» معرفی می‌کرد. این موقعیت «نزدیک اما مستقل»، امکان دسترسی نسبتاً آسان به فضاهای خصوصی جلسات مددکاری و پرونده‌ها را فراهم آورد، اما هم‌زمان، پژوهشگر ناگزیر بود با «فاصلهٔ انتقادی» (یعنی پرهیز از هم‌ذات‌پنداری کامل با کارکنان یا مراجعان) به ثبت مشاهدات بپردازد. این موقعیت‌یابی، تأثیر خود را بر تفسیر داده‌ها به‌ویژه در تشخیص «خشونت پنهان نهادی» از «نقص فردی کارکنان» نشان داد که در بخش یافته‌ها به آن پرداخته شده است.

ج. ۴. مشارکت‌کنندگان

۱. مراجعان: افرادی که برای دریافت حمایت یا خدمات تخصصی به مراکز مراجعه می‌کنند و ممکن است با تجربه‌هایی مانند تحقیر، انتظار، شرط‌مداری، قضاوت اخلاقی، بی‌اعتمادی و نادیده‌انگاری مواجه شوند.

۲. مددکاران و نیروهای تخصصی: افرادی که میان نیازهای مراجعان، دستورالعمل‌های سازمانی، محدودیت منابع و انتظارات مدیریتی قرار دارند. آنان ممکن است هم در بازتولید برخی رویه‌های خشن نقش داشته باشند و هم از طریق همدلی، انعطاف و میانجی‌گری، از شدت خشونت نهادی بکاهند.

۳. کارکنان اداری و اجرایی: افرادی که با پرونده‌ها، سامانه‌ها، شاخص‌های کمی، مقررات، سهمیه‌ها و محدودیت‌های اجرایی سروکار دارند. نقش آنان نشان می‌دهد که چگونه تصمیم‌های کلان در فرایندهای روزمرهٔ اداری ترجمه می‌شوند و چگونه فشار سازمانی می‌تواند بر کیفیت تعامل با مراجعان اثر بگذارد.

۴. مدیران و سیاست‌گذاران: کنشگرانی که قوانین، دستورالعمل‌ها، معیارهای ارزیابی، شیوه‌های تخصیص منابع و سازوکارهای نظارت را طراحی یا اجرا می‌کنند. فاصلهٔ میان تصمیم‌های این سطح و پیامدهای واقعی آن‌ها در زندگی مراجعان، یکی از عناصر مهم شکل‌گیری ناحیهٔ خاکستری است.

ج. ۵. روش نمونه‌گیری

مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساختاریافته با ۶۲ مشارکت‌کننده انجام شد که شامل ۳۸ مراجع (۲۴ زن و ۱۴ مرد با دامنهٔ سنی ۱۸ تا ۶۷ سال)، ۱۶ مددکار و کارشناس، و ۸ کارمند اداری بودند. میانگین زمان هر مصاحبه ۷۵ دقیقه بود و گفت‌وگوها در فضایی خصوصی و با رعایت کامل محرمانگی انجام گرفت. نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند و با راهبرد «حداکثر تنوع» انجام شد؛ به‌این‌معنا که در انتخاب مشارکت‌کنندگان، نوع آسیب (خشونت خانگی، اعتیاد، بی‌خانمانی، معلولیت، سرپرستی خانوار)، سن، جنسیت و طول مدت مراجعه (از ۲ ماه تا ۱۴ سال) مورد توجه قرار گرفت تا طیف وسیعی از تجربه‌ها گردآوری شود.

ج. ۶. ابزارهای گردآوری داده‌ها

داده‌ها از طریق سه ابزار اصلی گردآوری شد: (۱) مشاهدهٔ مشارکتی، (۲) مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساختاریافته، و (۳) مطالعهٔ مستندات نهادی. مشاهدهٔ مشارکتی طی چهارده‌ماه، از فروردین ۱۴۰۳ تا خرداد ۱۴۰۴، در دو مرکز بهزیستی و یک مرکز اورژانس اجتماعی انجام گرفت. این فرایند شامل حضور مستمر پژوهشگر در مراکز (به‌طور میانگین ۳ روز در هفته)، شرکت در جلسات مددکاری و جلسات تیم، مشاهدهٔ تعاملات رسمی و غیررسمی در راهروها و اتاق‌های انتظار، و ثبت یادداشت‌های روزانهٔ میدانی بود. پژوهشگر با مشارکت در برخی فعالیت‌ها (همراهی مراجعان در فرایند ثبت‌نام و حضور در جلسات تیم‌های مددکاری، همراهی در مسیر گرفتن خدمات پزشکی)، کوشید تجربهٔ زیستهٔ کنشگران را از درون درک کند.

مشاهده، صرفاً به رفتارهای آشکار محدود نبود، بلکه لحن گفت‌وگوها، زمان انتظار، نحوهٔ ارجاع مراجعان، سکوت‌ها، واکنش‌های عاطفی، شیوهٔ استفاده از فرم‌ها و پرونده‌ها، و تفاوت میان رویهٔ رسمی و اجرای عملی مقررات را نیز دربرمی‌گرفت.

مصاحبه‌ها با راهنمای نیمه‌ساختاریافتهٔ تدوین‌شده بر اساس مضامین اولیهٔ استخراج‌شده از مشاهدات مقدماتی انجام شد. سؤالات مصاحبه حول چهار محور اصلی تنظیم شده بودند: (الف) تجربهٔ مراجعان از فرایند ارزیابی و دریافت خدمت، (ب) احساسات و ادراکات آنان در مواجهه با کارکنان و رویه‌ها، (ج) راهبردهای مورد استفاده برای حفظ کرامت و دسترسی به خدمات، و (د) دیدگاه کارکنان دربارهٔ محدودیت‌ها، فشارهای سازمانی و تعامل با مراجعان. علاوه بر مصاحبه‌ها و مشاهدات، ۱۴۷ پروندهٔ مددکاری، دستورالعمل‌های داخلی، آیین‌نامه‌ها، شیوه‌نامه‌های اجرایی، آمارهای رسمی و گزارش‌های عملکرد سالانه مراکز بررسی شد. نحوهٔ اجرای قوانین و مقررات توسط کارکنان نیز طی چهارده‌ماه به‌طور مستمر ثبت گردید.

ج. ۷. روش تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها با استفاده از تحلیل تماتیک بر اساس الگوی براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) در شش مرحله انجام شد: (۱) آشنایی با داده‌ها (پیاده‌سازی بیش از ۱۲۰۰ صفحه مصاحبه، مطالعهٔ مکرر متن‌ها، مرور یادداشت‌های میدانی و ثبت برداشت‌های اولیه)؛ (۲) تولید کدهای اولیه (شناسایی و نام‌گذاری واحدهای معنادار، با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA)؛ (۳) جست‌وجوی تم‌های بالقوه (سازمان‌دهی کدها و بررسی ارتباط میان آن‌ها)؛ (۴) بازبینی تم‌ها (بررسی انسجام درونی تم‌ها در ارتباط با بخش‌های کدگذاری‌شده و کل مجموعهٔ داده‌ها)؛ (۵) تعریف و نام‌گذاری تم‌ها (تعیین مضمون مرکزی هر تم و انتخاب نام نهایی)؛ و (۶) تدوین گزارش (انتخاب نمونه‌های گویا، تحلیل نهایی و برقراری ارتباط میان یافته‌ها، پرسش‌های پژوهش و ادبیات موضوع).

در پایان این فرایند، سه تم اصلی و نه تم فرعی از داده‌ها استخراج شدند. سه تم اصلی با سه لایهٔ نظری پژوهش (ساختاری حقوقی، ذهنی تجربی و تعاملی عاملیتی) هم‌پوشانی دارند، اما در فرایند تحلیل، هم‌پوشانی و ارتباط متقابل میان این لایه‌ها نیز مورد توجه قرار گرفت و داده‌ها صرفاً در مقوله‌های جداگانه و منفصل طبقه‌بندی نشدند. برای نمونه، راهبرد «تغییر روایت» که در لایهٔ تعاملی-عاملیتی جای می‌گیرد، هم‌زمان با لایهٔ ذهنی (احساس شرم از روایت نخست) و لایهٔ ساختاری (قوانین ارزیابی) پیوند داشت و این هم‌پوشانی در تحلیل لحاظ شد.

ج. ۸. اعتبار و قابلیت اعتماد یافته‌ها

برای تضمین اعتبار و قابلیت اعتماد یافته‌ها، از راهبرد «سه‌سوسازی[1]» در سه سطح استفاده شد: (الف) در سطح روش، داده‌های حاصل از مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و مطالعهٔ مستندات نهادی با یکدیگر مقایسه و تطبیق داده شدند تا تفاوت میان روایت‌ها، رفتارهای مشاهده‌شده و محتوای اسناد رسمی بررسی شود. (ب) در سطح منبع، تنوع مشارکت‌کنندگان از نظر سن، جنسیت، نوع آسیب، جایگاه سازمانی و طول مدت مراجعه، امکان گردآوری روایت‌های متفاوت از یک پدیدهٔ واحد را فراهم کرد و تجربهٔ مراجعان با روایت مددکاران، کارشناسان و کارکنان اداری مقایسه شد. (ج) در سطح تحلیل، یافته‌ها توسط دو پژوهشگر دیگر در حوزهٔ انسان‌شناسی نهادی بررسی شد و تفاوت‌های تفسیری از طریق گفت‌وگو و بازبینی مشترک تا رسیدن به توافق برطرف گردید. افزون بر این، خلاصهٔ یافته‌ها برای ۱۸ مشارکت‌کننده (۱۲ مراجع و ۶ مددکار) ارائه شد تا صحت و تناسب تفسیرها بررسی شود (بازخورد مشارکت‌کنندگان). تمامی مراحل پژوهش، از طراحی و گردآوری داده‌ها تا کدگذاری، تحلیل و تدوین یافته‌ها، به‌صورت دقیق ثبت و مستندسازی شد.

ج. ۹. ملاحظات اخلاقی

پژوهش با اخذ مجوز از سازمان بهزیستی استان‌های تهران و البرز انجام شد. دسترسی به پرونده‌های مددکاری با رعایت

1 Triangulation

کامل محرمانگی و پس از اخذ رضایت آگاهانه از مشارکت‌کنندگان صورت گرفت. کلیهٔ داده‌های شناسایی‌شده (نام، نام‌خانوادگی، کد ملی، آدرس) از پرونده‌ها و مصاحبه‌ها حذف و با کدهای اختصاصی جایگزین شدند. به مشارکت‌کنندگان اطمینان داده شد که حضور یا عدم حضور آن‌ها در پژوهش، هیچ‌گونه تأثیری بر روند دریافت خدمات آنان نخواهد داشت. تمامی مصاحبه‌ها در فضایی خصوصی و با حفظ محرمانگی کامل انجام گرفت و فایل‌های صوتی و متنی پژوهشگر محرمانه ماند.

د. یافته‌های پژوهش

در مرحلهٔ تولید کدهای اولیه، مجموعاً ۴۲۷ کد اولیه از میان داده‌های حاصل از مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و مطالعهٔ مستندات نهادی استخراج گردید. سپس در مرحلهٔ جست‌وجو برای یافتن تم‌ها، این کدها در ۱۲ تم بالقوه سازماندهی شدند. در مرحلهٔ بازبینی تم‌ها، تم‌ها به سه تم اصلی و نه تم فرعی تقلیل یافتند (جدول شمارهٔ ۱). سپس به‌منظور پرهیز از تکرار صرف مقولات نظری، ابتدا یافته‌ها را بر اساس دو میدان مجزا و با استفاده از صحنه‌های مردم‌نگارانه، نقل‌قول‌های متنوع از بازیگران مختلف و شواهد متعدد ارائه می‌کنیم و سپس به مقایسهٔ دو میدان می‌پردازیم.

جدول شمارهٔ ۱: تم‌های اصلی و فرعی پژوهش
Table 1: Main and sub-themes of the research

شماره	تم اصلی	تم‌های فرعی	تعداد کد
۱	لایهٔ ساختاری-حقوقی	شرط‌مداری اقتصادی-اخلاقی، غربالگری به‌مثابه پایش مستمر، تهدید قطع خدمات	۲۲۷
۲	لایهٔ ذهنی-تجربی	احساس تحقیر و بی‌حرمتی، ناامیدی و درماندگی مزمن، ابهام اخلاقی	۱۵۲
۳	لایهٔ تعاملی-عاملیتی	تطبیق صوری، ساخت شبکهٔ غیررسمی، تغییر روایت	۴۸
جمع کل			**۴۲۷**

د. ۱. یافته‌های میدان بهزیستی (روایت فرسایش تدریجی)

تم اصلی نخست: لایهٔ ساختاری-حقوقی؛ محو شدن مرز میان حمایت و مجازات در بهزیستی

یافته‌ها در میدان بهزیستی نشان داد که شرط‌مداری خدمات نه فقط به زبان اقتصادی، بلکه به‌طور هم‌زمان به زبان «بهبود اخلاقی» و «لیاقت داشتن» توجیه می‌شود. مددکاران برای ارزیابی دقیق نیازها به اطلاعات جزئی از زندگی مراجع نیاز داشتند، اما از منظر مراجعان، پرسش‌های مکرر دربارهٔ روابط خانوادگی، وضعیت مالی، تاریخچهٔ خشونت و سلامت روان، به‌صورت تحقیر و بی‌حرمتی تجربه می‌شد. غربالگری و پایش مستمر — که از منظر نهادی ابزاری برای تضمین کارایی بود — از منظر مراجعان به‌مثابه نظارت بی‌امان تعبیر می‌گردید. تهدید ضمنی قطع خدمات، مهم‌ترین ابزار قدرت نهادی بود که مراجعان آن را به‌مثابه «باج‌خواهی» تجربه می‌کردند. تحلیل ۱۴۷ پروندهٔ مددکاری نشان داد که ۱۲۱ پرونده حداقل یک بار تهدید به قطع خدمات را ثبت کرده‌اند؛ معیار تشخیص «تهدید» در اینجا هرگونه اشارهٔ کتبی یا شفاهی کارکنان به قطع مستمری یا خدمت در صورت عدم رعایت شرط (مانند ارائه نکردن مدارک به‌روز، عدم حضور در جلسات مشاوره، یا گزارش رفتار «نامناسب» از سوی مراجع) تعریف شده است. مشاهدات میدانی نیز نشان داد که میانگین زمان اختصاص‌یافته به «پرسش و پاسخ شرط‌محور» در جلسات مددکاری بهزیستی، حدود ۴۲ دقیقه از هر جلسهٔ ۶۰ دقیقه‌ای بود.

برای روشن‌تر شدن این لایه، یک صحنهٔ مردم‌نگارانه از میدان بهزیستی روایت می‌شود:

صحنهٔ شمارهٔ ۱: صبح یکشنبه در اتاق مددکاری بهزیستی. مراجع خانمی (۴۵ ساله، سرپرست خانوار) پس از ۴۵ دقیقه انتظار در صف، وارد اتاق می‌شود. مددکار (مرد، ۳۸ ساله) بدون بلند شدن، به صفحهٔ مانیتور خیره است و می‌پرسد: «چرا سه جلسهٔ قبل نیومدی؟» مراجع با صدای لرزان می‌گوید: «بچم بیمار بود، نتونستم بیام.» مددکار بدون نگاه کردن: «باید زنگ می‌زدی. حالا باید یه نامهٔ تعهد بدی که اگه بازم نیای، پروندت بسته شه.» مراجع می‌گوید: «خواهش می‌کنم، من واقعاً نیاز دارم.» مددکار با لحنی بی‌تفاوت: «همه می‌گن نیاز دارن.»

شواهد زبانی برای تم «شرط‌مداری اقتصادی-اخلاقی»:

مراجع ۱۲ (زن، ۴۱ سال، خشونت‌دیده): «هر بار باید هی بگم بهشون که من واقعاً نیاز دارم و خب آدم خوبی هستم که کمک‌ام کنن. مگه من چه گناهی کردم؟»

مددکار ۴ (زن، ۴۱ سال، ۱۲ سال سابقه): «ما مجبوریم بپرسیم. خیلیا میان که فقط پول می‌خوان. باید بفهمیم واقعاً نیاز دارن یا نه. گاهی باید از زندگی‌شون بپرسی تا بفهمی راس می‌گن یا نه.»

مراجع ۱۹ (زن، ۶۲ سال، معلول): «یبار مددکار بهم گفت: «اگه راست می‌گی که پول نداری، چرا نوه‌ات کت جدید پوشیده؟» من گفتم اینو خیریه داده، اما باور نکرد. حس کردم دارم دزدی می‌کنم که کمک می‌خوام.»

شواهد تم «غربالگری به‌مثابه پایش مستمر»:

مراجع ۲۴ (زن، ۳۴ سال، خشونت‌دیده): «همین که از در میای تو، باید شروع کنی به گفتن، چرا شوهرت تورو زده، چرا معتاد شده. انگار من متهمم.»

مددکار ۲ (مرد، ۴۵ سال، ۱۸ سال سابقه): «ما باید پایش کنیم. اگه ینفرو بی‌حساب بذاریم، ممکنه سوءاستفاده کنه. اما قبول دارم گاهی خسته‌کننده می‌شه، هم برای ما هم برای اونا.»

کارمند اداری ۳ (زن، ۳۷ سال، ۱۰ سال سابقه): «سیستم به ما می‌گه هر سه ماه یبار باید وضعیت مراجع به‌روز شه. اگه نکنیم، خودمون تنبیه می‌شیم. پس ناچاریم مدام سؤال بپرسیم.»

شواهد تم «تهدید قطع خدمات»:

مراجع ۸ (زن، ۲۸ سال، سرپرست خانوار): «مددکار گفت اگه مدارکو به‌موقع ندی، مستمری ام رو قطع می‌کنن. من که هیچ کاری ازم برنمیاد.»

مراجع ۱۵ (مرد، ۴۷ سال، بی‌خانمان): «هر ماه می‌ترسم که نکنه یک جایی گیر بدن و پولمو قطع کنن. مثه یک طنابه به گردنم.»

تم اصلی دوم: لایهٔ ذهنی-تجربی در بهزیستی؛ تجربهٔ افسردگی، ناامیدی و درماندگی مزمن

مراجعان بهزیستی، خشونت نهادی را نه به‌صورت یک رویداد واحد، بلکه به‌مثابه تجربه‌ای روزمره و مزمن روایت می‌کردند. احساس تحقیر در مواجهه با پرسش‌های مکرر، فراوان‌ترین تجربهٔ گزارش‌شده بود. ناامیدی مزمن به‌ویژه در میان مراجعانی که سال‌ها درگیر نظام حمایتی بودند، عمیقاً احساس می‌شد. ابهام اخلاقی — ناتوانی در تشخیص حمایت از کنترل — در روایت‌های هر دو گروه به‌چشم می‌خورد. مشاهدات میدانی نشان داد که در اتاق‌های انتظار بهزیستی، میانگین زمان انتظار ۴۷ دقیقه بود و نشانه‌هایی چون بی‌قراری مداوم، آه‌های طولانی، گریه‌های خاموش، مکث‌های طولانی در گفتار، و حالت چهرهٔ گرفته در مراجعان حاضر ثبت شد.

صحنهٔ شمارهٔ ۲: عصر سه‌شنبه در اتاق انتظار بهزیستی. یک مراجع زن (۳۶ ساله) از صبح تا عصر منتظر اعلام نتیجهٔ پرونده‌اش است. هر بار که از میز پذیرش می‌پرسد، پاسخ می‌شنود: «نیم‌ساعت دیگه تشریف بیار.» ساعت ۴ بعدازظهر، با چشمان قرمز و گونه‌های لرزان به پژوهشگر می‌گوید: «شونزده ساله میامو میرم. هیچ فرقی نکرده. خستم، دیگه طاقت ندارم.» پژوهشگر در یادداشت‌های میدانی خود می‌نویسد: «نگاه او به دیوار روبرو دوخته شده است، دست‌هایش را بی‌وقفه

می‌مالد و هر چند دقیقه یک بار به ساعت دیواری نگاه می‌کند. انتظار، اینجا به شکلی از شکنجهٔ روانی تبدیل شده است.»

شواهد تم «احساس تحقیر و بی‌حرمتی»:

مراجع ۳ (زن، ۴۵ سال، سرپرست خانوار): «هردفه از اونجا برمی‌گردم، حس می‌کنم بی‌ارزشم، انگار آدم نیستم. این تحقیر از بی‌پولی ام بدتره.»

مراجع ۲۵ (مرد، ۳۴ سال، معتاد در حال بهبود): «هر بار می‌ریم اونجا، حس می‌کنیم آدم درجه دوایم. پرسنل با ما طوری حرف می‌زنن که انگار ما بچه‌های دبستانی ایم که باید خط و نشان بکشن.»

شواهد تم «ناامیدی و درماندگی مزمن»:

مراجع ۶ (زن، ۴۳ سال، خشونت‌دیده): «هر بار با امید میام، با سرخوردگی برمی‌گردم. انگار یک چرخه اس که هیچ وقت تموم نمی‌شه.»

مراجع ۳۰ (مرد، ۴۹ سال، سرپرست خانوار): «دل آدم می‌خواد که ول کنه بره، اما بچه‌ها هستن. باید تحمل کنی. اما این تحمل، آدمو از درون می‌خوره.»

کارمند اداری ۲ (مرد، ۵۲ سال، ۲۲ سال سابقه): «من هم خستم. هر روز با افرادی روبرو می‌شم که ناامیدان. اما من چکار می‌تونم بکنم؟ بودجه نداریم، نیرو نداریم، فقط باید بگیم «صبر کنید».»

شواهد تم «ابهام اخلاقی و سردرگمی»:

مراجع ۲۱ (زن، ۳۶ سال، سرپرست خانوار): «نمیدونم به من کمک می‌کنن یا اذیتم می‌کنن. خودشون ام نمی‌فهمن چی میخوان.»

مراجع ۱۶ (زن، ۵۱ سال، معلول): «گفتن واسه کمک اومدیم، اما بیشتر از اینکه کمک کنن، آدمو زیر سؤال می‌برن. نمیدونم این کمکه یا تنبیه.»

مددکار ۱ (مرد، ۴۸ سال، ۲۰ سال سابقه): «گاهی خودمونم نمیدونیم باید حمایت کنیم یا کنترل. دستورالعمل‌ها می‌گن همیشه باید ارزیابی کنی، اما ارزیابی بیش از حد، خودش خشونته.»

تم اصلی سوم: لایهٔ تعاملی-عاملیتی در بهزیستی؛ شخصی‌سازی دولت و راهبردهای بقا

علی‌رغم تنش‌های سنگین لایه‌های پیشین، مراجعان بهزیستی هرگز مصرف‌کنندگان منفعل خشونت نهادی نبودند. مشاهدات میدانی نشان داد که ۸۲.۵ درصد از مراجعانی که بیش از یک سال سابقهٔ مراجعه داشتند، حداقل یکی از سه راهبرد اصلی زیر را به‌کار گرفته بودند:

۱. تطبیق صوری: ظاهراً با همه شروط موافق بودن، اما در عمل فقط حداقل‌های لازم را انجام دادن.

۲. ساخت شبکهٔ غیررسمی: پیدا کردن مددکاری که حامی شود و از قوانین عبور کند.

۳. تغییر روایت: یادگیری زبان دولت برای دریافت خدمات.

صحنهٔ شمارهٔ ۳: یک روز بهاری در راهروی بهزیستی. پژوهشگر شاهد گفت‌وگوی دو مراجع زن است. یکی به دیگری می‌گوید: «اگر می‌خوای کمکت کنن، نباید بگی که خیلی بدی، باید بگی که داری تلاش می‌کنی تا خوب بشی. باید به اونا نشون بدی شایسته‌ای.» مراجع دیگر با تعجب می‌پرسد: «ینی دروغ بگم؟» اولی پاسخ می‌دهد: «نه، باید طوری بگی که حرفشونو تأیید کنی.» پژوهشگر در یادداشت‌های میدانی، این «آموزش غیررسمی زبان نهاد» را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین راهبردهای بقا در میان مراجعان طولانی‌مدت ثبت می‌کند.

شواهد «تطبیق صوری»:

مراجع ۳۱ (زن، ۲۹ سال، سرپرست خانوار): «هرچی میگن انجام میدم. ظاهراً. اما در عمل فقط کارای مجبوری رو انجام می‌دم.»

مراجع ۲۸ (زن، ۵۶ سال، معلول): «قبول می‌کنم تو کلاس شرکت کنم، اما بعدش می‌رم خونه. قرار نیس تغییر کنم برای اینکه به اونا اثبات کنم.»

شواهد «ساخت شبکه غیررسمی»:

مراجع ۹ (زن، ۴۲ سال): «خدا رو شکر یه مددکار خوب گیرم اومده که واقعاً به دردم می‌خوره. بلده تو قانونا راهی درس کنه که ضرر نکنم.»

مراجع ۱۸ (زن، ۴۷ سال، سرپرست خانوار): «شبکه‌ای از مادرای سرپرست داریم که به هم می‌گیم کدوم مددکار مهربونتره، کدوم راحت‌تر مدارکو قبول می‌کنه.»

مددکار ۳ (مرد، ۴۴ سال، ۱۵ سال سابقه): «بعضی مراجعا با من دوست می‌شن. من نمی‌تونم همه رو رد کنم. گاهی راه قانونی به اونا نشون می‌دم که زودتر به نتیجه برسن.»

شواهد «تغییر روایت»:

مراجع ۲ (زن، ۳۳ سال، خشونت‌دیده): «بلدَم، یادگرفتم چی بگم که خراب نشم. اگر یک کلمه غلط بگم ممکنه پام به دادگاه باز شه.»

کارمند اداری ۱ (زن، ۴۴ سال، ۱۴ سال سابقه): «بعضی از مراجعا حرفه‌ای شدن. دقیقاً می‌دونن چی بگن تا پرونده‌شون به نتیجه برسه. ماام می‌دونیم این حرفه‌ای‌گری رو از کجا یاد گرفتن.»

د. ۲. یافته‌های میدان اورژانس اجتماعی (روایت شوک نهادی)

تم اصلی نخست: لایهٔ ساختاری-حقوقی در اورژانس؛ بازتولید فشرده و اضطراری شرط‌مداری

در اورژانس اجتماعی، لایهٔ ساختاری به‌دلیل ماهیت اضطراری مداخلات، پررنگ‌تر و فشرده‌تر از بهزیستی بود. مداخلات معمولاً در همان روز یا حداکثر ۴۸ ساعت انجام می‌شد، اما همین مداخلات سریع، مملو از ارزیابی‌های فشرده، پرسش‌های متعدد و تهدیدهای ضمنی بود. تحلیل پرونده‌های اورژانس نشان داد که در ۷۸ درصد موارد، مراجعان در همان جلسهٔ اول با چندین شرط هم‌زمان (تعهد به ماندن در مرکز، عدم تماس با همسر خشونت‌گر، حضور در جلسات مشاوره و ارائهٔ مدارک هویتی در کمتر از ۲۴ ساعت) مواجه شده‌اند.

صحنهٔ شمارهٔ ۴: شب یکشنبه در مرکز اورژانس اجتماعی. مراجع زنی (۲۹ ساله) با کبودی صورت، توسط پلیس به مرکز آورده شده است. مددکار اورژانس (مرد، ۳۷ ساله) در اتاق مصاحبه می‌نشیند و با لحنی سریع می‌گوید: «باید الان تصمیم بگیری. یا شکایت می‌کنی یا نمی‌کنی. اگه شکایت کنی، ما می‌تونیم کمکت کنیم. اگر نه، باید بری خونه و مسئولیت بعدی با خودته.» مراجع گریه می‌کند و می‌گوید: «نمی‌دونم، می‌ترسم.» مددکار با بی‌صبری: «وقت نداریم. باید همین الان تصمیم بگیری. ما ۱۵ نفر دیگه پشت در داریم.» پژوهشگر در یادداشت‌های میدانی ثبت می‌کند که «مراجع در کمتر از ۱۰ دقیقه مجبور به تصمیم‌گیری سرنوشت‌ساز می‌شود، بدون آنکه فرصت مشاوره یا تنفس داشته باشد.»

شواهد زبانی از اورژانس:

مراجع اورژانس ۴ (زن، ۳۴ سال، خشونت‌دیده): «هنوز نفسم بالا نیومده گفتن تصمیم بگیر. گفتم نمی‌دونم، گفتن پس وقت ما رو نگیر.»

مراجع اورژانس ۸ (مرد، ۴۱ سال، خودکشی‌مصمم): «در همون ساعت اول، ۱۰ سؤاله پش سره هم پرسیدن. چی خوردی، چقد خوردی، چرا خوردی، کی خوری. فقط فشار نه کمک.»

مددکار اورژانس ۲ (زن، ۳۵ سال، ۶ سال سابقه): «ما زمان نداریم. باید سریع تصمیم بگیریم. گاهی خشونت من، به‌خاطر فشار کاره. اما اگه تصمیم اشتباه بگیریم، جون یک نفر به خطر می‌افته.»

تم اصلی دوم: لایهٔ ذهنی-تجربی در اورژانس؛ تحقیر حاد با شدت بالا

در اورژانس، تجربهٔ ذهنی مراجعان بیشتر به‌صورت «شوک تحقیر» بود تا «فرسایش تدریجی». مراجعان در کمتر از یک ساعت، خود را در معرض پرسش‌های صریح، قضاوت‌های سریع و تصمیم‌گیری‌های فوری می‌دیدند. مشاهدات نشان داد که ۶۵ درصد از مراجعان اورژانس در زمان خروج، گریان یا دچار لرزش عصبی بودند.

صحنهٔ شمارهٔ ۵: ساعت ۱۱ شب، اتاق انتظار اورژانس. مراجع مردی (۵۵ ساله) با دست‌های لرزان و عرق سرد، چندین بار سؤال می‌کند که «چه زمانی نوبت من می‌شه؟» پاسخ می‌شنود: «صبر کنین. همه منتظرن.» پس از ۳ ساعت انتظار، پزشک به او می‌گوید: «افسردگی شدید پدرجان. برو خونه، داروهای تجویز شده‌ات رو بخور.» مرد با ناامیدی به پژوهشگر می‌گوید: «برای همین منتظر موندم؟ یک جمله گفت که افسردم و فرستاد خونه. هیچ‌کس نپرسید که چرا افسردم.»

شواهد اورژانس:

مراجع اورژانس ۱۲ (زن، ۳۸ سال، خشونت‌دیده): «با همون لباس پاره و صورت کبود رفتم اونجا. نگاه مددکار گفت که من یه آدم بی‌ارزش ام که خودم باعث این خشونت شدم.»

مراجع اورژانس ۶ (مرد، ۴۴ سال، بی‌خانمان): «همون شب که بدون هیچی رفتم، گفتن «چرا دیر اومدی؟» مگه می‌تونستم زودتر بیام؟»

مراجع اورژانس ۱۵ (زن، ۴۶ سال، خودکشی‌مصمم): «از من پرسیدن «مگه تو بچه‌ای که خودکشی می‌کنی؟» این جمله، بیشتر از خود خودکشی به من صدمه زد. می‌دونی تو زندگی به من چی گذشته؟»

مددکار اورژانس ۴ (مرد، ۴۲ سال، ۱۰ سال سابقه): «ما تحت فشاریم. نمی‌خوایم تحقیر کنیم، اما وقتی ۲۰ مراجع تو یک شب داریم، نمی‌تونیم با همه همدلی کنیم. مسائل اضطراریه و جای تأمل و آرامش نمی‌مونه.»

تم اصلی سوم: لایهٔ تعاملی-عاملیتی در اورژانس؛ راهبردهای ساده‌تر و فوری‌تر

در اورژانس، راهبردهای عاملیتی ساده‌تر و مبتنی بر اقدامات فوری بودند. مراجعان نمی‌توانستند شبکهٔ غیررسمی بلندمدت بسازند، بنابراین بیشتر بر «تغییر روایت فوری» و «تطبیق صوری اضطراری» تکیه می‌کردند. به‌عنوان مثال، ۶۳ درصد از مراجعانی که بیش از یک بار به اورژانس مراجعه کرده بودند، اعتراف کردند که «یاد گرفته‌اند چه چیزهایی را به مددکار نگویند».

شواهد زبانی از اورژانس:

مراجع اورژانس ۱۷ (زن، ۳۱ سال): «یاد گرفتم نباید بگم دوس دارم به شوهرم برگردم. باید بگم می‌خوام مستقل شم.»

مراجع اورژانس ۲ (زن، ۲۷ سال، خشونت‌دیده): «اگر بگم می‌ترسم، منو پس می‌فرستن خونه. باید بگم که مصمم ام.»

مددکار اورژانس ۳ (زن، ۳۶ سال، ۵ سال سابقه): «می‌دونیم بعضیا دروغ می‌گن. اما نمی‌تونیم همرو متهم کنیم. سیستم ما مبتنی بر اعتماده، هرچند گاهی این اعتماد شکسته می‌شه.»

د. ۳. مقایسهٔ هم‌پوشانی سه لایه در دو میدان

تحلیل یافته‌ها در دو میدان نشان داد که اگرچه هر دو میدان بستر مناسبی برای شناسایی ناحیهٔ خاکستری هستند، تفاوت‌های چشمگیری در شدت و نوع تجربهٔ لایه‌ها وجود دارد که بر اساس شواهد عینی زیر قابل تبیین است:

جدول شمارهٔ 2: مقایسهٔ تفاوت‌های دو میدان بر اساس داده‌های میدانی

Table 2: Comparison of differences between the two fields based on field data

لایه	شاخص عینی	بهزیستی	اورژانس اجتماعی
ساختاری-حقوقی	تعداد شروط تحمیلی‌در اولین‌جلسه	میانگین ۶ شرط	میانگین ۱۱ شرط (با فشار زمانی)
	مدت زمان پرسش‌وپاسخ شرط‌محور	۴۲ دقیقه از ۶۰ دقیقه	۲۵دقیقه‌از ۳۰دقیقه (با شدت بیشتر)
	درصد تهدید قطع خدمات	۸۲.۵٪	۷۸٪ (با شدت فوری‌تر)
ذهنی-تجربی	میانگین زمان انتظار	۴۷ دقیقه	۳ ساعت (با اضطراب بالاتر)
	شایع‌ترین احساس	ناامیدی مزمن	شوک تحقیر
	نشانه‌های روان‌تنی	خستگی‌مزمن،بی‌حالی،گریه‌های‌خاموش	لرزش،تعریق،گریهٔ‌شدید،سکوت‌طولانی
تعاملی-عاملیتی	درصد استفاده از حداقل یک راهبرد	۸۲.۵٪	۶۳٪
	مؤثرترین راهبرد	شبکه‌سازی غیررسمی (۴۵٪)	تغییر روایت فوری (۵۲٪)
	زمان لازم برای یادگیری راهبرد	بیش از یک سال	چند جلسه

شواهد عینی برای تفاوت‌ها:

مراجع ۱۴ (بهزیستی، ۵۲ سال، بی‌خانمان): سالهاس میامو می‌رم. بلدم با کی حرف بزنم تا کمکم کنه.» (شبکه‌سازی بلندمدت).

مراجع اورژانس ۱۲ (زن، ۳۸ سال، خشونت‌دیده): «دفعهٔ اول که رفتم، اشتباه گفتم. دفعهٔ دوم یاد گرفتم چی بگم.» (تغییر روایت فوری).

مددکار ۱ (بهزیستی، ۴۸ سال، ۲۰ سال سابقه): «در بهزیستی، مراجع ها فرصت دارن ما رو بشناسن و ماام اونارو. در اورژانس، هیچکسو نمی‌شناسیم.»

مددکار اورژانس ۲ (زن، ۳۵ سال، ۶ سال سابقه): «تو اورژانس، با یه مراجع ۲۰ دقیقه وقت داریم. اما بهزیستی، ممکنه ماه‌ها با یه خونواده کار کنیم. این یه تفاوت اساسیه.»

در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش، یافته‌ها نشان دادند که تعاملات میان مراجعان و مددکاران در هر دو مرکز، به‌طور نظام‌مند حاوی عناصر دوگانهٔ حمایت و کنترل، یاری و تحقیر، همدلی و طرد هستند. این دوگانگی، نه از قصد فردی، بلکه از ساختار «ناحیهٔ خاکستری» ناشی می‌شود که در آن مرزهای روشن میان این مفاهیم محو شده‌اند. در بافتار دولت رانتیر-رفاهی ایران با مشروعیت اخلاقی-انقلابی، این ناحیه با لایه‌ای اخلاقی-ایدئولوژیک همراه است که شرط‌مداری را از سطح اقتصادی به سطح هویتی ارتقا می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که مراجعان نه‌تنها باید «نیازمندی» خود را اثبات کنند، بلکه باید «شایستگی اخلاقی» خویش را نیز به‌اثبات برسانند. این انتقال، سهم نظری اصلی پژوهش در بافتار خاورمیانه است که در بخش بحث به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

هـ: بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل انسان‌شناختی «ناحیهٔ خاکستری تعامل حمایتی» در مراکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی نشان داد که تعامل میان مراجعان و کارکنان را نمی‌توان در دوگانهٔ سادهٔ «حمایت یا کنترل» توضیح داد. یافته‌ها تصویری پیچیده‌تر ارائه می‌دهند: تعاملات، به‌طور هم‌زمان واجد عناصر یاری‌رسانی، نظارت، همدلی، ارزیابی، تحقیر و طرد هستند. این دوگانگی، نه از قصد فردی کارکنان، بلکه از پیوند نظام‌مند سیاست‌های حمایتی، محدودیت منابع، قواعد اداری، شیوه‌های ارزیابی، فشارهای سازمانی و تجربهٔ زیستهٔ مراجعان ناشی می‌شود. بااین‌حال، آنچه این پژوهش را از مطالعات پیشین متمایز می‌سازد، صرفاً تأیید این دوگانگی نیست، بلکه کشف لایه‌ای اخلاقی-ایدئولوژیک در بافتار ایران است که خشونت نهادی را از سطح «وضعیت اجتماعی نیازمندی» به سطح «هویت اخلاقی فرد» منتقل می‌کند؛ انتقالی که در

نظریه‌های واکوان، اورتنر و کخ به‌صراحت دیده نمی‌شود و سهم اصلی نظری این پژوهش به‌شمار می‌رود.

تحلیل سه‌لایهٔ یافته‌ها، هم‌سو با نظریه‌های واکوان، اورتنر و کخ، اما در عین حال فراتر از آن‌ها، نشان داد که در لایهٔ ساختاری-حقوقی، شرط‌مداری خدمات در ایران صرفاً کارکرد اقتصادی ندارد؛ بلکه با زبان اخلاقی و اصلاح‌گرایانه توجیه می‌شود. مراجعان ناچارند افزون بر اثبات نیازمندی، شایستگی اخلاقی و مسئولیت‌پذیری خود را نیز اثبات کنند. این یافته اگرچه با مفهوم «تنظیم تنبیهی فقر» (Wacquant, 2012) هم‌خوانی دارد، اما لایهٔ اخلاقی-ایدئولوژیک مضاعفی را آشکار می‌سازد که ریشه در مشروعیت «دولت رانتیر-رفاهی ایران» دارد؛ دولتی که نه فقط با منطق کارآمدی، بلکه با گفتمان «بهبود اخلاقی» و «لیاقت» به توزیع حمایت می‌پردازد. این لایه، در نظریهٔ واکوان که بر دولت نئولیبرال غربی متمرکز است، غایب است و بومی‌سازی آن برای ایران، نخستین نوآوری نظری این پژوهش محسوب می‌شود.

در لایهٔ ذهنی-تجربی، یافته‌ها نشان داد که ابهام اخلاقی (ناتوانی در تشخیص حمایت از کنترل) در روایت مراجعان، عمیق‌تر از آن چیزی است که اورتنر (Ortner, 2016) در مفهوم «انسان‌شناسی تاریک» توصیف کرده است. در بافتار ایران، این ابهام نه فقط از درهم‌تنیدگی حمایت و کنترل، بلکه از ناهم‌سویی گفتمان رسمی (اخلاقی-انقلابی) با رویهٔ اجرایی (بوروکراتیک-کنترلی) ناشی می‌شود. مراجعان نه فقط با یک نهاد، بلکه با دو زبان متناقض مواجه‌اند: زبانی که وعدهٔ «یاری انقلابی» می‌دهد و زبانی که «شرط اخلاقی» را پیش می‌کشد. این شکاف گفتمانی، به‌عنوان دومین نوآوری نظری، مفهوم «ابهام اخلاقی» را در بافتارهای غیرغربی غنی‌تر می‌سازد.

در لایهٔ تعاملی-عاملیتی، پژوهش نشان داد که مراجعان ایرانی فراتر از راهبردهای «تطبیق صوری» و «شبکه‌سازی» که کخ (Koch, 2018) توصیف کرده، از راهبرد «تغییر روایت» به‌عنوان یک «زبان‌آموزی نهادی» استفاده می‌کنند. این راهبرد نه فقط برای دسترسی به خدمات، بلکه برای حفظ کرامت در برابر قضاوت اخلاقی به‌کار می‌رود. به‌عبارت دیگر، مراجعان ایرانی نه فقط دولت را شخصی‌سازی می‌کنند، بلکه «خود اخلاقی» خود را بازتعریف می‌کنند تا با معیارهای نهادی هم‌سو شوند. این بازتعریف هویتی، سومین نوآوری نظری است که مفهوم «شخصی‌سازی دولت» را از سطح کنش ابزاری به سطح کنش هویتی-اخلاقی ارتقا می‌دهد.

همچنین مقایسهٔ دو میدان نشان داد که ناحیهٔ خاکستری یک پدیدهٔ یک‌دست نیست، بلکه در هر میدان به‌شکلی خاص ظهور می‌یابد، در اورژانس اجتماعی به‌دلیل ماهیت اضطراری و مداخله‌محور، لایهٔ ساختاری-حقوقی با شدت و فشردگی بیشتری بازتولید می‌شود. مراجعان در کمتر از یک ساعت در معرض پرسش‌های صریح، قضاوت‌های سریع و تصمیم‌گیری‌های فوری قرار می‌گیرند. این «شوک نهادی»، تجربهٔ ذهنی آنان را به‌صورت «تحقیر حاد» شکل می‌دهد. در مقابل در بهزیستی، استمرار مراجعه و طولانی‌بودن فرایندها، لایهٔ ذهنی-تجربی را به‌صورت «فرسایش تدریجی» عمیق‌تر و مزمن‌تر می‌کند. این تفاوت نشان می‌دهد که ناحیهٔ خاکستری یک ساختار ثابت نیست، بلکه بر اساس ریتم زمانی و نوع مداخله بازتولید متفاوتی می‌یابد. این یافته به نظریهٔ واکوان که ناحیهٔ خاکستری را عمدتاً همگن فرض می‌کند، چالش وارد می‌سازد و نشان می‌دهد که برای تحلیل نهادهای حمایتی در بافتارهای غیرغربی، باید به نوع‌شناسی زمانی ناحیهٔ خاکستری نیز توجه کرد؛ چهارمین نوآوری نظری این پژوهش.

باوجود این تفاوت‌ها، هر دو میدان در یک نقطه مشترک‌اند: در هر دو، حمایت رسمی با ارزیابی، قضاوت اخلاقی، محدودیت منابع و اعمال اختیار کارشناسی درهم‌تنیده است. این درهم‌تنیدگی نشان‌دهندهٔ «ناهم‌سویی بنیادین میان گفتمان رسمی و رویهٔ اجرایی» در نظام رفاهی ایران است؛ ناهم‌سویی که خود منشأ اصلی تولید ناحیهٔ خاکستری محسوب می‌شود و در بخش توصیه‌های سیاستی به آن پرداخته خواهد شد.

بر اساس یافته‌ها و به‌منظور کاهش خشونت پنهان نهادی، مجموعه‌ای از اصلاحات به‌هم‌پیوسته پیشنهاد می‌شود که هرکدام ریشه در یک یافتهٔ خاص دارد؛ نخست، شفاف‌سازی معیارهای احراز صلاحیت، شروط دریافت خدمت و دلایل رد یا قطع حمایت، به‌گونه‌ای که برای مراجعان قابل فهم و اعتراض باشد. این توصیه، پاسخی است به تم «شرط‌مداری

اقتصادی-اخلاقی» که نشان داد مراجعان از ابهام معیارها، احساس «باج‌خواهی» و «قضاوت اخلاقی» می‌کنند؛ چنان‌که مراجع ۱۲ می‌گوید: «هر بار باید هی بگم که آدم خوبی ام. مگه من چه گناهی کردم؟»

دوم، استقرار اصل «حداقل اطلاعات ضروری» در فرایند جمع‌آوری اطلاعات، به‌گونه‌ای که از تکرار روایت آسیب و ورود غیرضروری به حریم خصوصی جلوگیری شود. ایجاد پرونده‌های یکپارچه با رعایت محرمانگی و رضایت آگاهانه می‌تواند از بازگویی مکرر تجربه‌های دردناک بکاهد. این توصیه از تم «غربالگری به‌مثابه پایش مستمر» نشأت می‌گیرد که نشان داد میانگین ۴۲ دقیقه از هر جلسه، صرف پرسش‌های تکراری و تحقیرآمیز می‌شود؛ همچنان‌که مراجع ۲۴ روایت می‌کند: «همین که از در می‌آیی تو، باید شروع کنی به گفتن، چرا شوهرت تو رو زده.»

سوم، ایجاد سازوکارهای مستقل و امن برای ثبت شکایت، اعتراض و بازخورد، به‌گونه‌ای که شکایت موجب قطع حمایت یا برچسب‌زنی نشود و نتایج رسیدگی قابل پیگیری باشد. این پیشنهاد برآمده از تم «تهدید قطع خدمات» است که نشان داد ۸۲.۵٪ از پرونده‌ها حداقل یک بار تهدید قطع را ثبت کرده‌اند و این تهدید، مهم‌ترین ابزار قدرت نهادی به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که مراجع ۸ می‌گوید: «مددکار گفت اگه مدارکو به موقع ندی، مستمری‌مو قط می‌کنن.»

چهارم، تفکیک هرچه بیشتر نقش حمایتی و نقش کنترلی نهادها و تعیین دقیق حدود تبادل اطلاعات با نهادهای انتظامی و قضایی، به‌ویژه در اورژانس، با اطلاع‌رسانی قبلی به مراجع و ثبت دلایل مداخله. این توصیه از یافتهٔ مقایسه‌ای نشأت می‌گیرد که نشان داد در اورژانس به‌دلیل درهم‌تنیدگی نقش نجات‌دهنده و مأمور کنترل، مراجعان بیشتری «شوک تحقیر» را تجربه می‌کنند؛ همچنان‌که مددکار اورژانس ۲ اعتراف می‌کند: «ما زمان نداریم. گاهی خشونت من بخاطر فشار کاره.»

پنجم، جایگزینی شاخص‌های کمی ارزیابی کارکنان با شاخص‌های کیفی مانند کرامت، اعتماد، رضایت، تداوم حمایت و کاهش ارجاع‌های غیرضروری، و نیز ارائهٔ حمایت حرفه‌ای و مشاورهٔ شغلی به کارکنان برای کاهش فرسودگی و تعارض اخلاقی. این پیشنهاد برآمده از تم «ناامیدی و درماندگی مزمن» است که نشان داد کارکنان نیز تحت فشار سازمانی دچار فرسودگی می‌شوند و این فشار، کیفیت تعامل را کاهش می‌دهد؛ چنان‌که مددکار ۶ می‌گوید: «من ام تحت فشارم. باید از ۲۰ پرونده تو روز عبور کنم. وقت همدلی ندارم.»

در نهایت، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که کاهش خشونت نهادی، مستلزم گذار از «حمایت مشروط و قضاوت‌محور» به «حمایت شفاف، کرامت-محور، مشارکتی و پاسخ‌گو» است؛ حمایتی که مراجع را نه موضوع اصلاح، بلکه صاحب حق و شریک فرایند حمایت تلقی کند. بااین‌حال، اصلاح ناحیهٔ خاکستری به معنای حذف ارزیابی، نظارت یا شرط‌گذاری نیست، زیرا این سازوکارها برای هدفمندی خدمات و حفاظت از مراجعان ضروری‌اند. مسئلهٔ اصلی چگونگی طراحی و اجرای آن‌هاست. پژوهش حاضر با آشکارسازی لایهٔ اخلاقی-ایدئولوژیک ناحیهٔ خاکستری در ایران، نشان می‌دهد که هرگونه اصلاح سیاستی باید این لایهٔ را به‌عنوان یک واقعیت ساختاری بپذیرد و به‌جای نادیده‌گرفتن آن، به‌سوی شفاف‌سازی معیارهای اخلاقی، کاهش تناقض گفتمانی و توانمندسازی مراجعان در برابر قضاوت‌های هویتی حرکت کند. این پیام اصلی پژوهش است که از ترکیب سه لایهٔ ساختاری، تجربی و عاملیتی و با بومی‌سازی نظریهٔ ناحیهٔ خاکستری در بافتار ایران، حاصل شده است.

پژوهش حاضر با تمرکز بر دو مرکز بهزیستی و اورژانس اجتماعی در استان‌های تهران و البرز، به مطالعهٔ ناحیهٔ خاکستری در بافتاری شهری و متمرکز پرداخته است. ازاین‌رو تعمیم یافته‌ها به مراکز مشابه در مناطق روستایی، مراکز خیریهٔ خصوصی یا سایر نهادهای حمایتی (مانند کمیتهٔ امداد) نیازمند احتیاط است. همچنین، پژوهش عمدتاً بر تجربهٔ مراجعان و کارکنان خط مقدم متمرکز بوده و دیدگاه مدیران ارشد و سیاست‌گذاران کلان به‌طور مستقیم در تحلیل حضور نداشته است. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده با رویکردی مقایسه‌ای به مطالعهٔ ناحیهٔ خاکستری در انواع نهادهای حمایتی (دولتی، خیریه، مردمی) و در مناطق مختلف جغرافیایی ایران بپردازند و به‌ویژه نقش گفتمان اخلاقی-ایدئولوژیک را در سطوح بالاتر

سیاست‌گذاری دنبال کنند. همچنین پژوهش‌های مداخله‌ای که اثربخشی اصلاحات پیشنهادی (مانند شفاف‌سازی معیارها یا ایجاد سازوکارهای شکایت) را در کاهش خشونت نهادی بسنجند، می‌توانند گام مهمی در جهت بهبود کیفیت خدمات حمایتی در ایران باشند.

فهرست منابع

- امیراحمدی، رحمت‌اله. (۱۴۰۲). تأثیر عوامل جامعه‌شناختی بر کنش‌های خشونت‌آمیز خانگی علیه زنان (مطالعهٔ موردی زنان خشونت‌دیدهٔ مراجعه‌کننده به مراکز اورژانس اجتماعی بهزیستی استان‌های سراسر کشور). *زن و جامعه*، ۱۴(۲)، ۷۰-۵۶.
- امیرپناهی، محمد و نامیان، فاطمه. (۱۴۰۳). فهم تجربهٔ زیستهٔ زنان سرپرست خانوار از فرودستی. *رفاه اجتماعی*، ۲۴(۹۲)، ۹-۴۳.
- باقرزاده، پرویز؛ زنجانی، حبیب‌الله و سیف‌اللهی، سیف‌الله. (۱۳۹۶). مطالعهٔ کیفی پدیدهٔ خشونت خانگی علیه زنان (مورد مطالعه: زنان مراجعه‌کننده به مرکز خدمات اورژانس اجتماعی شهر ایلام). *مجلهٔ مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۱(۳)، ۳۲-۵.
- سعیدی، ایمانه؛ معمار، ثریا و کیانپور، مسعود. (۱۴۰۳). تجربهٔ زیستهٔ زنان از خشونت خانگی (مورد مطالعه: زنان مراجعه‌کننده به واحد کاهش طلاق مرکز اورژانس اجتماعی شهر اصفهان). *مسائل اجتماعی ایران*، ۱۱(۱)، ۱۴۲-۱۲۳.
- فیض‌الهی، علی؛ شفیعی، سمیه‌سادات؛ کمربیگی، خلیل و رییسی، زهرا. (۱۴۰۲). خشونت خانگی علیه زنان؛ محصول ناسازوارگی برهم‌کنش نهادی. *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*، ۳۰(۱۰۳)، ۳۹-۱.
- قادرزاده، امید. (۱۴۰۳). زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی خشونت جنسیتی در کردستان ایران. *مطالعات زنان*، ۲۲(۱)، ۷۲-۴۵.
- قادرزاده، امید و عبدالله‌زاده، محمدطاهر. (۱۴۰۳). تجربه و درک مردان سنندجی از خشونت جنسیتی؛ واکاوی زمینه‌ها و پیامدها. *مسائل اجتماعی ایران*، ۱۳(۱)، ۱۳۰-۱۰۹.
- گنجی، محمد؛ احمدی، یعقوب و محمدی، محمدصدیق. (۱۳۹۸). حرمان نظام‌مند: تحلیلی کیفی از خشونت ساختاری و پیامدهای آن در شهر سنندج. *مجلهٔ جامعه‌شناسی ایران*، ۲۰(۱)، ۸۴-۴۹.
- محمدپور، احمد. (۱۴۰۳). کولبری زنان کرد در آیینهٔ سیاست‌های مرزی و اقتصادی. *مطالعات توسعهٔ اجتماعی*، ۱۵(۳)، ۱۴۸-۱۲۳.

References

- AmirAhmadi, R. (2023). The Impact of Sociological factors on Domestic Violent acts against Women in IRAN(case study: violent women referring to social welfare emergency center in provinces across the country). *Women and Society*, 14(2), 56-70 (in Persian).
- Amirpanahi, M., & Namian, F. (2024). Understanding Women's Lived Experience of Inferiority. *Social Welfare Qiartery. Refah Ejtemaei*. 24(92), 9-43 (in Persian).
- Bagerzai, P., Zanjani, H., & Seifollah, S. (2017). A Qualitative Study of Domestic Violence against women: the perspective of women referred to Ilam's social emergency center. *Journal of Iranian Social Studies*, 11(3), 5-32 (in Persian).
- Bayat, A. (2009). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford University Press.
- Bourgois, P., & Schonberg, J. (2009). *Righteous dopefiend*. University of California Press.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101.
- Dobbs, E., Levitt, P., Parella, S., & Petroff, A. (2019). Social welfare grey zones: How and why subnational actors provide when nations do not? *Journal of Ethnic and Migration Studies, 45*(9), 1595–1612.
- Dukelow, F., & Considine, M. (2020). "We have our dignity, yeah?" Scrutiny under suspicion: Experiences of welfare conditionality in the Irish social protection system. *Social Policy & Administration, 54*(6), 892–907.

- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology, 45*(3), 305–325.
- Feizolahi, A., Shafiei, S., Kamarbeigi, KH., & Raiisi, Z. (2023). The Domestic Violence Against Women Generated through incompatibility of institutional interaction. *Journal of Iranian Social Studies,* 30(103), 1-39 (in persian).
- Feldman, G. (2019). *The gray zone: Sovereignty, human smuggling, and undercover police investigation in Europe*. Stanford University Press.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research, 6*(3), 167–191.
- Ganji, M., Ahmadi, Y., & Mohammadi, M. (2019). Systematic Deprivation, A Qualitative Analysis of Structural Violence and its Consequences in Snandaj. *Sociology of Iran,* 20(1), 49-84 (in Persian).
- Ghaderzade, O., & Abdollahzade, M. (2024). Gender-Based Violence and the Continuity of Men's Supremacy: A Qualitative study of Sanandaji men's experience and perception of gender-based violence in the private and public spheres. *Social Problems of Iran*. 13(1), 109-130 (in Persian).
- Ghderzade, O. (2024). Cultural-Social contexts of Gender Violence in Kurdistan. *Women's Studeies,* 22(1), 45-72 (in Persian).
- Jusionyte, I. (2018). *Threshold: Emergency responders on the US-Mexico border*. University of California Press.
- Koch, I. L. (2018). *Personalizing the state: An anthropology of law, politics, and welfare in austerity Britain*. Oxford University Press.
- Koch, I. L. (2020). The state as a moral agent: Welfare, punishment and the politics of belonging. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 26*(3), 567–584.
- Koch, I. L. (2022). Austerity and the transformation of the welfare state: An ethnographic perspective. *Current Anthropology, 63*(S24), S120–S132.
- Metzl, J. M., & Hansen, H. (2014). Structural competency: Theorizing a new medical engagement with stigma and inequality. *Social Science & Medicine, 103*, 126–133.
- Mohamadpour, A. (2024). Female Kurdish Kolberi in the Mirror of Border Policies. *Social Development Studies,*15(3),123.(in Persian).
- Morimoto, R. (2023). *Nuclear ghost: Atomic livelihoods in Fukushima's gray zone*. University of California Press.
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Duke University Press.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 6*(1), 47–73.
- Ortner, S. B. (2017). Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History, 59*(4), 1021–1045.
- Pasquini, M. (2023). Structural competency in emergency care: An ethnographic study of violence and inequality in Italian ERs. [Manuscript in preparation].
- Patrick, R. (2017). *For whose benefit? The everyday realities of welfare reform*. Policy Press.
- Saeidi, I., Memar, S., & Kianpour, M. (2024). Women's Lived Experience of Domestic Violence (case study: women referred to Divorce Reduction Unit of Isfahan Social Emergency Center). *Social Problem of Iran*. 11(1), 123-142 (in Persian).
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Sisnowski, M. (2026). Gut feeling, adrenaline and fried onions: Sensing aggression in German health and welfare services. *Focaal Blog*. Accessed at: 2026/01/23,

https://www.focaalblog.com/2026/01/23/maja-sisnowski-gut-feeling-adrenaline-and-fried-onions-sensing-aggression-in-german-health-and-welfare-services/
- Soss, J., Fording, R. C., & Schram, S. F. (2011). *Disciplining the poor: Neoliberal paternalism and the persistent power of race*. University of Chicago Press.
- van den Berg, M. (2025). *Welfare ruination, debris and Europeans' make-shift practices: A research agenda*. Environment and Planning A: *Economy and Spac*. Volume 57 Issue 1.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the poor: The neoliberal government of social insecurity*. Duke University Press.
- Wacquant, L. (2010). Crafting the neoliberal state: Workfare, prisonfare, and social insecurity. *Sociological Forum, 25*(2), 197–220.
- Wacquant, L. (2012). The punitive regulation of poverty in the neoliberal era. *Criminal Justice Matters, 89*(1), 8–9.
- Wright, S., & Patrick, R. (2019). Welfare conditionality in lived experience: Aggregating qualitative longitudina

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 229-264.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094255.1651

River Death and the Decline of Sensory Heritage: An Anthropological Study of the Transformation of Rasht's Environmental Landscape

Alireza Hassanzadeh
Associate Professor of Anthropology, Anthropological Research Center, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism (RICHT), Tehran, Iran. *Email: a.hasanzadeh@richt.ir*

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 12 July 2026
Revised 28 August 2026
Accepted 07 September 2026

***Keywords*:**
River Death,
Sensory Heritage,
Heritage Justice,
Environmental Anthropology,
Cultural Memory.

ABSTRACT

This article presents an anthropological analysis of the transformation of Rasht's environmental landscape through an ethnographic study of the Zarjoub and Goharrood rivers in northern Iran. Historically, these rivers were integral components of the city's ecological, economic, social, ritual, sensory, and narrative life. Fishing, transportation, trade, artisanal production, neighborhood formation, recreation, rituals, oral traditions, and everyday interactions were closely connected to the riverine landscape. The rivers also linked Rasht to Pirbazar, the Anzali Lagoon, and the Caspian Sea, locating the city within a broader aquatic and cultural network. The research draws on ethnographic fieldwork, participant observation, observation grounded in lived experience, interviews with residents of river-adjacent neighborhoods, urban specialists and other stakeholders, oral history, and historical documents. It argues that the present condition of the Zarjoub and Goharrood should be understood not merely as water pollution but through the concept of **River Death**: a multidimensional process involving ecological, sensory, narrative, mnemonic, ritual, economic, social, and moral decline. The findings show that biodiversity loss, deteriorating water quality, transformations in smell, sound, color, and landscape, erosion of collective memory and local narratives, ritual deactivation, loss of knowledge concerning the historical river economy, and exclusion of rivers from everyday urban life collectively constitute river death. Weakened intergenerational transmission of environmental heritage also produces **heritage injustice**, whereby younger and future generations are deprived of environmental, cultural, sensory, and mnemonic resources available to earlier generations. River death is further conceptualized as **ecological time stoppage**, occurring when recurrent relationships among water cycles, species, occupations, rituals, memories, and sensory practices are disrupted. River restoration therefore requires more than engineering intervention; it also demands ecological rehabilitation, revitalization of cultural memory and sensory relationships, environmental ethics, heritage justice, and meaningful public participation.

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: Hassanzadeh, A. (2026). "River Death and the Decline of Sensory Heritage: An Anthropological Study of the Transformation of Rasht's Environmental Landscape". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42): 229-264. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094255.1651

Introduction

Rivers are ecological systems, cultural landscapes, sensory environments, historical archives, and social spaces. Communities live with rivers through work, mobility, memory, narrative, ritual, sensory perception, economic exchange, and encounters with nonhuman species. Rivers therefore participate in the production of place, identity, belonging, and historical consciousness. When a river is radically degraded, not only ecological quality but also relationships connecting humans, nonhumans, landscapes, memories, and cultural practices are lost.

Rasht, the historical urban center of Gilan, developed through a close relationship with the Zarjoub and Goharrood rivers. These waterways once formed part of an aquatic network linking Rasht to Pirbazar, the Anzali Lagoon, and the Caspian Sea. Boats transported people and commodities, while fishing, tanning, pottery production, leather-related occupations, washing, swimming, and recreation contributed to a complex river economy. Several neighborhoods acquired their identities and names through waterways, landing sites, crafts, commercial activities, and river flow.

The rivers were also embedded in ritual and narrative systems. Seasonal and New Year practices were associated with rivers and riverbanks, while swimming and other river-based activities could function as informal forms of adolescent socialization and initiation. Local narratives, fairy beliefs, and mythological representations situated the rivers within a broader vernacular cosmology. Windows formerly opening toward rivers were closed because of unpleasant smells. Fish, amphibians, and birds declined or disappeared, familiar sounds diminished, boats ceased to connect Rasht with Pirbazar and the Anzali Lagoon, and river-related occupations increasingly survived only in oral memory. Rituals weakened, narratives were forgotten, and neighborhood names became detached from the river economy that had given them meaning.

This article therefore asks: **What dies when a river dies?** It argues that river death must be understood as a multidimensional process rather than as a synonym for severe water pollution.

Discussion

The degradation of the Zarjoub and Goharrood cannot be adequately explained through pollution indices alone. Environmental deterioration transforms the relationship between the city and its rivers. The concept of **River Death** integrates several interconnected dimensions of this transformation.

The first is **ecological death**, expressed through declining biodiversity, deteriorating water quality, habitat degradation, and the reduction or disappearance of riverine life. Ecological death is accompanied by **sensory death**. A living river possesses a sensory biography composed of sounds, smells, colors, textures, water movement, vegetation, animals, human voices, and seasonal variations. In Rasht, many of these markers have disappeared or undergone negative transformation. Familiar smells have been replaced by odors of sewage and decay; water once experienced as an attractive landscape has become an image of contamination; and the disappearance of frogs and birds has produced environmental silence. Sensory transformation is therefore a major way through

which ecological crisis enters lived experience.

A second dimension is **narrative and mnemonic death**. Rivers exist not only in physical space but also in stories, memories, place names, myths, occupational histories, and oral traditions. Their disappearance creates a rupture in environmental memory. Names such as Sarkh-Band and Sarugh-Bandan, historically related to the river economy, landing places, flow regulation, or associated activities, become opaque when the practices underlying them are forgotten. The city may retain linguistic traces of its riverine past while losing the knowledge necessary to interpret them.

A third dimension is **ritual deactivation**. Seasonal customs, New Year practices, gendered activities, and forms of adolescent socialization associated with rivers have declined as polluted waterways have become increasingly avoided.

A fourth dimension is **intergenerational rupture and heritage injustice**. Earlier generations directly experienced rivers through swimming, fishing, boating, work, rituals, animals, sounds, smells, and landscapes. Younger generations increasingly inherit photographs and stories of experiences they can no longer reproduce. Environmental degradation therefore creates an unequal distribution of heritage: present and future generations inherit the geographical river but not the ecological, sensory, and cultural world associated with it.

These processes converge in what this article calls **ecological time stoppage**. Ecological time emerges from recurrent relationships among seasons, water cycles, species, occupations, rituals, and social practices. When fish disappear, frogs fall silent, boats cease moving, occupations vanish, and rituals lose their environmental setting, these rhythms are disrupted. Metaphorically, the river's clock stops.

River death is consequently relational. Pollution encourages withdrawal from the river; withdrawal weakens practices and narratives; disappearing memories increase the distance between younger generations and the river; and diminished attachment may further weaken public responsibility toward it. Ecological and cultural alienation can thus reinforce one another.

This perspective also expands the concept of **sensory heritage**. Sensory heritage cannot be separated from ecology. Sounds depend on organisms and habitats; smells emerge through ecological and social interactions; and visual landscapes depend on water, vegetation, movement, architecture, animals, and human presence.

Conclusion

The case of the Zarjoub and Goharrood demonstrates that the death of an urban river cannot be reduced to contaminated water. A river constitutes a relational world composed of ecological, sensory, economic, social, ritual, narrative, moral, and mnemonic dimensions. Its death occurs when these relationships progressively collapse, even when water continues to occupy the riverbed.

The concept of **River Death** provides an anthropological framework for interpreting this process. Ecological death concerns habitat deterioration and biodiversity loss; sensory death involves negative transformations of sounds, smells, colors, textures, and visual experiences; narrative and mnemonic death involves the erosion of stories, oral histories, mythological associations, and place-based knowledge; ritual death concerns declining practices connecting social life with water; social death refers to the disappearance of rivers as spaces of interaction, recreation, work, and mobility; and moral death becomes visible when the river ceases to be

regarded as a shared ecological responsibility.

Heritage injustice highlights the intergenerational dimension of this transformation. Environmental degradation deprives younger and future generations not only of environmental quality but also of cultural and sensory experiences available to previous generations. They may inherit accounts of swimming, fishing, boating, rituals, animals, sounds, and river occupations without being able to experience them directly.

Similarly, **ecological time stoppage** reveals that river loss is temporal as well as spatial. The physical river remains, but recurrent relationships among humans, species, seasons, occupations, rituals, and memories are interrupted. The city consequently loses forms of time historically organized through its relationship with water.

River restoration therefore cannot be confined to wastewater management, dredging, engineering interventions, or physical beautification. Such measures are necessary but insufficient. Restoration should also recover biodiversity and public access, strengthen environmental memory, revive knowledge of historical river economies, reconnect place names with their meanings, support intergenerational cultural transmission, and promote participatory environmental governance.

The broader anthropological significance of the Rasht case lies in showing that river decline and restoration are simultaneously ecological and cultural processes. Evaluating a river therefore requires asking not only how polluted its water has become, but which species have disappeared, which sounds have fallen silent, which occupations and rituals have vanished, which narratives have been forgotten, and which experiences have become inaccessible to new generations.

Acknowledgments

The author sincerely thanks the residents of Rasht, particularly those living near the Zarjoub and Goharrood rivers, who shared their memories, narratives, observations, and lived experiences. Appreciation is also extended to local informants, urban specialists, stakeholders, and institutions that provided information concerning the historical river economy, neighborhood life, occupations, rituals, oral traditions, and environmental transformations, and facilitated fieldwork and access to historical materials.

Author Contribution Statement

This article developed the conceptual framework concerning ecological degradation, sensory heritage, environmental memory, heritage injustice, intergenerational rupture, and ecological temporality. The concepts of **River Death** and **ecological time stoppage**, as developed and applied in this study, were formulated through his analysis of the ethnographic and historical evidence.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest associated with this research.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۲۲۹-۲۶۴.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094255.1651

مرگ رودخانه و زوال میراث حسی:
مطالعهٔ انسان‌شناختی دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر رشت

علیرضا حسن‌زاده

دانشیار انسان‌شناسی، پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی، تهران، ایران.

Email: *a.hasanzadeh@richt.ir*

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۰۴/۲۱
بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۰۶
پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۱۶

کلیدواژگان:

انسان‌شناسی محیط‌زیست،
حافظهٔ فرهنگی،
عدالت میراثی،
مرگ رودخانه،
میراث حسی.

چکیده

این مقاله با رویکرد انسان‌شناختی، دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر رشت را از خلال مطالعهٔ رودخانه‌های زرجوب و گوهررود بررسی می‌کند. پژوهش یادشده بر پایهٔ مردم‌نگاری، مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق با ذی‌نفعان، مطلعان کلیدی و ساکنان محلی، همراه با تحلیل اسناد تاریخی و منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. نویسندهٔ مقاله بر این باور است که مسئلهٔ این دو رودخانه صرفاً آلودگی آب نیست، بلکه می‌توان آن را در قالب مفهوم نظری «مرگ رودخانه» فهم کرد. در این پژوهش، مرگ رودخانه به‌عنوان فرایندی چندبعدی تعریف می‌شود که شامل مرگ اکولوژیک، مرگ حسی، مرگ روایی و حافظه‌ای (زوال حافظهٔ حسی، زیست‌محیطی و سبز)، مرگ اجتماعی و مرگ اخلاقی است. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که کاهش تنوع زیستی، افت کیفیت آب، نابودی منظر طبیعی، زوال بوها، صداها و رنگ‌های رودخانه، فراموشی روایت‌ها و آیین‌های محلی، حذف رودخانه از زندگی روزمرهٔ شهروندان و تضعیف اخلاق زیست‌محیطی، همگی ابعاد مختلف این فرایند را شکل داده‌اند. این مقاله همچنین نشان می‌دهد که آلودگی رودخانه‌ها نوعی بی‌عدالتی میراثی است؛ زیرا نسل‌های آینده را از میراث طبیعی، فرهنگی و حسی محروم خواهد نمود. از این منظر، مفهوم میراث حسی به‌عنوان چارچوب نظری اصلی پژوهش معرفی می‌شود و نشان می‌دهد که رودخانه صرفاً جریانی روان از آب نیست، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های حسی، حافظه‌های فرهنگی و روابط اجتماعی است که نابودی آن‌ها به معنای افول بخشی از هویت شهری تلقی می‌شود. در پایان، مقاله پیشنهاد می‌کند که احیای رودخانه‌های شهری تنها از طریق پروژه‌های مهندسی ممکن نیست، بلکه مستلزم بازسازی حافظهٔ فرهنگی، عدالت میراثی، مشارکت شهروندان و احیای رابطهٔ فرهنگی و زایای انسان و رودخانه است.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: حسن‌زاده، علیرضا. (۱۴۰۵). «مرگ رودخانه و زوال میراث حسی: مطالعهٔ انسان‌شناختی دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر رشت». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۲۲۹-۲۶۴.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094255.1651

۱. مقدمه: ضرورت تحقیق

رودخانه‌ها تنها جریان‌هایی روان و خرامان از آب نیستند، بلکه نظام‌هایی زنده و چندبعدی‌اند که درهم‌تنیدگی زیست‌بوم و فرهنگ، حافظه، تجربهٔ حسی و حیات اجتماعی را نمایندگی می‌کنند. در بسیاری از تمدن‌های جهان، رودخانه‌ها بنیان شکل‌گیری شهرها و هویت‌های محلی بوده‌اند؛ تا آنجا که یکی از معیارهای ریخت‌شناختی شهرها «رودخانه» بوده است (Anderson et al., 2019; Haenn & Wilk, 2016). از منظر انسان‌شناسی محیط‌زیست، رودخانه بخشی از یک چشم‌انداز فرهنگی است که انسان و طبیعت را در رابطه‌ای پویا و تاریخی به هم متصل می‌کند (Townsend, 2008; Dove & Carpenter, 2008) از این‌رو، نابودی یک رودخانه صرفاً به معنای تخریب یک اکوسیستم طبیعی نیست، بلکه به معنای زوال بخشی از حافظهٔ فرهنگی، افول تجربهٔ زیسته و گسست رابطهٔ تاریخی میان انسان و محیط است (Berkes, 2012; Bateson, 1972). در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های انسان‌شناسی محیط‌زیست، مطالعات میراث، جغرافیای فرهنگی و بوم‌شناسی سیاسی نشان داده‌اند که بحران رودخانه‌ها را نمی‌توان صرفاً با شاخص‌های فیزیکی آب توضیح داد. رودخانه‌ها حامل روایت‌ها، حافظه‌ها و شیوه‌های زیستن‌اند و از این رو، تخریب آن‌ها به معنای نابودی بخشی از میراث فرهنگی و طبیعی جوامع است. پژوهشگران تأکید می‌کنند که مدیریت پایدار رودخانه‌ها بدون شناخت رابطهٔ جوامع انسانی با آب، حافظه، تجربه و ارزش‌های فرهنگی امکان‌پذیر نیست (Anderson et al., 2019؛ Hoffman & Barrios, 2019). تخریب محیط طبیعی رودخانه‌ها، هم‌زمان به فرسایش دانش بومی و فرسایش حافظهٔ تاریخی نیز منجر می‌شود (Berkes, 2012؛ Hopkins, 2015). با وجود این تحول نظری، بخش عمدهٔ پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ رودخانه‌های ایران، به‌ویژه در گیلان و شهر رشت با دو رودخانهٔ به‌شدت آلودهٔ خود (زرجوب و گوهررود)، عمدتاً بر سنجش آلودگی‌های شیمیایی، بیولوژیکی و فیزیکی، کیفیت آب، فلزات سنگین، فاضلاب شهری و مدیریت پسماند متمرکز بوده‌اند (قدرتی و همکاران، ۱۳۸۶؛ قویدل و معطر، ۱۳۹۳؛ Ayati, 2003; Pouraghniaei et al., 2012; Rezazadeh et al., 2014; Ebrahimi et al., 2015). این مطالعات اهمیت فراوانی در شناخت ابعاد زیست‌محیطی بحران دارند، اما کمتر به این پرسش پاسخ گفته‌اند که آلودگی رودخانه چگونه حافظهٔ فرهنگی، تجربهٔ حسی، هویت شهری و زندگی روزمرهٔ شهروندان را دگرگون می‌کند و منظر شهری را دچار بحران می‌سازد؛ بحرانی که خود ناپایداری هویت بومی و شهری را در شهرهایی چون رشت در پی دارد.

در انسان‌شناسی معاصر، «طبیعت» صرفاً یک واقعیت زیستی تلقی نمی‌شود، بلکه عرصه‌ای برای فهم رابطهٔ انسان و محیط است؛ رابطه‌ای که راپاپورت (Rappaport, 1967) آن را در پیوند میان آیین و بوم‌شناسی، و بیتسن (Bateson, 1972) در نسبت میان ذهن، ارتباط و بوم‌شناسی اندیشه صورت‌بندی کرده‌اند. از این منظر، آنچه در رودخانه‌های شهری رخ می‌دهد، تنها یک بحران اکولوژیک نیست، بلکه نوعی بحران فرهنگی و هویتی است (Parker et al., 2024). بنابراین، هنگامی که در شهری چون رشت رودخانه‌ای رایحه، صدای جریان آب، تنوع زیستی و منظر فرهنگی خود را از دست می‌دهد، بخشی از میراث حسی جامعه نیز نابود می‌شود. تیم اینگولد (Ingold, 2000) استدلال می‌کند که انسان محیط را نه به‌مثابه مجموعه‌ای از اشیای منفصل، بلکه از خلال زیستن، حرکت، ادراک حسی و تجربهٔ روزمره و زیسته درک می‌کند. از این رو، هرگونه دگرگونی در رودخانه تنها تغییری در کیفیت آب نیست، بلکه تغییری در شیوهٔ ادراک، تجربه و سکونت انسان در جهان است. از این منظر، رودخانه صرفاً یک پدیدهٔ هیدرولوژیک نیست، بلکه بخشی از جهان زیستهٔ[1] شهروندان است که از طریق صدا، بو، لمس، حرکت، خاطره و تجربه‌های روزمره معنا می‌یابد. بنابراین، آلودگی و تخریب رودخانه به معنای گسست در تجربهٔ زیستهٔ انسان از محیط و افول میراث حسی است. این دیدگاه، بنیان نظری صورت‌بندی مفهوم

1 Lifeworld

«مرگ رودخانه» در این پژوهش را به‌عنوان یک رهیافت میدانی و نظری فراهم می‌آورد. این مقاله بر آن است تا خلأ مطالعهٔ فرهنگی و هویتی رودخانه را با ارائهٔ مفهوم «مرگ رودخانه» با تمرکز بر دو رودخانهٔ شهر رشت پر کند. در این پژوهش، «مرگ رودخانه» صرفاً مترادف آلودگی یا تخریب اکولوژیک نیست، بلکه مفهومی تحلیلی برای تبیین هم‌زمان زوال کارکردهای زیست‌محیطی، حسی، فرهنگی، آیینی، اجتماعی و اخلاقی رودخانه، تضعیف پیوند هویتی انسان با منظر طبیعی شهر و کاهش احساس تعلق مکانی در بستر زندگی شهری است. از این رو، در این مقاله «مرگ رودخانه» نه یک استعارهٔ ادبی، بلکه یک مفهوم تحلیلی برای فهم هم‌زمان فروپاشی ابعاد اکولوژیک، حسی، فرهنگی و اجتماعی رودخانه است. در همین چارچوب، مقاله به‌منظور تعمیق رهیافت میدانی-نظری خود از مفاهیم «میراث حسی» و منظر رودخانه‌ای و تجربه‌های دیداری، شنیداری و بویایی بهره می‌گیرد تا نشان دهد رودخانه‌ها صرفاً بخشی از میراث طبیعی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های حسی و زیسته‌اند که از طریق ادراک چندحسی، خاطره و تجربهٔ زیسته در ذهن و فرهنگ شهروندان حک شده و تداوم می‌یابند. از میان رفتن این تجربه‌های حسی، به معنای افول بخشی از هویت فرهنگی شهر است. همچنین مقاله با استفاده از مفهوم «عدالت میراثی» (Joy, 2020) استدلال می‌کند که تخریب رودخانه‌ها نوعی بی‌عدالتی میان‌نسلی است؛ زیرا نسل‌های آینده را از دسترسی به میراث طبیعی، فرهنگی و حسی محروم می‌سازد و از سوی دیگر میراث فرهنگی، بدون ویژگی میان‌نسلی میراثی زنده نخواهد بود (Hassanzadeh, 2019). این پژوهش در پاسخ به یکی از دیرپاترین مسائل زیست‌محیطی شهر رشت انجام شده است؛ مسئله‌ای که با وجود تداوم در حافظه و تجربهٔ شهروندان، تاکنون پاسخ مؤثری در سیاست‌گذاری و مدیریت شهری نیافته است.

این دو رودخانه که در سفرنامه‌ها، منابع تاریخی و مطالعات مردم‌نگارانه به‌عنوان بخشی از هویت طبیعی و فرهنگی شهر رشت توصیف شده‌اند (رابینو، ۱۳۸۶؛ خودزکو، ۲۰۱۰؛ Bromberger, 2000؛ مرادی و همکاران، ۱۳۹۷؛ Karimi & Hassanzadeh, 2021)، امروزه تحت تأثیر رشد شتابان جمعیت، توسعهٔ نامتوازن شهری، استقرار صنایع، تخلیهٔ فاضلاب‌های شهری و بیمارستانی، ضعف مدیریت پسماند و کاهش سرمایهٔ اجتماعی، بخش عمده‌ای از کارکردهای اکولوژیک و فرهنگی خود را از دست داده‌اند. رشت، برخلاف بسیاری از شهرهای فلات مرکزی ایران، بر بستری شکل گرفته است که ساختار فضایی و زیست‌محیطی آن به حضور دائمی دو رودخانه وابسته بوده است. این دو رودخانه در تنظیم نظام هیدرولوژیک شهر، هدایت روان‌آب‌ها و کاهش بخشی از مخاطرات هیدرولوژیکی و محیطی نقش تاریخی داشته‌اند (رابینو، ۱۳۸۶؛ Bromberger, 2000). اما زوال و مرگ دو رودخانه نه تنها به نابودی تنوع زیستی آن انجامیده، بلکه حافظهٔ فرهنگی، منظر روایی، تجربه‌های حسی و رابطهٔ تاریخی شهروندان با رودخانه را نیز به شدت تضعیف کرده است. به بیان دیگر، رودخانه نه فقط از نظر زیستی، بلکه از نظر احساس تعلق و وجوه هویتی و منظر فرهنگی- رودخانه‌ای شهر دچار مرگ شده است. پرسش اصلی این مقاله آن است که مرگ رودخانه چگونه در بستر تحولات اجتماعی، فرهنگی، زیست‌محیطی و مدیریتی شهر رشت رخ داده است و این فرایند چه تأثیری بر افول میراث حسی و دگرگونی منظر زیست‌محیطی شهر داشته است؟ این پرسش با پرسش‌های فرعی دیگری همراه می‌شود: مرگ رودخانه از منظر انسان‌شناسی چگونه مفهوم‌پردازی می‌شود و چه ابعاد اکولوژیک، حسی، روایی، اجتماعی و اخلاقی را دربر می‌گیرد؟ مرگ رودخانه چگونه موجب گسست در انتقال میان‌نسلی میراث زنده، تضعیف حافظهٔ فرهنگی، روایت‌های محلی و هویت شهری شده است؟ شهروندان، متخصصان و سایر ذی‌نفعان، آلودگی و مرگ رودخانه را چگونه تجربه، تفسیر و روایت می‌کنند و این روایت‌ها چه نسبتی با هراس بیولوژیک (هراس از بیماری و آلودگی محصولات کشاورزی و...)، عدالت میراثی و زمان اکولوژیک دارند؟ در ادامه، ابتدا چارچوب نظری مفهوم مرگ رودخانه و میراث حسی تبیین می‌شود، سپس روش مردم‌نگارانهٔ پژوهش معرفی شده و در ادامه یافته‌ها و تحلیل ارائه می‌شود.

۲. پیشینهٔ پژوهش

۲-۱. مطالعات مربوط به رودخانه‌های ایران و رودخانه‌های رشت

مطالعات انجام‌شده دربارهٔ رودخانه‌های ایران را می‌توان در چهار رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد: مطالعات هیدرولوژیک و مهندسی آب، مطالعات آلودگی‌های زیست‌محیطی، مطالعات اکولوژیک و تنوع زیستی، و مطالعات مدیریت منابع آب. با وجود گسترش این پژوهش‌ها، سهم مطالعات انسان‌شناختی و فرهنگی دربارهٔ رودخانه‌ها همچنان بسیار محدود است. در حوزهٔ رودخانه‌های رشت، پژوهش‌ها عمدتاً بر سنجش کیفیت آب، اندازه‌گیری فلزات سنگین، آلودگی‌های میکروبی و اثرات ورود فاضلاب شهری و صنعتی بر اکوسیستم تالاب انزلی متمرکز بوده‌اند. برای نمونه، قدرتی و همکاران (۱۳۸۶) با بررسی آلاینده‌های صنایع در رودخانه زرجوب نشان دادند که ورود پساب‌های صنعتی نقش مهمی در کاهش کیفیت آب این رودخانه داشته است. قویدل و معطر (۱۳۹۳) نیز افزایش غلظت فلزات سنگین در حوزهٔ آبریز گوهررود را گزارش کرده‌اند که تهدیدی برای اکوسیستم تالاب انزلی محسوب می‌شود. مطالعات پوراغنیایی و همکاران (Pouraghniaei et al., 2012)، نعمت‌الهی و همکاران (Nematollahi et al., 2015)، محمودی و همکاران (Mahmoudi et al., 2015)، رضازاده و همکاران (Rezazadeh et al., 2014)، زیارتی و همکاران (Ziarati et al., 2014) و سیفی و همکاران (Seifi et al., 2013) نیز به‌ترتیب آثار تخلیهٔ فاضلاب شهری، آلودگی آب‌های سطحی، آلودگی انگلی، مدیریت پسماند شهری، نیترات آب‌های آشامیدنی و آلودگی فلزات سنگین را در استان گیلان بررسی کرده‌اند. نتایج این تحقیقات نشان می‌دهد که فشار ناشی از شهرنشینی، توسعهٔ صنایع، کشاورزی شیمیایی و ضعف مدیریت پسماند، مهم‌ترین عوامل تخریب اکولوژیک رودخانه‌های منطقه هستند. در کنار این مطالعات، پژوهش میان‌رشته‌ای مرادی، حسن‌زاده و کریمی (۱۳۹۷) سعی در گشایش چشم‌اندازی بر پایهٔ میکروبیولوژی، انسان‌شناسی پزشکی و انسان‌شناسی نسبت به مسئلهٔ این رودخانه دارد. کریمی و حسن‌زاده (Karimi & Hassanzadeh, 2021) نیز کوشیده‌اند ساختارِ شناختی و خاستگاه‌های بحران دو رودخانهٔ رشت را به بحث نهاده و راه‌های حل این بحران را ارائه نمایند. پژوهشی دیگر (Hassanzadeh, 2023)، با تمرکز بر مفهوم زندگی خوب کوشیده است تا به مردم‌نگاری و تحلیل انسان‌شناختی مسئلهٔ زوال منظر زیست‌محیطی و فرهنگی دو رودخانه بپردازد. بر مبنای این تحقیق، رودخانه برای شهروندان تنها یک منبع آب نیست، بلکه بخشی از حافظهٔ جمعی، هویت شهری و تجربهٔ زیستهٔ آنان به شمار می‌رود.

۲-۲. مطالعات مربوط به «مرگ رودخانه»

مطالعات جهانی در زمینهٔ رودخانه را می‌توان در چهار محور طبقه‌بندی کرد: الف) فروپاشی معیشت (حوضهٔ آرال، کلرادو)؛ ب) فروپاشی حافظه (میسوری، آدی گانگا)؛ ج) تقدس، آیین و رودخانه (گنگ)؛ د) دانش بومی (موری دارلینگ). یکی از شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های جهانی، فاجعهٔ زیست‌محیطی حوضه آرال است که در نتیجهٔ انحراف آب رودخانه‌های آمودریا و سیردریا برای توسعهٔ کشاورزی رخ داده است. میکلین و اسلام در دو پژوهش جداگانه (Micklin, 2014; Williams,1996; Islam, 2020) نشان دادند که این رویداد تنها به خشک‌شدن دریاچهٔ مذکور منجر نشده، بلکه نظام معیشت، حافظهٔ جمعی، هویت جوامع ماهیگیر، سلامت انسانی و چشم‌انداز فرهنگی منطقه را نیز دگرگون کرده است. از منظر انسان‌شناسی، آرال نمونه‌ای از فروپاشی هم‌زمان اکولوژی و فرهنگ است که در آن نابودی رودخانه به نابودی شیوه‌های زیستن و دانش بومی انجامیده است. در حوضهٔ رود موری–دارلینگ (استرالیا) هم انسان‌شناسان به مطالعهٔ موضوع زوال رودخانه پرداخته‌اند. استرنستا (Steenstra, 2009) دربارهٔ این نمونه نشان داده که کاهش جریان آب، سدسازی و بهره‌برداری تجاری، نه تنها اکوسیستم رودخانه را دگرگون ساخته، بلکه رابطهٔ تاریخی جوامع بومی استرالیا با رودخانه، آیین‌ها، روایت‌های اجدادی و نظام دانشی آنان را نیز تضعیف نموده است. راهکار انسان‌شناختی در حل مسئلهٔ این رودخانه آن بوده است که مدیریت رودخانه بدون به‌رسمیت‌شناختن ارزش‌های فرهنگی و دانش بومی امکان‌پذیر نیست (Steenstra,

(2009; Toussaint, 2021. یکی از مهم‌ترین مطالعات انسان‌شناسی دربارهٔ نابودی منظر و چشم‌انداز رودخانه، پژوهش کلاسیک موری و همکاران دربارهٔ رود میسوری[1] است (Murray et al., 2011). ساخت سد گاریسون[2] و ایجاد دریاچهٔ ساکاکاویا[3] موجب غرق‌شدن بخش بزرگی از سرزمین‌های قوم‌های ماندان[4]، هیداتسا[5] و آریکارا[6] شد. انسان‌شناسان نشان دادند که نابودی رودخانه و سرزمین تنها یک خسارت زیست‌محیطی نبوده، بلکه به سوگ جمعی، گسست حافظهٔ تاریخی و شکل‌گیری مفهوم میراث منفی[7] انجامیده است؛ میراثی که همچنان در روایت‌ها و حافظهٔ جمعی جامعه بدون مابه‌ازای واقعی و عینی خود حضور دارد (Murray et al., 2011). مطالعات انسان‌شناختی آله‌ی به بحران آلودگی رود گنگ در هند پرداخته و نشان داده که مسئلهٔ این رود صرفاً یک مسئلهٔ زیست‌محیطی نیست. این پژوهش آشکار می‌سازد که درک دولت، فعالان محیط‌زیست و معتقدان هندو از رودخانه کاملاً متفاوت است. برای بسیاری از مردم، رود گنگ موجودی مقدس و زنده است و همین تفاوت نظام‌های معنایی، مدیریت آلودگی را پیچیده‌تر می‌کند. این مطالعه نشان می‌دهد که بحران رودخانه همواره بحرانی فرهنگی و نمادین نیز هست (Alley, 1998) . مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ اخیر دربارهٔ رودخانهٔ آدی گانگا (کلکته) [8]نیز نشان می‌دهد که توسعهٔ شهری و آلودگی و بی‌توجهی مدیریتی، رودخانه را از یک عنصر مرکزی هویت شهری به فضایی فراموش‌شده تبدیل کرده است. انسان‌شناسان با بهره‌گیری از مردم‌نگاری، نقشه‌نگاری و روایت‌های محلی نشان می‌دهند که زوال رودخانه هم‌زمان به نابودی حافظهٔ شهری، تجربهٔ زیسته و میراث فرهنگی انجامیده است (Bhattacharya et al., 2023). مطالعات جدید دربارهٔ رود کلرادو هم نشان می‌دهد که برداشت بیش از حد آب، سدسازی و مدیریت سودجویانهٔ رودخانه، موجب تضعیف اکوسیستم و هم‌زمان کاهش دسترسی جوامع بومی به آب، سرزمین و مکان‌های مقدس شده است. در انسان‌شناسی معاصر، رود کلرادو نمونه‌ای از پیوند میان مسائلی چون بحران زیست‌محیطی، عدالت آبی، میراث فرهنگی و حقوق بومیان محسوب می‌شود (Islam, 2020; Cohen & Cannon, 2026).

مروری بر ادبیات انسان‌شناختی مطالعات رودخانه نشان می‌دهد که مفهوم «مرگ رودخانه» در ادبیات محیط‌زیستی طی دو دههٔ اخیر به تدریج از یک مفهوم صرفاً اکولوژیک به مفهومی اجتماعی و فرهنگی گسترش یافته است. در نخستین مطالعات، مرگ رودخانه عمدتاً به نابودی جریان طبیعی آب، کاهش تنوع زیستی، آلودگی شدید و از دست رفتن عملکردهای اکولوژیک رودخانه اطلاق می‌شد (Wohl & Wilcox, 2015; ; Anderson et al., 2016). در رویکردهای جدید انسان‌شناسی محیط‌زیست، رودخانه صرفاً یک سامانهٔ هیدرولوژیک نیست، بلکه بخشی از زیست‌جهان انسان محسوب می‌شود. از این منظر، تخریب رودخانه هم‌زمان به معنای تخریب حافظهٔ فرهنگی، تجربهٔ زیسته، روابط اجتماعی و نظام‌های معنایی جوامع محلی است (Dove & Carpenter, 2008; Haenn et al, 2016; Townsend, 2008). در این مسیر، آنا تسینگ (Tsing, 2015) نشان می‌دهد که حتی در چشم‌اندازهای ویران‌شده نیز بقایای حیات، حافظه و امکان باززایی وجود دارد. از این منظر، رودخانه‌های آلوده نیز صرفاً قربانی نیستند، بلکه میدان کنش‌های اجتماعی، مقاومت و امکان احیا هستند. فیلیپ دسکولا (Descola, 2013) با نقد دوگانهٔ طبیعت/فرهنگ استدلال می‌کند که در بسیاری از فرهنگ‌ها، رودخانه موجودیتی زنده و دارای عاملیت است؛ ازاین‌رو مرگ رودخانه، تنها از دست رفتن یک منبع طبیعی نیست، بلکه نابودی یک رابطهٔ فرهنگی است. در سطح نظری نیز آثار کروگر و همکاران (Krueger et al, 2016) بر ضرورت مطالعهٔ «روابط اجتماعی رودخانه‌ها[9]» تأکید می‌ورزند و بیان می‌دارند که مدیریت رودخانه بدون شناخت روابط فرهنگی انسان و آب امکان‌پذیر نیست. توئانسند

1 Missouri River
2 Garrison Dam
3 Lake Sakakawea
4 Mandan
5 Hidatsa
6 Arikara
7 Negative Heritage
8 Adi Ganga River (Kolkata)
9 social relations of rivers

(Townsend, 2008; Anderson et al., 2019) بر رابطهٔ تجربهٔ زیسته و محیط تأکید دارد، در حالی‌که دوو و کارپانتر (Dove & Carpenter 2008) رودخانه را بخشی از نظام‌های معیشتی و فرهنگی می‌دانند. هائن و ویلیک (Haenn & Wilk , 2016) نیز نشان می‌دهند که محیط‌زیست همواره محصول تعاملات اجتماعی است، نه صرفاً یک واقعیت طبیعی. هاپکینز (Hopkins, 2015) و برنارد (Bernard, 2011) هم در مطالعهٔ انسان‌شناختی رودخانه‌ها نشان داده‌اند که انسان‌شناسی محیط‌زیست می‌تواند پیوند میان تجربهٔ زیسته، فرهنگ و اکوسیستم‌های طبیعی را آشکار سازد.

از سوی دیگر این مقاله با توجه به اهمیت میراث حسی به موضوع منظر رودخانه نیز می‌پردازد. با مروری بر مطالعات انسان‌شناسی منظر آشکار می‌شود که اریک هیرش (Hirsch, 1995)، منظر را به‌عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی، تاریخی و زیسته وارد ادبیات انسان‌شناسی کرده است. از این دیدگاه، «منظر» صرفاً مجموعه‌ای از عناصر طبیعی نیست، بلکه حاصل کنش متقابل انسان، حافظه، تجربه، حرکت و محیط است و منظر رودخانه نیز از این زاویه باید نگریسته شود. تیم اینگولد در *زمانمندی منظر*[1] (۱۹۹۳) و سپس در *درک محیط‌زیست*[2] (2000) استدلال می‌کند که منظر چیزی نیست که انسان به آن نگاه کند، بلکه جهانی است که انسان در آن سکونت می‌گزینند. منظر حاصل رسوب زمان، حرکت، کار، خاطره و روابط میان انسان و موجودات دیگر است؛ از این رو نابودی یک رودخانه صرفاً نابودی آب نیست، بلکه گسست در شیوهٔ سکونت انسان در جهان و از میان رفتن حافظه و تجربهٔ زیسته اوست. بعدها اینگولد (2013 ;2011) در *زنده زیستن*[3]*،ساختن: انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، هنر و معماری*[4] و مقالهٔ *زمین، آسمان، باد و هوا*[5]این ایده را گسترش داد و منظر را جهانی زنده و پویا دانست که انسان همواره در آن تنفس کرده و زندگی می‌کند. این برداشت از منظر با رویکرد پدیدارشناختی کریستوفر تیلی (Tilley, 1994) نیز همسو است که منظر را محصول حرکت، حافظه و تجربه بدن‌مند انسان در محیط می‌داند. این جریان بعدها در آثار کوهن (Kohn 2013)، تسینگ (Tsing ,2015) و دسکولا (Descola, 2013) به سوی روابط انسان و غیرانسان، عاملیت موجودات غیرانسانی و جهان‌های چندگونه‌ای گسترش یافت. کوهن (Kohn, 2013) با طرح ایدهٔ «چگونه جنگل‌ها می‌اندیشند» مرز انسان و غیرانسان را در انسان‌شناسی گسترش داد و نشان داد که موجودات غیرانسانی نیز در شکل‌گیری معنا و جهان اجتماعی مشارکت دارند. در انسان‌شناسی حسی نیز، تجربهٔ محیط از طریق بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی بخشی از فرهنگ تلقی می‌شود. دیوید هاوز (Howes, 2003)، کنستانس کلاسن (Classen, 1993) و سارا پینک (Pink, 2009) نشان دادند که حس‌ها صرفاً پدیده‌های زیستی نیستند، بلکه به‌واسطهٔ فرهنگ سازمان می‌یابند. از این منظر، رودخانه نیز نه تنها یک پدیدهٔ طبیعی، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های حسی است که در حافظهٔ فرهنگی جامعه رسوب می‌کند. این تحول نشان می‌دهد که در انسان‌شناسی معاصر، منظر از یک مفهوم بصری به مفهومی رابطه‌ای، چندحسی و زیسته تبدیل شده است. در این چارچوب، رودخانه نه یک شیء طبیعی، بلکه بستری برای شکل‌گیری تجربه، حافظه، روایت و هویت است. سارا پینک (Pink, 2009) با طرح رویکرد «مردم‌نگاری حسی»[6] استدلال می‌کند که شناخت محیط صرفاً از طریق مشاهده امکان‌پذیر نیست، بلکه از رهگذر تجربه‌های چندحسی، حرکت، بدن‌مندی و مشارکت روزمرهٔ انسان در جهان شکل می‌گیرد. از این منظر، رودخانه نه فقط یک چشم‌انداز دیداری، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های شنیداری، بویایی، لامسه‌ای و عاطفی است که در حافظه و فرهنگ جامعه برجا و باقی می‌ماند و زوال آن به معنای از میان رفتن بخشی از میراث حسی و تجربهٔ زیسته شهروندان است. این تحول نشان می‌دهد که مفهوم منظر در انسان‌شناسی معاصر از یک مفهوم دیداری به چارچوبی رابطه‌ای، چندحسی و فراتر از انسان تبدیل شده است؛ چارچوبی که امکان تحلیل رودخانه را به‌مثابه میراث فرهنگی زنده فراهم می‌کند (Pink, 2009). در این رویکردها، رودخانه نه یک عنصر منفعل طبیعی، بلکه بخشی از

1 *The Temporality of the Landscape* — 1993
2 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* — 2000
3 *Being Alive: Essays* on Movement, Knowledge and Description — 2011
4 *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture* -2013
5 Earth, Sky, Wind, and Weather — 2007
6 Sensory Ethnography

حیات اجتماعی و فرهنگی جامعه محسوب می‌شود و مطالعهٔ آن بدون توجه به روایت‌ها، خاطره‌ها، صداها، بوها، آیین‌ها و تجربه‌های روزمره امکان‌پذیر نیست. با وجود این تحول نظری، مفهوم «منظر رودخانه[1]» تاکنون عمدتاً در مطالعات جغرافیایی، اکولوژیک و باستان‌شناسی به کار رفته و در انسان‌شناسی ایران کمتر به‌عنوان یک چارچوب نظری مستقل مورد استفاده قرار گرفته است. از این منظر، مفهوم «مرگ رودخانه» در این مقاله از دل مفهوم «منظر رودخانه» صورت‌بندی می‌شود و چارچوبی تازه برای مطالعات انسان‌شناسی محیط‌زیست در ایران ارائه می‌دهد. در ادبیات اقلیمی این منطقه (حسن‌زاده، ۱۴۰۰, ۱۴۰۵)، مرگ رودخانه با توقف زمان اکولوژیک مقارن است. در این مقاله، زمان اکولوژیک به تداوم چرخه‌های زیستی، جریان‌های طبیعی و انتقال میان‌نسلی روابط انسان و محیط اشاره دارد؛ از این رو، مرگ رودخانه به معنای اختلال در این تداوم زمانی نیز هست. مفهوم «زمان اکولوژیک» نخستین بار در تحلیل اوانس-پریچارد از سازمان زمانی قوم نوئر مطرح شد و به زمان‌بندی زندگی بر پایهٔ چرخه‌های محیطی، فصلی و معیشتی اشاره داشت. این مقاله با الهام از تمایز مشهور اوانس-پریچارد (Evans-Pritchard, 1940) میان زمان اکولوژیک و زمان ساختاری در جامعهٔ نوئر، مفهوم زمان اکولوژیک را در فهم گسست چرخه‌های زیستی و روابط انسان–رودخانه بازخوانی و بازتفسیر می‌کند. مرور ادبیات پژوهش نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین عمدتاً یکی از ابعاد اکولوژیک، هیدرولوژیک، مدیریتی یا فرهنگی رودخانه‌ها را به‌طور مستقل بررسی کرده‌اند. حتی در مطالعات انسان‌شناختی نیز مفهوم مرگ رودخانه عمدتاً به تخریب محیط‌زیستی یا از دست رفتن شیوه‌های معیشت محدود شده است. تاکنون پژوهشی که مرگ رودخانه را به‌مثابه فرایندی هم‌زمان در ابعاد اکولوژیک، حسی، میراثی، روایی، اخلاقی و هویتی صورت‌بندی کند، به‌ویژه در زمینهٔ رودخانه‌های شهری ایران و شهر رشت، مشاهده نمی‌شود. این مقاله می‌کوشد این خلأ نظری را با ارائهٔ مفهوم تحلیلی «مرگ رودخانه» پر کند. ازاین‌رو، مقالهٔ حاضر مفهوم «مرگ رودخانه» را نه به‌عنوان یک استعاره، بلکه به‌عنوان چارچوبی نظری برای تحلیل فروپاشی روابط انسان و رودخانه پیشنهاد می‌کند. با توجه به این کاستی، این مقاله سعی دارد چهار نوآوری نظری را با توجه به کاستی ادبیات پژوهش ارائه می‌کند:

۱. صورت‌بندی مفهوم «مرگ رودخانه» در انسان‌شناسی محیط‌زیست؛
۲ . پیوند دادن منظر رودخانه، میراث حسی و عدالت میراثی در یک چارچوب واحد؛
۳. ارائهٔ مفهوم «زمان اکولوژیک» برای تبیین فرایند زوال رودخانه در شهر رشت.
۴. هستی‌شناسی رابطه‌ای (رودخانه، انسان، غیر انسان)

۳. چارچوب نظری

از منظر نظری، این پژوهش بر این اصل استوار است که رودخانه صرفاً یک سامانهٔ هیدرولوژیک یا منبع طبیعی نیست، بلکه بخشی از منظر فرهنگی، حافظهٔ جمعی، تجربهٔ زیسته و میراث حسی جامعه محسوب می‌شود. ازاین‌رو، فهم بحران رودخانه‌های رشت تنها از طریق شاخص‌های اکولوژیک یا مهندسی امکان‌پذیر نیست، بلکه نیازمند تلفیق انسان‌شناسی محیط‌زیست، انسان‌شناسی منظر، مطالعات میراث و نظریه‌های تجربهٔ زیسته است. بر این مبنا، چارچوب نظری پژوهش بر شش محور زیر استوار است:

۳-۱. منظر رودخانه؛ از فضای طبیعی تا جهان زیسته

نقطهٔ آغاز این پژوهش، مفهوم منظر[2] است. در انسان‌شناسی متاخر و معاصر، منظر دیگر صرفاً چشم‌انداز طبیعی نیست، بلکه حاصل زندگی، حرکت، حافظه و تجربهٔ انسان در محیط است. تیم اینگولد در *ساختن: انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، هنر و معماری* (Ingold, 2013) استدلال می‌کند که انسان در محیط زندگی می‌کند و منظر محصول انباشت زندگی نسل‌های

1 River Landscape
2 Landscape

مختلف است، نه صرفاً یک فضای فیزیکی. از این دیدگاه، رودخانه بخشی از زندگی روزمره، خاطره و هویت مردم است و نابودی آن به معنای گسست در رابطهٔ انسان و محیط خواهد بود. اینگولد بعدها در زنده *زیستن* (2011) این ایده را گسترش می‌دهد و نشان می‌دهد که ادراک انسان از محیط از طریق حرکت، صدا، نور، باد، بو و لمس شکل می‌گیرد؛ بنابراین منظر، پدیده‌ای چندحسی است و نه صرفاً بصری. تیم اینگولد (Ingold, 2011) با طرح مفهوم «سکونت‌گزینی یا چشم‌انداز سکونتی[1]» نشان می‌دهد که انسان محیط را صرفاً اشغال نمی‌کند، بلکه در آن زندگی می‌کند و هویت خود را در تعامل مستمر با چشم‌انداز شکل می‌دهد. بنابراین، مرگ رودخانه تنها نابودی یک عنصر طبیعی نیست، بلکه گسست در شیوهٔ سکونت انسان در جهان و فروپاشی روابط میان انسان، حافظه و منظر است. این دیدگاه، مبنای نظری مفهوم «منظر حسی رودخانه» در پژوهش حاضر است.

۲-۳. انسان‌شناسی محیط‌زیست؛ فرهنگ به‌مثابه بخشی از اکوسیستم

در انسان‌شناسی محیط‌زیست، محیط طبیعی و فرهنگ دو قلمرو جداگانه نیستند. گریگوری بیتسن (Bateson, 1972) نشان می‌دهد که ذهن انسان بخشی از اکوسیستم است و تخریب محیط طبیعی هم‌زمان به تغییر شیوهٔ اندیشیدن، ادراک و رفتار انسان منجر می‌شود. بر این اساس، بحران رودخانه تنها بحران آب نیست، بلکه بحران ذهنیت و حافظهٔ فرهنگی نیز هست. در همین راستا، روی راپاپورت (Rappaport, 1967) نشان می‌دهد که آیین‌ها و مناسک سنتی در واقع سازوکارهایی برای تنظیم روابط انسان و محیط بوده‌اند. همچنین برکز (Berkes, ۲۰۱۲) در کتاب *اکولوژی مقدس*[2] استدلال می‌کند که دانش بومی و نظام‌های فرهنگی، بخشی از سازوکار حفظ پایداری محیطی هستند. بنابراین، نابودی روایت‌ها، آیین‌ها و دانش بومی مرتبط با رودخانه، خود بخشی از فرآیند تخریب اکولوژیک محسوب می‌شود. این دیدگاه‌ها مبنای تحلیل «مرگ اخلاقی» و «مرگ فرهنگی» رودخانه در این پژوهش هستند.

۳-۳. میراث حسی و تجربهٔ زیستهٔ رودخانه

پژوهش حاضر مفهوم «میراث حسی» را یکی از ارکان نظری خود قرار می‌دهد. مطالعات جدید میراث فرهنگی نشان می‌دهند که میراث صرفاً شامل بناها یا آثار تاریخی نیست، بلکه صداها، بوها، رنگ‌ها، طعم‌ها، لمس، مزه و تجربه‌های حسی نیز بخشی از میراث محسوب می‌شوند. پارکر و همکاران(Parker et al., 2023) این مفهوم را در قالب میراث چندحسی توسعه داده‌اند. در این چارچوب، رودخانه تنها جریان آب نیست، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های شنیداری، دیداری، بویایی و لمسی است که حافظهٔ جمعی را شکل می‌دهد. از میان رفتن این تجربه‌ها، به معنای افول میراث حسی شهر است. این پژوهش با الهام از این رویکرد، استدلال می‌کند که آلودگی رودخانه‌های رشت، هم‌زمان با تخریب اکولوژیک، به نابودی تدریجی میراث حسی شهر نیز انجامیده است. این پژوهش، در امتداد مفهوم میراث حسی، از مفهوم انقراض حسی[3] نیز بهره می‌گیرد. انقراض حسی به فرایندی اشاره دارد که در آن، با زوال تدریجی کیفیت‌های حسی یک محیط ــ مانند صدا، بو، رنگ، لمس و حتی تجربه‌های چشایی مرتبط با آن ــ امکان ادراک و تجربهٔ زیستهٔ آن محیط نیز از میان می‌رود. از این منظر، مرگ رودخانه تنها نابودی یک اکوسیستم نیست، بلکه به معنای انقراض تدریجی تجربه‌های حسی‌ای است که حافظهٔ فرهنگی و هویت شهری بر پایهٔ آن‌ها شکل گرفته است.

۴-۳. عدالت میراثی و گسست میان نسل‌ها

یکی از مفاهیم مرکزی این پژوهش، عدالت میراثی است. مطابق دیدگاه جوی (Joy, 2020)، عدالت میراثی صرفاً حفاظت از آثار تاریخی نیست، بلکه تضمین دسترسی نسل‌های آینده به میراث طبیعی و فرهنگی نیز محسوب می‌شود. بر این اساس، رودخانه‌های رشت نوعی میراث طبیعی-فرهنگی هستند که آلودگی آن‌ها به معنای محروم شدن نسل‌های آینده از تجربهٔ

1 Dwelling Perspective
2 *Sacred ecology-2012*
3 Sensory Extinction

زیستهٔ رودخانه است. از این منظر، آلودگی رودخانه صرفاً یک مسئلهٔ محیط‌زیستی نیست، بلکه شکلی از بی‌عدالتی میان‌نسلی و فقدان عدالت میراثی و زیست‌محیطی است. در حالی‌که مفهوم عدالت زیست‌محیطی[1] عمدتاً بر توزیع عادلانهٔ منافع، مخاطرات و دسترسی به منابع محیط‌زیستی در میان گروه‌های اجتماعی و فضایی تمرکز دارد، عدالت میراثی[2] بر انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی و فرهنگی تأکید می‌کند. از این منظر، مسئلهٔ اصلی صرفاً نابرابری در بهره‌مندی از محیط‌زیست نیست، بلکه محروم شدن نسل‌های آینده از تجربه، حافظه، هویت و میراث حسی نهفته در رودخانه است. بنابراین، مرگ رودخانه در این پژوهش نه تنها مصداق بی‌عدالتی زیست‌محیطی، بلکه شکلی از بی‌عدالتی میراثی نیز محسوب می‌شود.

۵-۳. هراس بیولوژیک و هراس اخلاقی

برای تحلیل ادراک شهروندان از آلودگی، پژوهش حاضر از مفهوم «هراس اخلاقی» گود و بن‌یهودا (Goode & Ben-Yehuda 1994) بهره می‌گیرد، اما آن را به حوزهٔ محیط‌زیست بسط می‌دهد. بر این اساس، روایت‌های مردم دربارهٔ سرطان، آلودگی غذا، بیماری‌های تنفسی و نابودی ماهی‌ها، صرفاً بیان واقعیت‌های پزشکی نیستند، بلکه بازتاب تجربهٔ زیستهٔ آنان از «هراس بیولوژیک» هستند. این مفهوم در پژوهش حاضر به‌عنوان حلقهٔ واسط میان آلودگی محیطی و تجربهٔ فرهنگی «خطر» عمل می‌کند. اختلال در منظر چشایی، به‌دلیل هراس‌های زیستی از آلودگی غذا، دست یافتهٔ دیگر این پژوهش دربارهٔ رودخانه‌های رشت است.

۶-۳. مرگ رودخانه؛ مدل پژوهش

پژوهش حاضر مفهوم «مرگ رودخانه» را به‌عنوان یک چارچوب مردم‌شناختی در پنج بعد صورت‌بندی می‌کند (شکل ۳: طراحی مفهومی و داده‌های مردم‌نگارانه از نویسنده مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک OpenAI/ChatGPT، ۱۴۰۵).

۴. مدل مفهومی پژوهش

نقطهٔ آغاز مدل مفهومی این پژوهش، این دیدگاه است که رودخانه بخشی از منظر زیسته[3] است، نه صرفاً یک منبع آب. این برداشت، بر دیدگاه سکونت‌گزینی منظری تیم اینگولد (Ingold, 1993, 2000, 2011) استوار است که منظر را محصول تعامل مستمر انسان، طبیعت، حافظه و زمان می‌داند. در این چارچوب، رودخانه بخشی از حیات اجتماعی و فرهنگی شهر محسوب می‌شود. در سطح دوم، این پژوهش از نظریهٔ اکولوژی ذهن گریگوری بیتسن (Bateson, 1972)، اکولوژی مقدس فیکرت برکز (Berkes, 2012) و تنظیم آیینی روابط انسان و محیط روی راپاپورت (Rappaport, 1967) بهره می‌گیرد. این آثار نشان می‌دهند که میان نظام‌های فرهنگی، اخلاق زیست‌محیطی و پایداری اکولوژیک رابطه‌ای متقابل وجود دارد. بنابراین، نابودی محیط طبیعی صرفاً پیامد بحران مدیریتی نیست، بلکه نتیجهٔ تضعیف فرهنگ، آیین، دانش بومی و اخلاق زیست‌محیطی نیز هست. در سطح سوم، مدل مفهومی از نظریه‌های میراث حسی (Parker et al., 2024) و عدالت میراثی (Joy, 2020) استفاده می‌کند. بر اساس این رویکرد، رودخانه بخشی از میراث طبیعی-فرهنگی شهر است که از طریق منظرهای صدا، بو، رنگ، چشم‌انداز، لمس، خاطره و تجربهٔ زیسته در حافظهٔ جمعی بازتولید می‌شود. در سطح چهارم، مدل با الهام از مفهوم زمان اکولوژیک اوانس-پریچارد (Evans-Pritchard, 1940)، نشان می‌دهد که مرگ تدریجی رودخانه موجب گسست در روایت‌های شهری، آیین‌های محلی، خاطرهٔ جمعی و تجربهٔ زیستهٔ شهروندان می‌شود. در نتیجه، شهروندان به تدریج رودخانه را نه به‌عنوان بخشی از زندگی روزمره، بلکه به‌عنوان فضایی آلوده، خطرناک و بیگانه تجربه می‌کنند. در نهایت، این فرایند در قالب مفهوم مرکزی پژوهش یعنی «مرگ رودخانه» تبلور می‌یابد.

1 Environmental Justice
2 Heritage Justice
3 Lived Landscape

روش پژوهش

پژوهش حاضر در سنت مردم‌نگاری تفسیری و انسان‌شناسی تجربه قرار می‌گیرد که بر فهم معنا، ادراک و تجربهٔ کنشگران اجتماعی از محیط زندگی خود تأکید دارد (Bruner, 1986; Bernard, 2011; Ferraro & Andreatta, 2017). این پژوهش بر پایهٔ مردم‌نگاری، مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق با ذی‌نفعان و مطلعان کلیدی و تحلیل اسناد تاریخی انجام شده است (Bernard, 2011). هدف اصلی آن، تبیین فرایند مرگ رودخانه از خلال مطالعهٔ موردی رودخانه‌های زرجوب و گوهررود است. راهبرد اصلی پژوهش، مطالعهٔ موردی مردم‌نگارانه[1] رودخانه‌های زرجوب و گوهررود در شهر رشت بوده است. در روش مردم‌نگاری محیط‌زیست رابطهٔ متقابل انسان، فرهنگ و محیط طبیعی در بستر تحولات تاریخی بررسی می‌شود (Townsend, 2008; Dove & Carpenter, 2008). داده‌های پژوهش از طریق سه منبع مکمل گردآوری شده است: مشاهدهٔ مشارکتی و مشاهدهٔ مستقیم در امتداد رودخانه‌های زرجوب و گوهررود، تالاب عینک، محله‌های کرانهٔ رود و برخی روستاهای حوضهٔ آبریز. مشاهده‌ها بر وضعیت منظر، بو، صدا، رنگ، شیوهٔ استفادهٔ شهروندان از رودخانه، منابع آلودگی و تعاملات روزمره متمرکز بوده است. مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته و عمیق با گروه‌های مختلف ذی‌نفع، از جمله شهروندان، سالمندان، پزشکان، کارشناسان محیط‌زیست، متخصصان کشاورزی، مدیران شهری، فعالان محیط‌زیست، پژوهشگران و روشنفکران محلی انجام شده است. نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند و تا رسیدن به اشباع نظری دامه یافت (Bernard, 2011).

میدان این پژوهش، دو رودخانهٔ زرجوب و گوهررود در شهر رشت، مرکز استان گیلان است. این دو رودخانه از ارتفاعات جنوب و جنوب‌غربی رشت سرچشمه گرفته، پس از عبور از بافت تاریخی و معاصر شهر، در محدودهٔ پیربازار به یکدیگر پیوسته و در نهایت به تالاب انزلی و سپس دریای کاسپی (خزر) می‌ریزند. این دو رودخانه طی چند قرن گذشته، مهم‌ترین شریان‌های طبیعی شهر رشت بوده و نقش اساسی در شکل‌گیری منظر شهری، نظام معیشتی، باغ‌های کرانه‌رود، کشاورزی، حمل‌ونقل محلی، خاطرهٔ جمعی و هویت فرهنگی شهر ایفا کرده‌اند. محله‌های مورد بررسی و عرصه‌های مشاهده شامل محله‌های دباغیان، منظریه، باقرآباد، حمیدیان، جماران، پیربازار، پاستور، پرد عراق، استاد سرا، ملاسرا، سرچشمه، لب‌آب، عینک، چمارسرا، تختی، ساغری‌سازان، صیقلان، نقره‌دشت، یخ‌سازی، روبارتان، انبار نفت و یخ‌سازی و بخش‌هایی از بافت تاریخی و مرکزی رشت در امتداد دو رودخانه و باغ-رودخانه‌هایی چون باغ محتشم و سالار مشکات بوده است. انتخاب این میدان پژوهش صرفاً به دلیل شدت آلودگی رودخانه‌ها نبوده، بلکه به سبب جایگاه تاریخی و فرهنگی آن‌ها در حافظهٔ جمعی شهر رشت انجام شده است. رودخانه‌های زرجوب و گوهررود نمونه‌ای شاخص از دگرگونی یک «منظر زیسته» به «منظر آلوده» هستند؛ فرایندی که امکان مطالعهٔ هم‌زمان ابعاد اکولوژیک، فرهنگی، اجتماعی، حسی و اخلاقی «مرگ رودخانه» را فراهم می‌کند. از این منظر، رشت نمونه‌ای مناسب برای فهم پیامدهای انسان‌شناختی توسعهٔ ناپایدار شهری در شهرهای شمال ایران به شمار می‌رود.

تحلیل اسناد و منابع شامل گزارش‌های پژوهشی، اسناد تاریخی، سفرنامه‌ها، پژوهش‌های علمی، گزارش‌های سازمانی و مطالعات پیشین دربارهٔ رودخانه‌های رشت، تالاب انزلی و محیط‌زیست گیلان مد نظر قرار گرفت. پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها و یادداشت‌های میدانی، داده‌ها در چند مرحله شامل کدگذاری اولیه، کدگذاری محوری و استخراج مضامین اصلی تحلیل شدند. تحلیل داده‌های این پژوهش بر اساس رویکرد تحلیل مضمون (Bernard, 2011) در سه مرحله انجام گرفت: در مرحلهٔ نخست، داده‌ها به‌صورت بازخوانی چندباره بررسی و کدهای اولیه استخراج شدند. در این مرحله، مضامینی مانند «ترس از بیماری»، «کاهش اعتماد اجتماعی»، «فراموشی خاطرات رودخانه»، «تغییر رابطهٔ نسل‌ها با آب»، «آلودگی غذایی» و «کاهش مسئولیت‌پذیری محیطی» شناسایی شدند. در مرحلهٔ دوم، کدهای اولیه در قالب مقوله‌های مفهومی سازمان‌دهی شدند. این فرایند منجر به شکل‌گیری پنج مقولهٔ اصلی شد: مرگ اکولوژیک، مرگ حسی، مرگ روایی، مرگ اجتماعی و

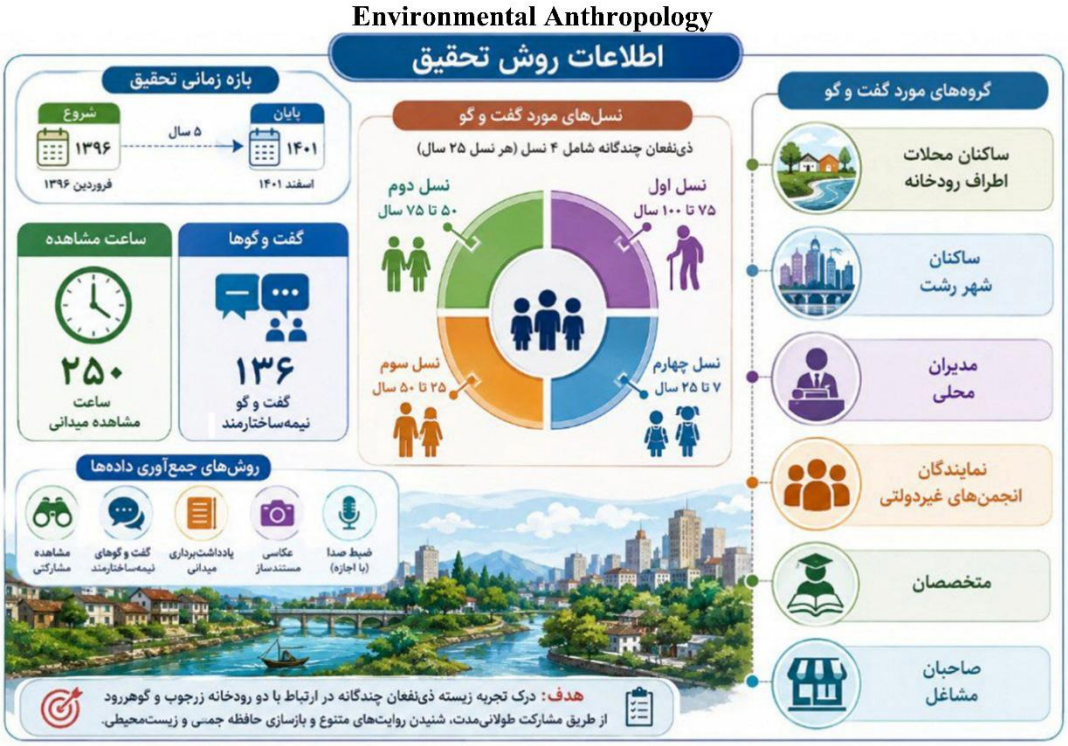
1 Ethnographic Case Study

مرگ اخلاقی. مقوله‌های مرتبط شامل «افول میراث حسی»، «هراس بیولوژیک» و «بی‌عدالتی میراثی» بودند. در مرحلهٔ سوم، مقوله‌های استخراج‌شده با ادبیات نظری انسان‌شناسی محیط‌زیست و مطالعات میراث تطبیق داده شدند. در این مرحله، مدل نظری «مرگ رودخانه» از طریق ارتباط میان داده‌های تجربی و مفاهیم نظری شکل گرفت. برای افزایش اعتبار پژوهش، از روش مثلث‌سازی داده‌ها[1] استفاده شد؛ به این معنا که داده‌های حاصل از مشاهدهٔ میدانی، روایت‌های شهروندان، دیدگاه متخصصان، منابع تاریخی و مطالعات علمی با یکدیگر مقایسه شدند. این روش امکان عبور از روایت‌های فردی و دستیابی به الگوهای فرهنگی گسترده‌تر را فراهم ساخت. همچنین بازگشت مکرر به میدان، مقایسهٔ روایت گروه‌های مختلف ذی‌نفع و بررسی همخوانی یافته‌ها با مطالعات پیشین، به افزایش اعتمادپذیری تحلیل‌ها کمک کرد (Bernard, 2011; Caulkins & Jordan, 2013). در تمامی مراحل پژوهش، رضایت آگاهانهٔ مشارکت‌کنندگان اخذ شد، هویت افراد در نقل‌قول‌ها محرمانه باقی ماند و تلاش شد یافته‌ها بدون آسیب به مشارکت‌کنندگان و با رعایت اصول اخلاقی پژوهش (پژوهشکده مردم‌شناسی، ۱۴۰۳) ارائه شوند.

این پژوهش در دو دورهٔ مستقل اما پیوسته انجام شد:

دورهٔ نخست (۱۳۹۶–۱۳۹۷): این مرحله در قالب طرح پژوهشی «مطالعهٔ میان‌رشته‌ای رودخانه‌های رشت» در پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری انجام شد که نویسندهٔ مقاله عضو کلیدی و فعال این پژوهش و مسئول و سرپرست بخش انسان‌شناسی بود که مطالعهٔ میدانی و مصاحبه‌ها را به انجام رساند. تمرکز اصلی این مرحله بر مستندسازی مردم‌نگارانهٔ وضعیت رودخانه‌ها، شناسایی ذی‌نفعان، مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه با شهروندان، کارشناسان، پزشکان، مدیران شهری، فعالان محیط‌زیست و ثبت حافظهٔ فرهنگی نسل‌های مختلف دربارهٔ رودخانه‌ها بود. در دورهٔ دوم (۱۳۹۷–۱۴۰۱) پژوهشی با نام منظر رودخانه و تجربهٔ زندگی خوب (Hassanzadeh, 2023) در قالب همکاری مقدماتی با دانشگاه گوته انجام شد: هدف این مرحله، پیگیری تغییرات منظر رودخانه، تکمیل مصاحبه‌ها، مشاهدهٔ تحولات مدیریتی، بررسی روند تغییر نگرش شهروندان و تعمیق تحلیل نظری دربارهٔ مفاهیمی همچون «مرگ رودخانه»، «افول میراث حسی»، «هراس بیولوژیک»، «عدالت میراثی» و «تکیدگی حافظهٔ فرهنگی» بود. استمرار حضور در میدان طی چند سال، امکان مشاهدهٔ تغییرات تدریجی و اعتباربخشی به یافته‌های مردم‌نگارانه را فراهم ساخت (شکل۱: طراحی مفهومی و داده‌های اتنوگرافیک از نویسنده مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک OpenAI/ChatGPT، ۱۴۰۵).

1 Data Triangulation



شکل ۱. الگوی روش تحقیق

Figure 1. Methodological Framework

۵. یافته‌ها

۵.۱. مرگ اکولوژیک رودخانه: از شریان حیات تا فاضلاب شهری

نخستین یافتهٔ پژوهش نشان می‌دهد که ساکنان رشت، مرگ رودخانه را پیش از هر چیز در قالب نابودی اکولوژیک آن تجربه می‌کنند. در روایت مشارکت‌کنندگان، زرجوب و گوهررود دیگر به‌عنوان رودخانه شناخته نمی‌شوند، بلکه «فاضلاب‌های روباز شهر» تلقی می‌شوند. در اغلب مصاحبه‌ها، کاهش کیفیت آب، بوی بد، کاهش جریان، مرگ آبزیان، حذف پوشش گیاهی حاشیهٔ رودخانه و کاهش تنوع زیستی مهم‌ترین نشانه‌های این وضعیت معرفی شده‌اند. مشاهدات میدانی نیز نشان داد که در بسیاری از نقاط مسیر دو رودخانه، ورود هم‌زمان فاضلاب خانگی، پساب بیمارستانی، پسماندهای صنعتی و زباله‌های جامد، چرخهٔ طبیعی رودخانه را مختل کرده است. در چنین شرایطی، رودخانه دیگر قادر به انجام کارکردهای اکولوژیک خود، از جمله پالایش طبیعی، زیستگاه گونه‌های آبزی و تنظیم اقلیم محلی نیست. از این منظر، کارکرد کهن رودخانه به‌عنوان محافظ شهر در برابر سیل از یاد رفت. مطلعان محلی اظهار می‌کنند: «این دیگر رودخانه نیست؛ یک کانال فاضلاب است». این یافته با مطالعات انجام‌شده دربارهٔ آلودگی رودخانه‌های گیلان و حوزهٔ تالاب انزلی همخوانی دارد که کاهش کیفیت آب، افزایش بار آلودگی و افت تنوع زیستی را گزارش کرده‌اند (Rezazadeh, et al., 2014؛ Ebrahimi et al., 2015؛ Pouraghniaei et al., 2012). از منظر انسان‌شناسی محیط‌زیست نیز، نابودی کارکردهای اکولوژیک رودخانه، آغاز فرایندی است که در این مقاله از آن با عنوان «مرگ رودخانه» یاد می‌شود؛ فرایندی که تنها به نابودی یک اکوسیستم محدود نیست، بلکه سایر ابعاد فرهنگی و اجتماعی را نیز دربر دارد (Berkes, 2012). باید توجه داشت طبیعت به‌مثابه محافظ در روایت‌های دیگر چون روایت محافظت درختان پیرامون امامزاده حنفیه از آن دیده می‌شود (Hassanzadeh &

Karimi, 2018)، در اینجا نیز دو رودخانه در دو سطح واقعی (کارکرد رودخانه در محافظت شهر از روان‌آب‌ها و سیل) و روایی وجود داشته است. رودخانه از سفرهٔ مردم حذف شده، نقشی در پالایش و پالودگی ندارد، و عنصر زنده‌ای از انواع ماهیان و دیگر آبزیان در آن مشاهده نمی‌شود (مورد تاکید در گفت‌وگوهای انجام‌شده). گسترش شهر به بیرون از حوزهٔ حفاظتی دو رودخانه، شهر را در برابر سیل آسیب‌پذیر ساخته است (سیل‌ها و آب‌گرفتگی‌های یک دههٔ اخیر و به‌ویژه ۱۴۰۴).

۵.۲. مرگ حسی رودخانه: افول میراث حسی شهر رشت

کاهش قیمت زمین در اطراف رودخانه‌ها که الگوی متضاد با پیش از دورهٔ آلودگی را نشان می‌دهد با زوال رایحه، صدا، رنگ، لمس و تجربهٔ زیستهٔ رودخانه مقارن بوده و «میراث حسی» شهر دچار افول شده است. پیشتر در اینجا انواع ماهیان صید می‌شد و اکنون آلودگی آب نه تنها هراس زیستی را به وجود آورده بلکه فراتر منجر به اختلال منظر چشایی شده و رودخانه‌ها از سفرهٔ مردم حذف شده‌اند. از سوی دیگر به‌جای بوی گل‌هایی چون زنبق وحشی (زنبق رشتی) بوی بد فاضلاب به‌ویژه در فصل گرم (تابستان) و مخصوصا در غروب و شب به مشام می‌رسد و منظر رایحه نیز مختل شده است. حذف رودخانه از چرخهٔ حمل و نقل شهری نسبت به صد سال گذشته (Hassanzadeh, 2023) و چشم‌اندازهای دلنواز آن چون حضور پرندگان و آواز آنان (منظر صدا) از نشانه‌های دیگر مرگ رودخانه است. بر این اساس، حافظه و میراث حسی رودخانه در نسل‌های جدید از یاد رفته است (تصویر شماره ۳.) (Hassanzadeh, 2023). گردهمایی‌های کنار رودخانه‌ای در فصول آیینی سال، اکنون دیگر در کنار این دو رودخانه دیده نمی‌شود و باغ‌رودخانه‌های رشت، معنای حسی گذشته را ندارد: رودخونه‌های رشت الان شبیه قبرستون شدن! (گفت‌وگوی انجام‌شده با مردم ساکن در اطرف رودخانه). یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیامد آلودگی رودخانه تنها افول «میراث حسی» نیست، بلکه به فرایندی عمیق‌تر منجر شده است که می‌توان آن را انقراض حسی نامید. در این فرایند، تجربه‌های حسی بنیادین مرتبط با رودخانه ــ شامل بو، صدا، رنگ، لمس، طعم و چشم‌انداز ــ نه تنها تضعیف می‌شوند، بلکه به تدریج از زندگی روزمره و حافظهٔ نسل‌های بعد حذف می‌گردند. بنابراین، انقراض حسی صرفاً از دست رفتن یک تجربهٔ فردی نیست، بلکه نابودی ظرفیت فرهنگی جامعه برای ادراک و زیستن با رودخانه است. در عین‌حال حیات آبزیان در این دو رودخانه عملا منقرض شده و تنوع زیستی از میان رفته است. تغییر جهت بالکن‌ها و پنجره‌ها از رو به رودخانه به پشت به رودخانه (عکس ۱) این واقعیت را نشان می‌دهد.

۵.۳. مرگ رودخانه و بی‌عدالتی میراثی: خاموشی روایت‌های رودخانه

یافته‌ها نشان می‌دهد که پیامد نهایی مرگ رودخانه صرفاً نابودی محیط‌زیست نیست، بلکه محروم شدن نسل‌های آینده از میراث طبیعی، فرهنگی و حسی است؛ وضعیتی که می‌توان آن را «بی‌عدالتی میراثی» نامید (Joy, 2020). در این چارچوب، مرگ رودخانه به معنای مرگ هم‌زمان یک اکوسیستم، حافظهٔ جمعی و چشم‌انداز فرهنگی است. این موضوع در گفت‌وگوهای انجام‌شده مورد تاکید بوده است. نسل جدید خود را از رودخانه‌ها محروم دانسته و این امر را در قالب بی‌عدالتی شرح می‌دهد. در عین‌حال در مقایسه با بحران خشک‌سالی و کم‌آبی ارومیه، گروهی از ذی‌نفعان از تبعیض علیه استان و عدم درک اضطرار و فوریت آلودگی آب در مقایسه با خشک‌سالی سخن می‌گویند. در این پژوهش، بی‌عدالتی میراثی از مفهوم عدالت زیست‌محیطی متمایز می‌شود. عدالت زیست‌محیطی عمدتاً بر توزیع عادلانهٔ منافع و مخاطرات محیط‌زیستی میان گروه‌های اجتماعی و مناطق مختلف تمرکز دارد؛ در حالی‌که عدالت میراثی بر انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی، فرهنگی و حسی تأکید می‌کند. از این منظر، آلودگی رودخانه تنها توزیع نابرابر آلودگی نیست، بلکه محروم ساختن نسل‌های آینده از حق تجربه، حافظه و میراث رودخانه نیز هست. بنابراین مرگ رودخانه را می‌توان شکلی از بی‌عدالتی میراثی دانست. افراد مورد مطالعه محرومیت فرهنگی را نیز از نمادهای بی‌عدالتی ذکر نمودند: «این رودخونه مثل مادری‌یه که ازش هیچ

نمی‌دونی، صدای لالایی‌اش رو نشنیدی، قصه‌اش رو گوش ندادی» (گفت‌وگو با مصاحبه‌شوندگان: مردم ساکن در اطراف رودخانه). آیین‌زدایی (حذف رودخانه از آیین‌های گذار پسرانه و گردهمایی‌هایی چوم سیزده‌بدر و تفریح: زمان بیرون از کار[1] و فرهنگ ماهی‌گیری[2]) و فراموشی روایت‌های آن، بر اساس گفته‌های شهروندان، مثال‌های روشن انقطاع و گسست نسلی به‌مثابه بی‌عدالتی میراثی است. فرهنگ پیشه‌ها و اقتصاد رودمحور و آبی رشت نیز هم‌زمان از بین رفته است.

یکی از مهم‌ترین یافته‌های مردم‌نگارانهٔ این پژوهش، فراتر رفتن بحران رودخانه‌های رشت از یک مسئلهٔ زیست‌محیطی و تبدیل آن به بحران حافظهٔ فرهنگی است. داده‌های میدانی نشان می‌دهد که آلودگی و دگرگونی کالبدی رودخانه‌ها تنها موجب کاهش کیفیت آب نشده، بلکه به تدریج روایت‌ها، افسانه‌ها، آیین‌ها، خاطرات جمعی و شفاهی و تجربه‌های زیستهٔ مرتبط با رودخانه را نیز از حافظهٔ شهر حذف کرده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان از روایت‌زدایی و آیین‌زدایی دو رودخانه یاد کرد. بسیاری از سالمندان از دورانی یاد می‌کنند که رودخانه بخشی از زندگی روزمره، بازی کودکان، آیین‌های محلی، ماهی‌گیری، شست‌وشوی لباس، دیدارهای همسایگان و روایت‌های خانوادگی و محل آیین گذار مردانه برای کودکان و نوجوانان پسر بود؛ اما نسل‌های جوان امروزه چنین تجربه‌ای را از آنها ندارند و رودخانه را عمدتاً منبع آلودگی می‌شناسند. با از بین رفتن افسانه‌ها، خاطرات، آیین‌ها، روایت‌های محلی، بازی‌های کودکان، دانش بومی و زبان رودخانه، قصه‌های بنیاد پیدایی رودخانه (قصه‌های پریان) و مکان-فضاهای داستانی از یاد نسل جدید رفته و امروزه کسی آنها را به یاد نمی‌آورد (Hassanzadeh, 2023). نظام پریانی رودخانه‌ها و چشمه‌های پیرامونی آنها و پیوند نظام روایی آن در پیوند با «آبگیر عینک»[3] از بین رفته است. قصه‌جای‌ها و مکان‌های قصه فراموش شده‌اند. جایگاه رودخانه در فراگیری شنا به‌طور کامل از بین رفته است. زوال تنوع زیستی، زوال روایت‌های زیست‌محیطی دربارهٔ پرندگان، ماهیان و آبزیان را به دنبال داشته است. برای مثال حذف شنگ یا کولی (ماهی ریز) از حوضهٔ دو رودخانه، با حذف این حیوان در حافظهٔ فرهنگی-روایی و کارکردهای زبانی فرهنگ محلی همراه شده است. قصه‌های علت‌شناختی[4] و مربوط به نام‌گذاری[5] از یاد رفته‌اند (Hassanzadeh, 2023). برای مثال، جز نسل نخست (اکنون حدود ۹۰ ساله)، قصه‌های بنیاد گوهر رود، زرجوب، سپیدرود و... را کسی به یاد نمی‌آورد (تصویر ۱: اجرا با هوش مصنوعی بر اساس عکس علیرضا حسن‌زاده، تصویر۱: اجرا و تصویرسازی با کمک ChatGPT /OpenAI، ۱۴۰۵).

1 Time out
2 Fishing culture
۳ تالاب عینک در بخش غربی شهر رشت، در مجاورت پارک دانشجو قرار دارد و در منابع علمی از آن به‌عنوان بزرگ‌ترین تالاب شهری ایران یاد شده است.
4 Etiological Tales,
5 Naming Tales /Toponymic Tales

تصویر 1. الگوی پیشین خانه های کنار رودخانه و وضعیت امروز: پنجره و بالکن رو به آب. محله لب آب، مرداد 1404
عکس از علیرضا حسن زاده

Image 1. The Former Pattern of Houses by the River and the Present Situation:
Windows and Balconies Facing the Water.
Lab-e-Āb Neighborhood, Mordad 1404 (August 2025)
Photo by Alireza Hassanzadeh

۵.۴. مرگ اجتماعی رودخانه: گسست رابطهٔ شهر و رودخانه

یافتهٔ مهم دیگر این پژوهش، مرگ اجتماعی رودخانه است. در گذشته، زرجوب و گوهررود نه‌تنها منابع آب، بلکه فضاهایی برای تعامل اجتماعی، تفریح، کار، معاش، دیدارهای روزمره و شکل‌گیری هویت محله‌ای بودند. مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که نسل نخست، رودخانه را بخشی از زندگی خود می‌دانست، در حالی‌که نسل چهارم تقریباً هیچ رابطهٔ مستقیمی با آن ندارد (تصویر شمارهٔ ۳). این تحول را می‌توان در چهار نسل مشاهده کرد: نسل نخست رودخانه را محل زندگی می‌دانست؛ نسل دوم آن را «منبع استفاده» تلقی می‌کرد؛ نسل سوم با آن احساس بیگانگی پیدا کرده و نسل چهارم اساساً رودخانه را از زیست‌جهان خود حذف کرده است. این فرایند به حذف تدریجی رودخانه از هویت شهری رشت انجامیده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مرگ اجتماعی رودخانه، پیامد مستقیم مرگ اکولوژیک و مرگ روایی آن است و در نهایت به کاهش تعلق مکانی، تضعیف هویت شهری و بیگانگی نسل‌های جدید با طبیعت شهری منجر می‌شود. اقتصاد رودخانه‌محور شهر رشت، در گذشته در کارکرد و نام‌گذاری محلات آن مشاهده می‌شد: دباغیان (محل دباغی پوست و تهیه چرم) و ساغری‌سازان (محل ساخت کفش). نام‌گذاری شهر با تاکید بر نام‌هایی چون سرچشمه، لب‌آب، سرخ بنده (سرخ‌بندر/سرخ‌بند)، رودبارتان (روبارتان)، کوزه‌گران و... امروزه معنای خود را از دست داده است. تاریخ شفاهی نسل نخست از باراندازهایی سخن می‌گوید که اکنون وجود ندارد. بر اساس این تاریخ شفاهی، بارهایی که قایق‌هایی با خود از انزلی به بندر پیربازار می‌آوردند، نه تنها با قطار و ارابه به رشت انتقال می‌یافت، که در فصل پر آبی سال، با قایق نیز به شهر منتقل می‌شد. این امر از یکسو با نظام نام‌گذاری محله‌های شهر و از سوی دیگر روایت سفرنامه‌نویسان از رفت و آمد قایق از رودخانه زرجوب به پیربازار تصدیق و تایید می‌شود (Melgunov, 1863; Bromberger, 2000).

۵.۵. مرگ اخلاقی رودخانه: افول اخلاق زیست‌محیطی

یافته‌های میدانی نشان می‌دهد که آلودگی رودخانه‌ها صرفاً نتیجهٔ ضعف زیرساخت‌ها نیست، بلکه بازتاب دگرگونی اخلاق زیست‌محیطی جامعه نیز هست. بسیاری از مشارکت‌کنندگان اظهار می‌کنند که رودخانه از «موجودیتی زنده و در خور

ستایش» به محلی برای دفع زباله، فاضلاب و پسماند تبدیل شده است. این تغییر، نشانهٔ دگرگونی ارزش‌های فرهنگی نسبت به طبیعت است. دانش بومی مربوط به رودخانه چون طبقه‌بندی گیاهان رودخانه‌ای، آبزیان و نظام دفع زباله و پسماند شهری و روستایی و غیره از بین رفته است. در گذشته، عناصر طبیعی همچون رودخانه، جنگل، تالاب و درخت در فرهنگ گیلان دارای منزلت اخلاقی، روایی و آیینی بودند؛ اما توسعهٔ ناپایدار، کالایی شدن طبیعت و غلبهٔ نگاه ابزاری به محیط، این جایگاه را تضعیف کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ضعف مسئولیت اجتماعی برخی صنایع، بیمارستان‌ها، نهادهای مدیریتی و حتی بخشی از شهروندان، این روند را در طی چند دههٔ گذشته تشدید کرده است.

از منظر انسان‌شناسی اخلاق، رابطهٔ انسان و طبیعت همواره واجد ابعاد هنجاری است (Shweder, 2012). همچنین، مطالعات مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها (Dolan & Rajak, 2016) نشان می‌دهد که توسعهٔ اقتصادی بدون مسئولیت‌پذیری زیست‌محیطی به تخریب سرمایهٔ اجتماعی منجر می‌شود. ویسواناتان (Visvanathan, 1997) نیز نشان می‌دهد که سلطهٔ عقلانیت صرفاً فناورانه می‌تواند به حذف ارزش‌های اخلاقی طبیعت بینجامد. یافته‌های این پژوهش مؤید آن است که مرگ رودخانه هم‌زمان با مرگ اخلاق زیست‌محیطی رخ داده و بدون بازسازی اخلاق محیط‌زیستی، احیای فیزیکی رودخانه نیز پایدار نخواهد بود. برای مثال شیوهٔ دفع زباله در روستاهای اطراف رودخانه و وابسته به رشت، نشان از تغییر الگوی دفع بیو (بازگردش زیستی[1]) و بازگشت به چرخه، به دفع زبالهٔ انبوه تغییر کرده است. زوال حافظهٔ شفاهی و حسی با کاهش دانش بومی و هنجارهای اخلاق زیست محیطی از جمله در حوزهٔ دفع زباله همراه بوده است. روستاهای اطراف رشت اکنون خود به محل تولید زباله تبدیل شده‌اند.

۶. صورت‌بندی نظری مرگ رودخانه: از استعارهٔ زیست‌محیطی تا مفهوم نظری انسان‌شناختی

مفهوم «مرگ رودخانه» در این مقاله صرفاً استعاره‌ای شاعرانه برای توصیف آلودگی شدید آب نیست، بلکه به‌عنوان یک مفهوم تحلیلی در انسان‌شناسی محیط‌زیست به فرایند تدریجی فروپاشی رابطهٔ چندلایهٔ میان انسان، آب، حافظه، حس و منظر فرهنگی اشاره دارد. در این چارچوب، رودخانه یک موجودیت رابطه‌ای است که در شبکه‌ای از روابط اجتماعی، فرهنگی، زیستی و اخلاقی معنا می‌یابد (2000; Descola, 2013; Kohn, 2013). بر این اساس، مرگ رودخانه زمانی رخ می‌دهد که مجموعه‌ای از پیوندهای متقابل میان اکوسیستم رودخانه و جامعهٔ انسانی گسسته شود. بنابراین، مرگ دو رودخانهٔ یاد شده دارای پنج بعد به‌هم‌پیوسته است:

نخست، مرگ اکولوژیک[2]: فرایند تخریب کارکردهای زیستی رودخانه، کاهش تنوع زیستی، افت کیفیت آب، ورود آلاینده‌ها و از بین رفتن توان خودپالایی اکوسیستم که در این سطح، رودخانه از یک سیستم زنده و پویا به یک فضای آسیب‌دیدهٔ زیست‌محیطی تبدیل می‌شود.

دوم، مرگ حسی[3]: به نابودی تجربه‌های حسی مرتبط با دو رودخانه مربوط است؛ یعنی از بین رفتن بو، صدا، رنگ، منظر، نظام چشایی و تجربهٔ بدنی انسان از حضور در کنار آب. رودخانه‌ای که زمانی با صدای جریان آب، بوی گیاهان و تصویر زندگی جانوری شناخته می‌شد، به فضایی فاقد کیفیت حسی و حتی تهدیدکننده تبدیل می‌شود (Parker et al., 2024).

سوم، مرگ روایی، آیینی و حافظه‌ای[4]: این بعد به فرسایش داستان‌ها، افسانه‌ها، آیین‌ها، خاطرات جمعی، دانش بومی و روایت‌های نسلی مرتبط با رودخانه اشاره دارد. در این معنا، آلودگی رودخانه تنها تخریب طبیعت نیست، بلکه فراموشی یک جهان فرهنگی است (Bruner, 1986; Bateson, 1972). بر این اساس آیین‌هایی چون سیزده‌به‌در دیگر امکان برگزاری در

1 Biocycling of Waste/Household Organic Waste Recirculation/Bio-circulation
2 Ecological Death
3 Sensory Death
4 Narrative and Mnemonic Death

کنار رودخانه و باغ-رودخانه‌هایی چون سالار و محتشم را چون گذشته ندارد. کرانهٔ رودخانه‌ها دیگر محل بازی، فراغت و آموختن شنا نیست. دیگر روردخانه یک حوزهٔ عمومی[1] به‌شمار نمی‌آید.

چهارم، مرگ اجتماعی[2]: این مفهوم بیانگر حذف رودخانه از زندگی روزمره، کاهش تعاملات اجتماعی، از بین رفتن فضاهای تفریحی و قطع ارتباط نسل‌های جدید با منظر آبی شهر است. رودخانه‌ای که زمانی فضای ارتباط اجتماعی بود، به فضایی طردشده و بیگانه تبدیل می‌شود. در حدود صد سال گذشته بنابر روایت نسل نخست در این تحقیق، قایق‌ها مردم را در سطح شهر حتی تا بندر پیربازار جابجا می‌کردند. کارکرد رودخانه در جمع‌آوری روان‌آب‌ها (مورد تاکید مصاحبه‌شوندگان)، با گسترش شهر بی‌معنا شده و ارزش اقتصادی رودخانه‌ها (از بین رفتن مشاغل کنار رودخانه‌ای: اقتصاد رودخانه‌ای شهر رشت) و مادی زمین‌های متصل به رودخانه این موضوع را نشان می‌دهد.

پنجم، مرگ اخلاقی[3]: این بعد به فروپاشی اخلاق زیست‌محیطی دو رودخانه اشاره دارد؛ زمانی که طبیعت از یک شریک زندگی و موجودیتی دارای ارزش فرهنگی، به ابزاری برای دفع پسماند زباله تبدیل می‌شود (Shweder, 2012). زوال بعد قدسی آب و مکانیسم‌های اخلاق شهروندی برای حفظ رودخانه عملا بعد زوال اخلاقی را نشان می‌دهد (Visvanathan, 1997). این مرحله با توقف زمان اکولوژیک و مرگ پریان رودخانه و قصه‌های آنان همراه است.

بر این اساس، «مرگ رودخانه» در این مقاله یک فرایند چندلایه است که در آن نابودی زیست‌محیطی، فراموشی فرهنگی، کاهش تجربهٔ حسی، گسست اجتماعی و افول اخلاق زیست‌محیطی به‌صورت هم‌زمان رخ می‌دهند. این پژوهش علاوه بر مفهوم «مرگ رودخانه»، دو مفهوم مکمل را نیز پیشنهاد می‌کند: نخست انقراض حسی به فرایندی اشاره دارد که در آن نه تنها کیفیت تجربه‌های حسی مرتبط با یک چشم‌انداز کاهش می‌یابد، بلکه خود ظرفیت فرهنگی جامعه برای ادراک، بازتولید و انتقال این تجربه‌ها میان نسل‌ها نیز از میان می‌رود؛ میراث حسی به مجموعه تجربه‌های بویایی، شنیداری، دیداری، لمسی و چشایی اطلاق می‌شود که در حافظهٔ فرهنگی یک جامعه تثبیت شده‌اند. انقراض حسی مرحله‌ای است که در آن این تجربه‌ها نه تنها تضعیف، بلکه از چرخهٔ انتقال میان‌نسلی حذف می‌شوند. دوم، وقوع بی‌عدالتی میراثی که بیانگر گسست در انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی، فرهنگی و حسی رودخانه است. این دو مفهوم، ابعاد انسان‌شناختی بحران رودخانه را فراتر از چارچوب‌های رایج عدالت زیست‌محیطی و حفاظت اکولوژیک تبیین می‌کنند. بنابراین، احیای رودخانه نیز نمی‌تواند صرفاً به پاک‌سازی فیزیکی آب محدود شود، بلکه نیازمند بازسازی روابط فرهنگی، اجتماعی و حسی میان جامعه و رودخانه است (شکل ۲.: طراحی مفهومی و داده‌های اتنوگرافیک از نویسنده مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک ChatGPT /OpenAI، ۱۴۰۵).

1 Public sphere
2 Social Death
3 Moral Death

شکل ۲. یافته‌های میدانی و مردم‌نگاری منتج به رهیافت نظری «مرگ رودخانه» (یافته‌های مردم‌نگاری)

Figure 2. From Field and Ethnographic Findings to the Theoretical Framework of "River Death"

۷. بحث

این پژوهش سه مشارکت نظری برای انسان‌شناسی محیط‌زیست و مطالعات رودخانه ارائه می‌کند. نخست، صورت‌بندی مفهوم «مرگ رودخانه» به‌عنوان یک چارچوب تحلیلی برای فهم فروپاشی هم‌زمان روابط اکولوژیک، فرهنگی، اجتماعی، حسی و اخلاقی؛ دوم، معرفی مفهوم «انقراض حسی» برای تبیین حذف تدریجی تجربه‌های چندحسی از حافظه و زیست‌جهان جامعه؛ و سوم، توسعهٔ مفهوم «بی‌عدالتی میراثی» برای توضیح گسست انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی، فرهنگی و حسی. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که آلودگی رودخانه‌های زرجوب و گوهررود صرفاً یک مسئلهٔ زیست‌محیطی یا مدیریتی نیست، بلکه باید آن را فرایندی چندبعدی دانست که به «مرگ رودخانه» می‌انجامد. مطالعات اخیر دربارهٔ «روابط اجتماعی رودخانه‌ها» نشان داده‌اند که رودخانه‌ها تنها سامانه‌های هیدرولوژیک نیستند، بلکه شبکه‌هایی از روابط میان انسان، موجودات زنده، حافظه، اقتصاد و فرهنگ را تشکیل می‌دهند (Anderson et al., 2019; Wantzen et al., 2016). یافته‌های این پژوهش نیز نشان می‌دهد که فروپاشی این روابط اجتماعی و فرهنگی، حتی بیش از آلودگی شیمیایی، در تجربهٔ زیستهٔ شهروندان رشت اهمیت یافته است. هنگامی که رودخانه دیگر قابل لمس، شنیدن، بوییدن یا تجربه کردن نیست، در واقع بخشی از «زیست‌جهان» انسان نیز فرو می‌پاشد و دیگر انسان در منظر رودخانه ساکن نیست (Ingold, 2000). این در حالی است که رودخانه اکنون حتی فضای گورستان نیست که دارای کارکرد یادمانی و آیینی است. یافته‌های این پژوهش دقیقاً چنین فرایندی را نشان می‌دهد؛ جایی که رودخانه از یک فضای زندگی به فضایی آلوده، ترسناک و حذف‌شده از تجربهٔ روزمره تبدیل شده است. نابودی روخانه با تخریب الگوهای شناخت، حافظه و شیوهٔ اندیشیدن بومی انسان نیز همراه است (Bateson, 1972). در رودخانه‌های رشت نیز نه تنها مرگ اکولوژیک با تکیدگی حافظهٔ فرهنگی، فراموشی روایت‌های محلی و از میان رفتن سواد زیست‌محیطی همراه شده است، که روایت‌هایی دربردارندهٔ هراس بیولوژیک و زیستی از بیماری‌های پوستی و سرطان در نتیجهٔ آلودگی این رودخانه حکایت دارد (گفت‌وگو با ساکنان اطراف رودخانه).

از سوی دیگر، مفهوم زمان اکولوژیک اوانس-پریچارد نیز در تبیین یافته‌ها اهمیت فراوان دارد. وی نشان می‌دهد که زمان اجتماعی تنها بر اساس تقویم شکل نمی‌گیرد، بلکه به ریتم طبیعت وابسته است (Evans-Pritchard, 1940). یافته‌های این پژوهش نیز نشان می‌دهد که با مرگ تدریجی رودخانه‌ها، زمان اکولوژیک شهر رشت در بستر اقتصاد رودخانه‌ای نیز متوقف شده است و حتی فراتر اقتصاد دریایی-رودخانه‌ای گیلان را تحت تاثیر خود نهاده است (شکل ۳ و ۴: طراحی مفهومی و داده‌های مردم‌نگارانه از نویسندهٔ مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک OpenAI/ChatGPT، ۱۴۰۵). و کارکردهای محله‌های پیرامونی دو رودخانه معنای خود را از دست داده است؛ در حالی‌که زمان اداری و بوروکراتیک همچنان بدون توجه به این فروپاشی ادامه یافته است. این گسست، یکی از مهم‌ترین دلایل بیگانگی نسل‌های جدید با رودخانه‌ها محسوب می‌شود. مرگ رودخانه، به معنای افول میراث حسی[1] منجر به تضعیف هویت شهری شده و پاسخ‌گویان عدم احساس تعلق به شهر را با آلوده ساختن رودخانه همسو می‌دانند، آنچنانکه در ریختن زباله و پسماند در رودخانه جلوه‌گر است. در ادبیات جدید میراث، تجربهٔ حسی یکی از ارکان اصلی ادراک میراث فرهنگی محسوب می‌شود (Parker et al., 2024). در گذشته، رودخانه‌های رشت با صدای جریان آب، بوی گیاهان، رنگ آب، مه صبحگاهی، آواز پرندگان و حضور ماهی‌ها بخشی از حافظهٔ حسی شهروندان بودند؛ اما آلودگی این تجربه‌های حسی را نابود کرده و جای آن را بوی فاضلاب، سکون بصری و احساس خطر و هراس زیستی و غذایی (اختلال در نظام و منظر چشایی) گرفته است (ترس از خوردن ماهیان رودخانه). بنابراین، مرگ رودخانه را باید هم‌زمان مرگ یک چشم‌انداز حسی نیز دانست. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که آلودگی رودخانه صرفاً موجب افول میراث حسی نمی‌شود، بلکه به مرحله‌ای فراتر یعنی «انقراض حسی» می‌انجامد؛ وضعیتی که در آن نه تنها کیفیت تجربه‌های حسی کاهش می‌یابد، بلکه ظرفیت فرهنگی جامعه برای ادراک، بازتولید و انتقال این تجربه‌ها نیز از میان می‌رود. از سوی دیگر، با توجه به ایدهٔ منظر و فرهنگ رودخانه، بحران رودخانه‌ها هم‌زمان بحران تنوع زیستی و تنوع فرهنگی است و احیای رودخانه بدون احیای فرهنگ رودخانه امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، مطالعهٔ حاضر نشان می‌دهد که نابودی رودخانه‌های رشت نه تنها به کاهش تنوع زیستی بلکه به فراموشی آیین‌ها، روایت‌ها، بازی‌های کودکان، زبان محلی و حافظهٔ تاریخی نیز انجامیده است. از منظر انسان‌شناسی، اکولوژی مقدس و دانش بومی آن (Berkez, 2012) با زوال محیط‌زیست تضعیف می‌شود، آنچه در ایران با سه مکانیسم قدسی‌سازی، روایی‌سازی و آیینی‌سازی همراه بوده است (حسن‌زاده، ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۳). یافته‌ها نشان می‌دهد که آلودگی رودخانه نتیجهٔ افول تدریجی اخلاق زیست‌محیطی است. همان‌گونه که اشودر (Shweder, 2012) اخلاق را محصول نظام‌های فرهنگی می‌داند و نیز، دولان و راجک (Dolan & Rajak, 2016) مسئولیت اجتماعی را بخشی از فرهنگ سازمانی معرفی می‌کنند، تبدیل رودخانه به محل دفع زباله و فاضلاب را باید نتیجهٔ گسست اخلاقی میان جامعه، دولت، صنایع و محیط‌زیست دانست. این وضعیت با کاهش سرمایهٔ اجتماعی و تضعیف اعتماد عمومی نیز همراه شده است. در اینجا تاکید مصاحبه‌شوندگان بر بی‌عدالتی میراثی[2] و زیست‌محیطی در پیوند با مرگ رودخانه است. اگر عدالت میراثی به معنای برخورداری برابر نسل‌ها از میراث طبیعی و فرهنگی باشد (Joy, 2020)، آنگاه نابودی رودخانه‌های رشت تنها یک بحران محیط‌زیستی نیست، بلکه نوعی محروم‌سازی نسل‌های آینده از میراث طبیعی، حسی، فرهنگی و هویتی محسوب می‌شود. از این منظر، مرگ رودخانه را باید نوعی بی‌عدالتی بین‌نسلی نیز دانست که پیامدهای آن بسیار فراتر از آلودگی آب است و با موضوع عدالت زیست‌محیطی و اختلال در تجربهٔ بین‌الاذهانی میراث حسی دو رودخانه گره می‌خورد که نتیجهٔ آن تبدیل میراث زنده و تجربهٔ زیسته به تجربه و میراث/تجربهٔ مرده به‌عنوان پیامد و نتیجهٔ محتوم «مرگ رودخانه» است. برخلاف عدالت زیست‌محیطی که بر توزیع عادلانهٔ منافع و مخاطرات محیط‌زیستی تمرکز دارد، بی‌عدالتی میراثی به گسست در انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی، فرهنگی و حسی اشاره دارد. از این منظر، مرگ رودخانه صرفاً به معنای توزیع نابرابر آلودگی نیست، بلکه محرومیت نسل‌های آینده از

1 Sensory Heritage
2 Heritage Injustice

تجربهٔ زیستهٔ رودخانه است. این پژوهش پیشنهاد می‌کند که مفهوم نظریهٔ مرگ رودخانه می‌تواند چارچوبی نوین برای مطالعات انسان‌شناسی محیط‌زیست باشد. در این چارچوب، رودخانه هنگامی «می‌میرد» که پنج فرایند به‌طور هم‌زمان رخ دهد: مرگ اکولوژیک، مرگ حسی، مرگ روایی، مرگ اجتماعی و مرگ اخلاقی. این مدل، مطالعهٔ رودخانه را از سطح سنجش کیفیت آب فراتر برده و آن را به مطالعهٔ روابط میان طبیعت، فرهنگ، حافظه، اخلاق و میراث تبدیل می‌کند؛ رویکردی که قابلیت به‌کارگیری در دیگر رودخانه‌های ایران و جهان را نیز دارد. این برداشت با رویکردهای جدید جهانی که رودخانه را موجودی زنده، دارای روابط اجتماعی و بخشی از میراث مشترک می‌دانند، هم‌سواست. اهمیت موضوع یاد شده از آن رو است که مطالعهٔ رودخانه‌های زرجوب و گوهررود در رشت را نمی‌توان صرفاً یک مسئلهٔ محلی دانست، بلکه باید آن را در چارچوب جهانی بحران رودخانه‌های شهری مشاهده کرد. در دهه‌های اخیر، رودخانه‌های بسیاری در جهان از شریان‌های حیاتی شهرها به فضاهای آلوده و حذف‌شده از زندگی اجتماعی تبدیل شده‌اند. برای مثال، رودخانهٔ گنگ در هند نشان می‌دهد که چگونه آلودگی آب می‌تواند هم‌زمان یک بحران زیست‌محیطی و فرهنگی به‌ویژه در دوره‌هایی چون همه‌گیری کوید ۱۹ باشد (Hassanzadeh and Asadzadeh, 2021). با وجود اهمیت آیینی و مذهبی این رودخانه، ورود فاضلاب شهری و صنعتی موجب ایجاد شکاف میان ارزش نمادین رودخانه و وضعیت زیستی آن شده است. این وضعیت مشابه تجربهٔ رشت است؛ جایی که رودخانه‌ها همچنان در حافظهٔ فرهنگی شهروندان نسل نخست، دوم و سوم ارزشمند هستند، اما در تجربهٔ روزمره به‌عنوان منبع آلودگی و خطر ادراک می‌شوند. در چین، تجربهٔ احیای رودخانه‌های شهری مانند رودخانه سوژو در شانگهای نشان داده است که بازسازی رودخانه تنها از طریق مهندسی آب امکان‌پذیر نیست (Hassanzadeh, 2023) ، بلکه نیازمند بازتعریف رابطهٔ اجتماعی شهر با رودخانه است. این تجربه با یافته‌های پژوهش حاضر همخوان است که نشان می‌دهد احیای زرجوب و گوهررود بدون بازسازی حافظهٔ فرهنگی و مشارکت اجتماعی محدود خواهد بود. در اروپا نیز پروژه‌های احیای رودخانه‌هایی مانند راین نشان داده‌اند که بازگرداندن کیفیت اکولوژیک رودخانه باید همراه با بازگرداندن کارکرد اجتماعی و فرهنگی آن باشد (همان). از این منظر، چارچوب «مرگ رودخانه» مفهوم پیشنهادی این پژوهش می‌تواند برای تحلیل نمونه‌های مختلف جهانی کاربرد داشته باشد؛ زیرا این مفهوم تنها بر آلودگی زیستی تمرکز نمی‌کند، بلکه رابطهٔ میان محیط، فرهنگ و جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد. بنابراین، مطالعهٔ رشت یک مطالعهٔ موردی محدود نیست، بلکه نمونه‌ای از یک الگوی جهانی است که در آن توسعهٔ ناپایدار شهری، صنعتی‌شدن و ضعف حکمرانی محیطی می‌تواند به مرگ چندبعدی رودخانه‌ها منجر شود. از این منظر، «مرگ رودخانه» نه پایان یک اکوسیستم، بلکه پایان یک جهان رابطه‌ای است؛ جهانی که در آن آب، حافظه، فرهنگ، حس، اخلاق و هویت به‌طور هم‌زمان فرو می‌پاشند و ساعت طبیعت و ساعت اجتماعی هر دو از کار می‌افتند (شکل ۵: طراحی مفهومی و داده‌های مردم‌نگارانه از نویسنده مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک OpenAI/ChatGPT، ۱۴۰۵).

مشاغل آبی و رودخانه‌ای
Water-based Livelihoods
دباغیان
Tanners
ساغری‌سازان
Leather Workers
کشاورزی و باغداری
Farming & Gardening
ماهیگیری
Fishing
شست و شوی لباس
Washing Clothes
بادگیری شنا (آیین گذر مردانه)
Swimming (Rite of Passage)
حمل و نقل آبی (کرجی‌رانی)
Water Transport (Kargi)
باغ محتشم (جشن سیزده بدر)
Bagh-e Motahhem (13th Day Festival)
راهنما Legend
رودخانه River
محله‌ها Neighborhoods
بندر / بارانداز Port / Landing
محل فعالیت‌ها Activity Sites
نقاط فعالیت Activity Points
محلات مهم Key Neighborhoods
محله‌های تاریخی و کارکردها
Historic Neighborhoods & Functions
لب آب (محله لب آو)
Lab-e-Ab (Riverside Neighborhood)
سرخ بند / سرخ بندر
Sorkh Bandar / Sorkh Band
دباغیان
Dabbaghiyan
ساغری‌سازان
Saghrisazan
پیر بازار (بندر پیر بازار)
Pir Bazar Port
زندگی و کار بر بستر رودخانه‌ها
Life and Work Along the Rivers
بازی کودکان
Children's Play
شست و شوی لباس
Washing Clothes
ماهیگیری
Fishing
کرجی‌های باری
Cargo Barges (Kargi)
بارگیری و تخلیه در بارانداز
Loading & Unloading
حمل بار با ارابه
Cart Transport
دریای کاسپین (پیله دریا)
Caspian Sea
مقصد کرجی‌های باری از رشت
Destination of Cargo Barges
بندر پیر بازار
Pir Bazar Port
کالاهای وارداتی از انزلی
Goods Brought from Anzali
مرداب انزلی (کوجه دریا)
Anzali Wetland (Kuje Darya)
دریای کوچک گیلان
The small sea of Gilan

1. Archaeological map of Gilan (Source: ...)
Caspian Sea
Anzali Lagoon
رشت
Rasht
Archaeological sites
Major city
River
Wetlands & water bodies
Province boundary
2. Location of Rasht and Anzali Lagoon (Google Maps)
Caspian Sea
Anzali
Rasht
3. Satellite view of Pirbazar and the Zarjoub River (Google Maps)
Rajakol
Pirbazar
پیربازار
Khanaf Cheh
شکل ۴. اقتصاد آبی رودخانه‌ای گیلان
FIGURE 4. Riverine–Maritime Water Economy of Gilan
شبکه‌ای پیوسته از رودخانه‌ها، تالاب‌ها و دریا در پیوند با شهرها، بنادر و جهان پیرامونی
An interconnected network of rivers, wetlands and the sea, linking cities, ports and the wider world
Caspian Sea (Great Sea)
دریای کاسپی (دریای بزرگ)
To Baku and the Volga region
To the northern shores of the Caspian
Anzali Port
بندر انزلی
تالاب انزلی (دریای کوچک)
Anzali Lagoon (Small Sea)
جنگل هیرکانی
Hyrcanian Forest
Pirbazar
پیربازار
Rasht
رشت
رودخانه زرجوب
Zarjoub River
رودخانه گوهررود
Goharrud River
جلگه و روستاهای گیلان
Gilan Plain and Villages
محل اتصال دو رود زرجوب و گوهررود و شکل گیری رودخانه پیربازار
Confluence of the Zarjoub and Goharrud Rivers in Rasht and the formation of the Pirbazar River
به رودخانه‌های گیلان (شفت، فومن، صومعه‌سرا و ...)
To the western rivers of Gilan (Shaft, Fuman, Sōme's Sara, ...)
به رودخانه‌های شرق گیلان (لاهیجان، آستانه، رودسر و ...)
To the eastern rivers of Gilan (Lahijan, Astaneh, Rudsar, ...)
4. Confluence of Zarjoub and Goharrud Rivers (Google Maps)
Goharrud River
Zarjoub River
Legend (Main Map)
City / Main port
Important place
Small boat route (river)
Medium boat route (lagoon/sea)
Large boat route (Caspian Sea)
River
Wetland & water body
Port
Hyrcanian forest
Village / settlement
Mountains
Province boundary
نقشه شماتیک مفروض و فاقد بعد جغرافیایی و جی آی اس است.
This map is a schematic illustration and does not have a geographical or GIS dimension.
Types of Boats and Vessels in Gilan
1. Small cargo boat (Local type: Lútka) 6–9 m
2. Flat-bottom boat (wetland–river type) 18–12 m
3. Oar-powered boat (not Kerji, not Lútka) 20–30 m
4. Steamship (no sails) (Caspian Sea) > 30 m
Stages of Trade and Transport in the Water Economy
1. Villages & production (Rice, tea, timber, ...)
2. River transport (Small boats)
3. Lagoon (Collection & loading)
4. Anzali Port (Transfer to larger ships)
5. Caspian Sea (Regional connection)
Main Commodities
Rice
Tea
Timber
Fish & products
Silk & cocoons
Handicrafts
Dimensions of Connectivity
Ecological (Environmental balance & biodiversity)
Economic (Trade & livelihood)
Social (Urban life & local communities)
Narrative & Mythological (Beliefs, rituals & collective memory)
Wider Landscape
To Baku and the Volga region
To other Caspian shores and regional markets
Trans-regional and cultural connections

شکل ۵. توقف زمان اکولوژیکال دو رودخانه

Figure 5. The Stoppage of Ecological Time in the Two Rivers

۸. نتایج پژوهش

این پژوهش نشان می‌دهد که بحران رودخانه‌های زرجوب و گوهررود را نمی‌توان صرفاً در قالب شاخص‌های آلودگی آب، کاهش تنوع زیستی یا ضعف مدیریت شهری تبیین کرد. یافته‌های مردم‌نگارانه نشان داد که آلودگی رودخانه‌ها فرایندی چندلایه است که به تدریج تمامی ابعاد رابطهٔ جامعه با رودخانه را دگرگون می‌کند. از این رو، مفهوم «مرگ رودخانه» در این مقاله به‌عنوان مفهومی انسان‌شناختی معرفی شد که قادر است هم‌زمان ابعاد اکولوژیک، اجتماعی، فرهنگی، حسی، اخلاقی و روایی بحران را توضیح دهد.

نخستین نتیجهٔ نظری پژوهش آن است که مرگ رودخانه یک فرایند است، نه یک رویداد. رودخانه‌ها پیش از آنکه از نظر زیستی نابود شوند، در حافظه، فرهنگ، تجربهٔ حسی و زندگی اجتماعی مردم می‌میرند. در نتیجه، شاخص‌های احیای رودخانه نیز نباید تنها به کیفیت آب یا شاخص‌های زیستی محدود شوند، بلکه باید احیای روابط فرهنگی و اجتماعی انسان

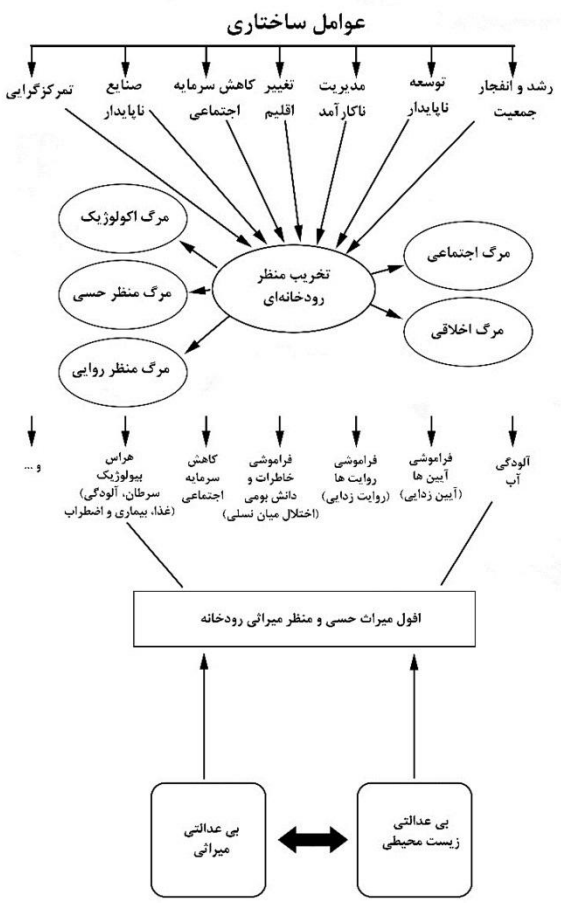
با رودخانه را نیز دربر گیرند (Ingold, 2000؛ Bateson, 1972.). دومین نتیجه، معرفی مفهوم افول میراث حسی[1] است. مطالعهٔ حاضر نشان داد که آلودگی رودخانه تنها موجب نابودی منابع طبیعی نمی‌شود، بلکه بو، صدا، رنگ، چشم‌انداز، لمس و خاطرات وابسته به رودخانه را نیز از میان می‌برد. بنابراین، میراث حسی را باید یکی از شاخص‌های اصلی ارزیابی سلامت منظرهای فرهنگی دانست (Parker et al., 2024). سومین نتیجه، توسعهٔ مفهوم بی‌عدالتی میراثی و محیط‌زیستی است. یافته‌ها نشان داد که پیامد اصلی مرگ رودخانه، محروم شدن نسل‌های آینده از میراث طبیعی، فرهنگی و حسی است. از این منظر، آلودگی رودخانه صرفاً یک خسارت زیست‌محیطی نیست، بلکه نوعی نابرابری میان نسل‌ها و نابرابری فضایی در دسترسی به میراث مشترک محسوب می‌شود (Joy, 2020). چهارمین نتیجه، نشان دادن پیوند میان مرگ رودخانه و افول سرمایهٔ اجتماعی است. داده‌های میدانی نشان داد که کاهش اعتماد عمومی، ضعف مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها، ناکارآمدی مدیریت نهادی و کاهش مشارکت شهروندان، هم علت و هم پیامد مرگ رودخانه هستند. از این رو، احیای رودخانه بدون احیای سرمایهٔ اجتماعی و اعتماد عمومی امکان‌پذیر نخواهد بود (Dolan & Rajak, 2016). پنجمین نتیجه، ارائهٔ نظریهٔ انسان‌شناختی مرگ رودخانه است. این نظریه پیشنهاد می‌کند که مرگ رودخانه هنگامی رخ می‌دهد که پنج فرایند به‌طور هم‌زمان عمل کنند: مرگ اکولوژیک، مرگ حسی، مرگ روایی، مرگ اجتماعی و مرگ اخلاقی. این مدل می‌تواند به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای مطالعهٔ رودخانه‌های دیگر ایران و جهان نیز به کار گرفته شود. ششمین نتیجه، نشان دادن اهمیت حافظهٔ فرهنگی در احیای رودخانه است. برخلاف بسیاری از رویکردهای فنی که احیای رودخانه را صرفاً به پروژه‌های عمرانی محدود می‌کنند، این پژوهش نشان داد که خاطرات نسل‌های قدیمی، روایت‌های محلی، آیین‌ها و دانش بومی، خود بخشی از سرمایهٔ احیای رودخانه هستند و بدون بازسازی این حافظهٔ جمعی، احیای پایدار رودخانه دشوار خواهد بود (Rappaport, 1967؛ Berkes, 2012). در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که رودخانه‌ها باید به‌عنوان منظرهای میراثی زنده[2] فهم شوند؛ منظرهایی که ارزش آن‌ها تنها در کارکرد هیدرولوژیک یا اکولوژیک خلاصه نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌های زیستی، حافظهٔ تاریخی، روایت‌های فرهنگی و روابط اجتماعی را در خود جای داده‌اند. از این منظر، حفاظت از رودخانه‌ها، حفاظت از آب نیست؛ بلکه حفاظت از فرهنگ، حافظه، هویت و آیندهٔ جوامع انسانی است. در عین‌حال می‌توان هفتین نتیجهٔ این پژوهش را در مشارکت‌های نظری پژوهش[3] یاد شده دانست. این پژوهش، علاوه بر تحلیل مردم‌نگارانهٔ آلودگی رودخانه‌های زرجوب و گوهررود، چندین دستاورد نظری برای ادبیات انسان‌شناسی محیط‌زیست، مطالعات میراث، انسان‌شناسی منظر و مطالعات رودخانه ارائه می‌کند. بر این مبنا، مرگ رودخانه فرایندی چندبعدی است که هم‌زمان ابعاد اکولوژیک، فرهنگی، حسی، اجتماعی، اخلاقی و روایی را دربر می‌گیرد. از این منظر، رودخانه زمانی می‌میرد که روابط انسان و رودخانه نیز فرو بپاشد؛ نه صرفاً زمانی که کیفیت آب کاهش یابد (Anderson et al., 2019; Ingold, 2000). رهیافت نظری این مقاله آن است که افول میراث حسی در مطالعات رودخانه باید توسعه یابد. مطالعات میراث طی سال‌های اخیر اهمیت تجربه‌های چندحسی را در شناخت و حفاظت از میراث فرهنگی مورد توجه قرار داده‌اند (Parker et al., 2024). با این حال، این مفهوم کمتر در مطالعات رودخانه‌ها به کار رفته است. در این میان، مفهوم بی‌عدالتی میراثی به حوزهٔ مطالعات محیط‌زیست و مفهوم عدالت زیست‌محیطی پیوند می‌یابد. عدالت میراثی تاکنون عمدتاً در ارتباط با دسترسی برابر گروه‌های اجتماعی به میراث فرهنگی بررسی شده است (Joy, 2020). اما مقالهٔ حاضر نشان می‌دهد که نابودی رودخانه، نسل‌های آینده را از میراث طبیعی، فرهنگی، حسی و روایی محروم می‌کند؛ از این رو، مرگ رودخانه را می‌توان نوعی بی‌عدالتی بین‌نسلی دانست. از سوی دیگر مفهوم «زمان اکولوژیک» در مطالعات انسان‌شناسی می‌تواند بازتفسیر شود. اوانس-پریچارد (Evans-Pritchard, 1940) زمان اکولوژیک را بر پایهٔ ریتم‌های طبیعی تعریف می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مرگ

1 Sensory Heritage Decline
2 Living Heritage Landscapes
3 Theoretical Contributions

رودخانه از جمله کاهش دبی و آلودگی آن با مرگ خاطرات و روایت‌های رود، موجب توقف زمان اکولوژیک شهر می‌شود؛ در حالی‌که زمان اداری، عمرانی و بوروکراتیک بدون توجه به این گسست ادامه می‌یابد. این شکاف زمانی، یکی از عوامل اصلی بیگانگی جامعهٔ شهری با رودخانه و کاهش حس تعلق به آن است (مصاحبه با شهروندان)، آنچه نسل دیروز در عبارت «رشت دیگر آن رشت قدیم نیست» بیان می‌کنند. انسان‌شناسی منظر و انسان‌شناسی رودخانه در مطالعات مربوط به رودخانه‌ها دارای اهمیت است و در امتداد دیدگاه اینگولد، منظر نه یک پس‌زمینهٔ طبیعی بلکه حاصل سکونت، حرکت و تجربهٔ انسان در محیط از جمله در بستر و پیرامون رودخانه است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مرگ رودخانه هم‌زمان به معنای فروپاشی منظر فرهنگی شهر نیز هست؛ زیرا رودخانه بخشی از ساختار ادراکی و زیست‌جهان شهروندان را شکل می‌دهد. بر اساس دیدگاه برکز (Berkes, 2012) و راپاپورت (Rappaport, 1967)، فرهنگ و آیین‌ها نقش مهمی در حفاظت از اکوسیستم‌ها ایفا می‌کنند. مطالعهٔ حاضر نشان می‌دهد که حذف روایت‌ها، آیین‌ها و نظام‌های نمادین مرتبط با رودخانه (آیین‌زدایی-روایت‌زدایی رودخانه)، هم‌زمان به افول اخلاق زیست‌محیطی و افزایش آسیب‌پذیری اکولوژیک انجامیده است. به‌سخن دیگر آیین‌زدایی و روایت‌زدایی بخشی از تجربهٔ زیستهٔ مرگ رودخانه است. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش، ارائهٔ سه مفهوم مکمل برای ادبیات انسان‌شناسی محیط‌زیست است. نخست، «مرگ رودخانه» که فروپاشی هم‌زمان روابط اکولوژیک، اجتماعی، فرهنگی، حسی و اخلاقی را توضیح می‌دهد. دوم، «انقراض حسی» که به حذف تدریجی تجربه‌های بویایی، شنیداری، دیداری، لمسی و چشایی از حافظه و زندگی روزمره اشاره دارد. سوم، «بی‌عدالتی میراثی» که نشان می‌دهد بحران رودخانه تنها توزیع نابرابر مخاطرات محیط‌زیستی نیست، بلکه گسستی در انتقال میان‌نسلی میراث طبیعی، فرهنگی و حسی نیز محسوب می‌شود. این سه مفهوم در کنار یکدیگر، چارچوبی نظری برای مطالعهٔ رودخانه‌ها فراتر از رویکردهای صرفاً اکولوژیک و مهندسی فراهم می‌کنند (شکل ۵.: طراحی مفهومی و داده‌های مردم‌نگارانه از نویسنده مقاله؛ اجرا و تصویرسازی با کمک OpenAI/ChatGPT، ۱۴۰۵). این پژوهش عوامل ساختاری مرگ رودخانه (شکل ۶)، سکانس‌های این مرگ تدریجی (شکل ۷) و تاثیر آن بر تکیدگی حافظهٔ زیست‌محیطی شهر (شکل ۸) را نشان می‌دهد.

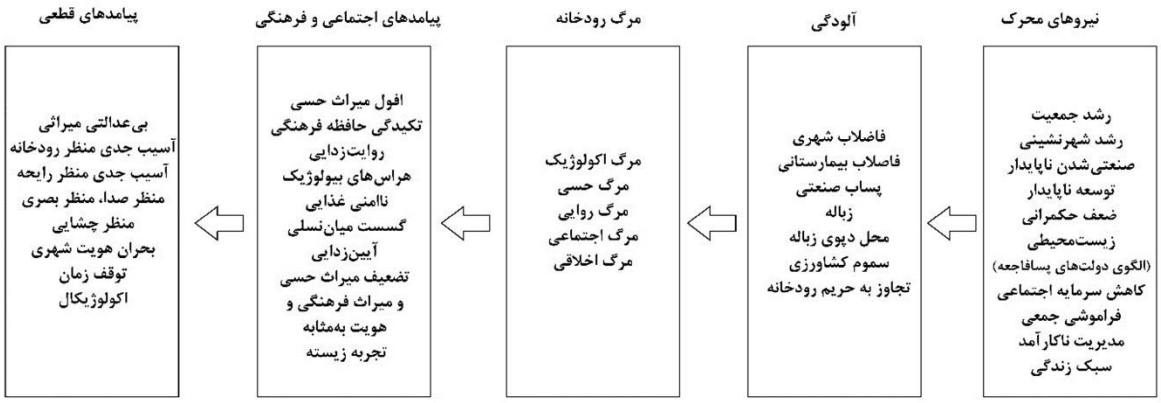
شکل ۶. چرخه‌های آسیب رودخانه

Figure 6. The Cycle of River Degradation, Death, and Decline



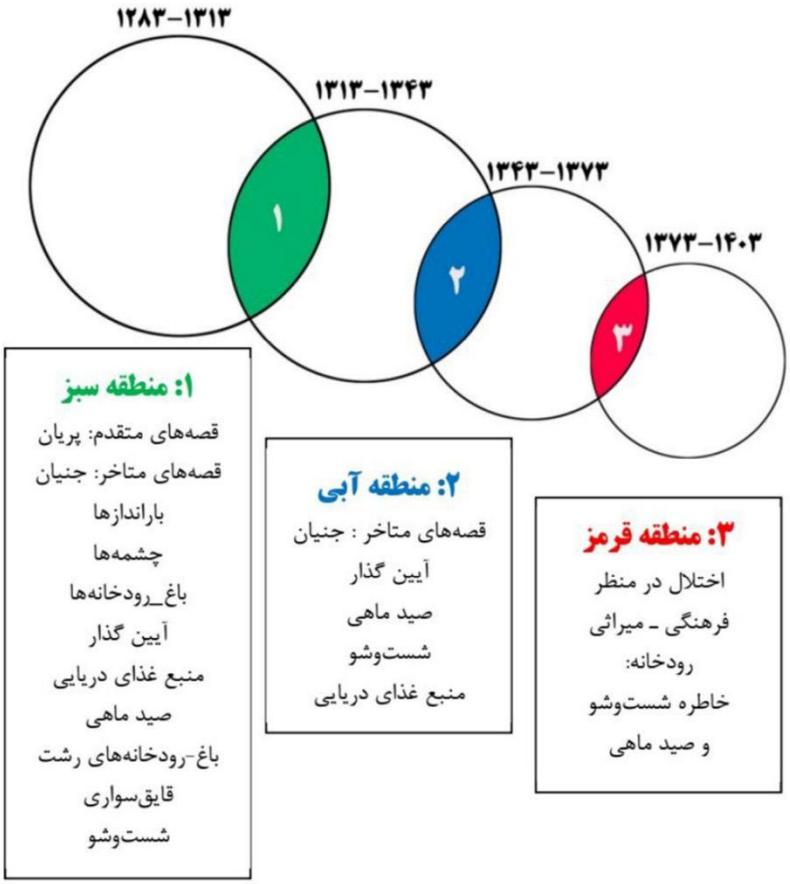
شکل ۷. ساختار انسانی و زیست‌محیطی مرگ رودخانه (عوامل و پیامدها)

Figure 7. Human and Environmental Drivers and Consequences of River Death



شکل ۸. سکانس‌های آسیب و زوال رودخانه (پیشافاجعه، فاجعه و پسافاجعه)

Figure 8. Sequences of River Damage and Degradation (Pre-Disaster, Disaster, and Post-Disaster)



شکل ۹. مرگ و ایستایی زمان اکولوژیکال دو رودخانه و زوال میان‌نسلی تجربه زیسته و میراث حسی
Figure 9. Death of the Two Rivers and the Stagnation of Ecological Time: Intergenerational Decline of Lived Experience and Sensory Heritage

۹. نتیجه‌گیری

مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ رودخانه‌های زرجوب و گوهررود نشان داد که بحران کنونی این دو رودخانه را نمی‌توان صرفاً به آلودگی آب، کاهش تنوع زیستی یا ضعف زیرساخت‌های شهری تقلیل داد. یافته‌های پژوهش آشکار ساخت که رودخانه‌ها در طی چند دههٔ گذشته، هم‌زمان در ابعاد اکولوژیک، حسی، روایی، اجتماعی و اخلاقی دچار فرایندی شده‌اند که در این مقاله از آن با عنوان مرگ رودخانه یاد شده است. این مفهوم نشان می‌دهد که مرگ رودخانه زمانی رخ می‌دهد که روابط متقابل میان طبیعت، جامعه، حافظه، فرهنگ و اخلاق زیست‌محیطی به‌طور هم‌زمان فرو بپاشد. یافته‌های میدانی بیانگر آن است که تغییرات شتابان جمعیتی، گسترش شهرنشینی، استقرار صنایع و بیمارستان‌ها بدون رعایت ملاحظات زیست‌محیطی، ضعف مدیریت یکپارچه، کاهش سرمایهٔ اجتماعی، افول مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها و کاهش سواد زیست‌محیطی و میراثی، به تدریج رودخانه‌ها را از عناصر هویت‌بخش شهر رشت به کانون‌های هراس بیولوژیک و آلودگی و تجربهٔ زیستهٔ مرگ تبدیل کرده‌اند. این دگرگونی نه تنها کیفیت اکولوژیک رودخانه‌ها را کاهش داده، بلکه تجربهٔ زیستهٔ شهروندان، خاطرهٔ جمعی، منظر فرهنگی و میراث حسی شهر را نیز دستخوش زوال کرده است. یکی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، نشان دادن پیوند میان مرگ رودخانه و افول میراث حسی است. در گذشته، رودخانه بخشی از تجربهٔ روزمرهٔ زندگی مردم بود؛ صدای

آب، بوی گیاهان، حضور ماهیان، آیین‌های محلی، بازی کودکان و روایت‌های شفاهی، همگی عناصر سازندهٔ این میراث حسی محسوب می‌شدند. اما آلودگی، این تجربه‌های چندحسی را به تدریج از میان برده و جای آن‌ها را بوی فاضلاب، سکون و ایستایی زیستی، حذف روایت‌ها و احساس ناامنی زیست‌محیطی گرفته است. پژوهش حاضر همچنین نشان داد که مرگ رودخانه از نگاهی میان‌نسلی در گروه‌های مورد مطالعه صرفاً به نسل امروز محدود نمی‌شود، بلکه با محروم ساختن نسل‌های آینده از میراث طبیعی، فرهنگی و حسی، نوعی بی‌عدالتی میراثی را رقم می‌زند. از این منظر، حفاظت از رودخانه‌ها تنها حفاظت از منابع آب نیست، بلکه پاسداری از حافظهٔ فرهنگی، هویت شهری، عدالت بین‌نسلی و کیفیت زندگی آینده نیز محسوب می‌شود. این مقاله با ارائهٔ نظریهٔ انسان‌شناختی مرگ رودخانه پیشنهاد می‌کند که مطالعهٔ رودخانه‌ها باید از چارچوب‌های صرفاً فنی و مهندسی فراتر رود و ابعاد فرهنگی، اخلاقی، هویتی، حسی و اجتماعی نیز در تحلیل و مدیریت آن‌ها وارد شود. این چارچوب می‌تواند در مطالعهٔ سایر رودخانه‌های ایران و جهان نیز به کار گرفته شود و زمینه‌ای برای گفت‌وگوی میان انسان‌شناسی، مطالعات میراث، برنامه‌ریزی شهری و علوم محیط‌زیست فراهم آورد. در نهایت، احیای رودخانه‌های رشت تنها با پاک‌سازی فیزیکی یا اجرای پروژه‌های عمرانی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه مستلزم احیای حافظهٔ فرهنگی، بازسازی اخلاق زیست‌محیطی، تقویت سرمایهٔ اجتماعی و بازگرداندن رودخانه به زیست‌جهان شهروندان است. به همین دلیل، احیای رودخانه را باید هم‌زمان پروژه‌ای اکولوژیک، فرهنگی، اجتماعی و میراثی دانست.

بیانیهٔ استفاده از هوش مصنوعی مولد در تهیهٔ طرح‌های شماتیک

در تهیه و اجرای بصری برخی از طرح‌های شماتیک این مقاله از هوش مصنوعی مولد ChatGPT (OpenAI) استفاده شده است. تمامی داده‌ها و اطلاعات پایهٔ مورد استفاده در این طرح‌ها، از جمله داده‌های میدانی و مردم‌نگارانه، مشاهدات، اطلاعات تاریخی و محلی و نیز چارچوب مفهومی و تفسیری شکل‌ها، توسط نویسنده گردآوری، تدوین و ارائه شده‌اند. بر مبنای این داده‌ها و دستورهای تفصیلی نویسنده، ChatGPT به‌عنوان ابزار کمکی برای تبدیل اطلاعات و مفاهیم پژوهش به طرح‌های شماتیک و اجرای بصری آنها به کار گرفته شد. فرایند تولید شکل‌ها تعاملی و مرحله‌ای بوده و ترکیب‌بندی، محتوای علمی و جزئیات تصاویر در مراحل مختلف توسط نویسنده بازبینی، اصلاح و تأیید شده است. هوش مصنوعی در تولید داده‌های میدانی و مردم‌نگارانه، جایگزینی مشاهدات پژوهشگر یا تصمیم‌گیری دربارهٔ تفسیر نهایی یافته‌های پژوهش نقشی نداشته است. مسئولیت صحت علمی، انطباق طرح‌ها با داده‌های پژوهش و محتوای نهایی تمامی شکل‌ها بر عهدهٔ نویسنده است.

منابع

- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۹۹/۱۳۹۵). *کودکان و جهان افسانه*. افکار.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۴۰۳). *پری‌کشی*. مروارید.
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۴۰۵). *پری‌کشان*، تهران: چتر فیروزه.
- رابینو. ه.ل (۱۳۸۶). *ولایات دارالمرز ایران: گیلان*، مترجم جعفر خمامی‌زاده، رشت: طاعتی.
- مرادی روفچاهی، عنایت‌الله.، حسن‌زاده، علیرضا.، و کریمی، سمیه. (۱۳۹۷). *مطالعهٔ میان‌رشته‌ای رودخانه‌های رشت*. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی.

References

- Alley, K. D. (1998). “Images of Waste and Purification on the Banks of the Ganga.” *City Society* 10 (1): 167–82. https://doi.org/10.1525/city.1998.10.1.167.

- Ayati, B. (2003). *Investigation of sanitary and industrial wastewater effects on Anzali Reserved Wetland* [Final report]. Environmental Engineering Division, Civil Engineering Department, Tarbiat Modarres University. Report presented to MAB–UNESCO
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind.* Ballantine Books.
- Berkes, F. (2012). *Sacred ecology* (3rd ed.). Routledge.
- Bernard, H. R. (2011). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches* (5th ed.). AltaMira Press
- Bhattacharya, S.; Mukherjee, J.; Choudry, A.; Ghosh, R. (2023) Reifying "river": Unpacking pluriversal possibilities in rejuvenation surrounding the Adi Ganga of Kolkata, *Frontiers in Water: Water and Human Systems*, 5, | https://doi.org/10.3389/frwa.2023.1070644
- Bromberger, Christian.(2000). "RASHT i. The City." *Encyclopaedia Iranica*. Published January 1, 2000. https://doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_10895
- Bruner, E. M. (1986). Experience and its expressions. In V. W. Turner & E. M. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience* (pp. 3–30). University of Illinois Press.
- Caulkins, D.; Douglas, T. *Jordan*, A. (Eds) (*2013*.) A *Companion* to *Organizational Anthropology*. Malden, MA: Wiley
- ChodzìKo, A. E. (2010). *Le Ghilan ou les marais caspiens; description historique et geÌographique du pays qui borde au sud la mer Caspienne*. (Extrait des Nouvelles annales des voyages.). The British Library
- Cohen, A. S.; Cannon, M. B. (2026). A Water Heritage Framework: A Deep History of Water on the Colorado Plateau, Utah. *KIVA*, *92*(1), 29–54. https://doi.org/10.1080/00231940.2026.2632489
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press.
- Dolan, C., & Rajak, D. (2016). Introduction: Towards the anthropology *of* corporate social responsibility. In Dolan, C.; Rajak, D. (Eds.), The *anthropology* of *corporate social responsi- bility* (pp. 1–28). New York, NY: Nerghahan Books.
- Dove, M. R.; Carpenter, C. (2008). Introduction: Major historical currents in environmental anthropology. In Dove, M. R.; Carpenter, C. (Eds.), *Environmental anthropology. A historical reader* (pp. 1–85). Malden: *Blackwell*.
- Dove, M. R.; Carpenter, C. (Eds.). (2008). *Environmental anthropology: A historical reader.* Wiley-Blackwell.
- Ebrahimi M.; Nematollahi, M. J.; Moradian, A.; Adineh, S.; Esmaeili, R. (2015). Surface water quality assessment in gilan province, Iran. *Journal of Biodiversity and Environmental Sciences (JBES)*, 6(5), 262–280.-. https://europub.co.uk/articles/38420
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferraro, G. P.; Andreatta, S. (2017). *Cultural anthropology: An applied perspective* (8th ed.). Wadsworth.
- Goode, E.; Ben-Yehuda, N. (1994). *Moral panics: The social construction of deviance* (2nd ed.). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Haenn, N.; Allison H.; Richard W. (Eds.). (2016). *The environment in anthropology: A reader in ecology, culture, and sustainable living*. New York University Press.

- Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity.* Amsterdam University Press.
- Hassanzadeh, A. (2016/2020). *Children and the World of Folktales*. Afkar. [In Persian]
- Hassanzadeh, A. (2019). Ritual of Peace and Friendship as the Intercultural Heritage in Norouz Region. *The International Journal of Critical Cultural Studies*, 17(2), 53–66. https://doi.org/10.18848/2327-0055/cgp/v17i02/53-66
- Hassanzadeh, A. (2023). *Dynamic evolution of waterscapes, good-life stakeholder agencies, and the crisis of water: Case studies of Rasht and Urmia*, Iran. ARC.
- Hassanzadeh, A. (2024). *Fairy Killing*. Morvarid. [In Persian]
- Hassanzadeh, A.; Asadzadeh, M. (2021). *Culture in the Shadow of Pandemic,* Tehran: Research Center of Culture, Art and Communication.
- Hirsch, E. (1995). Landscape: Between place and space. In E. Hirsch & M. O'Hanlon (Eds.), *The anthropology of landscape: Perspectives on place and space* (pp. 1–30). Clarendon Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198278801.003.0001
- Hoffman, S. M.; Barrios, R. E. (Eds.). (2019). *Disaster upon disaster.* Berghahn Books.
- Hopkins, N. S. (2015). From rural development to environmental anthropology. In S. Altorki (Ed.), *A companion to the anthropology of the Middle East* (pp. 233–248). Wiley.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174 . https://doi.org/10.1080/00438243.1993.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill.* Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. London: *Routledg*.
- Islam, S. N. (2020). *Rivers and sustainable development: Alternative approaches and their implications*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190079024.001.0001
- Joy, C. (2020). *Heritage justice.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Karimi, S. (2013). *Ethnicity and normativity*. Amsterdam University Press.
- Karimi, S.; Hassanzadeh, A. (2021). An anthropological approach to ecological issues: A study of attitudes toward river pollution in Gilan Province, Iran. *International Journal of Environmental Sustainability*, 17(1), 34–44.
- Kohn, E. (*2013*). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland: University *of* California Press.
- Krueger, T., Maynard, C., Carr, G., Bruns, A., Mueller, E. N., & Lane, S. (2016). A transdisciplinary account of water research. *WIREs Water, 3*(3), 369–389. https://doi.org/10.1002/wat2.1132
- Lordkipanidze, D.; Koshoridze, I.; Mamatsashvili, L.; Beradze, G. (Eds.). (2019). *Dimitri Ermakov in Iran*. Georgian National Museum
- Mahmoudi M. R.; Kazemi, B.; Haghighi, A.; Karanis, P. (2015). Detection of Acanthamoeba and Toxoplasma in River Water Samples by Molecular Methods in Iran. *Iran J Parasitol*.10(2): 250-257. PMID: 26246823; PMCID: PMC4522301.

- Melgounof, G. V. (1868). Essai sur les dialectes de Masanderan et de Guilan d'après la prononciation locale. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 22*, 344–380.
- Micklin, P. (2014). Introduction to the Aral Sea and its region. In P. Micklin, N. V. Aladin, & I. Plotnikov (Eds.), *The Aral Sea: The devastation and partial rehabilitation of a great lake* (pp. 15–40). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-02356-9_2
- Murray, W. F., Zedeño, M. N., Hollenback, K. L., Grinnell, C., & Breast, E. C. (2011). The remaking of Lake Sakakawea: Locating cultural viability in negative heritage on the Missouri River. *American Ethnologist*, 38(3), 468–483. https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01317.x
- -nderson, E. P.; Jackson, S.; Tharme, R. E.; Douglas, M.; Flotemersch, J. E.; Zwarteveen, M.; Lokgariwar, C.; Montoya, M.; Wali, A.; Tipa, G. T.; Jardine, T. D.; Olden, J. D.; Cheng, L.; Conallin, J.; Cosens, B.; Dickens, Chris; Garrick, D.; Groenfeldt, D.; Kabogo, J.; Roux, D. J.; Ruhi, A.; Arthington, A. H. (2019). Understanding rivers and their social relations: a critical step to advance environmental water management. *WIREs Water,* 21p. (Online first). https://doi.org/10.1002/wat2.1381
- Parker, M., Spennemann, D. H. R., & Bond, J. (2024). Sensory and multisensory perception—Perspectives toward defining multisensory experience and heritage. *Journal of Sensory Studies*, 39(4), e12940. https://doi.org/10.1111/joss.12940
- Pouraghniaei, M. J., Samiei, A., & Ashrafzadeh, M. R. (2012). Effects of Rasht City wastewater discharge on environmental conditions of Pirbazar River. In *Proceedings of I.S. Rivers* 2012. Lyon, France. https://doi.org/10.13140/2.1.1266.3685
- Rappaport, R. A. (1967). Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology*, 6(1), 17–30.
- Rezazadeh, M., Abdoli, M., Mehrdadi, N., & Mousavinezhad, M. (2014). Municipal solid waste management in coastal line of Gilan Province. *International Journal of Advanced Biological and Biomedical Research*, 2(5), 1638–1649.
- Seifi-Nigje Gheshlagh, F., Ziarati, P., & Arbabi Bidgoli, S. (2013). Seasonal fluctuation of heavy metal and nitrate pollution in ground water of farmlands in Talesh, Gilan, Iran. International *Journal of Farming and Allied Sciences*, 2(20), 836–841.
- Seifi-Nigje Gheshlagh, F.; Ziarati, P.; Arbabi Bidgoli, S. (۲۰۱۳). Seasonal fluctuation of heavy metal and nitrate pollution in groundwater of farmlands in Talesh, Gilan, Iran. *International Journal of Farming and Allied Sciences*, ۲(۲۰), ۸۳٦–۸٤۱
- Shweder, R. A. (2012). Relativism and universalism. In D. Fassin (Ed.), *A companion to moral anthropology* (pp. 85–102). Wiley-Blackwell.
- Steenstra, A. (2009). Accommodating Indigenous cultural values in water resource management: The Waikato River, New Zealand; the Murray-Darling Basin, Australia; and the Colorado River, USA [Conference paper]. 53rd Annual Conference of the Australian Agricultural and Resource Economics Society, Cairns, Australia. https://doi.org/10.22004/ag.econ.47937
- Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape: Places, paths and monuments*. Berg.
- Toussaint, S. (2021). Ethnographies of water. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.469 in Aldenderfer, M. (Ed. in chief).

Oxford Research Encyclopedia of Anthropology. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780197849880.001.0001

- Townsend, P. K. (2008). *Environmental anthropology: From pigs to policies* (2nd ed.). Waveland Press
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Visvanathan, S. (1997). *A carnival for science: Essays on science, technology and development.* Oxford University Press.
- Wantzen, K. M.; Ballouche, A.; Longuet, I.; Bao, I.; Bocoum, H.; Cissé, L.; Chauhan, M.; Girard, P.; Gopal, B.; Kane, A.; Marchese, M. R.; Nautiyal, P.; Teixeira, P.; Zalewski, M. (2016). River culture: An eco-social approach to mitigate the biological and cultural diversity crisis in riverscapes. *Ecohydrology & Hydrobiology, 16*(1), 7–18. https://doi.org/10.1016/j.ecohyd.2015.12.003
- Williams W. D. (1996). The Aral Sea: A limnological perspective, in Philip P. M.; William D. W. (eds.). *The Aral Sea Basin (57-65)*. New York: Springer.
- Wohl, E. (2015). The science and practice of river restoration. *Water Resources Research, 51*(8), 5974–5997. https://doi.org/10.1002/2014WR016874
- Wohl, E., Lane, S. N., & Wilcox, A. C. (2015). The science and practice of river restoration. *Water Resources Research, 51*(8), 5974–5997. https://doi.org/10.1002/2014WR016874
- Ziarati, P.; Zendehdel, T.; Arbabi Bidgoli, S. (2014). Nitrate content in drinking water in Gilan and Mazandaran Provinces, Iran. *Journal of Environmental & Analytical Toxicology, 4*(4), 219. https://doi.org/10.4172/2161-0525.1000219
- Hassanzadeh, A. (2026). *Fairy Killers*. Chatr-e Firuzeh. [In Persian]
- Moradi Rofchahi, E., Hassanzadeh, A., & Karimi, S. (2018). *An Interdisciplinary Study of the Rivers of Rasht*. Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [In Persian]
- Rabino, H. L. (2007). *The Provinces of Dar al-Marz of Iran: Gilan* (J. Khamamizadeh, Trans.). Taati. [In Persian]

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 265-289.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094992.1654

Fragile Disciplinary-Punitive Welfare in Iran: The Logic of Governance in Dealing with Street-Working Children

Reihaneh Saremi[1], Pooya Alaedini[2] & Mojgan Taheri Tafti[3]

1. Phd Candidate in Social Welfare, Department of Social Planning, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Professor, Department of Social Planning, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author)). Email: *palaedini@ut.ac.ir*
3. Associate Professor, School of Urban Planning, University of Tehran, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 19 July 2026

Revised 03 September 2026

Accepted 06 September 2026

***Keywords*:**

Discursive subjectification,
Empowerment,
Family-centeredness,
Fragile disciplinary-punitive welfare,
Street-working children.

ABSTRACT

This study examines the logic of governance embedded in social policies addressing street-working children in Iran. Although child labour is commonly approached through poverty, vulnerability, or protection, less attention has been paid to how policy discourse defines the child as a particular subject and how supportive interventions become connected to discipline and punishment. The study asks how these policies construct a policy subject and stabilize this construction through discursive and disciplinary mechanisms. The theoretical framework combines Michel Foucault's concepts of governmentality and discipline with Loïc Wacquant's analysis of the relationship between welfare and punishment. The research uses a qualitative case study of Tehran. Data were collected during 2021–2023 through policy and legal documents, semi-structured interviews with policy and implementation actors, social workers, non-governmental organizations, working children and their mothers, and field observations in service centres and urban spaces. Data were analysed through Norman Fairclough's critical discourse analysis. Findings show that the street-working child is constructed as a victim in need of rescue, while the family is simultaneously constituted as a site of risk and intervention. Rescue is therefore conditional on behavioural change, cooperation, and acceptance of disciplinary programmes. Empowerment is redefined as moral and pedagogical training rather than an expansion of economic power, shifting explanations of poverty toward individual skills, financial management, and family culture. Ambiguous definitions create interpretive discretion for frontline workers and allow children to move between welfare, protective, and penal pathways. Biometric identification, introduced ostensibly to improve counting, enables the recording and tracking of repeated street presence, facilitating intensified intervention and custody deprivation. Non-governmental organizations occupy a paradoxical position: they may criticize police violence while simultaneously implementing identification, registration, and soft disciplinary practices. The study conceptualizes this configuration as fragile disciplinary-punitive welfare, in which support, discipline, and punishment form a continuum whose effectiveness is limited by persistent resistance.

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: Saremi, R., Alaedini, P. & Taheri Tafti, M. (2026). "Fragile Disciplinary-Punitive Welfare in Iran: The Logic of Governance in Dealing with Street-Working Children". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42): 265-289. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094992.1654

Introduction

Social policy in Iran does not address poverty only through redistribution or material assistance. Some manifestations of deprivation, including street work, begging, and marginality, are increasingly framed through the category of social harm. Within this framing, policy determines not only who is entitled to support, but also what forms of behaviour and public presence make support legitimate. Street-working children occupy a contradictory position. Their age and legal status make them subjects of protection, yet their presence in public space can also be interpreted through vulnerability, risk, crime prevention, disorder, and family dysfunction. Consequently, interventions that appear protective may simultaneously regulate children and their families. This tension makes street-working children an important case for examining welfare and governance in Iran.

Existing Iranian research on working children has largely focused on causes and consequences of child labour, psychosocial vulnerability, lived experience, or the evaluation of services and organizational programmes. These studies have generated valuable knowledge, but less frequently examine the governing rationalities embedded in official policy and implementation. In particular, concepts such as protection, empowerment, family-centredness, vulnerability, and cooperation are often treated as beneficial rather than analysed as categories through which intervention is organized. The present study addresses this gap by shifting attention from whether policies support or repress children to how support itself is constructed and what forms of conduct it seeks to produce. The questions are: how do policies for street-working children construct a particular policy subject; through which discursive mechanisms is this subject produced; and through which disciplinary techniques is the resulting policy logic enacted and sustained?

The theoretical framework combines Foucault's analysis of governmentality and discipline with Wacquant's account of the articulation of welfare and penal institutions. Foucault makes it possible to examine how governing operates through the production of responsible and self-regulating subjects, while Wacquant directs attention to the institutional connection between welfare and coercive control. These perspectives are complemented by responsibilization and activation, which illuminate how structural problems may be translated into individual obligations. The study approaches policy not as a neutral delivery mechanism, but as a field in which categories, responsibilities, and legitimate interventions are produced. The analysis is based on a case study of Tehran, where policy-making and implementation institutions, non-governmental organizations, service centres, and street spaces were examined as interconnected sites of governance. This approach enables analysis of the relationship between official discourse, implementation practices, and the experiences and responses of policy subjects.

Discussion

The findings reveal a complex governing chain that begins with the discursive construction of the street-working child and extends through disciplinary intervention toward penal and exclusionary mechanisms. "Street presence" is a decisive criterion of policy visibility. Children working in public spaces become readily identifiable and governable, while other forms of child labour remain outside the same intervention apparatus. The policy subject is therefore produced by

public visibility. Within official and organizational discourse, the visible child is predominantly represented as a victim: a victim of poverty, inadequate parenting, exploitation, criminal networks, or the dangers of the street. This representation justifies intervention by positioning the child as dependent and the family as a source of risk.

Family-centredness is central to this process. Rather than strengthening family resources, it moves discipline into the family. Parents are evaluated by cooperation and willingness to prevent the child's return. Families unable to achieve this are represented as resistant or incapable. Empowerment is similarly detached from structural conditions of poverty and becomes a pedagogical project. Skills training, entrepreneurship, financial literacy, and behavioural education recast insecurity as deficiencies in skills, management, or personal choices. Their significance also lies in the behavioural expectations they establish. Failure is attributed to the subject rather than structural poverty or policy limitations.

A further finding concerns ambiguity. Definitions of policy subjects are not stable across documents and institutions. This ambiguity gives frontline workers interpretive discretion, allowing children to move between institutional pathways. The same child may become a beneficiary, vulnerable subject, family-risk case, or penal subject depending on interpretation. Identification technologies increasingly reinforce this process. Biometric registration, presented as a means of counting children, creates records that can recognize repeated presence. The welfare file thus acquires a surveillance function: repeated presence can be interpreted as non-cooperation and justify intensified intervention. Welfare and penal institutions consequently operate as connected stages.

Non-governmental organizations complicate this picture. Many criticize police violence and indiscriminate collection while attempting to provide unconditional support. Yet they may simultaneously participate in identification, registration, family intervention, and behavioural programmes. Delegation therefore redistributes implementation among non-state actors without removing the governing logic in practice. These findings qualify a simple application of Foucault or Wacquant. The Iranian configuration does not fully correspond to Wacquant's punitive state, nor to purely indirect Foucauldian governmentality operating through self-regulation. Instead, disciplinary and punitive mechanisms are combined with delegation, selective coercion, and uneven enforcement. Fragile disciplinary-punitive welfare captures this configuration.

Conclusion

The study concludes that the governance of street-working children in Iran cannot be adequately understood as either child protection or repression. It is better understood as welfare in which protection is conditioned by discipline and disciplinary failure can open a path toward punishment, exclusion, or surveillance. The child is constructed as a victim requiring rescue, but rescue is linked to programmes that transform the child and regulate the family. Support becomes conditional upon behavioural change and cooperation. The distinction between helping and governing becomes difficult to maintain. The concept of fragile disciplinary-punitive welfare identifies four interconnected features.

First, responsibility for implementation is delegated to non-state organizations, reducing the state's direct welfare burden while extending intervention. Second, responsibility for poverty is individualized through empowerment, skills training, and family-oriented interventions. Economic insecurity is translated into problems of conduct, capacity, or family culture. Third, punitive

possibilities remain present through custody deprivation, residential placement, detention, or deportation, particularly for migrants. Fourth, coercion is selective rather than uniformly applied, with migrant children especially exposed to exclusionary mechanisms. This selectivity shows that coercion operates unevenly across policy subjects. These elements form a continuum rather than discrete policy stages, linking supportive measures to coercive responses when behavioural change does not occur.

"Fragile" is analytically important. It describes the unstable capacity of the governing arrangement to achieve its intended effects. The model is not a fully consolidated punitive apparatus. Its interventions are repeatedly disrupted by everyday resistance, including refusal, concealment, escape, and return to street work. Families may resist because alternatives are unavailable, while children return because interventions do not alter the economic conditions making street work necessary. The system interprets repeated failure as resistance or non-cooperation, legitimating stronger intervention. Coercion thus partly reflects limited capacity to provide sustainable welfare. The study extends theory in three ways overall. First, the welfare-penal connection is also reinforced through organizational collaboration and biometric infrastructures that make welfare subjects traceable. Second, ambiguity functions as a governing technique by expanding frontline discretion and movement between protective and punitive classifications. Third, empowerment individualizes poverty and recasts structural failure as family non-cooperation. Child labour should therefore not be reduced to visible street presence or treated primarily as urban disorder. It should instead be treated as a structural and legal issue, with family economic insecurity addressed without conditioning support on behavioural conformity. Otherwise, well-intentioned protective policies may reproduce inequality while extending surveillance, discipline, and exclusion.

Observation Contribution:

This article is derived from the doctoral dissertation of the first author under the supervision of the second author and the advisement of the third author.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۲۶۵-۲۸۹.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094992.1654

رفاه انضباطی-تنبیهی شکننده در ایران:

منطق حکمرانی در مواجهه با کودکان کار در خیابان

ریحانه صارمی[۱]، پویا علاءالدینی[۲]، مژگان طاهری تفتی[۳]

۱. دانشجوی دکترای رفاه اجتماعی، گروه برنامه‌ریزی اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. استاد گروه برنامه‌ریزی اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول) *palaedini@ut.ac.ir*

۳. دانشیار دانشکدگان هنرهای زیبا/ دانشکدهٔ شهرسازی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۰۴/۲۸

بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۱۲

پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۱۵

کلیدواژگان:

توانمندسازی،

خانواده‌محوری.

رفاه انضباطی-تنبیهی شکننده،

سوژه‌سازی گفتمانی،

کودکان کار در خیابان.

چکیده

این پژوهش با تمرکز بر سیاست‌های معطوف به کودکان کار در خیابان، منطق حکمرانی را در مواجهه با این گروه تحلیل می‌کند. چارچوب نظری پژوهش برآمده از تلفیق آرای میشل فوکو (در باب حکومت‌مندی و فنون انضباطی) و لوئیک وکانت (دربارهٔ پیوند رفاه و تنبیه) است. داده‌های آن از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته، گردآوری اسناد و هم‌چنین مشاهدات میدانی در تهران به دست آمده و در چارچوب تحلیل گفتمان فرکلاف تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که کودک کار خیابانی در گفتمان رسمی «قربانیِ نیازمند نجات» تلقی می‌شود، اما این «نجات» مشروط به پذیرش برنامه‌های انضباطی است که خانواده را هدف می‌گیرد. «توانمندسازی» در عمل، به جای افزایش قدرت اقتصادی، به‌صورتی از انضباط تربیتی-اخلاقی تبدیل و به کودکان فقیر تحمیل می‌شود. ابهام در تعاریف به مددکاران اختیار تفسیر می‌دهد و امکان جابه‌جایی کودکان را میان مسیرهای نهادی متفاوت فراهم می‌آورد. شناسایی بیومتریک با هدف شمارش کودکان، به ابزاری برای ردیابی «تکرار حضور» و تشدید مداخله (سلب حضانت) بدل می‌شود. سمن‌ها نیز در موقعیتی پارادوکسیکال، هم‌زمان منتقد خشونت و مجری انضباط نرم‌اند. نتیجهٔ این وضع شکل‌گیری «رفاه انضباطی-تنبیهی» است که در آن «مرئی شدن» در خیابان کودک را به شبکه‌ای از کنترل و انضباط، نه به صرف حمایت، وارد می‌کند.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: صارمی، ریحانه.، علاءالدینی، پویا و طاهری تفتی، مژگان. (۱۴۰۵). «رفاه انضباطی-تنبیهی شکننده در ایران: منطق حکمرانی در مواجهه با کودکان کار در خیابان». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۲۸۹-۲۶۵.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2094992.1654

مقدمه و بیان مسئله

در سیاست‌گذاری اجتماعی ایران، برخی مصادیق فقر، از جمله حاشیه‌نشینی، تکدی‌گری و کار کودک، نه صرفاً ذیل سیاست‌های کاهش فقر، بلکه در چارچوب سیاست‌های مقابله با «آسیب‌های اجتماعی» صورت‌بندی می‌شوند (ن.ک. به کاوه و همکاران، ۱۴۰۰). در این چارچوب، «آسیب اجتماعی» صرفاً به محرومیت مادی اشاره ندارد، بلکه وضعیتی است که در آن برخی رفتارها، موقعیت‌ها یا سبک‌های زندگی، مسئله‌زا تلقی می‌شود و به واسطهٔ آن فرد یا گروهی موضوع مداخله قرار می‌گیرد (ن.ک. به سام‌آرام و همکاران، ۱۳۹۵). بر این پایه، سیاست اجتماعی تنها به توزیع منابع و ارائهٔ خدمات محدود نمی‌شود، بلکه در تعیین اینکه چه کسی نیازمند حمایت است، چه نوع حمایتی دریافت کند و حمایت تحت چه شرایطی مشروعیت می‌یابد نیز نقش دارد (Van Oorschot, 2000: 42-44). از این رو لازم است در تحقیقات معطوف به سیاست‌گذاری اجتماعی در ایران فرایندهایی در کانون توجه قرار گیرد که از طریق آنها گروه‌های فرودست به‌عنوان موضوعات خاص مداخله تعریف می‌شوند.

این مسئله دربارهٔ کودکان کار در خیابان اهمیت بیشتری می‌یابد. کودک، از یک سو به دلیل سن و جایگاه حقوقی خود، موضوع حمایت و مسئولیت دولت و سایر نهادهای اجتماعی است؛ اما از سوی دیگر ممکن است حضور او در خیابان نه فقط نشانهٔ فقر و محرومیت، بلکه به‌عنوان وضعیتی مرتبط با آسیب، خطر، بزه‌دیدگی و اختلال در نظم عمومی صورت‌بندی شود. در ایران نیز سیاست‌های مربوط به کودکان خیابانی طی چند دهه، هم‌زمان اشکالی از حمایت، سامان‌دهی، جمع‌آوری و مداخله نهادی را دربر گرفته‌اند (جواهری و همکاران، ۱۴۰۲: ۵۵-۳۲). بدین ترتیب، کودک کار در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که در آن منطق حمایتی و منطق مداخله و کنترل به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

این احتمال هم‌نشینی در متون مربوط به کودکان در وضعیت خیابان نیز مورد توجه قرار گرفته است. کمیتهٔ حقوق کودک[1] (۲۰۱۷) سازمان ملل متحد، در تفسیر عمومی شمارهٔ ۲۱، میان رویکرد حقوق‌محور، رویکرد رفاهیِ مبتنی بر نجات و رویکرد سرکوبگرانه تمایز می‌گذارد و نشان می‌دهد که رویکردهای رفاهی نیز در صورت تعریف کودک به‌عنوان موضوع «نجات»، ممکن است به مداخلاتی منجر شوند که حضور او در فضای عمومی را محدود می‌کنند. از این منظر، مسئله صرفاً این نیست که سیاست‌ها حمایتی‌اند یا کنترلی؛ بلکه باید پرسید حمایت چگونه تعریف می‌شود، چه نوع مداخله‌ای را مشروع می‌کند و در چه شرایطی به نظارت، اصلاح یا انضباط نزدیک می‌شود.

این پرسش دربارهٔ کودکان کار خیابان اهمیت مضاعفی دارد، زیرا مداخله در وضعیت کودک اغلب با مداخله در خانواده نیز همراه است. هنگامی که کار کودک به‌عنوان وضعیتی آسیب‌زا یا نامطلوب تعریف می‌شود، محتمل است که خانواده نیز به موضوع ارزیابی و مداخله تبدیل شود؛ به‌ویژه هنگامی که اشتغال کودک بخشی از راهبرد معیشتی خانوار باشد. بنابراین، مسئلهٔ سیاستی صرفاً «حمایت از کودک» نیست، بلکه تعیین حدود مداخله در زندگی کودک و خانواده و تعریف رفتار مطلوب برای آنان نیز هست. در این حالت، حمایت هم‌زمان واجد وجهی توان‌بخش و وجهی انضباطی می شود؛ بدین معنا که مشروط است به پذیرش شیوهٔ خاصی از زندگی، همکاری با نهادهای مداخله‌گر یا تغییر رفتار.

این مقاله به سیاست‌گذاری اجتماعی معطوف به کودکان کار در خیابان می پردازد. در آغاز نشان داده می‌شود که قطع نظر از انبوه مطالعات در زمینهٔ کار کودک در ایران، بیشتر پژوهش‌ها به علت‌شناسی، آسیب‌شناسی یا ارزیابی خدمات یا

1 Committee on the Rights of the Child

تجربهٔ زیستهٔ کودکان کار در خیابان معطوف بوده و کمتر به تحلیل نظام‌مندِ منطقِ حکمرانیِ نهفته در سیاست‌های رسمی و سازوکارهای اجرایی آن پرداخته‌اند. نظر به این خلأ، پژوهش حاضر بر آن است تا با عبور از نگاه صرفاً آسیب‌شناختی یا خدمات‌محور، به تحلیل منطق حکمرانی نهفته در سیاست‌های رسمی و برنامه‌های عملیاتی معطوف به کودکان کار در خیابان بپردازد. پرسش اصلی آن است که در ایران سیاست‌های سامان‌دهی کودکان کار در خیابان چگونه یک سوژهٔ سیاستی خاص را برمی‌سازند و این صورت‌بندی از طریق چه سازوکارهای گفتمانی و فنون اجرایی تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، حمایت از کودک در این سیاست‌ها چگونه تعریف می‌شود، چه نوع رابطه‌ای میان کودک، خانواده و نهادهای مداخله‌گر برقرار می‌سازد و این رابطه در چه شرایطی به انضباط، نظارت یا طرد نزدیک می‌شود؟

این مطالعه از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد سیاست اجتماعی چگونه در کنار کارکرد حمایتی خود در تولید سوژه‌های خاص، مسئول‌سازی افراد و خانواده‌ها و تنظیم حضور فرودستان در فضای عمومی مشارکت می‌کند. همچنین با توجه به نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در اجرای سیاست‌های کودکان کار، این فرایند صرفاً از طریق دولت اعمال نمی‌شود، بلکه کنشگران غیردولتی نیز در انتقال و اجرای منطق سیاستی مشارکت دارند. بر این اساس، مقاله استدلال می‌کند که سیاست‌های سامان‌دهی کودکان کار در خیابان را نمی‌توان صرفاً در دوگانهٔ حمایت/سرکوب گنجاند؛ بلکه باید آنها را در قالب نوعی «رفاه انضباطی-تنبیهی» تحلیل کرد که در آن حمایت، انضباط و در مواردی تهدید به کیفر در یک زنجیرهٔ مداخله به یکدیگر پیوند می‌خورند.

پیشینهٔ پژوهش دربارهٔ کودکان کار خیابان در ایران

پژوهش‌های داخلی در زمینهٔ کودکان کار را می‌توان در چند دستهٔ اصلی طبقه‌بندی کرد. دستهٔ نخست مطالعاتی هستند که با رویکردی آسیب‌شناختی و از منظر مددکاری اجتماعی، روان‌شناسی یا جرم‌شناسی به بررسی علل اقتصادی، فردی و خانوادگی کار کودک، ویژگی‌های جمعیت‌شناختی و پیامدهای روانی-اجتماعی آن پرداخته‌اند (وامقی و همکاران، ۱۳۹۰؛ مقدم، ملتفت و حزباوی، ۱۴۰۱؛ ملتفت، شهریاری و حزباوی، ۱۳۹۹؛ امیری، ۱۳۹۵؛ اونق و همکاران، ۱۴۰۲؛ وامقی و همکاران، ۱۳۹۴؛ احمدی، ۱۳۹۹). این پژوهش‌ها که حجم زیادی از متون موجود را تشکیل می‌دهند، عمدتاً متمرکز بر «کودک» به مثابه قربانی هستند و هدف خود را شناسایی عوامل خطر و ارائهٔ راهکارهای حمایتی-اصلاحی تعریف می‌کنند.

دستهٔ دوم تحقیقاتی هستند که به ارزیابی برنامه‌ها و خدمات ارائه‌شده به کودکان کار پرداخته‌اند؛ از مطالعهٔ ارزیابی طرح‌های جمع‌آوری و سامان‌دهی (خواجه نائینی و هاشمی، ۱۳۹۹؛ سبزی خوشنامی و همکاران، ۱۳۹۸) تا تحلیل عملکرد سازمان‌های مردم‌نهاد فعال در زمینهٔ آموزش و حمایت از این کودکان (صارمی، ۱۴۰۰؛ اکرامی، ۱۳۹۷). این مطالعات اگرچه داده‌های ارزشمندی در باب کمّ و کیف مداخلات موجود فراهم آورده‌اند، اما عمدتاً در چارچوب همان گفتمان مسلط حرکت کرده و خودِ مفاهیم «حمایت»، «توانمندسازی» و «آسیب‌دیدگی» را به پرسش نگرفته‌اند.

دستهٔ سوم پژوهش‌هایی هستند که با رویکردهای انتقادی‌تر به سیاست‌های معطوف به کودکان کار نگریسته‌اند (جواهری و همکاران، ۱۴۰۲) و معدوی بر کودکان کار مهاجر متمرکز شده و به نقش مهاجرت در کار خیابان و هم‌چنین طرد این کودکان پرداخته‌اند (Alaedini & Mirzaei, 2021). این پژوهش‌ها گرچه گام‌های ارزشمندی در جهت مسئله‌سازی از رویکردهای مسلط برداشته‌اند، اما کمتر به تحلیل نظام‌مند «منطق حکمرانی» نهفته در سیاست‌های رسمی و سازوکارهای اجرایی آن پرداخته‌اند.

دستهٔ آخر نیز پژوهش‌هایی هستند که عمدتاً از خلال مطالعهٔ انسان‌شناختی به تجربهٔ زیستهٔ کودکان کار در خیابان می‌پردازد و زندگی روزمرهٔ آن‌ها را در خیابان، خانواده یا سایر محیط‌های اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهند (صفی‌خانی، ۱۳۹۵؛ اسفاری، ۱۳۹۶).

شکاف اصلی در این است که در ایران مطالعهٔ سیاست‌های مرتبط با کودکان کار در خیابان عمدتاً فاقد پیوند نظری با

متون انتقادی در باب حکمرانی فقر، زیست‌سیاست و مکانیسم‌های انضباطی در دولت‌های مدرن است. تحلیل این سیاست‌ها از منظر نظریه‌های «رفاه انضباطی» و با تمرکز بر سازوکارهایی که در آن‌ها «حمایت» به شرطی برای «انضباط» بدل می‌شود، همچنان خلأ محسوسی است. به‌سخن دیگر، پرسش از این که مفاهیمی چون «توانمندسازی»، «خانواده‌محوری» و «آسیب‌دیدگی» چگونه در گفتمان رسمی صورت‌بندی می‌شوند و چه کارکردهای انضباطی‌ای در پوشش حمایت ایفا می‌کنند، در پژوهش‌های پیشین بی‌پاسخ مانده است.

به منظور پر کردن این شکاف، پژوهش حاضر می‌کوشد از یک‌سو با بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری فوکو (حکومت‌مندی، انضباط) و وکانت (تنبیه‌گرایی نو، پیوند رفاه و کیفری) و دیگر نظریه‌پردازان حکمرانی (رُز و میلر) به تحلیل انتقادی گفتمان و عمل در حوزهٔ سامان‌دهی کودکان کار بپردازد و از سوی دیگر، با تمرکز بر این مورد عینی، به بومی‌سازی مفاهیم «رفاه انضباطی»، «رفاه تنبیهی» و «حمایت مشروط» در بستر ایران کمک کند.

دیدگاه‌های نظری در باب رفاه انضباطی و تنبیهی

نظریه‌پردازان انتقادی معاصر متعددی با رد خوانش‌های تک‌سویه، نشان داده‌اند مدیریت فقرا در دولت‌های مدرن از طریق ترکیب پیچیده‌ای از فنون صورت می‌گیرد که در طیفی از «انضباط» تا «تنبیه» قرار دارند. دیدگاه‌های نظری مزبور را طی این بخش از مقاله در سه دسته توضیح می‌دهیم، که خصوصاً برای تحلیل وضع کودکان کار در خیابان مناسب است: (۱) سیاست‌های انضباطی (فوکو، رز، دین)، (۲) گذار از انضباط به رفاه تنبیهی (گارلند)، و (۳) رفاه تنبیهی (وکانت).

۱. سیاست‌های انضباطی: حکمرانی از طریق خودتنظیمی و مسئولیت‌سازی

میشل فوکو با معرفی مفهوم «حکومت‌مندی[1]» نشان داده است که قدرت در جوامع مدرن نه تنها از طریق ممنوعیت، بلکه عمدتاً از طریق «هدایت رفتارها» و تولید «سوژه‌های خودتنظیم‌گر» اعمال می‌شود. در این منطق، هدف سرکوب فقرا نیست، بلکه تبدیل آنان به کنشگرانی مسئول و محاسبه‌گر است که زندگی خود را به‌مثابه «پروژه» مدیریت می‌کنند. فوکو در تحلیل نولیبرالیسم از گذار از انسان اقتصادی «مبادله‌گر» به «کارآفرین خود» سخن می‌گوید، یعنی وضعی که در آن فرد موظف است بر روی «سرمایهٔ انسانی» خویش (سلامت، آموزش، مهارت) سرمایه‌گذاری کند (Foucault, 2008: 226). در این چهارچوب، فقر نه یک وضعیت ساختاری، بلکه نشانهٔ شکست فرد در مدیریت بهینهٔ این سرمایه تلقی می‌شود.

نیکلاس رز و میشل دین این بینش را در حوزهٔ سیاست‌گذاری اجتماعی بسط داده‌اند. طبق استدلال آنان، دولت‌های نولیبرال از طریق «مسئول‌سازی[2]» و «فعال‌سازی[3]» حکمرانی می‌کنند. مسئول‌سازی فرآیندی است که طی آن بار رفاه از دوش دولت و جامعه به دوش سوژهٔ فردی منتقل می‌شود. مشکلاتی مانند بیکاری به کاستی‌های فردی در انگیزه، مهارت یا اخلاق کار بازگردانده می‌شوند (Rose, 1999: 142-143; Rose, 1999: 265-270). فعال‌سازی هستهٔ برنامه‌های «کارگستری[4]» را تشکیل می‌دهد که در آن دریافت کمک‌های اجتماعی مشروط می‌شود به شرکت در دوره‌های آموزشی، جستجوی فعال کار و اثبات «نگرش درست» (Dean, 2010: 149-151; Dean, 2010: 260). این فرآیندها مساعدت اجتماعی را از «حق» به «امتیاز مشروط» تبدیل می‌کنند. پیون و کلووارد (۱۹۷۱) نیز چند دهه قبل نشان داده بودند که سیاست‌های رفاهی اغلب با هدف «تنظیم نظم مدنی» و «تحمیل کار» طراحی می‌شوند. در این چارچوب انضباطی، سیاست‌هایی مانند «برنامه‌های توانمندسازی»، «کار اجباری عمومی» یا «مشارکت در دوره‌های مهارت‌آموزی» ابزارهایی برای شکل‌دادن به رفتار، ذهنیت و بدن فقرا و ادغام آنان در نظم هنجاری بازار کار هستند.

۲. گذار از انضباط به رفاه تنبیهی: درهم‌تنیدگی منطق اصلاح و مجازات

1 . Governmentality
2 . Responsibilization
3 . Activation
4 . Workfare

تحلیل‌های تاریخی نشان می‌دهد که سیاست‌های معطوف به فقرا در حالتی دوگانه و گذرا بین انضباط و تنبیه عمل کرده‌اند. گارلند با تکیه بر آرای فوکو، در دو کتاب خود، *مجازات و رفاه* (۱۹۸۷) و *فرهنگ کنترل* (۲۰۰۱)، به کنترلی که از خلال نظام رفاهی اعمال می‌شود توجه می‌کند. *مجازات و رفاه* با توصیفی از مجازات در بریتانیای دورهٔ ویکتوریایی آغاز می‌شود و پیوندهای میان جزئیات عملکردهای کیفری و ساختارهای وسیع‌تر روابط اجتماعی و اقتصادی را بررسی می‌کند. این کتاب شرح می‌دهد که چگونه نهادهای کیفری ویکتوریایی مجرم را به‌عنوان یک فرد آزاد، برابر و مسئول به‌عنوان یک سوژهٔ حقوقی معرفی می‌کرده‌اند و چگونه اخلاقِ کارِ انضباطی توسط نظام کار غیرمولد زندان بر افراد تحمیل می‌شده است (Garland, 1987: 40). ترکیب یادشده نقطهٔ عزیمت از انضباط به رفاه تنبیهی است. در این مرحله، انگیزهٔ اخلاقیِ اصلاح فرد (انضباط) با ابزارهای قهری و محدودکنندهٔ آزادی (تنبیه) درهم می‌آمیزد. اِعمال شرطی‌سازی‌های سختگیرانه در دریافت کمک‌ها، نظارت پیوستهٔ مددکاران اجتماعی و تهدید به قطع مزایا یا تحویل به نهادهای قضایی، همگی نشانگر این منطق دوگانه هستند. این گذار حاکی از آن است که وقتی پروژهٔ انضباطیِ ساختن «سوژهٔ مسئول» با شکست مواجه می‌شود یا فرد از پذیرش این نقش سر باز می‌زند، دولت به‌راحتی می‌تواند با کنار زدن روکش انضباطی وجوه تنبیهی را عریان سازد.

۳. رفاه تنبیهی: جرم‌انگاری فقر و گسترش دولت کیفری

لوئیک وکانت با طرح مفهوم «دولت تنبیهی نولیبرال» استدلال می‌کند که در دورهٔ معاصر مدیریت ناامنی اجتماعی[1] ناشی از فقر بیش از پیش به دستگاه عظیم کیفری سپرده شده است. از نظر وکانت، «کارگستری» و «زندان‌گستری» دو ستون به هم پیوستهٔ یک استراتژی واحد برای کنترل پرولتاریای جدید هستند (Wacquant, 2009: 103). رفاه تنبیهی[2] وضعی است که در آن نهادهای رفاه و نهادهای کیفری نه تنها در هدف (کنترل فقرای مزاحم) همسو می‌شوند، بلکه در عمل نیز پیوندی سازمانی می‌یابند. این پیوند در مواردی مانند به‌اشتراک‌گذاری اطلاعات بین ادارات رفاه و پلیس، استفادهٔ ابزاری از کمک‌های اجتماعی برای نظارت بر افراد، یا ارجاع مستقیم «متمردان» برنامه‌های کارگستری به سیستم قضایی متجلی می‌شود.

دیوید گارلند نیز نشان داده که از اواخر قرن بیستم، نظام «رفاه تنبیهی» جایگزین رویکرد صرفاً اصلاح‌گرایانه شده است. در نظام جدید، اگرچه گفتمان بازپروری به‌طور کامل محو نشده، اما با منطق سختگیرانهٔ مدیریت ریسک، نظارت و طرد گروه‌های «پرخطر» تلفیق یافته است (Garland, 2001: 35-39). تمرکز از «اصلاح فرد» به «خنثی‌سازی تهدید» تغییر کرده است. در این چارچوب، پدیده‌هایی مانند تکدی‌گری یا بی‌خانمانی نه صرفاً به‌عنوان محرومیت، بلکه به‌مثابه «جرایم کیفری خرد» یا اختلال در نظم شهری بازتعریف می‌شوند که مستلزم پاسخ پلیسی و قضایی هستند. در مورد کودکان، این «تهدید» نه لزوماً از سوی خود کودک، که از سوی خانواده‌اش دانسته می‌شود: خانواده‌ای که «فرهنگ غلط»، «مقاومت» یا «عدم همکاری» آن کودک را در معرض «خطر» قرار داده و بنابراین «مداخله» را ضروری ساخته است. هینتون (Hinton, ۲۰۱۶) نیز در تحلیل خود از ایالات متحده، به روشنی نشان می‌دهد که چگونه «جنگ با فقر» در دههٔ ۱۹۶۰ به‌تدریج و از طریق گفتمان «جنگ با جرم» به «جنگ علیه فقرا» تبدیل شد و به گسترش خیره‌کنندهٔ نظام پلیسی و زندان‌ها انجامید.

چارچوب نظری این پژوهش سیاست‌های معطوف به کودکان کار در خیابان را در تقاطع این سه تحلیل/منطق می‌نشاند و نشان می‌دهد که چگونه «حمایت» در این حوزه به «انضباط مشروط» و «تنبیه پنهان» بدل می‌شود.

۱- پرسش‌های پژوهش

- در ایران سیاست‌های سامان‌دهی کودکان کار در خیابان چگونه صورت‌بندی گفتمانی شده و چه نسبتی با منطق «رفاه انضباطی-تنبیهی» دارد؟

1 .Social insecurity
2 . Penal Welfare

- این صورت‌بندی گفتمانی چه سوژه‌ای از «کودک کار در خیابان» بر می‌سازد و این فرایند سوژه‌سازی گفتمانی از طریق چه سازوکارهایی صورت می‌پذیرد؟
- این صورت‌بندی گفتمانی از طریق چه فنون انضباطی در عمل تثبیت می‌شود؟

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با هدف تحلیل گفتمان و عمل در سیاست‌های مطعوف به کودکان کار در خیابان، از رویکرد کیفی و راهبرد مطالعهٔ موردی کیفی بهره می‌گیرد. این مطالعهٔ موردی سیاست‌ها و برنامه‌های رسمی و عملیاتیِ معطوف به «کودکان کار در خیابان» را به‌عنوان نماد عینیِ پیوند «حمایت» و «انضباط» در سیاست‌گذاری اجتماعی ایران در کانون توجه قرار می‌دهد. مکان پژوهش شهر تهران بوده و فرایند گردآوری داده‌ها در سه عرصهٔ به‌هم‌پیوسته شامل نهادهای سیاست‌گذار و اجرایی، سازمان‌های مردم‌نهاد و مراکز ارائه‌دهندهٔ خدمات به کودکان کار، و فضاهای شهری محل حضور و فعالیت کودکان کار انجام شده است. انتخاب این عرصه‌ها با هدف بررسی پیوند میان گفتمان رسمی سیاستی، فرایندهای اجرایی و تجربهٔ زیستهٔ سوژه‌های سیاست انجام گرفته است.

نمونه‌گیری مشارکت‌کنندگان در این پژوهش به شکل هدفمند و با معیارهای زیر صورت گرفته است:

(۱) کارشناسان و مدیران سازمان‌های سیاست‌گذار و اجرایی: نمونه‌گیری از این گروه با معیار «اطلاعات غنی[1]» صورت گرفت؛ بدین معنا که افرادی انتخاب شدند که مستقیماً در تدوین یا اجرای سیاست‌های مرتبط با کودکان کار درگیر بودند یا به‌دلیل سابقهٔ کاری و موقعیت سازمانی‌شان، دسترسی به اطلاعات کلیدی داشتند. دسترسی به آنان از طریق معرفی‌نامهٔ رسمی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی میسر گردید؛ (۲) کنشگران اجتماعی، مددکاران و مدیران سمن‌ها: این گروه با معیار «تنوع‌بخشی[2]» انتخاب شدند تا طیفِ مختلفِ کنشگری (حمایتی، آموزشی، توانمندسازی) و سمن‌های با گستردگی پوشش متفاوت (محله‌ای، شهری) را پوشش دهند. همچنین، سمن‌هایی انتخاب شدند که سابقهٔ فعالیت طولانی‌مدت (حداقل سه سال) در حوزهٔ کودکان کار داشتند؛ (۳) کودکان کار و مادران‌شان: این گروه با معیار «موردهای حیاتی[3]» به‌عنوان سوژه‌های اصلی این سیاست‌ها انتخاب شدند که تجربهٔ زیستهٔ آنان در مواجهه با برنامه‌های انضباطی-حمایتی برای درک کارکرد عملی سیاست‌ها حیاتی بود. دسترسی به این گروه از طریق همکاری با سمن‌های فعال و روش گلوله‌برفی میسر شد.

داده‌های کیفی این پژوهش در بازهٔ زمانی ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۲ در شهر تهران و از سه منبع گردآوری شده است:

الف) اسناد: شامل قوانین، آیین‌نامه‌ها، دستورالعمل‌های اجرایی؛ ب) مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته: فهرست مصاحبه‌شدگان در جدول ۱ آمده است؛ ج) مشاهدات میدانی: شامل حضور در مراکز حمایتی کودکان کار، سطح خیابان و دو مشاهدهٔ غیرمشارکتی چندساعته نیز با کودکان کار در خیابان در هفت حوض و پارک شهر تهران انجام گرفت.

1 . Intensity sampling
2 . Variety sampling
3 . Critical sampling

جدول ۱. اطلاعات مصاحبه‌شدگان و طول مدت مصاحبه[1]

Table 1: Interviewee specifications and the length of interviews

	مصاحبه‌شونده[2]	نام مرکز یا واحد سازمانی	مجموع مدت زمان مصاحبه
کارشناسان سازمانی	خانم شین	سازمان خدمات و مشارکت‌های اجتماعی شهرداری	۲ ساعت و ۳۰ دقیقه
	آقای ح		۴۰ دقیقه
	آقای م.ح		۷۰ دقیقه
	خانم ت و آقای ک	دفتر آسیب اجتماعی وزارت کار	۱ ساعت و ۴۰ دقیقه
	آقای ع	سازمان بهزیستی کشور	۱ ساعت و ۵ دقیقه
	آقای ح		۵۰ دقیقه
	آقای ف		۴۰ دقیقه
	خانم خ		۱ ساعت و ۱۰ دقیقه
	خانم الف		۱ ساعت و ۴۰ دقیقه
	آقای م		۱۵ دقیقه
	آقای ن	قرارگاه اجتماعی، دفتر کودکان کار	۱ ساعت و ۵ دقیقه
	اقای ع	سازمان فنی و حرفه‌ای کشور	۴۰ دقیقه
کنشگران	آقای ص	مؤسسه درا	۲ ساعت و ۲۵ دقیقه
	آقای ع	مؤسسه ستاک	۱ ساعت و ۱۰ دقیقه
	خانم ت	مدرسه عشق	۳۵ دقیقه
			۷۵ دقیقه
	خانم الف	کنشگران توسعه پارس	۱ ساعت و ۱۵ دقیقه
	خانم پ	خانه کودک شوش	۱ ساعت
	آقای م	مؤسسه صبح رویش	۴۵ دقیقه
	خانم ب		۱ ساعت و ۳۰ دقیقه
	آقای الف		۱ ساعت
	شکرانه	معلم صبح رویش	۱ ساعت
	خانم ک	خانه خورشید	۱ ساعت و ۱۰ دقیقه
	آقای ک	مدیر مؤسسه آراشمیران	۲ ساعت
	آقای چ	انجمن مددکاران ایران	۴۵ دقیقه
کودکان کار در خیابان	نسترن	۱۵ ساله- کودک کار در خیابان	۱ ساعت
	مژده و دنیا	۱۵ ساله و ۱۳ ساله- کودک کار در خیابان	۱ ساعت و ۱۰ دقیقه
	فرهاد	۱۶ ساله – کودک کار	۲ ساعت
	سمانه	۳۴ ساله – مادر کودک کار	۷۰ دقیقه
	لیلا	۳۲ ساله – مادر کودک کار	۴۰ دقیقه
	گروه متمرکز	۳ کودک کار سابق (۱۷ و ۱۸ ساله)	۱ ساعت و ۲۰ دقیقه
	اصغر	۱۷ ساله- کودک کار سابق	۱ ساعت
	ایوب	۱۹ ساله- کودک کار سابق	۱ ساعت
	ترانه	۱۷ ساله- کودک کار سابق، دست‌فروش فعلی در مترو	۴۰ دقیقه
			۳۰ دقیقه
	حامد و مهدی	حامد: ۱۵ ساله توزیع‌کنندهٔ مواد، کودک کار سابق مهدی: ۱۶ ساله بی‌خانمان، توزیع‌کنندهٔ مواد، کودک کار سابق	۲۰ دقیقه

تحلیل داده‌ها بر اساس چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف (۱۹۹۵) در سه سطح صورت گرفته است: سطح نخست (تحلیل متن) به بررسی ویژگی‌های زبانی، واژگانی و استعاریِ تمام داده‌ها (اسناد، گفتار مسئولان، کنشگران و کودکان) پرداخت. این بررسی شامل انتخاب واژگان، استعاره‌ها، ساختارهای دستوری (نحوهٔ نسبت‌دادن کنش و مسئولیت، وجهیت و پیش‌فرض‌ها) بود تا الگوی زبانیِ سازندهٔ سوژهٔ کودک کار شناسایی شود. سطح دوم (تحلیل عمل گفتمانی) به بررسی فرایندهای تولید، توزیع و مصرف گفتمان و همچنین ارجاعات بینامتنی آن به گفتمان‌های پزشکی، حقوقی، اخلاقی،

۱ به رغم تلاش‌های متعدد، امکان مصاحبه با نیروی انتظامی و سازمان امور زندان‌ها فراهم نشد.

2 . علی‌رغم تلاش‌های بسیار امکان ارتباط با نیروی انتظامی و هم‌چنین وزارت دادگستری فراهم نشد.

توسعه‌ای و امنیتی اختصاص یافت. سطح سوم (تحلیل عمل اجتماعی) به تبیین نسبت این گفتمان با اقتصاد سیاسی و اولویت‌های حکمرانی در ایران پرداخت. کدگذاری مصاحبه‌ها و مشاهدات براساس این سه سطح و با نرم‌افزار MAXQDA نسخهٔ ۲۰۲۰ انجام شد و تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت. برای افزایش اعتمادپذیری یافته‌ها، از مثلث‌سازی در داده‌ها (تلفیق اسناد، مصاحبه‌ها و مشاهدات) و هم‌چنین بازگشت مکرر به داده‌های خام استفاده شد.

اگرچه مکان اصلی انجام پژوهش میدانی شهر تهران است، اما نظر به تمرکز نهادهای سیاست‌گذار و اجرایی در پایتخت و نیز انباشت تجارب سیاستی در این شهر، یافته‌ها را می‌توان تصویری از الگوی کلیِ حکمرانی در ایران تلقی کرد. در عین حال، تعمیم دادن نتایج به شهرهای کوچک‌تر یا مناطق دارای ترکیب قومی-مذهبی متفاوت نیازمند پژوهش‌های تکمیلی است.

یافته‌های پژوهش

الف) برساخت سوژهٔ «کودکِ کار خیابانی»

در این بخش با تمرکز بر سطح نخست تحلیل فرکلاف، یعنی سطح تحلیل متن (توصیف)، به بررسی واژگان، استعاره‌ها و شیوه‌های نام‌گذاری در اسناد سیاستی و گفتار مسئولان پرداخته می‌شود که سوژهٔ «کودک کار خیابانی» را برمی‌سازند و مداخلات بعدی را توجیه می‌کنند. نخستین و مهم‌ترین سازوکار در سطح متن در مواجهه با کودکان کار تمایزگذاری بر اساس «حضور در خیابان» است. توجه به سیاست‌ها و هم‌چنین ساختار سیاستی کشور نشان می‌دهد کودکی که در خیابان نباشد، اساساً ذیل مقولهٔ «آسیب اجتماعی» قرار داده نمی‌شود و از دایرهٔ مداخلات خارج می‌ماند. شاهد این مدعا آن است که متولی کودکان کار در خیابان دفاتر پیشگیری از آسیب اجتماعی سازمان بهزیستی معرفی شده‌اند و این دفاتر با همکاری دفاتر آسیب اجتماعی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی، سازمان امور اجتماعی کشور و هم‌چنین شهرداری‌ها (به‌طور خاص شهرداری تهران) فعالیت می‌کنند. این در حالی است که بررسی داده‌های مرکز آمار نشان می‌دهد بخش بزرگی از کودکان کار در ایران در مزارع، کوره‌های آجرپزی، کارگاه‌های زیرزمینی، مشاغل خانگی، صنایع و معادن مشغول به کار هستند (مرکز آمار، ۱۴۰۲[۱]). تولی‌گری این کودکان با بخش روابط کار وزارت کار است که می‌بایست در قالب نظارت بر کارگاه‌ها و منع به‌کارگیری کودکان صورت گیرد، اما تا به امروز سند سیاستی مجزایی، علی‌الخصوص برای مداخله و حمایت بدین منظور تهیه نشده است.

واژگان کلیدیِ به‌کاررفته در تعاریف «کودک خیابانی» در اسناد مختلف نیز بار معنایی متفاوتی دارند: در قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، «بی‌خانمانی» و «فقر» و پیوندش با «خطر» محور اصلی تعریف هستند و کودک را در جایگاه «در معرض خطر» قرار می‌دهند؛ در حالی‌که در اسناد سازمان بهزیستی (برای نمونه ن.ک به سازمان بهزیستی، ۱۳۹۸؛ سازمان بهزیستی، ۱۴۰۰) «ارتباط با خانواده» و «قطع ارتباط» محور تعریف است، که کودک را در جایگاه «گسسته از خانواده» بازنمایی می‌کند. در مقابل تعریف «کودک کار» بر کسب درآمد و امرار معاش تمرکز دارد. تمرکز بر خطر و گسستگی از خانواده اولویت برای مداخله را تبیین می‌کند و نبود این مفاهیم در تعریف عام کودک کار دیگر اشکال کار کودک را از دایرهٔ مداخله خارج می‌کند. درواقع آنچه در عمل ملاک اصلی مداخله قرار می‌گیرد، صرفاً «حضور در خیابان» است. کودکی که در خیابان کار می‌کند (چه دست‌فروش، چه گل‌فروش، چه زباله‌گرد و چه متکدی) «مشهود» و «قابل دسترس» است و بنابراین سوژهٔ مداخله قرار می‌گیرد. در مقابل، کودکی که در کارگاه قالی‌بافی، مزرعه، ساختمان‌سازی یا مشاغل صنعتی فعالیت می‌کند از دایرهٔ این مداخلات خارج است. گویا «آسیب» بودن کار کودک، نه به ماهیت و شرایط کار، که به «مرئی بودن» آن در فضای شهری گره خورده است.

---

۱ . استخراج‌شده از داده‌های نیروی کار مرکز آمار.

البته این‌ها، صرف نظر از گسست‌شان، حین اجرا و در سطح سمن‌های شهر تهران دست‌خوش بازتعریف می‌شوند. مؤسساتی که ذیل آیین‌نامه‌های سامان‌دهی و حمایت از کودکان کار در خیابان و با همکاری شهرداری تهران و سازمان بهزیستی مشغول به فعالیت هستند جامعهٔ هدف خود را «کودکان کار و در معرض آسیب» نام می‌نهند و در عمل تمام کودکان کار و حتی کودکان مهاجر غیرکارگر را مشمول فعالیت خود می‌دانند. درواقع نوعی بازتعریف گفتمانی از گروه هدف خود می‌کنند که از نظر زبانی، مرزهای تعریف سیاستی را در می‌نوردد. با این حال، بازنمایی رسانه‌ای این مؤسسات (به‌طور خاص در شبکه‌های اجتماعی) نشان می‌دهد که در عمل، سوژهٔ اصلیِ بازنمایی‌شده برای مداخلات همچنان «کودک کار در خیابان» است و سایر اشکال کار کودک در حاشیهٔ این بازنمایی قرار دارند[1]. در این بازنمایی، واژگان گسترش می‌یابند اما سوژهٔ بازنمایی‌شده ثابت می‌ماند تا آن‌جا که در بسیاری از موارد عنوان «کودک کار» در عوض «کودک کار در خیابان» مورد استعمال قرار می‌گیرد.

در متون سیاستی و گفتار مسئولان، کودک کار در خیابان عمدتاً در جایگاه «قربانی» ترسیم می‌شود: قربانی فقر خانوادگی، قربانی والدین ناآگاه یا سوءاستفاده‌گر، قربانی شبکه‌های بزه و مافیایی و حتی با توجه به آموزش‌های بهداشتی که بر «خطرات ذاتی خیابان» تأکید می‌کنند، قربانی محیط. البته نحوهٔ ترسیم این جایگاه در سازمان‌ها و گفتار مسئولان با یکدیگر متفاوت است. برای نمونه، در *راهنمای عمل برای آموزش کودکان خیابانی* (معروفی و ایمانی، ۱۳۹۲)، که توسط سازمان بهزیستی انتشار یافته است و به‌عنوان دستورالعمل به مراکز نگهداری کودکان خیابان ارائه شده، آمده است: «بررسی وضعیت فرهنگی و خانوادگی کودکان خیابانی در اکثر موارد نشان می‌دهد که نمی‌توان برای آموزش موضوعات مهم و اولیه نظیر اصول اولیهٔ بهداشتی و ایمنی و حقوق اولیه به آموزش‌های خانواده اکتفا کرد (معروفی و ایمانی، ۱۳۹۲: ۹)». این جمله خانواده را فاقد صلاحیت و کودک را در وضعیتی «فرهیخته‌نشده» بازنمایی می‌کند که نیاز به آموزش از سوی نهادهای بیرونی دارد. در مقابل در تبیین فعالیت مراکز شوق زندگی ذیل وزارت دادگستری آمده است که با فعالیت این مراکز «می‌توان از بروز بسیاری از جرائم احتمالی که ممکن است این کودکان در آینده مرتکب شوند یا قربانی آن شوند، پیشگیری کرد» (علی القاصی مهر، رییس رییس کل دادگستری تهران) [2]. درواقع کودک قربانی محیطی است که او را مستعد ارتکاب جرم می‌کند.

نکتهٔ حائز اهمیت آن است که این قربانی‌سازی تصویری منفعل و فاقد عاملیت از کودک ترسیم می‌کند؛ تصویری که شرط لازم برای مداخلهٔ پدرسالارانه است. تصویرِ قربانی نسبتی با تصویری ساختاری از مسئلهٔ کار کودک ندارد، بلکه این کودکان را «قربانیان بی‌پناهی» ترسیم می‌کند که نهادهای بیرونی (دولت و سمن‌ها) حق و وظیفهٔ اخلاقی پیدا می‌کنند تا به «نجات» او به‌عنوان یک فرد بشتابند. از این منظر، کودک به تنهایی قادر به مدیریت زندگی خویش نیست و نیازمند راهنمایی، تربیت و نظارت دائمی است.

با وجود آنکه برخی سمن‌های مورد مطالعه تلاش کرده بودند تا با تأکید بر مسئلهٔ فقر بر ساختاری بودن مسئلهٔ کار کودک تأکید کنند و در عوض نجات بر «حق کودکان» تأکید کنند اما جایگاه «ناجی» در گفتار بسیاری از مدیران و کارکنان سمن‌ها نیز به کرّات بازتولید می‌شود. مدیر یک سمن در تبیین لزوم وجود مراکز مردم‌نهاد در محله‌های فقیرنشین عنوان کرد: «بچهٔ من کارش این بود که با پدرش در خیابان دایره دست بگیرد و شعر عمو فیروز بخواند، این امّا ما بودیم که او را از خیابان برداشتیم و به جایی رساندیم که الآن در صحنهٔ تئاتر شهر مرغ سحر استاد شجریان می‌خواند» (خانم ب، مدیر سمن).

ساخت سوژهٔ کودک کار در جایگاه قربانی، با واژگانی که خانواده را به‌عنوان «عامل خطر» یا «بستر آسیب» بازنمایی

---

۱ . اگرچه در مصاحبه‌ها با مسئولان شهرداری و سمن‌ها احراز شد که بیشتر کودکانی که تحت پوشش این مؤسسات قرار داشتند کودکان کار در خیابان نبودند.

2 . https://behzisti.ir/x36SZ

می‌کند گره خورده است. ارجاع مکرر کارشناسان به «فقر فرهنگی» به‌عنوان ریشهٔ اصلی کار کودک در خیابان مؤید این ادعاست. با وجود موارد معدودی که بر اهمیت اقتصاد در تبیین کار کودک در خیابان تأکید داشتند، در مصاحبه‌های صورت‌گرفته در تمام سطوح (کارشناسان، معلمان، مدیران و کارکنان سمن‌ها و سیاست‌گذاران) اشاره به «فقر فرهنگی» به‌عنوان عامل کار کودک تکرار شده بود.

> مسئلهٔ این کودکان فقر اقتصادی نیست، فقر فرهنگی است. تا خانواده‌های اینها درست نشوند و تربیت این کودکان اصلاح نشود کاری از پیش نمی‌توان برد. پدرهای اینها همه جوانند، با بدن‌های ورزشکاری که معلوم است چندین ساعت باشگاه می‌روند و وزنه می‌زنند. آن وقت بیکار در خانه می‌نشیند و زن و بچه‌های‌شان را برای کار به بیرون می‌فرستند... این فرهنگ را می‌بایست در میان آن‌ها تغییر داد. کار راحتی نیست. ما چندین جلسه مشاوره و صحبت با حامد داشتیم تا به او بگوییم این سبک زندگی درست نیست (آقای الف، معلم سمن).

در این گفتار، واژهٔ «فرهنگ» در تقابل با «اقتصاد» قرار می‌گیرد و فقر از یک مسئلهٔ ساختاری به یک «نقص فرهنگی-رفتاری» تبدیل می‌شود که نیازمند «تغییر» از طریق مداخلات تربیتی است[۱].

در همین راستا «برنامهٔ اقدام و عمل» سازمان بهزیستی (سازمان بهزیستی، ۱۴۰۱) بر «خانواده‌محوری» تأکید دارد، اما این خانواده‌محوری نه به معنای تقویت اقتدار و منابع خانواده، که به معنای نفوذ به حریم آن و زیر سؤال بردن صلاحیتش است. این برنامه مملو از آموزش‌هایی مانند «مهارت‌های فرزندپروری» و «آگاهی از حقوق کودک» برای والدین است که پیش‌فرض آن ناآگاهی یا عدم صلاحیت خانواده‌هاست. در چارچوب «برنامهٔ اقدام و عمل»، خانواده‌ای که کودکش به خیابان می‌آید، یا «آگاه» نیست، یا «توانمند» نیست، یا «فرهنگ» اشتباهی دارد. در تثبیت این تصویر واژگان «همکاری» یا «مقاومت» خانواده در برابر تغییر پررنگ می‌شود. خانواده‌ای که در فرایند مداخله «همکاری» لازم را نداشته باشد یا کودک پس از تعهد دوباره به خیابان بازگردد، «خانواده‌ای مقاوم» معرفی می‌شود. در این برنامه، سه بار مشاهدهٔ مجدد کودک در خیابان پس از تعهد خانواده، به «ارجاع پرونده به مراجع قضایی» و سلب حضانت می‌انجامد. واژگان «مقاومت» و «همکاری» که شاید بتوان آن را متأثر از دو گفتمان پزشکی-روان‌شناختی و انتظامی دانست، مسئولیت شکست را از سیاست به خانواده منتقل می‌کنند. مقاومت و همکاری در گفتمان پزشکی-روان‌شناختی در نسبت با یک بیماری بیرونی تعریف می‌شود که در صورت همکاری رفع می‌شود و در صورت مقاومت در بدن اشاعه می‌یابد؛ از سوی دیگر این مقاومت ذیل گفتمان انتظامی نیز به‌وضوح جای می‌گیرد.

یک مدیر مؤسسه با وضوح بیشتر از این ساخت خانواده با عنوان عامل خطر یا بستر آسیب برای توجیه ضرورت مداخله در سطح خانواده و آن‌چه او «انقطاع نسلی» می‌خواند، سخن می‌گوید:

> «ما باید روی انقطاع نسل کار کنیم. یعنی چه؟ یعنی کاری کنیم که این کودکِ کاری که من امروز تحت تکفّل دارم در نسل بعد، راه خانواده‌اش را طی نکند. اولین ابزار نگرش فرد است. باید روی نگرش این فرد کار بکنیم تا این کودک بفهمد که دنیا این خیابان و این مدل زندگی نیست... زمانی که می‌خواهی انقطاع نسلی انجام بدهی باید کار توانمندسازی بکنی، امّا توانمندسازی به این معنا نیست که من کودک تحت تکفّلم را ببرم در کارگاهی و کارآفرینی بکنم... اگر می‌خواهیم به انقطاع نسلی برسیم ما باید به آن نوع توانمندسازی برسیم که بتوانیم از دل مدارس و مؤسسات‌مان این کودکان را اجتماع‌پذیر کنیم. خانوادهٔ این کودک توان اجتماع‌پذیر کردن او را ندارد. خانوادهٔ او مهاجر، کم‌سواد و درگیر آسیب اجتماعی است. در نتیجه این توانمندسازی خانواده‌محور با رویکرد اصلاح خانواده و یا حذف اثربخشی خانواده بر کودک عمل می‌کند.» (آقای ص، مدیر سمن)

در این تعامل انضباطی با خانواده تلاش می‌شود آموزش‌هایی چون حقوق کودک و مضرّات کار در خیابان به خانواده‌ها ارائه شود. درواقع این جلسات عمدتاً با پیش‌فرض عدم صلاحیت خانواده‌ها در مراقبت از کودکان برگزار می‌شود و این

---

۱ . اسکار لوییس (۱۹۶۶ و ۱۹۶۸) اصطلاح «فرهنگ فقر» را برای تبیین وضعیت خانواده‌های مهاجر مکزیکی به کار برد که به باور او از جهت اقتصادی فقیر محسوب نمی‌شدند امّا به‌واسطهٔ عادت به زیست در شرایط فقر اقتصادی در نسل اول مهاجران، سبک زندگی به باور او فقیرانه به نسل‌های بعد منتقل می‌شود (Lewis, 1966: 20). اصطلاح فقر فرهنگی اگر چه قرابت‌هایی با این مفهوم دارد اما به نظر می‌رسد که فراتر از این مفهوم می‌رود و معادل آن نیست.. لوییس عمدتاً بر فرهنگی تأکید دارد که احساس ناامیدی، درماندگی و وابستگی در آن ریشه‌دار شده است (Lewis, 1968,: 10).

انگاره‌ها را نیز در دل خود به خانواده‌ها منتقل می‌کند. کشاکش سلب حضانت یا حفظ حضانت از والدین با سنجش نحوهٔ عملکرد خانواده در فرایند مداخله تأییدی بر این مدّعاست. اما آن سوی این کلاس‌ها خانواده‌هایی نشسته‌اند که خروج کودکان‌شان از خیابان برای‌شان به سادگی قابل تحقّق نیست و راه‌حل‌های جایگزین نیز برای‌شان میسر نمی‌افتد و از این‌رو مدام با انگارهٔ عدم شایستگی در نگهداری از فرزندان خود مواجه هستند. این شکاف میان «گفتمان انضباطی» (که خانواده را «مقاوم» می‌نامد) و «واقعیت ساختاری» (که خانواده را در تنگنای اقتصادی قرار داده) در اینجا عیان می‌شود. در برخی موارد این عدم شایستگی به‌شدت درونی شده است، هرچند خانواده راهی برای برون‌رفت نیز پیش روی خود نمی‌بیند.

> «به خودم می‌گویم کاش این بار اگر بچه‌ام را بگیرند همانجا بماند اصلاً. بماند بهزیستی، باور کن جایش بهتر است. این بار بگیرندش دیگر نمی‌روم پسش بگیرم. حداقل می‌دانم به‌اش غذا سر وقت می‌دهند، مراقبش هستند، لباس به‌اش می‌دهند، مدرسه دارد. خوش‌بخت‌تر از این است که بخواهد توی خانه پیش من بماند، با من بیاید برویم سر کار» (لیلا، مادر کودک کار).

یک لایهٔ دیگر از ساخت سوژهٔ کودک کار تفکیک مبتنی بر تابعیت است. در «برنامهٔ اقدام و عمل» و «طرح شناسایی متکدیان»، واژگان «مجاز» و «غیرمجاز» مرز میان «کودک ایرانیِ مستحق حمایت» و «کودک مهاجرِ مطرود» را ترسیم می‌کنند. یک معاون سابق اجتماعی سازمان بهزیستی با صراحت منشأ این سیاست را آشکار می‌سازد: «اتباع اگر مجاز باشند و رعایت نکنند هم رد مرز می‌شوند. این طرح بهزیستی نبود؛ چیزی بود که معاونت سیاسی امنیتی وزارت کشور مطرح کرد» (آقای ف، سازمان بهزیستی). کاربرد واژگانی چون «رد مرز»، «اتباع» و «مجاز/غیرمجاز» که از گفتمان امنیتی-مرزی وام گرفته شده‌اند، کودک مهاجر را پیش از آنکه موضوع «توانمندسازی» یا «حمایت» باشد، به موضوع «مدیریت مرزی» و «اخراج» تبدیل می‌کند.

به نظر می‌رسد ساخت سوژه در سطح تحلیل متن بر پایهٔ ترکیبی از واژگان و استعاره‌های زیر استوار است. این واژگان و استعاره‌ها، که به نظر می‌رسد از گفتمان‌های پزشکی، حقوقی، امنیتی و اخلاقی وام گرفته شده‌اند، در تقابل‌های دوگانهٔ «قربانی/خطرناک»، «خانوادهٔ نیازمند/خانوادهٔ فاقد فرهنگ»، و «ایرانیِ مستحق/مهاجرِ مطرود» صورت‌بندی می‌شوند و زمینهٔ زبانیِ مداخلات انضباطیِ بعدی را فراهم می‌آورند.

۱-۱- ب) فن‌های انضباط در عمل

سوژه‌سازی گفتمانی قواعد میدان را تعیین می‌کند، و فن‌های انضباط در عمل به پیاده‌سازی این قواعد روی زمین می‌پردازند. در این بخش، با تمرکز بر سطح تحلیل عمل گفتمانی (تفسیر) فرکلاف، به چگونگی تولید و رواج این فنون در نهادهای متولی و همچنین ارجاع آن‌ها به گفتمان‌های پزشکی، حقوقی، اخلاقی و توسعه‌ای پرداخته می‌شود.

آنچه در این بخش توصیف می‌شود، حاصل تلفیقی از چند گفتمان است که هر یک از حوزه‌های خاصی وام گرفته شده‌اند: گفتمان پزشکی-بهداشتی بدن کودک را «آلوده» و نیازمند «پالایش» بازنمایی می‌کند؛ گفتمان حقوقی-کیفری «حضور در خیابان» را به «جرم» و «حرفه‌ای‌گری» پیوند می‌زند؛ گفتمان اخلاقی-مذهبی کار خیابانی را «غیرصحیح»، «بی‌غیرتی» و «مفت‌خوری» می‌نامد و «کرامت انسانی» را در تقابل با دریافت بی‌دردسرِ کمک تعریف می‌کند؛ و گفتمان توسعه‌ای-مهارتی فقر را به «کمبود سرمایهٔ انسانی»، «ضعف مهارتی» و «مدیریت نادرست منابع» تقلیل می‌دهد. این تلفیق بینامتنی گفتمانی ویژه می‌سازد که در آن «حمایت» همواره با «شرط انضباط» همراه است، و شکست در انضباط به «مقاومت» و «عدم همکاری» تعبیر می‌شود.

اگر چه تمرکز این پژوهش بر کودکان کار در خیابان است، ولی به‌دلیل ابهام ساختاری در تعریف مفاهیم، مرز این دسته‌بندی‌ها با گروه‌های هم‌جوار (متکدیان بزرگسال، دست‌فروشان، معتادان متجاهر، بی‌خانمان‌ها و حتی کارگران روزمزد مهاجر) سیال و نامشخص است و در نتیجه فن‌های انضباطی توصیف‌شده در عمل بر این جمعیت‌های گسترده‌تر نیز اعمال می‌شوند.

نخستین سطح انضباط فضایی گشت‌های شهرداری و اورژانس اجتماعی هستند که با تمرکز بر چهارراه‌ها و معابر پرتردد،

کودکان را «جمع‌آوری» می‌کنند. این گشت‌ها که توسط شهرداری و بهزیستی سازماندهی می‌شوند، محصول تلفیق دو گفتمانِ «نظم شهری» و «حمایت اجتماعی» هستند؛ در ظاهر با هدف «جذب» و «حمایت»، اما در عمل با منطق «پاک‌سازی» و «نظارت» عمل می‌کنند. مسئلهٔ «جمع‌آوری» تقریباً بزرگ‌ترین دغدغهٔ کودکان در خیابان است، تا آنجا که در میان اعضای یک خانواده تقسیم وظیفه‌ای وجود دارد و بزرگترها وظیفهٔ مراقبت از کودکان در برابر گشت‌های شهری را دارند. سهیل ۱۵ ساله در توضیح روند روزمرهٔ خود می‌گوید: «من هر روز مراقب بچه‌ها باشم. ببینم یک وقت بهزیستی نگیردشان. همین اطراف بچه‌ها چرخ می‌زنم؛ حواسم به ماشین‌هاست. خودم دیگر چیزی نمی‌فروشم. هر چی آبجیم بفروشد همان است».

سطح دوم طرد از فضاهای عمومیِ «مطلوب» است. فضاهایی از جمله مراکز خرید یا حتی برخی تفرج‌گاه‌ها با استفاده از نگهبانان از حضور کودکان کار جلوگیری می‌کنند. حتی در برخی موارد سرویس‌های بهداشتی عمومی نیز به روی آنان بسته است. مشاهدات میدانی از پارک شهر و میدان هفت‌حوض نشان می‌دهد که کودکان یا از ترس برخورد نگهبانان یا از بیم نگاه‌های تحقیرآمیز از استفاده از این فضاها خودداری می‌کنند، یا با مانع مواجه می‌شوند. نگهبانان پارک‌ها یا خطوط مترو نیز مرزهای فضای «مجاز» را برای آنان تعیین می‌کنند. عبور از سد این نگهبانان برای این کودکان یک چالش جدی است. در حین مشاهدات میدانی اظهار نظرهایی از جمله «خاله، می‌خواهی از پارک برویم؟ نگهبان دارد آخر»، « خاله، ما می‌خواهیم برویم دست‌شویی؛ می‌شود تو جلو بروی، ما پشتت بیاییم؟» یا «این پاساژ خیلی قشنگ است؛ کاش می‌شد این تو جنس‌های‌مان را می‌فروختیم، ولی راه‌مان نمی‌دهند» نمونه‌هایی از این چالش‌های روزمره را نشان می‌دهد.

سطح سوم انضباط بدنی است. سوژه‌سازی تهدیدآمیزِ بدن فقیر به‌مثابهٔ منبع خطر، زمینه و مشروعیت اجرای فن‌های انضباطی خاصی را فراهم می‌آورد که هدف‌شان پاک‌سازی بدن، فضا و محیط زندگی این جمعیت‌ها است. این فنون نیز نه فقط متوجه متکدیان بزرگسال و کودک که متوجه معتادان و بی‌خانمانان نیز می‌شود. این فنون به‌وضوح از گفتمان پزشکی-بهداشتی وام گرفته شده‌اند که بدن فقیر را به‌مثابهٔ منبع آلودگی و بیماری بازنمایی می‌کنند. نمونهٔ نخست آن فرایند «گندزدایی» در مراکز نگهداری است. کودکان به محض ورود به این مراکز موظفند تمام لباس‌های خود را درآورده، حمام کنند و لباس متحدالشکل مرکز را بپوشند. این آیین ورود صرفاً یک اقدام بهداشتی نیست، بلکه نمایشی آیینی از پالایش بدنِ آلوده و آماده‌سازی آن برای ورود به نظم انضباطی مرکز است. در دههٔ ۱۳۹۰، گزارش‌هایی از تراشیدن اجباری موی کودکان کار دستگیرشده برای شپش‌زدایی انتشار یافت که اگرچه با اعتراض‌های زیادی از سوی جامعهٔ مدنی همراه شد، اما منطق پنهان آن همچنان باقی مانده است. «من اجازه نمی‌دهم سر بچه‌ها را به‌خاطر شپش‌زدایی بتراشند؛ کرامت انسانی آن‌ها را زیر سؤال ببرند. از شانه‌های ضد شوره استفاده می‌کنیم» (آقای ع، مسئول در سازمان بهزیستی). طبق این نگاه بدن کودکان فقیر ذاتاً آلوده است و پیش از هر مداخلهٔ دیگری باید پالایش شود، این مداخله می‌تواند نرم باشد.

بدن فقیر هم موضوع مراقبت است (نه برای حفاظت از خود او، بلکه برای محافظت از جامعه) و هم موضوع انضباط و طرد. سطح ظریف‌تر این فن‌های انضباط بدنی در آموزش‌های بهداشتی به کودکان کار در مراکز روزانه قابل مشاهده است. راهنمای عمل برای آموزش کودکان خیابانی که توسط سازمان بهزیستی تدوین شده است، به کودکان می‌آموزد از قرار گرفتن زیر نور خورشید اجتناب کنند، پیش از غذا دست‌ها را بشویند و از سرویس‌های بهداشتی تمیز استفاده کنند؛ آموزش‌هایی که در عین سادگی، در شرایط عینی زندگی این کودکان که ساعات طولانی را در خیابان می‌گذرانند، به آب و صابون دسترسی ندارند و از ورود به سرویس‌های بهداشتی عمومی منع می‌شوند، اغلب غیرقابل اجراست. این آموزش‌ها ضمن نادیده گرفتن موانع ساختاری، مسئولیت پاکیزگی را کاملاً بر دوش کودک می‌گذارند و او را نه فقط در مقام بدنی آلوده، که در مقام مسئول آلودگی خویش نیز بازنمایی می‌کنند.

سطح چهارم را می‌توان انضباط روانی-رفتاری نامید. این فنون معمولاً ذیل گفتمان «توانمندسازی» صورت‌بندی می‌شوند که به گفتمان مسلط در اسناد اخیر (مانند «برنامهٔ اقدام و عمل») و گفتار اکثر سمن‌ها و کارشناسان دولتی بدل شده است.

اما تحلیل محتوای این برنامه‌ها و نحوهٔ اجرای آنها نشان می‌دهد که «توانمندسازی» عمدتاً به معنای افزایش قدرت اقتصادی نیست، بلکه صورتی از «انضباط تربیتی-اخلاقی» است که از گفتمان توسعه‌ای-مهارتی وام گرفته شده و فقر را به «کمبود سرمایهٔ انسانی» تقلیل می‌دهد.

یک مدیر سمن ادعا می‌کند: «ما مهارت را به کودک آموزش می‌دهیم تا در آینده حق انتخاب داشته باشد... برای مثال او می‌داند برق‌کاری بلد است، کار با کامپیوتر بلد است؛ اگر در این حوزه‌ها کار وجود داشته باشد می‌تواند انتخاب‌شان کند نه آنکه ملزم باشد به دست‌فروشی...» (آقای ع، مدیر سمن). ارائهٔ این تصویر چنان ابراز می‌کند که گویی کودک و اعضای خانواده‌اش با افزایش مهارت «حق انتخاب» خواهند داشت و اشتغال به دست‌فروشی الزامی است که از دل نبود مهارت بر افراد وضع می‌شود. این تصویر بر تصویر بزرگتری بنا شده است که در آن بازار کار مبتنی بر مهارت فراهم می‌شود و اساساً فقر را با فقدان مهارت در افراد تبیین می‌کند.

در مصاحبه‌های صورت‌گرفته با نوجوانانی که در طرح‌های به‌اصطلاح کارآفرینی شرکت کرده‌اند همگی بر این نکته تأکید داشته‌اند که پس از دوره‌های یک الی دو ساله نتوانسته بودند کارگر حرفه‌ای باشند و در نهایت یا به کارگری ساده برگشته‌اند یا در همان کارگاه فعلی خود به کار با درآمدی حداقلی ادامه داده‌اند. کودکی که در بازار مولوی چرخ‌کشی می‌کرد پس از تجربهٔ دوره‌های مهارت‌آموزی می‌گوید: «چندتایی کلاس رفتم، ولی دیگر برگشتم سر کار خودم. به این بچسبم، راه و چاهش را یاد بگیرم بهتر است برایم» (اصغر). نوجوان دیگری که دو سال ذیل پروژه‌های کارآفرینی مکانیکی کرده بود از تجربهٔ ناموفقش برای ورود به بازار کار می‌گوید: «من فقط تو کار یک بخش از کار با ماشین را یاد گرفتم. یک مدت که کارگاه تعطیل شده بود رفتم مکانیکی کار کنم. گفتند باید یک سالی زیر دست خودمان شاگردی کنی تا کار یاد بگیری» (امیر).

آموزش سواد مالی، که توسط برخی سمن‌ها و نهادهایی مانند کمیته امداد پیگیری می‌شود، نمونه‌ای دیگر از این منطق است. این آموزش‌ها با تأکید بر «مدیریت ریسک»، «پس‌انداز» و «سرمایه‌گذاری»، بار مقابله با ناامنی اقتصادی را از ساختار به فرد انتقال می‌دهند و این انگاره را ایجاد می‌کنند که می‌توان با این آموزش‌ها بر مشکلات مالی فائق آمد. این رویکرد به‌وضوح از گفتمان روان‌شناسی-رفتاری وام گرفته شده که فرد را به‌عنوان موجودی محاسبه‌گر و مسئولِ مدیریت منابع خود بازنمایی می‌کند. کارشناس بهزیستی در همین راستا می‌گوید: «همهٔ همکاران به‌اتفاق این نظر را داشتیم که آموزش سواد مالی می‌تواند برای مددجویان ما مفید باشد... بسیاری از افرادی که ما به‌عنوان فقیر در جامعه می‌شناسیم فاقد درآمد نیستند بلکه مشکل‌شان این است که اولویت‌بندی‌های اشتباهی را در پیش می‌گیرند». این گفتارها نشان می‌دهد که فقر نه به‌عنوان یک مسئلهٔ ساختاری (بیکاری، تورم، نابرابری)، بلکه به‌عنوان «ناتوانی در مدیریت منابع» بازتعریف می‌شود. در این روایت، فقیر نه قربانی شرایط اقتصادی، که مسئول انتخاب‌های غلط خود است و راه حل، آموزش «درست خرج کردن» است.

مؤسسه‌ای که این آموزش‌ها را به مراکز حمایتی ارائه می‌دهد، از «صندوق‌های سه‌گانه» سخن می‌گوید: صندوق اضطراری (معادل ۳ تا ۹ برابر درآمد ماهیانه)، صندوق پس‌انداز (۱۰ درصد از درآمد ماهیانه) و صندوق یاری به دیگران (از محل سود سرمایه‌گذاری). بن‌مایهٔ این مدل با انگارهٔ داشتن درآمد ماهیانهٔ ثابت و مکفی برنامه‌ریزی شده است. در حالی‌که کودکان کار و خانواده‌های‌شان عمدتاً درآمد روزانه دارند و با کمبود شدید منابع مالی مواجه‌اند، این مدل برای آن‌ها اساساً غیرقابل اجرا است. در عمل، این آموزش‌ها با وعدهٔ «آزادی مالی» و «آسایش»، در حالی‌که شرایط ساختاری بدون تغییر باقی می‌ماند، به فرد می‌آموزند که اگر نتواند از پس مشکلات مالی بربیاید، تقصیر خود اوست که نتوانسته به درستی مدیریت کند.

در مجموع، فنون انضباط در عمل، برخلاف ظاهر حمایتی و توانمندساز خود، شبکه‌ای از کنترل فضایی، بدنی و روانی-رفتاری را بر پیکر کودکان کار خیابانی می‌گستراند. این فنون، هر یک از گفتمان‌های خاصی وام گرفته شده‌اند و در نهادهای متولی (شهرداری، بهزیستی، سمن‌ها) تولید می‌شوند و رواج می‌یابند. «جمع‌آوری» و طرد از فضاهای عمومی، مرزهای فضای

مجاز را به کودکان می‌آموزد. آیین‌های پالایش بدن در مراکز نگهداری و آموزش‌های بهداشتی غیرقابل اجرا، بدن فقیر را ذاتاً آلوده و خود کودک را مسئول پالایش آن بازنمایی می‌کند. این فنون در مجموع، مسئولیت مشکلات ساختاری را به کودک و خانواده منتقل می‌کنند.

با این حال، سوژه‌ها در مواجهه با این شبکهٔ انضباطی، به اشکالی از مقاومت روی می‌آورند: امتناع از همکاری، پنهان‌سازی اطلاعات، فرار از مراکز و بازگشت به خیابان. این مقاومت‌ها محدود به سوژه‌ها نیست؛ برخی از مددکاران اجتماعی و حتی مدیران سمن‌ها نیز تلاش کرده‌اند با تأکید بر «حمایت بدون قید و شرط» یا خودداری از ثبت بیومتریک کودکان، از شدت منطق انضباطی بکاهند. با این حال این رویکردهای انتقادی در اقلیت هستند. آنچه این فنون را منسجم می‌کند، منطق مشترکی است که در آن «حمایت» همواره به شرط انضباط اعطا می‌شود و شکست این انضباط که ریشه در نادیده گرفتن عوامل ساختاری دارد، نه به ناکارآمدی سیاست، که به «مقاومت» کودک و خانواده نسبت داده می‌شود.

۱-۲- ج) پیوند نهاد انضباط و نهاد کیفری

سومین و حیاتی‌ترین یافته آشکارسازی اتصال بین سازوکارهای انضباطی-حمایتی و دستگاه کیفری-طردکننده است؛ یعنی عمدتاً زمانی که سیاست‌های انضباطی با مقاومت افراد مواجه می‌شود. در این بخش، با تمرکز بر سطح تحلیل عمل اجتماعی (تبیین)، نشان داده می‌شود که چگونه این پیوند در بافت اقتصاد سیاسی ایران و در هم‌سویی با اولویت‌های حکمرانی (کاهش هزینه‌های رفاهی، کنترل مهاجرت، و مدیریت رؤیت‌پذیری فقر) معنا پیدا می‌کند. این پیوند نشان می‌دهد که دوگانهٔ انضباط/کیفر، نه در تقابل، که در تداوم یکدیگر عمل می‌کند و حلقه‌های زنجیرهٔ واحد حکمرانی را شکل می‌دهد.

سطح نخست نظام «شناسایی» است که با توجیهات حمایتی مانند «جلوگیری از حمایت‌های موازی» و «کسب آمار دقیق» پیگیری می‌شود، امّا در عمل به پایگاه داده‌ای برای نظارت و تعقیب تبدیل شده است. به دلیل نبود اوراق هویتی نزد بسیاری از کودکان کار، گرایش به استفاده از فناوری‌های بیومتریک (به‌ویژه اسکن عنبیه) افزایش یافته است. یک مددکار سمن در این باره می‌گوید: «بهزیستی درخواست کرده با استفاده از واحد سیارمان کودکان کار تهران را با استفاده از دستگاه اسکن عنبیه شناسایی کنیم. می‌خواهند بدانند تعداد کودکان کار در سطح شهر چند نفر است و این کودکان چه کسانی هستند». نکتهٔ حائز اهمیت آنکه این سیستم بیومتریک هم‌خوانی با سامانه‌های حمایتی ندارد و قابلیت انتقال اطلاعات فرد را به سازمان‌های حمایتی برای مشمولیت ایجاد نمی‌کند. اما در عوض، امکان ثبت سابقه برای کودک را فراهم می‌کند و می‌توان از آن برای «استعلام» سوابق یا ردگیری کودکان در دفعات بعدی استفاده کرد. این نظام شناسایی، در عمل به ابزاری برای تولید «پرونده‌های قابل پیگیری» تبدیل می‌شود که برخلاف ظاهر حمایتی‌اش، در خدمت نظارت بر «تکرار حضور» و تشدید مداخله است. همان‌طور که در برنامهٔ اقدام و عمل آمده است، تکرار حضور کودک در خیابان، که ملاک «عدم همکاری» خانواده محسوب می‌شود، ملاک قطع حمایت و یا سلب حضانت است و این تکرار حضور از طریق همین فرایند قابل پیگیری است.

پروژهٔ انضباط و توانمندسازی مبتنی بر فردی‌سازی، به دلیل نادیده گرفتن ریشه‌های ساختاری فقر، محکوم به شکست است. تجربهٔ کودکان شرکت‌کننده در طرح‌های کارآفرینی و مهارت‌آموزی و هم‌چنین بازگشت کودکان به خیابان‌ها مؤید این ادعا است. اما این شکست در گفتمان مورد بحث نه به ناکارآمدی سیاست، که به «مقاومت»، «عدم همکاری» یا «عادت» خانواده نسبت داده می‌شود. این نسبت‌دهی، کارکردهایی هم دارد: از یک سو، دولت را از مسئولیت در قبال ناکارآمدی برنامه‌هایش تبرئه می‌کند و از سوی دیگر، با فردی‌سازی مسئولیت، زمینه را برای تشدید مداخله و ورود به مدار کیفری فراهم می‌آورد. «ما نمی‌توانیم کودکانی که در چهارراه‌ها دست‌فروشی می‌کنند را به این راحتی‌ها پای کلاس بنشانیم. این‌ها راه آسانی برای کسب درآمد پیدا کرده‌اند و سال‌هاست به آن عادت کرده‌اند. نمی‌شود به این راحتی اینها را به کار واداشت.

اینها به کار نکردن عادت کرده‌اند» (آقای ک، مدیر سمن). بدین‌ترتیب، شکست انضباط بهانه‌ای برای تشدید مداخله می‌شود.

کیفر در مورد کودکان کار چهرهٔ متفاوتی دارد. برخلاف متکدیان بزرگسال که با حبس و مصادرهٔ اموال مواجه‌اند، کودکان ذیل آیین‌نامهٔ سامان‌دهی در مراکز شبانه‌روزی نگهداری می‌شوند. فرایند جمع‌آوری در این آیین‌نامه در عمل مشابه همان دستگیری است و مراکز نگهداری نیز اگرچه ظاهری حمایتی دارند، اما با درهای قفل‌شده، لباس متحدالشکل و برنامه‌های اجباری شرایطی شبیه بازداشتگاه تأدیبی ایجاد می‌کنند. گزارش‌های متعددی از تلاش کودکان برای فرار از این مراکز ثبت شده است. اگرچه خشونت در اینجا چهرهٔ عریان زندان را ندارد، اما در پوشش «حمایت» و «نگهداری موقت»، کودکان را از آزادی و خانواده‌های‌شان محروم می‌کند. در قانون حمایت از اطفال و نوجوانان نقش وزارت دادگستری بیش از اسناد پیشین پررنگ شد. یکی از عوامل اصلی آن تأکید متن سند بر بزهکاری در کنار آسیب اجتماعی بوده است. دادگستری اگرچه دست به اقدامات مشابه سازمان بهزیستی مانند راه‌اندازی محل نگهداری کودکان زده است امّا از حیث گفتمانی منظری متفاوت را پی می‌گیرد. در این منظر آسیب اجتماعی هم‌خوان با جرم قلمداد می‌شود و پیشگیری از آسیب اجتماعی به‌نوعی پیش‌گیری از جرم تعریف شده و به‌نوعی کودکان کار در خیابان مجرمان بالقوه هستند. برای نمونه در توضیح آنکه چرا دادگستری اقدام به راه‌اندازی مراکز شوق زندگی (مراکز نگهداری از کودکان در معرض آسیب اجتماعی) کرده است این‌گونه عنوان شده که هدف از افتتاح مجتمع شوق زندگی:

> مداخلهٔ فوری قضایی برای پیشگیری از بزه‌دیدگی و جلوگیری از آسیب بیشتر به کودکان است. بر اساس قانون اساسی، این قوه مسئول پیشگیری از جرم و اصلاح مجرم است. این امر تنها شامل پیشگیری کیفری و وضعی می‌شود، امّا پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی پیشگیری از ابعاد فرهنگی و اجتماعی است.

از همین روست که این مراکز مجتمع‌های قضایی-حمایتی خطاب شدند. این درهم‌تنیدگی نهادی، مرز میان «حمایت» و «کنترل» را چنان محو می‌کند که یک نهاد واحد می‌تواند هم‌زمان نقش پناه‌دهنده، ناظر و دروازه‌بان ورود به نظام کیفری را ایفا کند. این مشابه پیوندی است که وکانت (Wacquant, ۲۰۰۹) از آن تحت عنوان «هم‌سویی بازوی رفاهی و بازوی کیفری دولت» یاد می‌کند؛ هم‌سویی‌ای که در آن «شکست» در پروژهٔ انضباطی، به‌راحتی به «جرم» و «مجازات» تبدیل می‌شود.

البته رویکرد مبتنی بر جمع‌آوری سال‌ها مورد انتقاد سمن‌ها بود تا جایی که در نسخهٔ اولیهٔ آیین‌نامهٔ اجرایی مادهٔ ۶ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان اصطلاح «جذب» جایگزین «جمع‌آوری» شد. در عین حال، در سال‌های اخیر ارجاع به مراکز شبانه‌روزی رو به کاهش گذاشته و در عوض ایدهٔ «خانواده‌محوری» مورد توجه قرار گرفته است. به‌طور خاص دربارهٔ فعالیت قرارگاه اجتماعی برای کودکان کار در خیابان که پایلوت آن را در برخی شهرها و به‌طور خاص در تهران اجرا کردند، چنین عنوان شد که مرحلهٔ «جمع‌آوری» حذف شده است: «ما جمع‌آوری این بچه‌ها از خیابان‌ها را قبول نداریم و تکرار نمی‌کنیم. بحث ما سامان‌دهی با محوریت حفظ کرامت این بچه‌ها و استعدادیابی آنهاست. این طرح با رویکرد خانواده محوری است» (احمدی صدر، مدیرعامل وقت سازمان خدمات اجتماعی شهرداری تهران[1]). در عوض کودکان نه به‌صورت دسته‌جمعی بلکه فرد به فرد از سطح خیابان به همراه مشاور وارد ماشینی می‌شدند که آن‌ها را به خانه‌های‌شان می‌برد تا در آن‌جا ضمن بررسی شرایط خانواده و تشکیل پروندهٔ مددکاری، از آن‌ها تعهد گرفته می‌شد که کودکان‌شان را به خیابان نفرستند.

چنانکه پیش‌تر عنوان شد، خانواده‌محوری در این گفتمان نه به معنای حذف انضباط، بلکه به معنای انتقال آن به درون خانواده است. اما در این رویکرد جدید نیز بال کیفری از میان نمی‌رود. به واسطهٔ آن، نگهداری موقت کودک در مراکز شبانه‌روزی حذف و در عین حال تهدید سلب حضانت در صورت عدم همکاری پررنگ شده است، تهدیدی که به‌مراتب سنگین‌تر و بلندمدت‌تر است. با این حال نباید این مسئله را نیز نادیده گرفت که غلبهٔ ایدهٔ خانواده‌محوری به‌معنای کنار گذاشته شدن ایدهٔ وجود باندهای مافیایی و پذیرش عامل کار کودک در شرایط خانواده است.

1 . https://www.tabnak.ir/0055Wl

بدین‌ترتیب، آنچه در این بخش آشکار می‌شود زنجیره‌ای است که از «شناسایی» آغاز می‌شود اما به «شکست انضباط» می‌انجامد و در ادامه با «کیفر در پوشش حمایت» پایان می‌یابد. این زنجیره، در بستر اقتصاد سیاسی ایران و در هم‌سویی با اولویت‌های حکمرانی (کاهش هزینه‌های رفاهی از طریق واگذاری به سمن‌ها، کنترل مهاجرت از طریق تفکیک تبعیض‌آمیز و مدیریت رؤیت‌پذیری فقر از طریق جمع‌آوری) معنا پیدا می‌کند. کیفر نه حذف، که به شکل «نرم‌تری» در بستر خانواده اعمال می‌شود و با این چرخش، دولت ضمن کاهش هزینه‌های خود، نظارت را به درون خانواده منتقل می‌کند و تهدید به سلب حضانت را به‌عنوان اهرم فشار در فرایند انضباط حفظ می‌نماید.

۱-۳- د) بستر اقتصاد سیاسی و عدول از دولت رفاه

یافته‌های سه بخش پیشین، تصویری از یک دستگاه انضباطی-کیفری را ترسیم می‌کنند که در آن «حمایت» مشروط به «انضباط» می‌شود و شکست در انضباط، بهانه‌ای برای تشدید مداخله. اما این تصویر، اگر در بستر اقتصاد سیاسی ایران قرار نگیرد، ناقص خواهد ماند. پرسش کلیدی این است: چرا دولت با وجود شکست‌های متوالی، همچنان بر این الگو اصرار دارد؟ و آیا این الگو را می‌توان به‌سادگی با نظریات فوکو و وکانت تطبیق داد؟

نخستین نکته آنکه می‌توان ادعا کرد دولت در ایران به‌دلایل ساختاری (از جمله تحریم‌های اقتصادی، محدودیت‌های مالی، و اولویت‌های امنیتی-سیاسی) نمی‌تواند به اندازهٔ دولت‌های اروپایی یا آمریکایی در ارائهٔ خدمات رفاهی توانمند و البته مقتدر عمل کند. وکانت (Wacquant, ۲۰۰۹) دولت تنبیهی نولیبرال را با پیوند ارگانیک «کارگستری» و «زندان‌گستری» توضیح می‌دهد؛ جایی که دولت هم‌زمان از یک سو حمایت‌های رفاهی را مشروط و محدود می‌کند و از سوی دیگر دستگاه کیفری را گسترش می‌دهد. اما در ایران، این پیوند نه از موضعِ قدرتِ یک دولت رفاهیِ در حالِ عقب‌نشینی، که از موضعِ ضعفِ یک دولتِ درگیرِ بحرانِ مالی و مشروعیت شکل می‌گیرد. دولت در ایران به‌جای آنکه با «مشت آهنین» (به‌تعبیر وکانت) بر فقرا فرود آید، بیشتر با «دستِ لرزان» عمل می‌کند: گاه انضباط، گاه عقب‌نشینی، گاه کیفرِ گزینشی (به‌ویژه دربارهٔ مهاجران) و گاه واگذاری مسئولیت به نهادهای غیردولتی.

تحریم‌های اقتصادی و فشارهای ناشی از آن، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری این الگو دارند. دولت در شرایط کمبود منابع، به‌جای سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های رفاهی و حمایت‌های بلندمدت، به سراغ راه‌حل‌های کم‌هزینه‌تر می‌رود: واگذاری خدمات به سمن‌ها (که هزینه‌های دولت را کاهش می‌دهد)، آموزش‌های مهارتی و سواد مالی (که وعدهٔ خروج از فقر را بدون هزینهٔ مستقیم دولتی ارائه می‌دهند) و تهدید به کیفر (که هزینهٔ سرکوب را به نهادهای قضایی و خانواده‌ها منتقل می‌کند).

در همین بستر، گرایش به اصطلاحات نولیبرال معنا پیدا می‌کند. متون «کارآفرینی»، «سرمایهٔ انسانی»، «مدیریت ریسک» و «مسئولیت‌پذیری فردی» که در برنامه‌های توانمندسازی و آموزش سواد مالی به‌کار می‌رود، حائز دقیقاً همان واژگان و اصطلاحاتی است که دولت‌های نولیبرال برای توجیه عقب‌نشینی از تعهدات رفاهی به‌کار می‌برند. اما تفاوت در اینجاست که در ایران، این واژگان و اصطلاحات نه از موضعِ یک دولتِ رفاهیِ در حالِ کوچک‌سازی، که در پیوند با یک دولتِ ضعیف و درگیرِ بحران به‌کار گرفته می‌شود. استفاده از این اصطلاحات و واژگان در اسناد سیاستی به‌معنای نولیبرال بودن دولت ایران نیست؛ بلکه نشان از توسل استعاری به اصطلاحات نولیبرال دارد. دولت با توسل به آنها، عملاً عقب‌نشینی خود از تعهدات رفاهی را توجیه می‌کند و بار مسئولیتِ خروج از فقر را از دوشِ خود بر می‌دارد و بر شانه‌های فرد و خانواده می‌گذارد و در عین حال، با تهدید به کیفر (سلب حضانت، حبس، اخراج)، نظارتِ خود را بر این فرایند حفظ می‌کند.

مقاومت‌های روزمره‌ای که سوژه‌ها در برابر این شبکهٔ انضباطی از خود نشان می‌دهند، از امتناع از همکاری با مددکاران و پنهان‌سازی درآمد و سبک زندگی تا فرار از مراکز نگهداری و بازگشت به خیابان، همگی گواه آنند که این الگوی انضباطی

به‌رغم تمام پیچیدگی‌اش، با مقاومت‌های مداوم و شکست‌های متوالی مواجه است. بازگشت اکثر کودکان به خیابان و امتناع خانواده‌ها از همکاری با برنامه‌ها، نه استثنا، که قاعدهٔ کار است. این نکته نشان می‌دهد که سیاست‌های قهری در غیابِ پروژهٔ کلان‌تر، کارایی چندانی ندارند و دربارهٔ کودکان ایرانی که مشمول اخراج نیستند، این سیاست‌ها با شکست و بازگشتِ مکرر مواجه می‌شود.

در مجموع، آنچه را که در ایران شکل گرفته نمی‌توان به‌سادگی با نظریات فوکو یا وکانت تطبیق داد. این الگو نه دولتِ تنبیهیِ مقتدر وکانتی است که «مشت آهنین» خود را بر سر فقرا فرود آورد، و نه حکومت‌مندیِ ظریفِ فوکویی که از طریق «آزادی» و «خودتنظیم‌گری» عمل کند. آنچه در ایران مشاهده می‌شود، «رفاه انضباطی-تنبیهیِ شکننده» است؛ شکلی از حکمرانی که در آن دولتِ ضعیف‌شده، با ترکیبی از واگذاری مسئولیت به نهادهای غیردولتی، توسل به واژگان و اصطلاحات نولیبرال، تهدید به کیفر و برخوردِ قهریِ گزینشی، تلاش می‌کند تا فقر را در فضای شهری مدیریت کند، نه ریشه‌کن. این الگوی ناقص و مواجه با مقاومت توفیق‌هایی از این دست در سطح گفتمانی داشته است: بازتعریف فقر به‌عنوان مسئله‌ای اخلاقی-رفتاری، مشروعیت‌بخشی به نظارت بر فرودستان شهری و توجیه عدول دولت از تعهدات رفاهی در شرایط فشار اقتصادی.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش از طریق مطالعهٔ موردیِ شهر تهران و با تمرکز بر گفتمانِ مسلط در اسناد رسمی، گفتار مسئولان و عملکرد نهادهای اصلی به دست آمده و تنظیم شده‌اند. بدیهی است که تحلیل این یافته‌ها به‌معنای ارائهٔ تصویری یک‌دست از کل نظام رفاهی ایران نیست؛ بلکه حاکی از آن است که گفتمانی با این ویژگی‌ها جریان دارد و منطقِ آن در میان نهادهای متولی، با وجود تفاوت‌ها تا حد زیادی مشترک و مسلط است. با این حال تعمیم این یافته‌ها به کل نظام رفاهی یا به شهرهای کوچک‌تر و مناطق با ترکیب قومی-مذهبی متفاوت نیازمند پژوهش‌های تکمیلی است.

این پژوهش با تمرکز بر سیاست‌های سامان‌دهی کودکان کار در خیابان نشان می‌دهد که سیاست‌گذاری اجتماعی در ایران را نمی‌توان صرفاً در قالب سیاست‌های حمایتی یا بازتوزیعی فهم کرد. آنچه در میدان سیاست‌گذاری و اجرا مشاهده می‌شود، شبکه‌ای از گفتمان‌ها، نهادها و سازوکارهای مداخله است که کودکان کار را نه فقط به‌عنوان «نیازمند»، بلکه به‌عنوان «قربانیانی» بازتعریف می‌کند که «نجات‌شان» مستلزم مداخله‌ای انضباطی در پیوند با خود و خانواده‌شان است. در این چارچوب، تمایز میان کودکِ «قابل اصلاح» و خانوادهٔ «مقاوم» به یکی از محوری‌ترین ابزارهای حکمرانی بدل می‌شود؛ ابزاری که تعیین می‌کند چه کودکانی شایستهٔ حمایت مشروط‌اند و چه خانواده‌هایی موضوع کنترل، اصلاح یا طرد.

یافته‌های پژوهش میدانی حکایت از آن دارد که «توانمندسازی» در این حوزه، نه افزایش قدرت اقتصادی، که صورتی از انضباط تربیتی-اخلاقی است. در این منطق، فقر کودک به «نداشتن مهارت» یا «فرهنگ نادرست» خانواده تقلیل می‌یابد و مادران هدف آموزش‌های «فرزندپروری» و پدران هدف برچسب‌های «بی‌غیرتی» یا «تنبلی» می‌شوند. گذار از این منطق به رفاه تنبیهی در تهدید به سلب حضانت و نگهداری کودک در مراکز شبانه‌روزی تجلی می‌یابد. در سطح رفاه کیفری، حضور کودک در خیابان به‌مثابه «مصادیق آسیب اجتماعی» نه فقط نیازمند حمایت، که نیازمند کنترل و نظم‌دهی به خانواده تلقی می‌شود.

یافته‌ها همچنین نشان می‌دهد که الگوی حکمرانی بر کودکان کار در ایران، نه با دولت تنبیهیِ مقتدر وکانتی انطباق دارد و نه با حکومت‌مندیِ ظریفِ فوکویی. آنچه در ایران مشاهده می‌شود تلفیقی از این دو با ویژگی‌های بومیِ دولتِ ضعیف‌شدهٔ درگیرِ تحریم است. فوکو و وکانت چارچوبی برای صورت‌بندی پرسش‌های این پژوهش فراهم آوردند. پاسخ به این سوالات، با صورت‌بندی مفهوم «رفاه انضباطی-تنبیهیِ شکننده»، از دلِ داده‌های میدانی و در تعامل با نظریه‌ها بیرون

آمده است؛ داده‌هایی که نشان می‌دهد دولتِ ایرانی به‌جای «مشت آهنین» (به‌تعبیر وکانت) با «دستِ لرزان» و ترکیبی از واگذاری، تهدید و برخوردِ گزینشی عمل می‌کند. این تفاوتِ الگوی ایرانی با نظریه‌های فوکو و وکانت، دقیقاً همان نقطه‌ای است که بسط نظریِ یافته‌ها را ممکن می‌سازد. یافته‌های پژوهش در سه جهت یاری‌بخش بسط چارچوب‌های نظری است: نخست، در خصوص نظریهٔ دولت کیفری وکانت، یافته‌ها نشان می‌دهد که پیوند نهاد رفاه و نهاد کیفری در ایران، نه فقط از طریق همکاری نهادی، که از طریق زیرساخت‌های فن‌آورانه و داده‌محور نیز تحکیم می‌شود. سیستم شناسایی بیومتریک که با هدف شمارش کودکان کار و ثبت اطلاعات آن‌ها به‌کار گرفته می‌شود، امکان ردیابی «تکرار حضور» را فراهم می‌آورد و پروندهٔ حمایتی کودک را به سابقهٔ نظارت بر خانواده تبدیل می‌کند. همچنانکه در کشورهای متعددی در جهان نیز سیستم شناسایی بیومتریک به همین طریق در خدمت نظارت زیر سایهٔ حمایت عمل می‌کند (ن.ک به Breckenridge, 2005). دوم، در تقابل با نظریه‌های کلاسیک انضباط که بر شفافیت قواعد تأکید دارند، نقش «ابهام» به‌عنوان یک فن حکمرانی آشکار می‌شود. ابهام در مرزهای میان سوژهٔ «قربانی» و سوژهٔ «خطرناک» به مددکاران و مسئولان غربالگری «اختیار تفسیر» می‌دهد و امکان جابه‌جایی کودکان میان مسیرهای نهادی متفاوت را فراهم می‌آورد. سوم، منطق انضباطی «توانمندسازی» مبتنی بر فردی‌سازی مسئلهٔ فقر است و شکست ذاتی آن (که در بازگشت مکرر کودکان به خیابان تجلی می‌یابد) به حساب «مقاومت» یا «عدم همکاری» خانواده گذاشته می‌شود؛ بدین‌ترتیب، شکست پروژهٔ انضباط خود به توجیهی برای تشدید مداخله تبدیل می‌شود.

واگذاری اجرای سیاست‌ها به سمن‌ها نیز اگرچه در ظاهر با ادعای کاهش تصدی‌گری دولت همراه است، اما این نهادها در موقعیتی پارادوکسیکال قرار دارند: از یک سو منتقد خشونت پلیسی و طرح‌های جمع‌آوری بی‌ضابطه‌اند و از سوی دیگر، مجریان اصلی مداخلات و عاملان شناسایی و ثبت اطلاعات کودکان.

در جمع‌بندی نهایی، آنچه در مواجهه با کودکان کار در خیابان روی می‌دهد، اجرای منطق «رفاه انضباطی-تنبیهیِ شکننده» است؛ منطقی که به‌واسطهٔ چهار مؤلفه شکل می‌گیرد: (۱) واگذاری مسئولیت به نهادهای غیردولتی که دولت را از هزینه‌های مستقیم رفاهی می‌رهاند؛ (۲) فردی‌سازی مسئولیت فقر از طریق گفتمان توانمندسازی که بار ناامنی اقتصادی را از ساختار به فرد منتقل می‌کند؛ (۳) تهدید به کیفر در قالب سلب حضانت، حبس یا اخراج؛ و (۴) برخورد قهری گزینشی که عمدتاً متوجه مهاجران است. «شکنندگی» این الگو از آن روست که با مقاومت‌های روزمره و بازگشت‌های مکرر سوژه‌ها مواجه می‌شود و کارایی چندانی ندارد. این الگو نه تنها با خوانش خطی از نظریات فوکو و وکانت تفاوت دارد، بلکه مفهوم «شکنندگی» را به‌عنوان ویژگیِ ساختاریِ دولتِ ضعیف‌شده‌ای پیش می‌نهد که در آن توسل به کیفر نه از موضع قدرت، که از موضع ناتوانی در ارائهٔ خدمات رفاهیِ پایدار صورت می‌گیرد. این الگو هر اندازه ناقص و ناتمام، ناظر بر آن است که احتمال دارد سیاست‌گذاری اجتماعی در ایران به بازتولید نابرابری و طرد خانواده‌های فقیر منجر شود.

این پژوهش، با برجسته‌کردن منطق یادشده، زمینه‌ای را برای بازاندیشی انتقادی در سیاست‌های مرتبط با کودکان کار فراهم می‌آورد؛ بازاندیشی‌ای که بدون آن، مسئلهٔ کار کودک همچنان نه به‌عنوان مسئله‌ای ساختاری-حقوقی، بلکه به‌مثابه مسئله‌ای برای نظم و کنترل فهم خواهد شد.

سهم نویسندگان:

این مقاله برگرفته از پایان‌نامهٔ دکتری نویسندهٔ اول به راهنمایی نویسندهٔ دوم و مشاورهٔ نویسندهٔ سوم بوده است.

منابع

- احمدی، کامیل (۱۳۹۹). *رد پای استعمار در جهان کودکی: پژوهشی جامع در خصوص اشکال، علل و پیامدهای کار کودکان*، دانمارک: آوای بوف.
- اسفاری، میترا (۱۳۹۶). جدال هویتی در پارک، رقابت قاعده‌مند در چهارراه: دو نما از کودکی در فضای شهری، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۴۶: ۱۴۶-۱۱۳.
- افشان، فروزان (۱۴۰۰). *تکدی‌زدایی: از انقلاب مشروطه تا انتهای پهلوی اول*. تهران: نشر همشهری.
- اکرامی، صحرا (۱۳۹۷). *جامعهٔ مدنی و کودکان آسیب‌دیده*. تهران: خرد سرخ.
- امیری، انسیه (۱۳۹۵). *تحلیل جامعه‌شناختی تجربهٔ زیستهٔ کودکان کار خیابانی افغان در شهر اصفهان*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی.
- اونق، نازمحمد؛ قربانی، علی؛ سورزهی مسلم (۱۴۰۲). بررسی جامعه‌شناختی پدیدهٔ کودکان کار (مورد مطالعه: کودکان کار شهرستان مهرستانِ سیستان و بلوچستان). *جامعه‌شناسی کاربردی* ۳۴(۳): ۶۵-۸۸.
- جواهری، جلوه؛ روشنفکر، پیام؛ مظفری، کاوه؛ دلارام، علی؛ زنگنه، نیکزاد (۱۴۰۲). *پایان دادن به کار کودک در خیابان*، تهران: افکار.
- خواجه نایینی، علی؛ هاشمی، صفیه سادات (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی سیاست‌های ساماندهی کودکان خیابانی در ایران. *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی (مطالعات راهبردی جهانی شدن)*، ۱۰(۳۶): ۱۴۲-۱۶۲.
- سازمان بهزیستی (۱۳۹۸)، *معرفی خدمات حوزهٔ امور اجتماعی*.
- سازمان بهزیستی (۱۴۰۱)، *برنامهٔ اقدام و عمل ساماندهی کودکان کار و خیابان*.
- سام‌آرام، عزت‌اله؛ حسینی حاجی بکنده، سید احمد؛ موسوی چلک، حسن (۱۳۹۵)، «سیاست‌گذاری اجتماعی در حوزه آسیب‌های اجتماعی در قوانین برنامه توسعه کشور». *انتظام اجتماعی*، ۲۱: ۱۲۶-۱۰۵.
- سبزی خوشنامی، محمد؛ محمدی، الهام؛ عرشی، ملیحه؛ تکفلی، مرضیه؛ نوروزی، سارا (۱۳۹۸). شناخت اثرات طرح ساماندهی کودکان خیابانی در سایهٔ چالش‌های آن. *پژوهشنامه مددکاری اجتماعی*. ۲۱: ۱۳۲-۷۵.
- صارمی، ریحانه (۱۴۰۰). *مستندنگاری مراکز پرتو (مراکز کودکان کار در خیابان شهرداری تهران)*. تهران: معاونت فرهنگی شهرداری تهران.
- صفی‌خانی، ثمره؛ موسوی، سید یعقوب؛ رجبلو، قنبرعلی (۱۳۹۵). هویت در آستانهٔ کولی‌های ساکن تهران. *تحقیقات فرهنگی ایران*، ۳۵(۳): ۲۹-۱.
- کاوه، مهدی؛ طبیعی، منصور؛ شهابی، محمود؛ احمدی، حبیب (۱۴۰۰). سیاست‌گذاری آسیب‌های اجتماعی در دههٔ ۶۰. *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*، ۲۸(۹۵): ۳۵-۱.
- معروفی، نازآفرین و ایمانی، فرانک (۱۳۹۲)، *راهنمای عمل برای آموزش کودکان خیابانی*، تهران: سازمان بهزیستی کشور
- مقدم، محمدحسین؛ ملتفت، حسین؛حزباوی، عزیز (۱۴۰۱). کاوشی در فرآیند شکل‌گیری پدیدهٔ کودکان کار خیابانی و پیامدهای آن در شهر اهواز. *مطالعات جامعه‌شناختی شهری (مطالعات شهری)*، ۱۲(۴۳): ۱۳۱-۱۵۸.
- ملفت، حسین؛ شهریاری، مرضیه؛ حزباوی، عزیز (۱۳۹۹). تحیل وضعیت و پیامد عادت‌واره‌های کودکان از کار در خیابان با رهیافت نظریهٔ داده‌بنیاد، *پژوهشنامه مددکاری اجتماعی*، ۲۵: ۷۰-۳۱.
- وامقی مروئه؛ رفیعی، حسن؛ سجادی، حمیرا؛ رشیدیان آرش (۱۳۹۰). مرور نظام‌مند مطالعات کودکان خیابانی در یک دههٔ اخیر در ایران: عوامل خانوادگی مرتبط و پیامدهای خیابانی‌شدن کودکان. *مسائل اجتماعی ایران* ۲ (۱) :۱۶۵-۱۳۶.
- وامقی، مروئه؛ دژمان، معصومه؛ رفیعی، حسن؛ روشنفکر، پیام (۱۳۹۴). ارزیابی سریع وضعیت کودکان خیابانی در شهر تهران، ۱۳۹۲: علل و خطرهای کار کودکان در خیابان. *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۴(۱): ۳۳-۵۷.

References

- Afshan, F. (2021). *Beggary Elimination: From the Constitutional Revolution to the End of the First Pahlavi Period*. Tehran: Hamshahri Publishing. (in Persian)
- Ahmady, K. (2021). *Traces of Exploitation in Childhood: A Comprehensive Research on the Forms, Causes and Consequences of Child Labour in Iran*. Scholar's Press.
- Alaedini, P.; Mirzaei, A. (2021). From Afghanistan Border to Iranian Cities: The Case of Migrant Children in Tehran. In N. Ribas Mateos & T. J. Dunn (Eds.), *Handbook on Human Security, Borders and Migration* (pp. 399-411). Edward Elgar.
- Amiri, A. (2017). *A Sociological Analysis of the Lived Experience of Afghan Street-Working Children in Isfahan*. Master's thesis, Kharazmi University. (in Persian)
- Breckenridge, K. (2005). The Biometric State: The Promise and Peril of Digital Government in the New South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 31(2): 267–282.
- Committee on the Rights of the Child. (2017). *General comment No. 21 (2017) on children in street situations*. CRC/C/GC/21. United Nations.
- Dean, M. (2010). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society* (2nd ed.). SAGE Publications.
- Ekrami, S. (2018). *Civil Society and Children at Risk*. Tehran: Khord-e Sorkh. (in Persian)
- Esfari, M. (2017). Identity Struggle in the Park, Regulated Competition at the Intersection: Two Views of Childhood in Urban Space. *Cultural Studies and Communication*, 46, 113–146. (in Persian)
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language.* Longman.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research.* Routledge.
- Fairclough, N. (2006). Language and globalization. *Semiotica*, *2006*(162), 317–342. https://doi.org/10.1515/SEM.2006.081
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books.
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Garland, D. (1997), *Punishment and Welfare: A History of Penal Strategies (Classics of Law & Society),* Quid Pro, LLC
- Garland, D. (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. University of Chicago Press.
- Hinton, E. (2016). *From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Mass Incarceration in America*. Harvard University Press.
- Javaheri, J., Roshanfekr, P., Mozafari, K., Ali, D., & Zanganeh, N. (2023). *Ending Child Labour on the Street*. Tehran: Afkar Publishing. (in Persian)
- Kaveh, M., Tabiei, M., Shahabi, M., & Ahmadi, H. (2021). Policymaking of Social Damages in the 60s. *Quarterly Journal of Social Sciences*, 28(95), 1–35. (in Persian)
- Khajeh Naieni, A., & Hashemi, S. S. (2020). Pathology of Policies on Street Children in Iran. *Strategic Studies of Public Policy (Strategic Studies of Globalization)*, 10(36), 142–162. (in Persian)
- Lewis, O. (1966). The Culture of Poverty. *Scientific American*, 215(4): 19–25.
- Lewis, O. (1968). *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty—San Juan and New York*. Vintage Books.
- Maroufi, N., & Imani, F. (2013). *A Practical Guide for Educating Street Children*. Tehran: State Welfare Organization of Iran. (in Persian)
- Moghadam, M. H., Motalef, H., & Hezbavi, A. (2022). An Exploration into the Process of Formation of the Phenomenon of Street-Working Children and Its Consequences in Ahvaz. *Urban Sociological Studies (Urban Studies)*, 12(43), 131–158. (in Persian)

- Motalef, H., Shahryari, M., & Hezbavi, A. (2020). Analysis of the situation and consequences of children's habits of working on the street Foundation Data Theory. *Social Work Research Quarterly*, 25, 31–70. (in Persian)
- Ounagh, N. M., Ghorbani, A., & Soorzehi, M. (2023). Analysis of Social Factors Affecting the Phenomenon of Working Children in Mehrestan City. *Journal of Applied Sociology*, 34(3), 65–88. (in Persian)
- Piven, F. F.; Cloward, R. A. (1971). *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*. Vintage Books.
- Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge University Press.
- Sabzi Khoshnami, M., Mohammadi, E., Arshi, M., Takaffoli, M., & Norouzi, S. (2019). Understanding Effects of the Plan for Organizing Stree Children by Considering its Challenges. *Social Work Research Quarterly*, 21, 75–132. (in Persian)
- Safikhani, S., Mousavi, S. Y., & Rajablou, G. (2016). Liminal Identity of Gypsies in Tehran. *Iranian Cultural Research*, 35(3), 1–29. (in Persian)
- Sam-Aram, E., Hosseini Haji Bekandeh, S. A., & Mousavi Chelak, H. (2016). Social Policy-Making in the Field of Social Harms in the Laws of the Country's Development Plan. *Journal of Social Order*, 21, 105–126. (in Persian)
- Saremi, R. (2021). *Documentation of Parto Centers (Centers for Street-Working Children of Tehran Municipality)*. Tehran: Cultural Deputy of Tehran Municipality. (in Persian)
- State Welfare Organization of Iran. (2019). *Introduction to Social Affairs Services*. (in Persian)
- State Welfare Organization of Iran. (2022). *Action and Implementation Plan for Organizing Working and Street Children*. (in Persian)
- Vameghi, M., Dezhman, M., Rafiey, H., & Roshanfekr, P. (2015). Rapid Assessment of the Situation of Street Children in Tehran, 2013: Causes and Risks of Child Labour on the Street. *Iranian Journal of Social Studies and Research*, 4(1), 33–57. (in Persian)
- Vameghi, M., Rafiey, H., Sajjadi, H., & Rashidian, A. (2011). Relevant Family Factors and Consequences of Streetization of Children. *Social Problems of Iran*, 2(1), 136–165. (in Persian)
- Van Oorschot, W. (2000). Who should get what, and why? On deservingness criteria and the conditionality of solidarity among the public. *Policy & Politics, 28*(1): 33–48.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.
- Wacquant, L. (2012). Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism. *Social Anthropology*, 20(1): 66–79.

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026: Pp. 291-316.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2095573.1658

The Political-Social Economy of Pollution: A Critical Ethnography of Industrial Development in Sarv Village

Faezeh Mohabbati[1], Moosa Anbari[2] & Seyed Ahmad Firouzabadi[3]

1. Ph.D. Candidate in Sociology of Rural Social Development, Department of Social Development, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Professor, Department of Social Development, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email: anbari@ut.ac.ir
3. Associate Professor and Faculty Member, Department of Social Development, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

***Article history*:**

Received 25 July 2026

Revised 27 August 2026

Accepted 29 August 2026

***Keywords*:**

Critical ethnography,
In-betweenness,
Industrial development,
Political-social economy of pollution,
Resistance.

ABSTRACT

Industrial development in rural Iran has often been presented through employment, investment, production, and regional growth, while the everyday experience of communities living beside large industrial complexes has received less attention. This article examines how residents of Sarv, a village in Ardakan County, Yazd Province, experience living alongside industrial development. The study is necessary because industrial transformation has altered livelihoods, resources, environmental conditions, health concerns, local power relations, and patterns of belonging. The main research question is: How do residents of Sarv experience and interpret coexistence with industrial development? Two subsidiary questions address changes in livelihood, employment, and health, and how power relations shape the distribution of development's benefits and costs and residents' responses. The study uses critical ethnography and is based on ten months of fieldwork between October 2024 and July 2025. Data were generated through participant observation, in-depth and semi-structured interviews, informal conversations, and field notes, and were coded and analyzed in Atlas.ti. The findings show that industry occupies an ambivalent position in village life. It provides employment, income security, opportunities to remain in the village, and new economic possibilities, while also being associated with water degradation, air pollution, dust from concentrate and iron particles, concerns about illness, changes in agriculture, and social transformation. Residents' responses do not form a unified opposition to industry. They move among protest, negotiation, claims for compensation and Sarvices, persistence, accommodation, and attempts to redefine relations with industrial actors. Industrial migration has also unsettled boundaries between local and newcomer, Shi'i and Sunni, and Iranian and Afghan, especially in the village school. The article develops the concept of a political-social economy of pollution to show how pollution becomes embedded in livelihood dependence, institutional relations, moral claims, local power, and everyday practices. Pollution therefore cannot be understood only as a physical externality of industrial production; it is also socially organized, politically negotiated, and incorporated into the conditions through which people continue to live.

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: Mohabbati, F., Anbari, M. & Firouzabadi, S. A. (2026). "The Political-Social Economy of Pollution: A Critical Ethnography of Industrial Development in Sarv Village". *Iranian Journal of Anthropology*, 23(42): 291-316. https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2095573.1658

Introduction

Industrial development has transformed many rural areas of Iran by bringing large-scale investment, employment, infrastructure, and new economic opportunities into places previously marked by limited employment and out-migration. Yet industrial expansion also reorganizes the social and environmental conditions of everyday life. Villages located close to mines, steel plants, pelletizing factories, and power facilities may experience changes in water resources, agriculture, health, settlement patterns, social relations, and local identities at the same time that industrial employment becomes an important source of household security. Existing research in Iran has documented economic, social, and environmental consequences of industrial and development projects, while international ethnographic studies have emphasized that development is culturally interpreted and locally reworked. Less attention has been given to how rural residents experience these processes simultaneously, particularly where dependence on industry makes a simple opposition between development and local community inadequate.

Sarv provides a revealing case. Located in the Yazd-Ardakan plain and less than one kilometer from the Chador Malu industrial complex, the village has been incorporated into an expanding industrial landscape. The growth of mining, pelletizing, steel production, and power generation has changed employment patterns and strengthened the connection between household livelihoods and industrial activity. At the same time, residents describe declining water quality, dust and air pollution, concerns about health, changes in agriculture, and the arrival of migrant workers. The village thus becomes a setting in which economic opportunity and environmental risk are experienced together.

This study asks: How do residents of Sarv experience and interpret coexistence with industrial development? It further examines how industrialization has altered livelihood, employment, and health, and how power relations shape the distribution of development's benefits and costs and residents' responses. The study has no formal hypothesis because it follows a critical ethnographic and interpretive design. Its objective is to reconstruct development from everyday life and to explain how residents act within the constraints and opportunities produced by industrial expansion. The research is significant because it moves beyond measuring development through investment or employment and examines how its material and political consequences become embedded in local social life. It argues that understanding industrial development requires attention to both structures of power and the practical, moral, and relational ways through which people make continued life possible. The study also contributes to debates on environmental justice by linking environmental burdens to the unequal capacity of local actors to influence decisions about industrial expansion and resources.

Discussion

The findings reveal five interconnected dimensions of industrial transformation in Sarv. First, industry changed the horizon of livelihood. In a context of unemployment and out-migration, the arrival of factories was associated with hope, stable employment, higher wages, and the possibility

of remaining near family. Industrial work subsequently became woven into kinship networks, household futures, housing decisions, and local definitions of economic success. This attachment helps explain why residents' concerns about pollution do not translate into a consistent rejection of industry.

Second, industrial development has become part of a local political economy. Residents describe connections among industrial companies, administrative institutions, local political actors, infrastructure provision, employment, water supply, and corporate social responsibility. The phrase "the pelletizing plant has a hand everywhere," used by a local participant, captures the perception that industrial power extends beyond the factory itself. Access to water and the distribution of benefits therefore become questions of political influence and bargaining.

Third, pollution is experienced materially and socially. Residents describe changes in the village qanat, dust settling on homes and crops, worsening air quality, and growing concerns about respiratory problems and cancer. The ethnographic material does not establish a causal relationship between industrial pollution and particular diseases; residents themselves remain uncertain and invoke heredity, fate, and other explanations. What is clear is that pollution has become part of how people interpret the present and imagine the future of the village.

Fourth, local action is better understood as shifting among protest, negotiation, persistence, accommodation, and claims for a share of benefits than as a single form of resistance. Conflicts over wells illustrate this movement. Residents sometimes blocked projects or protested, but they also negotiated water, employment, and financial benefits. Such practices reflect limited room for direct confrontation and continued dependence on industry.

Fifth, industrial migration has altered local boundaries. The presence of Baluch families has created distinctions between "local" and "non-local," while the school has become a shared space where these boundaries are reproduced and unsettled. Children's interactions sometimes make identities more fluid than adult discourse suggests.

Taken together, these findings support the concept of a political-social economy of pollution. Pollution persists not simply because it is normalized, but because it becomes entangled with employment, development narratives, institutional dependence, moral obligations, local identity, and bargaining over resources. These dimensions are mutually reinforcing processes through which industrial development becomes part of the social organization of the village.

Conclusion

This study shows that industrial development in Sarv cannot be understood either as an economic success story or as a straightforward process of environmental dispossession. Its significance lies in the coexistence of opportunities and harms within the same social field. Industry has provided employment, income, infrastructure, and a basis for remaining in the village, while industrial expansion has also intensified pressures on water, air, agriculture, health, and local social relations.

The ethnographic evidence complicates the idea of resistance. Residents are neither passive recipients of industrial development nor a unified oppositional community. Their actions shift according to the issue at stake, the actors involved, and the room available for negotiation. They protest, block projects, pursue administrative channels, bargain for water and employment, seek compensation and local benefits, and sometimes accommodate industrial expansion. These practices are forms of practical agency through which residents attempt to preSarve life.

The study's central contribution is the formulation of the concept of the political-social economy of pollution. In Sarv, pollution is not only a material substance distributed through air, water, soil, and bodies. It is also organized through economic dependence, institutional relationships, political bargaining, and moral narratives. Industrial employment can make criticism of industry costly; corporate assistance can create mutual dependence; development and national-interest narratives can make opposition morally difficult; and struggles over pollution can become part of local political competition. Pollution therefore becomes a social and political condition.

The concept of in-betweenness further shows how industrial transformation changes local belonging. The arrival of migrant workers has introduced distinctions such as local/non-local and Shi'i/Sunni, while spaces such as the school allow these distinctions to be reproduced, negotiated, and sometimes unsettled. Identity is consequently not simply inherited from the past; it is continually reconstructed through encounters with changing social conditions.

More broadly, the case of Sarv suggests that rural industrialization should be studied from within the lived worlds it transforms. Employment figures, production, and environmental indicators remain important, but they cannot explain why harmful conditions persist, why residents continue to depend on industrial activity, or how people negotiate contradictory demands. A critical ethnographic perspective makes these tensions visible and shows that sustaining social life in an industrially transformed environment involves interpretation, negotiation, adaptation, and claims-making. The political-social economy of pollution captures this process and connects environmental harm with livelihood, power, morality, identity, and the struggle to make life livable.

Acknowledgments

The author gratefully acknowledges the residents and participants of Sarv for sharing their experiences and for facilitating the fieldwork underlying this study.

Author Contribution

This article is extracted from the first author's doctoral dissertation; the second and third authors are the dissertation supervisors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

نامهٔ انسان‌شناسی

سال ۲۳، شمارهٔ ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص: ۲۹۱-۳۱۶.
https://journal.asi.org.ir

ISSN: 1375-2096

DOI: https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2095573.1658

اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی؛ مردم‌نگاری انتقادی تجربهٔ توسعهٔ صنعتی در روستای سرو

فائزه محبتی[۱]، موسی عنبری[۲]، سیداحمد فیروزآبادی[۳]

۱. دانشجوی دکتری توسعهٔ اجتماعی، گروه توسعهٔ اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. استاد گروه توسعهٔ اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول) *Anbari@ut.ac.ir*

۳. دانشیار گروه توسعهٔ اجتماعی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

بازنگری ۱۴۰۵/۰۶/۰۵

پذیرش ۱۴۰۵/۰۶/۰۷

کلیدواژگان:

اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی،

توسعهٔ صنعتی،

روستای سرو،

مقاومت،

میان‌بودگی.

چکیده

توسعهٔ صنعتی در بسیاری از مناطق روستایی ایران، هم‌زمان با ایجاد فرصت‌های اقتصادی، پیامدهای اجتماعی و محیط‌زیستی گسترده‌ای را نیز به همراه داشته است. با این حال، بخش عمدهٔ پژوهش‌ها این تحولات را از منظر شاخص‌های اقتصادی یا ارزیابی‌های فنی و محیط‌زیستی بررسی کرده‌اند و کمتر به تجربهٔ زیستهٔ ساکنان این مناطق پرداخته‌اند. این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد مردم‌نگاری انتقادی، تجربهٔ هم‌زیستی با توسعهٔ صنعتی را در روستای سرو سفلی، واقع در شهرستان اردکان یزد، واکاوی می‌کند. داده‌های پژوهش طی ده ماه کار میدانی و از طریق مشاهدهٔ مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و یادداشت‌های میدانی جمع‌آوری شده و تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار اطلس انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که صنعت برای ساکنان سرو، به‌طور هم‌زمان، منبع اشتغال و امنیت اقتصادی و نیز منشأ آلودگی، بحران آب، مخاطرات سلامت و دگرگونی‌های اجتماعی است. ورود پساب‌های صنعتی به قنات، آلودگی ناشی از ذرات کنسانتره و آهن، و گسترش آلاینده‌های هوا، منابع طبیعی و کیفیت زندگی روستا را تحت تأثیر قرار داده است. با وجود این، وابستگی معیشتی به صنعت باعث شده است که کنش مردم بیش از آنکه در قالب تقابل با توسعه شکل گیرد، در صورت‌هایی مانند سازگاری، چانه‌زنی، مطالبه‌گری و بازتعریف رابطه با صنعت بروز یابد. همچنین، یافته‌ها نشان می‌دهد که تجربهٔ هم‌زمان توسعه، آلودگی، مهاجرت و تغییرات فرهنگی، روستا را به فضایی «میان‌بود» تبدیل کرده است که در آن هویت، امری ثابت و از پیش‌تعیین‌شده نیست، بلکه پیوسته در تعامل میان سنت و صنعت، تعلق محلی و تحولات معاصر بازسازی می‌شود. این مقاله با صورت‌بندی مفهوم اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی نشان می‌دهد که آلودگی به مثابه پیامد جانبی توسعهٔ صنعتی، در پیوند با مناسبات قدرت، توزیع نابرابر منافع و هزینه‌های توسعه، و تجربهٔ زیستهٔ ساکنان معنا پیدا می‌کند. از این منظر، فهم توسعهٔ صنعتی مستلزم توجه هم‌زمان به ساختارهای کلان قدرت و روایت‌های روزمرهٔ مردمی است که زندگی آنان در متن این فرایند دگرگون شده است.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. 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: محبتی، فائزه.، عنبری، موسی و فیروزآبادی، سیداحمد. (۱۴۰۵). «اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی؛ مردم‌نگاری انتقادی تجربهٔ توسعهٔ صنعتی در روستای سرو». *نامهٔ انسان‌شناسی*، ۲۳ (۴۲): ۲۹۱-۳۱۶.

https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2095573.1658

۱. مقدمه و بیان مسئله

در دهه‌های اخیر، توسعهٔ صنعتی در بسیاری از مناطق روستایی ایران با این وعده همراه بوده است که استقرار صنایع بزرگ می‌تواند زمینهٔ اشتغال، رشد اقتصادی و کاهش نابرابری‌های منطقه‌ای را فراهم کند. در چنین رویکردی، روستاها بیش از آنکه به مثابه زیست‌جهان‌های اجتماعی دیده شوند، به فضاهایی برای استقرار پروژه‌های توسعه‌ای و بهره‌برداری از منابع طبیعی تبدیل شده‌اند. در نتیجه، پیامدهای توسعه اغلب با شاخص‌هایی همچون میزان سرمایه‌گذاری، تولید و اشتغال سنجیده می‌شود، در حالی‌که تجربهٔ روزمرهٔ ساکنان این مناطق نشان می‌دهد توسعهٔ صنعتی همواره با پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و محیط‌زیستی پیچیده‌ای نیز همراه است. این پیامدها در زندگی روزمرهٔ مردم، مناسبات اجتماعی، سلامت، معیشت و احساس تعلق آنان به مکان بازتاب می‌یابد.

مطالعات مرتبط با توسعهٔ صنعتی در ایران، بیشتر بر پیامدهای اقتصادی، آلودگی‌های محیط‌زیستی یا ارزیابی‌های فنی اثرات توسعه متمرکز بوده‌اند (غفاری و همکاران، ۱۳۹۰). در مقابل، کمتر به این پرسش پرداخته شده است که مردم ساکن در مجاورت صنایع سنگین و بزرگ، این تحولات را چگونه تجربه، تفسیر و معنا می‌کنند. آلودگی، بحران آب، تغییر الگوهای اشتغال، دگرگونی روابط اجتماعی و تغییرات هویتی، به مجموعه‌ای از پیامدهای درهم تنیده در زندگی ساکنان روستاهای هم‌جوار با کارخانه‌های صنعتی تبدیل می‌شوند. از این رو، فهم توسعهٔ صنعتی نیازمند عبور از نگاه‌های بخشی و توجه به تجربهٔ زیستهٔ افرادی است که پیامدهای توسعه را هر روز در محیط زندگی، بدن، روابط اجتماعی و آیندهٔ خود تجربه می‌کنند.

این مسئله در روستای سرو، واقع در شهرستان اردکان یزد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. استقرار مجتمع صنعتی چادرملو و توسعهٔ پیوستهٔ واحدهای معدنی، گندله‌سازی، فولاد و نیروگاه، ساختار اقتصادی و اجتماعی این روستا را دگرگون کرده است. صنعت برای بسیاری از ساکنان، فرصت اشتغال، افزایش درآمد و امکان ماندن در زادگاه را فراهم کرده است؛ اما هم‌زمان، آلودگی آب، خاک و هوا، کاهش کیفیت منابع طبیعی، نگرانی‌های مرتبط با سلامت، تغییر الگوهای معیشت و دگرگونی روابط اجتماعی نیز به بخشی از تجربهٔ روزمرهٔ آنان تبدیل شده است

همچنین ورود کارگران مهاجر و افزایش جمعیت شناور، ترکیب جمعیتی روستا را تغییر داده و مناسبات اجتماعی و فرهنگی آن را دستخوش تغییر ساخته است. حضور نیروی کار تازه‌وارد با گذشت زمان شیوه‌های تعامل میان ساکنان را بازتعریف و مرزهای اجتماع محلی را بازترسیم می‌کند. بدین ترتیب، آنچه در هم‌جواری با مجتمع صنعتی رخ می‌دهد، شبکه‌های درهم‌تنیده از پیامدهای اقتصادی، محیط‌زیستی، اجتماعی و فرهنگی است که ساکنان ناگزیرند هم‌زمان با آن زندگی کنند، آن را تفسیر و معنا کنند و برای تداوم زیست‌شان در برابر آن راهبردهایی برگزینند.

این مقاله با تکیه بر رویکرد مردم‌نگاری انتقادی می‌کوشد از خلال روایت‌های ساکنان سرو، تجربهٔ زندگی در هم‌جواری صنعت را بازسازی کند. دل‌مشغولی این پژوهش بر فهم این مسئله است که توسعهٔ صنعتی چگونه در زندگی روزمرهٔ مردم معنا می‌شود و چه دگرگونی‌هایی را در معیشت، مناسبات قدرت، سلامت، محیط‌زیست و هویت آنان پدید می‌آورد. در این مسیر، تجربهٔ مردم روستای سرو به‌عنوان نقطه عزیمت تحلیل در نظر گرفته می‌شود. در همین راستا، پرسش‌های پیش رو به شرح زیر است:

پرسش اصلی:

ساکنان روستای سرو همزیستی با توسعهٔ صنعتی را چگونه تجربه و معنا می‌کنند؟

پرسش‌های فرعی:

۱. توسعهٔ صنعتی چه دگرگونی‌هایی در الگوهای معیشت، اشتغال و وضعیت سلامت ساکنان پدید آورده است؟

۲. مناسبات قدرت چگونه توزیع منافع و هزینه‌های توسعه را در این روستا شکل می‌دهد و ساکنان در برابر آن چه راهبردها و کنش‌هایی برمی‌گزینند؟

۲. پیشینه و چارچوب مفهومی-نظری

در سطح کلان، پژوهش‌هایی مانند پژوهش‌های شریف‌زادگان و نورایی (۱۳۹۴) و دانش‌مهر و هدایت (۱۴۰۳) نشان داده‌اند که توسعهٔ صنعتی در ایران بیش از آنکه به صنعتی‌شدن پایدار منجر شود، با گسترش مداخلات دولتی، تضعیف اقتصاد روستایی، مهاجرت و فشار بر منابع طبیعی همراه بوده است. در سطح منطقه‌ای نیز پژوهش‌های انجام‌شده در دشت یزد-اردکان بر پیامدهای محیط‌زیستی توسعهٔ صنایع معدنی و فولادی تأکید دارند. اخوان قالیباف و مسعودی (۱۴۰۴) گسترش آلودگی گردوغبار و تبدیل بخش عمده‌ای از خاک منطقه به تکنوسول را گزارش کرده‌اند.

مطالعاتی مانند مهدوی و عظیم‌محمدلو (Mahdavi & Azim-Mohammadloo, 2013)، امیری و همکاران (۱۳۹۸)، فراهانی و بازی‌زیدی (۲۰۱۷) و صادقی و همکاران (Sadeghi et al. 2017) نشان می‌دهند که پروژه‌های بزرگ، هم‌زمان فرصت‌های اقتصادی و اشتغال ایجاد می‌کنند و در عین حال موجب تضعیف سرمایهٔ اجتماعی، افزایش تعارضات محلی، تخریب محیط‌زیست و توزیع نابرابر منافع توسعه می‌شوند. فرهادی با نقد الگوهای صنعتی و توسعه‌ای، بر اهمیت دانش بومی و ظرفیت‌های درون‌زای جوامع تأکید دارد (فرهادی، ۱۳۹۱). عنبری نیز با طرح مفهوم «بختک توسعه»، فاصلهٔ میان روایت رسمی توسعه و پیامدهای اجتماعی آن را مورد توجه قرار داده است (عنبری، ۱۳۹۵). این آثار نشان می‌دهند که تجربهٔ توسعه در ایران را باید از خلال پیامدهای آن در زندگی واقعی جوامع محلی نیز بررسی کرد.

در ادبیات بین‌المللی، مطالعات مردم‌نگارانهٔ توسعه نشان داده‌اند که توسعه را نباید به مجموعه‌ای از سیاست‌ها و پروژه‌های اقتصادی فروکاست. این مطالعات نشان می‌دهند که توسعه فرایندی فرهنگی است که در تعامل با معانی، ارزش‌ها و هویت‌های محلی بازتفسیر می‌شود. پیگ (Pigg, 1992) در مطالعهٔ روستاهای نپال نشان می‌دهد که مفهوم توسعه در قالب «بیکاس[1]» (مفهوم نپالی‌شدهٔ توسعه) با فرهنگ محلی درهم می‌آمیزد و معنایی بومی پیدا می‌کند. کالیک (Kulick, 1992) نیز در گینهٔ نو نشان می‌دهد که توسعه در بستر باورهای دینی و فرهنگی به شیوه‌ای متفاوت از اهداف رسمی آن فهم و تجربه می‌شود. فوگلیسانگ (Fuglesang, 1992) نیز در مطالعهٔ زنان مسلمان کنیا نشان می‌دهد که مدرن‌شدن همواره با حفظ یا بازتعریف هویت‌های فرهنگی و دینی همراه است.

از سوی دیگر، اسکوبار (Escobar,1995) با رویکرد پساتوسعه استدلال می‌کند که جوامع محلی، فناوری‌ها و گفتمان‌های توسعه را به‌صورت منفعلانه نمی‌پذیرند، بلکه آن‌ها را با دانش و فرهنگ بومی خود تلفیق می‌کنند و اشکال هیبریدی از توسعه را پدید می‌آورند. در همین راستا، واینرایت (Wainwright, 2013) در مطالعهٔ مردم‌نگارانهٔ «مبارزه برای نفس کشیدن» دربارهٔ روستاهای آلودهٔ چین نشان می‌دهد که پیامدهای توسعهٔ صنعتی به تجربهٔ بیماری، نابرابری، اخلاق، خانواده و رابطهٔ مردم با دولت نیز گره می‌خورد. همچنین باویسکار در مطالعهٔ درهٔ نارمادا در هند نشان می‌دهد که پروژه‌های بزرگ توسعه همواره با اشکال مختلف مقاومت، بازتعریف هویت و بازاندیشی در رابطهٔ میان دولت، طبیعت و جامعه همراه هستند (Baviskar, 1995).

مرور این مطالعات نشان می‌دهد که پژوهش‌های داخلی شناخت مناسبی از پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و محیط‌زیستی توسعهٔ صنعتی ارائه کرده‌اند و مطالعات بین‌المللی نیز ابعاد فرهنگی و مردم‌نگارانهٔ توسعه را آشکار ساخته‌اند، اما در ادبیات ایران همچنان پژوهش‌های کمتری وجود دارد که تجربهٔ زیستهٔ ساکنان روستاهای صنعتی را از منظر مردم‌نگاری و در پیوند هم‌زمان با توسعه، آلودگی، معیشت و بازسازی هویت بررسی کرده باشند.

در ادامهٔ این بخش، تجربهٔ توسعهٔ صنعتی روستا از خلال چند رویکرد مکمل بررسی می‌شود. ابتدا **رابطهٔ توسعه با**

1 bikas

محیط زیست و نابرابری، سپس **سازوکارهای تولید و توزیع آلودگی**، **شیوه‌های عاملیت و مقاومت روزمره** و در نهایت **تغییرات هویتی و میان‌بودگی** مورد توجه قرار می‌گیرد.

از منظر گفتمان پساتوسعه، توسعه گفتمانی تاریخی و سلطه‌گر است که با تولید مفاهیمی چون «توسعه‌نیافتگی»، جوامع محلی را به ابژهٔ مداخله و اصلاح تبدیل کرده و الگوهای خاصی از زندگی را به‌عنوان مسیر مطلوب پیشرفت تثبیت کرده است (Escobar, 1995). سرنیا (Cernia, 1996) نیز پیامدهای اجتماعی پروژه‌های بزرگ توسعه را در جابه‌جایی، فقر ثانویه و گسیختگی پیوندهای اجتماعی دنبال می‌کند. بااین‌حال، تجربهٔ صنعتی‌شدن را نمی‌توان به تقابل ساده میان «توسعه» و «جامعهٔ محلی» فروکاست، چراکه صنعت می‌تواند هم‌زمان فرصت‌های شغلی و اقتصادی ایجاد کند و هزینه‌هایی بر محیط و زندگی روزمره تحمیل کند. مفهوم «آستانهٔ مرزی توسعه» ماکس-نیف (Max-Neef, 1991) این وضعیت دوگانه را توضیح می‌دهد: رشد اقتصادی تا نقطه‌ای می‌تواند کیفیت زندگی را بهبود دهد، اما پس از عبور از آستانه‌ای مشخص، هزینه‌های آن برای سلامت، محیط زیست و همبستگی اجتماعی ممکن است از منافعش فراتر رود.

عدالت محیط‌زیستی امکان فهم این نابرابری را فراهم می‌کند که این منافع و هزینه‌ها چگونه و برای چه کسانی توزیع می‌شوند. بولارد (Bullard, 1994a) نشان می‌دهد که توزیع مخاطرات محیط‌زیستی با توزیع قدرت پیوند دارد؛ گروه‌هایی که از منابع سیاسی و اقتصادی کمتری برخوردارند، اغلب سهم بیشتری از آلودگی و پیامدهای آن را تحمل می‌کنند، در حالی‌که قدرت تصمیم‌گیری و منافع اقتصادی در سطوح دیگری متمرکز است. این عدالت را می‌توان در سه سطح توزیعی، مشارکتی و شناختی دنبال کرد: چه کسانی از منافع و چه کسانی از مضرات توسعه برخوردار می‌شوند، چه کسانی در تصمیم‌گیری حضور دارند و کدام دانش دربارهٔ محیط و پیامدهای صنعت معتبر شناخته می‌شود (Bullard, 1994b). شیوا با مفهوم «دموکراسی اکولوژیکی» بر حق جوامع محلی برای دسترسی و تصمیم‌گیری دربارهٔ منابع طبیعی تأکید می‌کند (Shiva, 2005 & 2013) و سن (Sen, 1999) نیز توسعه را زمانی معنادار می‌داند که آزادی‌ها و توانمندی‌های واقعی افراد را گسترش دهد. ازاین‌رو برخورداری از محیط سالم، آب پاک و امنیت زندگی بخشی از خودِ توسعه است، نه هزینه‌ای فرعی در برابر رشد اقتصادی (Sen, 2002). برآیند این رویکردها آن است که صنعتی‌شدن را باید فرایندی دانست که در آن گفتمان توسعه، استقرار صنعت را مشروعیت می‌بخشد.

در این پژوهش، آلودگی به‌عنوان بخشی از فرایند تولید و توزیع نابرابر منافع و هزینه‌های توسعه در نظر گرفته می‌شود. «اقتصاد سیاسی آلودگی» به فرایندی اشاره دارد که در آن تولید ارزش اقتصادی هم‌زمان با تولید، توزیع و انباشت آسیب‌های محیط‌زیستی پیش می‌رود. آلودگی در این معنا در پیوند با سرمایه، صنعت، دولت، فضا، دانش و بدن شکل می‌گیرد. پلو (Pellow, 2007) نشان می‌دهد که توزیع مواد سمی با مناسبات قدرت، طبقه، سرمایه و نابرابری فضایی ارتباط دارد و گروه‌هایی که از قدرت سیاسی و اقتصادی کمتری برخوردارند، بیشتر در معرض مواد خطرناک قرار می‌گیرند. این فرایند در طول زمان نیز شکل می‌گیرد. نیکسون (Nixon, 2011) با مفهوم «خشونت آهسته» به آسیب‌هایی اشاره می‌کند که تدریجی، انباشتی و اغلب نامرئی‌اند. تخریب خاک، آلودگی منابع آب و پیامدهای سلامت ناشی از مواجههٔ طولانی‌مدت با آلاینده‌ها ممکن است سال‌ها پس از آغاز فعالیت صنعتی آشکار شوند. آلودگی هم‌زمان در فضا توزیع می‌شود و این توزیع از مناسبات میان صنعت و محیط محلی تأثیر می‌گیرد. تسینگ (Tsing, 2005) با مفهوم «اصطکاک» نشان می‌دهد که جریان‌های سرمایه و توسعه در برخورد با مکان‌های مشخص، شکل یکسانی پیدا نمی‌کنند و در مواجهه با زمین، معیشت، روابط اجتماعی و تاریخ محلی دستخوش تغییر می‌شوند.

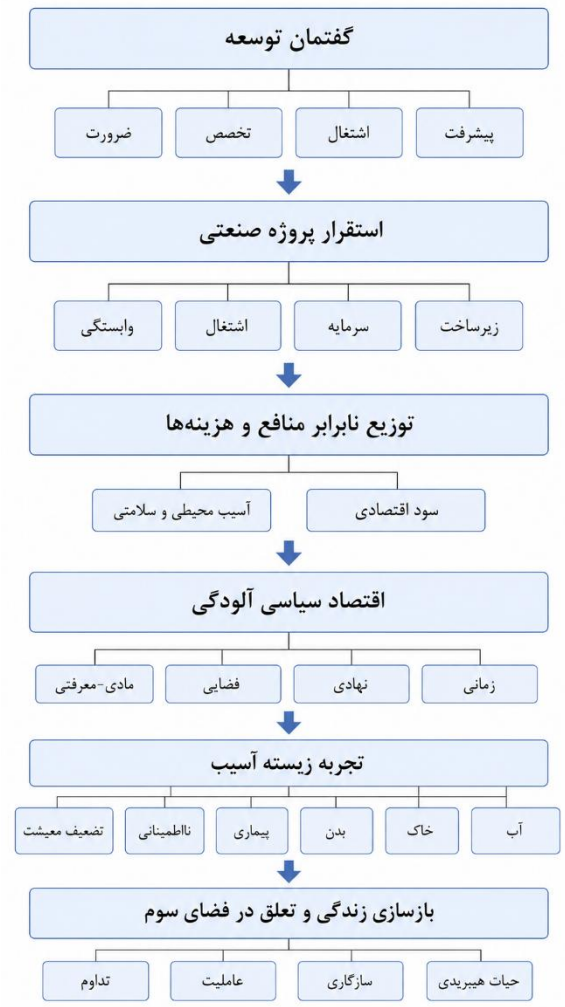
وجه دیگر این فرایند به نحوهٔ شناخته‌شدن و اثبات آسیب مربوط می‌شود. فورتون (Fortun, 2001) در مطالعهٔ پیامدهای فاجعهٔ بوپال نشان می‌دهد که آسیب پس از وقوع حادثه در قالب مجموعه‌ای از منازعات حقوقی، پزشکی، کارشناسی و سیاسی ادامه پیدا می‌کند. مسئله فقط وقوع آسیب نیست؛ اثبات آن، تعیین منشأ آن و مشخص کردن مسئولیت نیز به میدان مناقشه تبدیل می‌شود. آلودگی در نهایت در محیط و بدن مادی می‌شود. مورفی (Murphy, 2017) با مفهوم

«آلترلایف» نشان می‌دهد که مواد شیمیایی می‌توانند شرایط زیستی زندگی را تغییر دهند و زندگی پس از مواجهه با این مواد، به شکلی تغییریافته ادامه پیدا می‌کند. آلاینده‌ها می‌توانند وارد آب، خاک، گیاه، حیوان و بدن انسان شوند و بر سلامت، معیشت و امکان زیستن در یک محیط مشخص اثر بگذارند. در این معنا، پیامد آلودگی به یک شاخص محیطی یا بیماری مشخص محدود نمی‌شود و می‌تواند به تدریج در شیوهٔ زندگی و تصور مردم از آیندهٔ محل سکونت‌شان رسوب کند (Murphy, 2006).

جیمز اسکات (Scott, 1985) با معرفی مفهوم «مقاومت روزمره»، نشان می‌دهد که در غیاب تشکل‌های رسمی یا امکان اعتراض آشکار، فرودستان به تاکتیک‌های پنهان، خاموش و انفرادی روی می‌آورند. رفتارهایی مانند همراهی ظاهری، شایعه، تجاهل، کارشکنی‌های خرد و سنت‌گرایی سرسختانه، ابزارهایی برای حفظ بقا و تعدیل فشارهای ناشی از قدرت بدون ورود به رویارویی مستقیم هستند. او همچنین در نقد برنامه‌ریزی‌های کلان دولتی استدلال می‌کند که طرح‌های بزرگ به دلیل تکیه بر ساده‌سازی‌های اداری و نادیده گرفتن دانش عملی و بومی (متیس)، محکوم به شکست یا ایجاد بحران‌های اجتماعی هستند.

میشل دو سرتو (de Certeau, 1984) با تفکیک میان دو مقولهٔ «استراتژی» و «تاکتیک»، به تبیین عاملیت در زندگی روزمره می‌پردازد. استراتژی کنش کارگزاران قدرت، مدیران و نهادهایی است که دارای پایگاه، قلمرو و جایگاهی مشخص هستند و می‌توانند فضا را مدیریت کنند. در مقابل، تاکتیک کنش کسانی است که فضایی از خود ندارند و در قلمرو استراتژیک دیگران حرکت می‌کنند. تاکتیک، هنرِ قاپیدن فرصت‌ها از درون شکاف‌های سیستم، دور زدن مقررات و تصرف خلاقانهٔ زمان و فضا برای تامین نیازهای روزمره است. مردم محلی با استفاده از تاکتیک‌ها، نظم تحمیلی صنعتی را بازتعریف و تجربهٔ زیستن در شرایط سخت را ممکن می‌سازند.

در رویکردهای معاصر به هویت، هویت امری ثابت، خاستگاهی و از پیش تعیین‌شده در نظر گرفته نمی‌شود. در این خوانش، هویت در جریان روابط اجتماعی، مواجهه با تفاوت و ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند. استوارت هال هویت فرهنگی را فرایندی همواره در حال شکل‌گیری می‌داند که در بستر تاریخ، فرهنگ و بازنمایی ساخته می‌شود. هویت در مواجهه با موقعیت‌های جدید امکان بازتعریف پیدا می‌کند و می‌تواند هم‌زمان چندین لایه از تعلق را در خود جای دهد. هال در همین معنا، هویت فرهنگی را به فرایندی مرتبط می‌کند که در طول زمان و در نسبت با تاریخ و فرهنگ ساخته می‌شود (Hall, 1990).



شکل ۱، مدل مفهومی-نظری پژوهش، منبع: پژوهش

هومی بابا این برداشت فرایندی از هویت را با مفاهیم «میان‌بودگی»، «فضای سوم» و «هویت ترکیبی» گسترش می‌دهد. در نظریهٔ بابا، مواجههٔ گروه‌های فرهنگی همیشه به‌طور تام و تمام تثبیت‌شده نیست. در فاصلهٔ میان موقعیت‌های فرهنگی،

فضایی شکل می‌گیرد که بابا آن را «فضای سوم» می‌نامد. در فضای سوم معناها و هویت‌ها از طریق مذاکره و ترجمهٔ فرهنگی دوباره شکل می‌گیرند. فضای سوم عرصه‌ای برای تولید معناها و هویت‌های تازه است (Bhabha, 1994). «میان‌بودگی» به وضعیتی اشاره دارد که فرد یا گروه در یک موقعیت هویتی کاملا تثبیت‌شده قرار نمی‌گیرد و در فاصلهٔ میان تعلقات و موقعیت‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی زندگی می‌کند. مهاجرت، جابه‌جایی، مواجههٔ فرهنگی و تغییر موقعیت اجتماعی می‌توانند چنین وضعیتی را ایجاد کنند (Bhabha, 1994).

ورود گروهی جدید از مهاجران به یک جامعه، مرزهای پیشین تعلق را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ساکنان قدیمی را نیز با پرسش‌هایی دربارهٔ تعلق، تفاوت و هویت مواجه می‌کند. تغییر در ترکیب اجتماعی یک جامعه از این طریق می‌تواند زمینهٔ بازتعریف هویت گروه‌های مختلف را فراهم کند. هویت در این فرایند از رابطه با دیگری و تجربهٔ مواجهه شکل می‌گیرد و در طول این روابط دستخوش تغییر می‌شود (Hall, 1990: Bhabha, 1994). برای درک بهتر پیوندهای میان این رویکردهای نظری، ارتباط میان آن‌ها در قالب ساختار زیر صورت‌بندی می‌شود:

۳. روش‌شناسی

این پژوهش با رویکرد مردم‌نگاری انتقادی انجام شده است مردم‌نگاری انتقادی می‌کوشد فراتر از توصیف زندگی روزمره، نشان دهد چگونه ساختارهای قدرت و سیاست‌های توسعه در تجربهٔ زیستهٔ مردم، روابط اجتماعی، معیشت و محیط‌زیست بازتاب پیدا می‌کنند (مدیسون، ۱۳۹۷). مردم‌نگاری انتقادی بر این فرض استوار است که تجربهٔ زندگی در روستای سرو را نمی‌توان مستقل از مناسبات کلان قدرت، سیاست‌های توسعه و استقرار صنایع معدنی فهمید.

کار میدانی از مهرماه ۱۴۰۳ تا تیرماه ۱۴۰۴ به طول انجامید و در این مدت، در شهر اردکان ساکن بودم [1] و به‌صورت مستمر به روستای سرو رفت‌وآمد می‌کردم. این استقرار در نزدیکی میدان به من امکان داد تا حضور مداومی در روستا داشته باشم، تغییرات روزمره و فصلی را دنبال کنم و به‌تدریج با روابط و مناسبات اجتماعی ساکنان آشنا شوم. ورود من به میدان با دریافت معرفی‌نامه از دانشگاه آغاز شد، اما دسترسی واقعی به میدان بیش از آنکه از مسیرهای رسمی شکل بگیرد، از خلال شبکهٔ روابط محلی و میانجی‌گری افراد آشنا امکان‌پذیر شد. ارتباط با دهیار روستا، که در ادامه یکی از دروازه‌بان‌های اصلی میدان شد، نخستین مسیر ورود من به شبکهٔ اجتماعی روستا بود.

نمونه‌گیری در این پژوهش به‌صورت هدفمند انجام شد و با پیشرفت کار میدانی به‌تدریج گسترش یافت. مشارکت‌کنندگان را بر اساس ارتباط آن‌ها با مسئلهٔ پژوهش، تجربهٔ زیستهٔ متفاوت و امکان دسترسی به روایت‌های متنوع از زندگی در روستا انتخاب کردم. در این فرایند با زنان خانه‌دار، کشاورزان، سالمندان، جوانان، معلمان، کودکان و نوجوانان، ساکنان دائم و افرادی که به‌دلیل مهاجرت تنها در پایان هفته به روستا بازمی‌گشتند، ارتباط برقرار کردم.

یکی از ویژگی‌های اصلی این کار میدانی، حضور در فضاهای مختلف زندگی اجتماعی روستا بود. در هفته‌های نخست، مدرسه، مسجد، کتابخانه و خانه‌های مردم را به‌عنوان فضاهای کانونی شناسایی کردم و به‌تدریج حضورم را در آن‌ها گسترش دادم. مدرسه به من امکان داد با کودکان و معلمان و به‌ویژه دانش‌آموزان مهاجر ارتباط برقرار کنم و زندگی روزمرهٔ آنان را ببینم. مسجد نیز یکی از مهم‌ترین فضاهای تعامل اجتماعی بود؛ به‌ویژه آشپزخانهٔ مسجد که در مراسم مختلف زنان در آن گرد هم می‌آمدند. مشارکت من در آماده‌سازی پذیرایی و فعالیت‌های روزمرهٔ این فضا، امکان شکل‌گیری گفت‌وگوهای غیررسمی و دسترسی به روایت‌هایی را فراهم کرد که در موقعیت‌های رسمی به‌سادگی بیان نمی‌شدند.

در طول کار میدانی، از مشاهده، مشاهدهٔ مشارکتی و مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختار یافته برای جمع‌آوری داده استفاده کردم. مشاهدهٔ مشارکتی از نخستین روزهای ورودم به میدان آغاز شد و پس از شکل‌گیری روابط مبتنی بر اعتماد، مصاحبه‌های متمرکزتر را آغاز کردم. سپس با ورود داده‌ها به نرم‌افزار اطلس تی‌آی و فرایند کدگذاری و تحلیل آغاز شد. پنج

---

۱. در این مقاله هر کجا از ضمیر مفرد استفاده شد، منظور نویسندهٔ اول است که انجام کارهای میدانی این پژوهش را برعهده داشته است.

مضمون اصلی استخراج کردم که هر یک بخشی از تجربهٔ زندگی مردم سرو در هم‌جواری با صنعت را نشان می‌داد و ساختار بخش یافته‌های پژوهش نیز بر اساس همین مضامین تنظیم شد.

۴. میدان

در این بخش میدان و موقعیت جغرافیایی روستای سرو در نسبت با مجتمع صنعتی چادرملو مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۴. موقعیت جغرافیایی و فضایی روستای سرو سفلی

بخش عقدا در شهرستان اردکان، میدان اصلی این پژوهش را در خود جای داده است. روستای سرو سفلی در دشت یزد-اردکان و در شمال جادهٔ ترانزیتی تهران-بندرعباس (معروف به جادهٔ سنتو) قرار دارد. این جاده نقشی فراتر از یک مسیر مواصلاتی ایفا می‌کند و مرزی فضایی میان دو پهنهٔ متفاوت به شمار می‌رود؛ در ضلع شمالی آن روستاهایی نظیر احمدآباد، ترک‌آباد، عطرآباد، سرو سفلی و هفتادر مستقر شده‌اند، در حالی‌که ضلع جنوبی به استقرار صنایع سنگین نظیر کاشی، شیشه، فولاد و صنایع غذایی اختصاص یافته است.

تصویر ۱، دشت عقدا، منبع: گوگل ارث، جانمایی: پژوهشگر

تصویر ۲، نمای هوایی روستای سرو و مهم‌ترین فضاهای روستا، منبع: گوگل ارث، جانمایی: پژوهشگر

مهم‌ترین ویژگی مکان‌مندی در این پژوهش، هم‌جواری بی‌واسطهٔ روستای سرو سفلی (که از این پس در این مقاله سرو نامیده می‌شود) با مجتمع صنعتی چادرملو در جنوب جادهٔ سنتو است. فاصلهٔ میان این دو بستر متفاوت، یعنی زیست‌بوم روستایی و پهنهٔ توسعهٔ صنعتی، به کمتر از یک کیلومتر می‌رسد. این موقعیت رابطه‌ای مستقیم از همسایگی میان روستا و صنعت ایجاد کرده است.

تصویر ۳، موقعیت همسایگی روستای سرو سفلی و مجتمع صنعتی چادرملو
منبع: خریداری‌شده، جانمایی: پژوهشگر

روستای سرو در ۲۵ کیلومتری شمال‌غربی اردکان و در مجاورت محور اردکان-نائین قرار دارد و جمعیت آن در سرشماری ۱۳۹۵، ۱۵۷ نفر در ۵۳ خانوار گزارش شده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۵). بافت قدیمی روستا در بخش شمالی، با عناصری همچون مسجد، حسینیه، قلعه، کتابخانه و میدان، همچنان کانون اصلی زندگی اجتماعی و آیینی است و شهرک جدید در بخش جنوبی، بخش مهمی از خدمات و سکونت جدید را در خود جای داده است. هم‌نشینی بافت تاریخی، باغ‌ها و زمین‌های کشاورزی با توسعه‌های جدید و اراضی خشک پیرامون، تصویری از هم‌زمانی لایه‌های مختلف زندگی روستا ارائه می‌دهد. در عین حال، کاهش نقش کشاورزی و پیوند روزافزون معیشت با اقتصاد صنعتی منطقه، سرو را به موقعیتی مناسب برای مطالعهٔ تغییرات اجتماعی و اقتصادی ناشی از توسعهٔ صنعتی و نحوهٔ مواجههٔ ساکنان با این تحولات تبدیل کرده است.

۲.۴ پهنهٔ صنعتی دشت یزد-اردکان و مجتمع چادرملو

دشت یزد-اردکان در دهه‌های اخیر به یک کریدور صنعتی و معدنی تبدیل شده است. در این پهنه، مجموعه‌های بزرگی نظیر شرکت فولاد اردکان و مجتمع صنعتی چادرملو، زنجیرهٔ کامل تولید فولاد از استخراج سنگ‌آهن تا گندله‌سازی، تولید آهن اسفنجی و شمش را سازمان داده‌اند. پژوهش‌های محیط‌زیستی نشان می‌دهند استقرار این حجم از صنایع معدنی، ریسک اکولوژیک بالا و تجمع عناصر سمی در خاک‌های سطحی منطقه را به همراه داشته است (سیاههٔ انتشار آلاینده‌های هوای محور یزد-اردکان، اردیبهشت ۱۴۰۳).

در میان این صنایع، مجتمع معدنی و صنعتی چادرملو به دلیل وسعت، ظرفیت بالای تولید و مجاورت مستقیم با روستای سرو، نقشی تعیین‌کننده دارد. روند توسعهٔ این مجتمع از اکتشاف در سال ۱۳۱۹ آغاز شد، با طراحی فازهای معدنی در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ تداوم یافت و در سال‌های ۱۳۸۳ و ۱۳۹۱ با احداث کارخانه‌های گندله‌سازی و نیروگاه اختصاصی، به یک قطب بزرگ صنعتی تبدیل شد. در حال حاضر شرکت معدنی و صنعتی چادرملو مجموعه‌ای بزرگ است که زنجیرهٔ

تولید فولاد را از ابتدا تا انتها در اختیار دارد. توسعهٔ مجتمع چادرملو به تغییر کامل سیمای اقتصادی دشت اردکان و ایجاد اشتغال برای هزاران نفر انجامیده است. کارخانهٔ گندله‌سازی چادرملو به دلیل هم‌جواری نزدیک و حضور غالب در چشم‌انداز بصری و زیستی، به نمادی از توسعهٔ صنعتی بدل شده است. این مجاورت موجب گسست مرزهای فضایی سنتی شده و مفهوم روستا را در قالب فضایی تعارض‌آمیز میان بقای اقتصادی و پیامدهای محیط‌زیستی بازتعریف کرده است.

تصویر۴، چشم‌انداز مجتمع صنعتی چادرملو از فراز روستای سرو، مهر ۱۴۰۳، منبع: پژوهشگر

۵. یافته‌ها

مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش حول ۵ مفهوم مرکزی سامان پیدا کرده‌اند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱.۵ از «دربه‌دری» تا ماندن: صنعت و تغییر افق زندگی در سرو

ورود صنعت به اردکان و روستای سرو در بستری از بیکاری، محدودیت فرصت‌های شغلی و رکود اقتصادی رخ داد. در چنین شرایطی، احداث کارخانه‌های صنعتی پیش از آنکه به‌عنوان منبعی از مخاطرات محیط‌زیستی شناخته شود، به‌مثابه امیدی برای اشتغال و بهبود معیشت در ذهن بسیاری از مردم جای گرفت. اهالی روایت می‌کنند که در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰، اشتغال مهم‌ترین مطالبهٔ مردم از مسئولان بود و هر پروژهٔ صنعتی با استقبال عمومی مواجه می‌شد. به تعبیر ناصر یکی از مطلعین محلی، «همهٔ مردم خواهان این بودند که صنایع وارد شود»، زیرا صنعت امکان خروج منطقه از رکود اقتصادی و کاهش مهاجرت نیروی کار را نوید می‌داد. سیدحسن موسوی از ساکنان و کنشگران روستای سرو، نبود شغل را با وضعیت «دربه‌دری» توصیف می‌کند: «قبل کارخونهٔ گندله‌سازی، جوانان روستا و حتی جوانان اردکان در به درِ شهرستان‌های دیگه بودیم. یا باید می‌رفتیم تهران، یا بندرعباس یا هر جای دیگه‌ای که کار باشه. حتی خود شهرستان

اردکان، عقدا و ترک‌آباد هم بیکار بودن».
با این حال، این استقبال را نباید به معنای نقش تعیین‌کنندهٔ مردم در تصمیم‌گیری برای استقرار صنایع دانست. تصمیم به احداث مجتمع صنعتی چادرملو در سطح سیاست‌های ملی و بر اساس ملاحظات فنی، دسترسی به منابع معدنی، شبکهٔ حمل‌ونقل، خطوط انرژی و منابع آب اتخاذ شد. انتخاب محل استقرار کارخانه در مجاورت روستای سرو نیز نتیجهٔ همین ملاحظات بود. این استقرار در هم‌جواری بسیار نزدیک به روستای سرو، از منظر برنامه‌ریزان یک مزیت فنی محسوب می‌شد، ولی برای ساکنان روستا آغاز دگرگونی عمیقی در فضای زیست و چشم‌انداز آنان بود.
اهالی روایت می‌کنند که نخستین مواجههٔ آنان با پروژهٔ صنعتی از خلال تجربه‌های روزمره شکل گرفت. برخی از اهالی در عملیات اولیهٔ نقشه‌برداری و آماده‌سازی زمین مشارکت داشتند، بی‌آنکه بدانند دقیقا قرار است چه چیزی در چشم‌انداز زندگی‌شان ساخته شود و هنوز ابعاد واقعی پروژه را نمی‌شناختند. در حافظهٔ ساکنان قدیمی، زمین روبه‌روی روستای‌شان که بعدها به یکی از بزرگ‌ترین مجتمع‌های صنعتی منطقه تبدیل شد، پیش‌تر چراگاه دام و بوته‌زار بود. این پیشینه، تضادی آشکار میان چشم‌انداز پیشین روستا و سیمای صنعتی امروز ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که صنعتی‌شدن پیش از آنکه یک مفهوم انتزاعی باشد، ابتدا به‌صورت دگرگونی فیزیکی فضا تجربه شد.

روزی از محمد بهجتی، از ساکنان سرو و شاغلین کارخانه پرسیدم که شما در روستا چطوری متوجه شدید که قرار است اینجا شرکتی صنعتی تاسیس شود؟ پاسخ محمد به لحظه‌ای اشاره می‌کند که خودش بی‌آنکه بداند از نخستین مشارکت‌کنندگانِ ساخت این شرکت بزرگ بوده است: «اینجا روبه‌روی سرو یه زمینی بود صافِ صاف، برهوت. اینجا گوسفند می‌چروندن. بندهٔ خدایی که اومده بود اینجا توی روستا نقشه‌برداری کنه، گفت دو نفر بیان شاخص برای من نگه دارن تا من نقشه‌برداری کنم. یک نفر از اون‌هایی که رفت شاخص نگه داره من بودم. نقطه‌گذاری می‌کردیم و اینا. طرف گفت دو نفر دیگه بیان، سه نفر دیگه هم بیان و بیشتر شدیم. محوطه به مرور باز شد».

با آغاز بهره‌برداری از کارخانه، صنعت به‌تدریج از یک پروژهٔ ناشناخته به بخشی از زندگی روزمرهٔ مردم تبدیل شد. در سال‌های نخست، بسیاری حتی نمی‌دانستند «گندله» چیست، اما با استخدام نخستین نیروهای محلی، کارخانه هویتی اجتماعی پیدا کرد و از طریق نسبت‌های خویشاوندی و همسایگی وارد شبکهٔ روابط روستا شد. نام‌گذاری محلی کارخانه با عنوان «گندلهٔ حاج‌امرالله»، که به دلیل اشتغال چند نفر از فرزندان یک خانواده شکل گرفته بود، نمونه‌ای از بومی‌شدن این پروژهٔ صنعتی در حافظهٔ جمعی روستاست. دفعهٔ اول تعبیر «گندلهٔ حاج امرالله» را از زبان رضا بهجتی شنیدم وقتی که داشت از خاطراتش در کارخانه می‌گفت، بی‌آنکه نیاز به توضیح بیشتری ببیند، از همین تعبیر استفاده کرد و گفت: «دامادم طرف گندلهٔ حاج‌امرالله است». از او پرسیدم که منظورش از گندلهٔ حاج امرالله چیست؟ و او گفت: «گندلهٔ اون‌طرف به گندلهٔ حاج امرالله معروف شده، چون گندله سه چهارتا پسر حاج امرالله از همین اهالی سرو را جذب کرد. حالا مردم به گندلهٔ اونور میگن گندلهٔ حاج امرالله».
اشتغال مردان سرو در کارخانه گندله‌سازی و فولاد مهم‌ترین سازوکار پیوند میان روستا و صنعت بود. در سال‌های نخست، شرکت برای کاهش هزینه‌های اسکان و حمل‌ونقل، جذب نیروهای بومی را در اولویت قرار داد و این سیاست با تمایل مردم برای یافتن شغلی پایدار هم‌زمان شد. کارخانه به‌تدریج از یک فرصت شغلی به مطلوب‌ترین مقصد اشتغال منطقه تبدیل شد. تفاوت دستمزدها، پرداخت پاداش تولید و امنیت نسبی شغلی باعث شد کار در گندله‌سازی به معیاری برای موفقیت اقتصادی تبدیل شود و الگوی جدیدی از رفاه را در منطقه شکل دهد. بسیاری از مشارکت‌کنندگان نقطهٔ عطف این تغییر را سال‌های پس از ۱۳۹۶ می‌دانند که اشتغال در مجتمع صنعتی به آرزوی بسیاری از جوانان منطقه، حتی مهاجران ساکن شهرهای دیگر تبدیل شد.
کارخانه به‌تدریج علاوه بر اینکه مسیر اشتغال را تغییر داد، افق آیندهٔ خانواده‌ها را نیز بازتعریف کرد. برای بسیاری از جوانان، زندگی کاری از قبولی در آزمون استخدامی آغاز می‌شد، با سال‌ها شیفت‌کاری ادامه می‌یافت و با بازنشستگی از همان

مجموعه پایان می‌گرفت. در نتیجه، کار صنعتی به بخشی از هویت فردی و جمعی ساکنان تبدیل شد و در بسیاری از خانواده‌ها چندین عضو به‌طور هم‌زمان در کارخانه مشغول به کار شدند. این پیوندهای خویشاوندی، کارخانه را از یک سازمان اقتصادی به نهادی اجتماعی در متن زندگی روستا تبدیل کرد.

روایت علیرضا نمونه‌ای روشن از این دگرگونی است. او برای اشتغال در کارخانه از یزد به روستا برگشته است و این بازگشت را در ابتدا نوعی شکست اجتماعی می‌دانست، اما اشتغال در گندله‌سازی امکان ماندن در کنار خانواده، ساخت خانه در سرو و تثبیت زندگی در روستا را برایش فراهم کرد. تجربهٔ او نشان می‌دهد که صنعت برای اهالی راهی برای بازتعریف نسبت میان روستا، خانواده و آینده‌شان بود.

پیامدهای این تحول از سطح اشتغال فراتر رفت و به بازآرایی اقتصادی و کالبدی روستا انجامید. افزایش درآمد خانوارها، گسترش ساخت‌وساز، ایجاد شهرک جدید، افزایش ارزش زمین، رونق مشاغل خدماتی و حمل‌ونقل و بازگشت بخشی از مهاجران، از مهم‌ترین تغییراتی بود که اهالی از آن یاد می‌کنند. به‌ویژه توسعهٔ شبکهٔ خدمات وابسته به مجتمع صنعتی، مانند ناوگان حمل‌ونقل کارکنان، فرصت‌های اقتصادی تازه‌ای را در سطح شهرستان ایجاد کرد و اقتصاد محلی را به فعالیت کارخانه وابسته ساخت.

با این همه، این گشایش اقتصادی از همان آغاز با نوعی دوگانگی همراه بود. اگرچه صنعت امکان اشتغال، ثبات درآمد و ماندن در روستا را فراهم کرد، اما هم‌زمان زمینهٔ دگرگونی‌های فضایی، تغییر الگوی معیشت و وابستگی روزافزون جامعهٔ محلی به اقتصاد صنعتی را نیز ایجاد کرد. این وضعیت در ادامه، با ظهور مخاطرات محیط‌زیستی و چالش‌های سلامت، ابعاد تازه‌ای یافت و تجربهٔ ساکنان را وارد مرحله‌ای متفاوت کرد.

۲.۵ اقتصاد سیاسی توسعه: از استقرار صنعت تا شکل‌گیری شبکه‌های قدرت و سهم‌خواهی

پردهٔ اول:

سه‌شنبه، پنجم دی‌ماه ۱۴۰۲، برخی از ساکنان اردکان در اعتراض به آلودگی هوا و واحدهای صنعتی آلوده به خیابان‌ها آمدند. بر اساس گزارش‌های منتشرشده در شبکه‌های اجتماعی، معترضان علیه مقامات استانداری یزد شعار دادند و می‌گفتند این شهر دیگر ظرفیت استقرار صنایع بیشتر را ندارد و بر مجوزهای متعددی که با همکاری و زیر نظر مسئولین وقت اردکان طی دو دههٔ گذشته برای احداث صنایع صادر شده بود، طعنه زدند. بعد از اعتراض خیابانی، ادامهٔ موج اعتراضی در قالب کارزارهای اینترنتی و جمع‌آوری امضا ادامه پیدا کرد. برای مثال کارزار مخالفت با ساخت نیروگاه و «گندلهٔ دو» توانست ۱۲۶۰۰ امضا به دست آورد و کارزار مخالفت با توسعهٔ صنایع آلاینده به صفحهٔ اول سایت کارزار رسید و مورد حمایت ویژه قرار گرفت.

پردهٔ دوم:

توسعهٔ صنعتی در این پهنه از همان ابتدا ابعادی فراتر از تولید و اقتصاد داشته و به‌تدریج با عرصه‌های مختلف تصمیم‌گیری سیاسی و ادارهٔ محلی گره خورده است. حضور صنایع بزرگ، علاوه بر ایجاد اشتغال و سرمایه‌گذاری، شبکه‌ای از روابط میان مدیران صنعتی، نهادهای اداری و بازیگران سیاسی محلی شکل داده که در آن مرز میان اقتصاد، سیاست و ادارهٔ محلی چندان روشن باقی نمانده است. به همین دلیل، برای فهم جایگاه صنعت در این منطقه نمی‌توان فقط به شاخص‌های تولید یا اشتغال بسنده کرد. باید دید این حضور صنعتی چگونه در فرایندهای تصمیم‌گیری محلی، در روابط میان ادارات و در شکل‌گیری نوعی نظم سیاسی در سطح شهرستان نیز اثر گذاشته است.

> می‌تونم بگم اواخر دههٔ ۷۰ و اوایل دههٔ ۸۰، فرماندار وقت اون زمان بنیانگذار توسعه صنعتی اردکان شد. زیرساخت‌های صنعت رو ایشون آورد. یه فرماندار قَدَر قدرت که صنایع رو آورد توی اردکان. نمایندهٔ مجلس اون زمان رفتن دنبال صنایع بزرگ، به جای اینکه برن دنبال کاشی و اینا رفتن دنبال گندله‌سازی. ولی تو بعضی صنایع هم دخالتی نداشتن مثل همین انرژی اتمی. یادمه سال ۸۶ یک جلسه‌ای بود در اردکان که محرمانه بود، با موضوع برنامه‌ریزی آتی

> شهرستان، و منم توی اون جلسه بودم. اردکان رو «می‌خواستن» قطب اقتصاد کنن. اردکان با توجه به اینکه در مرکز ایران قرار داره و از نظر امنیتی خوبه، دشمن سخته‌شه بیاد مرکز ایران، کاری ندارم حالا اشعه‌ای میزنن و نقطه‌ای. اون موقع خب این حرفا نبود. واسه همین سرمایه‌گذاری توی اردکان رو خیلی مثبت می‌دونستن. یه تیمی هم آمده بودن از تهران توی اون جلسه. هنوز پهنهٔ صنعتی کامل واگذار نشده بود. یه آقایی بود ۷۰ ساله که توی اون جلسه به نماینده گفت به جای اینکه شهر رو صنعتی کنی ببر سمت توسعهٔ گردشگری. جبران میشه. ولی نهایتا این اتفاق نیفتاد و شهر صنعتی شد.

از مطلعین محلی- مرد ۵۰ ساله

برای فهم آنچه در پنجم دی‌ماه ۱۴۰۲ اتفاق افتاد، باید به سال‌ها قبل بازگشت. روایت کوتاه بالا، تصویری از موقعیتی را نشان می‌دهد که مسیر توسعهٔ اردکان هنوز در حال شکل گرفتن بود، آیندهٔ شهر هنوز به‌طور کامل تثبیت نشده بود و امکان انتخاب میان چند مسیر متفاوت وجود داشت. در میانهٔ دههٔ هشتاد، اردکان در آستانهٔ مرحله‌ای تازه قرار گرفته بود. بحث‌های مربوط به ایجاد پهنه‌های صنعتی، آماده‌سازی زمین‌ها و جذب سرمایه‌گذاران در جریان بود و دستگاه‌های اجرایی و سیاسی شهرستان در حال مذاکره و تصمیم‌گیری دربارهٔ جهت‌گیری‌های آینده بودند. هنوز بسیاری از پروژه‌ها در حد طرح و برنامه بود و پهنه‌های صنعتی به‌تدریج در حال واگذاری بودند.

شکل‌گیری مجتمع‌های صنعتی حاصل مجموعه‌ای از تصمیم‌های سیاسی، مداخلات نهادی و شبکه‌های قدرتی بوده است که از مرحله انتخاب محل کارخانه تا تأمین منابع حیاتی، گسترش زیرساخت‌ها و توزیع منافع توسعه امتداد یافته‌اند و به‌طور مشخص مسئولان وقت در پیشبرد این صنایع مشارکت داشته‌اند. بازتاب این ارادهٔ سیاسی را می‌توان در مواضع رسمی همان سال‌ها نیز دید. برای نمونه در سال ۱۳۸۹ خبرگزاری مهر در گزارشی به نقل از محمدرضا تابش، نمایندهٔ وقت اردکان در مجلس، از تصویب لایحهٔ «منطقهٔ ویژهٔ اقتصادی فولاد اردکان» به‌عنوان «گامی اساسی و تعیین‌کننده» برای تبدیل شهرستان به قطب اقتصادی کشور یاد می‌کند (خبرگزاری مهر، ۳۰ آذر ۱۳۸۹). چنین صورت‌بندی‌ای نشان می‌دهد که صنعتی‌شدن اردکان در قالب یک پروژهٔ تعریف‌شدهٔ سیاستی و با حمایت ساختارهای رسمی دنبال شده است.

به‌تدریج، صنعت در اردکان از یک فعالیت اقتصادی سودآور به «میدان قدرت» تبدیل می‌شد. دسترسی به صنعت به معنای دسترسی به منابع، اشتغال، شبکه‌های اداری و ارتباط با سطوح بالاتر تصمیم‌گیری بود. هر کارخانهٔ جدید علاوه بر افزایش تولید و سرمایه، وزن سیاسی به همراه می‌آورد. به همین دلیل، توسعهٔ صنعتی به موضوعی فراتر از اقتصاد بدل شد و در مرکز معادلات مدیریتی و نمایندگی شهرستان قرار گرفت. در چنین بستری، صنعتی‌شدن اردکان را می‌توان حاصل هم‌افزایی سیاست‌های ملی و پیگیری‌های محلی دید که در یک دورهٔ زمانی مشخص به هم رسیدند. این پیوند میان «سیاست» و «صنعت» همان چیزی است که فهم آن برای تحلیل مسیر بعدی شهر ضروری است.

سال‌ها بعد، وقتی پروژه‌های صنعتی و فولاد یکی‌یکی افتتاح می‌شدند، در خبرها از «خلق ارزش افزوده» و «تکمیل زنجیرهٔ تولید» حرف زده می‌شد (خبرگزاری مهر، ۴ بهمن ۱۴۰۱: پایگاه خبری فلزات‌آنلاین، ۸ شهریور ۱۴۰۰ و دنیای اقتصاد، ۱۵ آبان ۱۴۰۱). واژهٔ ارزش افزوده و جلوگیری از خام‌فروشی که در آن سال‌ها به‌تدریج بر سر زبان‌ها افتاده بود و به نوعی پشتوانهٔ فکری گسترش صنایع معدنی و فولادی در شهرستان اردکان محسوب می‌شد. ایده ساده بود: به جای اینکه سنگ‌آهن یا مواد نیمه‌خام از منطقه خارج شود و به اصفهان برود، همان‌جا به مراحل بعدی تولید برسد تا سود بیشتری از آن برای استان یزد به دست آید. این منطق هم برای مردم رویای گسترش شغل بهتر و پردرآمد را مطرح می‌کرد و هم برای بازیگران سیاسی شهرستان نفوذ و اعتبار سیاسی رقم می‌زد.

تراکم و شدت‌گرفتن توسعهٔ صنعتی در دشت یزد-اردکان از طریق این منطق تبدیل به فرایندی شد که هم‌زمان مناسبات اقتصادی، سیاسی و فضایی منطقه را بازآرایی می‌کرد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های این بازآرایی، مسئلهٔ آب است. در روایت اهالی، توسعهٔ صنعت فولاد از همان ابتدا با گسترش پیوستهٔ شبکه‌های تأمین آب همراه بوده است. آب مورد نیاز کارخانه

تنها از یک منبع تأمین نشده و در طول زمان از ترکیب چاه‌های عمیق، خطوط انتقال آب، فاضلاب تصفیه‌شده و در نهایت انتقال آب از خلیج فارس فراهم شده است. روایت‌ها نشان می‌دهد که تأمین آب بخشی از پروژهٔ توسعهٔ صنعتی بوده است. به تعبیر یکی از اهالی شاغل در کارخانه، انتقال آب اصفهان اگرچه با عنوان تأمین آب شرب معرفی شد، اما در عمل زمینهٔ استقرار صنایع بزرگ را نیز فراهم کرد. در ادامه نیز با محدود شدن منابع آب زیرزمینی، صنایع بزرگ با سرمایه‌گذاری در پروژهٔ انتقال آب خلیج فارس، امکان تداوم توسعهٔ خود را حفظ کردند. بدین ترتیب، آب به متغیری در اقتصاد سیاسی توسعه تبدیل شد. بنابراین تأمین آب و دسترسی به آن، به ظرفیت بازیگران برای بسیج سرمایه، نفوذ سیاسی و ایجاد زیرساخت‌های جدید وابسته بود.

علاوه بر این، صنعت به‌تدریج از یک بنگاه اقتصادی فراتر رفت و به یکی از بازیگران اصلی عرصهٔ نهادی شهرستان تبدیل شد. اهالی از این تعبیر استفاده می‌کنند که «گندله همه جا دست دارد». این عبارت تجربه‌ای اجتماعی از گسترش نفوذ صنایع گندله‌سازی، ذوب و فولاد در ساختارهای اداری و عمومی را بازتاب می‌دهد. در روایت‌های محلی، صنعت در تأمین منابع مالی برخی ادارات، اجرای پروژه‌های عمرانی، حمایت از برنامه‌های فرهنگی و حتی تأمین نیروی انسانی برخی نهادها حضور دارد. همین درهم‌تنیدگی سبب شده است که مرز میان شرکت صنعتی و نهادهای اداری به‌تدریج کم‌رنگ شود و صنعت به بخشی از ساختار نهادی منطقه تبدیل گردد.

> الان توی هر اداره‌ای جایی که بری اعتراض کنی، می‌بینی دو تا نیرو داره اونجا کار می‌کنه که وابسته به گندله‌اس. نیروی یه اداره دیگه است ولی حقوقش را داره از گندله می‌گیره. اینو اولین باری که ما فهمیدیم یه جشنی گندله می‌گرفت برای تولد امام رضا. سال اولی که این جشن برگزار شد، اومدن یه قرعه‌کشی کردن که دو نفر را بفرستن مشهد. نفر اولی که در اومد اسمش رو خوندن، ما نمی‌شناختیم. هر چی گشتیم دیدیم این نفر، این اسم اصلا تو پامیتکو نیست. هی از این بپرس شما می‌شناسی از اون بپرس شما می‌شناسی؟ بعد یه دفعه گفتن نه آقا اشتباه شده یک اسم دیگه بخونید. بعدش ما فهمیدیم که این نیروی کارگر فرمانداری اردکانه اما لیست حقوق و بیمه و پاداش و همه چیش از پامیتکو رد میشه. خیلی شرکت‌های دیگه هم هستن که حقوق‌شون از گندله رد میشه.
>
> مثلا من خودم یه مشکلی داشتم رفتم اداره کار، بعد دیدم بچه‌های گندله دارن اونجا تعمیرات می‌کنن و درش را کندن و دارن درست می‌کنن، محوطه‌سازی می‌کردن و تابلوی بزرگ می‌زدن و اینا. همهٔ این کارا رو داشت گندله‌سازی برای اداره کار انجام می‌داد. بعد حالا توی کارگر بری اداره کار اعتراض کنی، اداره کار میاد گندله‌سازی را ول کنه طرف کارگر را بگیره؟ الان اداره محیط زیست، فرمانداری، اداره برق همه را بالاخره گندله ساپورت کرده. گندله همه جا دست داره.
>
> سیدعلی (مرد، ۴۵ ساله)- از سروی‌های شاغل در گندله

در چنین شرایطی، مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها نیز تنها به مجموعه‌ای از اقدامات خیرخواهانه تقلیل نمی‌یابد. ساخت مراکز فرهنگی، ورزشی، آموزشی و مشارکت در توسعهٔ زیرساخت‌های شهری، اگرچه بخشی از امکانات عمومی منطقه را افزایش داده است، اما هم‌زمان شبکه‌ای از روابط متقابل میان صنعت، نهادهای عمومی و جامعهٔ محلی ایجاد کرده است. این سرمایه‌گذاری‌ها علاوه بر کارکرد رفاهی، جایگاه صنعت را در ساختار نهادی منطقه تثبیت کرده و آن را به یکی از مهم‌ترین کانون‌های قدرت محلی تبدیل کرده است.

در مجموع می‌توان گفت توسعهٔ صنعتی در روستای سرو را باید در چارچوب اقتصاد سیاسی توسعه فهمید. چراکه استقرار صنعت، تأمین منابع، شبکه‌های نهادی، مسئولیت اجتماعی، رقابت‌های فضایی و سازوکارهای توزیع منافع به‌صورت درهم‌تنیده عمل می‌کنند. در چنین بستری، صنعت نقشی بیشتر از یک بنگاه تولیدکنندهٔ فولاد و آهن پیدا می‌کند و به بازیگری نهادی تبدیل می‌شود که در سازمان‌دهی منابع، شکل‌دهی به روابط قدرت، بازتعریف آیندهٔ سکونتگاه‌ها و توزیع نابرابر منافع و هزینه‌های توسعه نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند.

۳.۵ تجربهٔ آلودگی و نگرانی از بیماری

با توسعهٔ تدریجی مجتمع صنعتی چادرملو و افزوده شدن واحدهایی همچون گندله‌سازی، فولاد و نیروگاه، اشکال متنوع آلودگی در سرو پدید آمده است. نخستین تجربهٔ آلودگی، به آلودگی آب و قنات تاریخی سرو بازمی‌گردد. قناتی که سال‌ها سرچشمهٔ حیات روستا، کشاورزی و باغداری بود، امروزه در روایت ساکنان به نمادی از زوال محیط‌زیست تبدیل شده است. اهالی معتقدند پساب واحد گندله‌سازی وارد قنات می‌شود و افزایش شدید نیترات، کیفیت آب را به حدی کاهش داده که دیگر نه برای آشامیدن، نه برای کشاورزی و حتی نه برای تماس مستقیم با بدن قابل استفاده نیست. عالیه از زنان سرو می‌گوید: «این آب دیگه آب نیست، سرطانی شده». در روایت‌های محلی، آبی که زمانی عامل سرزندگی روستا بود، اکنون به منشأ نگرانی و بیماری تبدیل شده است. به گفتهٔ اهالی، خشک شدن تدریجی باغ‌ها، کاهش کیفیت محصولات و رها شدن بخشی از زمین‌های کشاورزی، پیامد مستقیم این تغییر بوده است.

در کنار آلودگی آب، آلودگی ناشی از ذرات معلق نیز حضوری دائمی در زندگی مردم دارد. ساکنان از گرد سیاه و سرخ ناشی از کنسانتره و ذرات آهن سخن می‌گویند که وزش باد این ذرات را از سمت کارخانه وارد روستا می‌کند و بر خانه‌ها، درختان، مزارع، دام‌ها و حتی داخل منازل می‌نشیند. این ذرات بخشی از زندگی روزمره شده‌اند، به‌گونه‌ای که تمیزکردن مداوم حیاط، شستن چندبارهٔ محصولات کشاورزی و پاک کردن گردوغبار از وسایل خانه به امری عادی تبدیل شده است. به تعبیر فاطمه از زنان سرو، «صبح که در را باز می‌کنی، همه‌جا سیاهه. انگار شب خاکستر باریده». این آلودگی هم بر کیفیت محصولات کشاورزی، به‌ویژه انار و علوفه اثر گذاشته، و هم نگرانی مردم را دربارهٔ ورود آلاینده‌ها به زنجیرهٔ غذایی محصولات کشاورزی مانند شلغم و پیاز افزایش داده است.

با توسعهٔ مجتمع صنعتی و راه‌اندازی واحدهای فولاد و نیروگاه، تجربهٔ مردم از آلودگی نیز دگرگون شده است. در سال‌های نخست، ذرات کنسانتره و گردوغبار مهم‌ترین دغدغه ساکنان بود، اما در سال‌های اخیر آلودگی هوا و انتشار گازهای صنعتی نیز به نگرانی‌های آنان افزوده شده است. اهالی از بوی نامطبوع، کاهش کیفیت هوا، افزایش سرفه‌های مزمن، مشکلات تنفسی و احساس سنگینی هوا، به‌ویژه در روزهای بدون باد سخن می‌گویند. به این ترتیب، آلودگی در ذهن مردم دیگر به یک منبع مشخص محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از مخاطرات هم‌زمان را دربرمی‌گیرد که با گسترش صنایع، پیوسته بر شدت آن افزوده شده است.

تصویر۵، استخر سرو که آب قنات در آن جمع می‌شود
اردیبهشت ۱۴۰۴، منبع: پژوهشگر

آلودگی در اینجا فقط در سطح ادراک و روایت اهالی باقی نمی‌ماند. آنچه ساکنان از آلودگی تجربه و دربارهٔ آن روایت می‌کنند، در کنار برخی نتایج آزمایش‌ها و گزارش‌های رسمی منتشرشده قرار می‌گیرد و با آنها هم‌پوشانی دارد. از این رو، آلودگی هم یک واقعیت مستند است که در برخی گزارش‌ها و آزمایش‌های موجود (مانند مطالعه وضعیت آلودگی هوا و انتشار آلاینده‌ها در استان یزد) بازتاب یافته و هم به واسطهٔ تجربهٔ روزمرهٔ مردم به بخشی از ادراک و باور جمعی دربارهٔ محل زندگی تبدیل شده است.

در سال‌های اخیر، موضوع بیماری و به‌ویژه سرطان بیشتر از گذشته در گفت‌وگوهای مردم سرو مطرح می‌شود. نام افرادی که به سرطان مبتلا شده‌اند، هم در میان کارکنان کارخانهٔ گندله‌سازی و هم در میان ساکنان روستا شنیده می‌شود و به تدریج در حافظهٔ جمعی به هم متصل می‌شوند. نام‌ها و تجربه‌ها در گفت‌وگوهای روزمره به هم وصل می‌شوند و نوعی شبکه از ابتلا را شکل می‌دهند. به این شکل که یکی از کارگران کارخانه بیمار شده، چندی بعد خبر بیماری فردی دیگر در روستا شنیده می‌شود، و بعد نام کسی از میان آشنایان یا خویشاوندان به این فهرست اضافه می‌شود: «به مرور هم سرطان ایجاد شد. به مرور دیدیم ۵ تا ۶ خانوار سرو درگیر سرطان میشن. الان بیشترم شده. قبلا انقدر سرطان نبود. سرطان ریه، سرطان حنجره بوده، سرطان روده بیشتر بوده. تومور مغزی بوده».

تصویر ۶، وضعیت هوا در آستانهٔ ورود به فصول سرد، منبع: پژوهشگر

با وجود این نگرانی‌ها، نمی‌توان رابطه‌ای قطعی و خطی میان گسترش صنایع و بیماری برقرار کرد. ساکنان، هم آلودگی ناشی از صنایع را عامل احتمالی بسیاری از بیماری‌ها می‌دانند و هم به وراثت، تقدیر، ارادهٔ الهی یا عوامل دیگر نیز اشاره می‌کنند. این تردید، بخشی از تجربهٔ زیستهٔ آنان در مواجهه با مخاطرات محیط‌زیستی است.

۴.۵ مقاومت سهم‌خواهانه

ساکنان سرو در مواجهه با توسعهٔ صنعتی، نه در جایگاه پذیرندگان منفعل قرار دارند و نه در موقعیت مخالفتی یکپارچه. با آشکار شدن پیامدهای محیط‌زیستی توسعه، به‌ویژه بحران آب و گسترش آلودگی، اشکال متنوعی از مقاومت، چانه‌زنی و مطالبه‌گری در میان مردم شکل گرفته است. این مقاومت‌ها بیش از آنکه در قالب اعتراضات دائمی و سازمان‌یافته بروز یابد، در مذاکرات محلی توسط اعضای شورای سرو، گفت‌وگو با مسئولان، اعتراض به پروژه‌های جدید و تلاش برای کسب امتیاز در برابر گسترش صنعت نمود پیدا می‌کند.

یکی از روشن‌ترین عرصه‌های کنشگری مردم سرو، نزاع بر سر منابع آب بوده است؛ نزاعی که دست‌کم در دو مقطع، روستا را در برابر صنایع گندله و فولاد قرار داده است. نخستین تنش به چاهی بازمی‌گشت که پیش از انقلاب برای استفادهٔ روستا در بالادست حفر شده بود، اما پس از توسعهٔ گندله‌سازی در محدوده کارخانه قرار گرفت. اهالی معتقد بودند چاه متعلق به روستاست، اما مدیر وقت کارخانه، مرحوم مصری‌نژاد در پاسخ به اعتراض اهالی تنها می‌گفت: «چاه شما داخل زمین کارخونه‌اس!». پیگیری‌های روستا در فرمانداری نیز به نتیجه نرسید و به تعبیر یکی از اهالی «ما دیگه حریف گندله‌سازی نشدیم». حتی تهدید به آوردن «کفن‌پوش‌ها» برای تحصن مقابل کارخانه که از سوی مصطفی بهجتی-رئیس شورای وقت سرو- مطرح شده بود، در نهایت نه به بازپس‌گیری چاه انجامید و نه تغییری در رابطهٔ قدرت ایجاد کرد.

سال‌ها بعد، ماجرای حفر چاه جدید توسط کارخانهٔ فولاد اردکان بار دیگر مسئلهٔ آب را به نقطه‌ای از کشمکش بین اهالی و کارخانه تبدیل کرد، اما این بار شیوهٔ کنشگری متفاوت بود. اهالی با تجمع در محل، دو بار چاه را بستند و شورای روستا و دهیاری نیز از اعتراض‌ها حمایت کردند. با ورود نیروی انتظامی و فشار فرمانداری، روشن شد که تصمیم برای اجرای پروژه در سطوح فراتر سیاسی گرفته شده است. به گفتهٔ یکی از مطلعین، حتی نمایندگان کارخانهٔ فولاد برای راضی‌کردن اعضای شورا به سراغ آن‌ها رفتند و پیشنهادهای مالی به آن‌ها دادند، اما شورا از پذیرش آن‌ها خودداری کرد. در نهایت، پس از رفت‌وآمدها و فشارهای مختلف، شورا پذیرفت در ازای گرفتن یک‌سری امتیازات از کارخانهٔ فولاد مانند تأمین آب شیرین،

اشتغال و کمک مالی به روستا با حفر چاه مخالفت نکند.

با این حال، همین توافق نیز محل اختلاف درون روستا شد. مریم از اعضای شورای سرو معتقد بود اگر مردم تنها یک ماه دیگر مقاومت می‌کردند، مجوز چاه کارخانه منقضی می‌شد و شاید پروژه متوقف می‌ماند «ما اون‌موقع خبر نداشتیم که مجوزشون تا یک ماه دیگه منقضی میشه. ما باید بیشتر صبر می‌کردیم»؛ در مقابل، مصطفی معتقد بود با توجه به فشارهای سیاسی و اداری فرادستی، امکان توقف پروژه وجود نداشت و گرفتن امتیاز برای روستا بهترین گزینه موجود بود: «یکی از مسئولان به من زنگ زد گفت دخالت نکن، این پروژه ملّی هست و بیرون از اختیارات ماست». این تفاوت روایت‌ها نشان می‌دهد کنشگری مردم سرو نه یک‌دست و نه همیشه مبتنی بر یک استراتژی مشترک بوده است؛ گاهی در قالب اعتراض و تجمع، گاهی در قالب مذاکره و گرفتن امتیاز و گاه در شکل پیگیری‌های فردی و فرسایشی ادامه یافته است.

حتی پس از توافق، وقتی مسئولان آب منطقه‌ای ماه‌ها از صدور مجوز چاه روستا خودداری کردند، مصطفی وقتی متوجه شده است که مسئولان از جانمایی برای حفر چاه طفره می‌روند، در یکی از بازدیدها خودش را روی خاک انداخته و خطاب به مسئولان گفته است: «یا همینجا چاه حفر کنید، یا منو همینجا خاک کنید». به روایت او، همین روش در نهایت به صدور مجوز چاه انجامید. کنشگری در سرو، در مواجهه با قدرتی که امکان رویارویی مستقیم با آن محدود بود، مدام میان اعتراض، چانه‌زنی، مقاومت و سازش در نوسان بود. تجربهٔ مردم سرو از توسعه، همواره میان دو ضرورت در نوسان است؛ از یک‌سو صنعت برای‌شان منبع اشتغال و درآمد است و از سوی دیگر، همان صنعت منابع حیاتی‌شان را تحت فشار قرار داده است. به همین دلیل، مطالبهٔ اصلی ساکنان کاهش آسیب‌ها، جبران خسارت‌ها و مشارکت بیشتر در منافع توسعه است.

۵.۵ زندگی با دیگری در سرو

یکی از پیامدهای گسترش صنایع در این منطقه، شکل‌گیری موجی از مهاجرت نیروی کار به روستاهای پیرامون واحدهای صنعتی بوده است. استقرار کارخانه‌های فولاد و گندله‌سازی در اطراف سرو، خانواده‌هایی از سیستان و بلوچستان را برای کار به این منطقه کشانده است؛ به‌گونه‌ای که در حال حاضر حدود پنج خانواده بلوچ در شهرک سرو زندگی می‌کنند. حضور این خانواده‌ها اگرچه از نظر جمعیتی محدود است، به‌تدریج ترکیب اجتماعی روستا را تغییر داده و تمایزی میان «بومی» و «غیربومی» در ادبیات روزمرهٔ مردم سرو به وجود آورده است. سروی‌ها خودشان را «بومی» اطلاق می‌کنند و به مهاجران «غریبه» یا «غیربومی» می‌گویند.

با این حال، این مرزبندی‌ها در زندگی روزمرهٔ روستا همیشه به‌سادگی قابل مشاهده نیست. سروی‌ها و خانواده‌های بلوچ ارتباط و مراودهٔ چندانی با یکدیگر ندارند و هر گروه بیشتر در شبکه‌های خانوادگی و اجتماعی خود زندگی می‌کند. همین فاصله باعث شده است بسیاری از تفاوت‌ها و تعارضات در سطح روابط روزمره پنهان بماند. مدرسهٔ سرو اما یکی از معدود فضاهایی است که این دو گروه ناگزیر در آن در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و به همین دلیل، تفاوت‌هایی که در فضای عمومی روستا کمتر دیده می‌شوند، در مدرسه آشکارتر می‌شوند.

بازگشایی مدرسهٔ سرو خود تا حد زیادی نتیجهٔ همین تغییر جمعیتی بود. مدرسه مدتی به دلیل کمبود دانش‌آموز تعطیل شده بود و با آمدن خانواده‌های بلوچ و افزایش تعداد کودکان دوباره فعال شد. از هجده دانش‌آموز مدرسه، دوازده نفر بلوچ‌اند و بیشتر آن‌ها سنّی هستند، چهار دانش‌آموز سروی و دو دانش‌آموز هم افغانستانی هستند که در سرو زندگی نمی‌کنند اما در مدرسهٔ سرو درس می‌خوانند. بنابراین، مدرسه‌ای که حیات دوباره‌اش به حضور خانواده‌های مهاجر وابسته است، هم‌زمان به فضایی تبدیل شده که در آن مرزهای میان «ما» و «آن‌ها» شکل می‌گیرد و مورد مذاکره قرار می‌گیرد.

این مرزگذاری گاهی در ساده‌ترین روابط میان کودکان دیده می‌شود. امیرمحمد، یکی از دانش‌آموزان بلوچ یک روز با ناراحتی به من گفت: «امیرعلی به من میگه افغانی!»؛ در حالی‌که امیرعلی از دانش‌آموزان سروی بود و امیرمحمد دانش‌آموز بلوچی. برای امیرمحمد، «افغانی» به مثابهٔ توهینی تلقی می‌شد که جایگاه او را در میان دیگر کودکان زیر سؤال می‌برد. همین تجربه در روایت زنان بلوچ نیز تکرار می‌شد. غمناز می‌گفت: «یک گِله دارم از مردم اینجا، اینکه به ما میگن افغانی.

این خیلی بده، به خاطر همین هم زیاد بیرون نمیرم. ما بلوچی هستیم، ما هم ایرانی هستیم. اگه جنگ بشه ما هم از کشور خودمون دفاع می‌کنیم». مهناز نیز از موقعیتی مشابه می‌گفت که وقتی برای یکی از زنان سروی از زاهدان حنا آورده بود، آن زن به همسایه‌اش گفته بود: «این حنا رو افغونیا آوردن». این در حالی بود که خانواده‌های بلوچ ایرانیانی هستند که به دلیل کار به این منطقه آمده‌اند.

تفاوت مذهبی نیز در مدرسه بیش از فضای عمومی روستا خود را نشان می‌داد. حضور هم‌زمان کودکان شیعه و سنی، معلمان را با موقعیت‌هایی مواجه می‌کرد که در آن حتی فعالیت‌های معمول مدرسه نیازمند ملاحظهٔ تفاوت‌های مذهبی بود. یک‌بار برای فعالیت هنری قرار بود نام یکی از امامان روی مقوا نوشته شود تا دانش‌آموزان آن را با لوبیا تزیین کنند. مرضیه، مدیرآموزگار مدرسه می‌گفت: «اداره گفته یا علی بنویسم، اما خب اینجا دانش‌آموز سنی هم داریم».

در عین حال، مدرسه فقط محل بازتولید این مرزها نبود؛ گاهی همین هم‌نشینی روزمره امکان شکل‌گیری روابطی متفاوت را فراهم می‌کرد. کودکان بلوچ و سروی در کنار هم بازی می‌کردند، می‌خندیدند و در فعالیت‌های مدرسه مشارکت داشتند. در یکی از روزها، کودکان بلوچ و افغانستانی در حیاط مدرسه با موسیقی بلوچی رقصیدند و سایر دانش‌آموزان نیز دور آن‌ها جمع شدند و تشویق‌شان کردند. در موقعیت دیگری، جشن تکلیف سحر، دانش‌آموز سنی افغانستانی، در مدرسه برگزار شد و او در همان مراسمی که با نمادها و مناسک شیعی (مانند مُهر) همراه بود، در مرکز توجه قرار گرفت. در چنین لحظاتی، مرزهایی که در گفتار بزرگسالان سخت و روشن به نظر می‌رسیدند، در روابط روزمرهٔ کودکان تا حدی سیال می‌شدند. چه‌بسا فاطمه یکی از زنان سروی یکبار با جدیت به من گفت: «به هر حال ما شیعه هستیم و مُهر داریم ولی سنّی‌ها ندارن، این خب مهمه برای ما».

با این حال، این هم‌زیستی همیشه پایدار و بدون تنش نبود. حساسیت نسبت به حضور کودکان «غیربومی» حتی به برنامه‌های رسمی مدرسه نیز کشیده می‌شد. پس از حضور یک هیئت مذهبی از مشهد در مدرسه، برخی از اهالی به مدیر اعتراض کردند که چرا کودکان بلوچ در مراسم پشت میکروفن رفته و در مسابقه شرکت کرده‌اند. به گفتهٔ آن‌ها، در چنین مراسمی باید «بچه‌های سروی» دیده می‌شدند، چرا که «حق آب و گل» داشتند. در نتیجه، مدرسه در موقعیتی متناقض قرار می‌گرفت: از یک‌سو بدون حضور کودکان بلوچ امکان ادامهٔ فعالیت نداشت و از سوی دیگر، حضور پررنگ همین کودکان برای بخشی از اهالی نوعی تهدید برای جایگاه «اصیل» سروی‌ها تلقی می‌شد.

مهاجرت به‌تدریج زبان و مرزهای تازه‌ای برای تعریف تعلق به روستا ایجاد کرده است؛ بومی/غیربومی، سروی/بلوچ، شیعه/سنی و در مواردی ایرانی/افغانی. مدرسه بیش از هر فضای دیگری امکان مشاهدهٔ این فرایند را فراهم می‌کند، زیرا گروه‌هایی که در سطح روستا عمدتا با نوعی فاصله زندگی می‌کنند، در مدرسه ناگزیر به هم‌نشینی‌اند. در این فضای مشترک، هویت‌ها کم‌کم از قالب‌های از پیش تعیین‌شده و ثابت خود خارج می‌شوند و در برخوردهای روزمره، در شوخی‌ها و توهین‌ها، در آیین‌های مذهبی، در برنامه‌های رسمی و حتی در تعیین اینکه چه کسی «حق» دارد دیده شود، مدام بازتعریف می‌شوند. میان خود دانش‌آموزان نیز مرزها همیشه مطابق تقسیم‌بندی بزرگسالان عمل نمی‌کرد. دو دانش‌آموز که از نظر اهالی در دو سوی مرز «بومی/غیربومی» قرار داشتند، در جهان مدرسه دو همکلاسی یا دو دوست بودند.

آنچه در مدرسه دیده می‌شد نه از میان رفتن تفاوت‌ها بود و نه تثبیت آنها. مرزها مدام در موقعیت‌های مختلف ساخته، شکسته و دوباره برقرار می‌شدند. دانش‌آموز بلوچ در یک موقعیت «بلوچ» بود، در موقعیتی دیگر «غیربومی»، در موقعیتی دیگر «همکلاسی» و در موقعیتی دیگر فقط یکی از بچه‌های مدرسه. «بومی بودن» نیز برای دانش‌آموزان سرو وضعیتی یک‌دست و همیشگی نبود و در نسبت با دیگری معنا پیدا می‌کرد و هر بار که دیگری حضور داشت، شکل تازه‌ای می‌گرفت. در متن زندگی اجتماعی، مرزهای صلب و پرمناقشهٔ هویت از دل برخورد و تصادم با موقعیت‌های مختلف معنای جدیدی پیدا می‌کنند. همین‌جاست که حضور مهاجران از یک تغییر جمعیتی ناشی از صنعت فراتر می‌رود و به تجربه‌ای از میان‌بودگی و بازسازی هویت در زندگی روزمرهٔ روستا تبدیل می‌شود.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

استقرار صنایع معدنی و فولادی، سرو را وارد وضعیتی جدید کرده است که در آن معیشت، اشتغال و امکان بقا با مخاطرات و آلودگی محیط‌زیستی به هم گره خورده‌اند. از این رو، ساکنان به منظور حفظ موقعیت شغلی ناچار به زندگی در محیط آلوده‌شده هستند. آن چیزی که حیات اجتماعی سرو را می‌سازد، تجربهٔ زیستن در بستر هم‌زمان فرصت‌ها و مخاطرات توسعه است. مفهوم «اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی» نشان می‌دهد که «آلودگی» به‌عنوان پیامد جانبی توسعه در پیوند با مناسبات قدرت، معیشت، ارزش‌های اخلاقی، روابط اجتماعی و عاملیت مردم، به بخشی از سازمان اجتماعی روستا تبدیل شده است. در چنین بستری، آنچه تداوم زندگی را ممکن می‌سازد حذف آلودگی نیست. آن چیزی که امکان زندگی در محیط‌های آلوده‌شدهٔ صنعتی را ایجاد می‌کند، توانایی مردم در بازتعریف معنا، حفظ تعلق، بازسازی روابط اجتماعی و خلق راهبردهایی برای ادامهٔ زیستن است. حیات اجتماعی سرو را باید در هم‌زمانی وابستگی اقتصادی به صنعت، تجربهٔ مخاطره و تلاش مستمرشان برای ساختن «زندگیِ قابلِ زیستن» فهمید. این وضعیت هستهٔ اصلی مفهوم اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی را تشکیل می‌دهد.

یافتهٔ این پژوهش این سازوکار را حول محور ایستارها و ساختارهایی که مفهوم «آلودگی» پیدا کرده است می‌فهمد و توضیح می‌دهد. برای فهم امکان تداوم حیات اجتماعی در محیط‌های آلوده باید نشان داد که آلودگی به خودی خود چگونه به یک نظام رفتاری تبدیل شده و چگونه به لحاظ اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ساختارمند شده است.

در نگاه اول، آلودگی، بیماری، تخریب محیط‌زیست و افت کیفیت زندگی، وضعیت‌هایی هستند که هیچ جامعه‌ای آن‌ها را به‌عنوان امری مطلوب نمی‌پذیرد. این وضعیت‌ها اگر قرار باشد در زندگی روزمره دوام بیاورند، باید به شکلی قابل‌تحمل شوند. مردم باید بتوانند با آن‌ها کنار بیایند، آن‌ها را در زندگی خود جا بدهند، برای‌شان توضیحی پیدا کنند و در نهایت، بدون آنکه زندگی اجتماعی از هم بپاشد، با وجودشان ادامه دهند. به همین دلیل، دوام آوردن چنین وضعیت‌هایی همیشه به چیزی فراتر از فشار و اجبار نیاز دارد. آنچه به مردم سرو امکان ماندگاری می‌دهد، نوعی منطق اجتماعیِ توجیه‌گر است که آلودگی و رنج آن را درون شبکه‌ای از معنا، اخلاق، هویت و ضرورت قرار می‌دهد.

این منطق در چند لایه عمل می‌کند. در یک لایه، برای رنج معنا تولید می‌شود تا آسیب فقط آسیب دیده نشود و بتوان آن را در چارچوبی بزرگ‌تر فهم کرد. در لایه‌ای دیگر، وضعیت موجود به هویت‌های جمعی گره می‌خورد تا تحمل آن به بخشی از وفاداری به جمع تبدیل شود. در سطحی دیگر، پای داوری‌های اخلاقی به میان می‌آید و هزینه‌ها در قالب وظیفه، خیر عمومی یا فداکاری ضروری بازخوانی می‌شوند. در سطح سیاسی هم وضعیت موجود طوری روایت می‌شود که گویی گریزی از آن نیست و باید آن را پذیرفت، چون مسیر توسعه همین است، چون شرایط کشور چنین اقتضا می‌کند، یا چون مخالفت با آن، ایستادن در برابر خیر بزرگ‌تری به حساب می‌آید. در چنین فضایی، آن چیزی که وجه پرابلماتیک پیدا می‌کند این است که مردم چگونه یاد می‌گیرند آن چیزی که موجب رنج‌شان است را در زبانی قابل‌فهم و قابل‌تحمل بیان کنند.

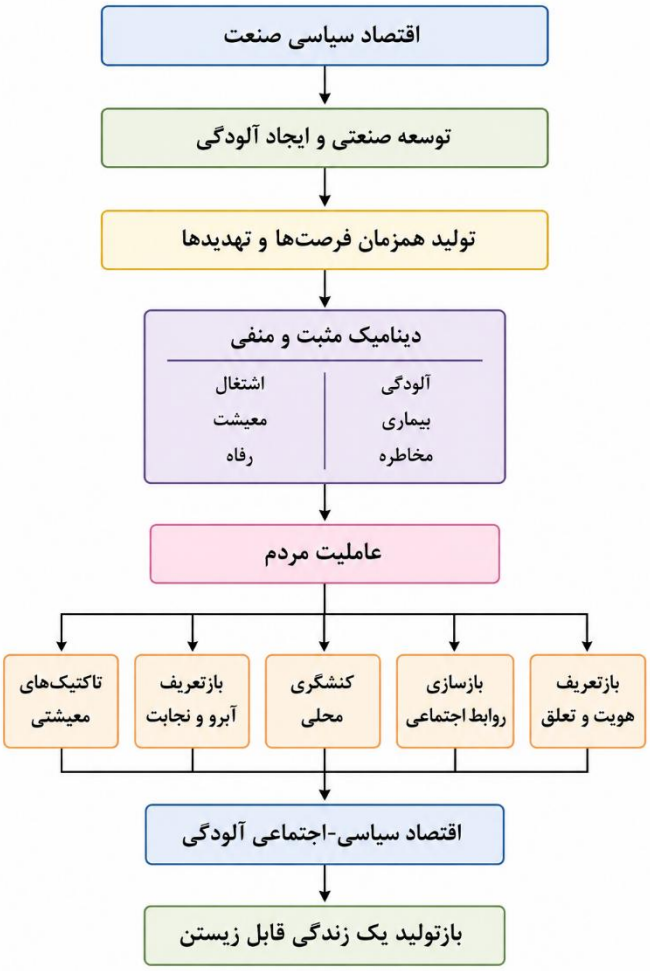
در سرو، این منطق از مسیرهای گوناگون وارد زندگی مردم می‌شود. صنعت با اشتغال، درآمد، پیشرفت و آینده پیوند می‌خورد و همین پیوند، آلودگی را در سایهٔ خود نگه می‌دارد. وقتی بخشی از معاش مردم از دل صنعت بیرون می‌آید، نقد صنعت نقد چیزی است که نان می‌دهد، امید می‌سازد و امکان ماندن در روستا را فراهم می‌کند. در کنار این، کمک‌های خرد و مقطعیِ صنعت هم روستا را در وضعیتی نگه می‌دارد که در آن مطالبه‌گری دشوارتر می‌شود. کمک به مدرسه، جاده، مراسم، پروژه‌های کوچک یا نیازهای فوری، رابطه‌ای می‌سازد که در آن صنعت حضوری پیدا می‌کند که هم‌زمان هم می‌گیرد و هم می‌بخشد، و همین دوگانگی، قضاوت را پیچیده می‌کند.

این روند فقط در قلمرو اقتصاد باقی نمی‌ماند. ارزش‌های دینی، ملی و توسعه‌ای هم به میدان می‌آیند و به وضعیت موجود معنا می‌دهند. در این مرحله، بسیاری از مسائل انتقادی از مسیر اخلاق و حیثیت بازتعریف می‌شوند. اعتراض به یک وضعیت،

گاهی به‌جای آنکه به‌عنوان دفاع از محیط‌زیست یا سلامت فهم شود، می‌تواند به‌صورت ناسپاسی، بی‌حرمتی، اخلال در وحدت یا نادیده گرفتن خیر جمعی تعبیر شود. همین‌جاست که مخالفت پرهزینه می‌شود. فرد معترض فقط با یک کارخانه یا یک تصمیم اداری روبه‌رو نیست، بلکه با زنجیره‌ای از معناها و ارزش‌ها مواجه است که هر کدام می‌توانند او را در موضعی دشوار قرار دهند. ساختارمندی آلودگی به‌طور خلاصه در این سطوح اتفاق می‌افتد و به آلودگی سازوکاری اجتماعی می‌بخشد و آن را به بخشی از چرخه بقا تبدیل می‌کند:

- پیوند خوردن صنعت با اشتغال، توسعه و پیشرفت اقتصادی؛
- وابسته شدن بخش مهمی از معیشت مردم به صنعت؛
- وابسته کردن روستا به کمک‌های خرد، مقطعی و خیریه‌گونهٔ صنعت؛
- وارد کردن ارزش‌های دینی، ملی و توسعه‌ای برای توجیه وضعیت موجود؛
- تبدیل مسائل انتقادی به موضوعاتی اخلاقی یا حیثیتی که مخالفت با آن‌ها پرهزینه می‌شود؛
- تبدیل شدن آلودگی به یک کالای سیاسی و یک ابزار رسانه‌ای برای طیف‌های قدرت محلی که رفته‌رفته از یک موقعیت ماده‌گرایانه به یک موقعیت امنیتی و سیاسی تبدیل می‌شود؛
- فراتر رفتن آلودگی از یک موقعیت فیزیکی به یک برساخت اجتماعی که می‌توان معنای آن را به طرق مختلفی تعریف و مدیریت کرد.

سنتز تمام این موقعیت‌ها از درون هم، آلودگی را از یک مفهوم مادی و یک مناقشهٔ محیط‌زیستی به یک «موقعیت» تبدیل می‌کند که در آن معیشت، قدرت، اخلاق، رسانه و سیاست در هم تنیده‌اند. از دل این نمونه‌ها می‌شود فهمید که آلودگی در سرو در زبان مردم، در داوری‌های اخلاقی، در امیدهای اقتصادی، در وابستگی‌های روزانه و در تصویرهایی که از پیشرفت و آینده ساخته می‌شود هم حضور دارد. به همین دلیل، دوام آن را باید در همین رفت‌وآمد دائمی میان رنج و معنا جست. آنچه وضعیت را نگه می‌دارد شبکه‌ای از توجیه‌ها، مصلحت‌ها، تعلق‌ها و ترس‌هاست که به مردم کمک می‌کند با مسئله‌ای سخت زندگی کنند، حتی وقتی این زندگی هر روز بهای تازه‌ای از آن‌ها می‌گیرد.



شکل ۲، مدل مفهومی-نظری از اقتصاد سیاسی-اجتماعی آلودگی
منبع: پژوهشگر

در نهایت، سرو نشان می‌دهد که تداوم یک وضعیت مسئله‌دار همیشه از راه عادی شدن ساده پیش نمی‌رود. گاهی یک جامعه با چیزی کنار می‌آید، چون آن را درون روایت‌های بزرگ‌تری از پیشرفت، دین، خیر عمومی، آبرو، وظیفه و بقا جا می‌دهد. در چنین وضعیتی، آلودگی به مسئله‌ای تبدیل می‌شود که هم دیده می‌شود و هم تاب آورده می‌شود، هم رنج

می‌آفریند و هم در زبانی توجیه‌پذیر قرار می‌گیرد. همین فرایند است که به ما امکان می‌دهد بفهمیم چرا یک وضعیت زیان‌بار می‌تواند این‌همه دوام بیاورد و چگونه مردم در دل چنین تناقضی زندگی را ادامه می‌دهند. چراکه آن وضعیت بغرنج بیش از پیش با نظام رفتاری آن‌ها در سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی تنیده شده است؛ به طوری‌که حذف منشأ آلودگی می‌تواند با حذف این نظام رفتاری پیوند بخورد.

فهرست منابع

امیری، محمدجواد؛ رمضانی کیاسج‌محله، رویا؛ و زبردست، لعبت (۱۳۹۸). ارزیابی اثرات اجتماعی طرح‌های توسعه بر جوامع محلی (مطالعه موردی: طرح احداث بندر چمخاله). *نشریه جغرافیا و توسعه*، *۱۷* (۵۶)، ۴۸۵-۴۹۴.

خبرگزاری مهر (۱۳۸۹، ۳۰ آذر)، ایجاد «منطقه ویژه اقتصادی فولاد» اردکان را به قطب اقتصادی تبدیل می‌کند، بازیابی‌شده در ۱۴۰۵/۵/۲۸،

https://www.mehrnews.com/news/1214348

خبرگزاری مهر (۱۴۰۱، ۴ بهمن)، چادرملو رتبه دهم در ایجاد ارزش افزوده را بین ۵۰۰ شرکت برتر کسب کرد، بازیابی‌شده در ۱۴۰۵/۵/۲۸،

https://www.mehrnews.com/news/ ۵۶۹۰۸۰۶

پایگاه خبری فلزات آنلاین (۱۴۰۰، ۸ شهریور)، حلقه‌ای دیگر به زنجیره تولید چادرملو افزوده شد، بازیابی‌شده در ۱۴۰۵/۸/۲۸،

https://felezatonline.ir/%d۸٪.ad%d۹٪.۸۴٪.d۹٪.۸۲٪.d۹٪.۸۷٪.d۸٪.a۷٪.db٪.۸c-%d۸٪.af%db٪.۸c%da%af%d۸٪.b۱-%d۸٪.a۸٪.d۹٪.۸۷-%d۸٪.b۲٪.d۹٪.۸۶٪.d۸٪.ac%db٪.۸c%d۸٪.b۱٪.d۹٪.۸۷-%d۸٪.aa%d۹٪.۸۸٪.d۹٪.۸۴٪.db٪.۸c%d۸٪.af-%da٪.۸۶٪.d۸٪.a۷٪.d۸٪.af%d۸٪.b۱٪.d۹٪.۸۵٪.d۹٪.۸۴٪.d۹٪.۸۸/

دانش‌مهر، حسین؛ و هدایت، عثمان. (۱۴۰۳). برنامه‌ها و سیاست‌های توسعه‌ای در ایرانِ قبل از انقلاب؛ دگرگونی نظام ارضی و فروپاشی اقتصاد روستایی. *پژوهش‌های روستایی*، ۱۵ (۴)، ۱۷۹–۱۹۸

شریف‌زادگان، محمدحسین؛ و نورایی، همایون (۱۳۹۴) بررسی تحولات صنعت و توسعه صنعتی در ایران به منظور آسیب‌شناسی توسعه صنعتی ایران، *پژوهش‌نامهٔ تاریخ اجتماعی و اقتصادی*، ۴(۱)، ۳۷-۶۰.

عنبری، موسی (۱۳۹۵)، بختک «توسعه» و خواب ناآرام آبادی ما، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۵(۱)، ۱۸۷-۱۷۱.

غفاری، غلامرضا؛ میرزایی، حسین؛ و کریمی، علیرضا (۱۳۹۰) بررسی رابطهٔ بین صنعت و کیفیت زندگی: مقایسهٔ موردی مناطق روستایی شهرستان قروه، *مجلهٔ توسعه روستایی*، ۲(۱)، ۲۴-۱.

فرهادی، مرتضی (۱۳۹۱)، صنعت بر فراز سنت یا در برابر آن؟ آسیب‌شناسی روند توسعهٔ پایدار در ایران، *فصلنامهٔ دانش‌های بومی ایران*، ۱، ۱۲۹-۷۱.

مدیسون، سوینی (۱۳۹۷)، *مردم‌نگاری انتقادی: روش‌ها، علم اخلاق و اجرا*، ترجمه فهیمه سادات کمالی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

مرکز آمار ایران (۱۳۹۵)، *نتایج کلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵ کل کشور*، تهران: مرکز آمار ایران.

مطالعات وضعیت آلودگی هوا و انتشار آلاینده‌ها در استان یزد، محور یزد-اردکان (۱۴۰۳)، *سیاههٔ انتشار آلاینده‌های هوای محور یزد-اردکان*، ناظر ادارهٔ کل محیط زیست استان یزد، تهیه‌شده: دانشکدهٔ محیط زیست، دانشگاه تهران.

References

- Amiri, M. J., Ramezani Kiasejmahaleh, R., & Zebardast, L. (2019). *Social Impact Assessment of Development Projects on the Local Communities (Case Study: Chamkhaleh Port Construction Project).* Geography and Development, 17(56), 215–232. (in Persian).
- Anbari, M. (2016). *The Development Nightmare and the Restless Sleep of Our Village.* Social Studies and Research in Iran, 5(1), 171–187. (in Persian).

- Baviskar, A. (1995). *In the belly of the river: Tribal conflicts over development in the Narmada Valley*. Oxford University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Bullard, R. D. (1994a). *Dumping in Dixie: Race, class, and environmental quality*. Westview Press.
- Bullard, R. D. (1994b). *Unequal protection: Environmental justice and communities of color*. Sierra Club Books.
- Cernia, M. (1996). *Social Organization and Development Anthropology*. Washington: World Bank.
- Daneshmehr, H., & Hedayat, O. (2024). *Development Programs and Policies in Pre-Revolutionary Iran: Transformation of the Land System and the Collapse of the Rural Economy.* Rural Research, 15(4), 179–198. (in Persian).
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.
- Escobar, A. (1995). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- Farahani, H., & Bazi Zidi, S. (2017). Modeling the assessment of socio-economical and environmental impacts of sand mining on local communities: A case study of villages Tatao River Bank in north-western Iran. *Resources Policy, 55*, 87–95.
- Farhadi, M. (2012). *Industry Above Tradition or Against It? Pathology of the Process of Sustainable Development in Iran.* Iranian Indigenous Knowledge Quarterly, 1, 71–129. (in Persian).
- Fortun, K. (2001). *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, disaster, new global orders*. University of Chicago Press.
- Fuglesang, M. (1992). No longer ghosts: Women's notions of development and modernity in Lamu Town, Kenya. In Dahl, G. & Rabo, A. (Eds). *Local nations of development*. Stockholm University.
- Ghaffari, G., Mirzaei, H., & Karimi, A. (2011). *Examining the Relationship between Industry and Quality of Life: A Comparative Study of Rural Areas of Qorveh County.* Journal of Rural Development, 2(1), 1–24. (in Persian).
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222–237). Lawrence & Wishart.
- Iran Statistical Center. (2016). *General Results of the 2016 Population and Housing Census of the Whole Country.* Tehran: Statistical Center of Iran. (in Persian).
- Kulick, D. (1992). Coming up in Gapun: Conceptions of development and their effect on language in a Papua New Guinean village. In Dahl, G. & Rabo, A. (Eds). *Local nations of development*. Stockholm.
- Lora-Wainwright, A. (2013). *Fighting for breath: Living morally and dying of cancer in a Chinese village*. University of Hawai‘i Press.
- Madison, D. S. (2018). *Critical Ethnography: Methods, Ethics, and Performance.* Translated by Fahimeh Sadat Kamali. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Persian).
- Mahdavi, A., & Azim-Mohammadloo, H. (2013). The effects of industrialization on social capital: The case of Iran. *International Journal of Social Economics, 40*(9), 777–796.

- Max-Neef, M. (1995). Economic growth and quality of life: A threshold hypothesis. *Ecological Economics, 15*(2), 115–118.
- Mehr News Agency. (2010, December 21). *Establishment of the "Steel Special Economic Zone" Will Turn Ardakan into an Economic Hub.* Retrieved August 19, 2026, from https://www.mehrnews.com/news/1214348
- Mehr News Agency. (2023, January 24). *Chadormalu Ranks Tenth among 500 Top Companies in Value Added Creation.* Retrieved August 19, 2026, from https://www.mehrnews.com/news/5690806
- Murphy, M. (2006). *Sick building syndrome and the problem of uncertainty: Environmental politics, technoscience, and women's work*. Duke University Press.
- Murphy, M. (2017). Alterlife and decolonial chemical relations. *Cultural Anthropology, 32*(4), 515–531.
- Nixon, R. (2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Harvard University Press.
- Pellow, D. N. (2007). *Resisting global toxics: Transnational movements for environmental justice*. MIT Press.
- Pigg, S. L. (1992). Constructing social categories through place: Social representations and development in Nepal. *Comparative Studies in Society and History, 34*(3), 491–513.
- Sadeghi, H., Saidaei, S. E., & Rezvani, M. R. (2017). The socio-economic effects of Karun 3 Dam on the sustainable development of rural areas: A case study in Iran. *Human Geographies – Journal of Studies and Research in Human Geography, 11*(2), 223–238.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Anchor Books.
- Sen, A. (2002). *Rationality and freedom*. Harvard University Press.
- Sharifzadegan, M. H., & Noraei, H. (2015). *Examining the Developments of Industry and Industrial Development in Iran for Diagnosing Iran's Industrial Development.* Journal of Social and Economic History Research, 4(1), 37–60. (in Persian).
- Shiva, V. (2005). *Earth democracy: Justice, sustainability, and peace*. South End Press.
- Shiva, V. (2013). *Making peace with the earth*. Pluto Press.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.

Table of Contents

Editor's note: Academic Life in a Time of Crisis **11**

Mehrdad Arabestani

Representation of Iranian Regionally Accented Persian in Animated Film Dubbing: An Analysis of Social Meanings and Narrative Roles **13**

Mahboubeh Khalili

Journey into the World of K-Drama Enthusiasts: An Ethnographic Study of the Influence of Korean Language and Culture on the Everyday Lives of Generation Z Girls in the City of Yazd **33**

Hamideh Shiri-Mohammadabad

The Carpet as a Memory of Migration: An Anthropological Study of the Formation of Carpet-Weaving Identity in Khorasan **55**

Majidreza Moghanipour, Ashkan Rahmani

A Sociological Reading of the Novel "Mehri" Based on Pierre Bourdieu's Theory of Cultural Capital **83**

Younes Jafarloo

Indigenous Knowledge and Cultural Bonds in Traditional Medicine: An Anthropological Study of Baloch Traditional Medicine **103**

Abdollatif Karevani, Amanollah Tamandehro, Abolqasem Seddiqifar

Aging Discourse and Capacity for aspiration in Elderlies **125**

Akbar Talebpour, Zohreh Dodangeh

Documentation and Analysis of the Local Tradition of Fish Qorogh-Shekani in the Ab-Bandans of Mazandaran, with an Emphasis on Safeguarding Intangible Cultural Heritage **153**

Mehrasa Ramezanpour, Mojtaba Safari

Indigenous Knowledge and Epistemic Justice: Reflections on the Political Economy of Knowledge and the Politics of Recognition **179**

Behrouz Roustakhiz

Institutional Violence: An Anthropological Study of the Gray Zone in Client-Worker Interactions in Welfare and Social Emergency Centers **205**

Ahmad Naderi, Narges Yousefi

River Death and the Decline of Sensory Heritage: An Anthropological Study of the Transformation of Rasht's Environmental Landscape **229**

Alireza Hassanzadeh

Fragile Disciplinary-Punitive Welfare in Iran: The Logic of Governance in Dealing with Street-Working Children **265**
Reihaneh Saremi, Pooya Alaedini, Mojgan Taheri Tafti

The Political-Social Economy of Pollution: A Critical Ethnography of Industrial Development in Sarv Village **291**

Faezeh Mohabbati, Moosa Anbari, Ahmad Firouzabadi

ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 2026
https://journal.asi.org.ir

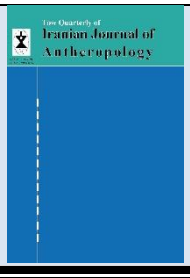
Referees

- **E. S. Alihosseini** (University of Tehran)
- **M. Arabestani** (University of Tehran)
- **L. Ardebili** (Institute of Cultural and Social Studies)
- **A. Hashemi Moghaddam** (University of Mazandaran)
- **S. Gh. Hassani** (University of Mazandaran)
- **A. R. Hassanzadeh** (Anthropological Research Center)
- **S. Jafar Salehi** (University of Mazandaran)
- **F. Javan** (University of Mazandaran)
- **M. Khalili** (University of Mazandaran)
- **M. Moradi** (Anthropological Research Center)
- **F. Nasiri** (University of Mazandaran)
- **J. Rahmani** (Institute of Cultural and Social Studies)
- **A. Ravadrad** (University of Tehran)
- **S. Shadmani** (University of Tehran)
- **F. Seddighi** (University of Tehran)
- **A. Variji** (University of Mazandaran)
- **A. Varij Kazemi** (Institute of Cultural and Social Studies)

ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 23, No. 42. Spring and Summer 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

Recognized 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 centers 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 honoring researchers and scholars in the field of anthropology.
5. Providing educational, research and counseling services.
6. Organizing 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

Volume 23, No. 42. Spring and Summer

2026

Tow Quarterly of
Iranian Journal of Anthropology
42

ISSN P.: 1735-2096
ISSN E.: 2717-347X

Spring & Summer 2026
No. 42
Vol. 23

Editor's note: Academic Life in a Time of Crisis
Mehrdad Arabestani 11-12

Representation of Iranian Regionally Accented Persian in Animated Film Dubbing: An Analysis of Social Meaning...
Mahboubeh Khalili 13-32

Journey into the World of K-Drama Enthusiasts: An Ethnographic Study of the Influence of Korean Language...
Hamideh Shiri-Mohammadabad 33-54

The Carpet as a Memory of Migration: An Anthropological Study of the Formation of Carpet-Weaving Identity...
Majidreza Moghanipour, Ashkan Rahmani 55-82

A Sociological Reading of the Novel "Mehri" Based on Pierre Bourdieu's Theory of Cultural Capital
Younes Jafarloo 83-102

Indigenous Knowledge and Cultural Bonds in Traditional Medicine: An Anthropological Study of Baloch...
Abdollatif Karevani, Amanollah Tamandehro, Abolqasem Seddiqifar 103-124

Aging Discourse and Capacity for aspiration in Elderlies
Akbar Talebpour, Zohreh Dodangeh 125-152

Documentation and Analysis of the Local Tradition of Fish Qorogh-Shekani in the Ab-Bandans of Mazandaran...
Mehrasa Ramezanpour, Mojtaba Safari 153-178

Indigenous Knowledge and Epistemic Justice: Reflections on the Political Economy of Knowledge and...
Behrouz Roustakhiz 179-203

Institutional Violence: An Anthropological Study of the Gray Zone in Client-Worker Interactions in Welfare...
Ahmad Naderi, Narges Yousefi 205-228

River Death and the Decline of Sensory Heritage: An Anthropological Study of the Transformation of Rasht...
Alireza Hassanzadeh 229-264

Fragile Disciplinary-Punitive Welfare in Iran: The Logic of Governance in Dealing with Street-Working Children
Reihaneh Saremi, Pooya Alaedini, Mojgan Taheri Tafti 265-289

The Political-Social Economy of Pollution: A Critical Ethnography of Industrial Development in Sarv Village
Faezeh Mohabbati, Moosa Anbari, Ahmad Firouzabadi 291-316