



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران - دوره سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۱
 پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

شهروندی‌های جدید در کنار شهروندی رسمی در فضای مجازی؛
 مطالعه کنش‌های مشارکتی در عرصه عمومی اینستاگرام
سیدسعیدرضا عاملی، سیده‌فرزانه سیاسی‌راد

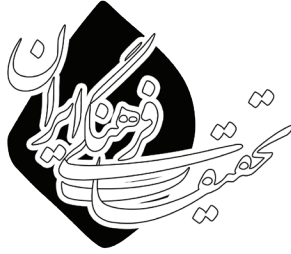
مفهوم خرد در جامعه ایران
مهدی دستا، امید شکری، شهلا پاکدامن، جلیل فتح‌آبادی

ردپایی تازه؛ دین و عاملیت زنان مسلمان مذهبی‌سنتی
زینب مسگر طهرانی، عباس کاظمی

حاکمیت زبانهنگ شرم‌محوری یا گناه‌محوری در جامعه ایران
رضا پیشقدم، آیلین فیروزیان پوراصفهانی، آیدا فیروزیان پوراصفهانی

گون‌شناسی هیئت‌های مذهبی معاصر در شهر یزد
ابوالفضل مرشدی، مسعود حاجی‌زاده میمنندی، مرتضی مشعلچی

کارکرد منسوجات در میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان؛
 مورد مطالعه، آئین‌های سوگواری و بزم
ناهید شهیدی، اشکان رحمانی، ساسان سامانیان، سیدعلی‌اکبر سیدی



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

پیاپی ۵۱، دوره سیزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹
امتیاز: ۳/۲۶۰۴ - کمیسیون نشریات وزارت عتف
۱۳۸۷/۰۳/۲۹
تاریخ انتشار: پاییز ۱۳۹۹

هیئت تحریریه

ویلیام دی. کلمن، استاد دانشگاه مک مستر؛ یان آرت شولته، استاد دانشگاه وارویک؛ سومان گوپتا، استاد دانشگاه این لندن؛ علی بهداد، استاد دانشگاه کالیفرنیا؛ سیدسعیدرضا عاملی، استاد دانشگاه تهران؛ محمدسعید ذکایی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی؛ محمدباقر خرمشاد، دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی؛ یوسف ابادری، دانشیار دانشگاه تهران؛ حسن بشیر، استاد دانشگاه امام صادق(ع)؛ مقصود فراستخواه، دانشیار مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی؛ مسعود کوثری، دانشیار دانشگاه تهران.

داوران این شماره

محمدرضا پویافر، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علوم انتظامی امین؛ جبار رحمانی، استادیار انسان‌شناسی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ حامد طاهری‌کیا، استادیار مطالعات فرهنگی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ خدیجه کشاورز، استادیار جامعه‌شناسی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ محمدرضا کلاهی، استادیار جامعه‌شناسی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ محسن حسام‌مظاهری، استادیار جامعه‌شناسی در نشر آرما؛ سیدمحمود نجاتی حسینی، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

صفحه‌آرا: سعید عباسی
ویراستار انگلیسی: اعظم کهنی

کارشناس فصلنامه: مهناز شاه‌علی‌زاده
ویراستاران: سمیه صالح‌نیا

پایگاه‌های نمایه‌کننده



DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

« مقالات منتشرشده در فصلنامه «تحقیقات فرهنگی ایران» صرفاً بیانگر نظرات نویسندگان آن است و ضرورتاً مورد تأیید پژوهشکده نیست.
« دریافت مقاله صرفاً از طریق سایت (www.jicr.ir) امکان‌پذیر است.

صاحب امتیاز

پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

مدیر مسئول و سردبیر

حسین میرزایی

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان شهید مؤمن‌نژاد (گلستان یکم) شماره ۱۲۴
تلفن: ۲۲۵۷۰۷۷۷ داخلی ۲۶۲ / پست الکترونیکی: info@jicr.ir / وب‌گاه: www.jicr.ir
قیمت: ۲۰۰,۰۰۰ ریال

شیوه‌نامه نگارش و شرایط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید در زمینه مطالعات فرهنگی ایران و در راستای موضوعات و اولویت‌های پژوهشی فصلنامه باشد؛
۲. قبلاً در نشریه‌های داخلی و خارجی یا مجموعه مقالات سمینارها و مجامع علمی چاپ نشده یا به‌طور همزمان برای انتشار به جایی دیگر واگذار نشده باشند؛
۳. نثر مقاله و شیوایی نگارش از جمله معیارهای مهم داوری مقاله است.
۴. مقاله طبق شیوه‌نامه مندرج در بخش «راهنمای نویسندگان» در سایت تنظیم و در قالب word 2010 بارگزاری گردد.
۴. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه باشد که در آن خلاصه‌ای از موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین یافته‌های مقاله قید شود. ارائه چکیده گسترده به زبان انگلیسی نیز ضروری می‌باشد.
۵. کل مقاله بین ۷ هزار تا ۹ هزار کلمه باشد.
۶. مشخصات نویسندگان به این ترتیب ذکر شود: مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور و پست الکترونیکی آکادمیک.
۷. معادل غیرفارسی اسامی و مفاهیم مهم در پاورقی هر صفحه آورده شود.
۸. ارجاعات درون متنی به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره صفحه) نگارش شود. برای مثال: (علوی و عبدالله‌زاده، ۲۰۰۳، ۲۵).
۹. دارای فهرست منابع و مأخذ مستند و کامل و اطلاعات کتاب‌شناختی معتبر باشند و به سبک APA نگارش شود؛ برخی موارد در ذیل آمده است. برای دریافت کامل شیوه‌نامه به سایت مراجعه نمایید.

کتاب	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (شماره چاپ؛ مترجم). محل انتشار: نام انتشارات.
	آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی (چاپ اول). تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
	Morreale, S. P., Spitzberg, B. H., & Barge, J. K. (2007). <i>Human communication: Motivation, knowledge and skills</i> (2nd ed). Belmont, CA: Thonson Wadsworth.
مقاله در نشریه	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان مقاله. نام نشریه، (دوره یا سال) شماره، صفحه.
	ابراهیم‌آبادی، حسین (۱۳۹۲). تأملی بر نسبت میان فناوری‌های اطلاعاتی با تغییرات در فرهنگ و مناسبات اجتماعی. تحقیقات فرهنگی ایران، ۶(۴)، ۱۰۶-۸۳. doi: 10.7508/ijcr/10.7508:doi. 2013.24.004
	Lynch, J. (2006). It's not easy being interdisciplinary. <i>International Journal of Epidemiology</i> , 35, 1122-1119
مقاله در کنفرانس	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان مقاله. نام و نام خانوادگی (ویراستار)، نام اثری که مقاله در آن چاپ شده است. مقاله منتشر شده در عنوان کنفرانس، محل برگزاری (صفحه آغاز - صفحه پایان). محل نشر: نام ناشر. جمالی، حمیدرضا (۱۳۹۰). تولید علم ایران. در محمدصادق حسینی (ویراستار)، مجموعه مقالات علم در ایران مقاله منتشرشده در کنفرانس علوم اجتماعی ایران، تالار قدس (صص). تهران: انجمن جیحون.
	Rowling, L. (1993, September). Schools and grief: how does Australia compare to the United States. In <i>Wandarna coowar: Hidden grief</i> , paper presented at the proceedings of the 8th National Conference of the National Association for Loss and Grief (Australia). Yeppoon, Queensland (pp. 196-201). Turrumurra, NSW: National Association for Loss and Grief.
پایان‌نامه	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (تاریخ). عنوان پایان‌نامه (پایان‌نامه منتشر نشده (مقطع)). دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور.
	آجودانیان، فائزه (۱۳۹۲). بررسی تأثیر تبلیغات بر میزان مصرف‌گرایی در بین دانشجویان متأهل دانشگاه اصفهان (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه یزد، یزد، ایران.
	Kassover, A. (1987). <i>Treatment of abusive males: Voluntary vs. court-mandated referrals</i> (Unpublished doctoral dissertation). Nova University, Fort Lauderdale, FL.

۱۰. دریافت مقاله به صورت الکترونیکی و از طریق سایت www.jicr.ir می‌باشد.
۱۱. چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران، سردبیر و هیئت تحریریه است و مدیریت علمی فصلنامه در ویرایش مطلب آزاد است؛
۱۲. مسئولیت مطالب مقاله و اتمام علمی آن و سایر موارد جانبی بر عهده نگارنده است.

فهرست مقالات

شهروندی‌های جدید در کنار شهروندی رسمی در فضای مجازی؛ مطالعه
کنش‌های مشارکتی در عرصه عمومی اینستاگرام
سیدسعیدرضا عاملی، سیده‌فرزانه سیاسی‌راد / ۱

ردپایی تازه؛ دین و عاملیت زنان مسلمان مذهبی‌سنتی
زینب مسگر طهرانی، عباس کاظمی / ۳۳

مفهوم خرد در جامعه ایران
مهدی دستا، امید شکری، شهلا پاکدامن، جلیل فتح‌آبادی / ۶۹

حاکمیت زیاهنگ شرم‌محوری یا گناه‌محوری در جامعه ایران
رضا پیشقدم، آیلین فیروزیان پوراصفهانی، آیدا فیروزیان پوراصفهانی / ۱۰۱

عوامل اجتماعی مؤثر بر گرایش زنان به مدیریت بدن در شهر قم
اسداله بابایی‌فرد، طاهره یوسفی‌فر، زهرا امجدی / ۱۳۷

کارکرد منسوجات در میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان؛ مورد مطالعه،
آئین‌های سوگواری و بزم / ۱۶۵
ناهید شهیدی، اشکان رحمانی، ساسان سامانیان، سیدعلی اکبر سیدی



شهروندی‌های جدید در کنار شهروندی رسمی در فضای مجازی؛ مطالعه کنش‌های مشارکتی در عرصه عمومی اینستاگرام

سیدسعیدرضا عاملی*، سیده‌فرزانه سیاسی‌راد^۱

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۰

چکیده

استفاده از شبکه‌های مجازی، جهانی‌شدن فرهنگ‌های رسانه‌ای و ظهور عرصه عمومی فرهنگی موجب توجه به نظریه‌های شهروندی فرهنگی در توصیف مشارکت‌های شهروندی کاربران فضای مجازی شده است. در این مقاله با استفاده از این فضای نظری و روش تحلیل محتوای مردم‌نگارانه تلاش شده است تا ماهیت مشارکت‌های شهروندی کاربران جوان شبکه مجازی اینستاگرام و میزان انطباق این مشارکت‌ها با شهروندی ملی ایشان بررسی شود. بر اساس یافته‌ها ۶۹ درصد محتوای به‌اشتراک گذاشته شده در صفحه‌های عمومی جریان اصلی، صفحه‌های طنز و سرگرمی در برگیرنده مضامین «فردگرایانه» بوده و اغلب در راستای علایق و دغدغه‌های فردی کاربران و تمایل آنها به لذت و سرگرمی به اشتراک گذاشته شده‌اند. به‌علاوه، این مضامین بیش از آنکه با چارچوب شهروندی ملی منطبق باشند تابع فرهنگ‌های موجود در عرصه عمومی جهانی بوده‌اند. با این حال فراوانی بیشتر مضامین فردگرایانه نسبت به مضامین جمع‌گرایانه به‌معنای بی‌توجهی کامل آنان به کنش‌گری در مقیاس ملی نبوده، به‌گونه‌ای که ۲۱ درصد مضامین موجود در این صفحه‌ها به شهروندی رسمی و جمع‌گرایانه اختصاص یافته است و کاربران به‌واسطه آن‌ها به تعلقات، وظایف و مسائل مرتبط با سطح ملی بازگشته‌اند. در بخش نتیجه‌گیری ضرورت بازتعریف مفهوم مشارکت‌های شهروندی مبتنی بر اقتضانات فضای مجازی، عدم امکان اتخاذ رویکردهای مطلقاً مثبت و یا منفی به پیامدهای مشارکت‌های مجازی بر شهروندی ملی، ضرورت توجه همزمان به فرصت‌ها و آسیب‌های این فضا و نیاز به گسترش آموزش‌های مرتبط با «شهروندی فرهنگی» مورد تأکید قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: شهروندی فرهنگی، عرصه عمومی فرهنگی، مشارکت‌های شهروندی، اینستاگرام، تحلیل محتوای مردم‌نگارانه

۱. استاد علوم ارتباطات، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ssameli@ut.ac.ir ✉

۲. کارشناس ارشد مطالعات فرهنگی و رسانه، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

fsiasirad@ut.ac.ir ✉

۱. مقدمه

گسترش استفاده از رسانه‌های نوین و شبکه‌های مجازی با برهم‌زدن مناسبات و مقیاس‌های تولید و دریافت محتواهای رسانه‌ای و جوه مختلف زندگی اجتماعی، از جمله مشارکت‌ها و کنش‌های شهروندی، را با دگرگونی‌های عمیق مواجه ساخته است. مدل‌های سنتی شهروندی یا «شهروندی خوب»، که پیش از این بستگی تامی با هر بافت ملی داشت (کلیگر و لنشیک و تورسن^۱، ۲۰۱۶)، در اثر این تحولات ضمن افزایش پیچیدگی در همه ابعاد و مؤلفه‌های اساسی خود روابط درهم‌تنیده‌ای نیز با دیگر مقیاس‌های جهانی، منطقه‌ای، ملی، شهری و شخصی پیدا کرده است (استیونسون^۲، ۱۳۹۲، ۹۱-۹۲). پیوند مشارکت‌های شهروندی با متن زندگی کاربران و آمیختگی آن با مصرف، لذت و سرگرمی از اصلی‌ترین پیامدهای این فضاهای جدید برای شهروندی است (برجس، فوس و کلیب^۳، ۲۰۰۶). این امر بیانگر ضرورت فهم شهروندی از گذر مطالعه فضاها و کنش‌های مشارکتی آنلاین به‌عنوان موقعیت‌های مرتبط با زندگی روزمره شهروندان در شرایط کنونی است (کریستنسن و جانسون^۴، ۲۰۱۱).

پشتوانه نظری و پژوهش‌های موجود برای شناخت تأثیر این فضاها و چارچوب‌های شهروندی بر یکدیگر تنها به ارزیابی‌های کمی و تعیین نقش شبکه‌های اجتماعی بر کاهش یا افزایش مشارکت‌های شهروندی در زندگی واقعی محدود نمانده است (برای مثال پوتنام^۵، ۲۰۰۰؛ گروگر^۶، ۲۰۰۲؛ تلبرت و مک‌نیل^۷، ۲۰۰۳) و بخش دیگر مطالعات به توسعه فضای نظری جهت ارائه رهیافت‌های تحلیلی‌تر و توصیف دقیق‌تر مشارکت‌های نوظهور پرداخته‌اند (برای مثال میلر^۸، ۱۹۹۸؛ هارتلی^۹، ۲۰۱۰؛ یوریکو^{۱۰}، ۲۰۰۴؛ بنت^{۱۱}، ۲۰۰۷).



1. Kligler-Vilenchik & Thorson
2. Stevenson
3. Burgess, Foth & Klaebe
4. Christensen & Jansson
5. Putnam
6. Krueger
7. Tolbert & McNeal
8. Miller
9. Hartley
10. Uricchio
11. Bennett



پژوهش‌های متأثر از رهیافت دوم به‌طورکلی به شرح و بازخوانی آثار جهانی شدن و گسترش تکنولوژی‌های جدید بر هویت ملی و کیفیت مشارکت‌های شهروندی در بافت نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» پرداخته‌اند (برای مثال برجس و همکاران، ۲۰۰۶؛ المرزوقی^۱، ۲۰۱۵؛ مایرا^۲، ۲۰۰۴؛ هول، استونیلو و سانی^۳، ۲۰۱۰). این دسته از نظریه‌ها با توضیح ضرورت مداخله مطالعات فرهنگی در مطالعه عرصه عمومی، به ارائه فهمی گسترده‌تر از کنش‌های مشارکتی در فضای شبکه‌ای شده پرداخته‌اند (هرمس و دالگرن^۴، ۲۰۰۶؛ هرمس، ۲۰۰۶). از آنجا که پژوهش‌های داخلی انجام‌شده در بررسی نسبت فضای مجازی و هویت ملی و شهروندی عموماً از رویکرد کمی استفاده کرده (برای مثال علی‌پور، قاسمی و میرمحمدتبار، ۱۳۹۳؛ رضائی، رمضان‌فر و قیصری، ۱۳۹۴؛ حاجیانی و محمدزاده، ۱۳۹۴؛ عظیمی، نامداری و پرهام، ۱۳۹۷) و دیگر چارچوب‌های نظری را مورد توجه قرار داده‌اند، به‌کارگیری نظریه‌های شهروندی فرهنگی در مقاله پیش‌رو به چند دلیل مناسب دانسته شده است. نخست آنکه استفاده از این مبنای نظری با پیوند شهروندی به کنش‌های روزمره و معمول کاربران و فراهم ساختن امکان به‌کارگیری رویکردی توصیفی به شهروندی مجازی، می‌تواند درکی متفاوت و جزئی‌تر از ماهیت جریان اصلی مشارکت‌های شهروندی کاربران ایرانی در فضای مجازی به‌دست دهد. دیگر آنکه وضعیت انطباق و یا عدم‌انطباق مضامین موجود در عرصه عمومی مجازی را با مؤلفه‌های اساسی شهروندی ملی شامل حقوق، وظایف، تعلق و احساس تعلق (عاملی و مرعلی^۵، ۲۰۰۴، ۱۴؛ جونز و گاونتا^۶، ۲۰۰۴، ۵) روشن می‌سازد. این مهم به‌ویژه با توجه مناقشات موجود بر سر میزان دموکراتیک بودن حقیقی فضای مجازی برای ظهور و گسترش مشارکت‌های شهروندی مبتنی بر چارچوب‌های فرهنگی و ملی متفاوت، می‌تواند حائز اهمیت باشد. بر این اساس پژوهش حاضر با گردآوری و تحلیل محتوای مردم‌نگارانه جریان اصلی پست‌های موجود در عرصه عمومی شبکه مجازی اینستاگرام به این پرسش‌ها

1. El Marzouki
2. Maira
3. Hull, Stornaiuolo & Sahni
4. Hermes & Dahlgren
5. Merali
6. Jones & Gaventa

پاسخ داده است: ۱) رایج‌ترین مدل مشارکت‌های شهروندی و مهمترین موضوعات مطرح‌شده توسط کاربران جوان در صفحه‌های عمومی اینستاگرام کدامند؟؛ ۲) به‌لحاظ سطوح مشارکت محتواهای به‌اشتراک گذاشته شده بیشتر با چه مقیاسی (شخصی، محلی، ملی و جهانی) پیوند خورده‌اند؟؛ ۳) مشارکت‌های نوظهور و موضوعات مطرح‌شده تا چه میزان با مؤلفه‌های اساسی شهروندی ملی منطبق و یا از آن فاصله دارد؟

۲. چارچوب نظری

چارچوب نظری در این پژوهش در دو بخش ارائه شده است. ابتدا ضرورت چرخش فرهنگی در مطالعه عرصه عمومی و استفاده از نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» به این منظور تشریح شده است. سپس مباحث جان هارتلی^۱ (۲۰۱۰) در راستای فهم تأثیر رسانه‌ها و تکنولوژی‌های جدید بر مشارکت‌های شهروندی شرح داده شده است. در پایان این بخش نیز با هدف توسعه فضای نظری به تعدادی از مدل‌های جدید شهروندی در پیوند با رسانه‌ها و فضای مجازی اشاره شده است.

۲-۱. چرخش فرهنگی در عرصه عمومی

عرصه عمومی از نظر تاریخی مفهومی مرکزی در دموکراسی مدرن و «شهروندی مشارکتی» است که هابرماس (۱۹۸۹) در تحوّل ساختاری حوزه عمومی به تفصیل بدان پرداخته است. هابرماس در این اثر مدلی هنجاری و محدود به یک دولت سرزمینی از حوزه عمومی ارائه کرده است. حوزه عمومی از نظر او تحت تأثیر قدرت دولت مرکزی عمل می‌کند، مشارکت‌کنندگان آن اعضای یک اجتماع سیاسی یا شهروندان هستند، عمده مباحث آن درباره نگرانی‌های عمومی از اقتصاد ملی است، با رسانه‌های مدرن به‌ویژه مطبوعات، رادیو و تلویزیون ملی مرتبط است و از زبان ملی برای طرح نظرات در آن استفاده می‌شود (فریزر^۲، ۲۰۰۷، ۱۰-۹).

مدل هنجاری هابرماس با نقدهای فراوانی روبرو شده است. از جمله آنکه این مدل با حوزه‌های عمومی «فراملی» و «مجازی» که در عصر دیجیتال نظریه‌پردازی شده‌اند،



1. John Hartley

2. Fraser

مطابقت ندارد چرا که بی تردید عرصه گفت‌وگوی آنلاین امروزه از مرزهای «دولت» و «ملت» هر دو فراتر رفته است (فریزر، ۲۰۰۷، ۱۴). این نقدها موجب توسعه بیشتر این مدل در کارهای بعدی هابرماس و دیگران شده است (برجس و همکاران، ۲۰۰۶). از اصلی‌ترین تلاش‌های صورت گرفته برای بازنگری در حوزه عمومی هابرماس می‌توان به مداخله مطالعات فرهنگی اشاره کرد. مداخله‌ای که در اثر توجه به کنش‌های روزمره شهروندان به همگرایی فرهنگ عامه و عرصه عمومی انجامیده است. جیم مک‌گوئیگان^۱ (۲۰۰۵) در همین راستا معتقد است حذف زندگی روزمره، احساسات و لذت از مشارکت‌های دموکراتیک فهمی نادرست از قدرتمندترین حالت‌های مشارکت‌های شهروندی به دست داده است (برجس، ۲۰۰۷؛ برجس و همکاران، ۲۰۰۶).

رسانه‌های جدید با فراهم ساختن جایگزین‌های مناسب برای تعاریف سنتی عرصه عمومی، موجب پیوند آن با فرهنگ‌های مشارکتی و گسترش آن شده‌اند. از نظر جنکینز^۲ (۲۰۰۶، ۷) «فرهنگ‌های مشارکتی»^۳ از ویژگی‌هایی مانند تسهیل بیان هنری و مشارکت مدنی، حمایت از ایجاد و به اشتراک‌گذاری خلاقیت‌های فردی، انتقال و گردش اطلاعات میان افراد باتجربه و کم‌تجربه، محوریت همکاری و احساس درجاتی از اتصال به اعضا برخوردارند (بنت، فریلن و ولز^۴، ۲۰۱۰، ۴۰۱-۴۰۲). جونز با تأکید صریح بر نقش رسانه‌ها در تحولات شهروندی معتقد است فهم تعاملات کاربران با سیاست در عصر رسانه‌ها از طریق ملاحظه الگوهای مصرف رسانه‌ای آن‌ها ممکن خواهد شد (جونز^۵، ۲۰۰۶، ۳۷۱-۳۷۳). هریس و روز^۶ (۲۰۱۴، ۲) نیز بر اثر این تحولات مشارکت‌های شهروندی را معادل طیفی بسیار گسترده از «امور مرتبط با خیر عمومی، فارغ از شکل بیان آن و یا حوزه‌ای که این کنش‌ها در آن صورت می‌گیرد»، در نظر گرفته‌اند. مداخله مطالعات فرهنگی در حوزه عمومی، گسترش مفهوم مشارکت و ظهور فرهنگ‌های مشارکتی در اثر استفاده شهروندان از رسانه‌ها، علاوه بر



1. Jim McGuigan
2. Jenkins
3. participatory culture
4. Bennett, Freelon & Wells
5. Jones
6. Harris & Roose

نظریه‌های سنتی شهروندی توجه به نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» را نیز ضروری ساخته است. به باور دالگرن^۱ (۲۰۰۶) برای فهم آنچه که دقیقاً در میان مردم می‌گذرد، برای فهم آنچه که به شهروندی شکل می‌دهد و چگونگی شکل‌گیری آن، به یک «چرخش فرهنگی نیاز است که از طریق اتخاذ رویکرد فرهنگی در پرداخت به معنا، کنش‌ها، ارتباطات و هویت‌ها» ممکن خواهد شد (دالگرن، ۲۰۰۶، ۲۶۷). او بهترین ابزار نظری جهت فهم کنش‌های شهروندی ظهور یافته در بستر حوزه عمومی فرهنگی و رسانه‌ای شده را نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» می‌داند که در ادامه با جزئیات بیشتری تشریح شده است.

۲.۲. شهروندی فرهنگی

بر اساس دسته‌بندی جرج ریتزر^۲ (۲۰۰۵) روندهای مسلط در شهروندی به‌طور کلی در چهار دسته گفتمان حقوق نظریه لیبرال، نظریه جمهوری خواهی کلاسیک و مدرن، اجتماع‌گرایی و تکثرگرایی رادیکال قرار می‌گیرند (قاسمی و ژیان‌پور، ۱۳۸۷). سه دسته نخست تعیین‌کننده اصلی‌ترین مؤلفه‌های شهروندی اعم از «حقوق»، «وظایف»، «تعلق» و «احساس تعلق» است (عاملی و مرعلی، ۲۰۰۴، ۱۴؛ جونز و گاونتا، ۲۰۰۴، ۵) که در قانون اساسی کشورها به اشکال متفاوت در ابعاد سیاسی، اجتماعی، مدنی و فرهنگی تعریف شده است. در اینجا به دلیل رعایت اختصار از توضیح این نظریه‌ها، مؤلفه‌ها و ارائه مصادیق هر یک بر اساس قوانین کشورمان خودداری شده است و بحث با توضیح نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» مرتبط پیگیری شده است.

«شهروندی فرهنگی» از جمله نظریاتی است که ذیل گفتمان تکثرگرایی رادیکال قرار می‌گیرد و به دنبال تحولات عصر جدید اعم از جهانی‌شدن، ظهور تکنولوژی‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی، تحول فرهنگی حوزه عمومی، رسانه‌ای شدن مشارکت‌های شهروندی و گسترش هویت‌یابی‌های پسامدرن و فراملی مورد توجه قرار گرفته است. فارغ از ریشه‌های تاریخی مشخص شهروندی، ارائه تعریفی روشن یا دستیابی به چارچوبی مشخص به عنوان نظریه شهروندی فرهنگی اغلب به دلیل عدم وجود تعریفی روشن از



1. Dahlgren

2. George Ritzer

فرهنگ با دشواری روبرو بوده است (دلانتی^۱، ۲۰۰۲). پاولی^۲ (۲۰۰۸) در پی یافتن نتایج ادغام دو حوزه شهروندی و فرهنگ در ادبیات موجود، این نتایج را در سه دسته کلی نظریه‌های متأثر از رشته‌های علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی قرار می‌دهد. نظریه‌های ذیل سنت مطالعات فرهنگی به تحلیل نقش محصولات فرهنگی در راستای افزایش ظرفیت‌های شهروندی می‌پردازند. این دسته از نظریه‌ها که بدو با تمرکز بر تولیدات رسانه‌های جمعی شکل گرفته‌اند (برای مثال میلر، ۱۹۹۸) در شرایط فعلی بر اولویت رسانه‌ها و تکنولوژی‌های ارتباطی به عنوان واسطه‌های شهروندی و مکان‌های مرکزی برای تولید فرهنگ، دانش و تعامل (هارتلی، ۲۰۱۰؛ هرمس، ۲۰۰۶؛ جونز، ۲۰۰۶؛ یوریکو، ۲۰۰۴) تأکید دارند و از همین رو در این مقاله مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

ایده «شهروندی فرهنگی» در بافت رسانه‌ها و شبکه‌های دیجیتال توسط هارتلی (۲۰۱۰) مفصل‌بندی شده است. او تلاش دارد تا تحولات تاریخی شهروندی شامل گسست از دولت‌ها و جایگزینی آن با «شهروندی رسانه‌ای» را توضیح دهد. «شهروندی رسانه‌ای» از نظر او خودسازمان‌یافته^۳، کاربر محور^۴، منعطف و مبتنی بر تشریک مساعی اعضا است. مخاطبان در این مدل با استفاده از رسانه‌های عامه‌پسند به شکل‌دهی هویت، ایجاد روابط گروهی و حتی اقدامات دوره‌ای در برابر استراتژی شرکت‌ها می‌پردازند، از مصرف‌کننده صرف به تولیدکنندگان جوامع خیالی - انجمن‌های واقعی - تبدیل می‌شوند و فراتر از شهروندی رسمی عمل می‌کنند. برخلاف شهروندان، مصرف‌کننده «شهروندی رسانه‌ای» پایین‌به‌بالا، خودسازمان‌ده، داوطلبانه، پذیرای تنوع و سرگرم‌کننده است (۲۰۱۰، ۲۳۹).

ورود اینترنت به عرصه «شهروندی رسانه‌ای» موجب پیوند بیش از پیش تولیدگری (بهره‌وری) مصرف‌کنندگان^۵ با تکنولوژی شده است. هارتلی با اذعان به وجود عناصر مدنی و «فرهنگ‌های مشارکتی» (جنکینز، ۲۰۰۶) در این نوع از شهروندی، از آن تحت عنوان فرهنگ‌های «خودت آن را انجام بده»^۶ یاد کرده است (۲۰۱۰، ۲۴۰-۲۳۹). اگرچه

1. Delanty
2. Pawley
3. self-organizing
4. user-created
5. consumer productivity
6. DIY citizenship (do-it-yourself citizenship)





تاریخچه این نوع فرهنگ‌ها به پیش از رواج شبکه‌های دیجیتال بازمی‌گردد، ترکیب آن با اینترنت به طور ویژه به ظهور شهروندی «آن را با دیگران انجام بده»^۱ انجامیده است. این نوع جدید از فرهنگ‌های مشارکتی به معنای کشف ظرفیت‌های به اشتراک‌گذاری دیدگاه‌ها، منابع و عاملیت‌ها، از طریق همکاری و مذاکره - در طول شبکه‌های واقعی و مجازی - و حفظ آگاهی‌های انتقادی و امیدبخش به منظور داشتن یک زندگی مناسب و معقول است (گاتلو و گرت^۲، ۲۰۰۷، ۲۷-۲۸ به نقل از هارتلی، ۲۰۱۰، ۲۴۰). هارتلی (۲۰۱۰، ۲۴۳-۲۴۵) پیامدهای این نوع شهروندی برای تحلیل «شهروندی فرهنگی» را در شش گزاره خلاصه می‌کند:

بازی هدفمند^۳. شهروندی تنها یک فعالیت شناختی و ذهنی نیست بلکه همچنین دربردارنده مجموعه‌ای از ویژگی‌های طنزگونگی، رقابتی بودن، سرگرم‌کنندگی و لذت بخشی در انجام هر مشارکت و مشورت سیاسی است.

کنش‌های گفتمانی^۴. شهروندی پایین‌به‌بالا، خودسازمان‌یافته، مبتنی بر کنش‌های خود‌بازنمایانه بر ساخت‌گرایانه و ایجاد «روابط مشارکتی در میان غریبه‌ها» به «هویت رابطه‌ای» برای افراد می‌انجامد، که گفتمانی است و نه روایتی. این نوع شهروندی کنشی نمادین و نه داستانی است. متنی است اما نه تماماً یا لزوماً کلامی.

تغییرات پویا^۵. ویژگی‌ها و کاربردهای نوظهور شهروندی ممکن است زودگذر و بی‌اهمیت به نظر برسد. با این حال شهروندی دارای آینده‌ای باز است و می‌تواند با تولید تنوع، انتخاب و سازگاری همراه باشد.

هویت رابطه‌ای^۶. شهروندی نمی‌تواند به هویت فردی تقلیل یابد، حتی زمانی که حقوق هویتی به عنوان هدف نهایی تعیین شده باشد. شهروندی ویژگی جمعی و نه فردی است، اما به صورت هم‌زمان این روابط بیرونی تولیدکننده هویت فردی نیز خواهند بود.

1. DIWO (Do-It-With-Others)
2. Catlow & Garrett
3. purposeful play
4. discursive practices
5. dynamic change
6. relational identity



منازعات جدید^۱. در بیان هویت‌های رابطه‌ای منازعات جدید شکل خواهد گرفت. این منازعات به دلیل گشودگی سیستم نسبت به عاملیت و تنوع از پایین به بالا رخ می‌دهد. همهٔ عاملیت‌ها از امکان ساخت و به اشتراک‌گذاری هویت رابطه‌ای در سطح جهانی برخوردار هستند و این خود می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد منازعات جدید شود.

دانش انضباطی^۲. تحقیقات ارتباطی خود از عاملیت‌های فعال در توسعهٔ مفهومی شهروندی هستند. این تحقیقات تصدیق‌کنندهٔ تنش‌های موجود میان سطح خرد یا «سوژه‌های آگاه» و سطح کلان یا «سیستم‌های دانش جهانی» هستند.

در پایان این بخش با هدف دستیابی به درکی ملموس‌تر و عملیاتی‌تر از مشارکت‌های شهروندی مجازی و توسعه چارچوب نظری برخی گونه‌های جدید شهروندی معرفی شده است. کلیگروولنشینیک^۳ (۲۰۱۵، ۳۶-۳۷) این گونه‌های جدید را «مدل‌های شهروندی جایگزین» نام نهاده است. در ارائهٔ مدل‌های جایگزین مورد نظر او تنها برخی مدل‌ها که با اینترنت و رسانه‌های جدید پیوند روشنی داشته - شهروندی خودشکوف^۴ و کنش‌های مدنی مشارکتی^۵ - معرفی شده‌اند و دیگر مدل‌ها از دل ادبیات موجود اضافه شده است.

جدول شماره (۱). برخی مدل‌های شهروندی جایگزین

ردیف	مدل شهروندی	شرح مدل
۱	سازندگان روزمره (بنگ ^۶ ، ۲۰۰۵، ۱۶۹)	مبتنی بر اقدامات و موقعیت افراد، سرگرم‌کننده، موقت و پاره‌وقت، عینی و نه ایدئولوژیک، پنهان‌بودن هویت‌ها، دارای اعتمادبه‌نفس و استفاده از سیستم در صورت نیاز.
۲	شهروندان خودشکوف ^۴ (بنست، ۲۰۰۷، ۱۴؛ بنت، ولز، فریلن، ۲۰۱۱)	مبتنی بر اهداف شخصی، کنش‌گرایی فردگرایانه حول مصرف‌گرایی، کنش‌های جمعی داوطلبانه و فراملی، تأکید بر تعاملات میان‌فردی با واسطه تکنولوژی، مرز مبهم میان تولید و مصرف محتوا، تولید و به اشتراک‌گذاری محتوا در شبکه‌های هم‌تا به هم‌تا که هویت‌های شخصی را به مشارکت پیوند می‌زنند.
۳	کنش‌های مدنی مشارکتی (زوکرمین ^۷ ، ۲۰۱۴)	برنامه‌ریزی برای دستیابی به اهداف و انجام مشارکت‌های هدفمند اعم از ایجاد تغییرات قانونی، هنجاری و ابراز نارضایتی.
۴	کنش‌گری هواخواهانه (جنکینز، ۲۰۱۴، ۶۵)	انواع مشارکت‌های مدنی و سیاسی که در قالب استعاره‌های برگرفته از فرهنگ عامه و بر اساس علایق و روابط هواداران شکل می‌گیرد.

1. new conflicts
2. disciplinary knowledge
3. Kligler-Vilenchik
4. self-actualizing citizenship(AC)
5. participatory civics
6. Bang
7. Zuckerman

۳. تحلیل محتوای مردم‌نگارانه عرصه عمومی اینستاگرام

جهت تحقق اهداف توصیفی - اکتشافی پژوهش از روش تحلیل محتوای مردم‌نگارانه استفاده شده است. رویکرد مردم‌نگارانه به تحلیل متون که بر اساس اصول جمع‌آوری و تحلیل داده‌های کیفی قرار دارد (آلتاید^۱، ۱۹۸۷)، نخستین بار توسط آلتاید (۱۹۸۵، ۱۹۸۷) جهت ترکیب رویکرد کیفی مردم‌نگاری با روش تحلیل محتوای کمی به‌کار گرفته شده است (اسمیت، سلز و کلونگر^۲، ۱۹۹۴، ۲۶۹). مشخصه بارز تحلیل محتوای مردم‌نگارانه روابط تعاملی و پویا میان محقق، مراحل مختلف توسعه مفاهیم، نمونه‌گیری، جمع‌آوری، کدگذاری، تجزیه و تحلیل و تفسیر داده‌ها است (آلتاید، ۱۹۸۷، ۶۸). این روش با افزودن ویژگی‌های تحلیل مردم‌نگارانه به متن مورد مطالعه به فهم عمیق‌تر معانی متن و تأیید و توسعه روابط نظری منجر می‌شود (برنهارد، فوتلر و هارپر^۳، ۲۰۱۰). در این راستا طبقه‌ها و متغیرها می‌تواند به عنوان راهنمای مطالعه مد نظر باشند اما ظهور مقولات جدید نیز مورد پذیرش و انتظار است (آلتاید، ۱۹۸۷، ۶۸). همچنین مقوله‌ها و کدهایی که محقق در گام اول و از گذر مطالعه مردم‌نگارانه داده‌ها به‌دست آورده می‌تواند در مرحله بعد از طریق تحلیل محتوای کمی به طور سیستماتیک برای کدگذاری و مقوله‌بندی سایر داده‌ها به‌کار گرفته شود (آلتاید، ۱۹۸۷؛ به نقل از اسمیت و همکاران، ۱۹۹۴، ۲۷۰).

نمونه‌های مورد بررسی به منظور شناسایی جریان اصلی مشارکت‌های شهروندی کاربران جوان، از میان صفحه‌های عمومی فارسی زبان اینستاگرام انتخاب شده که از پر بازدیدترین شبکه‌های اجتماعی در ایران است. جهت پاسخ به همه سؤالات مطرح‌شده کدهای موضوعی به شیوه استقرانی از دل محتوای موجود در صفحه‌ها و پست‌ها استخراج شده و سپس ذیل طبقه‌ها و مقوله‌های مناسب تفکیک شده‌اند. در انتخاب نام برخی مقولات از مفاهیم نظری نیز استفاده شده است تا از این طریق پیوندهای موجود میان نظریه‌های شهروندی فرهنگی و مدل‌های نوظهور شهروندی با یافته‌ها روشن شود. همچنین به دلیل حجم بالای داده‌های آنلاین و اهمیت محاسبه فراوانی‌ها، نتایج هم در قالب توصیفات متنی و هم نمودار ارائه شده است.

1. Altheide
2. Smith, Sells & Clevenger
3. Bernhard, Futrell & Harper



امکانی که به واسطه به‌کارگیری تحلیل محتوای مردم‌نگارانه در این پژوهش فراهم شده است. فرایند نمونه‌گیری از میان صفحه‌های عمومی اینستاگرام و تحلیل محتوای این صفحه‌ها در سه مرحله انجام شده است. در فرایند نمونه‌گیری هر دو شیوه تصادفی و هدفمند به کار رفته که جزئیات آن در جدول شماره (۲) تشریح شده است.

جدول شماره (۲). جزئیات فرایند نمونه‌گیری

منطق و راهبرد نمونه‌گیری	واحد نمونه‌گیری	حجم نمونه	ملاحظات کلی
مرحله اول: نمونه‌گیری از میان صفحه‌های عمومی اینستاگرام	صفحه‌های عمومی اینستاگرام	۶۱۰	<ul style="list-style-type: none"> نمونه‌گیری تصادفی با استفاده از قابلیت‌های جست‌وجو، اکسپلور، پیشنهاد^۲ و هشتگ (#) در اینستاگرام در بازه ۵ دی ماه ۱۳۹۵ تا ۱۸ فروردین ۱۳۹۶ جست‌وجوی طیف گسترده‌ای از واژگان با موضوعات متفاوت؛ عدم برخورداری از محتوای شخصی و هرزه‌نگارانه؛ عدم تعلق به سازمان‌ها و شرکت‌ها؛ برخورداری از محتوای منسجم و هدفمند.
مرحله دوم: نمونه‌گیری از میان صفحه‌های طنز-سرگرمی	صفحه‌های طنز - سرگرمی	۲۰	<ul style="list-style-type: none"> نمونه‌گیری هدفمند با استفاده از راهبرد دستیابی به حداکثر پراکندگی برخورداری از حداقل ۱۰۰۰ دنبال‌کننده؛ به اشتراک‌گذاری فعالانه محتوا در ۶ ماهه منتهی به زمان تحلیل؛ عدم پذیرش تبلیغات در صفحه.
مرحله سوم: نمونه‌گیری از میان پست‌های هر صفحه	همه پست‌های به اشتراک گذاشته شده در بازه ۱۵ آذر ۱۳۹۵ تا ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۶	۲۷۹۲	<ul style="list-style-type: none"> پست‌های موجود در صفحه‌های طنز/سرگرمی برخورداری پست‌ها از عنوان و توضیحات در قالب کاور، کپشن و هشتگ

واحد تحلیل در تحلیل محتوای مردم‌نگارانه نیز می‌تواند تابع قواعد کلی تحلیل محتوای کمی و کیفی شامل هر یک از انواع واحدهای کدگذاری^۳، زمینه^۴ و ثبت^۵ باشد (مایرینگ، ۲۰۱۴، ۵۱). فارغ از تعریف هر یک از واحدهای تحلیل، کارکردهای کلی آنها از قبیل تعیین حساسیت در کدگذاری و روشن ساختن بخش‌هایی از متن که در یک سیستم کدگذاری به تولید طبقه‌ها می‌انجامد (مایرینگ، ۲۰۱۴، ۵۱)، استفاده از آنها را در تحلیل داده‌های مجازی نیز مهم ساخته است. با توجه به سوالات مطرح‌شده، واحد تحلیل در این پژوهش در

1. explore
2. suggest
3. coding unit
4. context unit
5. recording unit



دو مرحله تعریف شده است. در مرحله اول و با هدف دستیابی به پرتکرارترین مدل مشارکت شهروندی کاربران جوان، هر صفحه یا پیج ذیل یک کد قرار گرفته است (برای مثال صفحه‌های طنز/سرگرمی در مقوله مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفایکی از کدهای استخراج شده است). در مرحله بعد به منظور تعیین مضامین پست‌ها، مقیاس هر یک و میزان انطباق آن‌ها با شهروندی ملی، از «واحد معنا» به عنوان واحد تحلیل استفاده شده است. واحد معنا به پیشنهاد فایل و زیفیریس^۱ (۲۰۱۰) برای تحلیل محتوای کیفی در اجتماعات آنلاین مناسب‌تر از واحدهای معمول مانند پیام و جمله است، چرا که امکان کدگذاری محتوا در سطحی قابل تنظیم از جزئیات را ممکن می‌سازد.

۴. ارائه و تحلیل یافته‌ها

نتایج مشاهدات آنلاین و تحلیل محتوای مردم‌نگارانه در دو مرحله شامل معرفی پرتکرارترین مدل‌های شهروندی در صفحه‌های عمومی اینستاگرام و سپس بررسی مضامین اصلی این صفحه‌ها بیان شده است.

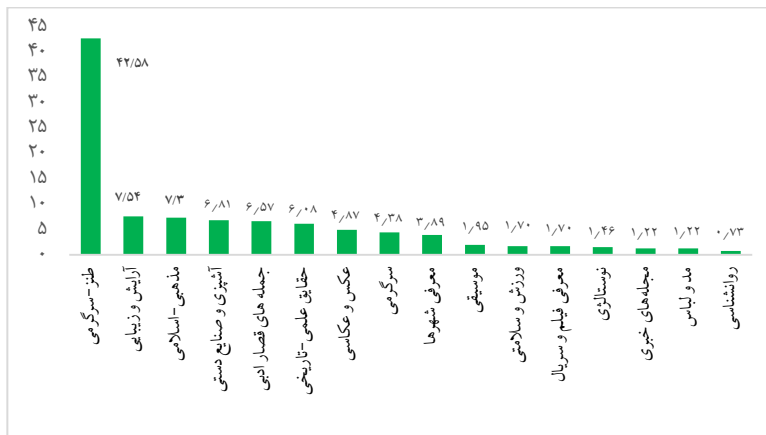
۴-۱. مدل‌های مشارکت شهروندی در صفحه‌های عمومی اینستاگرام

همانطور که آمد، در این مرحله تلاش شده تا با انتخاب هر صفحه به عنوان یک «واحد تحلیل»، توصیفی از رایج‌ترین گونه‌های مشارکت شهروندی جوانان در فضای مجازی ارائه شود. در نام‌گذاری مقوله‌ها هر آنجا که کارکرد صفحه‌ها و مضمون آن‌ها با «مدل‌های جایگزین شهروندی» - بر اساس ویژگی‌های مندرج در جدول شماره (۱) - مطابقت داشته، از همان عنوان‌ها به صورت منفرد و یا ترکیبی استفاده شده است. تعریف دقیق و مورد نظر این پژوهش از هر یک از مقوله‌ها در ادامه ارائه شده است. «مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفای»، «هواخواهان» و «مشارکت‌کنندگان مدنی» مقوله‌های به دست آمده هستند. صفحه‌های عمومی با مشخصاتی از قبیل ترکیب اطلاعات و سرگرمی، لذت‌گرایی، سرگرم‌کنندگی، موقتی و پاره‌وقت بودن، غیرحرفه‌ای، داوطلبانه و آنکا به سیاست مصرف و ارزش‌های سبک زندگی همگی ذیل مقوله «مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفای» قرار



1. Pfeil & Zaphiris

گرفته‌اند، چرا که برخی از ویژگی‌های ذکر شده با دو مدل «شهروندی خودشکوفایا» و «سازندگان روزمره» انطباق بیشتری داشتند. این گونه شهروندی بر اساس یافته‌ها رایج‌ترین نوع مشارکت - با ۶۷ درصد فراوانی - در قالب صفحه‌های عمومی اینستاگرام است. این صفحه‌ها بر حسب بیشترین فراوانی شامل کدهایی از قبیل «طنز/سرگرمی»، «زیبایی و آرایش»، «مذهبی-اسلامی»، «آموزش آشپزی و صنایع دستی»، «جمله‌های قصار ادبی - عاشقانه»، «حقایق علمی-تاریخی»، «عکس و عکاسی»، «سرگرمی»، «معرفی شهرها»، «موسیقی»، «ورزش و سلامتی»، «معرفی فیلم و سریال»، «نوستالژی»، «مجله‌های خبری»، «مد و لباس» و «روانشناسی» می‌شوند. این کدها بر اساس درصد فراوانی در نمودار شماره (۱) قابل ملاحظه است. در اینجا به دلیل رعایت اختصار از ارائه توضیحات تفصیلی برای کدهای روشن و دارای ابهام کمتر در مدل‌های مختلف شهروندی پرهیز شده است.



نمودار شماره (۱). درصد فراوانی کدهای طبقه مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفایا

دومین مدل شهروندی پرتکرار صفحه‌های «هواخواهی» است که چنانچه آمد می‌توان آن‌ها را تلاش‌هایی طرفدار محور از طریق به‌کارگیری محتوای فرهنگ عامه قلمداد کرد (جنکینز، ۱۹۹۲؛ به نقل از بروس و شرسثوا، ۲۰۱۱). صفحه‌هایی که ذیل این دسته قرار





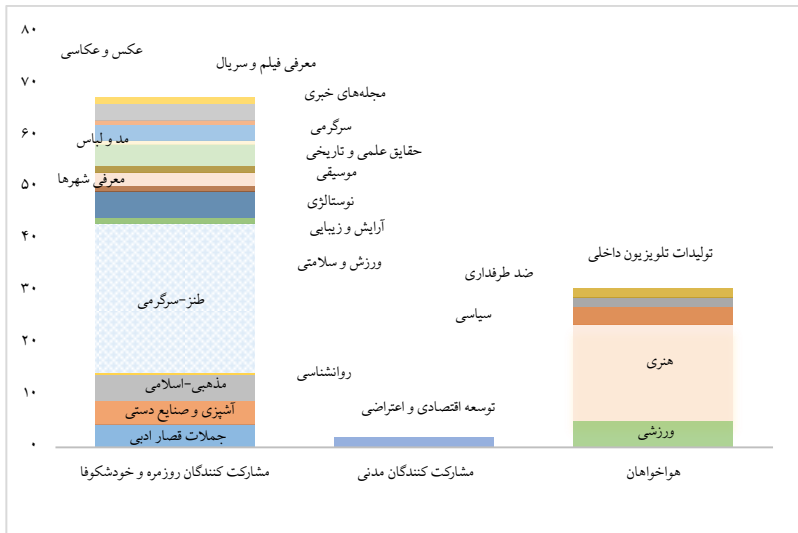
گرفته‌اند شامل انواع صفحه‌های «هنری»، «ورزشی»، «سیاسی» و «برنامه‌های تلویزیونی» می‌شوند. صفحه‌های هواخواهی «هنری» پرتکرارترین کد این دسته است که با محوریت ابراز علاقه به هنرمندان و بیشتر خوانندگان و بازیگران سینما و تلویزیون داخلی و خارجی ساخته شده‌اند. صفحه‌های طرفداری «ورزشی» نیز بیشتر با محوریت حمایت از تیم‌های فوتبال ملی و باشگاهی ایجاد شده‌اند. ابراز علاقه و حمایت از شخصیت‌های سیاسی کشور و بیان علایق حزبی محتوای اصلی صفحه‌هایی است که با کد طرفداری «سیاسی» مشخص شده‌اند. نمایش بخش‌های مختلف یک فیلم، سریال و کارتون داخلی و خارجی در قالب پست‌های مختلف محتوای اصلی کد «برنامه‌های تلویزیونی» است. در این دسته علاوه بر صفحه‌های هواخواهی صفحه‌های ضد هواخواهی^۱ یا مخالفتی نیز نیز مشاهده شدند. ضد طرفداری به کنش‌هایی از قبیل ابراز بی‌علاقگی، فاقد معنا، احمقانه، ضد اخلاقی و به دور از زیبایی خواندن یک متن یا شخص اشاره دارد (گری^۲، ۲۰۰۳). این گونه صفحه‌ها در مطالعه حاضر صرفاً به ابراز مخالفت با رفتار افرادی که در اینستاگرام به شهرت رسیده‌اند و معمولاً در میان کاربران با عنوان «شاخ مجازی» شناخته می‌شوند، محدود می‌شدند.

سازمان‌دهی و مشارکت در اقدامات عمومی جهت تأثیرگذاری بر حوزه‌ای خاص و تحقق هدفی مشخص از ویژگی‌های اصلی مقوله «مشارکت‌کنندگان مدنی» است، که چنانچه از مضمون دو کد ذیل آن نیز بر می‌آید با ویژگی‌های مدل «کنش‌های مدنی مشارکتی» (زوکرم، ۲۰۱۴) همسوتر است. این صفحه‌ها که از کم‌تعدادترین کدها در نمونه مورد مطالعه برخوردار بوده‌اند، شامل دو کد «اعتراضی» و «توسعه اقتصادی» می‌شوند. کد «اعتراضی» به نقد وضعیت آزادی بیان، شرایط بد اقتصادی و کاستی‌های قانونی در حوزه حقوق زنان اشاره دارد. شعار کاهش فقر و آبادانی کشور نیز محور اصلی در کد «توسعه اقتصادی» بوده است. همان‌طور که در نمودار شماره (۲) ملاحظه می‌شود طبقه مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفای رایج‌ترین نوع شهروندی جایگزین در

1. anti-fans

2. Gray

اینستاگرام است و از میان کدهای این طبقه، کد طنز/سرگرمی با اختلاف قابل ملاحظه و تقریبی ۴۳ درصدی بیشترین تعداد صفحه را به خود اختصاص داده است.



نمودار شماره (۲). درصد فراوانی کدها در هر سه گونه مشارکت‌های شهروندی

از همین رو، در ادامه با تغییر «واحد تحلیل» از صفحه به پست و معنا اصلی‌ترین مسائل مورد توجه در این صفحه‌ها به صورت دقیق‌تر توصیف شده است. بدین منظور از میان نمونه ۱۷۵ صفحه‌ای «طنز/سرگرمی» ۲۰ صفحه برای تحلیل محتوای مردم‌نگارانه انتخاب شدند. با توجه به تمایزات شکلی صفحه‌ها در قالب انواع «کلیپ‌ها و دابسمش‌های داخلی»، «عکس-متن»، «ترول^۲»، «کلیپ‌های خارجی»، «کلیپ فیلم‌ها و سریال‌های طنز داخلی»، «فیلم‌های کوتاه طنز^۳»، «انیمیشن‌ها» و «مدلیزها»^۴، در

1. dubsmash

۲. تروها (troll) در میان کاربران ایرانی به شکلک‌هایی گفته می‌شود که توسط خود کاربران طراحی شده و معانی بسیار ظریف اجتماعی را به گونه انتقادی بیان می‌کنند (علیزاده، ۱۳۹۳).

۳. این فیلم‌های کوتاه طنز که با عنوان واین (vine) شناخته می‌شوند توسط کم‌دین‌های مجازی یا واینرها در موضوعات مختلف تولید می‌شوند.

4. madlipz



انتخاب نمونه دستیابی به بیشترین میزان پراکندگی هم در شکل و هم در مضمون مد نظر قرار گرفته است. مشخصات اصلی این صفحه‌ها در جدول شماره (۶) ارائه شده است.

جدول شماره (۳). مشخصات صفحه‌های طنز/سرگرمی

ردیف	ID	تعداد دنبال‌کنندگان (هزار نفر)	تعداد پست	قالب اصلی پست‌ها
۱	You.clip	۴۷۴	۱۶۳۲	ترکیبی از همه قالب‌ها
۲	Film_2fun	۳۵۵	۲۷۱۱	ترکیبی
۳	Film_selfie	۳۱۸	۳۷۲۸	ترکیبی
۴	Sweet_clip	۳۱۳	۱۵۷۲	ترکیبی
۵	fun_clip_051	۱۰۴	۲۲۱۱	ترکیبی
۶	cillipkadde	۱۰۶	۲۲۲۱	ترکیبی
۷	Clipp_video	۲۸۹	۷۷۸	ترکیبی
۸	King_clip	۸۹	۱۲۰۶	ترکیبی
۹	Alisaeedi2021	۸۹	۲۸۱	دابشمش و ویدئوهای افراد ناشناس
۱۰	dooblor	۱۱۶	۲۸۹	مدلیز
۱۱	Fun.medias	۳۵۴	۷۲۱	انیمیشن
۱۲	realmehrdad	۲۸۷	۲۰۷	فیلم کوتاه طنز
۱۳	pooritj	۵۳۱	۷۳۸	فیلم کوتاه طنز
۱۴	metiazad	۳۵	۸۹	فیلم کوتاه طنز
۱۵	Iamkuzcooo	۴۸	۴۳۰	فیلم کوتاه طنز
۱۶	bestskans	۲۳۷	۶۸۷	کلیپ فیلم‌ها و سریال‌های طنز داخلی
۱۷	textcouple	۲۲۵	۱۱۲۶	عکس-متن
۱۸	Khodemooniha1	۷۴	۶۰۷	عکس-متن
۱۹	resident_troll	۶۰۸	۲۶۷۸	ترول
۲۰	Trol.irani	۴۰۷	۲۲۲۹	ترول

۴-۲. تحلیل محتوای صفحه‌های طنز/سرگرمی

هدف اصلی از تحلیل محتوای مردم‌نگارانه در این مرحله شناسایی اصلی‌ترین مضامین، مقیاس‌ها و میزان انطباق پست‌های به اشتراک گذاشته شده در صفحه‌های طنز-سرگرمی با



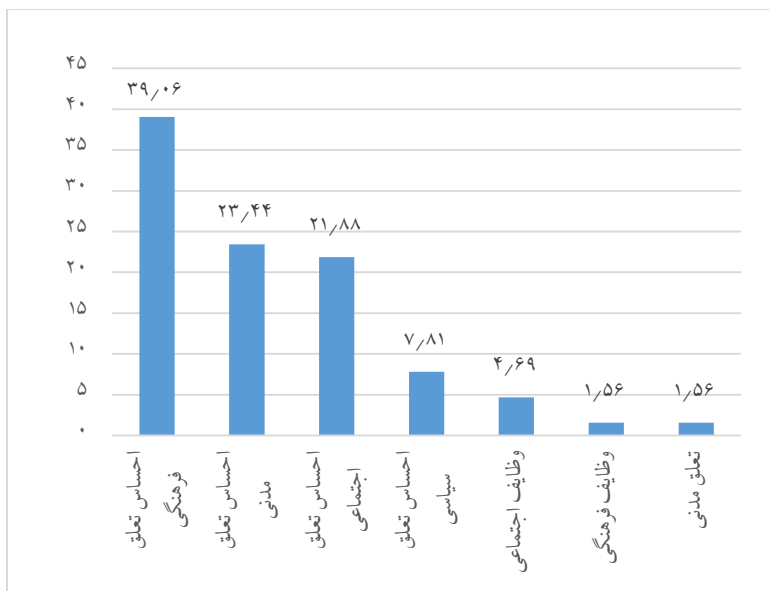
شهروندی ملی است. مقوله‌های به دست آمده «شهروندی فردگرایانه»، «شهروندی جمع‌گرایانه»، «شهروندی رسمی»، «شهروندی محلی» و «شهروندی فراملی» را شامل می‌شوند. از این میان «شهروندی رسمی» از نزدیکی بیشتری با مؤلفه‌های شهروندی ملی در فضای واقعی برخوردار بوده و به همین خاطر در تحلیل‌ها بیرون از گستره «شهروندی فرهنگی» در نظر گرفته شده است.

هر یک از مضامین مدنی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی که خارج از حوزه طنز/سرگرمی بیانگر حقوق و وظایف، تعلق و احساس تعلق شهروندی کاربران بوده به عنوان «شهروندی رسمی» قلمداد شده است. کدهای این مقوله به ترتیب شامل «احساس تعلق فرهنگی»، «احساس تعلق مدنی»، «احساس تعلق اجتماعی»، «احساس تعلق سیاسی»، «وظایف اجتماعی»، «وظایف فرهنگی» و «تعلقات مدنی» می‌شود. در تفکیک پست‌ها با استفاده از کدهای تعلق و احساس تعلق ذکر این توضیح لازم است که پست‌هایی که نشان‌دهنده عضویت، مشارکت و بیان عقیده‌ای بوده‌اند به مثابه تعلقات شناخته شده‌اند و چنانچه وجوه عاطفی مانند احساس افتخار، تحسین، خشم و شادی در آنها پر رنگ بوده ذیل احساس تعلق قرار گرفته‌اند. این طبقه در مجموع از فراوانی تقریباً ۵ درصدی برخوردار بوده و جزئیات آن در نمودار شماره (۳) آورده شده است.

نخستین کد این مقوله «احساس تعلق فرهنگی» است که در بردارندهٔ مصادیقی چون «بزرگداشت آئین‌ها و سنت‌های ایرانی - اسلامی»، «افتخار به آثار ادبی و زبان فارسی» و «گرامی‌داشت یاد و خاطرهٔ هنرمندان فقید» است و از فراوانی تقریبی ۳۹ درصدی برخوردار بوده است. «احساس تعلق اجتماعی» با به اشتراک‌گذاری پست‌هایی دربارهٔ «افتخارات ورزشی» و «قهرمانان ورزشی» به نمایش گذاشته شده بود. «همدردی با هموطنان» از دیگر نمودهای احساس تعلق اجتماعی کاربران بوده و شامل بزرگداشت آتش‌نشانان حادثهٔ فروپاشی ساختمان پلاسکو و همدردی با خانواده‌های ایشان و همچنین همدردی با هموطنان خوزستانی به دلیل مواجهه با ریزگردها و شرایط بد زیست‌محیطی در بازه زمانی مورد مطالعه بوده است. برخی کاربران با انتشار پست‌هایی دنبال‌کنندگان را به «مشارکت در امور خیریه» و کمک به نیازمندان تشویق کرده بودند که گویای «تعلقات مدنی» ایشان بوده است. دعوت



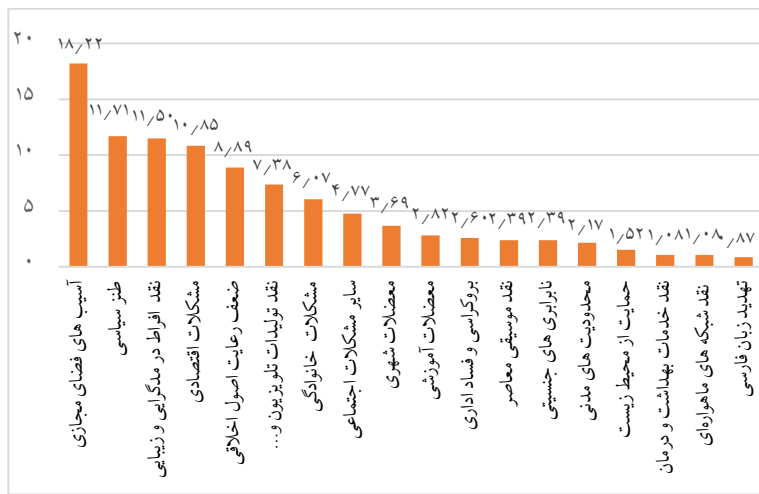
دنبال‌کنندگان به عضویت در انجمن‌های حامی نوجوانان محکوم به قصاص و کودکان مبتلا به سرطان نمونه‌هایی از این تعلقات بودند. علاوه بر تعلقات مدنی تعدادی از کاربران با تقدیر از خیرین، همدردی با بیماران، تحسین و اکرام معلولان و ضرورت احترام به فقرا، «احساس تعلق مدنی» خود را نیز به اشتراک گذاشته بودند. وظایف شهروندی مورد توجه کاربران شامل ضرورت حفاظت از محیط زیست، رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی و انجام خدمت مقدس سربازی می‌شدند که دسته نخست به «وظایف فرهنگی» و دو دسته دیگر به «وظایف اجتماعی» مرتبط است. «احساس تعلق سیاسی» با به اشتراک‌گذاری پیام‌هایی به مناسبت درگذشت چهره‌های سیاسی کشور و همچنین مسائل مرتبط با سیاست خارجی ایران به نمایش گذاشته شده بود. واکنش منفی کاربران به قانون مهاجرتی دونالد ترامپ رئیس‌جمهور آمریکا و پیش‌روی نیروهای داعش در سوریه از جمله موضوعات مورد توجه کاربران در حوزه سیاست خارجی بود. چنانچه ملاحظه می‌شود، کدهای «شهروندی رسمی» و مضامین ذیل آنها با مؤلفه‌ها و ابعاد مختلف مدنی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شهروندی ملی در فضای واقعی پیوند و مطابقت روشنی دارند.



نمودار شماره (۳). درصد فراوانی کدهای شهروندی رسمی



هر نوع محتوای مبتنی بر طنز، سرگرمی، علایق فردی، لذت و زندگی روزمره همسوبا «شهروندی فرهنگی» در نظر گرفته شده است. مضامین مرتبط با «شهروندی فرهنگی» در چهار مقوله شامل «شهروندی جمع‌گرایانه»، «شهروندی فردگرایانه»، «شهروندی محلی» و «شهروندی فراملی» قرار داده شده‌اند. «شهروندی جمع‌گرایانه» به بیان مسائل و آسیب‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در قالب طنز اشاره دارد. کاربران در این نوع مشارکت‌ها با طرح و نقد مسائل و معضلات مختلف سعی در آگاهی‌بخشی و فرهنگ‌سازی جهت رفع آن‌ها داشتند. از مجموع پست‌های تحلیل شده ۴۶۱ پست که تقریباً معادل ۱۶ درصد کل پست‌ها است در این مقوله قرار گرفته است. نمودار شماره (۴) نشان‌دهنده فراوانی کدهای این مقوله است.



نمودار شماره (۴). درصد فراوانی کدهای شهروندی جمع‌گرایانه

«آسیب‌های فضای مجازی» با فراوانی تقریبی ۱۸ درصدی پرتکرارترین کد در این مقوله است و به‌طور کلی بیانگر مضامینی است که تضعیف فرهنگ، هویت و سبک زندگی ایرانی در فضای مجازی را در قالب طنز مورد نقد قرار می‌دهد. تقبیح رفتارهای برخی کاربران شبکه‌های اجتماعی که اصطلاحاً به آنها «شاخ‌های مجازی» گفته می‌شود و با انجام جراحی‌های زیبایی، رفتارهای غیر معمول و تجمل‌گرایی به دنبال جلب توجه هستند، اصلی‌ترین هدف این



انتقادات بوده است. کد «طنز سیاسی» به پرداخت انتقادی کاربران به گستره‌ای از مسائل سیاسی از جمله رویداد ثبت نام کاندیداهای ریاست جمهوری و نقد سیاست‌های دونالد ترامپ رئیس جمهور آمریکا اشاره دارد. «نقد افراط در مدگرایی و زیبایی» به ترتیب استفاده بیش از حد خانم‌ها از لوازم آرایشی، رواج جراحی‌های زیبایی و سبک‌های پوشش جوانان را مورد توجه قرار می‌دهد. «مشکلات اقتصادی» چنانچه از عنوان آن نیز برمی‌آید بیشتر بیانگر طرح معضلات مالی از قبیل فقر، بدهکاری، کساد بودن کسب‌وکارها، پیامدهای منفی قاچاق بر اقتصاد داخلی و مفسد اقتصادی است. «ضعف رعایت اصول اخلاقی» خود با تقسیم به اصول اخلاقی خرد و کلان بیانگر اذعان کاربران به وجود چنین مسائلی در سطح جامعه بوده است. انتقادهای اخلاقی سطح خرد بر ضعف رعایت آداب فردی در ارتباط با خانواده، دوستان و همکاران تأکید دارد که تملق، تعارف‌های بیش از حد، پرحرفی، دروغ‌گویی، غیبت و رفتارهای مداخله‌جویانه از این جمله بودند. مشکلات اخلاقی سطح کلان اما با رفتارهای عمومی و ناشایست افراد در رابطه با دولت و دیگر شهروندان مانند عدم رعایت حقوق دیگران در استفاده از امکانات عمومی و عدم همکاری در مواقع بحران مرتبط است.

«نقد تولیدات تلویزیون و سینمای ملی» دربرگیرنده طیف گسترده‌ای از انتقادات مانند دور بودن تولیدات از واقعیت جامعه، کیفیت پایین تولیدات و مخاطبان کم تا نقدهای جزئی‌تر که مشخصاً یک برنامه یا مجری را مورد نقد قرار داده‌اند، است. این کد همچنین به شوخی کاربران با تولیدات سینمایی داخلی، منتقدان سینما و بررسی اتفاقات جشنواره فیلم فجر اشاره دارد. طرح مشکلات ازدواج جوانان مانند هزینه‌های برگزاری مراسم، خرید مسکن، آسیب‌های ناشی از روابط دوستی پیش از ازدواج و بالا بودن آمار طلاق با کد «مشکلات خانوادگی» عنوان شده است. کاربران با بیان «سایر مشکلات اجتماعی» گستره وسیعی از مسائل را به صورت پراکنده و کم‌رنگ مورد توجه قرار داده بودند. بیکاری، رشد مشاغل کاذب، دزدی، شرایط سالمندان و معلولان، اعتیاد و زورگیری از جمله این مسائل بودند.

«معضلات شهری» بیانگر مشکلات مرتبط با فضای شهر و کیفیت خدمات عمومی است. کد «معضلات آموزشی» به نقد کاستی‌های نظام آموزشی در قالب طنز اشاره دارد. این کد مضامینی از قبیل آموزش‌های غیر کاربردی در مدارس، نابرابری در آینده شغلی رشته‌های

تحصیلی، بی‌توجهی به علاقه‌های دانش‌آموزان در انتخاب رشته تحصیلی، مدرک‌گرایی و هزینه‌های بالای تحصیل در دانشگاه‌های آزاد را شامل می‌شد. کاربران با بیان کاستی‌های اداره‌ها و سازمان‌ها در ارائه خدمات، بی‌کفایتی مدیران و کارمندان که در قالب کد «بروکراسی و فساد اداری» خلاصه شده، مانند سایر کدهای موجود در مقوله «شهروندی جمع‌گرایانه» نگاه انتقادی خود را در طرح مسائل مختلف آشکار ساخته‌اند. «نقد موسیقی معاصر» گویای نقد آهنگ‌های پاپ و رپ داخلی در سه محور اساسی است. بی‌معنا بودن متن ترانه‌ها، خوانندگان بی‌استعداد و نقش مخاطبان جوان در گسترش این نوع از تولیدات موسیقایی، محتوای تشکیل‌دهنده این سه محوراند. در کد «نابرابری‌های جنسیتی» کاربران با اعتقاد به وجود تبعیض‌های مادی، حقوقی و فرهنگی علیه زنان از قبیل نابرابری امکانات ورزشی، عدم امکان ورود به ورزشگاه‌ها و ناامنی، سعی در نقد آن‌ها داشتند.

«محدودیت‌های مدنی» به‌طور مشخص به بیان محدودیت آزادی بیان و حجاب اشاره دارد. در کد «حمایت از حیوانات و محیط زیست» کاربران بر تغییر نگاه‌های موجود به حیوانات و ضرورت اصلاح الگوهای مصرف طبیعی تأکید کرده‌اند. مسئله اصلی کاربران در کد «نقد خدمات بهداشتی و درمانی» گران بودن هزینه‌های درمان و کیفیت نازل خدمات درمانی در بیمارستان‌ها بوده است. «آسیب‌های شبکه‌های ماهواره‌ای» نیز پیامدهای منفی این شبکه‌ها برای خانواده‌ها و تمسخر محتوای آن‌ها را در بر دارد. «تهدید زبان فارسی» آخرین کد ذیل «شهروندی جمع‌گرایانه» است که با اشاره به پیامدهای منفی رواج اصطلاحات جدید و تأثیرات منفی فضای مجازی بر زبان فارسی، نیاز به پاسداری از آن را یادآور می‌شود.

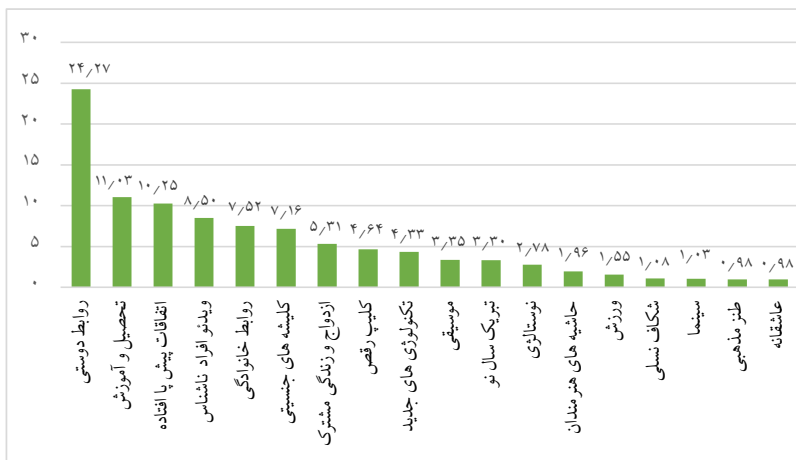
کدهای ذیل دسته «شهروندی فردگرایانه» با تجربه‌ها، علایق و دغدغه‌های فردی کاربران جوان به دور از هرگونه نگاه انتقادی، در ارتباط است. در این نوع شهروندی کاربران بیشتر اتفاق‌های معمول و تجربه‌های روزمره خود را مطرح ساخته‌اند. پست‌های ذیل این مقوله با فراوانی قابل ملاحظه ۶۹ درصدی در قالب ۱۸ کد تفکیک شده‌اند که در نمودار شماره (۵) ملاحظه می‌شود.

«روابط دوستی» پرتکرارترین کد این مقوله با فراوانی تقریبی ۲۴ درصدی است. روابط دوستی خود به دو گونه روابط دوستی «دخترها و پسرها» و دوستی «پسرها» قابل تقسیم





است. گونه نخست که از فراوانی به مراتب بیشتر ۱۹ درصدی برخوردار بوده شامل توصیف کلیشه‌ها، جزئیات و اتفاقات معمول در این روابط است. روابط دوستی پسرها نیز به گونه‌ای مشابه به اتفاقات و کیفیت دوستی معمول پسرها پرداخته و با عناوینی مانند «رفیق بی‌پول»، «رفیق پر ادعا» و «رفیق دهن‌لق» مشخص شده بودند. «تحصیل و آموزش» به شوخی‌های کاربران با اتفاقات دوران مدرسه و دانشگاه از قبیل تقلب، جزوه‌نویسی، عدم بازدهی در کلاس‌های اول صبح اشاره دارد. توجه کاربران به تجربه‌های جزئی و عادی مانند ترس در مواقع تنهایی، همراه نداشتن پول در هنگام خرید، بی‌حوصلگی با کد «اتفاقات پیش‌پافتاده» نشان داده شده است. «ویدئو افراد معمولی و ناشناس» دربرگیرنده ویدئو‌هایی بود که در آن کودکان و بزرگسالان ناشناس به دلیل انجام امور جالب و خنده‌دار مورد اقبال عمومی قرار گرفته بودند. این کد همچنین به دابسمش‌ها و چالش‌های بازتولید شده در فضای مجازی مانند «چالش مانکن»^۱ اشاره دارد.



نمودار شماره (۵). درصد فراوانی کدهای شهروندی فردگرایانه

۱. چالش مانکن (challenge mannequin) یک رویداد ویدیویی شایع و اصطلاحاً وایرال شده است که در آن افراد در حالی که بدون حرکت هستند از آن‌ها فیلم گرفته می‌شود. معمولاً در پس زمینه این فیلم آهنگ بیتلز سیاه (Black Beatles) از ری شرومرد (Rae Sremmurd) پخش می‌شود. این چالش برای نخستین بار توسط نوجوانان دبیرستانی در آمریکا و در اکتبر ۲۰۱۶ ساخته شد و سپس در سایر کشورهای جهان نیز مورد استقبال کاربران شبکه‌های اجتماعی قرار گرفت (Molloy, 2016).

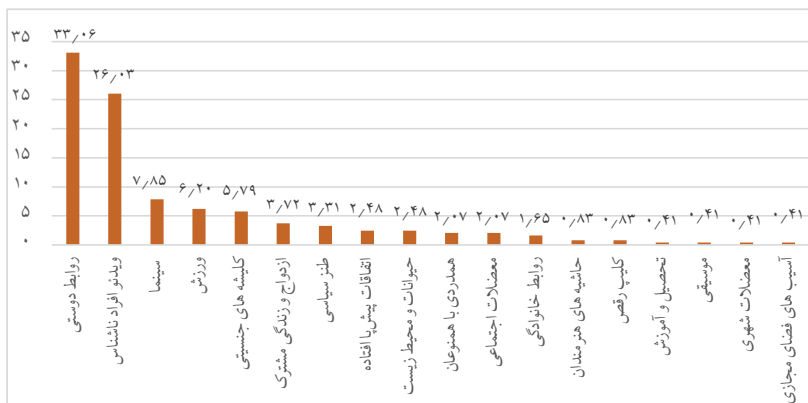
«روابط خانوادگی» به انعکاس طنزگونه روابط و گفت‌وگوهای روزمره میان اعضای خانواده‌ها می‌پردازد. «کلیشه‌های جنسیتی» دو دسته کلیشه‌های جنسیتی «زنانه» و «مردانه» را در برمی‌گیرد. کلیشه‌های جنسیتی ذهنیت‌هایی ایستا، ثابت و معمولاً فاقد اساس علمی‌اند، که با مقاومت در برابر هرگونه تغییر، تکرار و بازتولید می‌شوند (بهرامی، ۱۳۸۶). خجالتی بودن، ظاهرینی، حسادت و خیال‌پردازی از جمله کلیشه‌های جنسیتی زنانه و نامرتب بودن، تبلی، دروغ‌گویی و رفیق‌بازی از جمله کلیشه‌های جنسیتی مردانه‌اند که در قالب پست‌ها بازتولید شده بودند. کد «ازدواج و زندگی مشترک» برای اشاره به شوخی‌های کاربران با مسئله ازدواج، مراسم مرتبط با آن و زندگی زناشویی انتخاب شده است. «کلیپ رقص» به انتخاب و انتشار ویدیوهای رقص و شادی بازیگران در فیلم‌ها و سریال‌های داخلی، شبکه‌های ماهواره‌ای، مسابقات استعدادیابی خارجی، فیلم‌های کوتاهی که توسط اینرها تولید شده و کلیپ‌های رقص افراد معمولی اشاره دارد. پست‌هایی که به بیان تجربیات کاربران در استفاده‌های معمول‌شان از تکنولوژی‌های جدید پرداخته بودند، با کد «تکنولوژی‌های جدید» معرفی شده است. انواع موزیک ویدئوهای داخلی، معرفی خوانندگان ناشناس داخلی، موزیک ویدئوهای خوانندگان لس‌آنجلسی، کنسرت‌های داخلی و خارجی، شوخی با برخی خوانندگان و آهنگ‌های شناخته‌شده و مسابقات استعدادیابی خوانندگی در شبکه‌های ماهواره‌ای ذیل کد موسیقی قرار گرفته است. «تبریک سال نو» در قالب طنز و سرگرمی به عید نوروز و آئین‌های مرتبط با آن می‌پردازد. محور اصلی «نوستالژی» نمایش بخش‌هایی از کارتون‌های قدیمی و مقایسه سبک زندگی در گذشته و حال است.

کد «حاشیه‌های هنرمندان» نمایانگر توجه کاربران به اتفاقات مرتبط با زندگی خصوصی بازیگران سینما، تلویزیون، مجریان و خوانندگان غالباً داخلی بوده است. کد «ورزش» نشانگر توجه به موضوعات ورزشی، علاقه به ورزش بدنسازی و پرداخت طنزگونه به تجربه‌های کاربران از فعالیت‌های ورزشی بوده است. «شکاف نسلی» گویای اختلاف نسلی ایجاد شده میان جوانان و نسل‌های قبل و بعد در مواردی مانند شکاف تکنولوژیک، شیوه گفتار و روابط دوستی بوده است. کد «سینما» در این مقوله به بازنشر سکانس‌های طنز فیلم‌ها و سریال‌های داخلی اشاره دارد. «طنز مذهبی» توصیف‌کننده



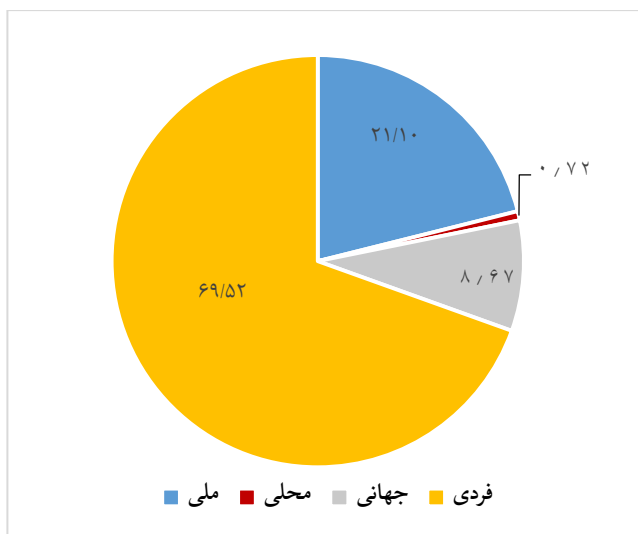
رفتارهای مذهبی جوانان و ایجاد انواع جدیدی از کنش‌های مذهبی در میان آنان بوده و از فراوانی تقریباً ۱ درصدی برخوردار بوده است. به اشتراک‌گذاری اشعار، جمله‌های عاشقانه و انتخاب سکانس‌های عاشقانه فیلم‌ها و سریال‌های داخلی با کد «عاشقانه» مشخص شده است. همان‌طور که آمد و با مرور اجمالی کدها در مقوله «شهروندی فردگرایانه» نیز روشن است، با وجود تنوع موضوعی کدها همه آن‌ها از مشخصه‌های مشترکی چون پیوند با تجربه‌های روزمره کاربران و سرگرم‌کننده بودن برخوردارند.

«شهروندی محلی» مقوله‌ای است که بیانگر توجه کاربران به وابستگی‌های محلی خود در قالب طنز/سرگرمی بوده و مشخصاً شامل توجه به «فرهنگ‌های محلی» و همچنین انعکاس «اخبار و حوادث محلی» می‌شود. این مقوله با فراوانی ۰/۷۲ درصدی کمترین میزان توجه از سوی کاربران را دریافت کرده است. مقوله «شهروندی فراملی» شامل محتواهای طنزی می‌شود که کاربران آن‌ها را از صفحه‌های خارجی شناخته‌شده و ناشناس برداشته و بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صفحه‌های خود به اشتراک گذاشته بودند. سهم این کد تقریباً ۹ درصد مجموع پست‌های بررسی شده بوده است. ۱۸ کد مرتبط با این مقوله در نمودار شماره (۶) قابل ملاحظه است. این ۱۸ کد خود به‌نوعی قابل تقسیم مجدد به «شهروندی جمع‌گرایانه» و «شهروندی فردگرایانه» هستند که در اینجا در یکدیگر ادغام شده‌اند. به علاوه به دلیل شباهت مضامین از تفسیر مجدد کدها پرهیز شده است.



نمودار شماره (۶). درصد فراوانی کدهای شهروندی فراملی

در ادامه با توجه به تأکیدی که «شهروندی فرهنگی» بر ظهور سطوح گوناگون جهانی، منطقه‌ای، ملی، شهری و شخصی برای مشارکت‌های شهروندی دارد، مضامین مورد تحلیل بر حسب سطوح مذکور در نمودار شماره (۷) تفکیک شده است تا از این طریق توصیفی از میزان مشارکت کاربران جوان در هر یک آنها ارائه شود. بر اساس این نمودار بیشترین مضامین تولید و به اشتراک گذاشته شده با فراوانی تقریبی ۶۹/۵۲ درصدی در سطح فردی بوده است. ۲۱/۱۰ درصد محتواها منعکس‌کننده علائق و دغدغه‌های کاربران در سطح ملی بوده است که با توجه محوریت لذت و سرگرمی در این صفحه‌ها درصد قابل ملاحظه‌ای به نظر می‌رسد. «شهروندی رسمی» با ۵ درصد فراوانی و «شهروندی جمع‌گرایانه» با ۱۶ درصد فراوانی مقوله‌های تشکیل‌دهنده این سطح هستند. این سهم شهروندی جمع‌گرایانه بیانگر گسترش تمایل کاربران به استفاده خلاقانه از ظرفیت‌های طنز برای بیان نظرات و انتقادات خود در سطح ملی است. سهم محتوای خارجی به کار رفته در صفحه‌های مورد تحلیل تقریباً ۹ درصد بوده است. محتواهای محلی نیز چنانچه بیان شد با کمترین میزان توجه از سوی کاربران مواجه شده است.



نمودار شماره (۷). درصد فراوانی مضامین تولید و به اشتراک گذاشته شده در هر یک از مقیاس‌های «شهروندی فرهنگی»

۵. نتیجه گیری

گسترش فرهنگ‌های رسانه‌ای شده جهانی، ظهور عرصه عمومی فرهنگی و تحول مشارکت‌های شهروندی در سایه پیوند با زندگی روزمره، علایق، سرگرمی و سبک زندگی کاربران، موجب توجه به نظریه‌های «شهروندی فرهنگی» در توصیف مشارکت‌های مجازی شهروندان شده است. در این مقاله با طرح سه پرسش محوری و با استفاده از روش تحلیل محتوای مردم‌نگارانه تلاش شد تا وضعیت مشارکت‌های شهروندی کاربران جوان اینستاگرام و میزان انطباق این مشارکت‌ها با شهروندی ملی مطالعه شود. بازگشت به پاسخ‌های به دست آمده و بحث و بررسی بیشتر آنها پایان‌بخش مقاله خواهد بود.

تأکید بر تعاریف گسترده‌تر از مشارکت‌های شهروندی به معنای فاصله گرفتن از توجه صرف به حقوق و وظایف، تعلقات و احساس تعلقات در شهروندی ملی و توجه همزمان به تأثیر رسانه‌های جدید بر ظهور کنش‌های شهروندی در عرصه عمومی فرهنگی است. یافته‌های این پژوهش نیز بیانگر ضرورت فهم مشارکت‌های شهروندی جوانان از گذر توجه به رسانه‌ای شدن و بازنگری در تعاریف مسلط از آنها است. با توجه به امتداد وضعیت شهروندی کاربران به فضای مجازی بر اساس «پارادایم دو جهانی شدن‌ها» (عاملی، ۱۳۹۰، ۴) می‌توان از دو فضایی شدن شهروندی در شرایط کنونی سخن گفت.

ردیابی شهروندی کاربران جوان در فضای دوم که در این مقاله بر اساس ظرفیت‌های «شهروندی فرهنگی» صورت گرفت، گویای آن است که تنها سهم اندکی از مشارکت‌های شهروندی در فضای مجازی (تقریباً معادل ۵ درصد) عیناً با چارچوب‌های شهروندی رسمی منطبق است. توجه ویژه کاربران به مدل‌های جدید شهروندی در اینستاگرام و مشخصاً فراوانی ۶۹ درصدی مدل مشارکت‌کنندگان روزمره و خودشکوفای خود می‌تواند گواه پیوند عمیق کنش‌های ایشان با سرگرمی، لذت، اهداف، علایق و تجربه‌های مبتنی بر زندگی روزمره باشد. در این سطح همچنین شاهد تمایل بیشتر کاربران به تولید به اشتراک‌گذاری محتواها همسو با جریان‌های فراملی و با فاصله از تعلقات و انتظارات شهروندی ملی به‌ویژه در ابعاد فرهنگی هستیم. وجود کدهای مشترک متعدد مانند «روابط دوستی»، «تحصیل و آموزش»، «اتفاقات معمول و پیش‌پا افتاده»، «روابط خانوادگی»،



«کلیشه‌های جنسیتی»، «ازدواج و زندگی مشترک» و «موسیقی» در شهروندی فردگرایانه و فراملی خود گویای این واقعیت است.

در خصوص توجه کاربران به شهروندی فردگرایانه، پیامدهای این نوع شهروندی و میزان انطباق آن با شهروندی ملی و رسمی نکاتی قابل طرح است. کنش‌ها در این سطح بیانگر دغدغه‌ها و خواست‌های کنونی کاربران جوان، تحولات فرهنگی این قشر در علایق و سبک زندگی و تسریع‌کننده تحولات فرهنگی وسیع‌تر است؛ تحولاتی که بیشتر تابع عرصه عمومی جهانی است تا نهادهای فرهنگی رسمی. تلاش‌ها برای شرح و پیش‌بینی اثرات این مشارکت‌های مجازی بر هویت‌های ملی و فرهنگی شهروندان در قالب ادبیاتی پیش‌رونده در حال توسعه است. از این میان برخی نظریه‌پردازان با تأکید بر قدرت بنیان‌های اقتصادی فضای مجازی، کاربران را سوژه‌های گفتمان سرمایه‌داری در تولید و مصرف اطلاعات دانسته‌اند (میلر، ۱۹۹۳، ۲۲۳) اما دیگران در سوی مقابل با استفاده از استعاره‌هایی چون مقاومت (فیسک^۱، ۱۹۸۹) و خوانش (هارتلی، ۱۹۹۶، ۵۸) بر آزادی و اختیار کاربران تأکید کرده‌اند (به نقل از هرمس، ۲۰۰۶). یافته‌های به‌دست آمده در این پژوهش - که تنها محدود به بخشی از صفحه‌های عمومی موجود در اینستاگرام است - اما با رویکردهایی که فضای مجازی را به‌طور همزمان بستر فرصت‌ها و تهدیدهای متعدد برای فرهنگ و هویت ملی شهروندان دانسته‌اند (برای مثال عاملی، ۲۰۱۷)، همسوتر بوده است. به بیان روشن‌تر اگرچه این فضا می‌تواند فردگرایی، مصرف‌گرایی، افراطی‌گری (یگیت^۲، ۲۰۱۴)، بحران‌های اخلاقی، حقوقی و فروپاشی فرهنگی (نجاتی حسینی، ۱۳۸۸) و به تبع آن ابتدال فرهنگی، بی‌علاقگی به وظایف شهروندی ملی و غرب‌گرایی را در پی داشته باشد، با این حال نمی‌توان پیامدهای این‌گونه شهروندی را مطلقاً تهدیدکننده قلمداد کرد. شبکه‌های اجتماعی می‌توانند فرصت‌های جدیدی را برای تمرین امور شهروندی و تسهیل مشارکت‌های شهروندی فراهم سازند؛ چنانچه فعالان عرصه عمومی اینستاگرام حتی در کنش‌های طنزگونه و معمول خود به بیان خواست‌ها و مسائل مختلف پرداخته و به فراخور رویدادهای مختلف به شهروندی ملی خود بازگشته‌اند.



1. Fiske
2. Yigit

هراس بی‌اندازه از تبعات کنش‌گری در این فضا برای شهروندی ملی کاربران جوان و یا فاقد اهمیت دانستن آن هر دو رویکردی نادرست به «شهروندی فرهنگی» است. بنابراین، اتخاذ رویکردی که بتواند در عین بهره‌مندی از فرصت‌ها، تهدیدات را به حداقل برساند بایست در سیاست‌گذاری و آموزش جوانان مورد توجه قرار گیرد. چنانچه استیونسون نیز معتقد است در جامعه جهانی و پیچیده کنونی شهروندان بیش از پیش به آموزش و فرهنگ رسانه‌ای احتیاج دارند تا بتوانند تحولات معاصر را معنا کنند، فضاهای جدید را برای مشارکت و طرح پرسش‌های انتقادی مورد استفاده قرار دهند و در عصر پیوندهای فزاینده جهانی امکان شکوفایی خود و دیگران را فراهم سازند (استیونسون، ۲۰۱۰). چنین آموزش‌هایی با تشویق کاربران به مشارکت در رفع مشکلات اجتماعی، ارتقاء کیفیت محتواهای ارائه شده، افزایش مسئولیت‌پذیری و مشارکت در چارچوب عقبه ملی و فرهنگی خود، می‌تواند موجب بهبود وضعیت عرصه عمومی فرهنگی ایرانی شود. یادآوری نهایی آنکه یافته‌های ارائه شده در این مقاله صرفاً حاصل مطالعه و تحلیل نمونه‌ای از صفحه‌های عمومی موجود در شبکه اجتماعی اینستاگرام است و بنابراین از قابلیت تعمیم به کاربران سایر شبکه‌های اجتماعی و به‌طور کلی همه شهروندان ایرانی برخوردار نیست، به‌ویژه که احتمال تأثیرپذیری مشارکت‌ها و کنش‌های مورد تحلیل از ساختار خاص این شبکه مسئله‌ای نیازمند بررسی‌های جداگانه و بیشتر است.



منابع

- استیونسون، نیک (۱۳۹۲). شهروندی فرهنگی مسائل جهان‌شهری (مترجم: افشین خاکباز). تهران: انتشارات تیسرا. (تاریخ اصل اثر ۲۰۰۳)
- بهرامی، فاطمه (۱۳۸۶). تعیین اثربخشی کارگاه آموزشی کلیشه‌های جنسیتی بر تغییر کلیشه‌های جنسیتی زنان و مردان شهر اصفهان. فصلنامه مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان، ۱(۱۵)، ۹۳-۱۰۶.
- حاجیانی، ابراهیم؛ و محمدزاده، حمیدرضا (۱۳۹۴). بررسی تأثیر فضای مجازی (اینترنت) بر هویت ملی دانشجویان. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۶(۶۱)، ۶۷-۸۴.
- رضائی، حسین؛ رمضان‌فر، حدیثه؛ و قیصری، زهرا (۱۳۹۴). رابطه استفاده از اینترنت و شکل‌گیری هویت ملی جوانان شهر همدان. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۶(۶۲)، ۱۱۳-۱۳۱.
- عاملی، سعیدرضا (۱۳۹۰). مطالعات جهانی شدن: دوفضایی شدن‌ها و دوجوانی شدن‌ها. تهران: سمت.
- عظیمی، لیلا؛ نامداری، مهرداد؛ و پرهام، محمد (۱۳۹۷). تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی بر هویت ملی و هویت قومی شهروندان شهرستان نورآباد دلفان. فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی شهری، ۸(۲۸)، ۶۵-۹۰.
- علی‌پور، صمد؛ قاسمی، وحید؛ و میرمحمدتبار، سید احمد (۱۳۹۳). تأثیر شبکه اجتماعی فیس‌بوک بر هویت فرهنگی جوانان شهر اصفهان. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۷(۱)، ۲۸-۱. doi: 10.7508/ijcr.2014.25.001
- علیزاده، علی (۱۳۹۳، ۱ دی). معنای واقعی ترول در جوامع بین‌المللی. خبرنامه وب برندینگ. دسترسی از <https://webbranding.org>
- قاسمی، وحید؛ و ژیان‌پور، مهدی (۱۳۸۷). تحلیل تطبیقی حقوق و وظایف شهروندی در ایران و آلمان. فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ۵۴، ۷۹-۱۲۸.
- نجاتی‌حسینی، سید محمود (۱۳۸۸). هویت شهروندی مجازی فرصت‌های اینترنتی ممکن و آینده‌های مجازی محتمل. فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۵(۱۷)، ۹۷-۱۳۰.
- Altheide, D. L. (1987). Reflections: Ethnographic content analysis. *Qualitative Sociology*, 10(1), 65-77. doi: 10.1007/BF00988269
- Ameli, S. R. (2017). Dual spacization of cultures: problematization of cyberspace and cultural matters. *Journal of Cyberspace Studies*, 1(1), 1-18. doi: 10.22059/jcpolicy.2017.59867
- Ameli, S.R., & Merali, A. (2004). *Dual Citizenship: British, Islamic or both? Obligation, recognition, respect and belonging*. London: Islamic Human Rights Commission.
- Bang, H. (2005). Among everyday makers and expert citizens. In J. Newman (Ed.), *Remaking Governance: Peoples, Politics and the Public Sphere* (pp 159-178). Britain: The Policy Press. doi: 10.1332/policypress/9781861346407.001.0001



- Bennett, W. L. (2007). Changing Citizenship in the Digital Age. In W. L. Bennett (Ed.), *Civic life online: Learning how digital media can engage youth* (pp. 1-25). Cambridge: MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/7893.001.0001
- Bennett, W. L., Freelon, D., & Wells, C. (2010). Changing citizen identity and the rise of a participatory media culture. In L. R. Sherrod, C. A. Flanagan, & J. Torney-Purta (Eds.), *Handbook of Research on Civic Engagement in Youth* (pp. 393-423), Hoboken: Wiley. doi: 10.1002/9780470767603.ch15
- Bennett, W. L., Wells, C., & Freelon, D. (2011). Communicating civic engagement: Contrasting models of citizenship in the youth web sphere. *Journal of Communication*, 61(5), 835-856. doi: 10.1111/j.1460-2466.2011.01588.x
- Bernhard, B. J., Futrell, R., & Harper, A. (2010). Shots from the Pulpit: An Ethnographic Content Analysis of United States Anti-Gambling Social Movement Documents from 1816-2010. *UNLV Gaming Research & Review Journal*, 14(2), 15-32.
- Brough, M. M., & Shresthova, S. (2011). Fandom meets activism: Rethinking civic and political participation. *Transformative Works and Cultures*, 10. doi: 10.3983/twc.2012.0303
- Burgess, J. E. (2007). *Vernacular Creativity and New Media* (Doctoral dissertation). Creative industries faculty, University of Technology, Queensland, Australia.
- Burgess, J., Foth, M., & Klaebe, H. (2006). Everyday creativity as civic engagement: A cultural citizenship view of new media. In F. Papandrea (Ed.), *Proceedings 2006 Communications Policy & Research Forum* (pp. 1-16), Australia: Network Insight Institute.
- Christensen, M., & Jansson, A. (2011). Cultural citizenship and the communicative space of mediated sexual expressivity. *International Journal of Media & Cultural Politics*, 7(2), 209-224. doi: 10.1386/macp.7.2.209_1
- Dahlgren, P. (2006). Doing citizenship The cultural origins of civic agency in the public sphere. *European journal of cultural studies*, 9(3), 267-286. doi: 10.1177/1367549406066073
- Delanty, G. (2002). Two conceptions of cultural citizenship: A review of recent literature on culture and citizenship. *The global review of ethnopolitics*, 1(3), 60-66. doi: 10.1080/14718800208405106
- Fraser, N. (2007). Transnationalising the public sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world. *Theory, Culture and Society*, 24(4), 7-30. doi: 10.1177/0263276407080090
- Gray, J. (2003). New Audiences, New Textualities: Anti-Fans and Non-Fans. *International journal of cultural studies*, 6(1), 64-81. doi: 10.1177/1367877903006001004
- Harris, A., & Roose, J. (2014). DIY citizenship amongst young Muslims: experiences of the 'ordinary'. *Journal of youth studies*, 17(6), 794-813. doi: 10.1080/13676261.2013.844782
- Hartley, J. (2010). Silly citizenship. *Critical Discourse Studies*, 7(4), 233-248. doi: 10.1080/17405904.2010.511826





- Hermes, J. & Dahlgren, P. (2006). Cultural studies and citizenship. *European Journal of Cultural Studies*, 9(3), 259-265. doi: 10.1177/13675494060666072
- Hermes, J. (2006). Citizenship in the Age of the Internet. *European Journal of Communication*, 21(3), 295-309. doi: 10.1177/0267323106066634
- Hull, G. A., Stornaiuolo, A., & Sahni, U. (2010). Cultural citizenship and cosmopolitan practice: Global youth communicate online. *English Education*, 42(4), 331-367.
- Jenkins, H. (2014). Fan activism as participatory politics: The case of the Harry Potter Alliance. In M. Ratto & M. Boler (Eds.), *DIY citizenship: Critical making and social media* (pp. 65-73). Cambridge: MIT press. doi:10.7551/mitpress/9568.003.0006
- Jones, E. & Gaventa, J. (2004). Concepts of Citizenship: a review. *IDS Development Bibliography* 19, Brighton: Institute of development studies. Retrieved from <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/12081/Db19.pdf?sequence=1>
- Jones, J. P. (2006). A cultural approach to the study of mediated citizenship. *Social Semiotics*, 16(2), 365-383. doi:10.1080/10350330600664912
- Kligler-Vilenchik, N. (2015). *Alternative Citizenship Models: from Online Participatory Cultures to Participatory Politics* (Doctoral dissertation). Faculty of The USC graduate school University of Southern California.
- Kligler-Vilenchik, N., & Thorson, K. (2016). Good citizenship as a frame contest: Kony2012, memes, and critiques of the networked citizen. *New Media & Society*, 18(9), 1993-2011. doi:10.1177/1461444815575311
- Krueger, B. S. (2002). Assessing the potential of Internet political participation in the United States: A resource approach. *American Politics Research*, 30(5), 476-498. doi:10.1177/1532673x02030005002
- Maira, S. (2004). Imperial Feelings: Youth Culture, Citizenship, and Globalization. In M. Suarez-Orozco & D.B. Qin-Hilliard (Eds), *Globalization: Culture and education in the new millennium* (pp. 203-234). Berkeley: University of California Press. doi:10.1525/9780520930964-011
- Marzouki, M. E. (2015). Satire as counter-discourse: Dissent, cultural citizenship, and youth culture in Morocco. *International Communication Gazette*, 77(3), 282-296. doi: 10.1177/1748048514568762
- Mayring, P. (2014). Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution. Retrieved from <https://www.ssoar.info>
- Miller, T. (1998). *Technologies of truth: Cultural citizenship and the popular media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Molloy, M. (Dec. 3, 2016). What is the Mannequin Challenge? The best videos so far. Retrieved from <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/11/05/what-is-the-mannequin-challenge-bizarre-freezing-craze-among-tee/>

- Pawley, L. (2008). Cultural citizenship. *Sociology compass*, 2(2), 594-608. doi:10.1111/j.1751-9020.2008.00094.x
- Pfeil, U., & Zaphiris, P. (2010). Applying qualitative content analysis to study online support communities. *Universal Access in the Information Society*, 9(1), 1-16. doi:10.1007/s10209-009-0154-3
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Touchstone.
- Smith, T. E., Sells, S. P., & Clevenger, T. (1994). Ethnographic content analysis of couple and therapist perceptions in a reflecting team setting. *Journal of Marital and Family Therapy*, 20(3), 267-286. doi:10.1111/j.1752-0606.1994.tb00115.x
- Stevenson, N. (2010). Cultural citizenship, education and democracy: redefining the good society. *Citizenship studies*, 14(3), 275-291. doi:10.1080/13621021003731823
- Tolbert, C. J., & McNeal, R. S. (2003). Unraveling the effects of the Internet on political participation?. *Political research quarterly*, 56(2), 175-185. doi:10.2307/3219896
- Uricchio, W. (2004). Cultural citizenship in the age of P2P network. In I. Bondebjerg & P. Golding (Eds.), *European Culture and the Media* (pp. 139-163). Bristol: Intellect Books.
- Yigit, E. Ö. (2014). Pre-Service Social Studies Teachers' Perspectives towards Netizenship. *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, 13(2), 121-137.
- Zuckerman, E. (2014). New media, new civics? *Policy & Internet*, 6(2), 151-168. doi:10.1002/1944-2866.poi360





مفهوم خرد در جامعه ایران

مهدی دستا^۱، امید شکری^{۲*}، شهلا پاکدامن^۳، جلیل فتح‌آبادی^۴

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی و شناسایی مؤلفه‌ها و ابعاد خرد با استفاده از رویکرد ادراک افراد از خرد (نظریه ضمنی خرد) در جامعه ایران انجام گرفت. جامعه پژوهش حاضر شامل تمامی افراد بالای ۲۰ سال ایران بودند. ۳۲۸ شرکت‌کننده (۱۳۴ زن و ۱۹۴ مرد) از قومیت‌های ایران (ترک، کرد، لر، عرب، بلوچ، ترکمن و فارس) به روش هدفمند و در دسترس برای پاسخ‌گویی به پرسش‌نامه باز پاسخ محقق ساخته انتخاب شدند. پژوهش به روش تحلیل محتوا و با استفاده از رویکرد کیفی انجام گرفت. یافته‌ها در ارتباط با نمونه‌های خرد نشان داد که میانگین سنی آنها ۶۲/۹ و ۹۴/۲ درصد از آنان از گروه مردان بودند. ۲۷/۹ درصد از نمونه‌های خرد را شخصیت‌های دینی، ۲۰/۱ درصد نزدیکان فرد، ۱۹/۱۵ درصد افراد متخصص، ۱۲/۶ درصد شخصیت‌های اجتماعی-سیاسی و مابقی را سایر گروه‌ها تشکیل دادند. همچنین مؤلفه‌ها و ابعاد خرد در ۵ طبقه اصلی فضیلت‌های عقلانی، اخلاقی، مدنی، عملکردی و معنوی به دست آمد. نتایج بررسی مؤلفه‌ها، مقولات و طبقات نشان داد که ۳۷/۰۵ درصد از کل ویژگی‌ها و رفتارهای به‌دست آمده ذیل طبقه فضیلت‌های عقلانی قرار گرفتند و فضیلت‌های عملکردی، اخلاقی، مدنی و معنوی به ترتیب ۲۶/۵، ۱۸/۶، ۸/۰۱ و ۴/۴ درصد از کل مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها را به خود اختصاص دادند. به‌طورکلی، نتایج نشان داد ادراک خرد ایرانیان تلفیقی است از مؤلفه‌های مورد تأکید فرهنگ غرب (شناختی، عقلانی) و شرق (اجتماعی-عاطفی و معنویت).

کلیدواژه‌ها: خرد، فرهنگ، فضیلت

۲. دانشجوی دکتری روان‌شناسی تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

m_dasta@sbu.ac.ir ✉

۲. استادیار روان‌شناسی تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

o_shokri@sbu.ac.ir ✉

۳. دانشیار روان‌شناسی تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

s-pakdaman@sbu.ac.ir ✉

۴. دانشیار روان‌شناسی تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

j_fathabadi@sbu.ac.ir ✉

۱. مقدمه

به‌رغم قدمت طولانی خرد در فلسفه، روان‌شناسی خرد در چند دهه اخیر توسعه‌یافته است. در حال حاضر، چندین الگوی نظری ناظر بر خرد و سنجش آن وجود دارد که دانش معتبری از پیش‌آیندها، همبسته‌ها و پیامدهای خرد به‌دست داده‌اند. به موازات این الگوها، محققان دیگری هم ادراک افراد عادی از خرد را به صورت نظام‌دار مورد بررسی قرار داده‌اند (آردلت^۱، ۲۰۰۳؛ بالتز و اسمیت^۲، ۲۰۰۸؛ گراسمن^۳ و همکاران، ۲۰۱۰؛ لونسون^۴ و همکاران، ۲۰۰۵؛ میکلو و استادینگر^۵، ۲۰۰۸؛ وبستر^۶، ۲۰۰۳، اسعدی، ۱۳۹۴؛ کرد نوقابی و همکاران، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵؛ چراغی و همکاران، ۱۳۹۴). با وجود تعدد و تنوعی که در مفهوم‌سازی خرد به‌عمل آمده به‌طور کلی تحقیقات حوزه روان‌شناسی خرد را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. رویکردهای نظریه‌تصریحی^۷، نظریه‌ها و تعاریف خرد هستند که توسط متخصصین ارائه می‌شوند؛ و رویکردهای نظریه‌ضمنی^۸ با تکیه بر ذهن و اندیشه‌های مردم عادی شکل گرفته‌اند (استادینگر و گلاک^۹، ۲۰۱۱). به بیان دیگر، هدف رویکردهای ضمنی این است تا تصریح کنند افراد غیرمتخصص (مانند مردم عادی) درباره‌ی خرد چگونه فکر می‌کنند. در این تحقیقات، افراد می‌توانند ویژگی‌های خرد را مشخص، افراد خاصی را به‌عنوان خردمند معرفی و در نهایت، مصادیق خردمندی را در زندگی‌شان بیان کنند (وستریت، بلاک و گلاک^{۱۰}، ۲۰۱۹). در واقع خرد از «معیار حقیقت توافقی»^{۱۱} پیروی می‌کند (هابرماس^{۱۲}، ۱۹۷۰؛ استادینگر و گلاک، ۲۰۱۱). بنابراین، از آنجا که ممکن است در فرهنگ‌های مختلف درباره‌ی معنای خرد و این‌که



1. Ardelt
2. Baltez & Smith
3. Grossman
4. Levenson
5. Mickle & Staudinger
6. Webster
7. explicit theory
8. Implicit theory
9. Staudinger & Gluck
10. Weststrate, Bluck, & Gluck
11. consensual criterion of truth
12. Habermas

چه کسی بهترین نمونه خرد است تفاوت وجود داشته باشد، نظریه‌های ضمنی خرد همچنان در همه فرهنگ‌ها شیوه مهمی را برای مطالعه علمی سازه خرد فراهم می‌آورند (فراری^۱ و همکاران، ۲۰۱۶). در واقع، مفهوم خردمندی بدون تأکید بر زمینه‌های فرهنگی که در آن تجلی می‌یابد، به‌طور کامل قابل درک نخواهد بود (استادینگر، ۱۹۹۶).

وستریت، بلاک و گلاک (۲۰۱۹، ۹۸) بیان می‌دارند در گذشته، به‌طور سنتی، از اصطلاح «نظریه ضمنی» برای باورهای درونی افراد^۲ درباره خرد استفاده می‌شد. برچسب‌های دیگر برای این موضوع، شامل نظریه افراد غیرمتخصص^۳، نظریه افراد عامی^۴ و نظریه‌های ذهنی^۵ بودند. آنها تأکید می‌کنند باید از برچسب افراد غیرمتخصص اجتناب شود چرا که بین افراد پژوهشگر و دیگر افراد شکاف ایجاد می‌کند. علاوه بر این، آنها یادآور می‌شوند از آنجا که در دیگر حوزه‌های روان‌شناسی، مانند یادگیری و حافظه، از این اصطلاح به صورت متفاوت استفاده می‌شود، بنابراین، استفاده از اصطلاح ضمنی توصیه نمی‌شود. در نهایت، آنها تأکید می‌کنند با وجود آنکه افراد باورهایی درباره خرد دارند، اما بعید به نظر می‌رسد که نظریات کاملی در ذهن داشته باشند، بنابراین، استفاده از نظریه نیز پیشنهاد نمی‌شود.

بر اساس آنچه گفته شد، در این مقاله به جای اصطلاح مرسوم «نظریه‌های ضمنی خرد»، که تاکنون در پیشینه روان‌شناسی خرد استفاده شده است، از اصطلاح «ادراک افراد از خرد»^۶ استفاده می‌شود. ادراک افراد از خرد با نظریه‌های متخصصین یا نظریه‌های تصریحی خرد یعنی نظریه‌های رسمی که توسط محققین ارائه می‌شوند، قابل مقایسه هستند. این دو رویکرد به عنوان دو زمینه کاملاً مستقل در قلمرو تلاش‌های تحقیقاتی ناظر بر مفهوم خرد نیستند، بلکه بسیاری از نظریه‌های توسعه‌یافته به وسیله متخصصان در قلمرو خرد، اساساً بر کندکاوهای اولیه ادراک افراد از این مفهوم مبتنی بوده است (مانند آردلت، ۲۰۰۳؛ جیسون^۷ و همکاران، ۲۰۰۱). به طور کلی، دور از ذهن نیست که بین ادراک‌های افراد و نظریه‌های متخصصان درباره معنای

1. Ferrari
2. people's internal beliefs
3. lay
4. folk
5. subjective
6. People's conceptions of wisdom
7. Jason



خرد مشابهت و همپوشانی دیده شود. اما از آنجا که، نظریه‌های متخصصان، بر بررسی صریح منابع مختلف مبتنی هستند، در مقایسه با ادراک افراد، معمولاً، پیچیده‌تر و جامع‌تر هستند. البته، در بعضی از موارد، تحقیق روی ادراک افراد، اطلاعات جدیدی را که ممکن است متخصصین نادیده گرفته یا آزمون نکرده‌اند را به دست دهد. این موارد به‌ویژه در مواقعی که مفاهیم خرد به شیوه‌های جدید در بافت‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرند، اتفاق می‌افتد. متخصصین می‌توانند از این بینش‌ها به عنوان پایه‌ای برای تحقیقات و پژوهش‌های نظری آینده استفاده کنند. از این‌رو، پیگیری این دورویکرد و حتی پیوند این دو برای تحقیقات قلمرو خرد، مفید خواهد بود (وستریت، بلاک و گلاک، ۲۰۱۹، ۹۷).

۲. پیشینه پژوهش

مجموعه متنوعی از روش‌ها برای سنجش ادراک افراد از خرد مورد استفاده قرار گرفته است. رویکرد معمول برای مطالعه ادراک افراد از خرد، این است که از افراد خواسته می‌شود تا در مورد فهرستی از توصیف‌گرهای تک‌کلمه‌ای یا عبارت کوتاهی (مانند ویژگی‌ها، توانایی‌ها، خصیصه‌ها، رفتارها، فرایندها یا موقعیت‌ها) که به خرد نزدیک، مرتبط یا مشابه هستند قضاوت کنند. این رویکرد معمولاً در سه مرحله انجام می‌گیرد. در مرحله اول، فهرستی از توصیف‌گرهای بالقوه از تحقیقات نظری (مانند برزینا^۱، ۲۰۱۰؛ گلاک و بلاک، ۲۰۱۱) و یا مشخص شده توسط متخصصین (مانند استرنبرگ، ۱۹۸۵؛ وینک و هلسون^۲، ۱۹۹۷) یا افراد عادی (گاهی اوقات خیلی ساده از آنها سؤال می‌شود که خرد چیست؟ مانند هوو^۳ و همکاران، ۲۰۱۶) تهیه می‌شود. بعد از حذف صفات منحصر به فرد و مترادف، صفات به‌جای مانده در یک فهرست اصلی ادغام و به نمونه دیگری با حجم بزرگتر ارائه می‌شود و از شرکت‌کنندگان خواسته می‌شود با توجه به اهمیتی که هر واژه برای مفهوم خرد دارد، آن صفات را رتبه‌بندی کنند. در مرحله بعد محققین بیشتر از تکنیک‌های کاهش ابعاد آماری استفاده می‌کنند. به‌طور معمول، مقیاس‌گذاری چندبعدی^۴، تحلیل عاملی یا تحلیل



1. Brezina
2. Wink & Helson
3. Hu
4. multidimensional scaling

خوشه‌ای^۱ برای شناسایی زیرمؤلفه‌های خرد مورد استفاده قرار می‌گیرد (مانند کلایتون و بیرن^۲، ۱۹۸۰؛ گلاک و بلاک، ۲۰۱۱؛ هالیدی و چاندلر^۳، ۱۹۸۶؛ کونیگ و گلاک^۴، ۲۰۱۴؛ استرنبرگ^۵، ۱۹۸۵؛ وستریت، فراری و آزدلت، ۲۰۱۶؛ چراغی و همکاران، ۱۳۹۴).

دیگر شیوه‌های سنجش ادراک افراد از خرد، روش‌های کاملاً وابسته به زمینه^۶ هستند. رویکرد واقعی زندگی^۷، به‌عنوان اولین شیوه روش‌های وابسته به زمینه، ادراک خرد را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این شیوه از شرکت‌کنندگان خواسته می‌شود تا افرادی را که خردمند هستند یا خردمندانه رفتار می‌کنند (یعنی خردمندترین فردی را که می‌توانند تصور کنند)، چه شخصاً او را بشناسند یا یک شخصیت اجتماعی باشد، معرفی و ارزیابی کنند (مانند دنی^۸ و همکاران، ۱۹۹۵؛ اسعدی^۹، ۱۳۹۴؛ گلاک و همکاران، ۲۰۱۲؛ جیسون و همکاران، ۲۰۰۱؛ اورول و پرلماتر^{۱۰}، ۱۹۹۰). در برخی از موارد همچنین توضیحاتی در مورد این که چرا این فرد به‌عنوان خردمند معرفی شده ارائه می‌دهند یا داستان کوتاهی از او تعریف می‌کنند (مانند آزدلت، ۲۰۰۸؛ هوو و همکاران، ۲۰۱۶؛ کونیگ و گلاک، ۲۰۱۲؛ وستریت و همکاران، ۲۰۱۶). در مواردی نیز نمونه‌های خردمند به‌عنوان شرکت‌کننده در مطالعات بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرند (بالتز^{۱۱} و همکاران، ۱۹۹۵؛ یانگ^{۱۲}، ۲۰۰۸). نمونه‌های خردمند بر اساس ویژگی‌های جمعیت‌شناختی مانند سن، جنسیت، سطح تحصیلات، و گاهی اوقات موقعیت یا بافتی که آنها در آن خردمند بوده‌اند طبقه‌بندی می‌شوند. این رویکرد مبتنی بر نظریه نمونه^{۱۳}



1. cluster analysis
2. Clayton & Birren
3. Holiday & Chandler
4. Konig & Gluck
5. Sternberg
6. contextualized
7. real-life approach
8. Denney
9. Asadi
10. Orwol & Perlmutter
11. Baltés
12. Yang
13. exemplar theory



اسمیت و زارات^۱، ۱۹۹۰) است، که در آن نمونه‌های زندگی واقعی به عنوان نقاط مرجع برای افراد در فهم مفاهیم انتزاعی مانند خرد عمل می‌کنند. هرچند نمونه‌ها در نمایانندگی‌شان از خرد متفاوت هستند، ولی ویژگی‌های مشترکشان احتمالاً نشان‌دهنده یک پیش‌نمونه^۲ (راش و مرویس^۳، ۱۹۷۵) خرد است که توسط جمعی از افراد تأیید شده است.

دومین شیوه روایت خودزیست‌نامه‌ای^۴ بیشتر مبتنی بر بوم‌شناختی بوده و به صورت عمیق به بررسی تجارب خاص زندگی افراد می‌پردازد. این شیوه، خاطرات افراد از تجارب واقعی زندگی که جلوه‌هایی از خرد را شامل می‌شود، مورد تأکید قرار می‌دهد. در برخی از این مطالعات، از شرکت‌کنندگان خواسته می‌شود تا زمان‌هایی را که خردمندانه فکر کرده‌اند یا عمل کرده‌اند (مانند بلاک، و گلاک، ۲۰۰۴؛ گلاک و همکاران، ۲۰۰۵؛ کونیک و گلاک، ۲۰۱۲) و یا این که در زندگی خودشان خرد کسب کرده‌اند (مانند وستریت و همکاران، ۲۰۱۸)، به یاد آورند.

در شیوه سوم که کاملاً کیفی است (مانند گراند تئوری و تحلیل پدیدارشناختی) برای ارزیابی جلوه‌های خرد از مصاحبه عمیق (مانند کرد نوقابی و دلفان بیرانوند، ۱۳۹۵؛ دوناوانت و لویت^۵، ۲۰۱۵؛ لویت و دوناوانت، ۲۰۱۵؛ چن^۶ و همکاران، ۲۰۱۱، ۲۰۱۴؛ مونتگومری^۷ و همکاران، ۲۰۰۲) استفاده می‌شود.

مطالعه استرنبرگ (۱۹۸۵) با عنوان «نظریه‌های ضمنی هوش، خلاقیت و خرد» از جمله پژوهش‌هایی است که با رویکرد ادراک افراد از خرد صورت گرفته است. او در مطالعه خود از افراد متخصص در حوزه هنر، تجارت، فلسفه، فیزیک و همچنین از عامه خواست تا فرد خردمند مورد نظر خود را توصیف کنند. داده‌های به‌دست آمده از این مطالعه توسط گروهی از دانشجویان در یک مقیاس نه‌درجه‌ای، درجه‌بندی شدند. نتیجه تحلیل مقیاس‌سازی

1. Smith & Zarate
2. prototype
3. Rosch & Mervis
4. autobiographical narratives
5. Dunnavant & Levitt
6. Chen
7. Montgomery

چندبعدی، شش بعد بود که استرنبرگ آنها را توانایی استدلال، کیاست و زیرکی، یادگیری از ایده و محیط (یادگیری از اشتباه‌های دیگران)، هوشمندی، قضاوت، استفاده سریع و مناسب از اطلاعات نامید.

تاکیاما (۲۰۰۲) در پژوهش خود با عنوان «ادراک از خرد و افراد خردمند در ژاپن»، مؤلفه‌های خرد را از طریق مطالعه ۲۰۰۰ نفر از مردان و زنان ژاپنی که بین ۲۰ تا ۹۰ سال داشتند مورد بررسی قرار داد. براساس تحلیل‌های صورت‌گرفته روی این گروه‌ها چهار عامل شناسایی شد که عبارت‌اند از: دانش و تحصیلات، فهم و قضاوت، روابط اجتماعی و رویکرد درون‌نگرانه. در واقع، ژاپنی‌ها اغلب خرد را به‌عنوان یک شایستگی عملی و مبتنی بر تجربه تعریف کردند و کمتر خرد را با توانایی استدلال و هوش عمومی مرتبط دانستند (به نقل از یانگ و انتظاری، ۲۰۱۹).

در مطالعه مشابه دیگر با عنوان «مفهوم خرد در میان چینی - تایوانی‌ها»، که یانگ (۲۰۰۱) روی ۲۹۶ نفر از چینی-تایوانی‌ها انجام داد، شایستگی و دانش^۱، خیرخواهی و دلسوزی^۲، گشودگی و ژرف‌اندیشی^۳، فروتنی و بی‌آزاری^۴ را به‌عنوان عوامل خرد شناسایی کرد. برخلاف نظر امریکایی‌های اسپانیایی‌تبار و راهبان بودایی اهل تبت، این نتایج نشان دادند که چینی‌های تایوانی، جنبه معنوی و مذهبی خرد را کمتر در نظر می‌گیرند و بیشتر به مفهوم عمل‌گرایانه در زندگی روزمره که به ایجاد هماهنگی در جامعه منجر می‌شود، ارزش می‌دهند. یانگ بر این نظر است که تواضع و فروتنی^۵ نوعی خرد است که به فرهنگ‌هایی با ریشه چینی نزدیک‌تر است. می‌توان گفت که بسیاری از چینی‌های تایوانی با این موضوع که شخص خردمند باید فردی پرهیاهو بوده و توجه دیگران را به‌خود جلب کند، مخالف هستند. از نظر آنها فرد خردمند نباید مغرور بوده و خود را نسبت به دیگران برتر بداند.

اسعدی (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان «ویژگی‌های افراد خردمند بر پایه نظریه‌های ضمنی: با نگاهی بر تفاوت‌های گروه‌های سنی و جنسیتی» سازه خرد را با استفاده از نمونه

1. competency & knowledge
2. benevolence & compassion
3. openness & profundity
4. modesty & unobtrusive
5. modesty and unobtrusiveness



۳۳۴ نفری از گروه‌ها و سنین مختلف مردم شهر اصفهان به وسیله پرسشنامه بازپاسخ مورد بررسی قرار داد. رفتارها و ویژگی‌های همه‌جانبه‌نگری، باایمان، متفکر و منطقی، صبور و باگذشت، صاحب علم و دانش، مهربان، اهل احترام به خود و دیگران، عاقل، آینده‌نگر و باهوش به‌عنوان مؤلفه‌های خرد به‌دست آمد.

کرد نوقایی و دلفان بیرانوند (۱۳۹۵) در تحقیق خود با عنوان «نظریه‌های ضمنی خرد در ایران: بررسی پدیدارشناختی» به بررسی مؤلفه‌های خرد با رویکرد پدیدارشناختی پرداختند. مؤلفه‌های خرد شامل شناخت، همدلی/حمایت، دانش/انعطاف‌پذیری، خودتعیین‌گری/ابراز وجود و دین‌مداری بودند. نتایج نشان داد که افراد شرکت‌کننده، که ۹۲ نفر بودند، بیشتر پدر (در طبقه فامیل) را به‌عنوان خردمندی که در زندگی آنها تأثیرگذار بوده معرفی کردند و در مرتبه‌های بعدی مادر و اقوام نزدیک بیشترین درصد را به خود اختصاص دادند که می‌توان گفت بیشتر اشخاص خردمند معرفی شده از سوی شرکت‌کنندگان در طبقه فامیل قرار داشتند.

پولهاوس^۱ و همکاران (۲۰۰۲) در پژوهش خود با عنوان «استفاده از رویکرد بررسی نمونه‌ها برای مشخص ساختن انواع هوش ضمنی» از دانشجویان خواستند درباره خردمندترین فردی که می‌شناسند فکر کنند. نتایج نشان داد که شرکت‌کنندگان بیشتر رهبران مذهبی و کسانی که به‌صورت صلح‌آمیز و دلسوزانه جهان را تغییر داده‌اند به‌عنوان خردمند معرفی کردند. همچنین اکثریت افراد که به‌عنوان نمونه خردمند معرفی شدند، سالمند بودند.

در مطالعه گلاک و بلاک (۲۰۱۱) با عنوان «ادراک افراد عادی از خرد و تحول آن: رویکردی شناختی و یکپارچه» ادراک افراد عادی از خرد از طریق پرسشنامه بررسی شد. شرکت‌کنندگان با درک شناختی، ویژگی‌های شناختی و تأملی را به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی خرد برشمردند و با یک ادراک یکپارچه، علاوه بر ویژگی‌های شناختی و تأملی، مؤلفه عاطفی را نیز جزو مؤلفه‌های اصلی خرد مورد تأکید قرار دادند.

با بررسی و تأمل بر نتایج پژوهش‌ها، این سؤال مطرح می‌شود که: آیا خرد به‌عنوان نقطه پایانی و ایدئال تحول انسان در بین فرهنگ‌ها یکسان است؟ و چه میزان مؤلفه‌های خرد و



اهمیت نسبی آن در بین فرهنگ‌ها متفاوت است؟ فرهنگ‌ها به‌طور کلی پاسخ‌ها و تفاسیر خاص و متفاوتی به سه جنبه بنیادین زندگی یعنی جهان طبیعی، انسان و آنچه که متعالی یا الهی است، دارند (فرهنگ‌ها در تعیین چیستی انسان، ارزش‌هایی که برای جامعه بشری لازم است، و رابطه انسان با محیط و این‌که چه چارچوبی باید این روابط را هدایت کند، متفاوت هستند). پاسخ به این سؤالات که ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، در عینی که از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی نشئت می‌گیرند بر زمینه اجتماعی و فرهنگی نیز تأثیرگذار هستند. خرد نیز یک بخش جدایی‌ناپذیر از این بحث است و همان‌طور که از زمینه‌های اجتماعی فرهنگی نشئت می‌گیرد بر آن هم تأثیر می‌گذارد (ادماندسون و وارنر^۱، ۲۰۱۹، ۴۰).

فرهنگ از دیرباز، به‌عنوان شکل‌دهنده زمینه‌ای ادراک و بروز خرد شناخته شده است (فراری، کان، بنایون و نرو، ۲۰۱۱، ۱۲۹)، اگرچه هنوز ماهیت و میزان تأثیرات فرهنگی به اندازه کافی درک نشده است. برخی از رویکردها تفاوت‌های نسبتاً زیادی را نشان می‌دهند (مانند تاکاهاشی و اورتون، ۲۰۰۲؛ یانگ، ۲۰۰۱) در حالی که برخی دیگر نشان می‌دهند که جنبه‌های اصلی خرد در فرهنگ‌های مختلف اشتراکات بیشتری نسبت به آنچه انتظار می‌رود داشته باشند (گلاک، و بلاک، ۲۰۱۱، ۲). به‌عنوان مثال جست و واهیا^۲ (۲۰۰۸) مفهوم‌سازی خرد در متون باستانی ودیک^۳ و بهگود گیتا^۴ را با دیدگاه‌های علمی معاصر از خرد را مقایسه کردند و نتیجه گرفتند که بین دو رویکرد چندین شباهت وجود دارد (مانند تنظیم هیجانی؛ فروتنی). تحقیقات بین‌فرهنگی تا به امروز از ابزارهای مختلفی برای سنجش خرد استفاده کرده و نتایج اغلب با رویکرد تفاوت شدید فرهنگی متناقض است (برای نمونه بانگن و مونتگومری، ۲۰۱۳؛ لی، کان، آلدوین و لونسون^۵، ۲۰۱۵).

استادینگر (۱۹۹۶، ۷۴۷) بیان می‌کند خرد تنها زمانی که در یک زمینه فرهنگی ادراک شود، معنا می‌یابد و در فرهنگ‌های مختلف متفاوت تعریف می‌شود. به‌طور کلی می‌توان



1. Edmondson & Woerner
2. Jeste & Vahia
3. ancient Vedic text
4. Bhagavad Gita
5. Lee, Choun, Aldwin & Levenson

گفت که با وجود رشد قابل ملاحظه تعداد پژوهش‌های صورت‌گرفته در این حوزه و توصیف‌های چندبعدی و چندین مقیاس ارزیابی خرد، هنوز تعریف مورد توافقی از خرد وجود نداشته و به‌رغم این‌که در سال‌های اخیر خرد در حوزه روان‌شناسی ایران نیز مورد توجه قرار گرفته ولی هنوز الگوی جامع بومی از خرد با توجه به بافت چند فرهنگی جامعه ایران تدوین نشده است. برای دستیابی به این امر مهم و توسعه خرد نیاز است که ابتدا به شناسایی مؤلفه‌ها و ابعاد خرد پرداخته شود. بنابراین این پژوهش به عنوان پژوهشی مقدماتی به دنبال دستیابی به ویژگی‌های افراد خردمند و شناسایی مؤلفه‌ها و ابعاد خرد در جامعه ایران است.

۲. روش

پژوهش به روش تحلیل محتوا و با استفاده از رویکرد کیفی انجام گرفته است. رویکرد کیفی روشی است برای توصیف غیرکمی موقعیت‌ها، پدیده‌ها و ارائه تفسیر معانی مورد نظر انسان‌ها در موقعیت‌های طبیعی. در روش کیفی، ما نوعی نگاه درون^۱ به پدیده‌ها داریم. در این حالت مقولات فکری گروه مورد پژوهش برای توصیف نگرش‌ها و رفتارهای آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد و توجه به تجربه و شرح آن از ویژگی‌های محوری تحقیق کیفی است (مطلبی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۱، ۱۰۱). این پژوهش نیز برای دستیابی به این تجربیات با استفاده از رویکرد کیفی صورت گرفته است. جامعه پژوهش عبارت است از افراد بالای ۲۰ سال ایرانی و با توجه به جامعه چند فرهنگی ایران، نمونه‌گیری در این پژوهش در دو مرحله صورت گرفت. ابتدا از بین قومیت‌های ایرانی ۷ قوم ترک، کرد، لر، عرب، بلوچ، ترکمن و فارس (که بیشترین جمعیت را به خود اختصاص داده‌اند) انتخاب شده و سپس شرکت‌کنندگان از هر قوم به روش نمونه‌گیری هدفمند و نمونه در دسترس انتخاب شدند. از آنجایی که حجم نمونه در تحقیقات کیفی دارای میزان و تعداد مشخصی نیست و تعداد نمونه براساس میزان اطلاعات به دست آمده و به اشباع رسیدن اطلاعات تعیین می‌گردد، شرکت‌کنندگان انتخابی برای این پژوهش ۳۲۸ نفر هستند ۱۳۴ نفر از آنها زن و ۱۹۴ نفر از آنها مرد بودند. دامنه سنی آنها ۲۰ تا ۷۵ سال و میانگین سنی زنان و مردان به ترتیب ۳۹/۸ و ۴۱/۲ بود.



۲-۱. ابزار سنجش

برای انجام پژوهش با استفاده از مطالعه پیشینه پژوهش و اقتباس از پژوهش‌های دنی و همکاران (۱۹۹۹)، یانگ (۲۰۰۱)، و گلاک و بلاک (۲۰۱۱)، فراری و وستریت (۲۰۱۳) و هوو و همکاران (۲۰۱۶) پرسشنامه باز پاسخ تهیه و با مطالعه مقدماتی و اعمال اصلاحات، از نظر روایی محتوایی و روایی صوری مورد تأیید چند متخصص قرار گرفت. پرسشنامه به صورت حضوری به افراد ارائه شد.

برخی از سؤالات پرسشنامه عبارت بودند از: خردمندترین فردی را که می‌شناسید نام ببرید؟ چرا این فرد (برای شما) خردمند است؟ چه چیزی باعث می‌شود یا چه ویژگی‌هایی در او دیده‌اید که او را خردمند می‌دانید؟ در چه حوزه‌ها یا اموری این فرد خردمندتر است؟ به نظر شما یک فرد خردمند چه ویژگی‌هایی دارد؟

۲-۲. روش اجرا و تحلیل

پرسشنامه‌های بازپاسخ توسط خود محقق و یا دو تن از همکاران پژوهش، با مراجعه به فرد به فرد شرکت‌کنندگان و بعد از کسب موافقت و اطمینان از همکاری آنها در پژوهش به آنها ارائه و بعد از مدت زمان لازم که بین ۳۰ تا ۷۰ دقیقه بود پرسشنامه جمع‌آوری شد. روش تحلیل داده‌ها در ۳ مرحله انجام شد. ۱) کدگذاری باز (شامل خواندن خط به خط داده‌ها، استخراج مؤلفه‌ها، مفاهیم و جملات اصلی، تشکیل مقولات و طبقات اولیه)؛ ۲) کدگذاری محوری (شامل طبقه‌بندی داده‌ها و مؤلفه‌ها، مشخص نمودن زیرطبقات، تشکیل طبقات اولیه) و ۳- کدگذاری انتخابی (یکپارچه کردن مقولات برای ساخت نظری) (اشتراوس و کوربین، ۱۹۹۸). برای اطمینان از اعتبار یافته‌های پژوهش بعد از بررسی دست‌نوشته‌های شرکت‌کنندگان و کدگذاری اولیه توسط محقق اول، نتایج توسط ۲ نفر از دیگر محققان بازنگری شده و اختلافات موجود شناسایی و رفع گردید. در مرحله بعدی مؤلفه‌ها، مقولات و طبقات استخراج شده با برخی از شرکت‌کنندگان پژوهش مطرح و نظرات آنها مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت مشخص شد که مؤلفه‌ها و طبقات به دست آمده، برونداد درستی از نظرات، دیدگاه‌ها و عقاید شرکت‌کنندگان پژوهش است.



۳. یافته‌ها

نتایج حاصل از این پژوهش در دو بخش ارائه می‌شود. بخش اول مربوط به نمونه‌های خرد و بخش دوم مربوط به مؤلفه‌های خرد است. در مجموع شرکت‌کنندگان این پژوهش ۱۲۵ نمونه خرد را معرفی کردند. از مجموع نمونه‌های معرفی شده ۱۹ نفر زن و ۱۰۶ نفر مرد معرفی شدند. در واقع ۹۴/۲ درصد از شرکت‌کنندگان مردان را خریدمند و ۵/۸ درصد، زنان را خریدمندترین دانستند.

جدول شماره (۱). میانگین سنی و جنسیت نمونه‌های خرد که توسط شرکت‌کنندگان معرفی شدند

گروه شرکت‌کنندگان	سن الگوی خرد	درصد معرفی الگوی خرد مرد
۲۰ تا ۳۹ ساله		
مرد	۶۰/۳۰	۹۸/۹۶
زن	۵۶/۱۷	۷۵/۸۲
۴۰ تا ۵۹ ساله		
مرد	۶۸/۱۹	۱۰۰
زن	۶۴/۲۶	۹۰/۹
۶۰ به بالا		
مرد	۷۱/۷	۹۰
زن	۶۸/۵	۷۵

میانگین سنی نمونه‌های خرد ۶۲/۹ (انحراف معیار ۱۲/۸) بود. همچنین سن تمامی نمونه‌های خرد معرفی شده (به جز یک نفر) از سن معرفی‌کنندگان خرد بالاتر بود.

جدول شماره (۲). درصد تنوع روابط شرکت‌کنندگان با نمونه‌های خرد معرفی شده

نمونه خرد	گروه شرکت‌کنندگان					
	۲۰-۳۹ ساله		۴۰-۵۹ ساله		۶۰ سال به بالا	
	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد
همسر	۴/۳۵	-	۱۱/۷۶	-	-	-
پدر	۱۸/۴۸	۵/۰۵	۲/۹۴	۶/۷۶	-	-
مادر	۹/۷۸	-	-	-	-	-
پدربزرگ	-	۱/۰۱	-	۱/۳۵	-	-



نمونه خرد		گروه شرکت‌کنندگان					
		۲۰-۳۹ ساله		۴۰-۵۹ ساله		۶۰ سال به بالا	
مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن
-	-	-	-	-	-	-	-
۱۰/۸۷	۸/۰۸	۵/۸۸	۴/۰۵	-	-	-	-
۱/۰۹	۱/۰۱	-	-	-	-	-	-
-	۹/۰۹	-	-	-	-	-	-
۴/۳۵	-	۵/۸۸	-	۳۳/۳۳	-	-	-
۱۷/۳۹	۲۶/۲۶	۲۳/۵۳	۱۶/۲۲	-	-	۲۷/۲۷	-
۱/۰۹	-	-	-	-	-	-	-
۲/۱۷	۲/۰۲	۲/۹۴	۵/۴	-	-	-	-
۳/۲۶	۹/۰۹	۲۰/۵۹	۳۱/۰۸	۳۳/۳۳	۲۷/۲۷	-	-
۱۹/۵۶	۳۱/۳۲	۲۳/۵۴	۳۵/۱۴	۳۳/۳۴	۲۷/۲۸	-	-
۷/۶۱	۷/۰۷	۲/۹۴	-	-	۱۸/۱۸	-	-



نتایج به طور کلی نشان می‌دهد که ۲۷/۹ درصد از نمونه‌های معرفی شده شخصیت‌های دینی، ۲۰/۱ درصد نزدیکان فرد (والدین و اقوام)، ۱۹/۱۵ درصد افراد متخصص و ۱۴/۶ درصد را شخصیت‌های اجتماعی-سیاسی و مابقی را دوستان، همکار و سایر موارد تشکیل می‌دهند. نکته قابل توجه این که تنها گروه زنان بودند که همسران و مادران خود را به‌عنوان خردمند معرفی کردند. افرادی که توسط شرکت‌کنندگان به عنوان نمونه خرد بیشترین فراوانی را داشتند به ترتیب، پدر، حضرت محمد و امام علی بودند.

در رابطه با تحصیلات نمونه‌ها مشخص شد که نمونه‌های خرد معرفی شده از تحصیلات بالایی برخوردار بودند. این یافته مطابق با گفته‌های عمومی مردم در مورد رابطه بین آموزش و خرد است. لازم به ذکر است که نمونه شرکت‌کنندگان در این مطالعه تحصیلات نسبتاً بالایی داشتند (بالای ۱۶ سال) و بنابراین، احتمالاً افرادی را معرفی کرده‌اند که از سطح تحصیلات بالاتری برخوردار هستند. البته تعداد کمی از نمونه‌های معرفی شده نیز تحصیلات بسیار کمی داشتند و نشان می‌دهد که آموزش رسمی برای خردمند بودن الزامی نیست. در همین راستا در پاسخ به سؤالات، هیچ‌یک از شرکت‌کنندگان اظهار نکرده‌اند که آموزش برای خردمند بودن کافی است.

یکی از موارد دیگری که مورد بررسی قرار گرفت، دلایل افراد در مورد قضاوت نمونه‌های خردمند بود. بنابراین، از آنها خواسته شد تا حوزه‌هایی که نمونه‌ها در آن خردمند بودند را بیان کنند. نتایج نشان داد که نمونه‌های زن بیشتر در حوزه‌های مهارت‌های بین فردی و اجتماعی و کمک به دیگران؛ و مردان در حوزه‌های مهارت‌های تخصصی و شغلی، مدیریت و حوزه‌های مرتبط با دانش خردمند معرفی شدند.

۱-۳. مؤلفه‌های خرد

در بررسی پاسخ‌های شرکت‌کنندگان به سؤال‌های پژوهش، ۳۰۸۳ ویژگی یا رفتار مرتبط با خرد به دست آمد. ما مؤلفه‌ها را با توجه به ارتباطشان با یکدیگر طبقه‌بندی کردیم که این تعداد مؤلفه در ۲۰۲ طبقه/مقوله ابتدایی دسته‌بندی شدند. برای مثال، مؤلفه‌های باذکات و زیرک، باهوش، با استعداد، هوشیار در مقوله «هوش سیال» جای گرفتند، و در نهایت این ۲۰۲ طبقه در پنج طبقه اصلی فضیلت‌های عقلانی، اخلاقی، مدنی، عملکردی و معنوی قرار گرفتند. جداول شماره (۳) تا (۷)، مؤلفه‌ها، مقوله‌های سطح ۱ و سطح ۲ و طبقه‌های اصلی را نشان می‌دهد. باید توجه داشت که طبقه‌بندی در این جداول نشان‌دهنده اهمیت یا فراوانی طبقه‌ها و مؤلفه‌ها نیست.



جدول شماره (۳). طبقه‌بندی مؤلفه‌های خرد طبقه فضیلت‌های عقلانی

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
باذکات، زیرک، باهوش، با استعداد، هوشیار	هوش سیال	
با تجربه، استفاده از تجارب، استفاده از تجارب دیگران، داشتن مراحل بحرانی در زندگی	هوش متبلور	
شناخت و ادراک عمیق، ادراک بالا، فهم، نکته‌سنج، دقیق،	فهم	مهارت‌ها و توانایی‌های
اهل مطالعه، یادگیرنده مادام‌العمر، تخصص داشتن	سواد	شناختی
دانا، آگاه، عالم، با بصیرت، با درایت، عاقل، با تدبیر، قدرت تشخیص درست، سخنان سنجیده و منطقی	دانایی	
به‌رو بودن، آشنا به مسائل روز، بادانش	روزآمدی	
انتخاب درست، تصمیم‌گیری مناسب، تصمیم‌گیری مناسب در مواقع بحرانی، تصمیم‌گیری عاقلانه، عجز نبودن در تصمیم‌گیری، عمل عاقلانه، تفکر قبل از عمل	تصمیم‌گیری	تصمیم‌گیری و عمل عاقلانه

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
توانایی حل مسئله، توانایی تجزیه و تحلیل، دید گسترده و عمیق، چندبعدی بودن، کل نگر، جامع نگر، کنجکاو و جست و جوگر، پرسشگر، همه جانبه نگر	حل مسئله	
قضاوت درست، زود قضاوت نکردن، قضاوت نکردن دیگران	قضاوت	
کاربرد منطق، متفکر، واقع بین، قدرت استدلال بالا، تفکر درست، شناخت و پذیرش واقعیت های زندگی، نظم فکری	منطق	
ایده پرداز، ذهن باز، دارای تفکر خلاق، صاحب نظر	نوآوری	خلاقیت
انتقادپذیر، منتقد، دارای دید انتقادی، انتقادگر	منتقد	
شناخت محدودیت های خود، با تأمل	تعمیق	
خوشناسی، خودآگاهی	خودشناسی	تأمل
خودارتقانی	خودارتقانی	
دارای بینش درونی	شهود	

جدول شماره (۴). طبقه بندی مؤلفه های خرد - طبقه فضیلت های اخلاقی

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
استقلال عمل، استقلال فکری، آزاد اندیش	خودپروی	
چارچوب مند، اصول ارزشی داشتن، احترام به ارزش ها، قانون مدار	نظام ارزشی	اخلاق
حسن نیت، حسن کردار، با ادب، خوش سخن، خلق خوب	اخلاقی بودن	
مردم دار، همدلی داشتن، شنونده خوب،	همدلی	
آزار نرساندن به دیگران، از خودگذشتگی، باگذشت، دلسوز، مهربان، بخشنده	مهربانی	نگرانی و توجه
با انصاف، عادل، رعایت حقوق دیگران، برابر دانستن انسان ها، حق طلب	عدالت	نسبت دیگران
حفظ حرمت انسان، احترام به دیگران، احترام به انسانیت	احترام به دیگران	
رازدار، متعهد، مسئولیت پذیر، مورد اعتماد	قابل اعتماد بودن	صداقت و امانت
امانت داری	امانت داری	داری
درست کار، امین، راستگو، صداقت داشتن،	راستگویی	
با متانت	محبوب	
خودخواه نبودن،	بی تکبر	
ساده زیست	ساده زیست	فروتنی و خضوع
متواضع و فروتن	تواضع	
شجاعت، باجسارت	شجاعت	شجاعت
عامل به علم خود، یکی بودن حرف و عمل	عامل به علم خود	عامل به علم خود
رفتار مناسب، رفتار خردمندانه	رفتار مناسب	رفتار مناسب



جدول شماره (۵). طبقه‌بندی مؤلفه‌های خرد - طبقه فضیلت‌های مدنی

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
کمک به دیگران	کمک به دیگران	کمک به دیگران
کمک به محرومان، کمک به دیگران، حل مشکلات دیگران	رهبری دیگران	مشاوره و راهنمایی دیگران
رهبری و هدایت دیگران، تأثیرگذار	مشاوره با دیگران	
اهل مشورت، الگوگیری از افراد خردمند	راهنمایی دیگران	
راهنمایی و مشاوره دیگران	منفعت جمعی	منفعت جمعی
منفعت جمعی را در نظر گرفتن، خیرخواه	به فکر بشریت	
خدمت به بشریت، انسان‌دوستی		

جدول شماره (۶). طبقه‌بندی مؤلفه‌های خرد - طبقه فضیلت‌های معنوی

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
معنویت بالا، خودمراقبتی، زندگی معنادار	معنویت	تعالی
با ایمان، توکل به خدا داشتن، وابستگی دنیوی نداشتن، دیندار، خداترس، پارسا، متدین، باتقوا	دینداری	

جدول شماره (۷). طبقه‌بندی مؤلفه‌های خرد - طبقه فضیلت‌های عملکردی

مؤلفه / ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
گشودگی نسبت به تجارب جدید، معتقد به تغییرات دائم	گشودگی	گشودگی
نگاه خاکستری داشتن	پذیرش بالا	
تعصب نداشتن، انعطاف‌پذیری، قدرت سازگاری بالا، اهل مدارا	انعطاف‌پذیری	
میان‌هرو، اعتدال داشتن،	تعادل	تعادل و هماهنگی درونی
آرامش بالا، حفظ آرامش در مواقع بحرانی، آرامش‌دهنده،	آرامش درونی	
عجول نبودن، صبور، بردباری، شکیبا، سعه صدر	صبور بودن	
شادکامی	شادکامی	
رضایتمندی بالا	رضایت از زندگی	نگرش مثبت
خوش‌بین، امیدوار	خوش‌بینی	
مثبت‌اندیش	نگرش مثبت به زندگی	
اجتماعی بودن، روابط اجتماعی مناسب، تعامل مناسب با دیگران،	مهارت‌های ارتباطی و اجتماعی	
خوش برخورد، قدرت بیان بالا، کم‌حرف	اجتماعی	هوش هیجانی
کنترل احساسات، خودکنترلی، کنترل خشم، کنترل هیجانات	کنترل هیجانات	
هوش هیجانی بالا	هوش هیجانی	



مؤلفه/ویژگی	مقوله سطح ۱	مقوله سطح ۲
برنامه‌ریزی داشتن، اولویت‌بندی امور، قدرت مدیریت	برنامه‌ریزی	برنامه‌ریزی و آینده‌نگری
هدفمند	هدفمندی	
آینده‌نگر، عاقبت‌اندیش، دوراندیش	آینده‌نگری	آینده‌نگری
قدر زمان را دانستن، زمان‌شناس، موقعیت‌شناس	وقت‌شناسی	
منظم بودن	منظم بودن	شخصیت قوی
توانمند، تکیه‌گاه دیگران	شخصیت قوی	
انگیزش دهنده، انگیزش بالا	با انگیزه	شخصیت رهبری
قاطع، عدم تأثیرپذیری	بائباتی	
جایگاه اجتماعی، مقبولیت اجتماعی، الگو بودن، مورد احترام، مرجع بودن	مقبولیت بالا	مقبولیت بالا
عزت نفس بالا، خودکارآمد، اعتماد به نفس بالا، بلندنظر	اعتماد به نفس بالا	
استقامت بالا، پرتلاش، پشتکار بالا، سخت‌کوش، با اراده	پرتلاش	بهزیستی جسمی-روانی
بهزیستی جسمی-روانی، سبک زندگی سالم، موفق در امور زندگی	بهزیستی جسمی-روانی	



نتایج بررسی مؤلفه‌ها، مقولات و طبقات نشان داد که ۳۷/۰۵ درصد از کل ویژگی‌ها و رفتارهای به‌دست آمده ذیل طبقه فضیلت‌های عقلانی قرار گرفتند و فضیلت‌های عملکردی، اخلاقی، مدنی و معنوی به ترتیب ۲۶/۵، ۱۸/۶، ۸/۰۱ و ۴/۴ درصد از کل مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها را به خود اختصاص دادند. تعداد ۱۶۷ ویژگی یا رفتاری (حدود ۵ درصد) که فراوانی آنها کمتر از ۴ بود حذف شده است. بالاترین فراوانی را به ترتیب مؤلفه‌های صبر، دانش، تصمیم‌گیری مناسب، اهل مطالعه، متفکر، راهنمایی و مشاوره دیگران و منفعت جمع را در نظر گرفتن، داشتند.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

از زمان آغاز تحقیقات روان‌شناسی خرد، جست‌وجو برای درک این‌که واقعاً خرد چیست و چگونه تعریف می‌شود یکی از حوزه‌های مهم بررسی و تحقیق بوده است. در واقع خرد از معیار «حقیقت توافقی» پیروی می‌کند (هابرماس، ۱۹۷۰؛ استادینگر و گلاک، ۲۰۱۱، ۲۱۶). بنابراین، رویکرد بررسی ادراک افراد از خرد (نظریه‌های ضمنی خرد) شیوه مهمی برای مطالعه علمی خرد در همه فرهنگ‌ها باقی مانده است؛ چرا که فرهنگ‌های مختلف



ممکن است درباره معنای خرد و این که چه کسی بهترین نمونه خرد است با هم تفاوت داشته باشند (فراری و همکاران، ۲۰۱۶). نتایج نشان داده است که تفاوت‌های فرهنگی عامل مهمی در مفهوم خرد و ویژگی‌های خردمند بودن است؛ بنابراین، لازم است که در بین فرهنگ‌های مختلف مفهوم خرد مورد بررسی قرار گیرد تا شناخت جامع‌تری از آن حاصل شود. از این رو، نتایج پژوهش حاضر می‌تواند نقطه شروعی برای مطالعه و بررسی متغیرهای پیش‌آیندی، همزمان و پس‌آیندی تأثیرگذار بر تفکر خردمندانه باشد و بستر مناسبی برای مداخلات در حوزه آموزش تفکر خردمندانه فراهم آورد.

با توجه به این که در این پژوهش ما به دنبال نتایج مبتنی بر یافته‌های قبل و هم‌راستا با پژوهش‌های گذشته نبودیم، از محدود کردن مؤلفه‌ها، و طبقات اجتناب کرده و تا جایی که ممکن بود از تنوع پاسخ‌ها، مؤلفه‌ها و طبقات استقبال کردیم.

اگرچه افراد می‌توانند سؤالات انتزاعی درباره خرد را پاسخ دهند، ثابت شده است که رویکرد معرفی نمونه خرد، یک منبع جایگزین غنی از اطلاعات برای نشان دادن جلوه‌های خرد در زندگی واقعی است (وستریت و همکاران، ۲۰۱۹، ۱۰۵). نتایج پژوهش حاضر نشان داد زمانی که از افراد خواسته می‌شود تا خردمندترین شخص را معرفی کنند، زنان و مردان افرادی را معرفی می‌کنند که از خودشان بزرگترند.

از نظر تاریخی و فرهنگی، تمثیل‌ها، اشعار و داستان‌های فرهنگ‌های شرق و غرب، بر این مدعا هستند که خرد با بالا رفتن سن، افزایش می‌یابد (کلایتون، و بیرن، ۱۹۸۰، ۱۰۸). تحقیقات تجربی اخیر نیز نشان داده است که مردم عادی خرد را ویژگی می‌دانند که با بالا رفتن سن افزایش می‌یابد. برای مثال کلایتون و بیرن (۱۹۸۰) گزارش دادند که جوانان، میانسالان و بزرگسالان سالمند، همگی به این ایده که خرد با سن افزایش می‌یابد، اذعان دارند. با این حال، پاسخ‌های افراد جوان و میانسال نشان داد که آنها ارتباط نزدیک‌تری بین خرد و سن نسبت به اشخاص سال‌خورده‌تر قائل هستند. همچنین اورول و پرلمتر (۱۹۹۰) گزارش دادند که وقتی از شرکت‌کنندگان سؤال شد که خرد با سن رابطه مثبت دارد، افراد مابین ۲۰ تا ۹۰ ساله، موافق این موضوع بودند. علاوه بر این، هالیدی و چاندلر (۱۹۸۶) دریافتند که «سالمندی» توسط افراد جوان، میانسال و سال‌خورده به عنوان یک ویژگی که مشخصه افراد خردمند است در نظر گرفته



می‌شود. با این حال، برای هر سه گروه، این ارتباط، پیوند ضعیفی بود. شواهد این پژوهش موبد این دیدگاه است که در فرهنگ ما بزرگسالان همه سنین معتقدند که بین سن و خرد رابطه مثبت وجود دارد. این نتایج با پژوهش‌های بالتز و همکاران (۱۹۹۵)؛ دنی و همکاران (۱۹۹۵)؛ جیسون و همکاران (۲۰۰۱) هم راستا است. با این حال، این ارتباط تا اندازه‌ای به سن شرکت‌کننده نیز مرتبط است. همان‌طور که مشاهده می‌شود شرکت‌کنندگان جوان‌تر، نسبت به شرکت‌کنندگان میانسال و سالمند، اشخاص با سن پایین‌تر را به عنوان خردمند معرفی کردند.

در ارتباط با جنسیت نمونه‌های خرد، نتایج نشان داد هم مردان و هم زنان تمایل دارند که بیشتر مردان را به‌عنوان نمونه خرد معرفی کنند. تمایل به معرفی مردان به ویژه در گروه مردان بیشتر است که با نتایج مطالعات دنی و همکاران (۱۹۹۵)؛ گلاک و همکاران (۲۰۱۲)؛ جیسون و همکاران، (۲۰۰۱)، ساواروکا^۱ (۱۹۸۹) یکسان است. در واقع برخی شواهد وجود دارد که خرد ممکن است به عنوان یک صفت بیشتر مردانه دیده شود تا زنانه. اورول و پرلمتر (۱۹۹۰، ۱۷۱) در پژوهش خود دریافتند زمانی که از افراد سؤال شد خرد با جنسیت رابطه دارد، آنها بیان می‌داشتند که فکر نمی‌کنند چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد. با این حال، وقتی از آنها خواسته شد افرادی که آنها را خردمند می‌دانند نام ببرند، افراد بیشتر تمایل داشتند مردان را معرفی کنند. این واقعیت که اکثریت شخصیت‌های اجتماعی مرد هستند ممکن است گرایش افراد برای نام بردن بیشتر مردان نسبت به زنان را موجب شده باشد.

در ارتباط با حوزه‌هایی که نمونه‌ها در آن خردمند بودند نتایج این پژوهش هم‌راستا با پژوهش‌های دنی و همکاران، (۱۹۹۵) و بلاک و گلاک (۲۰۰۵) بود. دنی و همکاران (۱۹۹۵) در مطالعه‌ای با ۱۵۵ مرد و ۲۳۳ زن، در سنین ۲۰-۷۹ سال یافتند که همه شرکت‌کنندگان نمونه‌هایی را خردمند معرفی کردند که پیرتر از خودشان بودند. وقتی از آنها خواسته شد که حوزه‌هایی که الگوها در آن خردمند بودند گزارش کنند، نمونه‌های زن در حوزه‌های مهارت‌های بین فردی و مردان در حوزه‌های مهارت‌های خاص (مانند تجارت یا علم) خردمند معرفی شده بودند. همان‌طور که بلاک و گلاک (۲۰۰۵، ۱۰۴) بیان می‌دارند ممکن است زنان بیشتر از لحاظ روابط بین فردی، و مردان از نظر هوشمندی خردمند دیده

شوند.

همچنین نتایج این پژوهش هم‌راستا با یافته‌های تحقیق فراری و همکاران (۲۰۱۱) بود. آنها در پژوهش خود به بررسی مفهوم خرد در بین مسلمانان و یهودیان پرداختند و نتایج نشان داد که شرکت‌کنندگان مسلمان بیشتر رهبران مذهبی خود مانند حضرت محمد را به عنوان خردمند معرفی کردند و یهودیان بیشتر افراد خانواده خود و به‌ویژه پدر بزرگ و مادر بزرگ را به‌عنوان نمونه‌های خرد معرفی کردند؛ شرکت‌کنندگان این پژوهش هم پدر و هم رهبران مذهبی خود را به عنوان خردمند معرفی کردند. با این حال نتایج در این حوزه مقداری متناقض است. با توجه به سهم بیشتر مردان در موقعیت‌های مشهود و اجتماعی؛ کاهش نقش‌های جنسیتی، می‌تواند فرصت‌های بیشتری برای زنان در جهت پرورش و ابراز خردشان ایجاد کرده و مفاهیم بدون سوگیری جنسیتی خرد را تقویت کند.

در ارتباط با مؤلفه‌های خرد، نتایج در ۵ طبقه فضیلت‌های عقلانی، اخلاقی، مدنی، عملکردی و معنوی جای گرفتند. فضیلت‌های عقلانی و ویژگی‌هایی هستند که برای تشخیص و عمل صحیح و جست‌وجوی دانش، حقیقت و ادراک لازم است و شامل مهارت‌ها و توانایی‌های شناختی، تصمیم‌گیری و عمل عاقلانه، خلاقیت و تأمل است (مؤلفه‌های این مقولات در جدول شماره ۳ آمده است). افراد، در بیشتر مطالعات خرد را به‌عنوان توانایی‌های شناختی در نظر می‌گیرند؛ خردمندان در یادگیری از طریق تجربه، استثنایی هستند و پایه‌گسترده و عمیقی از دانش آشکار و ضمنی زندگی دارند. در واقع داشتن تجربه، به‌ویژه تجارب چالش‌انگیز، جزو ویژگی‌های فرد خردمند است؛ البته باید توجه داشت که داشتن تجربه به تنهایی فرد را خردمند نمی‌کند بلکه فرد باید از تجارب خود بیش‌کسب کند. همچنین، زمانی که چالش‌های پیچیده و نامشخص به وجود می‌آیند، افراد خردمند قادرند با استدلال و با در نظرگرفتن دانسته‌ها و نادانسته‌ها برای پیدا کردن راه‌حلی که منافع همه ذی‌نفعان حفظ شود مسئله را حل کنند. از این رو مؤلفه شناختی هم دانش تجمعی و هم توانایی پردازش اطلاعات پیچیده را شامل می‌شود. در مطالعات بازپاسخ (مانند گلاک و همکاران، ۲۰۱۲؛ کالوزنا-ویلوباب^۱، ۲۰۱۴؛ کونینگ و گلاک، ۲۰۱۳) این نوع توانایی،



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۵۲

دوره ۱۳، شماره ۳

پاییز ۱۳۹۹

پیاپی ۵۱

بیشترین فراوانی را در طبقه‌بندی پاسخ‌های شرکت‌کنندگان داشته است.

فضیلت‌های عملکردی، ویژگی‌هایی است که در توانمندسازی فضیلت‌های عقلانی، اخلاقی و مدنی با اهمیت هستند. مؤلفه‌های این فضیلت شامل گشودگی، انعطاف‌پذیری، اعتدال، صبر، مهارت‌های ارتباطی و اجتماعی، آینده‌نگری و انگیزش بالا است. همان‌طور که یافته‌های مطالعات کیفی نشان داده، تنظیم هیجانی، تعادل و گشودگی جزو مؤلفه‌های رایج در مفهوم خرد در میان نظریه‌ها است. تاکنون، بررسی‌ها نشان داده که افراد خردمند، دارای ویژگی‌های استثنایی در حوزه‌های شناختی، تأملی و عاطفی هستند. با این حال خرد چیزی بیشتر از داشتن این ویژگی‌ها است، افراد خردمند قادرند این موهبت‌های روان‌شناختی را به رفتارهای دنیای واقعی انتقال دهند، که در واقع شکاف بین قصد و عمل را که دیگر افراد برای غلبه بر آن تقلا می‌کنند، پر می‌کند. در مطالعات مفهوم خرد، افراد خرد را با مجموعه‌ای از راهبردهای عملی، شایستگی‌ها و مهارت‌هایی مرتبط می‌دانند که در حل مسئله، تصمیم‌گیری و موقعیت‌های مدیریت زندگی کاربرد دارند (مانند چن و همکاران، ۲۰۱۴؛ هالیدی و چاندلر، ۱۹۸۶؛ کالوزنا-ویلوباب، ۲۰۱۴).

فضیلت‌های اخلاقی مانند شفقت، شجاعت، صداقت، فروتنی و عدالت؛ ویژگی‌هایی هستند که ما را قادر می‌سازند تا در موقعیت‌هایی که نیازمند یک پاسخ اخلاقی است خوب عمل کنیم. کسی نمی‌تواند از خرد جدا از بافت ارزش‌های اخلاقی صحبت کند (کاپرمن، ۲۰۰۵؛ تیری، ۲۰۱۰). خرد و ارزش‌های اخلاقی، با هم، ممکن است فرد را به سوی یک موقعیت اخلاقی یا، مرحله در نظریه کلبِرگ^۱ (۱۹۶۹، ۱۹۸۳)، هدایت کنند. معمولاً، عمل خردمندان آن‌چه را که به صورت بهینه در یک بافت اجتماعی/فرهنگی ارزش دارد، انعکاس می‌دهد (وستریت و همکاران، ۲۰۱۶). اما طیف خرد از استدلال اخلاقی وسیع‌تر است. خرد برای حل تمام مشکلات بشر که تعادل بین علایق درون‌فردی، بین فردی و فرافردی را شامل می‌شود، بدون توجه به این‌که موضوع‌های اخلاقی درگیر هستند یا نه، قابل کاربرد است (آردلت و همکاران، ۲۰۱۹، ۱۶۶).

فضیلت‌های مدنی شامل ویژگی‌هایی مانند یاری‌رسانی و کمک به دیگران، راهنمایی و





مشاوره دیگران و منفعت جمعی را در نظر گرفتن است که برای شهروندی مسئولانه، ضروری و به خیر مشترک کمک می‌کند. جالب توجه است که ارتباط همدلی و نگرانی برای دیگران، نقطه واگرایی در نظریه‌های تخصصی خرد است. در حالی که برخی از محققان خرد، همدلی (آردلت، ۲۰۰۳) یا یک جهت‌گیری به خیر مشترک (استرنبرگ، ۱۹۹۸) را به‌عنوان پایه‌ای برای خرد در نظر می‌گیرند، دیگران به‌طور ویژه روی جنبه‌های تأملی و شناختی استدلال درباره مسائل زندگی متمرکز هستند (مانند بالتز و استادینگر، ۲۰۰۰؛ گراسمن و همکاران، ۲۰۱۰).

فضیلت‌های معنوی شامل معنویت و مؤلفه‌های دینداری هستند. تروبریچ (۲۰۰۵)، به نقل از کرافسیک (۲۰۱۱، ۱۱۲) معنویت را در لیست دیگر ویژگی‌های شخصی مربوط به خرد قرار داد و چنین نتیجه‌گیری کرد که جنبه‌های الهی و مذهبی خرد اغلب توسط روان‌شناسان نادیده گرفته شده‌اند. او همچنین بیان می‌دارد که پرداختن به مسائل مذهبی پیش‌زمینه بررسی جدی خرد است.

در تحقیقات روان‌شناسی خرد و آثاری که سازه خرد را مطرح کرده‌اند کمتر به معنویت اشاره دارند. کرامر (۲۰۰۳، ۱۳۵) درباره درون‌نگری معنوی صحبت می‌کند. ویژگی که آن را پرسش در مورد معنای زندگی، ذات وجود، تأمل و تصمیم درباره معماهای وجودی می‌داند. درون‌نگری معنوی همچنین مستلزم تأیید اعتبار کثرت بافت‌های پرستش و عقاید مذهبی خود و دیگران می‌شود؛ و برخورد با دیگران بر مبنای تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی، و تکاملی در هنگام پنددهی را نیز شامل می‌شود. جیسون و همکاران (۲۰۰۱، ۵۸۷) معنویت را یکی از پنج عامل تشکیل‌دهنده مفهوم خرد می‌دانند و معتقدند که معنویت یک عامل تجربی در مقیاس ارزش بنیادین^۱ است، البته تنها دو آیتم این مقیاس به این مبحث مرتبط است. آنها بیان می‌دارند که معنویت یعنی یک زندگی معنوی و همراهی و یکی شدن با خدا (جیسون و همکاران، ۲۰۰۱). مدل آردلت (۲۰۰۴، ۲۷۵) گاهی از شخصیت‌های مذهبی برای نشان دادن این که تلاش برای دستیابی به دانش خرد یک عمل معنوی است،

استفاده می‌کند. پاسکوال-لئون^۱ (۲۰۰۰) از تعالیم ودیک^۲ و مدیتیشن متعالی در مفاهیم خرد بهره می‌گیرد و بر این تأکید دارد که تکامل تفکر می‌تواند منجر به حالات بهتر آگاهی از جمله خرد، روشن‌فکری معنوی، و زندگی و سالمندی موفق شود.

تبیین مفهوم و عملیاتی کردن معنویت و بصیرت شبه‌معنوی دشوار است (ویلبر^۳، ۲۰۰۶). کن ویلبر (۲۰۰۶)، که شاید تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز فرافردی^۴ عصر حاضر است، خاطر نشان می‌کند که معنویت حداقل چهار معنی دارد که باید مدنظر قرار گیرد. اول این‌که می‌توان معنویت را بالاترین سطح تکامل شناختی، بین فردی، فرافردی و غیره دانست. دوم این‌که معنویت را می‌توان بنا بر تکامل خود آن تعریف کرد (برای مثال، هوش معنوی). سوم، معنویت را می‌توان حس تجربه مذهبی یا معنوی دانست مانند تجارب حداکثری و واسطه‌ای. و چهارم این‌که می‌توان معنویت را به عنوان یک دیدگاه اقتباس‌شده تعریف کرد که شامل عشق و شفقت می‌شود و به نظر می‌رسد تمرکز را از خود^۵ می‌گیرد و ممکن است با تعالی همپوشانی داشته باشد (لونسون و همکاران، ۲۰۰۱).

به‌طور کلی با توجه به نتایج این پژوهش می‌توان گفت که مؤلفه‌های خرد از منظر مردم ایران با یافته‌های پژوهش‌های دیگر به‌رغم تفاوت‌ها، هم‌پوشانی زیادی نیز دارند. در پژوهش‌های صورت‌گرفته در حوزه خرد، محققان مؤلفه‌های شناسایی‌شده را با نام‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند هرچند که از نظر محتوا مشابه هستند. برای مثال «فضیلت‌های عقلانی» به دست آمده در این پژوهش مرتبط با «دانش» و «تجربه» شناسایی شده به‌وسیله مونتگومری و همکاران (۲۰۰۲)، «توانایی شناختی» و «نگرش تأملی» شناسایی شده توسط بلاک و گلاک (۲۰۰۵)، «پیش‌الگوهای فلسفی» پیشنهاد شده توسط وستریت و همکاران (۲۰۱۶)، «تخصص در مسائل بنیادین زندگی» در مدل خرد برلین (بالتز، اسمیت، ۲۰۰۸)، ابعاد «شناختی» مدل آردلت (۲۰۰۴)، «شایستگی و دانش»،



1. Pascual-Leone
2. vedic
3. Wilber
4. transpersonal
5. self



«گشودگی و عمیق بودن» شناسایی شده به وسیله یانگ (۲۰۰۱) و «توانایی شناختی»، «بینش» و «توانایی حل مسئله» به دست آمده در مطالعه فراری و همکاران (۲۰۱۶) است.

«فضیلت‌های عملکردی» این پژوهش مرتبط با «مهارت‌های دنیای واقعی» شناسایی شده توسط بلاک و گلاک (۲۰۰۵)، «پیش‌الگوهای عملی» خرد پیشنهاد شده توسط وستریت و همکاران (۲۰۱۶)، «دستیابی و حفظ وضعیت رضایت‌بخش زندگی»، «توسعه مسیرهای زندگی» شناسایی شده به وسیله یانگ (۲۰۰۸) است.

همچنین «فضیلت‌های اخلاقی» به دست آمده با «اصول اخلاقی» مونتگومری و همکاران (۲۰۰۲)، «دلسوزی برای دیگران» بلاک و گلاک (۲۰۰۵)، ابعاد عاطفی در مدل آردلت (۲۰۰۴)، «فروتنی و محجوبیت» شناسایی شده توسط یانگ (۲۰۰۸) و «نگرانی برای دیگران» در مطالعه فراری و همکاران (۲۰۱۶) ارتباط دارد.

«فضیلت‌های مدنی» با «روابط خیرخواهانه» و «راهنمایی» شناسایی شده توسط مونتگومری و همکاران (۲۰۰۲)، «پیش‌الگوی خیرخواهی» خرد پیشنهاد شده توسط وستریت و همکاران (۲۰۱۶)، «تلاش برای رسیدن به خیر مشترک» شناسایی شده توسط یانگ (۲۰۰۱، ۲۰۰۸) و استرنبرگ (۲۰۰۵) و «نتایج مثبت» شناسایی شده توسط چن و همکاران (۲۰۱۴) مرتبط است. و در نهایت فضیلت‌های معنوی تا حدودی مشابه با «معنویت و ارتباط با طبیعت» جیسون و همکاران (۲۰۰۱) است.

نتایج بررسی ادبیات خرد، توسط بانگن، میکز و جست (۲۰۱۳) نشان داد که اکثریت قریب به اتفاق تعاریف خرد در روان‌شناسی از دهه ۱۹۸۰ به وسیله محققان آمریکایی و اروپایی ارائه شده است. از این‌رو، ادراک افراد غیرغربی از خرد منبع مهم و غنی از ایده‌ها و باورهایی است که کمتر در غرب شناخته شده است. به نظر می‌رسد نتایج این پژوهش برخلاف پژوهش‌های غربی که بیشتر بر مؤلفه‌های شناختی و شرق آسیا، که تکیه بر مؤلفه‌های عاطفی دارند، راهی بینابین را در پیش گرفته و همان‌طور که بر مؤلفه‌های شناختی و عقلانی تأکید دارد، به مؤلفه‌های عاطفی و دینداری نیز به همان میزان اهمیت می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که ادراک خرد ایرانیان تلفیقی از مؤلفه‌های مورد تأکید

فرهنگ غرب (شناختی، عقلانی) و شرق (اجتماعی-عاطفی و معنویت) است.

باید توجه داشت که خرد یک ویژگی درون فردی و همزمان به عنوان فرایندی است که در بستر محیط، جامعه و فرهنگ قرار دارد. تمرکز روی منابع صرفاً درون فردی، برای شناخت ماهیت خرد می تواند به طور بالقوه گمراه کننده باشد و می بایست زمینه های اجتماعی و فرهنگی در سطح کلان تا زمینه های موقعیتی خاص در سطح خرد مد نظر قرار گیرند. معدود مطالعات خرد توجه به این واقعیت داشته اند که خرده فرهنگ های زیادی در همان فرهنگ وجود دارند. خرده فرهنگ هایی که در آنها افراد با ارزش ها و سبک های زندگی خانواده و گروه های محلی و قومی مواجه شده، می توانند تأثیرات مستقیم و گسترده تری نسبت به یک فرهنگ عمومی شرقی یا غربی در تحول و ادراک خرد داشته باشند. مطالعه حاضر نخستین مطالعه ای بود که به ادراک افراد از خرد در قومیت های مختلف در ایران پرداخت. یافته ها حاکی از آن است که اسلام تأثیر معناداری روی ادراک خرد در فرهنگی ایرانی داشته است چرا که علاوه بر تأکید شرکت کنندگان این پژوهش بر مؤلفه های معنوی و دینداری؛ شخصیت های دینی در نمونه های خردمند معرفی شده، بیشترین سهم را داشتند. با وجود اجماع در مورد اهمیت بعضی از عناصر خرد در تعاریف افراد عادی از خرد، هنوز مشخص نیست که چرا برخی از مؤلفه های خرد بین افراد متفاوت است و فقدان تعریف مورد توافق یکی از دغدغه های محققان حوزه روان شناختی خرد است. سؤالی که در این جا مطرح می شود آیا لازم است که روان شناسی تجربی، تعریف مورد توافقی از خرد داشته باشد؟ به نظر می رسد در این مرحله از تحقیقات خرد، بهتر این است که الگوهای زیادی از خرد در جامعه جهانی داشته باشیم، چرا که موجب یادگیری بیشتر ما در مورد این سازه سخت دست یافتنی خواهد شد.

تا به امروز، درباره افرادی که به عنوان نمونه خردمند معرفی شده اند تحقیقات کمی صورت گرفته است. برخی از این افراد از بزرگان دینی، مذهبی، سیاسی و علمی بوده اند و برخی شامل افرادی هستند که اغلب در جوامع شان مورد احترام هستند. یکی از نقش های روان شناسی علمی به تحقیقات خرد می تواند بررسی غیر متعصبانه و مداوم این نمونه های



خرد باشد. همچنین قبل از این که روان‌شناسان بتوانند به یک تعریف مورد توافق برسند، لازم است برای ادراک واقعی آن، پیرامون معانی بیان‌شده خرد در ۵ هزار زبان ثبت‌شده تحقیق شود. یک برنامه منظم تحقیقاتی و یک بررسی کامل و معتبر از سنت‌های خرد جهان، برای محققانی که به دنبال درک معنای واقعی خرد هستند بسیار مفید خواهد بود. همچنین با توجه به این که تفاوت در تجارب افراد، تحول خرد را تسهیل و موجب می‌شود تا تعاریف و ویژگی‌های متفاوتی از خرد را بیان کنند، تحقیقات بیشتری نیاز است تا رابطه بین اطلاعات جمعیت‌شناختی مانند سن، جنسیت، نژاد/قومیت، ساختار خانواده، تحصیلات، یا دیدگاه‌های دینی/معنوی با تعاریف و ویژگی‌های خرد را مورد بررسی قرار دهند.



- اسعدی، سمانه (۱۳۹۴). ویژگی‌ها افراد خردمند بر پایه نظریه‌های ضمنی: با نگاهی بر تفاوت‌های گروه‌های سنی و جنسیتی. پژوهش‌نامه روان‌شناسی مثبت، ۱، ۶۶-۵۱.
- چراغی، فرشته؛ کدیور، پروین؛ عسگری، علی؛ و فرزاد، ولی‌الله (۱۳۹۴). مفهوم خرد بر پایه دو رویکرد نظری تفاوت: یک همبستگی بنیادی. فصلنامه تازه‌های علوم شناختی، ۱۷(۳)، ۵۴-۴۷.
- کرد نوقایی، رسول؛ دلفان بیرانوند، آرزو و عربلو، زینب (۱۳۹۴). دیدگاه سالمندان در مورد خرد و مؤلفه‌های آن: روان‌شناسی خرد. مجله روان‌شناسی پیری، ۱(۳)، ۱۶۷-۱۵۷.
- کرد نوقایی، رسول؛ و دلفان بیرانوند، آرزو (۱۳۹۵). نظریه‌های ضمنی خرد در ایران: بررسی پدیدارشناختی. پژوهش‌نامه روان‌شناسی اسلامی، ۲(۳)، ۱۰۵-۷۸.
- مطلبی‌فرد، علیرضا؛ آراسته، حمیدرضا؛ محبت، هدیه؛ و دستا، مهدی (۱۳۹۱). اخلاق پژوهش در آموزش عالی: ویژگی‌های فردی و مسئولیت‌های حرفه‌ای پژوهشگران. فصلنامه دانش‌شناسی، ۵(۱۹)، ۱۱۵-۹۶.
- Ardelt, M. (2003). Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging*, 25, 275-324. doi: 10.1177/0164027503025003004
- Ardelt, M. (2004). Wisdom as expert knowledge system: A critical review of a contemporary operationalizations of an ancient concept. *Human Development*, 47, 257-285. doi: 10.1159/000079154
- Ardelt, M. (2008). Being wise at any age. In S. J. Lopez (Ed.), *Positive Psychology: Exploring the Best in People* (Vol. 1; Discovering human strengths; pp. 81-108). Westport, CT: Praeger.
- Ardelt, M., Pridgen, S. L., & Nutter-Pridgen, K. (2019). Wisdom as a personality type. In R. J. Sternberg & J. Glück (Eds.), *Cambridge Handbook of Wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108568272.008
- Baltes, P. B., & Smith, J. (2008). The fascination of wisdom: Its nature, ontogeny, and function. *Perspectives on Psychological Science*, 3, 56-64. doi: 10.1111/j.1745-6916.2008.00062.x
- Baltes, P. B., Staudinger, U. M., Maercker, A., & Smith, J. (1995). People nominated as wise: A comparison study of wisdom-related knowledge. *Psychology and Aging*, 10, 155-166. doi: 10.1037//0882-7974.10.2.155
- Bangen, H., & Montgomery, D. (2013). Wisdom and ego-identity for Korean and American late adolescents. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 44(5), 807-831. doi: 10.1177/0022022112466941
- Bangen, K. J., Meeks, T. W., Jeste, D. V (2013). Defining and assessing wisdom: a review of



the literature. *The American Journal of Geriatric Psychiatry: Official Journal of the American Association for Geriatric Psychiatry*, 21(12), 1254–1266. doi: 10.1016/j.jagp.2012.11.020

- Bluck, S., & Glück, J. (2005). From the inside out: People's implicit theories of wisdom. In R. J. Sternberg & J. Jordan (Eds.), *A handbook of wisdom: Psychological perspectives* (pp. 84–109). New York, NY: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511610486.005
- Brezina, I. (2010). Folk conceptions of wise person's personality in Asian cultures. *Studia Psychologica*, 52, 347–353
- Chen, L. M., Cheng, Y. Y., Wu, P. J., & Hsueh, H. I. (2014). Educators' implicit perspectives on wisdom: A comparison between interpersonal and intrapersonal perspectives. *International Journal of Psychology*, 49(6), 425–433. doi: 10.1002/ijop.12045
- Chen, L. M., Wu, P. J., Cheng, Y. Y., & Hsueh, H. I. (2011). A qualitative inquiry of wisdom development: Educators' perspectives. *The International Journal of Aging and Human Development*, 72(3), 171–187.
- Clayton, V. P., & Birren, J. E. (1980). The development of wisdom across the lifespan: A reexamination of an ancient topic. In P. B. Baltes & O. G. Brim (Eds.), *Life-Span Development and Behavior* (Vol. 3, pp. 103–135). San Diego, CA: Academic Press.
- Denney, N., Dew, J., & Kroupa, S. (1995). Perceptions of wisdom: What is wisdom and who has it? *Journal of Adult Development*, 2, 37–47. doi: 10.1007/s12144-997-1019-7
- Dunnivant, B. R., & Levitt, H. M. (2015). The development of wisdom in judicial decision-making. *The Humanistic Psychologist*, 43, 1–23. doi: 10.1080/08873267.2014.993068
- Ferrari, M., Abdelaal, Y., Lakhani, S., Sachdeva, S., Tasmim, S., & Sharma, D. (2016). Why is Gandhi wise? A cross-cultural comparison of Gandhi as an exemplar of wisdom. *Journal of Adult Development*, 23, 204–213. doi: 10.1007/s10804-016-9236-7
- Ferrari, M., Kahn, A., Benayon, M. & Nero, J. (2011). Developing wisdom in Islam and Judaism: Two views of Sophia and Phronesis. *Research in Human Development*, 8(2), 128–148. doi: 10.1080/15427609.2011.568869
- Glück, J., & Bluck, S. (2011). Laypeople's conceptions of wisdom and its development: Cognitive and integrative views. *The Journals of Gerontology*, 32, 1–4. doi: 10.1093/geronb/gbr011
- Glück, J., Bischof, B., & Siebenhüner, L. (2012). "Knows what is good and bad", "Can teach you things", "Does lots of crosswords": Children's knowledge about wisdom. *European Journal of Developmental Psychology*, 9, 582–598. doi: 10.1080/17405629.2011.631376
- Glück, J., Bluck, S., Baron, J., & McAdams, D. P. (2005). The wisdom of experience: Autobiographical narratives across adulthood. *International Journal of Behavioral Development*, 29, 197–208. doi: 10.1080/01650250444000504





- Grossmann, I., & Kross, E (2010). The impact of culture on adaptive versus maladaptive self-reflection. *Psychological Science*, 21, 1150–1157. doi: 10.1177/0956797610376655
- Habermas, J. (1970). *Knowledge and human interests*. Boston, MA: Beacon.
- Holliday, S. G., & Chandler, M. J. (1986). *Wisdom: Explorations in adult competence*. New York, NY: Karger
- Hu, C. S., Ferrari, M., Liu, R.-D., Gao, Q., & Weare, E. (2016). Mainland Chinese implicit theory of wisdom: Generational and cultural differences. *The Journals of Gerontology: Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*. doi: 10.1093/geronb/gbw157
- Jason, L. A., Reichler, A., King, C., Madsen, D., Camacho, J., & Marchese, W. (2001). The measurement of wisdom: A preliminary effort. *Journal Of Community Psychology*, 29, 585–598. doi: 10.1002/jcop.1037
- Jeste, D. V., & Vahia, I. (2008). Comparison of the conceptualization of wisdom in ancient Indian literature with modern views: Focus on the Bhagavad Gita. *Psychiatry*, 71, 197–209. doi: 10.1521/psyc.2008.71.3.197
- Kałużna-Wielobób, A. (2014). Do individual wisdom concepts depend on value? *Polish Psychological Bulletin*, 45, 112–127. doi: 10.2478/ppb-2014-0016. doi: 10.2478/ppb-2014-0016
- Kohlberg, L (1984). The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages. In: *Essays on Moral Development* (Vol. 2). New York, NY: Harper & Row
- König, S., & Glück, J (2012). Situations in which I was wise: Autobiographical wisdom memories of children and adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 22, 512–525. doi: 10.1111/j.1532-7795.2012.00800.x
- König, S., & Glück, J. (2013). Individual differences in wisdom conceptions: Relationships to gratitude and wisdom. *International Journal of Aging and Human Development*, 77(2), 127–147. doi: 10.2190/AG.77.2.c
- Krafčík, D. (2011). *Words from the wise: A qualitative and quantitative study of nominated exemplars of wisdom* (Unpublished doctoral dissertation) Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, California.
- Kramer, D (2003). *The ontogeny of wisdom in its variations*. In J. Demick & C. Andreoletti (Eds.), *Handbook of adult development* (pp. 131–168). New York, NY: Plenum Press Publishers. doi: 10.1007/978-1-4615-0617-1_8
- Lee, S. Choun, S., Aldwin, C. M., & Levenson, M. R. (2015). Cross-cultural comparison of self-transcendent wisdom between the United States and Korea. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 30, 143–61. doi: 10.1007/s10823-015-9259-8
- Levenson, M. R., Jennings, P. A., Aldwin, C. M., & Shiraishi, R. W. (2005). Selftranscendence: Conceptualization and measurement. *The International Journal of Aging and Human Development*, 60, 127–143. doi: 10.2190/XRXM-FYRA-7U0X-GRC0

- Levitt, H. M., & Dunnivant, B. R. (2015). Judicial wisdom: The process of constructing wise decisions. *Journal of Constructivist Psychology*, 28, 243–263. doi: 10.1080/10720537.2014.928810
- Mickler, C., & Staudinger, U. M. (2008). Personal wisdom: Validation and age-related differences of a performance measure. *Psychology and Aging*, 23, 787–799. doi: 10.1037/a0013928
- Montgomery, A., Barber, C., & McKee, P. (2002). A phenomenological study of wisdom in later life. *International Journal of Aging and Human Development*, 52, 139–157. doi: 10.2190/28E3-ANPT-UEED-92WF
- Orwell, L., & Perlmutter, M. (1990). The study of wise persons: Integrating a personality perspective. In R. J. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its Nature, Origins and Development* (pp. 160–177). Cambridge, MA: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139173704.009
- Pascual-Leone, J. (2000). Mental attention, consciousness, and the progressive emergence of wisdom. *Journal of Adult Development*, 7, 241–254. doi:10.1023/A:1009563428260
- Paulhus, D. L., Wehr, P., Harms, P. D., & Strausser, D. I. (2002). Use of exemplar surveys to reveal implicit types of intelligence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 1051–1062. doi: 10.1177/01461672022811004
- Rosch, E., & Mervis, C. B. (1975). Family resemblances: Studies in the internal structure of categories. *Cognitive Psychology*, 7, 573–605. doi: 10.1016/0010-0285(75)90024-9
- Smith, E. R., & Zárate, M. A. (1990). Exemplar and prototype use in social categorization. *Social Cognition*, 8, 243–262. doi: 10.1521/soco.1990.8.3.243
- Sowarka, D. (1989). Weisheit und weise Personen: Common-Sense Konzepte a"lterer Menschen [Wisdom and wise persons: Common-sense conceptions of older people]. *Zeitschrift fu"r Entwicklungspsychologie und Pa"dagogische Psychologie*, 21, 87–109.
- Staudinger, U. M., & Baltes, P. B. (1996). Interactive minds: A facilitative setting for wisdom-related performance? *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 746–762. doi: 10.1037/0022-3514.71.4.746
- Staudinger, U. M., & Glück, J. (2011). Psychological wisdom research: Commonalities and differences in a growing field. *Annual Review of Psychology*, 62, 215–241. doi: 10.1146/annurev.psych.121208.131659
- Sternberg, R. J. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607–627. doi: 10.1037/0022-3514.49.3.607
- Sternberg, R., & Jordan, J. (Eds.) (2005). *A handbook of wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511610486
- Webster, J. D. (2003). An exploratory analysis of a self-assessed wisdom scale. *Journal of Adult Development*, 10, 13–22. doi: 10.1023/A:1020782619051





- Weststrate, N. M., Bluck, S., Gluck, J. (2019). Wisdom of the crowd: Exploring People's Conceptions of Wisdom. In R. J. Sternberg & J. Glück (Eds.), *Cambridge Handbook of Wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Weststrate, N. M., Ferrari, M., & Ardelt, M. (2016). The many faces of wisdom: An investigation of cultural-historical wisdom exemplars reveals practical, philosophical, and benevolent prototypes. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 42, 662–676. doi: 10.1177/0146167216638075
- Weststrate, N. M., Ferrari, M., Fournier, M. A., & McLean K. C. (2018). “It was the best worst day of my life”: Narrative content, structure, and process in wisdom-fostering life event memories. *The Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 73, 1359–1373. doi: 10.1093/geronb/gby005
- Wilber, K. (2006). *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston: Integral Books.
- Wink, P., & Helson, R. (1997). Practical and transcendent wisdom: Their nature and some longitudinal findings. *Journal of Adult Development*, 4, 1–15. doi: 10.1007/BF02511845
- Yang, S. Y. (2008). Real-life contextual manifestations of wisdom. *International Journal of Aging and Human Development*, 67, 273–303. doi: 10.2190/AG.67.4.a
- Yang, S., & Intezari, A. (2019). Non-Western lay conceptions of wisdom. In R. J. Sternberg & J. Glück, *Cambridge handbook of wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Yang, S.Y. (2001). Conceptions of wisdom among Taiwanese Chinese. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 662–680. doi: 10.1177/0022022101032006002



ردیابی تازه؛ دین و عاملیت زنان مسلمان مذهبی-سنتی

زینب مسگر طهرانی^۱، عباس کاظمی^۲

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

مطالعات انجام‌شده در حوزه دین و زنان، رهایی زنان از ساختار مردسالاری و به چالش کشیدن باورها و تفاسیر اسلام سنتی را مختص طبقه بالا و نخبه جامعه می‌دانند. در این مقاله، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زنان مذهبی طبقه سنتی و فرودست هم از توان بازتفسیر دینی در زندگی روزمره خود برخوردار هستند؟ چگونه این زنان بدون آشنایی با منابع نواندیشی دینی دست به بازتفسیر دین سنتی زده و آن را به صورت عملی در زندگی خود به‌کار می‌برند؟ برای انجام این مطالعه از مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساخت‌یافته با زنان مذهبی-سنتی در شهرهای آنکارا و تهران استفاده شده است. نتایج نشان داد که زنان نه تنها به دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی از طریق دین به‌عنوان ابزار نبوده‌اند؛ بلکه، اسلام سنتی و تفسیرهایی را که سال‌ها هم‌دوش پدرسالاری، بستری برای منکوب‌کردن‌شان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی دینی، ناخواسته در قالب زندگی روزمره و به شکل عملی از درون باز کرده‌اند. مخالفت غیرمستقیم با قانون‌هایی که زیربنای فقهی دارند باعث شده تا زنان از مرحله مقاومت کردن فراتر روند. این مخالفت به‌عنوان مبارزه‌ای که در زندگی روزمره چندین محسوس به نظر نمی‌رسد، جنبه‌هایی از زندگی آنها را تغییر داده و در نهایت نگاه ملموس‌تری از مساوات‌طلبی اسلام نسبت به زنان را به نمایش می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: عاملیت، زنان مسلمان، خاورمیانه، ترکیه، ایران

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران
zmtehrani@nasiminstitute.org

۲. استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات فرهنگی، مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Kazemi@iscs.ac.ir

۱. مقدمه

قرائت‌های متفاوتی دربارهٔ عاملیت زنان مسلمان در پژوهش‌های فمینیستی وجود دارد مسئلهٔ هر کدام از این خوانش‌ها، عاملیت و درک و توصیف آن بوده است. بر اساس نظریهٔ فمینیستی لوئیس مک‌نی^۱، عاملیت ظرفیتی برای کنش مستقل در رویارویی با اغلب تحریم‌های طاقت‌فرسای فرهنگی و نابرابری‌های ساختاری است. کنش‌هایی برخلاف آنچه توسط نهادهای اجتماعی و آداب و رسوم و سنت‌های درونی‌شده به‌خصوص در جوامع اسلامی تعیین شده است (سی. بورکه^۲، ۲۰۱۲).

به‌طور معمول، عاملیت به واسطهٔ نیت‌مندی و استقلال و اقتدار تعریف شده است؛ ویژگی‌هایی که معمولاً برای توصیف زنان مذهبی به‌کار برده نمی‌شود. زیرا به نظر می‌رسد اسلام ذاتاً و به‌نحو لایتغیر زنان را سرکوب کرده و آداب و رسوم رایج آن دلیل اصلی عقب‌ماندگی جوامع مسلمانان است (احمد، ۱۳۹۴، ۱۶۵). این موضوع حاکی از آن است که در مورد معانی عاملیت برای زنان مسلمان ساکن مناطق پدرسالار غیرغربی از جمله خاورمیانهٔ اسلامی، دانش کافی وجود ندارد (کوتنیا، جیمز هاوکینز، الخلیفه و یونت^۳، ۲۰۱۹؛ یونت، ۲۰۰۵). چراکه در این مناطق، زنان به انواع هنجارها و ارزش‌هایی پایبند هستند که ممکن است با فرهنگ‌های غربی و برداشت‌های آنها از موضوعاتی مانند نقش‌های جنسیتی متفاوت باشد (کوتنیا، جیمز هاوکینز، الخلیفه و یونت، ۲۰۱۹)؛ بنابراین، تمرکز بر معین‌کردن عاملیت زنان مسلمان خاورمیانه و نقش دین بر آن، می‌تواند نقش مهمی در بحث‌های پیچیده و گسترش آن در رابطه با جنسیت در جوامع غیرغربی ایفا کند؛ چیزی فراتر از ثبت سادهٔ انقیاد و مردسالاری (محمود، ۲۰۰۱).

نیکولا پرت^۴ در پیشگفتار کتاب عاملیت و جنسیت در غزه^۵ به این موضوع اشاره می‌کند که صدای زنان عادی، مگر در مواردی که با عقاید لیبرال دربارهٔ تعریف عاملیت مطابقت داشته



1. Lois McNay

2. Burke

3. Qutteina, James-Hawkins, Yount, Al-Khelaifi

4. Nicola Pratt

5. Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Muhanna Muhanna

باشند، خاموش می‌شود و به‌عنوان زنان قربانی خشونت و مردسالاری در نظر گرفته می‌شوند (ایروینگ^۱، ۲۰۱۶). به نظر می‌رسد، تأکید بیش از حد پژوهشگران بر این موضوع می‌تواند ناشی از نگاه برخی مفسران به منابع دینی مسلمانان باشد که در آنها زنان مطیع، منفعل و فرودست به تصویر کشیده شده‌اند. برای استعمارگران و سکولارهای طرف‌دار مدرنیسم، قوانین اسلامی از مظاهر نظام عقب‌افتاده‌ای دیده می‌شدند که باید به اسم پیشرفت کنار گذاشته شوند. از طرفی، دولت‌های مدرنیست غیردموکراتیک اسلامی نابرابری جنسیتی را بازتولید می‌کردند و مشروعیت خود را از فقه‌های کلاسیک اسلامی می‌گرفتند (میرحسینی^۲، ۲۰۰۶).

کنار زدن پوسته‌ها و دیدن حقیقت، کار سخت و دشواری است؛ به‌خصوص اگر سال‌های سال لایه‌های رسوب‌گرفته از یک نوع نگاه، تمام آن را پوشانده باشد. بدون تردید تمرکز بر این نگاه‌ها و ترویج آن‌ها علاوه بر تأثیرگذاری بر نگاه پژوهشگران، کار را برای زنان مسلمان سخت‌تر و طاقت‌فرساتر می‌کند. در دهه‌های اخیر، تمرکز بر عاملیت زنان، اصلاحاتی مهم در این پژوهش‌ها به وجود آورده است و این یعنی بارقه‌هایی از امید. هرچند موضوعات بیشتر در حوزه‌های کلیشه‌ای چون حجاب و اصلاحات مذهبی محدود شده‌اند (سهلیکولو^۳، ۲۰۱۸)، اما همه، تلاش‌هایی برای برگرداندن صدای شنیده نشده زنان در تحلیل جوامع خاورمیانه به‌عنوان عامل فعال است که زندگی‌شان به‌مراتب غنی‌تر و پیچیده‌تر از روایات موجود در گذشته بوده است.

این مقاله علاوه بر تأکید بر توضیحاتی که به آن اشاره شد، از یک طرف در راستای نظرات صبا محمود پیش می‌رود که دین را وسیله‌ای برای سرکوب زنان در نظر نمی‌گیرد، اما از نگاه محمود فراتر می‌رود؛ از طرفی دیگر، برخلاف آنچه میرحسینی و فریدل درباره تأثیر جایگاه اجتماعی زنان نسبت به تفسیر دین و استفاده از آن مطرح می‌کنند، نشان می‌دهد که زنان نه تنها صرفاً به‌دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی از طریق دین به‌عنوان ابزار نبوده‌اند، بلکه، اسلام سنتی و تفسیرهایی را که سال‌ها هم‌دوش پدرسالاری بستری برای منکوب کردنشان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی دینی، ناخواسته در قالب زندگی روزمره و به

1. Irving
2. Mir-Hosseini
3. Sehlikoglu





شکل عملی از درون بازکرده‌اند. میرحسینی دیدگاه خود را دربارهٔ رد یا به‌چالش کشیدن باورها و قوانین اسلام سنتی و مردسالاری مطرح می‌کند و آن را مختص طبقهٔ نخبگان و اقلیت زنان دارای تحصیلات عالی می‌داند (میرحسینی، ۲۰۰۶) و فریدل نیز معتقد است، مذهب تا جایی می‌تواند به‌عنوان عاملی برای قدرت در نظر گرفته شود که آنها بتوانند از توضیحات، معانی و تبیین‌های زبان مذهبی برای اقدامات مستقل زنان در قالب طرح‌ها و اندیشه‌های زیرکانه استفاده کنند. حضور زنان در بیرون از خانه به قصد عبادت و اجرای توصیه‌های مذهبی، که باعث افزایش مشارکت زنان و ایجاد شبکه‌های ارتباطی میان آنها می‌شود و فضا را برای شناخت و فهم خود و پیرامونش افزایش می‌دهد (فریدل^۱، ۱۹۹۴). در ادامه این مباحث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زنان مذهبی طبقه سنتی و فرودست هم از توان بازتفسیر دینی در زندگی روزمرهٔ خود برخوردار هستند؟ چگونه این زنان بدون آشنایی با منابع نواندیشی دینی دست به بازتفسیر دین سنتی زده و آن را به‌صورت عملی در زندگی خود به‌کار می‌برند؟

۲. پیشینه نظری

تاکنون جریان‌های مختلف فکری نگاه‌های متفاوتی از زن مسلمان ارائه کرده‌اند. در دهه‌های اخیر پژوهشگران توجه خود را به عاملیت زنان با ادیان سنتی جنسیتی^۲ معطوف کرده‌اند. اندیشهٔ لیبرال غربی از جملهٔ این جریان‌هاست که عاملیت فردی را با اقداماتی که در برابر سلطهٔ مقاومت می‌کند و برخلاف هنجارهای اجتماعی است، تعریف کند و نه اقداماتی که با هنجارهای اجتماعی و چهارچوب‌های انضباطی مطابقت دارند. در حقیقت، عاملیت را در دو بخش در نظر می‌گیرند: مقاومت در برابر انقیاد (محمود، ۲۰۰۵، ۵؛ بیلگه، ۲۰۱۰؛ لازرگ، ۲۰۱۳؛ موهانا^۳، ۲۰۲۰) و دوگانه فرد در مقابل جامعه که مبتنی بر اندیشهٔ اومانستی اقتدار است (چاپمن^۴، ۲۰۱۵). عاملیتی که به تعبیر باتلر تحت اجبار فرهنگی تحقق پیدا می‌کند (چاپمن، ۲۰۱۵).

1. Fridle
2. Gender-Traditional Religions
3. Bilge, Lazreg, Muhanna
4. Chapman



فمینیست لیبرال نیز انقیاد زنان را در محدودیت‌های قانونی و عرفی که مانع دسترسی زنان به عرصه‌های عمومی می‌شود در نظر می‌گیرد. این رویکرد، مطالعاتی را در رابطه با زندگی خانوادگی و کاری زنان و واقعیت‌های متفاوتی از تبعیض و کلیشه‌های جنسیتی انجام می‌دهد. این گروه به مفهوم پدرسالاری به سیستمی نامناسب که به بازتولید اقتدار مردان کمک می‌کند، استناد می‌کنند. نگاه این گروه بر پایه تداوم ستم به زنان به خاطر جنسیت و توانایی در زایششان است. توجه به مادری، علاقه اجباری به جنس مخالف، تجاوز، هرزه‌نگاری و خشونت خانگی از موضوعات مورد توجه فمینیست‌های لیبرال است (کاندیوتی^۱، ۱۹۹۶، ۴). در سنت فمینیسم لیبرال، استدلال، تسلیم داوطلبانه را با آگاهی کاذب پیوند می‌زند (بیلگه، ۲۰۱۰) و عاملیت، به‌مثابه مقاومت در مقابل سلطه مردان در نظر گرفته می‌شود.

برخی محققان با دور شدن از روایت‌هایی که صرفاً بر ظلم و ستم نسبت به زنان در جهان اسلام تأکید می‌کنند، تفاوت‌های مربوط به مقاومت را بررسی کرده‌اند (وربner، ۲۰۱۸؛ ویتنگس، ۲۰۱۲؛ گالاگر، ۲۰۰۷؛ ابولوند، ۲۰۰۲؛ دیب^۲، ۲۰۰۶). بعضی از مطالعات تجربی نیز (بادی، ۱۹۹۸؛ مک‌لنود، ۱۹۹۱؛ سینگرمن^۳، ۱۹۹۵ به نقل از موهانا، ۲۰۲۰)، فعالیت‌های مقاومتی زنان را از طریق روابط آنها با شبکه‌های خانوادگی و استفاده از آیین‌های مذهبی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و ادعا می‌کنند که زنان از این طریق در برابر سلطه مردان یا مردسالاری مقاومت می‌کنند. از طرفی مطالعات دیگر (کاندیوتی، ۱۹۸۸؛ ارلی، ۱۹۹۳؛ حج، ۱۹۹۲؛ شالکومی، ۲۰۰۳؛ جانسون، ۲۰۰۶ به نقل از موهانا، ۲۰۲۰) مطرح می‌کنند که زنان فقط با سیستم مردسالاری معامله و سازش کرده‌اند (موهانا، ۲۰۲۰).

صبا محمود پیش‌گام جریان فکری جدیدی بود (سهلیکولو، ۲۰۱۸). او در مطالعه خود درباره جنبش زنان مصر مطرح می‌کند که چرا زنان مسلمان تمایل به تسلیم شدن در برابر

1. Kandiyoti
2. Werbner, Vintges, Gallagher, Abu-Lughod, Deeb
3. Boddy, Macleod, Singerman

هنجارها را دارند و با انجام این کار، فرضیات مربوط به نظریه فمینیستی لیبرال و فلسفه غربی را به چالش می کشد. او برای اینکه عاملیت به مقاومت تقلیل پیدا نکند، معتقد است مقاومت، صرفاً جنبه‌ای از عاملیت است. عاملیت از منظر محمود، می تواند کاملاً غیرمقاومتی بوده و (سهلیکولو، ۲۰۱۸؛ بیلگه، ۲۰۱۰) هنجارشکنی برای رهایی از تحت سلطه بودن، تنها راه موجود نیست. او معتقد است که به عاملیت باید به عنوان ظرفیتی برای کنشگری نگاه کرد به جای اینکه به عنوان مترادفی برای مقاومت در برابر هنجارهای اجتماعی (محمود، ۲۰۰۵، ۱۵۳ و ۱۵۷؛ محمود، ۲۰۰۱).

از نظر محمود، زنان ممکن است به آسانی تسلیم سیستم‌های هنجاری بشوند که بر مبنای فروتنی و تسلیم است اما تسلیم زنان مصری که اطاعت از اعمال مذهبی را در زندگی روزمره خود مهم می دانند و از طریق این تسلیم، تقوا را در خود پرورش می دهند را نباید با تسلیم و انفعال یکسان تلقی کرد. آنها از طریق آموزش و کسب تعالی فکری خود که هم‌راستا با خواسته‌های خداوند است، پتانسیل و ابزار لازم را برای بروز عاملیت برای خود ایجاد می کنند؛ پذیرفتن دینی که از نظر فمینیسم لیبرال، مانع آزادی زنان و در نتیجه تحت انقیاد قرارگرفتن آنها توسط دین است (محمود، ۲۰۰۵، ۳۱ و ۳۴ و ۱۵۴ و ۱۷۴؛ محمود، ۲۰۰۱). درحالی که این کنش، زنان را برای ورود به تعلیم و تعلّم اسلامی در مؤسسات وابسته به مساجد توانمند کرده است و مشارکت آنها انتقادی به ساختار است. انتقاد به محدودیت‌های سنت گفتمانی که از تبعیت و اقتدار مردان حمایت کرده و (محمود، ۲۰۰۱) ساختار سلطه مردان را تضعیف کرده است. محمود با اطمینان نشان داد که تصدیق مفاهیم دینی توسط زنان متدین در حقیقت حاوی یک فرم خاص از عاملیت است که قبلاً از نظر تئوری فمینیستی مورد غفلت واقع شده بود (سهلیکولو، ۲۰۱۸).

محمود از نقطه نظر فوکو به این موضوع نگاه می کند. فوکو معتقد است همان قدر که قدرت فراگیر است، مقاومت نیز در برابر آن وجود دارد (ورنبر، ۲۰۱۸). در حقیقت، محمود دریچه جدیدی را برای نگاه به عاملیت زنان خاورمیانه گشود و به پژوهشگران، این فرصت را داد تا بتوانند واقعیت زنان خاورمیانه را خارج از چهارچوب لیبرال و از نزدیک، درک و تحلیل کنند. برخی از پژوهشگران نگاه محمود به عاملیت را دنبال کرده و نشان





داده‌اند که زنان چگونه با تقوا، خود را از کنترل هنجارهای گفتمان جنسیتی در جوامع مردسالار رهایی داده‌اند (موهانا، ۲۰۱۵؛ صادقی، ۲۰۱۶). کار محمود چنان تأثیرگذار بود که منجر به ایجاد تعدادی از کارها بر روی تقوا^۱ و خلق اصطلاح «چرخش تقوا^۲» شد (سهلیکولو، ۲۰۱۸). برخی پژوهشگران از بحث محمود هم فراتر رفتند و از دریچه موضوع تقوا به جنبه‌هایی از تأثیر دین بر عاملیت پرداختند.

از نظر شیولی^۳ (۲۰۱۴) زنان مسلمان مذهبی به‌ویژه در جامعه‌های پیچیده مانند مصر، ایران، ترکیه، با سیستم‌های هنجاری متعددی روبه‌رو هستند و با چندین لایه اقتدار مثل خانواده، دین سنتی و جامعه درگیر می‌شوند که سبب ایجاد خواسته‌ای متناقض در این افراد می‌شود. در جوامع پیچیده زنان در شرایطی قرار می‌گیرند که صرفاً با یک هنجار روبه‌رو نیستند که بخواهند در آن بستر و بر اساس آن رفتار کنند، بلکه سیستم‌های هنجاری چندلایه به‌طور هم‌زمان وجود دارند که خواسته‌های متناقضی را برای آنها ایجاد می‌کنند. به این ترتیب، ممکن است کنش افراد در جایی عاملیت باشد و در همان‌زمان غیرعاملیت در نظر گرفته شود. درحالی‌که ممکن است دین و خانواده مجموعه مطالبات اخلاقی را از زنان بخواهند، جامعه ممکن است انتظار دیگری از این زنان داشته باشد، درحالی‌که ممکن است دولت به‌عنوان طرف سوم، خواسته‌های خود را بر این زنان تحمیل کند؛ بنابراین، رقابت‌ها در مورد نقش‌ها و هنجارهای جنسیتی بدین ترتیب مطابق (یا مخالف) طیف وسیعی از انتظارات پیکربندی می‌شود (شیولی، ۲۰۱۴).

رینالدو^۴ نیز معتقد است عاملیت زنان می‌تواند به‌طور مشترک هم از منابع سکولار و هم منابع مذهبی برای ترویج گفتمان‌های انتقادی در مورد جنسیت استفاده کند. عاملیت انتقادی، تقوا^۵ را پیشنهاد می‌دهد که در حقیقت، ظرفیت تعامل انتقادی و علنی با متون

1. Bayat 2002; Deeb 2006; Hasan 2009; Heryanto 2011; Hitq 2003; Huq 2008; S. Huq and Rashid 2008; Jones 2010; Rozario 2011; B. F. Soares 2004; Tong and Turner 2008; Weintraub 2011 quoted from Sehlirkoglu, 2018; Widodo 2008

2. the piety turn

3. Shively

4. Rinaldo

5. pious critical agency (PCA)

دینی است. عاملیت انتقادی تقوا قصد دارد مشارکت جدیدی از زنان در بحث‌های عمومی و سیاسی درباره معنای متون دینی را جلب کند که در آن اغلب تفاسیر متعارف را به چالش می‌کشند و به نوعی نسبت به هنجارهای موجود مقاومت نشان می‌دهند. او برخلاف محمود به این نکته اشاره می‌کند که چنین عاملیت‌هایی به دلیل وجه انتقادی خود با آرمان‌های فمینیسم‌های لیبرال مغایرتی ندارد علاوه بر اینکه اسلام هم می‌تواند منبعی برای عاملیت زنان باشد (رینالدو، ۲۰۱۴). این درحالی‌است که بعضی پژوهش‌ها، مذهبی بودن زنان را از جمله مهم‌ترین عوامل عدم مقاومت آنها در برابر هویت‌های سنتی می‌دانند؛ چرا که آنها معمولاً مذهب و باورهای دینی را از مؤلفه‌های اساسی سنت در نظر می‌گیرند. همان‌طور که در بخش قبل به آن اشاره شد، در برداشت‌های سنتی از دین، بر تقدس نقش‌های مادری و همسری و ضرورت تلاش بیشتر زن در زندگی زناشویی موفق و کسب رضایت شوهر و اطاعات از او تأکید زیادی می‌شود (ساروخانی و رفعت‌جاء، ۱۳۸۳).



۳. روش‌شناسی

دامنه مطالعاتی این پژوهش ۵۰ زن مسلمان سنتی مذهبی ساکن تهران (۲۹ نفر - ایرانی) و آنکارا (۲۱ نفر - ترک) هستند که با در نظر گرفتن دو متغیر اقتصاد و تحصیلات پایین (دیپلم و پایین‌تر) انتخاب شدند. تمامی زنان متأهل بوده برخی فرزندی نداشتند و برخی تعداد فرزندان نشان به ۴ می‌رسید. بازه سنی مشارکت‌کنندگان در تهران بین ۲۸ تا ۵۱ سال و برای مشارکت‌کنندگان ترک ۲۸ تا ۶۰ سال سن بود. جمع‌آوری داده‌ها یک سال در تهران و حدود ۷ ماه در آنکارا به طول انجامید. صرفاً برای اینکه معیار مشخصی برای انتخاب جامعه آماری وجود داشته باشد، بعضی از پارامترهای معمول مذهبی که نیاز به کنکاش در باورهای فردی ندارند، به عنوان ملاکی برای انتخاب جامعه آماری در نظر گرفته شد. برای نمونه: الف) پایبندی به اخلاقیات دینی مثل عدم مصرف مشروبات الکلی، عدم انجام سقط جنین، ربا و حضور در مهمانی‌های مختلط؛ ب) مناسک جمعی دینی مثل حضور در نماز جماعت، نماز جمعه، جلسات قرآن و برنامه‌های مذهبی مساجد؛ ج) رفتارهای واجب دینی مثل انجام نمازهای واجب، روزه گرفتن، انجام غسل و فطریه دادن.

این زنان اغلب خانه‌دار بوده (۲۱ نفر در تهران و ۱۱ نفر در آنکارا) یا شغل‌هایی چون نظافت‌چی، آشپز، پرستار و مربی داشتند. بعضی از آنها نیز در خانه کارهایی انجام داده و کسب درآمد کوچکی از آن خود داشتند (۸ نفر در تهران و ۱۰ نفر در آنکارا).

مصاحبه‌ها در تهران عمدتاً در خانه و فضاهای بسته و در آنکارا در محل کار و کلاس‌های دینی انجام شد. اطلاعات جمع‌آوری شده از طریق مشاهده و مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته و متمرکز بر معانی و تفسیرهای مشارکت‌کنندگان به دست آمده است. برای انتخاب مشارکت‌کنندگان، روش نمونه‌گیری هدفمند و روش گلوله‌برفی انجام شد بدین معنا که از یک نمونه به نمونه دیگر، مصاحبه‌ها شکل می‌گرفت. تجزیه و تحلیل، روش تحلیل تماتیک مورد استفاده قرار گرفته است به این معنا که پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، تحلیل به شکل قیاسی و نه استقرایی انجام شد. بر مبنای سؤال‌ها، تم‌ها استخراج و روی تم‌ها تمرکز صورت گرفت. برای گفت‌وگو با زنان در تهران و آنکارا سؤالاتی انتخاب و عادی‌سازی شدند و بر اساس نوع پاسخگویی، شرایط پاسخگویی و شرایط اجتماعی چندین بار تغییر و ویرایش شدند. در ترکیه سؤال‌ها از قبل به ترکی تنظیم و سپس مصاحبه‌ها از ترکی به فارسی برگردانده شد. سؤال‌ها از کارهای روزمره شروع و سپس به لایه‌های عمیق‌تری از خودشان، زنانگی‌شان، باورهایشان، احساساتشان کشانده شدند. در طول مصاحبه سعی شد زنان تشویق شوند تا نظرات خود را بیان کنند.

۴. دین و عاملیت زنانه در آنکارا و تهران

مطالعه حاضر بر اساس مفهوم عاملیت، که از منظرهای مختلف مطرح شد، به مطالعه دین و عاملیت زنان مسلمان خاورمیانه و با تأکید بر دو کشور ایران و ترکیه می‌پردازد. از این رو، متن پیاده‌شده مصاحبه‌ها، بخش‌هایی که بتوان بازنمایی کاملی از این جنبه از زندگی روزمره زنان را ارائه بدهد، در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد، زنان مورد مطالعه در ارزش‌ها و گرایش‌های مذهبی با هم تفاوت داشتند و هیچ‌گاه از امتیاز تحصیلات عالی برخوردار نبوده و به سایر منابع فرهنگی و اقتصادی نیز به صورت محدود دسترسی داشتند. آنها نشان دادند هنگامی که با فضاهای جدید روبه‌رو می‌شوند، دقیقاً طبق الگوی سنتی



دین‌داری، فکر و عمل نمی‌کنند بلکه آگاهانه در بنیان‌های اعتقادی و رفتاری خود بازانندیشی و بازنگری کرده، آن را نقد می‌کنند و به چالش می‌کشند. شرکت در کلاس‌های دینی مثل قرآن و تفسیر و بحث و تبادل نظر درباره سؤال‌ها و دغدغه‌هایی که در زندگی روزمره برایشان چالش ایجاد می‌کند، علاوه بر ایجاد احساس آرامش و همدلی و هویت جمعی که بیات (۲۰۱۰، ۱۲۹) به آن اشاره می‌کند، پیامد دیگری به اسم گسترش سواد دینی را به همراه دارد (وربئر، ۲۰۱۸).

جدا از اعمال عبادی، مثل رفتن به مسجد برای نماز، مطالعه کتاب‌های تفسیر و شرکت در جشن‌های کندیل، زنان روش‌های دیگری از یادگیری و عملی کردن ایدئولوژی اسلامی را گسترش داده‌اند؛ مانند شکل‌گیری گروه‌های کوچک اجتماعی در قالب ملاقات‌های خانگی. آنها در کنار انجام کنش‌های ساده مثل نوشیدن چای، با خواندن متن‌هایی از قرآن و سایر کتاب‌های مذهبی، که به‌طور سنتی آموزش دیده‌اند، به سؤال‌های عملی در مورد زندگی روزمره پاسخ می‌دهند. این موضوع در میان زنان در تهران کم‌رنگ‌تر بود.

در آنکارا زنان گروه‌های کوچکی را برای بحث درباره موضوعات خاصی مثل فمینیست یا حقوق زنان در اسلام تشکیل می‌دهند و به‌طور معمول سمینارها و پنل‌هایی را برای بحث درباره نقش زن در اسلام و مسائل سیاسی جاری که بر موقعیت‌های اجتماعی‌شان تأثیرگذار است سازماندهی می‌کنند. نکته جالب توجه این است که در میان این فعالیت‌های مبتکرانه و اختصاصی که شاید بی‌سروصدا و به دور از جنجال‌های جنبش‌ها و تحرکات بزرگ باشد، آنها محیط‌های فعال فکری را به‌منظور تقویت سبک زندگی اسلامی ایجاد کرده‌اند. آنها زنان بسیاری را از سطوح فکری متفاوت پیرامون یک ایده جمع کرده و حس برابری اسلامی را جاودانه کرده‌اند (ساکتانبر^۱، ۲۰۰۲، ۲۱۷). زنانی همچون زیبا در چنین فضاهایی فرصت می‌یابند سواد دینی خود را گسترش داده و دست به نقد و بازنگری بزنند:

اگر مشکل دینی داشته باشیم خودبه‌خود شبها تمون برطرف می‌شه. اینجا آن‌قدر سخنرانی داریم، دیگه ما هم مثل خودشون شدیم. تازه اشکالم از سخنرانی‌هاشون می‌گیریم (زیبا، ۳۸ ساله، ساکن تهران، کارهای کوچک در منزل).



آنها، برداشت‌ها و تعریف‌های متفاوت درباره عباراتی همچون عرف و سنت، مطیع و در اختیار بودن، تحت سلطه بودن، اجازه گرفتن، تمکین کردن و حق انتخاب ارائه می‌کنند. آنها این عبارات را بر اساس دانش، آگاهی و تجربه‌های خود بازنمایی و بازتولید می‌کنند. در ادامه تلاش می‌کنیم برخی از این عناصر بازنایشی شده را شرح و بسط بیشتری بدهیم.

عرف و سنت یا دین: وابستگی به یک جامعه دینی، زنان را در معرض ایدئولوژی‌هایی قرار می‌دهد که به شدت می‌تواند بر آنها تأثیرگذار باشد؛ به عنوان مثال، احکام، هنجارهای جنسیتی و خانوادگی و البته منابع اجتماعی متمایزی از عرف و عادت‌ها و شبکه‌های اجتماعی، که همه مبتنی بر دین در نظر گرفته می‌شوند (وارنر و ویتنر، ۱۹۹۸؛ ایباوق و چافتز، ۲۰۰۰؛ بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳؛ بکر^۱، ۱۹۹۹). در طی قرن‌ها، نفوذ عرف و ساختار پدرسالار بر بدنه دین بر ساخته^۲ عمیق شده و پذیرش آن به عنوان بخشی از باور دینی را نمی‌شود نادیده گرفت. با این حال زنان مورد مطالعه ما می‌کوشند تا با تفکیک دین از عرف، راه را برای بازتفسیر دین مطابق با شرایط زندگی روزمره خود باز کنند:

فکر نمی‌کنم دین من را محدود کنه. به نظرم این عرف و عادت‌ها هستند که به زن می‌گن این کار رو بکن این کار رو نکن. زن اینجا باید بره اینجا نباید بره. این محدودیت‌هایی هستند که عرف و عادت‌های جامعه به ما تحمیل می‌کند. طبیعیه که از این محدودیت‌ها ناراحت می‌شم. داریم بهش می‌گیم عرف و عادت اجتماعی. من این طوری نیستم که اگر بیرون باشم برای کارهای خانه و بچه‌ها وقت کم بذارم. اما خب چکار می‌شه کرد. همسرم رفتن به جاهای دیگه رو اجازه نمی‌ده. این کلاس (قرآن) رو به خاطر فضای خوبی که داره اجازه می‌ده. نمی‌دونم چرا جاهای دیگه رو اجازه نمی‌ده. به نظر من که فرقی نداره. شاید چون یکم حسوده. من میام اینجا کلاس و کلی چیز یاد می‌گیرم. قرآن و تفسیرش رو می‌فهمم که خدا به ما چی گفته و از ما چی خواسته و این خوبه (سُمیرا، ۴۳ ساله، ساکن آنکارا، کار پاره‌وقت خدماتی).

هر یک از این زنان نگاه‌ها و دیدگاه‌های مخصوص به خود را در این موضوع بیان می‌کنند. آنها بدون خواندن تحقیقات و نقطه‌نظرات زنان نواندیش همچون آمنه ودود، درک

1. Warner & Wittner, Ebaugh & Chafetz, Bartkowski & Read, Becker

۲. دینی است که از میان نگاه فقها و تفاسیر شکل گرفت و خود را به صورت اسلام بر ساخته در جوامع اسلامی بازتعریف کرده است. دینی که بیشتر ریشه پدرسالارانه و میل به سلطه مردان را بازتاب می‌دهد و تا حدی منشأ اصیل اسلامی خود را از دست داده است.



خود را نسبت به لزوم و اهمیت مساوات میان زن و مرد مطرح می‌کنند؛ تعریف‌هایی دربارهٔ نفوذ عرف و سنت بر تعالیم دینی که نواندیشان دینی سال‌هاست تلاش کرده‌اند تا آن را در اشکال مختلف مطرح کنند. این زنان با همان عمق و بر اساس تجربهٔ زیسته‌شان و آنچه در لابه‌لای روزمرگی‌ها آموخته‌اند را نه تنها ساده، روان و ملموس بیان می‌کنند؛ بلکه تلاش می‌کنند به آن جامه عمل ببوشانند. خدیجه ساکن آنکارا است. او می‌کوشد تا نابرابری موجود میان زنان و مردان را از اعتقادات دینی خود جدا کند، بدین شکل که نه در برابر نابرابری تسلیم شود و نه در برابر اعتقادات دینی خود بایستد:

بیشتر جامعه است که دید نابرابری رو به زن داده نه مذهب. خدا انسان را برابر آفریده. از نظر من هیچ‌وقت این طوری نبوده که زن و مرد با هم فرق دارن. فقط وظایف زن و مرد متفاوت هست و هر کدام باید اون وظیفه رو انجام بدن (خدیجه، ۴۲ ساله، ساکن آنکارا، خانه‌دار).

مسلط بودن: در اسلام سنتی برتری مردان بر زنان امری بدیهی به نظر می‌رسد و از جانب برخی از زنان نیز پذیرفته شده است. این اختیار به مردان داده شده تا رفتارهایی چون مسلط بودن، خودرأی بودن و مشورت نکردن را برای سال‌های متممادی بازتولید کنند. برای نمونه، در تفسیرهای سنتی امتیاز مردان بر زنان، به برتری در کمال عقل و دین، دوراندیشی، اقامهٔ شعائر دینی مانند اذان، خطبه‌خوانی، اعتکاف، نماز جمعه، جهاد، انتخاب شدن برای مقام نبوت و امامت، سهم بیشتر در ارث و شهادت به مردان نسبت داده شده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ۲۳۱؛ جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۸۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ۲۱۲؛ سائس، ۱۴۲۳، ۲۸۲). برخی نیز حق طلاق، تعدد زوجات، ولایت در نکاح و دیهٔ کامل را سبب تفضیل مردان بر زنان می‌دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ۳۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۰۵؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۲، ۳۹۲؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ۳۷۰). تعدادی از مفسران نیز علاوه بر صفات فوق، قدرت جسمانی، علم، نویسندگی، اسب‌سواری و تیراندازی را از عوامل برتری مردان برشمرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۵۰۷؛ کیاهراسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ۴۴۸).

اشتغال مردان به کسب‌وکار و تجارت در شهرها و کشورهای مختلف هم یکی دیگر از این ویژگی‌هاست (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ۱۵۷). برخی از مفسران معاصر نیز علت برتری



مردان را قدرت بدنی و ضعیف بودن عاطفه در مردان (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ۲۳۷)، توانایی جسمانی و عقل (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳)، و توانایی جسمی و معرفت (ابوزهره، بی تا، ج ۳، ۱۶۶۷) می‌دانند. اما زنان در مصاحبه‌ها برداشت‌هایی متفاوت از اسلام سنتی را مطرح می‌کنند. آنها مصداق‌هایی از اسلام را با استناد به منابع اصلی دین، یعنی قرآن و سنت، اشاره می‌کنند که به سادگی می‌تواند لایه‌های سخت ساختار پدرسالاری، که خود را مجهز به ابزار دین کرده، را نشانه گرفته و پایه‌هایش را به لرزه درآوردند. به اعتقاد این زنان، همراه و همگام بودن مردان با زنان و مشورت با آنان نه تنها برخلاف دین نیست، بلکه امری توصیه شده در قرآن است. آنها به هیچ‌وجه به دنبال کاهش کارکرد خانواده و یا آسیب‌پذیر کردن پایه‌های خانواده نیستند؛ بلکه می‌خواهند با حفظ ارزش‌های خانوادگی، و با نگاهی تازه به مبانی دین، جایگاه و موقعیت واقعی و درست خود را به دور از تعاریف موجود از جایگاه‌های سنتی زنان و مردان در خانواده داشته باشند؛ مواردی که امروز این زنان می‌توانند مصداق‌هایی برای نقض هر کدام از این تفاسیر باشند. در مصاحبه، این طور نبود که همه زنان بر اساس انتظارات اجتماعی در مورد جنسیت و نقش‌ها، روابط و اقتدار به سؤال‌ها پاسخ بدهند، بلکه تلاش می‌کردند تا دیدگاه‌های شخصی خودشان را نیز در کنار تعریف‌هایی که جامعه برایشان مشخص کرده جایی دهند؛ بنابراین، چطور می‌توان همه زنان را به‌عنوان یک کل در نظر گرفت و چنین کلیشه‌هایی را تعمیم داد. شاید زن مفهومی یکپارچه باشد، اما در دل این مفهوم، هزاران زن وجود دارند که از نظر طبقه اجتماعی، قشر بندی، قومیت، و مسائل جنسیت، دارای تفاوت‌های بنیادینی هستند (پیران، ۱۳۸۶). در دل همین اشتراک‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی هم زنان بسیاری وجود دارند که با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند. هرکدام روایت و فهمی متفاوت از خود دارند.

به نظر من مردها برای اینکه کسی رو گناه‌کار یا خطاکار در نظر بگیرن میان از دین استفاده می‌کنن. اصلاً این طور نیست. دین به زن‌ها قوت می‌ده. اگر بر اساس قرآن رفتار کنیم، به ما یاد می‌ده که چطور رفتار کنیم تو زندگی مجردی، متأهلی، اجتماعی. اصولاً کسانی که طبق دین زندگی می‌کنن، از نظر شخصیتی این فرصت رو به اون می‌ده که رشد کنن. من با آموزه‌های دینی سرپام (مُبرا، ۳۷ ساله، ساکن آنکارا، آسپز).





هرچند صحبت‌های زنان در تهران و آنکارا به‌طور مستقیم ردی از گرایش‌ها فمینیستی را نشان نمی‌داد، اما آنها ناخواسته مطالبات برابری طلبانه خود را در قالب اندیشه‌های فمینیست‌های اسلامی و نواندیشان دینی مطرح می‌کردند. هر دو گروه از زنان به‌هیچ‌وجه به دنبال کاهش کارکرد خانواده و یا آسیب‌پذیر کردن پایه‌های خانواده نبودند؛ بلکه می‌خواستند با حفظ ارزش‌های خانوادگی و با نگاهی تازه به مبانی دین، جایگاه و موقعیت واقعی و درست خود را به دور از تعاریف موجود از جایگاه سنتی زنان و مردان در خانواده داشته باشند. از نظر مانده مردان باید همراه با زنان باشند نه جلودار. او این خواسته را نه تنها به معنی تزلزل خانواده در نظر نمی‌گرفت، بلکه با استناد به منابع دینی، این موضوع را توجیه می‌کرد:

این‌که می‌گن مرد باید مسلط باشه، به نظر من مرد باید همراه باشه. به نظرم مشورت کردن خیلی بهتره. تو قرآن هم اومده که و امراهم شورا بینهم. دیدگاه‌های همدیگر روشنیدن و تصمیم نهایی رو کسی که درست تصمیم می‌گیره، بگیره، نه اون‌کی که خودرایه. من کسی که این طوری باشه رو اصلاً باهاش کاری ندارم (مانده، ۳۷ ساله، ساکن تهران، رهبر گروه سرود).

اجازه گرفتن: کسب اجازه از مردان، مفهوم دیگری است که این زنان در زندگی روزمره خود به شکلی ملموس تجربه می‌کنند. مفهومی که بر اساس برداشت‌های سنتی، از موانعی است که بر لزوم محدود ماندن زنان تأکید می‌کند. حق انتخاب و اختیار او را سلب می‌کند و او را حتی در ساده‌ترین شرایط مثل تصمیم برای دیدن پدر و مادر و نزدیکان (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۴۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ۱۶۹؛ صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱، ۲۹۱؛ مراغی، بی‌تا، ج ۵، ۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲)؛ و عبادات مستحبی (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲) تحت نظارت همسر قرار می‌دهد. برای مانده، تجربه زندگی مشترک و مقاومت در مقابل نابرابری جنسیتی، به او این جرئت را داده که «خبر دادن» را جایگزین «اجازه گرفتن» کند:

یه وقت‌هایی می‌گم چرا مردها باید برای زن‌ها تصمیم بگیرند. مثلاً وقتی می‌گه من راضی نیستم، من مجبورم استوپ کنم. چون راضی نیست فلان‌جا برم. اولاً فکر می‌کردم هر کاری می‌خوام انجام بدم باید اجازه بگیرم. حتی آب خوردن. فکر می‌کردم باید برای هر چیزی اجازه بگیرم. بعد فهمیدم می‌شه یه اجازه کلی بگیرم. مثلاً می‌خواستم برم مسجد می‌گفتم اجازه می‌دی می‌گفت نه. بعد خیلی احساس بدی داشتم. می‌گفتم اگر من الان مرد بودم می‌رفتم مسجد نماز و می‌خواندم بعد می‌رفتم خانه. خودم تصمیم می‌گرفتم که

الان دلم می‌خواد چکار کنم. از این خیلی بدم میاد که برای هر چیزی باید اجازه بگیریم. چون که کار بدی یا چیز بدی نیست. اما دیگه الان اجازه نمی‌گیرم. الان فقط می‌گم که در جریان باشه ... (مانده، ۳۷ ساله، ساکن تهران، رهبر گروه سرود).

من و همسرم کلاً اجازه گرفتن رو خیلی دوست نداریم و اینطور نیست که بخواهیم از هم اجازه بگیریم. فقط در حدی که به هم خبر بدیم. در حدی که هر دو آگاه باشیم. من به‌لحاظ شخصیتی این‌طور نیستم (مُبرا، ۳۷ ساله، ساکن آنکارا، آشپز).

نمونه دیگری از این زنان عاطفه است که تلاش می‌کند تا با محدود کردن کارکرد مفهوم اجازه (و نه زیر سؤال بردن تمامیت آن) این نگاه را ضعیف کند و به حاشیه ببرد. «خاص کردن اجازه از شوهر» و تبدیل آن به استثنا و نه قاعده، راه را برای آزادی عمل بیشتر این زنان باز کرده است. مسئله‌ای که با توجه به تفسیرهای نواندیشان، مربوط به جامعه صدر اسلام بوده و با توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی آن دوران مطرح شده و در این زمان کارکرد خود را تا حد زیادی از دست داده است:

اجازه شوهر یعنی اینکه من بخوام به کاری از مال شوهرم بکنم، حتی خیرات، بهش بگم تو راضی هستی. اون فرق می‌کنه. وقتی شوهر من با فعالیت اجتماعی من موافقه، دیگه نیازی نیست بابت هر چیزی برم ازش اذن بگیرم. اجازه از شوهر تو موارد خاصه نه موارد عمومی. ۱۴۰۰ سال پیش اون صحبت مطرح شده. اون اتفاق که در زمان پیامبر زنی مثلاً به کاری کرده که تو نمی‌تونستی بدون اذن شوهر کاری بکنی. برای چی برای ما مجتهد گذاشتن. برای اینکه بر اساس زمان شرع هم تغییر می‌کنه. شرعیات وابسته به زمانه (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

این زنان، تلاش می‌کنند تا بافهم متفاوت خود از چنین قوانینی، تعاریف سنتی که مردان را منشأ قدرت و زنان را تابع و در اختیار نشان می‌دهد به چالش بکشند و یا آن را بنا به خواست خود متحول کرده و در مسیر اهداف خود تغییر بدهند. راحله سومین نمونه از نوع واکنش در برابر این امر را نشان می‌دهد. او به جای محدود کردن یا جایگزین کردن کارکرد مفهوم اجازه با مفهوم خبر دادن، به کلی آن را زیر سؤال می‌برد و معتقد به «اصل اختیارات متقابل» است. درست مانند زلیش که توجه به چنین موضوعاتی را پایه زندگی مشترک و درک صحیح از ارتباط متقابل در یک ازدواج هماهنگ در نظر می‌گیرد:





می‌گن وقتی زن ازدواج می‌کنه {باید کامل در اختیار شوهر باشه}، حالا شاید تو اسلام هم باشه اما نه این جور. شرایط اجتماعی الان فرق کرده. اینکه می‌گن وقتی ازدواج کنی، زن کلاً باید در اختیار مرد باشه یا زن اجازه‌اش دست مرده، دیگه یه همچین چیزی وجود نداره. وقتی زن و مرد با هم ازدواج می‌کنن دو فردی هستن که کنار همن. همون قدر که مرد از یه سری اختیارات استفاده می‌کنه زن هم باید بتونه از اختیاراتی استفاده کنه. این یه چیز متقابله. نه کمتر و نه بیشتر. اما متأسفانه مردهای ایرانی این و متوجه نمی‌شن. الان خودم و می‌گم مثلاً اگر من دو روز از صبح تا شب بیرون باشم، شروع می‌کنه نه دیگه بسه چه خبره دو روز بیرون بودی. انگار که به من امتیاز مثبت یا جایزه داده. در صورتی که، این همچین چیزی نیستش. چون من که کار غلط و اشتباهی نمی‌کنم یا سوء استفاده نمی‌کنم. دارم یه کار اجتماعی می‌کنم. پس این حرف یعنی اشتباه. یعنی چی دو روز بیرون بودی بسه دیگه. این فرهنگ متأسفانه پایینه (راجله، ۳۲ ساله، ساکن تهران، خانه‌دار).

وقتی همسرت این همه بهت خدمت می‌کنه، تو اون رو تو جایگاهی قرار می‌دی که بهش احترام بگذاری. به نظر من بعضی این مسائل رو قاطی می‌کنن. این به خاطر رفتار بعضی مردهاست که زن‌ها رو حساس می‌کنن. تو خیر می‌دی چون تو همراه اون هستی. داری با اون زندگی می‌کنی. این که اون در جریان باشه که اگر نیاز بود کمکت کنه. اما بعضی‌ها این رو با معنی بد اجازه قاطی می‌کنن (زلیش، ۲۸ ساله، ساکن آنکارا، نظافت‌چی).

تمکین کردن: مطیع بودن، تمکین کردن و در صورت اعتراض برچسب زن ناشزه خوردن، مفاهیمی است که به نظر می‌رسد در دنیای امروز جایگاه کم‌رنگی در ذهن زنان پیدا کرده است حتی اگر سنت با اصرار آن را به زندگی آنها تحمیل کند. واکنش اغلب زنان در آنکارا و تهران، در این باره منفی بود. بار منفی این واژگان اول در چهره‌هایشان و بعد در کلامشان پیدا بود. از نظر راجله حتی برای در خدمت بودن، بایستی تعادل و تناسب برقرار باشد. «در اختیار بودن» موضوعی دوطرفه است و مفاهیمی چون «سلب حق آزادی و اختیار» برای هیچ کدام از زنان ساکن تهران و آنکارا مجاز دانسته نمی‌شود. رابطه زنان با همسرانشان مبتنی بر «تعامل و همکاری» است نه «فرمان برداری». آنها تمایز مهمی بین تعهد در مقابل یک حاکم مستبد و انتخاب او برای پیروی محض قائل هستند.

نه بین، در خدمت همسر و خانواده باید باشه، ولی یه چیز متعادل. خب بین مثلاً همین طور که مرد باید در خدمت خانواده باشه، هزینه‌های خانه رو تأمین کنه، زنم باید یه سری کارها رو انجام بده. ولی این خدمت تناسب داره. یعنی این که صرف این که عمرش و بذاره برای یه

خانواده، اصلاً به همین چیزی اشتباهه. ازدواج تکمیل می‌کنه زندگی رو. نه این که زندگی یک زن رو درست در اختیارش بگیره (راجله، ۳۲ ساله، ساکن تهران، خانه‌دار).

تغییر تعاریف و مفاهیم در میان روزمرگی‌های زندگی که در نگاه سنتی ارزشی و غیرقابل تغییر است، زیر سؤال بردن برداشت‌های سنتی از دین، تلفیق تفسیرهای جدید از منابع دینی با توجه به شرایط روز جامعه، نشان از میزان بازنگری زنان در تفکرات سنتی دارد. آنها، ویژگی مادری و همسری را با داشتن اصالت فکر و اندیشه درهم آمیخته و تلاش می‌کنند مرزهای موجود برای این مفاهیم را جابه‌جا کنند. عاطفه به صراحت این موضوع را به چالش می‌کشد. از نظر او بین احکام دین سنتی و مطالبات امروز زنان، همخوانی وجود ندارد. برای مثال، «حق آزادی و اختیار» در نگاه او باید در تمام مناسبات زندگی جاری باشد:

نه مرد در اختیار زن و نه زن در اختیار مرده. اینا برای هم پوشش هستن که آبروی هم و نگه دارن. این که تفسیرهای مختلف وجود داره که زن باید مطیع مرد باشه، متأسفانه امثال محتدهایی گفتن که دیدشون تو اون زمان بوده. جامعه امروز این رو نمی‌پسندنه. چطور جامعه امروز می‌گه من {به عنوان زن} اختیارم دست خودمه بعد وقتی من به مرد رسیدم بگم نه {هیچ اختیاری در مقابل اون ندارم}. الان زن و مرد آزادن هر کاری بخوان بکنن (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

با وجود اینکه در اسلام سنتی تمکین زن در امور جنسی واجب مطلق بوده و در هر زمان و مکان لازم الاجراست مگر در حالتی که زن عذر شرعی داشته باشد (مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۷۲)؛ و با اینکه سال‌هاست هر نوع کنترلی بر بدن زنان با نام مدرنیته، سکولاریسم، جمهوری، مذهب، سنت، عرف، اخلاق و... از طرف مدافعان حقوق زنان محکوم شده است؛ با این حال، به موازات همان سال‌ها، بدن زنان همچنان میدان نبردی بوده است برای بازیگرانی که گاهی با نام دین، گاهی سنت، گاهی سیاست و گاهی مصلحت او را وادار به تسلیم کرده‌اند. زنان ترک همانند هم‌تایان تهرانی خود می‌گویند که از تمکین خسته شده‌اند. آنها تعریف تازه‌ای را از دل این مفاهیم بیرون آورده‌اند. تعاریفی که رنگ‌وبوی جدیدی از بروز هویت‌های فردی و خواسته‌های جدید این زنان می‌دهد. الهه می‌خواهد که همانند همسرش از لذت‌های جنسی بهره‌بردار. از نظر او این امر کاملاً بدیهی و حقیقی برای هر دو طرف رابطه است. در این جا مفهوم «لذت زنانه» جایگزین مفهوم «تمکین» می‌شود:





من با عشق با همسرم ازدواج کردم. ۵۰ ۵۰ بوده. به موقع اون درخواست می‌کنه، یه موقع من سعی می‌کنیم دو طرفه باشه. من شنیدم تو اسلام اومده که وقتی زن این موضوع را از شوهرش بخواد، عشقش به زندگی بیشتر میشه. چون وقتی مرد همش درخواست کنه، میگه خب پس این چکاره اس. این یه حس خداییه. گرچه زن بیشتر استفاده می‌کنه و زن بیشتر تخلیه می‌شه. دیدگاه زنایی که فکر می‌کنن وسیله هستن غلطه. وقتی یه زن تر و تمیز باشه و خودش رغبت داشته باشه بگه، به نظرم خودش بیشتر لذت می‌بره. چون خواست خودش بوده. مثلاً برای زن انگار یه چیزه عاره. بدش میاد. اما چند بار که بگه ببینه لذت می‌بره می‌فهمه نیاز منم هست نیاز اونم هست (اللهه، ۲۹ ساله، ساکن تهران، آرایشگری در خانه).

زنان چیز بیشتری می‌خواهند، عاطفه و ریحان می‌خواهند حصار بدن، از آن خودشان باشد. آنها نشان داده‌اند که می‌خواهند طعم ناب «احترام و عشق دوطرفه» را جایگزین طعم کهنه تعاریف دیگر همچون تمکین و در اختیار بودن کنند.

روابط زناشویی خیلی مهمه، اگر روابط زناشویی رو رها کنی، مرد نمی‌مونه. یه زن باید خیلی هنر داشته باشه. اما متأسفانه خانم‌ها آرایش می‌کنن می‌رن بیرون. اما وقتی میایی خانه کثیفن به مرد حمله می‌کنن. خواست همسرم خیلی مهمه. اما اون به منم احترام می‌ذاره. همسر خوب نعمته. خب یه موقع‌هایی هست که من حوصله ندارم. روابط زناشویی فقط به ارتباط جنسی نیست. این که همسرت رو دوست داشته باشی، حتی به یک بوسیدن. این موضوع دوطرفه است (عاطفه، ۳۶ ساله، ساکن تهران، مربی مهد).

به نظر من در روابط جنسی زن باید مورد احترام قرار بگیره و از طرفی کاری که زن انجام می‌ده باید از سر دوست داشتن باشه. نه از روی وظیفه. ولی نمیشه نادیده گرفت که مرد اولویته برایش که نیاز جنسیش را رفع کنه. من از همسرم احترام می‌خوام و اون هم فهمیده که باید برای رفع نیازش به من احترام بگذاره (ریحان، ۳۹ ساله، ساکن آنکارا، نظافت چی).

این زنان حتی در زمینه زیبایی‌های ظاهری خود نیز راهکارهایی به دست آورده و سعی در عملی کردن آنها دارند. به جز مواردی که یا هر دو دوست داشتند و زن آرایش می‌کرد و هر دو دوست نداشتند و در نتیجه آرایشی در کار نبود. یکی آرایش را دوست داشت و به خواست شوهرش آرایش نمی‌کرد چون شوهرش بی‌پروا به او انگ می‌زد. خشمگین بود و به گفته خودش مسخره‌ترین حقی است که نمی‌تواند استفاده کند. در غیاب همسرش، یک دل سیر آرایش می‌کرد. آن یکی آرایش دوست نداشت و به خواست شوهرش آرایش می‌کرد. به قول خودش می‌ترسید و می‌خواست چشم‌های شوهرش را سیر نگه دارد. به نظر می‌آید

ترس از دست دادن، می تواند انسان را به هر کاری وادار کند. زن دیگر دوست داشت بینی اش را جراحی کند، اما شوهرش او را منع کرده بود و دیگری که می گفت:

یکی از دوستانمون شوهرش خیلی مذهبی، اما از زنش می خواد دائماً بوتاکس و پروتز کنه بیچاره تا حالا چند بار برا آقا سینه هاش رو پروتز کرده و در آورده، دکترای خیلی بهش گفتن خطر داره اما چون شوهرش از اون می خواست تن به این کار داده بود. من بهش گفتم احمقی. الان چند وقتی دیگه به حرف شوهرش رو گوش نمیده می گه خسته شدم به درک که این طوری خوشش میاد ...

حق انتخاب: دگرگونی در مناسبات زناشویی و خانوادگی و ایجاد هویت های جدید برای بیان خواست و نظرات در میان مصاحبه ها کاملاً مشهود بود. به نظر می رسد این امر ناشی از پیدایش ارزش ها و نگرش های جدید و آگاهی یافتن زنان نسبت به جایگاه واقعی ایشان بود که سبب شده تا مقاومت هایی از طرف آنها در عرصه های خانوادگی و اجتماعی شکل بگیرد. ریحان از جمله زنانی بود که موضوع انتخاب را در قالب «رفتار بر اساس تشخیص فردی» با قاطعیت مطرح می کرد:

حسی که نسبت به همسرت داری خیلی مهمه اما این طوری نیست که هرطوری اون بخواد رو انجام بدی. خیلی وقت ها لازمه اون طور که تشخیص می دی رفتار کنی نه اون طوری که اون می خواد (ریحان، ۳۹ ساله، ساکن آنکارا، نظافت چی).

این حق شاید در مورد برخی زنان مانند راحله به مسائل فردی تقلیل پیدا کرده باشد و نتواند آن را به فضای بیشتر زندگی تعمیم دهد؛ اما این مقاومت در قالب حفاظت از «انتخاب های شخصی» تعریف می شود:

تو تصمیم ها خودشه که حرف آخر و می زنه یا خودش بعضی وقت ها تنهایی تصمیم می گیره. می گم هنوز همون روحیه ها رو داره. اما من نسبت به مسائلی که مربوط به خودم می شه کوتاه نمیام (راحله، ۳۲ ساله، ساکن تهران، خانه دار).

دنیز و اسلی ۴۷ و ۵۱ ساله، ساکن آنکارا، هر دو، به صلاح دید خود، بر «عقل گرایی» و «دست زدن به انتخاب» به جای «پیروی بدون تفکر» تأکید داشتند. نگاهی که نشان می دهد آنها تا چه اندازه بر اهمیت استفاده از تجربه و آگاهی های فردی در زندگی اشراف دارند:



من نماز جماعت می‌رم. میام اینجا ماتتی ۱ درست می‌کنم. اینطور نیست که شوهرم منو محدود کنه. این جا نرو یا برو خودم هر کاری بخوام می‌کنم. من کاری به حرف و عقل دیگران ندارم به عقل خودم نگاه می‌کنم. من اصلاً به هیچ کس تو کارهام نگاه نمی‌کنم. کسی هم نمی‌تونه تو کارهای من دخالت کنه. هر کاری که تشخیص بدم رو انجام می‌دم (اسلی، ۵۱ ساله، ساکن آنکارا، کار خدماتی).

از بین تمام آیات مربوط به زنان، آیه مرتب با عاملیت و یکی از پرمناقشه‌ترین آنها در میان مفسران آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»^۲ است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در سنت حقوقی اسلام این پیش فرض وجود دارد که خداوند اقتدار و سلطه بر زنان را برای مردان قرار داده است. کسانی که با این نوع نگاه موافق هستند؛ به عنوان توجیه اصلی خود اغلب آیه ۳۴ سوره نساء را مورد استناد قرار می‌دهند، آیه‌ای که فقهای پیشامدرن از آن مفهوم قوامیت^۳ را برداشت کرده و روابط جنسیتی را بر اساس آن تعریف می‌کنند (میرحسینی، ۲۰۱۵). این آیه از گسترده‌ترین آیات حقوقی قرآن است که در فقه اسلامی در مسائل مربوط به احکام زنان، مورد استدلال فقها قرار گرفته است. منابع فقهای پیشامدرن، مطرح می‌کنند که زن اجازه حکومت در جامعه اسلامی^۴ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳) را ندارد. عدم قضاوت زنان (سیوطی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۹۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۳، ۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۵۴۳)، و جوب تمکین او در امور جنسی (مغنیه، ۱۴۲۵،



۱. یک غذای ترکی است.
۲. مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته و هم به واسطه آنکه مردان از مال خود نفقه دهند. نساء/۳۴
۳. محمدبن عمر فخر رازی، ۱۴۲۰، التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، لبنان: دار احیاء التراث العربی، صفحه ۷۰، جلد دهم (این مفسر از عبارت «اللاخذ فوق ایدیهن» برای معنای قیومیت استفاده کرد)؛ محمدبن جریر طبری، ۱۴۱۲، تفسیر طبری، لبنان: دارالمعرفه، صفحه ۳۷، جلد پنجم (این مفسر از عبارت «اللاخذ علی ایدیهن» برای معنای قوام استفاده کرد)؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، تفسیر مقاتل بن سلیمان، لبنان: دار احیاء التراث العربی، صفحه ۳۷۰، جلد اول؛ سلیمان بن احمد طبرانی، ۲۰۰۸، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتاب الثقافی، صفحه ۲۳۰، جلد دوم.
۴. البته در موضوع عدم حکومت زنان، علامه طباطبائی این موضوع را برخاسته از نوع رفتار عرب با زنان بیان کرده و می‌نویسد: «به هر حال رفتاری که عرب با زنان داشت، ترکیبی بود از رفتار اقوام متمدن و رفتار اقوام متوحش. ندادن استقلال به زنان در حقوق، و شرکت ندادن آنان در امور اجتماعی از قبیل حکومت و جنگ و مسئله ازدواج و اختیار دادن امر ازدواج به زنان اشراف را از ایران و روم گرفته بودند، و کشتن آنان و زنده‌به‌گور کردن و شکنجه‌دادن را از اقوام بربری و وحشی اقتباس کرده بودند؛ پس محرومیت زنان عرب از مزایای زندگی مستند به تقدیس و پرستش رئیس خانه نبود، بلکه از باب غلبه قوی و استخدام ضعیف بود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۳). اما این که چرا خود علامه به‌رغم اشراف به رفتار اعراب، به موضوع عدم حکومت زنان اعتقاد داشته، جای تأمل دارد.



ج ۱، ۱۰۵)، عدم خروج زن از منزل بدون اجازه همسر حتی برای دیدن پدر و مادر و نزدیکان (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۴۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ۱۶۹؛ صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱، ۲۹۱؛ مراغی، بی تا، ج ۵، ۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵) و حق طلاق مردان هر زمان که اراده کنند (مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ۱۰۵)، همه یک حرف را بازگو می کنند که کل موجودیت زن در این امر خلاصه می شود که در خانه بماند، تحت حمایت مردان باشد و به مردان خدمت کند. اما زنان درباره خودشان فکر می کنند، رؤیای پردازی می کنند، مطالعه می کنند، گفت و گوها و صحبت هایی را در دورهمی ها و مجالس خود شکل می دهند و درباره مردان در اجتماعات خود صحبت می کنند. همه این ها می تواند نشان دهنده فهم آنها از پویایی جنسیتی شان باشد (بیات، ۲۰۱۰، ۱۱۶). از نظر زنان مشارکت کننده در این مطالعه، زن موجودی نبود که صرفاً در خانه بماند، به امور خانه برسد و خودش را نادیده بگیرد. فولیا به فعالیت های اجتماعی و فردی در کنار فعالیت های مربوط به امور خانه تأکید داشت و تلاش می کرد به آن عمل کند. از نظر او زنان مانند مردان و سایر هم جنسان خود، علاوه بر مسئولیت مربوط به خانه، همسر و فرزندان شان، علائق دیگری هم دارند و باید به حال خوبشان اهمیت بدهند:

کتاب می خونم؛ برای خوردن قهوه و کافی بیرون میرم؛ یکم به مغزم استراحت می دم؛ اصلاً به مشکلات فکر نمی کنم و واقعاً استراحت می کنم و این طور برداشت می کنم که وقتی این کار رو می کنم این وقت به خودم اختصاص داره و می خوام حالم رو خوب کنم (فولیا، ۴۹ ساله، ساکن آنکارا، خانه دار).

هرچند این افراد به طور منفرد و مجزا پیش می روند، بی شک تأثیر رفتارهای آنها در حاشیه نمی ماند و دیده خواهند شد. خواست زنان برای داشتن حقوق حداقلی و حضور در عرصه های اجتماعی، آنها را قادر می سازد تا تنها و به دور از نظارت دیگری، زندگی خارج از خانه را تجربه کنند و شغل یا فعالیتی درآمدزا داشته باشند تا بتوانند از این طریق سلطه مردانه را به چالش بکشند. فعالیت این زنان با آن چه جیمز اسکات^۱ اشکال روزمره

1. James Scott, weapons of the weak: Everyday Forms of peasant Resistance (New haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

منظور، مبارزات دهقانان فقیر در برابری پیشروی طبقات مسلط به وسیله کنش های محتاطانه، غیرقانونی، و فردی همچون این دست و آن دست کردن تجاهل، گردن نهادن، تهمت زدن، یا خرابکاری است (بیات، ۱۲۸).

مقاومت نامیده است، همخوانی دارد. با این تفاوت که کنش‌های زنان مسلمان نه تنها غیرقانونی و صرفاً دفاعی، مخفی و خاموش و فردی نبوده بلکه پیشروی روبه‌جلو نیز داشته است. «هرقدر تعداد زنانی که حضور خود را در فضای عمومی ابراز می‌کنند، بیشتر باشد، پدرسالاری ضعیف‌تر خواهد شد» (بیات، ۳۱، ۲۰۱۰)؛ بنابراین، چطور می‌توان همه زنان را به‌عنوان یک کل در نظر گرفت و چنین کلیشه‌هایی را تعمیم داد. شاید زن مفهومی یکپارچه باشد، اما در دل این مفهوم، هزاران زن وجود دارند که از نظر طبقه اجتماعی، قشربندی، قومیت، و مسائل جنسیت، دارای تفاوت‌های بنیادینی هستند (پیران، ۱۳۸۶). در دل همین اشتراک‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی هم زنان بسیاری وجود دارند که با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند. هرکدام روایت و فهمی متفاوت از خود دارند، حتی اگر خاکشان را از یک‌جا برداشته باشند.

۵. نتیجه

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد دین با سنت‌های پدرسالارانه همسو بوده و عامل مهمی در سرکوب و یا محدودکردن عاملیت زنان است. اگرچه زنان مورد مطالعه به قوانینی که سنت آمیخته به مذهب برایشان تعریف کرده احترام می‌گذارند، قوانینی که به‌شدت از سمت مردانشان پذیرفته، بازتولید و تقویت می‌شوند. اما اگر کسی از آنها بپرسد معنی این احترام چیست، آنها بی‌تردید خواهند گفت که به معنی پذیرش همه این قوانین نیست. ممکن است این زنان با نظریه فمینیستی و از رابطه آشفته بین فمینیسم و سنت‌های مذهبی اطلاعی نداشته باشند؛ درست مثل شرایط زنان در ترکیه که برای اطاعت از خدا و انجام اعمال مذهبی از یک طرف در تضاد مستقیم با خواسته بخش‌های سکولار جامعه به‌عنوان انقیاد، و از طرف دیگر، توسط بخش‌های مذهبی جامعه به‌عنوان مقاومت در نظر گرفته می‌شود (شیولی، ۲۰۱۴). اما بی‌شک روش‌های مختلفی وجود دارد که بتوانند به‌طور آگاهانه یا ناآگاهانه، تبعیض جنسیتی را به چالش کشیده و به مبارزه بطلبند، در برابر آن مقاومت کنند، با آن چانه و یا حتی دورش بزنند. آنها روش‌های ظریف و سختی را برای تعریف مجدد یا تغییر مسیر حرکت برای انجام فعالیت‌های خود در نظر می‌گیرند که شاید در ظاهر



جلوه‌های اطاعت را برجسته می‌کند اما در حقیقت در حال مقاومت و ایجاد محدودیت در برابر تابع بودن خود هستند (گالاگر، ۲۰۰۷).

نتایج به دست آمده از این مقاله نشان می‌دهد که این موضوع بسیار عمیق و قابل تأمل است؛ چرا که زنان نه تنها به دنبال گسترش فرصت‌های توانمندسازی یا تحقق هویت خود از طریق دین نبوده‌اند، بلکه اگر بگوییم حتی به خود جرئت داده‌اند تا با تردید در تعاریف موجود، برداشت‌های جدیدی را که با تعاریف سنتی فاصله قابل توجهی دارند را مطرح کنند. به بیان دیگر، عاملیت انتقادی، تقوا (PCA) در میان زنان ترک و ایرانی رخ داده است. به نظر می‌رسد، دین قرار نیست صرفاً ابزاری برای پیش برد اهدافی باشد که مربوط به جنبه‌های غیر مذهبی زندگی‌شان است. آنها مخالفت غیرمستقیم با قوانینی که زیربنای فقهی دارند را آغاز کرده‌اند که همه این‌ها ناشی از فهم زنان از پویایی جنسیتی ایشان است. این مخالفت نه تنها باعث شده تا از مرحله مقاومت کردن فراتر بروند، بلکه توانسته به‌عنوان وجه مبارزاتی که در زندگی روزمره چندان محسوس به نظر نمی‌رسد، جنبه‌هایی از زندگی آنها را دستخوش تغییر کرده و تفسیری ملموس‌تر از مساوات‌طلبی اسلام نسبت به زنان را به نمایش بگذارد.

این زنان، برداشت‌ها و تعاریفی متفاوت درباره عباراتی همچون عرف و سنت، مطیع و دراختیاربودن، تحت سلطه بودن، اجازه گرفتن، تمکین کردن و حق انتخاب، ارائه می‌کنند. تفسیری از دین که آنها را نسبت به کنترل بیشتر جنبه‌های مادی زندگی‌شان توانمند می‌کند. آنها خبردادن را جایگزین اجازه کرده و دامنه اجازه گرفتن را محدود و یا با کلیت آن مخالفت می‌کنند. ارتباط و اختیار متقابل و تعامل و همکاری را به جای تابعیت در نظر می‌گیرند. دوطرفه بودن لذت جنسی و قائل بودن به لذت زنانه و حق اختیار بر بدن نیز از دیگر مفاهیمی است که آنها به جای تمکین کردن بازتولید کرده‌اند. آنها اختیار و آزادی، احترام و عشق دوطرفه و اهمیت به انتخاب‌های فردی را به جای مسلط بودن مطرح کرده و بر توجه به عقل‌گرایی به جای پیروی از قوانین سنتی تأکید می‌کنند. هرچند زنان می‌پذیرند که پایداری، فداکاری، مهربانی و شفقت از ویژگی‌های آن‌هاست و با اینکه باورها و ارزش‌های سنتی در آنها نهادینه و درونی شده است اما، چیزی از درونشان می‌گوید آنها و موجودیتشان فراتر از نقش‌ها و ارزش‌های سنتی مادر و همسری است که با آن سنجیده می‌شوند.



در میان اغلب زنان ساکن تهران چنین تفسیرهایی کم‌رنگ‌تر بود. به‌رغم اینکه آنها هم مانند زنان ترک، مناسک دینی را انجام می‌دادند و هر دوزن خوب را زنی می‌دانند که تسلیم اوامر خداوند باشد، اما آنچه میان آنها و هم‌تایان ترکشان تمایز ایجاد می‌کند، این است که زنان ساکن آنکارا نسبت به تفکیک عرف و عادت از دین و توجه به تفسیرهایی که مبتنی بر عقل‌گرایی است تأکید بیشتری دارند. این در حالی بود که زنان ساکن تهران، تفسیرهای سنتی از دین که با عرف و عادت همسو و هم‌پیمان است را پذیرفته بودند. به‌عنوان مثال، آنچه زنان ساکن آنکارا دربارهٔ تسلیم و تبعیت از مردان در قالب عرف و عادت مطرح می‌کردند، زنان ساکن تهران آن را در قالب دین سنتی می‌دیدند حتی اگر با آن موافق نبودند. اغلب زنان مورد مصاحبه در ایران و ترکیه، دقیقاً طبق الگوی سنتی دینداری و بر اساس انتظارات اجتماعی، فرهنگی، عرفی و دینی، فکر و عمل نمی‌کنند. برخلاف مطالعهٔ انجام‌شده در قطر که برای فهم ادراک زنان دربارهٔ موارد مربوط به تصمیم‌گیری، آزادی عمل و نوع نگرش جنسیتی برای سنجش عاملیت زنان انجام شد، این تفاوت مشهود بود که زنان قطری، شاید می‌توانستند در تصمیم‌ها نقش بیشتری داشته باشند، اما از آزادی عمل کمتری برخوردار بودند. برای مثال آنها می‌توانستند تصمیم بگیرند که از خانه خارج شوند اما برای خروج از خانه، نیاز به کسب اجازه داشتند (کوتنیا، ۲۰۱۹). این در حالی بود که زنان مورد مطالعهٔ این مقاله، این موضوع را تا حد زیادی حل شده می‌دانستند. با گذشت زمان، آنها با خروج از نقطهٔ امن خود و تجربهٔ لذت تغییر، نه تنها فضا و منابعی را برای آزادی عمل و تحقق خواسته‌هایشان ایجاد کرده‌اند، که از قالب شخصیت مطیع خارج‌شده و خود به عنوان عامل در فرایند تصمیم‌گیری‌ها نقش ایفا کرده و دست به انتخاب می‌زنند. آنها به‌طور کامل از هنجارهای جنسیتی غالب در جامعه آگاهی دارند؛ با این حال تعاریف خاک‌خورده را جابه‌جا می‌کنند، خاک‌هایش را می‌گیرند و بدون آنکه آسیب محسوسی به آن وارد کنند، به خود جسارت می‌دهند تا آن را طوری بچینند که می‌پسندند و همهٔ این‌ها در فضایی جریان دارد که مدام به آنها گوشزد می‌شود در خانه بمانند و حواسشان به نقش‌هایشان باشد.





با این حال، آنها هیچ گسستی بین ایمان مذهبی که بر اساس تفسیرهای جدید پایه‌ریزی شده و دنیای مدرنی که در آن زندگی می‌کنند، نمی‌بینند. مناسک، بخشی از فعالیت‌های آنها را شکل می‌دهد و در کنار سایر اعمال و فعالیت‌های روزمره‌شان قرار می‌گیرد. آنها برای رهایی، خود را درون مذهب غرق نمی‌کنند و یا برای فرار از موقعیت بیرونی خود، مانند زنان فرقه‌زار یا سودانی (بادی، ۱۹۸۸؛ محمود، ۲۰۰۱) به خلسه نمی‌روند. در این مطالعه، زنان عاملیت را ورای تزکیه نفس زاهدانه^۱ پیش می‌برند. به نظر می‌رسد وجود چنین تفسیرهایی باعث شده تا برخی از پژوهشگران این موضوع را مدنظر قرار دهند که دین به عنوان یک مجموعه فرهنگی و ابزاری پویا، متفاوت از نظریه‌هایی است که دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی ایستا و از بالا به پایین سوق می‌دهد (آمرمن، ۲۰۰۳؛ بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳؛ بارتکوسکی، ۱۹۹۹؛ مانینگ، ۱۹۹۹؛ پاتیلو مک کویی، ۱۹۹۵؛ اسمیت، ۱۹۹۸ و ۲۰۰۰؛ سویدلر، ۱۹۸۶؛ ویلیامز^۲، ۱۹۹۵). این چرخش از پایین به بالا اتفاق افتاده است. زنان در عین حال که بعضی از ارزش‌های سنتی دین را تصدیق می‌کنند، آن را متناسب با زندگی که حالا چندان سنتی به نظر نمی‌رسد، اصلاح می‌کنند. در حقیقت، زنان فرصت پیدا می‌کنند با دین خود پای مذاکره بنشینند (بارتکوسکی و رید، ۲۰۰۳).

گسترش سواد دینی علاوه بر به چالش کشیدن تفاسیر رایج، به شکل نامحسوس‌تری، اقتدار انحصاری مردان در امور مذهبی و کارشناسان دینی، توسط مخاطبین اصلی‌شان به چالش کشیده می‌شود (ورنبر، ۲۰۱۸). نگاه زنان به دنیا در میان چهارچوب‌های محافظت‌شده نه تنها آنها را متوقف نمی‌کند بلکه زنان را به سمت انجام کارهایی که فکر می‌کنند ارزش دارد پیش می‌برد: به رسمیت شناخته شدن، ارزش داشتن در نگاه دیگران و دیده شدن. به نظر، همه این‌ها کارهای سختی است؛ چرا که بخشی از فرهنگ زنان سنتی-مذهبی این است که به دنبال دیده شدن نباشند؛ بنابراین، ساخت معانی که خود می‌خواهند، حتی در میان دیوارهای سخت پدرسالاری می‌تواند قابل تأمل باشد. زنانی که در چنین شرایطی مقاومت می‌کنند، به تدریج این قدرت را پیدا می‌کنند که نیرو و توانشان

1. pious self-cultivation

2. Ammerman, Manning, Pattillo-McCoy, Smith, Swidler, Williams

را بازسازی کنند و اعتماد به نفس و حتی فردیت خود را بسازند (هگلند^۱، ۱۹۹۵). به نظر می‌رسد، تفاسیر جدید از دین در مقابل ساختار پدرسالار به حمایت از این زنان می‌پردازد و به آنها اجازه می‌دهد تا به عنوان سوژه و زنانی فعال، مستقل و با قدرت تفکر و تصمیم‌گیری ظاهر شوند. برخلاف آنچه میرحسینی دربارهٔ رد یا به چالش کشیدن باورها و قوانین اسلام سنتی و مردسالاری مطرح می‌کند و آن را مختص طبقهٔ نخبگان و اقلیت زنان دارای تحصیلات عالی می‌داند (میرحسینی، ۲۰۰۶). این زنان با تحصیلات سطح پایین، اسلام سنتی و تفاسیری را که سال‌ها هم دوش پدرسالاری بستری برای منکوب کردنشان فراهم کرده بود را به چالش کشیده و فضا را برای ورود تفکرات نواندیشی که در نقطهٔ مقابل تفکرات سنتی وجود دارد، از درون باز می‌کنند.

۶. سپاسگزاری

نگارندگان از خانم زهرا بختیاری برای مطالعهٔ عمیق مقاله و کمک‌های ارزشمندشان در ترجمهٔ بخش‌های عربی قدردانی می‌کنند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۹۰

دوره ۱۳، شماره ۳

پاییز ۱۳۹۹

پیاپی ۵۱

منابع

- ابو زهره، محمد (بی تا). زهره التفاسیر. بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان. مشهد: آستان قدس رضوی.
- احمد، لیلا (۱۳۹۴). زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی (مترجم: فاطمه صادقی). تهران: نگاه معاصر.
- بیات، آصف (۲۰۱۰). زندگی همچون سیاست؛ چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر دادند (مترجم: فاطمه صادقی؛ نسخه الکترونیکی). انتشارات دانشگاه آمستردام.
- پیران، پرویز (۱۳۸۶). عرصه‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی زنان ایران زمین: نیم‌نگاهی به یک تحقیق علمی. چشم‌انداز ایران، ۴۶، ۷۱-۸۱.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۳۰). درج الدرر فی تفسیر القرآن (محقق: طلعت فرحات). اردن: دارالفکر.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). احکام القرآن جصاص (محقق: محمدصادق قمحای). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵). تفسیر الخازن. بیروت. دارالکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف (چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العربی.
- ساروخانی، باقر، رفعت جاه، مریم (۱۳۸۳). عوامل جامعه شناختی مؤثر در بازتعریف هویت اجتماعی زنان، زن در توسعه و سیاست، ۸، ۷۱-۹۲.
- سایس، محمد علی (۱۴۲۳). تفسیر آیات الاحکام. بیروت: المکتبه العصریه.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر بالماثور. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی.
- صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷). حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین (مصحح: محمد عبدالسلام شاهین؛ چاپ چهارم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (جلد دوم). اردن: دارالکتب الثقافی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.





- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی (مصصح: علی اکبر غفاری). تهران: صدوق.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله (۱۳۷۳). کنزالعرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰). تفسیرالکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸). تفسیرالقاسمی المسمی محاسن التأویل (محقق: محمد باسل). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴). الجامع الاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- کیاهاوسی، علی بن محمد (۱۴۲۲). احکام القرآن (کیاهاوسی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ماتریدی، محمد (۱۴۲۶). تأویلات اهل السنه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مراغی، احمدمصطفی (بی تا). تفسیرالمراغی. بیروت: دارالفکر.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- میرحسینی، زیبا (۲۰۱۵). آیا مردان مسئولند؟ بازاندیشی نسبت به اقتدار در سنت حقوقی مسلمانان (مترجم: هدی مبصری). برگرفته از <http://www.feministschool.com/spip.php?article7887>
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104, 783-90. doi: 10.1525/aa.2002.104.3.783
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identities and religious institutions. In Michele Dillon (Ed.), *Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: "Progressive traditionalism" and the negotiation of domestic labor within evangelical families. *Gender Issues*, 17, 37-61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Bartkowski, J.P., & Read, J.G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71-92. doi: 10.1023/A:1021456004419
- Becker, P. E. (1999). *Congregations in conflict: Cultural models of local religious life*. New York: Cambridge University Press.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9-28. doi: 10.1080/07256860903477662
- Boddy, J. (1989). *Wombs and alien spirits: Men and women in the Zar Cult in North Africa*. Madison. University of Wisconsin Press.



- Burke, K.C. (2012). Women's agency in gender - traditional religions: A review of four approaches. *Journal of Sociology of Compass*, 6(2), 122-133. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x
- Chapman, M. (2015). Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations. *European Journal of Women's Studies*, 1-14. doi:10.1177/1350506815605346
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Fridle, E. (1994). Sources of female power in Iran (M. Afkhami & E. Fridle, Eds). In: *In The Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (Pp. 151-167), New York: I.B. Tauris Publishers.
- Gallagher, S. (2007). Agency, Resources, and Identity: Lower-Income Women's Experiences in Damascus. *Gender and Society*, 21(2), 227-249.
- Hegland, M. (1995). Shia Women of Northwest Pakistan and Agency through Practice: Ritual, Resistance, Resilience. *Political and Legal Anthropology Review*, 18(2), 80-65. doi: 10.1525/pol.1995.18.2.65
- Irving S. (2016). Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Aitemad Muhanna. *Journal of Middle East Women Studies*, 12(2), 258-260. doi: 10.1215/15525864-3507683
- Kandiyoti, D. (1996). Gendering the Middle East Emerging perspective (Chapter 1). In *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies* (Deniz Kandiyoti, Ed.). Syracuse University Press.
- Lazreg, M. (2013). Poststructuralist theory and women in the Middle East: going in circles?. *Contemporary Arab Affairs*, 6(1), 74-81. doi:10.1080/17550912.2012.757884
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Manning, C. (1999). *God gave us the right: Conservative Catholic, evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629-645. doi: 10.1086/508085
- Muhanna, A. (2015). Women's moral agency and the politics of religion in the Gaza Strip. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(1), 3-21. doi: 10.2979/jfemistudreli.31.1.3

- Muhanna, A. (2020). *Agency and gender in Gaza: Masculinity, femininity and family during the second Intifada*. New Yourk: Routledge; 1 edition.
- Patillo-McCoy, M. (1998). Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review*, 63, 767-784. doi: 10.2307/2657500
- Qutteina, Y. & James-Hawkins, L. & Al-Khelaifi, B. & Yount, K.M. (2019). Meanings of Women's Agency: A Case Study from Qatar on Improving Measurement in Context. *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, 9(1), 33-51. doi: 10.1080/21534764.2019.1649828
- Rinaldo, R. (2014). Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency. *Gender & Society*, 28 (6), 824-846. doi: 10.1177/0891243214549352
- Sadiqi, F. (2018). Female perceptions of Islam in Today's Morocco. *Journal of Feminist Scholarship*, 11, 48-60.
- Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. I.B.Tauris publishers, London. New York.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12, 73-92. doi: 10.1007/s11562-017-0404-8
- Shively, K. (2014). Entangled ethics: Piety and agency in Turkey. *Anthropological Theory*, 14(4), 462-480. doi: 10.1177/1463499614539072
- Smith, C. (1998). *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. (2000). *Christian America? What evangelicals really want*. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273-286.
- Vintges, K. (2012). Muslim women in the western media: Foucault, agency, governmentality and ethics. *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 283-298. doi: 10.1177/1350506812443476
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (Eds.). (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Werbner, P. (2018). Between Islamic piety, agency and ethical leadership: paradoxes of self-transformation. *Contemporary Levant*, 3(1), 79-90. doi: 10.1080/20581831.2018.1449934
- Williams, R. (1995). Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources. *Journal of Social Problems*, 42(1), 124-144. doi: 10.2307/3097008
- Yount, K. (2005). Women's Family Power and Gender Preference in Minya, Egypt. *Journal of Marriage and Family*, 67(2), 410-428. doi: 10.1111/j.0022-2445.2005.00125.x





حاکمیت زبانهگ شرم محوری یا گناه محوری در جامعه ایران

رضا پیش قدم^۱، آیلین فیروزیان پوراصفهانی^{۲*}، آیدا فیروزیان پوراصفهانی^۳

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۱

چکیده

هیجانان شرم و گناه که در زمره هیجانان همگانی و خودآگاه بشر قرار می گیرند، در زندگی روزمره افراد بسیار فراگیر بوده و ضمن برخورداری از نقش اساسی در فرایند اجتماعی شدن انسان، به عنوان مکانیسم های کنترل اجتماعی، ایفای نقش می نمایند. این دو نوع هیجان، در پاسخ به ارزیابی منفی فرد از خود، بر پایه هنجارهای اجتماعی ایجاد می شوند. از آنجایی که دو هیجان «شرم» و «گناه» دارای ماهیت فرهنگ وابسته است، منطقی است اگر ادعا کنیم که بررسی نمونها و مصادیق زبانی مرتبط با این دو نوع هیجان در یک زبان مشخص می تواند در آشکارسازی فرهنگ حاکم بر جامعه مورد نظر باری رسان باشد. بنابراین، نظر به ماهیت فرهنگ وابسته هیجانان و رابطه تنگاتنگ میان زبان و فرهنگ، پژوهش کیفی حاضر بر آن است تا از رهگذر بررسی نمونها زبانی مرتبط با این دو نوع هیجان در زبان فارسی، به فرهنگ کاوی این زبان همت گمارد. به منظور نیل به هدف مورد نظر، پس از جمع آوری تعداد ۷۵۶ نمونه از موارد مختلف کاربرد عبارات زبانی وابسته به مفاهیم «شرم» (نظیر شرمساری، روسپاهی، خجلت، ننگ، بی آبرویی، خجالت، خجول، حیا، آبرو، کم رو و...) و «گناه» (همچون تقصیر، مقصر، گناه کار و...) در موقعیت های مختلف طبیعی، نمونه های مذکور در بستر الگوی هایمز (۱۹۶۷) مورد تدقیق و واکاوی قرار خواهند گرفت. یافته های مقاله حاضر ضمن صحت گذاردن بر حاکمیت قوی تر و قدرتمندتر فرهنگ شرم محور نسبت به فرهنگ گناه محور در فرهنگ ایران، برای ویژگی جمع گرایی ایرانیان نیز مهر تأییدی به شمار می روند.

کلیدواژه ها: فرهنگ کاوی زبان، زبانهگ، مدل SPEAKING هایمز، شرم، گناه

۱. استاد آموزش زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران

pishghadam@um.ac.ir ✉

۲. استادیار زبان شناسی همگانی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه دامغان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)

a.firoozian@du.ac.ir ✉

۳. استادیار زبان شناسی همگانی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام رضا (ع)، خراسان رضوی، ایران

firoozian@imamreza.ac.ir ✉

۱. مقدمه

رابطه میان هیجان‌ها^۱ و فرهنگ همواره به‌عنوان یکی از مباحث چالش‌برانگیز در حوزه مردم‌شناسی^۲ مطرح می‌شود. با وجود چالش‌های موجود در این زمینه، محققان رشته‌های مختلف بر سر این مسئله چنین به اتفاق نظر رسیده‌اند که در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان هیجان‌ها را در دو دسته قرار داد. در دسته اول، که از آن با عنوان هیجان‌ها اولیه^۳ یاد می‌شود، هیجان‌هایی قرار می‌گیرند که ریشه در ویژگی‌های زیستی انسان داشته و در سال اول زندگی ایجاد می‌شوند (کیم، تیبودو و جورگنسن^۴، ۲۰۱۱، به نقل از یاکلی^۵، ۲۰۱۸). اگرچه در پیشینه پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه، تفاوت‌هایی در فهرست هیجان‌ها اساسی بشر وجود دارد، اما هیجان‌های نظیر خشم، ترس، شادی، غم، تعجب، تنفر و لذت در این دسته جای می‌گیرند. این دسته از هیجان‌ها، در همه فرهنگ‌ها وجود داشته و از نظر تجربه درونی، نقش، نحوه بروز و تولید در فرهنگ‌های مختلف یکسان هستند.

در مقابل، هیجان‌ها ثانویه^۶ یا همان هیجان‌ها خودآگاه، در مراحل بعدی در دوران کودکی، که معمولاً اواخر دوسالگی است، ایجاد می‌شوند. برای شکل‌گیری این نوع هیجان‌ها، افراد نیازمند به داشتن توانایی شناختی بیشتر و آگاهی از خود در ارتباط با دیگران هستند. این نوع از هیجان‌ها شامل غرور، شرم^۷، گناه^۸ و ناراحتی می‌شوند، در میان فرهنگ‌های مختلف ممکن است از نظر اولویت، تجربه درونی و چگونگی بروز متفاوت باشند. به بیان دیگر، بر پایه ارزش‌ها و باورهای یک فرهنگ خاص و بر این اساس که چه رفتاری در آن فرهنگ به‌عنوان رفتار قابل‌پذیرش در نظر گرفته می‌شود، این هیجان‌ها می‌توانند از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت باشند (یاکلی، ۲۰۱۸).



1. emotions
2. anthropology
3. primary emotions
4. Kim, Thibodeau, & Jorgensen
5. Yakeley
6. secondary emotions
7. shame
8. guilt



از سویی دیگر، مطالعات مربوط به ارتباط میان زبان و فرهنگ، بر وجود رابطه متقابل و بسیار نزدیک میان این دو مقوله و در واقع هم‌پوشی این دو صحه می‌گذارند (رستم‌بیک‌تفرشی و رمضان‌واسوکلائی، ۱۳۹۱). براون^۱ (۱۹۹۴) بر این باور است که زبان بخشی از فرهنگ و فرهنگ بخشی از زبان است. به عقیده او، دو مقوله مذکور به‌گونه‌ای در هم تنیده‌اند که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا در نظر گرفت. به بیان دقیق‌تر، هر زبان بخشی از یک فرهنگ بوده و بر این اساس، زبان هر جامعه را می‌توان تجلی‌گاه فرهنگ حاکم بر آن جامعه در نظر گرفت. هر زبان به‌عنوان آینه‌ای تمام‌نما از فرهنگ یک جامعه، از این قابلیت برخوردار است که می‌تواند تصویری واقع‌بینانه از نظام‌ها^۲ و باورهای فکری و فرهنگی یک جامعه به‌دست دهد. وی^۳ (۲۰۰۵) بر این عقیده است که هر زبان خاص در واقع آینه فرهنگ خاص است. در این میان، پیش‌قدم (۱۳۹۱) با در نظر گرفتن رابطه تنگاتنگ میان این دو مقوله، از طریق تلفیق «زبان» و «فرهنگ»، مفهوم «زیاهنگ»^۴ را به‌عنوان ابزاری تحول‌گرا در فرهنگ‌کاوی زبان معرفی نمود. او از اصطلاح «زیاهنگ» برای اشاره به فرهنگ مستخرج از یک زبان استفاده کرد و علم بررسی آن را «فرهنگ‌کاوی زبان» نامید. به بیان ساده‌تر، مفهوم زیاهنگ بر این اساس قرار دارد که از رهگذر تدقیق و بررسی موشکافانه برخی از واژه‌ها و عبارات زبانی مورد کاربرد در یک زبان مشخص، می‌توان به درک و شناخت عمیق‌تری از فرهنگ حاکم بر یک جامعه دست پیدا نمود (پیش‌قدم و نوروزکرمانشاهی، ۱۳۹۵). بنابراین، زیاهنگ‌ها قطعات و نمونه‌های زبانی‌ای هستند که فرهنگ جامعه را در خود گنجانده‌اند. بر همین اساس، از آنجایی که این قطعات زبانی تجلی‌گاه فرهنگ به‌شمار می‌روند، می‌توانند در آشکارسازی فرهنگ پنهان و مستتر در هر زبان مفید واقع شوند.

بر اساس آنچه گفته شد، با توجه به قابلیت زبان در به تصویر کشیدن فرهنگ حاکم بر یک جامعه و نیز ماهیت فرهنگ وابسته هیجان‌ات مختلف، در مقاله حاضر بر آنیم تا از طریق بررسی و واکاوی نمونه‌های زبانی واقعی مربوط به فرهنگ‌های شرم و گناه با

1. Brown
2. systems
3. Wei
4. cultuling
5. culturology of language

بهره‌گیری از الگوی قوم‌نگاری زبانی هایمز^۱ (۱۹۶۷)، زبان فارسی امروز که توسط گویشوران مختلف با ویژگی‌های اجتماعی گوناگون در مناطق مختلف سطح شهر مشهد مورد استفاده قرار می‌گیرد را مورد فرهنگ‌کاوی قرار داده و گوشه‌ای از فرهنگ غالب در جامعه زبانی مورد نظر را آشکار و عیان نماییم.

۲. پیشینه تحقیق

در این بخش، در دو قسمت مجزا ابتدا به بررسی ویژگی‌های فرهنگ‌های شرم و گناه می‌پردازیم و سپس الگوی هایمز (۱۹۶۷) را به‌طور مختصر معرفی خواهیم کرد.

۲-۱. فرهنگ‌های شرم و گناه

مفهوم‌سازی‌های^۲ هیجانی در جوامع گفتاری مختلف با یکدیگر متفاوتند (شریفیان، ۲۰۱۷؛ گدارد و یه^۳، ۲۰۱۴؛ لوینسن^۴، ۲۰۱۴؛ ویرزبیکا^۵، ۱۹۹۹ و ۲۰۱۴؛ یه، ۲۰۱۴). برخلاف مفهوم «احساس^۶» که تقریباً مفهومی همگانی است و به تجربیات مربوط به بدن (مانند احساس گرسنگی) یا مربوط به فکر (مانند احساس بیگانگی) مرتبط است، مفهوم «هیجان» فرهنگ‌وابسته بوده و در معنی، به «احساس»، «تفکر» و «بدن شخص» ارجاع می‌دهد (ویرزبیکا، ۱۹۹۹). در تلاش جهت یافتن گواه برای تأیید ماهیت فرهنگ‌وابسته هیجان‌ها یا به بیان دقیق‌تر، «مفهوم‌سازی‌های هیجانی» آن‌ها، می‌توان به این واقعیت اشاره نمود که زبان‌های مختلف، برای متمایز نمودن هیجان‌ها از یکدیگر، از واژه‌های مختلفی استفاده می‌کنند و حتی تعداد هیجان‌هایی که در فرهنگ‌های مختلف شناسایی شده‌اند به‌طور چشمگیری با یکدیگر متفاوت است (نیدهام^۷، ۱۹۸۱). در این راستا، آلتاریبا^۸ (۲۰۰۳) بر این باور است که سخنگویان انگلیسی‌زبان در فهرست واژگانی خود، برای هیجان‌ها بیش از ۱۰۰ واژه ذخیره



1. Hymes
2. conceptualisations
3. Goddard & Ye
4. Levisen
5. Wierzbicka
6. feeling
7. Needham
8. Altarriba



دارند و این در حالی است که در یکی از زبان‌های مالزیایی به نام چپانگ^۱، تنها ۱۰ واژه به‌عنوان واژه‌های هیجانی شناخته می‌شوند. آلتاریبا، بسنایت و کاناری^۲ (۲۰۰۳) ضمن شناسایی تفاوت‌های موجود در پردازش هیجانی^۳ میان سخنگویان زبان‌های مختلف، بر این باورند که این تفاوت‌ها علاوه بر این که مربوط به تنظیمات فرهنگی^۴ و رابطه میان فرد با سایر افراد بوده، به روش‌های نمود هیجانات و وقایع هیجانی^۵ در یک زبان مشخص نیز مرتبط می‌باشند.

در میان انواع هیجانات مختلف، هیجانات شرم و گناه از جمله هیجاناتی هستند که زندگی روزمره افراد را به‌طور گسترده‌ای تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. این نوع هیجانات در روند اجتماعی‌شدگی^۶ نقشی اساسی داشته و به‌عنوان مکانیسم‌های کنترل اجتماعی ایفای نقش می‌نمایند (کریتون^۷، ۱۹۸۸). شرم و گناه بخشی از طبقه‌ای از هیجاناتی هستند که به آن‌ها «هیجانات خودآگاه»^۸ گفته می‌شود. این نوع احساسات، که شامل خجالت^۹ و غرور^{۱۰} نیز می‌شوند، در پاسخ به ارزیابی از خود ایجاد می‌شوند. در حالی که احساس غرور در پاسخ به ارزیابی مثبت از خود ایجاد می‌شود، احساس شرم، گناه و خجالت در پاسخ به ارزیابی منفی از خود به وجود خواهد آمد (لویس^{۱۱}، ۲۰۰۸؛ تانگنی^{۱۲}، ۲۰۰۱؛ ونگ و تسای^{۱۳}، ۲۰۰۷). دو هیجان شرم و گناه ضمن حفظ حس هویت شخصی^{۱۴} افراد (شف^{۱۵}، ۱۹۸۸؛ هالت‌برگ^{۱۶}، ۱۹۸۸)، توجه ما نسبت به دیگران را منعکس نموده و کانال‌هایی برای پردازش

1. Chepang
2. Basnight & Canary
3. emotion processing
4. cultural regulations
5. emotion events
6. socialization
7. Creighton
8. self-consciousness
9. embarrassment
10. pride
11. Lewis
12. Tangney
13. Wong & Tsai
14. personal identity
15. Scheff
16. Hultberg



استرس و یا نقض هنجارها از طریق تنبیه خود فراهم می‌آورند (لبرا^۱، ۱۹۸۸). بنابراین می‌توان گفت که دو هیجان شرم و گناه می‌توانند رفتار افراد را شکل دهند؛ به این صورت که دو هیجان مذکور باعث می‌شوند که افراد به‌گونه‌ای رفتار نمایند که رفتارشان باعث نشود این دو نوع هیجان را تجربه نمایند. بر این اساس می‌توان گفت، دو هیجان شرم و گناه برای کنترل اجتماعی بسیار مهم بوده و بعید به نظر می‌رسد که یک جامعه بتواند بدون برخورداری از این دو نوع هیجان، به بقا خود ادامه دهد (کریتون، ۱۹۸۸، به نقل از بدفورد^۲، ۲۰۰۴).

پژوهش‌های انجام شده در زمینه شرم و گناه نشان می‌دهند که اگرچه این دو اصطلاح اغلب در گفتار به جای یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما تفاوت‌های عمیقی می‌توان در تأثیراتی که هر یک از آن‌ها ایجاد می‌نمایند، قائل شد (تانگنی، میلر، فلیکر و بارلو^۳، ۱۹۹۶، ۲۰۰۵، ۲۰۰۷). شرم، هیجان خودارزیابی^۴ است که در آن ارزش کلی فرد به‌عنوان یک شخص مورد قضاوت قرار می‌گیرد، در صورتی که گناه صرفاً سرزنش از رفتار فرد است (تانگنی و دیرینگ^۵، ۲۰۰۲). در نتیجه، هنگامی که یک نفر به‌عنوان بد قضاوت می‌شود، آن فرد نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد که بتواند خوب شود. اما هنگامی که یک رفتار به‌عنوان رفتاری بد در نظر گرفته می‌شود، فرد می‌تواند در رفتارش تغییر ایجاد نماید. بر این اساس، از آنجایی که شرم احساسات قوی از ناکارآمدی را به‌وجود می‌آورد، در مقایسه با گناه جدی‌تر تلقی می‌شود (دونلان، ترزنسکی، روبینز، موفیت و کسپی^۶، ۲۰۰۵).

اگرچه هیجان‌ات شرم و گناه در همه جوامع وجود دارند، اما همه جوامع به‌طور یکسان از آن‌ها استفاده نمی‌کنند. رابطه این دو نوع هیجان نسبت به یکدیگر و نقشی که هر یک از آن‌ها در جوامع مختلف ایفا می‌کنند، در فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است (بندیکت^۷، ۱۹۴۷؛ کلاکھون^۸، ۱۹۶۰؛ مید^۹، ۱۹۳۷، به نقل از بدفورد، ۲۰۰۴). پژوهش‌ها نشان

1. Lebra
2. Bedford
3. Tangney, Miller, Flicker, & Barlow
4. self assessment
5. Dearing
6. Donnellan, Trzesniewski, Robins, Moffitt, & Caspi
7. Benedict
8. Kluckhohn
9. Mead

می دهند که در میزان شدت و بسامد تجربیات شرم و گناه (ها^۱، ۱۹۹۵)، تمایز میان این دو (مارسلا، مورای و گلدن^۲، ۱۹۷۴؛ والبوت و اسچرر^۳، ۱۹۹۵) و نیز نوع موقعیت‌هایی که این دو هیجان ایجاد می‌شوند (استیپک^۴، ۱۹۹۸؛ بدفورد، هوانگ، ۲۰۰۳) در فرهنگ‌های مختلف تفاوت‌هایی وجود دارد. در این میان، برخی از مطالعات نیز ویژگی‌های پدیدارشناختی یکسانی برای شرم و گناه در میان فرهنگ‌های مختلف قائل می‌شوند (اسچرر^۵ و والبوت، ۱۹۹۴؛ دریورا^۶، ۱۹۸۹؛ فونتینه، لویتن، دو بوئک، کورولین، فرناندز، هررا^۷، ۲۰۰۶؛ هونگ و چیو^۸، ۱۹۹۲، به نقل از بروگلمانس و پورتینگا^۹، ۲۰۰۷).

با توجه به این که در هر جامعه تمایل بر آن است که یک هیجان نسبت به سایر هیجان‌ات مورد تأکید قرار گیرد، محققان براساس این که در یک جامعه کدام یک از این دو نوع هیجان حاکمیت قوی‌تری دارد، فرهنگ‌ها را به دو دسته شرم‌محور و گناه‌محور تقسیم کرده‌اند و در زمینه تفاوت‌های موجود میان این دو نوع فرهنگ، به یک اجماع علمی دست یافته‌اند (تانگنی و دیرینگ^{۱۰}، ۲۰۰۲). بر این اساس، برای هر یک از این دو نوع فرهنگ، ویژگی‌های متمایزی مورد شناسایی قرار گرفته‌اند (فسلر^{۱۱}، ۲۰۰۴؛ کریتون^{۱۲}، ۱۹۹۰). در فرهنگ‌های گناه، افراد زمانی که فکر می‌کنند کاری انجام داده‌اند که نباید آن را انجام می‌دادند و یا در انجام آن با شکست مواجه شده‌اند، حتی اگر دیگران متوجه آن نشوند، باز هم احساس گناه به سراغشان می‌آید. این دسته از افراد، بر پایهٔ هنجارهایی که توسط والدین، معلمان و جامعه به آن‌ها تدریس شده است، ایدئال‌های خودپسندانه‌ای^{۱۳} درون خود بوجود آورده‌اند. در مقابل، در فرهنگ‌های شرم، افراد تمایل دارند خودشان را از نگاه



1. Ha
2. Marsella, Murray, & Golden
3. Wallbott & Scherer
4. Stipek
5. Scherer
6. De Rivera
7. Fontaine, Luyten, de Boeck, Corveleyn, Fernandez, & Herrera
8. Hong & Chiu
9. Breugelmans & Poortinga
10. Dearing
11. Fessler
12. Creighton
13. ego-ideal



«دیگران» بنگرند و قرارگیری در موقعیت‌های «نامناسب» را شرم‌آور تلقی نمایند، اما در صورتی که به‌صورت ناشناس در آن موقعیت قرار گیرند، شرم‌منده نخواهند بود. به‌عنوان نمونه، از آنجایی که هیجانانگیز باید خصوصی نگه داشته شوند، نشان دادن صمیمیت با همسر در حضور دیگران در کشور هند شرم‌آور تلقی می‌شود (مادان^۱، ۱۹۸۹). به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان به یکی از عادات رفتاری در آسیای جنوبی اشاره کرد که همسران زن نام شوهران خود را به زبان نمی‌آورند. این عادت رفتاری نشان می‌دهد که گناه به‌طور ضمنی بیانگر خودآگاهی^۲ است و این در حالی است که شرم مستلزم دیگرآگاهی^۳ است. قاضی‌مرادی (۱۳۹۸) در کتاب خود با عنوان در ستایش شرم: جامعه‌شناسی حس شرم در ایران رنگ شرم را در جامعه ایران سرخ و هم رنگ با رنگ خشم و عصبانیت در نظر می‌گیرد. در واقع، این‌گونه نشان داده شده است که شرم ناهنجار^۴ (تانگنی و دیرینگ، ۲۰۰۲؛ تانگنی، واگنر، فلتچر و گرامزوف^۵، ۱۹۹۲؛ روس، هاگس و سالمیوالی^۶، ۲۰۱۴) با پاسخ‌های حاصل از خشم غیرسازنده همچون تهاجم مستقیم، غیرمستقیم و غضب‌آلود پیوند می‌خورد، چرا که این نوع شرم باعث می‌شود افراد احساس کنند که عزت‌نفس و غرورشان رفته است (تامگنی و همکاران، ۱۹۹۲). تلخی، خصومت، عدم هم‌دلی و تمایل برای سرزنش دیگران به خاطر اتفاقات منفی (احمد و بریتویت^۷، ۲۰۰۴؛ تانگنی و دیرینگ، ۲۰۰۲) و به‌طور کلی افت رفتارهای اجتماعی منجر به ایجاد احساس شرم در افراد می‌شود (روس و همکاران، ۲۰۱۴). در تأیید این مدعا می‌توان به ذکر مثالی از جاکوپکاک، تول و رومر^۸ (۲۰۰۵) پرداخت. در مطالعه‌ای که جاکوپکاک و همکاران بر روی مردان به انجام رساندند، متوجه شدند که مردان به منظور پنهان نمودن شرم خود، اغلب به دلیل ترس از بروز هیجانانگیز آسب‌پذیر خود، شرم خود را در قالب خشونت و دشمنی بروز می‌دهند.

1. Madan
2. self-consciousness
3. other-consciousness
4. maladaptive shame
5. Wagner, Fletcher & Gramzow
6. Roos, Hodges, & Salmivalli
7. Ahmed, & Braithwaite
8. Jakupcak, Tull & Roemer

۲-۲. مدل SPEAKING هایمز (۱۹۶۷)

دل هایمز (۱۹۶۷)، به عنوان یک مردم‌شناس و زبان‌شناس اجتماعی، زبان را از منظر ارتباط قوم‌نگارانه مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ به این معنا که آراء وی بر این فرض استوارند که افراد جامعه که به فرهنگ‌ها و طبقات مختلف متعلق بوده، چگونه با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و براساس روابط اجتماعی حاکم میانشان، گونه‌های زبانی مشخصی را مورد استفاده قرار می‌دهند. او بر این باور بود که زبان نباید جدا از اجتماع و در انزوا مورد بررسی قرار گیرد. هایمز برای بافت برون زبانی عواملی را در نظر می‌گیرد و اعتقاد دارد این عوامل در تعبیر معنایی گفتگو تأثیرگذارند. هایمز (۱۹۶۷) این عوامل را در ۸ دسته کلی تقسیم‌بندی می‌کند و آن‌ها را به اختصار SPEAKING می‌نامد. در ادامه به شرح این عوامل می‌پردازیم.

۱-۲-۲. موقعیت زمانی و مکانی^۱

عامل موقعیت در بردارنده زمان یا مکان فیزیکی رویداد گفتمان می‌باشد. در هر گفتمان، صحنه‌ای وجود دارد که در آن رویداد مشخصی به وقوع پیوسته است. این صحنه می‌تواند کارت‌بازی، شعرخوانی یا هر رویداد دیگری باشد. بر این اساس، هرگاه فردی بخواهد در یک فرهنگ خاص بخشی از یک گفتمان را تحلیل نماید، اولین چیزی که ضرورت دارد مورد توجه قرار دهد، موقعیتی است که مکالمه در آن به وقوع پیوسته است.

۲-۲-۲. شرکت‌کنندگان^۲

عامل دومی که در یک گفتمان باید مورد توجه قرار گیرد، شرکت‌کنندگان در یک مکالمه هستند. نکته قابل توجه در ارتباط با عامل مذکور این است که همیشه شرایط به این‌گونه نیست که در یک مکالمه یک نفر صحبت کند و فرد دیگری مورد خطاب قرار گیرد. به بیان دیگر، از آنجا که ممکن است در هر مکالمه افراد واسطه‌ای نیز وجود داشته باشند، بررسی و تحلیل شرکت‌کنندگان همیشه به آسانی امکان‌پذیر نیست. به عنوان مثال، در اغلب فرهنگ‌ها رئیس تنها با مرئوسان خود به واسطه شخص سوم صحبت می‌کند. یا به عنوان مثالی دیگر، رئیس دولت وقتی عمل نادرستی مرتکب می‌شود، تنها به واسطه وکیل خود با



1. setting
2. participants

مردم عادی حرف می‌زنند. با استناد به مثال‌های مذکور و مواردی از این دست می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که عامل شرکت‌کنندگان پیچیده‌تر از «من دارم با تو صحبت می‌کنم» است. متغیرهایی چون سن، جنسیت، ملیت و روابط میان افراد شرکت‌کننده در گفتمان در بررسی این عامل مورد توجه قرار می‌گیرند.

۳-۲-۲. هدف^۱

هدف به مقصودها و نتایجی که از یک مکالمه مشخص مورد انتظار است، اشاره می‌کند. به‌عنوان نمونه، در محیط بازار، چانه‌زدن یکی از کارهایی است که اغلب صاحب مغازه انجام می‌دهد و بر این اساس، جملاتی چون «بدو بیا این طرف بازار» یا «آتش زدم به مالم!» در بافت بازار زیاد شنیده خواهند شد. در این میان، نه تنها این جملات در سطح ظاهری خود اهمیت دارند، بلکه آهنگ گفتار نیز مهم است. هدف هر عبارت در هر گفتمان می‌تواند در شرایط مختلف دچار تغییر شود. بنابراین، آنچه هدف گفتمان را تعیین می‌نماید، شرایط گفتمان خواهد بود.

۴-۲-۲. ترتیب گفتمان^۲

ترتیب گفتمان حاوی اطلاعاتی درباره‌ی این است که چه صورت‌هایی از کنش‌های گفتاری درون یک کنش خاص مورد استفاده قرار می‌گیرند. این عامل به ترتیب عملکرد شرکت‌کنندگان مرتبط است. عامل مذکور بر این فرض استوار است که هر عمل انجام شده توسط یک شرکت‌کننده، صحنه را برای اقدامات شرکت‌کننده بعدی آماده می‌سازد (گافمن^۳، ۱۹۷۱).

۵-۲-۲. لحن^۴

لحن به شیوه بیان اشاره دارد. به‌عنوان مثال، در مراسم خاکسپاری کسی نمی‌خندد، چهره افراد غم دارد، افراد با صدای بلند صحبت نمی‌کنند و تنها زمانی که گریه می‌کنند ممکن است صدایشان بلند باشد. محیط اطراف ساکت است و اغلب افراد لباس‌های رنگ تیره و کدر به تن می‌کنند.



1. ends
2. act sequence
3. Goffman
4. key

۶-۲-۲. ابزار گفتمان^۱

ابزار گفتمان به کانال ارتباطی اشاره می‌کند. ارتباط ممکن است به صورت رودرو، تلفنی، طبل زدن و یا از طریق نوشتار صورت پذیرد. حتی این که یک فرد با استفاده از گویش استاندارد ارتباط برقرار کند یا از گویش غیراستاندارد استفاده نماید، در تحلیل گفتمان ضرورت دارد مورد بررسی قرار گیرد. به عنوان مثال، در آهنگ‌های پاپ، اغلب از گویش غیررسمی، غیراستاندارد و محاوره استفاده می‌شود. خواننده معمولاً به جای «می‌گویم» از «می‌گم» و یا به جای «آنها» از «اونها» استفاده می‌کند. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت که ابزار گفتمان به شیوهٔ بین گفتمان اشاره دارد.

۷-۲-۲. قوانین گفتمان^۲

هنجارها یا قوانین گفتمان به سبک‌های مکالمه مربوط می‌شوند. به بیان دیگر، عامل مذکور مواردی چون قطع صحبت دیگران یا صحبت کردن با صدای بلند را مد نظر قرار می‌دهد. عامل هنجارها و قوانین گفتمان شامل الگوهای آهنگ مکالمات می‌شود.

۸-۲-۲. نوع گفتمان^۳

در نهایت نوع گفتمانی که یک مکالمه به آن تعلق دارد، باید مورد توجه قرار گیرد. عامل مذکور شامل مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی است که چارچوب تولید گفتمان را شکل می‌دهند (بامن، ۲۰۰۰) و انواع گوناگونی از جمله شعر، داستان، افسانه، پیام تبلیغاتی، مکالمه، دعا، لطیفه، نامه، ضرب‌المثل و غیره را در بر می‌گیرد. بر پایهٔ آنچه گفته شد، می‌توان عوامل هشت‌گانه مؤثر بر روابط میان افراد از نظر هایمز (۱۹۶۷) را در جدول شماره (۱) به طور خلاصه نشان داد:

۳. روش

جهت جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز برای به انجام رساندن پژوهش کیفی حاضر، پاره‌گفت‌های طبیعی از بین گویشوران زن و مرد در رده‌های سنی مختلف (۸۷-۸۶)، سطح تحصیلات (بی‌سواد، دیپلم، کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری) و طبقات اجتماعی

1. instrumentalities
2. norms
3. genre





متفاوت (پایین، متوسط و بالا) در مناطق مختلف سطح شهر مشهد و در هر موقعیت ممکن (نظیر مکالمات روزمره، خیابان، فروشگاه، دانشگاه، مهمانی و...) جمع‌آوری شد. گردآوری داده‌ها از ابتدای فروردین ماه ۱۳۹۷ آغاز شد و تا انتهای شهریورماه همان سال ادامه یافت. روش نمونه‌گیری در تحقیق حاضر از نوع نمونه‌گیری هدفمند موارد ناهمگون (پاتون^۱، ۱۹۹۰) می‌باشد. تمامی پاره‌گفتارهای جمع‌آوری شده حاوی قطعات زبانی مرتبط با مفاهیم «شرم» و گناه بودند. به بیان دقیق‌تر، تمامی پاره‌گفت‌هایی که در آن‌ها یکی از عناصر واژگانی «شرم، شرمنده، شرمسار، شرمساری، شرمگون، روسیاه، روسیاهی، خجالت، خجالت، خجالت‌زده، خجالت‌زده، خجول، ننگ، بی‌آبرویی، رو، حیا، آبرو، کم‌رو و...» و یا واژه‌های «تقصیر، مقصر، گناه‌کار و گناه» مورد استفاده قرار گرفته بود، مورد مشاهده قرار گرفت و بر روی کاغذ پیاده‌سازی شد. جمع‌آوری داده‌ها تا زمان اشباع کامل ادامه یافت؛ به این معنا که دیگر امکان افزودن اطلاعات جدیدی به مجموعه داده‌ها وجود نداشت (یین^۲، ۲۰۱۰). تعداد کل پاره‌گفتارهای جمع‌آوری شده تعداد ۷۵۶ نمونه بود. پس از حذف نمونه‌های تکراری، داده‌ها با استفاده از الگوی هایمز (۱۹۶۷) مورد تحلیل قرار گرفتند.

۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها

داده‌های پژوهش در دو دسته مجزا (عبارات زبانی وابسته به «شرم» و «گناه») در پرتو الگوی هایمز (۱۹۶۷) مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

۴-۱. واکاوی «شرم» و عبارات زبانی وابسته به آن براساس الگوی هایمز (۱۹۶۷)

در این بخش، قطعه زبانی «شرم» و عبارات زبانی وابسته به آن نظیر خجالت، رو، آبرو، حیا، کم‌رو و غیره با استفاده از مدل هایمز (۱۹۶۷) مورد تحلیل و بررسی قرار خواهند گرفت.

۴-۱-۱. موقعیت زمانی و مکانی

بررسی مکان و زمانی که قطعه زبانی «شرم» و سایر عبارات زبانی وابسته به آن مورد استفاده قرار می‌گیرند، نشان می‌دهد که «شرم» اغلب در بافت‌های رسمی کاربرد داشته و این در

1. Patton

2. Yin

حالی است که عنصر زبانی «خجالت»، در موقعیت‌های عمومی و غیررسمی کاربرد بیشتری دارد. به بیان دقیق‌تر، اگرچه دو واژه مذکور می‌توانند در اغلب موارد جایگزین یکدیگر شوند و به جای هم به کار روند، اما چنانچه بخواهیم تفاوت‌های ظریف میان آن دو را در نظر بگیریم، باید بگوییم که فارسی‌زبانان در موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف اغلب این تمایل را از خود نشان می‌دهند که از «شرم» در بافت‌های رسمی و عمومی و از «خجالت» در بافت‌های غیررسمی و خصوصی‌تر استفاده نمایند. در مورد سایر نمونه‌های زبانی با مضمون «شرم» می‌توان گفت که قطعاتی مانند «شرمنده» و «خجول» نیز در بافت‌های رسمی از کاربرد گسترده‌تری برخوردارند. بنابراین، به‌طور خلاصه موقعیت‌های کاربردی نمونه‌های زبانی مربوط به هیجان شرم از نظر زمان و مکان به قرار زیر خواهند بود:

الف) موقعیت‌های رسمی / عمومی: دانشگاه، جلسات سخنرانی، دادگاه، کلاس‌های درسی و ...

مثال: (در یک جلسه سخنرانی)

سخنران: دختران ما اغلب شرمشان می‌آید در جلسه خواستگاری راجع به بچه صحبت کنند.

ب) موقعیت‌های غیررسمی / خصوصی: مهمانی، خانه، جمع دوستانه، خیابان، مکالمه تلفنی دوستانه و ...

مثال: (مکالمه بین دو خانم در اتوبوس)

فرد الف: امروز این دخترا یک جور آرایش می‌کنن و لباس می‌پوشن که من بجای اونا از خجالت جلوی این مردا آب می‌شم.
فرد ب: چی بگم والا! نمی‌دونم داریم به کجا می‌ریم.

۲-۴. شرکت‌کنندگان

شرکت‌کنندگان گفتمان‌هایی که در آن‌ها از قطعه زبانی «شرم» و عبارات وابسته به آن استفاده شده است را می‌توان از نظر فاصله و قدرت در دسته‌های کلی زیر تقسیم‌بندی نمود:

الف) رابطه هم‌تراز و غیررسمی

مثال: دو همکار در یک اداره



همکار الف: صبحانه‌ای که صبح خریدی چند شد؟ شماره حسابتم بده تا به کارتت واریز کنم.

همکار ب: برو خجالت بکش این حرفا چیه؟!؟

ب) رابطه هم‌تراز و رسمی

مثال: معاونین یک مؤسسه

همکار الف: شما در جلسه طوری حرف می‌زنید که باعث می‌شه عرق شرم بر پیشانی آدم بشینه. کاش قبل از جلسه به‌طور خصوصی به خودم این موارد رو متذکر می‌شدید و نه این که جلوی همه، همه چیز رو مطرح کنید.
همکار ب: من قبلاً به شما اخطار داده بودم.

ج) رابطه نابرابر و غیررسمی

مثال: مکالمه مادر و فرزند

مادر: این چه طرز حرف زدن با بابات بود. کلاً حیا رو خوردی و شرم رو قورت دادی.
فرزند: خوب اعصابم رو خورد می‌کنه همه‌ش.

د) رابطه نابرابر و رسمی

مثال: استاد و دانشجو

دانشجو: استاد ببخشید خیلی از شما خجالت می‌کشم که نمره اینقدر کم شد. شما خیلی برامون زحمت کشیده بودید.
استاد: اشکال نداره عزیزم، خودت رو ناراحت نکن. ان‌شالله ترم بعد جبران می‌کنی.

۳-۴. هدف

از طریق واکاوی و تدقیق «شرم» و عبارات زبانی وابسته به آن نظیر خجالت، شرمنده، آبرو و ...، اهداف کاربردی شناختی زیر را می‌توان برشمرد:

- بیان کم‌رویی

مثال: مادر و دختر

مادر: بدو دیگه برای خاستگاریا چایی بیار. دیر شده.
دختر: نمی‌تونم ازشون خجالت می‌کشم.



- تعارف

مثال: مهمان و صاحب‌خانه

مهمان: ببخشید این بچه‌ها امروز خیلی شلوغ کردن و همه جارو ریخت و پاش کردن.
صاحب‌خانه: خجالت بکش. این حرف‌ها چیه. مثل بچه‌ خودم دوستشون دارم.

- حجب و حیا

مثال: مادر و فرزند

مادر: خجالت‌م خوب چیزیه.
فرزند: من که کاری نکردم. اصلنم کارم زشت نبود.

- فحش و بی‌احترامی

مثال: دو دوست

فرد الف: دختره پررو. خجالت بکش. بی‌ادب.
فرد ب: پررو خودتی. خودت باید از خودت خجالت بکشی.

- شماتت

مثال: مادر و دختر

مادر: خجالت بکش از این کارات. تا کی می‌خوای به این رفتارات ادامه بدی.
دختر: من همینم که هستم. برام مهم نیست بقیه چی فکر می‌کنن.

- بیان شرمندگی

مثال: زن و شوهر

زن: تو مدرسه یک دفعه پام به سکو گیر کرده یک دفعه جلو بچه‌ها خوردم زمین از خجالت آب شدم.
مرد: مهم نیست. برای هر کسی ممکنه پیش بیاد. حالا کاریت نشد؟

- سر به زیر بودن

مثال: زن و شوهر

زن: اینقدر که تو مهمونی مامانت ازم تعریف کرد از خجالت سرخ شدم.
شوهر: خوب راست گفته برای چی خجالت بکشی.



- نفرین

مثال: متن نوشته

شرم بر تو باد! شرم بر تو پدر و مادری که لیاقت داشتن بچه نداری.

- رودر بایستی

مثال: دو دوست

دوست الف: خجالت رو بزار کنار. این حرف‌ها رو زن. من و تو نداریم. تو پوشی انگار
من پوشیدم. مبارکت باشه.
دوست ب: آخه این طور که نمیشه.

- تمسخر

مثال: دو خواهر

خواهر الف: چرا دیشب مهمونی نیومدی خونه ما؟!
خواهر ب: واقعاً باید میومدم با اون رفتارهایی که بچه‌ها با من دارن.
خواهر الف: برو خجالت بکش. دست از این رفتارها بردار.

- حفظ و جهة افراد

مثال: حفظ آبروی مردم، از ارزش والایی در پیشگاه الهی برخوردار است.

- شأن و اعتبار

مثال: دو دوست در حال دعوا

فرد الف: حالا بگذار من برای تو آبرو نمی‌زارم. کاری می‌کنم که نتونی جلو مردم سرتو
بلند کنی.
فرد ب: هیچ غلطی نمی‌تونم بکنی.

- حفظ ارزش‌های مادی و معنوی

مثال: دو همسایه

همسایه الف: مریم خانم واقعاً با آبرومندی بچه‌هاش رو بزرگ کرد.
همسایه ب: آره طفلی خیلی اذیت شد ولی خدا رو شکر بچه‌هاش قدر دانن.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۱۰

دوره ۱۳، شماره ۳
پاییز ۱۳۹۹
پیاپی ۵۱

- از بین رفتن شأن، اعتبار و منزلت

مثال: دو همکار

همکار الف: نبودی ببینی دیروز چه آبروریزی ای شد! برای دکتر اعلانی آبرویی دیگه نموند.

همکار ب: چرا مگه چی شد؟ زود تعریف کن ببینم از کنجکاوای مردم.

- حفظ احترام

مثال: زن و شوهر

زن: چند بار بگم یک کم جلوی مردم آبروداری کن. اینقدر با من بد حرف نزن. واقعاً خیلی سخته؟!؟

- حفظ ظاهر جلوی دیگران

مثال: زن و شوهر

زن: بچه‌ام امروز خیلی آبروداری کردن. جلوی مردم اصلاً گریه نکرد.

شوهر: آفرین دختر گلم. دخترم بزرگ شده، خانم شده.

۴-۱-۴. ترتیب گفتمان

در این بخش، تنها به واکاوی و بررسی ترتیب گفتمان در دو نمونه از مکالماتی که قطعاً زبانی «شرم» و عبارات وابسته به آن در موقعیت‌های واقعی مورد استعمال قرار گرفته‌اند، بسنده خواهیم نمود.

مثال ۱: مکالمه تلفنی دو خواهر

فرد الف: نبودی ببینی دیروز سر خاک چه آبروریزی ای راه افتاد! فقط مونده بود که مریم

خانوم و عروزش همو بززن. (اعلام خبر)

فرد ب: چقدر زشت! خوب لاف‌قل جلوی مردم یک کم حفظ ظاهر و آبروداری می‌کردن.

(اعلام تأسف)

مثال ۲: مکالمه میان دو دوست

فرد الف: خیلی چاق شدم. از این هی‌کلم خجالت می‌کشم. اصلاً دوست ندارم تو

مهمونی‌ها شرکت کنم. (اعلام ناراحتی)

فرد ب: خوب چرا رژیم نمی‌گیری؟! (ارائه راه‌حل)



۵-۱-۴. لحن

«شرم» و عبارات زبانی وابسته به آن ممکن است در موقعیت‌های مختلف، برای بیان اهداف مختلفی که در بخش قبل به آن‌ها اشاره شد، با لحن‌های متفاوت مورد استفاده قرار گیرند که عبارت‌اند از:

- بازدارنده

مثال: دو دوست

فرد الف: دیروز رفته خونۀ خانم امیری.

فرد ب: وای چطوری روت شد دوباره بری خونشون؟! من جای تو بودم با اون کاری که باهاش کرده بودم روم نمی‌شد تو چشاش نگاه کنم.

- جدی

مثال: معلم به شاگرد

معلم: باز دوباره که دیر اومدی. روت میشه اصلاً اجازه بگیر بیای تو؟ خجالتت بد چیزی نیست!

- تردیدآمیز

مثال: معلم و شاگرد

معلم: هفتۀ پیش کلاست رو چرا نیومدی؟

شاگرد: نمی‌تونم دلیلش رو بگم. روم نمی‌شه. خوب چی بگم؟ اجازه بدین نگم. فقط بدونید دلیلم موجه بوده.

- عصبانی

مثال: خاله و بچۀ خواهر

خاله: تو خجالت نمی‌کشی با من این طور صحبت می‌کنی؟! ناسلامتی من خالۀ توام و از تو بزرگترم.

بچۀ خواهر: خودتون باعثش شدین.

- نازآلود و تعارف

مثال: پدر و دختر



پدر: دخترم نظرت در مورد ازدواج با پسر عموت چیه؟

دختر: نظر خاصی ندارم.

پدر: حرف دلت رو بزن.

دختر: خجالت می کشم خوب. روم نمی شه. خوب حقیقتش دوستش دارم.

- توهین آمیز

مثال: پدر و پسر

پدر: این چه نمره‌هایی آوردی. شرم بر تو. خجالت بکش. این همه من با بدبختی دارم خرج تحصیل تو رو می دم.

- طعنه آمیز

مثال: پدر و فرزند

پدر: خجالت نکشی یهو ها! اصلاً خودتو ناراحت نکنی ها! گور بابای مردم که چی می خوان فکر کنن.

- صمیمی و دوستانه

مثال: دو دوست

فرد الف: وای نبودی ببینی. دیروز یک دفعه پاشنه کفشم به فرش گیر کرد افتادم زمین. از خجالت می خواستم زمین دهن باز کنه برم توش. اگر تو بودی شاید کمتر خجالت می کشیدم.

- خواهشمندانه/ ملتمسانه

مثال: مهمان و صاحبخانه

مهمان: وای ماشالله مریم خانم از هر انگشتش یک هنر می ریزه. چقدر دست پختن خوبه. من که فقط مونده انگشتم رو هم بخورم. خانم صاحبخانه: اینقدر خجالت ندین تو رو خدا! اون طوی ها هم نیست.

- محبت آمیز

مثال: در مراسم خواستگاری

خواستگار (مادر خواستگار): دخترم خجالت نکش. همه ما این دوران رو گذروندیم. خواستگار (خواهر خواستگار): عروسمون با حجب و حیاست.





- همدردی

مثال: دو دوست

فرد الف: دیدی مادر شوهرم جلوی بقیه چه حرفی زد؟ چطوری آبروی من رو برد؟
فرد ب: راست می‌گی. خیلی کارش زشت بود. منم جای تو بودم خیلی خجالت می‌کشیدم. لااقل نباید جلوی دیگران می‌گفت.

- اعتراض آمیز

مثال: مادر و دختر

مادر: تو برام آبرو نداشتی. نمی‌تونم از خجالت سرمو تو محله جلوی مردم بلند کنم.

- اغراق آمیز

مثال: زن و شوهر

زن: این چه جوک‌هایی بود که تو جمع می‌گفتی. از خجالت مردم جلوی مردم شوهر! بد بود این همه همه رو خندوندم!

۶-۱-۴. ابزار

بررسی شواهد زبانی در ارتباط با «شرم» و عبارات زبانی وابسته به آن حاکی از آن است که خانواده واژه‌های «شرم، شرم‌گین، شرم‌آلود، خجل و خجول» با آن که هم در گفتار و هم در نوشتار قابلیت کاربرد دارند، بسامد وقوع آن‌ها در بافت‌های نوشتاری به مراتب بسیار بیشتر از بافت‌های گفتاری است. به بیان دقیق‌تر، در مقایسه با واژه‌های «خجالت و خجالت‌زده»، کاربران زبان فارسی اغلب تمایل دارند که در گفتار از قطعه زبانی «خجالت» و در نوشتار از «شرم» استفاده نمایند.

الف) گفتاری

مثال: خجالت بکش دیگه. اه، حوصلمو سر بردی.

ب) نوشتاری

مثال: معاون اول رئیس جمهوری ایران ابراز شرمندگی کرده که مردم ایران در سال‌های اخیر متحمل فشارهای فراوانی شده‌اند. بابت فشارهای اقتصادی شرم‌منده مردم هستیم.
مثال: خنده‌های شرم‌آلود دخترک به گوش نمی‌رسید.

۷-۱-۴. قوانین گفتمان

نتایج حاصل از تحلیل داده‌های گردآوری شده در مقاله حاضر نشان می‌دهد که کاربرد خانواده واژگانی مربوط به قطعه زبانی «شرم» در زبان فارسی در میان زنان و دختران به مراتب بیشتر از مردان و پسران بوده و اغلب در بافت‌های مختلف با انگیزه پنهان حفظ وجهه و آبروی افراد در برابر دیگران مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر این اساس، شاید بتوان قطعه زبانی مذکور را مصداقی از حاکمیت ویژگی جمع‌گرایی ایرانیان در کلان شهر مشهد در نظر گرفت.

۸-۱-۴. نوع گفتمان

قطعات زبانی «شرم، شرمگین، شرمسار، خجالت، خجل، خجول، خجالت‌آور، خجالت‌زده، شرم‌زده، آبرو، حیا و ...» می‌توانند در گفتمان‌های مختلف نظیر مکالمات روزمره، فیلم، داستان، شعر، نثر و ... مورد استفاده قرار گیرند. اما همان‌طور که گفته شد، نمونه‌های زبانی «شرم، شرمگین، شرمسار، خجل، خجول، شرم‌زده، حجب و حیا» اغلب در نوشتار و گفتمان‌های رسمی و نمونه‌های زبانی «خجالت، خجالت‌زده، خجالت‌آور و آبرو» در مکالمات شفاهی و غیررسمی کاربرد بیشتری دارند.

۲-۴. واکاوی «گناه» و عبارات زبانی وابسته به آن براساس الگوی هایمز (۱۹۶۷)

با توجه به این‌که واژه‌هایی نظیر «تقصیر، گناه، مقصر و ...» بیانگر فرهنگ گناه در زبان فارسی هستند، در این بخش، نمونه‌های زبانی مذکور که در مقابل خانواده واژگانی «شرم» قرار می‌گیرند، براساس مدل هایمز (۱۹۶۷) مورد واکاوی قرار می‌گیرند.

۱-۲-۴. موقعیت زمانی و مکانی

بررسی قطعه زبانی «گناه» با در نظر گرفتن عنصر موقعیت زمانی و مکانی کاربرد آن نشان می‌دهد که اگرچه مرز مشخصی میان کاربرد واژه‌های «تقصیر» و «گناه» در موقعیت‌های مختلف نمی‌توان قائل شد، اما بررسی دقیق‌تر شواهد زبانی حاکی از آن است که واژه «تقصیر» اغلب در موقعیت‌های عمومی و غیررسمی و واژه «گناه» در موقعیت‌های رسمی مورد استعمال قرار می‌گیرند.



الف) موقعیت‌های رسمی / عمومی: دادگاه، محیط‌های آموزشی، سخنرانی‌ها و ...

مثال: متهم در دادگاه
گناه من دفاع از عقاید من است.
گناه من آن بود که حق داشتم.

ب) موقعیت‌های غیررسمی / خصوصی: مهمانی، خانه، جمع دوستانه، خیابان، مکالمه تلفنی دوستانه و ...

مثال: مکالمه زن و شوهر در منزل
زن: تو که خدا رو شکر مشکلی نداری. همیشه مقصر منم. تو خدا رو شکر همه رفتارات همیشه درست و منطقیه.

۲-۲-۴. شرکت کنندگان

رابطه میان شرکت کنندگان در گفتمان‌های حاوی «گناه» و عبارات زبانی وابسته به آن را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی نمود:

الف) رابطه هم‌تراز و غیررسمی

مثال: دو خواهر
همکار الف: باز همه کاسه و کوزه‌ها رو بندازین گردن من.
همکار ب: نمی‌ندازیم. کاسه و کوزه‌ها رو سر تو نمی‌شکنیم ولی قبول کن مقصر تویی.
نباید این حرف رو می‌زدی.

ب) رابطه هم‌تراز و رسمی

مثال: دو همکار
همکار الف: من این وسط هیچ گناهی ندارم آقای دکتر. ایشون خودشون همه چیز رو متوجه شدن. من چیزی به ایشون نگفتم.
همکار ب: نیاز به توضیح نیست.

ج) رابطه نابرابر و غیررسمی

مثال: پدر و دختر
پدر: تقصیر خودمه. نباید از روز اول بهت اجازه می‌دادم.
فرزند: مگه حالا چی شده!؟



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۱۶

دوره ۱۳، شماره ۳
پاییز ۱۳۹۹
پیاپی ۵۱

د) رابطه نابرابر و رسمی

مثال: رئیس و مرئوس

رئیس: می‌شه برای من توضیح بدین این آبروریزی از کجا اومده؟!
مرئوس: باور کنید من تو این ماجرا هیچ تقصیری ندارم.

۳-۲-۴. هدف

از طریق واکاوی شواهد زبانی مورد مطالعه در ارتباط با کاربردها و اهداف قطعه زبانی «گناه» و عبارات وابسته به آن، موارد زیر را می‌توان به‌عنوان اهداف کاربردشناختی این قطعه زبانی شناسایی نمود:

- مسئولیت انجام کار

مثال: تصادف در خیابان

فرد الف: آقای پلیس مقصر ایشون هستن که از فرعی به اصلی پیچیدن.

فرد ب: ولی ایشون سرعشون خیلی بالا بود و اصلاً نگاه نکردن.

۴-۲-۴. ترتیب گفتمان

ترتیب اعمال شرکت‌کنندگان که در نتیجه اقدامات گوینده و در پی آن اقدامات شنونده شکل می‌گیرد، در ارتباط با قطعه زبانی «گناه» و واژه‌های مرتبط با آن در مثال زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مثال: دو دوست

فرد الف: مقصر مشکلاتی که برای تو بوجود اومده من نیستم. می‌خواستی حواستو جمع

کنی. (شانه خالی کردن از پذیرفتن مسئولیت)

فرد ب: قبول ندارم. اگر تو حواسمو پرت نمی‌کردی این همه بلا سر من نمی‌اومد. (اعلام

مخالفت)

۵-۲-۴. لحن

لحن‌های همراه با قطعات زبانی «تقصیر» و «گناه» ممکن است به صورت یکی از این موارد باشد:



- جدی

مثال: دو دوست

فرد الف: تقصیر خود تو گردن دیگران ننداز.

- تهدید آمیز

مثال: ناظم و دانش آموزان

ناظم: من فقط بفهمم مقصر کیه، می دونم باهاتش چکار کنم.

- کنایه آمیز

مثال: زن و شوهر

شوهر: آره من که می دونم تو هیچ تقصیری نداری. همیشه مقصر مامان منه.

- اغراق آمیز

مثال: دو دوست

فرد الف: گناه از این بزرگتر هم میشه؟! اصلاً نمی تونم ببخشمش.

- ملتسمانه

مثال: دانشجویان و استاد

دانشجویان: آخه ما چه گناهی کردیم که باید همه این کتاب رو بخونیم؟ تو رو خدا یک کم کمترش کنین.

- شکوه آمیز

مثال: زن و شوهر

زن: گناه من چی بوده که گیر تو افتادم!؟

- پشیمانی

مثال: دو دوست

فرد الف: تقصیر منه که اینقدر به تو لطف کردم. این دست بشکنه. نیکی چو از حد بگذرد نادان گمان بد برد.

فرد ب: من همیشه قدر محبت هات رو می دونم.



در ارتباط با نحوه بیان گفتمان «گناه» و «تقصیر» می‌توان گفت که ضمن این‌که هر دو صورت زبانی هم در گفتار و هم در نوشتار مورد استعمال قرار می‌گیرند، گستردگی کاربرد آن‌ها در گفتار به مراتب بیشتر از نوشتار است.

الف) گفتاری

مثال: مادر و دختر

دختر: مامان پاشو پریم دیگه حوصله‌م سر رفت.

مادر: بشین دیگه یک کم. میشه اینقدر غر زنی؟! اصلاً تقصیر منه که تو رو با خودم برداشتم آوردم. باید می‌زاشتم خونه تنها می‌موندی.

ب) نوشتاری

مثال: خدایا این مردم چه گناهی کرده‌اند که باید توانش را این‌گونه پس دهند؟!

۴-۲-۷. قوانین گفتمان

نتایج حاصل از تحلیل مکالمات نشان می‌دهد که کاربرد خانواده‌واژگانی مربوط به قطعه زبانی «گناه» و «تقصیر» در زبان فارسی اغلب در ارتباط با ارزیابی فرد از خود به دلیل نقض و تخطی از هنجارهای اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۴-۲-۸. نوع گفتمان

قطعات گفتاری «گناه» و «تقصیر» در قالب‌های گفتمانی متفاوتی نظیر فیلم، داستان، شعر و ... می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. نکته حائز اهمیت در این رابطه این است که «گناه» در متون و بافت‌های مذهبی از تعدد و گستردگی کاربرد بیشتری نسبت به «تقصیر» برخوردار است.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه عنوان شد، به دلیل وجود ارتباط مؤثر میان دو مقوله زبان و فرهنگ، چنین به نظر می‌رسد که به‌خوبی می‌توان از رهگذر تحلیل‌های زبانی، به تحلیل‌های فرهنگی یک جامعه زبانی دست پیدا نمود. به بیان دیگر، از آنجایی که برخی عبارات زبانی، انگاره‌های



فرهنگی حاکم بر یک جامعه را در بطن خود جای داده‌اند، به واسطهٔ تدقیق این عبارات می‌توان فرهنگ مستتر و نهفته در آن زبان را تا حد زیادی آشکار نمود. از طرفی دیگر، از آنجایی که بخشی از هیجانان روزمرهٔ زندگی افراد نظیر هیجانان شرم و گناه دارای ماهیت فرهنگ‌وابسته بوده (ویرزبیکا، ۱۹۹۹)، منطقی خواهد بود اگر چنین ادعا کنیم که بررسی نموده‌ها و مصادیق زبانی مرتبط به هیجانان در یک زبان مشخص، می‌تواند در آشکارسازی فرهنگ حاکم بر جامعهٔ موردنظر یاری‌دهنده باشد. بر این اساس، در پژوهش توصیفی حاضر بر آن شدیم تا از طریق واکاوی نمونه‌های زبانی مرتبط به هیجانان شرم و گناه در زبان فارسی با استفاده از الگوی هایمز (۱۹۶۷)، وضعیت حاکمیت فرهنگ شرم و گناه را در فرهنگ ایران از منظر جامعه‌شناسی زبان مورد بررسی قرار دهیم.

واکاوی نمونه‌های زبانی حاوی مفاهیم شرم و گناه در پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تعدد صورت‌های زبانی مربوط به هیجان شرم (۶۳٪) در این زبان به مراتب بسیار بیشتر از قطعات زبانی مرتبط با هیجان گناه (۳۷٪) می‌باشد. به بیان دقیق‌تر، نتایج حاصل از بررسی‌های صورت گرفته حاکی از آن است که در زبان فارسی هیجان شرم نقش پررنگ‌تر و زیاتری در تولید صورت‌های زبانی مختلف و متنوع با محوریت این مفهوم در مقایسه با هیجان گناه داشته است که شاید بتوان این نتیجه را حاکی از حاکمیت فرهنگ شرم‌محور در ایران در نظر گرفت. توضیح بیشتر آن‌که، مجموعه عناصر واژگانی «شرم، شرم‌منده، شرمسار، شرمساری، شرمگون، روسپاه، روسپاهی، خجالت، خجالت‌زده، خجول، ننگ، بی‌آبرویی، رو، حیا، آبرو، کم‌رو و...» در بطن خود فرهنگ شرم را گنجانده‌اند و این در حالی است که رد پای حاکمیت فرهنگ گناه در زبان فارسی را تنها می‌توان در واژه‌های «تقصیر، مقصر، گناه‌کار و گناه» دنبال نمود. بنابراین، آنچه از شواهد زبانی پژوهش حاضر برمی‌آید این است که زبان فارسی بیش از آن که در سلطهٔ فرهنگ گناه قرار داشته باشد، زبانی شرم‌محور به شمار می‌رود. در جدول شماره (۲)، تعدد کاربرد عبارات زبانی مرتبط با فرهنگ‌های شرم و گناه در نمونه‌های زبانی مورد مطالعه در این مقاله آورده شده است.



جدول شماره (۱). قطعات زبانی مرتبط با مفاهیم «شرم» و «گناه» در زبان فارسی

گناه		شرم	
تقصیر	٪۱۶	شرمساری	٪۴
مقصر	٪۱۳	روسیاهی	٪۵
گناه‌کار	٪۸	خجالت	٪۸
جمع کل	٪۳۷	تنگ	٪۳
		بی‌آبرویی	٪۱۵
		خجالت	٪۸۳
		خجول	٪۵
		حیا	٪۵
		آبرو	٪۸
		کم‌رو	٪۴
		جمع کل	٪۶۳



در تلاش جهت یافتن دلایل و انگیزه‌های نهفته در پس فزونی کاربرد هیجان شرم در زبان فارسی در مقایسه با هیجان گناه، می‌توان ویژگی جمع‌گرایی^۱ ایرانیان را در نظر گرفت. همان‌گونه که در تعریف شرم گفته شد، این نوع هیجان عموماً زمانی حادث می‌شود که فرد «خود» را به دلیل نقض هنجارهای اخلاقی و اجتماعی به صورت منفی مورد ارزیابی قرار دهد (لویس^۲، ۱۹۷۱؛ وب، هیسلر، کال، چیکرینگ و کلبرن^۳، ۲۰۰۷). اگر چه احساس شرم و گناه از این جهت به یکدیگر شبیه هستند، اما تفاوت‌های مهمی میان این دو احساس وجود دارد؛ شرم مانند خجالت، در پاسخ به ارزیابی منفی افراد دیگر، خواه افراد واقعی و خواه افراد خیالی به وجود می‌آید (تنگنی، ۱۹۹۵؛ شیخ^۴، ۲۰۱۴). با این وجود، ارزیابی‌ای که حاصل آن احساس شرم باشد، اساساً ریشه در نقض کدهای رفتاری اجتماعی یا اخلاقی مهمی دارد و این در حالی است که ارزیابی‌ای که احساس خجالت را به وجود می‌آورد معمولاً از اشتباه و خطای جزئی نشأت می‌گیرد (کروزیو^۵، ۲۰۱۴؛ کلتنر و باسول^۶، ۱۹۹۷).

1. collectivism
2. Lewis
3. Webb, Heisler, Call, Chickering & Colburn
4. Sheikh
5. Crozier
6. Keltner, & Buswell



ارتباط شرم با اخلاقیات باعث می‌شود که به لحاظ مفهومی با گناه شباهت داشته باشد. با این وجود، تفاوت آن‌ها در این است که نقضی که باعث بوجود آمدن شرم می‌شود به صورت کلی و همگانی خود است، در صورتی که، گناه در نتیجه نقضی ایجاد می‌شود که حاصل از ارزیابی منفی از رفتار خواهد بود. اگرچه این دو نوع احساس اغلب به طور همزمان و توأم با یکدیگر ایجاد می‌شوند، گناه حاکی از آن است که فرد شخص بدی است در حالی که شرم حکایت از آن دارد که فرد کار بدی انجام داده است (گینر- سورولا، کاستانو، اسپینوسا و براون^۱، ۲۰۰۸؛ تانگنی، میلر، فلیکر و بارلو^۲، ۱۹۹۶، به نقل از کرودر و کملمیر^۳، ۲۰۱۸). تانگنی، استویگ و ماشک^۴ (۲۰۰۷) چنین استدلال می‌کنند که اگرچه شرم و گناه هر دو به عنوان هیجان‌ات منفی در نظر گرفته می‌شوند، با این وجود، شرم در مقایسه با گناه، هیجانی دردناک‌تر تلقی می‌شود؛ زیرا در نتیجه این نوع هیجان، «خود» در معرض آسیب و اذیت قرار می‌گیرد و این در حالی است که تجربه هیجان گناه در ارتباط با یک رفتار مشخص و به صورت محدودتر در نظر گرفته می‌شود. بنابراین می‌توان گفت، هیجان گناه زمانی ایجاد می‌شود که فرد درباره اعمال خود اوصاف درونی داشته که نتیجه آن ایجاد احساسات منفی درباره رفتارهای خاص خواهد بود؛ در حالی که شرم هنگامی ایجاد می‌شود که فرد توصیفات کلی‌تر و فراگیرتری درباره خود داشته باشد که در نتیجه آن احساسات منفی درباره خود خواهد داشت (کوهن، ولف، پنتر و اینسکو^۵، ۲۰۱۱، به نقل از گری، دالی، توماس و ماراساس^۶، ۲۰۱۸). ب

نابراین، به بیانی ساده‌تر می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که هیجان شرم برخلاف هیجان گناه عام‌تر بوده و عموماً در شرایطی ایجاد می‌شود که فرد دیگران را مد نظر قرار می‌دهد و به واسطه نقض پاره‌ای از قواعد و هنجارهای اجتماعی، دچار هیجان شرم و احساس شرمساری در برابر دیگران می‌شود. در صورتی که در ارتباط با هیجان گناه، زمانی احساس گناه به فرد

1. Giner-Sorolla, Castano, Espinosa, & Brown
2. Miller, Flicker, & Barlow
3. Crowder, & Kimmelmeier
4. Stuewig, & Mashek
5. Cohen, Wolf, Panter, & Insko
6. Grey, Daly, Thomas, & Marassas



دست خواهد داد که فرد خود را مد نظر قرار می‌دهد. بنابراین، در هیجان شرم «دیگران»^۱ و در هیجان گناه «خود»^۲ دارای اهمیت خواهند بود. تمایز مذکور به خوبی با تمایز میان فرهنگ‌های غربی و شرقی مطابقت پیدا می‌کند. همان‌گونه که در پیشینه پژوهش‌ها بارها و بارها گفته شده است، فرهنگ شرقی، فرهنگی جمع‌گرا و ارتباطی است و این در حالی است که از فرهنگ غرب به‌عنوان فرهنگی فردگرا و غیرارتباطی یاد می‌شود (پیش‌قدم، ۱۳۹۱). در جوامع جمع‌گرا به‌طور معمول، صفاتی چون احساس مسئولیت در قبال گروه، وابستگی متقابل به دیگران، تمایل به هماهنگی با جامعه و هم‌نوایی با هنجارهای گروهی به افراد نسبت داده می‌شود (هافستد^۳، ۱۹۹۱، به نقل از پیش‌قدم و فیروزیان‌پوراصفهان‌ئی، ۱۳۹۶).

بنابراین، فرهنگ ایران، فرهنگی «مایی» است (پیش‌قدم، ۱۳۹۱) که علاوه بر خود فرد، دیگران نیز در اهمیت و اولویت قرار می‌گیرند. در این نوع جوامع، از آنجایی که معمولاً هر فرد در گروه به سایر اعضای گروه وابسته بوده، افراد سعی می‌کنند تا خود را با جامعه و هنجارهای گروه هماهنگ و هم‌نوا کنند تا از این طریق، توسط سایر اعضای گروه و افراد جامعه مورد پذیرش قرار گیرند (پیش‌قدم و فیروزیان‌پوراصفهان‌ئی، ۱۳۹۶). حال اگر در فضای چنین جامعه‌ای فردی به هر دلیل از قواعد و هنجارهای اجتماعی تخطی نموده و آن‌ها را نقض نماید، از آنجایی که ممکن است توسط سایر اعضای گروه طرد شود و یا مورد پذیرش قرار نگیرد، هیجان شرم در فرد ایجاد خواهد شد؛ زیرا در فرهنگ‌های جمع‌گرا تأکید بر آن است رفتارها و احساسات افراد باید به گونه‌ای باشد که هماهنگی گروه حفظ شود (مارکوس و کیتایاما^۴، ۱۹۹۱). این در حالی است که در جوامع فردگرا از آنجایی که دیگران در اولویت قرار نمی‌گیرند، تخطی از هنجارهای اجتماعی در خود فرد هیجان گناه ایجاد خواهد نمود و قضاوت دیگران اهمیتی نخواهد داشت. در جوامع فردگرا، احساسات شخصی منحصراً به فرد اختصاص داده می‌شود و ابراز هیجان‌ات فردی مورد حمایت قرار می‌گیرد (مارکوس و کیتایاما، ۱۹۹۱).

1. others
2. self
3. Hofstede
4. Markus & Kitayama

بنابراین می‌توان گفت، شرم اساساً در فرهنگ‌های فردگرا به‌عنوان یک تهدید برای «خود» به‌شمار می‌رود؛ در حالی که در جوامع جمع‌گرا، هشدار و درس عبرت است چرا که در این نوع جوامع، از آنجایی که حفظ هماهنگی اجتماعی ضرورت دارد، نقض آن برای دیگران قابل قبول نخواهد بود. بر این اساس، در فرهنگ شرقی افراد پیوسته در تلاش برای کنترل تجارب هیجانی خود هستند و مدام تلاش می‌کنند که هیجانات خود را با هیجانات سایر افراد گروه هماهنگ نمایند. در فرهنگ‌های جمع‌گرا از آنجایی که «دیگران» نسبت به خود فرد در اولویت قرار می‌گیرند و هیجانات افراد تا حد زیادی در ارتباط با دیگران و انتظارات آنان شکل می‌گیرد، فرهنگ شرم نسبت به فرهنگ گناه غالب می‌باشد.

نکته دیگری که در ارتباط با حاکمیت فرهنگ شرم در جامعه زبانی مورد بررسی قابل طرح می‌باشد این است که از آنجایی که در جوامع شرقی همچون ایران، حفظ و تحکیم روابط با دیگران در اولویت قرار می‌گیرد، وجهه^۱ افراد و حفظ آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وجهه که به‌عنوان مفهومی ریشه‌ای در نظریه‌های مرتبط به ادب مطرح می‌شود، به صورت «خودنگاره عمومی‌ای که هر عضو جامعه برای خود قائل است» قابل تعریف است (گافمن، ۱۹۶۷، ص. ۵). افراد در تعاملات زبانی و اجتماعی روزمره خود همواره در تلاشند که نه تنها وجهه دیگران را حفظ نمایند، بلکه به گونه‌ای رفتار کنند که دیگران نیز به آنان احترام گذارند و وجهه‌شان را حفظ نمایند. افراد در جوامع جمع‌گرا سعی می‌کنند که رفتارشان به گونه‌ای باشد که وجهه آنان توسط دیگران مورد تهدید واقع نشود. بر همین اساس، رفتارهایی که به هر دلیل با هنجارهای گروه و دیگران مطابق نبوده، به‌عنوان رفتارهای تهدیدکننده^۲ وجهه قلمداد می‌شوند. بنابراین می‌توان گفت، رفتارهای تهدیدکننده^۲ وجهه اغلب در افراد هیجان شرم ایجاد می‌نمایند.

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت، در فرهنگ‌های شرم‌محور نظیر جوامع شرقی، اغلب فرهنگ جمع‌گرایی حاکم بوده و در این فرهنگ‌ها، مردم هنگامی دچار شرم می‌شوند که انتظارات و توقعات گروه را برطرف نکرده باشند و در نتیجه آن، وجهه آن‌ها مورد تهدید



1. face

2. face threatening acts

قرار گرفته باشد. برعکس، در فرهنگ‌های گناه‌محور که اغلب به جوامع غربی که فردگرایی در آن‌ها غالب است، نسبت داده می‌شود، افرادی که قوانین را نقض کرده باشند گناه‌کار در نظر گرفته می‌شوند و این افراد به دنبال کیفر و بخشش هستند که از طریق آن خطای خود را رفع و رجوع نمایند.

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان ارتباط میان جوامع جمع‌گرا و فردگرا را با فرهنگ‌های شرم‌محور و گناه‌محور در جدول شماره (۳) خلاصه نمود.

جدول شماره (۲). ارتباط میان بُعد فرهنگی جمع‌گرایی / فردگرایی با فرهنگ‌های شرم‌محور و گناه‌محور

جوامع جمع‌گرا	جوامع فردگرا
- وجه به ما: «ما»	- توجه به خود: «من»
- دیگران خودی و غیرخودی تلقی می‌شوند	- دیگران، افراد تلقی می‌شوند
- رابطه بر وظیفه مقدم است	- حق حریم خصوصی
- تخطی از قواعد به احساس شرمساری و آبروریزی	- وظیفه بر رابطه مقدم است
منجر می‌شود	- تخطی از قواعد و هنجارهای اجتماعی منجر به احساس گناه می‌شود
شرم‌محور	گناه‌محور

با در نظر گرفتن حرکت فرهنگی ایران از جمع‌گرایی به سمت فردگرایی، پیش‌بینی می‌شود در آینده‌ای نه چندان دور، فرهنگ حاکم بر این سرزمین، از سمت فرهنگ شرم به سمت فرهنگ گناه حرکت نماید. به بیان دقیق‌تر، چنین قابل پیش‌بینی است که تمرکز افراد از سرزنش دیگران به سوی تصدیق مسئولیت شخصی تغییر جهت دهد.

در پژوهش حاضر دو هیجان شرم و گناه مورد بررسی قرار گرفت. پیشنهاد می‌شود در تحقیقات بعدی سایر هیجان‌ات در فرهنگ فارسی مورد مطالعه قرار گیرند و به دلیل ماهیت فرهنگ وابسته بودن برخی از انواع هیجان‌ات، نمود زبانی آن‌ها در سایر فرهنگ‌ها با فرهنگ ایرانی مقایسه شود تا از این طریق، افزون بر آشکارسازی ویژگی‌های فرهنگی ایرانیان به طور عمیق‌تر، از طریق مقایسه رفتارهای فرهنگی حاکم در سایر جوامع زبانی، امکان مقایسه رفتارهای فرهنگی و در نهایت قضاوت در مورد این رفتارها و شناسایی رفتارهای فرهنگی سالم و ناسالم، امکان مهندسی فرهنگ برای متخصصان فرهنگی فراهم شود.



- پیش قدم، رضا (۱۳۹۱). معرفی «زباهنگ» به عنوان ابزاری تحوّل‌گرا در فرهنگ‌کاوی زبان. فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه، ۴۵(۴)، ۶۱-۴۷.
- پیش قدم، رضا؛ و فیروزیان پوراصفهان، آیدا (۱۳۹۶). تأملی جامعه‌شناختی پیرامون کاربردهای گفتمانی «نمی‌دانم» در زبان فارسی در پرتو الگوی هایمز. مطالعات فرهنگ-ارتباطات، ۱۸(۳۷)، ۳۵-۷.
- پیش قدم، رضا؛ و نوروز کرمانشاهی، پریا (۱۳۹۵). ارتباط میان زبان، مذهب و فرهنگ: تحقیق و تدقیق در کارکردهای لقب حاجی و واژه‌های وابسته در زبان فارسی. فصلنامه علمی-پژوهشی زبان‌پژوهی، ۸(۲۰)، ۲۷-۵۱.
- رستم‌بیک تفرشی، آتوسا؛ و رضانی واسوکلانی، احمد (۱۳۹۱). نقش فرهنگ در آموزش زبان خارجی. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۲(۱)، ۳۴-۱۵.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۸). در ستایش شرم: جامعه‌شناسی حس شرم در ایران. تهران: اختران.
- Ahmed, E., & Braithwaite, V. (2004). "What, me ashamed?" Shame management and schoolbullying. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 41(3), 269-294. doi:10.1177/0022427804266547
- Altarriba, J. (2003). Does cariño equal "liking"? A theoretical approach to conceptual nonequivalence between languages. *International Journal of Bilingualism*, 7(3), 305-322.
- Altarriba, J., Basnight, D. M., & Canary, T. M. (2003). Emotion representation and perception across cultures. *Online readings in psychology and culture*, 4(1), 4.
- Bedford, O. A. (2004). The individual experience of guilt and shame in Chinese culture. *Culture & Psychology*, 10(1), 29-52.
- Bedford, O., & Hwang, K. K. (2003). Guilt and shame in Chinese culture: A cross-cultural framework from the perspective of morality and identity. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 33, 127-144.
- Benedict, R. (1947). *The chrysanthemum and the sword*. London: Secker & Warburg.
- Bruegelmans, S. M., & Poortinga, Y. H. (2006). Emotion without a word: Shame and guilt among Rarámuri Indians and rural Javanese. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(6), 1111.
- Brown, H. D. (1994). *Principles of language learning and teaching*. Boston, MA: Prentice Hall Regents.
- Cohen, T. R., Wolf, S. T., Panter, A. T., & Insko, C. A. (2011). Introducing the GASP scale: A new measure of guilt and shame proneness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(5), 947-966. doi:10.1037/a0022641





- Creighton, M. R. (1990). Revisiting Shame and Guilt Culture: A forty-year pilgrimage. *Ethos*, 18(3), 279-307.
- Crowder, M. K., & Kimmelmeier, M. (2018). Cultural differences in shame and guilt as understandable reasons for suicide. *Psychological reports*, 121(3), 396-429.
- Crozier, R. (2014). Differentiating shame from embarrassment. *Emotion Review*, 6, 269-276.
- De Rivera, J. (1989). Comparing experiences across cultures: Shame and guilt in American and Japanese. *Hiroshima Forum for Psychology*, 14, 13-20.
- Donnellan, M., Trzesniewski, K. H., Robins, R. W., Moffitt, T. E., & Caspi, A. (2005). Low self-esteem is related to aggression, antisocial behavior, and delinquency. *Psychological Science*, 16(4), 328-335. doi:10.1111/j.0956-7976.2005.01535.x
- Fessler, D. M. T. (2004). Shame in two cultures: Implications for evolutionary Approaches. *Journal of Cognition and Culture*, 4(2), 207-62.
- Fontaine, J. R. J., Luyten, P., de Boeck, P., Corveleyn, J., Fernandez, M., Herrera, D., et al. (2006). Untying the Gordian knot of guilt and shame: The structure of guilt and shame reactions based on situation and person variation in Belgium, Hungary, and Peru. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37, 273-292.
- Giner-Sorolla, R., Castano, E., Espinosa, P., & Brown, R. (2008). Shame expressions reduce the recipient's insult from outgroup reparations. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44(3), 519-526. doi:10.1016/j.jesp.2007.08.003
- Goddard, C., & Ye, Z. (2014). Exploring "happiness" and "pain" across languages and cultures. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 131-148.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Anchor Books.
- Grey, L., Daly, R., Thomas, J. & Marassas, W. (2018). The relationship between shame and guilt: cultural comparisons between Ireland and the United Arab Emirates. *Mental Health, Religion & Culture*, 21, 221-230. doi:10.1080/13674676.2018.1455651
- Ha, F. I. (1995). Shame in Asian and Western cultures. *American Behavioral Scientist*, 38, 1114-1131.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London, UK: McGraw-Hill.
- Hong, Y. Y., & Chiu, C. Y. (1992). A study of the comparative structure of guilt and shame in a Chinese society. *Journal of Psychology*, 126, 171-179.
- Hultberg, P. (1988). Shame: A hidden emotion. *Journal of Analytical Psychology*, 33, 109-126.
- Hymes, D. (1967). Models of interaction of language and social setting. *Journal of Social Issues*, 33(2), 8-28.

- Jakupcak, M., Tull, M. T., & Roemer, L. (2005). Masculinity, shame, and fear of emotions as predictors of men's expressions of anger and hostility. *Psychology of Men & Masculinity*, 6(4), 275–284. doi:10.1037/1524-9220.6.4.275.
- Keltner, D., & Buswell, B. N. (1997). Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, 122, 250–270.
- Kim, S., Thibodeau, R. & Jorgensen, S. (2011). Shame, guilt, and depressive symptoms: a meta-analytic review. *Psychol Bull*, 137, 68- 96.
- Lebra, L. (1988). Comprehensive justice and moral investment among Japanese, Chinese, and Koreans. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 157, 278–291.
- Levisen, C. (2014). The story of “Danish Happiness”: Global discourse and local semantics. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 174-193.
- Lewis, H. B. (1971). *Freud and modern psychology* (Vol. 1). New York, NY: Plenum Press.
- Lewis, M. (2008). Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt. In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions* (3rd ed., pp. 742–756). New York, NY: Guilford.
- Madan, T. N. (1989). *Family and Kinship: A Study of the Pandits of Rural Kashmir* (2nd ed.). New Delhi: Oxford University Press.
- Malouf, E., Youman, K., Harty, L., Schaefer, K., & Tangney, J. P. (2013). Accepting guilt and abandoning shame: A positive approach to addressing moral emotions among high-risk, multineed individuals. In T.B. Kashdan & J. Ciarrochi (Eds.) *The context Press Mindfulness and acceptance practica series. Mindfulness, acceptance, and positive psychology: The sevenfoundations of well-being* (pp. 215–239). New Harbinger Publications.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224– 253. doi: 10.1037/0033-295X.98.2.224
- Marsella, A. J., Murray, M. D., & Golden, C. (1974). Ethnic variations in the phenomenology of emotions. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 5, 312–328.
- Mead, M. (Ed.). (1937). *Cooperation and competition among primitive peoples*. New York: McGraw-Hill.
- Needham, R. (1981). *Circumstantial deliveries* (Vol. 21). California: Univ of California Press.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Plutchik, R. (1991). *The Emotions*. America: University Press of America.
- Roos, S., Hodges, E. V., & Salmivalli, C. (2014). Do guilt and shame-proneness differentially predict prosocial, aggressive, and withdrawn behaviors during early adolescence? *Developmental Psychology*, 50(3), 941- 946.





- Scheff, T. (1988). Shame and conformity: The deference emotion system. *American Sociological Review*, 53, 395–406.
- Scherer, K. R., & Wallbott, H. G. (1994). Evidence for universality and cultural variation of differential emotion response patterning. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, 310–328.
- Sharifian, F. (2017). *Cultural Linguistics: Cultural conceptualisations and language* (Vol. 8). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Sheikh, S. (2014). Cultural variations in shame's responses: A dynamic perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 18, 387–403.
- Stipek, D. (1998). Differences between Americans and Chinese in the circumstances evoking pride, shame, and guilt. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29, 616–629.
- Tangney, J. P. & Dearing, R. L. (2002). *Shame and Guilt*. New York, NY and London: The Guildford Press.
- Tangney, J. P. (1995). Recent advances in the empirical study of shame and guilt. *American Behavioral Scientist*, 38, 1132–1145.
- Tangney, J. P. (2001). Psychology of self-conscious emotions. In J. D. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (pp. 13803–13807). Oxford, England: Elsevier.
- Tangney, J. P., Miller, R. S., Flicker, L., & Barlow, D. H. (1996). Are shame, guilt, and embarrassment distinct emotions? *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1256–1269.
- Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annual Review of Psychology*, 58, 345–372. doi:10.1146/annurev.psych.56.091103.070145
- Tangney, J. P., Wagner, P., Fletcher, C., & Gramzow, R. (1992). Shamed into anger? The relation of shame and guilt to anger and self-reported aggression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62(4), 669–675. doi:10.1037/0022-3514.62.4.669
- Wallbott, H. G., & Scherer, K. R. (1995). Cultural determinants in experiencing shame and guilt. In J. P. Tangney & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 465–487). New York: Guilford.
- Webb, M., Heisler, D., Call, S., Chickering, S. A., & Colburn, T. A. (2007). Shame, guilt, symptoms of depression, and reported history of psychological maltreatment. *Child Abuse & Neglect*, 31(11–12), 1143–1153. doi:10.1016/j.chiabu.2007.09.003
- Wei, Y. (2005). Integrating Chinese culture with TEFL in Chinese classroom. *Sino-US English Teaching*, 2(7), 55–58.
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across languages and cultures: Diversity and universals*. United Kingdom: Cambridge University Press.

- Wierzbicka, A. (2014). "Pain" and "suffering" in cross-linguistic perspective. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 149-173.
- Wong, Y., & Tsai, J. L. (2007). *Cultural models of shame and guilt*. In J. Tracy, R. Robins & J. Tangney (Eds.), *Handbook of self-conscious emotions* (pp. 210-223). New York, NY: Guilford.
- Yakeley, J. (2018). Shame, culture and mental health. *Nordic Journal of Psychiatry*, DOI: 10.1080/08039488.2018.1525641.
- Ye, Z. (2014). The meaning of "happiness" (xìngfú) and "emotional pain" (tòngkǔ) in Chinese. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 194-215.
- Yin, R. K. (2010). *Qualitative research from start to finish*. New York: The Guilford Press.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۳۰

دوره ۱۳، شماره ۳

پاییز ۱۳۹۹

پیاپی ۵۱



گونه‌شناسی هیئت‌های مذهبی معاصر در شهر یزد

ابوالفضل مرشدی^{۱*}، مسعود حاجی‌زاده‌میمندی^۲، مرتضی مشعلچی^۳

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۵

چکیده

هیئت‌های مذهبی یکی از عناصر هویتی اساسی مذهب تشیع و یکی از «شاخص‌ترین وجه شیعه زیست شده» محسوب می‌شود که با ورود جوامع شیعی به عصر جدید، دچار تغییرات زیادی شده‌اند و این سبب ظهور گونه‌های مختلف هیئت‌ها، هم در فرم عزاداری‌ها و هم در محتوای آن، در سال‌های اخیر شده است. در این مقاله تلاش شده است هیئت‌های مذهبی شهر یزد بر اساس جهت‌گیری کلی و محتوای نوحه‌های آن گونه‌شناسی شوند. این مقاله در چارچوب تفسیری قرار می‌گیرد و روش تحقیق عمدتاً مبتنی بر نظریه زمینه‌ای است. جمع‌آوری داده‌ها با استفاده از تجربه زیسته محققان، تحلیل محتوای نوحه‌های هیئت‌ها و مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۲۲ نفر از مطلعان کلیدی هیئت‌های یزدی از میان سرپرستان، شاعران، نوحه‌خوانان و فعالان هیئت‌ها صورت گرفته است. نتایج نشان می‌دهد هیئت‌های یزدی را می‌توان در سه گونه «بازاندیش»، «هویت‌اندیش» و «مکتب‌اندیش» جای داد. ویژگی‌های گونه بازاندیش «نگاه زمانمند به واقعه عاشورا»، «تأکید بر مفاهیم عام انسانی»، «نگاه انتقادی به جوامع اسلامی معاصر» و «منتقد گفتمان نظام جمهوری اسلامی ایران» است. ویژگی گونه‌های هیئت‌اندیش «نگاه غیر زمانمند به واقعه عاشورا»، «نگاه سوگوارانه و تسلی‌بخش»، «تأکید بر هویت شیعی» و «مقید به مرزهای هویت شیعی نظام جمهوری اسلامی ایران» است. ویژگی گونه مکتب‌اندیش «نگاه زمانمند به واقعه عاشورا»، «نگاه مکتبی به جامعه»، «تأکید بر جنبه جهادی شیعه» و «مقید به مرزهای گفتمانی نظام جمهوری اسلامی ایران» است.

کلیدواژه‌ها: هیئت‌های عزاداری یزد، گونه‌شناسی، بازاندیشی، هویت‌اندیشی، مکتب‌اندیشی

۱. استادیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول)

a.morshedi@yazd.ac.ir ✉

۲. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه یزد، یزد، ایران

mhadjizadeh@yazd.ac.ir ✉

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه یزد، یزد، ایران

mortezamashalchi@gmail.com ✉

۱. مقدمه

در ماه محرم، معمولاً شیعیان یاد و خاطره واقعه عاشورا و قیام امام حسین (ع) را در قالب اجتماعات و گردهمایی‌های متعدد و گاه بزرگ، که در ایران «هیئت‌های مذهبی» نامیده می‌شوند، گرامی می‌دارند و به تاسی از پیشوایان و نیاکان خود به عزاداری می‌پردازند. این هیئت‌ها به مثابه یکی از مناسک دینی، اهمیت قابل توجهی برای شیعیان دارد به طوری که می‌توان آن را یکی از عناصر هویتی اساسی این مذهب، «شاخص‌ترین وجه شیعه زیست شده» (شریعتی، ۱۳۹۲، ۴۳) و «رسانه شیعه» (مظاهری، ۱۳۸۹) نامید. اما با ورود جوامع شیعی به عصر جدید، همزمان با تغییرات در بسیاری از عناصر مرتبط با مذهب تشیع، ردپای این تغییرات را در مناسک مذهبی شیعیان نیز می‌توان دید.

در هیئت‌های مذهبی می‌توان دو جزء «فرم عزاداری» و «محتوای عزاداری» را از هم تفکیک نمود و تغییرات هر جزء را در مواجهه با عصر جدید دنبال کرد. از مصادیق تغییر فرم عزاداری می‌توان به تغییر در سبک سینه‌زنی، سبک شعر و ریتم نوحه‌ها در هیئت‌ها اشاره کرد. بسیاری از هیئت‌ها برای شورانگیزتر کردن مراسم خود، علاوه بر استفاده از اشعار عامه‌پسند جدید، نوحه‌هایی با ریتم تند و سینه‌زنی با ضرباهنگ بالا اجرا می‌کنند. اما به موازات تغییر در فرم عزاداری، در برخی از هیئت‌ها محتوای عزاداری‌ها نیز دچار تغییرات زیادی شده است. یکی از مهمترین عناصر محتوایی عزاداری‌ها، محتوای نوحه‌ای است که در هیئت خوانده می‌شود. درحالی‌که در گذشته عمده هیئت‌ها از نوحه‌ها و شعرهای نسبتاً ثابتی استفاده می‌کردند (نوحه‌های محلی یا نوحه‌های سروده‌شده توسط شعرای برجسته مانند محتشم و...)، در دهه‌های اخیر، شاهد آن هستیم که در بسیاری از هیئت‌ها، نوحه‌خوانان و مداحان تلاش می‌کنند از شعرها و نوحه‌های شاعران جدید استفاده کنند و هر سال نوحه جدیدی را اجرا نمایند (امیری کمال‌آباد، ۱۳۹۷، ۱۷-۸). در واقع، درحالی‌که نوحه‌های برخی از هیئت‌ها چندان به تغییرات «زمینه جامعه» حساس نیست و در این هیئت‌ها عمدتاً «نوحه‌های قدیمی» خوانده می‌شود، هیئت‌های زیادی را می‌توان مشاهده نمود که نسبت به «زمینه جامعه» حساس شده‌اند و مضامین نوحه‌های خود را متناسب با تغییرات جامعه، «به‌روزرسانی» می‌کنند.





تاکنون هیئت‌های مذهبی شیعه موضوع مطالعه پژوهشگران مختلف قرار گرفته است (الحیدری، ۱۳۸۱؛ زاهدانی و گروسی، ۱۳۸۱؛ محدثی، ۱۳۸۲؛ فیاض و رحمانی، ۱۳۸۵؛ مظاهری، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۶؛ رحمانی و کاظمی، ۱۳۹۰؛ رحمانی، ۱۳۹۲ و ۱۳۹۷). با توجه به تغییرات رخ داده در این هیئت‌ها و ظهور تنوع سبک‌ها و محتوای عزاداری در این هیئت‌ها، بخشی از این پژوهش‌ها به گونه‌شناسی این عزاداری‌ها و هیئت‌های مذهبی اختصاص یافته است. از جمله، فیاض و همکاران (۱۳۸۸)، هیئت‌های مذهبی زنان را بر اساس معیارهایی مانند زمان و مکان برگزاری مراسم، روحیات مخاطبان و طبقه اجتماعی آنان، به سه گونه سنتی، عامه‌پسند و معرفت‌گرا تقسیم کرده‌اند و اشعار گونه‌های سنتی و عامه‌پسند را عامیانه، جگرسوز و تصنیف تغییر یافته با آهنگ‌های مجاز و غیرمجاز، و اشعار گونه معرفت‌گرا را دربرگیرنده اشعار عرفانی دانسته‌اند. مظاهری (۱۳۸۹) بر اساس پنج عنصر سازمان، مخاطب، مدل دینداری، مداحی و ادبیات، هیئت‌های مذهبی معاصر در ایران را به سه گونه سنتی، انقلابی و عامه‌پسند تقسیم می‌کند. هیئت‌های سنتی مناسک‌گرا، تأییدکننده جدایی دین از سیاست، آخرت‌گرا، اسطوره‌گرا و با واعظان و مداحان اغلب سالخورده هستند. هیئت‌های انقلابی پس از دوران جنگ داعیه نوگرایانه دارند و بر وطن‌گرایی و اخلاق‌گرایی در دین تأکید می‌کنند. هیئت‌های عامه‌پسند نیز هیئت‌هایی هنجارشکن در مکان و زمان برگزاری، مختص مخاطبان مرد و جوان و با مداحان سلبریتی، با ادبیاتی منفک از احکام فقهی، متأثر از تصوّف، جداکننده دین از سیاست و مروج لابی‌گری و تأکید بر دین فردی معرفی می‌شوند. صفا و نجاتی حسینی (۱۳۹۰) بر مبنای محتوا و سبک نوحه‌های هیئت‌ها، آنها را به دو گونه سنتی و مدرن تقسیم کرده‌اند. مداحی‌های سنتی ضمن بیان کرامات امامان شیعه و مدح آنها، در زمینه‌های سیاسی، دینی و اجتماعی برای مخاطب آگاهی‌بخش است اما در مداحی‌های مدرن، ادبیات عشق زمینی، واژه‌های سلطنتی، غلوآمیز، مدح زیبایی ظاهری اهل امامان شیعه مورد تأکید است.

بهار و احمدی (۱۳۹۳) بر اساس پنج رکن مداح، مستمعین، مکان و فضا و محتوای هیئت‌های مذهبی، از دو گونه هیئت‌های سنتی و غیرسنتی سخن می‌گویند و به مقایسه



تطبیقی آنها می‌پردازند. در حالی که مکان برگزاری هیئت‌های سنتی مسجد، حسینیه و خانه‌های شخصی است، مکان هیئت‌های غیرسنتی حسینیه، پارکینگ منازل و باشگاه‌های ورزشی است. همچنین محتوای هیئت‌های سنتی شامل اشعار معروف شعرای قدیمی، روضه خوانی، ادعیه و زیارت‌نامه است، در حالی که محتوای هیئت‌های غیرسنتی در بردارنده اشعاری با مضامین زیبایی‌شناختی مرتبط با امامان شیعه و ادبیات سلطنتی و غلو است. محدثی (۱۳۹۸) عزاداری در ایران معاصر را بر اساس دوره‌های زمانی، به شش گونه عزاداری تقسیم‌بندی می‌کند: ۱) عزاداری «اسطوره‌ای» قبل از دهه چهل شمسی؛ ۲) عزاداری «انقلابی» در دهه چهل و پنجاه؛ ۳) عزاداری «سروری رنج» در دهه شصت؛ ۴) عزاداری «شرعی» در دهه هفتاد؛ ۵) عزاداری «کارناوالی» در دهه هشتاد؛ و ۶) عزاداری «انتقادی» در دهه نود. بهرام‌نژاد و محدثی (۱۳۹۸) مهم‌ترین ویژگی عزاداری در ایران در دهه‌های اخیر را کارناوالی شدن آن می‌دانند و نشانه‌های آن را بدین شرح برمی‌شمارند: شرکت تمامی اقشار جامعه و کمرنگ شدن حساسیت بر روی اختلاط‌های زنان و مردان در عزاداری، سهولت دسترسی به فضا و مکان خاص عزاداری، وفور غذا و نوشیدنی در محل عزاداری، تغییر نظم اجتماعی معمول و مردمی برگزار شدن اغلب عزاداری‌های محرم.

در دهه‌های اخیر، هیئت‌های مذهبی شهر یزد به‌عنوان یکی از شهرهای «سنتی و مذهبی» ایران نیز از تغییرات دور نبوده است. این شهر که به سبب برگزاری تعداد زیاد مراسم روضه‌خوانی در طول سال و بهره‌گیری از مؤلفه‌های خاص عزاداری مثل مراسم نخل برداری (کریمی، ۱۳۸۹؛ دهقان، ۱۳۸۷)، به «حسینیة ایران» نیز شهرت یافته است، در سال‌های اخیر شاهد ظهور سبک خاصی از عزاداری و هیئت‌های مذهبی است؛ سبکی که به‌عنوان سبک «عزاداری انتقادی» (محدثی، ۱۳۹۸) از آن نام برده شده است و مورد توجه فضای عمومی و رسانه‌ای جامعه نیز قرار گرفته است. در این مقاله قصد داریم ضمن تأکید بر این سبک جدید عزاداری در یزد، بر اساس رویکرد کلی هیئت‌ها و مضامین نوحه‌های آنها، گونه‌های مختلف هیئت‌ها در این شهر را بازشناسی و تفاوت‌های آنها را تشریح کنیم. بر این اساس، پرسش‌های این مطالعه را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۱) هیئت‌های عزاداری شهر یزد را در چند گونه می‌توان جای داد؟

- ۲) نوع نگاه هر کدام از این گونه‌ها به واقعه عاشورا و پیام اصلی این واقعه چیست؟
- ۳) هر کدام از این گونه‌ها نسبت میان واقعه عاشورا و جوامع اسلامی معاصر را چگونه ترسیم می‌کنند؟
- ۴) هر کدام از این گونه‌ها نسبت خود را با گفتمان نظام جمهوری اسلامی ایران چگونه تعریف می‌کنند؟

۲. روش شناسی

این مطالعه در چارچوب پارادایم تفسیری و بر اساس روش گراندتئوری (زمینه‌ای) (اشتراوس و کوربین^۱، ۱۹۹۸) انجام گرفته است. برای گونه‌شناسی هیئت‌ها ابتدا لیستی از هیئت‌های برجسته و مشهور یزد و برخی از نوحه‌هایی که در این هیئت‌ها خوانده می‌شود، تهیه شد و بر اساس تحلیل محتوای اولیه این نوحه‌ها، تجربه زیسته محققان در یزد و مصاحبه اکتشافی با تعدادی از مطلعان کلیدی هیئت‌های یزد، گونه‌شناسی اولیه‌ای از هیئت‌های یزدی به‌دست آمد. سپس با توجه به این گونه‌شناسی اولیه، از هرگونه افرادی به‌عنوان نمونه برای انجام مصاحبه انتخاب شدند. نمونه‌ها از میان افراد شاخص هیئت‌ها از جمله سرپرست، عضو هیئت امنا، شاعر، مداح (نوحه‌خوان) و عضو فعال هیئت‌های مشهور و بزرگ شهر یزد بوده‌است. نمونه‌گیری نظری و هدفمند بود و در مجموع، با ۲۲ نفر از ۱۵ هیئت شاخص یزد مصاحبه صورت گرفت. مصاحبه‌ها به‌صورت نیمه‌ساختاریافته و سؤالات درباره رویکرد کلی هیئت به حادثه عاشورا و ارتباط آن با جامعه امروز و نیز درباره مضامین نوحه‌های هیئت بود. در حین مصاحبه‌ها، تعدیل‌های لازم در گونه‌شناسی اولیه هیئت‌ها صورت می‌گرفت و نمونه‌های بعدی برای مصاحبه بر اساس تعدیل‌های صورت گرفته انتخاب می‌شدند. گردآوری داده‌ها تا رسیدن به اشباع نظری و دستیابی به یک گونه‌شناسی جامع از هیئت‌های مذهبی یزد و مشخص شدن رویکرد هر کدام از گونه‌ها ادامه یافت.

تحلیل داده‌ها بر اساس کدگذاری سه‌مرحله‌ای باز، محوری و گزینشی صورت گرفت. برای تفسیر و تحلیل داده‌های به‌دست آمده از مصاحبه‌ها، در مرحله کدگذاری باز سعی بر



این بود که مفاهیم به متن نزدیک باشد و از عباراتی بهره گرفته شود که مصاحبه‌شونده در حین مصاحبه آن را به کار برده باشد. در کدگذاری محوری، سعی شد پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان در مقولات فرعی تنظیم شوند و همه پاسخ‌های شبیه به هم در ذیل مقولات متناسب با خود قرار گیرند. در مرحله کدگذاری گزینشی، بر اساس مقولات فرعی به دست آمده در مرحله قبل، آفرینش مقولات در سطح انتزاعی تری ادامه پیدا کرد و بر اساس ویژگی‌های هر کدام از گونه‌ها، نام هر کدام از گونه‌ها به دست آمد. مشخصات نمونه‌ها (مصاحبه‌شوندگان) در جدول شماره (۱) مشخص شده است:

جدول شماره (۱). مشخصات مصاحبه‌شوندگان

شماره مصاحبه‌شونده	سن مصاحبه‌شونده	سیمت مصاحبه‌شونده در هیئت	نام هیئت مذهبی
۱	۴۰	عضو فعال	بعثت
۲	۳۸	عضو هیئت امنا	بعثت
۳	۵۰	رئیس هیئت	یزدباف
۴	۷۰	رئیس هیئت	خلف باغ
۵	۴۰	رئیس سابق هیئت	کوچه بیوک
۶	۵۰	نوحه‌خوان	چهارمنار
۷	۴۸	شاعر	کوی سعدی، کوچه بیوک و ...
۸	۳۵	نوحه‌خوان	حسینی محمودآباد
۹	۴۵	نوحه‌خوان	باغ گندم
۱۰	۲۸	نوحه‌خوان	بعثت
۱۱	۴۰	نوحه‌خوان	کوچه بیوک آبشور
۱۲	۶۵	نوحه‌خوان، عضو هیئت امنا	شیخداد، نینوی آزادشهر
۱۳	۵۵	عضو هیئت امنا	فهادان
۱۴	۳۰	نوحه‌خوان	بعثت
۱۵	۵۰	شاعر	مالمیر
۱۶	۵۰	عضو هیئت امنا	علقه امامشهر
۱۷	۲۲	شاعر	انصار ولایت
۱۸	۵۵	رئیس هیئت	رزمندگان اسلام
۱۹	۴۰	عضو فعال	شیخداد
۲۰	۵۵	شاعر	مالمیر، چارمنار، یعقوبی و ...
۲۱	۳۶	عضو هیئت امنا	رزمندگان اسلام
۲۲	۳۰	رئیس هیئت	رایه الهدی

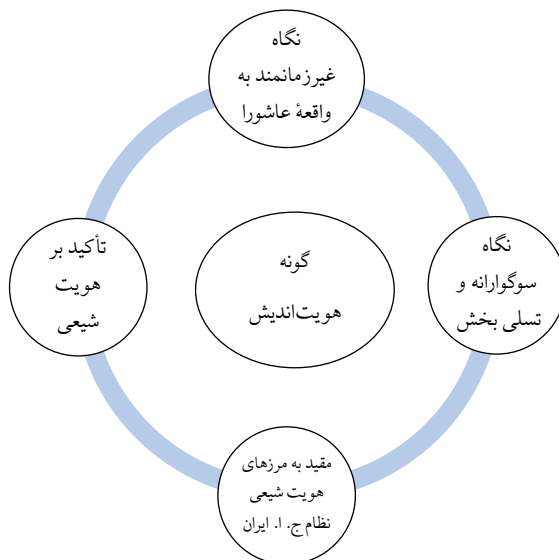


۳. یافته‌ها

بر اساس یافته‌های تحقیق، هیئت‌های عزاداری یزدی را می‌توان در سه گونه بازانندیش، هویت‌اندیش و مکتب‌اندیش جای داد. این گونه‌شناسی بر اساس چهار معیار صورت گرفته است: (۱) نوع نگاه به واقعه‌ عاشورا (نگاه زمانمند/غیرزمانمند)؛ (۲) نوع تلقی از کارکرد/رسالت هیئت در جامعه امروز؛ (۳) نوع تلقی از نسبت پیام عاشورا با ارزش‌های عام انسانی (عام‌گرا / خاص‌گرا)؛ و (۴) نوع ارتباط با گفتمان نظام جمهوری اسلامی ایران. در ادامه، هر یک از گونه‌ها را بر اساس معیارهای بالا توضیح می‌دهیم:

۳-۱. گونه هیئت‌های هویت‌اندیش

گونه هیئت‌های هویت‌اندیش را می‌توان با این ویژگی‌ها توصیف کرد: نگاه غیرزمانمند به واقعه‌ عاشورا، نگاه سوگوارانه و تسلی‌بخش، تأکید بر هویت شیعی، مقید به مرزهای هویت شیعی نظام جمهوری اسلامی ایران.



شکل شماره (۱). مولفه‌های گونه هویت‌اندیش

منبع: یافته‌های محققان



نگاه غیرزمانمند به واقعه عاشورا. در گونه هیئت‌های هویت‌اندیش، واقعه عاشورا به نوعی واقعه‌ای قدسی و رازآلود، و برگزاری مراسم عزاداری به منزله یادآوری آن حادثه و بزرگداشت مقام و منزلت امام حسین (ع) و خاندان رسول اکرم (ص) محسوب می‌شود و شیعیان از طریق یادآوری آن واقعه و سوگواری و گریستن و اشک‌ریختن برای آن، به جلای قلب و خلوص دل دست می‌یابند. بنابراین، از منظر فعالان این هیئت‌ها، هرگونه تلاش هیئت‌های عزاداری برای پیوند زدن واقعه عاشورا با مسائل و مقتضیات زمان و مکان خاص، باعث دور شدن آنها از فلسفه وجودی خود و تنزل دادن واقعه عاشورا و «آلودن» آن به امور این دنیایی می‌شود (مصاحبه‌شونده شماره ۶). بر اساس این نگاه است که در این هیئت‌ها تلاش می‌شود از گریز زدن به مسائل روز جامعه و به‌ویژه از خواندن «نوحه‌های سیاسی» پرهیز شود. می‌توان گفت الگوی ایدئال نوحه در این گونه هیئت‌ها اشعار محتمم کاشانی است که با این ابیات آغاز می‌شود:

باز این چه شورش است که در خلق عالم است، باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است؛

باز این چه رستخیز عظیم است کز زمین، بی‌نفع صور خاسته تا عرش اعظم است؛

به بیان سرپرست یکی از هیئت‌ها:

شاعر را باید خدا انتخاب کند! این شعر زیبا که محتمم گفته در واقع پیامبر را در خواب دیده

که در زبان محتمم اشعار را انداخته است. شاعر باید لیاقت شعر گفتن برای امام حسین (ع) را

داشته باشد. شعری باید خواند که زمین و زمان بگیرد (مصاحبه‌شونده شماره ۴).

نگاه سوگوارانه و تسلی‌بخش. در نوحه‌های هیئت‌های هویت‌اندیش عمدتاً مظلومیت خاندان پیامبر (ص) و امام حسین (ع) و یارانش برجسته می‌شود و با محوریت شخصیت حضرت ابوالفضل (ع)، بر مفاهیمی چون وفاداری، فداکاری، شجاعت و جوانمردی تأکید می‌شود. همچنین نوحه‌های این هیئت‌ها عموماً برگرفته از «مقتل»‌ها است و شامل شرح همراه با جزئیات حادثه کربلا و توصیف روابط عاطفی میان امام حسین و اعضای خانواده (برادرش ابوالفضل، خواهرش زینب، و فرزندان علی اکبر و علی اصغر) و یارانشان است:

ابوالفضل آب‌آور یتیمان، ابوالفضل سقای تشنه‌کامان

یا در نوحه‌ای دیگر چنین است:

عازم بود به میدان آرام جان زینب، بوسیدن گلویش رازِ نهران زینب

در این هیئت‌ها، عمدتاً بر رابطه عاطفی و قلبی شیعیان با خاندان پیامبر و «شور حسینی» تأکید می‌شود و همچنین پراحساس و سوزناک بودن نوحه‌ها و ملموس و محسوس بودن مضامین آن برای توده مردم مورد تأکید است:

سبک (هیئت) پنبه‌کاران فقط شورزنی است. عزاداری‌شان با اشک و آه بسیار است. در طول سال هم مرتب جلسه دارند و در شورزنی هم استاد شده‌اند. فی‌البداهه شور می‌گیرند. البته شورشان از گذشته تا به حال بسیار تغییر کرده است و شورزنی‌شان به‌روزتر شده است (مصاحبه‌شونده شماره ۷).

در گذشته هیئت‌ها آنقدر فیس و افاده نداشتند. بیشتر اخلاص در آنها بود. آنقدر برای شعر حساسیت نشان نمی‌دادند و بیشتر بر اشعار سوزناک تأکید می‌کردند. ... آن وقت حُسن انجام فریضه ملاک بود (مصاحبه‌شونده شماره ۲۰).



تأکید بر هویت شیعی. این‌گونه هیئت‌ها بیش از آنکه کارکرد هیئت را پرداختن به کلیت جامعه انسانی و کلیه انسان‌ها و ترویج اخلاق در میان آنان بدانند، کارکرد خود را عمدتاً تقویت مرزهای هویتی شیعه و توجه دادن به حقانیت شیعه و تلاش برای زنده نگه داشتن آن می‌دانند:

همه مذاهب امام‌حسین را می‌شناسند. اگر با زبان شعر بتوان امام‌حسین را به غیرشیعیان شناساند بسیار کاری نیکوست ولی من هیچ‌گاه به آن فکر نکردم که با زبان شعر بخواهم کربلا را به غیرمسلمانان و غیرشیعیان بفهمانم. عده‌ای قسمتی از نوحه خود را به زبان انگلیسی خوانده‌اند ولی من چنین کاری نمی‌کنم. آنها باید بیابند فارسی یاد بگیرند تا بفهمند ما چه می‌گوییم. باید اصالت خودمان را حفظ کنیم (مصاحبه‌شونده شماره ۶).

در این هیئت‌ها ترجیح آن است که نوحه‌هایی در وصف و مدح امام‌حسین و یارانش و مصائب آنان و نیز تبری جستن از دشمنان شیعه گفته شود. همچنین از آنجاکه از منظر فعالان این هیئت‌ها، حفظ و تقویت شیعه و همبستگی شیعیان اولویت دارد، هیئت‌های مذهبی باید عمدتاً بر مشترکات این مذهب، به‌ویژه بر شخصیت امام‌حسین متمرکز باشد و

از ورود به مسائلی که می‌تواند به تفرقه و تشتت و سوءاستفاده دشمنان بینجامد، از جمله مسائل سیاسی و اجتماعی روز، بپرهیزد:

من بارها به دوستانم گفته‌ام که شعر سیاسی نخوانید. در محرم باید برای امام حسین خواند. بعضی سیاسی می‌خوانند که خود را مطرح کنند. بعضی‌ها بازیچه دست دیگران قرار می‌گیرند. من بارها نصیحت‌شان کردم که با این نوحه‌ها باعث تفرقه می‌شوید (مصاحبه‌شونده شماره ۶).

مقید به مرزهای هویت شیعی نظام جمهوری اسلامی ایران. تا آنجاکه به مرزهای هویتی شیعه و حفظ و تقویت این مرزها مربوط است، هیئت‌های هویت‌اندیش رابطه خوبی با نظام جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان یک نظام شیعی، دارند و البته این رابطه دوطرفه است؛ از یک طرف، این هیئت‌ها تأمین‌کننده مشروعیت نظام هستند؛ و از سوی دیگر، نظام آنها را مورد حمایت و پشتیبانی قرار می‌دهد. با این حال، از آنجاکه این هیئت‌ها اصولاً تلاش دارند به مسائل سیاسی ورود پیدا نکنند و از تبدیل شدن به «هیئت‌های سیاسی» بپرهیزند، در مورد رویکرد و گفتمان سیاسی نظام رویکردی نسبتاً مبهم دارند و حتی می‌توان گفت نسبت به آن بی‌تفاوت و بی‌توجه هستند. البته این هیئت‌ها با سازمان تبلیغات اسلامی تعامل خوبی دارند و بر این باورند که نظارت این سازمان بر محتوای نوحه‌ها، اگر حالت «قیم‌آبانه و دستوری» نداشته باشد، می‌تواند مانع ورود «کثری‌ها و خرافات» به هیئت‌ها و تغییر «جای حق و باطل» شود (مصاحبه‌شونده شماره ۹). در واقع، می‌توان گفت فعالان این‌گونه هیئت‌ها نگران آن هستند که با ورود هیئت‌ها به موضوعات اجتماعی و سیاسی روز و آزادی بیش از حد در نوحه‌سرایی، عزاداری امام حسین (ع) دچار تفرقه و تشتت زیادی شود و در نتیجه، هویت و همبستگی شیعه آسیب ببیند. آنان برخی از نوحه‌ها و سبک‌های عزاداری سال‌های اخیر را مصداق این وضعیت می‌دانند و برای کنترل آن نقش سازمان تبلیغات را برجسته می‌بینند:

بعضی آسیب‌هایی که وارد عزاداری شده است سبب تشکیل این نهادها [سازمان تبلیغات اسلامی] و برگزاری این جلسات [جلسات مسئولان سازمان تبلیغات اسلامی با هیئت‌ها] شده است تا آسیب‌ها را شناسایی کنند، به فکر اصلاح آن باشند و پیشنهادهای

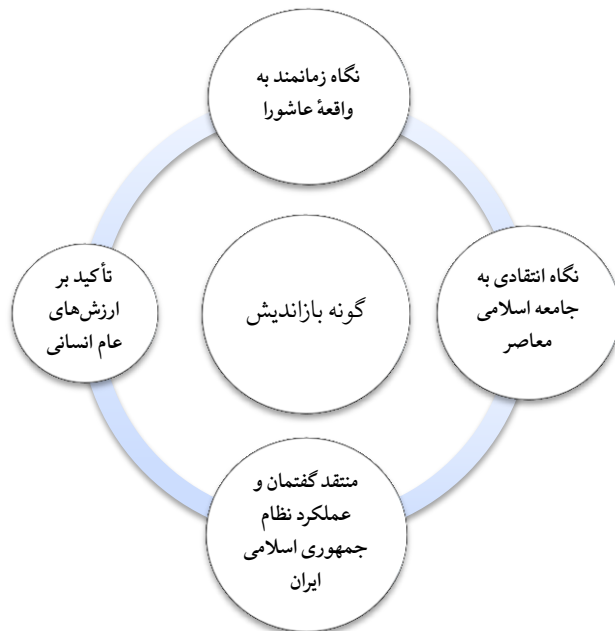


بدهند. ... حتما هیئت‌ها باید در سامانه (طوبی) ثبت شده باشند و شعرشان را در شورای تبلیغات بخوانند که در آن خرافه‌گویی، اغراق، مطالب کذب، مطالب نافی وحدت بین مذاهب و توهین به مذاهب نباشد (مصاحبه‌شونده شماره ۹).

می‌خواهند در سامانه [طوبی] شعر را کنترل کنند، بیوگرافی ما را داشته باشند که البته کنترل کردن مهم است. ما نباید باعث ناامنی جامعه شویم چرا که در رسانه ملی پخش می‌شود. ... ما در رفتار و صحبت کردن مان باید بسیار احتیاط کنیم (مصاحبه‌شونده شماره ۶).

۲-۳. گونه هیئت‌های بازاندیش

گونه هیئت‌های بازاندیش را می‌توان با این ویژگی‌ها توصیف کرد: نگاه زمانمند به واقعه عاشورا، نگاه انتقادی به جوامع اسلامی معاصر، تأکید بر ارزش‌های عام انسانی، و منتقد گفتمان نظام جمهوری اسلامی ایران.



شکل شماره (۲). ویژگی‌های گونه بازاندیش





نگاه زمانمند به واقعه عاشورا. در هیئت‌های بازاندیش، عاشورا نه واقعه‌ای قدسی بلکه واقعه‌ای انسانی و دارای پیام برای همه انسان‌ها و همه جوامع در طول تاریخ قلمداد می‌شود. بنابراین، کارکرد هیئت‌ها نه صرفاً یادآوری و شرح قیام عاشورا و مصائب امام حسین و یارانش، بلکه رساندن پیام عاشورا به همه انسان‌ها و جوامع امروز است. به بیان یکی از فعالان این هیئت‌ها، درحالی‌که در عصر کنونی با «بالا رفتن سطح دانش مردم» و تغییر «ذائقه‌های مردم» با پدیده «دین‌گریزی و دورشدن نسل جوان از مسئله مذهبی و حتی معنوی» مواجه هستیم و دین در معرض اتهام «پاسخگو نبودن به دغدغه‌ها و احتیاجات زیاد نسل جوان» قرار دارد، هیئت‌های مذهبی می‌توانند با «امروزین» کردن نوحه‌ها و نقد «مسائل و مشکلات امروزی» (مصاحبه‌شونده شماره ۲) با استفاده از ادبیات و مفاهیم محرم سال ۱۳۶۱، نقش پررنگی در بیان پیام‌های واقعه عاشورا متناسب با نیازهای جامعه امروز داشته باشند.

از نگاه فعالان این هیئت‌ها گریاندن مردم با نوحه‌های دارای مضامین «تیر خوردن مشک آب»، «سوزاندن خیمه‌ها»، «عطش کودکان» بیشتر کارکرد «تخدیری، عقبی طلبی و آخرت‌گرایی برای عوام» دارد و نه تنها باعث رشد و ترقی فکری آنها نمی‌گردد، «بلکه به دزدگی آنان و جدایی نسل جدید از عاشورا نیز منجر می‌شود» (مصاحبه‌شونده شماره ۲ و ۱۲). در واقع، در این هیئت‌ها، پویایی و نامیرایی دین و عاشورا به زنده‌بودن آن در شریان زیست اجتماعی مردم منوط می‌شود و بر همین اساس، بیش از «شور حسینی» بر «شعور حسینی» تأکید می‌شود و تلاش می‌شود «دوباره نسل جوان را به پای میز اندیشه بنشانند» (مصاحبه‌شونده شماره ۱ و ۲).

نگاه انتقادی به جوامع اسلامی معاصر. فعالان هیئت‌های بازاندیش بر اساس این باور که «امامان شیعه روشنفکران زمان خویش بودند»، مبنای فکری این خود را نه برگرفته از «فتوای فقها بلکه برگرفته از اندیشه روشنفکران دینی^۱» می‌دانند (مصاحبه‌شونده شماره ۲) و

۱. بنیانگذاران هیئت بعثت یزد (به‌عنوان یکی از هیئت‌های مذهبی مشهور و متعلق به گونه هیئت‌های بازاندیش) در سال‌های دهه ۱۳۵۰ از شاگردان و مریدان علی شریعتی بودند و حسینیه بعثت تا سال‌ها بعد از انقلاب، پایگاه اصلی نشردهنده آثار شریعتی در شهر یزد بوده است.

بر همین اساس، مضامین نوحه‌های این هیئت‌ها را نه بدعت‌آمیز بلکه دارای «پشتوانه‌ای قوی به قدمت تاریخ تشیع» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۱) ارزیابی می‌کنند:

هرجا از کربلا یاد می‌شده انگار تنور داغ می‌گشته تا نان آگاهی در آن بجسبد. الان بهتر دیده‌اند که این تنور فقط داغ باشد؛ دیگر چه نانی در آن بجسباند، خدا می‌داند. به همین دلیل است که شهاب [یکی از شاعران نوحه‌های گونه‌بازاندیش] در اشعارش می‌گوید: «خبر از پختن نان از سر مظلوم زمانه» یا «سر زده کنج تنور، قرص بیاتِ قمر»... این بدعت نیست، بلکه دقیقاً [معنایش] جابه‌جا شده است. این درحالی است که عده‌ای فکر می‌کنند نوحه‌های سنتی همان است که تشنگی امام حسین را یادآوری کند و مدام زخم‌ها و این مسائل را پیش کشد (مصاحبه‌شونده شماره ۱۱).

در همین راستا، شاعران و نوحه‌خوانان این هیئت‌ها نگاهی انتقادی به مسائل اجتماعی و سیاسی جوامع خود دارند و سعی می‌کنند با بهره‌گیری از رسانه نوحه به‌عنوان مجرای که «پیوندی فکری بین روشنفکران و طبقه تحصیل‌کرده با مردم عادی برقرار می‌کند» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۱)، مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه را نقد کنند و به‌ویژه گسترش ریا و تزویر در جامعه را به نقد کشند:

رنگی که فراگیر است زور و زر و تزویر است
ای آئینه توحید! تسلیس ریا بشکن
اسلام خوارج بین، وین سکه رایج بین
بر مسخ علی کوشد اسلام ابوسفیان

بر اساس همین نگاه است که در برخی از هیئت‌های گونه‌بازاندیش هر سال پیش از آغاز ماه محرم، جلسه‌ای با حضور اعضای هیئت امناء و شاعر و نوحه‌خوان هیئت تشکیل می‌شود و در آن جلسه، ضمن مرور رویدادهای اجتماعی مهم ایران و حتی جهان اسلام، تلاش می‌شود پیام هیئت در مورد آن رویداد به نوعی در شعر و نوحه هیئت تجلی داشته باشد. برای نمونه، هیئت در سال ۱۳۹۲ که زمزمه‌ای از پیدایش داعش آمده بود، تصمیم به مفهوم‌سازی در این باره کرد و نوحه‌ای خواند که بیت آغازین آن چنین بود:

باز به نام خدا خون کسی شد روا (۲)

کوچه پر از های و هوست، شهر پر از ماجراست!





تأکید بر ارزش‌های عام انسانی. با توجه به دو ویژگی پیش‌گفته، می‌توان توجه به ارزش‌های عام انسانی را از دیگر ویژگی برجسته این هیئت‌ها دانست. در واقع، در این هیئت‌ها به جای اینکه بر عناصر هویت‌بخش تشیع و یا مصائب امام‌حسین و یارانش پرداخته شود، بر پیامی که واقعه عاشورا و امام‌حسین برای همه انسان‌ها و جوامع دارد، تأکید می‌شود. از این منظر، تاریخ عاشورا علاوه بر «یک تراژدی و جنگ خونین‌بار، اندوخته‌ای از مفاهیم بشردوستانه و جهانشمول در دل دارد که امام‌حسین و همراهانش نماد آن هستند» (مصاحبه‌شونده شماره ۲). بر اساس این نگاه، و با تکیه بر فطرت مشترک انسان‌ها، شاعران و نوحه‌خوانان این هیئت‌ها تلاش دارند در شعرها و نوحه‌های خود از مرزهای اعتقادی و فرهنگی انسان‌ها فراتر رفته و از مفاهیم عام بشری مانند «آزادی»، «آزادگی»، «ظلم‌ناپذیری»، «عدالت‌خواهی» و «برابری» (مصاحبه‌شونده شماره ۲) استفاده کنند و امام‌حسین و واقعه عاشورا را نماد و احیاگر این ارزش‌های عام معرفی نمایند. به‌عنوان مثال، نوحه‌خوان هیئت بعثت در نوحه محرم سال ۱۳۹۳، با بهره‌گیری شعری از فرخی یزدی، امام‌حسین را کشته راه آزادی و مبارزه با استبداد معرفی می‌کند:

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی
دست خود ز جان شستم از برای آزادی
در محیط طوفان‌زا ماهرانه در جنگ است
ناخدای استبداد با خدای آزادی

از مفاهیمی که به‌ویژه در سال‌های اخیر مورد توجه این هیئت‌ها قرار گرفته است، مفهوم «صلح» است. آنها معتقدند در دهه‌های اخیر که بر اثر رشد پدیده تروریسم، نام اسلام با خشونت و جنگ پیوند خورده است، یکی از کارکردهای هیئت‌های مذهبی می‌تواند این باشد که نشان دهد اسلام و شیعه دین و مذهب صلح است و اگرچه ماهیت عاشورا جنگ بود ولی این جنگ پیام «صلح‌طلبی» با خود داشت. همچنین، امام‌زمان شیعیان، پیام‌آور صلح و دوستی است نه انتقام و جنگ:

[در نوحه‌ای که به نوحه «الله‌الله» شهرت یافته است، نشان دادیم که امام‌حسین] برای همه انسان‌های کره زمین در سراسر دنیا حرف دارد. در این نوحه امام‌حسین را به‌عنوان نمونه یک انسان کامل معرفی کردیم و همچنین تر شیعه را هم گفتیم؛ اینکه یک منجی خواهد آمد که

اهل صلح است. صحبت از وفا و بی‌وفایی در آن نوحه بود. آخر کار گفتیم با امام زمان این کار نکنید. در ابتدا هم بیان کردیم خاک بر سر بشریت با این اوضاع جهان. نشان دادیم که تروریست نیستیم و اهل صلح هستیم (مصاحبه‌شونده شماره ۷).

همچنین، نوحه‌ زیر که در سال‌های اخیر در یکی از این هیئت‌ها خوانده شده، گواه بر تلاش برای ایجاد تغییر نگاه نسبت به مقوله جنگ و صلح در این هیئت‌ها است:

جور دیگر باید دید؛ دیده‌ها را باید شست،
تا کی جنگ و نفرت، این دوزخ هر جایی
زیر باران باید رفت، کینه‌ها را باید شست،
باید پایان یابد، این دوزخ تنهایی

منتقدگفتمان و عملکرد نظام جمهوری اسلامی ایران. با توجه به باور فعالان هیئت‌های بازاندیش که «تشیع یک جناح اپوزیسیون علیه حاکمیت زمان خویش است که به قول شریعتی با یک نه آغاز شد» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۱)، آنان معتقدند هیئت‌های مذهبی باید جهت‌گیری سیاسی داشته باشد و به‌عنوان یکی از رسانه‌های شیعه نقش منتقد هر حکومتی در جامعه اسلامی را ایفا کند و به‌ویژه با یادآوری وضعیت حکام اموی و غلبه زر و زور و تزویر در میان آنان، نسبت به رشد دنیاطلبی در میان حاکمان و استفاده ابزاری از اعتقادات و ارزش‌های دینی در همه زمان‌ها و مکان‌ها هشدار دهد:

چیستی ای ملک ری! فتنه‌گری تا به کی؟
ین همه مفتی و شیخ، این همه قاضی شریح!؟

یا در یکی دیگر از این‌گونه هیئت‌ها چنین نوحه‌ای خوانده شده است:

برخیز و ببین آنچه که دیدیم و کشیدیم، با نام حسین آئینه‌ظلم یزیدیم
برخیز و ببین دایه داران ولایت، ز آغاز چه گفتند و چه کردند به غایت
بنگر شتر کینه‌صفین و جمل را، کین پینه‌پیشانی یاران دغل را

طبعاً، برخی از این هیئت‌ها تلویحاً برخی سیاست‌ها و عملکردهای نظام جمهوری اسلامی ایران را مورد انتقاد قرار می‌دهند، به‌ویژه آن دسته از سیاست‌ها یا عملکردهایی که باعث رشد ریا و تزویر و دین‌گریزی در جامعه شده و یا در آن افرادی از جامعه مورد ظلم قرار



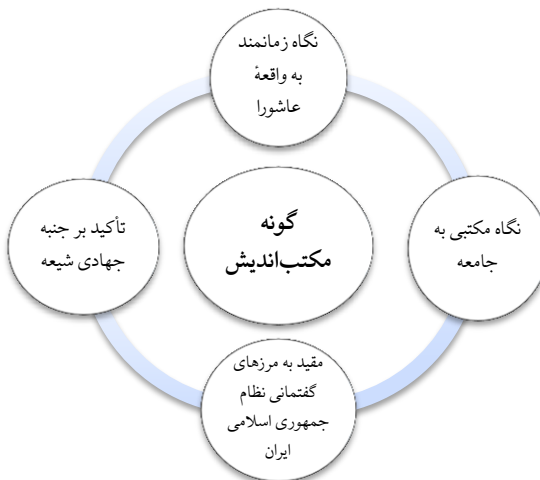


می‌گیرند. در عمل نیز فعالان برخی از این هیئت‌ها چندان با رویکرد سازمان تبلیغات اسلامی همسویی و همراهی ندارند. لازم به ذکر است در سال‌های اخیر سازمان تبلیغات اسلامی اقدام به هویت‌دار و شناسنامه‌دار کردن هیئت‌های مذهبی کرده است و ضمن برگزاری جلساتی با سرپرستان هیئت‌های مذهبی، از همه هیئت‌ها خواسته شده اطلاعات هیئت را در سامانه‌ای به نام طوبی (بانک اطلاعات تشکل‌های دینی سازمان تبلیغات اسلامی) ثبت کنند. همچنین در سال‌های اخیر، این سازمان سازوکارهایی را برای نظارت بر نحوه‌های هیئت‌ها ایجاد کرده است که مورد انتقاد و بی‌توجهی برخی فعالان این‌گونه هیئت‌ها قرار گرفته است:

ما به این حرف‌ها [تذکرات سازمان تبلیغات اسلامی] توجهی نداریم. بعضی سال‌ها رئیس هیئت را دعوت کردند. یک بار زنگ زدند گفتند: بیایید پیش ما شعرتان را بخوانید ببینیم در محرم می‌خواهید چه بخوانید! ما گفتیم اشتباه کردید ما چیز بدی نمی‌خوانیم. تهدیدمان هم می‌کنند که در صداوسیما هیئت‌تان را پوشش نمی‌دهند (مصاحبه‌شونده شماره ۲).

۳-۳. گونه هیئت‌های مکتب‌اندیش

گونه هیئت‌های مکتب‌اندیش را می‌توان با این ویژگی‌ها توصیف کرد: نگاه زمانمند به واقعه عاشورا، نگاه مکتبی به جامعه، تأکید بر جنبه جهادی تشیع، مقید به مرزهای گفتمانی نظام جمهوری اسلامی ایران.



شکل شماره (۳). ویژگی‌های گونه مکتب‌اندیش

منبع: یافته‌های محققان



نگاه زمانمند به واقعه‌عاشورا. در هیئت‌های مکتب‌اندیش نیز هر چند به نوعی واقعه‌عاشورا واقعه‌ای قدسی محسوب می‌شود اما همانند هیئت‌های بازاندیش در اینجا نیز واقعه‌عاشورا حامل پیام برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها محسوب می‌شود و فعالان این هیئت‌ها نیز به مسائل و رخداد‌های جامعه‌معاصر توجه دارند و می‌کوشند آن را در نوحه‌های خود بازتاب دهند؛ اما با این تفاوت مهم که مبنای فکری این هیئت‌ها نه جریان روشنفکران دینی بلکه جریان حوزوی و فقهی و به‌طور خاص، ولی فقیه معرفی می‌شود. فعالان این هیئت‌ها با «انقلابی» نامیدن این هیئت‌ها، از یک‌سو با هیئت‌های گونه‌هویت‌اندیش، به‌عنوان هیئت‌های «غیرانقلابی» و از سوی دیگر، با هیئت‌های گونه‌بازاندیش به‌عنوان هیئت‌های «سکولار» مرز خود را جدا می‌کنند و شاخصه مهم هیئت‌های انقلابی را «تلاش تا سرحد جان برای برپایی حکومت‌الله» می‌دانند (مصاحبه‌شونده شماره ۲۱). برای این هدف، نخست، این هیئت‌ها محله‌محور عمل نمی‌کنند یعنی اعضای این هیئت‌ها از محله‌ای خاص و بر اساس تعلق خاطر محلی تعیین نمی‌شوند؛ دوم، زمان فعالیت این هیئت‌ها صرفاً به ایام محرم و نوع فعالیت آنها به عزاداری محدود نمی‌شود، بلکه در طول سال به فعالیت‌های گوناگون از جمله برگزاری مراسم دعا، فعالیت‌های خیریه و ... می‌پردازند. بر این اساس، فعالان این هیئت‌ها با سرلوحه قرار دادن سخنان ولی فقیه، هر ساله در کمیته‌ای خط مشی هیئت را تعیین می‌کنند و برای برنامه‌های خود مخاطب‌شناسی می‌کنند:

در هیئت با توجه به سخنان رهبری و تعیین خط‌مشی توسط وی، کمیته محتوایی که شامل مداح هیئت، شاعر، سخنران هیئت و تعدادی از فضلا، روحانیون و محققین و اعضای مهمان از متخصصین رشته‌های خاص است، تشکیل می‌گردد. در این کمیته، اول مخاطب‌شناسی می‌شود. مخاطبان جلسات هفتگی هیئت، مخاطبان خاصی هستند که جلسات هیئت را مرتب می‌آیند و اندیشه‌های هیئت را پذیرفته‌اند و از هیئت خط می‌گیرند. بعضی جلسات مثل مراسم شب‌های قدر عموم مردم می‌آیند و مخاطب عمومی است. یک جلسه با اعضای فعال هم داریم. بافت شهری هم در مخاطب‌شناسی تأثیرگذار است. پس از مخاطب‌شناسی سراغ مسئله‌شناسی می‌رویم ... [بعد از تعیین مخاطب] موضوع هر مراسم تعیین می‌شود. پس از معین‌گشتن موضوع، ... باید معقولات را به محسوسات تبدیل نمود، یعنی باید برای عینی‌سازی مفاهیم و معقولات معرفتی مصداق پیدا کرد که روضه سیدالشهدا بهترین مصداق را در درون خود دارد ... (مصاحبه‌شونده شماره ۱۷).



نگاه مکتبی به جامعه. در هیئت‌های مکتب‌اندیش بر جامعیت دین اسلام و نقش هیئت در جهت‌دهی دینی به افراد و اصلاح بینش، نگرش و رفتار آنها به‌منظور به حرکت درآوردن آنها تأکید می‌شود. در واقع، در اینجا هیئت به‌مثابه یک «دانشگاه» و «بستر آموزشی زیر پرچم امام حسین» (مصاحبه‌شونده شماره ۲۲) با هدف «پرورش بینش و انگیزش مؤمنانه» (مصاحبه‌شونده شماره ۲۲) محسوب می‌شود و اغلب فعالان هیئت، هدف خود از فعالیت در هیئت را «کار فرهنگی» برای مقابله با «تهاجم فرهنگی» (مصاحبه‌شونده شماره ۲۱) و احیاء امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند:

هیئت در سه حوزه بینش، گرایش و رفتار افراد تأثیر به‌سزایی دارد. سطح بینش مردم با توجه به مباحث علمی و معرفتی که در هیئت مطرح می‌شود افزایش می‌یابد. ما مدعی هستیم که اسلام دین جامعی است، بنابراین، باید در تمام شؤونات فردی و اجتماعی لاقابل اصول و چارچوب را مشخص کرده باشد. البته با نگاه به سیره معصومین می‌شود به جزئیات آن هم پی برد. این بُعد هیئت در زبان مردمی به «شعور» معروف است. از آن طرف، هیئت یک خاستگاه محبتی است و دلیل جمع‌شدن این جماعت به‌عنوان اجتماع مؤمنانه حب‌شان به اهل بیت است. بنابراین یک کانون گرایشی (انگیزشی) هم هست؛ فلذا افراد گرایشی صالحانه پیدا می‌کنند. بسیاری از مواقع ما بینش داریم ولی چون گرایشی وجود ندارد حرکتی صورت نمی‌گیرد (مصاحبه‌شونده شماره ۲۲).

تأکید بر جنبه جهادی مذهب تشیع. در حالی که فعالان هیئت‌های بازاندیش بر جنبه انتقادی و فعالان گونه‌هویت‌اندیش بر جنبه هویتی مذهب شیعه و به‌ویژه واقعه عاشورا تأکید می‌کنند، فعالان هیئت‌های مکتب‌اندیش واقعه عاشورا را تجلی جنبه جهادی تشیع و آن را سرچشمه فرهنگ شهادت و ولایت و بصیرت می‌دانند و نقش هیئت‌های مذهبی را در تبیین و امتدادبخشی به این فرهنگ در جوامع معاصر برجسته ارزیابی می‌کنند. می‌توان گفت عبارت «کل یوم عاشورا، کل ارض کربلا» سرلوحه کار این هیئت‌هاست و بر این اساس، این هیئت‌ها جنگ هشت‌ساله ایران و عراق را ادامه نهضت کربلا می‌دانند و بر پیمان‌بستن با شهدا و ادامه راه آنان تأکید دارند و دامنه جهاد و شهادت را فراتر از مرزهای سیاسی دنیای امروز می‌دانند:

ما با خون شهدا پیمان بستیم، تا آخر پای همین نهضت هستیم
ما با بحرین و یمن با حزب‌الله، این عالم را می‌گیریم، انشالله!

درحالی که در هیئت‌های گونه‌بازاندیش از امام زمان شیعیان به‌عنوان منادی صلح سخن گفته می‌شود، در هیئت‌های مکتب‌اندیش عمدتاً دوره‌ ظهور به‌عنوان دوره انتقام و منجی به‌عنوان «منتقم» خون همه شهدا و مظلومان معرفی می‌گردد:

شهدا دمِ ظهور تو رجعت می‌کنند، بار دوم است که با حسین (ع) بیعت می‌کنند
یمن و عراق و شام و حزب‌الله می‌رسد، یک روز میاد که مُنتقم از راه می‌رسد

مقید به مرزهای گفتمانی نظام جمهوری اسلامی ایران. درحالی که هیئت‌های بازاندیش اصولاً رویکردی انتقادی به گفتمان جمهوری اسلامی ایران دارند و هیئت‌های هویت‌اندیش نیز مرزهای هویتی نظام را می‌پذیرند اما نسبت به رویکرد سیاسی نظام تقریباً بی تفاوت هستند، در هیئت‌های مکتب‌اندیش باور بر این است که باید بر اساس «فهم درست معیارهای سیاسی قیام عاشورا»، «گریز عاقلانه‌ای به مسائل سیاسی روز» زد (مصاحبه‌شونده شماره ۱۷). فعالان این هیئت‌ها اصولاً جریان نهضت اسلامی دهه‌های اخیر در ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی در ایران را در امتداد نهضت امام حسین ارزیابی می‌کنند و رسالت خود را حمایت تمام‌عیار از این نهضت و نظام می‌دانند:

زیر سایه امام [خمینی] به این عزت رسیدیم، ما حکومت علی (ع) را جز اینجا ندیدیم؛
پای این حماسه چهل ساله می‌مونیم، ما ولایت را به وعده یزید نمی‌دیم؛
هرکی مثل رجائیه و باهنره، مردم را با خودش به بهشت می‌بره؛
آینده روشنه واسه کشورمون، ایمان داریم به وعده رهبرمون؛ لیبک لیبک یا سیدالقائد!

تقید به مرزهای گفتمانی نظام جمهوری اسلامی ایران، باعث شده است استقبال برخی از رسانه‌های فارسی‌زبان خارج از کشور از نوحه‌های برخی هیئت‌های یزدی شدیداً مورد اعتراض فعالان هیئت‌های مکتب‌اندیش قرار گیرد و این نوحه‌ها را انحراف از رسالت اصلی هیئت‌ها به حساب آورند:

باید شعر را برای رضای خدا گفت نه با اشعاری سیاسی و ضدانقلابی که بعضی افراد از آب گل‌آلود ماهی می‌گیرند. شعری باید گفت که درون‌مایه غنی داشته باشد. چهار تا هیئت هستند که امریکا نوحه‌شان را پخش کرد که این برای یزد، حسینیه ایران، بدنامی است. نصیحت‌هایی به آنها صورت گرفته ولی باید خودشان متوجه شوند. ما باید شعر بگوییم که حضرت زهرا(س) گریه کند نه یک زن رقص خوشش بیاید (مصاحبه‌شونده شماره ۴).



جدول شماره (۲). مقایسه سه گونه هیئت

معیار	گونه بازاندیش	گونه هویت‌اندیش	گونه مکتب‌اندیش
نوع نگاه به واقعه عاشورا	نگاه زمانمند	نگاه غیرزمانمند	نگاه زمانمند
نوع تلقی از کارکرد (رسالت) هیئت در جامعه امروز	کارگرد آگاهی‌بخشی (نگاه انتقادی به جوامع اسلامی معاصر)	کارکرد انسجام‌بخشی (نگاه سوگوارانه و تسلی‌بخش)	کارکرد جهت‌بخشی (نگاه مکتبی)
نوع تلقی از نسبت پیام عاشورا با ارزش‌های عام انسانی	تأکید بر ارزش‌های عام انسانی	تأکید بر هویت شیعی	تأکید بر جنبه جهادی شیعه
نسبت هیئت با گفتمان نظام جمهوری اسلامی ایران	منتقد گفتمان و عملکرد نظام	مقید به مرزهای هویت شیعی نظام و بی‌تفاوت نسبت به رویکرد سیاسی نظام	مقید به مرزهای گفتمانی نظام و حمایت تمام‌عیار از آن

منبع: یافته‌های محققان

۴. جمع‌بندی

در جامعه ایران، مطالعه مذهب تشیع به‌عنوان یکی از عناصر اساسی هویت جامعه و به‌خصوص مطالعه عزاداری‌های مذهبی به‌عنوان یکی از مهمترین مؤلفه‌های شیعه زیست‌شده، می‌تواند پرتو خوبی بر تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه بیندازد. بر این اساس، در این مقاله تلاش شد وضعیت هیئت‌های مذهبی یکی از شهرهای سنتی و مذهبی ایران، یزد، را مطالعه کنیم. در دهه‌های اخیر هیئت‌های مذهبی این شهر مانند هیئت‌های مذهبی دیگر شهرها تغییرات قابل توجهی را از سر گذرانیده است؛ به طوری که شاهد متنوع تر شدن «فرم» و «محتوای» عزاداری‌های آنها هستیم. در این مطالعه، بر اساس بررسی رویکرد کلی و مضامین نوحه‌ها، هیئت‌های یزدی را در سه‌گونه جای دادیم: هیئت‌های «بازاندیش»، «هویت‌اندیش» و «مکتب‌اندیش». البته لازم به ذکر است که اینها، به بیان ماکس وبر، سه «گونه آرمانی»^۱ هستند و در عالم واقع، با طیفی از هیئت‌ها روبرویم که هر کدام مؤلفه‌هایی از این‌گونه‌های آرمانی را دارا هستند. به عبارت دیگر، در عالم واقع، این سه گونه هیئت‌ها در هم تنیده‌اند و در بسیاری از مؤلفه‌ها شباهت‌های زیادی با هم دارند. هرچند اغلب هیئت‌های مذهبی یزد ذیل گونه هیئت‌های هویت‌اندیش جای می‌گیرند با این حال،



1. Ideal Type

می‌توان هیئت‌های محله فهادان، چارمنار، باغ‌گندم و خَلف‌باغ را از مشهورترین هیئت‌های این‌گونه برشمرد. هیئت محله بعثت از پیشروان هیئت‌های بازانندیش شهر یزد محسوب می‌شود که به‌ویژه در ده سال گذشته بسیاری از ویژگی‌های این‌گونه هیئت‌ها در آن نمایان گشته است. به دنبال این هیئت، در سال‌های اخیر هیئت‌های محله‌های شیخداد و امامزاده جعفر نیز به سمت هیئت‌های بازانندیش متمایل شده‌اند. از گونه هیئت‌های مکتب‌اندیش در شهر یزد نیز می‌توان به هیئت‌های رایه‌الهدی، رزمندگان اسلام و انصار ولایت اشاره کرد.

هیئت‌های هویت‌اندیش بنا بر درک قدسی‌ای که از واقعه عاشورا دارند، چندان به «زمینه جامعه» حساس نیستند و نوحه‌های این هیئت‌ها یا عمدتاً به مصائب امام حسین (ع) و یارانش می‌پردازد و یا تصویری قدسی از این واقعه ارائه می‌کند. در مقابل، هیئت‌های بازانندیش و مکتب‌اندیش بنا به تصور انسانی و زمانمندی که از واقعه عاشورا دارند، معتقدند پیام‌های عاشورا باید بتواند برای انسان‌ها و جوامع معاصر ترجمه شود. بنابراین، این هیئت‌ها گاهی در نوحه‌های خود مسائل و مشکلات جوامع امروزی را نیز بازتاب می‌دهند. با این حال، هیئت‌های بازانندیش به‌لحاظ مبانی فکری عمدتاً به جریان روشنفکری دینی ایران متکی هستند و هیئت‌های مکتب‌اندیش عمدتاً به جریان فقهی-حوزوی و به‌ویژه ولایت فقیه اتکا دارند. درحالی‌که، دغدغه اصلی هیئت‌های هویت‌اندیش «مرزهای هویتی شیعه» است و کارکرد این هیئت‌ها عمدتاً تقویت مرزهای هویتی شیعه و افزایش انسجام درونی شیعیان حول خاندان پیامبر و به‌ویژه امام حسین (ع) تعریف شده است، هیئت‌های بازانندیش عمدتاً دغدغه «آگاهی بخشی به جامعه و تقویت ارزش‌های اخلاقی» و آشکارسازی کجروی‌های اجتماعی و سیاسی رایج در جامعه اسلامی با هدف اصلاح آنها را دارد. همچنین هیئت‌های مکتب‌اندیش اصلاح بینش‌ها و انگیزه‌های افراد جامعه را با هدف «حرکت بخشی به جامعه» در راستای «تحقق حکومت الله» دنبال می‌کنند.

درحالی‌که هیئت‌های دسته اول عمدتاً بر «شور حسینی» تأکید دارند، هیئت‌های دسته دوم عمدتاً بر «شعور حسینی» تأکید دارند. هیئت‌های دسته سوم نیز تلاش دارند به نوعی ترکیبی از «شور و شعور حسینی» را ارائه نمایند. در واقع، در نوحه‌های هیئت‌های



هویت‌اندیش عمدتاً سخن از مصائب واردشده بر امام حسین و یارانشان و مظلومیت آنان است و بر ارزش‌هایی چون وفاداری و شجاعت و عواطف انسانی تأکید می‌شود اما در نوحه‌های هیئت‌های بازاندیش عمدتاً امام حسین به‌عنوان احیاگر ارزش‌هایی چون آزادی، آزادی، ظلم‌ستیزی، صلح‌طلبی و مبارزه‌کننده با ضد ارزش‌هایی چون دنیاطلبی و زر و زور و تزویر معرفی می‌گردد. نوحه‌های هیئت‌های مکتب‌اندیش نیز عمدتاً حول مفاهیمی چون شهادت و جهاد و بصیرت و ولایت دور می‌زند. در واقع، هیئت‌های مکتب‌اندیش خود را کاملاً در امتداد نهضت اسلامی که به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه در ایران منجر شد تعریف می‌کنند و ضمن دفاع از کلیت گفتمان این نظام، رسالت خود را تقویت و گسترش این گفتمان می‌دانند و راه آن را ترویج و تقویت فرهنگ جهاد و شهادت و ولایت‌پذیری می‌دانند.

هیئت‌های هویت‌اندیش هر چند به مرزهای شیعی گفتمان جمهوری اسلامی ایران مقید هستند و از آن دفاع می‌کنند اما از آنجا که از ورود به مسائل سیاسی روز پرهیز می‌کنند، نسبت به رویکردهای سیاسی این نظام نسبتاً خنثی و بی‌تفاوت هستند. در مقابل، هیئت‌های بازاندیش نیز هر چند خود را برآمده و در امتداد نهضت اسلامی منتهی به انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ در ایران می‌دانند، اما از آنجا که شیعه را «حزب اپوزیسیون» و معترض نسبت به هر وضع موجود می‌دانند، موضعی نسبتاً انتقادی به کلیت گفتمان و عملکرد نظام جمهوری اسلامی ایران دارند و نسبت به رویکردها و عملکردهای نادرست نظام که به رشد ریا در جامعه و دین‌گریزی و سوءاستفاده از ارزش‌های دینی منجر می‌شود، هشدار می‌دهند.

نکته کلیدی که در این مطالعه نشان داده شد آن است که بر خلاف این تصور کلیشه‌ای که «سنت» و به‌ویژه «سنت دینی» پدیده‌ای یک‌دست و ایستا است و با ورود به عصر تجدد، یا به کلی مضمحل می‌شود و یا تماماً به ایدئولوژی تبدیل می‌شود، می‌توان از «تکثر نسبی» در درون سنت دینی و در اینجا، هیئت‌های مذهبی به‌عنوان یکی از تجلی‌های نهاد سنتی دینی، سخن گفت. در واقع، سنت بنا بر ماهیت متکثر خود می‌تواند از ظرفیت و انعطاف بالایی برخوردار باشد و حداقل بخش‌هایی از آن در مواجهه با عصر مدرن می‌تواند



همچنان پویایی خود را حفظ کند و به‌عنوان پدیده‌ای زاینده، به تقویت ایمان و اخلاق و انسجام اجتماعی در عصر جدید یاری رساند. به نظر می‌رسد بخشی از هیئت‌های مذهبی در یزد نمونه قابل توجهی در این ارتباط هستند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۵۳

گونه‌شناسی هیئت‌های
مذهبی معاصر در ...

- امیری کمال‌آباد، حمیدرضا (۱۳۹۷). سیر تطور اشعار نوحه‌های هیئت‌های عزاداری در شهر یزد. سومین همایش ملی زبان، ادبیات و بازشناسی مشاهیر و مفاخر ۱۳۹۷، تربت حیدریه، ایران.
- بهار، مه‌ری؛ و احمدی، ابوالفضل (۱۳۹۳). بررسی جامعه‌شناختی تغییرات کارکردی هیئت‌های مذهبی. مهندسی فرهنگی، ۸۰، ۲۷-۵۵.
- بهرام‌نژاد، شعبانعلی؛ و محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۸). نظریه کارناوالی شدن عزاداری عاشورا، ماهنامه نسیم بیداری، ۷۸، ۱۴.
- الحیدری، ابراهیم (۱۳۸۱). تراژدی کربلا: مطالعه جامعه‌شناختی گفتمان شیعه (مترجم: علی معموری، محمد جواد معموری). قم: موسسه دارالکتاب الاسلامی
- دهقان، مه‌ری (۱۳۸۷). تحلیل کارکردهای هیئت‌های عزاداری در تقویت هویت‌های جمعی. طرح پژوهشی اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان یزد.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۲). مطالعات جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی مناسک عزاداری محرم. تهران: خیمه.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۷). هیئت‌های عزاداری در جامعه ایران. اصفهان: آرما.
- رحمانی، جبار؛ و کاظمی، علی (۱۳۹۰). جماعت‌وارگی و جماعت‌هیتی. مطالعات جامعه‌شناختی، ۳۹، ۱۶۶-۱۵۳.
- زاهد زاهدانی، سعید؛ و گروسی، سعیده (۱۳۸۱). هیئت‌های مذهبی و شکل‌های صنفی به‌مثابه سازمان‌های غیردولتی مطالعه موردی دوره قاجار. مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، (۳۰ و ۳۱)، ۲۴۴-۲۱۵.
- شریعتی، سارا (۱۳۹۲). در معنا و محدودیت‌های جامعه‌شناسی تشیع. در: آرمان‌ذاکری، مقدمه‌ای بر مواجهه با علوم اجتماعی در متن سنت‌های شیعی. تهران: نشر نگاه معاصر
- صفا، داود؛ و نجاتی‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۰). تحلیل محتوای مداحی‌های مذهبی مردم پسند (مقایسه مداحی‌های سنتی و مدرن). معرفت فرهنگی اجتماعی، (۴)، ۱۶۳-۱۴۱.
- فیاض، ابراهیم؛ کاظمی، عباس؛ دستوری، مژگان (۱۳۸۸). گونه‌شناسی هیئت‌های مذهبی زنانه در تهران. نامه علوم اجتماعی، ۲۱۷۲۸۸، ۲۰۴-۱۷۹.
- فیاض، ابراهیم؛ و رحمانی، جبار (۱۳۸۵). مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری. فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۶، ۷۹-۵۷.
- کریمی، محمدعلی (۱۳۸۹). در سماع سروها. یزد: شاهنده.



محدثی، حسن (۱۳۸۲). کارناوالی شدن عزاداری عاشورا: الگوهای رسمی و غیررسمی عزاداری در ایران (طرح پژوهشی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

محدثی، حسن (۱۳۹۸، شهریور). عزاداری انتقادی و امکان ملی شدن آن. سایت خبری تحلیلی دیدار، برگرفته از <https://www.didarnews.ir>

مظاهری، محسن حسام (۱۳۸۹). رسانه شیعه؛ جامعه‌شناسی آئین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۶). نقد و بررسی تراژدی کربلا؛ مطالعه جامعه‌شناختی گفتمان شیعه. در: سارا شریعتی، کتاب‌شناسی انتقادی جامعه‌شناسی تشیع (صص ۶۰۰-۵۹۶). تهران: نگاه معاصر.

Corbin, J. & Strauss, A. (1998). *Basic of qualitative research*. London: Sagepublications.





کارکرد منسوجات در میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان؛ مورد مطالعه، آئین‌های سوگواری و بزم^۱

ناهید شهیدی^۲، اشکان رحمانی*^۳، ساسان سامانیان^۴، سیدعلی اکبر سیدی^۵

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۷

چکیده

آداب و آئین‌های مردم استان گیلان، جزئی از هویت و میراث ناملموس آنها می‌باشد که در این مقاله می‌توان آنها را در دو حوزه سوگواری و بزم بررسی کرد. منسوجات همواره می‌تواند کاربردهای متفاوتی در این آئین‌ها داشته باشد که مطالعه منسوجات در آئین‌های استان کارکرد آن را مشخص می‌نماید. تعداد ۱۴۸۰ اثر در فهرست میراث فرهنگی ناملموس ثبت ملی شده است که تعداد ۵۵ اثر از آن مربوط به استان گیلان است. هفت مورد از آئین‌های ثبت شده، که منسوجات در آنها کاربرد دارد، به‌عنوان جامعه آماری پژوهش، مورد مطالعه قرار گرفته است. سه مورد از آنها در حوزه آئین‌های سوگواری و چهار مورد در حوزه آئین‌های بزم می‌باشد. این مقاله در پی پاسخ به چگونگی کارکرد منسوجات در آئین‌های سوگواری و بزم ثبت شده در فهرست میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان می‌باشد. برای رسیدن به این هدف، ابتدا نوع منسوجات، رنگ، کاربرد، هدف و نحوه استفاده از منسوجات به‌عنوان متغیرهای پژوهش تعیین شده، سپس به روش کتابخانه‌ای و میدانی متغیرها در جامعه آماری بررسی شده است. پژوهش حاضر از نوع توصیفی تحلیلی می‌باشد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که منسوجات در آئین‌های سوگواری برای حاجت گرفتن و به‌عنوان پوشش، استفاده می‌شود. همچنین از منسوجات در آئین‌های بزم به شکل‌های مختلف استفاده می‌شود: برای گدایی آئینی، وجه تمایز، پوشش، یادآوری، پیشکش، خبررسانی، مانع بدخواهی، به‌مراد رسیدن، هدیه، تزئین، محل نگهداری چیزی و همچنین به‌عنوان پاداش.

کلیدواژه‌ها: منسوجات، میراث فرهنگی ناملموس، گیلان، آئین سوگواری، آئین بزم

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نویسنده اول می‌باشد.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
nahidshahidi1@gmail.com ✉

۳. استادیار هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)
rahmani.ashkan@shirazu.ac.ir ✉

۴. استادیار هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
samanian_sa@yahoo.com ✉

۵. استادیار هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
seyedi@shirazu.ac.ir ✉

۱. مقدمه

آداب و رسوم و آئین‌های کهن استان گیلان در گوشه‌وکنار این دیار سرسبز، از دل حکایات نقل‌گویان، در فعالیت‌های جمعی مردم جلگه‌نشین، به هنگام کوچ‌های تابستانه آنها به سمت کوهستان‌ها، در آداب نمایشی که در هر جای این خطه برای شروع سالی نو برگزار می‌شود، در سنت‌هایی که برای نمایان کردن شادی خود به هنگام اجرای آئین ازدواج برقرار بوده، در رویه‌ای که برای ارتباط و درخواست کمک از دنیای غیرمادی برای رفع حاجات خود داشتند، در رسومی که برای نشان دادن سوگ دل‌هایشان در آئین‌های سوگواری و عزاداری به پا می‌داشتند، قابل توجه فراوان است. از این آداب و رسوم و آئین‌ها، به‌عنوان میراث فرهنگی ناملموس هر منطقه یاد می‌شود. میراث فرهنگی ناملموس اشکال بسیار زیادی دارد. بر اساس تعاریف کنواسیون میراث فرهنگی ناملموس، قلمرو میراث ناملموس شامل پنج بخش اصلی بیان و سنت‌های شفاهی، هنرهای نمایشی، فعالیت‌های جمعی، آئین‌ها و جشن‌ها، دانش سنتی و اعمال مرتبط با طبیعت و کیهان و سنت‌های مرتبط با صنایع دستی اصلی می‌شود. این میراث در جوامع مختلف، اشتراکات فرهنگی را نمایان کرده و می‌تواند حس همبستگی را میان آنها ایجاد کند. همچنین در عین حال باعث می‌شود هر جامعه‌ای فرهنگ و سبک خود را به نمایش بگذارد و مانع یکسان‌سازی فرهنگی در دنیا شود.

میراث فرهنگی ناملموس نسبت به میراث فرهنگی ملموس در دنیا با اقبال کمتری مواجه بوده است. در دو دهه اخیر نسبت به میراث فرهنگی ناملموس در سطح دنیا بالطبع در سازمان یونسکو بیش‌ازپیش توجه شده است. میراث فرهنگی ناملموس ایران، یادمانی از هزاران سال پیش است و تعداد این آثار تا پایان سال ۱۳۹۶ در فهرست میراث ناملموس در سطح ملی ۱۴۸۰ و در سطح جهانی ۱۳ مورد است. در این میان استان گیلان نیز با تمدنی کهن از ۱۰۶۶ اثری که در فهرست آثار ملی ثبت کرده (ملموس و ناملموس)، ۵۵ مورد مربوط به آثار ناملموس می‌باشد.

منسوجات از شاخه‌های مهم رشته صنایع دستی است که استان گیلان جایگاه برتری در بین استان‌های کشور در این زمینه دارد. منسوجاتی که در این استان تولید شده و در آئین‌های سوگواری و بزم کاربرد دارند به‌طور کلی دو نوع است: یک نوع از آن منسوجات بر روی



دستگاه پارچه به صورت دستی بافته شده و از درهم بافتن تار و پود تشکیل می شود. در آئین های مورد بررسی، امروزه بیشتر از تولیدات کارخانه ای، مانند انواع پارچه ها، استفاده می شود. نوع دیگر آن بافتنی با قلاب و میل است که در آن توده الیاف با هم درگیر می شوند. منظور از منسوجات در این مقاله، هر دو نوع می باشد. منسوجات همواره در آئین ها و مراسم های دوران مختلف زندگی انسان ها، از تولد تا مرگ، و در زندگی اجتماعی و اقتصادی و مذهبی آنها کاربرد دارد. استان گیلان با فرهنگ غنی و دارای آداب و سنن متنوع در نزد هر قوم سابقه ای کهن در استفاده از منسوجات نیز برخوردار است. شناخت جایگاه منسوجات در میراث ناملموس این استان، افزون بر اینکه به شناخت آداب و رسوم جامعه منجر می شود، اولین قدم برای شناخت منسوجات به عنوان یک شیء فرهنگی با هویتی تاریخی، نیز هست. این مقاله به طور مشخص در پی پاسخ به این پرسش است که کارکرد منسوجات در آئین های سوگواری و بزم ثبت شده در فهرست میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان چگونه است؟



۲. پیشینه تحقیق

در رابطه با آئین های استان گیلان در گذشته پژوهش هایی صورت گرفته که تعدادی از آنها به صورت خلاصه ذکر می شود. در این پژوهش ها فقط انواع آئین های استان گیلان مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است و در خصوص کارکرد منسوجات مطالعه ای انجام نشده است.

محمد بشرا و طاهر طاهری (۱۳۸۷) در کتاب باورهای عامیانه مردم گیلان برای دستیابی به توسعه فرهنگی، و جلوگیری از نابودی هویت ملی، به جمع آوری و ثبت فرهنگ عوام در استان گیلان پرداخته اند. برای این کار گزیده ای از باورها را درباره موضوع های مختلف آورده اند.

همچنین محمد بشرا و طاهر طاهری در کتاب آئین های گذر در گیلان: مراسم تولد تا مرگ (۱۳۸۹) آداب و رسوم و آئین های سنتی استان گیلان در ارتباط با مراسم تولد تا مرگ را بررسی نموده است. بخش وسیعی از این کتاب نتیجه پژوهش های میدانی گردآورندگان این کتاب از طریق مشاهده مشارکتی و غیرمشارکتی، مصاحبه های هدایت شونده و آزاد، و قسمتی هم حاصل کار تحقیقی بر متن های دیگران است.



هادی غلام‌دوست (۱۳۹۵) در کتاب خود با عنوان افسانه‌های گیلان، افسانه‌های این ناحیه را با مضمون‌های خیر و شر، مرگ و زندگی، ماجراهای کچل، قصه‌های طنز و هجوآمیز، سحر و جادو، جن و پری، حماسی، دینی و اخلاقی، افسانه‌های کودکان و روایت‌های گوناگون از فقر را مورد مطالعه قرار داده است. نگارنده با زندگی میان مردم شهر و روستاهای گیلان، توانسته افسانه‌های این مجموعه را فراهم کند.

محمود پاینده لنگرودی (۱۳۷۷) در کتاب آئین‌ها و باورداشت‌های گیل و دیلم آئین‌ها و باورهای عامیانه مردم استان گیلان را در دو بخش جداگانه گرد آورده است. برخی آئین‌ها و باورهای آورده شده در کتاب عبارت‌اند از: عقد و عروسی، خاک‌سپاری، حمام رفتن، مهمانی، و آئین نوروز. صفحات آغازین کتاب، به راهنمای آوانگاری و صفحات پایانی به واژه‌نامه گیلکی، فهرست نام‌ها و آبادی‌ها اختصاص دارد.

در مقاله‌ای از علیرضا حسن‌زاده (۱۳۷۸) با عنوان «جلوه‌های آئینی پوشاک در نزد مردم گیلان»، از طریق پژوهش‌های میدانی که بین سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۸ انجام داده، و از بین انواع منسوجات، تنها پوشاک را در گزیده‌ای از آئین‌های گیلان مطالعه کرده است.

علی اکبر ملایی و صغری فلاحتی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «چگونگی بازتاب منسوجات در سروده‌های شاعران عرب عصر جاهلی و دیوان منوچهری دامغانی» بازتاب منسوجات در سروده‌های مشهور منسوب به اعراب عصر جاهلی و همچنین مقایسه رویکرد آن با اثر منوچهری دامغانی را بررسی نموده است. این تحقیق به تفکیک ابتدا به منسوجات و پوشاک مورد استفاده در عربستان به استناد کتب تاریخی پرداخته و سپس کاربرد آن را در ادبیات منطقه عربستان بررسی کرده است و با منسوجات مشابه در اثر دامغانی مقایسه نموده است. در نهایت تأثیر کاربرد هر کدام را با استفاده از آرایه‌های ادبی مورد کنکاش قرار داده است.

اشکان رحمانی (۲۰۱۷) در مقاله‌ای با عنوان «کاربرد منسوجات در مراسمات منطقه شانلی اورفا»^۱ که در «هشتمین همایش بین‌المللی فولکور، تاریخ و هنر ترک» ارائه شده بود، به کاربرد انواع منسوجات در مراسم و جشن‌ها مانند تولد، نامزدی، عقد، عروسی و مرگ اقوامی که در شانلی اورفا هستند پرداخته است.

1. The Function of the Textiles in the Ceremonies in Şanlıurfa and its Region

رویا تقی‌یوا^۱ (۲۰۱۵) در مقاله‌ای با عنوان «میراث ناملموس: نگاهی نو به آثار موزه^۲»، آثار موزه‌ای به‌خصوص منسوجات از قبیل قالی، گلیم و دیگر بافته‌های موجود در موزه قالی باکو در آذربایجان را به‌عنوان میراث معنوی و ناملموس برشمرد. یکی از مباحث اصلی این مقاله بخش میراث ناملموس منسوجات هست که کمتر به آن توجه شده است و نویسنده به اهمیت میراث معنوی منسوجات توجه می‌نماید. در این مقاله یکی از دست‌یافته‌های آذربایجان به نام «شادا^۳» را مثال می‌زند و از ارزش‌های بومی، منطقه‌ای و فردی به‌عنوان میراث ناملموس یاد می‌کند.

۳. روش تحقیق

نوع پژوهش به لحاظ رویکرد کیفی و به لحاظ هدف، کاربردی و بر اساس ماهیت و پیشبرد تحقیق، توصیفی-تحلیلی است. بخش توصیفی شامل بررسی منسوجات در آئین‌های استان گیلان است و در بخش تحلیلی، کارکرد این منسوجات بر اساس متغیرهای پژوهش بررسی شده است. روش گردآوری اطلاعات ترکیبی از روش کتابخانه‌ای و میدانی بوده و استفاده از مصاحبه می‌باشد. برای به‌دست‌آوردن اطلاعات تاریخی، مبانی نظری، آئین‌ها، باورها، افسانه‌ها و موارد مشابه، از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و روش متن‌خوانی و فیش‌برداری استفاده شد؛ سپس به صورت تحقیق میدانی و از طریق مصاحبه از سالمندان استان گیلان و مراجعه به اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی این استان اطلاعات لازم گردآوری شد. در نهایت، این داده‌ها به صورت کیفی تجزیه و تحلیل شد. بر اساس اطلاعات سالنامه آماری وزارت میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی، مجموع آثار ثبت‌شده در فهرست میراث ناملموس در سطح ملی ۱۳۲۲ عدد بوده است که از این میان ۵۵ اثر از استان گیلان می‌باشد. جامعه آماری این تحقیق نیز همان ۵۵ اثر میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان است. حجم نمونه هفت اثری است که در دسته آئین‌های سوگواری و بزم بوده و منسوجات در آنها کاربرد دارند.



1. Roya Taghiyeva
2. Intangible heritage: a new look at the museum work
3. Shadda

۴. چارچوب نظری

آئین و باورها جزء عناصر جدایی‌ناپذیر یک فرهنگ به شمار می‌رود که فرهنگ‌شناسان آن را به همراه ترانه‌ها، مثل‌ها، قصه‌ها، شوخی‌ها، لطیفه‌ها و پندارها در زیرگروه ادبیات شفاهی دسته‌بندی می‌کنند که سینه‌به‌سینه، نسل‌به‌نسل و از والدین به فرزندان انتقال پیدا می‌کند (بیهقی، ۱۳۶۵، ۱۹-۱۸). آئین‌ها در واقع، قاعده و هنجارهایی است که هر جامعه براساس اساطیر و گذشته خود به‌گونه‌ای خاص آن را اجرا می‌کند. می‌توان گفت آئین‌ها همان قواعد زندگی بشر در ادوار دور هستند که در گذر تاریخ، خود را با شرایط اجتماعات گوناگون تطبیق داده و از نسل‌های گذشته به ما رسیده‌اند. آئین‌ها در حین گذار از این مسیر تاریخی، تفکر بشر را از جهان و هستی نشان می‌دهند و در هر دوره‌ای این بینش می‌تواند متفاوت باشد. «به‌طورکلی، آئین، بیانی نمادین از ارزش‌های فرهنگی یک جامعه است. آئین‌ها از اسطوره‌ها و باورهای معنوی و عینی مردم در طول تاریخ تأثیر می‌گیرند» (بیات‌فرد و لاجوردی، ۱۳۹۵، ۲۱). باورهای مردم تعیین‌کننده رفتارهای آنها در جامعه است که این عقاید به مذاهب و جهان‌بینی آنها مرتبط می‌باشد (تمیم‌داری، ۱۳۹۰، ۱۷).

آئین‌ها و باورهای خطه گیلان از یک طرف به مذاهب و جریان‌های فکری آنها وابسته هست و قدمت آن حداکثر به ورود اسلام به ایران می‌رسد و آئین‌های سوگواری از نمونه‌های آنهاست؛ از طرفی دیگر، به اعتقاداتی وابسته است که مربوط به سرزمین آنها بوده و ریشه چندهزارساله در طول تاریخ دارد و با نحوه زندگی کردن مردمان در عرض جغرافیایی ارتباط مستقیم دارد؛ آئین‌های بزم را در این گروه می‌توان دسته‌بندی نمود. نساجی از هنرهای بومی ایران می‌باشد که به استناد تاریخ و یافته‌های باستان‌شناسی، عمر چند هزار ساله دارد.

کارلتون کون^۱ در سال ۱۹۵۰ میلادی، در غار کمر بند نزدیک به شهر نشانه‌هایی از بافندگی با پشم گوسفند و موی بز پیدا کرد که پس از تاریخ‌گذاری با کربن ۱۴، قدمت آن به حدود ۶۵۰۰ پیش از میلاد تعیین شد (معتقد، ۱۳۶۹، ۷۶).

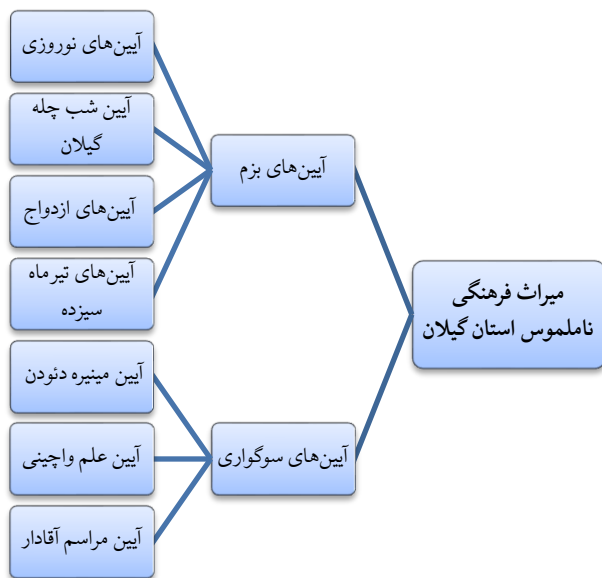


1. Carlton Cone

در دوره ساسانی و سلجوقی انواع گوناگونی از نساجی رونق داشته است. بر اساس آثار تاریخی باقی مانده، دوره صفوی عصر درخشان نساجی در تاریخ ایران می باشد. امروزه این هنر در سراسر ایران رواج داشته که هر کدام از این منسوجات ویژگی های خاص خود را دارد. استان گیلان به لحاظ برخورداری از آب و هوای مناسب، طبیعت، اقلیم و جغرافیا، که از عوامل شکل گیری صنایع دستی است، از مناطق مطرح و مهم در بافت انواع نساجی سنتی محسوب می گردد؛ مانند چادرشب بافی، شال بافی، ابریشم بافی و سایر بافتنی های سنتی. اغلب این محصولات نساجی حاصل دست زنان است. در حقیقت نساجی در خطه گیلان یکی از مظاهر مادی و فرهنگی می باشد. از دوره قاجاریه پس از ورود محصولات مشابه کارخانه ای عرصه رقابت برای صنعت گران و هنرمندان شاخه های مختلف نساجی تنگ تر شد و رفته رفته جای خود به تولیدات کارخانه ای داده و کاربردهای روزمره گذشته خود را از دست داد. امروزه در کنار تولیدات ماشینی، نساجی سنتی همچنان جزء رشته های فعال صنایع دستی این استان محسوب می گردد. در بعضی از مراسم ها همچنان از نساجی ساخت دست استفاده می کنند.

منسوجات در بسیاری از جوامع بشری نقشی مهم در زندگی اجتماعی و مذهبی و فرهنگی مردم دارند و از تولد و ازدواج تا مرگ انسان جزو وسایل ضروری به شمار می روند. نقش منسوجات به عنوان هدیه ای ارزنده در مراسم های مهم زندگی، به عنوان یادبود برای نسل های آینده و وسیله ای برای اجرای مراسم مذهبی، همواره در زندگی آدمی جایگاهی ویژه داشته است. در هر جامعه ای بنا بر فرهنگ و تاریخ و مذهب خود، منسوجات می تواند کارکردی متفاوت در اجرای مراسم سوگواری و جشن های مردم داشته باشد. در این پژوهش تعداد هفت آئینی که در زیرگروه میراث فرهنگی ناملموس استان گیلان قرار داشته و منسوجات در آنها نقش دارد در نمودار شماره (۱) آورده شده است.





نمودار شماره (۱). آئین‌های سوگواری و بزم استان گیلان که منسوجات در آنها کاربرد دارند



۵. آئین‌های سوگواری

سوگواری در فرهنگ معین به معنای عزاداری است و شخصی که به مناسبت فوت عزیزانش عزاداری کند، سوگوار می‌باشد (معین، ۱۳۸۱، ذیل واژه عزادار). بشر همواره برای تسکین دردهای خود و ارتباط با افراد مقدس و همچنین برای بزرگداشت فوت‌شده‌های خود مراسمی که بن‌مایه آن غم و اندوه بوده اجرا می‌کرده است. اما همیشه این آئین‌ها صرفاً مذهبی و احساسی نیست، بلکه کارکرد دنیوی آنها باعث تداوم‌شان شده است بدین‌گونه که اجرای آئین‌های سوگواری همواره باعث تخلیه روانی، ارضای روحی و تقویت همبستگی اجتماعی می‌شود. آئین‌های سوگواری در هر منطقه‌ای می‌تواند گواهی مستند از پنداشت‌های جادویی، دینی یا نیروهای ناشناخته در فرهنگ آن منطقه باشد. این آئین‌ها از دوره‌های کهن و نسل‌به‌نسل منتقل شده است. «آئین‌های سوگواری به تبلیغ و ترویج ارزش‌های فرهنگی و تقویت روابط اجتماعی کمک می‌کند» (محمدی‌یگانه،

احدنزادروشنی، ابراهیم‌زاده، و چراغی، ۱۳۹۲، ۵۶). در ایران، آئین‌های سوگواری مرتبط با ماه‌های محرم و صفر دارای ارزشی ویژه می‌باشد. در خیلی از مواقع، در آئین‌های عزاداری ماه محرم در هر منطقه‌ای، براساس ویژگی‌های قومی و فرهنگی مردم آن ناحیه، آداب ظاهری شکل می‌گیرد. مردم در گوشه‌وکنار شهرها و روستاهای استان گیلان، آدابی برای اجرای مراسم سوگواری محرم داشتند. گروهی از این آئین‌ها با توجه به شهرت و اهمیت آن در فهرست ملی ثبت شده است. تعداد این آئین‌های ثبت‌شده، ۱۱ مورد است که سه مورد از آن جزء جامعه آماری این مطالعه محسوب می‌گردند.

۱-۵. آئین مینبره پیره‌ن دئودن

آئین‌های مذهبی تشیع در بستر باورها، اعتقادات، تفکرات و آداب و رسوم هر فرهنگی، دارای آدابی خاص می‌باشد. در استان گیلان، مانند بسیاری از جوامع شیعه‌نشین، آداب ظاهری گوناگونی برای اجرای مراسم مذهبی محرم وجود دارد. آئین مینبره پیره‌ن دئودن یکی از آنها هست که به معنای پوشاندن پیراهن به منبر می‌باشد و در واقع به معنای انداختن پارچه به روی منبر است.

با شروع ماه محرم، مردم گیلان چند متر پارچه سیاه و سبز تهیه کرده و نذر می‌کنند و پارچه را بر روی منبر مسجد، تکیه و یا خانه‌هایی که روضه در آنجا برگزار می‌شود، می‌اندازند و منبر را می‌پوشانند (پاینده، ۱۳۷۷، ۱۹۲). آنها با پارچه منبرها را می‌پوشانند تا به حاجات خود برسند. در واقع پارچه در این آئین، از اشیاء نمادین برای اجرای مناسک مذهبی می‌باشد. گویی پارچه راز و نیاز آنها را با خود به درگاه ملکوت برده و درخواست قبول نذر می‌کند. این آئین بسیار شبیه به آئین هفت منبر در بیرجند است. در این آئین، زنان خادم مساجد و اماکن مذهبی بیرجند با روشن کردن هفت شمع در هفت منبر، مسجد یا حسینیه در مراسم شرکت می‌کنند. زنان عصر روز تاسوعا با انداختن پارچه سیاهی روی منبر و گذاشتن آن در نزدیکی در مسجد یا حسینیه، آماده پذیرایی از عزاداران سالار شهیدان می‌شوند. زنان شرکت‌کننده در این مراسم پس از نیت کردن، شمعی را درون سینی و کنار این منبرها روشن می‌کنند و خرما، شیرینی و پول را درون سینی روی منبر می‌گذارند و برای روشن کردن شمعی دیگر به یک مسجد دیگر می‌روند. زنان عزادار تا پایان مراسم و



خاموش شدن شمع‌ها در محل می‌مانند و هیچ‌کدام از شمع‌ها را خاموش نمی‌کنند، این آئین همچنان امروزه برگزار می‌گردد.

۲-۵. آئین علم‌واچینی

یکی از آئین‌های سوگواری مرتبط با ماه محرم در استان گیلان، که به‌طور معمول در امام‌زاده‌ها برگزار می‌شود، علم‌واچینی می‌باشد. معمولاً ده روز قبل از اجرای این مراسم، ابتدا آئین علم‌بندی برگزار می‌شود. آئین علم‌بندی در شهرهای مختلف استان گیلان انجام می‌شود؛ از جمله در ماسوله ارزش آئینی خاصی داشته و هر محله این شهر علم خاص خود را با پارچه سبز می‌پوشاند (بیگی، ۱۳۹۸، ۱۲۲). اجرای آئین علم‌واچینی اغلب در روز دهم ماه محرم بوده، اما در بقعه شاه شهیدان که مشهورترین علم‌واچینی استان متعلق به آنجاست، در یکی از جمعه‌های مرداد ماه برگزار می‌شود. آئین علم‌واچینی در جایگاه آئینی زنده، یکی از آئین‌های مشهور استان گیلان، به‌خصوص در بیلاقات می‌باشد. در این آئین منسوجات نقش محوری داشته و تمام مراسم حول محور نوعی از منسوجات تحت عنوان پارچه است. این پارچه‌ها گاهی در اندازه‌های کوچک بریده شده و به دست بسته می‌شده و گاهی نیز در ابعاد بزرگ‌تر و برای بستن به دور علم مورد استفاده قرار می‌گرفته است. علم‌ها در واقع پنجه و یا چوب می‌باشند. قبل از مراسم علم‌واچینی، آئین علم‌بندی صورت می‌گیرد. در این آئین مردم نذر کرده و پارچه‌های سبز و سیاه و قرمز را به علم اهدا می‌کنند و افراد مسئول اجرای آئین علم‌بندی که از قبل تعیین شده‌اند، پارچه‌ها را به دور علم گره می‌زنند. ده روز بعد از این مراسم، آئین علم‌واچینی اجرا می‌شود. در این روز، پارچه‌هایی که به دور علم‌ها بسته شده باز می‌شود و توسط مردم به‌عنوان پارچه‌هایی مقدس و برکت‌آور به خانه برده می‌شود. اینکه شیعیان پارچه بسته شده به علم امام حسین (ع) را مقدس می‌شمارند، برای این است که آنان به درگاه خداوند شفاعت کنند. آئین علم‌واچینی، که در آن پارچه نقشی محوری دارد، آئینی کهن بوده و بزرگ‌ترین آن در روستای شاه شهیدان انجام می‌شود. همچنین افراد مسئول، بعضی از پارچه‌ها را در ابعاد کوچک برش داده و گروهی از مردم، تکه‌های پارچه را باخود به منزل برده و به نیت شفای بیماران، آن را به میچ دست خود می‌بندند. همان‌طور که گفته شد، مردم گیلان در این روز، برای گرفتن حاجت و به



نیت شفا گرفتن بیماران شان به پارچه‌ها متوسل می‌شوند و از آنها در اجرای آئین علم‌واچینی استفاده می‌کنند. «هر تکه پارچه‌ای که بر علم بسته می‌شود در حقیقت خواهش و تمنای یک روستایی است که از امام‌زاده محل خود دارد» (پوراحمد جکتاجی، ۱۳۸۵، ۱۰۰). در روستای شاه شهیدان، علاوه بر پارچه‌های سبز و سیاه و قرمز، گاهی مردم روسری‌های رنگی خود را به علم اهدا می‌کنند (سلیمی‌زاده [مصاحبه شفاهی] ۱۳۹۸). این آئین هم اکنون در بیلاقات گیلان برگزار می‌شود.

۳-۵. آئین مراسم آقادار

درخت از گذشته‌های دور در فرهنگ گیلانی ارزشمند بوده و درختان بسیار بزرگ و یا درختان کنار امام‌زاده و یا اماکن مقدس، از ارزشی ویژه برخوردار هستند. «این نوع درختان که پیر، بزرگوار، آقادار و مزار نامیده می‌شوند، بیشتر مورد توجه و احترام زن‌ها هستند» (پوراحمد جکتاجی، ۱۳۸۵، ۶۳). درخت‌های آقادار بسیار تنومند و بلند هستند و عامه مردم بر این باورند که هر کدام از این درخت‌ها، که در کنار بقعه‌ای هستند، نشانه‌ی همسر مرد مقدسی می‌باشند که در آن مکان مدفون است. بنابراین، آنها این درختان را متبرک می‌دانستند و بیماران و حاجت‌مندان برای برآوردن حاجات خود به آن دخیل می‌بستند (عربانی، ۱۳۷۴، ۶۰۶).

گاهی طبیعت، حد واسط منسوجات و دنیای معنوی و فرازمینی گیلانیان می‌شود. بدین‌گونه که مردم گیلان، از درخت‌هایی که از آنها تحت عنوان آقادار یاد می‌شود، برای اجرای مناسک خود استفاده می‌کنند. گویی به جای علم، از درخت بهره می‌جویند. آقادار به درخت‌های بزرگ و تنومندی می‌گویند که در اطراف بقعه‌ها و اماکن مذهبی هست. بعضی مواقع، در اطراف این درخت‌ها اماکن مذهبی وجود ندارد و مردم معتقدند که وجود این درخت‌ها نشان‌دهنده آن است که قبلاً در این مکان اشخاص مهم و شاید کسی از سادات مدفون گردیده‌اند (احمدی، ۱۳۹۷، ۱۳۸). آنها برای حاجت‌روا شدن، به درختان آقادار دخیل می‌بستند و درواقع روی درختان را توسط پارچه‌های سبزرنگ می‌پوشاندند و با بستن پارچه‌ای به تنه و شاخه درخت، به آن متوسل می‌شدند. هم‌اکنون در بقعه سبزه‌قوا در شهرستان فومن، دو درخت آقادار وجود دارد که مردم پای آنها را با پارچه‌ای



سبز می‌پوشاندند و بر آنها دخیل می‌بستند (پوراحمد جکتاجی، ۱۳۸۵، ۶۶). همچنین درختی در بقعه شاه نرگسی در منطقه عمارلو وجود دارد که تنه آن را با پارچه می‌پوشانند و معتقدند پای این درخت، خواهری از فرزندان امام‌علی (ع) مدفون شده است (پوراحمد جکتاجی، ۱۳۸۵، ۶۸).

جدول شماره (۱). آئین‌های سوگواری و کاربرد منسوجات

نام آئین	نوع منسوجات	کاربرد	رنگ	هدف	نحوه استفاده
مینره پیرهن ندودن	پارچه	پوشش	سبز، سیاه	حاجت‌گرفتن	انداختن پارچه بر روی منبر
علم‌واچینی	پارچه	حاجت‌گرفتن	سبز، سیاه، قرمز	برآورده‌شدن نیت	بستن و باز کردن منسوج از دور علم
علم‌واچینی	روسری	حاجت‌گرفتن	نامشخص	برآورده‌شدن نیت	بستن و باز کردن منسوج از دور علم
علم‌واچینی	پارچه	حاجت‌گرفتن	سبز	شفای بیمار	بستن منسوج به دست بیماران
آقادار	پارچه	پوشش	سبز	حاجت‌گرفتن	پوشاندن تنه درخت و گره‌زدن به شاخه آن با منسوج



۶. آئین‌های بزم

هر فرهنگی با توجه به گذشته خود، آئین‌های بزم مختص به خود دارد. اما این آئین‌ها می‌تواند در بسیاری از فرهنگ‌ها دارای اشتراکاتی نیز باشد. «آئین‌های بزم می‌تواند، حالت گذار از دوره ممنوعیت و نویددهنده اتمام آن دوران باشد. این آئین‌ها همواره آفرینش را بازسازی می‌کنند» (صالحی امیری و صمیمی، ۱۳۸۶، ۴).

آئین‌های بزم در این پژوهش در چهار گروه اصلی دسته‌بندی شده‌اند: آئین‌های تیرماه سیزده، آئین‌های مربوط به ازدواج، آئین‌های نوروزی و آئین‌های شب چله.

۱-۶. آئین تیر ماه سیزده

سیزدهم تیر ماه براساس گاه‌شماری گیلکی ۲۷ آبان ماه می‌شود. در این شب، به یاد پرتاب تیر آرش و برگشتن خاک و عزت ایران، مراسمی از نوع تقدس آب برگزار می‌شود. این آئین در واقع بازمانده از جشن تیرگان باستانی است. «این جشن تا سال ۱۳۵۷ خورشیدی در پاره‌ای از آبادی‌های گیلان انجام می‌شد» (بشرا و طاهری، ۱۳۸۷، ۳۵). در اجرای این مراسم، مردم به سوی آسمان و بر روی یکدیگر آب می‌پاشند تا از آسمان درخواست باران کنند. در استان گیلان علت انجام این مراسم در پاییز، فرارسیدن فصل باران و پرستش ستاره تیر می‌باشد (بشرا و طاهری، ۱۳۸۷، ۳۳). منسوجات در تعدادی از آئین‌های تیر ماه سیزده، مانند جوراب‌افکنی، فال کوزه و دستبند تیر و باد دیده می‌شود.

استفاده از منسوجات برای گدایی آئینی در جوراب‌افکنی مشاهده می‌شود، مردم برای درخواست هدیه این آئین را اجرا می‌کنند. جوراب‌افکنی از آداب گیلانی است که در تیر ماه سیزده انجام می‌شود. در این آئین، مردم از جوراب، برای گدایی آئینی استفاده می‌کنند. به این صورت که آنها جوراب پشمی را با ریسمانی به داخل خانه دیگران می‌اندازند و آنها داخل جوراب را با میوه و آجیل پر می‌کنند. این کار به صورتی انجام می‌شود که فرد، ناشناس باقی بماند. «سپس فرد ناشناس جوراب را می‌کشد و می‌رود تا خانه بعدی این کار را تکرار می‌کند در اسطوره‌شناسی به این کار گدایی آئینی می‌گویند» (نوائیان، ۱۳۸۸، ۷۰).

یکی دیگر از آئین‌های تیر ماه سیزده، فال کوزه می‌باشد. برای اجرای این آئین، مردم در خانه طبری‌خوان جمع می‌شدند و آئین را اجرا می‌کردند. «این فال‌گیری در واقع تفأل بود در دویبیتی‌های محلی و گرفتن فال معمولاً بر عهده کسی بود که این ترانه‌ها را در خاطر داشت و می‌توانست آنها را در مقام موسیقی محلی بخواند و به اصطلاح طبری‌خوان یا امیری‌خوان بود» (اصلاح عربانی، ۱۳۷۴، ۵۰۶). اجرای این آئین برای آگاه‌شدن از سرنوشت و آینده، با تمسک به اشعار و فال است. در این روز، دختر نابالغی کوزه سبز رنگی را که در آن گیاه آویشن ریخته‌اند، دور مجلس می‌چرخاند و هرکس به نیتی که دارد شیئی در آن می‌اندازد. پارچه سبزی را روی کوزه می‌اندازند و سپس دختر از زیر پارچه دستش را داخل کوزه می‌کند و هر دفعه یکی از شیئی‌هایی را که در کوزه انداخته بودند به صاحب آن



می‌دهد. در همین حین طبری خوانان، می‌خوانند و صاحب آن شیئی، نیت خود را با شعری که خوانده شده تطبیق می‌دهد و آن را به فال نیک می‌گیرد.

در واقع اشیاء بیرون آمده از کوزه پاسخ به نیت فال خواهان است. از دلایلی که روی کوزه را با پارچه می‌پوشاندند، این بود که کسی داخل کوزه را نبیند (نصیری [مصاحبه شفاهی]، ۱۳۹۸).

از دیگر آئین‌های تیرماه سیزده آئین دستبند تیر و باد می‌باشد. برای برگزاری این آئین بامداد روز جشن، خانواده‌ها دستبندهایی بافته شده از هفت رنگ نخ ابریشمی را به میج دست کودکان و یا جایی از پوشاک آنها می‌بستند. آنها در طول جشن به بازی کردن و آب پاشیدن سرگرم بودند و در پایان جشن، به پشت بام می‌رفتند و بندها را رها کرده و به باد می‌سپردند. در واقع آنها این کار را برای یادآوری عمل رهاکردن تیر توسط آرش کمان‌گیر، که مرز ایران را مشخص کرد، انجام می‌دهند. همچنین مردم، این دستبندهای تیر و باد را به دور کله‌قندها می‌بستند و برای تازه‌عروس و داماد، پیشکش می‌فرستادند (بشرا و طاهری، ۱۳۸۷، ۳۲).

۲-۶. آئین‌های ازدواج

آئین‌های گذار نقش و مسئولیت‌های جدید و مهم‌ترین مقاطع زندگی از تولد تا مرگ را یادآور می‌شود. و تغییر در این مقاطع نظیر تغییر جایگاه اجتماعی فرد از کودکی به بزرگسالی و تغییر از وضعیت مجرد به تأهل را به آدمی گوشزد می‌کند. بنابراین، ازدواج از آئین‌های گذار می‌باشد (بیات‌فرد، ۱۳۹۵، ۲۲-۲۲). در استان گیلان پیوند دوزوج همواره با همکاری در کار و زندگی گره خورده است و همچنین خانواده‌های دو طرف در قالب هدایا به زوج‌ها کمک می‌کنند. «مراسم عروسی قسمت‌های مختلفی را شامل می‌شود که ترتیب و کیفیت آن ممکن است در همه‌جا یکسان نباشد، همچنین در هر جا ممکن است آداب و رسم‌های ویژه همان محل وجود داشته باشد: اما به هر حال مراحل از مجموعه مراسم عروسی در شمار مشترکات یک حوزه فرهنگی است» (عربانی، ۱۳۷۴، ۴۸۲). آئین‌های ازدواج شامل آئین‌های گسترده‌ای می‌باشد و در این پژوهش گروهی از آنها که جامعه آماری پژوهش می‌باشند مورد بررسی قرار گرفته است. مردم این دیار از منسوجات در آئین‌های مختلف ازدواج، از انتخاب همسر تا روز عروسی به شکل‌های مختلف استفاده می‌کنند.



آئین «پیشکش» نوعروسان به خانواده داماد از آئین‌های ازدواج استان گیلان می‌باشد. پیشکش دادن در استان گیلان، از آئین‌های جالب توجه در ازدواج گیلانیان می‌باشد. یکی از موارد اجرای آئین پیشکش در استان گیلان، از طرف تازه‌عروس و برای ادای احترام به خانواده شوهر صورت می‌گیرد. بدین‌گونه که عروس قبل از رفتن به خانه شوهر، سینی را با انواع صنایع دستی مانند جوراب، گیوه، و پارچه گلدوزی شده پر می‌کند و برای خانواده شوهر می‌فرستد و در مقابل خانواده داماد نیز برای او هدایایی می‌فرستد.

آئین «گیشه‌بری» یکی دیگر از آئین‌های ازدواج هست. در زبان گیلکی، عروس را گیشه می‌گویند. و گیشه‌بری به معنای بردن عروس به خانه داماد می‌باشد که همراه با جشن و پای‌کوبی است. در اجرای این آئین، خانواده داماد، عروس را آرایش می‌کنند و بعد از پوشاندن لباسش، پارچه توری سفیدرنگی را به‌عنوان پوشش بر روی سرش می‌اندازند. و با جشن و سرور او را به منزل داماد می‌برند. هدف آنها از انداختن پارچه بر روی سر عروس، پوشاندن چهره او می‌باشد. استفاده از منسوجات به‌عنوان کالایی که وجه تمایز بین دختران مجرد و متأهل باشد، در آئین گیشه‌بری در ماسال دیده می‌شود. در واقع در ماسال دختران مجرد و متأهل به سر می‌گذاشتند و دختری که عروس می‌شد، با همان عرق‌چین به خانه بخت می‌رفت و در روز دوم و سوم عروسی، مادر یا خواهر داماد، آنرا از سرش برداشته و هدیه‌ای به او می‌دادند (اصلاح عربانی، ۱۳۷۴، ۴۸۷).

«گیشه‌یاور» به معنای یاری‌رساندن به عروس و از آئین‌های قبل از جشن عروسی می‌باشد. در واقع اگر کاشت برنج قبل از جشن عروسی شروع می‌شد، داماد به‌همراه خانواده‌اش به کمک عروس و خانواده او می‌رفتند. خانواده داماد همچنین با آوردن هدایایی برای عروس خود، این آئین را زینت می‌بخشیدند. هدایای آئین گیشه‌بری معمولاً کمردبد، دستانه و پابره می‌باشد. این هدایا در واقع به کار در شالیزار مربوط بوده و برای آسایش عروس در هنگام کار می‌باشد. کمردید پوششی شبیه به چادر است با رنگ زمینه قرمز که زنان گیلانی آن را به کمر خود می‌بندند. جنس این چادرها معمولاً از نخ پنبه و ابریشم می‌باشد (بابایی، افرشته، و مؤمنی هروی، ۱۳۹۸، ۷). همچنین دستانه و پابره هرکدام شبیه به دستکش و جوراب بوده که تا آرنج و ران را می‌پوشاند و برای محافظت از دست‌وپا در حین





کار در شالیزار، توسط بانوان پوشیده می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ۲۸). در واقع خانواده داماد، به عروس خود هدایایی می‌دهند که در کار شالیزار به او کمک کند.

آئین «گیشه بیجار» همانند آئین گیشه یاور است با این تفاوت که این‌بار عروس به همراه خانواده به کمک خانواده داماد می‌روند. آمدن عروس به شالیزار، همراه با ساز و نقاره بوده است. در اینجا نیز آئین هدیه‌دادن صورت می‌گرفته و این‌بار داماد به همه یاوران برای تشکر یک قواره پارچه می‌دهد. همچنین خانواده داماد نیز برای تشکر به عروس خود کمردید و دستانه و پابره هدیه می‌دهند.

از آئین‌های ازدواج خطه گیلان آئین «چادر واوینی» هست. چادر واوینی به معنای بردن چادر و از آئین‌هایی است که قبل از عقد برگزار می‌شود و در آن خانواده داماد همراه خود یک خیاط را به خانه عروس می‌برند. در این مراسم آئینی، خیاط پارچه چادر عقد عروس را برش زده و با نخ می‌دوزد. وقتی که خیاط ابتدا اولین قیچی را می‌زند، عروس به همه شیرینی تعارف می‌کند و هرکس مقداری پول به خیاط هدیه می‌دهد. در واقع برش زدن چادر عقد عروس در این مراسم، به معنای نزدیک‌بودن تاریخ عقد می‌باشد. و در این آئین به‌طور غیرمستقیم به عروس گفته می‌شود که خود را برای جشن عقد آماده کند. در بسیاری از شهرهای استان، این آئین به این‌گونه است که دختران مجرد در آن شرکت می‌کنند. و این مراسم همراه با شادی و پایکوبی می‌باشد (عبدی [مصاحبه شفاهی] ۱۳۹۸). می‌توان گفت در آئین چادر واوینی از منسوجات برای خبررسانی استفاده شده است. در واقع می‌خواهند به عروس و دیگران خبر دهند که جشن عقد نزدیک است. هم اکنون خانواده‌هایی در استان، این مراسم را برگزار می‌کنند.

آئین «رخت‌بوروش کنون» نیز همانند چادر واوینی می‌باشد. بوروش یعنی برش دادن و رخت‌بوروش کنون یعنی بردن رخت. اما این آئین برای خبر دادن تاریخ جشن عروسی است. وقتی که داماد پارچه‌های لباس عروس و لباس دامادی را می‌خرد، آشنایان در خانه آنها جمع می‌شوند و جشن می‌گیرند. آنها گوشه پارچه‌ها را قیچی کرده و برش کوچکی می‌دهند. این لباس‌ها را بعداً خیاط می‌دوزد (پاینده، ۱۳۷۷، ۶۳). همچنین در این آئین نیز، از پارچه برای اعلام خبر نزدیک‌بودن جشن عروسی استفاده شده است.



آئین «خیاط نشانن» از آئین‌های ازدواج به حساب می‌آید. خیاط نشانن، به معنای خیاط نشاندن و در واقع همان آئین رخت‌بوروش‌کنان شهری‌ها است و در آن برای دوختن لباس عروس خیاط را آورده و دوستان و آشنایان را جمع می‌کنند و جشن می‌گیرند (پاینده، ۱۳۷۷، ۷۷). این آئین برای اعلام خبر نزدیک‌بودن جشن عروسی برگزار می‌شود.

گاهی آدابی آئینی که بنیادی جادوگرانه دارند در روز عقدکنان توسط خانواده عروس صورت می‌گیرد. آئین عقدکنان بدین شکل برگزار می‌گردد: آنها به نیت اینکه زبان مادرشوهر را بر دختر خود ببندند نخ هفت‌رنگی را روی تور عروس می‌کشند. این آئین رسیدن به خواسته‌ای را در بیانی تمثیلی نشان می‌دهد. در واقع آنها برای اینکه مانع بدخواهی مادرشوهر برای عروس شوند این کار را انجام می‌دهند. «بعد از کشیدن نخ بر روی توری عروس می‌گویند: شو مآره زبونه دبستیم، یعنی زبان مادر شوهر را بستیم. آنها سعی می‌کنند مادر شوهر نشنود و جریان را نبیند. هرچند که مادر شوهر همه این قضایا را می‌داند» (پاینده، ۱۳۷۷، ۵۸). آداب دیگری که در ارتباط با تور عروس در این روز برگزار می‌شود این است که نان سنگک را روی تور سر عروس قرار می‌دهند و آن را قطعه‌قطعه می‌کنند و همراه با پنیر و سبزی به حاضرین مجلس به‌خصوص دختران دم‌بخت می‌دهند (پاینده، ۱۳۷۷، ۵۶). در واقع آنها می‌خواهند دختران مجرد به مرادشان که بازشدن بخت‌شان است برسند. همچنین سنت هدیه‌دادن در این روز فرخنده نیز پابرجا است. داماد در مراسم عقدکنان متعهد می‌شود که معادل مبلغی معین، برای عروس پارچه و لباس بخرد و به او زیرلفظی بدهد.

آئین «تشکه‌زتن» نیز از آئین‌های جالب توجه استان گیلان می‌باشد. تشکه در گیلکی به معنای گره و زتن به معنای زدن می‌باشد. «جلوه‌های آئینی پوشاک گاه با ارزش‌های جامعه پدرسالار نیز عجین می‌گردد. برای نمونه می‌توان به آئین تشکه‌زتن، که به صورت جادوی سیاه در مراسم ازدواج ظاهر می‌شود، اشاره نمود» (پاینده، ۱۳۵۶، ۸۴۰). این آئین به این صورت است که به هنگام عقد، بیگانه را به دلیل احتمال بدخواه‌بودن، در اتاق عقد راه نمی‌دهند. تا مانع بدخواهی و اعمال جادوگرانه توسط آنها شوند. آنها باور داشتند که اگر بدخواهان به هنگام عقد، گوشه چادر و یا هر نوعی از منسوجات را گره بزنند، داماد از مردی می‌افتد (پاینده، ۱۳۵۶، ۸۴۰).



آئین «یشماق» در قسمت‌های کوهستانی استان گیلان برگزار می‌گردد. در کوهستان‌های استان گیلان، عروس از روز عقد تا روز رفتن به خانه شوهر، دستمالی را روی دهان خود می‌گذارد و از پشت گره می‌زند و از آن موقع با بستگان شوهر حرف نمی‌زند. به این دستمال یشماق می‌گویند و به اصطلاح عروس یشماق می‌گذارد. در این فاصله هر یک از بستگان که بخواهند با او حرف بزنند باید هدیه‌ای مانند پارچه و یا طلا به او بدهند به این هدیه یشماق سری می‌گویند (پاینده، ۱۳۷۷، ۷۵). در آئین یشماق، از پارچه به‌عنوان وجه تمایز دختران مجرد و متأهل استفاده می‌شود. کاربرد دیگر منسوجات نیز استفاده از آن به‌عنوان کالایی ارزشمند برای دادن زیرلفظی به عروس می‌باشد تا یشماق را از دهان خود بردارد.

آئین «کشتی گیله‌مردی» از آئین‌های ازدواج استان گیلان محسوب می‌گردد. در این آئین «سنت کشتی گرفتن و پهلوانی، در همه سرزمین‌های حوزه فرهنگ ایرانی پیشینه‌ای کهن دارد و در هر جا با نام و شیوه‌ای خاص اجرا می‌شود» (عربانی، ۱۳۷۴، ۴۷۲). کشتی گیله‌مردی آئینی است که پیشینه آن به قرن چهارم هجری می‌رسد. کشتی گیله‌مردی از جمله مراسم است که در روز عروسی برگزار می‌شود. کاربرد منسوجات در این آئین، در جایزه آن است. این مسابقه مهم و تاریخی، جایزه‌ای به نام «برم» دارد. برم به معنی می‌برم است. یعنی هرکسی که مسابقه را برنده شود جایزه را تصاحب می‌کند و به آن جایزه برم می‌گویند. «برم چوبی سه‌شاخه است که پارچه‌ای اعلا را بر آن می‌آویزند» (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۲۹). گاهی علاوه بر پارچه‌های اعلا پنبه‌ای، یک کیف ابریشمی نیز به آن آویزان می‌کردند.

یکی دیگر از منسوجاتی که در این آئین وجود دارد، کیسه‌های ابریشمی کوچکی است که کشتی‌گیران در آن دعا‌های مخصوص قرار می‌دادند و به گردن خود می‌آویختند (ربیعی، ۱۳۹۳، ۹۶). به‌طور کلی در این آئین، از منسوجات به‌عنوان پاداش در ازاء برنده‌شدن در مسابقه و به‌عنوان محل قرارگیری دعا استفاده می‌شود. در آئین هدیه‌دادن عروس و داماد به یکدیگر، هدیه‌ای از نوع منسوجات می‌دهند. وقتی که عروس به خانه داماد می‌آید، شال‌گردنی زیبا به گردن داماد می‌اندازد. و داماد نیز محتویات سینی که در دست یکی از بستگان است به سمت میهمان‌ها پرتاب می‌کند و آنها نیز برای گرفتن آنها از دست داماد تقلا می‌کنند. سپس داماد روسری زیبا را در اکثر مواقع به رنگ قرمز است به دور گردن عروس می‌

اندازد و یا بر سر او می‌کشد. یکی دیگر از آئین‌های مرتبط با منسوجات در روز جشن عروسی، استفاده از جوراب به‌عنوان هدیه می‌باشد. آنها در واقع به یکدیگر رونما می‌دهند. به این شکل که عروس و داماد بر روی زمین می‌نشینند و پاهای خود را به‌سوی هم دراز می‌کنند و هریک جورابی تازه به‌پای دیگری می‌پوشاند (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۲۸).

برای اجرای آئین کمر بسته‌گشایی در روز عروسی، یکی از بستگان داماد، دور کمر عروس را با پارچه‌ای بلند می‌بست و معمولاً به نیت اینکه عروس هفت فرزند بیاورد، این پارچه را هفت گره می‌زند. در واقع از نمونه‌کارهای نمادینی که عروس برای رسیدن به مرادش انجام می‌دهد، بستن پارچه به دور کمرش است. او این کار را به امید فرزندآوری انجام می‌دهد. سپس داماد، پارچه را از دور کمر عروس باز می‌کند و آن را سه بار از بالای سر تا مچ پای عروس می‌آورد و وقتی عروس پای خود را از زمین بلند می‌کند، پارچه را از زیر پایش عبور می‌داد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۲۸).

آئین «کشه‌نشینی» نیز از آئین‌های خاص استان گیلان هست. کشه به معنی بغل است. کشه‌نشینی در روز عروسی در واقع به نشان دادن کودک در بغل عروس می‌گویند. آنها کودکی زیبا و سالم را در بغل عروس می‌نشانند و سپس عروس به امید اینکه بچه‌دار شود، جورابی را به‌پای کودک می‌پوشاند (پاینده، ۱۳۷۷، ۸۲). عروس به امید رسیدن به مرادش که در واقع فرزندآوری در آینده می‌باشد، از جوراب برای انجام آئینی نمادین استفاده می‌کند. در بسیاری از روستاهای گیلان این مراسم هم اکنون زنده است و به‌هنگام عروسی آن را اجرا می‌کنند. آئین «رونمادهی» را می‌توان این‌گونه توصیف نمود؛ رونما به هدیه‌ای گویند که در روز عروسی، خانواده‌ها به عروس و داماد می‌دهند. در کنار هدایایی مانند پول و سکه، پارچه نیز اغلب دیده می‌شود. در واقع در روز عروسی پارچه به‌عنوان هدیه‌ای ارزشمند به‌عنوان رونما به عروس و داماد داده می‌شود.

۳-۶. آئین‌های نوروزی گیلان

«نقش نوروز را شاید حتی بتوان با عناصری چون زبان، تاریخ، و دین سنجد» (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۳۲). آئین‌های نوروزی از آدابی است که در گیلان همواره برگزار می‌شده و مردم همواره با اجرای آئین‌هایی به پیشواز این ایام فرخنده می‌شتافتند. نوروزخوانی و گلدایی آئینی





از بیشترین آدابی است که دیده می‌شود. طلب عیدی و نوروزی یا رسومی مانند قاشق‌زنی، شال‌اندازی و تقاضای انعام را می‌توان از جمله آئین‌هایی دانست که ریشه در گدایی آئینی دارند. عنصر تطهیر از عناصر اصلی نوروز است و تمیز نمودن خانه از عنصر تطهیر حکایت می‌کند. در نزد گیلانیان شست‌وشو در نیمه‌شب چهارشنبه‌سوری در آئین فراخوانی خاتون چهارشنبه و کاشت قولنج‌دار (که با شستن تن همراه است) می‌تواند در این باور ریشه داشته باشد. مجموعه فصل‌های آئینی بزرگ یک آغازگاه معنوی برای درخواست نیز به‌شمار می‌آیند و آئین‌هایی چون «فال‌گوش نشینی»، «قاشق‌زنی»، و «فال‌کوزه» بر این مبنا شکل می‌گیرد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۳۲). در این پژوهش، آن‌دسته از رسوم نوروزی که در جامعه آماری پژوهش است بررسی شده‌اند.

یکی از آئین‌های نوروزخوانی در گیلان، آئین «بره‌دگنی» است. در این مراسم، کودکان نوروزخوان، بره‌ای را تزئین می‌کنند و به پیشانی آن حنا می‌بستند. سپس با پارچه‌ای رنگی گردن بره را می‌بستند و آن را تزئین می‌کردند و از بالای پشت‌بام به داخل خانه‌ای می‌انداختند و صاحب‌خانه هدیه خود را به گوشه پارچه می‌بست (عباسی، ۱۳۹۲، ۱۷). تزئین، کاربرد پارچه در آئین بره‌دگنی است. کاربردی که در واقع برای گدایی آئینی^۱ انجام می‌شود.

آئین «آئینه تکم» از آئین‌های وابسته به آئین نوروزی هست. آئینه تکم‌چی‌ها نیز گروهی دیگر از نوروزخوانان می‌باشند که فرارسیدن نوروز را جشن می‌گیرند. تکم به عروسکی دست‌ساخته شبیه به بز می‌گویند. کاربرد منسوجات در این آئین، همانند بره‌دگنی، برای تزئین می‌باشد. آنها با پارچه‌های رنگی، تکم را تزئین می‌کنند. آنها با عروسک‌ها نمایشی اجرا می‌کنند و از مردم محلی هدیه می‌گیرند (عباسی، ۱۳۹۲، ۲۰). در واقع مردم گیلانی از پارچه برای تزئین تکم‌ها استفاده می‌کنند، اما به‌طور کلی هدف آنها از اجرای این آئین، گدایی آئینی می‌باشد.

۱. گدایی آئینی، در واقع به اعمالی گویند که در آن گروه‌های نمایشی با اجرای برنامه‌هایی از مردم درخواست پول، شیرینی، میوه و ... می‌کنند. در اجرای تعدادی از این آئین‌ها، منسوجات کاربرد محوری دارند و اساساً با کمک آنها، آئین را اجرا می‌کنند. مانند جوراب‌افکنی و دستمال‌گندتن. در این دو آئین، جوراب و پارچه را به داخل منزل دیگران می‌اندازند و آنها نیز برایشان در درون منسوجات هدیه‌ای قرار می‌دهند. در واقع در این دو آئین، هدف از انجام نمایش، درخواست هدیه از صاحب‌خانه می‌باشد.



آئین «دستمال گندتن» در شب چهارشنبه‌سوری انجام می‌شود. دستمال گندتن به معنای دستمال انداختن می‌باشد. در شب چهارشنبه‌سوری، پسر جوانی پارچه‌ای سبز رنگ را که از تازه‌عروس محل گرفته به خانه دختر موردعلاقه‌اش می‌برد و از در اتاق یا هواکش، پارچه را به داخل خانه می‌اندازد. صاحب‌خانه نیز در آن مقداری گل و شیرینی می‌اندازد (بابایی، افرشته، و مؤمنی هروی، ۱۳۹۸، ۶). در این آئین، از پارچه سبز رنگ برای گدایی آئینی استفاده می‌شود، هدف از این کار نیز درخواست هدیه از صاحب‌خانه است.

آئین «شمایل گردانی» را می‌توان این‌گونه توصیف نمود. شمایل به معنی چهره معصومین (ع) می‌باشد. شمایل‌گردانان یک تابلوی نقاشی از صحنه کربلا به ابعاد ۳۰ در ۴۰ در دستشان دارند و اشعار مذهبی می‌خوانند و از روستایی به روستای دیگر می‌روند. آنها پارچه‌ای سبز بر روی تابلو می‌اندازند و اگر کسی خواست تابلو یا همان شمایل را ببیند، آن را روی زمین می‌گذارند و پارچه را از رویش برمی‌دارند و صحنه را توصیف می‌کنند. مردم هم آویزهای تابلو را درون لیوان آبی می‌انداختند و آن را متبرک می‌کردند و به شمایل‌گردانان پول می‌دهند (عباسی، ۱۳۹۲، ۳۴). استفاده از پارچه سبز برای پوشاندن چهره معصومین، نشانه ارزش و جایگاه منسوج در بین مردم است که از آن برای پوشش ارزشمندترین‌ها استفاده می‌کنند (باقری [مصاحبه شفاهی]، ۱۳۹۸).

«قاشق‌زنی» نیز از دیگر نمونه‌های گدایی آئینی می‌باشد. در این مراسم که در روز چهارشنبه‌سوری اجرا می‌شود، دختران و پسران جوان، سر و صورت خود را می‌پوشانند و با قاشق به در خانه‌های مردم می‌کوبند و صاحب‌خانه به آنها انعام می‌دهد. اگر انعام سکه باشد باید آن را داخل پارچه‌ای که پسران به بازوان خویش می‌بندند و دختران به لباس خود سنجاق می‌کنند، قرار دهند (عباسی، ۱۳۹۲، ۵۲). همان‌طور که اشاره شد، استفاده از پارچه در این آئین به‌عنوان محل قرارگیری انعام می‌باشد.

در آئین گشودن بند جامه در چهارشنبه‌سوری، زنان برای رسیدن به مراد خود، که بازشدن بخت‌شان است، «در روز چهارشنبه‌سوری، به دباغ‌خانه می‌روند و بند زیر جامه خود را به دست پسر نابالغی می‌دهند که آن را بگشاید تا بخت آنها گشاده شود» (احمدی، ۱۳۹۷، ۱۳۸).



آئین «چهارشنبه خاتون» از آئین‌های نوروزی هست. در افسانه چهارشنبه خاتون، که از افسانه‌های مشهور گیلانی است، خاتون، پیرزنی است که در هر چهارشنبه سوری از چاهی در مکانی نامعلوم بیرون می‌آید و همه منازل را سرکشی می‌کند و نظافت آنها را بررسی می‌کند. دواغ این بانو سرنوشت افراد را در سال آتی تعیین می‌کند. به همین دلیل گیلانی‌ها با انجام اعمالی خاص و یا دادن هدیه به او سعی در تکریم او دارند. پس آنها در این شب منتظر او هستند و از قبل منازل را تمیز می‌کنند و سفره‌ای خوراکی برایش تدارک می‌بینند. زیرا بر این باورند که خاتون در تمیزترین خانه غذا می‌خورد و تا سال آینده آن خانه پربرکت خواهد بود (محسنی، ۱۳۹۵، ۱۹۲). از اعمالی که گیلانی‌ها در این شب انجام می‌دهند، بازی چهارشنبه‌خاتون است. طبق باورداشت‌های عامیانه، کسانی که نیت کنند و این بازی را انجام دهند به خواسته‌های خود خواهند رسید. وسیله مورد نیاز برای این بازی شامل، دوک چوبی نخ‌ریسی و پارچه باریک آبندیده (۳۰ در ۳۰ سانتیمتر) می‌باشد. روش بازی این‌گونه است که برای رسیدن به مرادشان، اول نیت می‌کنند و پارچه را از وسط دور دوک می‌پیچند. و در بیرون اتاق می‌گذارند. بعد از گذشتن نیم ساعت آن را بر می‌دارند (عباسی، ۱۳۹۲، ۶۵). «اگر دوک، خارج از پارچه قرار گیرد نیت برآورده می‌شود و اگر دوک، در داخل دوسر پارچه قرار گیرد نیت باطل است. اگر دوسر پارچه را لب‌به‌لب بگیرند و با هم پیچانند و باز کنند، دوک همیشه در داخل دوسر پارچه قرار می‌گیرد ولی اگر دوسر پارچه را با فاصله بگیرند و باز کنند، حالت پیچیدگی پیدا می‌کند و دوک در آخر کار خارج از دوسر پارچه قرار می‌گیرد» (پاینده، ۱۳۷۷، ۳۲۶).

۴-۶. آئین‌های شب چله گیلان

آداب و رسوم‌های شب چله به‌طور کلی در همه شهرها یکسان است و «برگزاری آن از مشترکات فرهنگ ایرانی است. آداب و رسوم شب چله در گیلان، تفاوت چندانی با سایر نقاط ایران ندارد. گرفتن فال حافظ، خوردن خوراکی‌هایی که از قبل برای این شب تهیه دیده‌اند، و به‌ویژه هندوانه، بردن شب چله‌ای برای نوعروسان، قصه‌گویی و ترانه‌خوانی و سرگرمی‌های دیگر در اغلب نقاط معمول است» (عربانی، ۱۳۷۴، ۵۰۷). از آئین‌های شب چله یا همان شب یلدا در استان گیلان، که منسوجات در آن دیده می‌شود، می‌توان به

آئین «شب‌چره» نوعروسان اشاره کرد. در آئین شب‌چره نوعروسان، سنت هدیه‌دادن به تازه‌عروس در شب یلدا نیز وجود دارد. در این شب برای عروسی که هنوز به خانه شوهر نرفته است، شب‌چره می‌فرستادند. شب‌چره شامل هدایایی چون، پارچه و میوه‌های شب یلدا و طلا می‌باشد. آنها این وسایل را تزئین کرده و به خانه عروس می‌روند، شام می‌خورند و یلدا را جشن می‌گیرند.

جدول شماره (۲). آئین‌های بزم و کاربرد منسوجات

نام آئین	نوع منسوجات	کاربرد	رنگ منسوجات	هدف	نحوه استفاده
جوراب افکنی	جوراب	گدایی آئینی	سفید	درخواست هدیه	ریختن میوه و آجیل در منسوج
فال‌کوزه	پارچه	پوشش	سبز	مشخص نشدن اشیاء داخل کوزه	انداختن منسوج بر روی کوزه
دستبند تیروباد	دستبند	یادآوری، پیشکش	هفت رنگ	یادآوری عمل آرش کمان‌گیر، نشان دادن احترام	بستن منسوج به دور دست، بستن منسوج به دور کله‌قند
پیشکش نوعروسان	جوراب، گیوه، پارچه	پیشکش	نامشخص	نشان دادن احترام	فرستادن منسوج از طرف عروس، برای خانواده شوهر
گیشه‌بری	پارچه	پوشش	سفید	پوشاندن چهره عروس	انداختن منسوج بر روی سر
گیشه‌بری	عرفچین	وجه تمایز	نامشخص	وجه تمایز دختران مجرد و متأهل	به سرکردن منسوج
گیشه‌یاور	کمردبد	هدیه	قرمز	کمک به عروس	بردن منسوج برای عروس، توسط خانواده داماد
گیشه‌یاور	دستانه، پابره	هدیه	نامشخص	کمک به عروس	بردن منسوج برای عروس، توسط خانواده داماد
گیشه بیچار	پارچه، کمردبد، دستانه، پابره	هدیه	نامشخص	برای تشکر داماد، دادن منسوج به عروس توسط خانواده داماد،	دادن منسوج به یاوران توسط داماد، دادن منسوج به عروس توسط خانواده داماد،
چادر واوینی	چادر	خبر رسانی	نامشخص	اعلام نزدیک بودن جشن عقد	برش و کوک زدن منسوج



نام آئین	نوع منسوجات	کاربرد	رنگ منسوجات	هدف	نحوه استفاده
رخت بوروش کنون، خیاط نشانن	پارچه	خبر رسانی	نامشخص	اعلام نزدیک بودن جشن عروسی	برش دادن و دوختن منسوج
عقدکنان	تور	مانع بدخواهی، به مراد رسیدن	سفید	بستن زبان مادر شوهر	کشیدن نخ هفت‌رنگ روی منسوج، گذاشتن نان سنگگ روی منسوج
عقدکنان	پارچه	هدیه	نامشخص	زیرلفظی	دادن منسوج به عروس توسط داماد
تشکه زنن	چادر	مانع بد خواهی	نامشخص	مانع از مردی افتادن داماد	گره زدن گوشه‌ی منسوج
یشماق	یشماق، پارچه	وجه تمایز، هدیه	نامشخص	وجه تمایز دختران مجرد و متأهل، زیرلفظی	بستن منسوج به دهان عروس، دادن منسوج به عروس توسط خانواده داماد
کشتی گیله مردی	پارچه، کیف، کیسه	پاداش، محل نگهداری چیزی	نامشخص	در ازای برنده شدن در مسابقه، قرار دادن دعا در آن	قرار دادن منسوج بر روی شاخه چوبی در هنگام مسابقه، به گردن آویختن منسوج توسط کشتی‌گیر
هدیه دادن عروس و داماد به هم	شال‌گردن، روسری، جوراب	هدیه	نامشخص	رونما	انداختن منسوج به گردن و انداختن منسوج به گردن و یا سر عروس توسط داماد، پوشاندن منسوج به پای عروس و داماد توسط یکدیگر
کمر بسته گشایی	پارچه	به مراد رسیدن	نامشخص	آوری	بستن منسوج به دور کمر عروس
کشه‌نشینی	جوراب	به مراد رسیدن	نامشخص	فرزندآوری	پوشاندن منسوج به پای کودک توسط عروس
رونمادهی	پارچه	هدیه	نامشخص	رونما	دادن منسوج به عروس و داماد توسط خانواده‌ها
بره دگنی	پارچه	تزئین	نامشخص	گدای آئینی	بستن گردن بره توسط منسوج



نام آئین	نوع منسوجات	کاربرد	رنگ منسوجات	هدف	نحوه استفاده
آئینه تکم	پارچه	تزیین	نامشخص	گدای آئینی	پیچاندن منسوج بر روی تکم
دستمال گندتن	پارچه	گدای آئینی	سبز	درخواست هدیه	انداختن منسوج به خانه
شمایل گردانی	پارچه	پوشش	سبز	پوشاندن چهره معصومین	انداختن منسوج بر روی تابلو
قاشقزنی	پارچه	محل نگهداری چیزی	نامشخص	قرار دادن انعام در منسوج	بستن منسوج به بازوی پسران و لباس دختران
گشودن بند جامه	بند	به مراد رسیدن	نامشخص	باز شدن بخت	گشودن منسوج
چهارشنبه خاتون	پارچه	به مراد رسیدن	نامشخص	برآورده شدن نیت	پیچاندن منسوج دور دوک

۷. نتیجه گیری

مفهوم میراث با هویت ادغام شده است. تمامی عادات، آئین‌ها و هنر یک ملت از عناصر تشکیل دهنده یک فرهنگ به شمار می‌رود. آئین‌های بزم و سوگواری استان گیلان نیز از هویت جغرافیایی و دینی این خطه می‌باشد. در آئین‌های «پیرهن دنون»، «علم‌واچینی» و «آقادر» که از آئین‌های وابسته به سوگواری هستند کاربرد منسوجات مشاهده می‌شود که از بین انواع منسوجات تنها پارچه که با دستگاه‌های پارچه‌بافی بافته می‌شود کاربرد دارد و دلیل آن هم می‌تواند به نوع کاربرد آن مرتبط باشد چون در آئین‌هایی که در این گروه هستند بیشتر برای حاجت‌گرفتن، نذر، شفای بیمار استفاده می‌شود که در آنها پوشاندن و بستن نقش اساسی دارد. زمان برگزاری آئین‌های سوگواری در ماه محرم، به‌ویژه روز تاسوعا و عاشورا می‌باشد که در نزد شیعیان روزهای عزاداری محسوب می‌گردد. به همین دلیل رنگ‌های به کار برده شده نیز از رنگ‌های متداول در این ماه مانند مشکی، سبز و قرمز می‌باشد. در آئین‌های سوگواری استان گیلان، از پارچه سبز رنگ برای حاجت‌گرفتن استفاده می‌شود. همواره پارچه‌ی سبز رنگ، مرزی بین بومیان گیلان و ائمه مطهر می‌باشد. گویی این پارچه‌ها راز و نیاز دردمندان را به اهل بیت می‌رسانند و آنها نیز برایشان از خداوند طلب



بخشش و شفا می‌کنند. علاوه بر رنگ سبز، در آئین مینبره پیرهن دثودن از پارچه‌های سیاه و در علم‌واچینی از پارچه‌های سیاه و قرمز استفاده می‌شود. آنها از پارچه به‌عنوان اشیاء نمادین برای اجرای مناسک مذهبی خود و برای حاجت‌روا شدن استفاده می‌کنند و با اجرای مراسمی آئینی به عزای محرم و ایام سوگواری می‌نشینند.

از آنجایی که تعدد آئین‌های بزم در استان گیلان نسبت به آئین‌های سوگواری بیشتر می‌باشد به‌تبع آن تنوع منسوجات استفاده شده از نظر فرمی و تزئینی و همچنین کارکردهایی که برای آن تعریف می‌شود نیز زیاد می‌باشد. در این آئین‌ها انواع منسوجات بافته شده در دستگاه‌های پارچه‌بافی مانند شال‌گردن، روسری، چادر و قطعه‌های مختلف پارچه و همچنین منسوجات بافته شده به وسیله میل و قلاب نظیر جوراب، دستبند، کیف و کیسه کاربرد دارد. در آئین‌های بزم رنگ‌های به‌کار رفته در منسوجات شاخصه مهمی در انتخاب آن نیست، تنوع رنگ‌ها را در این‌گونه آئین‌ها شاهد هستیم. رنگ‌های غالب سفید، قرمز و سبز و همچنین منسوجات هفت‌رنگ می‌باشد. به‌طور کلی بیشترین کاربرد منسوجات در آئین‌های بزم استان گیلان، استفاده از آنها به‌عنوان هدیه، وجه تمایز، خبر رسانی، پاداش و برای رسیدن به خواست‌های تمثیلی یا همان رسیدن به مراد خود می‌باشد.

استفاده از منسوج به‌عنوان پیشکش و هدیه از کاربردهای مهم منسوجات در آئین‌های بزم می‌باشد. در آداب مختلف ازدواج، منسوجات جزء جدانشدنی فرهنگ گیلانی است و این نشان از جایگاه منسوج در فرهنگ ازدواج این منطقه می‌باشد. در آئین‌های دستبند تیر و باد، پیشکش نعر و روسان، گیشه‌یاور، گیشه‌بیجار، هدیه‌دادن عروس و داماد به هم، منسوجات به‌عنوان پیشکش و هدیه کاربرد دارد. استفاده از منسوجاتی مانند، شال‌گردن، روسری، دستانه، پاپره، کمردبد، جوراب، گیوه و پارچه به‌عنوان پیشکش و هدیه، گواه از اهمیت بالای منسوجات در هدیه‌دادن در این استان می‌باشد. مشابه این فرهنگ را می‌توان در مراسم‌های سنتی وابسته به ازدواج در غرب ترکیه (آناتولی غربی) را نام برد و یا در ایران در نزد عشایر شاهسون در شمال غرب ایران و عشایر قشقایی در جنوب مشاهده نمود. در آئین‌های مختلف مرتبط با ازدواج هدایای مختلف که بین خانواده داماد و عروس تبادل می‌شود، انواع منسوج می‌باشد که بیشتر آنها به عروس هدیه داده می‌شود.



به مراد رسیدن در درجهٔ دوم اهمیت کارکرد منسوجات در آئین‌های بزم می‌باشد. در آئین‌های عقدکنان، کمر بسته گشایی، کشه‌نشینی، گشودن بند جامه از آئین‌های ازدواج و چهارشنبه‌خاتون از آئین‌های نوروزی منسوجات نقش دارد که همه آنها با بر آورده شدن نیت افراد مرتبط هستند. وجه تمایز، محل نگهداری، خبر رسانی، تزئین، پوشش، یادآوری، گدای آئینی نیز از دیگر کارکردهای منسوجات در آئین‌های بزم می‌باشند که به ترتیب از اهمیت برخوردارند. در بعضی موارد، منسوجات نقشی نمادین دارند این نقش، استفاده از آنها برای خبررسانی و یا برای یادآوری چیزی و یا به‌عنوان نشانه‌ای برای تمایز دو چیز می‌باشد. گاهی با اجرای مراسمی آئینی، به کمک منسوجات، خبری اعلام می‌شود.



منابع

- احمدی، علیرضا (۱۳۹۷). گیلان و گیلانی‌ها از نگاه سفرنامه نویسان اروپایی دوره قاجار. نشریه تاریخ اندیش، (۲)۱، ۱۴۸-۱۳۱.
- اصلاح عربانی، ابراهیم (۱۳۷۴). کتاب گیلان. تهران: گروه پژوهشگران ایران.
- بابایی، سارا؛ افراشته، سیاوش؛ و مؤمنی هروی، احسان (۱۳۹۸). نقش مراسمات و آیین‌های سنتی در طراحی پوشاک مردم گیلان و بازآفرینی این نقوش در طراحی لباس معاصر. کنفرانس ملی مهندسی نساجی، پوشاک و مد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر.
- باقری، حسن (۱۳۹۸، ۱۵ تیر). مصاحبه شخصی.
- بشرا، محمد؛ و طاهری، طاهر (۱۳۸۷). جشن‌ها و آیین‌های مردم گیلان (به جز آیین‌های نوروزی). رشت: فرهنگ ایلیا.
- بیات‌فرد، فاطمه؛ و لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۵). استحاله و تغییر هستی شناختی در آیین‌های گذار. پژوهشنامه ادیان، (۱)۱۰، ۳۶-۲۱.
- بیگی، حمیده (۱۳۹۸). نقش گردشگری آیینی در نگهداشت فرهنگ عزاداری حسینی؛ مطالعه موردی شهرک ماسوله. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، (۲)۱۲، ۱۳۱-۱۰۱. doi: 10.22035/jicr.2019.2032.2587
- بیهقی، حسینعلی (۱۳۶۵). پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران. مشهد: آستان قدس.
- پاینده، محمود (۱۳۷۷). آیین‌ها و باورداشت‌های گیل و دیلم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پوراحمد جکتاجی، محمدتقی (۱۳۸۵). فرهنگ عامیانه زیارت‌گاه‌های گیلان. رشت: فرهنگ ایلیا.
- تمیم‌داری، احمد (۱۳۹۰). فرهنگ عامه. تهران: نشر مهکامه.
- حسن‌زاده، علی‌رضا (۱۳۷۸). جلوه‌های آیینی پوشاک در نزد مردم گیلان. کتاب ماه هنر، ۱۷، ۲۸-۲۹.
- حسن‌زاده، علی‌رضا (۱۳۷۹). نوروز و باززایی ساخت‌های آیینی کهن (آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز، نوشته محمود روح‌الامینی). کتاب ماه هنر، ۲۹ و ۳۰، ۳۲-۲۸.
- ربیعی، آزاده (۱۳۹۳). کشتی گپله مردی، ورزشی کهن در گیلان. فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ۳۶، ۱۰۴-۷۹.
- سلیمی‌زاده، گل افروز (۱۳۹۸، ۲۰ تیر). مصاحبه شخصی.



صالحی امیری، سیدرضا؛ و صمیمی، نیلوفر (۱۳۸۶). آئین‌های نوروزی و همبستگی ملی. فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ۱۱، ۱۹-۳.

عباسی، هوشنگ (۱۳۹۲). آئین‌های سنتی نوروز در گیلان. رشت: نشر بلور.

عبدی، لیدا (۱۳۹۸، ۱۰ مرداد). مصاحبه شخصی.

محسنی، فیروزه (۱۳۹۵)، نمادپردازی در افسانه خاتون چهارشنبه سوری در گیلان. فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه، ۱۰، ۲۰۶-۱۹۱.

محمدی یگانه، بهروز؛ احدنژاد روشنی، محسن؛ ابراهیم‌زاده، مانیا؛ و چراغی، مهدی (۱۳۹۲). تحلیل عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری در نواحی برگزاری جشنواره‌های مذهبی، مطالعه موردی: روستاء شاه شهیدان رودبار، مراسم علم‌واچینی. فصلنامه مطالعات مدیریت گردشگری، ۲۳، ۶۹-۵۱.

معتقد، سوسن (۱۳۶۹). پارچه مکشوفه از تابوت برنزی کیتین هوتران در ارجان بهبهان. مجله اثر، ۱۷، ۱۴۷-۶۴.

معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: دانشگاه تهران.

نصیری، ندا (۱۳۹۸، ۱۲ مرداد). مصاحبه شخصی

نوائیان، میثم (۱۳۸۸). تیرماه سیزده (جشن تیرگان) در شمال کشور. تهران: انتشارات بدرقه جاویدان.



- Motaqed, S. (1990). *Pārčehe maksúfe az tābute boronzi-ye kitin hutrān dar arjān-e Behbehān* [Discovered cloth from the bronze coffin of Chitin Hotran in Arjan, Behbahan]. *Journal of Asar*, 17, 64-147.
- Navaeian, M. (2009). *Tirma-e sizda (jašn-e Tirgān) dar Šomāl-e kešvar* [Month of Tir (Tirgan Celebration) in the north of the country]. Tehrān. Iran: Badraqe-ye Jāvidān.
- Payandeh, M (1998). *Āyinhā va bāvardāsthā-ye Gil-o Deylam* [Rituals and beliefs of Gil and Deylam]. Tehrān, Irān: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Poorahmad jaktaji, M. (2006). *Farhang-e āmiāne-ye ziaratgāhhā-ye Gilān* [Folk culture of Gilan shrines]. Rašt, Irān: Farhang-e Iliā.
- Rabiee, A (2014). *Košti-ye gilemardi, varzeš kohan dar gilān* [Gile Mardi wrestling, an ancient sport in Gilan]. *Journal of Iranian Culture*, 36, 79-104.
- Salehiamiri, S. & Samimi, N. (2007). *Āyinhā-ye noruzi va hambastegi-ye melli* [Nowruz rituals and national solidarity]. *Journal of Iranian Culture*, 11, 3-19.
- Tamimdari, A (2011). *Farhang-e Āmme* [Popular Culture]. Tehrān, Irān: Našr-e Mehkāme.



**BIBLIOGRAPHY**

- Ahmadi, A. (2018). Gilān va gilānihā az negā-e safarnām-e-nevisān-e oruppai-e dore-ye qājār [Gilan and the Gilanis from the point of view of European travel writers of the Qajar period]. *Našriye-ye Tarix Andiš*, 1(2), 132-147.
- Ahmed, A. (2003). *Discovering Islam: Making sense of Muslim history and society*. London: Routledge.
- Babayi, S., Afrashteh, S. & Momenihervi, E. (2019). Naqš-e marāsemāt va āyinhā-ye sonnati dar tarrahi-ye pušāk-e mardom-e Gilān va bāzāfarini-ye in noqūš dar tarrahi-ye lebās-e mo'āser [The role of traditional ceremonies and rituals in the clothing design of the people of Gilan and the re-creation of these designs in the design of contemporary clothing]. National Conference on Textile Engineering, Islamic Azad University, Ghaemshahr, Iran.
- Baqeri, H. (July 6. 2019). Personal interview.
- Bayat Fard, F., Lajevardi, F. (2016). The ontological change in human existence through passage rites. *Journal of Religious Studies*, 10(1), 21-35.
- Beigi, H. (2019). The role of ritual tourism in preserving Hossein's mourning culture; case study of Masouleh town. *Journal of Iranian Cultural Research*, 12(2), 101-131. doi: 10.22035/jicr.2019.2032.2587
- Beyhaqi, H. (1986). *The popular culture of Iran*. Mašhad, Irān: Āstān-e Qods.
- Boshra, M. Taheri, T. (2008). Jašnhā va āyinhā-ye mardom-e Gilān (Be joz āyinhā-ye noruz) [The feasts and rituals of Gilaks people (Except for Nowruz rituals)]. Rašt, Irān: Farhang-e Ilā.
- Erbani, E. (1995). *Ketāb-e Gilān [Gilan Book]*. Tehrān, Irān: Iranian Researcher's Group.
- Hasanzadeh, A (1999). Jelvehā-ye āyini-ye pušāk dar nazd-e mardom-e Gilān [Ritual effects of clothing in the eyes of the people of Gilan]. *Ketāb-e Māh-e Honar*, 17, 28-29.
- Hasanzadeh, A (2000). *Nowruz va bāzzayi-ye sāxthā-ye āyini-ye kohān (āyinhā na jašnhā-ye kohān dar Irān-e emruz, neveste-ye Mahmud ruhalamini)* [Nowruz and the regeneration of ancient ritual structures]. *Ketāb-e Māh-e Honar*, 29&30, 28-32.
- Mohammadiyeganeh, B., Ahadnezhdroshani, M., Ebrahimzadeh, M., & Cheraqi, M (2013). Analysis of factors affecting tourism development in areas of religious festivals, Case study: Shah Shahidan Rudbar village, Alam Vachini ceremony. *Journal of Motāle'āt-e Modiriyat-e Gardešgari*, 23, 51-69.
- Mohseni, F. (2016). Namādpardāzi dar afsāne-ye xatun čāhāršanbe suri dar Gilān [Symbolism in the legend of the Syrian Wednesday woman in Gilan]. *Journal of Culture and Culture and Folk Literature*, 10, 191-206.
- Moin. M. (2002). *Farhang-e Mo'in [Moin encyclopedic dictionary]*. Tehrān, Iran: University of Tehran.

mourning and feasting rituals. Gilan province is rich in customs and in general intangible heritage. In many of these customs, textiles are seen with different roles. Textiles play an important role in the social, religious and cultural life of people in many human societies. They are essential tools in all stages of life, from birth and marriage to death. Since textiles are valuable gifts in important ceremonies, memorials for future generations and means of performing religious ceremonies, they have always had a special place in human life. In any society, according to its culture, history and religion, textiles can have a different function in performing mourning and feasting ceremonies.





Since the number of feasting rituals in Gilan province is more than mourning rituals, textiles used are more varied in terms of form and decoration, as well as their defined functions. In these rituals, various types of textiles woven in weaving machine such as scarves, shawls, tents and various pieces of fabric are used, as well as textiles woven by hooks such as socks, bracelets, bags. In festive rituals, the colors used in textiles are not an important feature in its selection, and a variety of colors can be seen in such rituals. However, dominant colors are white, red and green as well as *haftrang* (textiles with seven colors). In general, the most common uses of textiles in feasting rituals in Gilan province are as gifts, distinctions, news, rewards and to achieve allegorical desires or goals.

Using textiles as offerings and gifts is one of the important applications of textiles in festive rituals, especially in Gilani marriage culture. In the rituals of *dastband tir-o bad*, *pishkesh no aroosan*, *gishe yavar*, *gishe bijar*, textiles are used as offerings and gifts. The use of textiles such as scarves, shawls, handkerchiefs, waistband, socks, fabrics as offerings and gifts is testimony to the high importance of textiles in giving gifts in this province. A similar culture can be mentioned in traditional marriage-related ceremonies in western Turkey (Western Anatolia) or in Iran among the tribes and nomads of the Shabsavan in northwest of Iran and the Qashqai tribes in the south. In various marriage-related rituals, the various gifts exchanged between the families of the bride and groom are types of textiles, most of which are given to the bride.

Achieving goals is of secondary importance in festive rituals. Textiles are used in all of them. All of these are related to the fulfillment of people's wishes. Distinction, storage, information, decoration, covering, remembrance, ritual begging are other functions of textiles in festive rituals that are relatively important. In some cases, textiles have a symbolic role. This role is to use them for news or to remind something or as a sign to distinguish two things. Sometimes, through the use of textiles, news is announced by performing a ritual ceremony.

CONCLUSION

The concept of heritage is integrated with identity. A nation's culture constitutes of all its habits, rituals and art. The identity of individuals and society is shaped by tangible and intangible culture. The customs and rituals of a community are part of their intangible heritage. Rituals of any geography have been passed down from the past to the present. Humans play an important role in the formation of cultural heritage, and according to the recommendations of the United Nations, these works are divided into tangible and intangible groups. These rituals can be divided into two areas: mourning and feasting.

Ritual objects are tools, objects and artifacts related to the rituals in which they are used. Textiles are a type of ritual object that can be seen in many forms in many

PURPOSE

The purpose of this study is to identify the function of textiles in mourning and feasting rituals registered in the list of intangible cultural heritage of Gilan province.

METHODOLOGY

This research is of qualitative type in terms of approach, and practical in terms of purpose. In essence and research progress, it is descriptive-analytical. The descriptive part of the research includes the study of textiles in the rituals of Gilan province and the analytical part deals with the function of these textiles based on the research variables. The data collection method in this article is a combination of library and field research and the data collection tool in the field method is interview. In order to obtain historical information, theoretical foundations, and information about rituals, beliefs, myths and similar cases library studies, text reading and note-taking were used. As a field research, interviews with the elderly in Gilan province were conducted and visits to General Directorate of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts of Gilan Province were done. The method of data analysis in this study is qualitative. According to the annual statistical report of the Ministry of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts, the total number of works registered on the list of intangible heritage at the national level has been 1480, of which 55 works are from Gilan province. The statistical population of this research is the same 55 intangible cultural heritage works of Gilan province. The sample size is seven works in which textiles are used (mourning and feasting rituals).

RESULT

In the ritual of *Minbere pirhan duodon* (wearing a shirt), *Alam vachini* and *Aghadar*, which are among mourning rituals, the use of textiles is observed. Different types of textiles are used. The reason could be related to the functions; these textiles are mostly used for fulfilling wishes and vows, and healing of the sick, in which covering and tying plays an essential role.

The time of mourning rituals is Muharram month, especially the days of Tasua and Ashura, which are considered mourning days by Shiites, so the common colors used this month are black, green and red. In the mourning rituals of Gilan province, green cloth is used for wish granting. The green cloth symbolizes the link between the natives of Gilan and the holy Imams; they believe that these cloths convey people's prayers to *Ahle Beit* and they also ask God for forgiveness and healing for them. In addition to the color green, black fabrics are used in the minaret ritual of the *Minbere pirhan duodon* and black and red fabrics in *Alam vachini* ritual. They use cloth as symbolic objects to perform their religious rites and they sit in mourning for Muharram and the days of mourning by performing a ritual ceremony.





INTRODUCTION

The ancient customs and rituals of Gilan province stand out. These can be seen or heard abundantly in the corners of this green land told from the hearts of story tellers, in the collective activities of the people of flatlands during their summer migrations to the mountains, in New Year's shows held all over this land, in the happy traditions of their weddings, in their prayers to get their wishes granted and in sad ceremonies that display the sorrow of their hearts. These customs and rituals are referred to as the intangible cultural heritage of each region. Intangible cultural heritage has many forms. According to the definition of the Intangible Cultural Heritage Convention, the realm of intangible heritage consists of five main sections; expression and oral traditions, performing arts, collective activities, rituals and celebrations, traditional knowledge and practices related to nature and the universe and handicraft-related traditions. This heritage reveals cultural commonalities in different societies and can create a sense of solidarity among them. At the same time, it makes that every society shows its culture and style and prevents cultural unification in the world.

Intangible cultural heritage has been less fortunate than tangible cultural heritage in the world. In the last two decades, the intangible cultural heritage of the world has received more attention in UNESCO.

The intangible cultural heritage of Iran is a monument of thousands of years of traditions; up to 2018, the number of registered national intangible traditions is 1480 as well as 13 at the global level. Out of the 1066 tangible and intangible registered works at the national level in Gilan province only 55 are intangible.

Textiles are one of the important branches of handicrafts and Gilan province has a superior position among the Iranian provinces in this field. The textiles that are produced in this province and are used in mourning and feasting rituals are generally of two types: the first type is woven by hand on a fabric loom and consists of weaving yarn; however, nowadays these textiles are produced in factories. The second is knitted with hooks and strings. In this article both types are covered. Textiles have always been used in rituals and ceremonies regarding different periods of human life, from birth to death, and also in their social, economic and religious life. Gilan province has a rich culture containing various customs and traditions among its people. They have an ancient history in the use of textiles.

Recognizing the function of textiles in the intangible heritage of this province not only helps in understanding the customs of this society, but is also the first step in identifying textiles as a cultural object with a historical identity. This research specifically seeks to answer the following question: "What is the function of textiles in mourning and feasting rituals registered in the list of intangible cultural heritage of Gilan province?"



The Function of Textiles in the Intangible Cultural Heritage of Gilan Province; Case Study of Mourning and Feast Rituals

Nahid Shahidi¹, Ashkan Rahmani², Sasan Samanian³, Seyed Ali Akbar Seyyedi⁴

Received: May.14, 2020; Accepted: Aug. 28, 2020

Abstract

The customs and rituals of the people of Gilan province are part of their intangible identity and heritage, which are studied in this article in two areas of mourning and feasts. Textiles can always have different uses in these rituals, and the study of textiles in the rituals of the province determines their function. 1480 works have been nationally registered in the list of intangible cultural heritage, of which 55 works belong to Gilan province. Seven of the recorded rituals in which textiles are used have been studied as the statistical population of the study. Three of them are in the field of mourning rituals and four are in the field of feasting rituals. This article seeks to answer how textiles are used in mourning and feasting rituals registered in the list of intangible cultural heritage of Gilan province. To achieve this goal, first the type of textiles, color, function, purpose and method of using textiles as research variables are determined, then the variables in the statistical population are studied by library and field researches. The present article is descriptive-analytical. The results show that textiles are used in mourning rituals as means to grant wishes as well as cover. Textiles are also used in various forms in feasts as means for ritual begging, distinction, cover, reminder, offer, giving information, prevention of malice, reaching goals, gift, decoration, storage as well as reward.

Keywords: feasting ritual, Gilan, intangible cultural heritage, mourning ritual, textiles

1. M. A. in Art Research, School of Art & Architecture, Shiraz University, Shiraz, Iran

✉ nahidshahidi1@gmail.com

2. Assistant Professor of Art, School of Art & Architecture, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author)

✉ rahmani.ashkan@shirazu.ac.ir

3. Assistant Professor of Art, School of Art & Architecture, Shiraz University, Shiraz, Iran

✉ samanian_sa@yahoo.com

4. Assistant Professor of Art, School of Art & Architecture, Shiraz University, Shiraz, Iran

✉ seyyedi@shirazu.ac.ir

Shariati, S. (2013). Dar ma'nā va mahdudiyathā-ye Jāme'e šenāsi-ye Tašayo'. In A. Zakeri, An introduction to face with the social sciences in the text of Shiite traditional. Tehran, Iran: Negāh-e mo'āser.

Zahed Zahedani, S. (2002). Religious gathering and trade union as non-governmental organizations: a case study of the Qajar period. *Faculty of literature and humanities of Isfahan university*, (30,31), 215-244.



BIBLIOGRAPHY

- Al Heidari, E. (2002). Karbalā tragedy: Sociological study of Shiite discourse) (A. Mamouri, & M.J. Mamouri, Trans). Qom: Dār Al-Ketab Al-Islami.
- Amiri Kamalabadi, H. (2019). The evolution of the lyrics of the mourning boards in Yazd. *The 3rd National conference on language and literature well-known figures and celebrities 2019*, Mashhad, Iran.
- Bahar, M., & Ahmadi, A (2014). A Sociological Study of the Functional Changes of Religious Gatherings (Heyats). *Journal of Mohandesi farhangi*, 80, 27-55.
- Bahramnezad, S., & Mohaddesi, Hasan (2019). Nazariye-ye kārnavāli šodan-e azādāri-ye Āšourā [Theory of Ashura mourning carnivalization]. *Nasim-e Bidāri Bimontly*. 78, 14.
- Corbin, J. & Strauss, A. (1998). *Basic of qualitative research*. London: Sagepublications.
- Dehghan, M. (2008). Analysis of mourning communities functions in stretghning collective identities [Research proposal]. Ministry of Culture and Islamic Guidance of Yazd.
- Fayyaz, E., & Rahmani, J. (2006). Azadari ritual and Karbala discourse in religiosity of sbordinate citizen strata. *Quarterly Journal of Iranian Association for Cultural Studies & Communications*, 6, 57-79.
- Fayyaz, E., & Varij Kazemi. A., & Dastoori, M. (2010). Typology of religious organizations of woman in Tehran. *Journal of Social Sciences letter*, 217788, 179-204.
- Karimi, M.A. (2010). *Dar samā'e sarvhā*. Yazd, Iran: Sahande.
- Mazaheri, M. (2010). *Shi'a media; sociology of mourning rituals and religious communities in Iran*. Tehran, Iran: International Publishing Co.
- Mazaheri, M.H. (2017). Review of Karbala trajedy; sociological study of Shi'a discourse. In S. Shari'ati, *Critical bibliography of Shi'a sociology* (pp 596-600). Tehran, Iran: Negāh-e Mo'āser.
- Mohaddesi, H. (2019). Discusses critical mourning in Yazd and the possibility of its nationalization. Retrieved from <https://www.didarnews.ir>
- Mohadesi, H. (2019). *Carnavalization of Ashura mourning: Official and non-official mourning patterns in Iran* [Research project]. Tehran, Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Rahmani, J. (2013). *Sociological and anthropological studies: Muharram mourning rites*. Tehran: Iran: Kheime.
- Rahmani, J. (2018). *Shiite mourning communities in Iran*. Isfahan, Iran: Armā.
- Rahmani, J., & Kazemi, A. (2012). Jamā'atvāregi va jamā'at-e hey'ati. *Sociological Review*, 39, 153-165.
- Safa, D., & Nejat Hussein, S. M. (2013). Content analysis of popular traditional eulogies. *Ma' refat-e Farhangi-Ejtema'i*, 2(4), 141-163.



NOVELTY

Against the stereo-type imagination that believes the traditions especially religious tradition are cohesive and static and in modern times they will demolish or change to ideology we observe relative plurality in religious traditions and especially in religious communities as the manifest of religious traditional institution.



Iranian Cultural Research

38

Vol. 13
Issue 3
Autumn 2020

Table 1. The Comparison of Three Types of Communities

Criteria	Reflexive oriented	Identity oriented	School oriented
Vision to Ashura event	Temporality	Non temporality	Temporality
Vision function of community in today society	Knowledge function (Critical vision to Islamic contemporary societies)	Solidarity function (mourning & consolatory vision)	Orientation function (school vision)
Vision to compare Ashura message with general values	Emphasis on general human values	Emphasis on Shiite identity	Emphasis on jihad aspect of Shiite
The relationship of mourning communities' discourse with Islamic republic of Iran discourse	Critic to discourse & operation of system	Defend to the borders of Shiite identity & indifference to political approach of system	Defend to discourse borders of system & complete support from it

It should be noted that in reality this three types have relationship with each other and they have many similarities.

CONCLUSION

Identity-oriented communities have not very sensitivity to society and their poets are often about the disasters of Imam Hossein. In contrast the reflexivity-oriented and school-oriented communities pay attention to the problem of today societies although reflexivity-oriented communities theoretical accord on Iranian religious intellectualism. School-oriented communities often accord on Islamic jurisprudence (Fiqh) especially Vilayet-Faqih. The main sensitive of identity-oriented are the border of Shiite identity and increasing internal cohesion of Shias. Reflexivity-oriented communities often have apprehension for giving knowledge to society and improve it. Also, school-oriented communities want to reform in visions and motivations of individuals in societies with the aim of moving in society for establishing theocracy. In poet of reflexive oriented communities, Imam Hossein has been showed as a reviver of values such as liberality, liberty, anti-oppression and peacefulness. The poet of school-oriented mourning communities pays attention to concepts such as martyrdom, jihad, insight and Vilayet-Faqih. These communities defend the totality of these discourse and also the culture of jihad and acceptability of Vilayet. Identity-oriented communities also they defend the Shiite borders of Islamic republic discourse but they don't inter to the political issues. In contrast the reflexive-oriented communities have relatively critical position to the discourse and performance of Islamic republic of Iran especially the extension of hypocrisy and abuse from religious.





INTRODUCTION

Iranian Shiites usually mourn in frame communities are called mourning communities in Muharram month. The communities are one of the identity elements, as an index of lived experience (Shariati, 2013: 43) and as a media for Shiite (Mazaheri, 2010). Shiite societies have been changed and also mourning traditions have been changed in form and content. One of the most important content elements of mourning is poetry mourning those sing in mourning communities. Several communities are more sensitive to society more than others update the content of poetry mourning along with changing in society in modern time.

PURPOSE

This article tries to emphasis on new style mourning in Yazd according of general approach to communities and their poetry contents, typologies of different communities and also inspect their differences.

METHODOLOGY

This research is done in interpretative paradigm and according to grounded theory (Strauss & Corbin, 1998). The size sample are collected among in group's chief such as the poets, the member of community center, religious singer and active member of mourning communities in Yazd. The sample of theoretical and targeted and interviewed with 22 persons in 15 Important and well known in Yazd.

The interviewed were semi-structured and the interview questions were about the general approach of communities about Ashura event and It's relationship with today society and also about the themes of religious sings of mourning communities. Data gathering continued until theoretical saturation and receiving to sample comprehensive typology about mourning communities in Yazd and distinguishing every type. Data analysis was according to 3 states coding include: open, axial and selective (Strauss & Corbin, 1998).

RESULT DND DISCUSSION

Results show the mourning community in Yazd can be divided in three types: reflexive-oriented, identity-oriented and school-oriented. We can present this typology according of four criteria: 1) Vision to Ashura event (temporality/none temporality); 2) Vision to function/the prophesy of mourning communities in today society; 3) Vision to compare Ashura message with general human values (globalist/specialist); 4) The relationship of mourning communities discourse with Islamic republic of Iran discourse.



The Typology of the Mourning Community in Yazd

Abolfazl Morshedi*¹, Masoud Hadjizadeh Meimandi², Morteza Mashalchi³

Received: May. 6, 2020; Accepted: Aug. 15, 2020

ABSTRACT

This article tries to inspect the typology of the mourning communities in Yazd based on the content of monodies and their general orientation. This research is interpretive and the research method is based on grounded theory. Data collection was done by semi-structured interviews with 22 informed people. The sample have been selected from the group's chief, the poet, the weeper, the panegyrist and the active group members. The researches have shown that the mourning communities in Yazd were have been put into type such as reflexivity, identity oriented and ideological (movement oriented) communities. The properties of the reflexivity community can be such example as: "time coverage glance at the Ashura history", "critical vision to contemporary Islamic societies", "putting an emphasis on human general concepts" and "critic of the discourse of the Islamic republic of Iran". The property of identity oriented can be as the following "the static vision in the Ashura history", "mournful and consolatory vision", "emphasis on Shiite identity", "bound to the borders of the Shiite identity of the Islamic republic of Iran. The property of the ideological community is "the time coverage glance at the Ashura history", "the school vision", "putting an emphasis on the Shiite jihad" and "bound to the discourse borders of Islamic Republic of Iran".

Keywords: mourning community, typology, reflexivity, identity oriented, ideological

1. Assistant Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran (Corresponding Author)

✉ a.morshedi@yazd.ac.ir

2. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran

✉ mhadjizadeh@yazd.ac.ir

3. M.A. Student in Sociology, Faculty of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran

✉ mortezamashalchi@gmail.com



- Stipek, D. (1998). Differences between Americans and Chinese in the circumstances evoking pride, shame, and guilt. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29, 616–629.
- Tangney, J. P. & Dearing, R. L. (2002). *Shame and Guilt*. New York, NY and London: The Guildford Press.
- Tangney, J. P. (1995). Recent advances in the empirical study of shame and guilt. *American Behavioral Scientist*, 38, 1132–1145.
- Tangney, J. P. (2001). Psychology of self-conscious emotions. In J. D. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (pp. 13803–13807). Oxford, England: Elsevier.
- Tangney, J. P., Miller, R. S., Flicker, L., & Barlow, D. H. (1996). Is shame, guilt, and embarrassment distinct emotions? *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1256–1269.
- Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annual Review of Psychology*, 58, 345–372. doi:10.1146/annurev.psych.56.091103.070145
- Tangney, J. P., Wagner, P., Fletcher, C., & Gramzow, R. (1992). Shamed into anger? The relation of shame and guilt to anger and self-reported aggression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62(4), 669–675. doi:10.1037/0022-3514.62.4.669
- Wallbott, H. G., & Scherer, K. R. (1995). Cultural determinants in experiencing shame and guilt. In J. P. Tangney & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* (pp. 465–487). New York: Guilford.
- Webb, M., Heisler, D., Call, S., Chickering, S. A., & Colburn, T. A. (2007). Shame, guilt, symptoms of depression, and reported history of psychological maltreatment. *Child Abuse & Neglect*, 31(11–12), 1143–1153. doi:10.1016/j.chiabu.2007.09.003
- Wei, Y. (2005). Integrating Chinese culture with TEFL in Chinese classroom. *Sino-US English Teaching*, 2(7), 55–58.
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across languages and cultures: Diversity and universals*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Wierzbicka, A. (2014). “Pain” and “suffering” in cross-linguistic perspective. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 149–173.
- Wong, Y., & Tsai, J. L. (2007). *Cultural models of shame and guilt*. In J. Tracy, R. Robins & J. Tangney (Eds.), *Handbook of self-conscious emotions* (pp. 210–223). New York, NY: Guilford.
- Yakeley, J. (2018). Shame, culture and mental health. *Nordic Journal of Psychiatry*, DOI: 10.1080/08039488.2018.1525641.
- Ye, Z. (2014). The meaning of “happiness” (xìngfú) and “emotional pain” (tòngkǔ) in Chinese. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 194–215.
- Yin, R. K. (2010). *Qualitative research from start to finish*. New York: The Guilford Press.

- multineed individuals. In T.B. Kashdan & J. Ciarrochi (Eds.) *The context Press Mindfulness and acceptance practica series. Mindfulness, acceptance, and positive psychology: The sevenfoundations of well-being* (pp. 215–239). New Harbinger Publications.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253. doi: 10.1037/0033-295X.98.2.224
- Marsella, A. J., Murray, M. D., & Golden, C. (1974). Ethnic variations inthe phenomenology of emotions. *Journal of Cross-Cultural Psychology*,5, 312–328.
- Mead, M. (Ed.). (1937). *Cooperation and competition among primitive peoples*. NewYork: McGraw-Hill.
- Needham, R. (1981). *Circumstantial deliveries* (Vol. 21). California: Univ of California Press.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Pishghadam, R. (2013). Mo'arefi-ye “zabahag” be onvān-e abzāri tahavvolgarā dar farhang kāvi-ye zabān [Introducing “cultuling” as a dynamic tool in culturology of language]. *Journal of Language and Translation Studies*, 45(4), 47-61.
- Pishghadam, R., & Firouzian Pouresfahani, A. (2017). A sociolinguistic analysis of the discourse functions of “I don’t know” in Persian language: Hymes’ SPEAKING model. *Culture-Communication Studies*, 18(37), 7-35.
- Pishghadam, R., & Norouz Kermanshahi, P. (2016). Relationship between language, religion, and culture: A close look into the function of Haji and the related words in Persian. *Journal of Zabānpažūhi*, 8(20), 27-51.
- Plutchik, R. (1991). *The Emotions*. America: University Press of America.
- Roos, S., Hodges, E. V., & Salmivalli, C. (2014). Do guilt-and shame-proneness differentiallypredict prosocial, aggressive, and withdrawn behaviors during early adolescence? *Developmental Psychology*, 50(3), 941- 946.
- Rostam Beyk Tafreshi, A., & Ramezani Vasoo Kalai, A. (2012). The role of culture in foreign language teaching. *The Bulletin of Humanities Texts and Programs*, 12(1), 15-34.
- Scheff, T. (1988). Shame and conformity: The deference emotion system. *American Sociological Review*, 53, 395–406.
- Scherer, K. R., & Wallbott, H. G. (1994). Evidence for universality andcultural variation of differential emotion response patterning. *Journal ofPersonality and Social Psychology*, 66, 310–328.
- Sharifian, F. (2017). *Cultural Linguistics: Cultural conceptualisations and language* (Vol. 8). Amesterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Sheikh, S. (2014). Cultural variations in shame’s responses: A dynamic perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 18, 387–403.





- Giner-Sorolla, R., Castano, E., Espinosa, P., & Brown, R. (2008). Shame expressions reduce the recipient's insult from outgroup reparations. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44(3), 519–526. doi:10.1016/j.jesp.2007.08.003
- Goddard, C., & Ye, Z. (2014). Exploring “happiness” and “pain” across languages and cultures. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 131-148.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Anchor Books.
- Grey, L., Daly, R., Thomas, J. & Marassas, W. (2018). The relationship between shame and guilt: cultural comparisons between Ireland and the United Arab Emirates. *Mental Health, Religion & Culture*, 21, 221-230. doi:10.1080/13674676.2018.1455651
- Ha, F. I. (1995). Shame in Asian and Western cultures. *American Behavioral Scientist*, 38, 1114–1131.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London, UK: McGraw-Hill.
- Hong, Y. Y., & Chiu, C. Y. (1992). A study of the comparative structure of guilt and shame in a Chinese society. *Journal of Psychology*, 126, 171–179.
- Hultberg, P. (1988). Shame: A hidden emotion. *Journal of Analytical Psychology*, 33, 109–126.
- Hymes, D. (1967). Models of interaction of language and social setting. *Journal of Social Issues*, 33(2), 8-28.
- Jakupcak, M., Tull, M. T., & Roemer, L. (2005). Masculinity, shame, and fear of emotions as predictors of men's expressions of anger and hostility. *Psychology of Men & Masculinity*, 6(4), 275–284. doi:10.1037/1524-9220.6.4.275.
- Keltner, D., & Buswell, B. N. (1997). Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, 122, 250–270.
- Kim, S., Thibodeau, R. & Jorgensen, S. (2011). Shame, guilt, and depressive symptoms: a meta-analytic review. *Psychol Bull*, 137, 68- 96.
- Lebra, L. (1988). Comprehensive justice and moral investment among Japanese, Chinese, and Koreans. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 157, 278–291.
- Levisen, C. (2014). The story of “Danish Happiness”: Global discourse and local semantics. *International Journal of Language and Culture*, 1(2), 174-193.
- Lewis, H. B. (1971). *Freud and modern psychology* (Vol. 1). New York, NY: Plenum Press.
- Lewis, M. (2008). Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt. In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions* (3rd ed., pp. 742–756). New York, NY: Guilford.
- Madan, T. N. (1989). *Family and Kinship: A Study of the Pandits of Rural Kashmir* (2nd ed.). New Delhi: Oxford University Press.
- Malouf, E., Youman, K., Harty, L., Schaefer, K., & Tangney, J. P. (2013). Accepting guilt and abandoning shame: A positive approach to addressing moral emotions among high-risk,

BIBLIOGRAPHY

- Ahmed, E., & Braithwaite, V. (2004). "What, me ashamed?" Shame management and schoolbullying. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 41(3), 269–294. doi:10.1177/0022427804266547
- Altarriba, J. (2003). Does cariño equal "liking"? A theoretical approach to conceptual nonequivalence between languages. *International Journal of Bilingualism*, 7(3), 305–322.
- Altarriba, J., Basnight, D. M., & Canary, T. M. (2003). Emotion representation and perception across cultures. *Online readings in psychology and culture*, 4(1), 4.
- Bedford, O. A. (2004). The individual experience of guilt and shame in Chinese culture. *Culture & Psychology*, 10(1), 29–52.
- Bedford, O., & Hwang, K. K. (2003). Guilt and shame in Chinese culture: A cross-cultural framework from the perspective of morality and identity. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 33, 127–144.
- Benedict, R. (1947). *The chrysanthemum and the sword*. London: Secker & Warburg.
- Breugelmans, S. M., & Poortinga, Y. H. (2006). Emotion without a word: Shame and guilt among Rarámuri Indians and rural Javanese. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(6), 1111.
- Brown, H. D. (1994). *Principles of language learning and teaching*. Boston, MA: Prentice Hall Regents.
- Cohen, T. R., Wolf, S. T., Panter, A. T., & Insko, C. A. (2011). Introducing the GASP scale: A new measure of guilt and shame proneness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(5), 947–966. doi:10.1037/a0022641
- Creighton, M. R. (1990). Revisiting Shame and Guilt Culture: A forty-year pilgrimage. *Ethos*, 18(3), 279–307.
- Crowder, M. K., & Kimmelmeier, M. (2018). Cultural differences in shame and guilt as understandable reasons for suicide. *Psychological reports*, 121(3), 396–429.
- Crozier, R. (2014). Differentiating shame from embarrassment. *Emotion Review*, 6, 269–276.
- De Rivera, J. (1989). Comparing experiences across cultures: Shame and guilt in American and Japanese. *Hiroshima Forum for Psychology*, 14, 13–20.
- Donnellan, M., Trzesniewski, K. H., Robins, R. W., Moffitt, T. E., & Caspi, A. (2005). Low self-esteem is related to aggression, antisocial behavior, and delinquency. *Psychological Science*, 16(4), 328–335. doi:10.1111/j.0956-7976.2005.01535.x
- Fessler, D. M. T. (2004). Shame in two cultures: Implications for evolutionary Approaches. *Journal of Cognition and Culture*, 4(2), 207–62.
- Fontaine, J. R. J., Luyten, P., de Boeck, P., Corveleyn, J., Fernandez, M., Herrera, D., et al. (2006). Untying the Gordian knot of guilt and shame: The structure of guilt and shame reactions based on situation and person variation in Belgium, Hungary, and Peru. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37, 273–292.
- Ghazi Moradi, H. (2019). *In praise of shame: Sociology of shame in Iran*. Tehran: Akhtaran.





NOVELTY

“In the era of globalization and cyber-communication, culture has gained more momentum and each country’s development hinges on a rich and healthy culture” (Pishghadam, 2013, p. 47). Bearing in the mind the close relationship between language and culture and assuming them as two inseparable and interrelated entities, this interrelationship has been emphasized in various fields of study such as sociology, sociolinguistics, ethnography of communication, psychology, and linguistics.

Language is assumed as a tool to instantiate cultural concepts and to delineate how individuals perceive the world by the scholars in the fields mentioned above. Considering such a powerful incentive and triggered by the conceptualization of cultulings (culture in language), language structures and expressions can be the representation of the overt and covert cultural patterns. "Not only can the cultuling analysis of a society disclose the cultural patterns entrenched in the language, but also it can unearth the effective and defective cultural memes" (Pishghadam, Ebrahimi & Derakhshan, 2020).

Each nation's advancement might be closely bound to its rich and healthy culture, which, in itself, plays an extremely important role in the identity formation of that society. Therefore, it seems essential to develop the culture before intending to develop the society. In simpler words, the development of a society is dependent upon the development of its culture. "Needless to say that exploring the healthy culture and diffusing it paves the way for its development" (Pishghadam & Ebrahimi, in press). Based upon this concept, the researchers hope that the findings of the study provide some necessary and beneficial information for policy makers and planners who intend to improve the people's quality of life in a society through identifying the defective genes as well as promulgating healthy cultural standards. Finally, the researchers end up the paper with some implications for Persian language learners, Persian teachers, and educationists interested in the culturology, cultuling, and cultural studies.

DISCUSSION

The number of linguistic items related to shame is greater than guilt; this proves that Iranian culture is shame-based. The same excitement, unlike the guilt excitement, is more common in Farsi language and normally occurs when a person pays attention to others and, due to breaking some social norms, gets involved in shame excitement and feels ashamed. This finding can confirm the collectivist nature of Iranian people.

CONCLUSIONS

The main objective of the present research was investigating the dominance of Shame Culture or Guilt Culture in the Iranian culture. For one thing, culture and language are inseparable and for another, patterns of emotion are culture-specific, therefore, the present study made an investigation of the socially-grounded concepts of shame and guilt in Persian context. The data collected was analyzed; the analysis revealed that the number of linguistic items related to the emotion of shame (*sharmsâri, rou siyâhi, khajelat, nang, biâberouei, khejâlat, khajoul, hayâ, âberou, kamrou, etc.*) is more than the linguistic items expressing the emotion of guilt (*taghsir, moghaser, gonâhkâr, etc.*). Accordingly, one comes to the conclusion that the emotion of shame has a more significant role in generating different linguistic expressions compared to the emotion of guilt. Finally, the findings indicate the dominance of shame in comparison with guilt in the Iranian culture. As a result, Persian language can be considered a shame culture in which the emotion of shame is more developed because Iranian culture is more of a collectivist nature.

Based on what is already mentioned, the relation between collectivist and individualist nations with shame-based and guilt-based cultures is summarized in the following table.

Table 4. The Relationship between Collectivism/ Individualism and Shame/Guilt Cultures

Individualism Societies	Collectivism Societies
<ul style="list-style-type: none">• Paying attention to the "self" (I)• Others are considered persons• Respecting privacy• Duty is superior than relation• Breaking social norms leads to feeling guilty	<ul style="list-style-type: none">• Paying attention to "us" (we)• Others are considered insiders and outsiders• Relation is superior to duty• Breaking the law leads to feeling shameful
Guilt Cultures	Shame Cultures





Public/formal situations, private/informal situations	S	Setting
Humbleness Curse Lack of frankness Ridicule Saving people's face Credit Preserving material and spiritual values Loss of position and credit Respect Keeping up appearances		
Various orders	A	Act sequence
Inhibitor, Serious, Angry, Complimentary, Insulting, Ironic, Intimate and friendly, Begging, Affectionate, Sympathetic, Protesting, Exaggerating	K	Key
Oral and written	I	Instrumentalities
An instance of collectivist nature dominating Iranian people in the metropolis of Mashhad	N	Norms
Various discourses such as daily conversations, films, stories, poetry, prose, etc.	G	Genre

1-2. Analysis of shame and the shame-based lexical phrases based on Hymes' pattern (1967)

Considering the fact that words such as *taghsir*, *moghaser*, *gonâhkâr*, etc. state the guilt culture in Farsi language, in this section, the mentioned lexical samples which are corresponding to the "shame" lexical family are being analyzed based on Hymes' model (1967).

Table 2. Analysis of guilt and the guilt-based lexical phrases based on Hymes' pattern (1967)

Public/formal situations, private/informal situations	S	Setting
Informal and leveled relation Formal and leveled situation Informal and unequal relation Formal and unequal situation	P	Participants
Job responsibility	E	Ends
Various orders	A	Act sequence
Serious, Threatening, Ironic, Exaggerating, Begging, Complaining, Regretful	K	Key
Oral and written	I	Instrumentalities
The application of the lexical family of "guilt" and "fault", in Farsi language, is related to people's evaluation of themselves due to breaking social norms.	N	Norms
Various discourses such as daily conversations, films, stories, poetry, prose, etc.	G	Genre

METHODOLOGY

In order to gather the data required for conducting the present qualitative research, natural utterances were collected from male and female Persian speakers belonging to various age ranges (6 to 87), various education levels (illiterate, diploma holder, BA holder, MA holder, and PhD holder), various social classes (low class, middle class, and upper class), and various residential areas throughout Mashhad in a variety of situations (such as daily conversations, street, stores, university, party, etc.). Data collection was started since the beginning of Farvardin, 1397 and lasted up to Shahrivar, 1397. The method of sampling is Heterogeneous Purposive Sampling (Patton, 1990). All collected utterances contained linguistic items related to the concepts of shame and guilt. In better words, all the utterances in which one of the lexical elements of shame related or guilt related concepts were observed and put on paper. The data collection process continued up to the saturation level, that is, no new information could be added to the data (Yin, 2010). The total number of the data collected was 756 samples. Having the repetitious samples omitted, the data was analyzed based on Hymes' SPEAKING model (1967).

RESULTS

In this section, the research data will be analyzed in two separate parts (the shame-based lexical phrases and the guilt-based ones) based on Hymes' SPEAKING model (1967).

1-1. Analysis of shame and the shame-based lexical phrases based on Hymes' pattern (1967)

In this section, the linguistic items of shame and the shame-based lexical phrases such as *sharmsâri*, *rou siyâhi*, *khajelat*, *nang*, *biâberouei*, *khejâlat*, *khajoul*, *hayâ*, *âberou*, *kamrou*, etc. will be investigated and analyzed based on Hymes' model (1967).

Table 1. *The results of analyzing shame and the shame-based lexical phrases based on Hymes' model (1967)*

Public/formal situations, private/informal situations	S	Setting
Informal and leveled relation Formal and leveled situation Informal and unequal relation Formal and unequal situation	P	Participants
Expressing shyness Compliment Modesty Swearing and disrespect Blame Expressing shame	E	Ends





INTRODUCTION

Shame and guilt are two universal and self-conscious feelings which are widespread in various aspects of human life. They play a significant role in the process of making human beings' social creatures; typically, they occur in response to a negative evaluation made of the self; the evaluation which is normally founded upon societal standards. These two emotions are thought to be universal phenomena, but they are also affected by culture. Culture is considered to be capable of influencing the ways in which emotions are valued in a society. Moreover, bearing in the mind that culture and language are so closely knit, one can look upon language as a tool revealing any society's cultural patterns as well as constructs. Cultuling (culture in language) is a dynamic tool in sociolinguistic studies based on which language structures and expressions in any language can indicate the overt and covert cultural patterns of a community's culture in a society. In other words, through enhancing the internal connections of culture and language as well as carefully examining a society's language, one can discover its people's cultural patterns, hidden ideologies, beliefs, customs, rituals, etc. which is conceptualized as the "culturology of language" by Pishghadam (2013, p. 52). Pishghadam gave prominence to the structures and expressions of a language and believed that they can manifest people's attitudes, beliefs, customs, and ideas which, in turn, help us investigate the culture of a society. In order to find out the cultulings which exist in a society, the researchers had to closely analyze the language structures and expressions.

Conducting an exact investigation of the vital role of a speech community language can provide the researchers with valuable information about its culture. Culturology of language, Pishghadam (2013), is conceptualized under a pervasive field of study; it postulates how the realizations of cultuling and meta-cultuling can be entrenched in a language. Every single meta-cultuling is composed up of interrelated cultulings all appearing in the form of linguistic expressions.

PURPOSE

Based upon what was said before, considering the language potentials for depicting the dominant culture of a society as well as the dependent nature of various excitements, the researchers of the present study have decided to conduct Culturology upon the Farsi language which is nowadays used all over the city of Mashhad by different native speakers with a variety of social properties residing in different places through investigating and studying the real language samples related to the culture of shame and guilt based on Hymes' SPEAKING model (1967). It will lead to clarification of a part of the culture dominating the Persian language society.



The Dominance of Shame or Sin-Oriented Culture in the Iranian Society

Reza Pishghadam¹, Ailin Firoozian Pour Esfahani^{*2}, Aida Firoozian Pour Esfahani³

Received: Apr. 28, 2020; Accepted: Aug. 22, 2020

ABSTRACT

Shame and guilt, as universal and self-conscious emotions, exist in every aspect of our every-day lives. These two feelings effectively enhance the process of human socialization; they normally occur as a response to a negative evaluation of the self, which is typically based on societal standards. The above-mentioned emotions are considered as universal phenomena, however, culture can affect both. The way we value the emotions is under the influence of culture. Given the culture-specific patterns of emotions, the present research made an investigation of “shame” and “guilt”, as concepts based on culture in the Persian context. This study aimed at studying the linguistic elements stating the emotions of shame (sharmsâri, rou siyâhi, khajelat, nang, biâberouei, khejâlat, khajoul, hayâ, âberou, kamrou, etc.) and guilt (taghsir, moghaser, gonâhkâr, etc.) in the Persian language. In order to achieve this purpose, 756 natural contexts in which the utterances related to shame and guilt have been used were recorded. The data collected was then analyzed based on Dell Hymes’ SPEAKING model (1967); the various social aspects which were related to these two emotions were, then, extracted. The research made use of a corpus-based approach, and the findings of the study pointed out the importance and dominance of shame in the Iranian culture compared to guilt. The reason has its roots in the dominance of the collectivist culture among Iranians.

Keywords: cultuling, culturology of language, guilt, Hymes’ SPEAKING Model, shame

1. Professor of Social Psychology in TEFL, Ferdowsi University of Mashhad, Khorasan-e Razawi, Iran

✉ pishghadam@um.ac.ir

2. Assistant Professor of Linguistics, Damghan University, Semnan, Iran (Corresponding Author)

✉ a.firoozian@du.ac.ir

3. Assistant Professor of Linguistics, Imam Reza International University of Mashhad Khorasan-e Razawi, Iran

✉ firoozian@imamreza.ac.ir

- Shively, K. (2014). Entangled ethics: Piety and agency in Turkey. *Anthropological Theory*, 14(4), 462–480. doi: 10.1177/1463499614539072
- Smith, C. (1998). *American evangelicalism: Embattled and thriving*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. (2000). *Christian America? What evangelicals really want*. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286.
- Tabatabaei, M. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Scientific Foundation for Publications.
- Tayeb, A. (1991). *Al-Tayeb al-Bayan fi Tafsir Ahkam al-Qur'an*. Tehran, Iran: Islamic Publication.
- Vintges, K. (2012). Muslim women in the western media: Foucault, agency, governmentality and ethics. *European Journal of Women's Studies*, 19(3), 283–298. doi: 10.1177/1350506812443476
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (Eds.). (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Werbner, P. (2018). Between Islamic piety, agency and ethical leadership: paradoxes of self-transformation. *Contemporary Levant*, 3(1), 79–90. doi: 10.1080/20581831.2018.1449934
- Williams, R. (1995). Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources. *Journal of Social Problems*, 42(1), 124–144. doi: 10.2307/3097008
- Yount, K. (2005). Women's Family Power and Gender Preference in Minya, Egypt. *Journal of Marriage and Family*, 67(2), 410–428. doi: 10.1111/j.0022-2445.2005.00125.x
- Zamakhsharī, M. (1987). *Al-Keššāf* (3rd ed.). Beirut, Lebanon: Dār Al-Kitāb al-Aarabi.





- Lazreg, M. (2013). Poststructuralist theory and women in the Middle East: going in circles?. *Contemporary Arab Affairs*, 6(1), 74-81. doi:10.1080/17550912.2012.757884
- Maghniyah, M. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Qom, Iran: Dār Al-Kitāb Al-Islami.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Manning, C. (1999). God gave us the right: Conservative Catholic, evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Marāghi, A. (n.d). *Tafsir Al Maraghi*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629-645. doi: 10.1086/508085
- Mir-Hosseini, Z. (2015). *Ayā mardān Ma'so'land? Āzāndiši nesbat be eqtedār dar sonnat hoquqi-ye mosalmānān* [Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition] (H. Mobseri, Trans) Retrieved from <http://www.feministschool.com/spip.php?article7887>
- Muhanna, A. (2015). Women's moral agency and the politics of religion in the Gaza Strip. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31(1), 3-21. doi: 10.2979/jfemistudrel.31.1.3
- Muhanna, A. (2020). *Agency and gender in Gaza: Masculinity, femininity and family during the second Intifada*. New Yourk: Routledge; 1 edition.
- Patillo-McCoy, M. (1998). Church culture as a strategy of action in the black community. *American Sociological Review*, 63, 767-784. doi: 10.2307/2657500
- Piran, P. (2007). *Arsehay-e Tasmimgiri Va Tasmimsazi-e Zanan-e Iran Zamin: Nim Negahi Be Yek Tahghig-e elmi* [Areas of decision-making for Iranian women: A look at a scientific study]. *Čehešmandaz-e Iran*, 46, 71-81.
- Qutteina, Y. & James-Hawkins, L. & Al-Khelaifi, B. & Yount, K.M. (2019). Meanings of Women's Agency: A Case Study from Qatar on Improving Measurement in Context. *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, 9(1), 33-51. doi: 10.1080/21534764.2019.1649828
- Rinaldo, R. (2014). Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency. *Gender & Society*, 28 (6), 824-846. doi: 10.1177/0891243214549352
- Sadiqi, F. (2018). Female perceptions of Islam in Today's Morocco. *Journal of Feminist Scholarship*, 11, 48-60.
- Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. I.B.Tauris publishers, London. New York.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12, 73-92. doi: 10.1007/s11562-017-0404-8

- Becker, P. E. (1999). *Congregations in conflict: Cultural models of local religious life*. New York: Cambridge University Press.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28. doi: 10.1080/07256860903477662
- Boddy, J. (1989). *Wombs and alien spirits: Men and women in the Zar Cult in North Africa*. Madison. University of Wisconsin Press.
- Burke, K.C. (2012). Women's agency in gender - traditional religions: A review of four approaches. *Journal of Sociology of Compass*, 6(2), 122-133. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x
- Chapman, M. (2015). Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations. *European Journal of Women's Studies*, 1–14. doi:10.1177/1350506815605346
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Fadlallah, M. (1998). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dār Almalāk.
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-Qayb*. Beirut, Lebanon: Dār al-Turab Al-Arabi.
- Fazil Miqdad, M. (1994). *Kanzol Erfan fi fiqh al-Qur'an*. Tehran, Iran: Mortazavi.
- Fridle, E. (1994). Sources of female power in Iran (M. Afkhami & E. Fridle, Eds). In: *In The Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (Pp. 151-167), New York: I.B. Tauris Publishers.
- Gallagher, S. (2007). Agency, Resources, and Identity: Lower-Income Women's Experiences in Damascus. *Gender and Society*, 21(2), 227-249.
- Gesas, A. (1984). *Ahkām al-Qur'an Gesas* (Researcher: M. Qamhavi). Beirut, Lebanon: Dār Ehyā al-Terās Al-Arabi.
- Hegland, M. (1995). Shia Women of Northwest Pakistan and Agency through Practice: Ritual, Resistance, Resilience. *Political and Legal Anthropology Review*, 18(2), 80-65. doi: 10.1525/pol.1995.18.2.65
- Irving S. (2016). Agency and Gender in Gaza: Masculinity, Femininity, and Family during the Second Intifada by Aitemad Muhanna. *Journal of Middle East Women Studies*, 12(2), 258-260. doi: 10.1215/15525864-3507683
- Kandiyoti, D. (1996). Gendering the Middle East Emerging perspective (Chapter 1). In *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies* (Deniz Kandiyoti, Ed.). Syracuse University Press.
- Kiaharasi, A. (2001). *Ahkām al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.



**BIBLIOGRAPHY**

- Abolfath Razi, H. (1987). *Rawz Al-Jinan wa Ruh Al-Jinan*. Mašhad, Iran: Āstān-e Qods-e Razavi.
- Abu Zahra, M. (n.d). *Zahrāt al-Tafasir*. Beirut, Lebanon: Daralfikr.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104, 783-90. doi: 10.1525/aa.2002.104.3.783
- Ahmed, L. (2015). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate* (F. Sadeghi, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Negah-e Moāser. (Original work published in 1992)
- Al-Jurjani, A. (2009). *Darj al-Dorar fi Tafseer Ahkam al-Qur'an* (Researcher: T. Farhat). Jordan: Dāralfikr.
- Al-Khazin, A. (1995). *Tafsir Al-Khazin*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Elmia.
- Al-Maturidi, M. (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.
- Al-Qasimi, J. (1997). *Tafsir al-Qasimi al-Musamma Mahasin at-Ta'wil* (Researcher: M. Basel). Beirut, Lebanon: Dār al-Kotob Al-Elmia.
- Al-Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami al-Ahkām Ahkam al-Qur'an*. Tehran, Iran: Naser Xosro.
- Al-Sayis, M. (2002). *Tafsir āyāt al-Ahkām*. Beirut, Lebanon: Almaktaba Alasria.
- Al-Suyuti, A. (1984). *Dur al-Manthur in tafsir*. Qom, Iran: Ayatollah Marashi Public Library.
- Al-Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir-e Al-kabir: Tafsir-e ahkam al-Qur'an al-Azim [Al-Mu'jam al-Kabir]*. Jordan: Dār Al-kitab Al-Saghafi.
- Ameli, I. (1982). *Tafsir Ameli* (A. Ghafari, ed.). Tehran, Iran: Sadough.
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identities and religious institutions. In Michele Dillon (Ed.), *Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- As-Sawi, A. (2006). *Hašiat al-Allamah as-Sawi Ala Tafsir al-Jalalayn* (M. Shahin, Ed., 4th ed.). Beirut, Lebanon: Dār Al-Kotob Al-Elmia.
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: "Progressive traditionalism" and the negotiation of domestic labor within evangelical families. *Gender Issues*, 17, 37-61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Bartkowski, J.P., & Read, J.G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71-92. doi: 10.1023/A:1021456004419
- Bayat, A. (2010). *Zendegi Hamchon Siasat - Chegune Mardom-e Adi Khavar-e Miane Ra Taghir Dadand* [Life as politics: How ordinary people change the Middle East] (F. Sadeghi, Trans). Amesterdam University.

METHODOLOGY

For obtaining a direct, firsthand experience and an accurate description of the agency in traditional Muslim women's everyday life, using a qualitative approach with a focus on thematic analysis. Data has been collected by direct observation and semi-structured interviews with 50 women in Tehran and Ankara and focus on the meaning and interpretation of what the participants said. This study adds to the literature by using in-depth cognitive interviews to understand the interpretations of and motivations for responding to the women's agency among married women both employee and unemployed in a conservative, non-Western context. We tried to encourage women to express their own opinions.

To select the participants, purposeful sampling and—due to the sensitivity of the issue and the samples—the snowball method is used. The sample size in this study depends on when data saturation was being reached.

RESULT AND CONCLUSION

By exploring the lives of lower-middle-class traditional- pious Muslim Women in the Middle East, with an emphasis on women in Ankara and Tehran the results of this study show that pious traditional Muslim women have not only these women often did not think and act regarding social, cultural, traditional, and religious expectations as an obedient, passive, and submissive personality but they look for redistribution of their facilities and opportunities and also gaining internal independence while they are conscious of what is going on in their current situation.

Furthermore, they do not use religion as a tool to expand their empowerment opportunities, but they have challenged traditional Islam and the interpretations that have tried to suppress them with the help of patriarchy. They have inadvertently opened the space for the entry of religious intellectualism thoughts into their practical everyday life. Indirect opposition to the laws that have a jurisprudential basis has caused: firstly, women to go beyond the stage of resistance, and secondly, this opposition as intangible struggles has been able to change aspects of their lives, and eventually, it shows a more concrete view of Islam's equality towards women.

NOVELTY

This study also is novel, as to our knowledge, no other studies of cognitive processes have been undertaken in the Middle East to understand pious traditional Muslim women's agency related to Religion and female agency of the lower classes.





INTRODUCTION

Studies on religion and women attribute the emancipation of women from the structure of patriarchy and the challenge of traditional Islamic interpretations to the upper class and the elites of society. On the other hand, women's agency is a particularly interesting phenomenon to study because agency is usually defined through intention and independence, and these are characteristics that are not typically used to describe religious women. But little is known about women's agency in the Middle East, despite frequent references to women's disempowerment. This study focuses on the agency of traditional Muslim women belonging to the lower economic classes with low education, and argues that they act as active, creative, and richer forces than has been said in previous narratives. .

We understand the agency of subaltern women through the normal experiences of their lives to combat masculine values and traditional patriarchal interpretations. The ordinary in the everyday lives of women has acted as a practical interpretation of the new religiosity.

Findings show that there is insufficient knowledge about the meanings of women's agency for women living in conservative non-western regions esp. the Middle East. Such regions adhere to a variety of norms and values that may be different from Western cultures, such as different gender roles, and perceptions of what is considered appropriate for women. Current women's agency does not fully depend on context specificity, historical influences, and the patriarchal field of their life. Maybe the reason for distinction and unconventional form of their agency is just because they don't fit into our prevailing categories and conceptual imagination.

PURPOSE

the major aim of this paper is to highlight the multi-faceted agency of women in the Middle East. This research is in line with the views of Saba Mahmoud, who does not consider religion as a means of oppressing women. This article, however, goes beyond Mahmoud's ideas. On the other hand, contrary to what Mir Hosseini and Friedel argue about the impact of women's social status on the interpretation and use of religion, it shows pious traditional Muslim women have not only used religion as a tool to expand their empowerment opportunities (Fridle, 1994), but they have challenged traditional interpretations of Islam that have suppress them with the help of patriarchy for long years. From Mir Hosseini's point of view, challenging traditional Islam and patriarchy is reserved for elite and minority women with higher education.(Mir-Hosseini, 2006).

Furthermore, in this study, this question arises whether pious traditional Muslim women of the lower classes also can re-interpret religion in their daily lives? How do these women, without knowing the sources of religious intellectualism, re-interpret traditional religion, and practically apply it in their practical life?



Fresh Footprint; Religion and Agency of Pious Traditional Muslim Women

Zainab Mesgartehrani¹, Abbas Kazemi^{*2}

Received: Jan.15, 2020; Accepted: Apr. 28, 2020

ABSTRACT

Studies in the field of religion and women consider the emancipation of women from the structure of patriarchy and the challenge of the beliefs and interpretations of traditional Islam to belong to the upper class and elite of society. In this study, this question arises whether traditional pious women of the lower classes also can re-interpret religion in their everyday lives? How do these women, without knowing the sources of religious intellectualism, re-interpret traditional religion, and practically apply it in their lives? For this study, in-depth semi-structured interviews with traditional pious women in Ankara and Tehran were used. The results of this study show that women have not only used religion as a tool to expand their empowerment opportunities, but they have challenged traditional Islam and the interpretations that have tried to suppress them with the help of patriarchy for long years. They have inadvertently opened the space for the entry of religious intellectualism thoughts into their practical everyday life. Indirect opposition to the laws that have a jurisprudential basis has caused: firstly, women to go beyond the stage of resistance, and secondly, this opposition as intangible struggles has been able to change aspects of their lives, and eventually, it shows a more concrete view of Islam's equality towards women.

Keywords: agency, Muslim women, The Middle East, Turkey, Iran

1. PhD Candidate, Cultural Sociology, Department of Social Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

✉ zmtehrani@nasiminstitute.org

2. Assistant Professor, Sociology, Department of Cultural Studies, Institute of Cultural and Social Studies, Ministry of Science, Tehran, Iran. (corresponding author)

✉ kazemi@iscs.ac.ir

- Wilber, K. (2006). *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston: Integral Books.
- Wink, P., & Helson, R. (1997). Practical and transcendent wisdom: Their nature and some longitudinal findings. *Journal of Adult Development*, 4, 1–15. doi: 10.1007/BF02511845
- Yang, S. Y. (2008). Real-life contextual manifestations of wisdom. *International Journal of Aging and Human Development*, 67, 273–303. doi: 10.2190/AG.67.4.a
- Yang, S., & Intezari, A. (2019). Non-Western lay conceptions of wisdom. In R. J. Sternberg & J. Glück, *Cambridge handbook of wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Yang, S.Y. (2001). Conceptions of wisdom among Taiwanese Chinese. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 662–680. doi: 10.1177/0022022101032006002



- Orwoll, L., & Perlmutter, M. (1990). The study of wise persons: Integrating a personality perspective. In R. J. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its Nature, Origins and Development* (pp. 160–177). Cambridge, MA: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139173704.009
- Pascual-Leone, J. (2000). Mental attention, consciousness, and the progressive emergence of wisdom. *Journal of Adult Development*, 7, 241–254. doi:10.1023/A:1009563428260
- Paulhus, D. L., Wehr, P., Harms, P. D., & Strausser, D. I. (2002). Use of exemplar surveys to reveal implicit types of intelligence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 1051–1062. doi: 10.1177/01461672022811004
- Rosch, E., & Mervis, C. B. (1975). Family resemblances: Studies in the internal structure of categories. *Cognitive Psychology*, 7, 573–605. doi: 10.1016/0010-0285(75)90024-9
- Smith, E. R., & Zárate, M. A. (1990). Exemplar and prototype use in social categorization. *Social Cognition*, 8, 243–262. doi: 10.1521/soco.1990.8.3.243
- Sowarka, D. (1989). Weisheit und weise Personen: Common-Sense Konzepte älterer Menschen [Wisdom and wise persons: Common-sense conceptions of older people]. *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, 21, 87–109.
- Staudinger, U. M., & Baltes, P. B. (1996). Interactive minds: A facilitative setting for wisdom-related performance? *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 746–762. doi: 10.1037/0022-3514.71.4.746
- Staudinger, U. M., & Glück, J. (2011). Psychological wisdom research: Commonalities and differences in a growing field. *Annual Review of Psychology*, 62, 215–241. doi: 10.1146/annurev.psych.121208.131659
- Sternberg, R. J. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607–627. doi: 10.1037/0022-3514.49.3.607
- Sternberg, R., & Jordan, J. (Eds.) (2005). *A handbook of wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511610486
- Webster, J. D. (2003). An exploratory analysis of a self-assessed wisdom scale. *Journal of Adult Development*, 10, 13–22. doi: 10.1023/A:1020782619051
- Weststrate, N. M., Bluck, S., Gluck, J. (2019). Wisdom of the crowd: Exploring People's Conceptions of Wisdom. In R. J. Sternberg & J. Glück (Eds.), *Cambridge Handbook of Wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Weststrate, N. M., Ferrari, M., & Ardelt, M. (2016). The many faces of wisdom: An investigation of cultural-historical wisdom exemplars reveals practical, philosophical, and benevolent prototypes. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 42, 662–676. doi: 10.1177/0146167216638075
- Weststrate, N. M., Ferrari, M., Fournier, M. A., & McLean K. C. (2018). "It was the best worst day of my life": Narrative content, structure, and process in wisdom-fostering life event memories. *The Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 73, 1359–1373. doi: 10.1093/geronb/gby005





- Kałużna-Wielobób, A. (2014). Do individual wisdom concepts depend on value? *Polish Psychological Bulletin*, 45, 112–127. doi: 10.2478/ppb-2014-0016. doi: 10.2478/ppb-2014-0016
- Kohlberg, L. (1984). The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages. In: *Essays on Moral Development* (Vol. 2). New York, NY: Harper & Row
- König, S., & Glück, J. (2012). Situations in which I was wise: Autobiographical wisdom memories of children and adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 22, 512–525. doi: 10.1111/j.1532-7795.2012.00800.x
- König, S., & Glück, J. (2013). Individual differences in wisdom conceptions: Relationships to gratitude and wisdom. *International Journal of Aging and Human Development*, 77(2), 127–147. doi: 10.2190/AG.77.2.c
- Kordnoghi, R., & Delfan Beyanvand, R. (2016). Implicit theories of wisdom in Iran: A phenomenological study. *Quarterly Journal of Islamic Psychology*, 2(3), 78–105.
- Kordnoghi, R., Delfan Beyanvand, R., & Arablo, Z. (2016). Older people's attitudes about wisdom and its components (wisdom psychology). *Aging Psychology*, 1(3), 157–167.
- Kracik, D. (2011). *Words from the wise: A qualitative and quantitative study of nominated exemplars of wisdom* (Unpublished doctoral dissertation) Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, California.
- Kramer, D. (2003). *The ontogeny of wisdom in its variations*. In J. Demick & C. Andreoletti (Eds.), *Handbook of adult development* (pp. 131–168). New York, NY: Plenum Press Publishers. doi: 10.1007/978-1-4615-0617-1_8
- Lee, S. Choun, S., Aldwin, C. M., & Levenson, M. R. (2015). Cross-cultural comparison of self-transcendent wisdom between the United States and Korea. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 30, 143–61. doi: 10.1007/s10823-015-9259-8
- Levenson, M. R., Jennings, P. A., Aldwin, C. M., & Shiraishi, R. W. (2005). Selftranscendence: Conceptualization and measurement. *The International Journal of Aging and Human Development*, 60, 127–143. doi: 10.2190/XRXM-FYRA-7U0X-GRC0
- Levitt, H. M., & Dunnivant, B. R. (2015). Judicial wisdom: The process of constructing wise decisions. *Journal of Constructivist Psychology*, 28, 243–263. doi: 10.1080/10720537.2014.928810
- Mickler, C., & Staudinger, U. M. (2008). Personal wisdom: Validation and age-related differences of a performance measure. *Psychology and Aging*, 23, 787–799. doi: 10.1037/a0013928
- Montgomery, A., Barber, C., & McKee, P. (2002). A phenomenological study of wisdom in later life. *International Journal of Aging and Human Development*, 52, 139–157. doi: 10.2190/28E3-ANPT-UEED-92WF
- Motallebifard, A., Arasteh, H., Mohabbat, H., & Dasta, D. (2016). Research ethics in higher education: Individual characteristics and professional responsibilities of researchers. *Knowledge Studies*, 5(19), 96–115.

- Cheraghi, F., Kadivar, P., Asgari, A., & Farzad, V. (2015). The concept of wisdom Based on two different theoretical approaches: A canonical. *Advances in Cognitive Sciences*, 17(3), 54-47.
- Clayton, V. P., & Birren, J. E. (1980). The development of wisdom across the lifespan: A reexamination of an ancient topic. In P. B. Baltes & O. G. Brim (Eds.), *Life-Span Development and Behavior* (Vol. 3, pp. 103-135). San Diego, CA: Academic Press.
- Denney, N., Dew, J., & Kroupa, S. (1995). Perceptions of wisdom: What is wisdom and who has it? *Journal of Adult Development*, 2, 37-47. doi: 10.1007/s12144-997-1019-7
- Dunnivant, B. R., & Levitt, H. M (2015). The development of wisdom in judicial decision-making. *The Humanistic Psychologist*, 43, 1-23. doi: 10.1080/08873267.2014.993068
- Ferrari, M., Abdelaal, Y., Lakhani, S., Sachdeva, S., Tasmim, S., & Sharma, D. (2016). Why is Gandhi wise? A cross-cultural comparison of Gandhi as an exemplar of wisdom. *Journal of Adult Development*, 23, 204-213. doi: 10.1007/s10804-016-9236-7
- Ferrari, M., Kahn, A., Benayon, M. & Nero, J (2011). Developing wisdom in Islam and Judaism: Two views of Sophia and Phronesis. *Research in Human Development*, 8(2), 128-148. doi: 10.1080/15427609.2011.568869
- Glück, J., & Bluck, S. (2011). Laypeople's conceptions of wisdom and its development: Cognitive and integrative views. *The Journals of Gerontology*, 32, 1-4. doi: 10.1093/geronb/gbr011
- Glück, J., Bischof, B., & Siebenhüner, L. (2012). "Knows what is good and bad", "Can teach you things", "Does lots of crosswords": Children's knowledge about wisdom. *European Journal of Developmental Psychology*, 9, 582-598. doi: 10.1080/17405629.2011.631376
- Glück, J., Bluck, S., Baron, J., & McAdams, D. P. (2005). The wisdom of experience: Autobiographical narratives across adulthood. *International Journal of Behavioral Development*, 29, 197-208. doi: 10.1080/01650250444000504
- Grossmann, I., & Kross, E (2010). The impact of culture on adaptive versus maladaptive self-reflection. *Psychological Science*, 21, 1150-1157. doi: 10.1177/0956797610376655
- Habermas, J. (1970). *Knowledge and human interests*. Boston, MA: Beacon.
- Holliday, S. G., & Chandler, M. J. (1986). *Wisdom: Explorations in adult competence*. New York, NY: Karger
- Hu, C. S., Ferrari, M., Liu, R.-D., Gao, Q., & Weare, E. (2016). Mainland Chinese implicit theory of wisdom: Generational and cultural differences. *The Journals of Gerontology: Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*. doi: 10.1093/geronb/gbw157
- Jason, L. A., Reichler, A., King, C., Madsen, D., Camacho, J., & Marchese, W. (2001). The measurement of wisdom: A preliminary effort. *Journal Of Community Psychology*, 29, 585-698. doi: 10.1002/jcop.1037
- Jeste, D. V., & Vahia, I. (2008). Comparison of the conceptualization of wisdom in ancient Indian literature with modern views: Focus on the Bhagavad Gita. *Psychiatry*, 71, 197-209. doi: 10.1521/psyc.2008.71.3.197



**BIBLIOGRAPHY**

- Ardelt, M. (2003). Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging*, 25, 275–324. doi: 10.1177/0164027503025003004
- Ardelt, M. (2004). Wisdom as expert knowledge system: A critical review of a contemporary operationalizations of an ancient concept. *Human Development*, 47, 257–285. doi: 10.1159/000079154
- Ardelt, M. (2008). Being wise at any age. In S. J. Lopez (Ed.), *Positive Psychology: Exploring the Best in People* (Vol. 1; Discovering human strengths; pp. 81–108). Westport, CT: Praeger.
- Ardelt, M., Pridgen, S. L., & Nutter-Pridgen, K. (2019). Wisdom as a personality type. In R. J. Sternberg & J. Glück (Eds.), *Cambridge Handbook of Wisdom*. New York, NY: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108568272.008
- Asadi, S. (2015). Characteristics of wise people based on implicit theories: Regarding group and gender differences. *Positive Psychology*, 1, 51–66.
- Baltes, P. B., & Smith, J. (2008). The fascination of wisdom: Its nature, ontogeny, and function. *Perspectives on Psychological Science*, 3, 56–64. doi: 10.1111/j.1745-6916.2008.00062.x
- Baltes, P. B., Staudinger, U. M., Maercker, A., & Smith, J. (1995). People nominated as wise: A comparison study of wisdom-related knowledge. *Psychology and Aging*, 10, 155–166. doi: 10.1037//0882-7974.10.2.155
- Bangen, H., & Montgomery, D. (2013). Wisdom and ego-identity for Korean and American late adolescents. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 44(5), 807–831. doi: 10.1177/0022022112466941
- Bangen, K. J., Meeks, T. W., Jeste, D. V (2013). Defining and assessing wisdom: a review of the literature. *The American Journal of Geriatric Psychiatry: Official Journal of the American Association for Geriatric Psychiatry*, 21(12), 1254–1266. doi: 10.1016/j.jagp.2012.11.020
- Bluck, S., & Glück, J. (2005). From the inside out: People's implicit theories of wisdom. In R. J. Sternberg & J. Jordan (Eds.), *A handbook of wisdom: Psychological perspectives* (pp. 84–109). New York, NY: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511610486.005
- Brezina, I. (2010). Folk conceptions of wise person's personality in Asian cultures. *Studia Psychologica*, 52, 347–353
- Chen, L. M., Cheng, Y. Y., Wu, P. J., & Hsueh, H. I. (2014). Educators' implicit perspectives on wisdom: A comparison between interpersonal and intrapersonal perspectives. *International Journal of Psychology*, 49(6), 425–433. doi: 10.1002/ijop.12045
- Chen, L. M., Wu, P. J., Cheng, Y. Y., & Hsueh, H. I. (2011). A qualitative inquiry of wisdom development: Educators' perspectives. *The International Journal of Aging and Human Development*, 72(3), 171–187.

between them. Then, the initial categories were subsumed under five broad and major groups: Intellectual, moral, civil, operational and spiritual features.

DISCUSSION

With regard to the gender of wisdom exemplars, results showed that both men and women tended to choose men. Such a tendency was found to be stronger amongst men. This is in line with the results of Dani et al. (1995), Gluck et al. (2012), Jason et al. (2001) and Sowarka (1989). As far as the age of wisdom exemplars is concerned, similar to the findings of Dani et al. (1995) and Bloc and Gluck (2005), it was revealed that participants tend to choose people older than themselves. Finally, when they were required to specify the fields or areas their exemplars behaved wisely, female exemplars for interpersonal communication and male exemplars for particular fields (commerce and science) were highlighted.

As noted above, wisdom features were grouped into five categories: Intellectual, moral, civil, operational and spiritual. Intellectual virtues are the features needed to identify and do the right, to seek knowledge, truth and understanding; they include cognitive skills and abilities, decision making and wise action, creativity and thinking. Operational virtues are the features helping individuals with intellectual, moral and civil virtues; they comprise of openness, flexibility, self-restrain, patience, social and communicative skills and high motivation. Compassion, bravery, honesty, humbleness and fairness are examples of moral virtues. They enable us to act properly when a particular context calls for a moral response. Civil virtues include helping, guiding and advising others. It also means preferring collective and common interests to personal ones since it is an important feature of a responsible citizen. At last, spiritual virtues encompass spirituality and dimensions of being religious.

CONCLUSION

It can be said that this study was the first attempt to address individuals' perceptions of wisdom in Iran. Results suggest/indicate that Islam has had a meaningful/considerable effect on Iranians' perceptions of wisdom since not only they emphasized on religious and spiritual elements/components but also suggested religious figures as exemplars of wisdom the most. It seems that unlike research studies in the West highlighting cognitive components and those in the East underscoring affective elements of wisdom, this study and the results suggest a middle ground, i.e. Iranians tend to lay emphasis as much on cognitive and intellectual components as on affective and religious components. In other words, Iranians' perception of wisdom is a composite/combination of wisdom components in the western (cognitive and intellectual) and eastern (social, affective and spiritual) cultures.





INTRODUCTION

Despite a long research tradition of wisdom in philosophy, psychology of wisdom is a relatively new field that has been expanding in the past recent decades. Currently, there are several theoretical models of wisdom and its assessment yielding a valid knowledge on the antecedents, correlates, and consequences of wisdom. Following these models, some researchers have systematically investigated individuals' perceptions of wisdom (Ardlet, Baltez & Smith, 2008; Grossman et al., 2010; Levenson et al., 2005; Mickler & Staudinger, 2008; Webster, 2003; Asadi, 2015; KordNoghobi et al., 2015 & 2016; Cheraghi, et al., 2015). In general, research studies in wisdom can be classified into two broad categories even though several different conceptualizations of it exist. Explicit approaches are theories and definitions of wisdom proposed by scholars; implicit approaches are based on ordinary individuals' thoughts and perceptions of wisdom (Staudinger & Gluck, 2011).

PURPOSE

There is neither an agreed-upon definition of wisdom nor a local model of it in Iran. Additionally, Iran is a multi-cultural nation. This study is a modest attempt to explore dimensions and elements of wisdom and characteristics of wise individuals in Iranian context.

METHODOLOGY

Adopting a qualitative approach, this study was carried out using content analysis. The sample includes Iranians above 20 years old. Since Iran is a multi-cultural nation, sampling was conducted in two phases. First, seven ethnic groups making up the largest population of Iran were selected. They included Turks, Kurds, Lurs, Balochs, Arabs, Turkmen and Persians. Purposeful and convenience sampling procedures were followed to select 328 individuals (134 males and 194 females).

RESULT

Overall, 125 exemplars of wisdom were suggested by the participants. Of the exemplars, 19 were female and 106 were male. In other words, 94.2 % of the participants viewed men and 5.8% of the participants regarded women as the wisest. Generally speaking, the results suggest that 27.9% of the exemplars are religious figures, 20.1% come from people they know (relatives and parents), 19.15% belong to experts and specialists and 14.6% are from social and political figures. The remaining includes friends, colleagues and others.

When examining the participants' responses for characteristics and features of wisdom and what constitutes wise behaviors, 3083 features surfaced. We categorized the features into 202 initial categories based on the relationships



The Concept of Wisdom in Iranian Society

Mahdi Dasta¹, Omid Shokri*², Shahla Pakdaman³, Jalil Fathabadi⁴

Received: Apr. 26, 2020; Accepted: Aug. 8, 2020

ABSTRACT

The purpose of this qualitative study was to investigate, explore and explain the characteristics, features and components attributed to the notion of wisdom in Iran. To this end, the explicit theory of wisdom, i.e. individuals' perceptions of wisdom, was used. All above-20 years old Iranians comprised the population of the study. Following purposeful and convenience sampling procedures, 328 Iranians (134 males and 194 females) coming from different ethnic backgrounds (Persians, Azerbaijani Turks, Kurds, Arabs, the Turkmen, Lurs and the Baluch) were selected and required to answer a researcher-developed open-ended questionnaire followed by content analysis of data. Findings suggested/indicated that for %94.2 of the participants, exemplars of wise people are male with an average age of 62.9. Also, 27.9%, 20.1%, 19.15% and 12.6% of wisdom exemplars came from religious figures/leaders, people-around-me, experts/specialists and social-political figures respectively. Five main/major categories/themes of wisdom were 'intellectuality', 'morality', 'civilization', 'performance' and 'virtue/spirituality'. Further analyses of components and categories revealed that of all characteristics/features attributed to wisdom, %37.05 were associated with intellectuality, %26.5 with performance, %18.6 with morality, %8.01 with civilization and %4.4 with spirituality. Findings are used to argue that 'wisdom' in Iranian society and for Iranians in general is a hybrid/combination of Western (rooted in cognition and intellectuality) and Eastern (based on socio-affective propositions and spirituality) doctrines of wisdom.

Keywords: wisdom, culture, virtue

1. PhD Candidate of Educational Psychology, Faculty of Psychology and Education, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

✉ m_dasta@sbu.ac.ir

2. Assistant Professor of Educational Psychology, Faculty of Psychology and Education, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author)

✉ o_shokri@sbu.ac.ir

3. Associate Professor of Educational Psychology, Faculty of Psychology and Education, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

✉ s-pakdaman@sbu.ac.ir

4. Associate Professor of Educational Psychology, Faculty of Psychology and Education, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

✉ j_fathabadi@sbu.ac.ir



- probable cyber futures]. *Journal of Iranian Association for Cultural Studies & Communication*, 17(5), 97-130.
- Pawley, L. (2008). Cultural citizenship. *Sociology Compass*, 2(2), 594-608. doi:10.1111/j.1751-9020.2008.00094.x
- Pfeil, U., & Zaphiris, P. (2010). Applying qualitative content analysis to study online support communities. *Universal Access in the Information Society*, 9(1), 1-16. doi:10.1007/s10209-009-0154-3
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Touchstone.
- Rezaei, H., Ramezanifar, H., & Gheysari, Z. (2015). Rābete-ye estefāde az internet va šekl-giriy-e hoviyyat-e melli-ye javānān-e šahr-e Hamedān [The relationship between using of the internet and national identity of youth in Hamadan]. *Journal of Motāle'āt-e Melli/National Studies*, 16(62), 131-113.
- Smith, T. E., Sells, S. P., & Clevenger, T. (1994). Ethnographic content analysis of couple and therapist perceptions in a reflecting team setting. *Journal of Marital and Family Therapy*, 20(3), 267-286. doi:10.1111/j.1752-0606.1994.tb00115.x
- Stevenson, N. (2013). *Šahrivāndi-ye farhangi: Masā'el-e jahān-šāhri* [Cultural citizenship cosmopolitan questions] (A. Khakbaz, Trans.). Tehrān, Iran: Tisā. (Original work published 2003)
- Stevenson, N. (2010). Cultural citizenship, education and democracy: redefining the good society. *Citizenship studies*, 14(3), 275-291. doi:10.1080/13621021003731823
- Tolbert, C. J., & McNeal, R. S. (2003). Unraveling the effects of the Internet on political participation?. *Political research quarterly*, 56(2), 175-185. doi:10.2307/3219896
- Uricchio, W. (2004). Cultural citizenship in the age of P2P network. In I. Bondebjerg & P. Golding (Eds.), *European Culture and the Media* (pp. 139-163). Bristol: Intellect Books.
- Yigit, E. Ö. (2014). Pre-Service Social Studies Teachers' Perspectives towards Netizenship. *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, 13(2), 121-137.
- Zuckerman, E. (2014). New media, new civics? *Policy & Internet*, 6(2), 151-168. doi:10.1002/1944-2866.poi360

- Hermes, J. (2006). Citizenship in the Age of the Internet. *European Journal of Communication*, 21(3), 295-309. doi: 10.1177/0267323106066634
- Hull, G. A., Stornaiuolo, A., & Sahni, U. (2010). Cultural citizenship and cosmopolitan practice: Global youth communicate online. *English Education*, 42(4), 331-367.
- Jenkins, H. (2014). Fan activism as participatory politics: The case of the Harry Potter Alliance. In M. Ratto & M. Boler (Eds.), *DIY citizenship: Critical making and social media* (pp. 65-73). Cambridge: MIT press. doi:10.7551/mitpress/9568.003.0006
- Jones, E. & Gaventa, J. (2004). Concepts of Citizenship: a review. IDS Development Bibliography 19, Brighton: Institute of development studies. Retrieved from <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/12081/Db19.pdf?sequence=1>
- Jones, J. P. (2006). A cultural approach to the study of mediated citizenship. *Social Semiotics*, 16(2), 365-383. doi:10.1080/10350330600664912
- Kligler-Vilenchik, N. (2015). *Alternative Citizenship Models: from Online Participatory Cultures to Participatory Politics* (Doctoral dissertation). Faculty of The USC graduate school University of Southern California.
- Kligler-Vilenchik, N., & Thorson, K. (2016). Good citizenship as a frame contest: Kony2012, memes, and critiques of the networked citizen. *New Media & Society*, 18(9), 1993-2011. doi:10.1177/1461444815575311
- Krueger, B. S. (2002). Assessing the potential of Internet political participation in the United States: A resource approach. *American Politics Research*, 30(5), 476-498. doi:10.1177/1532673x02030005002
- Maira, S. (2004). Imperial Feelings: Youth Culture, Citizenship, and Globalization. In M. Suarez-Orozco & D.B. Qin-Hilliard (Eds), *Globalization: Culture and education in the new millennium* (pp. 203-234). Berkeley: University of California Press. doi:10.1525/9780520930964-011
- Marzouki, M. E. (2015). Satire as counter-discourse: Dissent, cultural citizenship, and youth culture in Morocco. *International Communication Gazette*, 77(3), 282-296. doi:10.1177/1748048514568762
- Mayring, P. (2014). Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution. Retrieved from <https://www.ssoar.info>
- Miller, T. (1998). *Technologies of truth: Cultural citizenship and the popular media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Molloy, M. (Dec. 3, 2016). What is the Mannequin Challenge? The best videos so far. Retrieved from <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/11/05/what-is-the-mannequin-challenge-bizarre-freezing-craze-among-tee/>
- Nejati Hosseini, S. M. (2009). Hoviyyat-e šahrivandi-ye majāzi forsathā-ye momken va āyandehā-ye mohtamal [The cybercitizen identity possible internet opportunities and





- Bernhard, B. J., Futrell, R., & Harper, A. (2010). Shots from the Pulpit: An Ethnographic Content Analysis of United States Anti-Gambling Social Movement Documents from 1816-2010. *UNLV Gaming Research & Review Journal*, 14(2), 15-32.
- Brough, M. M., & Shresthova, S. (2011). Fandom meets activism: Rethinking civic and political participation. *Transformative Works and Cultures*, 10. doi: 10.3983/twc.2012.0303
- Burgess, J. E. (2007). *Vernacular Creativity and New Media* (Doctoral dissertation). Creative industries faculty, University of Technology, Queensland, Australia.
- Burgess, J., Foth, M., & Klaebe, H. (2006). Everyday creativity as civic engagement: A cultural citizenship view of new media. In F. Papandrea (Ed.), *Proceedings 2006 Communications Policy & Research Forum* (pp. 1-16), Australia: Network Insight Institute.
- Christensen, M., & Jansson, A. (2011). Cultural citizenship and the communicative space of mediated sexual expressivity. *International Journal of Media & Cultural Politics*, 7(2), 209-224. doi: 10.1386/macp.7.2.209_1
- Dahlgren, P. (2006). Doing citizenship The cultural origins of civic agency in the public sphere. *European Journal of Cultural Studies*, 9(3), 267-286. doi: 10.1177/1367549406066073
- Delanty, G. (2002). Two conceptions of cultural citizenship: A review of recent literature on culture and citizenship. *The Global Review of Ethnopolitics*, 1(3), 60-66. doi: 10.1080/14718800208405106
- Fraser, N. (2007). Transnationalising the public sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world. *Theory. Culture and Society*, 24(4), 7-30. doi: 10.1177/0263276407080090
- Ghasemi, V., & Zhiانpour, M. (2008). Tahlil-e tatbiqi-ye hoquq va vazāyef-e šahrivāndi dar Irān va Ālmān [Comparative analysis of citizenship rights and duties in Iran and Germany]. *Journal of Olum-e Ejtemā'i Va Ensāni-ye Dānešgāh-e širāz*, 54, 79-128.
- Gray, J. (2003). New Audiences, New Textualities: Anti-Fans and Non-Fans. *International Journal of Cultural Studies*, 6(1), 64-81. doi: 10.1177/1367877903006001004
- Hajiani, E., & Mohammadzadeh, H. R. (2015). Barresi-ye ta'sir-e fazā-ye majāzi (internet) bar hoviyyat-e melli-ye dānešjuyān [The effect of cyberspace (Internet) usage on students' national identity]. *Journal of National Studies*, 16(61), 67-84.
- Harris, A., & Roose, J. (2014). DIY citizenship amongst young Muslims: experiences of the 'ordinary'. *Journal of Youth Studies*, 17(6), 794-813. doi: 10.1080/13676261.2013.844782
- Hartley, J. (2010). Silly citizenship. *Critical Discourse Studies*, 7(4), 233-248. doi: 10.1080/17405904.2010.511826
- Hermes, J. & Dahlgren, P. (2006). Cultural studies and citizenship. *European Journal of Cultural Studies*, 9(3), 259-265. doi: 10.1177/1367549406066072

BIBLIOGRAPHY

- Alipour, S., Ghasemi, V., Mir Mohammad Tabar, S. (2014). The effect of Facebook social network on cultural identity of youth in Isfahan. *Journal of Iranian Cultural Research*, 7(1), 1-28. doi: 10.7508/ijcr.2014.25.001
- Alizadeh, A. (December 22, 2014). Ma'nā-ye vāq'e-i-ye terol dar javāme'e beynolmelali [The real meaning of Troll in the international community]. Web Branding. Retrieved from <https://webbranding.org/internet-marketing/marketing-on-social-networks/trolls-on-the-internet/>
- Altheide, D. L. (1987). Reflections: Ethnographic content analysis. *Qualitative Sociology*, 10(1), 65-77. doi: 10.1007/BF00988269
- Ameli, S. R. (2011). Motāle'āt-e jahāni-šodan: Do-fazā-yi šodanhā va do-jahāni šodanhā [Globalization studies dual spacizations & dual globalizations]. Tehrān, Iran: Samt.
- Ameli, S. R. (2017). Dual spacization of cultures: problematization of cyberspace and cultural matters. *Journal of Cyberspace Studies*, 1(1), 1-18. doi: 10.22059/jcpolicy.2017.59867
- Ameli, S.R., & Merali, A. (2004). *Dual Citizenship: British, Islamic or both? Obligation, recognition, respect and belonging*. London: Islamic Human Rights Commission.
- Azimi, L., Namdari, M., & Parham, M. (2018). Ta'sir-e šabakeha-ye ejtemā'i-ye majāzi bar hoviyyat-e melli va qowmi-ye šahrvandān-e šahrestān-e Nurābād-e Delfān [The effect of virtual social networks on national and ethnic identity of citizens in Delfan (Nurabad)]. *Journal of Motāle'āt-e Jame'e-šenāxti-ye šahri*, 8(28), 65-90.
- Bahrami, F. (2007). Ta'in-e asar-baxši-ye kargāh-e āmuzeši-ye kelišehā-ye jensiyati-ye zanān va mardān-e šahr-e esfahān [The effectiveness of an educational workshop on gender stereotypes between Esfahan's males and females]. *Journal of Women's Studies Sociological and Psychological*, 5(1), 93-106.
- Bang, H. (2005). Among everyday makers and expert citizens. In J. Newman (Ed.), *Remaking Governance: Peoples, Politics and the Public Sphere* (pp. 159-178). Britain: The Policy Press. doi: 10.1332/policypress/9781861346407.001.0001
- Bennett, W. L. (2007). Changing citizenship in the digital age. In W. L. Bennett (Ed.), *Civic Life Online: Learning How Digital Media Can Engage Youth* (pp. 1-25). Cambridge: MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/7893.001.0001
- Bennett, W. L., Freelon, D., & Wells, C. (2010). Changing citizen identity and the rise of a participatory media culture. In L. R. Sherrod, C. A. Flanagan, & J. Torney-Purta (Eds.), *Handbook of Research on Civic Engagement in Youth* (pp. 393-423), Hoboken: Wiley. doi: 10.1002/9780470767603.ch15
- Bennett, W. L., Wells, C., & Freelon, D. (2011). Communicating civic engagement: Contrasting models of citizenship in the youth web sphere. *Journal of Communication*, 61(5), 835-856. doi: 10.1111/j.1460-2466.2011.01588.x





centered citizenship" shows the growing tendency of users to creatively use humor to express their opinions and criticisms. The 9 percent share of foreign content, no matter how small it may seem, is strongly aligned with individualistic participatory practices and can therefore pave the ground for cultural influence on young people's virtual participations.

CONCLUSION

Tracking the citizenship of young users in cyberspace suggests that only a small proportion of citizenship participation in cyberspace - approximately 5 percent - conform exactly to formal citizenship frameworks. This issue indicates the need to pay attention to the media and Dual Spacization (Ameli, 2011, 4) of contemporary citizenship. Regarding the consequences of newly-emerging virtual participation for the national citizenship of users, it is necessary to mention that although this space can have consequences such as individualism, consumerism, extremism (Yigit, 2014), moral and legal crises and cultural collapse, (Nejati Hosseini, 2009), these consequences cannot be considered absolutely negative. Social networks can provide new opportunities to practice citizenship and facilitate citizen participation. Excessive fear of the consequences of activism in this space for national citizenship or not recognizing any importance for it is both misguided approaches to "cultural citizenship". Therefore, adopting an approach that can minimize threats while taking advantage of opportunities should be considered in policy-making and education for young people.

NOVELTY

Although this article is merely the result of a study and analysis of only one sample of public pages on the social network of Instagram and therefore does not have the ability to be generalized to users of other social networks or all Iranian citizens in general, regarding theories of "cultural citizenship" and new models of citizenship, it has taken a new approach to the study of online practices and the virtual public sphere of Iranian users. Compared to the quantitative common approaches, this approach has made it possible to provide a more detailed description of the nature of the mainstream of Iranian users' citizenship participation. In analyzing compliance or otherwise non-compliance of existing themes in the virtual public sphere with the basic components of national citizenship and the consequences of cyberspace for national citizenship, new dimensions and angles have been discussed in this research.

nobilities", and reposting messages on the occasions of "the death of political icons" of the country and the necessity for "environmental protection". This category has a total frequency of approximately 5 percent.

"Community-centered citizenship" refers to the expression of cultural, social, economic, and political issues and harms in the form of humor. Of the total posts analyzed, approximately 16 percent of all posts were in this category. The most important codes in this category, by order of frequency, include "cyber harms", "political humor", "critique of extremism in fashion and beauty", "economic problems", "poor ethics", "critique of national television and cinema productions", "family issues", "city life problems", "educational problems", "paperwork and administrative corruption", "critique of contemporary music", "gender inequalities" and "civil limits".

The codes categorized under "individualistic citizenship" express the experiences, interests, and personal concerns of young users away from any critical view of the society. "Relationships", "education", "mundane everyday activities", "Strangers' video", "family relationships", "gender clichés", "marriage", "dance clips" and "new technology" were the most important codes in this category with a considerable frequency of 69 percent.

'Local citizenship' has the two codes of "local cultures" and "local news and events" holding a frequency of 0.72 percent is a category that expresses users' attention to their local affiliations in the form of humor-entertainment. The category of "transnational citizenship" with a frequency of 9 percent includes humorous content that users have adopted from known or unknown foreign pages. They have shared them without any change. 'Relationships', 'video of strangers', 'cinema', "sports", "gender stereotypes", "marriage" and "political humor" are the most important codes in this category that each may be re-categorized into "community-centered citizenship" or "individualistic citizenship".

DISCUSSION

Based on the obtained results and considering the emphasis that "cultural citizenship" has on the emergence of various global, regional, national, urban and personal levels for citizenship participation (Stevenson, 2003, 91-92), it can be said that the most frequent themes produced and shared belonged to the individualistic level with a frequency of 69.52 percent. Therefore, users have used alternative citizenship models more in connection with entertainment, pleasure, interests and experiences based on their daily lives. 21 percent of the contents reflect the interests and concerns of users at the national level, which seems a significant percentage considering the focus on fun and entertainment on these pages. "Formal citizenship" with 5 percent frequency and "community-centered citizenship" with 16 percent frequency are the categories of this level. This portion of "community-





INTRODUCTION

The development of media and communication technologies has brought about reconceptualization in the public sphere and has linked it to everyday life of individuals. It has also extended the range of citizen participation. Since cultural citizenship theories (e.g., Hartley, 2010; Uricchio, 2004) when linked with new citizenship models, are able to present new areas to describe and analyze online citizen participation, they were used in this paper.

PURPOSE

The research, at the first step, aims to provide a description of the nature of young Iranian users' mainstream citizen participation in the cyberspace. Going on to the next step, while separating the shared topics in each personal, local, national, global scales (Stevenson, 2003, 91-92), the extent of accordance and the effects of these new participations and mentioned topics on essential components of national citizenship is discussed.

METHODOLOGY

To reach the goals of the research, ethnographic content analysis (Altheide, 1987) is used. The studied sample was selected among public Instagram pages of young Iranian users.

RESULT

The results of ethnographic content analysis are mentioned in two steps: first, introduction of the most frequent citizenship models on public pages of Instagram, and secondly, investigating the main topics of these pages. According to the new citizenship models, participations of users is summarized as follows: "every day and self-actualizing participants" (Bennett, 2007; Bang, 2004, 169), "fandoms" (Jenkins, 2014, 65), and "civics participants" (Zuckerman, 2014) respectively having approximate frequency of 67, 31, and 2 percent. Since entertainment-comic pages -43 percent frequency- were the most common pages in the category of "every day and self-actualizing participants", the main users' issues in these pages are evaluated in more detail at the next step. From the analysis of the posts in these pages, five categories of "official citizenship", "community-centered citizenship", "individualistic citizenship", "local citizenship" and "transnational citizenship" have been obtained.

"Formal citizenship" codes - extracted by examining serious posts on comic-entertainment pages - by order of frequency include "sense of cultural belonging," "sense of civic belonging," "sense of social belonging", "Political belonging", "Social duties", "Cultural duties" and "Civic belonging". The most important examples of these codes include such things as "glorification of Iranian-Islamic rituals and traditions", encouraging followers to "participate in charities", reposting "sports



New Citizenship Types Alongside Formal Citizenship in the Cyberspace; Studying Participatory Practices in the Public Sphere of Instagram

Saied Reza Ameli¹, Farzaneh Siasirad²

Received: Jan.15, 2020; Accepted: Apr. 28, 2020

ABSTRACT

The use of virtual networks, the globalization of mediated cultures, and the emergence of the cultural public sphere all have led to attention being focused on cultural citizenship theories in describing citizenship participation of cyberspace users. In this paper, using the method of ethnographic content analysis, an attempt was made to evaluate the nature of citizenship practices of young Instagram users and the extent to which these engagement are consistent with their national citizenship. According to the findings, 69% of the content shared on the mainstream public pages, humor and entertainment pages encompassed "individualistic" themes, often in line with the users' individual interests and concerns and their tendency for happiness and fun. Moreover, these themes have complied with the cultures existing in the global public sphere rather than conforming to national citizenship. Yet, the more frequency of individualistic themes as compared to collectivist themes did not mean their complete disregard for national-scale actions, with 21% of the themes on these pages being formal and community-centered citizenship. Users have returned to their national-level belongings, responsibilities and issues through them. In the Concluding Section, the necessity of redefining the concept of citizenship based on the requirements of the cyberspace, the impossibility of adopting absolute positive or negative approaches to the consequences of virtual citizenship on national citizenship, the necessity of simultaneous attention to opportunities and threats this space poses, and the need to expand education pertinent to "cultural citizenship" were all emphasized.

Keywords: cultural citizenship, cultural public sphere, citizenship engagement, Instagram, ethnographic content analysis

1. Professor of Communications, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author)

ssameli@ut.ac.ir

2. M.A. Student in Cultural Studies and Media, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

fsiasirad@ut.ac.ir



Contents

**New Citizenship Types Alongside Formal Citizenship in the
Cyberspace; Studying Participatory Practices in the Public
Sphere of Instagram**

Saied Reza Ameli, Farzaneh Siasirad / 1

**Fresh Footprint; Religion and Agency of Pious Traditional
Muslim Women**

Zainab Mesgarteherani, Abbas Kazemi / 9

The Concept of Wisdom in Iranian Society

Mahdi Dasta, Omid Shokri, Shahla Pakdaman, Jalil Fathabadi / 17

**The Dominance of Shame or Sin-oriented Culture in the
Iranian Society**

Reza Pishghadam, Ailin Firoozian Pour Esfahani, Aida
Firoozian Pour Esfahani / 25

**Social Factors Affecting Women's Tendency to Body
Management in Qom**

Asadollah Babaeifard, Tahereh Yousefifar, Zahra Amjadi / 35

**The Function of Textiles in the Intangible Cultural Heritage
of Gilan Province; Case Study of Mourning and Feast Rituals**

Nahid Shahidi, Ashkan Rahmani, Sasan Samanian, Seyyed Ali
Akbar Seyyedi / 41

Journal of Iranian Cultural Research (JICR)

Volume 13, Issue 3, Autumn 2020

JICR is a quarterly journal, Published by Iranian Institute for Social and Cultural Studies (ISCS).

Director-in-Charge & Editor-in-Chief : Hossein Mirzaei, Ph.D

Publisher: Institute for Social and Cultural Studies

Editorial Board

William D. Coleman, Professor, McMaster University; **Jan Aart Scholte**, Professor, University of Warwick; **Suman Gupta**, Professor, London Open University; **Ali Behdad**, Professor, University of California; **Sayyed Saied Reza Ameli**, Professor, University of Tehran; **Mohammad Saeed Zokaei**, Professor, Allameh Tabataba'i University; **Mohammad Bagher Khorramshad**, Associate Professor, Allameh Tabataba'i University; **Yousef Abazari**, Professor, University of Tehran; **Hassan Bashir**, Professor, Imam Sadiq University; **Maghsood Farasatkah**, Associate Professor, Institute for Research and Planning in Higher Education; **Masoud Kosari**, Assistant Professor, University of Tehran.

Referees of this Issue

Hamed Taheri Kia, Assistant Professor of Cultural Studies, Institute for Social and Cultural Studies; **Sayed Mahmoud Nejati Hoseini**, Assistant Professor of Islamic Azad University, Central Branch; **Mohammad Reza Kolahi**, Assistant Professor of Sociology, Institute for Social and Cultural Studies; **Khadije Keshavarz**, Assistant Professor of Sociology, Institute for Social and Cultural Studies; **Mohammad Reza Pouyafar**, Assistant Professor of Sociology, Amin Police University; **Mohsen Hesam Mazaheri**, Assistant Professor of Sociology, Našr-e Armā; **Jabbar Rahmani**, Assistant Professor of Anthropology, Institute for Social and Cultural Studies.

Indexing Databases



DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

- This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution.
License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)
- For further information, please visit: www.jicr.ir
- All rights reserved for publisher.

Address:

No. 124, Momen Nejad St. (1st Golestan), Pasdaran Ave., Tehran, Iran

P.O Box: 1666914711

Tel: +98 21 22570719

Email: info@jicr.ir

Fax: +98 21 22570777

Website: <http://www.jicr.ir>

51 **Journal of Iranian Cultural Research**
Volume 13, Issue 3, Autumn 2020

**New Citizenship Types Alongside Formal Citizenship in the Cyberspace;
Studying Participatory Practices in the Public Sphere of Instagram**
Saied Reza Ameli, Farzaneh Siasirad

The Concept of Wisdom in Iranian Society
Mahdi Dašta, Omid Shokri, Shahla Pakdaman, Jalil Fathabadi

Fresh Footprint; Religion and Agency of Pious Traditional Muslim Women
Zainab Mesgartehrani, Abbas Kazemi

The Dominance of Shame or Sin-oriented Culture in the Iranian Society
Reza Pishghadam, Ailin Firoozian Pour Esfahani, Aida Firoozian Pour Esfahani

The Typology of the Mourning Community in Yazd
Abolfazl Morshedi, Masoud Hadjizadeh Meimandi, Morteza Mashalchi

**The Function of Textiles in the Intangible Cultural Heritage of Gilan Province;
Case Study of Mourning and Feast Rituals**
Nahid Shahidi, Ashkan Rahmani, Sasan Samanian, Seyed Ali Akbar Seyyedi

