



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران - دوره دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸
پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

بنیان‌های طبیعی صلح و دوستی در آیین نوروز

داود غرایاق زندی، سویل ماکویی

بازنمود فرهنگ و هویت ملی در هویت بصری شهر؛

مطالعه موردی دیوارنگاره‌های مترو تهران

اعظم محمودی، محسن حسن‌پور، سوسن خطایی

تحلیل تحولات نگرشی مؤثر بر روابط اجتماعی اعضای گروه معنویت گرای نوین
فرادرمانی

نفیسه جابریان، علی ربیعی، حسن محدثی گیلوئی، محمدجواد زاهدی مازندرانی

نقش گردشگری آیینی در نگهداشت فرهنگ عزاداری حسینی؛

مطالعه موردی شهرک ماسوله

حمیده بیگی

تجربیه‌های زیسته مرزنشینان شهر نودشه از پدیده مرز

سردار فتوحی، نعمت‌الله فاضلی

تحلیل کیفی منابع هویتی مردمان اورامی

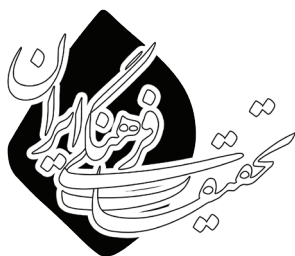
ابراهیم فیاض، امیلیا نرسیسیان، احمد نادری، نافع باباصفیری

ساخت سیاسی-اجتماعی ایل و بازنمایی سازوکارهای مشروعیت بخش قدرت؛

مطالعه موردی ایل قشقایی

علی‌اشرف نظری، میلاد یزدان‌پناه





فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

پیاپی ۴۶، دوره دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸
امتیاز: ۳/۲۶۰۴ / کمیسیون نشریات وزارت عتف
۱۳۸۷/۰۳/۲۹

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 ذکاکی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی؛ محمدباقر خرمداد، دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی؛ یوسف اباذری، دانشیار دانشگاه تهران؛ حسن بشیر، استاد دانشگاه امام صادق(ع)؛ مقصود فراستخواه، دانشیار مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی؛ مسعود کوثری، دانشیار دانشگاه تهران؛ محمد رضایی، استادیار دانشگاه تربیت مدرس؛ رضا صمیم، استادیار پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

داوران این شماره

زهره انواری، استادیار انسان‌شناسی دانشگاه تهران؛ زهره خوارزمی، استادیار مطالعات آمریکای شمالی، دانشگاه تهران؛ حسین دانش‌مهر، دانشیار جامعه‌شناسی توسعه دانشگاه تهران؛ اعظم راودراد، دانشیار جامعه‌شناسی هنر دانشگاه تهران؛ جبار رحمانی، استادیار انسان‌شناسی پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ سیدسعید زاهد زهدانی، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز؛ وحید طلوعی، استادیار مطالعات فرهنگی، دانشگاه تورنتو؛ علی اکبر علیخانی، دانشیار اندیشه سیاسی دانشگاه تهران؛ محمدرحیم عیوضی، استاد جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)؛ سیاوش قلی‌پور، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه رازی؛ مسعود کوثری، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران؛ عباس مهرگان، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران؛ سیدمحمد میرسندسی، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.

کارشناس فصلنامه: مهناز شاه‌علی‌زاده
ویراستاران: سمیه صالح‌نیا و مریم توسلی
صفحه‌آرا: سعید عباسی

پایگاه‌های نمایه‌کننده



صاحب امتیاز

پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری

مدیر مسئول

حسین میرزایی

سرمدیر

سیدسعیدرضا عاملی

مدیر داخلی

ناصرالدین علی تقویان

« مقالات منتشرشده در فصلنامه «تحقیقات فرهنگی ایران» صرفاً بیانگر نظرات نویسندگان آن است و ضرورتاً مورد تأیید پژوهشگاه نیست.

« دریافت مقاله صرفاً از طریق سایت (www.jicr.ir) امکان‌پذیر است.

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، ۲۵، ۲۰۰۳).
 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.
- | | |
|---|--|
| <p>کتاب</p> <p>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.</p> <p>Morreale, S. P., Spitzberg, B. H., & Barge, J. K. (2007). <i>Human communication: Motivation, knowledge and skills</i> (2nd ed). Belmont, CA: Thomson Wadsworth.</p> | <p>مقاله در نشریه</p> <p>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)، ۸۳-۱۰۶. doi: 10.7508/ijcr/10.7508:doi 2013.24.004</p> <p>Lynch, J. (2006). It's not easy being interdisciplinary. <i>International Journal of Epidemiology</i>, 35, 1122-1119</p> |
| <p>مقاله در کنفرانس</p> <p>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.</p> <p>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.</p> | <p>پایان‌نامه</p> <p>الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (تاریخ). عنوان پایان‌نامه (پایان نامه منتشر نشده (مقطع)). دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور.</p> <p>آجودانیان، فائزه (۱۳۹۲). بررسی تأثیر تبلیغات بر میزان مصرف‌گرایی در بین دانشجویان متأهل دانشگاه اصفهان (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه یزد، یزد، ایران.</p> <p>Kassover, A. (1987). <i>Treatment of abusive males: Voluntary vs. court-mandated referrals</i> (Unpublished doctoral dissertation). Nova University, Fort Lauderdale, FL.</p> |
۱۰. دریافت مقاله به صورت الکترونیکی و از طریق سایت www.ijcr.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

بنیان‌های طبیعی صلح و دوستی در آیین نوروز
داود غرایاق زندی، سویل ماکویی / ۱

بازنمود فرهنگ و هویت ملی در هویت بصری شهر؛ مطالعه موردی
دیوارنگاره‌های مترو تهران
اعظم محمودی، محسن حسن‌پور، سوسن خطایی / ۲۳

تحلیل تحولات نگرشی مؤثر بر روابط اجتماعی اعضای گروه
معنویت‌گرایی نوین فرادرمایی
نقیسه جابریان، علی ربیعی، حسن محدثی گیلوانی، محمدجواد زاهدی
مازندرانی / ۶۷

نقش گردشگری آیینی در نگهداشت فرهنگ عزاداری حسینی؛ مطالعه
موردی شهرک ماسوله
حمیده بیگی / ۱۰۱

تجربه‌های زیسته مرزنشینان شهر نودشه از پدیده مرز
سردار فتوحی، نعمت‌الله فاضلی / ۱۳۳

تحلیل کیفی منابع هویتی مردمان اورامی
ابراهیم فیاض، امیلیا نرسیسیانس، احمد نادری، نافع باباصفری / ۱۵۳

ساخت سیاسی-اجتماعی ایل و بازنمایی سازوکارهای مشروعیت‌بخش
قدرت؛ مطالعه موردی ایل قشقایی
علی اشرف نظری، میلاد یزدان‌پناه / ۱۸۳



بنیان‌های طبیعى صلح و دوستی در آیین نوروز

داود غرایاق‌زندى^۱، سویل ماکویی^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۷؛ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۲

چکیده

آیین نوروز یکی از آیین‌های سنتی ایرانیان است که براساس نظم و بنیان طبیعى استوار شده است. این بنیان طبیعى هم‌واجد ویژگی‌های طبیعى است و هم از مشخصه اجتماعى برخوردار است. درعین‌حال بنیان‌های طبیعى نوروز زمینه‌ساز صلح و دوستی در رابطه میان انسان و طبیعت و انسان با انسان است. این بنیان‌ها عبارت‌اند از: آغاز، پایان، تنوع و شادى‌بخشى، زندگى، حیات، چرخه (اکوسیستم)، همگونی با طبیعت، ارزش (نه بهای) طبیعت و ریتمیک بودن زمان. بنیان‌های طبیعى به ابعاد اجتماعى زیست بشر یعنى صلح و دوستی کمک می‌کنند. این مقاله بر این باور است که با درک نوروز از منظر طبیعى می‌توان به بسیاری از ابعاد زیست انسان ایرانی در سیر تاریخی آن رسید؛ زیرا آیین نوروز از گذشته تداوم داشته و این تداوم نوعی معنای طبیعى و اجتماعى را با خود به همراه داشته که در طی دوران زیست انسان ایرانی همراه زندگى ایرانیان بوده است. آیین نوروز درعین‌داشتن وجه پیوستارى زیست ایرانی و نوعی همگونی و همبستگی فکری، از بنیان‌های طبیعى برخوردار است که امکان تسرى و پذیرش در آن، فراوان است و نگاه خاص گرایانه ندارد که مانع همزیستى و پذیرش و دوستی میان ایرانیان و غیرایرانیان باشد. این به نوعی راز ماندگارى نوروز نیز محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آیین نوروز، صلح، دوستی، طبیعت، طبیعت بشر

۱. استادیار علوم سیاسى، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسى، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

d_zandi@sbu.ac.ir ✉

۲. دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشکده علوم حقوق و علوم سیاسى، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

makouee@hotmail.com ✉

۱. مقدمه

نوروز واقعه‌ای طبیعی و مبتنی بر چرخش طبیعت و زمان است که در میان ایرانیان با مناسک اجتماعی همراه است. توجه ایرانیان به نوروز در این موقع از سال نشان‌گر این است که هرچند موضوع نوروز از بنیان‌های طبیعی مناسبی برخوردار است که با چرخش طبیعت و گذر مناسب زمان هماهنگ است، در عین حال برداشت اجتماعی و تصور همسوی اجتماعی ایرانیان با تحولات طبیعی، از آن مناسک اجتماعی پایداری ساخته است. در واقع، نوعی تعامل دوسویه میان بنیان‌های طبیعی نوروز و برداشت اجتماعی آن توسط ایرانیان باعث شده است تا این آیین از قابلیت‌های بسیاری در حوزه‌های جدید مطالعات اجتماعی حتی فراملی برخوردار باشد.

با این مقدمه پرسش محوری مقاله این است که چگونه بنیان‌های طبیعی نوروز می‌تواند زمینه‌ساز صلح و دوستی در عرصه اجتماعی حتی در سطح فراملی باشد؟ این پرسش از آن رو اهمیت دارد که معمولاً وجوه طبیعی به‌ویژه در بحث صلح، بسیار محل بحث و بررسی است و روال طبیعی بیش از اینکه مسالمت‌آمیز باشد، به رقابت و پرخاشگری دامن می‌زند. اما نوروز همان‌طور که خواهد آمد از این ویژگی برخوردار نیست و قابلیت تغییر ساخت طبیعی به ساخت اجتماعی ماندگار را فراهم می‌سازد. فرضیه این مقاله این است که بنیان‌های هشت‌گانه طبیعی نوروز - آغاز، پایان، شادی‌بخشی، زندگی، اکوسیستم، همگونی با طبیعت، ارزش طبیعت و جاودانگی - می‌تواند زمینه‌ساز چهار وجه صلح - نبود خشونت و هراس، همکاری، عدالت و رهایی‌بخشی و همچنین دوستی به‌عنوان وضعیتی مبتنی بر فضیلت - باشد. روش پژوهش در این مقاله روش توصیفی - تحلیلی است. براساس این روش نخست سعی می‌شود بنیان‌های طبیعی نوروز توضیح داده شود و سپس به تحلیل امکان به‌کارگیری این بنیان‌ها در حوزه اجتماعی پرداخته شود. نکته جالب‌توجه در این مقاله این است که این بنیان‌های طبیعی بیشتر در خدمت صلح و دوستی است و می‌تواند پیام مناسبی برای تعامل بیشتر فرهنگ ملی با فرهنگ‌های دیگر باشد.

برای بررسی این پرسش محوری و فرضیه مقاله، نخست بررسی نظری در مورد مطالعات صلح و دوستی صورت می‌گیرد و سپس بنیان‌های طبیعی نوروز بازشناسی





می‌شود. پس از آن بنیان‌های طبیعی مرتبط با صلح و دوستی مورد بحث قرار می‌گیرد. مفروض مقاله این است که بنیان‌های طبیعی نوروز نه تنها می‌تواند صلح و دوستی ماندگارتری را فراهم سازد و باعث نوعی همبستگی اجتماعی و ملی شود، بلکه قابلیت گسترش و پیوند فراملی را برای دیگر مردمان فراهم می‌کند. در نهایت مقاله با چند نتیجه گیری از این مباحث خاتمه می‌یابد. به این معنی اگر صلح و دوستی مبتنی بر بنیان طبیعی نوروز در گستره زمانی فراخی تداوم داشته، پس امکان تسری و گسترش^۱ آن نیز مقدور و ممکن است. پذیرش این بنیان‌های طبیعی نوعی پاسداشت فرهنگ ملی در سطح فراملی است و درعین حال معرفی پیشروانه و مترقی درعین کهن بودن فرهنگ ملی به دیگران است و نوعی گذر از اختلاف و پذیرش درونی پیوند محسوب می‌شود.

۲. چارچوب نظری

مفهوم صلح در حال تبدیل شدن به مفهومی فراگیر در مطالعات اجتماعی است. برای این امر علت‌هایی نظیر افزایش اختلافات اجتماعی و درگیری‌های بین دولتی، فردگرایی و کمیابی منابع مطرح شده است. اما شاید یکی از مهم‌ترین دلایل این باشد که افزایش درگیری و اختلاف و کشمکش در جوامع مختلف بیش از هر چیز ناشی از عدم توجه مناسب به مفهوم صلح است. تصور عمومی از صلح در بدو امر عمدتاً برداشت‌های حداقلی به معنی نبود جنگ و خشونت بوده است. اما این مفهوم به موضوعی مستقل و فراگیر که شامل سطوح مختلفی است، برمی‌گردد. لذا پرداختن به صلح نوعی نشان از بازیابی حوزه‌ای بکر و نوظهور است که می‌تواند ابعاد مختلف اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد و درعین حال برای بسیاری از مشکلات کنونی و به نظر لاینحل، راه و مسیر مناسبی فراهم سازد. همچنین توجه به مفهوم صلح به نوعی افزایش و ارتقای فرهنگ عمومی نسبت به موضوع است. فرهنگ‌های مختلف برای داشتن جایگاه و احترام مناسب باید خود را در نظر و عمل صلح‌جو معرفی کنند و سازوکارهای اجتماعی و اجرایی خود را در این راستا تنظیم کنند. باین حساب نه تنها می‌توانند به بسیاری از مسائل خود نگاه عقلانی داشته

1. spill over



باشند و قبل از دست بردن به قهر و خشونت، تمامی مسیرهای متعارف را دنبال کنند و جنگ را به عنوان آخرین گزینه در نظر بگیرند؛ بلکه مدلی برای زندگی مناسب در کشورها و دوستی‌های اجتماعی فراهم آورند تا از پس مسائل و مشکلات خود برآیند و درعین حال در صورت وجود اختلاف به عنوان میانجی وارد موضوع شوند.

یکی از وجوه مورد توجه در مطالعات صلح، فرهنگ صلح^۱ است. در این مورد بررسی فرهنگ‌های مختلف و میزان توجه آنها به موضوع صلح یا به طور مشخص تر چگونگی برخورد و حل اختلاف اجتماعی و میزان و سطح کشمکش و مدارا مورد توجه قرار می‌گیرد. پرداختن به فرهنگ صلح به این معنی است که به صلح به مثابه فرهنگ نگریسته شود. با این نگاه نه تنها موضوع به میزان رسوب و وجود خردمندی ر سازوکارهای اجتماعی و سیاسی یک کشور برمی‌گردد، بلکه صلح در تمامی ابعاد و سطوح اجتماعی بررسی می‌شود. بررسی این موضوع نشان خواهد داد که یک فرهنگ تا چه اندازه منادی صلح و دوستی است و چگونه آن را در وجود خود درونی ساخته است و تا چه حد به مباحث جنگ، اختلاف و کشمکش دامن می‌زند. تصویر ذهنی ما از فرهنگ جنگ به نوعی نشان از روح ناآرام یک ملت یا قوم است. حتی اگر همین تصویری که از کشور، فرد، قوم و ملت ساخته می‌شود، درواقع امر درست نباشد، روابط و نوع سازه و ساختار درونی و بیرونی هستی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

با این نگاه پرداختن به مفهوم صلح، به نوعی کاوش و یافتن بن‌مایه و خمیرمایه فرهنگی و اجتماعی جوامع مختلف را نشان می‌دهد و درواقع نوعی خودآگاهی و شناخت از لایه‌های اجتماعی خود است. اما با تمام اهمیتی که این شیوه مطالعه دارد، قضاوت در مورد فرهنگ جوامع و صلح دوستی یا جنگ طلب بودن آنها امری خطیر و مشکل است و زمینه را برای افزایش اختلاف به واسطه اطلاق نسبت‌های مختلف به یکدیگر فراهم می‌سازد. درعین حال مشکل اصلی این است که در مورد کشورها و جوامع نمی‌توان حکمی کلی صادر کرد و احکام کلی، فقط زمانی قابل اطلاق اند که مورد بررسی جزئی و علمی قرار گیرند. وقتی موضوع وارد جزئیات می‌شود، خودبه خود از حالت کلی خارج می‌شود. درنهایت اطلاق یک



نسبت به یک هستی اجتماعی ممکن است به واسطه تفاوت فرهنگی باشد. در کشوری مردگان خود را می‌سوزانند و در کشور دیگر آنها را به خاک می‌سپارند. این دو کشور در واقع به مردگان خود با نوعی مناسک احترام می‌گذرانند ولی نمی‌توانند در مورد یکدیگر مثلاً این گونه قضاوت کنند که سوزاندن جسد نوعی بی‌احترامی و نشانه خشونت فرهنگی است.

براین اساس، بررسی هر پدیده انسانی از سه منظر ممکن است: منظر طبیعی، اجتماعی و فراطبیعی یا اخلاقی. این سه منظر قابلیت کاربرد در مورد هر پدیده انسانی را دارد. در بحث نوروز نیز هر سه منظر قابل قبول است: نوروز به واسطه چرخه یات پدید می‌آید، نوروز دارای آیین اجتماعی و شعائر خاص خود است که از آمادگی تا بدرقه را در بر می‌گیرد (ماکویی، ۱۳۸۸، ۱۵-۱۰) و در عین حال نوروز نوعی آیین نیایش، آفرینش و از نشانه‌های خردمندی خالق است. اینکه ما نوروز را از چه منظری مطالعه کنیم، تابع نوع مطالعه و هدف مطالعه است؛ اما به نظر می‌رسد که مبنای مطالعه نوروز، بنیان طبیعی آن باشد که منظرهای اجتماعی و فراطبیعی در پی آن شکل گرفته است. نوروز به تعبیر ابوریحان بیرونی در التفهیم: «نخستین روز از فروردین ماه و از این جهت روز نو نام کردند، زیرا که پیشانی سال نو است» (معین، ۱۳۸۷، ۴۳). به این معنی نوروز به واسطه یک اجماع عمومی و اجتماعی همانند روز درختکاری و یا زمان نزول و آیین فراطبیعی نظیر بعثت یا میلاد نام‌گذاری نشده است؛ به عبارت دیگر، نوروز صرفاً نوعی «توافق» یا «باور»^۱ نیست بلکه نوعی جریان طبیعی و جاری شدن و همگونی و هم‌نوایی زیست طبیعی کیهان و هر آنچه در آن مکنون است از جمله انسان، به مثابه موجود زنده است.

در عین حال این بنیان طبیعی فقط در مورد مباحث و مسائل طبیعی نیست؛ به این معنی که نوروز به ما شروع زمان و خاتمه را نشان می‌دهد، نوروز به ما نظم زمانی را یادآوری می‌کند، نوروز زمان کشاورزی و کار و تلاش را گوشزد می‌کند و نظایر آن؛ اینها نیز در جای خود بسیار مهم هستند و حتی همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، زمینه‌های اجتماعی مهمی را نیز در بر دارد؛ اما نوروز به مثابه «آیین»، نوعی برسازي اجتماعی^۲ نیز محسوب

1. belief

2. socially constructed



می‌شود. این سازه اجتماعی دو بخش کلیدی دارد: فلسفه وجودی^۱ برگزاری این آیین و دیگری ویژگی و آداب و مناسک آیین. فلسفه وجودی این آیین اجتماعی مبنایی کاملاً طبیعی داشته و براساس نوعی توافق و پذیرش اجتماعی بنیاد شده است. نوع هماهنگی و تناسب این آیین با بنیان‌های طبیعی زمینه‌ساز پذیرش و مانایی و تداوم آن شده است و گرنه ویژگی‌ها و مناسک آن متغیر و متفاوت و متناسب با شرایط و مقتضیات است.

همچنین سازه فراطبیعی و اخلاقی و معنوی نوروز نیز نوعی برسازی اجتماعی است. تعبیری که از خورشید به مثابه داد، آتش به مثابه روشنایی و نوروز زمان آفرینش الهی یا گاه و زمان نیایش حاصل می‌شود تماماً باورهایی است که ساخته می‌شود و باتوجه به توانش آن سازه، مورد توجه و پذیرش قرار می‌گیرد. به هر میزان که این بازسازی متناسب با ویژگی‌های بنیادی آن باشد مانایی و توان خود را بیشتر حفظ می‌کند. بر همین اساس نوروز و گردش طبیعت و زایش و پاسداشت طبیعت نوعی قدردانی از خالق و سازنده این جهان است.

در یک نگاه گذرا آیین نوروز قابلیت بررسی در هر سه زمینه را داراست؛ اما مبنای بررسی، بنیان‌های طبیعی نوروز است که نه تنها بنیان مناسبی برای آیین نوروز است بلکه امکان بازسازی اجتماعی آن را نیز فراهم می‌سازد. این بازسازی درواقع ابزارگرایانه نیست بلکه مورد پذیرش و اجماع مردم ایران زمین بوده و هست که نشانه پیوستگی مناسب آیین با بنیان‌های طبیعی و درعین حال پذیرش اجتماعی آن است. این دو تناسب راز ماندگاری نوروز نیز محسوب می‌شود.

۳. چیستی بنیان‌های طبیعی نوروز

در بررسی کلی معنایی طبیعت به یازده معنا به کار می‌رود: اصل درونی، واقعیت، ویژگی اساسی، ویژگی ذاتی، جهان فیزیکی، جهان مادی، زندگی و حیات، فطرت، رشد، کمال و ارزش. اگر به نقطه مقابل معانی اصلی طبیعت توجه شود تفاوت معنایی و کاربردی واژه طبیعی با غیرطبیعی بیشتر روشن خواهد شد. در یک روال کلان، طبیعت در مقابل چهار مفهوم کلیدی قرار می‌گیرد: طبیعت در برابر نیروهای فراطبیعی، طبیعت در برابر عرف و

1. raison d'état



اجتماع، طبیعت در برابر فرهنگ و طبیعت در برابر قانون. در فلسفه، طبیعت‌گرایی اشاره به اندیشه و باوری دارد که فقط قوانین و نیروهای طبیعی (مخالف فراطبیعی یا روحانی) در جهان عمل‌کننده هستند. قوانین طبیعی قواعدی هستند که ساختار و فرایند جهان را هدایت می‌کنند و جهان در هر مرحله، محصول قوانین طبیعی است. طبیعت در برابر عرف و اجتماع به شیوه‌های زیست اجتماعی و فرهنگی هر جامعه اشاره دارد که با توجه به جوامع و اجتماعات، متفاوت هستند. «تحولات اجتماعی در درون طبیعت فیزیکی رخ می‌دهند، اما به نوعی همان تحولاتی نیستند که دانشمندان طبیعی به آن علاقه‌مند هستند» (گلنر^۱، ۱۹۶۳، ۲۳۶). در اینجا بحث تبار و خویشاوندی به شدت درهم‌تنیده‌اند و جدایی آنها از هم بسیار مشکل است. در شکل سوم طبیعت در برابر سازه فرهنگی قرار می‌گیرد. در اینجا طبیعت، وحشی، رام‌نشده و نیازمند بازسازی انسان است. در این نوع نگاه ویژگی‌های طبیعی، زمخت و کار نشده است و باید تحت آموزش و روال اجتماعی قرار گیرد. تیلر^۲ در این زمینه معتقد است «فرهنگ یا تمدن در وسیع‌ترین معنای قوم‌نگاریش، یک کل پیچیده است که شامل دانش، باور، هنر، اخلاقیات، قانون، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها و عادات کسب‌شده توسط انسان به عنوان عضوی از جامعه است» (داس^۳، ۱۹۹۸، ۱۷۲). این تعریف ما را به یاد مباحث ژان ژاک روسو در هنر و اخلاق می‌اندازد (نگاه کنید به روسو^۴، ۱۹۸۷). در نهایت طبیعت در برابر قانون یا فوسیس^۵ در قبال نوموس^۶ اشاره به یک باور قدیمی یونانی دارد که بین فوسیس (طبیعت) و نوموس (قانون و عرف) در جامعه تمایز قائل می‌شود. آنچه از قبل داده شده است و به شکل درونی در طبیعت وجود دارد، امری طبیعی خوانده می‌شود و آنچه ساخته و پرداخته انسان است، نوموس است (کلسکو، ۱۳۸۹؛ اشترواس، ۱۳۷۵). بنابراین بین طبیعت و قانون بشری تمایز وجود دارد.

در اینجا منظور ما از بنیان‌های طبیعی نوروز، اشاره به دو محور طبیعت به مثابه کیهان و

1 Gellner

2. Edward Taylor

3. Das

4. Jean Jacouqe Rousseau

5. physis/nature

6. nomos/law



هرآنچه از دسترس بشر خارج است و دیگری طبیعت به عنوان نیروها و فرایندهای درونی تولید و کنترل طبیعی است. در شکل نخست طبیعت همان کاسموس^۱ فلسفه مدرسی است که «...کار اندیشه، آفرینش نیست، بلکه پذیرش است. خدا، روح و جهان سه تکیه‌گاه بزرگ‌اند که تمامی کائنات به آنها متکی است و نظام شناخت معطوف به آنهاست. شناخت طبیعت به هیچ وجه از این نظام جدا نیست بلکه از همان آغاز به دایره معین وجود، محصور می‌شود؛ ... شناخت «طبیعت» مترادف است با شناخت آفرینش» (کاسیرر، ۱۳۷۵، ۹۷-۹۶).

معنای دوم بنیان‌های طبیعی از آن ارسطوست که از طبیعت، تعبیری خاص ارائه کرده است و آن را به مثابه «کمال» در نظر گرفته است. «طبیعت هر چیز در کمال آن است و از این رو هرگاه چیزی خواه آدمی و خواه اسب و خواه خانواده به مرحله کمال رسد، می‌گوییم آن چیز طبیعی است» (ارسطو، ۱۳۴۹، ۵-۴). به این معنی هر چیزی در این جهان غایتی دارد که کمال آن چیز گام‌نهادن در مسیر درست آن غایت است. همان‌طور که هر چیزی صورتی دارد، باید در مسیر غایت خود نیز سیر کند. بالاترین خیر در این مسیر رسیدن به نهایت و غایت اصلی تعبیه شده برای هر چیز است. بر این اساس به «نظر ارسطو نظم، هماهنگی و وحدت حرکت، نشانگر طرح آگاهانه و سنجیده است» (کلسکو، ۱۳۸۹، ۲۲۶). حرکت که مهم‌ترین خصیصه امر طبیعی است روند تولد، رشد و انحطاط را دارد و دارای سه وجه کیفی، کمی و نقل و انتقال است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۶۶).

آیین نوروز با این تعبیر از بنیان‌های طبیعی، نوعی نگاه پیشامدرن به طبیعت دارد. در این تعبیر سازه طبیعی دور از دسترس انسان قرار دارد و انسان با هماهنگی با آن به نظم و قرار مناسبی دست می‌یابد. «جشن آغاز بهار و سال نو ایرانی، این آیین کهن بنیاد و هزاران ساله، در سنجش با جشن‌ها و آیین‌های گردش سال در میان دیگر قوم‌ها و ملت‌ها از یگانگی چشمگیری برخوردار است که بدان برتری می‌بخشد و آن را فراتر از یک جنبش ساده ملی می‌برد و درون مایه‌ای بشری و جهانی و حتی سرشت و مفهومی کیهانی را در نمادپردازی هایش نمایان می‌سازد» (دوستخواه، ۱۳۸۷، ۹۰). برخی از مهم‌ترین بنیان‌های طبیعی نوروز را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

1. Cosmos/the universe



۱. نوروز آیین آغاز و شروع و نوشدن است. «نوروز زمان نوگشتن سال و زمان باززایی و تجدید حیات طبیعت و آغاز رستاخیز مردگان و زندگان در تکرار نوبتی آفرینش و آغاز یک زندگی نوین دیگر است. با نوروز همه چیز تجدید و نو می‌شود. زندگی در طبیعت و پدیده های طبیعی و زندگی در شکل اجتماعی جماعات مردم رنگ و جلایی نو می گیرد» (بلوکباشی، ۱۳۸۰، ۱۰۶). علی شریعتی نیز با تعبیری اسطوره‌ای از نوروز معتقد است: «اگر روزی خدا جهان را آغاز کرده است، مسلماً آن روز، این نوروز است. مسلماً بهار نخستین فصل و فروردین نخستین ماه و نوروز نخستین روز آفرینش است. هرگز خدا جهان و طبیعت را با پاییز یا زمستان یا تابستان آغاز نکرده است. مسلماً اولین روز بهار، سبزی‌ها، روییدن آغاز کرده‌اند و رودها رفتن و شکوفه‌ها سرزدن و جوانه‌ها شکفتن یعنی نوروز. بی شک روح در این فصل زاده است و عشق در این روز سر زده است و نخستین بار، آفتاب در نخستین روز طلوع کرده است و زمان با وی آغاز شده است» (شریعتی، ۱۳۸۷، ۸۱). این شروع شدن تنها نوعی چرخه همسان و یکنواخت نیست بلکه نوشدن، زنده شدن، تجدید حیات و تولد را با خود به همراه دارد. در این دیدگاه هر نوروز، روزی جدید و خاص است و همانند هر تولدی، نوشدن آن همراه با شور و سرزندگی است.

۲. نوروز آیین پایان و خاتمه پلیدی و سیاهی است. نوروز روزی است که زمستان، سختی، سیاهی، تاریکی، رنج و زحمت از بین می‌رود و پلشتی و پلیدی رخت برمی‌بندد. بر همین اساس پاکیزگی فردی و اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد (هنری ۱۳۷۷، ۱۵). «شاید هم راه افتادن آتش افروزان و حاجی‌فیروزها با چهره سیاه و لباس سرخ‌رنگ از چند روز مانده به نوشدگی سال و آمدن بهار و رسم بازی با آتش و آتش افروزی آنها، نماد پایان سیاهی سرمای زمستان و فراآمدن خورشید گرم بهاری و باززایی طبیعت و آغاز کار زراعی و دامداری در مرزعه و دشت باشد» (بلوکباشی، ۱۳۸۰، ۴۰).

۳. نوروز آیین تنوع و شادی بخشی است. زمانی که چرخش طبیعت پدید می‌آید، تحولی در کیهان پدیدار می‌گردد که کاملاً متفاوت و یک‌سره جدید و نو است. این گذر از سختی و ورود به زمان گذر نوعی شادابی و تنوع و سرخوشی در طبیعت و زیست انسانی پدید می‌آورد. به همین دلیل نوروز با شادابی، جشن، شعر و سرود (همان، ۱۶-۱۷) پوشاک



نو و غذای خوب و هدیه همراه است. «نوروز به عنوان یک نقطه عطف تکرارپذیر و گسترده در زندگی انسان به ما بشارت تغییر زمان و تعدیل شرایط بد را می دهد و نویددهنده زندگی جدید است» (شعبانی، ۱۳۸۷، ۱۰۱).

۴. نوروز آیین زندگی و حیات است. مهرداد بهار به درستی این مفهوم را در قالب زمان طرح می کند که «امر اساسی در جهان گیاهان، تولد گیاه، باززایی طبیعت و نوشدن زندگی بود و نه صرفاً سبز شدن دانه و جوانه زدن گیاه و نیز امر اساسی مرگ گیاه بود نه پژمردن آن؛ هر هلال ماهی تولد تازه ای و هر محاقی مرگی بود. حتی گاه گمان می رفت که خورشید هر روز زاده می شود. بدین گونه طبیعت، ژرفا، گسترش و معنایی بس وسیع تر از آن داشت که انسان زمان ما اغلب باور دارد» (بهار، ۱۳۸۷، ۳۲؛ همچنین نگاه کنید به: هنری، ۱۳۷۷، ۱۹؛ رضی، ۱۳۸۳، ۳۳). در این دیدگاه نه تنها موجودات زنده بلکه موجودات بی جان نیز زندگی جدید می یابند. این جاندارپنداری موجودات بی جان، شامل خورشید هم می شود به گونه ای که خورشیدی که حیات می بخشد، پیش از انجام این کار، گویی خود نیز در نوروز حیات می یابد.

۵. نوروز پیوند چرخه حیات انسانی با محیط پیرامونی (اکوسیستم) است. مفهوم اکوسیستم این است که موجودات زنده با دیگر عناصر در محیط در ارتباط اند. عناصر اصلی اکوسیستم خاک، فضا، نور خورشید، آب و موجودات زنده هستند. انواع موجودات در یک زنجیره غذایی به هم متکی هستند و انرژی و مواد را در میان خود و محیط مبادله می کنند. درواقع اکوسیستم تنها نشان دهنده یک روند نیست، بلکه نشانه پیوند و همبستگی با هم است و نوعی مکمل بودن است که نبود یکی برهم زنده کل جریان است. مراسم سیزده بدر یکی از جلوه های آیینی نوروز است که نوعی پاسداشت و تعامل انسان و طبیعت را نشان می دهد.

۶. نوروز رسم همگونی با طبیعت است ولی لزوماً در تقابل با مفهوم جدید طبیعت نیست. «فلسفه طبیعت رنسانس، از «طبیعت»، آن قانونی را درک می کند که از ذات اشیا ناشی می شود... نه آن قانونی که بر اشیا از بیرون تحمیل می شود» (کاسیرر، ۱۳۷۵، ۱۰۳). نوروز نه تنها آیینی است که به واسطه چرخش نظام طبیعی رخ می دهد؛ بلکه درعین حال قائل به نیروی درونی تحول طبیعی جهان و کیهان است. نوروز قرار غلبه انسان



بر طبیعت و تسخیر کیهان نیست بلکه همراهی و هم‌نشینی و تطبیق با طبیعت و همسو بودن و پاسداشت آن است. نوروز در واقع، «شناخت و فهم طبیعت» (شعبانی، ۱۳۸۷، ۱۰۱) است.

۷. نوروز نوعی ارزش قائل شدن برای طبیعت است. گردش طبیعت به اراده انسان نیست و درعین حال این گردش تا زمانی که انسان به یاد دارد همواره برقرار بوده است. براین اساس نوروز بدون اینکه نگاه مادی و دم‌دستی به طبیعت داشته باشد، آن را پاس می‌دارد. نوروز نوعی سرمایه اجتماعی است و بدون چرخش طبیعت، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد.

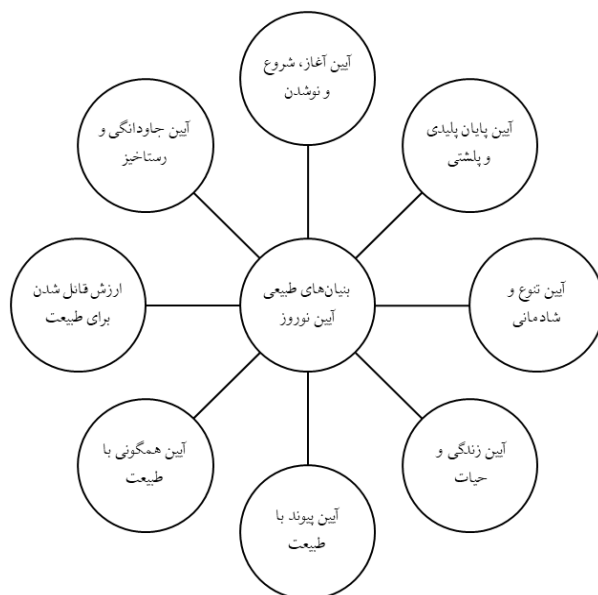
۸. در نوروز زمان ریتمیک است که نوعی فرارسیدن واقعه، براساس گردش افلاک و خورشید است. زمان به این معنی تنها نوعی دسته‌بندی در ذهن بشر نیست؛ بلکه دارای چهار وجه توالی، تداوم، جایگاه زمانی و نرخ تکرار است (بل، ۱۳۹۱، ۲۴۶). در این دیدگاه ریتمیک، «باور بر این بود که هر رخداد کیهانی و طبیعی که هر ساله تکرار می‌شود، دقیقاً همان چیزی است که در ازل رخ داده است» (بهار، ۱۳۸۷، ۳۲). درعین حال این نگاه ریتمیک، نوعی کارکرد اجتماعی نیز داشت که «وجود این ساخت ریتمیک جهان، به احتمال قوی، باعث پدید آمدن نظم و سامان دقیق در برگزاری نیایش‌ها، عبادات و آیین‌های انسانی شد و پدید آمدن نظم و قانون، ارته (arte یا اشه به معنای راستی) به صورت خویش کاری و ویژگی خدایان و نمونه‌های زمینی ایشان، یعنی فرمانروایان، درآمد» (همان، ۳۲).

تعبیر نوروز از زمان، ترکیبی از دو مفهوم دوری بودن یا خطی بودن آن در کنار هم است. زمان یا به صورت دوری است که نوعی تکرار و استمرار را نشان می‌دهد و این استمرار به معنای جادوانگی و تداوم است (هنری، ۱۳۷۷، ۳۵) یا نوعی نگاه خطی است که از کودکی شروع می‌شود و به میانسالی و پیری می‌رسد. در اینجا زمان، شروع و خاتمه دارد و لزوماً روند زمان به معنای پیشرفت نیست بلکه معنای پسرفت را نیز در درون خود دارد. تعبیر نوروز از زمان به استمرار و تداوم اشاره دارد. این تداوم دو معنای مهم را در درون خود دارد: نخست جادوانگی و دیگری جوان شدن پس از یک دوره پیری^۱ (هنری، ۱۳۷۷، ۳۵ و ۶۵) این جادوانگی با پیشرفت و تازگی و نوشدن همراه است. در درون خود، رخوت و نیستی و

۱. نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد

گسست و به‌انتھارسیدن ندارد. حالی است که پیوستگی، اتصال به طبیعت و رستاخیز را همسان در خود دارد.

این بنیان‌های طبیعی هشت‌گانه، زمینه‌ساز برسازای اجتماعی مناسبی برای صلح و دوستی است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.



نمودار شماره (۱). بنیان‌های طبیعی نوروز (ترسیم از نگارنده)

همان‌طور که در مقدمه آمد، ریشه و بنیان اصلی نوروز طبیعی است، اما این بنیان‌های طبیعی مورد برسازای اجتماعی نیز قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، برسازای نوروز و تبدیل آن به یک «آیین» اجتماعی ریشه طبیعی و قابل قبولی دارد. به‌طور معمول، برسازای اجتماعی به دو صورت انجام می‌گیرد: برسازای ابزارگرایانه و برسازای ازلی‌انگارانه^۱. در برسازای نوع نخست فقط شرایط و موقعیت اجتماعی و سیاسی جدید همانند یوگسلاوی سابق یا فشار خارجی از طرف مقابل و لزوم بقا یا سود همانند عراق پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، یا کشورهای



1. instrumental/primordial constructions



مستقل برآمده از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی باعث ایجاد این نوع نگاه تصویری از ملی‌گرایی^۱ به تعبیر بندیکت اندرسون^۲ می‌شود. (نگاه کنید به: اندرسون، ۲۰۰۶) در شکل دوم که ماندگاری و پایایی بیشتری دارد، نگاه ابزاری نیست، بلکه ریشه‌های زبانی، فرهنگی، تاریخی و سرشت اجتماعی، مبنای برسازی اجتماعی در شرایط کنونی قرار می‌گیرد. در این شکل، برسازی با توجه به خوانش یک موضوع قدیمی یا طبیعی در شرایط کنونی صورت می‌گیرد ولی در نوع نخست، کلیت امر از اساس بازسازی شده و جعلی است.

براین اساس بنیان‌های طبیعی نوروز در دو زمینه می‌تواند به عنوان آیین به صلح و دوستی کمک کند. به همین دلیل نخست به بنیان‌های طبیعی نوروز برای صلح اشاره می‌کنیم و سپس به زمینه‌های دوستی در آیین نوروز خواهیم پرداخت.

نوروز و صلح: در اینجا موضوع مهم این است که بنیان‌های طبیعی نوروز چگونه می‌تواند زمینه‌ساز صلح در میان کشورها، ملت‌ها و جوامع شود. به عبارت دیگر، چگونه بنیان‌های طبیعی می‌تواند به برسازی اجتماعی منجر گردد تا صلح و آرامش را به ارمغان آورد. این موضوع از آن رو اهمیت دارد که به شکل طبیعی نیازهای بشری مانند کمیابی، فزون‌خواهی و قلمروخواهی همیشه مبنای خشونت بوده و خلاف جریان صلح عمل کرده است؛ حال، نوروز چگونه می‌تواند به عنوان یک آرمان مسالمت‌آمیز از آن بهره بگیرد؟

این نکته نشان می‌دهد که صلح، آرمانی بشری است که عمده‌تاً در قالب قلمرو، محدوده جغرافیایی، فرهنگ و هویت کشورها و جوامع و تمدن‌ها معنا می‌یابد. بنابراین «در قوم‌نگاری صلح، تأکید بر جوامع، اجتماعات، افراد، نیازها و امنیت بشری و زندگی روزمره و نیازها و نفوذشان است؛ صلح به این معنی مبتنی بر چارچوب بومی است» (ریچموند^۳، ۲۰۰۸، ۲۰۴). به رغم اینکه صلح عمده‌تاً موضوعی آرمانی، غیرطبیعی و اخلاقی است، ولی در یک بررسی مفهومی از صلح^۴ می‌توان آن را در یک طیف مفهومی تعریف کرد، به طوری که در تمام تعابیر و رویکردها و فرهنگ‌ها در مورد مفهوم آن نوعی اجماع حداقلی صورت گیرد.

1. imagined nationalism

2. Benedict Anderson

3. Richmond

4. concept (not conception) of peace



به این معنی صلح نبود ترس، هراس و خشونت؛ صلح به مثابه همکاری؛ صلح به مثابه عدالت و در نهایت صلح به مثابه رهایی بخشی است (نگاه کنید به: همان).

با این دید نوروژ در هر چهار وجه صلح، آیین مناسبی محسوب می شود. در وجه نخست نوروژ آیین پایان هرگونه پلیدی، هراس، سیاهی، خشونت و ترس است. نوروژ از این هم فراتر می رود و در مقابل، نه تنها آیین هراس و خشونت و ترس نیست بلکه آیین شادی، زندگی و حیات است. نوروژ آیین نوشدن و امید به آینده و فردای بهتر است. نوروژ می تواند برای تمدن ها و فرهنگ ها و جوامع، پیام های مناسبی داشته باشد و آنها را در مسیر مناسب آینده امیدوار کند. نوروژ معنا و بهانه مناسبی است که طبیعت برای انسان ها فراهم می سازد تا از زندگی، حیات و زیست خود لذت ببرند و این لذت طبیعی با در کنار هم بودن به لذت اجتماعی بدل خواهد شد. در این معنی تنها وجه سلبی، صلح و نبود خشونت و هراس مطرح نیست بلکه نوروژ حال خوش و آرامش است. به یک معنا نوروژ آیین صلح است.

وجه دوم صلح، به موضوع همکاری اشاره دارد. همکاری به طور معمول اشاره به کمک دو یا چند نفر یا یک جامعه برای رسیدن به هدف مشترک است. در این نوع نگاه افراد و جوامع، به تنهایی امکان برآوردن نیازهای خود را ندارند و برای رسیدن به آن غایت و هدف مشترک باید مکمل هم باشند. برگزاری آیین نوروژ به صورت مشترک و دسته جمعی و پاسداشت آن در تمام اقوام ایرانی نشانه نوعی پیوند مشترک و معنای همسان و درک جمعی همسو است. این کار می تواند زمینه ساز همکاری و نگاه خوش بینانه نسبت به یکدیگر شود. در عین حال نوروژ فقط از این جنبه به همکاری و صلح کمک نمی کند، بلکه به واسطه مفهوم اکوسیستم نوعی همکاری و پیوند انسان با انسان و انسان با طبیعت نیز محسوب می شود. در این معنی هرگونه اقدام نامناسبی که علیه طبیعت یا آلودگی طبیعت صورت می گیرد نظیر جنگ، آلاینده های صنعتی و نابودی منابع طبیعی نکوهش می شود و می تواند مبنای همکاری و همیاری قرار گیرد. به این معنی نوروژ آیینی پیشرو و موقی و به روز و به هنگام هم محسوب می گردد.

وجه سوم نوروژ به مثابه عدالت، اشاره به وجود همگونی و هماهنگی انسان با طبیعت دارد. یکی از محورهای مهم عدالت تناسب یا تعادل مناسب میان آسمان و زمین است. این معنی در قرآن کریم نیز آمده است که خداوند زمین و آسمان ها را به حق آفریده است (نگاه



کنید به: غریاق زندگی، ۱۳۹۳، ۲۲). در اینجا تناسب و همگونی به نوعی عدالت است؛ در حالی که در عصر مدرن به جای همگونی، سلطه بر طبیعت مورد توجه است؛ این موضوع در تمامی فرهنگ‌های کهن، از جمله چین نیز وجود داشته است که اول بار چینی‌ها باروت را کشف کردند اما برای تخریب و جنگ و نابودی منابع طبیعی از آن اسلحه نساختند (شایگان، ۱۳۷۱، ۷۶-۷۵). به این معنا نوروز در فرهنگ‌ها و تمدن‌های کهن معناهای مشترکی نیز ایجاد و آن را تقویت می‌کند. نوروز به طبیعت و انسان‌ها ارزش محورانه می‌نگرد و صرفاً نگاه مادی گرایانه ندارد. این نوع نگاه به محیط و انسان‌های دیگر مسئولانه‌تر و درعین حال عادلانه‌تر است.

در نهایت صلح به عنوان رهایی بخشی نیز در آیین نوروز قابل درک است. نوروز درگیری و اسیر زمان شدن نیست بلکه ره‌اشدن از رخوت، نیستی، گسست و به انتها رسیدن است. اگر گذر زمان بدین سان پیش رود، زندگی نوعی تکرار خسته کننده و آزاردهنده خواهد بود. نوروز این روند را به جاودانگی، تداوم و رستاخیز جدیدی که سراسر امید است، بدل می‌سازد. چه آیینی می‌توانست به این شکل، صلح و آرامش و جاودانگی را به انسان و طبیعت و تمامی موجودات جاندار و غیرجاندار هدیه کند؟ نوروز به واقع آیین طبیعی صلح است.

نوروز و دوستی: عدالت در دو معنا وسیع تر از دوستی است. نخست اینکه عدالت به رابطه انسان با طبیعت و انسان‌ها و موجودات زنده اشاره دارد؛ در حالی که دوستی عمدتاً رابطه ای بشری است. دیگر اینکه طبیعت ابعاد جامعه‌ای^۱ دارد؛ در حالی که در دوستی، بعد فردی بیشتر است. همچنین به اعتقاد ارسطو در اخلاق نیکوماخسی درجایی که دوستی هست، عدالت معنای خود را از دست می‌دهد و اگر انسان‌ها در شرایط عادلانه هم زیست کنند، بی نیاز از دوستی نیستند و حتی دوستی شریف ترین شکل عدالت است. «زمانی که دوستی وجود دارد، نیازی به عدالت نیست؛ درعین حال زمانی که افراد عادل هستند، نیاز به دوستی نیز دارند و درست ترین شکل عدالت نیز برابری دوستانه است. این نه تنها ضروری است بلکه شریف است» (کاهن و مارکی^۲، ۲۰۰۶، ۱۶۸).

1. societal

2. S. M. Cahn and P. Markie



با این مقدمه در یک نگاه کلی، دوستی به سه شکل در میان متفکرین و اندیشمندان این حوزه (برای مطالعه نظرات مختلف در باب دوستی بنگرید به: علوی‌پور، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸، ۴۷-۷۶) استفاده شده است: دوستی به معنی کشش و کنش فردی؛ دوستی به عنوان نوعی سرشت درونی^۱ و در نهایت دوستی به مثابه یک وضعیت. دوستی به معنی کشش فردی به روابط دوستانه میان دو نفر اشاره دارد. این روابط عمدتاً براساس نیاز، منفعت یا لذت صورت می‌گیرد. ژاک دریدا معتقد است «دوستی قطعاً رابطه با کسی است که «من» نیست و تفاوت او با من شرط لازم و پرهیزناپذیر دوستی است و بیش از آنکه یک وضعیت باشد، یک کنش است» (به نقل از علوی‌پور، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸، ۵۷). در شکل دوم دوستی عمدتاً مبتنی بر یک نیاز طبیعی سرشته در درون افراد است. دوستی پدر و مادر با فرزند یا دوستی عرفانی و معنوی از این جنس هستند. اما دوستی نوع سوم ناشی از یک وضعیت است. مارکوس تولیوس سسیرو^۲ خطیب رومی «دوستی را امری می‌داند که از طبیعت سرچشمه می‌گیرد و ناشی از تمایل طبیعی ما به فضایی چون پاکدامنی و سخاوت و احسان است و همین تمایل است که ما را مجذوب صاحبان این فضایل می‌کند و ناخودآگاه به سمت عشق و محبت به این افراد سوق می‌دهد» (به نقل از علوی‌پور، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸، ۵۴).

نوروز با شکل سوم دوستی نسبت معناداری دارد. درواقع دوستی به تعبیر عباس منوچهری وضعیت یا دنیای سوم است: «دوستی وضعیتی متعلق به روابط بین انسان‌ها در زندگی عمومی است، جغرافیای دوستی نه قلمرو «من» است و نه حوزه «دیگری»، بلکه دنیای مابین این دو است. این جهان درعین اینکه نه متعلق به «من» است و نه به «دیگری»، بدون حضور هیچ کدام وجود ندارد. «دوستی» عالم حضور مشترک «من» و «دیگری» است که از عالم هر دو متفاوت است» (منوچهری، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ۱۲۸). نوروز وضعیتی است که در آن انسان‌ها به یاد هم می‌افتند، به یکدیگر احسان و نیکی می‌کنند، فضایل اخلاقی را پاس می‌دارند، به همدیگر احترام می‌گذارند، به دیدار هم

1. disposition

2. Marcus Tullius Cicero



می‌روند، کدورت‌ها را به کناری می‌نهند، رسم و رسوم اجتماعی را به جا می‌آورند، شیرینی و خوراکی به هم تعارف می‌کنند، بهترین دعاها را برای هم آرزو می‌کنند و تصور می‌کنند که این زمان حالی ازلی است و تحقق این آرزوها بسیار نزدیک و ممکن است. نوروز رسم پاکیزگی است که بستر شکل‌گیری دوستی و پذیرش مهمان است. نوروز زمینه‌ساز پیوند میان اقوام و گروه‌هاست، نوروز زمان آفرینش انسان و طبیعت و پاسداشت انسان به عنوان برترین موجود خلقت است. نوروز جشن نیایش، آزادی، سروش، شعر، انوشکی، بلندهمتی، نیکوکاری، ورزش و راستی است. نوروز جشن دوستی و دوستی بهترین فضیلت نوروز است و به همین دلیل نوروز یک فضیلت ماندگار ایرانی است و هدیه‌ای جاودانه برای همه تمدن‌ها و ملل خواهد بود.

۴. نتیجه‌گیری

این مقاله سعی داشت نشان دهد که بنیاد اصلی نوروز بر بنیان‌های طبیعی استوار است و هر تحلیل و بررسی باید از اینجا شروع شود. هرچند مطالعات مربوط به نوروز عمدتاً بر ابعاد تاریخی، فرهنگ مردم و ادبی استوار است، این مقاله نیز با نعمت‌الله فاضلی (۱۳۸۷، ۱۳۷) موافق است که مباحث نظری و اندیشه درباره نوروز چندان‌که باید مورد توجه قرار نگرفته است. اهمیت مطالعه نظری و فلسفی درباره نوروز در این است که حوزه‌هایی جدید و نو برای ما می‌گشاید. به تعبیر جیمز پیکاک^۱ می‌توانیم در قبال گذشته خود سه روش را برگزینیم: فراموشی، حفظ مرده زنده و در نهایت بازسازی و به‌روز کردن آن (لسیتر^۲، ۲۰۰۵، ۸۳). اهمیت دیگر مطالعه نظری که از نکته نخست مهم‌تر است، در این جمله پیکاک نهفته است که نوروز برای ما تنها حفظ یک رسم مرده که تاکنون باقی مانده است، نیست بلکه نوروز بازسازی و حیات و جان دوباره می‌یابد و با مسائل روز و به‌هنگام همگون می‌شود. در این تعبیر نوروز واقعه سنتی حفظ‌شده در گذر زمان و خاطره‌ای ازلی از یک قوم نیست. نوروز برداشتی مترقی، به‌روز، زنده و امروزی است که برای زیست و زندگی ما مفید و کارآمد است. در واقع این مقاله تلاش دارد

1. James Peacock

2. L. E. Lassiter

تا موضوعی که درحقیقت زنده است و حیات دارد را بهروز کند و قابلیت کاربرد آن را برای موضوعات جدید روشن سازد و آن را برای ماندگاری در آتیه جاودانه کند. این کاری است که آیندگان باید برای پاسداشت امور درست گذشتگان انجام دهند.

درعین حال باور به بنیان طبیعی نوروز به این معنی است که این آیین لزوماً فرهنگمحور نیست؛ به عبارت دیگر این گونه نیست که فرهنگ ایرانی از آن تعبیری خاص و بی پایه داشته باشد که امکان درک آن در فرهنگ دیگر ممکن یا مشکل باشد؛ بلکه بنیان طبیعی نوروز در شروع بهار مبتنی بر باور طبیعی و سازگار با طبیعت و سرشت بشری است. این تعبیر راز ماندگاری، تداوم و پیوستگی آن در قلمرو فرهنگی ایران است. اگر امروزه نوروز فقط در کشور ایران برگزار نمی شود، به این معنی است که ریشه طبیعی و نظری این آیین به قدری قوی است که حتی توان ماندگاری در سازه سیاسی غیرایرانی را که روزی در ارتباط با قلمرو ایران بوده، داشته است و دارد. اگر این امکان وجود دارد که نوروز در فضا و قاعده فرهنگی غیرایرانی تداوم یابد، پس می توان با طرح مبانی طبیعی نوروز زمینه ارتباط و پیوند بین الاذهانی میان ملت های بیشتری را فراهم کرد. آیین نوروز به مثابه صلح و دوستی، پیام ملتی کهن است که امروزه نیز به کار می آید و می تواند راهی به سوی امید، عدالت، صلح و دوستی میان ملت ها باشد. در این مقاله تلاش شد تا علاوه بر بازنمایی بنیادهای مادی نوروز در میان متون رایج در فرهنگ مردم ایران نشان دهیم که این بنیان ها رنگ و بوی اجتماعی و بر سازانه دارند. نوشدن، باززایی، تجدید حیات، آغاز رستاخیز، تولد و پایان و رهایی از زشتی و پلشتی، زمینه ساز نوعی بر سازی اجتماعی صلح و دوستی است. به واقع این بنیان ها به خوبی با هم متناسب شده اند و می توانند در خدمت صلح قرار گیرند. بر مبنای این آیین کهن و ماندگار و باستانی می توان ادعا کرد که ایرانیان با پاسداشت نوروز درحقیقت صلح و دوستی را محترم می شمارند. فرهنگ و هویت ایرانی با تمام ابعاد مادی و غیر مادی خود نمایانگر جمع گرایی، همکاری و صلح طلبی است. بررسی آداب، آیین ها، سنت ها، ادبیات مکتوب و شفاهی، معماری، دست سازه ها و دست بافته های مختلف نشان می دهد که این میراث مادی و غیر مادی بیش از جنگ از نمادهای صلح بهره گرفته اند. «رهایی»، «ثبات» و «عدالت» سه بن مایه صلح در آیین نوروز هستند که در این نوشتار به آنها پرداخته شده است.



علاوه بر آنچه تاکنون به آن اشاره کرده‌ایم، این مقاله دستاورد مشخص‌تری به این صورت خواهد داشت:

۱. نوروز آیین شادی، زندگی و حیات است و منادی صلح است درمقابل جنگ، نابودی و محنت؛

۲. نوروز نماد همکاری و همراهی و دوستی است تا اختلاف، دوری و قهر؛ هر نوع کدورتی تا حد امکان باید با برآمدن نوروز برطرف شود. این پایان قهر و آغاز آشتی است.
۳. هماهنگی با طبیعت نشانه اعتدال و عدالت است. برگزاری آیین و مراسم نوروز تداوم بخش اعتدال در حوزه اجتماعی را به ارمغان می‌آورد.

۴. نوروز سرشت درونی یا کنش فردی نیست؛ بلکه آداب و وضعیت اجتماعی است و راز ماندگاری آن نیز در همین است که امری فراشخصی و غیرشخصی است و قابلیت تسری به وضعیت‌های دیگر را نیز دارد زیرا بنیان‌های طبیعی آن در همه جای جهان یکسان است.

۵. نوروز با احترام به طبیعت و شکل‌گیری خلقت در جهان و حیات بخشی به تمامی اجرام و اجسام و موجودات، آیین فضیلت و پارسایی و شکرگزاری است.
این پنج مؤلفه، عامل تداوم و ماندگاری نوروز و عوامل نهادینه شده فرهنگ صلح و دوستی در فرهنگ عامه مردم ایران را نشان می‌دهد.



منابع

ارسطو (۱۳۴۹). سیاست (مترجم: حمید عنایت). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۵۶)

اشترواس، لنو (۱۳۷۵). حقوق طبیعی و تاریخ (مترجم: باقر پرهام). تهران: آگه. (تاریخ اصل اثر ۱۹۶۵)

اورنگ، م. (۱۳۵۱). جشن نوروز، جشن آفرینش آدمیان، بی‌جا.

اوزکریملی، اوموت (۱۳۸۳). نظریه‌های ناسیونالیسم (مترجم: محمدعلی قاسمی). تهران: تمدن ایرانی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۶۵)

آموزگار، ژاله (۱۳۸۸). تاریخچه نوروز. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

برومند، سعیدجواد (۱۳۷۷). نوروز جمشید. تهران: توس.

بل، وندل (۱۳۹۱). مبانی آینده‌پژوهی: تاریخچه، اهداف و دانش (مترجم: مصطفی تقوی، و محسن محقق). تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، مرکز آینده‌پژوهی علوم رفتاری دفاعی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۷)



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۰

دوره ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

بلوکباشی، علی (۱۳۸۰). نوروز، جشن نوزایی آفرینش. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

بهار، مهرداد (۱۳۸۸). نوروز، زمان مقدس. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

تقی‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۸). نوروز. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

تیلور، آلفردادوارد (۱۳۹۲). ارسطو (مترجم: حسن فتحی). تهران: حکمت. (تاریخ اصل اثر ۱۹۵۵)

خورشیدیان، اردشیر (۱۳۸۸). آنچه از نوروز بر جای مانده. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۷۵). نوروزنامه (به کوشش علی حصوری). تهران: چشمه.

دوستخواه، جلیل (۱۳۸۸). نوروز جشن نوگردانی جهان و زندگی و آیین نمادین رستاخیز. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

دهباشی، علی (۱۳۸۸). نوروز. تهران: شرکت نشر نقد افکار.

رضی، هاشم (۱۳۸۳). جشن‌های آب: نوروز، سوابق تاریخی تا امروز، جشن تیرگان و آب‌پاشان، آبریزگان همراه با گزارش‌هایی درباره آداب و رسوم ملی و دینی زرتشتیان. تهران: بهجت.

شایگان، داریوش (۱۳۷۱). بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. تهران: امیرکبیر.

شریعتی، علی (۱۳۸۸). نوروز، آمیختگی سنت ملی و ایمان مذهبی. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.



شعبانی، رضا (۱۳۸۸). نوروز نماد نگاه مثبت ایرانیان. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

علوی‌پور، محسن (۱۳۸۷). دوستی در اندیشه سیاسی و روان‌درمانی. دو فصلنامه تخصصی پژوهش سیاست نظری، ۵، ۴۷-۷۶.

غریایق‌زندی، داود (۱۳۹۳). رابطه بین طبیعت، انسان و امر سیاسی: بازاندیشی در مؤلفه‌های نظری جغرافیای سیاسی. در مراد کاویانی‌راد، اکولوژی سیاسی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ایران.

غریایق‌زندی، داود (ویراسته) (۱۳۹۳). عدالت و امنیت ملی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). تحولات نوروز. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

فتنون، استیو (۱۳۹۴). قومیت: نژادپرستی، طبقه و فرهنگ (مترجم: داود غریایق‌زندی، و سویل ماکویی). تهران: مخاطب.

فورلی، دیوید (ویراستار) (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه راتلج (جلد دوم؛ مترجم: حسن مرتضوی). تهران: نشر چشمه.

قراملکی، احدفرامرز (۱۳۹۰). چالش رازی و مولوی در عشق و دوستی. پژوهشنامه عرفان، ۵، ۱۳۵-۱۱۶.

قریب، بدرالزمان (۱۳۸۷). نوروز جشن بازگشت به زندگی. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه: یونان و روم (جلد اول؛ مترجم: سیدجلال‌الدین مجتویی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش. (تاریخ اصل اثر ۱۹۵۶)

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۵). فلسفه روشنگری (مترجم: یدالله موقن). تهران: نیلوفر. (تاریخ اصل اثر ۱۹۵۱)

کلسکو، جورج (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه سیاسی دوران کلاسیک (مترجم: خشایار دیهیمی). تهران: نشر نی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۵)

گرگانی، امیرفریدون (۲۵۳۵). گاهنامه روز یکم فروردین نوروز. تهران: سروش.

ماکویی، سویل؛ دوستی، شهرزاد؛ و محمدیاری، رقیه (۱۳۸۸). آیین‌های نوروزی در مناطق مختلف ایران: از استقبال تا بدرقه. تهران: مرکز تحقیقات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.

معین، محمد (۱۳۸۷). جشن نوروز. در علی دهباشی، نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

منوچهری، عباس (۱۳۸۴). دوستی در فلسفه سیاسی. دو فصلنامه پژوهش علوم سیاسی، ۱، ۱۳۰-۱۰۹.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۷). یادداشتی راجع به نوروز. در علی دهباشی. نوروز، شرکت نشر نقد افکار، تهران، ایران.

- Anderson, B. (2006). *Imagined communities; Reflections on the origin and spread of nationalism*. UK: Verso.
- Brown, D. E. (1999). Human nature and history. *History and Theory*, 38(4), 138-157. doi: 10.1111/0018-2656.00108
- Cahn, S.M., & Markie, P. (eds.) (2006). *Ethics: History, theory and contemporary issues* (3rd ed.). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Casper, M. J., & Koeig, B. A. (1996). Reconfiguring nature and culture: Intersections of medical anthropology and thechnoscience studies. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(4), 523-536.
- Das, V. (1998). Wittgenstein and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 27, 171-195. doi: 10.1146/annurev.anthro.27.1.171
- Gellner, E. (1963). Nature and society in social anthropology. *Philosophy of Science*, 30(3), 236-251. doi: 10.1086/287938
- Kahn, J. S. (2001). Anthropology and modernity. *Current Anthropology*, 42(5), 651-680. doi: 10.2307/3596568
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106. doi: 10.1086/425658
- Lustig, B. A., Brody, B. A., McKenny, Gerald P. (Eds.) (2008). *Alerting nature (Vol 1: Concepts of "Nature" and "the Natural" in Biotechnology Debates*. UK: Springer.
- Morell, V. (1993). Anthropology: Nature-culture battleground. *Science*, 261, 1798-1801. doi: 10.1126/science.8378782
- Nader, L. (2001). Anthropology: distinguished lecture – 2000. *American Anthropology*, 103(3), 609-620.
- Richmond O.P. (2016). Peace in international relations yheory. In: Richmond O.P., Pogodda S., Ramović J. (Eds). *The Palgrave Handbook of Disciplinary and Regional Approaches to Peace*. Palgrave Macmillan, London. doi: 10.1007/978-1-137-40761-0_5
- Rousseau, J.J. (1987). *Discourse on the sciences and the arts*. In P. Gay (ed.), *Basic Political Writings of J.J. Rousseau*, US: Hockett Publishing Company.
- Spiro, M. (1999). Anthropology and human nature. *Ethos*, 27, 1, 7-14. doi: 10.1525/eth.1999.27.1.7
- Staum, M. (2004). Nature and nurture in French ethnography and anthropology 1859-1914. *Journal of the History of Ideas*, 65(3), 475-495.
- Wade, P. (1993). Race, nature and culture. *Man, New Series*, 28(1), 17-34.
- Watson, P. J. (1995). Archeaology, anthropology and the culture concept. *American Anthropology*, 4, 683-694.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۲

دوره ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



بازنمود فرهنگ و هویت ملی در هویت بصری شهر؛ مطالعه موردی دیوارنگاره‌های مترو تهران

اعظم محمودی^۱، محسن حسن پور^۲، سوسن خطایی^۳

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۴؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

چکیده

دیوارنگاره‌ها نوعی گرافیک محیطی منظرساز هستند که علاوه بر زیباسازی و تلطیف محیط، نقش مؤثری در شکل‌دهی هویت بصری شهر دارند و به دلیل ویژگی‌های ساختاری به‌طور گسترده در محیط ایستگاه‌های مترو استفاده می‌شوند. محیط مترو یکی از پرتددترین محیط‌ها در زندگی مدرن شهری است که تأثیر به‌سزایی در تغییرات فرهنگی و هویتی جامعه ایفا می‌کند. ارزیابی نقش و جایگاه گرافیک محیطی به‌عنوان رسانه‌ای قدرتمند در شکل‌دهی و اثرگذاری بر هویت بصری شهر و همچنین بررسی نقش آن در احیای فرهنگ، هنر و هویت ملی و بومی با تجزیه و تحلیل بخشی از آثار گرافیک محیطی مترو تهران شامل تعدادی از دیوارنگاره‌های ایستگاه‌ها، ازجمله اهداف اصلی پژوهش حاضر به‌شمار می‌رود. تجزیه و تحلیل کمی هفتاد دیوارنگاره از منظر ابعاد مختلف هویت ملی و ارزیابی این آثار از نظر چگونگی بازنمایی ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی و در نهایت تجزیه و تحلیل کمی و کیفی این آثار از نظر محتوایی و ساختاری، شیوه‌های پژوهشی مقاله حاضر محسوب می‌شوند. اطلاعات بخش نظری تحقیق به‌روش کتابخانه‌ای و با استفاده از مدارک و اطلاعات موجود و داده‌های بخش تحلیلی پژوهش به‌روش میدانی و با استفاده از ابزار مشاهده، گردآوری شده است.

کلیدواژه‌ها: گرافیک محیطی، هنر ایرانی-اسلامی، هویت ملی، هویت بصری شهر، دیوارنگاره‌های مترو

۱. کارشناس ارشد ارتباط تصویری، گرافیک و ارتباط تصویری، دانشکده هنر، دانشگاه فنی و حرفه‌ای دختران بیرجند، خراسان جنوبی، ایران (نویسنده مسئول).

mahmoodi_a85@yahoo.com ✉

۲. استادیار، دکتری پژوهش هنر، ارتباط تصویری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

hasanpourgd@yahoo.com ✉

۳. استادیار، دکتری پژوهش هنر، ارتباط تصویری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

s.khataei@gmail.com ✉

۱. مقدمه

شهر به عنوان مرکز فرهنگ و تمدن، رفاه و آبادانی، در دوره‌های مختلف تاریخی مورد توجه بوده است، اما امروزه گسترش و توسعه همه‌جانبه شهرهای اسلامی و عدم انطباق و همپوشانی سه عنصر مهم در شکل‌گیری شهر یعنی فضای فکری، عینی و کالبدی با فرهنگ و هویت ملی، هویت بصری شهر را تحت تأثیر قرار داده است.

رشد و گسترش همه‌جانبه شهرها و مطرح شدن عامل سرعت در زندگی مدرن امروزی، تغییرات عظیمی در روابط و تعامل میان انسان و محیط به وجود آورده است. به دنبال گسترش شهرها و افزایش نیاز فزاینده به سرعت در ارتباطات، حمل و نقل فوق سریع از جمله مترو، در عرصه شهرها مطرح شد و به تبع آن شهروندان ناگزیر به استفاده وسیع روزمره از محیط‌های جدید شدند. مترو یکی از عناصر جهان مدرن در کلان‌شهر تهران و یکی از محیط‌های پرتردد شهری است که نقش مؤثری در تغییرات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایفا می‌کند. استفاده از این محیط به منظور انواع تبلیغات فرهنگی، اجتماعی و تجاری گویای اهمیت و نقش محیط ایستگاه‌های مترو در این زمینه است.

گرافیک محیطی یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های هویت بصری در شهرهاست که نقش تعیین‌کننده‌ای در زیبایی شهر و شکل‌دهی و تغییر سلیقه و سواد بصری شهروندان دارد. این در حالی است که امروزه در گرافیک محیطی، مسئله فرهنگ، هنر و هویت ملی چه به لحاظ بصری و چه به لحاظ محتوایی کمتر مورد توجه طراحان قرار می‌گیرد. این امر به فاصله گرفتن سواد بصری شهروندان از هویت بصری ایرانی - اسلامی می‌انجامد؛ علاوه بر این فقدان تناسب و زیبایی و عدم سنخیت عناصر دیداری موجود در شهرها با هویت، فرهنگ و هنر ملی و بومی، باعث درهم‌ریختگی بصری و آشفتگی دیداری در سطح شهر شده است. در صورتی که تناسب و زیبایی موجود در سیما و منظر شهرها، تأثیر مستقیمی بر روحیات و به تبع آن تمامی جنبه‌های زندگی شهروندان دارد.

ارزیابی نقش و جایگاه گرافیک محیطی به عنوان رسانه‌ای قدرتمند در شکل‌دهی و اثرگذاری بر هویت بصری شهر و همچنین بررسی نقش گرافیک محیطی در احیای فرهنگ، هنر و هویت ملی و بومی با تجزیه و تحلیل بخشی از آثار گرافیک محیطی مترو



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۴

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



تهران شامل تعدادی از دیوارنگاره‌های ایستگاه‌های مترو تهران، از جمله اهداف اصلی پژوهش در مقاله حاضر به شمار می‌روند. تجزیه و تحلیل کمی هفتاد دیوارنگاره از لحاظ چگونگی و میزان بازنمایی ابعاد مختلف هویت ملی و ارزیابی این آثار از نظر چگونگی بازنمایی ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی و در نهایت تجزیه و تحلیل کمی و کیفی این آثار از منظر محتوایی و ساختاری، شیوه‌های پژوهشی مقاله حاضر محسوب می‌شود.

در پژوهش حاضر پس از ارزیابی نظریات پیرامون کلیدواژگان اصلی و بررسی پیشینه نظری پژوهش، به تجزیه و تحلیل کمی هفتاد دیوارنگاره از میان مجموعه دیوارنگاره‌های ایستگاه‌های مترو تهران براساس شاخص میزان تطبیق با ابعاد مختلف هویت ملی پرداخته می‌شود. سپس ۶۲ دیوارنگاره از میان هفتاد اثر فوق‌الذکر که منطبق با بعد فرهنگی و تاریخی هویت ملی هستند، براساس شاخص میزان تطبیق با ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، بررسی می‌شوند. در نهایت امر بیست دیوارنگاره از میان ۶۲ اثر که دارای مطابقت حداکثری با ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی هستند، برای ارزیابی‌های تخصصی انتخاب و از نظر محتوا و ساختار تجزیه و تحلیل می‌شوند.

۲. پیشینه

باتوجه به میان‌رشته‌ای بودن موضوع پژوهش حاضر، در تعریف و تبیین کلیدواژگان و ساختار چارچوب نظری مقاله، از منابع گوناگونی در زمینه علوم مختلف نظیر علوم انسانی، طراحی شهری، هنر اسلامی و گرافیک استفاده شده است. این منابع که در واقع پیشینه نظری پژوهش محسوب می‌شوند از میان منابع معتبر که در بازه زمانی ده ساله بین سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۴ تألیف و نگارش شده‌اند، انتخاب شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

مقاله «جایگاه گرافیک محیطی در هویت بصری شهر» نوشته مهدی میرزایی نسب فهادان یکی از مقالات همسو با پژوهش حاضر است که به تبیین نقش و جایگاه گرافیک محیطی در شکل‌دهی هویت بصری شهر می‌پردازد. مجموعه مقالات ارائه شده در «سومین همایش ملی مبانی هنرهای تجسمی با رویکرد گرافیک محیطی» که در اسفندماه ۱۳۹۴

برگزار شد، گرافیک محیطی را از منظرهای گوناگون مورد ارزیابی قرار دادند. برخی از این مقالات همسو با پژوهش حاضر است.

۳. چارچوب نظری و ادبیات پژوهش

امروزه بحث انسان و ارتباطات به عنوان یکی از اساسی ترین مباحث در حوزه های علوم مختلف، مطرح است. در زمینه رابطه انسان و محیط، نقش هنر در شکل گیری فرهنگ و تأثیر آن بر ارتباطات انسانی در وجوه گوناگون، نظریات متفاوتی ارائه شده است. در مبحث حاضر، نقش گرافیک محیطی به عنوان هنری چندوجهی که در رابطه با انسان و محیط شکل گرفته است و تأثیر متفاوتی بر زندگی انسان امروزی، وجوه مختلف زندگی او و به طور کلی سبک زندگی انسان دارد، بررسی خواهد شد. با توجه به گستردگی تعاریف فرهنگ و هویت لازم است پیش از پرداختن به مباحث تخصصی حوزه گرافیک محیطی و نقش آن در شکل گیری تغییرات فرهنگی در جامعه، تعریف جامعی از کلیدواژگان اصلی پژوهش ارائه شود. فرهنگ و هویت در دو سطح هویت ملی و هویت شهر و گرافیک محیطی مفاهیمی هستند که در بخش نظری پژوهش حاضر مورد ارزیابی قرار می گیرند.

۱-۳. فرهنگ

تاکنون تعاریف بی شماری از واژه فرهنگ ارائه شده است. انسان شناسان درباره مرکزیت فرهنگ در تعریف بشریت متفق القول هستند، اما درباره تعریف آن اتفاق نظر ندارند. معنی متأخر آن در انسان شناسی مدرن، برای اولین بار در سال ۱۸۷۱ توسط تیلور^۱ به کار رفت. تیلور فرهنگ را یک کل پیچیده که شامل دانش، باور، هنر، اخلاقیات، قانون، رسوم و هر قابلیت یا عادت اکتسابی دیگری می داند که به وسیله انسان به عنوان یک عضو جامعه صورت می گیرد (راپوپورت^۲، ۲۰۱۰، ۵).

فرهنگ، نظام باورها، ارزش ها، رفتارها و نمادهایی است که از گذشته دور تا امروز، برای تعامل افراد در قالب سنن، آداب، قوانین، هنرها و مجموعه ارتباطات بین فردی در



1. Edvard Tylor

2. Amos Rapoport

جامعه به وجود آمده است. حیات هر جامعه به استمرار فرهنگ آن وابسته است (عنایت، ۱۳۸۷، ۳۲).

هریک از ما، از فرهنگ جامعه خود تأثیر می‌پذیریم و در تغییرات فرهنگی جامعه، مداخله می‌کنیم. تأثیرپذیری فرهنگی ما از چهار طریق صورت می‌گیرد:

۱. فرهنگ‌پذیری از طریق اعتقادات اساسی: در یک جامعه دینی، اعتقاد به توحید از مبانی فرهنگ آن جامعه به شمار می‌رود. با تبیین این اصل، مردم دارای فرهنگی دینی می‌شوند؛
۲. فرهنگ‌پذیری از طریق ارزش‌ها: انسان در جریان فرهنگ‌پذیری، ارزش‌های رایج در فرهنگ آن جامعه را از رهگذر تکرار و تبیین آنها می‌پذیرد؛
۳. فرهنگ‌پذیری از طریق رفتارها: عمل افراد یک جامعه به رفتارهای پذیرفته‌شده در فرهنگ، به رواج آن رفتار کمک می‌کند؛

۴. فرهنگ‌پذیری از طریق نمادها: نمادها به گسترش فرهنگ کمک می‌کنند؛ به این ترتیب که انسان در مواجهه با نمادهای یک فرهنگ، به صورت ناخودآگاه از مضامین نهفته در نمادهای فرهنگی برخوردار می‌شود (عنایت، ۱۳۷۸، ۳۴).

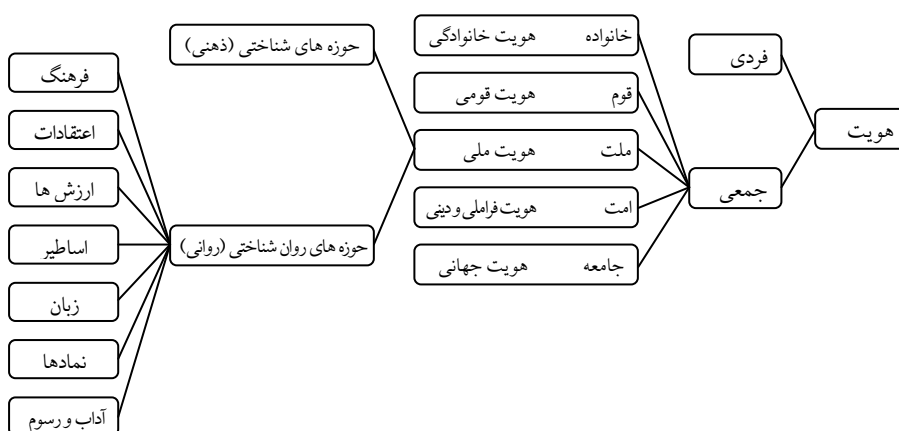
۲-۳. هویت

هویت را در مرحله نخست به دو سطح فردی و جمعی (اجتماعی) تقسیم می‌کنند. بدیهی است که هویت ملی، در حوزه هویت جمعی قرار دارد. هویت جمعی، هویت گروهی است که یک جمع (گروه) را از دیگر جمع‌ها (گروه‌ها) متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر، مجموعه مشخصه‌هایی است که یک گروه را از دیگر گروه‌ها جدا می‌کند؛ یعنی مجموعه ویژگی‌هایی که باعث ایجاد «ما» می‌شود و این گروه را تحت عنوان «ما» از گروه‌های دیگر یا «آنها» متمایز می‌کند (احمدلو، ۱۳۸۴، ۲۸).

هویت ملی، یکی از اساسی‌ترین اجزای تعریف هر فرد از خود است و نقش تعیین‌کننده‌ای در معادلات جهان امروز دارد. ماهیت هویت ملی هر جامعه به ابعاد و وضعیت سازنده آن بستگی دارد و وضعیت آن نتایج متفاوتی در جوامع مختلف به همراه خواهد داشت؛ بنابراین شناخت تأثیرات و پیامدهای هویت ملی در هر جامعه نیازمند شناخت ابعاد سازنده و وضعیت آن در میان گروه‌های مختلف اجتماعی است (اکبری و عیوضی، ۱۳۹۲، ۳۳).



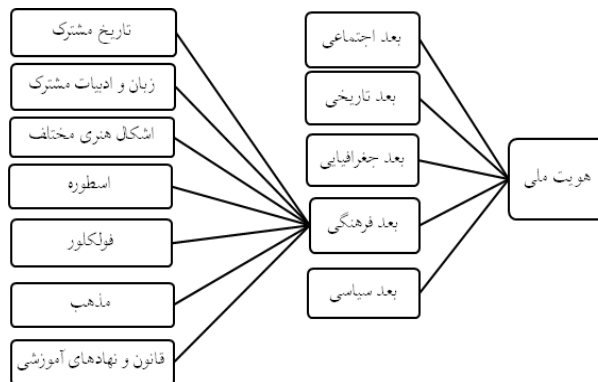
به اعتقاد برخی از متفکران، مؤلفه‌های هویت ملی را می‌توان به حوزه‌های شناختی (ذهنی) و روان‌شناختی (روانی) تقسیم کرد. حوزه‌های شناختی یا ذهنی شامل ارزش‌ها، اعتقادات، هنجارها، نمادها، آگاهی‌ها، طرز تلقی‌ها یا رویکردها و حوزه روان‌شناختی شامل احساسات، نیازها و تمایلات است. چنان‌که در تعریف هویت می‌توان گفت: «هویت، معانی ذهنی، شامل فرهنگ، اعتقادات، ارزش‌ها، اساطیر، زبان، نمادها و آداب و رسوم مختص به یک «خود» فردی یا اجتماعی و احساس تعلق و تعهد نسبت به آن خود است» (ابوالحسنی، ۶۰، ۱۳۸۹-۵۹).



نمودار شماره (۱). جایگاه هویت ملی در سلسله‌مراتب انواع هویت و رویکردهای اصلی هویت ملی

هویت ملی مجموعه‌ای شناختی، اعتقادی و روانی است که با تأثیرگذاری بر کنش‌های اجتماعی، موجب همبستگی و انسجام در سطح ملت می‌شود. این مؤلفه‌ها را در پنج بعد به صورت زیر جمع‌بندی می‌کنیم:

۱. بعد اجتماعی؛
۲. بعد تاریخی؛
۳. بعد جغرافیایی؛
۴. بعد فرهنگی؛
۵. بعد سیاسی (ابوالحسنی، ۱۳۸۹، ۶۷).



نمودار شماره (۲). ابعاد مختلف هویت ملی و مؤلفه‌های فرهنگی آن.

از میان ابعاد پنج‌گانه هویت ملی، تنها بعد فرهنگی آن در دو حوزه ذهنی (شناختی) و عینی (روان‌شناختی) قابل بررسی است. با توجه به موضوع تحقیق که بررسی و تجزیه و تحلیل آثار گرافیک محیطی مترو تهران شامل دیوارنگاره‌های آن از منظر هویت ملی است، بعد فرهنگی هویت ملی در حوزه عینی آن مدنظر پژوهش قرار می‌گیرد.

۳-۳. هویت شهر

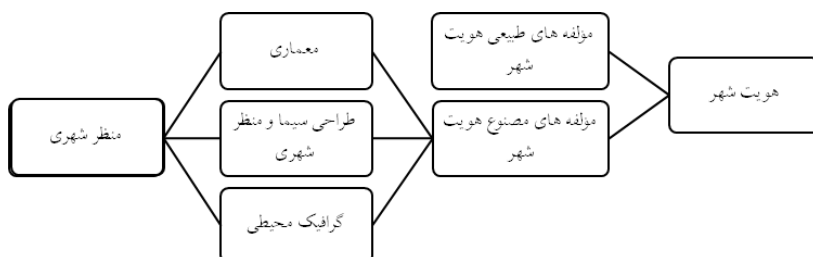
هویت در شهر به واسطهٔ ایجاد تداعی خاطرات عمومی در شهروندان، تعلق خاطر و وابستگی ایجاد می‌کند. این وابستگی شهرنشینان را به‌سوی شهروند شدن که گستره‌ای فعال‌تر از ساکن شدن صرف است، هدایت می‌کند. پس باینکه هویت شهر، خود معلول فرهنگ شهروندان آن است، ولی فرایند شهروندسازی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و می‌تواند باعث تدوین معیارهای مرتبط با مشارکت و قضاوت نزد ناظران و ساکنان شود (پیران، ۱۳۸۴، ۸).

هویت هر شهر را مجموعه‌ای از مؤلفه‌های طبیعی و مصنوعی شکل می‌دهند. مؤلفه‌های طبیعی: مؤلفه‌های طبیعی هویت یک شهر، شامل ویژگی‌های طبیعی هر شهر است که بخشی از هویت شهر را مشخص می‌کند مانند مناظر طبیعی و ویژگی‌های اقلیمی. مؤلفه‌های مصنوعی: هر شهر از نقطه‌نظر هویت ساختار کالبدی در لایه‌های مختلف زمانی قابل بررسی است. ابعاد بررسی هویت مصنوع هر شهر از تعمق در عناصر خطی،



کانون‌ها، میدان‌ها و ... تشکیل یافته است. مؤلفه‌های مصنوع هویت هر شهر به صورت ساختاری-کالبدی در لایه‌های مختلف زمان بر فضای شهر تبلور دارند. سازوکارهای سنجش این مؤلفه‌ها شامل عواملی می‌شود که از گذشته تا به امروز بر اجزا و کلیت واحد مصنوع شهر تأثیر گذاشته است (بهزادفر، ۱۳۹۲، ۵۸).

منظر شهری را می‌توان بخش مهمی از هویت مصنوع شهر دانست. هویت مصنوع شهر یا همان منظر شهری که مهم‌ترین بخش تشکیل دهنده هویت بصری هر شهر است، به وسیله عوامل مختلفی تشکیل می‌شود که مهم‌ترین آنها معماری، طراحی سیما و منظر شهری و گرافیک محیطی است (نمودار شماره ۳).



نمودار شماره (۳). هویت شهری و مؤلفه‌های آن.

وقتی در مورد هویت بصری شهر صحبت می‌کنیم، مردمان در واقع نوعی نظام‌یافتگی ساختاری، کاربردی و زیبا در شهر است؛ نوعی انتظام در جلوه‌های گوناگون بصری شهر از جمله گرافیک شهری که بیشتر با شکل و ساختار ظاهری شهر که حاصل دست‌ساخته‌های انسان است در پیوند قرار می‌گیرد. محیط باید دارای هویت باشد. هویت بصری شهر اهمیت بالایی دارد، این هویت از سردرگمی افراد و احساس عدم تعلق خاطر جلوگیری می‌کند. افراد باید به شهر خود دلبستگی داشته باشند و فضایی مناسب و بانشاط در اطراف خود حس کنند و نوعی آسایش و الفت در آنها ایجاد شود (میرزایی نسب فهادان، ۱۳۹۲، ۱۱۸). بنابراین، احساس هویت یا احساس این همانی انسان با فضا و محیط خویش، یکی از روش‌ها یا فرایندهای تأثیر محیط بر انسان است که هویت خویش (به‌ویژه



هویت تاریخی و فرهنگی خود) را در هویت محیط جستجو می‌کند و به عبارت دیگر، هویت محیط را هویت خویش می‌پندارد (آسیایی، ۱۳۹۲، ۷۴).

۳-۴. گرافیک محیطی

گرافیک محیطی، مؤثرترین ابزار تأثیرگذاری بر الگوهای رفتاری زندگی انسان از جمله شهروندان است و پدیده‌ای ذاتی و اجتماعی است که با توجه به فضا سازی تصویری، خصایص ملی، قومی، فرهنگی، قراردادهای اجتماعی، آداب و سنن و گرایش‌های سیاسی و اقتصادی جامعه را بروز می‌دهد که به وسیله آن می‌توان جامعه و نظام حاکم بر آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. هر چند در تمامی شاخه‌های هنرهای تجسمی، توانایی برقراری ارتباط با مخاطب از عوامل اصلی قلمداد می‌شود؛ اما در گرافیک محیطی، نیت و هدف اصلی، خلق و ارائه اثر مبتنی بر تحریک و ترغیب به عملکرد بر مبنای خط مشی مدنی استوار است (غفاری نمین، ۱۳۹۰، ۳۴).

گرافیک محیطی را می‌توان به سه شاخه اصلی گرافیک محیطی مسیریابی با کارکرد تسهیل در خوانایی محیط، گرافیک محیطی اطلاع‌رسان و آموزشی با کارکرد انواع تبلیغات محیطی و نیز گرافیک محیطی منظر سازی با کارکرد اصلی شکل‌دهی و تأثیرگذاری بر هویت بصری شهر، تقسیم‌بندی کرد.

بخش مهمی از تعاملات اجتماعی و فرهنگی در فضاهای عمومی شهری محقق می‌شود. بنابراین نقش فضاهای شهری در تقویت بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی شهر دارای اهمیت بسیار است. افزایش مشارکت اجتماعی بین شهروندان از اصول اساسی ارتقای کیفیت اجتماعی فضاهای عمومی شهری به شمار می‌آید. با تقویت مشارکت و استفاده از توانمندی شهروندان، سطح دانش فنی، اجتماعی، سیاسی و زیست محیطی آنها ارتقا می‌یابد و شهروندان با داشتن این احساس که در محیط خویش نقش دارند، با محیط رابطه احساسی برقرار می‌کنند و با تضعیف بی تفاوتی‌های رفتاری، نظارت بیشتری بر محیط اعمال می‌کنند که این وضعیت باعث تقویت احساس امنیت فردی و اجتماعی، حفظ و احیای هویت فرهنگی و اعتقادی و ترویج اندیشه نوع دوستی و تعاون، حفاظت از محیط زیست، برقراری نظم و تعادل کالبدی و رقابت افراد در دستیابی به اهداف مطلوب فردی و جمعی می‌شود.





وقتی یک ساختار گرافیکی با اقشار مختلف یک جامعه شهری ارتباط مستقیم داشته باشد و هدفش ایجاد فضایی مساعد و دلپذیر و هماهنگ با سن، فرهنگ و خلق و خوی افراد آن جامعه باشد، از آن به عنوان گرافیک محیطی یاد می شود (استوار، ۱۳۹۳، ۲۴).

گرافیک محیطی به عنوان یکی از ارکان تشکیل دهنده هویت بصری شهرها، نقش قابل توجهی در ارتقای سطح سواد بصری شهروندان ایفا می کند؛ چراکه رسانه ای قدرتمند در جهت انتقال مفاهیم بصری است. چنانچه این مفاهیم بصری دارای ارزش های والای فرهنگی و هویتی باشد، نقش مؤثری در این جهت ایفا خواهد کرد در غیر این صورت، سلیقه و سواد بصری شهروندان را تنزل می دهد و علاوه بر ایجاد اغتشاش بصری، تأثیر نامطلوبی بر آرامش بصری و روحیه شهروندان خواهد داشت.

۳-۵. تعامل گرافیک محیطی و محیط مترو از منظر هویتی و فرهنگی

همه روزه انبوهی از پیام های بصری از طریق انواع مختلف گرافیک محیطی، شهروندان و مسافران مترو را تحت تأثیر خود قرار می دهد. انواع گرافیک محیطی شامل گرافیک محیطی مسیریابی مانند پیکتوگرام برای تسهیل در خوانایی محیط، انواع گرافیک محیطی اطلاع رسان مانند تبلیغات فرهنگی، تجاری، سیاسی و نظایر آن و نیز گرافیک محیطی منظر ساز مانند آثار هنری نصب شده در قسمت های مختلف ایستگاه های مترو، برای زیباسازی و تلطیف محیط، همگی از جمله پیام های بصری هستند که در ابعاد مختلف، شهروندان را هدف قرار می دهند. صرف زمان نسبتاً طولانی در فضاهای مختلف مترو، از جمله ایستگاه ها، باعث مطرح شدن این مکان ها به عنوان یکی از مراکز مهم تبادلات فرهنگی و اجتماعی شده است. استفاده از پتانسیل ایستگاه ها و فضاهای مترو برای افزایش سطح سواد بصری شهروندان و آشنایی بیشتر آنان با هنر و نیز تلطیف این فضاها، موضوعی حساس و ضروری است.

از میان انبوه پیام های بصری که از طریق انواع گرافیک محیطی، شهروندان و مسافران مترو را تحت تأثیر قرار می دهند، آثار گرافیک محیطی که برای منظر سازی، تلطیف و زیبایی بخشی به محیط خلق شده اند، هدف این پژوهش هستند. این آثار به دلایل عدیده ای از جمله عدم اشغال فضا، عمدتاً به صورت دیوارنگاره خلق شده اند.

نقاشی دیواری یا دیوارنگاری بر حسب کارکرد خود در میان سه پدیده «هنر نقاشی»،



«هنر معماری» و «علوم ارتباطات اجتماعی» واقع شده است. استقرار نقاشی میان این سه پدیده، آن را به هنری برخوردار از مزیت‌های کاربردی هر سه پدیده تبدیل کرده است که در عین حال ارزش‌های مستقل و متکی به ذات تاریخی، فرهنگی و هنری نیز دارد. از سویی دیگر، بارزترین تفاوت نقاشی دیواری با هنر نقاشی در شکل کلی آن، تأکید بر وسعت گستره مخاطبان آن است. به موازات گسترش ابعاد نقاشی دیواری و باتوجه به حضورش در مکان‌های عمومی، جامعه مخاطب آن نیز توسعه می‌یابد و برحسب مکان استقرار، طیف‌های مختلف اجتماعی را در بر می‌گیرد. گستردگی جامعه مخاطب، بیانگر قابلیت‌های اجتماعی دیوارنگاره‌هاست؛ چنان‌که به‌طور خلاصه می‌توان دیوارنگاره را شکل اجتماعی هنر نقاشی قلمداد کرد. جنبه کارکردی نقاشی دیواری در دوره‌های مختلف تاریخی، دچار فراز و فرودهایی بوده است که انطباق آنها با تحولات اجتماعی و تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر دلیل روشنی بر رویکرد اجتماعی دیوارنگاره و آگاهی رهبران جامعه و مجریان این هنر از قابلیت‌های اجتماعی آن است (زنگی و دیگران، ۱۳۹۱، ۸۶).

دیوارنگاره‌ها علاوه بر زیباسازی محیط، حامل مفاهیم فرهنگی نیز هستند. این ویژگی سبب شده است که دیوارنگاره به یکی از عینی‌ترین و در عین حال تأثیرگذارترین اجزای هویت بصری شهر تبدیل شود؛ از این رو با ارائه مفاهیم مختلف، تأثیر قابل توجهی بر فرهنگ و هویت بصری جامعه دارد.

دیوارنگاری به دلایل عدیده‌ای از جمله ویژگی‌های ساختاری و عدم اشغال فضا، پرکاربردترین هنر اجرایی در محیط پرازدحام و پرتردد ایستگاه‌های مترو است. کاربرد وسیع این هنر در فضای ایستگاه‌های مترو و وجود تعداد کثیری دیوارنگاره در این فضاها و تأثیرات فرهنگی آن، از دلایل عمده انتخاب این هنر به عنوان نمونه شاخص پژوهشی در پژوهش حاضر است.

۴. روش

اطلاعات و داده‌های ارائه شده در پژوهش حاضر به دوروش کمی و کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. تجزیه و تحلیل داده‌ها طی چهار مرحله به ترتیب ذیل صورت می‌گیرد:



مرحله اول: تجزیه و تحلیل کمی هفتاد دیوارنگاره به روش مقایسه‌ای براساس شاخص نمایش تصویری ابعاد پنج‌گانه هویت ملی شامل بعد فرهنگی، تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و سیاسی.

مرحله دوم: تجزیه و تحلیل کمی ۶۲ اثر منتخب از میان هفتاد اثر مرحله اول که دارای ویژگی‌های محتوایی بعد فرهنگی و تاریخی هویت ملی هستند، براساس شاخص مطابقت با ارکان مختلف تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی شامل اشکال مختلف هنری، مذهب، اسطوره، تاریخ، زبان و ادبیات، فولکلور و قانون و نهادهای اجتماعی.

مرحله سوم: تجزیه و تحلیل کمی و کیفی بیست دیوارنگاره از میان ۶۲ اثر مرحله قبل براساس شاخص تطابق حداکثری محتوایی و بصری با ارکان مختلف بعد فرهنگی هویت ملی و دسته‌بندی محتوایی این آثار به سه دسته اصلی آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی - اسلامی، آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی مذهبی و دینی و آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی اسطوره‌ای.

مرحله چهارم: تجزیه و تحلیل کیفی بیست اثر نهایی به صورت تبیینی (علّی) و تفسیری (تأویلی) براساس شاخص عناصر و کیفیت‌های بصری شامل محتوا، ساختار، زبان، ترکیب‌بندی، رنگ و سایر عناصر.

۵. تجزیه و تحلیل داده‌ها

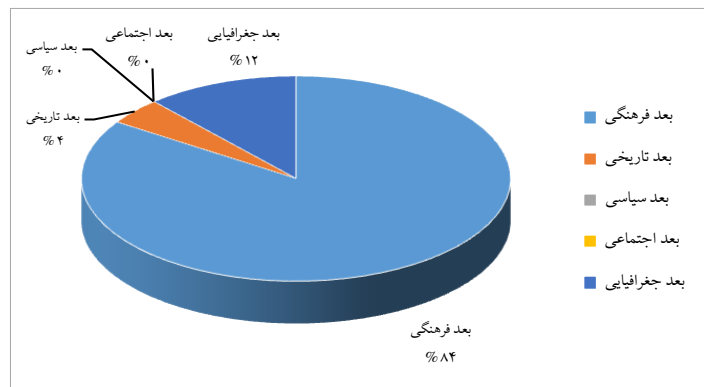
براساس آنچه که در مبحث هویت ملی بیان شد، مؤلفه‌های هویت ملی را می‌توان به حوزه‌های شناختی (ذهنی) و روان‌شناختی (روانی) تقسیم کرد. حوزه‌های شناختی یا ذهنی شامل ارزش‌ها، اعتقادات، هنجارها، نمادها، آگاهی‌ها، طرز تلقی‌ها یا رویکردها و حوزه روان‌شناختی شامل احساسات، نیازها و تمایلات است. از میان ابعاد پنج‌گانه هویت ملی، تنها بعد فرهنگی آن در دو حوزه ذهنی (شناختی) و عینی (روان‌شناختی) قابل بررسی است. باتوجه به موضوع تحقیق که بررسی و تجزیه و تحلیل آثار گرافیک محیطی مترو تهران از جمله دیوارنگاره‌های آن از منظر هویت ملی است، بعد فرهنگی هویت ملی در حوزه عینی آن مدنظر پژوهش قرار می‌گیرد.



به منظور ارزیابی و تحلیل دیوارنگاره‌های ایستگاه‌های مترو تهران، با توجه به کثرت آثار و محدودیت‌های پژوهش، در ابتدای امر صد اثر از میان مجموعه دیوارنگاره‌های موجود در ایستگاه‌های مختلف مترو تهران، به روش نمونه‌گیری احتمالی و به صورت تصادفی انتخاب شد. در گام نخست هفتاد دیوارنگاره از میان صد اثر فوق‌الذکر، براساس شاخص میزان تطابق محتوایی با ابعاد مختلف هویت ملی (نمودار ۲)، به روش نمونه‌گیری غیراحتمالی و

سه‌میه‌ای انتخاب شد. تجزیه و تحلیل این آثار شامل چند مرحله و بدین شرح است:

در مرحله اول پژوهش، هفتاد دیوارنگاره، براساس معیار تطبیق محتوایی با ابعاد پنج‌گانه هویت ملی شامل بعد فرهنگی، تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و سیاسی ارزیابی می‌شوند. منظور از تطبیق آثار با ابعاد هویت ملی، هرگونه تطابق محتوایی یا ساختاری است که در متن اثر قابل تشخیص است. براین اساس طبق نمودار ۴ این نتایج حاصل شد: ۱. بیشترین فراوانی با ۵۹ اثر (۸۴٪ آثار)، شامل آثاری با مؤلفه‌ها و محتوای فرهنگی از جمله اشکال مختلف هنری، مذهب، تاریخ، اسطوره و ادبیات است؛ ۲. بعد جغرافیایی با تعداد هشت اثر (۱۲٪ آثار) در میان هفتاد اثر مورد مطالعه در رتبه دوم قرار دارد؛ ۳. بعد تاریخی با تعداد سه اثر (۴٪ آثار) شامل موضوعات تاریخ معاصر از جمله موضوعاتی مانند دفاع مقدس و انقلاب اسلامی است؛ ۴. بعد سیاسی و بعد اجتماعی در گرافیک محیطی مترو تهران بیشتر به صورت گرافیک محیطی اطلاع‌رسان شامل انواع تبلیغات سیاسی و اجتماعی ارائه شده است تا آثار هنری مانند دیوارنگاره و سایر آثار هنری.



نمودار شماره (۴). بررسی میزان تطبیق دیوارنگاره‌های مترو تهران (هفتاد اثر مورد مطالعه) با ابعاد مختلف هویت ملی



در مرحله دوم، باتوجه به اهداف و فرضیه‌های پژوهش، ۶۲ دیوارنگاره منطبق با بعد فرهنگی و تاریخی هویت ملی، از نظر میزان و چگونگی تطبیق با ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، ارزیابی می‌شوند. براساس نمودار شماره (۴-۲)، تاریخ، زبان و ادبیات، اشکال مختلف هنری، اسطوره، مذهب، فولکلور، قانون و نهادهای اجتماعی به عنوان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، شاخص ارزیابی در این مرحله از پژوهش هستند. آثار می‌توانند حامل یک یا چندین رکن از ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی باشند، اما معیار انتخاب در این مرحله از پژوهش، غلبه یک رکن بر سایر ارکان است. براساس ارزیابی‌های صورت گرفته، طبق نمودار ۵ نتایج ذیل حاصل شد:

۱. بیشترین فراوانی با تعداد ۳۴ اثر (۵۵٪ آثار) از میان ۶۲ اثر دارای ابعاد فرهنگی و تاریخی هویت ملی، مربوط به آثاری با رکن اشکال مختلف هنری از مجموعه ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی است؛

۲. از میان ۶۲ اثر دارای ابعاد فرهنگی و تاریخی هویت ملی، تعداد هفده اثر (۲۷٪ آثار)، حاوی رکن مذهب است؛

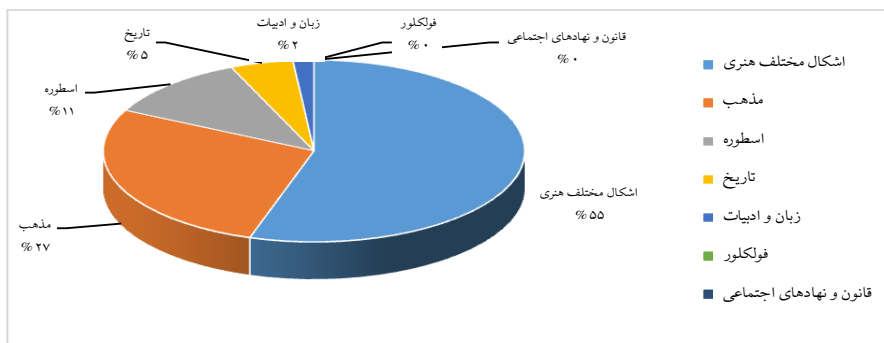
۳. رکن اسطوره با فراوانی ده اثر (۱۱٪ آثار) از میان ۶۲ اثر دارای بعد فرهنگی و تاریخی هویت ملی، در رتبه بعدی قرار دارد؛

۴. تعداد سه اثر (۵٪ آثار) از میان ۶۲ اثر با ابعاد فرهنگی و تاریخی هویت ملی، دارای رکن تاریخ بعد فرهنگی هویت ملی است؛

۵. رکن زبان و ادبیات از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، با یک اثر (۲٪ آثار) از مجموع ۶۲ اثر، در جایگاه بعدی میزان فراوانی قرار دارد؛

۶. رکن قانون و نهادهای اجتماعی، بیشتر به صورت گرافیک محیطی اطلاع رسان و آموزشی مانند انواع تبلیغات محیطی ارائه می‌شود و در میان آثار گرافیک محیطی که به صورت دیوارنگاره ارائه شده است، جایگاهی ندارد؛

۷. مؤلفه فولکلور در میان ۶۲ دیوارنگاره مورد بررسی در این مرحله از پژوهش در هیچ یک از آثار وجود ندارد.



نمودار شماره (۵). میزان تطبیق آثار دیوارنگاره مترو تهران (۶۲ اثر منطبق با بعد فرهنگی) با ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی



پس از بررسی و تجزیه و تحلیل تعداد هفتاد اثر از میان مجموعه دیوارنگاره‌های نصب شده در ایستگاه‌های مختلف مترو تهران، براساس شاخص تطبیق با ابعاد مختلف هویت ملی و نیز بررسی ۶۲ اثر منطبق با بعد فرهنگی هویت ملی براساس شاخص ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، تعداد بیست اثر که دارای بیشترین میزان تطبیق با ارکان بعد فرهنگی هویت ملی بود، برای انجام مراحل بعدی پژوهش انتخاب شدند. در مرحله سوم تجزیه و تحلیل، به منظور ارزیابی‌های تخصصی‌تر، بیست اثر منتخب، براساس محتوا و مفاهیم ارائه شده، بررسی شدند. با توجه به شاخص‌های پژوهشی در این مرحله از پژوهش و با هدف انجام مراحل پیش روی تحقیق، با توجه به میزان فراوانی، آثار به ترتیب به سه گروه اصلی تقسیم شدند:

۱- آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی

۲- آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی مذهبی و دینی

۳- آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی اسطوره‌ای

براین اساس طبق جدول ۱، گروه اول با بیشترین فراوانی و نه اثر، گروه دوم با هفت اثر و گروه سوم با چهار اثر به ترتیب بیشترین و کمترین فراوانی را دارند. شایان ذکر است که برخی از آثار دو یا حتی هر سه شاخصه از مؤلفه‌های فوق‌الذکر را دارا هستند اما مبنای تقسیم‌بندی بر شاخصه‌های غالب گذاشته شده است.

جدول شماره (۱). دسته‌بندی محتوایی و موضوعی در بیست دیوارنگاره منتخب مورد پژوهش.

موضوع، محتوا و مفاهیم ارائه شده	تعداد اثر
آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی	نُه اثر (دیوارنگاره‌های شماره ۱ تا ۹)
آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی دینی-مذهبی	هفت اثر (دیوارنگاره‌های شماره ۱۰ تا ۱۶)
شاخصه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری	چهار اثر (دیوارنگاره‌های شماره ۱۶ تا ۲۰)

در مرحله چهارم، پس از تقسیم‌بندی بیست اثر منتخب براساس شاخصه‌های بعد فرهنگی هویت ملی، آثار مذکور از لحاظ عناصر بصری ارزیابی می‌شوند. در نخستین گام این مرحله از پژوهش، آثار براساس عنصر تصویری غالب بر کل اثر، به شش گروه نقوش هندسی، گیاهی، حیوانی، انسانی، خط‌نگاره و سایر عناصر تصویری تقسیم‌بندی می‌شوند. براساس تحلیل‌های صورت گرفته نتایج ذیل حاصل شد (جدول شماره ۲):

۱. خط‌نگاره با فراوانی نُه اثر در میان بیست اثر نهایی مورد پژوهش، پرکاربردترین عنصر تصویری در ساختار بصری آثار به شمار می‌رود. این عنصر تصویری به‌طور عمده در آثار دارای محتوای مذهبی و دینی به‌کاررفته است. خط‌نگاره، موضوع و محتوای متن اثر را با زبان بصری مستقیم و روایی به مخاطب خود منتقل می‌کند. براساس بررسی‌های انجام‌شده بر روی مبانی حکمی و نظری هنر اسلامی و همچنین خصایص ساختاری و نیز مهم‌ترین عناصر تصویری در هنر اسلامی، این گروه از آثار، بیشترین مطابقت را با ویژگی‌های هنر اسلامی دارند.

۲. نقوش انسانی با چهار اثر در رتبه بعدی میزان فراوانی در میان بیست اثر قرار دارد. نقوش انسانی بیشترین کاربرد را در آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی اسطوره‌ای دارد. نقوش انسانی در متن تصویری این آثار شامل اساطیری نظیر رستم و سهراب است.

۳. نقوش گیاهی، نقوش هندسی و خط‌نگاره، عناصر تصویری غالب در آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی است.

۴. نقوش حیوانی و سایر عناصر تصویری به‌صورت مختصر و پراکنده در ساختار بصری برخی از آثار به چشم می‌خورد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۳۸

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

جدول شماره (۲). دسته‌بندی بیست اثر نهایی منتخب براساس شاخص عنصر تصویری غالب بر کل اثر

عناصر تصویری	تعداد اثر	شماره اثر
نقوش هندسی	۱	دیوارنگاره شماره ۱
نقوش گیاهی	۳	دیوارنگاره‌های شماره ۳، ۵، ۸
نقوش حیوانی	۱	دیوارنگاره شماره ۱۹
نقوش انسانی	۴	دیوارنگاره‌های شماره ۴، ۱۷، ۱۸ و ۲۰
خط‌نگاره	۹	دیوارنگاره‌های شماره ۲، ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵ و ۱۶
سایر عناصر تصویری	۲	دیوارنگاره‌های شماره ۹ و ۱۴

در مرحله پنجم، بیست دیوارنگاره منتخب، از نظر عناصر ساختاری، مفاهیم ارائه شده در متن آثار و کارکردهای ویژه آنها تجزیه و تحلیل می‌شوند. نتایج حاصل از این مرحله در جدول شماره ۳ ارائه شده است.

۱-۵. تحلیل آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی

این بخش به تحلیل آثار خلق شده با مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی اختصاص یافته است. در این بخش به تجزیه و تحلیل و ارزیابی آثار با عمده شاخصه‌های هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی از منظر ساختاری، مفاهیم و کارکردها، عناصر تصویری، کیفیت‌های بصری و شیوه‌ها و تکنیک‌های اجرایی پرداخته می‌شود. هدف عمده این گروه از آثار، تقویت هویت فرهنگی از طریق کاربرد هنرهای ایرانی-اسلامی در متن تصویری آثار است.

دیوارنگاره شماره ۱، اثری با ویژگی‌های ساختاری و عناصر تصویری هنر ایرانی-اسلامی است که در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران نصب شده است. این دیوارنگاره، علاوه بر کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط که از کارکردهای اصلی همه دیوارنگاره‌های ایستگاه‌های مترو است، دارای کارکرد ترویج هویت ملی از طریق هنر ایرانی-اسلامی و آشناسازی شهروندان با جلوه‌های هنر ایرانی-اسلامی است. این دیوارنگاره، براساس تقسیم‌بندی‌های انجام شده در مورد ابعاد مختلف هویت ملی (نمودار ۴)، مطابق با بعد فرهنگی هویت ملی است؛ همچنین از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی (نمودار ۵) شامل رکن اشکال مختلف هنری است به این دلیل که یکی از عناصر مهم هنر اسلامی یعنی نقوش هندسی در طراحی آن به کار رفته است.





تصویر شماره (۱). دیوارنگاره شماره (۱)، ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

متن اثر شامل نقوش هندسی گره‌چینی و نقش مایه‌های گیاهی محدود است. نقش مایه‌های گیاهی به صورت بافت در زمینه اثر و نیز در حاشیه‌های بالا و پایین کادر اثر استفاده شده است. همه عناصر تصویری در کادری به شکل مستطیل افقی با ترکیب‌بندی ساده، جانمایی شده‌اند. به تبع این ترکیب‌بندی، کیفیت‌های بصری تقارن، توازن و تعادل در این دیوارنگاره به چشم می‌خورد. زبان بصری این اثر، نمادین و غیر روایی است. رنگ اثر، محدود به رنگ‌های آبی فیروزه‌ای و قهوه‌ای است که مستقیماً برگرفته از رنگ‌های هنر سنتی ایرانی-اسلامی است.



تصویر شماره (۲). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱).

دیوارنگاره شماره ۲، دارای مؤلفه‌ها و عناصر تزئینی هنر ایرانی-اسلامی، با کارکرد زیباسازی و آشنایی شهروندان با هنر ایرانی-اسلامی است که در ایستگاه انقلاب اسلامی مترو تهران، نصب شده است. این دیوارنگاره منطبق بر بعد فرهنگی هویت ملی است و از میان ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، اشکال مختلف هنری و زبان و ادبیات



را در برمی گیرد، زیرا در طراحی آن از سه عنصر مهم هنر ایرانی - اسلامی شامل نقوش هندسی، گیاهی و خط نگاره استفاده شده است.



تصویر شماره (۳). دیوارنگاره شماره (۲). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران



متن اثر، متشکل از عناصر تزئینی خط و خوشنویسی، نقوش هندسی، اسلیمی و حیوانی است که با ترکیب بندی متقاطع در کادر مستطیل افقی قرار گرفته اند. متن تصویر از سمت چپ با نقش هندسی آغاز شده است. این نقش در ادامه به نقش اسلیمی تبدیل می شود. نزدیک به مرکز کادر نقش حیوانی یک پرنده به چشم می خورد که برگرفته از نقوش سفال های نیشابور عهد سامانی است (تصویر ۴). خط نگاره ای به خط نستعلیق نیز در سمت راست پایین اثر، حدود یک سوم از پایین کادر را دربر گرفته است.



تصویر شماره (۴). سفال نیشابور، دوره سامانیان

(منبع: کتاب سفال اسلامی، ارنست ج. گروبه)

رنگ‌های به‌کاررفته در اثر شامل رنگ‌های سفید متمایل به نخودی برای زمینه اثر، آبی لاجوردی برای نقوش هندسی و گیاهی، سبز فیروزه‌ای برای نقش حیوانی و قهوه‌ای برای خط‌نگاره است. هم‌نشینی و ترکیب رنگ اثر، برگرفته از رنگ‌های هنر ایرانی-اسلامی است.



تصویر شماره (۵). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۲).

دیوارنگاره شماره ۳، دیوارنگاره‌ای با محتوا و عناصر تصویری هنر ایرانی-اسلامی است که با هدف زیباسازی محیط ایستگاه‌های مترو در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی نصب شده است. افزون‌بر کارکرد یاد شده، این دیوارنگاره کارکردهای دیگری از جمله احیا و ترویج هنر و فرهنگ ایرانی-اسلامی را نیز دارد. این اثر نیز شامل رکن اشکال مختلف هنری از میان ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی است.



تصویر شماره (۶). دیوارنگاره شماره (۳). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

متن اثر شامل عناصر تزئینی فضای معماری، متأثر از نگارگری ایرانی و همچنین درخت سرو است. فضای زمینه اثر برگرفته از نگاره «فرار یوسف از دست زلیخا» اثر کمال‌الدین بهزاد (مکتب هرات) است (تصویر ۷).

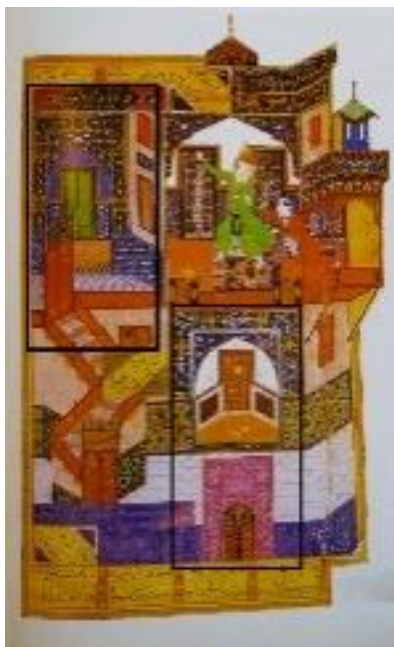


فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۴۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

چند درخت سرو با ابعاد مختلف نیز در این اثر ترسیم شده است. سرو از عناصر
 پرکاربرد در نگارگری ایرانی و یکی از نمادهای فرهنگی و هنری ایرانی است. عناصر
 تصویری اثر با ترکیب بندی پراکنده، در کادر مستطیل افقی به تصویر درآمده است.



تصویر شماره (۷). «نگاره فرار یوسف از دست زلیخا» اثر بهزاد، مکتب هرات

منبع: تاریخ نگارگری ایران، یعقوب آژند

رنگ های عمده به کار رفته در اثر، شامل قهوه ای روشن (رنگ سفال زمینه)، درجات
 مختلف رنگ آبی، سبز تیره، نارنجی و درجات مختلف رنگ صورتی است.



تصویر شماره (۸). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۳)



دیوارنگاره شماره ۴، اثری با محتوا و عناصر تصویری هنر ایرانی، دارای کارکرد ترویج هنر ایرانی و تلطیف و زیباسازی محیط است که در ایستگاه تئاتر شهر مترو تهران نصب شده است. این دیوارنگاره با محتوای بعد فرهنگی هویت ملی، رکن اشکال مختلف هنری، شامل نقوش برگرفته از هنر نگارگری ایرانی و نیز خط و خوشنویسی و همچنین رکن زبان و ادبیات از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی را داراست.



تصویر شماره (۹). دیوارنگاره شماره (۴). ایستگاه تئاتر شهر، خط ۳ مترو تهران

عناصر تزئینی اثر شامل خط‌نگاره، عناصر انسانی و یک عنصر حیوانی است که در کادر مربع شکل قرار گرفته است. عناصر انسانی اثر با ترکیب‌بندی حلزونی در متن اثر دیده می‌شود (تصویر ۱۰).

ترکیب‌بندی و شیوه قرارگرفتن عناصر تزئینی در متن اثر و بیرون‌زدگی عناصر تصویری از کادر قرارگرفته در سمت چپ تصویر، برگرفته از نگارگری سنتی ایران است. عناصر انسانی گوشه سمت راست پایین تصویر نیز برداشتی از تک‌نگاره‌های رضا عباسی در مکتب صفوی است.





تصویر شماره (۱۰). ترکیب بندی دیوارنگاره شماره (۴)

رنگ های به کار رفته در اثر محدود به رنگ های خنثی، سیاه و درجات مختلف خاکستری به علاوه رنگ قهوه ای روشن و نخودی برای زمینه اثر است.



تصویر شماره (۱۱). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۴).

دیوارنگاره شماره ۵، یکی از دیوارنگاره های نصب شده در ایستگاه مترو میدان انقلاب اسلامی است که با داشتن عناصر تصویری هنر اسلامی شامل نقوش و رنگ های سنتی، علاوه بر کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط، کارکرد ترویج هنر ایرانی - اسلامی و احیای هویت فرهنگی را نیز داراست. این دیوارنگاره منطبق با بعد فرهنگی هویت ملی و براساس رکن اشکال مختلف هنری از میان ارکان مختلف تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی طراحی شده است.



تصویر شماره (۱۲). دیوارنگاره شماره (۵). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

متن اثر شامل انگاره‌های گیاهی است که در نوارهایی منظم با ترکیب‌بندی افقی در کادر مستطیل شکل افقی قرار گرفته است (تصویر ۱۳). این اثر به دلیل نوع ترکیب‌بندی یکنواخت و نحوه قرار گرفتن عناصر تزئینی، از کیفیت‌های بصری تقارن، تعادل و توازن برخوردار است. مهم‌ترین کیفیت بصری قابل مشاهده در اثر، ریتم است که از نحوه چیدمان عناصر تزئینی حاصل شده است.



تصویر شماره (۱۳). آنالیز ترکیب‌بندی دیوارنگاره شماره (۵)

رنگ‌های به کار رفته در اثر برگرفته از رنگ‌های سنتی هنر ایرانی - اسلامی شامل رنگ‌های قهوه‌ای، سبز، آبی فیروزه‌ای، آبی لاجوردی، نخودی، آجری و سبز فیروزه‌ای



است. تکنیک اجرایی اثر نیز چیدمان قطعات کوچک سفال‌های لعاب‌دار است که مانند ترکیب‌بندی رنگی و عناصر تزئینی، برداشتی مستقیم از هنرهای سنتی است.



تصویر شماره (۱۴). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۵)

دیوارنگاره شماره ۶، یکی از دیوارنگاره‌های نصب‌شده در ایستگاه سبلان مترو تهران است که با داشتن عناصر تزئینی هنر ایرانی، علاوه بر دارا بودن کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط، دارای کارکرد ترویج هنر ایرانی و تقویت هویت فرهنگی است. این اثر دارای شاخصه‌های بعد فرهنگی و اشکال هنری این بعد از هویت ملی است.



تصویر شماره (۱۵). دیوارنگاره شماره (۶). ایستگاه سبلان، خط ۲ مترو تهران

عنصر تزئینی به‌کاررفته در اثر، خط‌نگاره‌ای است که با ترکیب‌بندی مرکزی و کانونی در کادر مستطیل افقی قرار گرفته است (تصویر ۱۶). خط‌نگاره، یکی از سه عنصر مهم تزئینی هنر ایرانی-اسلامی محسوب می‌شود.



تصویر شماره (۱۶). ترکیب بندی دیوارنگاره شماره (۶)

رنگ های زرد و نارنجی که در مرکز اثر به صورت بسیار محدود به کار رفته اند، در گسترش به اطراف کادر به رنگ قرمز نارنجی تبدیل می شود. طیفی از رنگ آبی نیز برای ایجاد تعادل رنگ میان رنگ های گرم و سرد استفاده شده است.



تصویر شماره (۱۷). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۶)

دیوارنگاره شماره ۷، اثری متشکل از عناصر تزئینی هنر و فرهنگ ایرانی، با کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط و با هدف ترویج فرهنگ و هنر ایرانی - اسلامی است. این دیوارنگاره براساس تفکیک ابعاد مختلف هویت ملی، در گروه آثار منطبق بر بعد فرهنگی هویت ملی جای می گیرد زیرا از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، دو رکن اشکال مختلف هنری و زبان و ادبیات را در متن خود جای داده است.



تصویر شماره (۱۸). دیوارنگاره شماره (۷)، ایستگاه مترو تهران.





در این اثر، عناصر ساختاری یعنی خط‌نگاره، به صورت مستقیم، بیتی از اشعار حافظ را روایت می‌کند. این بیت حافظ «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد / عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد»، که با خط نستعلیق به صورت روایی و مستقیم ارائه شده است، دو رکن از ارکان هفتگانه هویت ملی یعنی ادبیات و اشکال هنری را به نمایش گذاشته است. این اثر شامل خط‌نگاره‌ای برگرفته از سیاه‌مشق در خوشنویسی است که با رنگ‌های سیاه و درجات مختلف رنگ قهوه‌ای که رنگ‌های عمده به کار رفته در خوشنویسی هستند، اجرا شده است. عناصر تزئینی اثر در کادری افقی با ترکیب‌بندی افقی قرار گرفته‌اند.



تصویر شماره (۱۹). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۷)

دیوارنگاره شماره ۸، یکی دیگر از دیوارنگاره‌های نصب‌شده در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران است که با وجود مؤلفه‌هایی از هنر ایرانی-اسلامی نظیر عناصر تزئینی و رنگ‌های سنتی، دارای کارکرد زیباسازی محیط و نیز ترویج هنر ایرانی-اسلامی است. این اثر با دارا بودن رکن اشکال هنری از میان ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، در گروه آثار نمایش‌دهنده این بعد از هویت ملی قرار می‌گیرد.



تصویر شماره (۲۰). دیوارنگاره شماره (۸). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

متن اثر از تکرار یک نقش مایه گیاهی شامل گل شاه عباسی در رنگ های مختلف تشکیل شده است. شیوه چیدمان عناصر تصویری و ترکیب بندی یکنواخت، کیفیت های بصری چون ریتم، تعادل، تقارن و توازن را موجب شده است. رنگ های مورد استفاده در اثر شامل طیف های مختلف رنگ سبز و نارنجی، برگرفته از رنگ های هنر ایرانی-اسلامی است.



تصویر شماره (۲۱). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۸).

دیوارنگاره شماره ۹، نمایش دهنده یکی دیگر از دیوارنگاره های نصب شده در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران است. این اثر که متأثر از هنر ایرانی-اسلامی است، دارای کارکردهای زیباسازی و تلطیف محیط و نیز ترویج و گسترش هنر و هویت فرهنگی ایرانی-اسلامی است. این اثر، دارای شاخص های بعد فرهنگی هویت ملی و شامل رکن اشکال هنری، از میان ارکان تشکیل دهنده این بعد از هویت ملی است.



تصویر شماره (۲۲). دیوارنگاره شماره (۹). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

عنصر تزئینی گیاهی شامل درخت سرو، فضای معماری متأثر از نگارگری ایرانی و فرم های منحنی و حلزونی، با ترکیب بندی پراکنده در کادر مستطیل افقی، ساختار اثر را تشکیل داده اند. درخت سرو به عنوان یکی از مهم ترین نمادها در هنر ایرانی، با ابعاد مختلف در سراسر سطح کادر به صورت پراکنده تکرار شده است.



رنگ‌های اثر محدود به رنگ قهوه‌ای روشن (رنگ سفال زمینه) و رنگ‌های سبز فیروزه‌ای و طلایی به صورت بسیار مختصر و پراکنده است. در طراحی این اثر، تنوع فرمی و ابعاد عناصر تصویری و نیز پراکندگی عناصر تا حدودی یکنواختی رنگی اثر را جبران کرده است.



تصویر شماره (۲۳). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۹)

۲.۵. تحلیل آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی

بخش دوم تحلیل بیست اثر منتخب دیوارنگاره ایستگاه‌های مترو تهران، به آثاری با شاخصه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی اختصاص یافته است. در این بخش به ارزیابی و تحلیل آثار از نظر ساختاری، مفاهیم و کارکردها، عناصر تزئینی، کیفیت‌های بصری و شیوه‌های اجرایی پرداخته می‌شود. هدف اصلی در این گروه از آثار، ترویج و تقویت رکن مذهبی بعد فرهنگی هویت ملی است. نکته مشترک قابل توجه در این گروه از آثار، کاربرد وسیع خط‌نگاره در متن آثار است. با توجه به کارکرد مذهبی این گروه از آثار، طبق اصول هنر اسلامی، خط‌نگاره به عنوان عنصر اصلی، و نقوش هندسی و گیاهی به عنوان عناصر زمینه‌ای آثار به کار رفته است.

دیوارنگاره شماره ۱۰، یکی از دیوارنگاره‌های نصب شده در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران است. این اثر علاوه بر کارکرد زیباسازی محیط ایستگاه مترو، به دلیل دارا بودن زبان بصری مستقیم و به کارگیری شاخصه واضح دینی، تقویت هویت دینی و همچنین به واسطه وجود عناصر تزئینی هنر اسلامی، ترویج هنر ایرانی - اسلامی را نیز به عنوان یکی از کارکردهای ضمنی خود دارد. این اثر دو رکن مذهب و اشکال هنری را از میان ارکان هفتگانه تشکیل دهنده هویت ملی، دربردارد.



تصویر شماره (۲۴). دیوارنگاره شماره (۱۰). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران





اثر متشکل از دو کادر افقی و عمودی متقاطع است که عناصر بصری را در یک ترکیب بندی متقاطع به نمایش گذاشته است (تصویر ۲۵). عناصر تزئینی اثر شامل خط نگاره و نقش مایه های گیاهی و هندسی است. در کادر افقی، خط نگاره ای با خط کوفی معقد (گره دار)، به صورت مستقیم عبارت شریف «بسم الله الرحمن الرحيم» را روایت می کند که سرتاسر یک دوم بالای کادر را فرا گرفته است. عناصر تزئینی برگرفته از تزئینات معماری اسلامی، به صورت قرینه در یک دوم پایین کادر قرار گرفته است. کادر عمودی نیز با تزئینات هندسی و عبارت «الحمد لله»، به خط کوفی بنایی طراحی شده است.



تصویر شماره (۲۵). ترکیب بندی دیوارنگاره شماره (۱۰)

رنگ های عمده به کاررفته در اثر شامل، درجات مختلف رنگ قهوه ای، آبی فیروزه ای، نارنجی و کرم است که برداشت مستقیمی از رنگ های هنر ایرانی-اسلامی به شمار می رود.



تصویر شماره (۲۶). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۰).

دیوارنگاره شماره ۱۱، از دیگر دیوارنگاره های ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران است. این دیوارنگاره نیز دارای دو رکن مذهب و اشکال هنری از میان اشکال تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی است که با وجود مؤلفه هایی از هویت گرایی دینی و مذهبی و نیز شاخصه هایی از هنر ایرانی-اسلامی، کارکرد ترویج هویت گرایی دینی و مذهبی و گسترش هویت گرایی فرهنگی و هنری را افزون بر کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط داراست.



تصویر شماره (۲۷). دیوارنگاره شماره (۱۱). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

عناصر تزئینی شامل خط‌نگاره و نقوش اسلیمی تشکیل‌دهنده متن اثر فوق، در کادر مستطیل با ترکیب‌بندی افقی قرار گرفته‌اند. خط‌نگاره به‌کاررفته در اثر، عبارت شریف «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» را با خط کوفی مظفر (ناخن‌دار) با زبان بصری مستقیم روایت می‌کند و اطراف آن با نقوش اسلیمی به رنگ زرد اخراپی تزئین شده است. دو نوار با نقوش اسلیمی در بالا و پایین کادر فضای اثر را محدود کرده است.

رنگ‌های به‌کاررفته در اثر شامل رنگ‌های آبی فیروزه‌ای، سیاه، قرمز نارنجی، قرمز و زرد اخراپی است که برگرفته از رنگ‌های هنر سنتی ایرانی-اسلامی هستند. این دیوارنگاره با استفاده از تکنیک کاشی اجرا شده است.



تصویر شماره (۲۸). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۱)

دیوارنگاره شماره ۱۲، اثری است که با وجود دارا بودن دو رکن مذهب و اشکال هنری از میان ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی و با دربرداشتن مؤلفه‌های دینی و مذهبی و نیز شاخصه‌هایی از هنر ایرانی-اسلامی، علاوه بر کارکرد زیبایی بخشی به محیط، دارای کارکرد ترویج هویت‌گرایی دینی و نیز گسترش هنر ایرانی-اسلامی است. این دیوارنگاره در ایستگاه امام حسین (ع) واقع در خط ۲ مترو تهران نصب شده است.





تصویر شماره (۲۹). دیوارنگاره شماره (۱۲). ایستگاه امام حسین (ع)، خط ۲ مترو تهران

عناصر تزئینی این اثر، شامل خط‌نگاره با عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» به خط کوفی معقد (گره‌دار) یا مشبک و نیز نقوش گره‌چینی می‌باشد. اثر با زبان بصری مستقیم و روایی، مفاهیم مورد نظر را به مخاطب انتقال می‌دهد.

رنگ‌های اثر نیز محدود به رنگ قهوه‌ای زمینه، رنگ سبز، آبی فیروزه‌ای، سفید، سورمه‌ای و زرشکی به صورت بسیار مختصر است. ترکیب رنگی اثر با الهام از رنگ‌های سنتی هنر ایرانی-اسلامی انتخاب شده است.



تصویر شماره (۳۰). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۲)

دیوارنگاره شماره ۱۳، اثری با شاخصه‌های دینی و مذهبی و مؤلفه‌هایی از هنر ایرانی-اسلامی است که در ایستگاه فدک، خط ۲ مترو تهران نصب شده است. این اثر با دارا بودن ارکان مذهب و اشکال هنری از میان مجموع ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، علاوه بر کارکرد زیباسازی و تلطیف محیط، اهداف دیگری از جمله تقویت هویت‌گرایی دینی و مذهبی و نیز ترویج هنر ایرانی-اسلامی را دنبال می‌کند.



تصویر شماره (۳۱). دیوارنگاره شماره (۱۳). ایستگاه فدک، خط ۲ مترو تهران



عنصر غالب تشکیل دهنده اثر شامل خط‌نگاره است. کلمه شریف «الله» به خط کوفی بنایی با تکرار در جهت‌های مختلف در سراسر کادر سبب ایجاد بافت بصری در زمینه اثر شده است و عبارت «بسم‌الله الرحمن الرحیم» بر روی این زمینه نقش بسته است. این خط‌نگاره از گوشه سمت راست پایین کادر آغاز و در گوشه سمت چپ بالای کادر به اتمام رسیده است و تمام کادر را در بر می‌گیرد. مربع بزرگ آبی‌رنگ قرار گرفته در فضای یک‌دوم سمت راست کادر، سبب ایجاد تعادل در ترکیب‌بندی شده است و وزن بصری سمت چپ کادر را جبران می‌کند. رنگ‌های به‌کاررفته در اثر بسیار محدود و شامل دو آبی و درجاتی از رنگ قهوه‌ای است.



تصویر شماره (۳۲). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۳)



دیوارنگاره شماره ۱۴، در ایستگاه دروازه‌دولت مترو تهران قرار دارد. در این اثر رکن مذهب، رکن غالب است، اما رکن اشکال هنری نیز در این اثر حضور دارد. در متن اثر نمادهای مذهبی، با زبان بصری مستقیم برای انتقال مفاهیم هویت‌گرایی دینی و مذهبی به‌کاررفته است. وجود عناصر بصری و نمادهای مذهبی چون گنبد، پرند و نماد دست، کارکرد دینی اثر را نمایان می‌سازد. فرم‌های گنبدی شکل و شیوه قرارگیری پرند، به سمت بالا اشاره دارد و بر مفهوم دینی اثر تأکید می‌کند.



تصویر شماره (۳۳). دیوارنگاره شماره (۱۴)، ایستگاه دروازه‌دولت، خط ۴ مترو تهران.

عناصر بصری متن تصویر، به صورت پراکنده و با ترکیب بندی عمودی در کادر مستطیل افقی قرار گرفته اند. رنگ های اثر شامل آبی فیروزه ای، کرم، نارنجی، سفید و مشکی به صورت پراکنده است. رنگ آبی فیروزه ای در القای حس معنوی اثر به مخاطب، نقش شایان توجهی ایفا می کند. به دلیل همین ویژگی این رنگ یکی از رنگ های اصلی در هنر ایرانی-اسلامی است.



تصویر شماره (۳۴). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۴)

دیوارنگاره شماره ۱۵، دیوارنگاره ای است با محتوای مذهبی و با کارکرد تقویت هویت مذهبی که در ایستگاه فدک، واقع در خط ۲ مترو تهران نصب شده است. ارکان مذهب و اشکال هنری از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی به صورت واضح در این اثر خودنمایی می کنند.



تصویر شماره (۳۵). دیوارنگاره شماره (۱۵). ایستگاه فدک، خط ۲ مترو تهران

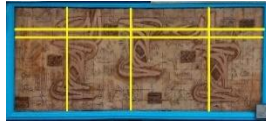
عناصر تزئینی اثر شامل خطنگاره کلمه «علی» است که در جهت های مختلف تکرار شده و ساختار متقاطع را در کادر پدید آورده است (تصویر ۳۶). رنگ های اثر نیز محدود به درجات مختلف از رنگ قهوه ای است (تصویر ۳۷).



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۵۶

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



تصویر شماره (۳۶). ترکیب بندی دیوارنگاره شماره (۱۵)



تصویر شماره (۳۷). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۵).

دیوارنگاره شماره ۱۶، دیوارنگاره‌ای با محتوای مذهبی و متشکل از عناصر تزئینی هنر اسلامی است که در ایستگاه میدان انقلاب اسلامی مترو تهران نصب شده است که با وجود شاخصه‌های مذهبی با زبان بصری مستقیم و روایی، کارکرد ترویج هویت مذهبی را دنبال می‌کند. مذهب و اشکال هنری، از ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی در این اثر هستند.



تصویر شماره (۳۸). دیوارنگاره شماره (۱۶). ایستگاه میدان انقلاب اسلامی، خط ۴ مترو تهران

عناصر تزئینی اثر شامل خط‌نگاره‌ها هستند. خط‌نگاره اصلی اثر عبارت «فاطمه بضعه منی» را با خط کوفی نشان می‌دهد. این عبارت با ابعاد بزرگ تمامی سطح کادر افقی اثر را فرا گرفته است. در گوشه سمت راست بالای تصویر، با چهار بار تکرار کلمه «فاطمه»، نقش هندسی تشکیل شده است. در کنار آن عبارت «محمد رسول الله» با خط کوفی نگاشته شده است. تمامی عناصر موجود در اثر به صورت مستقیم، مؤلفه‌های مذهبی را منتقل می‌کنند.

رنگ‌های اثر شامل چندین درجه از رنگ قهوه‌ای، آبی فیروزه‌ای و همچنین کرم و مشکی به صورت بسیار مختصر است.



تصویر شماره (۳۹). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۶)

۳-۵. تحلیل آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری

بخش سوم ارزیابی و تحلیل بیست دیوارنگاره منتخب مترو تهران، به تجزیه و تحلیل آثار دارای شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اساطیری هویت‌گرایی ملی اختصاص یافته است. این گروه از آثار بیشتر برپایهٔ ارکان اسطوره، زبان و ادبیات، تاریخ و اشکال مختلف هنری از میان ارکان تشکیل دهندهٔ بعد فرهنگی هویت ملی شکل گرفته‌اند. مهم‌ترین هدف این گروه از آثار، احیای هویت ملی از طریق بعد اساطیری و ادبی هویت ملی است. در این بخش آثار مورد بحث، از لحاظ مفاهیم و کارکردها، عناصر تزئینی و بصری، کیفیت‌های بصری شامل کادر، ترکیب‌بندی، رنگ، بافت و تکنیک‌های اجرایی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

دیوارنگاره شماره ۱۷، دیوارنگاره‌ای با محتوای اساطیری است که به منظور احیا و ترویج هویت ملی و نیز زیباسازی محیط، در ایستگاه فردوسی مترو تهران نصب شده است. این اثر برپایهٔ ارکان اسطوره، زبان و ادبیات و اشکال هنری بعد فرهنگی هویت ملی استوار است. از نظر میزان تطابق اثر با محل نصب آن، می‌توان گفت که محتوای اثر دارای ارتباط مستقیم با نام ایستگاه است.



تصویر شماره (۴۰). دیوارنگاره شماره (۱۷)، ایستگاه فردوسی، خط ۴ مترو تهران.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۵۸

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

متن اثر از دو قسمت اصلی تشکیل شده است. قسمت سمت راست به تصویرسازی داستان جنگ رستم و دیو سپید، برگرفته از یکی از داستان‌های شاهنامه فردوسی می‌پردازد و قسمت سمت چپ، بخشی از روایت متنی داستان را به نمایش می‌گذارد. قسمت تصویر اثر دارای ترکیب‌بندی مرکزی است. وزن بصری کادر بزرگ سمت راست به وسیله نوار واقع در قسمت پایین سمت چپ تصویر به تعادل رسیده است. عناصر ساختاری اثر شامل نقوش اساطیری، خط‌نگاره، نقوش هندسی و نقوش گیاهی هستند که با زبان بصری مستقیم و روایی متن اثر را ارائه می‌کنند.

رنگ‌های به‌کاررفته در اثر شامل رنگ‌های آبی لاجوردی، نخودی و قهوه‌ای است. این ترکیب‌رنگ نیز برگرفته از ترکیب رنگی سنتی در هنرهای ایرانی-اسلامی است.



تصویر شماره (۴۱). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۷).

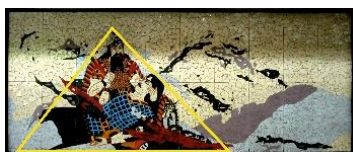
دیوارنگاره شماره ۱۸، اثری با مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی است که داستان مرگ سهراب، برگرفته از داستان‌های شاهنامه فردوسی را به نمایش می‌گذارد. این اثر به لحاظ دارا بودن ارکان اسطوره و ادبیات از میان ارکان تشکیل‌دهنده هویت ملی به دنبال احیای هویت ملی است. متن اثر با زبان روایی و مستقیم از طریق نمایش موضوع اساطیری و حماسی به ارائه یکی از شاهکارهای ادبی زبان فارسی می‌پردازد. متن اثر از نظر میزان تطابق با نام ایستگاه (ایستگاه فردوسی)، در تناسب کامل است.



تصویر شماره (۴۲). دیوارنگاره شماره (۱۸). ایستگاه فردوسی، خط ۴ مترو تهران



عناصر انسانی، تنها عناصر تصویری تشکیل دهنده متن اثر شامل شخصیت‌های اساطیری ایران، رستم و سهراب در کادر مستطیل شکل افقی و با ترکیب‌بندی مثلی تصویر شده‌اند (تصویر ۴۳). ترکیب‌بندی مثلی، فضای رزمی داستان را القا می‌کند. این فضا به وسیله عناصر منحنی پراکنده در متن تصویر، تلطیف شده است و فضای احساسی مرگ سهراب را به مخاطب انتقال می‌دهد.



تصویر شماره (۴۳). ترکیب‌بندی دیوارنگاره شماره (۱۸).

زمینه اثر از رنگ‌های خنثی چون خاکستری‌های رنگی، سیاه و نیز رنگ کرم تشکیل شده است که این امر باعث برجسته‌تر شدن عناصر اصلی اثر، که عمدتاً دارای رنگ‌های گرم هستند، شده است. استفاده از رنگ‌های گرم برای عناصر تصویری اصلی (شخصیت‌های اساطیری) بر حماسی بودن متن اثر تأکید دارد.



تصویر شماره (۴۴). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۸)

دیوارنگاره شماره ۱۹، دیوارنگاره‌ای است که ارکان اسطوره و ادبیات را به عنوان دو رکن، از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، داراست. با وجود این دو رکن، اثر با زبان بصری مستقیم و روایی در پی احیای هویت ملی از طریق نمایش موضوعات ادبی و حماسی است. محل نصب این دیوارنگاره، ایستگاه فردوسی مترو تهران است. این اثر کاملاً متناسب با نام محل نصب طراحی شده است.





تصویر شماره (۴۵). دیوارنگاره شماره (۱۹). ایستگاه فردوسی، خط ۴ مترو تهران

عناصر ساختاری اثر شامل نقوش اساطیری است که با ترکیب‌بندی منحنی در کادر مستطیل افقی قرار گرفته‌است. استفاده از رنگ خنثی در زمینه اثر باعث برجسته‌تر شدن و ایجاد تعادل رنگی با موضوعات اصلی شده است که با رنگ‌های گرم تصویر شده‌اند. استفاده از رنگ‌های گرم و خطوط منحنی برای عناصر تصویری و نیز نوع ترکیب‌بندی منحنی با توجه به محتوای اثر، باعث القای حس حرکت و جنب‌وجوش در اثر شده است.



تصویر شماره (۴۶). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۱۹).

دیوارنگاره شماره ۲۰، اثری با مفهوم و مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی است که با دارا بودن ارکان اسطوره و ادبیات از میان ارکان تشکیل‌دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، علاوه بر زیباسازی محیط در پی تقویت هویت‌گرایی ملی از طریق نمایش موضوعات اساطیری ادبیات فارسی است. محل نصب این دیوارنگاره یعنی ایستگاه فردوسی مترو تهران با محتوای اثر تناسب کامل دارد.



تصویر شماره (۴۷). دیوارنگاره شماره (۲۰). ایستگاه فردوسی، خط ۴ مترو تهران



متن اثر از واژگان تصویری شامل شخصیت اسطوره‌ای رستم، برگرفته از داستان‌های شاهنامه فردوسی است که به همراه عنصر حیوانی اسب (رخش)، در مرکز کادر قرار گرفته است. عناصر تصویری با ترکیب‌بندی مثلی ساختار کلی اثر را تشکیل داده‌اند (تصویر ۴۸). شیوه ترکیب‌بندی اثر، کیفیت‌های بصری چون تعادل و توازن را سبب شده است.



تصویر شماره (۴۸). ترکیب‌بندی دیوارنگاره شماره (۲۰)

رنگ‌های تشکیل‌دهنده اثر شامل درجات مختلفی از رنگ سبز و نارنجی به صورت پراکنده و رنگ سفید به صورت مرکزی در وسط کادر است. استفاده از رنگ‌های گرم برای نمایش شخصیت اصلی، اسطوره‌ای و حماسی بودن آن را برجسته‌تر می‌سازد. این دیوارنگاره با استفاده از تکنیک کاشی شکسته اجرا شده است.



تصویر شماره (۴۹). آنالیز رنگ دیوارنگاره شماره (۲۰)

در جدول ۳، نتایج حاصل از تحلیل عناصر ساختاری، مفاهیم و کارکردهای بیست دیوارنگاره تحلیل شده ارائه شده است.

جدول شماره (۳). تحلیل عناصر ساختاری، مفاهیم و کارکردهای بیست دیوارنگاره مورد پژوهش

تصویر	عناصر ساختاری	مفاهیم	کارکردها
۱	نقوش هندسی، نقوش گیاهی	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	ترویج و آشنایی شهروندان با جلوه‌های هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۲	نقوش هندسی، گیاهی، حیوانی و خط نگاره	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	ترویج فرهنگ و هنر ایرانی-اسلامی، تلطیف و زیباسازی محیط





تصویر	عناصر ساختاری	مفاهیم	کارکردها
۳	نقوش گیاهی، عناصر تصویری معماری ایرانی اسلامی	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	آشنایی شهروندان با هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۴	نقوش انسانی، نقش حیوانی، خط‌نگاره	مؤلفه‌های فرهنگی و هنری	ترویج فرهنگ و هنر ایرانی، زیبایی محیط
۵	نقوش گیاهی	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۶	خط‌نگاره	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۷	خط‌نگاره	مؤلفه‌های فرهنگ و هنر ایرانی-اسلامی	ترویج فرهنگ و هنر ایرانی، زیبایی محیط
۸	نقوش گیاهی	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	ترویج فرهنگ و هنر ایرانی، زیبایی محیط
۹	نقوش گیاهی، عناصر تصویری از معماری ایرانی-اسلامی، فرم‌های منحنی	مؤلفه‌های هنر ایرانی-اسلامی	آشنایی شهروندان با هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۰	نقوش هندسی، گیاهی و خط‌نگاره	مؤلفه‌های هویت‌گرایی مذهبی	تقویت هویت دینی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۱	نقوش گیاهی، خط‌نگاره	مؤلفه‌های دینی و مذهبی	تقویت هویت دینی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۲	خط‌نگاره، نقوش هندسی، گرچه‌چینی	مؤلفه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی	تقویت هویت دینی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۳	خط‌نگاره، نقش هندسی	مؤلفه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی	تقویت هویت دینی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۴	نمادهای دینی، عناصر معماری ایرانی-اسلامی	مؤلفه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی	تقویت هویت دینی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۵	خط‌نگاره	مؤلفه‌های هویت‌گرایی مذهبی	تقویت هویت مذهبی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۶	خط‌نگاره	مؤلفه‌های هویت‌گرایی مذهبی	تقویت هویت مذهبی، ترویج هنر ایرانی-اسلامی، زیباسازی محیط
۱۷	نقوش اساطیری، نقوش هندسی، نقوش گیاهی، خط‌نگاره	مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری	ترویج هویت ملی، ترویج هنرهای سنتی، زیباسازی محیط
۱۸	نقوش انسانی شخصیت‌های اساطیری	مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری	احیای هویت ملی، زیباسازی محیط
۱۹	نقوش اساطیری	مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری	احیای هویت ملی، زیباسازی محیط
۲۰	نقوش اساطیری انسانی و حیوانی، نقوش گیاهی	مؤلفه‌های هویت‌گرایی ملی-اساطیری	احیای هویت ملی، زیباسازی محیط

۶. یافته‌ها و نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد و نتایج حاصل از پژوهش، احساسی که فرد به هویت ملی خود دارد، بخشی از ساحت روانی او را تشکیل می‌دهد و فرد درنهایت، ارزش‌های فرهنگی جامعه خود را درونی می‌سازد و به هویت فرهنگی می‌رسد؛ درواقع فرآیند تأثیر محیط بر هویت انسانی یا همان رابطه انسان با محیط، ارتباطی دوسویه است، به این صورت که یا انسان با محیط زندگی خود احساس این‌همانی می‌کند و یا اگر این احساس را نداشته باشد به تدریج تحت تأثیر فضا و محیط قرار می‌گیرد و فرهنگ و رفتار او به نحوی متحول می‌شود؛ بنابراین احساس هویت یا این‌همانی انسان با محیط خویش یکی از فرآیندهای تأثیر محیط بر انسان است که هویت خویش، به‌ویژه هویت فرهنگی و تاریخی خود را در هویت محیط جستجو می‌کند و به این ترتیب هویت محیط را هویت خویش می‌داند.

منظر شهری از هویت بصری شهر جدانشدنی است. این بخش از هویت مصنوع شهر که از عوامل مختلفی چون معماری، طراحی منظر شهری و گرافیک محیطی تشکیل می‌شود؛ درواقع همان انتخاب‌های مصنوع در طراحی شهر است که هویت بصری شهر را شکل می‌دهد. سواد و ذکاوت بصری لازمه درک پیام‌های بصری ارائه‌شده در محیط است. شهروندان در مواجهه روزمره با شاهدان بصری شهر به‌صورت ناخودآگاه تحت تأثیر قرار می‌گیرند، سلیقه بصری آنان جهت‌دهی می‌شود و سطح سواد بصری آنها تغییر می‌یابد؛ به همین علت، اینکه شهروندان به‌طور روزمره در سیمای شهرها با چه نوع پیام‌های بصری مواجه می‌شوند، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که با نمایش بصری ابعاد مختلف هویت ملی با استفاده از رسانه قدرتمند گرافیک محیطی می‌توان به دو هدف عمده که ازجمله فرضیات پژوهش نیز به شمار می‌روند، دست یافت:

۱. هویت‌سازی بصری با استفاده از نمایش تصویری ابعاد مختلف هویت ملی از طریق رسانه گرافیک محیطی؛

۲. ارتقای ذکاوت بصری، تغییر سطح سواد بصری و جهت‌دهی سلیقه بصری شهروندان به‌سوی هنرهای ملی و بومی، به‌تبع استفاده از هنرهای ملی و بومی در گرافیک محیطی.



نتایج حاصل شده از پژوهش نشان می‌دهد که از میان ارکان تشکیل دهنده بعد فرهنگی هویت ملی، رکن اشکال مختلف هنری که درواقع شمای تصویری بعد فرهنگی هویت ملی محسوب می‌شود؛ به‌طور قابل توجهی در آثار دیوارنگاره مورد پژوهش دیده می‌شود. با انعکاس هنرهای تصویری ملی در گرافیک محیطی که درواقع یکی از ارکان تشکیل دهنده منظر شهری و هویت بصری شهر محسوب می‌شود، می‌توان فرهنگ و هویت ملی را در سطح شهرها تقویت کرد و به اشاعه هویت ملی پرداخت.

نتایج حاصل از تجزیه و تحلیل بیست دیوارنگاره در این مرحله از پژوهش، نشان از توجه ویژه طراحان به عنصر تصویری خط‌نگاره به‌سان یکی از عناصر مهم تزئینی در هنر اسلامی دارد. صراحت در انتقال مفاهیم مورد نظر به‌وسیله این عنصر تزئینی و دارا بودن زبان بصری مستقیم و روایی، آن را به پرکاربردترین عنصر تزئینی در مقایسه با سایر عناصر تزئینی به‌ویژه در آثار دارای موضوع و محتوای هویت‌گرایی دینی و مذهبی تبدیل کرده است. استفاده از عنصر تصویری انسانی و به‌ویژه شخصیت‌های اساطیری در آثاری با محتوای هویت‌گرایی اسطوره‌ای و ملی مورد توجه طراحان بوده است. عناصر تزئینی گاهی بیشترین کاربرد خود را در آثاری با محتوای هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی دارد. نقوش هندسی به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین عناصر تزئینی در هنر ایرانی-اسلامی، درمیان بیست اثر نهایی مورد مطالعه، کمتر مورد استفاده و توجه طراحان قرار گرفته است.

استفاده از زبان بصری مستقیم و روایی بیشتر در آثار دارای شاخصه‌های هویت‌گرایی دینی و مذهبی و نیز اسطوره‌ای و ملی کاربرد داشته است و آثار دارای محتوای هویت‌گرایی هنر ایرانی-اسلامی، بیشتر از زبان بصری نمادین و غیر روایی برای پیشبرد اهداف مورد نظر خود بهره برده‌اند.



منابع

- آژند، یعقوب (۱۳۸۹). نگارگری ایران (پژوهشی در تاریخ نقاشی و نگارگری ایران) (چاپ اول؛ جلد اول). تهران: انتشارات سمت.
- آسیابی، محمد (۱۳۹۲). درک و بیان محیط شهری (جلد اول). تهران: انتشارات طحان.
- ابوالحسنی، سیدرحیم (۱۳۸۹). مؤلفه‌های سنجش تجربی هویت ملی. پژوهشنامه، ۵۵(۸۹)، ۵۷-۱۱۴.
- احمدلو، حبیب؛ و رضایی، احمد (۱۳۸۴). نقش سرمایه اجتماعی در روابط بین قومی و هویت ملی (بررسی جوانان تبریز و مهاباد). فصلنامه مطالعات ملی، ۶(۴)، ۷-۳۴.
- استوار، مسیب (۱۳۹۳). هنر گرافیک محیطی. تهران: انتشارات رازنامه.
- اکبری، حسین؛ و عیوضی، محمدرحیم (۱۳۹۲). بررسی وضعیت و ابعاد سازنده هویت ملی. مجله علوم اجتماعی، ۱۱۰(۱)، ۳۳-۵۹.
- بهزادفر، مصطفی (۱۳۹۲). هویت شهر: نگاهی به هویت شهر تهران. تهران: موسسه نشر شهر (وابسته به سازمان فرهنگی و هنری شهرداری تهران).
- پیران، پرویز (۱۳۸۴). هویت شهرها: غوغای بسیار برای مفهومی پیچیده. مجله آبادی، ۴۸، ۸.
- زنگی، بهنام؛ آیت‌اللهی، حبیب؛ و فهیمی‌فر، اصغر (۱۳۹۱). بررسی موقعیت اجتماعی نقاشی دیواری پس از انقلاب در ایران (با رویکرد جامعه‌شناسی پی‌یر بوردیو). فصلنامه نگره، ۷(۲۴)، ۸۵-۱۰۱.
- عنایت، توفیق (۱۳۸۷). عناصر هویت و فرهنگ ایرانی در آثار هنر اسلامی. کتاب ماه (هنر)، ۱۲۰، ۳۲-۴۳.
- غفاری‌نمین، محمدرضا (۱۳۹۰). نقش و تأثیر گرافیک محیطی. کتاب ماه (هنر)، ۱۵۳، ۳۲-۵۵.
- گروبه، ارنست (۱۳۸۴). سفال اسلامی (چاپ اول). تهران: نشر کارنگ.
- میرزایی‌نسب‌فهادان، مهدی (۱۳۹۲). جایگاه گرافیک محیطی در هویت بصری شهر. نشریه چیدمان، ۲۸(۴)، ۱۱۴-۱۱۹.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۶۶

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



تحلیل تحولات نگرشی مؤثر بر روابط اجتماعی اعضای گروه معنویت‌گرای نوین فرادرمانی

نفیسه جابران^۱، علی ربیعی^۲، حسن محدثی گیلوانی^۳، محمدجواد زاهدی مازندرانی^۴

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۸

چکیده

مقاله حاضر، پژوهشی در راستای تحلیل تحولات نگرشی در روابط اجتماعی افرادی است که در مجموعه معنویت‌گرای فرادرمانی مشارکت داشته‌اند. این مقاله، پژوهشی تحلیلی-توصیفی است که به روش نظریه پهنه‌محور بر روی چهارده نفر از اعضای پیوسته فعال و غیرفعال و گسسته این مجموعه انجام شده است. نتایج تحلیل‌ها نشان می‌دهد که تغییرات در بین دو گروه مصاحبه‌شونده، یکسان نیست و حتی گاهی عکس هم بوده است؛ به گونه‌ای که جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ای که با مشارکت در گروه و به واسطه تجربه معنوی به دست می‌آید، در بین افراد مختلف، متفاوت است و اکثراً از نظر اعضای پیوسته، مثبت و از نظر اعضای گسسته، منفی ارزیابی می‌شود. تحولات شناختی و نگرشی اعضا در چهار بعد دسته‌بندی شده است که هر یک پیامدهای خاصی دارد. چهار بعد یادشده عبارت‌اند از: شناسایی ابعاد پنهان خود، ادراک وحدت و حس یگانگی، باور به شعورمندی هستی و تسلیم و واگذاری امور به آن، و باور به وجود هستی‌های غیرارگانیک. **کلیدواژه‌ها:** معنویت‌گرایی نوین، تحولات نگرشی، نظریه پهنه‌محور

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری جابران نفیسه (۱۳۹۶) است. برای تبیین برخی موارد رجوع به اصل رساله پیشنهاد می‌شود.

۱. استادیار علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول). nafisehjaberian@yahoo.com

۲. استاد مدیریت استراتژیک، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. alirabieipnu@gmail.com

۳. استادیار جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. hmohaddesi@yahoo.com

۴. دانشیار جامعه‌شناسی توسعه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. m_zahedi@pnu.ac.ir

یکی از عوامل مؤثر بر انسجام و تعیین شکل روابط اجتماعی، به‌ویژه در جامعه سنتی، وابستگی دینی است؛ به‌گونه‌ای که با افول دین در جوامع مدرن، برخی اندیشمندان بر این نظرند که بهبود روابط، نیازمند تعیین جایگزین‌هایی برای کارکردهای دین در جامعه است؛ به‌عنوان نمونه، دورکیم ایجاد اخلاق مدنی‌ای را مطرح کرد که مبتنی بر وجدان جمعی است (کوزر^۱، ۱۳۷۹، ۱۹۹). آنتونی و رابینز نیز عامل بازگشت امر دینی را زوال و جست‌وجوی اشتراک اجتماعی قلمداد می‌کنند (آنتونی و رابینز^۲، به نقل از همیلتون^۳، ۱۳۹۰، ۳۵۰).

گروه‌های معنویت‌گرا نیز جزء گروه‌هایی هستند که با ایجاد تحول در جهان‌بینی، ارزش‌ها، و باورها، بر نگرش و رفتار فرد تأثیر می‌گذارند. بخش عمده مباحث مربوط به تحلیل معنویت در مطالعات روانشناختی، بر تأثیرات مطلوب معنویت‌گرایی در راستای تغییرات نگرشی مثبت و اثرات این تحول نگرش بر سلامت روانی فرد تأکید دارند؛ به‌عنوان مثال، پژوهش‌های پورزارع و بحری (۱۳۸۴، ۸۸)، بهرامی دشتکی (۱۳۸۴، ۴۹)، و کوئینگ^۴ (۲۰۱۰، ۱۱۶) حاکی از این هستند که معنویت‌گرایی، مراقبه متعالی، دعا، و یوگا بر بازیابی سلامت جسمی و ذهنی، یافتن معنایی برای زندگی، و بهبود روابط با دیگران تأثیرگذار هستند. در برخی نظریه‌ها و پژوهش‌ها نیز عکس این مسئله تصدیق می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گروندگان، بیمار، و گرایش‌ها، زمینه‌ساز آسیب‌های جسمی، روانی، و اجتماعی تلقی می‌شوند (لیلستون و شفرد^۵، به نقل از: ویلسون و کرسول^۶، ۱۳۸۷، ۱۷۴-۱۵۵؛ ماسیمو اینتروواین^۷، به نقل از: کاویانی، ۱۳۹۰، ۱۸).

یکی از مسائل مطرح در حوزه مطالعات فرهنگی، تأثیر گروه‌ها بر اندیشه، نگرش، و گرایش‌های فردی است. پس از اینکه امر دینی از دهه ۱۹۶۰ به این سو در قالب گروه‌ها،



1. Coser
2. Antony and Rabbins
3. Hamilton
4. Koenig
5. Lilliston and Shepherd
6. Wilson and Cresswell
7. Massimo Introvigne



تشکل‌ها، و جنبش‌های دینی بدیع به عرصه زندگی اجتماعی در غرب بازگشت، یکی از موضوعات مسئله‌آفرین در نظر عموم مردم، سردمداران دینی، صاحبان قدرت، و برنامه‌ریزان اجتماعی، تأثیر امر دینی بر روابط اجتماعی اعضای مشارکت‌کننده در آن‌ها بوده است. «یکی از مهم‌ترین اتهام‌های وارد شده بر جنبش‌های نوین دینی - به‌ویژه از سوی جنبش‌های ضدکیشی - این است که آن‌ها بنیان خانواده را به هم ریخته‌اند» (پاتیک^۱، به نقل از: ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷، ۱۹۴). گاهی اوقات، عضویت فرد در یک جنبش برای خویشان و دوستانش، مهم‌تر از خود اوست. برخی از دوستان از این امر خوشحال می‌شوند و برخی خویشاوندان و دوستان به شدت نگران آسیب‌ها و انحراف‌هایی هستند که ممکن است افراد عضو، درگیر آن شوند. گاهی پیدایش اختلاف در عقاید و علایق فرد عضو با خانواده‌اش موجب ایجاد شکاف در میان آن‌ها می‌شود (بارکر^۲، به نقل از: ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷، ۴۹). «جنبش‌های معنویت‌گرای نوین، ایدئولوژی‌های قابل توجه و متنوعی را برای شبکه روابط اعضایشان ارائه می‌دهند؛ به عنوان مثال، برهماکوماریس^۳، افراطی‌ترین و ناسازگارترین نمونه جنبش‌های نوین دینی شرقی است که دست کم در بریتانیا از تجرد و بی‌همسری حمایت می‌کند. جنبش اشو^۴ نیز (دهه ۱۹۷۰) نمونه آشکاری از اخلاق فرهنگ‌ستیز شهوترانی بود» (پاتیک به نقل از: ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷، ۱۸۹). کانون بین‌المللی آگاهی کریشنا، طالب ازدواج برنامه‌ریزی شده است که با آگاهی و شناخت شخصی زوجین از هم و با اجازه رئیس معبد انجام می‌شود و رابطه جنسی با همسر پس از ازدواج، تنها با هدف تولید مثل و با محدودیت‌های فراوانی، مجاز است (پاتیک به نقل از: ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷، ۱۹۴).

یکی از گروه‌های معنویت‌گرای بدیع در ایران که توجه افراد زیادی را به خود جلب کرده و به عنوان یک مسئله اجتماعی مطرح شده است، مجموعه «عرفان حلقه» یا «فرادرمانی» است. «گروه‌های موسوم به «فرادرمانی» یا «عرفان حلقه» در شهرهای تهران، مشهد، یزد،

1. Putick
2. Barker
3. Brahma Kumaris
4. Osho



و تبریز رشد فراوانی داشته‌اند. رشد این گروه‌ها در تبریز به حدی بوده است که می‌توان ادعا کرد از هر گروه خویشاوندی، دست‌کم یک نفر در این گروه‌ها عضو است یا آشنایی دارد که عضو این گروه‌ها است. این مجموعه، سال‌ها پیش در تهران شروع به آموزش و عضوگیری کرد و بنا به اظهار یکی از مدیران شورای گروه در تبریز، در سال ۱۳۸۳ با پنج نفر نوآموز در این شهر شروع به آموزش کرد و در سال ۱۳۸۸ با هزار برابر رشد، دارای پنج‌هزار عضو و پانصد مربی بود. با تعطیلی شورای مرکزی در سال ۱۳۸۸ و برخورد شدید امنیتی با مربیان و تعطیلی جلسه‌های رسمی، در طول سال‌های گذشته جلسه‌های این گروه‌ها به‌طور زیرزمینی تشکیل شده است و آمار دقیقی از تعداد اعضای آن وجود ندارد، ولی فراوانی رویارویی پژوهشگر با گروندگان و مروجان مجموعه، در بین گروه‌های خانوادگی، دوستان، آشنایان، و حتی در مکان‌ها و اجتماع‌های عمومی قابل توجه بوده و حاکی از رشد گرایش به این آیین است» (جابریان، ۱۳۹۶، ۵). افزون‌براین، شاهد برخوردها و منازعات بین مجموعه و نهادهای سیاسی-دینی بوده‌ایم که در اثر آن، تنش‌های شدیدی در بین اعضای مجموعه ایجاد می‌شود و طبعاً خانواده‌های اعضا و حلقه دوستان را نیز فرامی‌گیرد. از نظر نهاد دین و سیاست، این مجموعه، فرقه‌ای انحرافی است که موجب آسیب‌های زیادی شده است. میرزائیان، مدیر انجمن نجات از حلقه به نقل از خبرگزاری نسیم می‌گوید: «عرفان حلقه، فرقه‌ای است که در مقایسه با فرقه‌های دیگری که در جامعه ما وجود دارد، آسیب‌های گسترده‌تری دارد و جنبه‌های مختلفی را دربر می‌گیرد؛ از جمله آسیب روحی و روانی، اجتماعی، اخلاقی، جسمی، و اعتقادی و مهم‌ترین آن، آسیب اعتقادی است» (خبرگزاری نسیم^۱، ۹۴/۱/۲۳)؛ بنابراین، مرجع گروه و گروندگان به آن منحرف به‌شمار می‌آیند، مشمول مجازات می‌شوند، و بسته به شدت فعالیت و قدرت تعیین‌کنندگی در گروه، شدت این مجازات متفاوت است.

محدثی بر این نظر است که یکی از متغیرهای مهم برای پیوستن افراد به جریان‌های دینی و معنوی بدیع، چندکارکردی یا تک‌کارکردی بودن آن‌ها است: «آن دسته از جریان‌های دینی و معنوی بدیع که چندکارکردی هستند، به موفقیت بیشتری در جذب افراد متنوع نایل

می‌شوند؛ به‌عنوان مثال، عرفان حلقه، جریانی است که هم‌زمان چندین کارکرد را ایفا می‌کند: ۱) معنابخشی از طریق ارائه یک نظام عقیدتی جامع و فراگیر؛ ۲) ایجاد تعلق جمعی و وابستگی گروهی؛ ۳) آرامش‌بخشی و تسکین‌دهندگی؛ ۴) درمان‌گری؛ ۵) امکان نایل شدن به مقام مربی برای سرپرستی یک حلقه جدید به‌عنوان زیرمجموعه جریان اصلی (محدثی، ۱۳۹۵، ۵۲۹-۵۲۸)».

مشارکت در هریک از گروه‌ها و سازمان‌های دینی، آثار، کارکردها، و پیامدهای مثبت و منفی‌ای در سطح فردی و اجتماعی دارد. گروه «فرادرمانی یا عرفان حلقه» نیز با اشاعه ایدئولوژی انسان‌گرا، اعضای خود را به داشتن روحیه فداکاری و ایثار تشویق می‌کند که آثار آن در بیرون از گروه نمایان می‌شود و ویژگی‌های سازمانی، موجب داشتن روابط برادرانه درون گروهی می‌شود. همچنین، با ارائه تعریف از خود وسیع، موجب «توسعه خود» می‌شود (کاشی، ۱۳۸۸)، اما پژوهشگر در رویارویی با اعضا در بیشتر موارد با باور کامل به تسلط موجوداتی بر زندگی و امور روزمره‌شان روبه‌رو شده است که به اسطوره‌اندیشی شباهت فراوانی دارد. عرفان حلقه با نهادهای کردن باورهایی مانند اعتقاد به وجود موجودات غیرارگانیک و قدرت تسلط بر زندگی روزمره بشری، موجب ایجاد ترس و اضطراب فراوان و گاهی اسطوره‌اندیشی می‌شود. منفعل شدن در نتیجه باور و عمل به قانون تسلیم و توکل کامل به شعور کیهانی برای اصلاح امور — که منجر به ایجاد روحیه منفعلانه می‌شود — نیز در بین اعضای این گروه مشاهده می‌شود که احتمالاً بر نگرش آنان در مورد مشارکت اجتماعی و حل مشکلات اجتماعی تأثیر می‌گذارد. همچنین، گزارش‌های متضادی از اعضا در مورد اثربخشی فرادرمانی دریافت می‌شود؛ گاهی گزارش بهبود و گاهی گزارش آسیب ناشی از عملکرد مجموعه در حوزه درمان یا روابط خانوادگی به‌دست می‌آید. در موارد بسیاری نیز اعضا از نتایج مثبت و شگرف آن در بهبود اخلاق، روحیات، و دینداری‌شان گزارش می‌دهند.

با اینکه در رسانه‌های جمعی از آسیب‌های فراوان این مجموعه به اعضا (به‌ویژه آسیب‌های روانی و اعتقادی) بسیار سخن گفته شده است، اما هدف این مقاله، پژوهش علمی درباره تحولات نگرشی افراد پس از مشارکت در مجموعه معنویت‌گرای بدیع



فرادرمانی یا عرفان حلقه است که در روابط اجتماعی تعیین کننده است، اما این احتمال وجود دارد که این تحول نگرش در بین اعضای پیوسته که به گروه وفادار هستند با افرادی که از گروه گسسته اند، متفاوت باشد؛ بنابراین، پرسش اساسی پژوهش این است که اعضای گسسته و پیوسته، پس از مشارکت در گروه فرادرمانی چه تحولات نگرشی ای داشته اند که بر روابط اجتماعی شان اثرگذار بوده است؟ آیا این تحول را مثبت ارزیابی می کنند یا منفی؟ و نقطه عطف این تحول کجاست؟

۱. مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

با توجه به اینکه روش نظریه پهنه محور، روشی اکتشافی و مبتنی بر استقرا است، این مقاله فاقد چارچوب نظری است، اما به لحاظ اینکه پژوهشی توصیفی است، چارچوب مفهومی پژوهش، برآمده از فضای بررسی های مربوط به معنویت است.

الگوهای تبیینی جنبش های معنوی نوپدید در چهار دسته طبقه بندی شده اند. دسته نخست که «سرمشق تبیین سازمان دینی» نامیده می شود، به مطالعه انواع سازمان های دینی می پردازد و این سازمان ها را بیشتر بر مبنای ساختار سازمانی و رابطه آن ها با نهادها و نظم اجتماعی و سیاسی دسته بندی می کند. نظریه پردازان این سرمشق، انواع سازمان های دینی را به دسته هایی مانند، کلیسا، فرقه، عرفان، انجمن مذهبی، کیش و انواع آن، جنبش های دینی، معنویت های زندگی، ادیان تفاوتی و ادیان انسانی، و جنبش های معنوی جدید تقسیم بندی کرده اند.

سرمشق دوم که «تبیین آسیب شناختی» دارد، جنبش های معنوی نو را به مثابه پدیده های اجتماعی انحرافی بررسی کرده و برای تبیین آن ها از مفاهیمی مانند کیش های مخرب، شست و شوی مغزی، بیماری های روانی، و جریان ضد فرهنگی استفاده می کند. در ادبیات داخلی در توصیف این جنبش ها، اصطلاح هایی مانند نوظهور، انحرافی، حلقه های شیطانی، و تهاجم فرهنگی به کار می روند که نویسندگانی مانند فعالی (۱۳۸۷)، مظاهری سیف (۱۳۸۷)، و خوشنفر (۱۳۸۹) از این ادبیات استفاده کرده اند.

از نظر دسته سوم، یعنی «سرمشق تبیین پویایی اجتماعی و فرهنگی در عصر مدرن»،





جنبش‌های معنوی نوپدید و جریان‌های دینی و معنوی، محصول تحولات درونی جامعه در دوران مدرن هستند که بستر جامعه را برای بروز و ظهور این جنبش‌ها فراهم می‌کنند؛ مدرنیته و پیامدهای آن مانند سکولاریزاسیون، بحران دین، تحول ارزش‌ها، تکثر اجتماعی، و همچنین نگرش کارکردگرایانه از جمله تحولات یادشده هستند.

در سرمشق چهارم، یعنی «سرمشق نوگروی»، نوگروی امری عام است که در تمام دوران تاریخ بشری وجود دارد و منحصر به جامعه مدرن نیست، اما در عصر مدرن، عمومیت بیشتری یافته است و در کشور ما با شرایط زمینه‌ای افول دین سنتی و بحران جامعه‌پذیری دینی، در حال عمومی شدن است. قرابت نظام اعتقادی بدیع با نظام اعتقادی پیشین، سلسله‌مراتب نیازهای فردی براساس مدل مازلو^۱، شرایط دسترسی به نظام‌های اعتقادی جدید، و کارکردهای جریان‌های دینی جدید، از جمله علل و شرایط مؤثر بر ایجاد بستر نوگروی انحصاری و ابزاری شدن دین هستند. همچنین، در این سرمشق، تجربه دینی به عنوان عنصر اساسی دین در نظر گرفته می‌شود و در دین‌داری دارای محوریت است. در این پژوهش، سرمشق چهارم به عنوان سرمشق مفهومی تحقیق انتخاب شده است. سرمشق چهارم، با توجه به تکرار پدیده معنویت‌گرایی بدیع در طول تاریخ، آن را پدیده‌ای منحصر به دوران مدرن نمی‌انگارد و به دنبال سایر عوامل مرتبط با این پدیده (مانند جامعه‌پذیری دینی) است. نوگروی می‌تواند در حوزه‌های مختلف روی دهد که سه حوزه آن اهمیت بیشتری دارد:

۱) نوگروی در دین که پدیده نوگروی دینی را می‌سازد؛ ۲) نوگروی در قلمرو معرفت که شکل حاد آن سبب تغییر سرمشق فکری می‌شود که به آن سفر یا تغییر پارادایمی می‌گویند؛ ۳) نوگروی در سیاست که به نوگروی سیاسی معروف است.

نوگروی دینی به معنی تغییر و تحول در نظام اعتقادات دینی فرد و در نتیجه، هویت دینی او است که می‌تواند حاد یا غیرحاد باشد. نوگروی غیرحاد، یعنی تغییر در باورهای دینی فرد بدون ترک آن دین. چنین تغییری، در درون نظام اعتقادی فرد رخ می‌دهد و سبب می‌شود که او در مورد برخی از اعتقادات خود تجدیدنظر کند؛ خواه در مسیر تقویت آن‌ها و خواه در

مسیر تضعیف آن اعتقادات (یعنی نوگروی غیرحاد ممکن است صعودی یا نزولی باشد)» (محدثی، ۱۳۹۵، ۲۹).

پژوهش‌های تجربی، نشانه‌هایی از تضعیف دین سنتی در ایران را نمایان می‌سازند و نشان می‌دهند، کسانی به جریان‌های دینی و معنوی جدید پیوسته‌اند که وابستگی‌شان را به دین سنتی از دست داده‌اند و دین سنتی و مألوف، دیگر پاسخ‌گوی نیازهای آن‌ها نیست (محدثی، ۱۳۹۵، ۳۳).

«به این ترتیب، در پی تضعیف دین سنتی و تضعیف جامعه‌پذیری دینی، نوگروی نسلی رخ می‌دهد. نوگروی نسلی، نوعی نوگروی غیرحاد است؛ یعنی تغییر در نظام اعتقادات بخشی از اعضای یک نسل. چنین تغییری، در درون نظام اعتقادی افراد متعلق به یک نسل مشخص رخ می‌دهد؛ به گونه‌ای که آنان در برخی از اعتقادات خود تجدید نظر می‌کنند و مستعد روی‌آوری به نظام‌های اعتقادی جدید می‌شوند، اما این یک قاعده کلی روان‌شناختی است که هنگامی که یک نظام اعتقادی تضعیف می‌شود، شکل‌گیری و ارائه نظام اعتقادی جایگزین ضرورت می‌یابد و هرچقدر این نظام اعتقادی جدید با نظام اعتقادی تضعیف‌شده، همانندی و هم‌خانوادگی (قربت) بیشتری داشته باشد، برای نوگرونده‌ها مطلوب‌تر است، زیرا نوگرونده‌ها به سبب زیست طولانی در درون یک چتر اعتقادی فراگیر و امنیت‌آفرین، به لحاظ روان‌شناختی و فکری بیشتر پذیرنده نظام اعتقادی‌ای هستند که تداعی‌کننده نظام اعتقادی کهن باشد. دگرشد در نظام اعتقادی امری تدریجی است و انقلابی در کل باورها نیست؛ در نتیجه، هنگامی که دین سنتی تضعیف می‌شود، تفسیرهای دینی مدرن، بهترین جایگزین آن‌ها خواهند بود. این تفسیرهای مدرن از همان دین کهن، امکان رفع بسیاری از تعارض‌های وجودی، روانی، هنجاری، و شناختی را که بذره‌های آن در درون هر فرد جوانه کرده است را فراهم می‌کنند» (محدثی، ۱۳۹۵، ۳۴-۳۵).

محدثی در تبیین علت‌های دیگر نوگروی بر سلسله‌مراتب نیازهای فرد براساس مدل مازلو تکیه دارد. وی همسو با گفته آیلین بارکر بر این نظر است که: «کسانی که به جریان‌های معنوی و دینی بدیع می‌پیوندند، از وضعیت یکسانی برخوردار نیستند و وضع و احوال متنوعی دارند. به نظر می‌رسد که وجود سلسله‌مراتبی از نیازها در افراد، آمادگی





پیوستن به این جریان‌های دینی و معنوی بدیع را در آن‌ها پدید می‌آورد» (محدثی، ۱۳۹۵، ۳۸). این نیازها که دارای اهمیت یکسانی نیستند، در سه دسته عبارت‌اند از: (۱) تجربه‌های فشار ناشی از محرومیت‌ها و بحران‌ها (تبیین براساس انواع محرومیت، نظریه گلاک^۱ و استارک^۲)؛ (۲) نیاز به بازشناسی خود و نیاز به تعلق اجتماعی در شرایط بحران هویت ناشی از تضعیف دین سنتی؛ (۳) نیاز به خودشکوفایی؛ بحران هویت یا عدم خودشکوفایی و تحقق خود. در مقایسه این دو نیاز، سردرگمی هویتی و بی‌کاشانه‌گی، زورآورتر و جدی‌تر است (محدثی، ۱۳۹۵، ۳۹).

در پژوهش حاضر، افزون بر بحث‌های مربوط به نگروری دینی، نظریه‌های مرتبط با عوامل مؤثر بر آگاهی، نگرش، و رفتار نیز به عنوان مبانی نظری تحولات نگرش، اهمیت فراوانی دارند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره شده است.

از نظر فریدمن^۳ و همکارانش، «نگرش» نظامی بادوام و شامل یک عنصر شناختی^۴، یک عنصر احساسی^۵، و تمایل به عمل^۶ است (کریمی، ۱۳۹۲، ۲۲۱). به نظر روکیچ^۷، رفتار و نگرش فرد، پیامد نظام ارزشی و ارزش‌ها زیرمجموعه‌ای از باورها هستند. به تعریف روکیچ، «باور»، گزاره ساده‌ای است که از هرآنچه فرد، آگاهانه یا ناآگاهانه می‌گوید یا انجام می‌دهد، استنباط می‌شود؛ براین اساس، همه باورها، زمینه عمل هستند (روکیچ، ۱۹۶۹، ۱۱۳) و «نظام باورها»، مجموعه کلی‌ای از باورهای فرد درباره جهان فیزیکی، جهان اجتماعی، و خود است که در ارتباط و تعامل با یکدیگر هستند؛ بنابراین، هرگونه تغییری در هریک از این باورها، موجب تغییر در عناصر دیگر سیستم می‌شود (روکیچ، ۱۹۶۹، ۱۲۳). روکیچ در بررسی نگرش بر این نظر است که نگرش‌ها، یک‌سری از باورها هستند که بیشتر به واسطه تجربه‌های پیشین شکل می‌گیرند. سازمان باورها حول

1. Glock
2. Starck
3. Friedman
4. cognitive
5. feeling
6. action tendency
7. Rokeach



یک ابژه یا شرایط خاص، زمینه‌ساز واکنش شخص به شیوه‌های ترجیحی است. مفهوم کلی نگرش، بازتاب‌دهنده قالب اولیه‌ای است که در آن هنگامی که افراد با شرایط تازه‌ای روبه‌رو می‌شوند، تجربه‌های گذشته، جمع‌بندی، ذخیره، و سازماندهی می‌شوند. ارزش‌ها، زیربنای استدلال‌های شناختی برای نگرش‌ها هستند. ارزش‌ها ضمن اینکه سرشت و منش شخص را شکل می‌دهند، زیربنای نگرش وی هستند (روکیچ، ۱۹۶۹، ۱۲۵).

روکیچ، نگرش‌ها را دارای دو جهت‌گیری متفاوت در نظر می‌گیرد؛ نگرش به موقعیت و نگرش به هدف. «رفتار»، حاصل تعامل بین این دو نوع نگرش است (روکیچ، ۱۹۶۹، ۱۲۶). به نظر آلپورت^۱، چهار شرط عمده می‌توانند موجب شکل‌گیری یک نگرش شوند؛ نخستین شرط، تراکم تجربه است، یعنی سروکار داشتن با موضوعی یا گروهی از اشخاص و تجربه‌های نزدیک یا مشابه. دومین شرط، مبتنی بر متمایز نگه داشتن آن است، یعنی در تجربه‌های جدیدی که به دست می‌آیند، نگرش فرد را از نگرش‌های نزدیک به آن متمایز می‌کند. سومین شرط، بر پایه یک تجربه برجسته دراماتیک قرار دارد که شخص یا موضوعی در آن دخیل است. چهارمین شرط، تقلید است (روش بلاو و نیون^۲، ۱۳۹۲، ۱۲۵). از دید کرچ^۳، کراچفیلد^۴، و بالاک^۵ چهار عامل در تکوین نگرش‌ها دخیل هستند که عبارت‌اند از: ۱) آنچه نیازهای شخص را برآورده کند؛ ۲) کسب اطلاعات و آگاهی درباره موضوع، شیء یا فرد خاص؛ ۳) تعلق گروهی؛ ۴) شخصیت فرد؛ ۵. عوامل ژنتیکی (کریمی، ۱۳۹۲، ۲۳۵-۲۳۴).

براین اساس، فرض محتمل این است که مجموعه فرادرمانی می‌تواند براساس ایدئولوژی و جهان‌بینی‌ای که به اعضا می‌دهد، بر شناخت و باورهای آنان تأثیر بگذارد. همچنین با کسب تجربه معنوی، بعد شناختی و عاطفی نگرش افراد به هستی متحول شده و تمایل و گرایش آنان به عمل متفاوت تغییر می‌کند. افزون‌براین، با توجه به اینکه این مجموعه دارای تشکیلات گروهی و سازمان‌یافته است، وابستگی گروهی بر تغییر و ثبات نگرش و رفتار تأثیر می‌گذارد.

1. Allport
2. Rough and Neion
3. Kretch
4. Crutchfield
5. Ballachey

۲. ادبیات پژوهش

شریعتی، باستانی، و خسروی (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «جوامعی در نوستالژی اجتماعی: نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران (از خلال مطالعه موردی دو نمونه از جمع‌های عرفانی روان‌شناسی)» با رویکردی خردنگر و ذهن‌گرا و با اتکا به نظریه‌های زیمل و وبر به دلایل گرایش افراد، کارکردها، و ویژگی‌های این گروه‌ها پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد، تقویت احساس و تجربه دینی و تقویت اصول اخلاقی از کارکردهای مشارکت در این گروه‌ها است.

پایان‌نامه کاشی (۱۳۸۸) با عنوان «خود در معنویت‌های جدید؛ نمونه موردی گروه عرفان حلقه»، با استفاده از روش مصاحبه عمیق و مشاهده مشارکتی و با ارجاع به نظریه‌های کنش متقابل، به تأثیر این ایدئولوژی بر تعریف فرد از خود پرداخته است. براساس یافته‌های این پژوهش، باور به این آیین موجب «توسعه خود» در تعریف فرد از خود می‌شود. همچنین، برپایه یافته‌های این مطالعه، گروه عرفان حلقه با اشاعه ایدئولوژی انسان‌گرا، اعضای خود را به داشتن روحیه فداکاری و ایثار تشویق می‌کند که آثار آن در برون‌گروه نمایان شده و ویژگی‌های سازمانی موجب داشتن روابط برادرانه درون‌گروهی می‌شود (کاشی، ۱۳۸۸).

اسماعیلی (۱۳۸۱) در پژوهشی با عنوان «آسیب‌شناسی فرهنگی دانشگاه‌های ایران» که جامعه آماری آن را صاحب‌نظران و کارشناسان مسائل دانشگاهی در دانشگاه‌های سراسر کشور تشکیل می‌دهند، استدلال کرده است که سطح دین‌داری دانشجویان رو به کاهش نیست، بلکه نگاه و انتظار آنان از دین در حال تغییر است؛ به گونه‌ای که دین در حال تغییر مکان از حوزه عمومی به خصوصی و ساحت‌های عرفانی و کلامی آن در حال پیشی گرفتن بر ابعاد فقهی است.

کرمانی (۱۳۸۳) در پژوهشی که درباره «گرایش انسان معاصر به عرفان» انجام داده است، پس از مقایسه دین‌داری انسان عصر جدید با انسان دوران گذشته به این نتیجه رسیده است که دین‌داری و معنویت‌گرایی انسان امروز با آنچه در گذشته بوده است، تفاوت‌ها و تمایزاتی به این شرح دارد: ۱) انسان امروز به جای اینکه خود را به سنت دینی خاصی پایبند



کند و از دینی رسمی و ایدئولوژیک بهره ببرد، به‌سوی تجربه کردن دین و شخصی کردن آن روی آورده است؛ ۲) انسان امروز نمی‌تواند قائل به این باشد که تنها یک دین، برحق بوده و راه درست را نشان می‌دهد و ادیان دیگر باطل هستند؛ در عوض، به معنویتی جامع و کلی که در تمام ادیان، حتی در نفس آدمی و در طبیعت، جاری است، معتقد شده است؛ ۳) توجه به صورت ظاهری دین، آداب و مناسک، قالب‌های فکری-ایدئولوژیک، محافل دینی و مکان‌های مقدس، پیروی و تقلید از رهبران دینی و گذشتگان، همه‌وهمه کم‌رنگ‌تر شده و جای خود را به تجربه‌ای درونی و برداشتی فردی داده است.

کلاهی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «دین‌داری و جهانی‌شدن»، دین‌داری را به چهار نوع تقسیم کرده است: هدف‌مدار، روش‌مدار، اخلاق‌مدار و عرف‌مدار. جهانی‌شدن نیز به معنای «بسط جهان غریبه»، یعنی جهانی که از دیالکتیک میان «ذهنیت کنشگران جهان نزدیک» با «عینیت عناصری که از جهان دور آمده‌اند» شکل گرفته است. هریک از این چهار دسته دین‌داران، با بسط جهان غریبه و عناصر آن رویارویی متفاوتی دارند که چهار پیامد مختلف خواهد داشت: خودآگاه شدن کنشگر، فعال شدن کنشگر، تیز شدن دین‌داری‌ها، و ایجاد دین‌داری‌های بدیل.

در بین پژوهش‌های خارجی، ماسیمو ابتر و واین (۲۰۰۱) در پژوهشی با عنوان «جنبش‌های نوین دینی و خشونت»، به رفتارهای خشونت‌آمیزی که برخی گروه‌های گرونده به جنبش‌های دینی جدید از خود بروز می‌دهند و آثار ویرانگری را ایجاد می‌کنند، اشاره دارند که بیشتر از سوی گروه‌هایی بروز می‌کند که با نهادهای سیاسی و اجتماعی مخالف هستند (کاویانی، ۱۳۹۰).

رساله دکترای تینا افتخار خوانساری (۲۰۱۳) با موضوع «بررسی جنبش‌های دینی جدید»، به روش کیفی و با استفاده از مصاحبه و مشاهده گروه‌کانون مرکزی به مطالعه تأثیر این مشارکت بر ۵۵ نفر از اعضای زن گروه عرفان حلقه در شهرهای تهران، یزد، و مشهد پرداخته و به این نتیجه رسیده است که این مشارکت، موجب توانمند شدن زنان شده و می‌تواند گفتمان جدیدی را در نهادهای دینی ایجاد کند.



۳. روش پژوهش

مقاله حاضر با رویکردی توصیفی در پی توصیف تحولات نگرشی و رفتاری اعضا در روابط اجتماعی‌شان است و به روش نظریه پهنه‌محور انجام شده است که یکی از انواع روش‌های کیفی است. این روش برای پژوهش‌هایی با هدف شناخت منظم دیدگاه‌ها و نگرش‌های افراد در یک موقعیت خاص و عمدتاً برای «پروژه‌های کوچک مقیاس» (ازکیا و ایمانی، ۱۳۹۰، ۲۱) با به‌کارگیری یک رشته اعمال نظام‌مند در راستای ایجاد نظریه‌ای مبتنی بر استقرا درباره پدیده‌ای معین (استراس و کوربین^۱، ۱۳۸۷، ۲۳) کاربرد دارد. براین اساس، داده‌ها از طریق مصاحبه‌های عمیق نیمه‌ساختاریافته و غیرساختاریافته به شکل رفت و برگشت فراوان میان نظریه (تحلیل داده‌ها) و میدان (گردآوری داده‌ها) جمع‌آوری شده‌اند. تجزیه و تحلیل داده‌ها (براساس روش نظریه پهنه‌محور) در سه مرحله انجام شده است: (۱) کدگذاری باز؛ (۲) کدگذاری محوری؛ (۳) کدگذاری انتخابی (استراس و کوربین، ۱۳۸۷، ۹۷). مرحله تفسیر داده‌ها، همانند افزودن داده‌های اضافی، در نقطه اشباع نظری پایان می‌یابد (فلیک^۲، ۱۳۸۸، ۳۳۷).

جامعه آماری پژوهش، شامل گروه معنویت‌گرای فعال بدیع در شهر تبریز بوده و دربردارنده همه افرادی است که از سال ۱۳۸۳ در شهر تبریز به این مجموعه گرویده‌اند؛ اعم از اینکه در حال حاضر به این آیین و اصول آن پایبند هستند یا از آن گسسته‌اند. در این مقاله، انتخاب نمونه به روش تدریجی و بیشتر برپایه نمونه‌گیری نظری بوده است. روی هم رفته، با ۱۴ نفر از افراد که به مجموعه فرادرمانی گرویده و دست‌کم شش ترم از دوره‌های آموزشی آن را سپری کرده‌اند، مصاحبه عمیق نیمه‌ساختاریافته انجام شده است که هشت نفر، عضو پیوسته و شش نفر، عضو گسسته‌اند و دست‌کم نیمی از آن‌ها نمونه حاد و از موارد افراطی به‌شمار می‌آیند. ویژگی‌های فردی این افراد در جدول شماره (۱) ارائه شده است.



جدول شماره (۱). ویژگی‌های فردی مصاحبه‌شوندگان

جنسیت	سن	تحصیلات	شغل
زن	۴۰-۴۵	دیپلم	مربی یوگا
زن	۵۵-۶۰	ابتدایی	خانه‌دار
زن	۴۵-۵۰	لیسانس	معلم
زن	۳۰-۳۵	لیسانس	خانه‌دار
مرد	۵۵-۶۰	سیکل	آزاد
زن	۲۵-۳۰	لیسانس	مترجم
مرد	۲۰-۲۵	لیسانس	هنرمند
مرد	۲۵-۳۰	لیسانس	آزاد
زن	۴۰-۴۵	لیسانس	معلم
زن	۳۰-۳۵	لیسانس	خانه‌دار
زن	۳۵-۴۰	لیسانس	بیکار
مرد	۵۰-۵۵	دیپلم	کارگر
زن	۲۰-۲۵	لیسانس	دانشجو
زن	۱۵-۲۰	دیپلم	بیکار



محور سؤالات پرسش‌نامه برای سنجش تغییر نگرش اعضا—اعم از پیوسته و گسسته— پس از مشارکت، در مورد موضوعات زیر تدوین شد که در حالت کلی عبارت‌اند از: پرسش از علت مشارکت، تداوم یا عدم تداوم آن؛ توصیف تجربه‌های فردی و گروهی هنگام مشارکت؛ پرسش از نقاط عطف تحولات ادراکی، احساسی، شناختی، و نگرشی عضو؛ توضیح تغییرات شناختی، نگرشی، و رفتاری از منظر عضو پیوسته و گسسته در دوران مشارکت در مجموعه، در مورد خود، خدا، هستی، و شبکه روابط اجتماعی‌اش.

۴. یافته‌های پژوهش

افراد مورد مطالعه در این مقاله—که در گروه معنویت‌گرای فرادرمانی عضو بوده‌اند— ابتدا به‌طور اجمالی و گام‌به‌گام با آموزش‌های ایدئولوژیک و هستی‌شناختی آشنا شده‌اند و سپس فنون عملی متناسب با هر گام را به‌کار گرفته‌اند که عمدتاً سبب کسب تجربه معنوی‌ای شده است که بخش اصلی دوره‌های تربیتی را دربر می‌گیرد. براساس رویکرد انسان‌شناسان در



مورد مبحث دین و جادو، این فنون، اعمال جادویی دینی به شمار می آیند^۱. انسان‌شناسان بر این نظرند که دین و جادو نزدیکی بسیاری با هم دارند. آنان ضمن پرداختن به تمایزها و تفاوت‌های این دو معتقدند، عملکردهای جادویی غالباً رابطه نزدیکی با باورداشت‌های دینی دارند و در بیشتر موارد، جزئی از مناسک مذهبی هستند. از نظر مالینوفسکی^۲، جادو یک فن عملی است که به عنوان وسیله رسیدن به هدف مشخصی ساخته و پرداخته شده است، و هدف دین، رسیدن به یک نتیجه نهایی نیست، بلکه مناسک مذهبی به خودی خود به خاطر خود این مناسک انجام می شوند (همیلتون، ۱۳۹۰، ۵۸). هورتون^۳ می گوید، باورداشت‌های جادویی و مذهبی، تبیین‌های سنجیده پدیده‌ها و شگردهایی برای دخل و تصرف در جهان هستند. به عقیده اسکوروپسکی^۴، یکی از صورت‌های عملی کنش‌های جادویی، «اعلام یک نوع وضعیت» است؛ مانند اینکه «من اعلام می کنم که این نشست آغاز شده است» (همیلتون، ۱۳۹۰، ۷۸)؛ بنابراین، مکتب یادشده با کاربرد فن جادویی اعلام وضعیت «ارتباط» — با هدف معنوی ارتباط با خدا — یک عمل جادویی دینی به شمار می آید.

به فرد گفته می شود که با اعلام ارتباط، به حلقه‌های عرفانی متصل می شود و شعور کیهانی در وجود او و دیگران جاری شده و برای هر هدفی که اعلام ارتباط کرده است، عمل می کند. فرد در این فرایند، تجربه معنوی کسب می کند. در طول فرایند کسب تجربه معنوی، سطح آگاهی و ادراک فرد از خود، هستی، خدا، و دیگران تغییر می کند. این تغییر سطح شناختی، سبب تغییر نگرش شده و در نهایت به تحولات رفتاری فرد می انجامد (جابرین، ۱۳۹۶) که در این مقاله تغییرات نگرشی فرد تحلیل شده است.

همان گونه که در بالا اشاره شد، تجربه معنوی، نقطه عطف تغییر درک و آگاهی، نگرش و رفتار فرد در رابطه با دیگران است. تجربه معنوی، حاصل کاربرد فنون جادویی دینی فرادرمانی شامل ۶۸ حلقه عرفانی است که اعضا از برخی حلقه‌ها با تکرار و تأکید بیشتری یاد می کنند که در تغییر روابط اجتماعی شان اثرگذارتر بوده است؛ از جمله می توان به

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به فصل سوم کتاب «جامعه‌شناسی دین» ملکم همیلتون (۱۳۹۰)، مبحث جادو

2. Malinowski

3. Horton

4. Skorupski



حلقه‌های ارتباط بخشش، ارتباط پیوند، ارتباط وحدت جمعی، اسکن دوگانگی، تیک‌های شخصیتی، مثبت یک، و... اشاره کرد (جابرین، ۱۳۹۶).

گفتنی است که در بین اعضای گسسته نیز برخی افراد هستند که این تجربه‌های معنوی را کسب کرده‌اند اما به نظر می‌رسد که اهمیت و جذابیت این تجربه‌های معنوی پس از گسست از گروه و دور شدن از چنین فضای گفت‌وگویی، کاهش می‌یابد، زیرا بسیار کمتر از اعضای پیوسته از این تجربه‌ها سخن می‌گویند و هنگام بیان این تجربه‌ها، شور و شوق لحن اعضای پیوسته در آن‌ها وجود ندارد. برخی از اعضای گسسته نیز چنین تجربه‌هایی نداشته‌اند و تنها آموزش‌های تئوریک فرادرمانی، تأثیر عمیقی که بتواند بر سازمان‌ها و شناخت فرد تأثیر بگذارد، نداشته است.

براساس نتایج حاصل از مصاحبه با اعضا در پژوهش (جابرین، ۱۳۹۶) و سخنان مصاحبه‌شوندگان، نقطه عطف تحول باورها و نگرش‌ها، عمدتاً «تجربه معنوی» است. برپایه یافته‌های اکتشافی لایه‌های عمیق‌تر، این پدیده در فضای تعاملات درون‌گروهی اعضا، گسترده، بازتولید، تقویت، و تحکیم می‌شود. تغییر باورها و نگرش‌ها در چهار دسته مقوله‌بندی شده است که عبارت‌اند از: ۱) ادراک و پذیرش کاستی و خطاکاری خود؛ ۲) درک وحدت و یگانگی در هستی؛ ۳) ایمان به شعورمندی و حکیمانه بودن هستی؛ ۴) باور به وجود موجودات غیرارگانیکی و عاملیت آن‌ها در زندگی روزمره. این تغییرات در آگاهی و باورها سبب تحولات نگرشی و گرایشی افراد شده است که در ذیل دسته‌بندی بالا توضیح داده می‌شود.

۱) شناسایی ابعاد پنهان منفی خود و باور به کاستی‌ها و خطاها در خود: بیشتر پاسخ‌گویان با تجربه معنوی (مانند ارتباط تیک‌های شخصیتی، اسکن دوگانگی، و...) به شناختی از ابعاد پنهان و منفی شخصیت خود می‌رسند که امکان خطاکار بودن و نقص را در خود، به‌عنوان بخشی طبیعی از خود و دیگران می‌پذیرند. وجود صفات ناپسند به‌عنوان بخشی از هستی انسان تعریف می‌شود که انسان مکلف است آن‌ها را در طول فرایند رشد معنوی خود حل و فصل کند و این فرایند، سیر نسبتاً مداوم و پیوسته‌ای دارد. پس از شناختن ابعاد پنهان و منفی شخصیت خود، با پذیرش امکان خطاکار بودن، تحولاتی در نگرش

پاسخ‌گویان به خودشان و دیگران، همچنین تمایلات رفتاریشان روی می‌دهد؛ از جمله کاهش خودپسندی و منیت، فروتنی، بخشش، صلح با خود و دیگران، حل تناقض‌های درونی و....

خانم پ می‌گوید:

خصلت‌های منفی بیرون می‌ریزه، آدم تک‌تک آن‌ها را می‌بینم.... ابعاد منفی‌ام را به من شناساند. تازه متوجه شدم که چه چیزهایی در من وجود دارد و چه چیزهایی باید تغییر پیدا کند.

خانم ص می‌گوید:

خیلی از خصلت‌ها را در خودم مطلقاً نمی‌دیدم و قبول نمی‌کردم. کسی قادر به قبول‌اندن ضعف‌هایم برایم نبود، اما در ترم ۵ قبول کردم که بله این خصلت‌ها هم می‌تواند در من باشد. چون وقتی یک‌طرفه به موضوع نگاه می‌کنیم، طرف را متهم می‌کردیم؛ مثلاً به حسادت، وقتی من نمی‌توانم قبول کنم که این خصلت در من هم هست، حتی در ارتباط مثل فیلم نشانت می‌دهند که تو در اینجاها حسادت می‌ورزیدی پس حسادت در تو هست. در نتیجه باید قبول کنی که بله هست....

۲) ادراک وحدت و یگانگی با هستی و عشق به دیگران: احساس وحدت و یگانگی در پی تجربه‌های معنوی‌ای مانند ارتباط پیوند، وحدت جمعی، و این‌گونه ارتباطات به‌دست می‌آید.

خانم س می‌گوید:

.... در حال جدا شدن از دوستانم بودم که یک لحظه احساس کردم به تک‌تک دوستانم که نگاه می‌کنم، گویا خودم به خودم می‌نگرم؛ به تک‌تک بچه‌ها نگاه دقیقی انداختم و این تجربه باز هم تکرار شد. گویا یک نفر از تمام جهات به جهان هستی می‌نگریست و این تجربه برام جالب‌ترین ارمان فرادمانی بود.

افزون‌براین، در پی «پذیرش نقص‌ها و خطاها در خود و دیگران»، کم‌رنگ شدن مرز بین انسان خوب و بد با کاربرد ارتباطات اسکن دوگانگی، و تیک‌های شخصیتی، برخی اعضا اعلام می‌کنند که یک نوع «احساس نزدیکی و یگانگی» با همه مردم یافته‌اند.





ارتباط بخشش نیز از ارتباط‌های دیگری است که ویژگی «بخشش» را در فرد جاری می‌کند و فرد به‌گونه‌ای غیرارادی بخشش دیگران را تجربه می‌کند. همچنین، با پذیرش نقص‌ها و خطاهای خود و ایجاد فروتنی و کاهش خودپسندی می‌تواند دیگران را ببخشد و این امر بیشتر سبب حس یگانگی و کاهش فاصله ذهنی می‌شود.

خانم پ تجربه خود را چنین توصیف می‌کند:

ارتباط بخشش برایم نتایجی عالی داشت. با اعلام ارتباط بخشش به‌راحتی می‌توانم ببخشم. گویا دیگر به‌طورکلی کینه و ناراحتی‌ای که فرد ایجاد کرده به‌راحتی از دلم می‌رود.

همچنین، اکثریت اعضای پیوسته بیان کرده‌اند که به درک عشق رسیده‌اند و از زنده شدن عشق در زندگی و وجودشان سخن گفته‌اند. افزون‌براین، حس یگانگی و حس عشق، روحیه خدمتگذاری همراه با اشتیاق را در پی داشته است. نکته قابل توجه این است که براساس ایدئولوژی مجموعه فرادرمانی، نیکی و خدمت به مردم با اعلام ارتباط، سبب کسب چندین برابر پاداش در زندگی کنونی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به رفع مشکلات مادی و معنوی و گشایش در کل امور خود فرد می‌انجامد. احساس اثربخشی، تعامل عقلانی سودمند، تمایلات لطیف و عاشقانه حاصل از تجربه معنوی، همگی موجب برانگیخته شدن این اشتیاق در اعضا می‌شوند.

اکثریت مصاحبه‌شوندگان اقرار کرده‌اند که روحیه «خدمتگزاری با عشق و اشتیاق» یافته‌اند و خدمتشان به مردم با علاقه و بدون توقع انجام می‌شود و تقریباً همه تأکید دارند، خدمت و نیکی کردن به دیگران، جزء رفتارها، مناسک، و تکالیف روزمره‌شان است. معمولاً این خدمت دو حالت دارد: نخست، درونی یا متافیزیکی: نیکی با روش «اعلام ارتباط»؛ به‌عنوان مثال، «ارتباط وحدت جمعی»؛ «ارتباط مثبت ۱ و ۲»؛ دوم، بیرونی؛ خدمت عینی و واقعی، اما عمل نیک بیشتر به روش متافیزیکی انجام می‌شود. در این شیوه، تنها خواستن، نیت، و قصد نیکی، به‌وسیله شعور حاکم بر هستی، معادل با عمل نیک به‌شمار می‌آید و فرد تنها با «قصد کردن»، عامل انجام امر نیک محسوب می‌شود.

خانم آ می‌گوید:

مثلاً دیروز در بیمارستان بودم که تندتند پاکسازی اعلام می‌کردم و مریض‌ها را فرادرمانی می‌کردم و مثبت یک می‌دادم و روح جمعی اعلام می‌کردم. هر حلقه‌ای که به ذهنم می‌رسید را اعلام می‌کردم که خداوند زودتر شفای آن‌ها را بدهد. از دلم نمی‌آید این کار را نکنم، چون این دوره‌ها را دیده‌ام و می‌دانم که خیلی اثرگذار است، آدم دلش نمی‌آید که کاری از دستش بریاید، اما انجام ندهد... دوست دارم انجام دهم تا به خداوند نزدیک‌تر شوم.

برخی اعضای گسسته که خودشان این تجربه‌های معنوی را کسب کرده‌اند، بر این نظرنند که تجربه‌های حاصل از مشارکت در مجموعه فرادرمانی، دارای ویژگی ماندگاری اندک است و اثراتی اگرچه عمیق، اما کوتاه‌مدت در تغییر نگرش و رفتار اعضا دارد. افزون‌براین، مشارکت در مجموعه موجب افزایش منیت و پرادعایی در مسیر عرفان برای فرد می‌شود. این اعضا معتقدند، تغییرات خلقی ناشی از مشارکت در مجموعه، موقتی و گذرا است و با گذشت زمان، افراد به ویژگی اولیه خود برمی‌گردند و بیشتر ادعای عرفان می‌یابند و این باعث افزایش خودخواهی‌هایشان شده است.

خانم آ می‌گوید:

تغییراتی هم که توی فرد ایجاد می‌شه اینه که وقتی از اون فضا دور می‌شه و یا کلاس‌ها تموم می‌شن، طرف به اصل خودش بیشتر نزدیک می‌شه و در کنار مسائل قبلی به منیت "هم اضافه می‌شه که من راه‌عرفان‌رفته هستم.

خانم ه مربی ناپیوسته می‌گوید: «برای بعضی‌ها فقط شعار می‌شد و بدتر هم می‌شدند».

۳) ایمان به شعورمندی و حکمت در هستی: تقریباً همه اعضا با تکیه بر ایدئولوژی فرادرمانی و عمدتاً با تجربه معنوی به این باور و یقین رسیده‌اند که شعورمندی بر کل هستی و وجود حاکم است و بر آن‌ها اثر می‌گذارد و قدرت تنظیم کل پدیده‌های جهان را دارد. فرد با اعلام ارتباط (سپردن) با شعور کیهانی، می‌تواند هریک از امور جزئی و کلی زندگی شخصی و اجتماعی خود و دیگران را به عالی‌ترین و کامل‌ترین حالت تبدیل کند. این باور، تحولات نگرشی و گرایشی‌ای را در پی دارد که در رفتار اجتماعی آنان نیز نمود





یافته است؛ ازجمله می‌توان به معناگرایی، جبرگرایی، تسلیم، و تقدیرگرایی اشاره کرد که از دید برخی اعضای گسسته، این نگرش‌ها سبب بی‌عملی، بی‌تفاوتی، و خمودگی در فعالیت‌های اجتماعی می‌شوند.

به‌همین ترتیب، «دقت و توجه فرد در اعمال روزمره» بالا می‌رود. با توجه به اینکه براساس جهان‌بینی و ایدئولوژی مجموعه و تجربه‌های دینی فراحسی در این مجموعه، فرد رابطه مستمر و دقیقی با هستی و محیط پیرامون خود دارد و طی این رابطه، هستی از فرد و فرد از هستی شعورمند و کنشگر متأثر می‌شوند، فرد، مسئول کنش و کنش متقابل با هستی است و باید به درون‌داد و برون‌داد این سیستم آگاه باشد و به کمک ابزارهای معنوی مجموعه که ابزاری متافیزیکی (اعلام ارتباط با حلقه‌های عرفانی) است، اقدام به کنش کند. در این حالت، تأمل موشکافانه و دقت در جزئیات اعمال روزمره بالا می‌رود.

خانم ف می‌گوید:

برای من که یک مادر هستم، عروس و داماد دارم... تأثیر شعور کیهانی این است که انسان همیشه به نتیجه کار فکر می‌کند. وقتی پشت سر کسی حرف می‌زنیم، هم به خودمان ضربه می‌زنیم و هم به فرد مقابل. شاید انسان بخواهد این کار را انجام بدهد، ولی فوراً متوجه می‌شود که کار درست کدام است.

خانم غ، عضو ناپیوسته می‌گوید:

اما برخی مسائل و جزئیات را ریز درنظر داشت، مثلاً آشغال ریختن، عکس‌العملی در پی دارد یا نگهدارانی وجود دارد برای اسراف و عکس‌العملی دارد و به انسان بازمی‌گردد. این‌ها ذهن انسان را باز می‌کرد، از این لحاظ برام فرق داشت.

یکی دیگر از پیامدهای چنین بینشی، پیدایش روحیه و نگرش «معناگرا به هستی و تمام رویارویی‌های روزمره» است. افزایش دقت در اعمال روزانه همراه با قدسی شدن تمام رویارویی‌های روزمره از یک‌سو و جهان‌بینی مبتنی بر حاکمیت شعور برتر و عامل در کل هستی از سوی دیگر، سبب پیدایش نگرش معناگرا (در حد بسیار زیادی) در اعضا شده است و بسیاری از وقایع گذشته و حال، به زندگی آنان معنایی قدسی و هدفی حکیمانه می‌دهد.

خانم س می گوید:

...نه اینکه فکر کنم دیگه راه حل معمای من در دست های شخص به خصوصی باشد. گاهی جوابت پیش یک دوست هست، گاهی پیش یک مریض چیزهایی یاد می گیرم، گاهی از زبان یک فامیل درسی می شنوم؛ آرام آرام کل جهان هستی تبدیل به کتاب هستی می شود که هر زمانی نیازی هست، یکی رو می فرستند تا درسی رو برات باز کند.

خانم ص می گوید:

به عقیده من، هر کسی هر حرفی بگوید، نیاز بوده که من آن را بشنوم. چرا به من گفته؟ به شخص دیگری می گفت.... یادم هست که بعد از ترم هشت به فیلم هایی که از بچه ام که فوت کرده باقی مونده بود، دوباره نگاه کردم، بدون اینکه گریه و بی تابي کنم. شاید به این خاطر بود که از درون به بعضی چیزها پی برده بودم. الان مطمئنم بچه ام که تازه به دنیا آمده بود و بلافاصله از دنیا رفت، حتماً حکمتی درش بوده.



این نوع نگرش معناگرایانه به کل هستی، موجب «پیدایش روحیه تسلیم و توکل»، تقریباً در همه اعضا، شده است و از دید اعضای گسسته، سبب نوعی «بی عملی و انفعال» می شود که بیشتر از چند نکته سرچشمه می گیرد: نخست اینکه انسان از اندیشه خلع سلاح می شود. به عبارت روشن تر، صلاح انسان را خدا و شعور کل تشخیص می دهد نه شعور جزئی نگر انسان؛ بنابراین، فرد به جای تصمیم گیری با آگاهی نسبی، تصمیم را به آگاهی مطلق می سپارد. دوم اینکه براساس این ایدئولوژی، انسان در جریان آزمون و خطا، رشد می کند؛ بنابراین، لزومی برای تغییر پیش آمدهایی که انسان را به ورطه خطا می اندازند، وجود ندارد. عمده تاً اعضا پیش آمدها را مبنی بر تقدیر مبتنی بر صلاح و خیر الهی قلمداد می کنند و نه تنها مقابله با آن و تدبیر امور را درست نمی دانند، بلکه از هم نوایی با آن ها لذت می برند.

آقای د می گوید:

الان خیلی راحت تر هست، چون رسالتم را قبول کرده ام و در قلب من ریشه دوانده است. اگر این رسالت را قبول نکنم، خودم را به آب و آتش می زنم و فکر می کنم که من همه کاره هستم، احساس راحتی نمی کنم. درحالی که من کاره ای نیستم و گرداننده ای

وجود دارد... ایمان مطلق به این گفته‌ام دارم.... در آنجا تجربه دارم که خالق از گوشم گرفت و بهم فهماند که تو چه کاره‌ای؟

خانم پ می‌گوید:

براساس آموزه‌ها، تنها کاری که می‌توانستم بکنم، این است که به او انرژی بدهم یا به خدا بسپارم.... شاید اصلاً قرار است شخص دست به این کار نزند و درس بزرگی از این قضایا بگیرد.... حتی قرار نیست هنگام دعا از خدا بخواهم که فلان کار را بکن، چون قرار است هیچ خواسته‌ای از خدا نداشته باشیم، بلکه باید بگوییم هرطور که صلاح هست....

روحیه تسلیم و توکل در حد افراطی آن (در ایدئولوژی مجموعه) به نوعی «بی تفاوتی و بی عملی» و جبرگرایی می‌انجامد. خانم آ، از اعضای گسسته، در توصیف این ایدئولوژی می‌گوید:

فرادرمانی درواقع به سری اطلاعات می‌ده و آخرشم می‌گه تو نمی‌دونی چی خیر و صلاح مخلوق هست و توی حکمت خدا دخالت نکن و قضاوت نکن. به خودش بسپار و دعای خیر کن براش که یا مشکلتش باز شه یا آگاه‌تر بشه. می‌گه حتی گاهی اوقات کمک کردن به هم درعین حال که خوبه، می‌تونه جاهایی بد باشه. بیشتر به خود خدا بسپار.

خانم س، از اعضای پیوسته، در پاسخ به پرسشی درباره عملکردش در هنگام مشاهده مشکلات مردم می‌گوید: «واکنشی ندارم. هرکسی مشکلی دارد، مشکل است دیگر». خانم غ که منتقد این ویژگی فرادرمانی است، آن را گاهی برای برخی افراد مفید می‌داند و درواقع، برای سطح فردی و خرد جامعه کارآمد و در سطح کلان جامعه، ناکارآمد می‌پندارد. وی به گزارش از دوستش می‌گوید:

دوستم فردی بود که اصلاً در زندگی کوتاه نمی‌آمد، اما این کلاس‌ها باعث شد عوض شود و برخی مسائل را تقدیرش دانست و خواست تا ضعف‌هایش را قبول کند و آن‌ها را کاهش بدهد و زندگیش به انسجام رسیده با این کلاس‌ها، این جور افراد و چنین تیپ افرادی هم وجود دارند.



اما در مورد خود می‌گوید:

چند سال انگیزه‌ام را از دست دادم و کار دیگری نمی‌توانستم انجام بدم؛ مثلاً کادر من حق من را می‌خورد، اما با اینکه به‌صراحت می‌دانستم، اما قدمی نمی‌توانستم بردارم و می‌گفتم که حتماً احتیاج دارد.... شروع کردم به رخوت، سستی، و قانع شدن را به من یاد داد و خیلی چیزها را من از دست دادم.

او گزارش مشابهی را از یکی از همکارانش می‌دهد که مربی یوگا و شنا و شخص بسیار فعالی در جامعه بوده و اکنون پس از مربی‌گری فرادرمانی بسیار بی‌تفاوت و سست شده است. وی می‌گوید:

فردی که یوگا کار کرده و بعد به فرادرمانی رفته را می‌شناسم.... قبلاً خیلی خوب کار می‌کردن و خودشان ورزشکار بودن و شخصیت فوق‌العاده‌ای داشت، اما الان رخوت می‌بینم و اینکه حس ورزشکاریش از بین رفته و خیلی شدید آرام‌تر شده است.

به گزارش عضو دیگری در مورد شخص یادشده: «تنها چیزی که خیلی به‌نظرم توی خانم ایکس بعد از فرادرمانی تغییر کرد، این بود که اون گرمی و اجتماعی و معاشرتی که بود نیست. الان از آدما فرار می‌کنه و یه احساس سردی به آدم انتقال پیدا می‌کنه. نوع نگاه کردنش هم متفاوت شده!».

۴) باور به موجودات غیرارگانیک و قدرت عاملیت آن‌ها در زندگی روزمره: براساس ایدئولوژی فرادرمانی، موجودات و هستی‌های متافیزیکی‌ای در جهان وجود دارند که بر اثر عوامل مختلفی مانند افکار و اندیشه‌های منفی، در جسم و روح و ذهن فرد نفوذ کرده و کنترل افکار، تمایلات، و زندگی فردی و اجتماعی او را در اختیار می‌گیرند. از نظر این ایدئولوژی، تنها راه نجات از سلطه این موجودات، پیوستن به مجموعه فرادرمانی و حلقه‌های عرفانی آن و پرهیز از افکار، اندیشه‌ها، و رویارویی‌های منفی است.

همه اعضای پیوسته و گسسته به این موجودات و قدرت نفوذ آن‌ها باور دارند و آن‌ها را در زندگی خود مؤثر می‌دانند. عموماً اعضا در مقابل این موجودات دچار ترس و نگرانی هستند؛ به‌گونه‌ای که در برخی موارد، فرد در مقابله با آن‌ها احساس عجز می‌کند و این ترس زیاد، گاهی موجب گسستن از گروه و گاهی سبب پناه بردن به آن شده است.





آقای ح در مورد موجودات غیرارگانیک می‌گوید: «ما حفاظ دریافت کرده‌ایم و مصون هستیم؛ بنابراین، می‌توانیم اعلام کنیم، بدون اینکه مسائل منفی فرد به ما منتقل شود. کس دیگری نمی‌تواند این کار را انجام دهد. برخورد با شبکه منفی، مرحله به مرحله است؛ مثلاً ۴- و ۶- هم هست».

آقای ن بر این باور است:

درباره اینکه باور به وجودشان داشته باشم، خیر باور نداشتم، ولی الان باور دارم. استاد می‌گوید، عمق نفوذ آن‌ها تا حدی است که می‌توانند داده‌های ما را تغییر دهند یا اطلاعات ما را دست‌کاری کنند و حتی باعث بروز بعضی بیماری‌های صعب‌العلاج نیز بشوند.

در این حال، این نگرش تقابلی نیز ایجاد می‌شود که افرادی که یک عضو به‌طور روزمره با آن‌ها روبه‌رو می‌شود، یا غیرخودی و تحت نفوذ شبکه منفی و غیرارگانیک‌ها، یا از گروه خودی و عاری از این عوامل ویروس مانند هستند.

اعضا معمولاً مسائلی را که در روابط اجتماعی خود با آن روبه‌رو می‌شوند و حتی مشکلات زندگی خانوادگی خود و دیگران را به تأثیر موجودات غیرارگانیک نسبت می‌دهند، اما برخی اعضای گسسته که اطلاعات نسبتاً زیادی در مورد فنون گروه‌های معنویت‌گرا دارند - با اینکه وجود موجودات غیرارگانیک را قبول دارند - بر این نظرنند که نحوه برخورد مجموعه فرادرمانی با این موجودات، موجب تسهیل نفوذ بیشتر آن‌ها در زندگی اعضا و نزدیکانشان شده است. معمولاً این باورها در بین اعضای گسسته، نقطه عطفی برای گسستن از گروه بوده است.

خانم آ می‌گوید:

البته زمینه‌هایی هم تو این دوران اتفاق افتاد. بهم خوردن دوستی‌های صمیمی‌ام، ازدواج، اختلاف مامان بابا، پایان‌نامه ارشد، خود آرش (به هم خوردن نامزدیم) و اساتید غیرمنطقی و....

خانم غ می‌گوید:

رابطه‌ام با خانواده و دوستان و اطرافیان به علت تحولات زندگی‌م در آن دوره که در

فرادرمانی شرکت می‌کردم، خوب نبود و البته نمی‌دانم فرادرمانی مؤثر بود در این رابطه یا نه.... همگی درگیر مشکلات خانوادگی شدیدی هستند و فکر نمی‌کنند که شاید به این راه، ربط داشته باشد و هیچ‌کدام فارغ نیستند.

او با نقل گزارشی از دوستش که مربی مجموعه است می‌گوید:

این خانواده قبلاً در صلح زندگی می‌کردند و بدون مشکل، اما وقتی همگی با هم از خواهر، مادر، و زن برادرها در این دوره فرادرمانی شرکت کردند، دچار مشکل شده‌اند. خود مربی چون از خودگذشتگی کرد، در زندگی صلح دارد، اما با اطرافیانش دائم در کلنجار رفتن است و من همه این‌ها را ارتباط می‌دهم به این مسائل.

جدول شماره (۲). مقوله‌های محوری تحولات شناختی و نگرشی اعضای پیوسته و گستره مجموعه فرادرمانی

تعداد کد	ایمان به شعور و حکمت در هستی	تعداد کد	شناختی ابعاد پنهان خود و اثرات آن
۴	نگرش معناگرایانه	۱۲	پذیرش خطاکار بودن و تغییر صفات ناپسند
۸	افزایش تأمل و دقت در زندگی روزمره	۶	بخشش با پذیرش نقص خود و دیگران
۱۳	جبرگرایی و تسلیم و تقدیرگرایی	۱۰	کاهش خودپسندی
۱۳	کاهش انگیزه فعالیت اجتماعی و ایجاد رخوت	۶	افزایش منیت مدعی عرفان شدن
۶	بی‌عملی-بی‌تفاوتی	۱۶	جایگزینی نیکی و محبت به جای نفرت و زشتی
تعداد کد	باور به موجودات غیرارگانیک و قدرت عاملیت آن‌ها	تعداد کد	ادراک وحدت و یگانگی و اثرات آن
۱۳	باور به غیرارگانیک‌ها	۵	درک و رشد عشق و محبت
۱۶	تأثیر غیرارگانیک‌ها بر انسان	۴	کاهش فاصله من و دیگری؛ احساس یگانگی
۴	عامل انسان در اثرپذیری از غیرارگانیک‌ها	۵	روحیه خدمت با عشق و اشتیاق
۹	مصونیت از غیرارگانیک‌ها به کمک مجموعه	۵	افزایش تحمل و مصونیت در برخوردهای ارتباطی
		۶	افزایش سازگاری و کاهش رنجوری

بحث و نتیجه‌گیری

چنان‌که یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، پیامد مشارکت افراد در گروه‌های فرادرمانی، به لحاظ تحول نگرش در روابط اجتماعی، برای همه اعضا یکسان نیست، بلکه دارای ابعاد متنوعی است. معمولاً افرادی که آن را مثبت ارزیابی می‌کنند، به زوایایی از اثرات توجه دارند و افرادی که آن را منفی قلمداد می‌کنند، متوجه ابعاد دیگری هستند و معمولاً نقطه پیوند یا گسست فرد از تداوم عضویت در مجموعه، همان ارزیابی وی از اثرات مجموعه





است. به احتمال قوی، یکی از علل تداوم مشارکت اعضای پیوسته، پیامدهای مثبتی است که افراد به طور روزمره در زندگی اجتماعی خود دریافت می کنند و برعکس، علت گسیختگی برخی اعضای گسسته، پیامدهای منفی ای است که افراد آن را حاصل مشارکت در مجموعه ارزیابی می کنند.

تغییر در روابط اجتماعی که پیامد تحول رفتار اجتماعی است (همان گونه که در نظریه تغییر نگرش گفته شد) حاصل تغییر سازمان باورها و ارزش ها و در پی آن، نگرش و تمایلات فرد است که به دو طریق انجام می شود: ۱) ارائه ایدئولوژی و جهان بینی متفاوت؛ ۲) کسب تجربه معنوی مبتنی بر همان جهان بینی. اما نکته قابل توجه این است که نقطه عطف در تغییر باورها، نگرش، و رفتار فرد، تجربه معنوی است، نه کسب ایدئولوژی و جهان بینی فرادرمانی. در طول تجربه معنوی، نگرش فرد به هستی، خود، و دیگران تحول می یابد. این نتیجه با نظر محدثی (۱۳۹۱) که معتقد است، تجربه دینی در محور دین داری قرار دارد و اعتقادات دینی، نشئت گرفته از تجربه دینی هستند، مطابقت دارد. به عبارت روشن تر، با گرایش جهان مدرن به سوی فردگرایی، شخص اعتقادات و باورهای خود را براساس تجربه شخصی شکل می دهد نه به روش سنتی اطاعت و همنوایی؛ بنابراین، آنچه موجب تغییر سازمان باورها و اعتقادات فرد می شود، تنها نظریه های هستی شناختی نیست، بلکه تجربه معنوی است که وی را به باور قریب به یقین می رساند. پژوهش های کرمانی (۱۳۸۳) و اسماعیلی (۱۳۸۱) نیز این یافته را تأیید می کنند؛ بنابراین، می توان گفت، از نقاط قوت این مجموعه، اولویت بخشی پرورش با تجربه معنوی همراه با حس زیبایی شناختی، به جای اولویت دادن به آموزش ایدئولوژیک، است.

هرچند تجربه معنوی، مهم ترین عامل و نقطه عطف تغییر نگرش فرد به خود و دیگران است، مجموعه فرادرمانی، در آغاز چرخه آموزش و پرورش، جهان بینی خود و ایدئولوژی مبتنی بر آن را به طور اجمالی و مختصر برای نوآموز بیان می کند و سپس، بلافاصله با کاربرد فنون جادویی دینی، وی را به تجربه معنوی وامی دارد. این جهان بینی با تعریفی که از انسان ارائه می دهد، وی را به لحاظ هستی شناختی به عنوان موجودی تفکیک ناپذیر از دیگری و موجودی به وسعت هستی معرفی می کند که از قابلیت اثربخشی بر جهان و اثرپذیری از



کل هستی برخوردار است. یکی از نقاظ قوت مجموعه فرادرمانی، محوریت دادن به ارزش‌های متعالی انسانی، به‌ویژه در قلمرو ارتباطات اجتماعی است که براساس آن، مرز بین خود و دیگری کم‌رنگ می‌شود. بقیه حلقه‌های ارتباطی نیز، هریک به‌نحوی، چنین کاری را انجام می‌دهند؛ به‌عنوان مثال، حلقه ارتباط جمعی که به‌معنی طلب خیر برای عموم مردم است و حلقه پیوند که حلقه درک وحدت است، موجب می‌شوند که فرد ابتدا با اعلام ارتباط، برای همه درخواست خیر جمعی کند و همین خواستن، احساس پیوند به دیگران را در او ایجاد می‌کند و گاهی طی تجربه‌ای معنوی، احساس یگانگی با همه مردم و کل هستی در فرد ایجاد می‌شود که سطح ملموس‌تر و عمیق‌تری از درک و فهم است. براساس این نتایج، نگرش هستی‌شناسانه‌ای که فرد را به دیگران پیوند می‌زند و زندگی او را در ارتباط با کل هستی معنادار می‌کند - که در «اینجا و اکنون» اثربخش و اثرپذیر است - تعریف فرد را از خود توسعه بخشیده و به زندگی او معنا می‌دهد. همان‌گونه که گفته شد، پژوهش کاشی (۱۳۸۸) در مورد این گروه نیز بیانگر این است که تعریف افراد از خود، پس از مشارکت، توسعه می‌یابد.

به‌ندرت تحول در روابط اجتماعی فرد، در پی تغییر آموزه‌های هستی‌شناختی نظری رخ می‌دهد و در بسیاری از موارد، تنها حلقه ارتباطی یا تجربه معنوی خود، دربردارنده ادراک و شناخت مفاهیم مطلوب و رفتار جامعه‌پسند است؛ به‌عنوان مثال، حلقه‌های ارتباط اسکن دوگانگی، تیک‌های شخصیتی، قربانی و حلقه‌هایی از این دست، موجب تغییر باور و شناخت فرد در مورد خود، مبنی بر امکان خطا کار بودن خود و کشف ابعاد و زوایای پنهان مثبت و منفی شخصیت خود می‌شود که این هم به‌نوبه خود، تعریف فرد را از خود و دیگران تغییر می‌دهد، مرز و فاصله بین خود و دیگری بسیار کمتر می‌شود، امکان بخشش دیگران بیشتر می‌شود، و چند گامی به‌سوی احساس یگانگی و قدسی دیدن کل پیش می‌رود. افزون‌بر این، حلقه‌های ارتباطی دیگری، از جمله ارتباط بخشش و قربانی کردن، در راستای رفع ویژگی‌های منفی خود عمل می‌کند. افراد با تجربه‌های معنوی به درک عمیق‌تر مفاهیمی مانند بخشش می‌رسند و به‌عبارت روشن‌تر، «بخشش» را عمیق‌تر درک می‌کنند و با یافتن درک عمیق، این تجربه در هسته سازمان، باورها، و ارزش‌های فرد جای می‌گیرد که



بر نگرش و تمایلات او اثرگذار است و رفتارش را به آن سو سوق می‌دهد؛ به گونه‌ای که ابزاری به نام «ارتباط بخشش» دارد که اگر خود نیز نتواند با اراده‌اش این کار را انجام دهد، با اعلام این ارتباط، حلقه ارتباطی یادشده به طور خودکار بر درک، فهم، و اراده فرد مسلط شده و این فعل را برایش به انجام می‌رساند؛ درعین حال، فرد از لذت و معنای عمیق بخشش بهره‌مند می‌شود و این تجربه به بخشی از تجربه زیسته او تبدیل شده و ویژگی‌هایش را به همان سمت سوق می‌دهد. براین اساس، آلپورت (روش بلاو و نیون، ۱۳۹۲، ۱۲۵) نیز بر این نظر است که یک شرط عمده تحول نگرش، یک تجربه برجسته دراماتیک است. گفتنی است، براساس نتایج پژوهش جابریان (۱۳۹۶)، تعامل و مشارکت گروهی، عامل مهمی در ایجاد، حفظ، و تقویت باورهای نوپایی است که حاصل تجربه معنوی هستند و گسستن از گروه یا فقدان تعاملات گروهی موجب تضعیف و زوال این نگرش‌ها می‌شود. همان‌گونه که آلپورت (روش بلاو و نیون، ۱۳۹۲، ۱۲۵) نیز معتقد است، «تراکم تجربه» یکی از الزامات اثربخشی تجربه بر نگرش است.

به این ترتیب، فرد برای عمل به ایدئولوژی جمع‌گرایانه فرادرمانی، بدون تلاش در راستای تغییر رفتار و اعمال خود از این ابزارها برای بهبود روابط خویش با دیگری — به لحاظ شناختی و رفتاری — بهره می‌گیرد و بهبود روابطش را به سادگی و آسانی و بدون هزینه تجربه می‌کند. براساس نظریه انتخاب عقلانی، بی‌هزینه بودن این فرایند که برای فرد پاداش لذت بهبود روابط و احساس اثربخشی را در پی دارد، وی را به تداوم پیوستگی به این مجموعه تشویق می‌کند.

پژوهش شریعتی و همکارانش (۱۳۸۶) در مورد دو گروه معنویت‌گرا، حاکی از این است که افزون بر تقویت احساس و تجربه دینی، تقویت اصول اخلاقی نیز از کارکردهای مشارکت در این گروه‌ها است.

اما در جایی که فنون جادویی مذهبی کارایی ندارند یا پیامدهای منفی‌ای دارند و منافع فرد را تأمین نمی‌کنند و به عبارت دیگر، در جایی که این مشارکت برای فرد نه تنها پاداشی ندارد، بلکه وی را متحمل هزینه می‌کند، احتمال گسست او افزایش می‌یابد.

یکی دیگر از نکته‌های قابل توجه در تحول نگرش اعضا، باور به وجود موجودات



متافیزیکی به نام موجودات غیرارگانیک است که از قدرت نفوذ در افکار، تمایلات، و رفتار فیزیکی فرد، اطرافیانش، و کل هستی برخوردارند. این باور، زیربنای توجیه درد و رنج‌های فرد در زندگی است که البته مسئول بخشی از نفوذ آن‌ها در زندگی فرد، خود او و اندیشه‌های پلید و منفی‌اش به‌شمار می‌آید و پیوستن به حلقه‌های عرفانی مجموعهٔ فرادرمانی، راه نجات از این موجودات و این افکار دانسته می‌شود. ایجاد چنین باوری برای اکثریت اعضا، ترس و واهمه از این موجودات را در پی دارد و وجود این باور در حد افراطی، پیوسته فرد را در باور به نفوذ قدرت‌های متافیزیکی در زندگی‌اش به‌سوی ضعف و عجز پیش می‌برد و همچنین، اعتقاد وی را به عاملیت موجودات غیرارگانیک در دردها و رنج‌هایش محکم می‌کند و در صورت ناکارآمدی حلقه‌های ارتباطی، موجب ناامیدی از این مجموعه می‌شود. برخی اعضای صاحب‌نظر در علوم معنوی که از اعضای ناپیوسته فرادرمانی هستند، معتقدند که امکان وجود و نفوذ چنین نیروهایی وجود دارد که دال بر عملکرد نادرست و نقص در روش فرادرمانی است. این باور به‌دنبال خود نگرش خودی و غیرخودی به درون‌گروه و برون‌گروه را ایجاد و تشدید می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اعضا معتقدند، با پیوستن به گروه می‌توان از شر این موجودات و عاملیت آن‌ها در زندگی نجات یافت. دلیل عدم تمایل افراد به پیوستن به این مجموعه یا گسست آن‌ها پس از ورود به آن نیز شدت تسلط موجودات غیرارگانیک بر این افراد و زندگی‌شان است؛ بنابراین، برای اعضای پیوسته توجیهی با عنوان دعوت‌شدگان و برای گسسته‌ها اصطلاح ریزش یافته‌ها را به‌کار می‌برند. همچنین، اعضای غیرخودی، افراد آلوده به این موجودات و شبکهٔ منفی‌ای به‌شمار می‌آیند که نیاز به پاکسازی دارند و از آنجاکه براساس اعتقادات این مجموعه راه‌رهایی از این شبکه و موجودات غیرارگانیک در انحصار اعضا و سردمداران عرفان حلقه است، حس وابستگی اعضا به گروه و ضرورت مشارکت همراه با فرمانبری را برای اعضا توجیه و تشدید می‌کند. گفتنی است با توجه به اینکه پژوهش‌های دانشگاهی در مورد این گروه بسیار ناچیز است، پژوهش‌هایی که بر نقاط قوت و ضعف آن‌ها و از تمام جنبه‌ها از جمله موجودات غیرارگانیک—پرداخته باشد، وجود ندارد که بتوان آن را با یافته‌های مقاله حاضر مقایسه کرد.



پژوهش ماسیمو ابتر و واین (کاویانی، ۱۳۹۰) که در مورد تمایلات خشونت‌آمیز گروه‌های معنویت‌گرا سخن می‌گوید، خود تأییدگر تقویت پیوندهای درون‌گروهی علیه پیوندهای برون‌گروهی است. روی هم رفته براساس نظریه‌های مربوط به سرمایه اجتماعی گروه‌های دینی و پیوندهای درون‌گروهی و برون‌گروهی، گروه‌های دینی، دارای روابط خواهرانه و برادرائه قوی درون‌گروهی هستند و هرگاه چنین پیوندهای درون‌گروهی قوی‌ای برقرار باشد، روابط برون‌گروهی تضعیف می‌شود (گرانووتر، ۱۹۷۳). در این حالت، همسو با نظریه نیاز مازلو (محدثی، ۱۳۹۵، ۳۹)، کرچ، کرچفیلد، و بالاک (کریمی، ۱۳۹۲، ۲۳۴-۲۳۵)، تعلق گروهی یکی از عوامل مهم تداوم مشارکت اعضا است.

یکی دیگر از پیامدهای مشارکت در مجموعه، پیدایش نگرش قدسی به هستی و همه پدیده‌های جهان است که سبب شکل‌گیری نگرش حکیمانه و تقدیرگرایانه و ایجاد روحیه توکل و تسلیم و از نظر اعضای ناپیوسته، موجب پیدایش روحیه منفعلانه و رخوت و بی‌تفاوتی می‌شود. پیدایش نگرش تقدیرگرا و معناگرا، پله‌ای به سوی تزکیه، رشد، و تعالی به‌شمار می‌آید که موجب پذیرش مشکلات اجتماعی و افزایش درجه تحمل و سازگاری و در نتیجه، سبب بهبود روابط اجتماعی می‌شود، اما چنین نگرشی می‌تواند سبب منفعل شدن فرد نیز بشود. اعضای ناپیوسته نیز از این آسیب یاد کرده و ناخشنود هستند و معتقدند، در این دوران به سبب داشتن چنین روحیه‌ای، آسیب‌های مهمی از سوی دیگران دیده و به همان رابطه آسیب‌زا تداوم داده موجب سرایت آسیب به اطرافیان‌شان شده‌اند. یکی دیگر از آسیب‌های این روش، جایگزینی کاربرد فنون جادویی به جای عمل واقعی است که به نوعی موجب بی‌عملی می‌شود، زیرا با کاربرد فنون جادویی دینی، نیت و قصد، جایگزین کنش واقعی می‌شود و فرد به جای وارد شدن به واکنش، این فنون را برای هر کار روزمره‌ای به کار می‌برد. این شیوه وارد شدن به کنش — چنان‌که در انتقادهای برخی از اعضای گسسته نیز بیان شده است — آسیب‌هایی را به نظام کنش در سطح کلان جامعه وارد می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت، جامعه به گروهی از افراد منفعل و پذیرا تبدیل می‌شود که در جهت ساختن زندگی فردی و جمعی، اندیشیدن را متوقف کرده‌اند.

همچنین، با توجه به اینکه تحولات نگرشی و رفتاری عمدتاً با تجربه معنوی و با فنون

جادویی دینی‌ای رخ می‌دهند که فرد دخالت چندانی در آن نداشته است (درواقع فرد برای ایجاد این تغییر در خود تلاش چندانی نکرده است)، تحولات ناپایداری هستند. تحلیل گفته‌های اعضای گسسته نشان می‌دهد، اعضا هنگام مشارکت در گروه با درجه‌های متفاوتی به اصول و آموزه‌های تجربی و نظری گروه وفادارند و کمابیش فعال هستند، اما پس از گسستن از گروه و عدم تبادل آموزه‌ها، ایمان و باورشان به آن‌ها کاهش یافته و روزبه‌روز کم‌رنگ می‌شود؛ تا حدی که فرد گسسته، خود و دیگران مشابه را بازگشته به حالت پیش از مشارکت ارزیابی می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت، کیش‌های معنوی که ابزار اصلی آموزش و پرورششان فنون جادویی دینی است (با توجه به اینکه عاملیت عضو در اندیشه و عمل تا حد قابل توجهی کاهش می‌یابد) اولاً فاقد توانایی لازم برای وارد شدن به مناظره‌های نظری هستند و ثانیاً در صورت فقدان سازمان منسجمی که شبکه ارتباطی اعضا را به هم مرتبط و پیوسته نگه دارد، منتهی به از دست دادن پیروان و اصول اعتقادی آن خواهند شد.



منابع

- روش بلاو، آن ماری؛ و نیون، ادیل (۱۳۹۲). روان‌شناسی اجتماعی (چاپ دوم؛ مترجم: سیدمحمد دادگران). تهران: مروارید.
- استراوس، آنسلم؛ و کوربین، جولیت (۱۳۸۷). اصول روش تحقیق کیفی؛ نظریه‌های مبانی، رویه‌ها و روش‌ها (چاپ دوم؛ مترجم: بیوک محمدی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسماعیلی، حمیدامین؛ و خلیلی، اسماعیل (۱۳۸۱). آسیب‌شناسی فرهنگی دانشگاه‌های ایران. تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- ازکیا، مصطفی؛ ایمانی جاجرمی، حسین (۱۳۹۰). روش‌های کاربردی تحقیق؛ کاربرد نظریه‌های بنیانی (جلد دوم). تهران: کیهان.
- بارکر، ایلین (۱۳۸۷). وقوع و اهمیت جنبش‌های نوین دینی (مترجم: محمد قلی‌پور). در براین ویلسون؛ و جیمی کرسول، جنبش‌های نوین دینی (صص ۵۳-۳۳)، نشر مرن‌دیز، مشهد، ایران.
- بهرامی‌دشتکی، هاجر؛ علیزاده، حمید؛ غباری‌بناب، باقر؛ و کرمی، ابوالفضل (۱۳۸۵). اثربخشی آموزش معنویت به شیوه گروهی بر کاهش افسردگی در دانشجویان. پژوهش‌های مشاوره، ۱۹(۵)، ۷۲-۴۹.
- پاتیک، الیزابت (۱۳۸۷). زنان در جنبش‌های نوین دینی (مترجم: محمد قلی‌پور). در براین ویلسون؛ و جیمی کرسول، جنبش‌های نوین دینی (صص ۲۲۴-۱۷۷)، نشر مرن‌دیز، مشهد، ایران.
- مهدی‌پورزراع، نسرین؛ و بحری، سوری (۱۳۸۴). یوگا عامل تندرستی. نشریه پرستاری ایران، ۱۸(۴۱ و ۴۲)، ۸۵-۹۱.
- جابریان، نفیسه (۱۳۹۶). تبیین جامعه‌شناختی جریان معنویت‌گرایی نوپدید در شهر تبریز (رساله دکتری). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
- خوشفر، غلامرضا (۱۳۸۹). طرح مسئله عرفان‌های نوظهور و جریان‌ها انحرافی. مجموعه مقالات همایش بررسی آسیب‌های اجتماعی استان مازندران (صص ۲۰۶-۱۹۱).
- زتومکا، پیوتر (۱۳۸۴). اعتماد یک نظریه جامعه‌شناختی (مترجم: فاطمه گلابی). تبریز: ستوده.
- شریعتی‌مزیانی، سارا؛ باستانی، سوسن؛ و خسروی، بهناز (۱۳۸۶). جوامعی در نوستالوژی اجتماع؛ نگاهی به پدیده معنویت‌های نوپدید در ایران. فصلنامه مطالعات فرهنگ - ارتباطات، ۳(۸)، ۱۹۵-۱۶۷.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۷). آفتاب و سایه‌ها: نگرشی بر جریان‌های نوظهور معنویت‌گرا. قم: نجم‌الهدی.
- فلیک، اووه (۱۳۸۸). درآمدی بر تحقیق کیفی (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نی.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۹۸

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



کاشی، فضه (۱۳۸۸). خود در معنویت‌های جدید؛ مطالعه موردی عرفان کیهانی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

کاویانی، نسیم (۱۳۹۰). بررسی علل جامعه‌شناختی گرایش زنان به معنویت‌های جدید (مطالعه موردی: شهرستان گرگان) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه مازندران.

کرمانی، طویی (۱۳۸۳). گرایش انسان معاصر به عرفان. در مجموعه مقالات عرفان: پلی میان فرهنگ‌ها (صص ۵۹-۳۹). تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

کریمی، یوسف (۱۳۹۲). روان‌شناسی اجتماعی (چاپ نوزدهم). تهران: دانشگاه پیام نور.

کلاهی، محمدرضا (۱۳۹۰). دینداری و جهانی‌شدن. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۲۴، ۶۵-۹۴.

کوزر، لوئیس (۱۳۷۹). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (چاپ هشتم؛ مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.

برایان ویلسون و جیمی کرسول (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین دینی و سلامت روانی. در لیلیستون، لارنس؛ شفر، گری، جنبش‌های نوین دینی؛ محدودیت‌ها و امکانات (صص ۱۷۴-۱۵۵؛ مترجم: محمد قلی‌پور). مشهد: نشر مرندیز.

محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی دین؛ روایتی ایرانی (چاپ اول). تهران: یادآوران.

محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۵). جریان‌های دینی و معنوی بدیع: بررسی و نقد رویکردهای تبیینی، جهت‌گیری‌های هنجارین و راهبردهای عملی. در: غلامرضا غفاری؛ محمدرضا جواد یگانه، مجموعه مقالات گزارش وضعیت اجتماعی کشور (جلد دوم، چاپ اول). تهران: شورای اجتماعی کشور، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

مظاهری‌سیف، حمیدرضا (۱۳۸۷). جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

همیلتون، ملکم (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی دین (چاپ سوم؛ مترجم: محسن ثلاثی). تهران: ثالث.

Eftekhar khansari, T. (2013). *Women, self and life transformation in an Iranian spiritual movement inter - universal mysticism, womens study* (Doctoral dissertation). Women's Studis, University of York.

Field, J. (2003). *Social capital*. London: Rutledge.

Granovetter, M. S. (1973). The Strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78, 360-80.

- Koenig, H. (2010). Spirituality and mental health. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 7(2), 116-122 . doi: 10.1002/aps.239
- Rokeach, M. (1969). *Beliefs, attitudes and values: A theory of organization and change*. San Francisco Jossey Bass Publishers.
- Woodhead, L., Fletcher, P., Kawanami, H., & Smith, D. (2005). *Religions in the modern world: Traditions and transformations* (1st ed. 2002). London and New York: Routledge.
- Wuthnow, R. (2007). *After the baby boomers - how Twenty - and Thirty - somethings are sharing - the future of American religion*. New Jersey: Princeton University Press.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۰۰

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



نقش گردشگری آیینی در نگهداشت فرهنگ عزاداری حسینی؛ مطالعه موردی شهرک ماسوله

حمیده بیگی^۱

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۹؛ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۲

چکیده

آیین‌ها و مراسم سوگواری مذهبی، از مهم‌ترین منابع رسیدن به هویت، ریشه‌های فکری، و سبک زندگی افرادی است که به‌طور جمعی در منطقه مشخصی برای اجرا و حفظ آن می‌کوشند. آیین عزاداری حسینی در شهرک ماسوله، اجرای آیینی سنتی است که پس از ورود اسلام به این منطقه، لباس نمادین خود را به قامت سوگواری‌های مسلمانان نشانده و شیوه آیینی سنتی را برای ابراز همدردی با امام حسین (علیه‌السلام) و یارانش به‌روز کرده است. این پدیده فرهنگی که به‌عنوان میراث معنوی ثبت شده است، برای حفظ و صیانت و از بین رفتن جلوه‌های عملی آن، نیاز به دیده شدن دارد. گردشگری آیینی با ویژگی نمایشی خود، تکرار و بازنمایش جریان رویداد و کنش و واکنش آیینی را در مقابل چشمان گردشگران روایت کرده و به‌عنوان رسانه‌ای قدرتمند در نگهداشت ویژگی‌های ناب و منحصر به فرد مناطق عمل می‌کند. پژوهش حاضر، از نوع توصیفی و پیمایشی است که با ابزار مصاحبه و پرسش‌نامه و به روش نمونه‌گیری دردسترس و گلوله‌برفی در بین ۳۴۰ نفر از گردشگران داخلی و خارجی حاضر در آیین‌های عزاداری حسینی شهرک ماسوله در سال ۱۳۹۶ انجام شده است. نتایج بررسی و تجزیه و تحلیل خروجی از نظرات گردشگران با استفاده از نرم‌افزارهای SPSS و Excel، بیانگر نقش بسزای گردشگری آیینی در حفظ و صیانت از آیین‌های سنتی و لزوم تجهیز زیرساخت‌های گردشگری منطقه است. در راستای هدایت هدفمند گردشگران و بهره‌گیری از رویداد گردشگری آیینی، برگزاری تورهای تخصصی و برنامه‌ریزی شده یکی از پیشنهاد‌های اصلی این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: آیین، نمایش آیینی، گردشگری آیینی، گردشگری فرهنگی، عزاداری حسینی، شهرک ماسوله

۱. استادیار گردشگری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

h.beigi@guilan.ac.ir ✉

۱. مقدمه

گردشگری میراث، مسافرت به منظور تجربه مکان‌ها و فعالیت‌هایی است که صادقانه روایت‌گر رویدادها و مردمان گذشته و حال است. زیپل و هال^۱ (۱۹۹۱، ۴۹)، گردشگری میراث را بر پایه نوستالژی گذشته و تمایل به تجربه مناظر و شکل‌های مختلف فرهنگی تعریف کرده‌اند. این نوع گردشگری، به گونه‌ای گسترده با میراث فرهنگی گذشته یا منابع فرهنگی سخت ارتباط دارد (کاظمی، ۱۳۸۵، ۱۵۴) و با در نظر گرفتن اصول پایداری، یکی از اهداف اصلی خود را حفظ هویت‌های فرهنگی و میراث جوامع گوناگون می‌داند و همواره تلاش می‌کند آن‌ها را زنده نگه دارد (صالحی‌پور و پورفرج، ۱۳۹۰، ۷). گردشگری میراث می‌تواند در قالب تنوعی از اشکال آیینی، به گردشگران در فهم شالوده فعالیت‌های آیینی در محل‌های گردشگری کمک کند (کیم و دیگران^۲، ۲۰۱۳، ۲۴۶). یکی از مهم‌ترین دستاوردهای گردشگری میراث، مؤلفه‌های آیینی مرتبط با ویژگی‌های تاریخی و سنتی میراث فرهنگی مکان است. به طور کلی، گردشگران قادر خواهند بود نمادهای تاریخی و تشریفات آیینی مربوط به مکان میراث فرهنگی را که شامل داستان‌های تاریخی و ساختارهای آیینی آن‌ها است را تجربه کنند (تتریوت و کلین^۳، ۱۹۹۰، ۳۲؛ براون^۴، ۱۹۸۰، ۲۲).

شهرک تاریخی ماسوله، یکی از میراث‌های ماندگار گردشگری ایران و جهان است که به سبب ویژگی منحصر به فرد معماری و فرهنگی خود، در تمام روزهای سال، گردشگران فراوانی را از مناطق مختلف ایران و جهان به خود جذب می‌کند، ولی در این پژوهش از دریچه پرنور برپایی آیین‌های سنتی عزاداری حسینی و جاذبه گردشگری این رویداد بزرگ مذهبی به این مکان نگریسته شده است. در این مقاله با بررسی و پژوهش تفصیلی به برپایی آیین‌های عزاداری سنتی و مذهبی شهرک تاریخی ماسوله و تأثیرگذاری فرازمانی و فرامکانی این آیین‌ها در دو مقطع پیش از ماه محرم (آیین‌های پیشواز) و در دهه اول ماه محرم و پس از آن، از منظر گردشگری آیینی، نگریسته‌ایم و در پی پاسخ به این پرسش‌ها هستیم که «آیا گردشگری آیینی



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۰۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

1. Zeppal and Hall
2. Kim et al
3. Tetreault & Kleine
4. Browne



می تواند فرهنگ سنتی عزاداری حسینی شهرک تاریخی ماسوله را حفظ و احیا کند؟» و «آیا زیرساخت های گردشگری مناسبی برای توسعه گردشگری آیینی منطقه مورد مطالعه وجود دارد؟». فرضیه های مطرح شده برای این پژوهش شامل موارد زیر است:

۱. گردشگری آیینی در نگهداشت آیین های سنتی عزاداری حسینی شهرک تاریخی ماسوله، نقش دارد؛
۲. توانمندی و جاذبه های گردشگری آیینی منحصربه فرد منطقه، بر حضور دوباره گردشگران تأثیرگذار است؛
۳. میان جذب گردشگر و تبلیغات جاذبه های گردشگری آیینی عزاداری حسینی منطقه ارتباط وجود دارد؛
۴. برگزاری تورهای برنامه ریزی شده و تخصصی گردشگری در معرفی و نگهداری از آیین های عزاداری حسینی منطقه نقش دارد.

۲. پیشینه پژوهش

گردشگری آیینی، یکی از شاخه های گردشگری فرهنگی است که میراث فرهنگی معنوی و ناملموس را دربر می گیرد. آنچه در گردشگری آیینی وجود دارد، باورهایی است که تا امروز به حیات خود ادامه داده است. این باورها در قالب آیین های عزاداری حسینی، معنای خاصی یافته و به بخشی از هویت فرهنگی مردم جامعه تبدیل می شوند. در ادامه پژوهش های انجام شده در زمینه کارکرد آیین های عزاداری حسینی از منظر گردشگری آیینی را بررسی خواهیم کرد.

جمشیدی ها و قبادی (۱۳۸۶)، در مقاله خود با عنوان «تحلیل جامعه شناختی از مراسم و مناسک دینی با تأکید بر مراسم عاشورا» به تحلیل جامعه شناختی مراسم و مناسک دینی با تأکید بر مراسم عاشورا پرداخته و برخی از کارکردهای اجتماعی این مراسم را که سبب ماندگاری آن در نظام فرهنگی کشور ما شده است، بررسی کرده اند.

غضنفری و جوادی (۱۳۸۸) در مقاله ای با عنوان «نگاه آیینی به گردشگری ایرانی»، چستی گردشگری آیینی را به همراه بررسی مجموعه «چشمه علی» دامغان، به عنوان یک



نمونه موردی مهم، مطالعه کرده و به بیان این موضوع پرداخته‌اند که هرگونه مداخله و ساماندهی در مکان باید پس از تحلیل و بررسی دقیق گذشته آن، با توجه به عقاید و باورهای موجود، و در راستای حفظ و منزلت بخشی به آیین‌ها انجام شود.

قادری و همکاران (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «راهکارهای استفاده از مراسم تاسوعا و عاشورا به عنوان پتانسیل گردشگری فرهنگی-مذهبی در محدوده بخش تهران مرکزی» به تحلیل و مقایسه نظرات کاسبان داخل بازار و هیأت و مسئولان در مورد مراسم تاسوعا و عاشورا به عنوان نوعی ظرفیت گردشگری فرهنگی-مذهبی پرداخته‌اند.

سپهر و رحیمی (۱۳۹۱)، در مقاله خود با عنوان «گردشگری آیینی، آیین نوروز شیراز» از منظر گردشگری آیینی به آیین‌های نوروز در شیراز نگریسته‌اند و با مطالعه نظرات گردشگران خارجی، نقش آیین‌های نوروزی را در احیا و رونق فرهنگی و اشتغال‌زایی تحلیل کرده‌اند.

پازوکی و شاکرمی (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای به بررسی نقش گردشگری فرهنگی-آیینی در هم‌افزایی فرهنگی-مذهبی در استان سیستان و بلوچستان پرداخته‌اند و با استفاده از رویکردی نظام‌مند و انجام یک پژوهش ترکیبی و پیمایشی، نقاط ضعف و قوت موجود و همچنین، فرصت‌ها و تهدیدهای پیش روی گردشگری فرهنگی-آیینی را شناسایی و براساس الگوی تحلیلی سوات بررسی کرده‌اند. نتیجه این بررسی‌ها نشان می‌دهد که با اتخاذ سیاست‌های راهبردی هدایتی و تنوع در این استان می‌توان به‌سوی هم‌افزایی فرهنگی-مذهبی بین اقوام و مذاهب مختلف و توسعه فرهنگی-اقتصادی حرکت کرد.

حیدری (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «توانمندی‌ها و قابلیت‌های گردشگری در مناطق روستایی با تأکید بر گردشگری آیینی در روستاهای تاریخی؛ مطالعه موردی روستای انجدان اراک» ضمن بهره‌گیری از روش کیفی و نظریه بنیانی به بررسی توانمندی‌ها و قابلیت‌های گردشگری در مناطق روستایی و به‌طور مشخص، روستای تاریخی انجدان پرداخته است. از نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش، استنباط می‌شود که مهم‌ترین و جدی‌ترین مشکل توسعه گردشگری منطقه مورد مطالعه، نبودن زیرساخت‌ها و امکانات رفاهی روستا است؛ پژوهشگر در پایان، پیشنهادها و راهکارهایی را برای بهبود این وضعیت ارائه داده است.

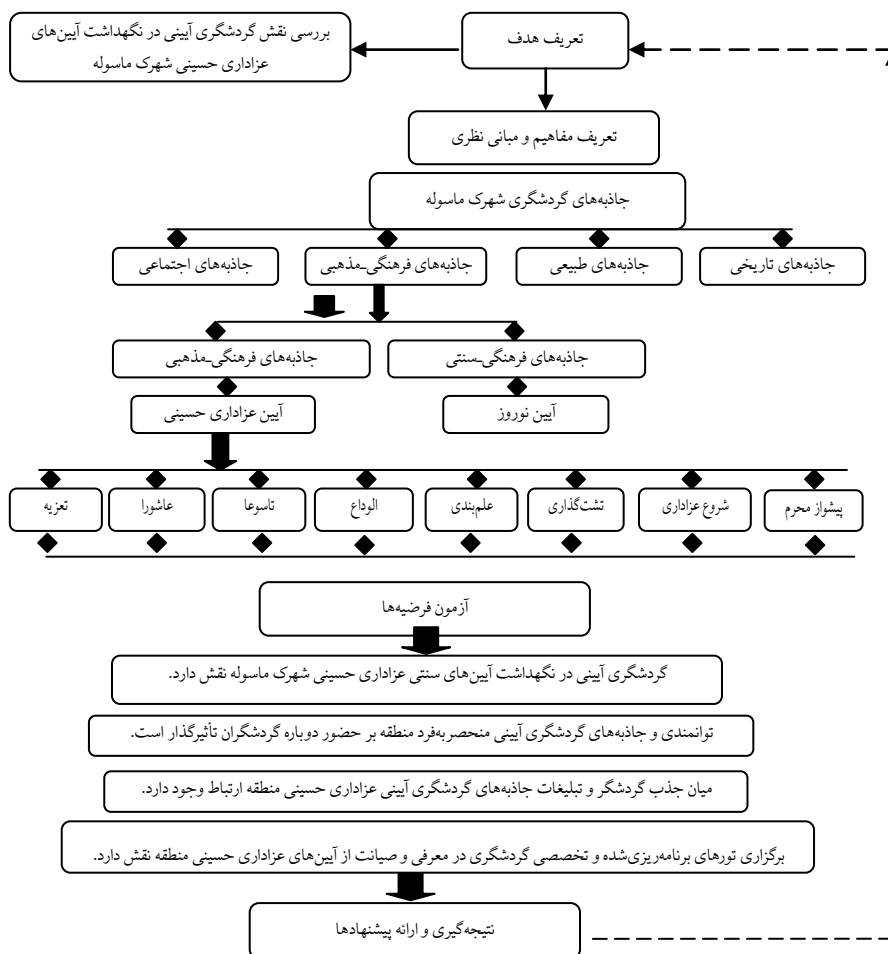


صالح‌زاده (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «فرصت‌ها، چالش‌ها، و راهبردهای گردشگری آیینی در ایران (مورد مطالعه: مراسم پیرشالیار)» به این نتیجه رسیده است که فراوانی نمادهای فرهنگی -مردم‌شناختی در این مراسم، آن را مستعد بررسی‌ها و پژوهش‌های درخور کرده است.

اوجاقلو (۱۳۹۴) نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشدش با عنوان «امکان‌سنجی توسعه گردشگری مذهبی شهر زنجان با تأکید بر مراسم آیینی» تلاش کرده است مهم‌ترین موانع و محدودیت‌های توسعه گردشگری مذهبی شهر زنجان را شناسایی کند و الگوی مناسبی برای جذب و نگهداشت گردشگران این شهر ارائه دهد.

سکوتی علی‌آبادی (۱۳۹۵)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «پژوهشی بر مراسم آیینی علم‌بندی در شهرک ماسوله» چرایی این سبک از برگزاری را بررسی کرده و به مطالعه مفهوم نمادین رفتارهای مذهبی مردم این منطقه با نگاهی انسان‌شناسانه و با تکیه بر روش‌شناسی گیرتز پرداخته است. این پژوهشگر با تکیه بر اسناد و شواهد به‌دست‌آمده، دریافته است که این آیین، ریشه‌های تاریخی و اسطوره‌ای محکمی برای اثبات این نظریه دارد که مردم منطقه، براساس علایق و عادت‌های بومی خودشان، فرهنگ عزاداری دهه اول محرم را شکل داده‌اند و الگوها و ارزش‌های موردپذیرش خود را در قالب نمادهای عاشورایی بازنمایی می‌کنند.

یوسفی و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه چگونگی ارتباط مراسم آیینی عزاداری ایام محرم و شهر نایین»، نوع ارتباط مراسم آیینی عزاداری ایام محرم و شهر نایین را براساس مکان‌های عزاداری عهد قاجار که شامل میدان‌ها و حسینیه‌ها است، بررسی، و به استفاده از فضاها، آیینی و هویت‌بخشی فرهنگی آن اشاره کرده‌اند. وجه تمایز پژوهش حاضر با مطالعات پیشین، نگرستن به گردشگری آیینی از منظر نقش نگهدارنده و احیاکننده سنت‌های دیرین عزاداری حسینی در منطقه شناخته‌شده تاریخی، طبیعی، و اجتماعی شهرک تاریخی ماسوله است که تاکنون از بعد گردشگری آیینی به آن پرداخته نشده است و عامل مهمی در تنوع‌بخشی به گردشگری جایگزین است.



شکل شماره (۱). الگوی مفهومی و روند انجام پژوهش

۳. چارچوب نظری

چارچوب نظری تحقیق عبارت است از نظریه‌ای که از سوی پژوهشگر، مناسب با مسئله پژوهش تشخیص داده شده و طبعاً توسط وی جهت تحلیل داده‌ها بر اساس اصول و قواعد آن نظریه، انتخاب شده باشد (دشتی، ۱۳۸۹، ۲۷).

۳-۱. دین و مناسک دینی

دین در بسیاری از جوامع، جزء بنیادین فرهنگ است که هنجارآفرینی و نقش‌آفرینی مهمی در زندگی اجتماعی انسان دارد. مراسم و مناسک از اعمال دینی‌ای هستند که بخش گسترده‌ای



از کنش‌های اجتماعی انسان را شکل می‌دهند. تنوع، گستردگی، پویایی، و تأثیر فرازمان و مکان، از جمله ویژگی‌های مراسم و مناسک دینی در فرهنگ جامعه ما است (جمشیدی‌ها و قبادی، ۱۳۸۶، ۳۷). قرآن کریم، آداب و شعائر دینی را جزء ویژگی‌های همه ادیان و یکی از قدیمی‌ترین سنت‌های فرهنگی در هر جامعه‌ای می‌داند (سوره حج، آیه ۷۶).

جامعه‌شناسان دین که در پی بررسی مناسبات دین و جامعه، و شناخت اندیشه‌ها، سازمان‌ها، نهادها، مناسک و شعائر دینی هستند، ضمن توجه به تأثیرگذاری دین در نظام اجتماعی و کنش‌های فردی و اجتماعی، نقش و کارکردهای اجتماعی باورداشت‌ها و عملکردهای دینی را بررسی می‌کنند. ابن‌خلدون که برخی از پژوهشگران او را پدر جامعه‌شناسی می‌دانند، به نقش آیین‌ها و آداب دینی توجه خاصی داشت. به عقیده ابن‌خلدون، آیین دینی، هم‌چشمی و حسد به دیگران را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود، زائل می‌کند و وجهه را تنها به‌سوی حق و راستی متوجه می‌سازد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۷، ۳۰۲). اودی^۱، از جامعه‌شناسان کارکردگرا، اعتقاد دارد که نظم اجتماعی از طریق آیین‌های دینی استوار می‌شود. یواخیم واخ^۲ نیز می‌گوید: مطالعه مراسم و مناسک به‌هیچ‌روی از زمینه‌های اعتقادی دین کم‌ارزش‌تر نیستند، و دورکیم^۳، مناسک را برای زندگی اخلاقی همان‌قدر ضروری می‌بیند، که خوراک برای رشد و نگه داشتن جسم ضرورت دارد (همیلتون، ۱۳۷۷، ۱۹۹). از سوی دیگر، به شرکت در مراسم و مناسک در دنیای جدید باید با تأملات خاصی نگریست. «این امر را دیگر نمی‌توان در جامعه جدید پذیرفت که شرکت‌کنندگان در مناسک، بدون کمترین اطلاع از نسبت عملکردشان و با انگیزه‌های یکسره متفاوت، این مراسم را برگزار کنند. دست‌کم در دین اسلام و با مشاهداتی که انجام شده است، این فرض منتفی است» (همان، ۲۰۱). براین اساس، تصور بی‌معنی بودن مناسک و از سر عادت بودن آن‌ها، امری غیرمنطقی به‌نظر می‌رسد و ضرورت انجام بررسی‌های علمی در راستای رمزگشایی از این مناسک را بیش از پیش پررنگ می‌کند.

1. Odi
2. Joachim Wach
3. Durkheim



مردم‌شناسان نیز تأکید می‌کنند که هیچ جامعه‌شناخته‌شده‌ای نیست که در آن، نوعی مراسم و آیین‌های دینی وجود نداشته باشد. گیدنز بر این نظر است که: «اساسی‌ترین تحولات فکری، از جمله تصور زمان و مکان، نخستین بار براساس مقوله‌های مذهبی تعریف شدند؛ برای مثال، مفهوم زمان در آغاز، از شمارش فاصله‌های موجود بین مراسم دینی به وجود آمد» (گیدنز^۱، ۱۳۷۶، ۴۹۳). رابرتسون اسمیت^۲، بر نقش مراسم دینی، بیش از باورهای دینی تأکید داشت. او بر این نظر بود که عملکردهای مذهبی بیشتر از باورداشت‌های مذهبی اهمیت دارند. رادکلیف براون^۳، یکی دیگر از مردم‌شناسانی است که معتقد است، برای شناخت دین باید به مناسک دینی توجه کرد (همیلتون، ۱۳۷۷، ۱۹۹)؛ بنابراین، یکی از مهم‌ترین کارکردهای مناسک دینی، تقویت روحیه همبستگی و بازتولید انسجام و وحدت در میان اعضای جامعه است.

۲-۳. گردشگری آیینی

تأکید بر آیین و گردشگری، محور اصلی پژوهش‌های انسان‌شناسانه گردشگری به‌شمار می‌آید. نتایج مطالعات پیشین نشان داده است که گردشگری به فعالیت‌های آیینی نزدیک است (هامون^۴، ۱۹۸۸؛ اسمیت^۵، ۱۹۹۴). براساس بررسی‌های هامون (۱۹۸۸)، گردشگری به‌عنوان یک آیین اجتماعی معرفی می‌شود که به بازآفرینی معنایی و دور شدن انسان از سبک زندگی روزمره منجر می‌شود (کیم و دیگران، ۲۰۱۳، ۲۴۷). در انسان‌شناسی اجتماعی-فرهنگی، برخی از آیین‌ها به‌عنوان سبک‌های نمایی، مراسم سنتی، یا فعالیت‌های داوطلبانه با ساختار و معماری نمادین و آیین‌های گذار در جامعه خاصی ادراک می‌شوند (جعفری^۶، ۲۰۰۱، ۷۹۹). برد^۷ (۱۹۸۰، ۲۵)، از منظر پدیدارشناسی، آیین‌ها را به‌مثابه کدهای نمادین فرهنگی که دارای ارزش‌های داخلی

1. Giddens

2. Robert Sonsmith

3. Radcliffe-Brown

4. Hummon

5. Smith

6. Jafari

7. Bird



هستند، تعریف می‌کند. همچنین، بل^۱، (۲۰۰۳، ۴۲)، مرحله گذار آیین را رویدادی آیینی می‌داند که در شخصیت اجتماعی، مذهبی، و رفتارهای رسمی تغییر ایجاد می‌کند. براساس نظر فرانکلین^۲ (۲۰۰۳، ۱۱۳)، گردشگری، مراسم آیینی است به گونه‌ای که:

۱. در بسیاری از موارد، گردشگری، زمانی را دربر می‌گیرد که به دور از زندگی معمول و پیش‌افتاده روزمره سپری می‌شود. درواقع، استعاره‌های «دور شدن»، «تغییر»، و «خلاص شدن» در اعمال و زبان گردشگری در طول سال‌های شکل‌گیری آن، مرکزیت داشته‌اند؛

۲. گردشگری به خلق موقعیت‌های ویژه‌ای بین دو حد متفاوت از فضاها، روزمره زندگی و کار تمایل دارد. این فضاها ممکن است، نشاط‌آور (مانند یک پارک روستایی یا تفریحگاه ساحلی) یا مقدس (مانند یک بنای یادبود ملی یا یک مکان طبیعی یا مذهبی) باشند؛

۳. رفتار گردشگران در این مکان‌ها اغلب با رفتارهای روزمره‌شان متفاوت است. آن‌ها کارهای مختلفی را انجام می‌دهند و لباس‌های متفاوتی می‌پوشند. نمایش‌های گردشگری، برنامه زمان‌بندی آن‌ها را به هم ریخته و اغلب، فعالیت‌های جدید و متفاوت، باعث ایجاد حالت‌های ذهنی متفاوتی در آن‌ها می‌شود (حیرت، شگفتی، خوشی، خستگی، فروتنی، هیجان، و...). اشیاء، متون، اجراها، دلبستگی‌ها، مفاهیم، یا فعالیت‌های گوناگون سبب ایجاد چنین حالت‌هایی می‌شوند؛

۴. گردشگران اغلب، هنگام بازگشت به زندگی روزمره، از لذت نوعی حس گذار برخوردار می‌شوند. این امر می‌تواند طیفی از انباشته شدن نوعی اعتبار بیشتر که غالباً به فرد دنیادیده داده می‌شود، یا مصرف‌کننده تجربه‌های تجمل‌آمیز (چنان‌که بومن^۳ (۱۹۹۸) استدلال می‌کند)، یا گذاری روحی، فکری، یا تجربی به یک وضعیت ارتقایافته یا بهبودیافته جدید از ذهن را دربر گیرد. در برخی موارد، سفر ممکن است هر سه نوع گذار را دربر داشته باشد.

1. Bell
2. Franklin
3. Bauman

۴. روش

روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی است و گردآوری داده‌ها نیز به دو شیوه کتابخانه‌ای - برای بررسی مبانی نظری و گسترش دانش- و روش میدانی - براساس توزیع پرسش‌نامه در میان شرکت‌کنندگان در آیین- انجام شده است. با توجه به بررسی‌هایی که سازمان میراث فرهنگی و گردشگری استان و شهرداری ماسوله انجام داده‌اند، هر سال حدود ۱۰۰۰۰ نفر گردشگر در آیین‌های عزاداری حسینی ماسوله شرکت می‌کنند.

با توجه به اینکه رویکرد پژوهشگر به جنبه ویژه گردشگری آیینی محدود می‌شود، نمونه‌گیری به روش دردسترس و گلوله‌برفی و بین ۳۴۰ نفر از افراد شرکت‌کننده در تورهای برنامه‌ای ویژه گردشگری آیینی انجام شد. سپس، از آنان درخواست شد که سایر افرادی که در این آیین شرکت کرده‌اند را به پژوهشگر معرفی کنند تا پرسش‌نامه به صورت الکترونیکی برای آن‌ها فرستاده شود. گردآوری داده‌ها از گردشگران، تا رسیدن به حجم اشباع آمارگیری ادامه یافت. گفتنی است، کفایت جامعه آماری از طریق جدول مورگان انجام شد و تا رسیدن به ۳۷۳ نفر پاسخ‌دهنده ادامه یافت. پرسش‌های موجود در پرسش‌نامه در ارتباط با موضوع پژوهش، دسته‌بندی شدند و اعتبار و روایی آن‌ها پیش از اجرا بر روی نمونه اصلی پژوهش، به تأیید استادان و کارشناسان گردشگری رسید. پایایی پرسش‌نامه با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ سنجش شد که برای متغیر توانمندی جاذبه‌های گردشگری آیینی عزاداری حسینی و برگزاری نظام‌مند تورهای تخصصی گردشگری آیینی، به ترتیب، ۰/۸۵ و ۰/۷۷ است. همچنین، در این پژوهش، از ابزارهای دیگری مانند مصاحبه با جامعه محلی و گردشگران، و مشاهده، در راستای به تصویر کشیدن آیین استفاده شده است. به منظور ارائه آزمون‌های مختلف و برقراری رابطه معنادار بین متغیرها، از نرم‌افزارهای SPSS19 و Excell2010 استفاده شده است.

۵. منطقه مورد مطالعه

ماسوله، منطقه‌ای است کوهستانی در جنوب غربی فومن که از شمال غربی به ماسال، از مغرب به خلخال، از جنوب به پشت کوه خمه، و از جهت‌های دیگر به فومن محدود

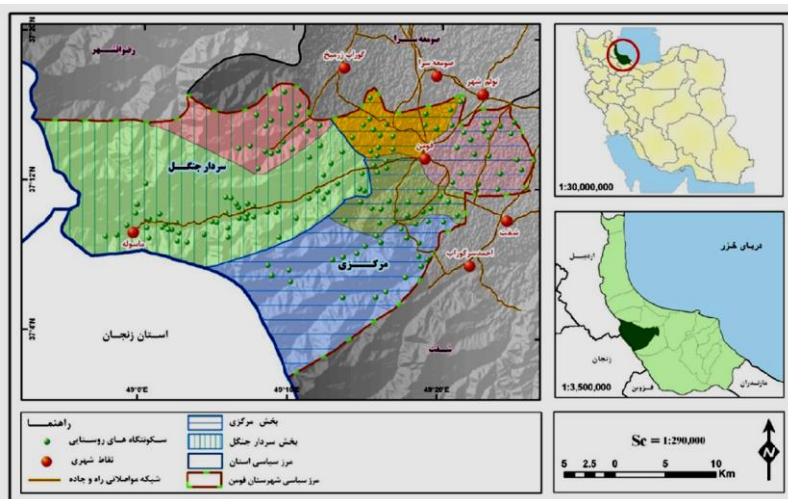


است (حسن پورلمر، ۱۳۹۵، ۲۶). این منطقه، وسعتی معادل ۱۰۰ هکتار دارد و در مختصات جغرافیایی ۴۸ درجه و ۵۹ دقیقه طول شرقی، و ۳۷ درجه و ۹ دقیقه عرض شمالی قرار گرفته است و ارتفاع آن از سطح دریاهای آزاد، برابر با ۱۰۵۰ متر است (معاونت برنامه‌ریزی استانداری گیلان، سالنامه ۱۳۹۵).

در مورد تاریخچه ماسوله گفته شده است که حدود هشتصد تا هزار سال پیش، مردمی از نقاط مختلف سرزمین گسترده ایران همراه با برخی از مردم بومی منطقه گیلان به منطقه ماسوله کوچ کردند و زیستگاهی به نام کهنه ماسوله را در ۶ کیلومتری شمال غرب شهر فعلی بنا نهادند. طی کاوش‌های انجام‌شده، از محوطه باستانی کهنه ماسوله سفالینه‌هایی متعلق به قرون پنجم تا هشتم هجری قمری به دست آمده است. وجود گورستان و قبرهای بی‌شمار داخل بافت و حاشیه شهر، مؤید قدمت زیاد این بافت تاریخی است (حسینی کلکوه و حبیبی، ۱۳۹۴). وجود ۱۰ مسجد رسمی، ۲ حسینیه، ۴ بقعه متبرکه، و آیین‌های سنتی و اسلامی، حاکی از مهر و وفاداری ساکنان این منطقه به اسلام و تشیع است. این شهرک تاریخی، به شماره ۱۰۹۰، در فهرست آثار ملی، ثبت شده و پس از «ونیز» ایتالیا، به‌عنوان دومین شهر تاریخی جهان معرفی شده است.

همچنین، به‌عنوان سایت برتر گردشگری از میان ۸ کشور آسیای میانه، توسط سازمان یونسکو انتخاب شده است (رمضانی گورابی و کاظم‌نژاد، ۱۳۹۰، ۲۸). این منطقه ازجمله نقاط شهری‌ای است که به‌لحاظ شاخص‌های کمی (شمار جمعیت)، جایگاه شهری نیافته است، بلکه به‌سبب ارزش کیفی آن و جذب جمعیت سیال (جذب جمعیت بیش از ۲۰ هزار گردشگر در سال)، در زمره شهرها و به‌تعبیر بهتر، شهرک‌های استان گیلان قرار دارد. براساس داده‌های جدول شماره (۱)، جمعیت ماسوله در آخرین سرشماری نفوس و مسکن در سال ۱۳۹۵، ۳۹۳ نفر گزارش شده است و ۱۴۷ خانوار در آن ساکن هستند. برپایه این آمار، جمعیت زنان ۶۵ ساله و بیشتر، طبقه بزرگ جمعیتی این منطقه را تشکیل می‌دهند.





شکل شماره (۲). موقعیت شهر ماسوله در تقسیمات سیاسی کشور

منبع: حسینی کلکوه و حبیبی، ۱۳۹۴



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

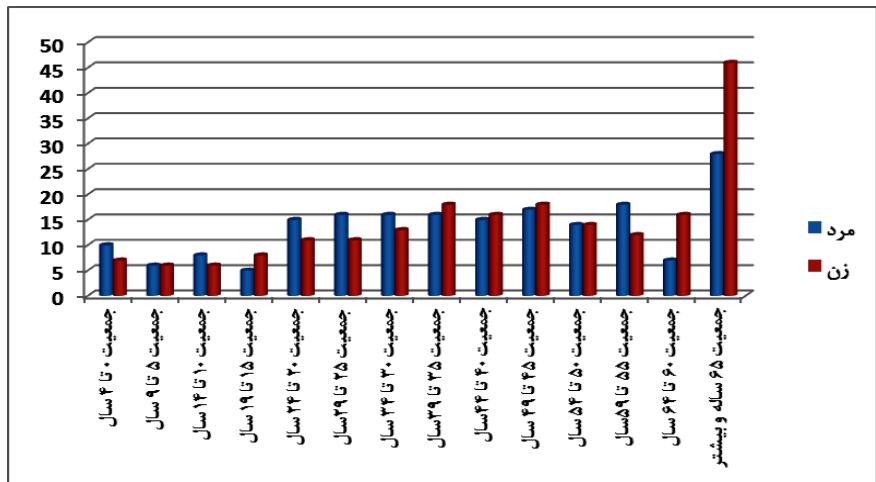
۱۱۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

جدول شماره (۱). جمعیت شهرک ماسوله به تفکیک جنس و گروه‌های سنی (۱۳۹۵)

جمعیت	مرد	زن
جمعیت ۰ تا ۴ سال	۱۰	۷
جمعیت ۵ تا ۹ سال	۶	۶
جمعیت ۱۰ تا ۱۴ سال	۸	۶
جمعیت ۱۵ تا ۱۹ سال	۵	۸
جمعیت ۲۰ تا ۲۴ سال	۱۵	۱۱
جمعیت ۲۵ تا ۲۹ سال	۱۶	۱۱
جمعیت ۳۰ تا ۳۴ سال	۱۶	۱۳
جمعیت ۳۵ تا ۳۹ سال	۱۶	۱۸
جمعیت ۴۰ تا ۴۴ سال	۱۵	۱۶
جمعیت ۴۵ تا ۴۹ سال	۱۷	۱۸
جمعیت ۵۰ تا ۵۴ سال	۱۴	۱۴
جمعیت ۵۵ تا ۵۹ سال	۱۸	۱۲
جمعیت ۶۰ تا ۶۴ سال	۷	۱۶
جمعیت ۶۵ ساله و بیشتر	۲۸	۴۶
مجموع	۱۹۱	۲۰۲
کل	۳۹۳	

منبع: مرکز آمار ایران



شکل شماره (۳). نمودار جمعیتی شهرک ماسوله به تفکیک جنس و گروه‌های سنی براساس سرشماری ۱۳۹۵

۶. تجزیه و تحلیل داده‌ها

به منظور تجزیه و تحلیل آماری ۳۷۳ پرسش‌نامه پژوهشی در مورد موضوع (نقش گردشگری آیینی در نگهداشت فرهنگ عزاداری حسینی) در شهرک تاریخی ماسوله، تحلیل تجربی در دو سطح توصیفی و تبیینی در قالب جدول، نمودار، و... انجام شد. از مجموع افراد شرکت‌کننده در پژوهش، ۱۱/۵ درصد، گردشگر خارجی، و ۸۸/۴ درصد، گردشگر داخلی بوده‌اند. جدول شماره (۲)، توزیع فراوانی گردشگران را براساس جنسیت نشان می‌دهد.

جدول شماره (۲). توزیع فراوانی متغیر نوع گردشگر و جنسیت

متغیر	تعداد	جنسیت	تعداد	درصد
گردشگران خارجی	۴۳	مرد	۲۸	۱۱/۵
		زن	۱۵	
گردشگران داخلی	۳۳۰	مرد	۱۸۹	۸۸/۴
		زن	۱۴۱	

براساس داده‌های جدول شماره (۲)، حضور اندک گردشگران خارجی نسبت به گردشگران داخلی حاضر در آیین، قابل توجه است. با توجه به اینکه جامعه آماری این





پژوهش، تورهای ورودی به منطقه مورد مطالعه بوده‌اند، توجه بیشتر تورگردانان و آژانس‌های مسافرتی به معرفی آیین‌های منحصر به فرد عزاداری حسینی شهرک ماسوله به گردشگران خارجی، اهمیت فراوانی دارد.

براساس داده‌های جدول شماره (۳)، جوانان و میان‌سالان، از این مراسم بیشتر استقبال کرده‌اند که این امر حاکی از قابلیت آیین مورد اشاره در جذب گردشگران علاقه‌مند برای حضور در مراسم معنوی عزاداری حسینی است.

جدول شماره (۳). گروه‌های سنی گردشگران

گروه سنی	زیر ۲۰ سال	۲۰-۳۰ سال	۳۰-۴۰ سال	۴۰-۵۰ سال	بیشتر از ۵۰ سال
فراوانی	۴۱	۱۹۷	۸۴	۳۲	۱۹
درصد	۱۰/۹	۵۲/۸	۲۲/۵	۸/۵	۵
درصد تراکمی	۱۰/۹	۶۳/۷	۸۶/۲	۹۴/۷	۱۰۰

نتیجه تجزیه و تحلیل پرسش‌نامه و مصاحبه با گردشگران در زمینه تعداد دفعه‌های حضور در آیین عزاداری حسینی، نشان می‌دهد که بیشتر حاضران در این مراسم، علاقه زیادی به حضور دوباره در این آیین‌های معنوی دارند و در بازگشت از سفر نیز این تور را به دوستان و آشنایان خود پیشنهاد می‌دهند، ولی به دلیل ازدحام جمعیت و حضور بومیان ساکن در مناطق دیگر و کمبود تسهیلات گردشگری و اقامتگاه‌ها در این بازه زمانی، موانعی را برای شرکت در این تور مطرح کرده‌اند.

جدول شماره (۴). تعداد دفعه‌های حضور گردشگران

تعداد	۱ بار	۲ بار	۳ بار	۴ بار	۵ بار و بیشتر
فراوانی	۷۵	۱۳۶	۷۲	۴۴	۴۶
درصد	۲۰/۱	۳۶/۴	۱۹/۳	۱۱/۸	۱۲/۳

مطالعات و مشاهدات پژوهشگر، حاکی از این است که با وجود توانمندی جاذبه‌های گردشگری آیینی عزاداری حسینی در شهرک ماسوله، مدیران و دست‌اندرکاران گردشگری،

تبلیغ و اطلاع‌رسانی مناسبی برای گردشگران و دفاتر خدمات مسافرتی نداشته‌اند و در طول سال‌های اخیر، در این بازه زمانی، اقدام قابل‌توجهی به‌منظور ارائه تسهیلات و زیرساخت‌های گردشگری انجام نشده است و این مسئله بر حضور تورهای گردشگری و گردشگران تأثیر مستقیمی دارد.

فرضیه نخست: گردشگری آیینی در نگهداشت آیین‌های سنتی عزاداری حسینی شهرک تاریخی ماسوله نقش دارد.

جدول شماره (۵). نقش گردشگری آیینی در نگهداشت آیین‌های سنتی عزاداری

شرح	خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم	خیلی کم	Chi-square	درجه آزادی df	سطح معناداری sig
فراوانی	۱۰۱	۱۹۲	۷۳	۵	۲	۳۲۹/۷۲	۴	۰/۰۰۰
درصد	۲۷/۰۷	۵۱/۴	۱۹/۵	۱/۳	۰/۵	-	-	-



در بررسی فرضیه نخست پژوهش براساس آزمون کای اسکوتر با سطح معناداری ۰/۰۰۰، عدد ۳۲۹/۷۲ به‌دست آمد که فرضیه موردنظر را تا ۹۹ درصد تأیید می‌کند. ۷۸/۴ درصد از گردشگران، به نقش بسیار مهم گردشگری آیینی در حفظ و صیانت از آیین‌های سنتی منطقه تأکید داشته‌اند. با توجه به اینکه هر پدیده فرهنگی‌ای برای مانا بودن، نیاز به دیده شدن دارد و نظر به مهاجرت تعداد زیادی از ساکنان شهرک ماسوله به مناطق اطراف و باقی ماندن تعداد اندکی از جمعیت آن‌هم عمدتاً سالخوردگان - عامل گردشگری آیینی، شرایط حضور گردشگران و در نتیجه بقای آیین‌های سنتی را فراهم می‌کند. فرضیه دوم: توانمندی و جاذبه‌های گردشگری آیینی منحصر به فرد منطقه، بر حضور دوباره گردشگران تأثیر می‌گذارد.

متغیر مستقل در این فرضیه، مؤلفه‌ها و عوامل تأثیرگذار است که شاخص‌های آن عبارت‌اند از: عامل معنوی، تسکین روحی و آرامش، نذر و نیاز برای رسیدن به حاجت، وجود جاذبه‌های تاریخی و طبیعی، تبلیغات مناسب، و وجود زیرساخت‌ها و تسهیلات گردشگری، و متغیر وابسته، تعداد دفعه‌های حضور گردشگران است. این فرضیه از طریق آزمون رگرسیون خطی دو متغیره ارزیابی شد و نتایج خروجی زیر به‌دست آمد.

جدول شماره (۶). وضعیت پراکندگی پاسخ‌گویان بر مبنای توانمندی و جاذبه‌های گردشگری آیینی

شاخص	فراوانی داده‌ها			
	خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم
عامل معنوی	۱۹۵	۱۳۵	۳۰	۸
تسکین روحی و آرامش	۱۷۵	۱۶۱	۱۵	۹
نذر و نیاز برای رسیدن به حاجت	۱۰۶	۱۲۹	۱۱۱	۱۲
وجود جاذبه‌های تاریخی و طبیعی	۲۱۳	۱۰۲	۲۷	۲۰
تبلیغات مناسب	۸	۱۰	۳۶	۱۸۱
وجود زیرساخت‌ها و تسهیلات گردشگری	۶	۱۸	۶۰	۸۸

جدول شماره (۷). ضرایب رگرسیونی ساده بین متغیر مستقل و متغیر وابسته مورد مطالعه

متغیر وابسته	حضور دوباره گردشگران				
	ضریب همبستگی	ضریب تعیین	ضریب بتا	مقدار ثابت	سطح معناداری
توانمندی و جاذبه‌های گردشگری آیینی	۰/۶۵۲	۰/۴۳۷	۰/۶۶۰	۱/۱۹	۰/۰۰۰



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۱۶

دوره ۱۲، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۸

پیاپی ۴۶

نتایج به دست آمده از تجزیه و تحلیل رگرسیون خطی ساده در جدول شماره (۷) و ضریب همبستگی (R)، ۰/۶۵۲، نشان دهنده وجود همبستگی قوی بین متغیر مستقل و وابسته است. ضریب بتا با عدد ۰/۶۶۰ نشان می‌دهد که یک انحراف استاندارد در متغیر توانمندی و جاذبه‌های گردشگری، باعث تغییر ۰/۶۶۰ انحراف استاندارد در متغیر حضور دوباره گردشگران می‌شود. با توجه به ضریب رگرسیون در سطح خطای کوچک‌تر از ۰/۰۱، نتیجه‌گیری می‌شود که توانمندی و جاذبه‌های گردشگری آیینی منطقه بر متغیر حضور دوباره گردشگران تأثیرگذار است و فرضیه دوم پژوهش تأیید می‌شود.

یکی از پرسش‌های با اهمیت آماری این پژوهش، ارزیابی شاخص وجود زیرساخت‌ها و تسهیلات گردشگری منطقه است. در صورت تأمین نیاز گردشگران و توسعه مناسب این ساختار، شاهد افزایش حضور گردشگران آیینی در منطقه خواهیم بود و در غیر این صورت،



کاهش تدریجی حضور گردشگران و افت سطح ورودی انتظار می‌رود. در مصاحبه با گردشگران، عواملی مانند نبودن پارکینگ مناسب، نبودن جایگاه سوخت در منطقه، فقدان پوشش‌دهی آنتن‌های مخابراتی و شبکه‌های بانکی، ضعف تبلیغ مناسب جاذبه‌های منطقه به شکل مجازی، و... شکایت‌های اصلی‌ای بودند که در صورت رفع آن‌ها، شاهد توسعه گردشگری آیینی منطقه خواهیم بود.

فرضیه سوم: میان جذب گردشگر و تبلیغ جاذبه‌های گردشگری آیینی عزاداری حسینی منطقه، ارتباط وجود دارد.

میان جذب گردشگر آیینی و تبلیغات، هم‌تغییری وجود دارد؛ به گونه‌ای که هرچه تبلیغات منسجم‌تر باشد، گردشگر آیینی بیشتری وارد شهرک ماسوله می‌شوند. نتایج تحلیل رگرسیون نشان می‌دهد، ضریب همبستگی متغیر تبلیغات با میزان جذب گردشگر آیینی برابر با $0/477$ است؛ بنابراین، نسبتی از واریانس متغیر میزان جذب گردشگر آیینی که از متغیر تبلیغات استخراج می‌شود، $0/227$ است.

جدول شماره (۸). تحلیل رگرسیونی میان جذب گردشگر و تبلیغات در منطقه مورد مطالعه

جذب گردشگر						متغیر وابسته
Beta1	B1	سطح معناداری	مقدار ثابت	آزمون F	ضریب تعیین	ضریب همبستگی
$0/477$	$0/27$	$0/000$	$5/542$	$83/499$	$0/227$	$0/477$

تبلیغ جاذبه‌های گردشگری آیینی

مقدار ثابت (عرض از مبدأ) تابع رگرسیونی این تجزیه و تحلیل، $5/542$ است، یعنی اگر متغیر تبلیغات گردشگری، به منظور جذب گردشگری آیینی اعمال شده کنترل شود، میزان جذب گردشگر آیینی، ارزش $5/542$ را نشان می‌دهد. براساس خروجی‌ها، به ازای یک واحد افزایش در میزان تبلیغات، $0/27$ تغییر مثبت در میزان جذب گردشگر آیینی خواهیم داشت و معادله رگرسیونی به صورت زیر نشان داده می‌شود:

$$Y = 5/542 + 0/27X$$



فرضیه چهارم: برگزاری تورهای برنامه‌ریزی‌شده و تخصصی گردشگری در معرفی و صیانت از آیین‌های عزاداری حسینی منطقه نقش دارد.

این فرضیه، نیاز به تحلیل تبیینی ندارد. براساس نتایج استخراج‌شده از نظرات جامعه آماری، (جدول شماره ۹)، برگزاری تورهای برنامه‌ریزی‌شده و تخصصی گردشگری با امتیاز ۳۶/۹۹، بیشترین نقش را در معرفی و صیانت از آیین‌های عزاداری حسینی منطقه دارد.

جدول شماره (۹). توزیع فراوانی عوامل نقش‌آفرین در معرفی و صیانت از آیین‌های عزاداری حسینی منطقه

عوامل	فراوانی	درصد فراوانی معتبر
نگارش کتاب و مقاله	۶۴	۱۷/۱۵
رسانه‌های عمومی	۹۲	۲۴/۶۶
گردشگری مجازی مبتنی بر وب	۳۹	۱۰/۴۵
برگزاری تورهای برنامه‌ریزی‌شده و تخصصی	۱۳۸	۳۶/۹۹
چاپ کاتالوگ و عکس	۲۱	۵/۶۳
مجله‌های تخصصی گردشگری	۱۹	۵/۰۹
کل	۳۷۳	۱۰۰

رسانه‌های عمومی (با امتیاز ۲۲/۶۶ درصد)، اعم از صداوسیما و شبکه‌های مجازی، به‌عنوان دومین عامل نقش‌آفرین در معرفی و صیانت از آیین‌های عزاداری حسینی ماسوله، می‌توانند با تولید محتوای فاخر و ماندگار، نقش تأثیرگذاری در جهت‌گیری گردشگران به‌سوی تورهای تخصصی آیینی و نمایش این پدیده فرهنگی داشته باشند.

۷. یافته‌ها

مردم ماسوله از سال‌ها پیش، به اجرای آیینی مشغول بوده‌اند که در بستر تاریخی و پس از ورود اسلام به این منطقه، لباس نمادینش را به قامت سوگواری‌های مسلمانان نشاند و شیوه آیینی خودشان را برای ابراز همدردی با امام حسین (علیه‌السلام) و یارانش به‌روز کرده‌اند. این آیین‌ها که از عید قربان تا دهه اول محرم را دربر می‌گیرند، به‌شرح زیر هستند.

۷-۱. پیشواز محرم

آغاز این مراسم در ماسوله، عید قربان است. در این روز هنگام ظهر، درحالی که مردم ماسوله مراسم قربانی دادن روز عید را به جا می آورند، عده ای از مردان شهر، سینه زنان به سوی بارگاه عون بن علی (علیه السلام)^۱ می روند و با مرثیه خوانی «حسین میا به کوفه، کوفه وفا ندارد»، به اصطلاح، امام حسین (علیه السلام) و یارانش را از رفتن به کوفه منع می کنند. این آیین به حرکت امام حسین (علیه السلام) و یارانش از مکه به سوی کوفه اشاره دارد که در نهم ذی الحجه سال ۶۰ هجری و در پی دعوت کوفیان از ایشان برای قیام علیه بنی امیه و خلافت یزید اتفاق افتاد. از روز یازدهم ذی الحجه تا شب اول محرم، تمام توجه ها به برپایی باشکوه آیین های عزاداری حسینی است (تمدن ماسوله، ۱۳۹۲، ۱۵۲؛ سکوتی علی آبادی، ۱۳۹۵، ۴۳).

۷-۲. شروع عزاداری

ماسوله ای ها، در چهار محله مسجدبر (کنار مسجد)، خانه بر (کنار خانه یا اتاق)، کشته سر (بغل کوه) یا به زعم بعضی کی سر (شاه نشین)، و اسد محله، با سوگ و غمی عمیق از چند روز پیش از شروع محرم، آماده این آیین می شوند و مسجد و خانه هایشان را با پارچه های سیاه و پرچم هایی که به نام های مبارک منقوش است، به سوگ می نشانند و منتظر حلول ماه محرم می شوند.

در شب حلول ماه محرم، نزدیک غروب، مردم هر چهار محله ماسوله در بالای بام مسجد محله شان، تجمع کرده و از هر محل یک نفر باید «سنج» را به صدا در آورد و اعلام عزاداری کند و این فرد، کسی است که سنج زدن محل را از اجداد خود به ارث برده است و هر کسی مجاز نیست که چنین کاری را انجام دهد. به پاس احترام عون بن علی (علیه السلام) (بقعه متبرکه ماسوله که در محل «مسجده بر» است)، ابتدا سنج «مسجده بر» و هم زمان با

۱. براساس روایت ها، عون بن علی، فرزند محمد حنیفه یا محمد ابن حنیف از نوادگان حضرت علی (علیه السلام) شمرده می شود که احتمالاً در اوایل قرن سوم یا چهارم و شاید ششم هجری، هم زمان با ورود امامزاده ابراهیم (علیه السلام) شفت، امامزاده هاشم (علیه السلام) رشت و نیز سید جلال الدین اشرف (علیه السلام) آستانه اشرفیه، به این ناحیه روی آورده بود. گفتنی است، در مورد تاریخ بنای این بقعه و تاریخ دقیق شهادت حضرت عون بن علی (علیه السلام) سند معتبر و مکتوبی یافت نشده است. این بقعه در دهه ۱۳۶۰ توسط مرحوم خلیل حاتم ماسوله که ریاست هیئت امنای این بقعه را در دست داشت، تجدید بنا شد و جزء ۱۲۰۰ بقعه، در آثار تاریخی ایران جای دارد (پایگاه جامع امامزادگان و بقاع متبرکه ایران اسلامی).



آن، سنج محله «خانه‌بر»، و سپس «کشه‌سر»، و پس از آن «اسد محله» به صدا درمی‌آید؛ به‌گونه‌ای که در مجموع، صدای سنج در یک زمان در ماسوله می‌پیچد و این قاعده اعلام ماه محرم در ماسوله است. پس از این مراسم، مردم هر محله با پیمودن مسیر محله خود تا مسجد، به جلو مسجد آمده و سپس، با تشکیل دسته سینه‌زنی به بقعه عون‌بن‌علی (علیه‌السلام) می‌روند و ضمن سلام به امام‌زاده، مراسم سینه‌زنی را با نوحه‌خوانی به پایان می‌رسانند (اخوان ماسوله و سهیل نقشی، ۱۳۰۰، ۱۱).



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۲۰

دوره ۱۲، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۸

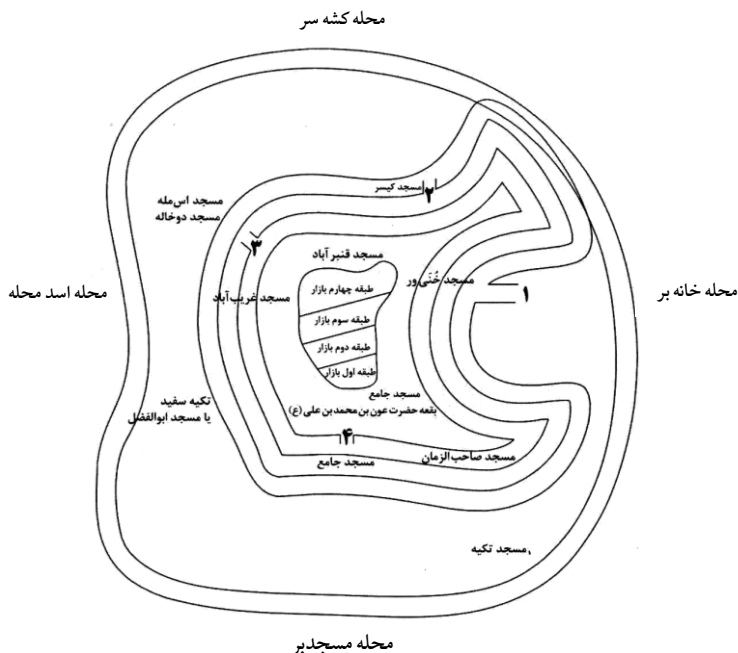
پیاپی ۴۶

تصویر شماره (۱). آیین سنتی سنج‌زنی در غروب روز آخر ماه ذی‌الحجه (شب حلول ماه محرم)

منبع: شعبانی، ۱۳۹۶

هرکدام از روزهای اول تا چهارم ماه محرم به عزاداری یکی از محله‌ها اختصاص می‌یابد. براساس توافق انجام‌شده بین بزرگان محله‌ها، شروع آیین عزاداری از عصر نخستین روز محرم و به احترام عون‌بن‌علی (علیه‌السلام)، از این بقعه شروع می‌شود. پس از آن، در روز دوم از مسجد محله خانه‌بر، روز سوم از مسجد محله کشه‌سر (در سال بعد روز دوم از محله کشه‌سر و روز سوم، محله خانه‌بر) و روز چهارم نیز اهالی اسد محله عزاداری را از مسجد این محل، آغاز می‌کنند تا هیچ‌کس از برگزاری این آیین، بی‌نصیب نماند و شبیه برتری محله‌ای بر محله یا محله‌های دیگر به‌وجود نیاید. آیین عزاداری از هر محلی که

شروع شود، در نهایت به بقعه عون بن علی (علیه السلام) ختم می شود و دسته های عزاداری در هر نوبت، مراسم سوگواری را با سینه زنی و نوحه خوانی به پایان می رسانند. زنان و کودکان محله های مختلف از عزاداران با شربت های مخصوص این ایام که ترکیبی از آب، گلاب، شکر، تخم شربتی و گاهی زعفران است، پذیرایی می کنند.



شکل شماره (۴). محله های چهارگانه شهرک ماسوله

منبع: تمدن ماسوله، ۱۳۹۲

۳-۷. آیین تشت گذاری (تشت نشان)

آیین «تشت گذاری»، یا «تشت گردانی»، یکی از قدیمی ترین آیین های ایرانی است که جمع زیادی از مردم ترک زبان ایران، عزاداری محرم را با آن شروع می کنند (محدثی، ۱۳۹۳، ۲۷۲). در این آیین، تشت، نماد مشک سقای کربلا و آب رود فرات است که بر روی امام حسین (علیه السلام) و یارانش بسته شد و به ایثارگری های سقای کربلا برای رساندن این آب به اهل خیمه ها اشاره دارد. این آیین در استان های ترک زبان، در روزهای پایان ذی الحجه





برگزار می‌شود و درواقع، نشانه آماده شدن عزاداران حسینی برای برگزاری مراسم سوگواری است، ولی در شهرک تاریخی ماسوله، با تفاوت‌های زمانی و نمایشی، اجرا می‌شود. آیین تشت‌گذاری در ماسوله به این شکل است که هر سال در ساعت ۴ بعدازظهر روز پنجم محرم، زنان و مردان در خانه خانواده‌ای به نام ملکی در دو قسمت جداگانه زنانه و مردانه جمع می‌شوند و تشت مسی بزرگی را که با پارچه‌ای سیاه‌پوش شده است، وسط اتاق زنانه می‌گذارند.

پیش از شروع مراسم از همه مهمانان با شربت زعفران و گلاب پذیرایی می‌شود. همه، نذری‌های خود را داخل تشت می‌گذارند و دعای امن‌یجیب و زیارت عاشورا می‌خوانند. در غروب این روز، پس از مراسم روضه‌خوانی در مسجد قنبرآباد، اهالی ماسوله بر روی بام مسجد محله کشه‌سر، گرد هم می‌آیند و به‌صورت دسته سینه‌زنی برای گرفتن تشت به خانه آقای ملکی می‌روند. پس از گرفتن تشت، یکی از اهالی محله کشه‌سر آن را بر سر گرفته و همراه جمعیت در بقیه محله‌ها می‌چرخانند و مسیر مشخصی را برای بازگشت به مسجد محله کشه‌سر می‌پیمایند. در طول مسیر، مردم، نذری‌های خود را داخل تشت می‌ریزند که این مبالغ، صرف برگزاری آیین عزاداری حسینی می‌شود. در پایان مراسم، تشت یادشده را پر از آب کرده و پس از سه روز از آب آن برای شفای بیماران و تبرک استفاده می‌کنند (سکوتی علی‌آبادی، ۱۳۹۵، ۴۵). این آیین، جذابیت و معنویت ویژه‌ای دارد و می‌توان آن را به‌لحاظ حضور ساکنان محلی و گردشگران، به‌عنوان سومین آیین عزاداری حسینی مطرح کرد.

۴-۷. آیین علم‌بندی

علم یا جریده، یکی از وسایل نمادین به‌کاررفته در آیین سوگواری شیعیان است (میرشکری، ۱۳۷۸، ۱۲). علم در ماسوله ارزش آیینی خاصی دارد و هر محل (محله‌های چهارگانه)، علم جداگانه و مخصوص خود را دارند که با پارچه‌های سبز پوشیده می‌شوند. چهار علم که متعلق به محله‌های مسجدبر، خانه‌بر، اسدمحله، و کشه‌سر هستند، در طول سال تا روز ششم محرم، در مسجدهای همان محله‌ها نگهداری می‌شوند و در این روز، حدود ساعت ۴ بعدازظهر، بزرگان و معتمدان چهار محل، علم‌های خود را به مسجد حضرت عون بن علی (علیه السلام) می‌برند تا برای آیین علم‌بندان آماده شوند و روحانی یا



ریش سفید محل با پارچه‌های سبز، علم مسجد هر محل را بپوشاند (فروغی و شرفی، ۱۳۷۷، ۴۷). همراه این آیین، برای نیازمندان دعا می‌خوانند و بزرگان، نذرهای خود را به احترام علم عزادار به متولیان می‌سپارند. گفتنی است که علم‌داری در هر محل موروثی بوده و مخصوص خانواده خاصی از آن محل است. به محض تاریک شدن هوا و ورود به غروب ششم محرم، دسته‌های عزاداری، یکی پس از دیگری از چهار سمت ساختمان امامزاده به سوی صحن حرکت می‌کنند و با شور و حرارت خاصی عزاداری می‌کنند تا علم خود را تحویل بگیرند. برای احترام به امامزاده عون بن علی (علیه السلام)، علمدار محله مسجدبر، نخستین علم‌داری است که علم محله‌اش را تحویل می‌گیرد و همراه آن، دسته عزاداری محله مسجدبر با آرامش و سینه‌زنان به سوی مسجد محله خود حرکت می‌کند. پس از آن، علم‌داران سایر محله‌ها، براساس توافقات گذشته (توافق سال ۱۳۶۱ ه.ق)، علم خود را تحویل خواهند گرفت. عزاداران در پشت علم محله خود، سینه‌زنان از بازار و محله‌های چهارگانه ماسوله می‌گذرند و مراسم را در مقابل مسجد محل خویش به پایان می‌رسانند. پس از پایان آیین، عزاداران شام را در مسجد خود صرف می‌کنند.



تصویر شماره (۲). آیین علم‌بندی شهرک ماسوله

۵-۷. آیین الوداع

بعد از ظهر روز هشتم محرم (شب تاسوعا)، زمان انجام آیین «الوداع» است. در این روز، لباس سبزرنگ علم‌های چهار محله را عوض کرده و لباس سیاه می‌پوشانند. آیین «الوداع» با حضور دسته‌های عزاداری چهار محله در صحن مسجد محله بر برگزار می‌شود.

اجرای این آیین به این شکل است که دسته‌های عزاداری به همراه علم‌های خود به نوحه‌خوانی می‌پردازند و با پیمودن مسیر، به سوی محله خانه‌بر و بازار ماسوله حرکت کرده و مراسم خود را در صحن امامزاده عون بن علی (علیه السلام) پایان می‌دهند. این آیین، به نوعی مردم را به استقبال از تاسوعای حسینی می‌برد.

۶-۷. آیین تاسوعای حسینی

صبح روز تاسوعای حسینی، اهالی ماسوله روی سقف مسجد حضرت ابوالفضل (ع) محله ریحانه‌بر^۱ جمع می‌شوند و سینه‌زنان و زنجیرزنان در پشت علم‌های چهار محله، به سوی امامزاده حرکت کرده و پس از عبور از بازار، به محل شروع بازگشته و با صرف ناهار در مسجد، مراسم پایان می‌یابد. شب دهم (شب عاشورا)، در تمام محله‌های ماسوله، شب پنخش کردن شام نذری و پذیرایی از گردشگران و هیأت‌های عزاداری است که در اصل، همان خیرات برای روح بلند امام حسین (علیه السلام) و شهدای کربلا است که به آن «نذری امام حسین» می‌گویند. در شب دهم محرم، حدود ساعت ۱/۵ تا ۲، براساس آداب و رسوم و قراردادی خاص، عزاداران محله خانه‌بر که بیدار مانده‌اند، شمع به دست، از جلو مسجد حرکت کرده و به سوی مسجد کشه‌سر می‌روند. پس از رسیدن این دسته به مسجد کشه‌سر، عزاداران محله کشه‌سر، دسته خود را به راه می‌اندازند و به آن‌ها می‌پیوندند و با هم به سوی مسجد اسد محله می‌روند و به محض رسیدن به مسجد اسد محله، آن‌ها نیز به دو دسته پیشین پیوسته و به سوی بقعه عون بن علی (علیه السلام) حرکت می‌کنند. سه دسته پس از رسیدن به بقعه متبرک، با آیین خاصی به امامزاده عرض ادب کرده و سلام می‌دهند و پس از آن، دسته عزاداران مسجدبر نیز به آن‌ها می‌پیوندند و تا میان بازار پیش می‌روند تا تمام چهار محل، شاهد عزاداری و احترام آنان به ایام محرم باشند. این آیین با ادای فریضة نماز صبح به جماعت، پایان می‌یابد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۲۴

دوره ۱۲، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۸

پیاپی ۴۶

۱. جدیدترین محله ماسوله

۷-۷. آیین عاشورای حسینی

عزاداران هر محل، پس از نماز صبح، جداگانه در مقابل مسجد محله خود جمع می‌شوند. عزاداران در دسته‌های جداگانه‌ای تمام چهار محله را دوباره می‌گردند و مردم عزادار، از آن‌ها با چای، کلوچه، شیر داغ، و آش نذری پذیرایی می‌کنند. در پایان این آیین در مساجد هر محل به عزاداران صبحانه داده می‌شود. ظهر عاشورا، در مساجد، ناهار طبخ می‌شود. عصر روز عاشورا در بازار ماسوله با مشارکت هر چهار محل، آیین شبیه‌خوانی و تعزیه اجرا می‌شود. عزاداران، با انجام مراسم سینه‌زنی و زنجیرزنی که از کنار مسجد خانه‌بر شروع می‌شود، پس از عبور از بازار و آتش زدن خیمه‌ها در مراسم تعزیه، به مسجد خانه‌بر باز می‌گردند و مراسم پایان می‌یابد. در پایان شب، دسته سینه‌زنی معروف به دسته شام غریبان از روی سقف مسجد حضرت ابوالفضل (علیه السلام) محله ریحانه‌بر عزاداری را آغاز کرده و با عبور از کنار امامزاده و بازار، به مسجد حضرت ابوالفضل باز می‌گردند.

۷-۸. آیین تعزیه

در ماسوله، عصر روز عاشورا و شب دوازدهم محرم، مراسم شهادت امام حسین (علیه السلام) و آتش زدن خیمه‌ها و خاک‌سپاری شهدای کربلا توسط طایفه بنی‌اسد به صورت آیین تعزیه و سینه‌زنی در جلو بقعه عون بن علی (علیه السلام) و بازار و محله‌ها برگزار می‌شود (فروغی و شرفی، ۱۳۷۷، ۴۹). در سال‌های پیش، تعزیه ماسوله توسط ماسوله‌ای‌ها اجرا می‌شد، اما به دلیل مهاجرت ساکنان، (و عدم انتقال تعزیه‌خوانی به نسل بعد) گروه تعزیه سنتی ماسوله از هم پاشید و از آن پس، اجرای تعزیه ماسوله به گروه گشت فومن سپرده شد (طالبی و صمصام، ۱۳۹۳، ۱۸۳).

جدول شماره (۱۰). آیین‌های عزاداری حسینی شهرک تاریخی ماسوله

عنوان آیین	تاریخ برگزاری	زمان برگزاری	محل برگزاری
پیشواز محرم	پسازدهم ذی‌الحجه (عید قربان)	ظهر	صحن مسجد عون بن علی (علیه السلام)
شروع عزاداری	حلول ماه محرم	شب	چهار محله ماسوله
تشت‌گذاری (تشت‌نشان)	پنجم محرم	روز	شروع از خانه ملکی و مسجد کشمیر به سوی بقیه محله‌ها



عنوان آیین	تاریخ برگزاری	زمان برگزاری	محل برگزاری
عَلَم‌بندی	ششم محرم	پیش از غروب آفتاب	مسجد عون بن علی (علیه السلام)
الوداع	هشتم	بعد از ظهر	مسجد عون بن علی (علیه السلام)
تاسوعای حسینی	نهم محرم	صبح	مسجد حضرت ابوالفضل (علیه السلام)
عاشورای حسینی	دهم محرم	۲ صبح تا بعد از ظهر	سرتاسر ماسوله
تعزیه	دهم و دوازدهم محرم	بعد از ظهر	بازار ماسوله

۹. بحث و نتیجه‌گیری

گردشگری معاصر، عصر گردشگری انبوه را پشت سر نهاده و وارد عرصه جدیدی شده است که «گردشگری» جایگزین نامیده می‌شود. گردشگری جایگزین در جست‌وجوی اصالت بوده (ویلیامز، ۱۳۹۳، ۱۹۲) و یکی از مناسب‌ترین گزینه‌های توسعه پایدار گردشگری است. تنوع‌بخشی به جاذبه‌های مقاصد گردشگری، به‌ویژه مناطق شناخته‌شده و مورد استقبال گردشگران، عامل مهمی در حفظ و بقای مقاصد و توسعه پایدار گردشگری آنان به‌شمار می‌آید. گردشگری آیینی، یکی از گونه‌های گردشگری جایگزین است که با در نظر گرفتن اصول پایداری، می‌تواند از اولویت‌های توسعه گردشگری بسیاری از جوامع باشد. افزون‌بر این کارکرد، آیین‌ها و مناسک به‌عنوان ابزارهای قدرتمندی برای واشکافی لایه‌های تودرتوی نمایش اجتماعی و خلق «زمان مقدس» در هر جامعه‌ای و فضیلت بخشیدن به مکان‌ها به‌کار می‌روند. آیین در هر زمانی برگزار نمی‌شود و به‌سبب اهمیتی که برای مردم جامعه دارد، زمان برگزاری آن نیز به یکی دیگر از اوقات ممتاز تبدیل می‌شود. مکان برگزاری آیین نیز چنین ویژگی‌ای دارد. مکان‌ها به‌واسطه آیین‌ها، مهم و آیین‌ها، لازمه بقای مکان‌ها می‌شوند. بهره‌گیری از گردشگری آیینی، نیازمند توجه دوچندان به کارکردهای متنوع آیین و گردشگری است.

شهرک تاریخی ماسوله با جاذبه‌های فرهنگی، طبیعی، و اجتماعی خود، سال‌ها است که گردشگران فراوانی را به خود جذب می‌کند، ولی در این میان، جاذبه‌های گردشگری آیینی عزاداری حسینی، کمتر مورد توجه بوده و به‌گونه‌ای شایسته معرفی نشده است. آیین عزاداری حسینی شهرک ماسوله، آیینی بومی-ایرانی-اسلامی است که به‌عنوان پدیده فرهنگی به ثبت معنوی میراث فرهنگی کشور رسیده است. این آیین‌ها در دوره زمانی مشخصی برگزار





می‌شوند (عید قربان تا ۱۲ محرم) و مکان برگزاری آن‌ها (شهرک تاریخی ماسوله)، سبب شده است که این جغرافیای فضایی و مکانی، در این دوره، علامت‌گذاری و مرزبندی شود. در این مقاله براساس دیدگاه‌های جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، و پژوهشگران حوزه گردشگری، میزان اهمیت توجه به کارکرد آیین‌ها و مناسک در تقویت روحیه همبستگی و بازتولید انسجام و وحدت در میان اعضای جامعه مورد مطالعه، و بهره‌گیری از یک رویداد فرهنگی در راستای حفظ و پاسداشت آیین‌های سنتی بررسی شده است. در این پژوهش، گردشگری آیینی، کارکرد دوسویه‌ای دارد؛ از یک سو، در نگهداشت یک آیین سنتی و جلوگیری از فراموش شدن آن در نسل‌های آینده کمک می‌کند و از سوی دیگر، درآمدزایی اقتصادی و توسعه پایدار منطقه مورد مطالعه را در پی خواهد داشت.

شهرک تاریخی ماسوله، سال‌ها است که با مهاجرت تعداد زیادی از ساکنان محلی و پیر شدن هرم سنی جمعیتی روبه‌رو است. براساس گزارش‌های سازمان ملی آمار کشور، جمعیت این منطقه در طول بیست سال گذشته (۱۳۷۵ تا ۱۳۹۵) از ۷۰۰ نفر به ۳۹۳ نفر کاهش یافته است و طیف غالب جمعیتی آن را طبقه سال‌خورده (۶۵ ساله و بیشتر) تشکیل می‌دهند. این واقعیت، بیانگر این است که آداب، سنت‌ها، و میراث فرهنگی ناملموس که نسل به نسل و سینه به سینه انتقال یافته است، در خطر نابودی و محو شدن است. نمایش آیین‌ها از دریچه گردشگری به مانایی سنت‌های دیرین این منطقه کمک می‌کند و می‌تواند به سبب اشتغال‌زایی گردشگری و فرصت‌های شغلی جدید، موجب مهاجرت معکوس جمعیت شود.

براساس مشاهدات انجام‌شده، حضور اندک گردشگران خارجی در زمان برگزاری مراسم سنتی آیین عزاداری حسینی شهرک ماسوله، به دلیل عدم معرفی این جاذبه گردشگری توسط راهنمایان و دفترهای خدمات مسافرتی، جای تأمل و بازنگری دارد و نیازمند تهیه بسته‌های گردشگری این رویداد و تبلیغ و ترویج آن در سطح استان و کشور است. از آنجاکه جوانان، طیف حداکثری گردشگران حاضر در رویداد آیینی عزاداری حسینی شهرک ماسوله را به خود اختصاص داده‌اند، لزوم برنامه‌ریزی هدفمند برای تبیین معنوی آیین و بهره‌گیری از این فرصت زمانی برای ترویج معنویت در بین آن‌ها، شایسته توجه است.

تحلیل داده‌های آماری این پژوهش، بیانگر تأکید و تأیید ۷۸/۴ درصدی گردشگران، در مورد نقش اثرگذار گردشگری آیینی در حفظ و صیانت از آیین‌های سنتی عزاداری حسینی شهرک ماسوله است. همچنین، براساس مصاحبه‌های انجام‌شده، گردشگران در مورد حضور دوباره و معرفی این رویداد گردشگری به دوستان و آشنایانشان ابراز علاقه کردند، ولی منطقه مورد مطالعه، به لحاظ زیرساخت‌های گردشگری‌ای مانند فضای مناسب برای پارکینگ خودرو گردشگران و تورهای ورودی، جایگاه سوخت‌رسانی، دادن تخفیف‌های اقامتی در دوره زمانی برگزاری آیین، و توسعه و تجهیز اقامتگاه‌های گردشگری، نیازمند برنامه‌ریزی و بهبود و توسعه است. این امر با مشارکت نهادهای دولتی و نیمه‌خصوصی و همچنین، به کمک سرمایه‌گذاران داخل و خارج منطقه امکان‌پذیر خواهد شد و نیازمند سرعت‌بخشی عملیاتی است.

از آنجاکه در گردشگری جایگزین، بر توجه به ویژگی کم‌عارضه بودن و مسئولیت‌پذیری گردشگران ورودی به منطقه تأکید می‌شود، هدایت گردشگران به حضور در تورهای برنامه‌ریزی شده و هدفمند و در اختیار قرار دادن بسته‌های گردشگری رویدادی آیین‌های عزاداری حسینی ماسوله، بهترین شکل بهره‌مندی منطقه از گردشگران به شمار می‌آید که این امر با ایجاد فرصت‌های تبلیغاتی آیین‌های عزاداری حسینی ماسوله در قالب برنامه‌های چندرسانه‌ای از درگاه‌های اینترنتی، صداوسیما، شبکه‌های مجازی و اجتماعی، و... برای حضور گردشگران آیینی تحقق می‌یابد.



منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۵۷). مقدمه (مترجم: محمد پروین گنابادی؛ جلد ۱). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- اخوان ماسوله، مسعود؛ و سهیل نقشی، محمدجواد (۱۳۰۰). ماسوله: سرزمین ستارگان روشن (چاپ اول). رشت: مؤلف.
- اوجاقلو، مریم (۱۳۹۴). امکان سنجی توسعه گردشگری مذهبی شهر زنجان با تأکید بر مراسم آیینی (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.
- پازکی، معصومه؛ و شاکرمی، حافظ (۱۳۹۳). بررسی نقش گردشگری فرهنگی-آیینی در هم افزایی فرهنگی -مذهبی مطالعه موردی: استان سیستان و بلوچستان. کنفرانس بین المللی توسعه پایدار، راهکارها و چالش ها با محوریت کشاورزی، منابع طبیعی، محیط زیست و گردشگری، اسفندماه، دبیرخانه دائمی کنفرانس بین المللی توسعه پایدار، راهکارها و چالش ها، تبریز، ایران.
- تمدن ماسوله، حمزه (۱۳۹۲). پژوهش ۲۶۰۰ ساله ماسوله، مستندی بر تاریخ ۱۳۰۰ ساله. رشت: انتشارات دهسرا.
- جمشیدی ها، غلامرضا؛ و قبادی، علیرضا (۱۳۸۶). تحلیل جامعه شناختی از مراسم و مناسک دینی با تأکید بر مراسم عاشورا. فصلنامه تاریخ اسلام، ۸(۲)، ۶۰-۳۷.
- حسن پورلمر، سعید (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل تزیینات (گره چینی) به کار رفته در بناهای شهر تاریخی ماسوله، نمونه موردی: محله کشته سرعلیا. معماری و شهرسازی آرمان شهر، ۹(۱۷)، ۳۶-۲۵.
- حسینی کلکوه، سید عادل؛ و حبیبی، روزبه (۱۳۹۴). بررسی تأثیر عوامل آمیخته بازاریابی (P4) در افزایش جذب گردشگر (مطالعه موردی شهرک تاریخی ماسوله). فصلنامه جغرافیای فضای گردشگری، ۴(۱۵)، ۱۰۵-۱۲۵.
- حیدری، سمیه (۱۳۹۳). بررسی قابلیت ها و توانمندی های توسعه گردشگری در مناطق روستایی با تأکید بر گردشگری آیینی مطالعه موردی: روستای تاریخی انجدان، شهرستان اراک (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.
- دشتی، محمد (۱۳۸۹). چارچوب نظری، زوایا و بایسته های آن. تاریخ در آینه پژوهش، ۱(۲۵)، ۴۹-۲۳.
- رمضانی گورابی، بهمن؛ و کاظم نژاد، زهرا (1390). رابطه بین توسعه پایدار معماری محیطی و طراحی اقلیمی در مناطق کوهستانی مطالعه موردی: شهرک ماسوله. فصلنامه جغرافیای آمایش محیط، ۴(۱۴)، ۳۸-۲۱.
- سازمان مدیریت و برنامه ریزی استان گیلان، معاونت آمار و اطلاعات (۱۳۹۵). سامانه اطلاعات آماری استان گیلان. برگرفته از sdi.mpogl.ir





سپهر، محمدهمایون؛ و رحیمی، بهمن (۱۳۹۱). گردشگری آیینی، آیین نوروز شیراز. اولین همایش ملی گردشگری و طبیعت گردی ایران زمین، اسفندماه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، همدان، ایران.

سکوتی علی آبادی، ساهره (۱۳۹۵). پژوهشی بر مراسم آیینی علم بندی در شهرک تاریخی ماسوله (پایان نامه کارشناسی ارشد). پژوهشکده گیلان شناسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

صالح زاده، نیلوفر (۱۳۹۳). فرصت ها، چالش ها و راهبردهای گردشگری آیینی در ایران (مورد مطالعه: مراسم پیرشالیار) (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

صالحی پور، محمدرضا؛ و پورفرج، اکبر (۱۳۹۰). گردشگری میراث: راه کار مناسب توسعه پایدار گردشگری در ایران. همایش گردشگری و توسعه پایدار، ۲۲ و ۲۳ تیرماه دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، همدان، ایران.

طالبی، فرامرز؛ و مصصام، عزت اله (۱۳۹۳). تعزیه در گیلان (جلد دوم). رشت: فرهنگ ایلیا.

غضنفری، پروانه؛ و جوادی، شهره (۱۳۸۸). نگاه آیینی به گردشگری ایرانی، منظر، ۱(۵)، ۷۳-۷۰.

فروغی ماسوله، ناصر؛ شرفی ماسوله، فرهاد (۱۳۷۷). ماسوله: شهر صخره ها و بناهای تاریخی (چاپ دوم). رشت: انتشارات گیلان.

قادری، اسماعیل؛ عزتی، عزت اله و حافظیزاده، شقایق (۱۳۸۸). راهکارهای استفاده از مراسم تاسوعا و عاشورا به عنوان پتانسیل توریسم فرهنگی-مذهبی در محدوده بخش مرکزی تهران. فضای جغرافیایی، ۹(۲۸)، ۷۵-۱۰۱.

کاظمی، مهدی (۱۳۸۵). مدیریت گردشگری. تهران: سمت.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶). جامعه شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.

محدثی، جواد (۱۳۹۳). فرهنگ عاشورا. قم: نشر معروف.

میرشکاری، محمد (۱۳۷۸). محرم و نشانه های نمادین. کتاب ماه هنر، ۷، ۱۲-۱۱.

همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷). جامعه شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: تبیان.

ویلیامز، استیون (۱۳۹۳). جغرافیای گردشگری (مترجم: محمود ضیایی). تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۸)

یوسفی، یوسف؛ آزاد، میترا؛ و سلطانی محمدی، مهدی (۱۳۹۶). مطالعه چگونگی ارتباط مراسم آیینی عزاداری ایام محرم و شهر ناین. مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ۲۹، ۳۷-۵۰.

Bauman, Z. (1998). On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others. Thesis Eleven, 54(1), 37-49. <http://doi.org/10.1177/0725513698054000004>

Bell, B. (2003). The rites of passage and outdoor education: Critical concerns for



- effective programming. *The Journal of Experiential Education*, 26(1), 41-50. doi: 10.1177/105382590302600107
- Browne, R.B. (1980). *Rituals and Ceremonies in Popular Culture*. Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 19-35.
- Franklin, A. (2003). *Tourism: An introduction*. London: Sage Publications Ltd. doi: 10.4135/9781446220108
- Hummon, D. M. (1988). Tourist world: Tourist advertising, ritual, and American culture. *Sociological Quarterly*, 29(2), 179-202. doi: 10.1111/j.1533-8525.1988.tb01250.x
- Jafari, J. (2001). *Encyclopedia of tourism*. Routledge: New York, NY. doi: 10.4324/9780203195673
- Kim, J., Kim, B., & Park, S. (2013). The effects of tourism ritualization, ritual performance on tourist satisfaction. *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, 14, 245-263. doi: 10.1080/1528008x.2013.802555
- Richard, C., John, G., & Thomas, N. D. (2003). Changing direction: Rites of passage programs for African American older men. *Journal of African American Studies*, 7(3), 3-14. doi: 10.1007/s12111-003-1012-7
- Smith, S. L. J. (1994). The tourism product. *Annals of Tourism Research*, 21(3), 582-595. doi: 10.1016/0160-7383(94)90121-x
- Tetreault, M. A. S., & Kleine, R. E. (1990). Ritual, ritualized behavior and habit: Refinements and extensions of the consumption ritual construct. *Advances in Consumer Research*, 17, 31-38.
- Zeppal, H., & Hall, C. (1991). Selling art and history: Cultural heritage and tourism. *Tourism Studies*, 2, 47-55.



تجربه‌های زیسته مرزنشینان شهر نودشه از پدیده مرز

سردار فتوحی^۱، نعمت‌الله فاضلی^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰

چکیده

در جوامع سنتی، مرزها بیشتر مبتنی بر ویژگی‌های زبانی، مذهبی، و فرهنگی بودند، ولی در عصر مدرن، مرز در چارچوب دولت معنادار است. درواقع، تا یک دهه پیش، رویکردهای جهانی‌شدن و دوره پسمرزی مطرح می‌شد، ولی امروزه به دلایل مختلف، ازجمله ناامنی، مرزها بیش‌ازپیش مستحکم شده‌اند و نظارت و کنترل بیشتری بر آنان اعمال می‌شود. در این شرایطی، تقریباً نیمی از محیط پیرامون کسانی که در نزدیکی مرز زندگی می‌کنند، تحت این نظارت و کنترل قرار می‌گیرد؛ ازاین‌رو، به‌نظر می‌رسد که تجربه‌های این افراد از مرز، با کسانی که در مرکز نقاط غیرمرزی ساکن هستند، متفاوت است، زیرا این افراد، از هر چهار جهت، فاقد نظارت و کنترل هستند. پژوهش حاضر، در راستای درک بهتر این موضوع، با استفاده از روش پدیدارشناسی، تجربه‌های زیسته مردم شهر نودشه را (به‌عنوان نمونه موردی) بررسی کرده است. دراین‌راستا، برپایه روش تحلیل تماتیک، چهار بُعد نگرش فرهنگی، زیست‌محیطی، اقتصادی، و سیاسی در مورد مرز، شناسایی شد. در رویکرد فرهنگی و محیطی، مرز به‌عنوان دیوار محدودکننده و عامل سلب ارتباط انسانی قلمداد شده است، ولی از بُعد سیاسی، مرز، رهایی‌بخش تلقی می‌شود. از بعد اقتصادی، وضعیت پیچیده‌تر است و سه دیدگاه متفاوت به پدیده مرز، مطرح است. براساس دیدگاه نخست، مرز، «محدودکننده حیات‌بخش» است، در این معنا، مرز، مانعی در برابر روابط اقتصادی است، ولی این موانع، بیش از نبود آن برای گذران زندگی، اهمیت دارد. در دیدگاه دوم، مرز، «آزادی‌بخش بازار» است، در این معنا، مرز، عامل پیوند دست‌کم - اقتصاد دو کشور با هم است و مبادله دوسویه بین آنان رواج می‌یابد که این ظرفیت، برای شهرهای غیرمرزی فراهم نیست. در رویکرد سوم، مرز، عاملی برای «محرومیت از مرکز» تلقی می‌شود که براین‌اساس، مرز به‌عنوان مانعی در برابر توسعه و پیشرفت و حتی دریافت امکانات رفاهی به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: رهایی‌بخش، محرومیت، مرزنشینی

۱. دانشجوی دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fotohis@yahoo.com ✉

۲. دانشیار انسان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

nfazelih@hotmail.com ✉

۱. مقدمه

جهان از اوایل دهه ۱۹۷۰ به تدریج وارد عصر نوینی شده است که در این عصر، زندگی بشر با اصطلاحات و نظریه‌های جدیدی مانند جهانی‌شدن، دهکده جهانی، عصر ارتباطات، عصر جهان‌وطنی، و جهان‌پسامرزی توصیف و تبیین می‌شود. درواقع، آنچه در این دوره بیش‌ازپیش مورد توجه بود، روابط بین‌المللی و کم‌رنگ شدن مرزهای ملی بود. این کم‌رنگ شدن، به دلیل فناوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی فرامرزی‌ای بود که محدودیت‌های مکانی را از بین برده‌اند. در هر نقطه‌ای از جهان که اتفاقی رُخ می‌داد، سایر نقاط از آن باخبر می‌شدند. تولید فناوری، منحصر به چارچوب مرزی نبود و به‌زودی وارد سایر کشورها شد. این وضعیت موجب پیوند مردم، سازمان‌ها، و گروه‌ها در نقاط مختلف جهان با یکدیگر شد. همچنین، افزایش این‌گونه تعاملات، سبب شد که حوزه‌های محلی و جهانی (در حیطه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی) در هم ادغام شوند، تاجایی‌که شاهد شکل‌گیری جهان بدون مرز باشیم؛ جهانی که مهم‌ترین ویژگی مردم آن، زیستن در فضای بدون مرز است (گل‌محمدی، ۱۳۸۱، ۹۰)، اما این جریان، زودگذر بود یا می‌توان گفت، تنها یک بُعد از توصیف وضعیت جهانی بود. استقلال بسیاری از قومیت‌ها و گروه‌ها برای ایجاد یک مرز جدید را می‌توان نوعی تقابل با رویکرد جهان‌پسامرزی و جهان‌وطنی دانست (قزلسفلی و حبیبی رضی‌آباد، ۱۳۹۵، ۹۹۵). همچنین، با ظهور و تقویت جریان‌های مذهبی‌ای مانند القاعده، طالبان، و داعش، مرزهای ملی در هم شکسته شد و این امر، تقویت، استحکام، کنترل، و نظارت دوباره بر مرزها را در پی داشت. کنترل بر مرزها بیشتر شد؛ به‌گونه‌ای که حتی کنترل و نظارت، به اروپا رسید. به‌حدی‌که انگلستان از اتحادیه اروپا خارج شد.

امروزه مرزنشینان بیش از سایر مردم تحت تأثیر وضعیت مرزها هستند. هر تغییری در روابط بین‌الملل، خواه مبتنی بر تساهل و مدارا و خواه مبتنی بر سرکشی و تهاجم (به‌ویژه کشور خود یا کشورهای همسایه) بر زندگی روزمره و زیست جهان آن‌ها تأثیر می‌گذارد. همچنین، اتخاذ هرگونه تصمیم سیاسی و اقتصادی در کشور خود، بر مرزنشینان بیش از مرکز‌نشینان تأثیرگذار است. مرز، جایی است که در مرکز نیست، بلکه حاشیه است. مرزنشینان از مرکز دور هستند، اما در مقایسه با مرکز‌نشینان، به مرکز کشور دیگری نزدیک‌تر هستند. تقریباً نیمی



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۳۴

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



از محیط پیرامون کسانی که در نزدیکی مرز زندگی می‌کنند، به وسیله خط مرزی، کنترل می‌شود؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که تجربه این افراد از مرز، با کسانی که در نقاط غیر مرزی زندگی می‌کنند، متفاوت باشد، زیرا مرکز نشینان، از هر چهار جهت، فاقد نظارت و کنترل هستند. با وجود این، در پژوهش‌های پیشین به این جنبه پژوهش، توجه نشده است و تنها با نگاه آسیب‌شناسانه به پدیده مرز و مرز نشینی پرداخته‌اند که نتایج به دست آمده از این پژوهش‌ها، بیانگر این است که میزان زاد و ولد، رشد جمعیت، سواد، هزینه سرانه، و امید به زندگی، وضعیت نامناسبی دارند (ذکایی و نوری، ۱۳۹۴؛ ابراهیم‌زاده، موسوی، و کاظمی‌زاد، ۱۳۹۱؛ تقوایی، وارثی، و شیخ بیگلر، ۱۳۹۰؛ زیاری، عشق‌آبادی، و فتحی، ۱۳۸۹).

مرزها، سبب انفکاک سیاسی می‌شوند، ولی ممکن است انفکاک فرهنگی، مذهبی، و اقتصادی را در پی نداشته باشند؛ به‌ویژه مرز کشورهای خاورمیانه که مبنای ایجاد آن‌ها کاملاً سیاسی بوده است و پایه قومیتی، زبانی، فرهنگی، و مذهبی ندارند؛ برای مثال، می‌توان به مرز کردستان ایران با کردستان عراق اشاره کرد. ساکنان این دو منطقه، به لحاظ فرهنگی، مذهبی، زبانی، و قومی، کاملاً مشابه هستند و این مرز سیاسی است که زیست جهان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که بررسی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر جالب توجه باشد:

۱) مرز در ذهنیت مرز نشینان مورد مطالعه (نودشه) چگونه فهم می‌شود؟

۲) حیات ذهنی^۱ مرز نشینان (نودشه) در مورد مرز چگونه است؟

۲. ادبیات پژوهش

به‌طور کلی، مرز، خط قراردادی یا فرضی تمایز بخش اشیاء یا ذهنیت‌ها از یکدیگر است؛ به‌عنوان مثال می‌توان به مرز بین مرگ و زندگی، مرز ایالت‌ها، مرز کشورها، و مرز رشته‌های تحصیلی اشاره کرد. در جغرافیای سیاسی، مرز به خط فرضی و قراردادی‌ای گفته می‌شود که براساس آن، محدوده یک واحد سیاسی (کشور) در روی زمین و اسناد مرزی مشخص می‌شود (میرحیدر، ۱۳۹۱، ۱۶۶). به خطوط قراردادی‌ای که جولانگاه یک دولت را مشخص می‌کنند و



موجب تشخیص و جدایی یک واحد متشکل سیاسی یا کشور از واحدهای مجاور می‌شوند، مرز می‌گویند (مجتهدزاده، ۱۳۸۰، ۳۱). به تمام اشخاصی که در عمق نوار مرزی، سکونت دائمی دارند، مرزنشین گفته می‌شود، که در این میان، کارکنان نظامی، انتظامی، و ساکنان شهرهای بزرگ، از این موضوع مستثنا هستند (زرقانی، ۱۳۸۶، ۳۸). از دیدگاه اچمپونگ^۱ (۲۰۱۳، ۱۰۹)، مرزنشینی، موقعیتی سیاسی، اقتصادی، یا فرهنگی - اجتماعی است که با مرکز، ناسازگار است و در درجه پایینی از سلسله مراتب کشوری جای می‌گیرد.

بر مبنای مطالعات پیشین، مرز (با وجود اینکه در طول یکی دو سال اخیر، انگلستان برای اعمال اقتدار بیشتر بر قلمرو مرزی‌اش از اتحادیه اروپا جدا شد) در کشورهای اروپایی و آمریکایی به صورت مسئله مطرح نشده است؛ بنابراین، اروپا و آمریکا که رویکردهای نظری از این کشورها برآمده‌اند، نظریه منسجم و قابل‌پذیرشی در مورد مرزنشینان و مرزهای ملی ندارند، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، مرز، چندان مانع یا تسهیلگر روابط نیست. این دو مرکز نظریه‌پردازی (اروپا و آمریکا) به دلیل مسئله‌مند نبودن مرزنشینی، از پرداختن به نظریه مرز، ابا داشته‌اند.

امریکا به صورت ایالتی اداره می‌شود و به این معنا، مرز ایالات آن، نه همانند مرز کشورهای آسیایی، بلکه مانند مرزهای استانی ایران است و همان‌گونه که مشخص است، مرزنشینی در مرزهای استانی کشور به عنوان یک مسئله مطرح نمی‌شود. افزون‌براین، بسیاری از مرزهای این کشور، دریایی است، یا مرز آن با کشورهایی مانند کانادا، با کمترین محدودیت مرزی اداره می‌شود و حتی نوعی امتیاز است.



تصویر شماره (۱). مرز کانادا و آمریکا

در اروپا نیز مرزها اهمیت زیادی ندارند. تشکیل اتحادیه اروپا در سال ۱۹۵۷ و توسعه بیشتر آن در سال‌های بعد، مرز و مرزنشینی را از رونق انداخته است. در فاصله بین این مرزها، مین، دیوار، سیم خاردار، و موانع جدی دیگر وجود ندارد و در بسیاری از موارد، شهرهایی در دو سوی مرز کشورها قرار گرفته‌اند، یا به عبارت روشن‌تر، خط مرزی در داخل شهرها قرار گرفته است.



تصویر شماره (۲). مقایسه مرز بلژیک و هلند (سمت راست) با مرز ایران و عراق (سمت چپ)



با توجه به آنچه مطرح شد، نظریه‌ای که تجربه واقعی مرزنشینان را به تصویر بکشد، یافت نمی‌شود، اما مرزنشینان آسیایی، به‌ویژه در منطقه خاور میانه، همواره از دو جنبه با حاشیه‌نشینان همسان هستند؛ نخست به لحاظ جغرافیایی، از مرکز و هرآنچه در مرکز اتفاق می‌افتد، به دور هستند. دوم به لحاظ محرومیت، همواره مانند حاشیه‌نشینان، فاقد امکانات هستند؛ همیشه امکانات از مرکز شروع می‌شود و گاهی، تا زمانی که به مرزنشینان یا حاشیه‌نشینان برسد، مدت‌ها طول می‌کشد. از این لحاظ، نظریه‌های حاشیه‌نشینی، گویای حقیقت‌های مرزنشینی هستند. زیستن در حاشیه (حاشیه‌نشینی) در مقایسه با دیگران، به‌ویژه گروه‌ها و طبقات مرکزی تعریف می‌شود که توسط گروه‌های مرکزی یا نزدیک به مرکز، از ایفای نقش مؤثر در نظام اجتماعی، محروم شده‌اند و در حاشیه متن و غالباً به گونه‌ای منفعل یا نیمه‌فعال زندگی می‌کنند. این گروه‌ها در سطح پایین سلسله‌مراتب اجتماعی جای می‌گیرند و از پیگیری منافع خود، ناتوان یا در مورد آن‌ها ناآگاه هستند (عسکری و عسکری، ۱۳۹۶، ۶۹؛ مهاجرین، ۱۳۸۷) و حتی با برچسب‌های منفی، طرد و از مرکز، دورتر می‌شوند (دوستی ایرانی و پارسا بروجنی، ۱۳۹۶، ۱۲).



در زمینه مرزن‌نشینی یا حاشیه‌نشینی، دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد. جورج زیمل^۱ در مقاله‌ای با عنوان «مهاجرت‌های انسانی و انسان حاشیه‌نشین»، به بررسی مفهوم مرزن‌نشینی و حاشیه‌نشینی پرداخته است: «انسان حاشیه‌نشین، شخصیتی است که در نتیجه برخورد دو نظام فرهنگی متفاوت و احیاناً متخاصم ظهور می‌کند. چنین موجود دورگه‌ای، به هر دو نظام فرهنگی، احساس وابستگی و تعلق دارد، در عین حال، خود را به‌طور کامل، به هیچ‌یک از آن‌ها متعلق و متمایل نمی‌داند» (زیمل، ۱۹۵۰، ۴۱۳).

رابرت پارک^۲ بر این نظر است که حاشیه‌نشین در موقعیتی شبیه به برزخ قرار دارد که فرد را از نظر اجتماعی و فرهنگی به حالت تعلیق درمی‌آورد. پارک معتقد است که تجربه چنین شرایط بحرانی‌ای موجب ایجاد شخصیت متمایزی برای فرد می‌شود. معمولاً چنین افرادی، حالت کناره‌گیری و گنجی دارند و نمی‌توانند در متن جامعه با عزمی راسخ به فعالیت‌های خویش ادامه دهند. مرزن‌نشین از متن جامعه کناره‌گیری می‌کند و با مرکز، بیگانه می‌شود. پارک افزون‌بر ویژگی‌های منفی مرزن‌نشینی، به ویژگی‌های مثبت آن نیز می‌پردازد. به نظر او، مرزن‌نشین به درجه‌ای از آزادی و وارستگی می‌رسد که قادر است خود را از حاشیه دنیای اطراف، بی‌طرفانه و بدون هیچ‌گونه حب و بغضی نظاره کند، یعنی افق ذهنی و دید او به دلیل عدم تعصب و وابستگی سرزمینی، گسترده و بی‌طرفانه می‌شود. به عبارت دیگر، او انسانی جهان‌وطن می‌شود و خود را از آنچه رنگ تعلق می‌پذیرد، آزاد می‌یابد (پارک، ۱۹۲۸، ۸۸۱).

استونکوئیست^۳، شاگرد رابرت پارک، پس از او مفاهیم حاشیه‌نشینی و مرزن‌نشینی را گسترش داد. او انسان مرزن‌نشین را شخصیتی می‌داند که در دو نظام اجتماعی، دو فرهنگ، یا در دو جامعه زندگی می‌کند، ولی به هیچ‌کدام، احساس پیوستگی کامل عاطفی، فرهنگی، یا عضویت اجتماعی ندارد. به نظر او، مرزن‌نشین، آشنای بیگانه‌ای است که در عین آشنایی، نوعی بیگانگی و بی‌تفاوتی به محیط اطراف خویش و جریان‌اتی که در آن رخ می‌دهد، از خود نشان می‌دهد (استونکوئیست، ۱۹۳۷، ۲-۳).

1. Georg Simmel
2. Robert Ezra Park
3. Stonequist

در رویکرد دوسرئویی^۱ (۲۰۱۲)، مرزنشین به گونه‌ای خلاقانه، از مرز به عنوان یک ابزار -آن گونه که خود می‌خواهد- استفاده می‌کند. مرزنشین، همواره از قدرتی که در اختیار دارد (مرز)، به شکلی خاص و به عنوان ابزاری برای مقاومت در برابر قدرت مرکزی و رهایی از آن استفاده می‌کند.

۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های داخلی فراوانی دربارهٔ مرز و مرزنشینان انجام شده‌اند که بیشتر آن‌ها حول سه محور، قابل دسته‌بندی هستند:

در نخستین محور، مباحث مرز و مرزنشینی به عنوان «مورد مطالعه»، «جامعه آماری»، یا «جامعه مورد مطالعه» بررسی شده‌اند. در این پژوهش‌ها، همان بحث‌ها و شاخص‌های مربوط به سایر استان‌های غیرمرزی سنجش شده‌اند. این پژوهش‌ها به وضعیت امنیت اجتماعی مرزنشینان (رضوی، قیطاسی، خوش‌فر، و وطنی، ۱۳۹۴)، همگرایی قومی و مذهبی مرزنشینان (امین صارمی، محمدی اطهر، و طالبی، ۱۳۹۵)، و متغیرهای دیگر اجتماعی و اقتصادی پرداخته‌اند که از آنجاکه موضوع آن‌ها با پژوهش حاضر مرتبط نیست، از طرح آن‌ها خودداری می‌کنیم.

در دومین محور، به مشکلات و مسائل اجتماعی و اقتصادی مرزنشینان توجه شده است. این پژوهش‌ها به منظور بهبود وضعیت مرزنشینان، به بررسی عواملی مانند بازارچه‌های مرزی (پاشالو، زهدی گهرپور، دلشادزاد، و پاشالو، ۱۳۹۳؛ علمدار، زرقانی و اعظمی، ۱۳۹۳؛ رکن‌الدین افتخاری، پاپلی یزدی، و عبدی، ۱۳۸۷) و تعاونی‌های مرزنشینان (احمدی، ۱۳۹۶) توجه داشته‌اند.

در سومین محور، گویی مرز، با قاچاق، خطر، و ناامنی هم‌معنا و همنشین شده است. این دسته از پژوهش‌ها به بررسی قاچاق‌های مرزی (محسنی تبریزی، نایب‌پور، و فریدمهر، ۱۳۸۷؛ کهنه‌پوشی و عنابستانی، ۱۳۹۱)، و امنیت مرزی (آقابابایی، ۱۳۸۹) پرداخته‌اند.

اما پژوهش‌های خارجی، غالباً در سه محور یادشده قرار نمی‌گیرند. بیشتر این پژوهش‌ها، مرز را مبتنی بر رویکرد مطالعات فرهنگی و رویکرد پدیدارشناسی مطالعه کرده‌اند که در آن به



برساخت نابرابری (پیک و باتلر^۱، ۱۹۹۰)، و پناهندگی (والتر، مونیکا، و ویدر^۲، ۲۰۰۳) توجه شده است.

به طور کلی، آنچه در پژوهش‌های پیشین نادیده گرفته شده است، ذهنیت و تجربه خود مرزنشینان از مرزنشینی است. البته ذکایی و نوری (۱۳۹۴) پژوهشی را در این مورد، با عنوان «زندگی در مناطق مرزی: مطالعه پدیدارشناختی مرزنشینان شهر نوسود» انجام داده‌اند. نتایج پژوهش یادشده نشان می‌دهد که زندگی مرزنشینی، همراه با دلهره، عدم کنترل بر اوضاع و احساس سردرگمی، و احساس فراموش‌شدگی است که مرزنشینان به این سبب، روابطی را بین خود و دیگران شکل می‌دهند. همچنین، مرزها هویت قومی آن‌ها را بازنمایی می‌کنند. درواقع، پژوهش ذکایی و نوری (۱۳۹۴) از این لحاظ با پژوهش حاضر متفاوت است که زندگی مرزنشینان را به تصویر می‌کشد، ولی فهم و معانی خود مرزنشینان از پدیده مرز یا زندگی مرزی را نادیده می‌گیرد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۴۰

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

۳. روش‌شناسی پژوهش

تمام روش‌ها بر مبنای خاصی بنا شده‌اند. این مبنایی که از آن‌ها با واژه‌های گوناگونی مانند پارادایم و سنت یاد شده است، رهیافت کلی روش و جهان‌بینی نظری آن در مورد واقعیت موردبررسی را نشان می‌دهند (ایمان، ۱۳۸۸، ۱۴۵). با توجه به پرسش اصلی مطرح‌شده در بخش‌های پیشین، می‌توان رویکرد روش‌شناختی این پژوهش را «برساخت‌گرایانه»^۳ دانست. در پارادایم برساخت‌گرایی، سعی بر این است که زندگی اجتماعی، بدون پیش‌فرض‌های اثبات‌گرایانه، به صورت نظری و تفسیری توضیح داده شود (دنزین لینکلن^۴، ۲۰۱۱، ۱۲). همچنین، روش یا راهبرد تحقیق برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی پژوهش، «مطالعه موردی کیفی»^۵ مبتنی بر رویکرد پدیدارشناسانه است که در پاییز و زمستان سال ۱۳۹۶ انجام شده است.

1. Pick and Butler
2. Walter, Monika and Veider
3. constructionism
4. Denzin and Lincoln
5. qualitative case study



نمونه پژوهش، براساس روش نمونه‌گیری هدفمند^۱ انتخاب شد و تا اشباع داده‌ها، یعنی زمانی که موضوعات جدیدی به دست نیامد، ادامه یافت. براین اساس، در پژوهش حاضر، به منظور کسب داده‌های مورد نیاز، از مصاحبه عمیق و نیمه ساختاریافته با ۴۳ نفر، به شیوه گفت‌وگوی دوطرفه^۲ مبتنی بر زبان گُردی^۳ بهره گرفته شد. مدت مصاحبه‌ها بین ۴۰ تا ۹۰ دقیقه متغیر بود؛ دقیقه‌های نخست، با گفت‌وگوی روزمره شروع می‌شد و پس از ایجاد فضای صمیمانه و محیط مطلوب و دریافت رضایت آگاهانه، مصاحبه‌ها با طرح یک پرسش محوری و گسترده، یعنی «تجربه خود را در مورد این نقطه مرزی بیان کنید؛ از این لحاظ که این مرزها، چه مزایا و معایب اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ای برای شما داشته‌اند؟» آغاز شد. در صورت وجود ابهام در پاسخ‌ها یا پاسخ‌های ناقص و کوتاه، برای واضح‌تر شدن گفته‌های شرکت‌کننده، پرسش‌های بیشتری پرسیده می‌شد. معیارهای انتخاب مصاحبه‌شونده‌ها، حداقل ۱۵ سال سن، ۵ سال ساکن در شهر نودشه یا روستاهای اطراف آن، و همچنین، شرط رضایت داشتن برای شرکت در پژوهش و توانایی بازگویی تجربه‌ها بود. معیار خروج از پژوهش، عدم تمایل به ادامه فرایند پژوهش بود. گفتنی است که شرکت‌کنندگان در طول پژوهش اجازه خروج از فرایند پژوهش را داشتند. مصاحبه‌ها چندین مرتبه گوش داده شد و متن آن به صورت کلمه‌به‌کلمه نوشته شد. برای تحلیل داده‌ها، روش کلایزی^۴ به کار رفته است. این روش، شامل ۷ مرحله است. ۱) خواندن دقیق تمام توصیف‌ها و یافته‌های مهم شرکت‌کنندگان؛ ۲) استخراج عبارت‌های مهم و جمله‌های مرتبط با پدیده؛ ۳) مفهوم‌بخشی به جمله‌های مهم استخراج‌شده؛ ۴) مرتب‌سازی توصیف‌های شرکت‌کنندگان و مفاهیم مشترک در دسته‌های خاص؛ ۵) تبدیل تمام عقاید استنتاج‌شده به توصیف‌های جامع و کامل؛ ۶) تبدیل توصیف‌های کامل پدیده به یک توصیف واقعی خلاصه و مختصر؛ ۷) معترسازی نهایی.

1. purposive sampling

2. conversational style

۳. پژوهشگر، خود گُردزبان است و به چندین دلیل، مصاحبه با زبان گُردی انجام شده است: اولاً بیشتر مردم این مناطق کم‌سواد هستند و غالباً با زبان فارسی آشنایی ندارند، ثانیاً پژوهشگر غیرگُرد را از کارکنان دولت تلقی می‌کنند و حاضر به همکاری نمی‌شوند، و ثالثاً حتی در صورت همکاری با زبان فارسی، سعی می‌کردند محتاطانه از تجربه‌ها و ذهنیت‌های خود بگویند. محقق سعی کرده است با زبان بومی، رضایت آن‌ها را جلب کرده و وارد مصاحبه شود.

4. colaizzi



گفتنی است که در معتبرسازی نهایی، از ملاک‌های اعتبار^۱، و قابلیت اطمینان^۲ استفاده شد. برای بررسی اعتبار، اطلاعات هر مصاحبه پس از تحلیل، در اختیار شرکت‌کنندگان قرار گرفت و اصلاحات لازم براساس نظرات آن‌ها، اعمال شد، البته با توجه به اینکه تعداد زیادی از آن‌ها، بی‌سواد یا دارای تحصیلات کم بوده‌اند، پژوهشگر سعی کرده است متن پرسش‌ها را با زبان‌گردی برای آنان بخواند. برای قابلیت اطمینان، یافته‌ها شامل کدگذاری باز، کدگذاری محوری، و کدگذاری گزینشی در پژوهش از طریق نظرات استادان رشته‌های علوم اجتماعی، مورد بررسی، مشورت، و اصلاح قرار گرفت.

۴. ویژگی جمعیت مورد مطالعه

همان‌گونه که گفته شد، نمونه‌گیری این پژوهش، از نوع نمونه‌گیری هدفمند است، زیرا در تحقیق پدیدارشناسی از راهبرد نمونه‌گیری هدفمند یا معیارمحور برای گزینش نمونه‌ها و واحدهای مورد نظر (تجربه‌های زیسته) استفاده می‌شود. سعی شده است از همه گروه‌های سنی ۱۵ سال به بالا، مصاحبه‌شونده انتخاب شود و تنها به تجربه مردانه، کم‌سوادان، و مشاغل کولبری و قاچاقچی اکتفا نشود؛ بنابراین، مصاحبه‌شونده‌ها از همه گروه‌های سنی، جنسی، شغلی، و تحصیلی، انتخاب شده‌اند (جدول شماره ۱). البته به‌طور هم‌زمان، شیوه گلوله‌برفی نیز به کار رفت و از افراد خواسته شد تا افراد دیگری را که شرایط مصاحبه پژوهش را دارا هستند، به پژوهشگران معرفی کنند.

جدول شماره (۱). توصیف ویژگی‌های مصاحبه‌شوندگان

شماره	جنسیت	سن	شغل	تحصیلات
۱	مرد	۴۲	مغازه‌دار	ابتدایی
۲	مرد	۲۵	قاچاقچی ^۳	دیپلم
۳	زن	۳۵	خیاط	راهنمایی
۴	مرد	۳۶	قاچاقچی	ابتدایی

1. credibility

2. dependability

۳. گفتنی است، در این پژوهش بین قاچاقچی و کولبر تفاوت قائل شده‌ایم. کولبر، فردی است که بارهای قاچاقی را بر دوش و شانه خود حمل می‌کند، ولی قاچاقچی، فردی است که از طریق کولبران، ماشین، یا حیوانات اهلی (اسب، خر، و...) بارهای قاچاق را جابه‌جا می‌کند.



شماره	جنسیت	سن	شغل	تحصیلات
۵	مرد	۵۴	کولبر	بی‌سواد
۶	مرد	۶۲	باغ‌دار	بی‌سواد
۷	زن	۲۴	کارمند	کارشناسی
۸	زن	۵۳	کولبر	بی‌سواد
۹	مرد	۷۵	دامدار	بی‌سواد
۱۰	مرد	۳۷	قاچاقچی	دیپلم
۱۱	مرد	۳۰	کولبر	ابتدایی
۱۲	مرد	۲۶	مغازه‌دار	دیپلم
۱۳	زن	۶۲	خانه‌دار	بی‌سواد
۱۴	مرد	۴۳	بازار آزاد	ابتدایی
۱۵	مرد	۲۱	دانشجو	دانشجو کارشناسی
۱۶	مرد	۳۶	کارمند	لیسانس
۱۷	زن	۴۲	خانه‌دار	راهنمایی
۱۸	مرد	۵۰	دامدار	ابتدایی
۱۹	مرد	۳۷	بازار آزاد	دبیرستان
۲۰	مرد	۳۵	بازار آزاد	ابتدایی
۲۱	زن	۴۶	خانه‌دار	بی‌سواد
۲۲	مرد	۲۲	بازار آزاد	ابتدایی
۲۳	مرد	۴۰	قاچاقچی	راهنمایی
۲۴	مرد	۳۳	کولبر	ابتدایی
۲۵	مرد	۵۴	دبیر	کارشناسی
۲۶	مرد	۵۵	بازار آزاد	ابتدایی
۲۷	مرد	۳۷	کولبر	بی‌سواد
۲۸	زن	۳۹	مغازه‌دار	ابتدایی
۲۹	مرد	۴۵	کولبر	راهنمایی
۳۰	زن	۲۸	خانه‌دار	ابتدایی
۳۱	مرد	۲۶	باغ‌دار	دبیرستان
۳۲	مرد	۲۳	بازار آزاد	ابتدایی
۳۳	مرد	۱۶	دانش آموز	دبیرستان
۳۴	مرد	۶۰	بازار آزاد	ابتدایی
۳۵	مرد	۳۲	دانشجو	دانشجوی دکتری
۳۶	مرد	۴۸	قاچاقچی	بی‌سواد
۳۷	زن	۴۲	مغازه‌دار	راهنمایی
۳۸	مرد	۲۸	دامدار	ابتدایی
۳۹	مرد	۳۰	بازار آزاد	دبیرستان
۴۰	مرد	۶۴	قاچاقچی	بی‌سواد
۴۱	زن	۵۲	خانه‌دار	بی‌سواد
۴۲	مرد	۳۴	کولبر	دیپلم
۴۳	زن	۵۶	خانه‌دار	بی‌سواد
-	-	-	-	-

۵. یافته‌های پژوهش

روش پژوهش پدیدارشناسانه، به دنبال توصیف پدیده‌ای است که در آگاهی ما ظاهر می‌شود، یعنی توصیفی نه تنها براساس ذهنیت عقل‌گرایانه و نه براساس محسوسات علوم تجربی است، بلکه توصیفی است که از طریق معنا بخشی ارادی پدیدارها، در آگاهی و فهم ما به دست خواهد آمد. این آگاهی و فهم به صورت بلا فصل و از طریق تقلیل پدیدارشناسی و نیز از طریق دریافت جوهره و ماهیت پدیدارها انجام پذیر است. به این ترتیب، پدیدارشناسی در توصیف، نه بر عینیت محسوس پدیده و نه بر ذهنیت صرف محقق، بلکه بر عینیت آگاهی دریافت شده از طریق ماهیت پدیده توسط محقق اتکا می‌کند و از این طریق، راه حلی عملی در جدال مستمر بین عینیت و ذهنیت می‌گشاید (ابراهیمی، ۱۳۶۸). به این ترتیب، ما در توصیف پدیده مرز براساس گفته‌های پاسخ‌گویان، عینیت محسوس پدیده را کنار گذاشته‌ایم و از پاسخ‌گو خواسته‌ایم که براساس تجربیات خود در نواحی مرزی سخن بگویند، ذهنیت فردی خود را کنار گذاشته‌ایم و سراپا گوش شده‌ایم. در نهایت، به روش کلایزی، ۴ مقوله اصلی و ۶ مقوله فرعی را استخراج کرده‌ایم که بیانگر تجربه مرزنشینان از مرز است که در جدول شماره (۲) خلاصه شده است و در ادامه هریک از مقوله‌ها به تفصیل بیان می‌شود.

جدول شماره (۲). مقوله‌های اصلی و فرعی استخراج شده از تجربه زیسته بازگوشده توسط مصاحبه‌شوندگان

مقوله‌های اصلی	مقوله‌های فرعی
تجربه‌های فرهنگی	سلب ارتباط انسانی
تجربه‌های زیست محیطی	دیوار محدودکننده
تجربه‌های اقتصادی	محدودکننده حیات بخش، آزادی بخش بازار، محرومیت از مرکز
تجربه‌های سیاسی	رهایی بخش

۵-۱. تجربه‌های فرهنگی

کردستان ایران با کردستان عراق هم مرز است و بسیاری از مردم نودشه - به سبب همسانی و تشابه قومیتی، زبانی، فرهنگی، و مذهبی -- با مردم کردستان عراق، ارتباط سببی و نسبی دارند. مرزنشینان، این مرزها را محدودکننده روابط فامیلی خود دانسته‌اند. مرز به آن‌ها می‌گوید که این ارتباط، ارتباط با «خودی» نیست، بلکه ارتباط با «دیگری» است، ولی این مرزنشینان





سعی می‌کنند در برابر این تلقی مرزی که محدودکننده است، مقاومت کنند. این مقاومت در قالب‌های مختلفی مانند عبور بدون مجوز و غیرقانونی رخ می‌دهد؛ به گونه‌ای که مصاحبه‌شونده شماره (۳۶) می‌گوید: «خیلی از فامیل‌ها و خویشاوندان ما در آن طرف مرز هستند، ولی از طریق راه‌های قاچاق به آن‌ها سر می‌زنیم. اگر با پاسپورت برویم، هزینه برایمان دارد و محدودیت دارد، ولی ما از طریق قاچاقی می‌رویم».

به‌رغم ویژگی‌های مشترک زیادی که مردم کردستان ایران با ساکنان کردستان عراق دارند، همواره رفتارها، لهجه‌ها، و محصولات مصرفی، به ایرانی و عراقی تقسیم می‌شود و همچنین، آنان پذیرفته‌اند که مرزها، عامل کاهش روابط آنان شده‌اند؛ به گونه‌ای که مصاحبه‌شونده شماره (۱۳) می‌گوید: «یکی از دخترام مریوان ازدواج کرده است، ولی یکی دیگشون حلبچه (شهر مرزی عراق) است، هرچند حلبچه نزدیک‌تر است، ولی به‌خاطر این مرز کمتر می‌بینم، مرزها هزار خطر و اما و اگر دارند».

درواقع، تجربه‌های فرهنگی مشترک، مرزهای جنسیتی، تحصیلی، شغلی، و سایر مرزها را برمی‌دارد و همهٔ مرزنشینان را در قالب تجربه‌های مشترک، گرد هم می‌آورد.

۲-۵. تجربه‌های زیست محیطی

به‌لحاظ محیطی، مرزنشینان، مرز را یک دیوار محدودکننده می‌پندارند. آنان به‌وضوح در سخنان خود بیان می‌کردند که مرز یک یا دو طرف آن‌ها را مسدود کرده است و تنها می‌توانند به سمت شرق حرکت کنند و سمت غربشان با هشدار و موانع همراه است. مصاحبه‌شونده شماره (۱۸) در این مورد می‌گوید: «زمین‌های اینجا برای دامداری خیلی کمه، خودتان هم می‌دانید آن طرف مرز (اشاره به قسمت غربی) که مرز است و این طرف هم که یا کوهه یا امکاناتی نداره». یا به‌عبارتی از ۳۶۰ درجه فضای محیطی، تنها در ۱۸۰ درجه قادر به حرکت هستند. در جغرافیای آن‌ها، ۴ جهت اصلی (شمال، جنوب، شرق، و غرب) وجود ندارد و زیستن در محیط مرزی، ذهنیت آنان را به دو گونه عراق و ایران تقسیم می‌کند.

۳-۵. تجربه‌های اقتصادی

به‌لحاظ تجربه‌های اقتصادی، این مرزها خود، به مرز جدیدی بین زنان و مردان تبدیل می‌شوند. زنان، با توجه به اینکه معمولاً خانه‌دار یا کارمند اداری هستند، تجربه‌های اقتصادی



متفاوتی با مرکز‌نشینان ندارند. آن‌ها از بُعد اقتصادی، تجربه‌های متفاوتی با مردان دارند؛ گویی از این لحاظ، تنها مردان، مرزنشین هستند، باوجوداین، تجربه‌های جداگانه بین زنان و مردان، به تجربه‌های متفاوت مرزنشینان (مردان) پرداخته می‌شود که از یک‌سو، محرومیت و محدودیت، و از سوی دیگر، آزادی‌بخش و بهبوددهنده بوده است.

۱-۳-۵. محدودکننده حیات‌بخش

درواقع، در تجربه مرزنشینی، مرز، «محدودکننده حیات‌بخش» به‌شمار می‌آید؛ به این معنا که مرز به‌عنوان یک مانع یا محدودکننده، بیش از نبود این محدودیت، برای گذران زندگی، اهمیت دارد. به‌گونه‌ای که مصاحبه‌شونده شماره (۵) می‌گوید: «با وجود اینکه مرزها کنترل می‌شود، ولی ما از این طریق نان درمی‌آوریم»؛ یا مصاحبه‌شونده شماره (۱۰) می‌گوید: «اگر مرزها کاملاً باز بودند که کاسبی خوبی برای ما نداشت».

درواقع، شکستن آنچه محدودیت و مانع است، شور و شغف و همچنین، سود اقتصادی در پی دارد؛ نوعی مقاومت در برابر قدرت است و هرچه قدرت، بیشتر مهارکننده و محدودیت‌ساز باشد، این مقاومت، با ارزش‌تر (از بُعد منزلتی و اقتصادی) به‌شمار می‌آید، یعنی با وجود اینکه مرزشکنی در دیدگاه رسمی، نوعی جرم محسوب می‌شود، ولی برای مرزنشینان، جرم تلقی نمی‌شود، بلکه آن را برای گذران زندگی روزمره خود، لازم و ضروری می‌دانند.

۲-۳-۵. آزادی‌بخش بازار

براساس یک تجربه دیگر، مرز، «آزادی‌بخش بازار» است. براین اساس، مصاحبه‌شونده شماره (۲) می‌گوید: «از طریق این مرز، ما کالاهای و محصولات خارجی را وارد می‌کنیم و کالاهای محصولات ایرانی را وارد عراق می‌کنیم». همچنین، مصاحبه‌شونده شماره (۳۵) که دانشجوی دکترا است می‌گوید: «اینجا راحت‌تر از شهرهای دیگر - غیر مرزی - به کالاهای خارجی دسترسی وجود دارد و کالاهای داخلی هم به راحتی در دسترس هست؛ هرچند اینجا منطقه آزاد تجاری نیست، ولی از طریق رسمی و قاچاق، مانند منطقه آزاد است».

بنابراین، تجربه آزادی‌بخشی نیز در مرزها وجود دارد؛ مرزها همان‌گونه که محدودکننده هستند، دسترسی به محصولات را نیز بیشتر می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، با اینکه مرزها، مانعی برای دسترسی به بازار کشور همسایه هستند، ولی کالاهای این کشور نیز بیشتر از مرکز‌نشینان در



دسترس آن‌ها است. همچنین، مرز نشینان افزون بر دسترسی راحت‌تر به کالاهای خارجی، به کالاهای داخلی نیز دسترسی دارند؛ هرچند میزان دسترسی به آن، کمتر از مرکز نشینان است. به‌طور کلی، مرز نشینان، به کالاهای محصولات خارجی و داخلی دسترسی دارند. در مناطق مرزی، محصولات خارجی، بیشتر از مرکز، ولی محصولات داخلی، کمتر از مناطق مرکزی است؛ بنابراین، مرزها، زندگی اقتصادی را دو گونه یا چند گونه می‌کنند و کسانی که در مرزها ساکن نیستند، به یک نوع و گونه محدود می‌شوند.

۳-۵. محرومیت از مرکز

در رویکرد سوم، مرز، «محرومیت از مرکز» به‌شمار می‌آید. براساس این رویکرد، دوری از مرکز، خود نوعی محرومیت است. مرز، مانعی در برابر توسعه و پیشرفت و حتی دریافت امکانات رفاهی است. دوری از مرکز سبب می‌شود که افراد، قادر به سرمایه‌گذاری نباشند، زیرا سرمایه‌ها در مرکز متمرکز هستند. مصاحبه‌شونده شماره (۱۶) در این مورد می‌گوید: «اینجا هیچ کارخانه و امکاناتی ندارد، کسی اینجا سرمایه‌گذاری نمی‌کند، چون می‌گویند، منطقه ناامن می‌باشد». همچنین، دوری از مرکز، به این معناست که پس از همه شهرها، گاز، برق، تلفن، و... می‌رسد، زیرا تصور می‌شود که امکانات مازاد مرکز است که روانه مرزها می‌شود. مصاحبه‌شونده شماره (۱۵) که دانشجوی است می‌گوید: «مرزهای اینجا از امکانات محروم هستند، الان شما شهرای تهران و تبریز و غیره بروید، می‌دویند که همه امکانات در این شهرها (شهرهای غیرمرزی) است که اگر آن‌ها نیازی نداشتند، به فکر مرزها می‌افتند».

نکته قابل توجه این است که معمولاً قشر تحصیل کرده (دانشجویان و کارمندان) یا کسانی که تحصیلات بالایی دیپلم داشته‌اند، از بُعد اقتصادی بر این رویکرد تأکید داشته‌اند، یعنی مرز را به مثابه «محرومیت از مرکز» به‌شمار می‌آورند.

۴-۵. تجربه‌های سیاسی

مرز نشینان نودشه، در انتخابات ریاست جمهوری، شورای شهر و روستا، و مجلس شورای اسلامی نیز شرکت می‌کنند و خود را ایرانی می‌دانند، اما ایرانی‌ای که با ایرانیان مرکز، متفاوت است؛ ایرانی در نظر آنان بیشتر به مثابه سرباز و درجه‌دار نظامی تجسم می‌شود که تنها منع‌کننده و محدودکننده است؛ ایرانی‌ای که بیشتر با ترس و وحشت هم‌نشین است و با

بودجه‌ها، امکانات، و مهربانی‌ها نیست؛ حکومت به همان شکل سنتی فهم می‌شود که تنها منبع قدرت و اعمال سلطه است. درواقع، مرزها، راهی برای فرار از اعمال قدرت و سلطه و رهایی از چنگال قدرت هستند؛ بنابراین، مرزها از دیدگاه آن‌ها، مقاومتی در برابر قدرت و حاکمیت به‌شمار می‌آیند و از این لحاظ، نیروبخش و رهایی‌بخش هستند؛ به‌گونه‌ای که مصاحبه‌شونده شماره (۴۲) می‌گوید: «روزی ده‌ها نفر را می‌بینم که از مرز به‌خاطر ترس از دستگیری خارج می‌شوند».

۶. بحث و نتیجه‌گیری

مرزنشینی، به‌معنای قرار گرفتن در حاشیه است. مرزنشینی، همان موقعیت پرتی است که پرتگاه یک کشور محسوب شده و نزدیک به پرتگاه کشور همسایه است. مرزنشین با وجود آنکه در یک پرتگاه قرار دارد با پرتگاه دیگر (مرزنشینی کشور همسایه) در ارتباط است، گویی در دو پرتگاه زندگی می‌کند. این پرتگاه‌ها، موقعیتی را برمی‌سازند که تنها جنبه منفی ندارد، بلکه جمعیت خاصی را فرامی‌خواند. همان‌گونه که زیمِل (۱۳۶۸) در مقاله «ویرانه»، از مرزها به‌عنوان انتقام بشر از طبیعت یاد می‌کند، مرزها بین یک فرهنگ، مذهب، زبان، و قوم مشترک، شکاف ایجاد می‌کنند.

درواقع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که خود مرزها مقصد نیستند، بلکه گذر از مرزها، هدف است. مرزها، گروهایی از مردم (مانند کولبران و قاچاقچی‌ها) را به هم وصل می‌کنند و گروهی را از هم جدا می‌کنند؛ آشناهایی را می‌یابند و آشنازدایی نیز می‌کنند. چه‌بسا کسانی از طریق مرزها و به‌دلیل مرزنشینی با هم آشنا شده‌اند و دوستی برقرار کرده‌اند، و چه‌بسیار کسانی که از این طریق (دوستی و آشنایی) فامیل سببی شده‌اند. مرزها، بدن‌هایی را به هم نزدیک و بدن‌هایی را از هم جدا می‌کنند؛ چنان‌که مادری می‌گفت، دخترش با یک کُرد حلبچه‌ای ازدواج کرده است که به‌واسطه مرزها، از غربیه به آشنا تبدیل شده بودند. در اینجا است که بدن‌ها به هم نزدیک می‌شوند، اما آنجا که مادر می‌گوید، مرز به مانعی برای دیدن دخترش تبدیل شده است، درمی‌یابیم که مرز، بدن‌های نزدیک را از هم دور می‌کند.

مرزها به‌لحاظ تجربه‌های فرهنگی، مرزهای جنسیتی، تحصیلی، شغلی، و سایر مرزها را



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۴۸

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



برمی‌دارند و همهٔ مرزنشینان را پیرامون این تجربه‌ها، گرد هم می‌آورند. در این بُعد، مرز به‌عنوان دیوار محدودکننده و عامل سلب ارتباط انسانی به‌شمار آمده است که همسو با یافته‌های پژوهشِ امین صارمی، محمدی اطهر، و طالبی (۱۳۹۵) است، ولی از بُعد تجربه‌های اقتصادی، این مرزها نیز مرز دیگری را در بین زنان و مردان ایجاد می‌کنند. تجربه اقتصادی زنان مرزنشین، شبیه تجربه اقتصادی غیرمرزنشینان است و از این لحاظ، تفاوتی با مرکز‌نشینان ندارند. آن‌ها از بُعد اقتصادی، تجربه‌های متفاوتی با مردان دارند؛ گویی تفاوت در این جنبه، تنها به مردان مرزنشین مربوط می‌شود و مردان از این بُعد، دارای سه نوع تجربه متفاوت بوده‌اند. براساس تجربهٔ نخست، مرز، «محدودکنندهٔ حیات‌بخش» است؛ به این معنا که با وجود اینکه مرز، مانعی در برابر روابط اقتصادی است، ولی این مانع، بیش از نبود آن، برای گذران زندگی اهمیت دارد. در دیدگاه دوم، مرز، «آزادی‌بخش بازار» است؛ به این معنا که مرز، باعث می‌شود دست‌کم اقتصاد دو کشور به هم پیوند بخورد و مبادلهٔ دوسویه بین آن‌ها رواج یابد که این ظرفیت، برای شهرهای غیرمرزی فراهم نیست. در رویکرد سوم، مرز، عامل «محرومیت از مرکز» به‌شمار می‌آید. براساس این رویکرد، می‌توان با یافته‌های پژوهش ذکایی و نوری (۱۳۹۴) همراه بود که مرز، مانعی در برابر توسعه و پیشرفت و حتی دریافت امکانات رفاهی است. درنهایت، به‌لحاظ محیطی، مرز، محدودکننده و مانع‌ساز، ولی از بُعد سیاسی همسو با دوسرتو (۲۰۱۲) -رهایی‌بخش به‌شمار می‌آید.

بنابراین، مرزها مکانی برای ماندن، دیدن، قرار گذاشتن، و درآمدزایی هستند. روی نقطهٔ مرزی (جایی که با سیم خاردار یا مین‌گذاری یا با خط‌کشی مشخص شده است)، اضطراب‌آورترین مکان است که ماندن در آن، خطرناک است. براساس نظر استونکوئیست (۱۹۳۷)، مرزنشینان، تجربه‌های دیالکتیکی دارند. آن‌ها دارای احساس بودن در کشور و احساس نبودن در کشور، احساس ممانعت و محدودیت و احساس آزادی، احساس محرومیت و احساس پیشرفت، و... هستند. آن‌ها در دو نظام اجتماعی، در دو فرهنگ، یا در دو جامعه زندگی می‌کنند، ولی در مورد هیچ‌یک از آن‌ها به احساس کامل پیوستگی عاطفی، فرهنگی، یا عضویت اجتماعی نمی‌رسند. آن‌ها آشنایان غریبه‌ای هستند که ضمن داشتن احساس آشنایی و وابستگی به کشور خود، نوعی بیگانگی و بی‌تفاوتی به کشور دارند.

منابع

- ابراهیم زاده، عیسی؛ موسوی، میرنجف؛ و کاظمی زاد، شمس اله (۱۳۹۱). تحلیل فضایی نابرابری های منطقه ای میان مناطق مرزی و مرکزی ایران. فصلنامه ژئوپلیتیک، ۸(۱)، ۲۳۵-۲۱۴.
- ابراهیمی، پریچهر (۱۳۶۸). پدیدارشناسی. تهران: نشر دبیر.
- احمدی، شیرکو (۱۳۹۶). بررسی نقش تعاونی های مرزنشینان در توسعه شهرهای مرزی (مطالعه موردی: شهر مرزی سردشت). مجله علوم و فنون مرزی، ۸(۲)، ۶۴-۳۱.
- آقابابایی، حسین (۱۳۸۹). ارزش مرزبانی: جغرافیا و امنیت در اسلام و جمهوری اسلامی ایران. مجله آموزه های حقوق کیفری، ۵(۱۳)، ۸۳-۱۰۶.
- امین صارمی، نوذر؛ محمدی اطهر، علیرضا؛ و طالبی، رضا (۱۳۹۵). همگرایی قومی-مذهبی مرزنشینان و نقش آن در امنیت پایدار مرز ایران و پاکستان. مجله علوم و فنون مرزی، ۷(۱۷)، ۱۴۳-۱۲۱.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸). مبانی پارادایمی روش های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پاشالو، احد؛ زهدی گهرپور، محمد؛ دلشادزاد، جلیل؛ و پاشالو، احمد (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی آثار بازارچه های مرزی در توسعه نواحی مرزی (بازارچه های مرزی رازی و سرو). مجله علوم و فنون مرزی، ۹(۹)، ۹۱-۱۲۰.
- تقوایی، مسعود؛ وارثی، حمیدرضا؛ و شیخ بیگلر، رعنا (۱۳۹۰). تحلیل نابرابری های توسعه ناحیه ای در ایران. پژوهش های جغرافیای انسانی، ۴۳(۴)، ۱۶۸-۱۵۳.
- دوستی ایرانی، فاطمه؛ و پارسا بروجنی، اقدس (۱۳۹۶). تاثیر نقش حاشیه نشینی بر بزهکاری جوانان شهر اهواز. اولین همایش بین المللی فقه و حقوق، وکالت و علوم اجتماعی، دبیرخانه دایمی کنفرانس، همدان، ایران.
- ذکایی، محمدسعید؛ و نوری، آرام (۱۳۹۴). زندگی در مناطق مرزی: مطالعه پدیدارشناختی مرزنشینان شهر نوسود. جامعه پژوهی فرهنگی، ۶(۴)، ۱۲۹-۱۰۵.
- رضوی، محمد؛ قیطاسی، حسن رضا؛ خوش فر، غلامرضا؛ و وطنی، علی (۱۳۹۴). واکاوی ارتباط بین متغیرهای جمعیت شناختی با میزان احساس امنیت اجتماعی در بین مرزنشینان استان گلستان. مجله علوم و فنون مرزی، ۹(۱۴)، ۱۳۷-۱۷۵.
- رکن الدین افتخاری، عبدالرضا؛ پاپلی یزدی، محمدحسین؛ و عبدی، عرفان (۱۳۸۷). ارزیابی اثرات اقتصادی بازارچه های مرزی بازتاب های توسعه مناطق مرزی: مطالعه موردی: بازارچه مرزی شیخ صالح شهرستان ثلاث باباجانی استان کرمانشاه. مجله ژئوپلیتیک، ۴(۱۲)، ۸۲-۱۰۹.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۵۰

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



- زرقانی، سیدهادی (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر شناخت مرزهای بین‌المللی. تهران: انتشارات سمت.
- زیاری، کرامت‌الله؛ عشق‌آبادی، فرشید؛ و فتحی، حمید (۱۳۸۹). چالش‌های ژئوپلیتیکی توسعه نامتوازن نواحی ایران در مقطع زمانی ۱۳۷۵-۱۳۸۵. فصلنامه ژئوپلیتیک، ۶(۱۷)، ۱۸۱-۲۰۷.
- زیمل، گئورگ (۱۳۶۸). ویرانه (مترجم: یوسف اباذری). نامه علوم اجتماعی، ۱(۳)، ۵۹-۶۵.
- عسکری، احسان؛ و عسکری، مریم (۱۳۹۶). حاشیه‌نشینی و آسیب‌های اجتماعی (مطالعه موردی: شهر ایلام). مجله پژوهش‌های نوین علوم جغرافیایی، معماری و شهرسازی، ۱(۴)، ۴۹-۷۰.
- علمدار، اسماعیل؛ زرقانی، سیدهادی؛ و اعظمی، هادی (۱۳۹۳). تحلیل نقش بازارچه‌های مرزی در گسترش امنیت مناطق مرزی (نمونه موردی: بازارچه مرزی ماهیرود شهرستان سریشه خراسان جنوبی). مجله پژوهشنامه جغرافیای انتظامی، ۲(۸)، ۲۵-۵۰.
- قرلسفلی، محمدتقی؛ و حبیبی‌رضی‌آباد، اکبر (۱۳۹۵). تأثیر جهانی شدن بر خاص‌گرایی‌های قومی در خاورمیانه. فصلنامه سیاست، ۴۶(۴)، ۹۷۹-۹۹۴. doi: 10.22059/jpq.2016.59936
- کهنه‌پوشی، سیدهادی؛ و عنابستانی، علی‌اکبر (۱۳۹۱). بررسی رابطه بین فاصله از مرز و میزان درآمد و اشتغال در قاچاق کالا (مطالعه موردی بخش خاو و میرآباد-مریوان). مجله مطالعات و پژوهش‌های شهری و منطقه‌ای، ۴(۱۵)، ۱-۲۰.
- گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۱). جهانی شدن و فرهنگ هویت. تهران: نشر نی.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۰). خلیج فارس کشورها و مرزها. تهران: نشر عطانی.
- محسنی‌تبریزی، علیرضا؛ نایب‌پور، محمد؛ و فریدمهر، رحیم (۱۳۸۷). عوامل موثر بر قاچاق اسلحه و مشروبات الکلی از مرز پیرانشهر. مجله مطالعات مدیریت انتظامی، ۳(۲)، ۱۹۱-۱۸۱.
- مهاجرین، رضا (۱۳۸۷). تأثیر حاشیه‌نشینی بر میزان بزهکاری در کلان‌شهرها. تهران: انتشارات جنگل.
- میرحیدر، دره (۱۳۹۱). مبانی جغرافیای سیاسی. تهران: انتشارات سمت.
- Acheampong, G. (2013). Fortress Ghana? Exploring marginality and enterprising behavior among migrants in Kumasi Zongos. *Journal of Economics & Sustainable Development*, 4(3), 108-117.
- De Certeau, M. (2012). *The practice of everyday life*. Berkley: University of California Press.
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (2011). *The Sage handbook of qualitative research*. London: Sage.
- Park, R. (1928). Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology*, 33(6), 881-893.

- Pick, B., & Butler, W. (1990). Socioeconomic inequality the U.S.-Mexico borderland: Modernization and buffering. *Frontie North*, 2(3), 31-62.
- Simmel, G. (1950). *The sociology of Georg Simmel*. K.H. Wolff, (Ed.), Glencoe: The Free Press.
- Stonequist, E. (1937). *The marginal man*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Walter, D., Monika, M. V., & Veider, F. (2003). Coping with marginality: To stay or to go. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(5), 797-817. doi: 10.1080/1369183032000149578



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۵۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



تحلیل کیفی منابع هویتی مردمان اورامی

ابراهیم فیاض^۱، امیلیا نرسیسیانس^۲، احمد نادری^۳، نافع باباصفری^۴

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۲؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۵

چکیده

منطقه قومی-فرهنگی اورامان با ترکیب چندگانه و پیچیده‌ای از منابع هویتی روبه‌رو است که شناخت آن به بررسی عمیق و بستر‌مندی نیاز دارد. این مقاله تلاش می‌کند با رویکرد کیفی به بررسی منابع هویتی مردم اورامی زبان بپردازد. داده‌های این پژوهش، از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته با ۳۳ صاحب‌نظر و افراد آگاه کلیدی اورامی که با حداکثر تنوع انتخاب شده‌اند، گردآوری شد. تحلیل داده‌ها با دو نرم‌افزار مکس کیودی‌ای و انویو مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی قراردادی پیشنهادی گرنه‌ایم و لاندمن انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که منابع هویتی در منطقه اورامان، متشکل از چهار درون‌مایه «هویت قومی اورامی-کردی»، «هویت ملی ایرانی»، «هویت دینی» و «هویت مدرن» است. مقوله‌های هویت قومی اورامی-کردی شامل زبان و ادبیات اورامی، نمادهای اورامی، تعلق خاطر و افتخار به اورامی بودن، حفظ و دفاع از منابع و منافع اورامی، موسیقی و آواز، و تأکید بر یکپارچگی اجتماعی مناطق مختلف به‌عنوان قوم کرد است. مقوله‌های هویت ملی ایرانی دربردارنده حضور زبان و ادبیات فارسی در زندگی روزمره، موسیقی و آواز، آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی، و وفاداری ملی ایرانی است؛ مقوله‌های هویت دینی شامل اعتقادات، مناسک، تصوف و عرفان قادریه و نقشبندیه، جایگاه دین در حوزه عمومی، مدارا و تساهل، و احیاءگرایی-بنیادگرایی است و مقوله‌های هویت مدرن نیز دربردارنده به‌چالش کشیدن باورهای پیشینیان، تفکر، نقد و آگاهی‌بخشی، انسان‌گرایی و گرایش به مدرنیسم، جهان‌وطنی و مصرف است. درنهایت، بر مبنای یافته‌ها، الگوی منابع هویتی مردم اورامی بازشناسی و ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: هویت، اورامی، هویت قومی، هویت دینی، هویت ملی ایرانی، هویت مدرن

۱. دانشیار مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

efayaz@ut.ac.ir ✉

۲. دانشیار مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

enerciss@ut.ac.ir ✉

۳. استادیار مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

anaderi@ut.ac.ir ✉

۴. دانش‌آموخته دکترای مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

nafebabasafari@gmail.com ✉

۱. مقدمه

هویت^۱، مفهومی با تعریف‌های متفاوت و گاهی متناقض است و معمولاً اگر بخواهیم در میان انبوهی از نظریه‌ها و مطالب حوزه هویت، خلاصه‌سازی ذهنی انجام دهیم، به نظر می‌رسد با یکی از این دو گزاره روبه‌رو خواهیم شد که «هویت، همه‌چیز است» یا در مقابل آن، «هویت، چیزی نیست جز...»؛ چشم‌پوشی از شکاف این دو گزاره، بسیار دشوار است و انتخاب یکی از آن‌ها نیز کافی نیست. همچنین، به نظر می‌رسد امروزه بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی در مورد این گزاره‌ها^۲ (۱۳۸۳، ۳۲۶) توافق دارند که «هویت‌ها، اموری ناتمام و در حال شدن» هستند و با فرایندی روبه‌رو هستیم که همواره در جریان است و متغیر؛ با این حال، همواره تلاش شده است که هویت‌ها شناسایی و تعریف شوند و شناسایی هویت، نیازمند خاستگاه‌های هویتی است.

در جوامع پیشین، منابع و خاستگاه‌های محدود و مشخصی در شکل‌گیری هویت، نقش داشته‌اند و این منابع تقریباً برای همه افراد آن اجتماع، یکسان و معمولاً انتسابی بوده و محدودیت منابع نیز مانع پیچیدگی و ابهام هویت‌ها می‌شد و بالطبع، تحولات هویتی، بسیار زمان‌بر و محدود بوده است و البته شناسایی منابع هویتی و چگونگی ترکیب این منابع، ساده‌تر از امروز بوده است، اما گذشت دوره‌های مختلف زندگی بشر همواره بر پیچیدگی منابع هویتی افزوده است و انسان‌ها بیشتر از همیشه با این پرسش روبه‌رو هستند که ما که هستیم؟ و دیگران که هستند؟ «زندگی اجتماعی انسان، بدون وجود راهی برای دانستن اینکه دیگران کیستند و بدون نوعی درک از اینکه خود ما کیستیم، غیرقابل تصور است. هویت اجتماعی شخص، هیچ‌گاه یک موضوع کامل و حل‌شده نیست و درواقع، هویت را تنها می‌توان به مثابه یک فرایند درک کرد» (جنکینز^۳، ۱۳۹۱، ۶). این فرایند می‌تواند دربرگیرنده منابع گوناگون هویت در سطوح مختلف هویت جمعی باشد. این هویت‌ها به شیوه‌های گوناگون از یکدیگر تفکیک می‌شوند اما نقطه اشتراک آن‌ها، ایجاد اشتراک‌های درونی و تمایز بیرونی است و این اشتراک‌ها و تمایزها، سبب ساخته «شدن» کیستی فرد می‌شوند، اما



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۵۴

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

1. Identity
2. Stuart Hall
3. Jenkins



زندگی در جهان مدرن، هر لحظه بیشتر، نوع و شدت این فرایند «شدن» را در خود می‌تند و منابع هویتی پیشین را با منابع جدید درمی‌آمیزد و کنشگران، خود را از نو تعریف می‌کنند. اما این تعریف نواز «کیستی» شامل کدام منابع است؟ ما همواره نیازمندیم که شناختی، هرچند نسبی، از این «کیستی» داشته باشیم. براین اساس، چالش پژوهش حاضر، کیستی مردم اورامی زبان و محدوده مورد مطالعه، منطقه قومی-فرهنگی اورامان ایران است.

منطقه اورامان^۱ در غرب ایران و شرق اقلیم کردستان عراق واقع شده است. تجربه زیسته و مشارکت پیوسته نگارندگان با مردم اورامی نشان می‌دهد که با وجود مرزهای سیاسی بین دو کشور، و نیز مرزهای داخلی استانی ایران، منطقه اورامان به سبب وجود زبان اورامی توانسته است بخشی از یکپارچگی فرهنگی خود را به طور نسبی حفظ کند، اما مردم این منطقه با ترکیب چندگانه و پیچیده‌ای از منابع هویتی روبه‌رو هستند؛ چنان‌که در کنار منابع هویتی ملی، قومی، زبانی، و مذهبی، با شرایط نوینی نیز روبه‌رو هستند. نوسازی، نوگرایی، و جهانی‌شدن، مفاهیم مدرنی هستند که با وجود تفاوت‌ها و تمایزهای فراوان، به صورت فرایندی درهم‌تنیده، عموم کنشگران جهان کنونی را دربر گرفته‌اند. مردم اورامی نیز در یک سده گذشته و به ویژه در دو دهه اخیر – خواه‌ناخواه – با این جریان روبه‌رو بوده‌اند؛ اگرچه شدت و گستردگی این رویارویی در نقاط مختلف منطقه اورامان، یکسان نبوده است، اما تجربه زیسته نگارندگان در مناطق مختلف اورامان، نشان‌دهنده عمومیت داشتن این پدیده است و بدیهی است که شرایط جدید، جهان هویتی کنشگران اورامی را بیش‌ازپیش پیچیده و مبهم کرده است و در بخشی از منابع هویتی با چالش‌هایی روبه‌رو هستیم که باعث ایجاد ناسازگاری‌های عمیق و تأثیرات منفی‌ای در سطوح مختلف خواهد شد، زیرا «اثرات بد نه تنها به صورت عارضه‌ها و آسیب‌های اجتماعی، بلکه به صورت موانع مؤثر بر توسعه ظاهر می‌شوند» (فکوهی، ۱۳۸۹، ۱۳۹)؛ به همین دلیل، شناخت منابع هویت، نیازمند پژوهش و واکاوی ریشه‌ای و مداوم است تا منابع هویت و تغییرات آن را بتوان شناسایی کرد و افزون‌بر امکان شناخت و رشد تفاهم قومی، امکان برنامه‌ریزی و مدیریت درست‌تر در حوزه توسعه محلی را فراهم کرد. براین اساس، چون در منطقه اورامان چنین پژوهشی انجام

1. Hawraman

نشده است، پژوهش حاضر در تلاش است که منابع هویتی منطقه اورامان را از دریچه نگاه مردم اورامی بازشناساند.

با توجه به مسئله طرح شده، پرسش هایی که این مقاله در پی پاسخ آن ها است بدین شرح هستند: مهم ترین منبع یا منابع هویت خود را (به عنوان یکی از شخصیت های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، یا مذهبی اورامی) چه می دانند؟ اورامی ها چه برداشتی از خود دارند، هنگامی که با این گزاره روبه رو می شوند که: «اورامی ها کیستند؟»؛ و کنشگران چه درکی از منابع هویت موجود در بین اورامی ها دارند؟

۲. پیشینه تجربی پژوهش

+ در میان پژوهش های داخلی، چند پژوهش که با موضوع این پژوهش هم خوانی بیشتری دارند، مرور می شوند.

پژوهش سروستانی و حاجیانی (۱۳۸۷) با هدف بررسی انواع هویت جمعی در ایران و میزان قوت هریک از ابعاد، و روابط بین ابعاد هویتی انجام شده است. در این پژوهش، هویت ایرانی، ترکیبی و چندبعدی شامل هویت های ملی، قومی، مذهبی و مدرن — در نظر گرفته شده و روابط ابعاد هویتی نیز «متعادل و هماهنگ» فرض شده است. پژوهش های داخلی دیگری نیز در حوزه هویت انجام شده اند، اما به نظر می رسد با توجه به نیازسنجی و هدف پژوهشگران، بیشتر، ابعاد خاص و محدودی از هویت و رابطه این ابعاد مدنظر بوده و در نتیجه، نمی توانند به طور مستقیم به عنوان پیشینه پژوهش حاضر به کار روند، اما هریک از این ابعاد هویت می تواند راهگشا باشد تا با نگاه روشنی به بررسی مسئله موجود پردازیم؛ بنابراین، با توجه به فراوانی پژوهش های انجام شده در این حوزه، ترجیح دادیم که تا حد امکان، از فراتحلیل های انجام شده کمک بگیریم.

نتایج فراتحلیلی که جعفرزاده پور و حیدری (۱۳۹۳) در مورد رابطه هویت ملی و هویت قومی در ایران انجام داده اند، به این شرح است: «پژوهش های انجام شده درباره نوع رابطه بین هویت ملی و هویت قومی نشان می دهد: اکثر پژوهش ها از داوری و اظهار نظر تک وجهی در مورد رابطه هویت ملی و قومی اجتناب کرده اند و بیشتر به





بررسی عوامل مؤثر بر هویت ملی و قومی و همچنین، دلایل و عوامل مؤثر بر کاهش و افزایش میزان هریک از دو هویت پرداخته‌اند. بررسی نتایج پژوهش در مورد رابطه بین هویت قومی و ملی، به تفکیک قومیت‌ها، حاکی از وضعیت‌های متفاوتی در بین اقوام مختلف کشور است. به نظر می‌رسد، علت اصلی تفاوت نتایج پژوهش‌های مختلف، متغیرهای موردسنجش است. بررسی‌هایی که «احساس محرومیت نسبی»، «احساس بی‌قدرتی» و «تعارضات سیاسی» و گاه «عوامل اقتصادی» را بررسی کرده‌اند، رابطه بین دو نوع هویت، معکوس و اگر گزارش شده است و پژوهش‌هایی که این متغیرها را بررسی نکرده‌اند، وضعیت‌های دیگری را اعلام کرده‌اند. براساس نتایج پژوهش دیگری با عنوان «فراتحلیل هویت پژوهی در ایران (با عطف نظر به مقالات علمی-پژوهشی یک دهه گذشته؛ ۱۳۸۱ تا ۱۳۹۱)» که ابراهیمی و نیکنام راد (۱۳۹۳) انجام داده‌اند، در پژوهش‌های بررسی‌شده، توافق چندانی در مورد مؤلفه‌های هویت ملی وجود نداشته است و از سوی دیگر، بیشتر آن‌ها به وجه ملی هویت و کمتر به هویت دینی پرداخته‌اند.

کریمی، محمدپور، و قادری (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «جامعه‌شناسی و مسئله هویت ایران (فراتحلیلی از مطالعات نظری و پژوهشی هویت)» تلاش کرده‌اند سه رویکرد متفاوت در مطالعات پیشین را گردآوری و بررسی کنند؛ این سه رویکرد عبارت‌اند از: نظریه‌های عام جامعه‌شناسی، مطالعات نظری جامعه علمی ایرانی، و مطالعات پژوهشی ایرانی.

پژوهش «فرا ترکیب پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه هویت دینی» نوشته نادری، چیت‌ساز قمی، و شیرعلی (۱۳۹۴) نیز نشان می‌دهد که «کمتر تلاش سازمان‌یافته‌ای با رویکرد بومی و جامع» برای بررسی هویت دینی انجام شده و این کم‌کاری در دو سطح نظری و روش‌شناختی رخ داده است.

در میان پژوهش‌های خارج از ایران نیز چند نمونه، قابل توجه هستند. گولوین^۱ (۲۰۱۸) در پژوهش «دین و ملیت یکی هستند؛ پیچیدگی هویت اجتماعی و ریشه‌های تعصب دینی در ملی‌گرایی ترکی» به بررسی وضعیت ترکیه کنونی پرداخته و بیان می‌کند که اگر قرار است ترکیه، سرزمینی سکولار و دارای آزادی‌های مدنی باشد، چرا سیاست‌های ملی ترکیه در پی پاک‌سازی

1. Gregory J. Goalwin



قومی و مذهبی است؟ و چرا هویت دینی یکی از ویژگی‌های برجسته برای تعیین عضویت در جامعه ملی است و به جزء جدایی‌ناپذیر هویت ملی تبدیل شده است؟ این مقاله بر مبنای پژوهش‌های تاریخی و نظریه هویت اجتماعی، این دوگانگی ظاهری بین تعریف‌های مذهبی و مدنی ملت ترکیه را تحلیل کرده و نشان داده است که ملی‌گرایان، تنها برای کسب رأی اکثریت به شعارهای مدنی روی آورده‌اند، در حالی که هویت دینی (خودی و غیرخودی) همچنان پایدار است و سیاست‌های مذهبی دولت ترکیه و اقدامات غیرقانونی علیه اقلیت‌های مذهبی ادامه دارد. زمبیلایس، لوکایدیس، آنتونیو، و پترولا آنتونیو^۱ (۲۰۱۸) در پژوهش «کارکردهای سیاسی آموزش دینی در جامعه‌ای چندقومیتی» اهداف آموزش مذهبی در مدرسه‌های ابتدایی قبرس (کلاس اول تا ششم) را بررسی کرده و نشان داده‌اند که سیاسی شدن آموزش مذهبی در قبرس، بازتاب‌دهنده فرایندهای عمیق‌تر سیطره بر «اقلیت دینی» درون آموزش و پرورش و به‌طور کلی، جامعه است.

این دو پژوهش به این سبب مهم هستند که منطقه اورامان نیز به‌عنوان محل زندگی یک اقلیت دینی، به‌ویژه در شرایط پر آشوب خاورمیانه، می‌تواند بستر مناسبی برای چالش‌آفرینی سودجویان باشد و در این مقاله سعی می‌شود این بخش از منابع هویتی در مصاحبه‌ها به تفصیل واکاوی شود.

گران‌همت و عبدالله^۲ (۲۰۱۷) در پژوهش «جنسیت، قومیت، هویت قومی و انتخاب زبانی جوانان مالزیایی» رابطه بین جنسیت، قومیت، هویت قومی، و انتخاب زبان جوانان چندزبانه مالزیایی را در حوزه استفاده از زبان خانواده، بررسی کرده‌اند. نتایج این پژوهش، نشان‌دهنده تعیین‌کنندگی هویت قومی در انتخاب نوع زبان مورد استفاده بوده است. این درحالی است که جنبه‌های خانوادگی و جنسیت، هیچ تأثیری در انتخاب زبان شرکت‌کنندگان چندزبانه نداشته است.

بارمن، سدرمن، و وگت^۳ (۲۰۱۵) در پژوهش «زبان، مذهب، و جنگ داخلی قومی» به بررسی این پرسش پرداخته‌اند که آیا این گزاره درست است که «بیشتر خشونت‌ها،

1. Michalinos Zembylas, Loizos Loukaidis, Marios Antoniou and Petroula Antoniou

2. Mehdi Granhemat, Ain Nadzimah Abdullah

3. Nils-Christian Bormann, Lars-Erik Cederman, Manuel Vogt

حاصل اختلاف‌های مذهبی هستند. در این پژوهش، مجموعه داده‌هایی از تقسیمات قومی بین سال‌های ۱۹۴۶ تا ۲۰۰۹ بررسی شده‌اند. نتایج به‌دست آمده نشان می‌دهد، مناقشات زبانی بیشتر از اختلافات مذهبی بوده است.

دو پژوهش اخیر نیز ابعاد دیگر هویت‌های جمعی را بررسی کرده‌اند؛ اگرچه پژوهش‌های فراوانی در حوزه‌های ملی‌گرایی و قومیت و مذهب انجام شده است، اما ترجیح داده شد که مطالعات اخیر به‌صورت گزینشی و برای نمونه مطرح شوند. همچنین، با توجه به مسئله چندزبانه بودن عموم اورامی‌زبان‌ها و چالش‌های پیش رو، سعی بر آن بود که در پژوهش‌های مطرح‌شده، زبان به‌عنوان یکی از ابعاد حیاتی هویتی بررسی شده باشد.

۳. چارچوب مفهومی

در این پژوهش به‌جای به‌کارگیری چارچوب نظری و تدوین فرضیه، تلاش شده است که پرسش‌ها با استفاده از چارچوب مفهومی شکل بگیرند و استخراج شوند؛ بنابراین، برای تدوین چارچوب مفهومی، نظریه‌های این حوزه را به‌اختصار بررسی خواهیم کرد.

هال سه مفهوم هویت در بستر تاریخی را از هم متمایز می‌کند: سوژه روشنگری، سوژه جامعه‌شناختی، و سوژه پست‌مدرن. سوژه روشنگری همان سوژه دکارتی است که بر یکپارچگی و استواری انسان تأکید می‌کند. سوژه جامعه‌شناختی، دیگری را در مرکز شناخت هویت افراد قرار می‌دهد و سوژه پست‌مدرن نیز از چندین هویت متناقض و حتی سازش‌ناپذیر به‌طور هم‌زمان تشکیل شده است (مرادی، ۱۳۹۴).

از اواخر قرن نوزدهم، اصالت فرد و سوژه دکارتی در جامعه‌شناسی مورد نقد قرار گرفت و کل‌گرایانی مانند دورکیم که جامعه را چیزی غیر از مجموع تک‌تک افراد می‌دانند و رویکردهای کسانی مانند کولی و مید در مورد کنش متقابل نمادین، اصالت ذات را که مبتنی بر هویت ثابت، یگانه، واقعی، حقیقی، و اصیل بود را به نقد کشیدند و تلاش کردند بین فرد و جامعه، یک رابطه دیالکتیک شکل بگیرد.

درحالی‌که سوژه مدرن بر یکپارچگی هویت و سوژه جامعه‌شناختی بر شکل‌گیری هویت از طریق تعامل با دیگری تأکید می‌کند، سوژه پست‌مدرن سعی در مرکززدایی از سوژه مدرن





و سوژه جامعه‌شناختی دارد و به بیان شانتال موفه، حرکت دوگانه‌ای وجود دارد که از یک سو بر سیلان و مرکزیت‌زدایی مبتنی بوده و ثبات‌ها و نقاط اتکا را از بین می‌برد و نوعی بی‌ثباتی ذات را ایجاد و تقویت می‌کند و از سوی دیگر، حرکتی مایل به ایجاد نقاط گره‌گون و تثبیت موقت تلاطم بی‌پایان رابطه دال‌ها و مدلول‌ها است، ولی این دیالکتیک ثبات/بی‌ثباتی به این دلیل امکان‌پذیر می‌شود که ثبات از پیش داده‌شده‌ای وجود ندارد، بلکه همان‌گونه که دال‌ها، همواره مدلول‌های جدیدی می‌یابند، هویت‌یابی انسان‌ها نیز متلاطم است (قاسمی، ۱۳۸۳). به نظر هال و گراسنبرگ^۱ (۱۳۹۶، ۱۹۲) مرکززدایی یادشده به «تفاوت» می‌انجامد و «به جای یک هویت یگانه و مبتنی بر روابط یا مفصل‌بندی بین اجزای تکه‌تکه یا تفاوت‌ها، بر تکرار هویت‌ها و تفاوت‌ها تأکید می‌شود. اما آیا این مرکززدایی که به تفاوت می‌انجامد، لزوماً به ترکیب منابع هویتی گوناگون و پذیرش تفاوت و در ادامه، هویت‌های متکثر منجر می‌شود؟ به نظر می‌رسد، این بخش باید به صورت سؤالی مشخص در این پژوهش دنبال شود.

جنگینز در تلاش است تا پلی میان سوژه مدرن و پست‌مدرن ایجاد کند و برای تحقق این امر، بر این نظر است که هویت، نه امری ثابت و تمام‌شده و دارای انسجام است و نه امری سیال و یکپارچه و «چون‌گیدنز»^۲ (اگرچه برخلاف گیدنز، بازاندیشی را منحصر به دوران مدرن نمی‌داند) بر این نظر است که اغلب مردم، خویشتن یکپارچه و سازگار را به‌طور مداوم، تجربه می‌کنند و در نتیجه، کم‌وبیش از امنیت وجودی برخوردارند. با این حال، با سردرگمی و احساس عدم امنیت نیز بیگانه نیستند، اما اگر گاهی امنیت درونی ما در مخاطره قرار می‌گیرد، به این معنا نیست که [خودهای ما چندپاره] و عوامل درونی شناسایی ما آسیب‌پذیر یا هویت ما متزلزل است؛ ممکن است سپهر اجتماعی دیگران [یا عامل بیرونی شناسایی] پیش‌بینی‌ناپذیر، دشوار، و ناهمدلانه باشد (رفعت‌جاء، ۱۳۸۳). بر این مبنا، از نظر جنگینز، هویت، درک هر شخص از خود، و هویت اجتماعی، درک هر شخص از خود و دیگران از یک سو و درک دیگران از غیر خود از سوی دیگر است؛ بنابراین، هویت اجتماعی، امری ذاتی نیست، بلکه محصول توافق بوده و همواره در حال

1. Stuart Hall, Lawrence Grossberg

2. Giddens



ساخته شدن است. روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان بر این نظرند که هویت (حتی هویت فردی) امری غیرشخصی یا به عبارت دیگر، امری اجتماعی است که به سبب دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد. از دیدگاه این افراد، هرچند هویت، معمولاً در نگرش‌ها و احساسات شخصی افراد نمود پیدا می‌کند، ولی زمینه و بستر شکل‌گیری آن، زندگی جمعی است و تصویری که فرد از خود می‌سازد یا آگاهی و احساس فرد در مورد خود، بازتاب نگرش دیگران در مورد او است (جنکینز، ۱۳۹۱، ۲۵). به نظر برگر، برجیت برگر، و کلنر^۱ (۱۳۸۷) نیز منظور از هویت، تجربه واقعی فرد درباره یک موقعیت اجتماعی خاص است؛ روشی که در آن، افراد به تعریف خود می‌پردازند. هویت به این معنا، بخشی از یک ساختار مشخص آگاهی است و ازاین‌رو، تابع توصیفی پدیدارشناسانه (فارغ از هرگونه داوری معرفت‌شناختی یا روان‌شناسانه) است» (برگر و دیگران، ۱۳۸۷، ۸۴).

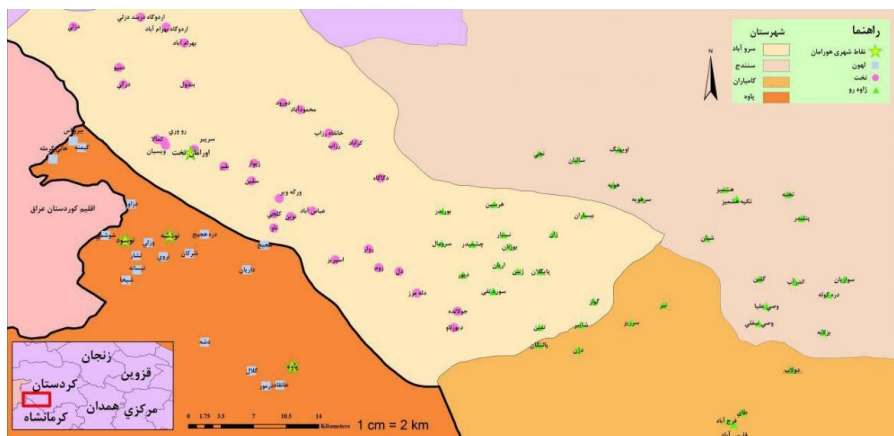
در این پژوهش با توجه به سیر تاریخی مفهوم هویت و چارچوب مفهومی مطرح شده و همچنین، با توجه به ماهیت موضوع و پرسش‌های پیش‌رو، تلاش می‌شود منابع هویت جمعی مردم اورامی، بازشناسی شود.

۴. میدان پژوهش

محیط انجام پژوهش، منطقه قومی-فرهنگی اورامان است. منطقه اورامان با وسعت ۱۸۴۰ کیلومتر مربع، در نوار کوهستانی غرب ایران و شرق اقلیم کردستان قرار دارد. همان‌گونه که در نقشه شماره (۱) مشخص شده است، این منطقه از شمال به روستاهای سوران شهرستان سروآباد و سنندج، از غرب به روستاهای سوران کردستان عراق، از جنوب به روستاهای سوران شهرستان پاوه و کامیاران، و از شرق به روستاهای سوران شهرستان کامیاران و سنندج محدود می‌شود و براساس تفاوت‌های بیشتر نشئت‌گرفته از مباحث زبان‌شناختی، منطقه اورامان به سه بخش اصلی اورامان تخت، لهون، و ژاوه‌رود تقسیم شده است (محمودی، ۱۳۹۵). جمعیت اورامی‌زبان ایران نیز براساس سرشماری سال ۱۳۹۰، دارای ۴ نقطه شهری، ۸۲ آبادی دارای سکنه، ۹ آبادی خالی از سکنه، و درمجموع، دارای

1. Peter L Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner

۷۸۴۳۰ نفر جمعیت است. البته نباید این نکته مهم را از نظر دور داشت که بخش زیادی از اورامی‌ها در مناطق شهری سسندج، مریوان، کامیاران، کرمانشاه، و سروآباد زندگی می‌کنند و در آمار رسمی در نظر گرفته نمی‌شوند.



نقشه شماره (۱). نقشه سیاسی منطقه مورد مطالعه
منبع: محمودی، ۱۳۹۵



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۶۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

۵. روش پژوهش

این پژوهش با روش کیفی و با استفاده از رویکرد تحلیل محتوای قراردادی^۱ به بررسی منابع هویتی مردم اورامی پرداخته است. تجزیه و تحلیل داده‌ها به صورت پیوسته و هم‌زمان با گردآوری آن‌ها انجام شده است. همچنین، داده‌ها نیز با استفاده از مصاحبه نیمه ساخت یافته و بحث گروهی متمرکز در قالب پرسش‌ها و کنکاش‌های گوناگون از مشارکت‌کنندگان اورامی گردآوری شده‌اند. به طور کلی، تمام مردم اورامی زبان، جزء جامعه هدف بوده‌اند. نمونه‌گیری با روش «حداکثر تنوع»^۲ انجام شده است و افرادی برای مصاحبه و بحث‌های گروهی انتخاب شده‌اند که در بین اورامی‌ها به عنوان شخصیت‌های صاحب نظر و تأثیرگذار – بیشتر در یک حوزه خاص و گاهی در چند حوزه و منبع هویتی –

1. conventional content analysis
2. maximum variation



مطرح بوده‌اند. دلیل استفاده از این روش این بوده است که بتوانیم تا حد امکان، بالاترین سطح هر طیف از منابع هویتی گروه‌های مختلف اورامی را بررسی کنیم. مشارکت‌کنندگان این پژوهش، ۳۳ نفر، شامل ۱۷ نفر در مصاحبه‌های فردی و ۱۶ نفر در قالب ۳ مصاحبه گروهی بوده‌اند که ویژگی‌های جمعیت‌شناختی آن‌ها در جدول شماره (۱) ارائه شده است. پس از انجام هر مصاحبه، داده‌های گردآوری شده بررسی می‌شد و با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، مصاحبه بعدی انجام می‌شد. این فرایند تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافته است. برای تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده نیز از روش تحلیل محتوای کیفی به روش پیشنهادی لاندمن و گرنهیم^۱ بهره برده‌ایم.

در این پژوهش، برای تحلیل داده‌ها، در بخش نخست از نرم‌افزار انویو^۲ نسخه ۱۱ استفاده کرده‌ایم تا در گام نخست با استفاده از تحلیل واژگان کلیدی، نمایی کلی از فراوانی واژگان کلیدی در مصاحبه‌های انجام‌شده، ارائه شود و در بخش دوم، از نرم‌افزار «مکس کیودی ای^۳» نسخه ۲۰۱۸ برای ثبت، مدیریت، و تجزیه و تحلیل داده‌ها بهره برده‌ایم. پس از هر مصاحبه، داده‌ها را در نرم‌افزار وارد کرده و پس از چندین بار بررسی، واحدهای معنایی، یک‌به‌یک مشخص و کدگذاری اولیه انجام می‌شد. پس از مصاحبه‌های اولیه، طبقه‌بندی براساس مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌ها در بین کدها پیش می‌رفت و طبقات، کامل‌تر می‌شدند و در صورت نیاز، طبقه‌ها در یکدیگر ادغام می‌شدند.

روایی و اعتباربخشی این پژوهش نیز با روش ارزیابی لینکلن و گوبا^۴ (۱۹۹۴)، برپایه چهار معیار اعتباربخشی و اعتبار^۵ (باورپذیری)، انتقال‌پذیری^۶، اعتمادبخشی^۷، و تأییدپذیری^۸ انجام شد. پژوهشگر به منظور اعتباربخشی، با مشارکت طولانی و مشاهده مستمر و مصاحبه‌هایی با تعامل و ارتباط مؤثر سعی در باورپذیری کرده است. در زمینه بحث

1. Lundman and Graneheim

2. NVivo11

3. MAXQDA2018

4. Guba and Lincoln

5. credibility

6. transferability

7. dependability

8. confirmability

انتقال‌پذیری، پژوهشگر تلاش کرده است با ارائه توصیف فربه‌ی از منابع هویتی اورامی‌ها، به ارزیابی و قابلیت کاربرد آن در سایر زمینه‌ها کمک کند. با تکرار دقیق و گام‌به‌گام و بازیابی صاحب‌نظران، قابلیت اعتمادبخشی افزایش داده شد و برای تأییدپذیری نیز از دیدگاه‌های استادان دانشگاه که در حوزه هویت مطالعه و پژوهش کرده‌اند، استفاده شد.

جدول شماره (۱). ویژگی‌های نمونه‌ها به‌ترتیب مصاحبه‌های انجام‌شده

کد	جنس	سن	تأهل	شغل	تحصیلات	محل سکونت	توضیحات
۱	مرد	۴۶	متأهل	دبیر	لیسانس علوم اجتماعی	سنندج	متولد اورامان ژاوهرود؛ از اعضای برجسته گروه جماعت و دعوت
۲	مرد	۳۴	متأهل	دبیر	لیسانس ادبیات فارسی	سنندج	متولد اورامان تخت؛ از فعالان نشر ادبیات فارسی، کردی، و اورامی
۳	مرد	۵۸	متأهل	امام جماعت مسجد	علوم دینی معادل لیسانس	روستاهای اورامان ژاوهرود	متولد اورامان ژاوهرود؛ از مبارزان علیه سلفی‌گری
۴	مرد	۳۳	متأهل	تجارت	دیپلم	روستاهای اورامان ژاوهرود	متولد اورامان ژاوهرود؛ از مبلغان و معتقدان سلفیسم و مشهور به پرهیزکاری
۵	زن	۲۷	مجرد	دانشجو	کارشناسی ارشد	پاوه	متولد اورامان لهنون؛ دارای گرایش‌های فمینیستی و مدافع نوسازی
۶	زن	۵۵	متأهل	خانه‌دار	تحصیلات ابتدایی	روستاهای اورامان ژاوهرود	متولد اورامان ژاوهرود؛ پایه‌گذار گروه‌های یادگیری قرآن در بعضی از روستاهای اورامان؛ دارای گرایش‌های عرفانی
۷	مرد	۱۹	مجرد	بیکار	دیپلم	روستاهای اورامان تخت	متولد اورامان تخت؛ از اعضای فعال گروه سلفی انصارالاسلام
۸	مرد	۴۴	متأهل	شغل آزاد	دیپلم	مریوان	متولد اورامان تخت؛ از فعالان حوزه ادبیات و فرهنگ اورامی
۹	مرد	۶۵	متأهل	کشاورز	بی‌سواد	روستاهای اورامان ژاوهرود	متولد اورامان ژاوهرود؛ از مبارزان دموکرات کردستان ایران
۱۰	مرد	۶۳	متأهل	کشاورز	تحصیلات ابتدایی علوم دینی	روستاهای اورامان ژاوهرود	متولد اورامان ژاوهرود؛ از مشایخ بنام طریقت قادریه؛ مشهور به ژهد و پارسایی در بین درویش روستاهای اطراف
۱۱	مرد	۳۸	متأهل	دارای دفتر رسمی ازدواج	دانش آموخته علوم دینی و دارای مدرک لیسانس	روستاهای اورامان تخت	متولد اورامان تخت؛ از معتقدان و مروجان تصوف نقشبندی
۱۲	مرد	۴۷	متأهل	شغل آزاد	دیپلم	کرمانشاه	متولد اورامان لهنون؛ از اعضای مشهور گروه‌های سلفی و مروج پیوستن جوانان به داعش که توانسته است بیشتر از ده نفر را راهی کند.
۱۳	زن	۳۴	متأهل	آزاد	فوق لیسانس	سنندج	متولد اورامان ژاوهرود؛ عضو فعال گروه مکتب قرآن





کد	جنس	سن	تاهل	شغل	تحصیلات	محل سکونت	توضیحات
۱۴	مرد	۵۱	متاهل	بازنشسته	فوق دیپلم	سنندج	متولد اورامان تخت؛ عضو فعال و مشهور مکتب قرآن
۱۵	مرد	۴۴	متاهل	نویسنده	لیسانس	کامیاران	متولد اورامان ژاوهرود؛ از آگاهان حوزه زبان و فرهنگ منطقه اورامان
۱۶	زن	۳۲	مجرد	آزاد	فوق لیسانس	کرمانشاه	متولد اورامان لهن؛ از آگاهان حوزه زبان و فرهنگ منطقه اورامان
۱۷	مرد	۴۲	مجرد	دبیر	لیسانس	نودشه	متولد اورامان لهن؛ از آگاهان حوزه فرهنگی اقوام ایرانی
گروه ۱ ۲ مرد ۳ زن		۱۷ تا ۴۱	مجرد و متاهل	شغل‌های مختلف	متوسطه تا دکتری	سنندج	مناطق مختلف اورامان؛ گرایش‌های فکری متنوع به جز گرایش سلفی
گروه ۲ ۴ مرد		۲۰ تا ۵۲	مجرد و متاهل	شغل‌های مختلف	متوسطه تا کارشناسی ارشد	سنندج	مناطق مختلف اورامان؛ با تمرکز بر آگاهان و معتقدان به اندیشه‌های احیاءگرایی دینی از گروه اخوان و مکتب قرآن و افرادی از گروه‌های بنیادگرایی سلفی
گروه ۳ ۷ مرد		۲۷ تا ۴۸	مجرد و متاهل	شغل‌های مختلف	فاقد تحصیلات تا کارشناسی ارشد	کامیاران	مناطق مختلف اورامان؛ گرایش‌های فکری متنوع از جمله گرایش‌های اخوانی و نیز سلفی

۶. یافته‌ها

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، تحلیل داده‌ها در این پژوهش، مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی است. پیش از آنکه به سراغ این سبک تحلیل برویم، سعی کرده‌ایم به روش تحلیل محتوای واژگان کلیدی^۱، یک بررسی اولیه از واژگان کلیدی‌ای ارائه دهیم که در مصاحبه‌های فردی و گروهی و نیز یادداشت‌های حاصل از مشاهدات و مشارکت پژوهشگر در میدان پژوهش به دست آمده است. این تحلیل اولیه با نرم‌افزار انویو انجام شد؛ به این ترتیب که تمام داده‌ها به صورت متنی در نرم‌افزار وارد شدند و به دو شکل، خروجی گرفته شد. خروجی نخست، شامل ۳۰ واژه کلیدی با بیشترین فراوانی (فارغ از بار مثبت یا منفی موردنظر مصاحبه‌شوندگان) است. خروجی دوم نیز در بردارنده ۵۰ واژه کلیدی برگرفته از تمام داده‌های گردآوری‌شده است که به صورت «ابرواژگان»^۲ ارائه شده‌اند. دو خروجی یادشده در هم ادغام شده و در جدول شماره (۲) ارائه شده‌اند.

1. keyword content analysis
2. word cloud



یافته‌های این بخش نشان می‌دهد که در بین تمام داده‌های ثبت‌شده، این واژگان کلیدی، قابل‌بحث‌ترین منابع هویتی در بین مصاحبه‌شوندگان هستند و همان‌گونه که مشخص است، کنشگران، بیشترین رجوع ذهنی را - چه با رویکرد مثبت و چه با رویکرد منفی - به‌ترتیب میزان فراوانی به واژگان «اورامی»، «مردم»، «زبان»، «کردی»، «فرهنگ»، «گورانی»، «هویت»، «اسلام»، «گردها»، «دین»، «اورامان»، «موسیقی»، «خدا»، «کردستان»، «سورانی»، «اختلاف»، «سیاچمانه»، «قرآن»، «ادبیات»، «مراسم»، «زندگی»، «جشن»، «ایران»، «پیامبر»، «فارسی»، «زنان»، «تغییر»، «پیشرفت»، و «ماهواره» داشته‌اند. گفتنی است، واژگانی که ربطی به پرسش این پژوهش نداشته‌اند، از تحلیل حذف شده‌اند. بیشتر این واژگان، شامل حروف اضافه، ربط، ضمائر، و کلمه‌هایی ازاین‌دست بوده‌اند.

جدول شماره (۲). فراوانی واژگان کلیدی

فراوانی واژگان	درصد فراوانی	فراوانی واژگان	درصد فراوانی	فراوانی ابرواژگان
اورامی	۱۰/۹۰	کردستان	۳/۲۶	
مردم	۷/۷۳	سورانی	۳/۱۷	
زبان	۵/۸۶	اختلاف	۲/۵۰	
کردی	۵/۲۶	سیاچمانه	۲/۲۸	
فرهنگ	۴/۴۳	قرآن	۲/۲۸	
گورانی	۳/۷۷	ادبیات	۲/۱۵	
هویت	۳/۶۴	مراسم	۲/۰۰	
اسلام	۳/۵۸	زندگی	۱/۷۱	
گردها	۳/۵۵	جشن	۱/۶۸	
دین	۳/۴۸	ایران	۱/۶۵	
اورامان	۳/۴۵	پیامبر	۱/۱۷	
موسیقی	۳/۳۹	فارسی	۰/۸۹	
خدا	۳/۲۶	زنان	۰/۸۲	





در گام دوم، بر مبنای تحلیل محتوای کیفی، اقدام به کدگذاری و استخراج مفاهیم^۱، مقوله‌ها^۲، و درون‌مایه‌ها (تم)^۳ کردیم. بر مبنای پیشینه پژوهش و چارچوب مفهومی، درون‌مایه‌ها در چهار حوزه هویت قومی، ملی، مدرن، و دینی از یکدیگر تفکیک شدند که هریک در جدول جداگانه‌ای تشریح خواهد شد.

۱-۶. هویت قومی اورامی-کردی

با توجه به اینکه مردم منطقه اورامان-به لحاظ قومی-هنگام معرفی خودشان، خود را اورامی می‌نامند و در سطح کلان‌تر، خود را کرد می‌دانند، این درون‌مایه را هویت قومی اورامی-کردی می‌نامیم. مقوله‌های استخراج‌شده این درون‌مایه در بردارنده زبان و ادبیات اورامی، نمادهای اورامی، وابستگی و افتخار به اورامی بودن، حفظ و دفاع از منابع و منافع اورامی، موسیقی و آواز، و تأکید بر یکپارچگی اجتماعی مناطق مختلف به‌عنوان قوم کرد هستند، مقوله زبان و ادبیات اورامی را به تفصیل توضیح خواهیم داد. مفاهیم و مقوله‌های دیگر استخراج‌شده به‌طور کامل در جدول شماره (۳) ارائه شده‌اند.

۱-۶. زبان و ادبیات اورامی

نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که یکی از منابع هویت اورامی‌ها، زبان و ادبیات اورامی بوده است. مفاهیم این مقوله نشان‌دهنده تلاش مردم این منطقه برای بازنمایی خود از طریق زبان و ادبیات هستند و به همین سبب، اورامی‌ها همواره تلاش می‌کنند تا واژگان و دستور زبان خود را حفظ کنند. این دغدغه‌ها به این صورت مطرح می‌شد که نسل‌های جدید و به‌ویژه اورامی‌هایی که به شهر مهاجرت کرده‌اند، توانایی تلفظ درست واژگان اورامی و «از همه بدتر، توانایی تفکیک ضمیرها و کلمه‌های مؤنث و مذکر را در گفت‌وگوهای روزمره ندارند». اگرچه در مناطق روستایی و در بین بزرگسالان مهاجری که با این جنس دستور زبان بزرگ شده‌اند، این موضوع بسیار ساده است، اما رعایت نکردن آن توسط کنشگران، بی‌ادبی به افراد مقابل (لزوم تفکیک زن یا مرد) به‌شمار می‌آید. براین اساس، این مسئله با ورود نسل جدید، روزبه‌روز گستردگی بیشتری پیدا

1. concepts
2. categories
3. themes



می‌کند و موجب نگرانی اورامی‌زبان‌ها شده است. اما در حوزه دوزبانه بودن باید به این مسئله دقت داشت که به نظر می‌رسد، این مسئله در کوتاه‌مدت می‌تواند بسیار چالش‌زا باشد، اما در بلندمدت می‌توان قائل به «دوزبانه بودن افزایشی^۱ و کسب مهارت‌های زبانی» (نرسیسیانس، ۱۳۶۹) بود. کد ۸ در این مورد می‌گوید:

من در روز، بارها به بچه‌م می‌گم درست صحبت کن. زشته. میری به جایی آبروت میره. باید بلد باشی با یه خانم محترمانه صحبت کنی و بهش نگی آقا؟! باید حداقل بلد باشی به یه آقا بگی «سلامت باشی» نگی «سلامت باشی (خانم)»؛ اما هر کلمه رو باید جداگونه یاد بدم و هر بار هم یادآوری کنم و بچه هم بگه: همونو گفتم!

کد شماره (۲) در مورد تلفظ واژگان می‌گوید:

تمام تحصیل کرده‌ها، اورامی رو از یاد بردن. همه کلمات، عربی، فارسی، و انگلیسی هستن. واژه‌ای مانند: مادر، او مذکر، او مؤنث رو هر جور که دلشون می‌خواد، می‌گن. اون حرفی که مختص به زبان اورامی هستش، حذف شده و به حروفی مثل «و»، «ی»، «ل» تبدیل شده؛ مثلاً به جای گفتن ad□ (نوک زبان به پایین لثه و دندان پیشین می‌چسبد) می‌گن نه‌وا.

جدول شماره (۳). مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده با درون‌مایه هویت قومی

تم: هویت قومی اورامی-کردی	
مقوله‌ها	مفاهیم
زبان و ادبیات اورامی	لزوم حفظ و نگهداری واژگان و دستور زبان اورامی؛ تلاش برای تدوین فرهنگ لغت - افزایش تمایل به خواندن اشعار اورامی؛ افزایش روزافزون چاپ و انتشار مطالب به زبان اورامی؛ تأکید بر تلفظ درست واژگان و تفکیک ضمیرهای مؤنث و مذکر؛ صرف هزینه‌های مادی و معنوی از طرف کنشگران محلی برای حفظ زبان؛ ترجمه آثار مشهور ادبیات فارسی و انگلیسی به زبان اورامی؛ تفاوت تلفظ واژگان و نوع منفی کردن جمله‌ها در مناطق مختلف اورامان؛ تأکید بر نوشتن و خواندن به زبان مادری؛ تهیه برنامه‌های تلویزیونی برای معرفی زبان اورامی؛ تأکید بر پیشینه و قدمت زبان اورامی؛ تلاش برای گردآوری تاریخ شفاهی و فولکلور اورامان؛ چندزبانه بودن عاملی فرصت‌زا و چالش‌زا.

1. additive bilingualism

مقوله‌ها	مفاهیم
نمادهای اورامی	لباس‌های مردانه از جنس نمد به نام «فهره‌نجی»؛ لباس رسمی هورامی به نام چوخه و رانک؛ کفش‌هایی به نام «کلاش»؛ لباس‌های زنانه ویژه مناطق اورامان؛ مراسم «کومسای» و مراسم سالانه پیر شالیار؛ خانه‌هایی با معماری چهارگوشه سنگی؛ انار نماد باروری و پاکی؛ تلاش کنشگران محلی فراتر از حد انتظار؛ محصولات کشاورزی مخصوص مناطق اورامی‌نشین همچون توت‌فرنگی، انجیر، و انار؛ صنایع دستی اعم از قاشق و بشقاب چوبی، ادوات کشاورزی، انواع سبد، گهواره، و وسایل تزئینی؛ نمادهای گردشگری از جمله تته-ته، بل، بهار اورامان، هه‌وارنشینی، کوه‌نوردی در اورامان، کوسالان شاهو، و عه‌ودالان
تعلق خاطر و افتخار به اورامی بودن	احساس هویت مشترک با هر فرد اورامی تنها به سبب اورامی بودن؛ اعتقاد به وجود؛ ویژگی‌های پسندیده در بین اورامی‌ها؛ داشتن اعتماد بیشتر به همدیگر؛ احساس غرور و افتخار به اورامی بودن؛ ترجیح مراودات اجتماعی با یکدیگر؛ ترجیح ازدواج با هم‌زبان اورامی؛ باور به اصالت نژادی و برتری جسمی و روح والا و زیرکی و توانایی مالی و تجاری بالای بازاریان و تاجران اورامی؛ لباس یک‌شکل معلمان اورامی در مریوان و اورامان (کوا با دوخت اورامی: باز)
حفظ و دفاع از منابع و منافع اورامی	تأکید بر لزوم توانمندی اقتصادی اورامی‌ها؛ دفاع از اورامی‌زبانان در اقلیت؛ تلاش برای افزایش حضور در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی؛ کسب بیشترین پست ممکن در اداره‌ها و نهادهای دولتی؛ عدم فروش زمین و باغ و خانه به غیراورامی در صورت وجود مشتری اورامی؛ تأکید بر حفظ یا برقراری مناسبات اقتصادی در بین اورامی‌ها؛ دفاع از ارزش‌های بومی در مقابل منافع خارجی
موسیقی و آواز	تعلق خاطر فراوان به نوای اورامی «سیاچه‌مانه»؛ تقدس سازهای دف و شمشال؛ سیاچه‌مانه‌خوانی در همه سنین از کودکی تا کهنسالی؛ سیاچه‌مانه‌خوانی فارغ از جنسیت؛ تلاش برای یادگیری سیاچه‌مانه و نواهای مختلف آن؛ ترکیب موسیقی اصیل هورامی با نوا و ابزار موسیقی به منظور نوسازی و ماندگاری بیشتر آن (حتی پس از گذشت چندین سال از زمان خواندن آواز)؛ خواندن گورانی‌های هورامی در مجالس و محافل هورامی از جمله در گشت‌وگذار، مجالس بزم و عروسی، و... به منظور هویت‌بخشی و پیوند نسل جدید و قدیم هورامان
تأکید بر یکپارچگی اجتماعی مناطق مختلف به عنوان قوم کرد	پاسداشت یکپارچگی اجتماعی در میان مناطق مختلف اورامی، سورانی، کرمانج، و کلهر؛ جلوگیری از اختلافات اجتماعی با عنوان اورام و کرد؛ احساس نیاز به یادگیری زبان کردی سورانی به عنوان زبان مشترک بین همه کردها؛ استفاده از کتاب‌ها، مجله‌ها، و روزنامه‌های سورانی؛ استفاده از شبکه‌های تلویزیونی، رادیویی، و اینترنتی سورانی؛ استفاده از رسم الخط مشترک برای مکاتبات و تألیف‌ها و تدریس؛ اعتقاد به سرزمین مشترک با گویشوران کرد دیگر



۲-۶. هویت دینی

مقوله‌های استخراج شده این درون‌مایه‌ها عبارت‌اند از اعتقادات، مناسک، تصوف و عرفان قادریه^۱ و نقشبندیه، جایگاه دین، مدارا و تساهل، و بنیادگرایی (احیاگرایی). مقوله بنیادگرایی را به تفصیل توضیح خواهیم داد. مفاهیم و مقوله‌های دیگر استخراج شده به‌طور کامل در جدول شماره (۴) ارائه شده‌اند.

۲-۶-۱. بنیادگرایی^۲ (احیاگرایی)

چالش برانگیزترین مقوله در میان منابع هویت اورامی‌ها در زمان حاضر، بنیادگرایی و به‌زعم کنشگران، «احیای اسلام واقعی» است. بنیادگرایی در منطقه اورامان، بیشتر با نام سلفی‌گری شناخته می‌شود، اما همه کنشگران معتقد به احیای اسلام، لزوماً خود را سلفی نمی‌نامند، زیرا واژه «سلفی» در منطقه اورامان، معادل تکفیر و خشونت است. با توجه به مصاحبه‌های انجام شده، به‌طور کلی سه گروه بنیادگرایی از یکدیگر قابل تفکیک هستند: ۱. گروه «مکتب قرآن» به پیروی از احمد مفتی‌زاده؛ ۲. گروه «جماعت دعوت و اصلاح»؛ ۳. طیفی از گروه‌های سلفی شامل انصار اسلام (تشکیل گروهی به نام «امارت اسلامی بیاره»^۳)، کتائب قاعد فی کردستان، جیش صحابه، نوادگان صلاح الدین، و.... تقسیم‌بندی دیگری نیز از گروه‌های بنیادگرایی دینی اهل سنت منطقه اورامان قابل ارائه است که عبارت‌اند از: دو طیف ۱. گروه‌های مرجئه (لاجهادی)؛ ۲. گروه‌های جهادی. گروه «مکتب قرآن» و گروه «جماعت دعوت» معتقد به تبلیغ، جذب، و اصلاح به‌منظور بازگشت به «اسلام ناب محمدی» به روش دوستانه و به‌دور از خشونت و بدون جهاد هستند، اما گروه‌های جهادی با تأکید بر مفاهیم کلیدی «برائت»، «تکفیر»، و «طاغوت»، معتقد به جهاد و لزوم بازگشت به «اسلام ناب محمدی» با روش‌های خشونت‌آمیز در سطوح خرد و کلان هستند. مباحث نظری و



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۷۰

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

۱. برای شناخت بیشتر تصوف قادریه، رجوع کنید به: (نادری، ۱۳۹۵)

2. fundamentalism

۳. بیاره، نام منطقه‌ای از اورامان عراق است که محل زندگی شیخ عثمان (تصوف نقشبندی)، مقبول‌ترین شخص، نزد رهروان نقشبندی و حتی طریقت قادری است. از آنجاکه گروه‌های دینی سنتی عرفانی (قادری و نقشبندی) معتقد به مفاهیمی مانند شفاعت بودند، این گروه‌های سلفی آن‌ها را تکفیر کردند و مشایخ طریقت نیز که مورد احترام مردم منطقه بودند، توسط سلفی‌ها نبش قبر شدند.



مقایسه این گروه‌ها، خارج از پرسش این پژوهش است، اما آنچه اهمیت دارد، این است که بدون شک، در منطقه اورامان، جریان بنیادگرایی دینی یکی از مهم‌ترین منابع هویتی به‌شمار می‌آید؛ جریانی که از دهه ۱۳۵۰ در سطح کلان اجتماعی شروع شده است و به‌نظر می‌رسد که در طول این چند دهه، به‌ویژه با جریانات اخیر خاورمیانه، در حال رشد بوده است. کد شماره (۱) به‌عنوان یکی از مبلغان سرشناس «جماعت دعوت» معتقد است:

اصلاً با واژه بنیادگرایی شما موافق نیستم. این ساخته غرب هستش. ما احیاگر دین محمد (ص) هستیم؛ دینی که به‌فراموشی سپرده شد و لایه‌های خرافات در طول هزار سال بر روی این دین انباشته شده. ببینید این دین به چه روزی افتاده. هفتاد فرقه نه که هفتصد فرقه شده. معلومه که اگر همه مسلمونا به اصل اسلام برمی‌گشتیم، کسی نمی‌تونست مقابل مسلمونا ایسته، اما ببینید با ما چه کردند. خودمان هم مقصریم. خدا به ما عقل داده؛ قرآن هم که برامون فرستاده؛ چرا باید خارج از اون رفتار کنیم.... ما باید بدونیم دنیا عوض شده. اگر پیامبر هم بود، متناسب با الان تصمیم می‌گرفت. باید به روش درست، خرافات رو از اسلام پاک کنیم. درسته کسی که معتقد به شیخ و توسل و شفاعت هست، باید آگاه بشه، اما نباید با شمشیر و اسلحه سراغ مردم رفت.

کد شماره (۱۲) نیز به‌عنوان یکی از اعضای شناخته‌شده گروه سلفی تکفیری و تشویق‌کننده جوانان اورامی به پیوستن به داعش، معتقد است^۱:

ما معتقد به مرز بین کشورها نیستیم. باید همه رو دعوت کنیم به خلافت اسلامی. هجرت کنیم و بیعت کنیم. هم زندگی بهتری خواهیم داشت، هم آخرتمون رو می‌سازیم.... تمام نشونه‌های آخرالزمان ظهور کردن و باید برگردیم به فرض واجبی که متأسفانه بین مسلمونا فراموش شده. تنها راه، جهاد مسلحانه علیه کسانی است که از دایره اسلام خارج هستند؛ چه فرد و چه حکومت.

۱. این مصاحبه، با واسطه انجام شده است. به‌نظر کنشگران محلی، شخص یادشده تاکنون موفق به فرستادن چندین نوجوان و جوان برای کمک به داعش شده است که چند تن از آن‌ها در عملیات انتحاری کشته شده‌اند و فیلم عملیات آن‌ها در کرکوک و مناطقی از سوریه نیز در اختیار نگارندگان قرار گرفت.

جدول شماره (۴). مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده با درون‌مایه هویت دینی

مقوله‌ها	مفاهیم
اعتقادات	اعتقاد به خدا و جهان آخرت؛ اعتقاد به پیامبر و قرآن؛ اعتقاد به امداد نیرویی ماورایی (معمولاً از سوی پیامبر و مشایخ طریقت و سلسله‌ها طریق)؛ اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت (بیشترین مانع تغییر یا انگیزه تحمل شرایط موجود بین جنس مؤنث)
مناسک	واجبات مذهبی (نماز، روزه، زکات، حج، جهاد)؛ مناسک جمعی (نماز جمعه و جماعت، عیدها و مولودی‌خوانی)؛ عقیقه و قربانی
تصوف و عرفان‌قادریه و نقش‌بندیه	مراسم هفتگی و سالانه صوفیان و دراویش؛ کم‌رنگ شدن تفکیک بین صوفی و درویش؛ نیاز به راهنما و مرشد طریق؛ «ارشادی» (دیدوبازدید بزرگان تصوف از روستاها و مناطق متبوعه)؛ آثار ادبی عرفانی، به‌ویژه اشعار شاعران به زبان اورامی و دلیستگی اورامی‌زبان‌ها به این اشعار و اهمیت ویژه اشعار به‌دلیل اورامی بودن و حس عشق به مرشد اورامی‌زبان؛ آثار ادبی دینی به زبان اورامی و تبلیغ و گسترش دین به‌کمک این اشعار (روله‌بزانی، خوا یارت بو و...؛ مزار و بارگاه بزرگان تصوف به‌عنوان زیارتگاه و محل تلاقی مریدان؛ عشق و علاقه و تعصب فراوان به روستاهایی که بزرگان تصوف در آن‌ها زیسته‌اند، مانند دورود، بیاره، باخه‌کون، تویلی، ته‌خته
جایگاه دین در حوزه عمومی	لزوم اجرای همه قوانین اسلام؛ مبارزه با بدحجابی؛ اجرای حدود مصرف‌کنندگان الکلی؛ تأکید بر کارایی دین و مذهب در هر زمان و مکانی؛ نیاز به تعامل با افراد دین‌دار؛ وجود دید مثبت به علمای دین و پذیرش افراد مذهبی با آغوش بازتر
مدارا و تساهل	باور به بخشش خداوند نسبت به ادیان دیگر (شمول‌گرایی)؛ باور به سعادتمند شدن اخروی همه ادیان وحدانی به‌طور یکسان (تکثرگرایی کامل)
بنیادگرایی-احیاگرایی ^۱	لزوم احیای اسلام ناب؛ تمرکز بر جهاد به‌عنوان واجب فراموش‌شده؛ استفاده از هر ابزاری برای جهاد علیه کفار؛ پیروی از حاکمیت موجود در هر حال؛ لزوم برانگیختن مشرکان با اولویت برانگیختن از نزدیکان؛ هجرت به دارالاسلام؛ دعوت جوانان به مبارزه با طاغوت؛ تکفیر معتقدان به تصوف، شفاعت، و زیارت؛ تفاوت در رویکرد مکتب قرآن، و اخوان، با گروه‌های سلفی در تکفیر؛ پیروی از اندیشه‌های سیصد سال نخست اسلام به‌نام دوران سلف صالح (صحابه، تابعین، و تابعین تابعین)



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۷۲

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

۱. نگارندگان بین بنیادگرایی و احیاگرایی تفاوت قائل می‌باشند، اما با توجه به اینکه نام و برچسبی که برای نگرش‌ها و رفتارهای گروه‌های دینی موجود قائل می‌شوند چه از نظر خود آنان و چه از نظر حوزه عمومی-یکسان نیست، این دو در کنار یکدیگر مطرح شده‌اند؛ برای نمونه، مقوله «بدعت و برانگیختن» برای بعضی از کنشگران، احیاگرایی و برای بعضی، بنیادگرایی است.

۳-۶. هویت ملی ایرانی

بخش دیگری از منابع هویتی در منطقه اورامان را هویت ملی ایرانی تشکیل می‌دهد. مقوله‌های عمده تشکیل‌دهنده این بخش عبارت‌اند از: «حضور زبان و ادبیات فارسی در زندگی روزمره»، «موسیقی و آواز»، «آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی»، و «وفاداری ملی ایرانی». مقوله آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی به تفصیل تشریح خواهد شد. مفاهیم و مقوله‌های دیگر استخراج‌شده به‌طور کامل در جدول شماره (۵) ارائه شده‌اند.

۱-۳-۶. آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی

ایران، کشوری است با تمدنی کهن و فرهنگی رنگارنگ؛ بخشی از منابع هویتی در ایران با وجود تحولات بسیار - به‌ویژه در جهان مدرن کنونی - باز هم حضور پیوسته و پررنگی دارند. مقوله‌های اصلی‌ای که در منابع هویتی اورامی‌ها حضور دارند عبارت‌اند از: بزرگداشت مراسم نوروز و آیین‌های مشترک ایرانی؛ تلاش برای حفظ ارزش‌ها و باورهای اصیل ایرانی؛ پیرشالیار، نمادی از زرتشت و باورهای اهورایی؛ آیین‌هایی از میترائیسم و زرتشت در کتاب مقدس یارسان‌ها به‌نام «سرانجام». در مورد هریک از این مفاهیم، نگاه‌های متنوعی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که عده‌ای معتقد به زرتشتی بودن پیر شالیار نیستند، اما به‌هرحال، به‌عنوان یکی از منابع هویتی کهن که متعلق به این سرزمین است، بازشناسی می‌شود و سالی دو بار، مراسمی با حضور تفکرات متفاوت در مقبره پیر شالیار برگزار می‌شود. در مورد یارسان‌ها نیز نگاه‌های متفاوت و گاه متناقضی وجود دارد، اما آنچه مشخص است، این است که کتاب مقدس یارسان‌ها به زبان اورامی نگاشته شده است و نشان‌دهنده مقاومت برای حفظ باورهای اصیل ایرانی داشته است.

جدول شماره (۵). مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده با درون‌مایه هویت ملی ایرانی

مقوله‌ها	مفاهیم
حضور زبان و ادبیات فارسی در زندگی روزمره	تمایل به کتاب‌ها و منابع فارسی؛ دسترسی مطلوب به منابع مکتوب به زبان فارسی؛ تکلم به زبان فارسی در بعضی از مناطق، آسان‌تر از کردی سورانی؛ ترجمه آثار کلاسیک ادبیات فارسی به اورامی؛ استفاده از مطالب رسانه‌های فارسی داخلی و خارجی؛ اهمیت دادن به صحبت کردن به زبان فارسی بدون لهجه



مقوله‌ها	مفاهیم
موسیقی و آواز	گوش دادن و لذت بردن از موسیقی و آوازهای کلاسیک ایرانی؛ گوش دادن به آهنگ‌های پاپ و رپ فارسی؛ حضور در کنسرت خوانندگان فارسی‌زبان
آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی	بزرگداشت مراسم نوروز و آیین‌های مشترک ایرانی؛ تلاش برای حفظ ارزش‌ها و باورهای اصیل ایرانی؛ پیرشالیار نمادی از زرتشت و باورهای اهورایی
وفاداری ملی ایرانی	دلبستگی به ایران و ایرانی بودن؛ مشارکت در عرصه‌های سیاسی ملی؛ مقدس شمردن دفاع از مرزهای کشور؛ تلاش برای پیشرفت همه ایران؛ آرزوی موفقیت برای تیم‌های ورزشی ایران در مسابقات جهانی

۴-۶. هویت مدرن

مقوله‌های استخراج‌شده از درون‌مایه هویت مدرن عبارت‌اند از: به‌چالش کشیدن باورهای پیشینیان؛ تفکر، نقد، و آگاهی‌بخشی؛ انسان‌گرایی و گرایش به مدرنیسم؛ و جهان‌وطنی و مصرف. مقوله آیین‌ها و ارزش‌های ایرانی به تفصیل تشریح خواهد شد. مفاهیم و مقوله‌های دیگر استخراج‌شده به‌طور کامل در جدول شماره (۶) ارائه شده‌اند.

۱-۴-۶. به‌چالش کشیدن باورهای پیشینیان

این مقوله دربرگیرنده مفاهیم مشارکت پایین در مراسم مذهبی و خانقاهی؛ منع گسترش باورهای پیشین؛ به‌چالش کشیدن باورها و نگرش‌های عمومی؛ امکان مقاومت در برابر باورها و نگرش‌های غالب؛ نسبت دادن عقب‌ماندگی قومی به دین و مذهب؛ زیر سؤال بردن بزرگان دینی و مشایخ تصوف با عنوان به‌بردگی کشاندن جامعه است. آنچه در تمام این مفاهیم، مشترک است، منبع هویت نسبتاً جدیدی است که دنیای مدرن کنونی برای ایجاد مقاومت و به‌چالش کشیدن باورهای پیشین ایجاد کرده است. توجه به این نکته ضروری است که باورهای صوفیانه و عرفانی از دو طرف به‌طور جدی به‌چالش کشیده می‌شوند؛ نخست، از سوی بنیادگرایان دینی، و دوم، از طرف جوانان و میان‌سال‌هایی که بیشتر متأثر از جهان مدرن هستند؛ اگرچه این دو هم‌پوشانی دارند، اما نباید به هر دو از یک دریچه نگریست، زیرا کنشگران مدرنی که باورهای صوفیانه را به‌چالش می‌کشند، در درجه نخست، با باورهای بنیادگرایان دینی در چالش هستند؛ به همین سبب، نقد بنیادگرایان دینی به تصوف در بخش هویت دینی مطرح شد. کد شماره (۱۳) در مورد نقد نگرش‌های پیشین می‌گوید:



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۷۴

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

پدرم با افتخار می‌گه «وقتی جوان بودم، خیلی فقیر بودیم و دو تا گوسفند بیشتر نداشتیم. وقتی شیخ به روستای ما اومد، من یکی از گوسفندها را قربانی کردم و مردم و شیخ رو به خونه دعوت کردم». خب شما ببینید وضعیت تفکر چگونه بوده؟! انگار هر دوره باید تحت ستم کسی باشیم. از خان و کدخدا بگیر تا شیخ و حالا هم که بنیادگرایان دینی. خوبه حالا دنیا یه جورى شده که دیگه نمی‌تونن از مردم سوءاستفاده چندانی بکنن و جوابی برای کارهای بی‌منطقشون ندارن و می‌شه اونا رو زیر سؤال برد.

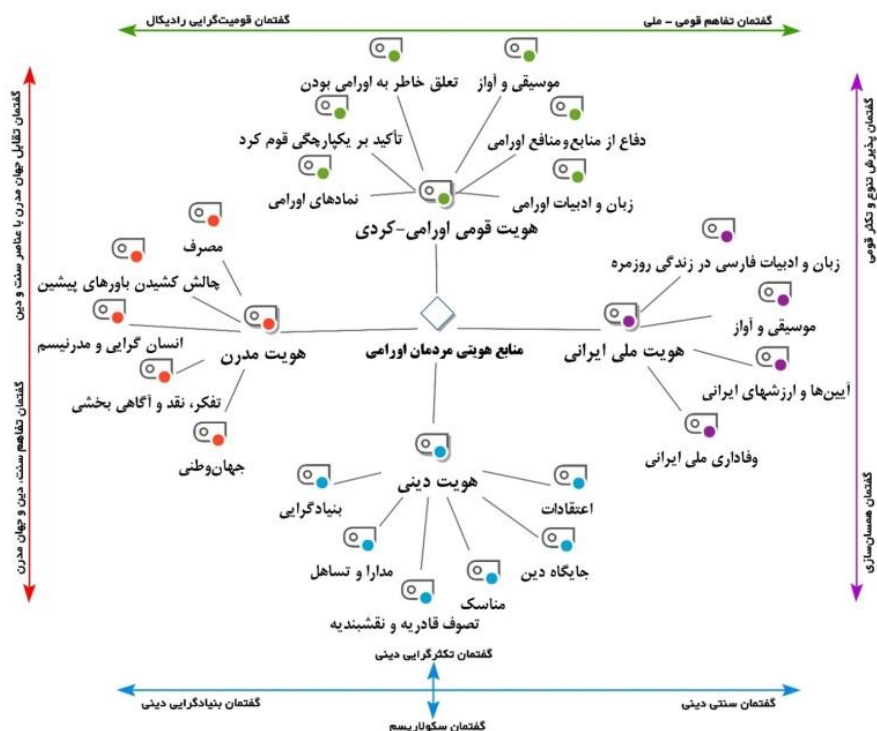
جدول شماره (۶). مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده با درون‌مایه هویت مدرن

مقوله‌ها	مفاهیم
به‌چالش کشیدن باورهای پیشینیان	مشارکت پایین در مراسم مذهبی و خانقاهی؛ منع گسترش باورهای پیشین؛ به‌چالش کشیدن باورها و نگرش‌های عمومی؛ امکان مقاومت در برابر باورها و نگرش‌های غالب؛ نسبت دادن عقب‌ماندگی قومی به دین و مذهب؛ زیر سؤال بردن بزرگان دینی و مشایخ تصوف با عنوان به‌بردگی کشاندن جامعه
تفکر، نقد، و آگاهی‌بخشی	فضای ایجادشده برای استدلال و تفکر؛ لزوم به‌چالش کشیدن پندارهای کنونی؛ امکان آگاهی‌بخشی در حوزه عمومی؛ رشد فرصت‌های آموزشی و فکری؛ عقل، مبنای سنجش همه امور بشر
انسان‌گرایی و گرایش به مدرنیسم و بازنمودهای آن	در اولویت قرار گرفتن آرزوها و خواسته‌های فردی؛ افزایش حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی-فرهنگی-سیاسی؛ رشد باورهای سکولار؛ افزایش مطالبات تساوی‌طلبانه؛ گرایش به موسیقی‌های اروپایی-آمریکایی؛ گرایش به فیلم‌های اروپایی-آمریکایی؛ کوشش زنان برای هنجارشکنی و عبور از تابوهای موجود
جهان‌وطنی	زندگی در دنیای فارغ از مرزها؛ انسان بودن بدون درنظر گرفتن عقاید و ملت؛ همراهی با کشورهای جهان فارغ از عقیده
مصرف	مصرف و خرید، فارغ از نیاز؛ استفاده و تعویض مداوم مدرن‌ترین محصولات الکترونیکی بازار مرزی و داخلی؛ مصرف‌گران‌ترین نشان‌های آرایشی در بین زنان؛ لوکس‌گرایی؛ ضد‌مصرف کالاها قابل خرید برای دیگران





روی هم رفته، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که منابع هویتی منطقه اورامان، متشکل از چهار درون‌مایه اصلی هستند. این به آن معنا نیست که منبع هویتی هر کنشگر لزوماً از همه این درون‌مایه‌ها تشکیل شده است، بلکه ممکن است برای هر فرد تنها یک یا چند درون‌مایه به عنوان منبع هویتی فعال وجود داشته باشد، اما برای تشخیص رویکردهای کنشگران در هریک از این درون‌مایه‌ها، باید به گفتمان‌های غالب در هر درون‌مایه توجه شود. برای درک بهتر گفتمان‌های موجود در منابع هویتی، تلاش کردیم تا مقوله‌های استخراج شده از طریق نرم‌افزار مکس کیودا را با ارائه گفتمان‌های موجود منطقه اورامان در نمودار شماره (۱) نشان دهیم.



نمودار شماره (۱). مقوله‌های عمده منابع هویتی و گفتمان‌های موجود منطقه اورامان

بحث و نتیجه گیری

این پژوهش با در نظر گرفتن این مسئله که تاکنون منابع هویت اورامی ها به صورت نسبتاً جامع و با رویکرد مردم نگارانه بررسی نشده است، به بررسی عمیق و بسترمند این منابع پرداخته است. یافته ها نشان می دهد که منابع هویتی در چهار حوزه «منابع هویت قومی اورامی-کردی»، «منابع هویت ملی ایرانی»، «منابع هویت مدرن»، و «منابع هویت دینی» از یکدیگر قابل تفکیک هستند و در هریک از این حوزه ها، دست کم دو گفتمان فعال وجود دارد که به نظر می رسد، بهتر است این گفتمان های فعال را به صورت طیف مشخص کرد تا بتوان به شناخت نسبتاً دقیق تری از بستر موجود از منطقه اورامان دست یافت.

در مباحث نظری مطرح شده گفته شد که گذار تاریخ نظری سوژه، از یکپارچگی به سوی چندپارچگی و سیلان در حرکت بوده است. بخش عمومی یافته های این پژوهش با تلاش جنکینز و گیدنز برای پل زدن بین سوژه مدرن با هویت یکپارچه و سوژه پست مدرن با هویت سیال هماهنگ است، زیرا داده های استخراج شده نشان می دهد که اغلب مردم در کنار رویارویی با منابع هویتی متفاوت و گاه متناقض و در نتیجه، احساس ناامنی و نبود نقطه اتکای ثابت هویتی، دارای نوعی تثبیت هویتی هستند و در حالی که نوعی خویشتن یکپارچه و سازگار را تجربه می کنند، همواره در معرض دیالکتیک ثبات بی ثباتی هستند. به این ترتیب، اغلب اورامی ها، منابع هویتی خود را از میان چهار حوزه تفکیک شده به صورت ترکیبی نسبی در تعامل با دیگران به صورت فرایندی چیش می کنند و این چیش همواره در معرض تغییر است، اما این هویت ترکیبی و چندپاره به معنای تزلزل و بحران هویت نیست.

نکته کلیدی بحث این است که همه کنشگران به این سازگاری نسبی در معرض تغییر که حاصل ترکیب منابع هویتی است، قانع نیستند و برای حل این دیالکتیک ثبات بی ثباتی تلاش می کنند. این بخش از کنشگران، ناگزیر یکی از حوزه های هویتی را به عنوان تنها منبع هویتی می پذیرند و تلاش می کنند، با ثبات ترین گفتمان را از میان گفتمان های موجود آن حوزه، انتخاب کنند. به نظر می رسد، این کنشگران، اگرچه به لحاظ تعداد، نسبت به عموم جامعه، در اقلیت هستند، اما بر مبنای گفتمان برگزیده، به صورت فعالانه به کنشگری می پردازند؛ تاجایی که با مقاومت ها و رویکردهای رادیکالی روبه رو خواهیم بود.





در بخش هویت قومی اورامی-کردی، شواهد حاکی از این است که این بخش، تنها منبع هویتی‌ای است که کنشگران آن را به‌عنوان منبع هویتی مشترک (دست‌کم یکی از منابع) بازشناسی کرده‌اند؛ اگرچه کنشگرانی که تنها منبع هویتی خود را دین می‌دانستند، و در انتهای طیف گفتمانی بنیادگرایی قرار می‌گیرند، قائل به این مسئله نبودند، اما می‌توان این بخش را به‌عنوان بخش آغازین منبع هویتی چندگانه اورامی‌ها مطرح کرد؛ البته این به آن معنا نیست که این بخش، بنیادین است، زیرا بسیاری از کنشگران، تنها در سطح معرفی خود به این منبع هویتی اشاره کرده‌اند و کنش‌های خود را بر مبنای منابع هویتی دیگر پیش می‌برند.

در مورد هویت ملی ایرانی نیز با وجود اینکه پژوهش‌های مختلفی به بررسی تقابل هویت قومی و ملی پرداخته‌اند، اما در سیاست‌گذاری، باید بر مبنای این گزاره پیش رفت که «تنوع قومیتی، سبب غنای فرهنگی ایران خواهد شد» (فیاض، ۱۳۸۷، ۱۳۱)، زیرا در مصاحبه‌های یادشده به‌جز در بخش‌هایی که از نظر مصاحبه‌شوندگان به‌عنوان تبعیض و کمبود مطرح می‌شد، در بقیه مفاهیم مطرح‌شده، بیشتر نوعی تفاهم بین دو بُعد هویت ملی ایرانی و هویت قومی وجود دارد و به‌نظر نگارندگان، داده‌های گردآوری‌شده در مورد تبعیض‌ها و کمبودها نشان می‌دهند که انتقادهای مطرح‌شده تلاشی برای برقراری ارتباط بین هویت قومی و هویت ملی ایرانی، و رای مرزهای برساخته‌شده است؛ و بی‌شک این تفاهم هویتی با رویکردی درست در حوزه‌های مختلف و در راستای رفع کمبودها و تبعیض‌ها (دست‌کم از نگاه کنشگران)، بسیار ساده‌تر و کم‌هزینه‌تر از امنیتی کردن بحث هویت قومی است.

هویت دینی، چالشی‌ترین منبع هویتی کنونی نزد اورامی‌ها است و بیشترین تلاش برای رفع چندپارگی و تزلزل هویتی، سبب انتخاب گفتمان بنیادگرایی در این حوزه می‌شود. این گفتمان سه رویکرد متفاوت محافظه‌کار، تبلیغی، و جهادی را پیش روی کنشگران قرار می‌دهد که هر سه در تثبیت هویت یکپارچه، اشتراک دارند. هویت دینی، دارای چهار گفتمان فعال بنیادگرایی، سنتی، تکثرگرا، و سکولار است. منبع هویتی گروه‌های عرفانی در نیمه گفتمان سنتی و تا حدی تکثرگرا فعال است و منبع هویتی بخشی از دین‌داران، متأثر از مدرنیسم و نیز تحولات اخیر خاورمیانه، در نیمه گفتمان سکولار و تاحدی، سنتی فعال

است. درنهایت، بر مبنای مصاحبه‌های انجام‌شده، به‌نظر می‌رسد، عموم کنشگران این حوزه، میانه‌های این طیف را به‌عنوان منبع هویتی برگزیده‌اند.

دنیای مدرن توانسته است، حتی اگر مورد قبول بعضی از کنشگران نباشد، در زندگی روزمره آن‌ها حضور داشته باشد. از فناوری دنیای مدرن استفاده می‌شود و به تبع آن، در ساده‌ترین حالت، منابع هویتی دیگر را به‌چالش می‌کشد. در این پژوهش با وجود تفاوت‌های اساسی نوسازی، نوگرایی، و جهانی‌شدن، هویت مدرن را متأثر از هر سه مورد فرض کردیم.

مقوله‌های استخراج‌شده، نشان‌دهنده حضور انواعی از مؤلفه‌های مدرن در بخش منابع هویتی اورامی‌ها، به‌ویژه زنان، است. زنانی که تا چند دهه پیش، حضور اجتماعی‌شان به همکاری در باغداری محدود بود، امروزه در بسیاری از حوزه‌ها دست به انتخاب می‌زنند و این انتخاب در شهرها امکان اولویت‌بخشی به هویت مدرن را به‌عنوان قوی‌ترین منبع هویتی در بین زنان، فراهم کرده است. بر مبنای آنچه گفته شد، هویت مدرن نه تنها یکی از چهار منبع هویتی کلان در بین اورامی‌ها است، بلکه بخش زیادی از چالش‌ها و فرصت‌های ایجادشده برای «بازاندیشی» در چینه‌ش منابع هویتی دیگر، حاصل همین مؤلفه‌های مدرن است.



منابع

- ابراهیمی، مهدی؛ و نیک‌نام‌راد، سیدمحمدغفار (۱۳۹۳). فراتحلیل هویت‌پژوهی در ایران (با عطف نظر به مقالات علمی-پژوهشی یک دهه گذشته (۱۳۸۱-۱۳۹۱)). فصلنامه مطالعات ملی، ۱۵(۱)، ۱۴۹-۱۷۷.
- برگر، پتر؛ برگر، بریجیت؛ و کلتر، هانسفرید (۱۳۸۷). ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی (مترجم: محمد ساوجی). تهران: نی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۷۴)
- جعفرزاده‌پور، فروزنده؛ و حیدری، حسین (۱۳۹۳). فراتحلیل رابطه هویت ملی و هویت قومی در ایران. راهبرد اجتماعی فرهنگی، ۳(۱۱)، ۶۳-۹۶.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). هویت اجتماعی (مترجم: تورج یاراحمدی). تهران: شیرازه. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۶)
- رفعت‌جاه، مریم (۱۳۸۳). دیالکتیک هویت‌ها. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۷(۷)، ۶۳.
- صدیق‌سروستانی، رحمت‌الله؛ و حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷). مطالعه تجربی منابع ایران. فصلنامه مطالعات ملی، ۹(۲)، ۳۱-۵۲.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۹). همسازی و تعارض در هویت و قومیت. تهران: گل‌آذین.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۷). ایران آینده به سوی الگوی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۳). هویت در فضای پست مدرن؛ بررسی آرای چنتال موفی در باب هویت. مطالعات راهبردی، ۷(۲۴)، ۲۷۴-۲۵۵.
- کرسول، جان (۱۳۹۱). پویش کیفی و طرح پژوهش (مترجم: حسن دانایی‌فرد، و حسین کاظمی). تهران: صفار. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۸)
- کریمی، جلیل؛ محمدپور، احمد؛ و قادری، صلاح‌الدین (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی و مسئله هویت ایران (فراتحلیلی از مطالعات نظری و پژوهشی هویت). فصلنامه مطالعات ملی، ۱۳(۱)، ۵۷-۲۹.
- محمدپور، احمد؛ و رضایی، مهدی (۱۳۸۷). درک معنایی پیامدهای ورود نوسازی به منطقه اورامان کردستان ایران به شیوه پژوهش زمینه‌ای. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۹(۲۰)، ۳-۳۳.
- محمودی، محمد (۱۳۹۵). فرهنگ جغرافیایی هورامان. سنندج: کردستان.
- مرادی، علیرضا (۱۳۹۴). استوارت هال و مسئله بحران هویت. جامعه، فرهنگ و رسانه، ۱۴، ۱۰۱-۱۲۰.
- میرزایی، حسین؛ و باباصفری، نافع (۱۳۹۴). بررسی رابطه نوسازی و تکرگرایی دینی در بین جوانان شهر و روستاهای سنندج. مطالعات جامعه‌شناختی، ۲۲(۱)، ۱۰۳-۱۲۹.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۸۰

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



- نادری، احمد (۱۳۹۵). تحلیل انسان‌شناختی طریقت قادریه طالبانی در منطقه اورامانات لهون. فصلنامه مطالعات فرهنگ ارتباطات، ۱۷ (۳۳)، ۱۷۰-۱۴۹. doi: 10.22083/jccs.2016.15434
- نادری، احمد؛ چیت سازقمی، محمدجواد؛ شیرعلی، ابراهیم (۱۳۹۴). فراترکیب پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه هویت دینی. مطالعات ملی، ۳ (۶۳)، ۲۷-۴۴.
- نرسیسیانس، امیلیا (۱۳۶۹). دو زبان‌گونگی و دو فرهنگ‌گونگی. مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، ۶۱، ۱۹۹-۲۱۲.
- هال، استوارت (۱۳۸۳). هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید (مترجم: شهریار وقفیپور). مجله ارغنون، ۲۴، ۳۵۲-۳۱۹. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۱)
- هال، استوارت؛ و گراسبرگ، لارنس (۱۳۹۶). پروبلماتیک هویت در مطالعات فرهنگی: هویت و جهانی‌شدن (مترجم: سیاوش قلی‌پور، و علیرضا مرادی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۶)
- Graneheim, U. H., & Lundman, B. (2004). Qualitative content analysis in nursing research. *Nurse Education Today*, 24, 105-112.
- Granhemat, M., Ain Nadzimah, A. (2017). Gender, ethnicity, ethnic identity, and language choices of Malaysian youths: The case of the family domain. *Advances in Language and Literary Studies*, 8(2), 26-36.
- Gregory, J. Goalwin. (2018). "Religion and nation are One": Social identity complexity and the roots of religious intolerance in Turkish nationalism. *Social Science History*, 42(2), 161-182.
- Guba, E.G; Lincoln, Y.S (1994). Hand Book of Qualitative Research, in Denzin, N.K.and Lincoln, Y.S. (Eds), *Compering paradigms in qualitative Reseach*, 105-117.
- Michalinos, Z., Loizos, L., Marios, A., & Petroula, A. (2018). The political function of religious education in an ethnically divided society: Greek-Cypriot teachers' perspectives on conflict, Peace, and religious teaching. *Religion and Education*, 45(2), 226-248.
- Nils-Christian, B., Lars-Erik C., & Manuelt., V. (2015). Language, religion, and ethnic civil war. *Conflict Resolution*, 61(4), 744-771.
- Tracy, S. J. (2012). *Qualitative research methods: Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact*. John Wiley & Sons.
- Trang-Thi, N., & Obaidul, H. (2017). Language choice, identity and social distance: Ethnic minority students in Vietnam. *Applied Linguistics Review, System*, 61, 87-97.



ساخت سیاسی-اجتماعی ایل و بازنمایی سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت؛ مطالعه موردی ایل قشقایی

علی اشرف نظری^۱، میلاد یزدان‌پناه^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۹؛ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶

چکیده

نظام ایلی-عشیره‌ای ایل قشقایی دارای تاریخی کهن است که باتوجه‌به شرایط زندگی کوچی و عشایری شکل گرفته است. این نظام دارای سازمان‌های سیاسی-اداری خاص خود بوده که متناسب با شرایط زندگی عشایری و به‌صورت سیار تنظیم شده است. در رأس این نظام ایلی، مقامی به نام شاهیلو بود. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که ساختار سیاسی-اجتماعی در ایل قشقایی به چه صورت بوده و سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت در آن چگونه حفظ می‌شده است؟ فرضیه مقاله این است که ساختار سیاسی-اجتماعی ایل قشقایی به‌گونه‌ای سلسله‌مراتبی در پاسخ به نیازهای ایل بوده است و ساختار قدرت در آن نه لزوماً براساس قدرت معطوف به خشونت حاکمان و زور محض رؤسای ایل، بلکه براساس نمادها، مناسک و آداب‌ورسوم سامان یافته است. ازاین‌رو، اساس پژوهش حاضر، چارچوب نظری خشونت یا سلطه نمادین، بررسی سازوکارها و مؤلفه‌های درونی مشروعیت‌بخش قدرت رهبران و تلاش برای مطالعه موضوع از چشم‌انداز جامعه‌شناسی تاریخی بوده است.

کلیدواژه‌ها: ایل، ساخت قدرت، قشقایی، طایفه، مشروعیت

۱. دانشیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

aashraf@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

miladyazdanpanah@ut.ac.ir

۱. مقدمه

مطالعه در مورد ایلات و عشایر در ایران دارای قدمت بسیاری است. اما بحث در این زمینه هنوز قابل اعتناست؛ چرا که با وجود دگردیسی در نظام ایلی، فرهنگ و هویت نهاده شده در مردمان وابسته به سنن و مناسک ایلی از بین نرفته است و در ناخودآگاه جمعی به مثابه امری نقش آفرین در فرایندهای هویت یابی به شمار می رود. در عشایر ایران، ایل متشکل از خانواده های منفرد بود که به واسطه آن به مجموعه ایل مرتبط می شد و به مدد سازمان ایل قادر بود وظایف ویژه خود، از جمله جنگ، حفظ امنیت، کوچ و دامداری را انجام دهد. سازمان نظام ایل قشقایی، مانند نظام کهنه هرج و مرج گرا و بدوی نبود و یکپارچگی ایل نیز به تنهایی نمی توانست صرفاً بر پایه وحدت قومی یا زور محض رؤسای ایل باشد؛ بلکه برعکس، این جامعه یک نظام توسعه ای پویا، توانمند و کارآمد بود که برآمده از ساختی فرهنگی بود و نسبت به شرایط متغیر و مؤثر جوامع بیرونی و درونی، واکنش نشان می داد. ساخت اجتماعی ایل، کلیتی را تشکیل می داد که مرزهای آن نه سرزمینی، بلکه فرهنگی بود. بنابراین، ویژگی یک گروه ایلی و قومی بیش از آنکه مادی زیستی باشد، اجتماعی فرهنگی بود (سینایی، ۱۳۸۴، ۴۶).

در تاریخ ایران تا قبل از تشکیل دولت پهلوی اول، دولت ها خصلت ایلی و قبیله ای داشتند و بیشتر به واسطه غلبه یک قبیله بر قبایل دیگر شکل می گرفتند. با این حال، پس از فروپاشی قبایلی مانند قاجار که موفق به تشکیل سلسله قاجار شدند، اثری از آنان در بافت جمعیتی ایران باقی نماند یا اگر هم مانده بسیار کم رنگ است؛ قسمتی از آنها نیز جذب قشقایی شده اند و خود را طایفه قجزلو از ایل قشقایی معرفی می کنند. علاوه بر قاجار، گروه های بسیار دیگری مانند گرجی و قزلباش خود را قشقایی می دانند و این نشانگر پتانسیل موقعیت جغرافیایی و حتی درونی ایل قشقایی است. تاریخ قشقایی نشان از آمدوشدها و سرکوب شدید رهبران قشقایی است، اما همواره پس از تبعید و سرکوب، فقط خانواده شاهیلو این توانایی را داشت که به رقبای دیگر غلبه و قدرت را قبضه کند و رهبری از همان ابتدای تشکیل، یعنی زمان صفویان در دست خاندان شاهیلو بود. در طول تاریخ دولت های بسیاری از طریق سرکوب و اسکان عشایر، تبعید یا اعدام رهبران، در صدد نابودی قدرت رهبران ایل برآمدند اما موفق به انجام آن نشدند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۸۴

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶



بنابراین، ساخت سیاسی-اجتماعی و نحوه مشروعیت بخشی قدرت در یک ایل را نمی توان صرفاً برحسب ویژگی کوچ روی یا خویشاوندی آن و سلسله مراتب و ساخت اجتماعی و تعامل با دولت یا نخبگان ملی و قدرت های خارجی توضیح داد. بلکه باید بر نمادها، روابط، وظایف، مسئولیت ها و تعهدات سیاسی اعضای ایل و سبک زندگی آنها نیز توجه کرد که در کنار سلسله مراتب ایل و ساخت اجتماعی عاملی برای حفظ ثبات سیاسی-اجتماعی ایل و همچنین تبعیت مردم ایل از خوانین و ایلخانان خود می شد، چرا که در تاریخ، هیچ پادشاه و گروهی نتوانسته اند براساس زور، مشروعیت خود را حفظ کنند.

این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که ساختار سیاسی-اجتماعی در ایل قشقایی به چه صورت بوده و سازوکارهای مشروعیت بخش قدرت در آن چگونه عمل می کرده است؟ فرضیه اصلی مقاله حاضر این است که ساختار سیاسی-اجتماعی ایل قشقایی به گونه ای سلسله مراتبی در پاسخ به نیازهای ایل بوده است و ساختار قدرت در آن نه لزوماً براساس قدرت معطوف به خشونت حاکمان و زور محض رؤسای ایل، بلکه براساس نمادها، مناسک، آداب و رسوم و باورهای جمعی سامان یافته است.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش هایی در مورد ایلات و عشایر ایران از جمله عشایر قشقایی به نگارش درآمده است، با این حال کمتر پژوهش منسجم و مشخصی را می توان یافت که به موضوع ساختار سیاسی-اجتماعی و سازوکارهای مشروعیت بخش قدرت رهبران ایل از منظر درونی پرداخته باشد. در زیر به برخی از پژوهش هایی که به نوعی با موضوع پژوهش حاضر ارتباط دارد، اشاره می شود:

لوئیس بک^۱ در کتاب قشقایی های ایران (۱۳۹۶) تشکیل اتحادیه ایل قشقایی و از هم پاشیدگی آن از یک طرف و روند پیدایش دولت مدرن در ایران و رابطه آن با ایل را مورد بحث قرار داده است. او منشأ قدرت رهبران قشقایی را پیوند با دولت، نهادهای مذهبی،

1. Lois Beck



نخبگان ملی و حتی بین‌المللی می‌داند. دومورینی^۱ نیز در کتابی با عنوان عشایر فارس (۱۳۹۰) حاصل مطالعات خود از جامعه‌عشایری ایران را با تمرکز بر عشایر فارس در اواخر سلطنت قاجار به نگارش درمی‌آورد. مؤلف تلاش کرده است تا ضمن ارائه کلیاتی درباره ویژگی‌های طبیعی، سیاسی و اجتماعی منطقه فارس، به معرفی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ایلات و طوایف ساکن در این منطقه وسیع بپردازد و اطلاعات دقیقی از وضعیت سیاسی حاکم بر فارس و مشخصات جغرافیایی و اقتصادی و نظام مالیاتی طوایف قشقایی و ولایات مختلف تحت سلطه آنها، ارائه دهد.

پیر اوبرلینگ^۲ نیز در کتاب کوچ‌نشینان قشقایی در فارس (۱۳۹۳) به بررسی جامعی از تاریخ ایل قشقایی و نقش آن در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران می‌پردازد. در این کتاب علاوه بر اقتصاد ایل قشقایی و شکل‌گیری کنفدراسیون ایل قشقایی، به نقش آنها در تحولات مهم تاریخ ایران از مشروطه گرفته تا جنگ جهانی اول و دوم، حمایت از ملی‌شدن صنعت نفت و تبعید آنها بعد از کودتای ۲۸ مرداد پرداخته است.

جواد صفی‌نژاد در کتاب جامعه‌شناسی ایلات و عشایر ایران (۱۳۹۵) مفاهیم جامعه‌شناختی مربوط به زندگی ایلی و عشایری را با تکیه بر سه ایل بختیاری، بویراحمدی و قشقایی بررسی کرده است و اطلاعات جامعه‌شناختی مفیدی از سبک زندگی، جمعیت، ساختار سیاسی ایلات و عشایر، سیاست اسکان اجباری و تحول جامعه‌عشایری ایران به مرحله نظام سنتی کهن یعنی قبل از اصلاحات ارضی به دست می‌دهد. رحیمی جابری در مقاله‌ای با عنوان «جامعه‌شناسی تاریخی نظام خانواده در ایل قشقایی» (۱۳۹۴)، به اهداف سیاسی ازدواج در میان رهبران ایلات و طوایف عشایر اشاره می‌کند که برخی رهبران از ازدواج، برای تحکیم و همبستگی، حمایت و وفاداری طوایف دیگر و کسب موقعیت اجتماعی ممتازتر استفاده می‌کرده‌اند.

اما پژوهش‌های یاد شده بیشتر به وضعیت سیاسی و اجتماعی قشقایی‌ها یا به عبارت دیگر به نقش تاریخی آنها پرداخته‌اند و قدرت رهبران قشقایی را در پیوند کامل با

1. Domorgny
2. Pierre Oberling

نیروها و مؤلفه‌های بیرونی دانسته‌اند. وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های قبلی این است که این مقاله برپایه چارچوب نظری خشونت یا سلطه نمادین، بررسی سازوکارها و مؤلفه‌های درونی مشروعیت‌بخش قدرت رهبران و تلاش برای مطالعه موضوع از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی نوشته شده است.

۳. چارچوب نظری پژوهش

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از نظریه قدرت و خشونت نمادین «پیر بوردیو»^۱ انجام شده است. الگوی بوردیو درخصوص قدرت نمادین، تحت تأثیر مطالعه وی درباره جوامع قبیله‌ای الجزایر شکل گرفته است. قدرتی که به تعبیر بوردیو همه جا هست و عموم آدمیان قادر به دیدن آن نیستند. این قدرت توان تسخیر ذهنیت افراد را دارد و اعمال‌شوندگان این قدرت بدون چون‌وچرا از آن اطاعت می‌کنند. قدرت نمادین، قدرتی است که درون میدان‌های هنری، ادبی، ورزشی و سیاسی وجود دارد و در روابط انسان‌ها نهفته است و در زبان، چهره و سلاقی تجلی می‌یابد (استوار، ۱۳۹۲، ۸ و ۲۱).

خشونت نمادین، خشونتی است که به واسطه آن افراد، به زور تعهدات، تسلیم می‌شوند، ولی به دلیل ریشه‌داشتن این اطاعت و تسلیم در «انتظارات جمعی»، کسی آن را به این عنوان - یعنی تسلیم بر اثر زور- تلقی نمی‌کند. نظریه خشونت نمادین، عاملان اجتماعی را مستعد این می‌کند که فرامین نهفته در یک وضعیت یا یک گفتمان را دریابند و از آن اطاعت کنند (بوردیو، ۱۳۸۰، ۲۵۶-۲۵۵). خشونت نمادین مدنظر بوردیو، خشونتی ملایم است که حتی برای قربانیان آن، غیر قابل تشخیص و نامرئی است و بیشتر از طریق کانال‌های نمادین محض ارتباط و شناخت و حتی احساس اعمال می‌شود (وون هولده^۲، ۲۰۱۲، ۱۱۵). خشونت نمادین به معنای تحلیل نظام‌مند نمادها و معناها در گروه‌ها و طبقات است، به گونه‌ای که نظام نمادها و معناهای اجتماعی و فرهنگی مشروع تلقی شوند. مادامی که مشروعیت فرهنگی پذیرفته شود، نیروی فرهنگی به روابط قدرت مزبور افزوده



1. Pirre Bourdieu

2. Von hold



می‌شود و در بازتولید نظام‌مند آنها نقش بازی می‌کند (جنکینز، ۱۳۹۶، ۱۶۳). به‌طور کلی، بازتولید قدرت نمادها با باور به مشروعیت آنها و نه صرفاً کنترل اجتماعی مستقیم و فیزیکی صورت می‌گیرد. بنابراین، در بسیاری از ساختارهای میدان که عقیده در آن تولید و بازتولید می‌شود؛ خالقان قدرت و کلمات، مالک قدرت نامرئی‌اند که می‌توانند نظم اجتماعی را ابقا کنند یا براندازند و سبب مشروعیت یا مشروعیت‌زدایی از آنها شوند. این قدرت به‌عنوان قدرتی وابسته و تغییر شکل‌دهنده به‌سختی قابل‌شناسایی و درک است (استوار، ۱۳۹۳، ۲۲). براساس چنین تعبیری، سلطه می‌تواند در ابعاد مختلف و در تمام فضاهای اجتماعی مانند خانواده تا محیط تحصیلی و دنیای کار و دیوان‌سالاری و میدان رسانه‌ای اعمال شود.

۴. تبار ایل قشقایی

به باور «لرد کرزن»^۱، اولین سرزمین قشقایی‌ها شهر کاشکر یا قاشقار در شوروی جنوبی بوده است. هلاکوخان آنها را از این سرزمین کوچ داد و به‌صورت قشون نظامی به فارس آورد به‌همین دلیل بعدها آنها را ترکان کاشغری یا قاشکاری نامیدند. همچنین در نزدیکی ازبکستان رودخانه‌ای به نام قاشقاجای وجود دارد که گفته می‌شود قشقایی از آن گرفته شده است. براساس پژوهش‌های «گرهارد دورفر»^۲، او قشقایی‌ها را از شاخهٔ ترکان اغوز و باختری می‌داند که از طریق ترکستان و آذربایجان به ایران آمده‌اند (کیانی، ۱۳۸۹، ۲۹ و ۲۱). آنچه مشخص است این است که مهاجرت ایل قشقایی به‌صورت یکسان نبوده و همهٔ طوایف و تیره‌های آن از ابتدا ترک نبوده‌اند یا اگر ترک بوده‌اند، به‌عنوان قشقایی شناخته نمی‌شده‌اند. خاندان شاهیلو به‌عنوان ترک‌زبان‌های اغوز^۳ که بخش کوچکی از ائتلاف ایلات را تشکیل می‌دادند در قرن یازدهم میلادی از آسیای میانه به سمت ایران کوچ کردند و در فارس مستقر شدند و به‌مرور زمان ایل قشقایی را تشکیل دادند (بک، ۱۳۹۶، ۵۴).

۱. Lord corzun

۲. Gerhard Doerfer

۳. Oguz



هویت مشخص و مستقل ایل قشقایی از اواخر صفویه قابل شناسایی است. ظاهراً تشکیل ایل قشقایی توسط جانی‌آقای^۱ قشقایی در زمان شاه‌عباس صورت گرفت و او توانست اتحادی از طوایف کوچک را تشکیل دهد. در این زمان ریاست ایل قشقایی با حسن‌خان قشقایی (معمدالسلطان) بود که توانست روابط نزدیکی با دربار زندیه ایجاد کند و سازمان ایل را مستحکم سازد. اگرچه روابط حسنۀ قشقایی‌ها و زندیه در آغاز باعث دشمنی قاجار با قشقایی‌ها و سرکوب آنان توسط آقامحمدخان قاجار شد ولی قشقایی‌ها خیلی زود موقعیت خود را اعاده کردند و به قدرت درجۀ اول فارس و جنوب ایران تبدیل شدند (ایرجی، ۱۳۷۸، ۵). همهٔ ایلخانان قشقایی منتسب به امیرقاضی شاهیلو هستند که در دوران معاصر، آخرین نسب آن به فرزندان صولت‌الدوله، سردار عشایر می‌رسد (بک، ۱۳۹۶، ۶۲). از اوایل سلطنت قاجار این ایل به تدریج نقش مهمی در صحنۀ سیاسی و اجتماعی ایران ایفا کرد. در منابع پیش از دورۀ قاجار، از قشقایی به عنوان یک اتحادیۀ ایلی منسجم و قوی که در تحولات کشور و منطقه تأثیرگذار باشد، یاد نمی‌شود. البته نام قشقایی و شخصیت‌های سرشناس آن در منابع عصر تیموری، صفوی، افشار و زندیه به چشم می‌خورد. از قدیمی‌ترین منابعی که نام قشقایی در آن آمده است، جامع‌التواریخ در احوال بازماندگان تیموری، اثر تاج‌الدین حسن شهاب یزدی است (رحیمی جابری، ۱۳۹۴، ۹۵).

۵. ساخت اجتماعی ایل قشقایی

تعاریف بسیاری در مورد ایل، عشیره، طایفه و قبیله وجود دارد. برخی تعاریف با واقعیت جامعهٔ ایرانی تطابق ندارند، برخی فقط ابعادی از جامعه ایران را بیان می‌کنند و سایر ابعاد را نادیده می‌گیرند. در متون لاتین برای ایل و طایفه و قبیله و عشیره دو اصطلاح به کار رفته است که هرکدام معرف زندگی بدوی است: nomade و دیگری triba (فرانسوی) tribe (انگلیسی). اصطلاح نخست به آن دسته از عشایر اطلاق می‌شود که براساس نظام شبانی حرکت متناوب یا فصلی دارند و شیوۀ معیشت و تمدن آنها براساس زندگی کوچی استوار است. اصطلاح دوم به گروهی اطلاق می‌شود که در سرزمین معین با نظام



سیاسی-اجتماعی مستقل مبتنی بر نظام خویشاوندی که دارای اجزایی نیز هست زندگی می کنند (طیبی، ۱۳۸۰، ۱۳۵). تعاریف فوق، وضعیت معیشتی و سیاسی-اجتماعی را به عنوان وجه تمایز عشایر و قبایل به کار برده و قبیله را بخش ذاتی زندگی عشیره ای تلقی کرده است و اساس آن را نظام خویشاوندی می داند. اما ایل و جامعه ایلی فراتر از نظام کوچ روی و معیشتی است ضمن اینکه عوامل دیگری در ایجاد ایل دخالت دارند، یک ایل را صرفاً نمی توان با کوچ و مسیر کوچ، ایل راه و دامداری شناخت (شفیعی، ۱۳۸۰، ۳).

درواقع، در تعریف عشایر باید به سه عنصر قبیله ای (سازمان اجتماعی) کوچ نشینی (به عنوان شیوه معیشت) و دامداری (به عنوان شیوه تولید) توجه کرد (شهبازی، ۱۳۶۹، ۲۵). باین حال می توان میان ایل، طایفه و قبیله، از لحاظ منشأ وجودی و عوامل دخیل در شکل گیری آنها تمایز قائل شد. ایل زیرمجموعه ای است از جمعیت عشایر یک منطقه وسیع، یا کشور که در یک محدوده جغرافیایی مشخص، براساس ساخت رده های مشخص ایلی و آگاهی همگان از این ساخت، تاریخ، زبان و فرهنگ مشترکی دارند و در همسایگی یکدیگر در پهنه مرتع پراکنده اند و براساس تقویم مشخص شمسی به بیلاق و قشلاق کوچ می کنند (صفی نژاد، ۱۳۹۵، ۳۳۸). ایل درواقع یک مجموعه اجرایی با چارچوب فکری خاص خود بود که در آن پیمان ها و معاهده های سیاسی و نظامی به بار می نشست. گروه ها با پیوستن به ایل هویت و موقعیت ممتاز می یافتند و از نظر موقعیت با گروه های پیشینه دار ایل، هم تراز می شدند. به عبارت دیگر در روند تشکیل ایل، یک طایفه جدید و اضافی خلق می شد. ایل در کسوت نمود و نمایه سیاسی مجموعه ای از طوایف یا الحاق طوایف و گروه هایی قرار می گرفت که با پیوستن به همدیگر می توانستند ویژگی ایلی را کسب و استحکام خود را تقویت کنند. بنابراین، تشکیل ایل، روندی از بالا به پایین و از پایین به بالا بود. افراد و گروه ها بدون عضویت در طوایف نمی توانستند عضو ایل شوند. چنین شرایطی برای طوایف هم وجود داشت، چون که تیره ها با ایجاد پیوند با خوانین طوایف به وجود می آمدند (بک، ۱۳۹۶، ۲۰۲). ایل که از مجموعه طوایف مختلف تشکیل شده بود، به وسیله ایلخان رهبری می شد که درحقیقت ایلخان، حکومت عالی ایل را داشت و از میان خوانین درجه اول انتخاب یا منصوب می گردید. نایب الحکومه ایل قشقایی را که درحقیقت متصدی اداره و انتظامات امور راجع به ایل بود، ایل بیگی می نامیدند (طیبی، ۱۳۷۴، ۳۲۹).



طایفه، واحدی سیاسی در میان کوچ‌نشینان و مهم‌ترین چارچوب اجتماعی عشایر محسوب می‌شود و شامل جماعتی است که معمولاً با هم خویشاوندی دور و نزدیک و نسب مشترک دارند. فرد عشایر در بیان وابستگی و تعلقش غالباً از طایفه خود نام می‌برد، گویش، آداب و رسوم و شیوه زندگی در یک طایفه یکسان است. نصیری طیبی معتقد است، سازمان اجتماعی ایل قشقایی همچون سایر ایل‌ها با تأکید بر پیوندهای خونی استوار است و یک اجتماع کلی است که از اجزای متفاوتی تشکیل شده است و در سطوح پایین میان افراد، پیوندهای خونی برقرار است. درحالی‌که در سطح بالاتر، این پیوندها به صورت پیمان و پیوندهای قومی و سیاسی است. درواقع، ساخت اجتماعی ایل قشقایی از بالا به پایین عبارت‌اند از: ایل، طایفه، تیره، بُنکو، پيله و خانوار (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۲۲). طایفه از چندین تیره تشکیل می‌شود. ریاست هر طایفه یا چند طایفه را به نسبت جمعیت محدوده، یک خان یا کلاتر بر عهده دارد که از جانب ایلخان منصوب می‌شود (درداری، ۱۳۹۵، ۲۶۹). گوستاو دومورینی ایل قشقایی را متشکل از دوازده طایفه می‌داند. اما باید در نظر گرفت که بعضی از این طوایف در طول زمان اسکان یافته و از جمعیت عشایری آنها کاسته شده است (دومورینی، ۱۳۹۵، ۲۶۹) در حال حاضر، هر چند طوایفی مثل صفی‌خانی، ایگدر، قراچه‌ای، نمدی، رحیمی و جعفریگلو نیز وجود دارد، اما جمعیت بیشتر این طایفه‌ها شهری شده یا اسکان یافته‌اند. اکنون ساخت ایل قشقایی را باید متشکل از شش طایفه بزرگ دانست که عبارت‌اند از: شش بلوکی، دره‌شوری، فارسی‌مدان، عمله، کشکولی بزرگ و کشکولی کوچک (حکیمی خرم، ۱۳۹۲، ۱۹).

هر طایفه از چند تیره تشکیل می‌شود و تیره‌ها تقسیمات فامیلی یک طایفه هستند. بنابراین هر تیره با نام یکی از اجداد یا پدران طایفه خوانده می‌شود. تیره به بنکو که زیرمجموعه خود است مرکزیت و شخصیت سیاسی-حقوقی می‌بخشد. تیره واحد سیاسی و اداری طایفه است و طایفه هم به نوبه خود واحد سیاسی و اداری ایل به شمار می‌رود (درداری، ۱۳۹۵، ۲۶۹) رؤسا و سرپرستان تیره‌ها را قدرت مرکزی ایل (ایلخان) انتخاب می‌کند که این وظیفه بر عهده کدخداست که نماینده کلاتر یا ایلخان در تیره است (طیبی، ۱۳۸۰، ۳۳۰).



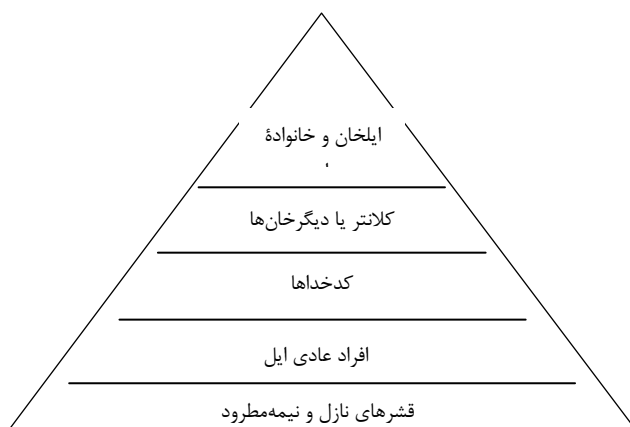
در نظام سنتی عشایر ایران، برای بهره‌گیری از مراتع سردسیری و گرمسیری، دو تا ده سیاه‌چادر را در جایگاه مشخص در پهنه مرتع در کنار هم سرپا می‌کنند که هرکدام سرپناه یک خانوار کوچنده است. ترکان قشقایی به این واحد تجمع بنکو می‌گویند (نادرپور، ۱۳۷۸، ۲۰) که این جماعت نسبت به هم دارای روابط و مناسبات اقتصادی اجتماعی و عاطفی هستند و عمدتاً نسبت به هم کنش‌های متقابل پیوسته و تعصب دارند. این بنکوها با هم کوچ می‌کنند و در بسیاری از زمینه‌های زندگی عشیره‌ای از جمله استفاده از مراتع و دامداری هماهنگی و همکاری متقابل دارند. اگر تیره را واحد سیاسی-اداری ایل محسوب کنیم، بنکو واحد اجتماعی ایل است (درداری، ۱۳۹۵، ۲۶۹). امور داخلی بنکو با ریش سفید، و امور خارجی آن با کدخداست (نادرپور، ۱۳۷۸، ۲۱).

بیله یک واحد اجتماعی در سلسله ساخت سنتی ایلی است که از گردهمایی چند خانوار تشکیل می‌شود و معمولاً دربردارنده بین سه تا ده خانوار یا چادر است. بیله از نظر فعالیت‌های روزمره اهمیت به‌سزایی دارد، زیرا واحدی از افراد را به وجود می‌آورد که هنگام کوچ با هم حرکت می‌کنند و همکاری و همیاری مفیدی را ایجاد می‌کنند. این واحد درعین حال انعطاف‌پذیر است و ترکیب آن در رابطه با اوضاع و احوال خانوارهای مختلف، سال به سال تغییر می‌کند. البته به دلیل اینکه فقط در طایفه‌های فارسی‌مدان، عمل و شش‌بلوکی دیده می‌شود، برخی از پژوهشگران آن را نادیده گرفته‌اند. خانوار درواقع همان افراد تشکیل‌دهنده یک خانواده است که زیر یک چادر زندگی می‌کنند (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۲۵).

۶. قشربندی اجتماعی در ایل قشقایی

ویلیام او. داگلاس^۱ در کتاب سرزمین شگفت‌انگیز و مردمانی دوست‌داشتنی، قشربندی ایل قشقایی را متشکل از پنج طبقه شامل: ایلخان و خانواده او، کلانتر یا دیگرخان‌ها، کدخداها، افراد عادی ایل و قشرهای نازل و نیمه‌مطرود (کولی‌ها، غربت‌ها) می‌داند (داگلاس، ۱۳۷۷، ۲۲۷). در مقاله حاضر نیز همین تقسیم‌بندی مبنای بحث قرار خواهد گرفت.

1 William.O. Douglas



شکل شماره (۱). قشربندی اجتماعی در ایل قشقایی

۱-۶. ایلخان و خانواده او

ایلخان در رأس هرم قشربندی ایل قشقایی قرار داشت. ایلخان و خانواده او به عنوان اولین طبقه در رأس سازمان سیاسی-اجتماعی و قشربندی ایل شناخته می‌شد. ایلخانان قشقایی که از نظر نسب همه به خاندان شاهیلو می‌رسند، ثروتمندترین و برجسته‌ترین خوانین طوایف بودند (بک، ۱۳۹۶، ۲۷۸). ایلخان و خانواده او افزون‌بر دام‌های فراوان، مراتع، چراگاه‌های سنتی و مجاور ایل را در تملک داشتند و در شهرهای نزدیک ایل، صاحب املاک و مستغلاتی بودند. ایلخانان قشقایی همواره خود را در سطحی ممتاز و بالاتر از سایر قشرها و حتی برتر از کلاتران می‌دانستند. به همین سبب، از ایجاد پیوند سببی با افراد بیرون از خاندان خود، یعنی ازدواج دختران خویش با قشرهای پایین‌اکراه داشتند (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۲۷). اعضای خانواده ایلخان دارای القابی بودند که آنها را از سایرین متمایز می‌کرد. لقب خان برای مردان و لقب بی‌بی برای زنان به کار می‌رفت (صفی‌نژاد، ۱۳۸۳، ۳۲).

۲-۶. کلاتر

هر ایل از چند طایفه تشکیل می‌شد و هر طایفه دارای سرپرستی به نام کلاتر یا خان بود که از طرف ایلخان تعیین می‌شد، عزل و نصب کلاتر از اختیارات ایلخان بود و سیاست ایلخان ایجاب می‌کرد که آنها را راضی نگه دارد، حکم کلاتر همه‌ساله در حضور ایلخان





قشقایی تجدید می‌شد (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۲۳۹). کلانتر، قدرت ایلخان در طایفه بود و افراد طایفه او را پذیرا بودند و این اطاعت تا زمانی به قوت خود باقی بود که کلانتر به نفع طایفه خود کوشا و فعال باشد. وظیفه کلانتر اتحاد و همبستگی تیره‌ها، اجرای دستورات ایلخان در طوایف، تهیه تجهیزات جنگی در هنگام درگیری، اخذ مالیات از کدخدایان، رفع اختلافات طایفه‌ای، برنامه‌ریزی کوچ طایفه، تنبیه متجاوزان و افرادی که در ایل شرارت می‌کردند و انتخاب مأمور و افراد خاصی که به موقع به عنوان تفنگچی در خدمت ایلخان باشند. مقام کلانتر نزد مردم طوایف، با ارزش بود و توسط ایلخان تفویض می‌شد و چون خانواده‌اش مورد احترام بود، همه او را دوست داشتند. اگر کلانتر شایستگی و لیاقت و عرضه اداره کردن طایفه را داشت و می‌توانست وظایف محوله را به خوبی انجام دهد، از جان و دل امرش را اجرا می‌کردند (دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۱۴۳-۱۴۲).

۳-۶. کدخدایان

مرتبه سوم قشر بندی اجتماعی ایل کدخدایان بودند. منزلت کدخدایان هم ارشی بود اما می‌بایست رضایت اعضای تیره خود را فراهم می‌کردند. از نظر اقتصادی کدخدایان نسبت به مردم عادی ایل از امکانات بیشتری برخوردار بودند. اما باین حال در بین عامه عشایر افرادی یافت می‌شدند که به مراتب ثروتمندتر از کدخدایان بودند. کدخدا ضمن اینکه نماینده کلانتر و مورد اعتماد او بود، باید مورد اعتماد اعضای تیره نیز قرار می‌گرفت. از این رو کلانتران سعی می‌کردند فردی را به عنوان کدخدا انتخاب کنند که بیشتر مورد اعتماد مردم باشد. چون رضایت افراد، پشتوانه قدرت کدخدا محسوب می‌شد و در واقع این مردم بودند که کدخدا را انتخاب می‌کردند؛ سپس کلانتران بدان رسمیت می‌بخشیدند و خان بر آن صحنه می‌گذاشت (نادرپور، ۱۳۷۹، ۱۶).

۴-۶. افراد عادی ایل

افراد عادی ایل که بخش اعظم جامعه ایلی را تشکیل می‌دادند، با وجود تعداد زیادی دام، زندگی ساده و پر زحمتی داشتند. اکثر آنها دارای مرتع و به ندرت محتاج دیگران بودند، چون سابقه‌ای طولانی در دامداری داشتند (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۸۸).

۵-۶. قشربندی ایل و مطرود

آخرین گروه در قشربندی اجتماعی ایل قشقایی، گروه‌های وابسته و نیمه‌مطرود بودند که از اعضای اصیل ایل نبودند، این افراد عبارت بودند از: نوازندگان، سلمان‌ها، آهنگرها، ساربان‌ها که افراد معمولی ایل با دیده تحقیر به آنها می‌نگریستند و به‌ندرت حاضر به برقراری پیوند زناشویی با آنها می‌شدند. ازاین‌رو، ازدواج آنها درون‌گروهی بوده و هست (نادرپور، ۱۳۷۷، ۱۷).

۷. سازمان سیاسی-اداری ایل قشقایی

دولت مرکزی ایران در گذشته برپایه نظام ایلی و ملوک‌الطوایفی بود و به‌مرورزمان بر سازمان‌های سیاسی-اداری خود می‌افزود. یکی از سازمان‌هایی که تحت نظر دولت مرکزی شکل گرفت نهاد ایل بود، حتی برخی از ایالات با اهداف سیاسی به‌خصوص برای کاهش قدرت ایالات دیگر و به‌عنوان رقیب آنها به وجود می‌آمدند. همان‌طور که دولت برای انجام کارهای ویژه خود به سازمان‌های مختلف سیاسی-اداری نیاز داشت، ایل هم نیازمند سازمان‌هایی بود. این سازمان‌های سیاسی-اداری در ایل قشقایی عبارت بودند از:

۱-۷. ایلخانی

منصب ایلخانی از دیرباز وجود داشت، لیکن از زمان ایلخانی‌گری جانی‌خان قشقایی در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار، این منصب اهمیت و قدرت بیشتری یافت. حکومت در ایل بر عهده ایلخانی و ایل‌بگی بود که از طرف پادشاه یا والی ایالت برای آنها فرمان صادر می‌شد. حکم ایلخانی در بین طایفه‌ها نافذ و انتظامات برعهده آنها بود. اگرچه کلانتران، رابط ایلخانی و دیگر قشرها بودند اما کلیه افراد ایل می‌توانستند با ایلخانی تماس داشته باشند و شکایت خود را به گوش وی برسانند (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۲۸). ایلخان به کلیه امور در داخل و خارج ایل نظارت داشت و دارای قوه اجرائیه مطلقه بود. هیچ‌یک از افراد ایل حتی کلانتران بدون اجازه، حق نشستن در حضور ایلخان را نداشتند (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۲۳۸). ایلخان سرپرستی و تشکیل یکپارچه ایل، رسیدگی به اوضاع سیاسی-اجتماعی ایل، انجام امور دولتی ایل، تجهیزات لشکری و آمادگی رزمی ایل، محاسبه مالیات‌ها و تحویل به‌موقع





مقامات مرکزی، تعیین و انتخابات کلانتران طوایف، رفع اختلاف بین طوایف بزرگ ایل، تهیه کلیه برنامه‌های تدارکاتی ایل، برنامه‌ریزی و حرکات کلی ایل را بر عهده داشت (دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۱۳۸).

۷-۲. ایل‌بیگی

ایل‌بیگی در ایل قشقایی در حکم معاون ایلخان بود. ایل‌بیگی امور داخلی ایل، از قبیل جمع‌آوری مالیات، تجهیز قوا، کارهای اداری، تنظیم امور املاک و سرپرستی طوایف را بر عهده داشت، آنان معمولاً از فرزندان یا برادران ایلخان بودند (دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۱۴).

۷-۳. امور دیوانی یا منشی‌گری

از مهم‌ترین سازمان‌های اجرایی دستگاه ایلخانی که وظیفه رسیدگی و ثبت و ضبط درآمدهای ملکی، مالیات‌ها، وجوه جمع‌آوری شده، مخارج سازمان‌ها، هدایا، درآمدهای جاری، امور اداری، صورت‌حساب مختاباد، میرآخور، فراش‌باشی، حواله‌های صادره از دربار ایلخانی و خرید تسلیحات را بر عهده داشت و به کلیه این برنامه‌ها رسیدگی و آنها را در دفاتر مخصوص ثبت می‌کرد (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۸۷).

۷-۴. فراشخانه

در سازمان سیاسی-اداری ایل قشقایی اداره‌ای به نام فراشخانه وجود داشت که سرپرستی مستقیم این سازمان با شخصی به نام فراش‌باشی بود که همیشه سربازان ورزیده و کارآزموده در اختیار داشت تا در مواقع ضروری فرامین ایلخانی را اجرا نماید (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۸۵). فراش‌باشی اجرای دو وظیفه مهم را بر عهده داشت: وظیفه پلیسی و وظیفه پذیرایی.

وظیفه پلیسی یا مأموریت‌های سیاسی که با مشورت و زیر نظر ایلخانی انجام می‌گرفت، دستگیری مجرمان یا تنبیه افراد و توقیف اموال خاطیان بود که کتباً به او دستور داده می‌شد. ایجاد نظم، محافظت از زندانیان، قضاوت و تعیین جرم و چگونگی اجرای مجازات و کلیه مأموریت‌های سیاسی، به دستور و موافقت فراش‌باشی انجام می‌شد. وظیفه پذیرایی یا برپا کردن چادرهای ایلخان و پذیرایی از مهمانان از وظایف فراش‌ها بود. چادر آشپزخانه، آبی‌رنگ بود و هنگام پذیرایی برای هر سه یا چهار مهمان یک چادر برپا می‌کردند (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۳۱۸ و ۳۱۷). هرکس که بی‌موقع قصد دیدن ایلخان را

داشت، حتی افراد درجه یک ایلخان باید از فراش‌باشی اجازه می‌گرفتند و او نیز پس از اجازه از ایلخان، اجازه ورود به چادر را می‌داد (قشقایی، ۱۳۹۴، ۳۰).

۷-۵. نوکرباب

نوکرباب‌ها درواقع گارد مخصوصی برای اجرای اوامر ایلخانی بودند (قشقایی، ۱۳۹۴، ۳۶). هوش، دانایی، قدرت جسمانی، سرعت در کار، سوارکار بودن، مهارت در تیراندازی، آشنایی با جنگ‌های چریکی و کوهستانی و وفاداری به خانواده خان از امتیازات بزرگ نوکرباب‌ها بود. نوکرباب شدن از افتخارات این افراد و خانواده‌شان محسوب می‌شد و طایفه‌شان نیز از این افتخار بی‌نصیب نمی‌ماندند. نوکرباب‌ها به‌هنگام لزوم تفنگچی می‌شدند و اغلب سواره از مقر خان خارج می‌شدند و زیر چتر حمایت مستقیم خان به کارهای محوله می‌پرداختند. این افراد بیشتر از طایفه عمده بودند (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۳۱۹-۳۱۸). افراد طایفه عمده که به‌عنوان تفنگچی، محافظ یا راننده در خدمت خانواده ایلخان بودند احساس حقارت نمی‌کردند، بلکه آن را افتخار بزرگی می‌دانستند و این افراد و ایلخان یا خانواده او حاضر بودند جان خود را برای یکدیگر فدا کنند و مثل یک خانواده بودند (داگلاس، ۱۳۷۷، ۲۲۸).

۷-۶. یوردچی

یوردچی یک یا چند خانوار بودند که ساعت‌ها قبل از کوچ ایل، جلوتر حرکت می‌کردند تا جایی را که ایل باید در آن اطراق کند، بازدید کنند. یوردچی معمولاً محلی را انتخاب می‌کرد که علوفه مناسب برای چرای دام و محلی مناسب برای برپا داشتن چادر داشت. یورد ایلخانی مشخص شده بود و کلیه ایلات آن را می‌شناختند و از اطراق در آنجا اجتناب می‌کردند (قشقایی، ۱۳۹۴، ۲۹).

۷-۷. یساولان

یساول به مفهوم چماق نقره‌ای است. صولت‌الدوله، ایلخان قشقایی به‌هنگام سفرهای رسمی، وقتی سوار بر اسب می‌شد بیش از هزار نفر سوار در رکاب او بودند. یساول با چماقش سوار بر اسب در جلوی سوارها به تاخت‌وتاز و نظم حرکت سوارها اشتغال می‌ورزید (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۳۲۰).



۷-۸. توپچی‌ها

صولت‌الدوله ایلخان قشقایی توپخانه‌ای داشت شامل چندین عراده توپ و چندین قبضه مسلسل که در آن زمان به آنها میتراپوز می‌گفتند. از این توپ‌ها در جنگ با انگلیسی‌ها استفاده شد و به‌خاطر ضرباتی که توپخانه به انگلیسی‌ها وارد ساخته بود توپچی‌باشی و نیروهای توپخانه‌ای از ایلخان پاداشی دریافت کردند (قشقایی، ۱۳۹۴، ۳۵).

۷-۹. میرآخور

میرآخور مسئولیت اداره و تربیت اسب‌های سواری ایلخانی را برعهده داشت. البته نگهداری و چرای اسب‌های ایلخانی که بیشتر از نژاد اصیل مانند عربی بودند، برعهده افراد طایفه مهترخانه بود (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۳۱).

۷-۱۰. ساربان (دارغا)

دارغا یا ساربان وظیفه محافظت از شترهای ایلخانی را برعهده داشت و به کوروش نیز معروف بود. افزون‌بر زبان ترکی به گویش خاصی صحبت می‌کرد که گفته می‌شود به زبان پهلوی نزدیک است، آنان مردمانی بلندقد، سیه‌چرده و شاد بودند (نصیری طیبی، ۱۳۸۸، ۳۲).



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۹۸

دوره ۱۲، شماره ۲

تابستان ۱۳۹۸

پیاپی ۴۶

۸. سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت در ایل قشقایی

گروه‌های قدرت در هر جامعه انسانی، در هر سطح و شکل، در هر مکان و مشخصات اقلیمی و طبیعی، به شیوه‌های متفاوتی اعمال قدرت می‌کنند و به قدرت خود مشروعیت می‌بخشند. در ایران قبل از رضاشاه که به‌صورت ملوک‌الطوایفی اداره می‌شد، قدرت ایالات و ولایات در دست ایلخانانی بود که هرچند از جانب دولت مرکزی انتخاب می‌شدند اما برای کسب مشروعیت خود صرفاً وابسته به دولت مرکزی نبودند و این سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت در جامعه ایلی به‌صورتی ناخودآگاه بازتولید می‌شد. در ایل قشقایی سازوکارهای مشروعیت‌بخش خود را در قالب ثروت خانواده ایلخانی، سبک زندگی، آداب و رسوم و نمادها نشان می‌داد که در ادامه هر یک از این موارد مورد توجه قرار می‌گیرد.

۸-۱. عامل اقتصاد و ثروت

زمین، کار و ثروت از ابزار ضروری اعمال سیاست به شمار می‌روند. امر سیاسی، مدیریت



اجرایی، قوه قانون‌گذاری و قوه قضایی را شامل می‌شود و از همین رو می‌توان پنداشت که رژیم‌های ارضی، مالکیت و احتمالاً توزیع مجدد زمین‌ها به تیول، حقوق مربوط به آیش‌زدایی و بهره‌برداری، در مجموعه‌ای از رسوم یا حقوق قرار می‌گیرند که رئیس سیاسی، ضامن اجرای آنها نیز هست زیرا رئیس است که داوری تعارض‌های اجتماعی را برعهده دارد و می‌تواند در مورد چگونگی کشت و زرع در روستا تصمیم بگیرد و بهترین زمین‌ها را از دست صاحبانشان خارج کند (ریور، ۱۳۸۲، ۱۴۰).

ایلخانان قشقایی نیز دارای املاک و چراگاه‌های بسیاری بودند که می‌توانستند از سیاست تنبیه و مجازات و تحریم و عدم اختصاص چراگاه و مراتع استفاده کنند که برای مردمان گله‌دار، بدترین مجازات محسوب می‌شد (بک، ۱۳۹۶، ۲۲۸). از آنجاکه در هر زمان مهم‌ترین عامل موفقیت هر حاکم قدرت اقتصادی وی بوده است و به این وسیله با ایجاد یک نیروی نظامی کاملاً مقتدر می‌شده است و طبقات مختلف جامعه مزبور و قدرت‌های هم‌جوار، ناخودآگاه از وی اطاعت می‌نمودند. ثروت زیاد علاوه بر انسجام قدرت، موجب پیدایش غرور و تفاخر و تجملات زیاد می‌شد و بر جلال خوانین قشقایی که از زمان قاجارها املاکی به آنها به ارث رسیده بود و در تیول داشتند، می‌افزود و از مالیات‌ها و درآمد این املاک، دستگاه بزرگ و اشرافی به وجود آمد. چون با نیروی زر، قدرت و زور افزایش پیدا می‌کند، ایلخانان صاحب شوکت و اعتبار شدند و هرکدام که ثروت بیشتری کسب کردند، نیروی نظامی قوی‌تر داشتند و در جنگ‌ها و مبارزات پیروز می‌شدند و طرفداران بیشتری پیدا می‌کردند (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۸۲).

قشقایی‌ها علاوه بر اینکه در موقعیت طبیعی و چرایی مناسبی در غرب و جنوب غرب زاگرس مستقر شده بودند که از نظر دامداری و افزایش بهره‌وری نقش مهمی داشت، در موقعیت سوق‌الجیشی مناسبی نیز قرار گرفته بودند. شیراز به عنوان شهر جنوب غرب ایران و مرکز فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی ایل، بین مراتع تابستانی و زمستانی واقع شده است. خاندان شاهیلو اقامتگاه‌های خود را در کنار شبکه‌ای گسترده در شیراز بنا نهاده بودند. آنان با پشتوانه ایلی و ثروت زیاد، توانسته بودند اعضای اصلی خاندان خود را به چهره‌های برجسته سیاسی منطقه تبدیل کنند. اقتصاد قشقایی‌ها در ارتباط تنگاتنگ با مرکز تجاری شیراز بود و از این طریق به نظام اقتصادی محلی، ملی و بین‌المللی متصل می‌شد (بک، ۱۳۹۶، ۳۲).



یکی از مواردی که به افزایش ثروت و به تبع آن قدرت ایلخانان قشقایی می‌انجامید، قرارگرفتن در یک مسیر تجاری مهم از بندر بوشهر بود که انگلستان از طریق آن کالاهای هندی-انگلیسی خود را به اقصای نقاط ایران ارسال می‌کرد. از مهم‌ترین این مسیرها، راه شاهی و راه جره بود که بوشهر را به شیراز متصل می‌کرد و از مناطق صعب‌العبور قشقایی عبور می‌کرد. گذر از مناطق قشلاقی ایل قشقایی و اتحاد صولت‌الدوله با برخی از خوانین مسیر بوشهر-شیراز به موقعیت ویژه و اهرمی برای تحکیم حاکمیت و قدرت برای ایلخانان قشقایی تبدیل شده بود (رسولی و شهوند، ۱۳۹۵، ۴۸-۴۳) این مسیر علاوه بر اینکه از نظر سیاسی اهمیت داشت، ایلخانی قشقایی با تسلط بر آن می‌توانست با تضمین امنیت و سلامت محموله‌های تجاری تجار و نیروهای بیگانه، ثروت عظیمی به دست آورد (بک، ۱۳۹۶، ۴۷). قشقایی‌ها به‌خاطر اینکه دامدار بودند و از گله‌داری معیشت خود را می‌گذرانند، مالیات آنها نیز بر دام بسته می‌شد. و هر خانوار از هر صد دام خود، سه دام مالیات می‌داد، قیمت گوسفند براساس پول نقد محاسبه و در دفتری ثبت می‌شد و از این راه قسمتی از مخارج حکومتی خوانین و کلاتران و مأموران تأمین می‌شد و سهمیه حکومت مرکزی نیز پرداخت می‌گردید (صفی‌نژاد، ۱۳۹۵، ۲۹۰).

نظام مالیات‌گیری قشقایی‌ها به‌گونه‌ای بود که هر خانواده اگر سه یا چهار دختر مجرد داشت، از پرداخت مالیات معاف می‌شد و زمانی مالیات به آن خانواده تعلق می‌گرفت که دخترانشان را شوهر داده باشند (دومورینی، ۱۳۹۰، ۶). یکی از دلایل مشروعیت ایلخانان قشقایی و خاندان شاهیلو نزد قشقایی‌ها این بود که برخوردی که با مردم ایل خود داشتند از روی انصاف بود و به چپاول و غارت مردم خود وابسته نبودند و همواره درمقابل دولت مرکزی به‌ویژه رضاشاه که سیاست تخته‌قاو^۱ و تعرض به مراتع ایلی قشقایی‌ها را داشت به حمایت از مردم ایل برمی‌خاستند. ناصرخان فرزند صولت‌الدوله قشقایی پس از عزل رضاشاه سیاستی برعکس دولت مرکزی اعمال کرد و املاک و مراتع را به ایل بازگرداند. ناصرخان املاک و مراتع خانوادگی خود را بدون دریافت پول یا با حداقل قیمت و بازپرداخت طی پانزده سال به خانواده‌های دامدار ایل واگذار کرد و با برنامه توزیع دام، به کمک خانوارهایی

۱. تخته قاو اصطلاح ترکی از سیاست رضا شاه برای اسکان و یکجانشین کردن بود.

که در دوران رضاشاه به شدت فقیر شده بودند، شتافت و چندین سال متوالی به امور مالی و زراعی فقیرترین خانوارها رسیدگی کرد و به ابتکار او مدرسه و بیمارستانی در فیروزآباد ساخته شد. علاوه بر این ناصرخان دست مأموران مالیاتی را از ایل کوتاه کرد و به ارتش اجازه نداد که از جوانان ایل سربازگیری انجام دهد (شفیعی، ۱۳۸۰، ۱۸۵-۱۸۴).

۲-۸. باور به اجاق و مشروعیت بخشی آن

در جوامع طایفه‌ای، خانواده که دارای قدرت ایجاد ارتباط میان زندگان و مردگان است، مشخصه استعلایی دارد، زیرا باور انسان بر آن است که نیاکان درگذشته بر او کنترل دارند و این بزرگان خود منشأ قدرت اعمال مجازات پنداشته می‌شوند و در غالب یک روحانی در نظر گرفته می‌شوند. در جوامع سنتی که با دین قبیله‌ای ارتباطی تنگاتنگ دارند، تصور آن است که امر قدسی خود را به گونه‌ای کامل در بازوی زمینی قدرت‌های فراطبیعی متبلور کنند و ساختارهای اقتدار را از خلال توجیه‌های اسطوره‌ای تقویت کنند و سبب مشروعیت و مقبولیت فرادستی ایلخانان بر فرودستان شوند (ریویر، ۱۳۸۲، ۲۳۱).

در ایل قشقایی از گذشته دور، اجاق قابل احترام بوده است. تعلق به اجاق واحد، نیرومندترین پیوند خویشاوندی را در نظام قبیله‌ای ایجاد می‌کند. این واژه ازسویی دلالت بر نقش مهم آتش و حفظ و نگهداری آن در گذشته دور دارد و ازسوی دیگر نوعی تقدس نیاکان است و توتمی است نمادین، که وحدت ایل را تحکیم می‌بخشد (ورمقانی، ۱۳۹۳، ۲۲۳). از نظر آنها هر قدر که خانواده‌ای از نظر اصالت، برتر، خیراندیش‌تر، خداشناس‌تر و پرهیزگارتر باشد، اجاقشان فراگیرتر و پرنفوذتر بوده است یا قابل احترام‌تر بوده‌اند. افراد ایل برای اجاق ایلخانان، کدخدایان، ریش سفیدان، پرهیزکاران و کسانی که در طول زندگی توانسته بودند به زیارتگاه‌ها و خانه خدا مشرف شوند، احترام زیادی قائل بودند و به اصطلاح می‌گفتند این افراد دارای اجاق هستند. افراد ایل از نظر اعتقادی چنان وابسته به این فرهنگ خاص بودند که حتی فرزندان بیمارشان را بر سر اجاق افرادی پرهیزگار و بااصالت که ایلخان‌ها نیز از آن بی‌نصیب نبودند، می‌بردند و به عنوان داروی شفاعت بخش از خاکستر اجاق بر دهان مریض می‌گذاشتند و از بانوی خانه به عنوان تبرک هدیه‌ای می‌گرفتند و میدان اطمینان درونی را بازتر و فزاینده‌تر می‌ساختند (کیانی، ۱۳۸۸، ۳۹۶). به باور مردم ایل قشقایی، امیرقاضی شاهیلو که





یکی از صوفیان دوره صفویه بود و به کمک یکی از بستگان خود به نام شاه اسماعیل برای برپایی مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور در اوایل قرن نوزدهم شتافت، از قداست خاصی برخوردار بود. مردم ایل بر این باور بودند که نوادگان امیر قاضی از جمله بازماندگان آنها نوعی قداست را از طریق خون و وراثت به ارث برده اند (بک، ۱۳۹۶، ۲۱۵). حتی اگر در بین قشقای ها فردی مرتکب جرم یا عملی خلاف نظر ایلخان می شد، برای اینکه مورد عفو قرار بگیرد خود را بر سر اجاق خان می رساند و مورد عفو قرار می گرفت (صفی نژاد، ۱۳۹۵، ۳۳۱). لوئیز بک در باور به این نوع قداست در میان قشقای ها می نویسد:

خود شاهد بودم که یک ایرانی شهری تبار تحصیل کرده و نماینده سابق مجلس، در دیدار خود از یکی از خوانین شاهیلو می خواست پیراهنی ترجیحاً کهنه، پاره و نشسته قرض بگیرد که با پوشیدن آن بیماری مزمن قفسه سینه خود را درمان کند. قشقای ها یورت و اجاق ایلخانی های سابق را مقدس می دانستند و از آن شفا می خواستند و به آن قسم می خوردند و برای حل منازعات استفاده می کردند (بک، ۱۳۹۶، ۲۱۶).

درواقع، باور به اجاق به عنوان یک توتم یا نماد مقدس، امکان ها و محدودیت هایی را ایجاد می کند. باور به نمادی همچون اجاق از اجتماعات قبیله ای، با نوع خاصی از زندگی مبتنی بر احساسات و صمیمیت، نبود آگاهی کامل از جوامع پیشرفته خارج از ایل و اعتقادات و باورهای تاریخی نشئت می گیرد. در درون چنین نظام ایلی و قبیله ای، همه چیز برای برتری یافتن یک گروه خاص نسبت به گروه های دیگر است و این ایمان انگیزه اطاعت و فرمان برداری از طبقه یا خانواده مسلط را فراهم می کند و عاملی برای مشروعیت بخشی سلطه رهبران ایل می شود.

۳-۸. تأثیر سبک زندگی در مشروعیت بخشی

سبک زندگی عامل مهمی در تمایز بخشی میان قشرهای اجتماعی و تبعیت فرودست از فرادست در بین عشایر محسوب می شود. در هنگام استقرار چادرها، گرایش خاصی وجود دارد که چادر رئیس طایفه، بنکو یا حتی ایلخان در مرکز قرار گیرد. محل استقرار چادرها را با چادر رئیس می سنجند و این چادر معمولاً در مناسب ترین نقطه قرار دارد و اغلب در کنار یورت است و این تمایل وجود دارد که چادرها به سوی محوطه باز شوند و این ترتیب



درمقابل دستبرد به اموال وگوسفندان که درمیان حلقه هستند، حالت دفاعی می‌گیرد(دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۱۲۷). اگر نوع چادرها عاملی برای قشربندی اجتماعی در نظر گرفته شود، سه نوع چادر را می‌توان مشخص کرد که از لحاظ زیبایی و استحکام، حجم و ترکیب با هم متفاوت هستند(نیک‌خلق و عسگری نوری، ۱۳۹۲، ۱۲۹):

- الف) چادرهای متعلق به خانواده‌های فقیر و عادی ایل؛
- ب) چادرهای متعلق به خانواده‌های متوسط و کدخدایان؛
- پ) چادرهای متعلق به خوانین و کلانتران.

چادرهای دسته اول مربوط به خانواده‌های مردم عادی ایل بود که اکثریت را تشکیل می‌دادند، بسیار کوچک و ساده بود و سه تا چهار متر طول و دو متر عرض داشت. دسته دوم چادرها، متعلق به خانواده‌های متوسط و کدخدایان بود که طول و عرض آن بیشتر و با نظم بیشتری برپا شده بود. درحاشیه چادر از زمین به ارتفاع حدود یک متر را با آلاچیق می‌پوشاندند. اغلب اوقات هنگام پذیرایی بر کف آن گلیم یا قالی پهن می‌کردند(دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۳۲۳). و دسته سوم چادرها متعلق به خان‌ها، کلانتران و خانواده ایلخان بود که طول چادر این دسته افراد گاه به ۲۵ متر و عرض آن به پنج متر و ارتفاع آن به سه تا چهار متر می‌رسید. چادرهای ایلخان با بافت خوب و طناب محکم و چوب‌های بیشتری برپا می‌شد که در جلو آن آویزهای رنگین(گمپول) آویخته می‌شد و ستون‌های چوبی صاف و اغلب رنگ‌شده به تعداد بسیار بیشتر از ستون‌های دسته اول و دوم، آن را به صورت منظم سر پا نگه می‌داشت(دلیری همپا، ۱۳۷۵، ۳۲۴).



چادر افراد عادی ایل



چادر طبقه متوسط



چادر ایلخان



بنابراین، در جامعه ایل، عظمت و شکوه مسکن خانواده حاکم، در وهله اول نه نشانه ثروت، بلکه نشانه رده اجتماعی صاحبان چادرها بود. ظاهر زیبا و مجلل چادرهای خانواده ایل، نماد موقعیت اجتماعی آنها به شمار می‌رفت. علاوه بر اینکه در مرکز اردوگاه ایلخانی سیاه‌چادر بزرگی برای پذیرایی از میهمانان برافراشته می‌شد، چادرهای دیگری برای آموزش فرزندان ایلخانی، بستگان ایلخانی، منشی‌ها، و آشپزخانه برپا می‌شد. ایلخانی و خانواده او هنگام زندگی در شهر لباس‌های رسمی می‌پوشیدند، اما وقتی که به ایل برمی‌گشتند لباس‌های ایل خود را به تن می‌کردند و هویت خود را با مردم عادی ایل تعریف می‌کردند و ایلخانی، برعکس زمانه خود با وجود ثروت بیکران، زندگی خود را با مردم ایل تطبیق می‌داد (بک، ۱۳۹۶، ۲۴۵ و ۲۴۳). ایلخانی قشقای همانند سایر افراد ایل زندگی می‌کرد و با آنها آمودشد داشت، همراه ایل کوچ می‌کرد و بدین ترتیب همه افراد ایل را عضوی از خود به حساب می‌آورد، و از وضعیت افراد ایل مطلع بود (درداری، ۱۳۹۵، ۲۹۵).

همچنین در جامعه ایل، مراعات ادب و نزاکت در رفتار و گفتار، وجه تمایز میان مردم عادی و نخبگان ایل بود. این آداب معاشرت که بین خوانین ایل و اطرافیان‌شان وجود داشت، همچون مسکن، نشانگر منزلت اجتماعی بود. نخبگان با رعایت تشریفات به بازنمایی قدرت خویش مبادرت می‌کردند. رفتار، نوع نشست و برخاست، همه و همه سبب بازتولید قدرت می‌شد. بدون اجازه ایلخان کسی وارد چادر او نمی‌شد و نمی‌نشست. اگر خان دست از خوردن غذا می‌کشید، اطرافیان او نیز چنین می‌کردند یا فقط خان بود که بر سر سفره غذا اجازه صحبت کردن داشت و دیگران ساکت می‌ماندند و فقط کسی اجازه صحبت داشت که از طرف ایلخان مورد خطاب قرار می‌گرفت. این فرایند به صورت ناخودآگاه و از منظر روانشناختی برتری نخبگان ایل را نسبت به مردم عادی نشان می‌داد (هولتس، ۱۳۶۶، ۱۶۱-۱۶۰).



تصویر شماره ۲. کلاه به عنوان نماد هویت بخش، احترام به ایلخان و آداب تشریفات درون ایل

۴-۸. شکار و بازتولید قدرت

یکی از نمادهای مشروعیت بخش قدرت خانواده ایلخانی مهارت در تیراندازی و شکار بود. زیرا، تفنگ نیمی از زندگی و تکیه گاه روانی سکنه عشایری است (صفی نژاد، ۱۳۹۵، ۲۹۷). فرزندان خوانین و کلانتران از کودکی تفنگ به دست می گرفتند و در سنین جوانی مهارت کاملی در تیراندازی کسب می کردند. خوانین همیشه برای تیراندازان ماهر توجه و احترام خاصی قائل بودند (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۹۷).

شکار با مهارت و خصایص دیگری در مردان ایل از قبیل سوارکاری، تیراندازی، قدرت مانور در مناطق صعب العبور کوهستانی، زندگی ساده و منضبط ترکیب می شد و حاوی ارزش زیادی بود. ایلخان دوست داشت با شکارچیان ماهر به شکار برود و با آنها رقابت کند (بک، ۱۳۹۶، ۲۵۱). خانواده ایلخان همچنین در حضور خوانین و مهمانان خارجی، مهارت های تیراندازی خود را نشان می دادند. ویلیام او. داگلاس - که خود شاهد تیراندازی و شکار ملک منصورخان بود - می نویسد: «او در شکار، گلوله را درست بین دو چشم گراز زد و حیوان دردم جان داد» (داگلاس، ۱۳۷۷، ۲۳۷).



تصویر شماره ۳. شکار خانواده ایلخانی قشقایی

۵-۸. آداب و رسوم و بازتولید مشروعیت

یکی از مراسم رایج و همیشگی ایرانیان برگزاری مراسم عید نوروز است که بین همه اقوام ایرانی رایج است. اما عید نوروز در ایلخانی قشقایی به شیوه ای خاص برگزار می شد. در صبح روز عید، زنان و مردان لباس نو رنگارنگ می پوشیدند و به چادر ایلخان می آمدند و





عید را به ایلخان و همسر او تبریک می‌گفتند. نوکر باب‌ها با فرزندانشان به خدمت ایلخان می‌رسیدند و براهی رنگ‌شده را به‌عنوان عیدی می‌آوردند و پس از تبریک، عیدی می‌گرفتند. کدخداها و کلانتران طوایف مختلف، خودشان به خدمت ایلخان می‌آمدند یا سوارانی با اسب‌های تزئین‌شده را به‌عنوان قاصد به خدمت ایلخان می‌فرستادند، هدایای خود را تقدیم می‌کردند و ایلخان علاوه‌بر هدایا، دستورات خود را صادر می‌کرد. علاوه‌بر اینکه در روز عید عاشق‌ها کمانچه و کرناچی‌ها کرنا می‌نواختند، عقابی را بر نشیمن ایلخان می‌گذاشتند و به نشانه خوش‌یمنی به آن نگاه می‌کردند. به‌همین خاطر است که قشقایی‌ها عقاب را شکار نمی‌کنند (قشقایی، ۱۳۹۴، ۴۴-۴۳).

بورديو که در بحث خشونت و سلطه نمادين، قبیله کابالایی را بررسی کرده است، بر این باور است که در جوامع ابتدایی و قبیله‌ای، مبادله هدیه می‌تواند در میان افراد مساوی برقرار شود و از طریق ارتباطاتی که اتصال اجتماعی به وجود می‌آورد به تقویت و وحدت و همبستگی کمک کند. اما می‌تواند در میان افراد نامساوی هم برقرار شود و روابط دوام سلطه نمادين - روابط سلطه‌ای که بر ارتباط مبتنی است یعنی شناختن و به‌رسمیت شناختن و قدردانی کردن - ایجاد کند (بورديو، ۱۳۸۰، ۲۵۰). رفتار ایلخانی با مهمانان، نوع نشست و برخاست‌ها، هدیه دادن‌ها و برپایی چادرها، همه دال بر رهبری ایلخانی و شکوه آن بود. مردمی که برای دیدار ایلخان به اردوگاه او می‌رفتند تحت تأثیر این شکوه، مهمان‌نوازی و شیوه زندگی ایلخانی قرار می‌گرفتند و اردوگاه را مدل بزرگ‌تری از چادرهای خود می‌دیدند. تعداد و تنوع ملاقات‌کنندگان ایلخان هم بیانگر میزان قدرت، توان و نیروی رهبری ایلخانی بود. اندازه اردوگاه، شکوه و جبروت چادر اصلی و مهمانان، تعداد مهمانان، حضار، سخاوت و مهمان‌نوازی ایلخانی، همه و همه نمادی از موقعیت و وضعیت ایلخانی بود (بک، ۱۳۹۶، ۲۴۲). بی‌دلیل نبود که یکی از اقدامات رضاشاه برای به زانو درآوردن ایلات و عشایر، سوزاندن سیاه‌چادرهای آنان بود (واعظ شهرستانی، ۱۳۸۸، ۳۲۴).

یکی از سیاست‌های رضاشاه برای نوسازی، وحدت لباس بود. سفر رضاشاه به ترکیه و ملاقات با آتاترک باعث تشویق وی به پوشیدن لباس به‌سبک اروپایی در ایران شد. به‌رغم تهدید دولت به خلع سلاح ایل قشقایی، قشقایی‌ها اعم از زن و مرد هیچگاه لباس خود را



تغییر ندادند چنین برخوردی توسط دولت در مردم قشقایی اثری نداشت و فقط زمینه‌های خصومت ایل را نسبت به دولت مرکزی تشدید کرد (شفیعی، ۱۳۸۰، ۱۷۰). به همین خاطر بود که ایلخانی قشقایی برای استقلال هویتی، وحدت سیاسی-اجتماعی و یکپارچگی لباس، کلاه جدیدی به نام کلاه دوگوشی را برای مردان ایل معرفی کرد که به یک نماد فرهنگی برای ایل قشقایی تبدیل شد (کیانی، ۱۳۸۸، ۲۰۰).

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای مشروعیت‌بخش در ایلخانی قشقایی، فراهم کردن بساط شادی و جشن در تولد فرزند بزرگ ایلخانی بود. علاوه بر اینکه تضمینی بر ادامه ایلخانی‌گری در یک خاندان بود و شور و شوق حاصل از آن با تیراندازی و اسب‌سواری مردان و هل‌هله (کل‌زدن) زنان همراه بود، نوعی باور روحی برای تبعیت افراد شرکت‌کننده که بیشتر از کلاتران و خوانین طوایف بودند فراهم می‌کرد. بهمن بیگی در کتاب بخارای من ایل من تولد اولین پسر خان بزرگ ایل (صولت الدوله) را چنین توصیف می‌کند:

«هنگامی که خان بزرگ ایل، پس از نیم‌قرن انتظار دارای نخستین فرزند ذکور شد، عشایر فارس، غرق در مسرت و نشاط شدند و جشنی باشکوه در چمن مشهور شاه‌نشین، در جلگه‌ای به نام خسروشیرین برپا کردند. اجاق خاموش خان روشن شده بود. همه روشن و شادمان گشتند. اشک شوق ریختند... با به صدا در آمدن نقره‌ها، دختران و زنان رنگین‌پوش به شکل قوس و قزحی زیبا حلقه زدند و با زیروبم موسیقی بر فرشی از قلب‌های مشتاقان و هنرپرستان گام نهادند و گل‌های زمینی و ستارگان آسمان را بی‌رونق کردند.» (بهمن بیگی، ۱۳۸۹، ۲۰۲-۲۰۱).



تصویر شماره ۴. مراسم ایلی و بازتولید قدرت

۹. نتیجه‌گیری

خشونت نمادین، خشونت ملایم است که حتی برای قربانیان آن، غیرقابل تشخیص و نامرئی است و بیشتر از طریق کانال‌های صرفاً نمادین محض ارتباط و شناخت و حتی احساس اعمال می‌گردد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مشروعیت رهبران قشقایی از منظر خشونت یا سلطه نمادین نسبت و سنخیت بیشتری دارد. در سلطه نمادین، سران و رهبران قدرت دیگر نیازی به استفاده از خشونت و زور فیزیکی برای کسب رضایت و مشروعیت خود ندارند.

این سلطه نمادین در ایل قشقایی با مؤلفه‌های قبیله‌ای و سبک زندگی کوچ‌نشینان، آداب و رسوم، فرهنگ و خلیات کوچ‌نشینان نهادینه شده است و باعث تبعیت و وفاداری آنان از ایلخانان و رهبران خود می‌شود. درواقع این مؤلفه‌ها بخش جدایی‌ناپذیر سرمایه نمادین رهبران قشقایی به حساب می‌آید که از زمان شکل‌گیری ایل قشقایی به‌خصوص از دوره رهبری صولت‌الدوله قشقایی تا آخرین ایلخانی، منابع قدرت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی رهبران ایلی را تأمین می‌کرده است و به‌دلیل سیطره کامل این مؤلفه‌ها در فرهنگ مردمان کوچ‌نشین (از طریق سازوکارهایی مانند اجاق، سبک زندگی، آداب و رسوم...) برتری قابل ملاحظه‌ای به خاندان شاهیلو می‌بخشیده است که دیگر طبقات، فاقد چنین مؤلفه‌هایی بوده‌اند.

در دوره‌های مختلف، سیاست‌های بسیاری برای حذف قدرت رهبران ایلی اعمال شده است، اما با نگاه به تحولات سیاسی و اجتماعی تاریخ ایران می‌بینیم که این سیاست‌ها ناکام بوده‌اند. بنابراین، نابودی فرهنگ ایلی و قبیله‌ای به مراتب سخت‌تر از نابودی قدرت رهبران ایلی است. حتی امروزه باوجود از بین رفتن قدرت رهبران ایلی و شهرنشین شدن قسمتی از جمعیت قشقایی، این مؤلفه‌ها و سازوکارهای مشروعیت‌بخش قدرت نه‌تنها به‌طور کامل از بین نرفته است، بلکه امکان تداومشان در زندگی ایلی نیز وجود دارد.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۰۸

دوره ۱۲، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۸
پیاپی ۴۶

منابع

- استوار، مجید (۱۳۹۳). بورديو و جامعه‌شناسی نمادها. فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۲۶، ۷-۲۵.
- اوبرلینگ، پیر (۱۳۹۳). کوچ‌نشینان قشقایی فارس (مترجم: فرهاد طیبی پور). تهران: نشر پردیس دانش.
- ایرجی، ناصر (۱۳۷۸). ایل قشقایی در جنگ جهانی اول (چاپ دوم). تهران: شیرازه.
- بک، لوئیز (۱۳۹۶). قشقایی‌های ایران (مترجم: حمیدرضا جهان‌دیده). قم: نشر نظاره.
- بورديو، پیر (۱۳۸۰). نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی (مترجم: مرتضی مردی‌ها). تهران: نقش و نگار.
- بهم‌بیگی، محمد (۱۳۸۹). بخارای من ایل من. شیراز: نشر نوید شیراز.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۹۶). پی‌یر بورديو (مترجم: لیلا جوافشانی، و حسن چاوشیان). تهران: نشر نی.
- حکیمی‌خرم، مجید (۱۳۹۲). قشقایی‌ها و نهضت ملی ایران با نگاهی به پیشینه سیاسی آنها در تاریخ معاصر کشور. شیراز: نشر قشقایی.
- داگلاس، ویلیام (۱۳۷۷). سرزمین شگفت‌انگیز و مردمی مهربان و دوست‌داشتنی (مترجم: فریدون سنجر). تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- درداری، نوروز (۱۳۹۵). تاریخ اجتماعی و سیاسی ایل بزرگ قشقایی (چاپ سوم). شیراز: قشقایی.
- دلیری، همپا (۱۳۷۵). شناختی از ایل قشقایی و رده‌های ساختی قدرت (پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی). دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
- دومورینی، گوستاو (۱۳۹۰). عشایر فارس (چاپ دوم؛ مترجم: جلال‌الدین رفیع‌فر). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رحیمی‌جابری، اعظم (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی تاریخی نظام خانواده در ایل قشقایی. پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۴(۲)، ۹۳-۱۱۰.
- رسولی، علی؛ و شهوند، علی (۱۳۹۵). رقابت‌های محلی در فارس و جابه‌جایی مسیر بوشهر - شیراز از راه شاهی به راه جره (۱۹۱۰-۱۹۰۹ م. ۱۳۲۹-۱۳۲۷ ه.ق). مجله پژوهش تاریخی ایران و اسلام، ۱۰(۱۸)، ۳۹-۶۴. doi: 10.22111/jhr.2016.2799
- ریویر، کلود (۱۳۸۲). انسان‌شناسی سیاسی (مترجم: ناصر فکوهی). تهران: نشر نی.
- سینایی، عطاالله (۱۳۸۵). نظام ایلیاتی و الگوی حکومت در ایران. نشریه علوم جغرافیایی، ۵(۷۶)، ۴۱-۵۵.





شفیعی، حسن (۱۳۸۰). اقتدارگرایی سیاسی و ماندگاری نظام ایلی در ایران (با تأکید بر ایل بختیاری و قشقایی) (رساله دکتری). دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

شهبازی، عبدالله (۱۳۶۵). مقدمه‌ای بر ایلات و عشایر. تهران: نشر نی.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۸۳). ساختار اجتماعی عشایر ایران. فصلنامه مطالعات ملی، ۵(۱)، ۸۴-۴۳.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی ایلات و عشایر ایران. تهران: نشر سمت.

طیبی، حشمت‌الله (۱۳۸۰). مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر (چاپ چهارم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

قشقایی، ملک‌منصورخان (۱۳۹۴). خاطرات ملک‌منصورخان قشقایی (چاپ سوم). تهران: نشر نامک.

کیانی، منوچهر (۱۳۸۸). سیه‌چادرها، تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی (چاپ چهارم). شیراز: کیان‌نشر.

کیانی، منوچهر (۱۳۸۹). تاریخ مبارزات مردم ایل قشقایی از صفویه تا پهلوی (چاپ سوم). شیراز: انتشارات کیان‌نشر.

نادرپور، بابک (۱۳۷۸). نگاهی جامعه‌شناختی به ایل قشقایی (گذشته، حال، آینده). فصلنامه مطالعات ملی، ۱۱(۳ و ۴)، ۴۱-۷.

نصیری‌طیبی، منصور (۱۳۸۸). نقش قشقایی‌ها در تاریخ و فرهنگ ایران. تهران: وزارت علوم و تحقیقات فناوری معاونت فرهنگی و اجتماعی، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.

نیک‌خلق، علی‌اکبر؛ و عسگری نوری (۱۳۹۲). زمینه جامعه‌شناسی عشایر ایران (چاپ پانزدهم). تهران: نشر چاپخش.

واعظ‌شهرستانی، نفیسه (۱۳۸۸). سیاست عشایری دولت پهلوی اول. تهران: نشر تاریخ ایران.

ورمقانی، حسنا (۱۳۹۳). بررسی عوامل مؤثر بر طراحی مسکن عشایری و روستایی ایل قشقایی. فصلنامه علمی-پژوهشی نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی، ۷(۱)، ۲۴۷-۲۳۷.

هولتس، شولتس (۱۳۶۶). سپیده‌دم در ایران، خاطرات شولتس هولتس، جاسوس آلمانی در ایران (مترجم: مهرداد اهری). تهران: نشر نو.

Von Holdt, K. (2012). The violence of order, orders of violence: Between Fanon and Bourdieu. *Current Sociology*, 61(2), 112-131. doi: 10.1177/0011392112456492

- Vaez Shahrestani, N. (2009). *Siyāsāt-e ašāyeri-ye dowlāt-e Pahlavi Avval* [Ašāyeri policy of 1st Pahlvai government]. Tehran, Iran: Našr-e Tārix-e Iran.
- Varamghani, H. (2014). Barresi-ye avāmel-e mo'asser ber tarrāhi-ye maskan-e ašāyeri va rustāi-ye il-e Qašqāyi [Influential reasons of Ašāyeri houses of Qašqāyi tribe]. *Quarterly Journal of Human Geography*, 7(1), 237-247.
- Von Holdt, K. (2012). The violence of order, orders of violence: Between Fanon and Bourdieu. *Current Sociology*, 61(2), 112-131. doi: 10.1177/0011392112456492





- Nasiri Tayebi, M. (2009). *Nāqš-e Qašqāyihā dar tārix va farhang-e Iran* [The role of Qašqāyi tribe in history and culture of Iran]. Tehran, Iran: Vezārat-e Olum va Tahqiqāt-e Fanāvari-ye Mo'āvenat-e Farhangi va Ejtemā'i, Daftar-e Barnāmerizi-ye Ejtemā'i va Motāle'āt-e Farhangi.
- Nick Kholgh, A. A., & Asgari Noori (2013). *Zamine-ye Jāme'ešenāsi-ye ašāyer-e Iran* [Feild sociology of Irans tribes] (15th ed.). Tehran, Iran: Čāpaxš.
- Oberling, P. (2014). Kučnešinān Qašqāyi-ye Fārs (The Qašqāi nomads of Fars. (F. Tayebipoor, Trans.). Tehran, Iran: Prdis-e Dāneš.
- Ostvar, M. (2014). Bourdieu va jāme'ešenāsi-ye namādhā [Bourdieu & sociology of symbols]. *Journal of Political Science*, 26, 7-25.
- Qashqai, M. M. (2015). *Xāterāt-e Malek Mansur khan Qashqai* [Memories of Malek Mansour Khan Qašqāyi] (3rd ed.). Tehran, Iran: Nāmak.
- Rahimi Jaberi, A. (2016). Jāme'ešenāsi-ye tārixī-ye nezām-e xānevāde dar il-e Qašqāyi [Historical sociology of family system in Qashqai tribe]. *Social and Economic History Studies, Institute for Humanities and Cutral Studies*, 4(2), 93-110.
- Rasouli, A., & Shahvand, A. (2016). Reqābathā-ye mahalli dar Fars va jābejāi-ye masir-e Bushehr – Shiraz az rāh-e Šāhi be rāh-e Jareh [Local competition in Fars and displacement of Busher - Shiraz Route fome Shahi way to Jareh]. *Journal of Historical Researches*, 10(18), 39-64. doi: 10.22111/jhr.2016.2799
- Riviere, C. (2003). *Ensānšenāsi-ye siyāsi* [Anthropologie politique] (N. Fakouhi, Trans.). Tehran, Iran: Ney.
- Safinezhad, J. (2004). Sāxtār-e ejtemā'i-ye ašāyer-e Iran [Social structure of tribes in Iran]. *Journal of National Studies*, 5(1), 43-84.
- Safinezhad, J. (2016). *Jāme'ešenāsi-ye ilāt va ašāyer-e Iran* [Sociology of tribes in Iran]. Tehran, Iran: Samt.
- Shafei, H. (2001). *Eqtedārgerāi-ye siyāsi va māndegāri-ye nezām-e ili dar Iran (Bā ta'kid bar il-e Baxtiyāri va Qašqāyi)* (Doctoral dissertation). Faculty of Law & Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Shahbazi, A. (1986). *Moqaddamei bar ilāt va ašāyer* [Introduction to tribes and nomads of Iran]. Tehran, Iran: Ney.
- Sinaei, A. (2006). Nezām-e ilyāti va olgu-ye hokumat dar Iran [Tribal system and government pattern in Iran]. *Journal of Geographical Science*, 5(6&7), 41-59.
- Tabibi, H. (2001). *Mabāni-ye jāme'ešenāsi va mardomšenāsi-ye ilāt va ašāyer* [Sociology foundation and ethnography of tribes] (4th ed.). Tehran, Iran: University of Tehran Press.

BIBLIOGRAPHY

- Bahmanbeigi, M. (2010). *Bokhara-ye man il-e man* [My Bokharah, my tribe]. Shiraz: Navid-e Shiraz.
- Beac, L. (2017). *Qašqāyihā-ye Iran* [Qashqaie's of Iran] (H. R. Jahandideh, Trans.). Qom: Nezāre.
- Bourdieu, P. (2001). *Nazariye-ye koneš: Dalāyel-e amali va enṭexābi aqlāni* [Raisons pratiques: Sur la theorie de l'action] (M. Mardiha, Trans.). Tehran, Iran: Naqš-o-Negār.
- Daliri, H. (1996). *Šenāxti az il-e Qašqāyi va radehā-ye sāxti-ye qodrat* [Qašqāyi and structural hierarchy of power] (M.A. Thesis). Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Dardari, N. (2016). *Tārix-e ejtemā'i va siyāsi-ye il-e bozorg-e Qašqāyi* [The social and political history of the Qashqai great tribe] (3rd ed.). Shiraz: Qašqāyi.
- Demorgny, G. (2011). *Ašāyer-e Fars* [La Fars: La question des Tribus. situation politique generale routes du sud. La reforme administrative] (2nd ed.; J. Rafiefar, Trans.). Tehran, Iran: University of Tehran press.
- Douglas, W. O. (1998). *Sarzamin-e šegeftangiz va mardomi mehrabān va dustdāštani* [Strange lands and friendly people] (F. Sanjar, Trans.). Tehran, Iran: Gothenburg.
- Hakimi Khorram, M. (2013). *Qašqāyihā va nehzat-e melli-ye Iran bā negāhi be pišine-ye siyāsi-ye ānhā dar tārix-e mo'āser-e kešvar* [Qashqaies and national movment of Iran]. Shiraz: Našr-e Qašqāyi.
- Holthus, B. S. (1987). *Sepidedam dar Iran, xāterāt-e Schulze-Holthus, jāsus-e Ālmāni dar Iran* [Fruhrot in Iran: Abenteuer im deutschen Geheimdienst] (M. Ahari, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Now.
- Iraji, N. (1999). *Il-e Qašqāyi dar Jang-e Jahāni-ye Avval* [Qashqaie tribe in World War I] (2nd ed.). Tehran, Iran: Širāze.
- Jenkins, R. (2017). *Pierre Bourdieu* (L. Joafshani, & H. Chavoshian, Trans.). Tehran, Iran: Ney.
- Kiyani, M. (2009). *Siyahčādorhā, tahqiqi az zendegi-ye mardom-e il-e Qašqāyi* [Siyah-Čādors: Study of Qašqāyi people] (4th ed.). Shiraz: Kiyānnašr.
- Kiyani, M. (2010). *Tārix-e mobarezāt-e mardom-e il-e Qašqāyi az Safaviye tā Pahlavi* [History of Qašqāyi tribe resistance from Safavid to Pahlavi era] (3rd ed.). Shiraz, Iran: Kiyān Nashr.
- Naderpour, B. (1999). Negāhi jāme'ešenāxti be il-e Qašqāyi (Gozašte, hāl, āyande) [Overview on sociology of Qašqāyi tribe]. *Journal of National Studies*, 1(2&3), 7-41.



Iranian Cultural Research

47

Abstract



INTRODUCTION

In the tribes of Iran, the construction of tribe composed of single families was linked to the tribe complex and, was able to carry out its special duties, including war, security, and livestock. The construction of the Qashqai system was not an old, chaotic, primitive system. A dynamic, effective, and functional system reacted to the changing and risky conditions of its external and internal societies. The social structure of the system formed a framework whose boundaries were not territorial, but cultural.

PURPOSE

Authors should focus on the symbols, relationships, duties, responsibilities and political commitments of members and their lifestyles, along with the hierarchy of social and social fabric, a factor in maintaining the political stability of the country as well as the obedience of the people of the tribe of the Chines and Ilkhans It would have been herself. Because in history, they have never been able to keep their legitimacy based on force, not a single king or a group.

Existing research has focused more on the political and social status of Qashqa'is, or in other words on the Qashqai historical role, or the power of Qashqai leaders in full association with external forces and components.

METHODOLOGY

The distinction between research on the basis of the theoretical framework of violence or symbolic domination, the study of the mechanisms and components of the legitimacy of the power of the leaders and the attempt to study the subject from the perspective of historical sociology. The theoretical framework of this paper is to take advantage of Symbolic Power Theory and the "Pierre Bourdieu" Symbolic Violence.

RESULT

The socio-political construction and the way in which the power of a sovereign can't not be explained solely by virtue of its kinship, and we should see that hierarchy as a socio-political construction and interaction with the state or the national elites and foreign powers.

CONCLUSION

In spite of the transformation and transformation of the eagle system, the culture and institutional identity of the peoples who are dependent on traditions and rituals remain unaffected, and as a matter of collective consciousness, they play an important role in identifying processes.



Socio-Political Construction of Tribe and Representation of Legitimate Mechanisms of Power; Case Study of Qashqai Tribe

Aliashraf Nazari¹, Milad Yazdanpanah²

Received: Sep. 10, 2018; Accepted: Mar. 07, 2019

Extended Abstract

The nomadic structure of the Qashqai tribe has an ancient history that has continued for nomadic life. The system had its own administrative political organization, which was shaped by nomadic living conditions and nomadic. At the head of this tribal system, there was a monk named Ilkhani, from the beginning of the formation of the Qashqai tribe, from the time of the Safavids, in the hands of a family called Shahilo. The main question of the present article is that what was the social political structure in Qashqai and how has the legitimizing mechanisms been implemented? The hypothesis of the article is that the social structure of the Qashqai tribe has been hierarchically in response to the needs of the tribe, and the structure of power in it is not necessarily based on the violence of the rulers of the tribe, but based on symbols, rituals and customs was in tribe. Therefore, the distinction between current research and this paper based on the theoretical framework of violence or symbolic domination, we study of the mechanisms and components of the legitimacy of the power of the leaders and attempt to study the subject from the perspective of historical sociology.

Keywords: Qashqai, clan, tribe, power, legitimacy

1. Associate Professor of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

✉ aashraf@ut.ac.ir

2. MA Student of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

✉ miladyazdanpanah@ut.ac.ir

Rafatjah, M. (2004). *Dialectic-e hoviyaṭhā [Dialectics of identities]*. *Journal of Ketabmah Olum-e-Ejtema*, 7(7), 63.

Sedigh Sarvestani, R., Hajiani, E. (2008). *Motāle'e-ye tajrobi-ye manābe'e hoviyaṭ Iran [Empirical study of identity resources in Iran]*. *Journal of National Studies*, 9(2), 31-52.

Tracy, S. J. (2012). *Qualitative research methods: Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact*. John Wiley & Sons.

Trang-Thi, N., & Obaidul, H. (2017). Language choice, identity and social distance: Ethnic minority students in Vietnam. *Applied Linguistics Review, System*, 61, 87-97.



- Jafarzadehpour, F., & Heydari, H. (2014). Farātlhlil-e rābete-ye hoviyaat-e melli va hoviyaat-e qowmi dar Iran [Meta-analysis of the relationship between national identity and ethnic identity in Iran]. *Journal of Social-Cultural Strategy*, 3(11), 63-96.
- Jenkins, R. (2012). *Hoviyat-e ejtemā'i* [Social identity] (T. Yar Ahmadi, Trans.). Tehran, Iran: Širāze. (Original work published 1996)
- Karimi, J., Mohammadpour, A., & Ghaderi, S. (2012). Jāme'-ešenāsi va moškele hoviyaat-e Iran (Farātlhlili az motāle'āt-e nazari va pažuheši-ye hoviyaat) [Sociology and the problem of Iran's identity (A meta-analysis of identity theory and research)]. *National Studies Quarterly*, 13(1), 29-57.
- Mahmoudi, M. (2016). Farhang-e joghrafiāei-e Hawraman [Geography of Hawraman]. Sanandaj, Iran: Kurdistan.
- Michalinos, Z., Loizos, L., Marios, A., & Petroula, A. (2018). The political function of religious education in an ethnically divided society: Greek-Cypriot teachers' perspectives on conflict, Peace, and religious teaching. *Religion and Education*, 45(2), 226-248.
- Mirzaei, H., & Babasafari, N. (2015). Barresi-ye rābete-ye nowsāzi va takassorgerāi-ye dini dar beyn-e javānān-e šahr va rustāhā-ye Sanandaj [Investigating the relationship between renovation and religious pluralism among young people in the city of Sanandaj]. *Journal of Sociological Studies*, 22(1), 103-129.
- Mohammadpour, A., & Rezaei, M. (2008). Dark-e ma'nāi-ye payāmadhā-ye vorud-e nowsāzi be mantaqe-ye Oraman Kurdistan Iran be šive-ye pažuheš-e zaminei [Semantic understanding the consequences of renovation to the Oraman Region of Kurdistan of Iran by land survey]. *Iranian Journal of Sociology*, 9(1&2), 3-33.
- Moradi, A. (2015). Stuart Hall va masale-ye bohrān-e hoviat [Stuart Hall and Identity Crisis]. *Journal of Society, Culture and Media*, 14, 101-120.
- Naderi, A. (2016). Tahlil-e ensānšenāxti-ye tariqat-e Qadiriyya Talebani dar mantaqe-ye Oramant Lahun [Anthropological analysis of Talebani Qadiriyya's order in Oramanat Lahun region]. *Journal of Culture Communication Studies*, 17(33), 149-170. doi: 10.22083/jccs.2016.15434
- Naderi, A., Chitsazghomi, M., & Shirali, E. (2015). Farātarkib-e pažuhešhāy-e anjāmshode dar hawze-ye hoviat-e dini [Meta-synthesis of researches carried out in the field of religious identity]. *National Studies Quarterly*, 64, 27-44.
- Nercisians, E. (1990). Dow zabāngunegi va dow farhanggunegi [Bilingualism and Two folklore]. *Proceedings of Allameh Tabataba'i University*, 61, 199-212.
- Nils-Christian, B., Lars-Erik C., & Manuelt., V. (2015). Language, religion, and ethnic civil war. *Conflict Resolution*, 61(4), 744-771.





BIBLIOGRAPHY

- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (2008). *Zehn-e bixānemān, nowsāzi va āgāhi* [The homeless mind; Modernization and consciousness] (M. Savoji, Trans.). Tehran, Iran: Ney. (Original work published 1974)
- Creswell, J. (2012). *Puyeš-e keyfi va tarh-e pažuheš* [Qualitative schedule and research design] (H. Danaeifard, & H. Kazemi, Trans.). Tehran, Iran: Saffār. (Original work published 1998)
- Ebrahimi, M., & Niknam Rad, S. M. Gh. (2014). Farātahlil-e hoviyaṭpažuhi dar Iran (Bā atf-e nazar be maqālāt-e elmi-pažuheši-ye Yek dahe-ye gozašte (2002-2012) [The meta-analysis of identity research in Iran in the light of the scientific research papers of the past decade]. *Journal of National Studies*, 15(1), 149-177.
- Fakouhi, N. (2010). *Hamsāzi va ta'āroz dar hoviyaṭ va qowmiyaṭ* [Reconciliation and conflict in identity and ethnicity]. Tehran, Iran: Golāzin.
- Fayaz, E. (2008). *Irān-e āyande be suy-e olguyi mardomšenāxti barāye abarqodrati-ye Iran* [Iran future towards anthropological model for Iran's superpower]. Tehran, Iran: Institute for Culture, Art and Communications.
- Ghasemi, M. A. (2004). *Hoviyaṭ dar fazā-ye postmodern; Barresi-ye ārā-ye Chantal Mouffe dar bāb-e hoviyaṭ* [Identity in postmodern space; Review Chantal Mofy's opinion on identity]. *Strategic Studies Quarterly*, 7(24), 255-274.
- Graneheim, U. H., & Lundman, B. (2004). Qualitative content analysis in nursing research. *Nusre Education Today*, 24, 105-112.
- Granhemat, M., Ain Nadzimah, A. (2017). Gender, ethnicity, ethnic identity, and language choices of Malaysian youths: The case of the family domain. *Advances in Language and Literary Studies*, 8(2), 26-36.
- Gregory, J. Goalwin. (2018). "Religion and nation are One": Social identity complexity and the roots of religious intolerance in Turkish nationalism. *Social Science History*, 42(2), 161-182.
- Guba, E.G; Lincoln, Y.S (1994). Hand Book of Qualitative Reseach, in Denzin, N.K.and Lincoln, Y.S. (Eds), Compering paradigms in qualitative Reseach, 105-117.
- Hall, S. (2004). Hoviyaṭhā-ye qadim va jadid, qowmiyaṭhā-ye qadim va jadid [Old and new identities, old and new ethnic] (Sh. Vaghfipour, Trans.). *Arghanun*, 24, 319-352. (Original work published 1991)
- Hall, S., & Grossberg, L. (2017). *Problemātic-e hoviyaṭ dar motāle'āt-e farhangi: Hoviyaṭ va jahānišodan* [critical dialogues in cultural studies] (S. Gholipour, & A. R. Moradi, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Culture, Art and Communications. (Original work published 1996)

“Iran”, “prophet”, “Farsi”, “women”, “change”, “progress” and “satellite”. The findings of the second part demonstrate that the Hawrami identity sources including Kurdish-Hawrami ethnical identity, Iranian national identity, modern and religious identity are distinguishable. The category of Hawrami-Kurdish identity includes Hawrami language and literature, Hawrami symbols, sense of attachment and feeling proud of being a Hawrami, preserving and defending Hawrami sources and interests, music and songs and the emphasis on social integrity of different regions as Kurd people. The Iranian national identity includes the everyday presence of Persian language, music and songs, rituals and Iranian values, and national loyalty. Religious identity embraces the beliefs, rituals, Sufism, Ghaderi and Naghshbandi mysticisms, the state of religion, tolerance and revitalization-fundamentalism. In the category of modern identity, we shall see challenging the ancestor’s beliefs, intellect, criticism and awareness, humanism and tendency towards modernism, cosmopolitanism and consumption.

DISCUSSION

The key point to this discussion is that all the actors find this changing relative incompatibility, as a result of combining identity sources, insufficient and attempt to resolve this instability-stability dialect. This category of actors selects one sole source as the source of their identity and tries to select the most stable dialect among its various dialects. It seems that despite their limited number compared to others, these actors perform actively based on the selected dialect to the extent that we come across radical approaches.

CONCLUSION

The general part of the findings is consistent with the attempts of Jenkins and Giddens to bridge the gap between the modern subject with integral identity and post-modern subject with fluid identity, because the extracted data show that most people possess a kind of identity fixation in the face of different and distinct identity sources and as a result the sense of insecurity and lack of a fixed identity, while they experience an integral and compatible self, they are always in a struggle of stability-instability dialect. Therefore, Hawrami people select their identity source among those four distinct categories in a relative combination interacting to others in the form of a process. This selection is always subject to change but this combined and fragmented identity does not mean identity instability and crisis.

NOVELTY

This study possessing a contextual approach, has presented comprehensive findings in the context of identity sources of Hawraman people and the authors hope that the result of the study would be practical not only in fundamental results, but also pave the way to facilitate the development in Hawraman and to resolve the social harm in the region.





INTRODUCTION

In old communities, the sources and origins of identity were limited and recognized. This sources were the same for all of the members of those societies and usually innate, so this limitation prevented any complications in identities, but more identity sources came to be through various ages of human life and questions like “who are we?” and “who are others”? became more prevalent. Hawraman region in west of Iran faces a multiple and complex combination of identity sources, in that they encounter new conditions besides all national ethnic, linguistic and religious identity sources. Renovation, modernism and globalization are modern concepts that have embraced the world actors as an intertwined process despite all their abundant differences and distinctions. Hawrami people, intentionally or unintentionally, have encountered this trend in the last two decades which has made the world of Hawrami actors as complex and obscure

PURPOSE

The purposes of the present study include:

- 1) What do Hawrami people (as a Hawrami social, cultural, political or religious person) consider to be their most important identity source?
- 2) When they face propositions such as “who are Hawramies?”, what do they think about themselves?
- 3) What is the actor’s understanding of identity resources among people?

METHODOLOGY

The present research is conducted through qualitative method using conventional content analysis approach to study the identity sources of Hawrami people. Data analysis was done consistent with data gathering, which in turn were gathered by half-structured interviews and centered group discussions in the form of certain questions to Hawrami participants. Our sampling is performed with maximum variation. Total samples of the study were 33, 17 among them were involved in individual interviews and the other 16 were interviewed in 3 groups. This study has employed conventional qualitative content analysis proposed by Lundman and Graneheim. In the first part of data analysis, we used Nvivo 2017 to present a general view of keywords in the first section of keywords analysis; and in the second part we utilized MAXQDA 2018 in order to register, manage and analyze the data.

RESULT

The findings of keywords part, illuminated the most treatable identity sources between the interviewees. Actors showed the most references towards words like “Hawrami”, “people”, “language”, “Kurdish”, “culture”, “Gorani (song)”, “identity”, “Islam”, “Kurds”, “religion”, “Hawraman”, “music”, “God”, “Kurdistan”, “Sorani”, “differences”, “Siachamana”, “Quran”, “literature”, “ceremony”, “life”, “celebration”,



Qualitative Analysis of the Identity Resources of Hawrami People

Ebrahim Fayaz¹, Emilia Nercisyans², Ahmad Naderi³, Nafe Babasafari⁴

Received: Oct. 24, 2018; Accepted: Ap. 25, 2019

Extended Abstract

The ethno-cultural region of Hawraman encounters a multiple and complex combination of identity sources which its understanding calls for deep and contextual investigation. Applying a qualitative approach, the present study attempts to discuss the identity sources of Hawrami people. To these end, a half-structured interview was conducted with 33 Hawrami key commentaries and experts selected with maximum variation; Data were gathered. In order to analyze the data, we used Nvivo and MAXQDA software based on conventional qualitative content analysis proposed by Lundman and Greneheim. The findings of the study demonstrated that the identity sources of Hawraman consists of four themes: "Hawrami-Kurdish ethnical identity", "Iranian national identity", "religious identity", and "modern identity". The category of Hawrami-Kurdish identity includes Hawrami language and literature, Hawrami symbols, sense of attachment and feeling proud of being a Hawrami, preserving and defending Hawrami sources and interests, music and songs and the emphasis on social integrity of different regions as Kurd people. The Iranian national identity includes the everyday presence of Persian language, music and songs, rituals and Iranian values, and national loyalty. Religious identity embraces the beliefs, rituals, Sufism, Ghaderi and Naghshbandi mysticisms, the state of religion, tolerance and revitalization-fundamentalism. In the category of modern identity, we shall see challenging the ancestor's beliefs, intellect, criticism and awareness, humanism and tendency towards modernism, cosmopolitanism and consumption. At the end of the study, according to the findings, the identity sources of Hawrami people model was recognized and represented.

Keywords: Identity, Hawrami, ethnical identity, religious identity, Iranian national identity

1. Associate Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran; Tehran, Iran
[✉ efayaz@ut.ac.ir](mailto:efayaz@ut.ac.ir)

2. Associate Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran; Tehran, Iran.
[✉ enerciss@ut.ac.ir](mailto:enerciss@ut.ac.ir)

3. Assistant Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran; Tehran, Iran.
[✉ anaderi@ut.ac.ir](mailto:anaderi@ut.ac.ir)

4. PhD of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author).
[✉ Nafebabasafari@gmail.com](mailto:Nafebabasafari@gmail.com)



- Razavi, M., Gheitasi, H. R., Khoshfar, Gh. R., & Vatani, A. (2015). Vākāvi-ye ertebāt-e beyn-e moteghayerhā-ye jam'iyatšenāxti bā mizān-e ehsās-e amniyat-e ejtemā'i dar beyn-e marznešinān-e ostān-e Golestan [Analysis of the relationship between demographic variables and the degree of social security feeling among the border residents of Golestan province]. *Journal of Frontier Science and Technology*, 9(14), 137-175.
- Roknoddin Eftekhari, A., Papoli Yazdi, M. H., & Abdi, E. (2008). Arzyābi-ye asarāt-e eqtesādi-ye bāzārčehā-ye marzi bāztābhā-ye towse'e-ye manāteq-e marzi; Motāle'e-ye mowredi: Bāzārče-ye marzi-ye Sheikh Saleh šahrestān-e Salas Babajani ostān-e Kermanshah [An analysis of economic impacts of border markets on development of border areas case study: Sheikh Saleh border market, Salas Babajani township, Kermanshah province]. *Journal of Geopolitics*, 4(12), 82-109.
- Simmel, G. (1950). *The sociology of Georg Simmel*. K.H. Wolff, (Ed.), Glencoe: The Free Press.
- Simmel, G. (1989). Virāne [The ruin] (Y. Abazari, Trans.). *Journal of Social Sciences Letter*, 1(3), 59-65.
- Stonequist, E. (1937). *The marginal man*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Taghvaei, M., Varesi, H. R., & Shaykh Baygloo, R. (2012). Tahlil-e nābarābarihā-ye towse'e-ye nāhiyei dar Iran [Analysis of regional development inequalities in Iran]. *Journal of Human Geography Research Quarterly*, 43(4), 153-168.
- Walter, D., Monika, M. V., & Veider, F. (2003). Coping with marginality: To stay or to go. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(5), 797-817. doi: 10.1080/1369183032000149578
- Zarghani, S. H. (2007). *Moqaddamei bar šenāxt-e marzhā-ye beynalmelali* [An introduction to international border acquaintance]. Tehran, Iran: Samt.
- Ziary, K., Eshghabadi, F., & Fathi, H. (2010). Čālešhā-ye geopolitici-ye towse'e-ye nāmotevāzen-e navāhi-ye Iran dar maqta'-e zamāni-ye 1996-2006 [Geopolitical challenges of unequal development of regions in Iran 1996-2006]. *Journal of Geopolitics*, 6(17), 181-207.
- Zokaei, M. S., & Noori, A. (2016). Zendegi dar manāteq-e marzi: Motāle'e-ye padidāršenāxti-ye marznešinān-e šahr-e Nowsud [Living in the borderlands: A phenomenological study of Nowsud city borderers]. *Journal of Cultural Community Studies*, 6(4), 105-129.

- Ghezel Sofla, M. T., & Habibi Raziabad, A. (2017). Ta'sir-e jahānišodan bar xāserāyeshā-ye qowmi dar Middle East [The impact of globalization on ethnic orientations in the Middle East]. *Journal of Politics*, 46(4), 979-994. doi: 10.22059/jpq.2016.59936
- Gol Mohammadi, A. (2002). *Jahānišodan va farhang-e hoviyat* [Globalization and cultural identity]. Tehran, Iran: Ney.
- Iman, M. T. (2009). *Mabāni-ye paradigmī-ye ravešhā-ye kammi va keyfi-ye tahqiq dar olum-e ensāni* [Paradigm principles of quantitative and qualitative research methods in the human sciences]. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Kohnpeoshi, S. H., & Anabestani, A. A. (2012). Barresi-ye rābete-ye beyn-e fāsele az marz va mizān-e darāmad va ešteghāl dar qāčāq-e kālā (Motāle'e-ye mowredi baxš-e Khav va Mirabad - Marivan) [Evaluating the relationship between distance from the border and amount of income and employment from smuggling (Case study: Villages of Khav and Myrabad district, Marivan county)]. *Journal of Urban and Regional Studies*, 4(15), 1-20.
- Mir Heydar, D. (2012). *Mabāni-ye joghrāfiyā-ye siyāsi* [Principles of political geography]. Tehran, Iran: Samt.
- Mohajerin, R. (2008). *Ta'sir-e hāšiyenešini bar mizān-e bezehkāri dar kalānšahrhā* [The effectiveness of informal settlement to the criminality if rate in the megalopolise]. Tehran, Iran: Jangal.
- Mohseni Tabrizi, A. R., Nayeypoor, M., & Farid Mehr, R. (2008). Avāmel-e mo'asser bar qāčāq-e aslahe va mašrubāt-e alkoli az marz-e Piranshahr [Factors affecting the smuggling of weapons and alcoholic beverages from the border of Piranshahr]. *Journal of Police Management Studies Quarterly*, 3(2), 181-191.
- Mojtahedzadeh, P. (2001). *Persian Gulf Kešvarhā va marzhā* [Persian Gulf: Countries and borders]. Tehran, Iran: Ataei.
- Park, R. (1928). Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology*, 33(6), 881-893.
- Pashalou, A., Zohdi Goharpour, M., Delshadza, J., & Pashalou, A. (2014). Barresi-ye tatbiqi-ye āsar-e bāzārčehā-ye marzi dar towse'e-ye navāhi-ye marzi (Bāzārčehā-ye marzi-ye Razi va Sarv) [A comparative study of the effects of border markets on the development of border areas (Razi and Sarv border markets)]. *Journal of Frontier Science and Technology*, 9(9), 91-120.
- Pick, B., & Butler, W. (1990). Socioeconomic inequality the U.S. - Mexico borderland: Modernization and buffering. *Frontie North*, 2(3), 31-62.



**BIBLIOGRAPHY**

- Acheampong, G. (2013). Fortress Ghana? Exploring marginality and enterprising behavior among migrants in Kumasi Zongos. *Journal of Economics & Sustainable Development*, 4(3), 108-117.
- Aghababai, H. (2010). Arzeš-e marzbāni: Joghrafiyā va amniyat dar Eslām va Jomhuri-ye Eslāmi-ye Iran [Borderline values: Geography and security in Islam and the Islamic Republic of Iran]. *The Journal of Criminal Law Doctrines*, 5(13), 83-106.
- Ahmadi, Sh. (2017). Barresi-ye naqš-e ta'āvonihā-ye marznešinān dar towse'e-ye šahrhā-ye marzi (Motāle'e-ye mowredi: Šahr-e marzi-ye Sardasht) [Investigating the role of border community cooperatives in development of border cities (Case study: Sardasht)]. *Journal of Frontier Science and Technology*, 8(2), 31-64.
- Alamdār, E., Zarghani, S. H., & Azami, H. (2015). Tahlil-e naqš-e bāzārčehā-ye marzi dar gostareš-e amniyat-e manāteq-e marzi (Nemune-ye mowredi: Bāzārčehā-ye marzi-ye Mahirood šahrestān-e Sarbisheh South Khorasan) [Analysis of the role of border markets in expanding the security of borderlands (Case study: Mahirood border market, Sarbisheh city of South Khorasan)]. *Journal of Police Geography Studies*, 2(8), 25-50.
- Amin Saremi, N., Mohammadi Athar, A. R., & Talebi, R. (2016). Hamgerāi-ye qowmi – mazhabi-ye marznešinān va naqš-e ān dar amniyat-e pāydār-e marz-e Iran va Pakistan [Ethnic-religious convergence of the border residents and its role in the sustainable security of the Iran -Pakistan border]. *Journal of Frontier Science and Technology*, 7(17), 121-143.
- Askari, E., Askari, M. (2017). Hāšiyenešini va āsibhā-ye ejtemā'i (Motāle'e-ye mowredi: Šahr-e Ilam) [Marginalization and social harms (Case study: Ilam city)]. *Journal of Geographical New Studies, Architecture and Urbanis*, 1(4), 49-70.
- De Certeau, M. (2012). *The practice of everyday life*. Berkley: University of California Press.
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (2011). *The Sage handbook of qualitative research*. London: Sage.
- Doosti Irani, F., & Parsaboroujeni, A. (2017). Ta'sir-e naqš-e hāšiyenešini bar bezehkāri-ye javānān-e šahr-e Ahvaz [Impact of marginalization on juvenile delinquency in Ahvaz city]. *Avvalin Hamāyeš-e Beynalmelali-ye Feqh va Hoquq, Vekālat va Olum-e Ejtemā'i* [1st International Conference on Law and Jurisprudence, Attorney and Social Sciences], Hamedan, Iran.
- Ebrahimi, P. (1989). *Padidāršenāsi* [Phenomenology]. Tehran, Iran: Dabir.
- Ebrahimzadeh, I., Mousavi, M. N., & Kazemizad, Sh. (2012). Tahlil-e fazāi-ye nābarābarihā-ye mantaqei miyān-e manāteq-e marzi va markazi-ye Iran [Spatial analysis of regional disparities between the central and border areas of Iran]. *Journal of Geopolitics*, 8(1), 214-235.

one believes that the border is "potentially life- limiting". In this perspective the border is a barrier to economic relations, although it is necessary and might be existed and accepted. This is due to that fact that without the border it is too difficult to live and survive. In the second view, the border is seen as "liberalization of the market." In this sense, the frontier makes the two countries' economies more interconnected, and there is a two-way exchange between them, which does not provide for foreign cities. In the third approach, the border is considered as "deprivation from the center". In this view the border is seen an obstacle to development, and even to the acquisition of amenities.

CONCLUSION

Borders are a place to stay, seeing, meeting and Revenue. On the borderline (where it is marked with barbed wire or mined or drawing lines) is the most stressful moment in which to stay in danger. Under the guidance of Stonequist (1937), Frontiersmen have dialectical experiences. They have a They have a feeling of being in the country and not feeling in the country, feelings of restriction and feeling of freedom, feeling deprived and feeling of progress, They live in two social systems, in two cultures or in two communities, but none of them have a complete sense of emotional, cultural or social affiliation. They are familiar strangers who, despite being familiar with and belonging to their country, have a kind of alienation and indifference to the country.

NOVELTY

So far, the border has been seen as a pathology phenomenon for different classes of the population, which, from the perspective of the people, the borders represent the cultural, economic, technological, and environmental poverty. According to the government's approach, the border is the center of insecurity and smuggling. These subjectivities in outside the borderlands are imposed on the Frontiersmen.

The innovative aspect of the research is its dialectical and phenomenological approach to the border. It means that firstly, it focuses on the border from lived experiences of the Frontiersmen; second, the paper focuses on both the damages and the capacities of the borderlands.

The scientific application of the research is avoid one-dimensional of subject and try to problematize the various aspects of the border. In this regard, this research is an attempt to rethink the common sense about the frontier and frontiersmen. Also, it tries to inform people and state to other aspects and approaches.





INTRODUCTION

In traditional societies, the phenomenon of border is more linguistic, religious, and cultural, however in the modern age the border makes sense in the context of state. Until a decade ago, the border was seen as not important because of globalization and the post-modern standpoint; but now due to various reasons, such as insecurity, borders are taken serious and strengthened and controlled. In this situation, almost of those who live near the borders are controlled nearly to half of their space around (north, south, east or west). The lived experiences of these borderline residences are quite different from those people who are out near of borderlands. However, in previous studies, they have not attention to this aspect of research, and have considered pathological approach to the issue of the border and the Frontiersmen. The results indicate fertility, population growth, literacy, and life expectancy are an inappropriate situation.

PURPOSE

Iran's Kurdistan with Iraqi Kurdistan is very similar in terms of culture, religion, language and ethnicity, but it is the political boundary that has discarded the life world's people in this two territories. Based on this fact, the present research examines and analyzes the lived experience of the Nowdeshah' borderline residences from phenomenology approach. The purpose of the research is to answer the following questions: How does understanding the boundary in the minds of these Frontiersmen (Nowdeshah)? How is the mental life of the Frontiersmen (Nowdeshah) about the border?

METHODOLOGY

The paradigm of this research is "Constructionism". The research method to answer the main question is a "qualitative case study" based on a phenomenological approach that was conducted in the fall of 2017 and winter 2018. The research samples were selected on the basis of purposive sampling, and theoretical saturation achieved after choosing 43 Frontiersmen. To collect data I used depth interview, semi-structured interview, and conversational style.

RESULT

Based on a thematic analysis, four dimensions of the lived experiences studied are identified consisting of the cultural, environmental, economic and political experiences. In the cultural and environmental experience, the border is considered as a limiting wall and a factor in the abandonment of human communication, where as the political dimension is considered as a liberating frontier. From the economic point of view, the situation is more complicated and there are three different perspectives which are commonplace to the border phenomenon. The first



The Lived Experience of the Nowdeshah's Frontiersmen of the Border Phenomenon

Sardar Fotuhi¹, Nematolla Fazeli²

Received: Jan. 14, 2019; Accepted: Av. 09, 2019

Extended Abstract

The present study phenomenologically examines and analyzes the lived experience of the Nowdeshah's borderline residences. Based on a thematic analysis, four dimensions of the lived experiences studied are identified consisting of the cultural, environmental, economic and political experiences. In the cultural and environmental experience, the border is considered as a limiting wall and a factor in the abandonment of human communication, where as the political dimension is considered as a liberating frontier. From the economic point of view, the situation is more complicated and there are three different perspectives which are commonplace to the border phenomenon. The first one believes that the border is "potentially life-limiting". In this perspective the border is a barrier to economic relations, although it is necessary and might be existed and accepted. This is due to that fact that without the border it is too difficult to live and survive. In the second view, the border is seen as "liberalization of the market." In this sense, the frontier makes the two countries' economies more interconnected, and there is a two-way exchange between them, which does not provide for foreign cities. In the third approach, the border is considered as "deprivation from the center". In this view the border is seen an obstacle to development, and even to the acquisition of amenities.

Keywords: frontiersman, deprivation, state, border, Nowdeshah

1. PhD Candidate of Cultural Policy, Iranian Institute for Social and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author).

✉ fotuhi@yahoo.com

2. Associate Professor of Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

✉ nfazeli@hotmail.com

- Tetreault, M. A. S., & Kleine, R. E. (1990). Ritual, ritualized behavior and habit: Refinements and extensions of the consumption ritual construct. *Advances in Consumer Research*, 17, 31-38.
- Williams, S. (2014). *Joghrafiyā-ye gardešgari* [Tourism geography] (M. Ziyaei, Trans.). Tehran, Iran: Payame Noor University. (Original work published 1998)
- Yousefi, Y., Azad, M., & Soltani Mohammadi, M. (2018). Motāle'e-ye čegunegi-ye ertebāt-e marāsem-e āyini-ye azādāri-ye ayyām-e Moharram va šahr-e Nain [The study of relate muharram mourning ritual ceremony and Nain city]. *Motāle'āt-e Šahr-e Irāni Eslāmi*, 29, 37-50.
- Zeppal, H., & Hall, C. (1991). Selling art and history: Cultural heritage and tourism. *Tourism Studies*, 2, 47-55.



study: Sistan and Baluchestan Province]. *Conference Beynalmelali-ye Towse'e-ye Pāydār, Rāhkārḥā va Čālešhā bā Mehvariyaṭ-e Kešāvarzi, Manābe'-e Tabi'i, Mohit-e Zist va Gardešgari* [International Conference on Sustainable Development, Approaches and Challenges with a Focus on Agriculture, Environment and Touris], Febreury, Permanent Secretariat of the International Conference on Sustainable Development, Solutions and Challenges, Tabriz, Iran.

Ramezani Gourabi, B., & Kazemnezhad, Z. (2011). Rābete-ye beyn-e towse'e-ye pāydār-e me'māri-ye mohiti va tarrāhi-ye eqlimi dar manāteq-e kuhestāni motāle'e-ye mowredi: Šahrak-e Masouleh [The relationship between sustainable development of environmental architecture and climate design in mountainous areas case study: Masouleh town]. *Journal of Joghṛāfiyā-ye Āmāyeš-e Mohit*, 4(14), 21-38.

Richard, C., John, G., & Thomas, N. D. (2003). Changing direction: Rites of passage programs for African American older men. *Journal of African American Studies*, 7(3), 3-14. doi: 10.1007/s12111-003-1012-7

Saleheipour, M. R., & Pourfaraj, A. (2011). Gardešgari mirās: Rāhkār-e monāseb-e towse'e-ye pāydār-e gardešgari dar Iran [Heritage tourism: An appropriate approach to sustainable tourism development in Iran]. *Hamāyeš-e Gardešgari va Towse'e-ye Pāydār* [Tourism and Sustainable Development Conference], 22 & 23 July, Hamedan Islamic Azad University, Hamadan, Iran.

Salehzadeh, N. (2015). *Forsathā, čālešhā va rāhbordhā-ye gardešgari-ye āyini dar Iran (Mowred-e motāle'e: Marāsem-e Pyr Shālyār)* [Opportunities, challenges, and strategies for religious organizations in Iran (Case study: Pir Shalyar ceremony)] (M.A. Thesis). Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.

Sepehr, M. H., & Rahimi, B. (2013). Gardešgari-ye āyini, āyin-e Nowruz-e Shiraz [Ritual tourism, rural Norouz Shiraz]. *Avvalin Hamāyeš-e Melli-ye Gardešgari va Tabi'atgardi-ye Irānzamin* [The First National Tourism and Ecotourism Conference in Iran], March, Islamic Azad University of Hamedan, Hamedan, Iran.

Smith, S. L. J. (1994). The tourism product. *Annals of Tourism Research*, 21(3), 582-595. doi: 10.1016/0160-7383(94)90121-x

Sokouti Aliabadi, S. (2017). *Pažuheši bar marāsem-e āyini-ye Alambandi dar šahrak-e tārixi-ye Masouleh* [Research on the ritual ceremony in Masouleh] (M.A. Thesis). Guilan Research Center, University of Guilan, Rasht, Iran.

Talebi, F., & Samsam, E. (2015). *Ta'ziye dar Guilan* [Taziyeh in Guilan] (Vol. 2). Rasht: Farhang eyliā.

Tamaddon Masouleh, H. (2014). *Pažuheš-e 2600 sāle-ye Masuleh, mostanadi bar tāriḫ-e 1300 sāle* [2600 years research of Masuleh: A document on the 1300 years history]. Rāshṭ: Dehsarā.



Iranian Cultural Research

31

Abstract



- emphasis on ritual tourism in the historical village case study of Anjdan Village of Arak] (M.A. Thesis). Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.
- Hoseinei Koklouh, S. A., & Habibi, R. (2016). Barresi-ye ta'sir-e avâmel-e âmixte-ye bâzâryâbi (P4) dar afzâyeš-e jazb-e gardešgar (Motâle'e-ye mowredi šahrak-e târîxi-ye Masouleh) [Investigating the effect of marketing factors (P4) on increasing the attraction of tourists (Case study of Masouleh historical township)]. *Geographical Journal of Tourism Space*, 4(15), 105-125.
- Hummon, D. M. (1988). Tourist world: Tourist advertising, ritual, and American culture. *Sociological Quarterly*, 29(2), 179-202. doi: 10.1111/j.1533-8525.1988.tb01250.x
- Ibn Khaldun. A (1978). Moqaddame [Introduction] (Vol. 1; M. Parvin Gonabadi, Trans.). Tehran, Iran: Elmi Farhangi Publication.
- Jafari, J. (2001). *Encyclopedia of tourism*. Routledge: New York, NY. doi: 10.4324/9780203195673
- Jamshidiha, Gh. R., & Ghobadi, A. R. (2007). Tahlil-e jâme'ešenâxti az marâsem va manâsek-e dini bâ ta'kid bar marâsem-e Āš'râ [A social analysis of religious ceremonies with an emphasis on 'Ashura' rituals]. *Journal of History of Islam*, 8(2), 37-60.
- Kazemi, M. (2006). *Modiriyat-e gardešgari* [Tourism management]. Tehran, Iran: Samt.
- Kim, J., Kim, B., & Park, S. (2013). The effects of tourism ritualization, ritual performance on tourist satisfaction. *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, 14, 245-263. doi: 10.1080/1528008x.2013.802555
- Management and Planning Organization of Guilan Province, Deputy of Statistics and Information (2016). Sāmāneh etelā'ât- âmâri ostāne Gilān [Statistic information of Guilan Province]. Reterived from sdi.mpogl.ir
- Mirshokraei, M. (1999). Moharram va nešānehâ-ye nemâdin [Muharram and symbolic symbols]. *Ketâb- Mâh-e Honar*, 7, 11-12.
- Mohaddesi, J. (2014). *Farhang-e Āšurâ* [Culture of Ashoura]. Qom: Našr-e Ma'refat.
- Ojaghlo, M. (2015). Emkānsanji-ye towse'e-ye gardešgari-ye mazhabi-ye šahr-e Zanjan bâ ta'kid bar marâsem-e âyini [Feasibility study on the development of religious tourism in Zanjan city with emphasis on ritual ceremonies] (M.A. Thesis). Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.
- Pazoki, M., & Shakarami, H. (2015). Barresi-ye naqš-e gardešgari-ye farhangi - âyini dar hamafzâi-ye farhangi - mazhabi motâle'e-ye mowredi: Ostân-e Sistan and Baluchestan [The role of cultural ritual tourism in cultural - ritual synergy case

BIBLIOGRAPHY

- Akhavan Masouleh, M., & Soheil Naghshi, M. J. (1921). *Masouleh: Sarzamin-e setāregān-e rowšan* [Masuleh: The world of bright stars] (1st ed.). Rasht: Author.
- Bauman, Z. (1998). On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others. *Thesis Eleven*, 54(1), 37–49. <http://doi.org/10.1177/0725513698054000004>
- Bell, B. (2003). The rites of passage and outdoor education: Critical concerns for effective programming. *The Journal of Experiential Education*, 26(1), 41-50. doi. 10.1177/105382590302600107
- Browne, R.B. (1980). *Rituals and Ceremonies in Popular Culture*. Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 19-35.
- Dashti, M. (2010). Čārč'b nazari, zavāyā va bāyestehāy ān [Theoretical framework and its necessities]. *Journal of History in the Mirror of Research*, 25, 23-49.
- Foroghi Masouleh, N., & Sharafi Masouleh, F. (1999). *Masouleh: Šahr-e saxrehā va banāhā-ye tārixi* [Masouleh town of rocks and monuments of history] (2nd ed.). Rasht: Enteshārāt-e Guilan.
- Franklin, A. (2003). *Tourism: An introduction*. London: Sage Publications Ltd. doi: 10.4135/9781446220108
- Ghadari, E., Ezzati, E., & Hafezizadeh, Sh. (2009). Rāhkārhā-ye estefāde az marāsem-e Tāsu'ā va Āšurā be onvān-e potānsiyel-e tourism-e farhangī - mazhabī dar mahnade-ye bāxš-e markazi-ye Tehran [Strategies for using the Tāsu'ā and Ashura ceremonies as potential cultural tourism in the central part of Tehran]. *Journal of Geographic Space*, 9(28), 75-101.
- Ghazanfari, P., & Javadi, Sh. (2009). Negāhi āyini be gardešgari-ye Irāni [Ritual look for Iranian tourism]. *Manzar*, 1(5), 70-73.
- Giddens, A. (1997). *Jāme'ešenāsi* [M. Sabouri, Trans.]. Tehran, Iran: Ney.
- Hamilton, M.B (1998). *Jāme'ešenāsi-ye din* [Sociology of religion] (M. Solasi, Trans.). Tehran, Iran: Tebyān
- Hasanpour lomer, S. (2016). Barresi va tahlil-e taz'ināt (Gereh čyny) be kār rafte dar banāhā-ye tārixi-ye šahr-e tārixi-ye Masuleh, nemune-ye mowredi: Mahalle-ye Kasha-Sar Olia [A study on decorations (Chinese Knotting) used in monuments of Masouleh historical city, case study: Kasha-Sar Olia]. *Ārmānshahr Architecture & Urban Development*, 9(17), 25-36.
- Heidari, S. (2014). Barresi-ye qābeliyathā va tavānmandihā-ye towse'e-ye gardešgari dar manāteq-e rustāyi bā ta'kid bar gardešgari-ye āyini motāle'e-ye mowredi: Rustā-ye tārixi-ye Anjadān Arak [Abilities and capabilities of tourism in rural areas with



Iranian Cultural Research

29

Abstract



priorities of tourism development in many of the communities if it pays sufficient attention to the principles of sustainability. On the other hand, the rituals and ceremonies are served as powerful instruments for exploring the nested layers of the social plays and dramas and creation of a “holy time” in every society and giving value to the places.

CONCLUSION

In alternative tourism, attentions are directed at such a characteristic as being accompanied by less side effects and accountability of the tourists entering a region. Guiding the tourists towards presence in programmed and purposeful tours and providing them with the tourism packages of Hosseini mourning rites and events in Masuleh are the best form of region’s taking advantage of the tourists and this can be actualized via creating chances for advertising Hosseini mourning rites in Masuleh within the format of multimedia programs from internet websites, radio and television, virtual and social networks and so on for the presence of the ritual tourists.

NOVELTY

The distinctive feature of the present study from the prior researches lies in its approach to ritual tourism from the perspective of the preservative and revitalizing role of the ancient traditions of Hosseini mourning in the well-known, historical, natural and social region of Masuleh residential estate and the issue had not been dealt with up to now from the view angle of ritual tourism that is a very important factor in diversification of alternative tourism.

professors and experts. The reliability of the questionnaire was assessed using Cronbach's alpha coefficient and values equal to 0.85 and 0.77 were respectively obtained for the variables "the capability of Hosseini mourning rites' tourism attractions" and "holding systematic specialized ritual tourism trips". Moreover, in this study, other instruments like interview with local society and tourists as well as observation were utilized for depicting the rituals. In order to offer various tests and establish meaningful relationships between the variables, use was made of such software packages as SPSS19 and Excell2010.

RESULT

Since years ago, the people from Masuleh have been busy exercising ceremonial rituals that put on their symbolic guise on the body of the Muslims' lamentations in a historical ground and after the entry of Islam into this region and updated their ritual method for expressing sympathy with Imam Hussein (PBUH) and his assistants. These rituals that are spread over a period of time from Qorban Feast till the first ten days of Muharram Al-Haram are as explained in the table below:

Table 1. Hosseini mourning rituals in the historical residential estate of Masuleh

Title of ritual	Holding date	Holding time	Holding place
Muharram's overture	11th of Dhu Al-Hijjah (Qorban Holiday)	Noon	The precinct of Awn Ibn Ali (PBUH) Mosque
Commencement of mourning	Arrival of Muharram Al-Haram	Night	Four neighborhoods in Masuleh
Tub placement	5th of Muharram Al-Haram	Day	Starting from Maleki house and Kesheh Sar Mosque towards the rest of neighborhoods
Making ensigns and pennons	6th of Muharram Al-Haram	Before the sunset	Awn Ibn Ali (PBUH) Mosque
Farewell	8th of Muharram Al-Haram	Afternoon	Awn Ibn Ali (PBUH)
Hosseini Tasou'a	9th of Muharram Al-Haram	Morning	His Highness Abu Al-Fazl (PBUH) Mosque
Hosseini Ashoura	10th of Muharram Al-Haram	2 AM till afternoon	The entire Masuleh
Passion play	10th and 12th of Muharram Al-Haram	Afternoon	Masuleh's bazar
Muharram's overture	11th of Dhu Al-Hijjah (Qorban Holiday)	Noon	The precinct of Awn Ibn Ali (PBUH) Mosque

DISCUSSION

Diversification of the tourism destinations' attractions, especially in well-known regions frequently visited by the tourists, is an important factor in preserving and survival of the destinations and the sustainable development of the tourism in them. Ritual tourism is an alternative tourism form that can be considered as one of the





INTRODUCTION

The historical Masuleh Residential Estate is enumerated amongst the persistent heritages of Iran and the world's tourism and it attracts many tourists from various regions in Iran and the world to itself during all days of the year for its unique architectural and cultural properties. However, the present study approaches this region from the bright lenses of exercising traditional Hosseini mourning rites and the tourism attractions of this large religious event. The study performs detailed investigation and research on the practicing of traditional mourning and religious rites in the historical residential estate of Masuleh and explores the trans-temporal and trans-spatial effects of these rituals in two time cross-sections, i.e. before Muharram (overture rituals) and during the first ten days of Muharram and afterwards, from the perspective of ritual tourism. The study tries finding answers to the following questions: can the ritual tourism preserve and revitalize the traditional culture of Hosseini mourning in the historical residential estate of Masuleh? And, are there appropriate tourism infrastructures for the development of ritual tourism in the studied region?

PURPOSE

Based on the ideas proposed by the sociologists, humanists and researchers of tourism area, the function of the rituals and ceremonies in corroborating the solidarity spirit and reproduction of coherence and unity amongst the studied society members and taking advantage of a cultural event for the preservation and guarding of the traditional rituals have been taken into account in this article. Ritual tourism serves a dual function in this study. On the one hand, it contributes to the retention of a traditional rite and prevention of its abandonment by the future generations and, on the other hand, it would be followed by economic income production and sustainable development of the studied region.

METHODOLOGY

The present study makes use of a descriptive-analytical research. The information has been gathered based on library research for the investigation of the theoretical foundations and expanding the field knowledge and method based on questionnaire distribution amongst the participants of the ritual ceremonies. According to the fact that the researcher's approach is limited to the specific aspect of ritual tourism, use has been made of convenience and snow ball sampling method for selecting from amongst the 340 participants of the tour programs specific to the ritual tourism. The information collection from the tourists was continued till reaching the statistical volume saturation. The questions existent in the questionnaire were classified in respect to the study subject and, before being administered to the main study sample, its validity and credibility was verified and confirmed by the



The Role of Ritual Tourism in Preserving Hossein's Mourning Culture; Case Study of Masouleh Town

Hamideh Beigi¹

Received: Aug. 10, 2018; Accepted: Feb. 11, 2019

Extended Abstract

Religious rituals and mourning ceremonies are amongst the most important resources of reaching identity intellectual roots and the lifestyle by the individuals who collectively exercise and continue them in a certain region. Hosseini mourning ritual ceremony, in Masouleh Residential Estate, is the performance of traditional rites that put on their symbolic guise on the body of the Muslims' lamentations after the entry of Islam into this region and updated the traditional ritual style for expressing sympathy with Imam Hussein (PBUH) and his companions. This cultural phenomenon that has been registered as a spiritual heritage needs to be seen so that its practical manifestations can be preserved and guarded hence not lost. Ritual tourism with its dramatic feature, repetition and redisplay of the course of event narrates the ritual actions and reactions before the eyes of the tourists and acts as a powerful medium for preserving the unique and lean characteristics of the regions. The present study is a descriptive and survey research that has been conducted through taking advantage of such means as interview and questionnaire based on convenience and snow ball methods amongst 340 domestic and foreign tourists of Hosseini mourning rites in Masouleh residential estate in 2018. The results of the investigations and analyses of the tourists' ideas and outputs based on SPSS and Excel are expressive of the considerable role of ritual tourism in the preservation and guarding of the traditional rites and the necessity for equipping the region's tourism infrastructures. In line with purposive guidance of the tourists and benefiting from the ritual tourism, the holding of specialized and well-planned tours is amongst the primary suggestions of the present study.

Keywords: rite, ritual performance, ritual tourism, Hossein's mourning, Masouleh town

1. Assistant Professor of Tourism, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Guilan, Rašt, Iran.

✉ H.beigi@guilan.ac.ir

- Rokeach, M. (1969). *Beliefs, attitudes and values: A theory of organization and change*. San Francisco Jossey Bass Publishers.
- Shariati Mazinani, S., Bastani, S., & Khosravi, B. (2007). Javāme'i dar nostāloži-ye ejtemā'; Negāhi be padide-ye ma'naviyathā-ye nowpadid dar Iran [Societies in the Nostalgia of community]. *Culture - Communication Studies*, 3(8), 167-195.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2008). *Osul-e raveš-e tahqiq-e keyfi; Nazariye-ye mabnāyi, raviyehā va ravešhā* [Basics of qualitative research] (2nd ed.; B. Mohammadi, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sztompka, P. (2005). *E'temād Yek nazariye-ye jāme'ešenāxti* [Trust: A sociological theory] (F. Gholabi, Trans.). Tabriz: Sotude.
- Wilson, B.R., & Cresswell, J. (2008). New Religious Movements and mental health. In L. Lilliston & G. Shepherd (Eds.), *New Religious Movements: Challenge and Response* (pp. 155-174). Mašhad, Iran: Mandiz.
- Woodhead, L., Fletcher, P., Kawanami, H., & Smith, D. (2005). *Religions in the modern world: Traditions and transformations* (1st ed. 2002). London and New York: Routledge.
- Wuthnow, R. (2007). *After the baby boomers - how Twenty - and Thirty - somethings are sharing - the future of American religion*. New Jersey: Princeton University Press.





- Kashi, F. (2009). *Xod dar ma'naviyathā-ye jadid; Motāle'e-ye mowredi erfān-e keyhāni* [Self in new spiritualities] (M.A. Thesis). Faculty of Social Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Kaviani, N. (2011). *Barresi-ye elal-e jāme'ešenāxti-ye gerāyeš-e zanān be ma'naviyathā-ye jadid (Motāle'e-ye mowredi: Šahrestān-e Gorgan)* [Reasons of women sociological tendency to new spiritualities: Case study of Grgan province] (M.A. Thesis). Faculty of Social Science, University of Mazandaran.
- Kermani, T. (2004). Gerāyeš-e ensān-e mo'āser be erfān [Modern human tendency towards mysticism]. In *Poli miyān-e farhanghā* [A breige among cultures] (pp. 39-59). Tehran, Iran: Institute for Research and Humanities Development.
- Khoshfar, Gh. (2010). Tarh-e mas'ale-ye erfānhā-ye nowzohur va jarayānhā-ye enherāfi [New Mysticism and deviated flows]. In *Hamāyeš-e Barresi-ye Āsibhā-ye Ejtemā'i-ye Ostān-e Mazandaran* [The Study of Social Pathologies, (pp. 191-206), Mazandaran, Iran.
- Koenig, H. (2010). Spirituality and mental health. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 7(2), 116-122 . doi: 10.1002/aps.239
- Kolahi, M.R. (2011). Dindāri va jahāni-šodan [Religion and Golbalization]. *Journal of Cultural Studies and Communications*, 24, 65-94.
- Mahdipour Zareh, N., & Bahri, S. (2005). Yoga āmel-e tanderosti [Yoga for health]. *Iran Journal of Nursing*, 18(41&42), 85-91.
- Mazaheri Seif, H. R. (2008). *Jarayānšenāsi-ye enteqādi-ye erfānhā-ye nowzohur* [Critical processology of modern gnosies] (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Mohaddesi Gilvaei, H. (2012). *Jāme'ešenāsi-ye dīn; Revāyati Irāni* [Sociology of Rligion: Iranian Narration] (1st ed.). Tehran, Iran: Yādāvarān.
- Mohadesi Gilvaei, H. (2016). Jaryānhā-ye dini va ma'navi-ye badi': Barresi va naqd-e ruykardhā-ye tabyini, jahatgiriā-ye hanjārin va rāhbordhā-ye amali [Religouse flows and New spiritualities: Criticism of explanatory approaches, normative oriantions and applied strategies]. In Gh. Ghaffari, M.R. Javadi Yegane, *Report of Social Conditions of the Country* (2nd Vol. 1st ed.). Tehran, Iran: Social council of Iran and Institute for Social and Cultural Studies.
- Puttick, E. (2008). Zanān dar jonbešhā-ye novin-e dini [Women in new religious movements] (M. Gholipour, Trans.). In B. Wilson, & J. Cresswell, *Jonbešhā-ye Novin-e Dini* [New Religious Movments] (pp. 177-224), Našr-e Marandiz, Mashhad, Iran.
- Rocheblave-Spenle, A. M., & Borguignon, O. (2013). *Ravānšenāsi-ye ejtemā'i* [Psychologic Sociale clinique: introduction aux theories] (2nd ed.; S. M. Dadgaran, Trans.). Tehran, Iran: Morvārid.

BIBLIOGRAPHY

- Azkia, M., & Imani Jajarmi, H. (2011). *Ravešhā-ye kārborderi-ye tahqiq; Kārborder-e nazariye-ye bonyāni* [Applied methodes of research; The usage of basic theory] (Vol. 2). Tehran, Iran: Keyhān.
- Bahrami Dashtaki, H., Alizade, H., Ghobari Bonab, B., & Karami, A. (2005). Asarbaxši-ye āmuzeš-e ma'naviyat be šive-ye goruhi bar kâheš-e afsordegi dar dānešjuyān [The effect of group teaching sprituality on reducing depression amond students]. *Journal of Counseling Research*, 5(19), 49-72.
- Barker, E. (2008). Voqu' va ahammiyat-e jonbešhā-ye novin-e dini [New religious movements: their incidence and significance] (M. Gholipour, Trans.). In B. Wilson, & J. Cresswell, *Jonbešhā-ye Novin-e Dini* [New Religious Movments] (pp. 33-53), Našr-e Marandiz, Mashhad, Iran.
- Coser, L. (2000). *Zendegi va andiše-ye bozorgān-e jāme'ešenāsi* [Masters of sociological thought; Ideas in historical] (8th ed.; M. Solasi, Trans.). Tehran, Iran: Elmi.
- Eftekhar khansari, T. (2013). *Women, self and life transformation in an Iranian spiritual movement inter - universal mysticism, womens study* (Doctoral dissertation). Women's Studis, University of York.
- Esmaili, H.A., & Khalili, E. (2002). Āsibšenāsi-ye farhangi-ye dānešgāh-hā-ye Iran [Cultural pathology of Iran universities]. Tehran, Iran: Ministry of Science, Research and Technolgoy.
- Faali, M. T. (2008). *Aftāb va sāyehā: Negareši bar jarayānhā-ye nowzohur-e ma'naviyatgerā* [Sunshine & shadows: A look at recent currents in spirituality]. Qom: Najmolhodā.
- Field, J. (2003). *Social capital*. London: Rutledge.
- Flick, U. (2009). *Darāmadi bar tahqiq-e keyfi* [An introduction to qualitative] (H. Jalili, Trans.). Tehran, Iran: Ney.
- Granovetter, M. S. (1973). The Strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78, 360-80.
- Hamilton, M. (2011). *Jāme'ešenāsi-ye dīn* [The sociology of religion] (3rd ed.; M. Solasi, Trans.). Tehran, Iran: Sāles.
- Jaberian, N. (2007). *Tabyin-e jāme'ešenāxti-ye jarayān-e ma'naviyatgerāi-ye nowpadid dar šahr-e Tabriz* [Sociology of new spirituality explanation in Tabriz] (Unpublished doctoral dissertation). Faculty of Social Science, Payame Noor University, Tehran, Iran.
- Karimi, Y. (2013). *Ravānšenāsi-ye ejtemā'i* [Social psychology] (19th ed.). Tehran, Iran: Payame Noor University.



defects and faults, they increase one's sense of efficiency as well as improve relationships.

On the other hand, strong intra-group links, according to the theories of Social Capital, deteriorate the extra-group relationships. In addition, the ideology presented in the Psymetology sect regard members external to the sect as the ones who are caught within a negative network and there, tendencies towards non-members is a reproachful act. Furthermore, these strong intra-group links can be considered as important factors in the members' attitudinal developments and their continuous presence and as a result, can enhance the sense of social belonging. Another attitudinal impact on social interactions that results from participating in the Psymetology sect is fatalism and resignation and inactions in social interactions.

NOVELTY

The current study can be considered an innovation with regard to the studied sect and methodology that has been applied. The studied sect, despite having unique intra-religious features, high membership, and being problematic in the country, has rarely been investigated from a sociological perspective. In addition, with regard to the methodology, Grounded Theory is a new and holistic method in qualitative studies that has rarely been used in Iran and it is for the first time that this methodology has been applied on the current research population.



“Spiritual Experience” has been reported as the turning point of such development. However, those who lacked such an experience did not undergo significant developments with regard to their attitudes and in some cases; this has been the reason for their separation from the sect. Of course, it has to be pointed out that interacting spiritual experiences in a group has a major impact on their efficiency.

Changes in beliefs and attitudes have been classified into four groups: 1. Perception and accepting one’s own defects and wrongdoing, 2. Understanding the unity and oneness in the universe, 3. Believing in the consciousness and wisdom of the existence, and 4. Believing in the existence of non-organic beings and their agency in everyday life. Such changes in the consciousness and beliefs have led to attitudinal and inclinational developments in the following form: 1. Recognizing one’s own hidden and negative dimensions, believing in one’s own defects and faults, and forgiving and understanding others’ defects. 2. Perceiving the unity and oneness with the universe and other beings. 3. Believing in the consciousness and wisdom of the existence and fatalism. 4. Believing in the non-organic beings and their agency in the everyday life.

DISCUSSION AND CONCLUSION

Based on the findings in the current study, changes that occur in the individuals’ attitudes originate from the religious experience. In other words, the pivot of individuals’ values and attitudes in the transition and modern society is the personal and internal experiences and not following traditions and harmonizing with them. Thus, traditional ideologies that lack personal spiritual experiences are unable to form the modern human beings core beliefs and values.

On the other hand, leaving or continuing the presence in such sects depends on the occurrence of attitudinal and inclinational changes and if, according to the Rational Choice Theory, these changes bring about a prize, and not costs, for the person, he/she will be encouraged to stay, while if he/she is faced with costs, this will prevent the person from continuing the presence and will result in leaving the sect. As the majority of former members believe that the magical and religious techniques in the Halqeh Mysticism, through the domination of non-organic beings on their lives, have interfered with their family and social life and have forced to leave the sect.

On the other hand, some of the magical and religious techniques in the Halqeh Mysticism such as announcing the unity connection, group connection, link connection, etc. have had significant effects on the individuals’ changes with regard to their social interactions. That is because through widening the definition of oneself, eliminating the self and others’ territories, forgiving one’s own and others’





INTRODUCTION

Values, attitudes, and tendencies are among the major factors that influence social interactions, which are in turn considered as important issues in the realm of sociology. Religion is one of the important components in the formation of values and in the majority of social groups, plays a significant role in determining individuals' attitudes and behavior. However, religions and religious people, like all other cultural factors, undergo change and transformation.

During the process of modernization where it is claimed that religion will be downgraded, we are faced with the revival of religion and spiritualist movements that affect individual and groups' attitudes, behavior, and values. One of such movements that have appeared in this country is the Psymetology or the Halqeh Mysticism¹. This group has had a significant growth in some of the Iranian cities and has positive and negative effects according to its members and institutions and the public viewpoint. Such effects have caused intense controversies in the domestic and foreign media and by involving different groups of the society, have led to various judgments towards the members such as being aberrant, culprit, mystic, etc. Thus, the major question in the current study is to investigate the developments of current or former members of the sect.

PURPOSE

The major goal of the current study is to analyze the attitudinal developments of the current and former members with regard to their social interactions from the viewpoint of themselves and find the turning point of such developments.

METHODOLOGY

The current study has been conducted on the current and former member of the Halqeh Mysticism by applying the Grounded Theory methodology. The selection of the sample has been gradual and based on theoretical sampling and as a result, 14 members (N=14) have been selected as the sample where 8 members are current and 6 members are former members. The majority of questionnaire items for the section of current or former members' attitudinal developments are focused on the turning points of perceptual, cognitive, and attitudinal developments and on describing the attitudinal developments in social interactions from the members' viewpoint.

RESULT

Findings of the current research study reveal that significant changes have taken place in the majority of the (current or former) members' social attitudes and the

1. Erfane halqeh



Jaberian, N., Rabiei, A., Mohaddesi Gilvaei, H., & Zahedi Mazandarani, M.J. (2019). An analysis on the effective Attitudinal development of social interactions among the members of the new spiritual sect of Faradarmani. *Journal of Iranian Cultural Research*, 12(2), 67-100. doi: 10.22035/JICR.2019.2009.2572

Doi: <https://dx.doi.org/10.22035/JICR.2019.2009.2572>

URL: http://www.jicr.ir/article_397.html

2008-1847 / © The Authors. This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

An Analysis on the Effective Attitudinal Development of Social Interactions among the Members of the New Spiritual Sect of Faradarmani

Nafiseh jaberian¹, Ali Rabiei², Hasan Mohaddesi Gilvaei³, Mohammad Javad Zahedi Mazandarani⁴

Received: Jan. 21, 2019; Accepted: Apr. 17, 2019

Extended Abstract

The current study is an attempt to analyze the attitudinal developments that have occurred in the social transactions of the members of the so-called Psymetology spiritual group. The study is a descriptive one and has been conducted according to the principles of the Grounded Theory on fourteen current (active and non-active) and former members of the group. Results of analyses showed the changes occurred to the members of the two groups are not similar and are sometimes contradictory. In other words, the ideology that member have gotten through participation in the group and their spiritual experiences are not similar for the two groups; in other words, the current members evaluate such ideology as positive, while the former members have contrasting views. Cognitive and attitudinal changes among the members have been classified into four groups, each one with specific consequences. Identifying the hidden aspects of oneself, perceiving oneness in the universe and being united with it, believing in the consciousness of the existence and handing over all issues to it, and believing in the existence of non-organic beings.

Keywords: new spiritualism, attitudinal development, Grounded Theory

1. Assistant Professor of Social Sciences, Payam-e-Noor University, Tabriz, Iran (Corresponding Aauthor).

✉ nafisehjaberian@yahoo.com

2. Professor of Strategic Management, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran.

✉ alirabieipnu@gmail.com

3. Assistant Professor of Sociology, Faculty of Social science, Islamic Azad University Central Branch, Tehran, Iran.

✉ Mohaddesi2011@gmail.com

4. Associate Professor of Sociology of Development, Payām-e-Noor University, Tehran, Iran.

✉ m_zahedi@pnu.ac.ir



BIBLIOGRAPHY

- Azhand, Y. (2010). *Negārgari-ye Iran (Pažuheši dar tārix-e naqqāši va negārgari-ye Iran)* [Persian miniature: Research into the history of Persian painting and miniature] (1st ed.; Vol. 1). Tehran, Iran: Samt.
- Asiaei, M. (2013). *Dark va bayān-e mohit-e šahri* [The perception and expression of urban environment] (Vol. 1). Tehran, Iran: Tahān Publications.
- Abolhasani, S. R. (2010). Mo'allegehā-ye sanješ-e tajrobi-ye hoviyat-e melli [The components of the experimental evaluation of national identity]. *The Research Journal*, 55(89), 57-114.
- Ahmadloo, H., & Rezaei, A. (2005). Naqš-e sarmāye-ye ejtemā'i dar ravābet-e beyn-e qowmi va hoviyat-e melli (Barresi-ye javānān-e Tabriz va Mahabad) [The role of human capital in inter-ethnic relations and national identity]. *Journal of National Studies*, 6(4), 7-34.
- Ostovar, M. (2014). *Honar-e graphic-e mohiti* [The art of environmental graphic design]. Tehran, Iran: Rāznāme.
- Akbari, H., & Eivazi, M. R. (2013). Barresi-ye vaz'iyat va ab'ād-e sāzande-ye hoviyat-e melli [Investigating the status and the constituent dimensions of national identity]. *Journal of Social Sciences*, 10(1), 33-59.
- Behzadfar, M. (2013). *Hoviyat-e šahr: Negāhi be hoviyat-e šahr-e Tehran* [City's identity]. Tehran, Iran: Našr-e Šahr.
- Piran, P. (2005). Hoviyat-e šahrhā: Ghoghāye besyār barāye mafhumi pičide [Cities' identities: A great turmoil over a complex concept]. *Journal of Ābādi*, 48, 8.
- Zangi, B., Ayatolahi, H., & Fahimifar, A. (2012). Barresi-ye moqe'iyat-e ejtemā'i-ye naqqāši-ye divāri pas az Enqelāb dar Iran (Bā ruykard-e jāme'ešenāsi-ye Pierre Bourdieu) [The analysis of social position of post revolution wall painting art in Iran (Based on Pierre Bourdieu sociology)]. *Negareh Journal*, 7(24), 85-101.
- Enayat, T. (2008). Anāsor-e hoviyat va farhang-e Irāni dar āsār-e honar-e Eslāmi [The elements of Iranian identity and culture in Islamic artworks]. *Ketāb-e Māh (Honar)*, 120, 32-43.
- Ghaffari Namin, M. R. (2011). Naqš va ta'sir-e graphic-e mohiti [The role and effect of environmental graphic design]. *Ketāb-e Māh (Honar)*, 153, 32-55.
- Grube, E. J. (2005). *Sofāl-e Eslāmi* [Islamic pottery] (1st ed.). Tehran, Iran: Našr-e Kārang.
- Mirzaei Nasab Fahadan, M. (2013). Jāygāh-e graphic-e mohiti dar hoviyat-e basari-ye šahr [The role of environmental graphic design in city's visual identity]. *Chideman Journal*, 28(4), 114-119.

cities as physical environments should respond to a variety of the citizens' physical and mental needs and qualify their social and individual life. Metro system is one of the factors of the modern world in Tehran and is one of the highly crowded places which play a significant role in social, cultural, and economic changes in the society. In the current study, environmental graphics has been posed as one of the main components of the cities' visual identity. The way the environmental graphics has been employed as an identity medium in metro stations, its role in reflecting and reviving the national culture and identity as well as its part in directing the cities' visual identity is among the topics discussed in this research.





Direct visual language and validity was mainly employed in works with religious as well as mythical and national identity besides those related to Iranian- Islamic art identity. Symbolic and invalid language was employed to ensure the achievement of the purposes.

CONCLUSION

Based on the results obtained from this study, it can be concluded that the way people feel their national identity constitutes part of their psychological domain and through this, they can internalize the society's cultural values and achieve cultural identity. As a matter of fact, the effect of the environment on human identity or the interaction between human and the environment is mutual i.e. either human accommodates the environment, or is gradually affected by the environment and his culture and behavior are altered. Therefore, the identity formation process or the compliance of human with the environment is the impact of the environment on human in which they seek their identity and in particular their cultural and historical identity and this way, they consider the identity of their environment as their own. City view can be regarded as an inseparable constituent of its visual identity. This part of the city's contrived identity which is composed of various factors including architecture, city design and environmental graphics is in fact the contrived choices in city design which make up the city's visual identity.

Visual intelligence and literacy are the pre-requisites for understanding the visual messages presented in the cities. Citizens are unconsciously affected by the visual depictions in the cities, their visual tastes are directed and the level of their visual literacy is enhanced. That is why the kind of the visual messages to which they are addressed is of significance.

The results also showed that two main purposes reported in the study hypotheses can be attained through visual representation of different dimensions of national identity and via the influential medium of environmental graphic design namely:

- 1) Shaping visual identity through visual representation of different dimensions of national identity and via the influential medium of environmental graphic design.

- 2) The promotion of visual intelligence, improving visual literacy, and navigating citizens' visual tastes towards national and local art, and as a result the use of national and local art in environmental graphic design.

NOVELTY

In recent years, the interrelationships among human, identity, culture, and the environment have been among hotly-debated issues considered for research in different areas. Since a large part of human behavior is affected by the environment,

employed in the mural structure and content. Qualitative and quantitative data analysis was carried out according to the following 4 steps:

1) Quantitative analysis of 70 murals based on the comparative method and according to the graphic representation index of national identity dimensions including: cultural, historical, social, territorial, and political.

2) Quantitative analysis of 62 selected samples from among 70 which had the conceptual features of the cultural and historical dimensions of the national identity and according to the index of alignment with different components of cultural dimension of national identity including various artifacts, religion, myth, history, language and literature, folklore, law, and social organizations.

3) Qualitative and quantitative analysis of 20 murals from among 60 in the previous stage according to the index of maximal conceptual and visual alignment with different components of the cultural dimension of national identity and their conceptual categorization into 3 groups: works with Iranian- Islamic art identity, works with religious identity, and works with mythical identity.

4) Qualitative analysis of the remaining 20 works based on exploratory causal analysis and interpretive analysis and according to the index of visual factors and quality including content, construction, visual language, composition, color, etc.

RESULT

The results of the study indicated that from among the components of the cultural dimension of national identity, the element of different artifacts, which is in fact a visual representation of the cultural dimension, was represented meaningfully in the murals. Through the representation of national graphic arts in the environmental graphic designs which are in fact one of the components of city landscape and visual identity, the culture and national identity can be reinforced and promoted in cities.

The results obtaining from the analysis of 20 murals revealed that city designers pay special attention to calligraphy as one of the major ornamental elements in Islamic Art. Explicit transmission of ideas joint with direct visual language and validity has changed it to one the most practical ornamental items, in comparison to other ornamental elements, particularly in works related to religious identity. The results also indicated that human graphic design and specifically mythical characters prevailed in works representing mythical and national identity. Furthermore, plant ornamentals were mainly used in works with an Iranian-Islamic art identity. On the other hand, geometric shapes as one the main ornamentals in Iranian- Islamic art were the least- attended elements in the final 20 works being analyzed.





INTRODUCTION

Cities have attracted much attention in different historical periods as the locus of culture, civilization, welfare, and prosperity. However, today the visual identity of the cities has been affected by the comprehensive expansion and development of Islamic cities and the lack of congruence and correspondence between the three essential factors in developing cities namely the intellectual, concrete, and physical atmospheres and the national culture and identity. The comprehensive expansion and development of the cities has caused considerable changes in the interactions between people and the environment and their relationship due to the speed variable existing in today's modern life. Following the spread of the cities and the growing demand for fast communication, high-speed transportations such as subway were introduced in cities as a result of which the citizens were forced to widely use new environments. Subway is one of the factors of the modern world in Tehran and one of the crowded places which plays a significant role in the society's social, cultural, and economic changes. Using this place for a variety of social, cultural and commercial advertisements attests to the significant role of the subway stations in this regard.

Environmental graphic design is one of the main indices of visual identity in cities which adds to cities' beauty and shapes society's visual taste and literacy. In spite of its significance, the issues of culture, art, and national identity have rarely attracted the designers' attention either visually or conceptually. This may result in citizens' visual literacy being far apart from Iranian-Islamic visual identity. Additionally, the lack of congruence and beauty in conjunction with the absence of alignment between visual factors present in cities and local and national identity, art, and culture have yielded in chaos and disorder. While congruence and beauty in the cities' landscape can have a direct effect on citizens' spirit and subsequently on all aspects of their life.

PURPOSE

The purpose of this study is to investigate the role of the environmental graphic design as a powerful medium in shaping the visual identity of the cities and its effect on local and national culture, art, and identity. To this aim the data were gathered and analyzed from subway environmental graphic designs in Tehran including some murals in metro stations.

METHODOLOGY

Seventy murals were analyzed quantitatively with respect to the extent they reflected different dimensions of national identity as well as different components of its cultural dimension. Qualitative and quantitative analysis of data were also



Reflection of the National Culture and Identity in the City's Visual Identity; A Case Study of Tehran Subway Murals

Azam Mahmoudi¹, Mohsen Hasanpour², Susan Khataei³

Received: Feb. 13, 2019; Accepted: May. 04, 2019

Extended Abstract

Murals are a kind of environmental graphic designs which in addition to adding to the environment's beauty play a significant role in shaping the visual identity of the cities and due to their structural features are widely used in subway stations. Metro environment is one of the most crowded places in today's modern life which has a substantial impact on the society's cultural and identity changes. The purpose of the present study was to investigate the status and role of environmental graphics as a powerful medium in fashioning and influencing the city's visual identity as well as its role in the revival of culture, art, and national and local identity. To this aim, 70 murals of Tehran subway stations were selected and analyzed quantitatively with respect to different dimension of national identity as well as different components of its cultural dimension. Finally, the data were analyzed both qualitatively and quantitatively based on their content and structure. The data related to theoretical part of the study were gathered through library method and using the existing documents and information and the data associated with the analytical part of the study were collected through field research and employing observational tools.

Keywords: environmental graphic designs, Iranian- Islamic art, national identity, visual identity of cities, subway murals

1. MA. Of Visual Communication, Technical University, Birjand, Iran (Corresponding Author).

✉ mahmoodi_a85@yahoo.com

2. Assistant Professor of Art Research, Faculty of Architecture and Urban Development, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

✉ hasanpourgd@yahoo.com

3. Assistant Professor of Art Research, Faculty of Architecture and Urban Development, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

✉ s.khataei@gmail.com

- Strauss, L. (1996). *Hoquq-e tabi'i va tārīx* [Natural right and history] (B. Parham, Trans.). Tehran, Iran: Āgah. (Original work published 1965)
- Taghizadeh, S. H. (2009). Nowruz. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Taylor, A. (2013). Aristotle (H. Fathi Trans.). Tehran, Iran: Hekmat. (Original work published 1955)
- Wade, P. (1993). Race, nature and culture. *Man, New Series*, 28(1), 17-34.
- Watson, P. J. (1995). Archeaology, anthropology and the culture concept. *American Anthropology*, 4, 683-694.
- Yousofi, Gh. (2009). Yāddāšti rāje' be Nowruz [A common on Nowruz]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.





- Makouee, S., Doosti, Sh., & Mohammadyari, R. (2009). *Āyinhā-ye Nowruzi dar manāteq-e moxtalef-e Iran; Az esteqbāl tā badraqe* [The Nowruz rituals in the different regions of Iran: From the beggining to end]. Tehran, Iran: IRIB Research.
- Manouchehri, A. (2005). Dusti dar falsafe-ye siyāsi [Friendship in political philosophy]. *Journal of Political Science Association*, 1, 109-130.
- Moein, M. (2008). Jašn-e Nowruz [The Nowruz celebrating]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Morell, V. (1993). Anthropology: Nature-culture battleground. *Science*, 261, 1798-1801. doi: 10.1126/science.8378782
- Nader, L. (2001). Anthropology: distinguished lecture – 2000. *American Anthropology*, 103(3), 609-620.
- Orang, M. (1972). Jašn-e Nowruz: Jašn-e āfarineš-e ādamiyān [Nowruz festival as the human creation celebration]. No Place, No Date.
- Ozkirimli, U. (2004). Nazariyehā-ye nationalism [Theories of nationalism] (M. A. Ghasemi, Trans.). Tehran, Iran: Tamaddon-e Irāni. (Original work published 1965)
- Razi, H. (2004). Jašnā-ye āb: Nowruz, savābeq-e tāixi tā emruz, Jašn-e Tīrgān va Ābpāšān, Ābrizgān hamrāh bā gozārešhāyi darbāre-ye ādāb-o-rosum-e melli va dini-ye Zartoshtian [*The Sade and Mitra Festivals: In Comparison the Pesian Celebratings with the Rest World*]. Tehran, Iran: Behjat.
- Richmond O.P. (2016). Peace in international relations yheory. In: Richmond O.P., Pogodda S., Ramović J. (Eds). *The Palgrave Handbook of Disciplinary and Regional Approaches to Peace*. Palgrave Macmillan, London. doi: 10.1007/978-1-137-40761-0_5
- Rousseau, J.J. (1987). *Discourse on the sciences and the arts*. In P. Gay (ed.), *Basic Political Writings of J.J. Rousseau*, US: Hockett Publishing Company.
- Shabani, R. (2009). Nowruz nemād-e negāh-e mosbat-e Iranian [The Nowruz as the positive symbol of the Iranian ritual]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Shariati, A. (2009). Nowruz āmixtegi-ye sonnat-e melli va imān-e mazhabi [The Nowruz: An interwinning the national tradition and the religious belifs]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Shayegan, D. (1992). *Bothā-ye zehni va xātere-ye azali* [Idols of the mind and perennial memory]. Tehran, Iran: Amirkabir.
- Spiro, M. (1999). Anthropology and human nature. *Ethos*, 27, 1, 7-14. doi: 10.1525/eth.1999.27.1.7
- Staum, M. (2004). Nature and nurture in French ethnography and anthropology 1859-1914. *Journal of the History of Ideas*, 65(3), 475-495.

- Fazeli, N. (2009). Tahavvolât-e Nowruz [Nowruz developments]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkâr, Tehran, Iran.
- Fenton, S. (2015). *Qowmiyat: Nežâdparasti, Tabaqe va farhanq* [Ethnicity: Class, culture and race] (D. Gharayagh-Zandi, & S. Makouee, Trans.). Tehran, Iran: Moxâtab.
- Furley, D. (2011). *Târix-e falsafe-ye Rutledge* [From the beginning to plato] (Vol. 2; H. Mortazavi, Trans.). Tehran, Iran: Češme.
- Gellner, E. (1963). Nature and society in social anthropology. *Philosophy of Science*, 30(3), 236-251. doi: 10.1086/287938
- Gharamaleki, A. F. (2011). Čâleš-e Razi va Molavi dar ešq va dusti [A challenge between friendship and love in Razi's and Molavi's persepctions]. *Pajooheshname Erfân*, 5, 116-135.
- Gharayagh-Zandi, D. (2014). *Edâlat va amniyat-e melli* [Justice and national security]. Tehran, Iran: Pažuheškade-ye Motâle'ât-e Râhbordi.
- Gharayagh-Zandi, D. (2014). Râbete-ye beyn-e tabi'at, ensân va amr-e siyâsi; Bâzandiši dar mo'allefehâ-ye nazari-ye joghrâfiyâ-ye siyâsi [The relationship between nature, human and the political; A rethinking on theoratical costituencies of political geography]. In M. Kaviani Rad, *Ecoloži-ye Siyâsi* [Political Ecology], Pažuheškade-ye Motâle'ât-e Râhbordi, Tehran, Iran.
- Gharib, B. (2009). Nowruz jašn-e bâzgašt be zendegi [Nowruz as the celebration on returning to being into the life]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkâr, Tehran, Iran.
- Gorgani, A. F. (1976). *Gâhnâme-ye ruz-e Yekom-e Farvardin-e Nowruz* [A coronology on the First day (Farverdin) of Nowroz]. Tehran, Iran: Soroush.
- Kahn, J. S. (2001). Anthropology and modernity. *Current Anthropology*, 42(5), 651-680. doi: 10.2307/3596568
- Khayyam, O. (1996). *Nowruz-nâme* [On Nowruz] (A. Hosouri, ed.). Tehran, Iran: Češme.
- Khorshidian, A. (2009). Ānče az Nowruz bar jây mânde [What remined from the Nowruz ritual]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkâr, Tehran, Iran.
- Klosko, G. (2010). *Târix-e falsafe-ye siyâsi dowerân-e classic* [History of political theories: An introduction] (Kh. Deyhimi, Trans.). Tehran, Iran: Ney. (Original work published in 1995)
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106. doi: 10.1086/425658
- Lustig, B. A., Brody, B. A., McKenny, Gerald P. (Eds.) (2008). *Alerting nature (Vol 1: Concepts of "Nature" and "the Natural" in Biotechnology Debates*. UK: Springer.





BIBLIOGRAPHY

- Alavipour, M. (2009). Dusti dar andiše-ye siyāsi va ravāndarmāni [Friendship in the political thoughts and psychotherapy]. *Journal of Research in Theoretical Politics*, 5, 47-76.
- Amouzgar, Zh. (2009). Tārixče-ye Nowruz [A history on Nowruz]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities; Reflections on the origin and spread of nationalism*. UK: Verso.
- Aristotle (1970). *Siyāsāt* [Politics] (H. Enayat, Trans.). Tehran, Iran: Šerkat-e Sahāmi-ye Ketābhā-ye Jibi. (Original work published 1956)
- Bahar, M. (2008). Nowruz, zamān-e moqaddas [The Nowruz, the sacred time]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.
- Bell, W. (2012). *Mabāni-ye āyandepažuhi: Tārixče, ahdāf va dāneš* [Foundations of futures studies: History, purposes and knowledge] (M. Taghavi, & M. Mohaghegh, Trans.). Tehran, Iran: Mo'assese-ye Āmuzeši va Tahqiqāti-ye Sanāye'-e Defā'i, Markaz-e Āyandepažuhi-ye Olum-e Raftāri Defā'i. (Original work published 1997)
- Boroumand, S. J. (1998). *Nowruz-e Jamshid* [Jamshid's Nowruz]. Tehran, Iran: Toos.
- Brown, D. E. (1999). Human nature and history. *History and Theory*, 38(4), 138-157. doi: 10.1111/0018-2656.00108
- Bulookbashi, A. (2001). *Nowruz jašn-e nowzāi-ye āfarineš* [The Nowruz: The revival of the creating]. Tehran, Iran: Daftar-e Pažuhešhā-ye Farhangi.
- Cahn, S.M., & Markie, P. (eds.) (2006). *Ethics: History, theory and contemporary issues* (3rd ed.). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Casper, M. J., & Koeig, B. A. (1996). Reconfiguring nature and culture: Intersections of medical anthropology and thechnoscience studies. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(4), 523-536.
- Cassirer, E. (1996). *Falsafe-ye rowšangari* [Die philosophie der aufklarung] (Y. Moghen, Trans.). Tehran, Iran: Nilufar. (Original work published in 1951)
- Copleston, F. (1996). *Tārix-e falsafe: Greece va Rum* [A history of philosophy] (Vol. 1; S. J. Mojtabavi, Trans.). Tehran, Iran: Soroush. (Original work published in 1956)
- Das, V. (1998). Wittgenstein and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 27, 171-195. doi: 10.1146/annurev.anthro.27.1.171
- Dehbashi, A. (2009). *The Nowruz*. Tehran, Iran: Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār.
- Doostkhah, J. (2008). Nowruz jašn-e nowgardāni-ye jahān va zendegi va āyin-e namādin-e rastāxiz [The Nowruz as a turning point of the world and life and the symbolic reniessence]. In A. Dehbashi, *The Nowruz*, Šerkat-e Našr-e Naqd-e Afkār, Tehran, Iran.

NOVELTY

It is believed that, any efforts for understanding the Nowruz ritual would be started first with its naturalistic settings as the leading point, and then by the subsequent ones such as the historical, folklore and literacy. For this purpose, it was intended to address the theoretical elements for these following important reasons; preserving the Iranian historical and ideological relations on a continuum, acknowledging the heritage customs reached to the current generation, reconstructing and updating it according to our today's life in order to make it last for long time, knowing how to restore it as the main Iranian ritual for thousand years, introducing the Iranian intellectual's perception to the other cultures and finally, according to James Peacock (Lassiter, 2005, 83) transferring the invaluable cultural heritage of the nations to the others for commensuration many different ideas flew in the globalized and communicated international societies to reach to the mutual understanding in a peaceful and friendship manner.



Iranian Cultural Research

5

Abstract



then accompanying with the social customs from the preparing to ending (Makouee, 1388) and also mentioning it as a sign of the praying, the creating and the being the God's rational explanation too. By the all ones could be studying on it, so it seems that the original beginning of it does set in the naturalistic one and the next two come in consequence. Aburihan Birooni did define the Nowruz in the *Al-Tafhim* as follows: "it is beginning the first day of Farvardin (the first Iranian month of year) and that is why it does so called the new day because the year is start out by it". (Moein, 1387, 43) It is the Iranian annual holiday and national ceremony that begins with the first day of spring long to finish in the 13th day as named as the day of nature. On the trial time, many individuals, families, local and national ceremonies do accompany by the Iranian for being happy, paying their last respect to new recurrent naturalistic turning out and also being trust into the God for the all created for the human. So it is not approved a nomination usually does for a social and even the metaphysical one. Strictly speaking, it is not just a "convention" or a "belief"; rather it is the naturalistic cascade to flow down the all life cycle with the all consequent developments.

In addition, by introducing the beginning to end, it does bear the time schedule in mind and recalling the time of agriculture and to do the other jobs and also laying on the entertainment time and so on. It does demonstrate that it is socially constructing as the ritual too. The ritual does consist of two sections: the *raison d'être* of holding the ceremony and how know to do it. The former is the naturalistic embedded and for the socially manifestation needs to being accept as the social convention too. Living in inner harmony of them holding the steady of it even its transformation would be made in historical trajectory and by different cultural contexts. It claims that the percept of it as the metaphysical phenomena such as the sun as the fair just that raised in every day and the fire as the brightness or the Nowruz is the time of praying, all are a kind of socially constructed. In this regard, worth mentioning the life cycle and the nature would be appreciating of the Creature of it.

CONCLUSION

The Nowruz ritual promotes the peace rather than war, destruction and misery by encouraging for being happy and lively. The Nowruz ritual is the clear symbol of being in accompany, cooperation and friendship; and of the sure sign of reconciliation and disappearing any fierce in the social sphere. Living in inner harmony with the nature would transform it into the social context for practicing the tolerance and justice too. As the impersonal custom, not only it makes an uninterrupted social practice, but also it could be extended across the cultures as the common naturalistic sense.

PURPOSE

Firstly, the paper is aimed to show that the Nowruz ritual is rooted in the naturalistic settings, by which it means that it is at harmony with the nature. Secondly, it is attempted to demonstrate that, it has been set up a social contextualization for living at peace and friendship by means of those settings. Based on the two main purposes, it would be a tangible proof concerning its long history from the ancient times till now and also in the future as demonstrated up now. The last purpose of the paper is introducing the local potentialities across the cultures for peaceful and cooperative interactions based on the communality carried by the nature.

METHODOLOGY

Description-Analytical Method: By the method, it describes the Nowruz ritual as they are. It is used to identify and obtain information on the naturalistic characteristics of the Nowruz ritual; then it aims to understand the socially setting of the Nowruz by analyzing and measuring on its social potentialities which it could being produced a performance.

RESULT

Generally speaking, there are three versions of friendship as follows (Alavipour, 1388, 54): friendship as an individual inclination based on a mutual willingness for meeting the needs of the parties, earning a profit and getting pleasure; friendship as an inner disposition coming from the human natural feelings on the family to innate orientation to the metaphysics, lastly accounting for as a situation.

The Nowruz ritual is more amplified by the latter in which, the human acknowledges others as companions, having a good deed with respect to others, having virtuous thought in the mind, feeling a great respect for each other, going to meet the familiars, putting away the all unflavored matters happened in the last year, respecting, protecting the individual liberty, razing the messaging-angel voice (Sorush), the poems, the immortality (Anoushegi), calling for being challenged, educating the rightness and the contents for having the healthy physical condition for the human same as the living in the Haven.

Somehow, the Nowruz ritual is the best celebration of the friendship, and also the best and long-lasting Iranian ritual that could be introduced as the God's gift for the other civilizations, cultures and the nations.

DISCUSSION

As a whole the humanistic phenomena could be examining from the three approaches: the naturalistic, the social and the metaphysic/ethical ones. It could be using the all ones for the Nowruz ritual as an ancient and long-lasting Iranian ceremony. The Nowruz does come out as a naturalistic phenomenon foremost and





INTRODUCTION

As an ancient and long-lasting Iranian festival, the Nowruz ritual begins in the first day of every year lasting for 13 days during which many Iranian individuals, and families accompany together to hold local and national ceremonies for being happy, paying their last respect to the new recurrent naturalistic turning -out, and also expressing their sense of gratitude to the God for the all created for the human.

In this way the main question of the paper is that how the naturalistic setting of the Nowruz ritual would be set to construct the peace and friendship context in the society? The naturalistic setting would be very valuable especially for the peace issue, because the naturalistic issues require taking more measures on the competition and aggression in the peace studies. Therefore, herein the following hypothesis is put forth:

The eight naturalistic qualities of the Nowruz ritual such as the beginnings, the end of time, the diversification for happy-go-lucky, the life legend, the living proof, the echo-system of the nature, the harmony with the nature, putting on the value - not price - of the nature, and the rhythmic tone of the time set a context for peace construction and extolling the virtue of friendship in the society by denying the violence and fear, encouraging the cooperation and justice and emancipation.

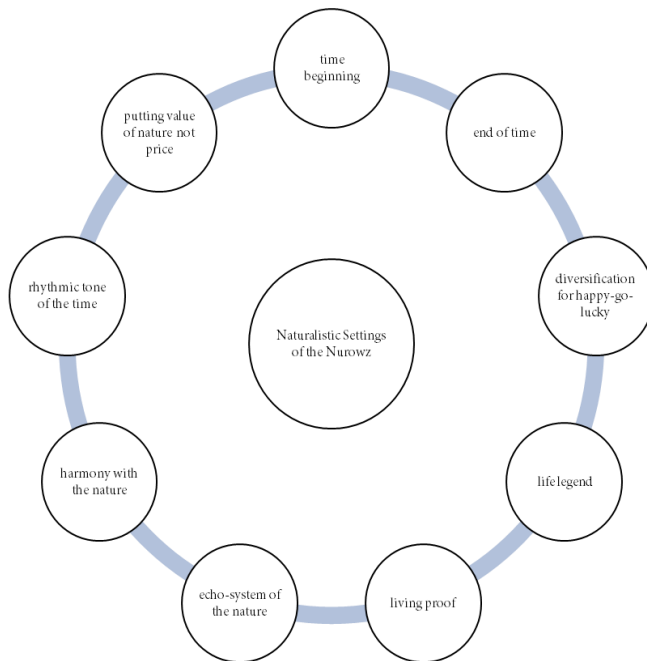


Figure 1. Naturalistic Settings of the Nowruz



The Naturalistic Settings and Socially Construction of Peace and Friendship in the Iranian Nowruz Ritual

Davoud Gharayagh Zandi¹, Sevil Makouee²

Received: Sep. 08, 2018; Accepted: Feb. 11, 2019

Extended Abstract

As an Iranian tradition, the Nowruz ritual constituted based on the natural order and foundation. It may also be rooted in the social characteristics. Accordingly, it sets a context for peace and friendship in-between the human and the nature, as well as among the humans. The foundation is established according to the concepts such as the beginnings, the end of time, the diversification for happy-go-lucky, the life legend, the living proof, the echo-system of the nature, the harmony with the nature, focusing on the value - not price - of the nature, and finally the rhythmic tone of the time. Not only this foundation contributes in the social dimensions of human's life in terms of peace and friendship, but also it is a good ground explaining that why it has a long-life in the Iranian culture during the historical trajectory. Thus, in the present study, it was attempted to explore the Nowruz ritual from the outset of the Iranian life in order to delve into a social solidarity and mental integrities made among them, and that could be extended over the generations and among other non-Iranian people too, and also to shed light on the mysterious long history concerning the Nowruz ritual in the past, nowadays and the future.

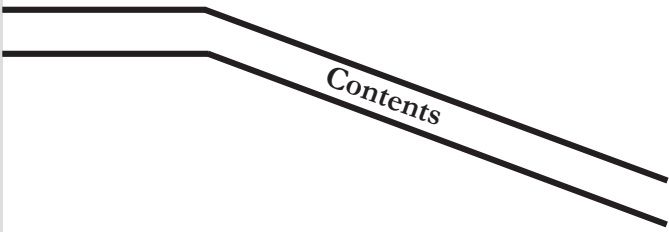
Keywords: Nowruz ritual, peace, friendship, nature, human beings

1. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Faculty of Economics and Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

✉ d_zandi@sbu.ac.ir

2. PhD Candidate in International Relations, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

✉ makouee@hotmail.com



Contents

The Naturalistic Settings and Socially Construction of Peace and Friendship in the Iranian Nowruz Ritual

Davoud Gharayagh Zandi, Sevil Makouee / 1

Reflection of the National Culture and Identity in the City's Visual Identity; Case Study of Tehran Subway Murals

Azam Mahmoudi, Mohsen Hasanpour, Susan Khataei / 11

An Analysis on the Effective Attitudinal Development of Social Interactions among the Members of the New Spiritual Sect of Faradarmani

Nafiseh Jaberian, Ali Rabiei, Hasan Mohaddesi Gilvaei, Mohammad Javad Zahedi Mazandarani / 17

The Role of Ritual Tourism in Preserving Hossein's Mourning Culture; Case Study of Masouleh Town

Hamideh Beigi / 25

The Lived Experience of the Nowdeshah's Frontiersmen of the Border Phenomenon

Sardar Fotuhi, Nematolla Fazeli / 33

Qualitative Analysis of the Identity Resources of Hawrami People

Ebrahim Fayaz, Emilia Nercisyans, Ahmad Naderi, Nafe Babasafari / 39

Socio-Political Construction of Tribe and Representation of Legitimate Mechanisms of Power; Case Study of Qashqai Tribe

Aliashraf Nazari, Milad Yazdanpanah / 45

Journal of Iranian Cultural Research (JICR)

Vol. 12, No 2, Summer 2019

JICR is a quarterly journal, Published by Iranian Institute for Social and Cultural Studies (ISCS).

Director-in-Charge: Hossein Mirzaei, Ph.D

Editor-in-Chief: Saied Reza Ameli, Ph.D

Managing Editor: Nassereddinali Taghavian, 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; **Mohammad Rezaei**, Assistant Professor, Tarbiat Modares University; **Reza Samim**, Assistant Professor, Institute for Social and Cultural Studies.

Referees of this Issue

Ali Akbar Alikhani, Associate Professor of Tehran University; **Zohre Anvari**, Assistant Professor of Tehran University; **Hossein Daneshmehr**, Associate Professor of Tehran University; **Mohammad Rahim Eivazi**, Assistant Professor of Imam Khomeini International University; **Siavash Gholipoor**, Assistant Professor of Razi University; **Zohre Kharazmi**, Assistant Professor of Tehran University; **Masoud Kosari**, Associate Professor of Tehran University; **Abbas Mehrgan**, Assistant Professor of Tehran University; **Sayed Mohammad Mirsondosi**, Assistant Professor of Tehran University; **Jabbar Rahmani**, Assistant Professor of Institute for Social and Cultural Studies; **Azam Ravadrad**, Associate Professor of Tehran University; **Vahid Tolooei**, Assistant Professor of University of Toronto; **Sayed Saeid Zahed Zahedani**, Associate Professor of Sociology, Shiraz University

Indexing Databases



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>



The Naturalistic Settings and Socially Construction of Peace and Friendship
in the Iranian Nowruz Ritual
Davoud Gharayagh Zandi, Sevil Makouee

Reflection of the National Culture and Identity in the City's Visual Identity;
Case Study of Tehran Subway Murals
Azam Mahmoudi, Mohsen Hasanpour, Susan Khataei

An Analysis on the Effective Attitudinal Development of Social Interactions among the
Members of the New Spiritual Sect of Faradarmani
Nafiseh Jaberian, Ali Rabiei, Hasan Mohaddesi Gilvaei, Mohammad Javad Zahedi Mazandarani

The Role of Ritual Tourism in Preserving Hossein's Mourning Culture;
Case Study of Masouleh Town
Hamideh Beigi

The Lived Experience of the Nowdeshah's Frontiersmen of the Border Phenomenon
Sardar Fotuhi, Nematolla Fazeli

Qualitative Analysis of the Identity Resources of Hawrami People
Ebrahim Fayaz, Emilia Nercisyans, Ahmad Naderi, Nafe Babasafari

Socio-Political Construction of Tribe and Representation of Legitimate Mechanisms of Power;
Case Study of Qashqai Tribe
Aliashraf Nazari, Milad Yazdanpanah

