



هوالمعلم  
مطالعات  
ایران‌شناسی

مدیر مسئول: دکتر محمدحسین رجبی دوانی  
سر‌دبیر: دکتر سیده راضیه یاسینی  
دستیار سردبیر: دکتر محمود ترابی اقدم  
طراح گرافیک: طاهره حسینی شکیب  
ویراستار فارسی: دکتر اشرف سراج  
صفحه‌آرایی: مهرنوش کاوسی

هیئت تحریریه

\* دکتر زهره زرشناس

استاد بازنشسته گروه زبان‌های باستانی، پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

\* دکتر سیدمهدی موسوی کوهپیر

استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس

\* دکتر ناصر صدقی

استاد گروه تاریخ، دانشگاه تبریز

\* دکتر محمدحسین رجبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه امام حسین (ع)

\* دکتر سیده راضیه یاسینی

دانشیار پژوهشکده هنر، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و  
ارتباطات

\* دکتر نسرین فقیه ملک مرزبان

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

\* دکتر عبدالله بیچرانلو

دانشیار گروه ارتباطات اجتماعی، دانشگاه تهران

\* دکتر خشایار قاضی زاده

دانشیار گروه هنر اسلامی، دانشگاه شاهد

## Iranology Studies

فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی  
سال ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۳  
تابستان ۱۴۰۳

### بنیاد ایران‌شناسی

شماره شاپا چاپی: ۲۹۸۹-۲۴۷۶  
شماره شاپا الکترونیکی: ۱۷۸۷-۲۷۱۷

نشانی: تهران، خیابان شیخ‌بهایی جنوبی،  
شهرک والفجر، خیابان ایران‌شناسی  
کدپستی: ۱۴۳۷۸۳۵۸۵۹  
صندوق پستی: ۱۱۴۶-۱۴۶۶۵  
تلفن: ۰۲۱-۸۸۲۱۲۰۰۱  
نمابر: ۰۲۱-۸۸۶۰۸۹۲۲  
بها: ۸۰ هزار تومان  
وبگاه: <https://is.iranology.ir>



بنیاد ایران‌شناسی



## اسامی داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا

\* دکتر حمیدرضا آریان فر

استادیار بنیاد ایران شناسی

\* دکتر محمد اخگری

دانشیار دانشگاه صداوسیما

\* دکتر رضا افهمی

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

\* دکتر پرویز امینی

استادیار دانشگاه شاهد

\* دکتر صدیقه پورمختار

استادیار دانشگاه شاهد

\* دکتر مسلم رضائی

پژوهشگر بنیاد ایران شناسی

\* دکتر مسلم سلیمانی یان

دانشیار دانشگاه ایلام

\* دکتر زهره شیرین بخش

استادیار بنیاد ایران شناسی

\* دکتر باقر عادل فر

دانشیار دانشگاه امام خمینی (ره) قزوین

\* دکتر فاطمه عظیمی فرد

پژوهشگر مرکز تحقیقات صداوسیما

\* دکتر ذوالفقار علامی

دانشیار دانشگاه الزهرا

\* دکتر خشایار قاضی زاده

دانشیار دانشگاه شاهد

\* دکتر ویدا همراز

استادیار دانشگاه صداوسیما

\* دکتر شهرام یوسفی فر

استاد دانشگاه تهران



## درباره نشریه

نشریه «مطالعات ایران‌شناسی»، باتوجه‌به رسالت، وظایف و مأموریت «بنیاد ایران‌شناسی» با انتشار مقاله‌های علمی محققان در حوزه‌های مطالعات ایران‌شناسی، درصدد تعمیق شناخت از تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران، تبیین ابعاد گوناگون هویت ملی و دینی ایرانیان و مستندنگاری تاریخی ادوار شکوفایی تمدن ایران است. این فصلنامه، از دریافت مقاله‌های علمی پژوهشگرانی که به مطالعات معطوف به تقویت زمینه‌های تولید نظریه در عرصه‌های ایران‌شناسی با رویکرد بومی علاقه‌مند هستند، استقبال ویژه می‌کند.

فصلنامه «مطالعات ایران‌شناسی» به صاحب‌امتیازی بنیاد ایران‌شناسی پس از اخذ پروانه انتشار به شماره ثبت ۶۰۸۳/۹۴ از معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، از پاییز ۱۳۹۴ منتشر می‌شود. این نشریه در دوره جدید فعالیت خود از زمستان ۱۴۰۲ با همکاری انجمن علمی ایران‌شناسی و چاپ مقالات علمی - پژوهشی به انتشار می‌رسد. این نشریه، براساس آیین‌نامه نشریات علمی، مصوب کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از انتشار چهار شماره متوالی، در فرایند ارزیابی نشریات علمی قرار خواهد گرفت و مقالاتی که در این چهار شماره چاپ شده‌اند نیز از رتبه علمی اعلام‌شده از سوی وزارت علوم برخوردار خواهند شد.

## چشم‌انداز

دستیابی به جایگاه ممتاز در میان نشریات پژوهشی متمرکز بر ایران‌پژوهی در تبیین ابعاد فرهنگ، تمدن، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران‌زمین از آغاز تاکنون.

## اهداف

- تعمیق شناخت از تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران
- تبیین ابعاد گوناگون هویت ملی و دینی ایرانیان
- مستندنگاری تاریخی ادوار شکوفایی تمدن، فرهنگ، ادبیات و هنر ایران

## راهنمای نگارش

(۱) **عنوان و موضوع مقاله:** مرتبط با محورهای موضوعی نشریه باشد.

• **محورهای موضوعی نشریه**

- مطالعه تاریخی، فرهنگی و تمدنی ایران، در دوره‌های: باستان، اسلامی و انقلاب اسلامی
- تحقیق در زمینه پیشرفت فرهنگی، سیاسی و علمی ایران در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی
- مطالعه جغرافیای سیاسی و طبیعی ایران
- هنر ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی
- ادبیات ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی
- مطالعه وضعیت ایران‌شناسی در ایران و جهان معاصر
- تحلیل انتقادی مطالعات ایران‌شناختی و تأثیر آن در ساخت هویت ایرانی-اسلامی

(۲) **حجم مقاله:** با احتساب تمامی اجزاء آن حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد. نمودارها یا جداول (در صورت وجود)، به شکل تصویر در متن مقاله درج گردد.

(۳) **صفحه مشخصات نویسنده/نویسندگان:** شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، به همراه مدرک تحصیلی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه و نشانی رایانامه آنان باشد.

(۴) **چکیده:** به فراخور محتوای مقاله، بیان‌گر خلاصه‌ای از مسئله، اهمیت، هدف اصلی (یا سؤال اصلی)، روش، یافته‌ها، نتیجه‌گیری و پیشنهادهای پژوهش باشد. چکیده فارسی بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه و چکیده انگلیسی بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه تنظیم گردد. ۳ تا ۵ واژه کلیدی در انتهای چکیده فارسی و انگلیسی، ذکر شود.

(۵) **مقدمه:** شامل بیان موضوع، مسئله، اهمیت و ضرورت، اهداف، پرسش‌ها

و فرضیه‌ها (در صورت وجود)، پیشینه، رویکرد نظری (یا مفهومی) و رویکرد روش‌شناختی است. در صورتی که هر یک از بخش‌های پیشینه، چارچوب و ادبیات نظری (یا مفهومی) و چارچوب روش‌شناختی نیازمند شرح بیشتری باشند، در بخشی مستقل ذکر شوند (اولویت با بیان مختصر بخش‌های یادشده در پایان مقدمه است). این سه بخش باید مفید، مختصر و نوآورانه باشند و با سایر بخش‌های مقاله به‌ویژه بخش تجزیه و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری ارتباط منطقی داشته باشند.

**۶) بدنه اصلی مقاله:** شامل تحلیل و تبیین ابعاد و مؤلفه‌های مختلف مسئله، تجزیه و تحلیل علمی یافته‌ها، سیر تاریخی موضوع (در صورت نیاز و به‌صورت ذکر محورهای اصلی)، مقایسه رویکردهای مختلف و ... است.

**۷) بحث و نتیجه‌گیری:** در این بخش یافته‌های مهم، باتوجه‌به سؤال‌ها یا فرضیه‌های مقاله، دسته‌بندی و تبیین شود. همچنین باید استنتاج از یافته‌ها در نتیجه‌گیری، براساس پیشینه پژوهش و مبانی نظری، به‌نحوی بیان شود که نشان دهد دستاورد پژوهش در مقاله، چگونه به پیشرفت دانش نظری یا عملی در عرصه ایران‌شناسی کمک می‌کند.

**۸) پیشنهادها:** در این بخش، پژوهشگر می‌تواند براساس یافته‌های مقاله، پیشنهادها را کاربردی و پژوهشی برای حل مسئله مطرح‌شده در مقاله ارائه شود.

**۹) منابع:** متناسب با ماهیت موضوع مقاله، منابع دست‌اول و معتبر، از میان کتب و مقالات علمی داخلی و خارجی استفاده شوند. از استناد به سایت‌های خبری و منابع غیرمعتبر خودداری شود. تعداد منابع انگلیسی باید در تناسب منطقی با منابع فارسی در حوزه موضوعی مقاله باشد.

**۱۰) شیوه منبع‌دهی:** منابع مقاله باتوجه‌به الگوی استناد درون‌متنی معرفی گردد:

• در متن مقاله، هنگام استفاده از نقل‌قول‌ها (خواه مستقیم و خواه غیرمستقیم)،

## راهنمای نگارش

استناد به آراء و اقتباس از آثار دیگران حتماً نام مؤلف/ مؤلفان و سال انتشار و شماره صفحه اثر در داخل پرانتز آورده شود:

**نمونه منابع فارسی:** (امیری، ۱۳۸۵: ۴۴).

**نمونه منابع انگلیسی:** (دایر، ۱۹۹۶: ۲۵). (در منابع انگلیسی درون متنی، نام نویسنده به فارسی نوشته شود و نام لاتین آن در پاروکی درج شود).

• منابع (فارسی و انگلیسی) استفاده شده در متن مقاله، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

\* **کتاب:** نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان) (تاریخ انتشار). نام کتاب. (نام مترجم). محل نشر: نام ناشر. مثال:

یک نویسنده. افشار سیستانی، ایرج (۱۴۰۰). *دانشنامه آیین‌ها، جشن‌ها و هنرهای مردم ایران استان آذربایجان شرقی*. تهران: بنیاد ایران‌شناسی.

\* **مقاله:** نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان) (تاریخ انتشار داخل پرانتز). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره): صفحات مقاله. لازم است در صورت امکان شناسه منحصر به فرد DOI یا DOR یا هر دو در انتهای ارجاعات هر مقاله درج گردد. با دو نویسنده. بهرام‌زاده، محمد، و عقیقی، فائزه (۱۳۹۹). بررسی اجمالی پیشینه واژه «صوفی» و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری. *مطالعات ایران‌شناسی*، ۶(۲)، ۴۱-۶۰.

با سه نویسنده. سیدی، سامان، افتخاری، سوده، و سیدی، چنور (۱۳۹۸). روابط تجاری و اقتصادی سرزمین‌های پیرامون خلیج فارس در هزاره سوم ق.م. *مطالعات خلیج فارس*، ۵(۳)، ۲۰-۵.

\* **کنفرانس‌ها و همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان) (تاریخ انتشار داخل پرانتز). عنوان مقاله. عنوان کنفرانس یا همایش، زمان همایش، مکان همایش، شماره صفحات مقاله.

\* **سایت‌های اینترنتی:** نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان) (تاریخ انتشار مطلب). عنوان مقاله. تاریخ مشاهده، قابل دسترسی در: آدرس دسترسی آن به صورت ایتالیک. در صورتی که نویسنده نامشخص باشد به جای آن، عنوان سایت نوشته شود.

\* **رساله‌های تحصیلی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ نگارش داخل پرانتز). نام پایان‌نامه. مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه

- در منابع مربوط به کتاب‌ها، عنوان کتاب، در منابع مربوط به مقالات، عنوان نشریه و در منابع مربوط به سایت‌ها عنوان سایت ایتالیک شود.  
(۱۱) تمام اسامی و اصطلاحات لاتین، در متن، به زبان فارسی و در زیرنویس، به صورت لاتین درج شود.

(۱۲) در صورتی که اصطلاح، مفهوم یا مطلبی نیاز به توضیح دارد، در پایان مقاله به عنوان پی‌نوشت ذکر شود.

(۱۳) رعایت آیین نگارش فارسی در مقاله الزامی است. از به کار بردن واژه‌های مبهم، ترکیب‌های واژگانی نامعمول و جملات طولانی و پیچیده، خودداری گردد.

(۱۴) در تنظیم متن، از فونت‌ها و اندازه‌های زیر استفاده شود:

- متن مقاله به فارسی: B Mitra (۱۳) // عبارت انگلیسی در داخل متن: Times New Roman (۱۱)

- پاورقی یا پی‌نوشت فارسی: B Mitra (۱۱) // پاورقی انگلیسی: Times New Roman (۹)

- منابع فارسی نهایی: B Mitra (۱۲) // منابع انگلیسی نهایی: Times New Roman (۱۰)  
(۱۵) بخش‌های مقاله فقط زمانی نیاز به شماره‌گذاری دارند که زیربخش داشته باشند.

## سخن مدیرمسئول

«ایران‌شناسی» به‌مثابه «شناخت ایران»، ضرورتی مهم و مسئولیتی خطیر برای ایرانیان دانسته می‌شود اما وظیفه‌آهنگام و جدوجهد برای شناخت ایران، خاص ایران‌پژوهان نیست. «ایران‌شناسی» به‌منزله «شناخت ایران»، وظیفه‌ای میهنی برای آحاد ایرانیان، بالاخص، مسئولان و نهادهای متولی فرهنگ این مرزوبوم است.

امروزه موضوع شناختن و سپس شناساندن ایران، نیازی بس حیاتی است زیرا در دورانی به‌سر می‌بریم که از سیر هویت‌سازی‌های جعلی نظام سلطه در جهان برای ایران و ایرانی به‌تنگ آمده‌ایم. دیری است که به‌دلیل غفلت دست‌انکاران، بخشی از مواریت تاریخی و ادبی و فرهنگی ایران و ایرانیان توسط برخی همسایگان بی‌هویت یا مغرض صادره‌گردیده و تحریف واقعیات تاریخی ایران‌زمین ازسوی جریان ضدفرهنگ سلطه‌خواه جهان پی‌گرفته شده و به‌جمل تاریخ ایران‌زمین و فرهنگ ایرانیان، منجر شده است.

حال که به برکت پیروزی انقلاب اسلامی، ایران سرافراز، مرزهای جغرافیایی و فرهنگی‌اش به برکت خون پاک شهیدان راه دین و وطن، پاس داشته می‌شود، عزمی ملی لازم است تا برای «شناخت» و «شناساندن» ایران، آن‌چنان که هست و هستیم، از منظر درون به ایران و ایرانی بنگریم و رجوعی به مبادی حقیقی تمدنی و فرهنگی‌مان داشته باشیم که تجلیات آن در سیری تاریخی، در عرصه نبرد جهانی میان مظاهر خیر و مظاهر شر، اکنون جلوه‌هایی غرورآفرین یافته است.

بنیاد ایران‌شناسی با توجه به مأموریت اصلی و راهبردهای پژوهشی مدون خود در این دوره از فعالیت، می‌کوشد تا سهمی دراین‌باره داشته باشد. شناساندن ایران‌پژوهانی که دل در گرو این خاک پاک دارند، و تهیه و انتشار آثاری فرهنگی و پژوهشی که پرده از چهره ایران عزیز برمی‌دارند و از سیمای

پاک و وارسته این مرزوبوم چهره‌گشایی می‌کنند، غایتی است که بنیاد ایران‌شناسی رو به سوی آن دارد.

یک گام در این مسیر، بازطراحی انتشار فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی است که پیش از این به اهتمام مرحوم دکتر حسن حبیبی، رییس اسبق بنیاد ایران‌شناسی، در اقدامی ارزشمند شکل گرفت و منتشر می‌شد. اکنون نخستین شماره این فصلنامه، در دوره جدید منتشر شده و تلاش دارد، زوایای جدیدی از تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران را بکاود و «ایران» را نه بر پایه مطالعات مستشرقانه، باستان‌گرایانه و یا هر نوع چارچوب نظری تنگ‌نظرانه، بلکه با رویکردی محققانه برای کشف حقیقت ایران و ایرانی، در معرض پژوهش و تحقیق ایران‌پژوهان و ایران‌دوستان قرار دهد.

اللهم ارنی الاشياء كما هي

محمدحسین رجیبی دوانی

۱۴۰۳



## سخن سردیبر (سرمقاله)

دومین شماره فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی، در دور جدید انتشار، با تغییراتی به محضر مخاطبان علاقه‌مند به پژوهش‌های ایران‌شناسی و خوانندگان عرضه می‌شود. فصلنامه تلاش خواهد کرد، به انتشار مقالاتی پژوهشی، متناسب با مأموریت فرهنگی بنیاد و نیز برنامه‌های مصوب پژوهشی آن، اهتمام ورزد؛ براین اساس، زمینه‌سازی پژوهشی برای ایران‌پژوهی در ابعاد فرهنگ، تمدن، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران زمین از آغاز تاکنون، در چشم‌انداز هیئت محترم تحریریه نشریه قرار گرفته است. آنچه در این میان به‌عنوان مهم‌ترین عرصه‌های تحقیق هدف‌گذاری شده «تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران» و نیز «هویت ملی و دینی ایرانیان» است که تلاش می‌شود در نهایت، به شناخت تاریخ شکوفایی تمدن، فرهنگ، ادبیات و هنر ایران نظر داشته باشد.

نشریه «مطالعات ایران‌شناسی» که پیش از این، ۲۱ شماره آن از سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۴۰۰ منتشر شده، اکنون و در آغاز دوره جدید از فعالیت خود، در ۷ محور فعالیت خواهد کرد: «مطالعه تاریخی، فرهنگی و تمدنی ایران، در دوره‌های: ایران باستان، ایران اسلامی و ایران انقلاب اسلامی»؛ «تحقیق در زمینه پیشرفت فرهنگی، سیاسی و علمی ایران در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ «مطالعه جغرافیای سیاسی و طبیعی ایران، با تأکید بر جغرافیای ایران در زمان کنونی»؛ «هنر ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی»؛ «ادبیات ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی»؛ «مطالعه وضعیت ایران‌شناسی در ایران و جهان معاصر»؛ و سرانجام «تحلیل انتقادی مطالعات ایران‌شناختی و تأثیر آن در ساخت هویت ایرانی-اسلامی». بدیهی است که پژوهش در این محورهای مهم، به مدد همیاری و همت ایران‌پژوهان و پژوهشگران دوست‌دار ایران عزیز، محقق خواهد شد، از این‌رو پیشاپیش دست همراهی ایشان را به گرمی می‌فشاریم

و از دریافت مقالات ارزشمند پژوهشی ایشان استقبال می‌کنیم. دور جدید فعالیت نشریه با اتخاذ استانداردهای پژوهشی و رعایت ضوابط فعالیت نشریات علمی وزارت عتف همراه است تا زمینه را برای دریافت مقالاتی محققانه و برگرفته از تحقیقاتی روشمند و متقن در حوزه مطالعات ایران‌شناسی فراهم آورد. به موازات این رویکرد، محورهای پژوهشی برای انتشار مقالات، با توجه به برنامه میان‌مدت پژوهشی بنیاد ایران‌شناسی (۱۴۰۲-۱۴۰۴) مدون شده و می‌کوشد تا با پرهیز از انتشار مقالات با موضوعات پراکنده، در مسیر پژوهشی که بنیاد ایران‌شناسی پیش روی خود دارد، قدم بردارد.

آنچه در شماره دوم نشریه ارائه می‌شود، حاصل فعالیت پژوهشگران ایران‌پژوه است اما علاوه بر این، نشریه، مهم‌ترین اهداف خود را با انتشار مقالاتی محقق خواهد ساخت که از مطالعات میان‌رشته‌ای برخوردار باشند، از این‌رو استادان و دانش‌پژوهان رشته‌های مختلف دانشگاهی، آنجا که موضوع شناخت یا شناساندن ایران و تاریخ و فرهنگ و تمدن آن را مد نظر قرار دهند می‌توانند، نشریه «مطالعات ایران‌شناسی» را پذیرای مقالات خود بدانند.

در این شماره، مقاله نخست، با عنوان «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی به قلم خانم دکتر نسرین فقیه ملک‌مرزبان به نگارش درآمده که ادراک جدید از هویت ایرانی در سخن شعرا و نویسندگان دوره صفوی را از طریق نشانگرهای متنی مستقیم و غیرمستقیم آن، واکاوی نموده است. در این مقاله متون منظوم بیش از ده تن از شاعران این دوره تحلیل محتوا شده تا مؤلفه‌هایی که مستقیماً نشان از هویت ایرانی دارد و یا غیرمستقیم از طریق تقابل‌ها با غیرایرانی‌ها به هویت ایرانی اشاره دارند، استخراج و تبیین شود. در این مقاله، «افتخار و مباهات به ایران باستان»، «ایران و ایرانی بودن در قیاس با نژاد و هویت و قدرت سایر کشورها»، «غم و ویرانی ایران» و «قدرت ایران و ایرانی» به‌عنوان پربسامدترین مفاهیم نمایای ادراک از هویت ایرانی معرفی شده‌اند.

مقاله دوم، با عنوان «ساختار زبانی - فرهنگی گفتار پژوهش‌خواهی در شاهنامه فردوسی» به قلم خانم دکتر اشرف سراج، به رابطه زبان و فرهنگ پرداخته و نشان داده که مؤلفه فرهنگی و زبانی پژوهش‌خواهی چگونه در گفتار فردوسی به‌عنوان نمادی از هویت ایرانی نمایان شده است. این مقاله در گفتارهایی در شاهنامه که متضمن پژوهش‌خواهی بوده‌اند، لایه‌های فرهنگی نهفته در زبان فارسی را شناسایی کرده و نشان داده است که فردوسی، با در نظر داشتن اقتضای حال و بافت موقعیتی، از چه راهبردی برای بیان گفتار پژوهش‌خواهی شخصیت‌های خود استفاده کرده است. نتیجه این مقاله، مبین ساختار ویژه گفتار پژوهش‌خواهی در شاهنامه است.

مقاله سوم، با عنوان «روند آموزش بهداشت فردی و اجتماعی در ایران. مورد پژوهی: از اقدامات میرزا تقی خان امیرکبیر تا ایجاد سپاه بهداشت» به قلم خانم دکتر الهام ملک‌زاده تحریر شده و به موضوع بازشناسی روند نهادینه‌شدن بهداشت شخصی و اجتماعی ایرانیان، در دوران صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر، تا تشکیل سپاه بهداشت در ایران، پرداخته است. نتایج مقاله نشان داده که معناداری مفهوم بهداشت فردی و اجتماعی در میان ایرانیان، حاصل آشنایی تدریجی ایرانیان با تمدن غرب و شناخت دستاوردهای علمی پس از اقدامات امیرکبیر بوده که به تدریج و ذیل سیاست‌های حکومتی، به تدریج معنادار و به عادت و فرهنگی همگانی، تبدیل شده است.

مقاله چهارم، با عنوان «مسئله‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگارش تاریخ انقلاب اسلامی»، به قلم آقای دکتر علیرضا ملائی توانی، به پیچیدگی‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی در ایران معاصر پرداخته است. این مقاله، دشواری‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی را در چهار گروه «هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و منبع‌شناسی» تقسیم نموده و بر تشریح برخی

از آنها که ذیل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تاریخی انقلاب اسلامی قرار می‌گیرد، متمرکز شده است. در این مقاله، «قطب‌بندی‌ها، دودستگی نخبگان و جامعه، چالش‌های اجتماعی-اقتصادی، و کشاکش روایت‌ها»، از جمله مسائلی ذکر شده‌اند که به خوانش‌های ناهمسان از تاریخ انقلاب، آرمان‌های انقلاب و نیز روایت‌های پساانقلابی انجامیده و پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی را در نگارش تاریخ انقلاب اسلامی، ایجاد کرده است.

مقاله پنجم، با عنوان «نسبت هویت‌دیداری و دینی در آیین‌های سوگواری محرم (مطالعه موردی: عَلم‌برداری و نخل‌گردانی)» توسط آقایان دکتر محمود ترابی اقدم و دکتر علی اصغر فهیمی‌فر به نگارش درآمده که به مطالعه نمود هویت ایرانی در یکی از مناسک دینی ایرانیان در آیین‌های محرم پرداخته است. نویسندگان در این مقاله، چگونگی تناظر هویت‌دیداری این آیین‌ها، با هویت دینی آنها را به تحقیق درآورده و نسبت هویت‌دیداری و هویت دینی آیین‌های عَلم‌گردانی و نخل‌گردانی را در ابعاد پنج‌گانه هویت دینی (عاطفی، اعتقادی، مناسکی، دانشی و پیامدی) تبیین نموده و نشان داده‌اند که زبان بصری به‌کاررفته در شبکه عناصر، نمادها و سازه‌های دیداری نخل و عَلم، عمدتاً نشانگر دو بعد «اعتقادی» و «دانشی» است و هنگام برگزاری این مناسک، دو بعد «عاطفی» و «پیامدی» فراخوانده می‌شوند.

مقاله پایانی این شماره با عنوان «فرهنگ ایرانی در فضای مجازی: تحلیلی مبتنی بر هوش مصنوعی و مدل هافستد» به قلم خانم دکتر آتوسا رستم‌بیک تفرشی نگاشته شده است. این مقاله بر دو موضوع بسیار مهم فرهنگ و هوش مصنوعی در مطالعات علوم انسانی متمرکز است. نویسنده با بررسی بازنمایی فرهنگ ایرانی در برخی متون فارسی و انگلیسی دیجیتال‌شده مرتبط با فرهنگ ایرانی در دسترس رایاسپهر که توسط هوش مصنوعی تحلیل شده، استعاره فرهنگی ایرانی را وکاوی نموده است. نویسنده پنج دستور به زبان فارسی و انگلیسی برای برقراری ارتباط با

هوش مصنوعی طراحی و از آنها استفاده نموده و سرانجام پس از مقایسه پاسخ‌های ارائه‌شده این سه مدل هوش مصنوعی، «فرش ایرانی»، «تعارف» و «شعر «بنی آدم»» از سعدی را، به‌عنوان برجسته‌ترین استعاره‌های فرهنگی ایرانی معرفی نموده است. نتیجه تحلیلی مقاله به مدد شناسایی این استعاره‌ها نیز آن است که در بین ایرانیان، پذیرش فاصله قدرت، جمع‌گرایی و آینده‌نگری برجسته‌ترین ویژگی‌های فرهنگی به‌شمار می‌آیند.

ضمن تشکر از نویسندگان محترم مقالات، در پایان از همکاری بی‌دریغ آقای دکتر محمدحسین رجبی دوانی، رییس محترم بنیاد و مدیرمسئول گرامی نشریه، در حمایت از انتشار وزین فصلنامه، تلاش‌های دستیار محترم سردبیر (آقای دکتر محمود ترابی اقدم)، ویراستار ارجمند (خانم دکتر اشرف سراج)، گرافیک‌ساز هنرمند (خانم طاهره حسینی شکیب)، صفحه‌آرایی محترم (خانم مهنوش کاوسی)، و به‌ویژه داوران گرامی که در ارزیابی دقیق مقالات اهتمام داشتند تشکر می‌کنم و سپاسگزار دیگر همکارانی هستم که در تحریر، تدوین، چاپ و انتشار شماره دوم این فصلنامه، صمیمانه کوشیدند.

و من الله التوفیق  
سیده راضیه یاسینی  
تابستان ۱۴۰۳



## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۱	«ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی نسرین فقیه ملک مرزبان
۳۴	ساختار زبانی - فرهنگی گفتار پژوهش‌خواهی در شاهنامه فردوسی (براساس مطالعه پنج تن) اشرف سراج
۶۰	روند آموزش بهداشت فردی و اجتماعی در ایران. مورد پژوهی: از اقدامات میرزا تقی خان امیرکبیر تا ایجاد سپاه بهداشت الهام ملک‌زاده
۸۲	مسئله‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگارش تاریخ انقلاب اسلامی علیرضا ملانی توانی
۱۱۰	نسبت هویت‌داری و دینی در آیین‌های سوگواری محرم (مطالعه موردی: علم‌برداری و نخل‌گردانی) محمود ترابی اقدم، علی اصغر فهیمی‌فر
۱۳۸	فرهنگ ایرانی در فضای مجازی: تحلیلی مبتنی بر هوش مصنوعی و مدل هافستد آتوسا رستم‌بیک تفرشی
۱۶۶	چکیده مقالات به انگلیسی



## «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی

نسرین فقیه ملک‌مرزبان<sup>۱</sup>

### چکیده

شعرا و نویسندگان دوره صفوی، چه آنها که ارتباطی با دربار دارند و چه افرادی که خارج از نظام درباری به نوشتن و خواندن مشغول‌اند، با ادراک جدیدی از هویت ایرانی بدان پرداخته‌اند. نشانگرهایی که آنها در نوشتار خود دارند، به صورت مستقیم و غیرمستقیم به مفاهیم ایران و ایرانی اشاره دارند و در این موضوع باورهای خود را تبیین می‌کنند. در این پژوهش به متون منظوم بیش از ده تن از شاعران این دوره دقت شد و تمامی قسمت‌های مربوط به مفاهیم هویت ایران و ایرانی استخراج و با روش تحلیل محتوای کیفی مطالعه شد. مؤلفه‌هایی که نشان از هویت ایرانی دارد، لزوماً لفظ مستقیم «ایران» نیست، بلکه نشانگرهای دیگری از باورها و سنت‌ها و تقابل‌ها با غیرایرانی‌ها این هویت را تعیین می‌کند. نظریه بازنمایی استوارت هال در نوع خوانش و تفسیر نشانه‌های فرهنگی و استدلال و نتیجه‌گیری کمک شایانی می‌کند. به‌ویژه کلیشه‌سازی در ابلاغ این نظر تأثیر دارد. با این حال گاهی برخی نکات تنها از متون این پیکره پژوهشی ناشی می‌شود که با استقراء آنها و توجه به تاریخ اجتماعی ایران قابل بررسی است. در نتیجه مطالعات می‌توان پرسامدترین مفاهیم مربوط را «فتخار و مباهات به ایران باستان»، «ایران و ایرانی بودن در قیاس با نژاد و هویت و قدرت سایر کشورها»، «غم و ویرانی ایران» و «قدرت ایران و ایرانی» دانست. علاوه بر ذکر صریح نام ایران، مؤلفه‌هایی اعم از باورهای شیعی، اعتنای جدی و معنادار به قدرتهای باستانی ایرانیان در حکومت و در سنت‌گرایی نشان از تجدید هویت ایرانی دارد.

واژه‌های کلیدی: صفویه، ایران و ایرانی، شعر، استوارت هال، هویت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.

nfaghhih@alzahra.ac.ir



## مقدمه

مسئله اصلی شناخت هویت ایرانی ویژگی‌های ایرانیان در نقاط عطف مهم تاریخ این کشور است. وقتی به دوران صفویه به‌عنوان سلسله‌ای که به تمامیت ارضی و وحدت ملی رسید، توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که با شناخت اتفاقات و مقوله‌های فرهنگی این دوره می‌توانیم تعریف بهتری از روزگار معاصر و حتی تحلیلی در پیش‌بینی آینده داشته باشیم. در مجموعه اسناد تاریخی یا در مجموعه نامه‌های سلاطین یا در کتب تاریخی با ویژگی‌های گوناگونی از دوره صفوی مخصوصاً با حوزه قدرت آشنا می‌شویم، اما سؤال این پژوهش این است که نشانه‌های فرهنگی در اشعار شاعران چگونه ایران و هویت ایرانی را آشکار می‌سازد؟ شعر شاعران که می‌تواند آینه‌ای برای ایدئولوژی و قدرت و آداب زندگی اجتماعی این دوره شمرده شود، از چه حساسیت‌هایی در هویت ایران و ایرانی بودن برخوردار است؟ در

ذهنیت شاعران این دوره چه مقوله‌هایی همراه با مفهوم ایران به چشم می‌خورد؟

در این مقاله تلاش بر این است که ابتدا گذری کوتاه بر معنای ایران در سیر تاریخی قبل از صفوی داشته باشیم و سپس آینه‌ای در برابر حکومت شاهان صفوی بگذاریم و بعد باتوجه به نظریه استوارت هال در شعر شاعران این دوره در بازتاب هویت‌بخشی سیاسی/ایدئولوژیک و فرهنگی این دوره غور کنیم. به جهت گستردگی کار دیوان بیش از ده شاعر (چون اهلی شیرازی، کلیم کاشانی، سام میرزا صفوی، رضی آرتیمانی، مشرقی کاشانی، مسیح کاشانی، فیضی دکنی، زلالی خوانساری، شکوهی یزدی، قدسی مشهدی، سلیم تهرانی، صائب تبریزی، محتشم کاشانی، وحشی بافقی، فیاض لاهیجی، واعظ قزوینی، جویای تبریزی، قاسمی حسینی گنابادی شاه اسماعیل صفوی) از اقشار مختلف پیش روی قرار گرفت و نکات مورد نظر استخراج گردید و سپس با مؤلفه‌های مبنای نظری و داده‌های تاریخی و متنی و تحلیلی به نگارش درآمد. این مؤلفه‌ها لزوماً ذکر مستقیم نام ایران و ایرانی نیست، بلکه وجوه ممیزی که در این دوره در تعریف ایران و ایرانی می‌آید و آنها را از دیگران جدا می‌کند، مورد توجه قرار گرفته است. از آنجایی که روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی پیش روی قرار گرفت و غرض پژوهش ذهنیات متون بود، به ارائه آمار و طرح جداول و نمودارها اهمی نداشت. کلیشه‌های استخراج‌شده همه در تعداد فراوان با بسامد بالا بودند، اما گاهی طرز پرداخت به یک مفهوم، معادل ارزش بارها تکرار آنها را دارد؛ به همین دلیل آنچه از لایه‌های لفظی و معنایی اشعار برداشت شد، مذکور گردید.

## پیشینه پژوهش

در موضوع هویت ایرانی دوره صفویه در تحقیقات تاریخی و اجتماعی مقالات و کتاب‌هایی نوشته شده است؛ هرچند هنوز ناکافی است و این عرصه پژوهش‌های بیشتری را می‌طلبد، اما تجلی افکار هویت‌بخش و نشانه‌های هویت ایرانی در آثار ادبی کمتر مورد توجه بوده است. تنها اثر قابل‌اعتنا در این عرصه، کتاب حنیف با عنوان هویت ملی در قصه‌های عامه دوره صفوی است. در این کتاب با ذکر تعاریف متعدد از هویت اجتماعی و ملی و فردی و شاخص‌های آن به قصه‌های منتخب این دوره پرداخته می‌شود. نویسندگان در انتها این ویژگی‌ها را برای قصه‌های عامیانه صفوی برمی‌شمارد. این قصه‌ها ویژگی‌هایی دارند که آنها را از قصه‌های پیشین متمایز می‌سازد، از جمله کم‌توجهی به حماسه‌های ملی، تعداد زیاد آثار روایی، تنوع موضوعات و قالب‌های داستانی، توجه خاص داستان‌سرایان به قصه‌های هندی، و کم‌مایه‌ای محتوا و ساختار آنها (حنیف، ۱۳۹۴: ۹۹ تا ۱۰۱). اگر متون تاریخی را هم به نوعی از جمله متون ادبی بدانیم، پژوهشی با عنوان «مفهوم ایران در متون تاریخی فارسی عهد صفویه» (مرعشی، ۱۳۸۶) نگاشته شده است. در این پژوهش همراه با توضیح هر دوره پادشاهی به حیطه جغرافیایی و نامه‌ها و خطاب‌ها توجه شده است. از دیگر پژوهش‌های این حوزه مقاله «بازآفرینی مفهوم ایران در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی» (گودرزی، ۱۳۸۶) است. نویسنده مقاله تنها یک صفحه پایانی را به ذکر آمار استفاده از لفظ ایران در دیوان چند شاعر اختصاص داده است.

با وجود چند مقاله، پایان‌نامه و کتاب در موضوع هویت ملی در دوره صفوی، نوآوری این مقاله بررسی نگاه شاعران صفوی در ادراک مفهوم سرزمینی یا قدرتی به نام ایران و بررسی مسئله تعلق به این سرزمین یا قدرت با عنوان ایرانی است. چه مفاهیم ایران و ایرانی را الفاظی سیاسی بدانیم و چه مقوله‌ای فرهنگی - سیاسی، به هر روی، در ذهن و قلب شاعران تعریفی یافته‌اند که قابل تأمل و تعمق است.

## مبنای نظری

الف) استوارت هال<sup>۱</sup> در مجموعه مقالاتی با سرپرستی خود به بازنمایی فرهنگی و

شیوه‌های نشانه‌گذاری آن می‌پردازد. او در این کتاب<sup>۱</sup> فصل نخست را به کارکرد بازنمایی، فصل دوم را به بازنمایی جامعه، فصل سوم را به شعر و سیاست در تجلی فرهنگ‌های دیگران، فصل چهارم را به تماشای دیگری، فصل پنجم را به نمایش مردانگی و فصل ششم را به ژانر و جنسیت اختصاص داده است که غیر از دو بخش یک و چهار، بقیه توسط همکاران او به نگارش درآمده‌اند. او در بخش یک، ضمن توجه به فرایند معناسازی و اشتراک کدها در جامعه، نقدی بر سوسور در نشانه‌ها و اسطوره‌ها، زبان گفتمان، قدرت و اشاره‌هایی بر گفتمان فوکویبی و بحث‌هایی در بازنمایی کرده است. نظریات هال چندین بخش دارد که نظریهٔ دریافت و بازنمایی از همه مشهورترند. مهم آن است که همهٔ آنها به نوعی به هم وابسته و مربوط‌اند. او سطح نشانه‌ها را در متن یا در ذهن نگه نمی‌دارد. سازهٔ کامل یک مفهوم در لباس نشانه وقتی قابل دریافت می‌شود که در نظام اجتماعی دیده شود. از نظر هال، فرهنگ نشانه‌هایی در زبان دارد و در عین حال اجزای ساختاری زبان در لفظ و معنا، نشانه‌های متغیری از فرهنگ نظام اجتماعی در سطح خواص و عوام می‌گیرد. مردم اهل فرهنگ خاص با همان نشانه‌ها با یکدیگر ارتباط می‌گیرند و همین ارتباط دوباره حوزه‌های وسیع‌تری به معنا و دلالت‌های نشانه خواهد داد. برای مثال شاعران در سطوح مختلف نشانه‌ها را خواه یا ناخواه دریافت می‌کنند و سپس با رواج شعر خود آن نشانه‌ها دوباره برای عوام یا شاعران دیگر بازبینی می‌شود. در ارتباط زبان و فرهنگ سه شیوه را از نظر هال می‌توان تعیین نمود. بازنمایی نشانه‌ها از فرهنگ گاهی به صورت انعکاسی و بازتابی<sup>۲</sup> است؛ بدان معنا که گویی نشانه را تنها عکس‌العملی در مقابل فرهنگ می‌شمارند. اما بازنمایی نشانه‌ها رویکرد دیگری دارد که آن را می‌توانیم نیت‌گرا یا غرض‌گرا<sup>۳</sup> فرض کنیم. نشانه‌ها بازگوکنندهٔ مقاصد و اغراض گویندگان‌اند. بدین معنا که باتوجه‌به نظام اجتماعی در ذهن تعامل‌کنندگان غرض و قصدی شکل می‌گیرد و بنابر آن غرض گوینده نشانه‌ها را استفاده می‌کند یا حتی تغییر می‌دهد. شکل دیگری که در بازنمایی مورد توجه هال است، بازنمایی با رویکرد سازه‌انگار<sup>۴</sup> است. بدین معنا که گویی نشانه‌ها با سازماندهی و ساختاری ذهنی اجتماعی هویت پیدا می‌کنند و بنابر جوامع و نظام‌های فرهنگی قابل تغییر

1. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, Media and Identities series), edited by Stuart Hall

2. reflective

3. Intentional

4. Constructionist

می‌شوند. با رویکرد سوم، هر نوع نشانه معنای ویژه‌ای می‌یابد. بدین شکل که شاید یک نشانه در نظام‌های اجتماعی متفاوت بتواند تنوع مفهومی معناداری کسب کند. نقطه اتکا و توجه بنیادین استوارت هال در رویکرد سازه‌انگار است. گویی که برای درک دلالت‌ها و مقوله‌های مفهومی در تعامل ارتباط‌گیرندگان باید به مفاهیم نظام‌های اجتماعی دقت شود. راه‌های کاربردی برای بازنمایی در ارتباطات از نظر هال سه نوع‌اند: نخست کلیشه‌سازی<sup>۱</sup>، دوم طبیعی‌سازی<sup>۲</sup> و سوم برجسته‌سازی<sup>۳</sup>.

### کلیشه‌سازی

هال می‌گوید اساساً برای درک چگونگی عمل بازنمایی نیازمند بررسی عمیق کلیشه‌سازی هستیم (هال، ۱۹۹۷: ۲۵۷) کلیشه‌سازی با استفاده از تقسیم‌بندی ویژگی‌هایی خاص، بهنجار را از نابهنجار جدا می‌کند و پس از آن هرچه را که در درون بهنجار جای نگیرد، رد می‌کند. در کلیشه‌ها تیپ‌ها و هنجارها با استفاده از ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی ساخته می‌شوند. در این حالت کلیشه از نو در ارتباطات رسانه‌ای، برای مخاطب معانی جدیدی را عرضه می‌کند یا آنچه را که گوینده می‌خواهد برای جامعه تثبیت می‌کند. کلیشه‌ها به تبعیت از تغییرات اجتماعی و فرهنگی دچار تغییر و تطور و تحول می‌شوند.

### طبیعی‌سازی

در طبیعی‌سازی فرایندی اتفاق می‌افتد که اموری برای مخاطب آشکار، بدیهی و طبیعی شود. از نظر هال فرایند طبیعی‌سازی کاری می‌کند که ساخت‌های اجتماعی - فرهنگی و تاریخی (حتی امور غیرطبیعی و غیرمنصفانه) به صورتی عرضه شوند که گویی اموری آشکار و طبیعی‌اند. برای طبیعی‌سازی ایدئولوژی و قدرت نقش مهمی ایفا می‌کنند. یکی از نمونه‌های طبیعی‌سازی نظریهٔ بارت در اسطوره‌سازی است. از نظر بارت برای اسطوره ساختن تاریخ به طبیعت تبدیل می‌شود. اسطوره گفتاری است که به شیوهٔ منحصر به فردی موجه جلوه داده می‌شود (بارت، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

### برجسته‌سازی

برجسته‌سازی به معنی اولویت‌گذاری بر معنایی یا برنامه‌ای خاص است. باز قدرت

1. Stereotype
2. Naturalizing
3. Agenda Setting

و افرادی که آگاه و مسلط بر جامعه باشند، در راستای اهداف خود می‌توانند موضوعاتی را برجسته‌تر از موضوعات دیگر جلوه دهند. آنها برای امور مختلف اولویت‌بندی می‌کنند و این اولویت‌ها برنامه‌ریزی قبلی دارند تا مخاطبان بعد از مدتی همراه با ایدئولوژی یا قدرت مسلط نکات مورد نظر را دارای اولویت ببینند.

ب) در تعریف هویت، هویت فرهنگی، هویت اجتماعی و هویت ملی تعاریف بسیاری نقل شده است. شعبانی بر این اعتقاد است که هویت ملی ممکن است از جنبه‌های گوناگونی بحث و ارزیابی شود. او به امکان بررسی هویت ملی از دیدگاه فلسفی، اجتماعی، ادبی، مذهبی، فرهنگی و حتی اقتصادی و علمی و فنی اشاره می‌کند و در پایان هویت را چنین تعریف می‌کند: هویت به مجموعه مشخصاتی گفته می‌شود که در ساده‌ترین تعاریف ممیزات جسمی و روحی افراد را به نمایش می‌گذارد. بدین تعبیر «خصوصیات انسان‌ها [...] به‌ویژه به اندیشه نوع نگاه، طرز رفتار، شیوه‌های گفتاری، پیشه، عملکرد اجتماعی و مفاهیم دیگری نیز که در برخوردهای اجتماعی به چشم می‌آید توجه می‌کند» (شعبانی، ۱۳۸۵: ۲۱). جنکینز هویت اجتماعی را چنین تعریف کرده است: «شیوه‌هایی که به‌واسطه آنها افراد و جماعات در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعات دیگر متمایز می‌شوند و حاصل آن برقراری روابط پیوندهای هویتی و متمایز ساختن نظاممند شباهت و تفاوت میان افراد و جماعت‌ها است» (امیری صالحی، ۱۳۸۸: ۶۲). «هویت ملی از نظر اندیشمندی نظیر میشل فوکو زمانی ایجاد می‌شود که واحدهای سیاسی یا دولت‌های جدید به منظور ایجاد تفاوت یا تمایز یا سلطه بر دیگران مفهوم ملی را پدید آورند» (حنیف، ۱۳۹۴: ۷). ما در این پژوهش با نگاهی ساده به مشترکات فرهنگی و اجتماعی شاعران در موضوع هویت ایرانی توجه خواهیم کرد.

### سیر تاریخی مفاهیم «ایران» و «ایرانی»

مفاهیم در سیر زمانی خود تحول و تغییر را تجربه می‌کنند. بدیهی است که هرچه مفهوم مهم‌تر و حساس‌تر باشد، تغییرات حسی و فهمی آن نیز به صورتی دقیق‌تر مورد توجه محققان خواهد بود. نام یک کشور یا نام یک فرهنگ، به‌ویژه کشور و فرهنگی که تمدنی دیرینه دارد، با هر حادثه تاریخی مهمی دچار تحول و تطور مفهومی و احساسی خواهد شد. ایران نام بزرگی است که همواره در آزمون‌های سخت تاریخی مفهوم جدید خود را باز یابی می‌کند و ضمن حفظ اصالت، مفاهیم گسترده مختلفی را در خود جای می‌دهد. برای درک

مفهوم مهمی چون ایرانی بودن نمی‌توان تاریخ این مفهوم را نادیده بگذاریم. این نام در منابع متعددی از دوره باستان ذکر شده است. از اوستا گرفته تا انواع کتیبه‌های دوره‌های مختلف ایران باستان، در متن‌های مختلف از نام ایران و ایرانشهر استفاده شده است.

ذکر نام ایران در اوستا و منابع مختلف حکومتی نشان می‌دهد که این واژه هم با مفاهیم مذهبی آیین زرتشت ارتباط نزدیک دارد و هم با سرچشمه‌های قدرت پیوندی ناگسودنی پیدا کرده است. ایران یا ایرانشهر سرزمینی است فرخنده که روزگاری با پادشاهی افسانه‌ای بهترین تجربه شادمانگی و خرسندی را طی کرده است و مردمان آن نژاد و آن دیار فلات ایران را مهدی می‌دانند که یادآور عناصر اصالت ایرانی شامل نجابت و شرافت است (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۶). ایرانی‌ها می‌دانستند که اصل مشترک آریایی دارند و خود را با این نام معتبر می‌دانستند که از نجیب‌ترین اقوام شمرده می‌شوند.

ایرانشهر به دو صورت در منابع قدیم ایرانی آمده است؛ یکی از نظر وضع آن در مجموعه جهانی و دیگر از نظر تقسیمات کشوری و وصف شهرها و سرزمین‌های آن. در مورد نخست، در منابع ایرانی کشور ایرانشهر در دایره مرکزی جهان قرار دارد که شش کشور دیگر به شکل شش دایره دورتادور آن را گرفته و به آن پیوسته‌اند. سرچشمه اصلی این تقسیم که اساس تقسیم جهان به هفت کشور یا هفت اقلیم شده، از اوستا است (محمدی ملایری، جلد ۲، ۱۳۷۵: ۳۸).

اگر مطابق سخن کریستین سن، کیانیان را به‌عنوان نخستین برقرارکننده تشکیلات بزرگ و منظم سیاسی آریایی در فلات ایران بدانیم (کریستین سن، ۱۳۴۳: ۴۹)، یا مطابق کشف باستان‌شناسان، پادشاهی مادها را اولین حکمرانان ایران بشناسیم که دربار داشتند و به‌صورت منطقه‌ای محلات تابعه را مدیریت می‌کردند (تکمیل همایون، ۱۳۷۹: ۵۹) و اگر مادها را در مقابل آشوریان در نظر بگیریم و هخامنشیان را در ادامه آنها بدانیم، در همه این موارد با سرزمین و ساکنینی مواجه می‌شویم که به آداب و مراسم و آیین‌های خاصی پایبندند و به اصالت نژادی خود ایمان دارند. در بند ۴ کتیبه داریوش در نقش رستم چنین آمده است:

اگر از خود بررسی سرزمین‌هایی که داریوش دارد چقدر گوناگون است، پس به پیکرهایی بنگر که تخت مرا بر دوش می‌برند آن وقت خواهی شناخت. پس خواهی دانست نیزه مرد پارسی تا کجا پیش رفته است. پس خواهی دانست مرد پارسی چقدر دور از پارس دشمن را کوفته است (توین بی، ۱۳۷۸: ۲۴ - ۲۵).

این غرور با حمله اسکندر و از آن مهم‌تر در حمله اعراب به خاک و خون کشیده شد، اما مدفون نماند و در لایه‌های خاکستری روح این مردم باقی ماند. در این زمان‌ها نام‌هایی مثل فارس، پارس یا ملک عجم و یا اسامی مناطق مختلف در متون و اسناد تاریخی وجود دارد. مثلاً ابراهیم ابن محمد اصطخری در مسالک و ممالک در شرح دیار اسلام از دیار خراسان، دیار خوزستان، و دیار پارس یاد کرده (اصطخری، ۱۳۶۹: فهرست) و ابن خردادبه در المسالک و الممالک از ایرانشهر می‌نویسد (ابن خردادبه، ۱۳۷۰: ۵ و ۱۵). این نگرش در متون تاریخی و اسناد تا قرن‌ها ادامه دارد. بدیهی است که قدرتمندان اجازه انتشار اشعار و قصه‌های بسیاری را نمی‌دادند ولی جالب است که به محض یافتن روزنه‌های محدود، این هنر و موسیقی و شعر است که از تشخص و هویت اصیل خود با افتخار یاد می‌کند. در میان آثار شعرا و نویسندگان بارها از نام ایران استفاده شده است. مثلاً در خود شاهنامه بارها این نام در میان شعرها جلوه می‌کند. یا خیام از نام ایران در نوروزنامه خود بهره می‌برد و آن را در مقابل توران یا برای یادکرد از پادشاهان باستانی ذکر می‌کند. در نوروزنامه بخش ۲۹ در حکایتی چنین آمده است: «شنیدم که در ایران ملکی بود و آیین او چنان بود که چون جنگ کردی سپاهی داشتی آراسته» (خیام نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۹). یا مثلاً عنصری به‌عنوان ملک‌الشعرا دربار غزنوی بارها از نام ایران استفاده می‌کند. او در مدح سلطان محمود فرماید:

نجات خلق به حمد محمد و محمود      سر نبی و نبی خدایگان جهان  
از آنکه بد به حجاز آن و این به ایران شهر      حجاز دین را قبله است و ملک را ایران  
(عنصری: ۱۳۶۳: ۲۲۰)

یا مثلاً فرخی سیستانی در انواع قصائد مدحی خود بارها ملک و مملکت را با نام ایران و در همراهی با قدرت و سلطنت و دین می‌ستاید. او در تهنیت عید و مدح سلطان محمود غزنوی در قصیده شماره ۱۳۱ می‌فرماید:

دولت او در ولایت کارساز      هیبت او بر رعیت پاسبان  
شیرنر در کشور ایران‌زمین      از نهیش کرد نتواند زیان  
هیچ شهر را در جهان آن زهره نیست      کوسخن راند ز ایران بر زبان  
(فرخی، ۱۳۶۳: ۲۶۲)

یا دیگر شاعران در همهٔ این قرون برای ذکر قدرت شاهی و مقوله‌های آیینی از این سرزمین و مردم با همین نام یاد کرده‌اند. نظامی در هفت پیکر دارد:

همه جهان تن است و ایران دل      نیست گوینده زین قیاس خجل

(نظامی، ۱۳۷۰: ۶۹۹)

غیر از ذکر نام کشور ایران در انواع منظومه‌ها و قصاید و دیگر قالب‌های شعری و متون نثر مسئلهٔ مهم ارجاع مفاهیم حکمرانی به‌ویژه عدالت‌ورزی و قدرت و شکوه و عظمت به پادشاهان باستانی ایران است که به شکل ویژه‌ای به تشخیص و کسب هویت ایرانی دامن می‌زند. جالب است که در انواع کتاب‌های نصایح ملوک نمونه‌های قدرت و عدالت از شاهان باستانی ایران‌اند. به‌ویژه در نصیحت الملوک غزالی و به تبع آن در نصیحت الملوک سعدی چندین حکایت از انوشیروان عادل و حکایات دیگر از هرمز، خسرو، فریدون و دیگران نقل شده است. در نصیحت الملوک غزالی حکایات ۹ یا ۱۰ و یا در رسائل نثر سعدی بخش نصیحت الملوک دو حکایت از انوشیروان عادل دارد و دربارهٔ میزان ثروت، شأن، خرد و قدرت آنها سخن می‌گوید. مثلاً در حکایت ششم از باب اول در سیرت پادشاهان گلستان آورده است:

باری به مجلس او در کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون. وزیر ملک را پرسید: هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و چشم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد؟ گفت: آنچه‌ان که شنیدی خلقی بر او به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت. گفت: ای ملک چو گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی است تو مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی؟ (سعدی، گلستان، ۱۴۰۲: ۴۹)

مفهوم ایران در اشعار و متون ادبی مفهومی اصیل، قدرتمند، طالب عدالت، و ستایشگر آیین‌های اصیل است. شاعران در مدح شاهان ترک و حتی برای نصیحت خلفای عرب از پادشاهان ایران باستان مثال می‌زنند. سعدی در قصیدهٔ ۳۷ در مدح امیر انکیانو می‌فرماید:

به نقل از استادان یاد دارم      که شاهان عجم کیخسرو و جم  
ز سوز سینهٔ فریادخواهان      چنان پرهیز کردند که از سم

(سعدی، قصاید، ۱۴۰۲: ۱۳۹)

## تشخص «ایران» و «ایرانی» در دوره صفوی

مردمان سرزمینی که چندین بار به لحاظ ماهوی و نژادی و زبانی مورد تهاجم قرار می‌گیرند برای حفظ خود به داشته‌ها و ارزش‌های اصیل خود بیش از دیگران متوسل می‌شوند. در دوره صفوی پیشینه فرهنگی با عشق به اهل بیت و روحیه عارفانه و صوفیانه جمع می‌شود.

پیروزی شاه اسماعیل صفوی مانند پیروزی سامانیان یا غزنویان یا مانند پیروزی یک قوم مغول یا ایلخان خاصی نیست، بلکه پیروزی یک نوع تفکر و یک نوع منش جدید بدون پشتوانه قومیت عربی یا مغولی است. تسلط شاه اسماعیل بر انواع مناطق و سرزمین‌های گوناگون در محدوده زمانی کمتر از بیست سال نمی‌تواند تنها متکی بر قدرت نظامی باشد. طبعاً پذیرش مردمان شهرها یا دست‌کم عدم مقاومت جدی در برابر پادشاه قدرت‌طلب، به همراه شیفتگی سربازان و پاک‌بازی آنها برای مرشد خود که به آیین تشیع گرویده بودند و افتخاری به نژاد اصیل خود داشتند، در این توفیق‌ها تأثیر بسزایی داشت. ضمن آنکه آنها بر سرزمینی پر از اختلافات نژادی، حکومتی، دینی و پر از ملاکین و قدرتمندان ظالمی که تاکنون به آزادی و اختیار مردم عادی اهمیتی نمی‌دادند، غلبه کردند. آشفتگی‌های جامعه ایلخانی و فساد رایج به غلبه و تسلط شاه اسماعیل صفوی کمک کرد تا با شعار تشیع به نوعی یکپارچگی در کل مناطق ایرانی برسد. غیر از شعارهای اسماعیل صفوی که ادعای قدرت ماورایی، ارشاد، اصالت و حقانیت دارد، توجه به انواع دشمنان وی و شعائر آنها کمک می‌کند تا بفهمیم صفویه خود را چگونه تعریف می‌کرد. کسی در ارزش‌گذاری بر شاهان ایرانی باستان تردید و مخالفتی نشان نداد، بلکه هر یک از فرمانروایان مدعی آن‌اند که برای حکومت و سلطنتی فراگیر، پیرو فریدون، جمشید، انوشیروان و دارا هستند. این نکته در مقابل ترکان شیوه‌ای دیگر داشت. آنها شاهان ایرانی را پیروان واقعی و لایق برای حکومت‌هایی شبیه ایران باستان نمی‌دانستند. در باب تصوف نیز کسی به‌صورت جدی مخالفت نکرد، بلکه حتی با تمسخر از شاهان می‌خواستند که مانند صوفیان، شمشیر و سلاح را زمین بگذارند و به عصا و کشکول اکتفا کنند! آنچه عثمانی‌ها را به‌ویژه به خشم و خشونت کشاند نگاه شیعی شاهان صفوی و طرفداران آنهاست. صوفیان آنچنان علیه فقه غیرشیعه ایستادگی داشتند که شاهان عثمانی و گروه‌های مختلف اهل سنت در ایران به دشمنی هرچه بیشتر با آنها

ترغیب شدند. با این حال، شاه اسماعیل صفوی هم به تشیع خود می‌بالید و هم درجهٔ مرشدی و خداگونه‌ای پیدا کرده بود و هم به نژاد و قدرت نژادی شاهان باستان ایران اهتمام داشت. او بارها در اشعارش خود را فریدون، خسرو، و جمشید می‌خواند (اسماعیل صفوی، ۱۳۸۰: ۲۵۴) و نام فرزندان خود را از نام‌های ایرانی چون تهماسب، سام، بهرام و... انتخاب کرده بود. شاه اسماعیل در سخنانش آورده است:

ای قاضیان به دین خدا قسم می‌خورم که من دین شاه هستم به نزد من بیایید مرا سجده کنید من دین شاه هستم من با منصور در دار بودم با خلیل در آتش بودم با موسی در تور بودم ای قاضیان من دین شاه هستم (اسماعیل صفوی، ۱۳۸۰: ۴۵۶).

در نامه‌نگاری میان شاهان ازبکی یا عثمانی با شاه اسماعیل زبان همگی فارسی است. به عبارت دیگر هنوز تابع نظام فکری سلجوقی و گستردگی آن سلسله، زبان رسمی بسیاری از مناطق هنوز فارسی یا عربی است. به همین دلیل کتابت نامه‌های فارسی در دورهٔ ایلخانی ادامه یافت و همچنان در ابتدای دورهٔ صفوی امری عادیست، اما پس از پدید آمدن و قدرت گرفتن سلسلهٔ صفوی کشورهای دشمن، زبان فارسی را متعلق به ایران دیدند و تلاش کردند تا دیگر از این زبان استفاده نکنند. مثلاً در دوره شاه تهماسب، سلاطین عثمانی در نامه‌های خود از زبان ترکی استفاده می‌کردند و فقط وقتی از واژه ایران بهره می‌بردند که منطقه‌ای را فتح کرده باشند و گرنه بیشتر از اصطلاحاتی چون بلاد شرق یا ملک عجم استفاده می‌کردند (نوایی، شاه تهماسب، مجموعه اسناد، ۱۳۶۳: ۲۹۷، ۱۱۷، ۹۱).

یکی از نکات قابل‌اهمیت دورهٔ تهماسب پذیرایی او از همایون شاه هند است. به شکلی که همایون پس از بازگشت به هند هم مروج زبان فارسی و هم شیفتهٔ شعر و ادب و هنر ایرانی است. او و اقوامش بعداً پذیرای بسیاری از شاعران ایرانی بودند. گرچه شاه تهماسب صله‌ای به شاعران ایران نمی‌داد، اما حمایت او از شاهان هند و حمایت شاهان هندی از شعرای ایران به نوعی در خدمت شعر فارسی قرار گرفت.

قاضی احمد قمی تهماسب را به نوشیروان تشبیه می‌کند و با وجود تخت شاهی او را درویشی پنهان می‌داند (قاضی احمد قمی، ۱۳۵۹: ۵۱۳). مرام و شیوهٔ زندگی شاه تهماسب در ارتباط اجتماعی کمی نرم‌تر از اسماعیل بود. به شکلی که از مقام خداگونهٔ اسماعیل به سطح عابد معتکف و وارث پادشاهان کیانی رسید. اندک‌اندک لحن تهماسب

و اسماعیل دوم نسبت به اهل سنت نرم‌تر و آرام‌تر شد (ترکمان، ۱۳۷۷: ۲۱۴) تاجایی که در میان کشاکش با شاهان عثمانی در نامه‌های خشن، گاهی نامه‌هایی یافت می‌شود که تهماسب با لحنی محترمانه با شاه عثمانی سخن می‌گوید و او را به داراب و جمشید و فریدون مانند می‌کند و جالب اینکه شاه عثمانی نیز در جواب، مقام حضرت علی را بالاتر از سایر خلفا قرار می‌دهد. به‌هرحال، شاه تهماسب در این حوزه راه را برای شاه اسماعیل دوم باز می‌کند که در ضمن دشمنی‌های بسیار و درگیری‌های داخلی، کمی نرم‌تر با غیرشیعیان رفتار کنند. به همین ترتیب شاه محمد خدابنده از تعصب شیعی خود کاست و به رنگ و بوی ایرانی بودن خود افزود. او به شاهان باستانی ایران به‌شدت علاقه داشت. شاه عباس اول مفهوم قدرتمندی شاهی را هرچه بزرگ‌تر پاس داشت و با وجود حملات ازبکان و عثمانیان تلاش کرد تا دشمنان را سر جای خود بنشانند. زمان جنگ این شاه با دشمنان، شاعران او را سلطان ایران مقابل توران می‌دانند:

ز ناگه دلیران ایران زمین	گشودند بر قلب توران کمین
درنگ افکنان هر یک از بیم جنگ	گمان می‌فکندند همچون خدنگ
چو چوگان سواران ایرانیان	ربودند گوی سر توریان
ز بس سر که شاهنشاه از تن بکند	زمین گفت تا کی زمان گفت چند

(سیاقی نظام، بی تا: ۴۳)

در دوره شاه عباس نامه‌های علی پاشا وزیر اعظم عثمانی با وجود استفاده از زبان ترکی، مزین به اشعار فارسی شده است (نویسی، ۱۳۶۳، جلد ۳: ۲۰۱، ۲۰۳، ۱۳، ۱۹۳).  
 جانشینان شاه عباس در دوران حکومت خود خونریزی‌های بسیار در مدیریت داخلی و جنگ‌های خارجی داشتند، اما به‌تدریج از همه شعائر اسلامی به‌ظواهر آن اکتفا کردند و دیگر چندان به‌صورت متعصب به مواضع شیعه تکیه نداشتند. آنها در مراودات خارجی نیز تکیه اصلی خود را بر هویت ایرانی و قدرت مراوده با جهان قرار دادند. شاردن که در زمان عباس دوم ایران بود، از اهمیت جشن‌های نوروز می‌گوید: «ایرانیان اعیاد ملی و مذهبی فراوانی دارند اما نوروز یگانه عید ملی و غیر مذهبی ایرانیان در نظر آنان سخت گرمی و ارجمند است و مراسم آن را به طرز باشکوهی برپا می‌کنند» (شاردن، جلد ۱، ۱۳۷۲: ۴۴۹).  
 او در ادامه اصفهان را در زمان عید نوروز توصیف می‌کند که چگونه برای ۸ روز آتش

بازی، چراغانی، ترانه‌خوانی، پایکوبی و نمایش کم‌دی همراه با پوشش لباس‌های فاخر همه شهر را به وجد می‌آورد. شاه در تمام این هشت روز از ساعت ۱۰ تا ۱ به پذیرایی درباریان و بزرگان و اعیان می‌نشیند (همان، ۴۵۱ و ۴۵۲) وحید قزوینی نویسنده کتاب عباس‌نامه شاه عباس را حضرت ایران‌مداری خداوندگاری می‌خواند (وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۸). بدین ترتیب واضح است که جوانب ایرانی بودن در دربار بر هویت تشیع یا تصوف پیشی می‌گیرد. البته نباید فراموش کنیم که در همین دوران و پس از عباس دوم علمای مذهبی قدرت فراوانی می‌گیرند و بر بسیاری از امور اجتماعی تسلط می‌یابند. این قدرت محصور در دربار نیست بلکه بر کل جامعه و فرهنگ عوام نیز غلبه می‌کند. در دوران شاه سلیمان و شاهان بعدی تا سلطان حسین قدرت فقهای شیعه بسیار تأثیرگذار است تا حدی که مثلاً محمد باقر مجلسی قدرت سلطان حسین را بدو تفویض می‌کند. در این دوره تشیع در توازی با هویت ایرانی قدرت ویژه‌ای می‌آفریند.

### شعر و فرهنگ در گذار تاریخ صفوی

عبور از دوره هروسب شاهی<sup>۱</sup> یعنی عبور از دوره بزرگی که همه‌جا زبان فارسی هست و نیست؛ هست زیرا زبان رسمی بسیاری از مناطق این فلات است و نیست به این دلیل که در آشفتگی قدرت و هویت، نشانی از ایجاد وحدت و تمامیت ملی برای گویندگان این زبان وجود ندارد. این منطقه پس از حمله اعراب جزئی مؤثر از یک امپراتوری بزرگ و قدرتمند اسلامی است که اتفاقاً باید از جنبه نژادی و هویت اصیل باستانی و حتی زبان خود تکذیب شود و قدرت تبعیت و خدمت‌گزاری در آن تشدید گردد، اما در قیام اسماعیل صفوی هم‌شأنی و هم‌زمانی قدرت نژادی و مذهبی آن هم با شعارهایی ماورایی نوعی احساس مبهم وحدت‌بخش میان گویندگان و کسانی که به مذهب تشیع اعتقاد دارند، ایجاد گردید. در تقابل با دشمنان و در گردهمایی‌های دوستان (مثل مراسم جشن و عزاداری) نوعی هویت اجتماعی و ملی مشخص کسب می‌شود. بارها در مقابل ازبکان سخن از انتقام حملات چنگیز و مغول است؛ سخن از پایداری ایران در مقابل توران است. بارها در مقابل سلاطین عثمانی سخن از پیروی از امامت علی علیه السلام و شهادت حسین گونه<sup>(۴)</sup>

۱. اصطلاحی که صفا برای حکومت‌های فنودالیده و پراکنده ایران استفاده کرد. او در پاورقی صفحه ۶۱ از بخش نخست جلد پنجم از واژه harvisp shahi معنی ملوک الطوائفی می‌گیرد.

است. زبان این گروه متحد در اوایل با زبان دشمنان یکی است و بسیاری از جنگندگان از دو طرف گاهی به فارسی سخن می‌گویند، اما اندک‌اندک مسئله زبان کمی پیچیده می‌شود. از ویژگی‌های مهم این دوره امتزاج زبان‌های فارسی، عربی، ترکی و هندی است. از دوره شاه تهماسب، عثمانی‌ها با اینکه زبان فارسی را می‌فهمند، از شعر فارسی بهره می‌برند و حتی خود به فارسی شعر می‌گویند، اما برای تفکیک هویت ملی خود ترجیح می‌دهند متن نامه‌ها و کتاب‌ها را به ترکی بنویسند. در ایران نیز شاهان صفوی به ترکی شعر می‌سرایند ولی در نامه‌های خود همواره از زبان فارسی استفاده می‌کنند. در این میان عالمان دینی چه ایرانی و چه مهاجرین عرب‌زبان از عربی نویسی، عربی خواندن و عربی‌سرایی لذت می‌برند و بدین ترتیب کتاب‌های دینی و غیردینی مکتوب به زبان عربی (حتی مغلوط) زیاد می‌شود. صفا معتقد است میزان استقبال از زبان عربی در این دوره را حتی می‌توان نشان از بی‌اعتنایی به زبان و ادب پارسی دانست (صفا، ۱۳۶۶: ۳۶۷). در امتداد این چندزبانگی جالب‌تر مهاجرت شاعران ایرانی به کشور هند است که در اثر حضور در دربارهای پادشاهان و انواع جمعیت‌های هندی، شیوه‌های مختلفی در ترکیب‌سازی و تعبیر جدید در حوزه‌های واژه‌سازی و جمله‌سازی ایجاد می‌کنند. شاه اسماعیل با تخلص خطایی شعر ترکی می‌گوید و شاه سلیم عثمانی غیر از چند شعر ترکی، دیوان شعر فارسی خود را به ارمغان می‌آورد! یکی با زبان ترکی از کشور ایران حمایت می‌کند و دیگری با زبان فارسی علیه ایران می‌جنگد. این آشفتگی در واژه‌سازی، نحو فارسی و ساختار متن فارسی تأثیر دارد. تحولات این دوره دگرگونی‌های قابل توجهی را در زبان، فرهنگ و ادبیات ایران ایجاد کرده است. واژه‌ها ساده‌تر می‌شوند، و در عین حال حوزه‌های احساسی و مفهومی واژه‌ها دچار تحول می‌شوند. ساختار واژگانی و بافت نحوی تغییراتی را می‌پذیرند. واژه‌های تازه‌ای ساخته می‌شوند و تعبیر درست و غلطی در هم پیچیده رواج می‌گیرند. جامعه را در نظر بگیرید که از بسیاری شیوه‌های معمول خود در برپایی مراسم، چه به صورت رسمی چه غیررسمی فاصله می‌گیرد و در شیوه جدیدی به ارتباطات اجتماعی مخصوصاً به کلیت جامعه ایران و مرادۀ شهرها و مناطق با یکدیگر می‌نگرد. همه مناطق زیر پرچم یک سلطان با مذهبی واحد که با مذاهب سلاطین پیشین متفاوت است، به انواع آداب اجتماعی به شکل جمعی جدیدی می‌نگرد. شاید برخی در پنهان و آشکار با این رویه مخالف باشند ولی به هر روی ایدئولوژی و قدرت در این

دوره، افراد بسیاری را دور هم جمع می‌آورد. هیجانی که در میزان ارادت به شاهان نشان داده می‌شود، چه در جنگ‌ها و چه در انواع مراسم مختلف، حکایت از آن دارد که جامعه ایران دست‌کم به صورت ظاهر متحول شده است. در این میان افراد به نوبه خود در جشن‌ها و عزاداری‌ها یا در انواع جمعیت‌های تعزیه و دسته‌های سینه‌زنی، گروه‌های شعرخوانی و شاهنامه‌خوانی و... نمازهای جماعت و جمعه، مولودی‌خوانی و جشن‌ها با روش‌های متفاوت و زبان جدیدی مواجه می‌شوند. افراد در مکتب‌ها، محافل، قهوه‌خانه‌ها یا جشن‌های نوروزگاهی، چهارشنبه‌سوری و... برای خود وظایفی را تدارک می‌بینند و با کلمات و ساختار زبانی خاصی از آن سخن می‌گویند. در همه این عملکردهای بیرونی و اجتماعی هویت ایرانی خود را دوباره باز می‌یابند. شاید چنین بیندیشیم که اعیاد ایرانی از قبل وجود دارد، اما حیثیتی که به صورت اجتماعی در دوره صفوی میان اقشار مختلف پیدا می‌شود و زبان گفتاری خاصی ایجاد می‌شود، این دوره را دوره متفاوتی می‌کند. دست‌کم باید پذیرفت که تعزیه‌ها و انواع اجتماع‌های مربوط به عزاداری در محرم یا شهادت و وفات سایر ائمه با این شدت مسبوق به سابقه نیست. قهوه در دوره صفوی وارد ایران می‌شود، بنابراین باید جماعت و گروه شدن مردم در قهوه‌خانه‌ها و نوع سخن گفتن ایشان را امر نوینی بشماریم. جالب اینکه هم نوشیدنی جدیدی را تجربه می‌کنند هم در جایی گرد می‌آیند که لزوماً مثل شرابخانه‌های قبل دچار گناه نخواهند شد و هم لزوماً این جماعت برای عبادت تشکیل نشده است. در نتیجه اتفاق نوینی در رفتار و زبان یک جامعه با داشتن چنین جمعیت‌هایی رخ می‌دهد. شاهنامه‌خوانی در قهوه‌خانه‌ها سیر تفکر این جماعت را نشان می‌دهد. نقالی و شاهنامه‌خوانی به نوعی هویت ایرانی افراد را بازیابی می‌کند. این دوره محافل متعدد دیگری را نیز تجربه می‌کند که شاید برخی از آنها جدید نباشند ولی احتمالاً آداب و زبان جدیدی را تجربه می‌کنند. مثلاً همیشه مکاتب و مدارس زیادی در جای‌جای مناطق ایرانی وجود داشت، اما حوزه‌های علمیه و مدارس دینی درس‌های مختلف فقه و فلسفه با آداب شیعی این مجالس را متفاوت می‌کند یا در شعر و شاعری از آنجایی که میزان استقبال مردمی زیاد شده است، لزوم داشتن اساتید و تعلیم و تربیت ادیبانه و شاعرانه محافل شعری قابل توجهی را در تعدد و تنوع زیاد ایجاد می‌کند.

یکی از نکاتی که در جامعه دوره صفوی قابل ذکر است، وجود شرابخانه‌ها چه در دربار و چه در سطح شهر است. تا دوره تهماسب صفوی بنا بر دستور شاهان شراب‌خوری ممنوع

است و دست کم افراد شاخص به صورت علنی به این امر اعتنایی ندارند، اما پس از این دوره صفویان کار را آسان می‌گیرند و از خیلی جهات از فقه شیعه دور می‌شوند. مثلاً در دوره‌های شاه عباس اشتیاق شاه به شراب زباز است. ذکر این نکته فقط جهت بیان شکستن قانون حرمت شراب نیست بلکه توجه به این مسئله است که چه در دربار و چه در سطح عوام، قوانین شاخص و مهم نیز قابل شکستن اند. نگاه طبیعت‌گرایانه و حتی فیزیکی به بسیاری از مسائل زندگی، افراد را مشتاق ثروت و متوجه به ابعاد مادی زندگی می‌کند و همزمان با عاطفه‌ای انکارناپذیر از شعائر والای دینی پوششی ظاهری می‌سازد! این نکته در شعر دوره صفوی باعث به وجود آمدن سبک خاصی در هنر و ادبیات می‌شود. شاید وجود ژانرهای شهر آشوب یا اوج گرفتن مکتب واسوخت و وقوع از چنین روحیه‌هایی برخاسته باشد. شاید هنرمندان هر یک سبک جداگانه‌ای را به خود اختصاص می‌دهند ولی شاعران زیادی با نگاه خیالی و در نازک‌اندیشی‌های شاعرانه به هم نزدیک می‌شوند. دو شاخصه را می‌توان برای متون ادبی دوره صفوی قائل شد: یکی تنوع و تعدد و فراوانی بسیار زیاد در شیوه‌ها و سبک‌های ادبی است که این تنوع و تفاوت سبکی به اختلاف موضوع، ذهن متکلم، گفتمان دوره، حوادث منطقه و شیوه تفکر ایدئولوژیک غالب مربوط می‌شود. دیگری ویژگی مهمی است که در این دوره غلبه خاصی پیدا می‌کند و آن تخیل و نازک‌اندیشی برای انواع امور مهم و غیرمهم است. در گذشته شاعران بزرگ، در سبک مخیل و ممثل، اشعار بسیار دارند و اهتمام شاعران سنتی آن بود که بتوانند مفاهیم ارزشمندی را در لباس خیال بیان کنند اما از آنجایی که شاعران فراوانی با انواع سطوح مختلف در دوره صفوی شعر می‌گویند، تنوع روش‌های مخیل بحث جذابی را در انواع خیال‌ورزی در شعر صفوی ایجاد کرده است.

### نشانه‌ها و سازه‌های نگرش شاعران

شاعران و نویسندگان این دوره را می‌توان به دو دسته اصحاب قدرت و افراد غیروابسته به قدرت تقسیم کرد. کسانی که به هر شکلی با دربار ایران یا هند ارتباط گرفتند و کسانی که در پیشه و شغل خود بدون وابستگی شدید به زندگی شاعرانه خود ادامه دادند. شیخ بهایی، محتشم کاشانی و کلیم کاشانی در بالاترین سطوح ارتباط درباری قرار داشتند، اما کسانی همچون سرمد کاشانی هرچند در تلاش کسب قدرت به هند هم سفر کرد، ولی

در آنجا هم به سلک تصوف و همراهی با مشی داراشکوه پیوست و سرانجام در ربیع الثانی ۱۰۷۰ یا ۱۰۷۲ به قتل رسید (صفا، جلد ۵ / ۱، ۱۳۶۶: ۱۲۲۹). یا فیاض لاهیجی هر چند از اصحاب حکیمان و متکلمان بزرگ بود و با ملاصدرا خویشاوندی داشت، ولی لزوماً به‌عنوان شاعر درباری شناخته نشد. این‌ها را باید علاوه کنیم به خیل شاعران بسیاری که در میان اقشار مختلف به شاعری می‌پرداختند و در قهوه‌خانه‌ها یا محافل شعری دیگر هنرنمایی می‌کردند و اکنون اشعار مدونی از ایشان در دست نداریم و باید به خاطره‌گویی‌های افراد از محافل اکتفا کنیم. بدیهی است که هویت ایرانی و ذکر ویژگی‌های ایرانیان بیشتر در شعر شاعرانی جلوه دارد که در گرد آتش قدرت خود را گرم می‌کنند و به صراحت از ارزش‌های ایران و ایرانی بنا بر نیت‌های مختلف سخن می‌گویند. اگر مجموعه نامحدودی از شاعران این دوره در نظر گرفته شود، با وجود تنوع و تعدد ویژگی‌های زبانی و سبکی منزل مقصود رؤیت نخواهد شد. نکته مهم آن است که با وجود تعدد و تنوع سبک‌های ادیبان دوره صفوی باز هم با نگاهی بر تعدادی از شاعران و نویسندگان می‌توان به خصوصیات مشترک و فراگیری (البته با استثنایی) دست یافت. در این مقاله به مجموعه و دیوان اشعار ده شاعر (و گاهی بیشتر) توجه شد که اغلب آنان از اصحاب قدرت‌اند. شاعرانی چون کلیم کاشانی، سام میرزا صفوی، رضی آرتیمانی، مشرقی کاشانی، مسیح کاشانی، فیضی دکنی، زلالی خوانساری، شکوهی یزدی، قدسی مشهدی، سلیم تهرانی، صائب تبریزی، فیاض لاهیجی، واعظ قزوینی، وحشی بافقی، جویای تبریزی، قاسمی حسینی گنابادی در کنار شاه اسماعیل... دیوان اشعار این بزرگان می‌تواند حوزه‌ای قابل نتیجه‌گیری برای بحث‌های مسئله این پژوهش باشد. پس از مطالعه آثار این شاعران این نتیجه حاصل شد که باید برخی از نشانه‌ها و شاخص‌های موجود در زبان هنر این بزرگان به‌عنوان مؤلفه تشخیص هویت مطرح شود و با استقراء این نشانه‌های مفهومی و زبانی در سایر آثار شعرای مذکور به جمع‌بندی نائل شد. بدین ترتیب نشانه‌ها و مؤلفه‌هایی که به‌نظر می‌آیند کلیشه ذهنی این شاعران باشد، جمع‌آوری شد و با یکدیگر از نظر مفهومی مورد قیاس قرار گرفت. صراحت ذکر نام ایران در شعر شاعران این دوره بیش از بسیاری از ادوار گذشته است. اگر در شعر شاعران دوره‌های پیش نام ایران با یادآوری قصه‌های شاهنامه صورت می‌گیرد، در این دوره این نام به عنوان وطن و جای زندگی شاعر که شاید دستخوش نامالیاماتی شده باشد نیز ذکر می‌شود. حوزه مفهومی نام ایران تفاوت بسیاری با همین

اسم در دوره‌های پیش دارد. ایران در شعر صفویه نام کشوری است که به لحاظ سیاسی، مرزبندی، فرهنگ و زبان تشخیص ویژه‌ای دارد. شاه یکتایی پذیرفته است. کاستی‌ها و نقائص کشور در برخی از دیدگاه‌ها در ایران مشاهده می‌شود و در شعر به ویرانی ایران توجه می‌گردد. در زمان مدح یک پادشاه تفاخر و برتری ایران بر سایر کشورها ذکر می‌شود. پیشینه ذکر این نام در کتب ادبی مختلف در متون و اشاره‌های تاریخی محدود می‌شود یا دست کم به ندرت این بیان صورت می‌پذیرد. در این میان، قصه‌های شاهنامه از این ویژگی مستثناست. در شعر شاعران منتخب گویی جنگ ایران و توران از حوزه‌های زمان باستان مفهومی ثابت و روز آمد پیدا کرده است و در روزگار صفوی پیش چشم ایرانیان مرتب تجدید می‌شود. بنابراین در اشعار صفوی، جنگ با ازبکان و عثمانی‌ها به معنای جنگ ایران و تورانی است. حتی جنگ با فرنگی‌ها نیز مقابله ایران با توران است. محتشم کاشانی در مدح مختارالدوله مرشد قلی خان استاجلو چنین سروده است:

خبر رسیده به توران که یک جهان آراست      که در عمارت ویران سرای ایران است  
(محتشم کاشانی، ۱۳۷۳: ۲۴۴)

وحشی بافقی سروده است:

عرصه گاهی که شکوه تو کند عرض سپاه      طول و عرضش همه ایران و همه توران باد  
(وحشی بافقی، ۱۳۵۶: ۴۷)

جالب اینجاست که گاهی در این اشعار به جای نام ایران برای مقابله و مخالفت با عرب از لفظ عجم استفاده می‌کنند و می‌خواهند انتقام عجم را از عرب بگیرند.

که از نو حصاری به صحن سحر      به تدبیر معمار این روزگار  
بسازند چون طاق کسرا بلند      که تا بر مخالف شود راهبند  
برابر چو شد عرض و طولش به هم      عرب را هرآسی بود از عجم...  
عرب زادگان مبارک زبان      دویند پیش ره غازیان  
ز بی‌راهی آخر به راه آمدند      به تقصیر خود عذرخواه آمدند...  
به فرمان فرمانده روزگار      چنین داد نواب عالی قرار  
که شاه عرب را به ایران زمین      بیارد به پابوس سردار دین  
(جنگنامه قشم، ۱۳۸۴: ۱۴)

پس این شاعران پذیرفته‌اند که ایرانیانند و باید از خاک فرهنگ وطن و دین خود دفاع کنند. درد بسیاری از آنان ویرانی، آشفتگی، بی‌نظمی و بی‌توجهی به هنر در داخل ایران است. در کنار شاعران خشنود از هند، بسیاری از شاعرانی که به هند رفته‌اند، ابراز پشیمانی و حسرت برای بازگشت به ایران دارند. در اشعار آنها ثروت هند برای سعادت کافی نیست. جویا می‌فرماید:

ظاهرآرایی است کار اینجا، نه معنی‌پروری

خوبی هند است جویا بیش از ایران در لباس

(جویای تبریزی، ۱۳۷۸: ۷۵۱)

سلیم تهرانی:

بلبل گلزار ایرانم، بدآموز گلم

بر نمی‌تابد دماغم سنبل و ریحان هند

(سلیم، ۱۳۸۹: ۴۸۴)

کلیم کاشانی غزلسرای استاد این عهد در بازگشت از هندوستان از اظهار ندامت و تأثر خودداری نکرد و گفت:

اسیر هندم وزین رفتن بیجا پشیمانم کجا

خواهد رساندن پرفشانی مرغ بسمل را

بایران می‌رود نالان کلیم از شوق همراهان به پای

دیگران هم چون جرس طی کرده منزل را

ز شوق هند زانسان چشم حسرت در قفا دارم

که روحم گر به راه آرم نمی‌بینم مقابل را

(کلیم کاشانی، ۱۳۹۷: یازده)

غیر از اشاره صریح و مکرر به لفظ ایران و ایرانی شاخصه‌های دیگری وجود دارد که می‌توانند برای این بررسی مطابق نظر استوارت هال کلیشه‌هایی باشند که به بازنمایی فرهنگ ایرانی اشاره داشته باشند. گاهی این کلیشه‌ها به صورتی مستقیم به هویت ایرانی دلالت دارند، اما در برخی موارد شاخصه‌های فرهنگی خاص این جامعه می‌توانند با اشاره به دین یا آیین‌های اجتماعی هویت را تشخیص دهند. مثلاً تعصب و احترام بسیار زیاد برای حضرت علی<sup>(ع)</sup>، آن هم در ابعاد مختلف زمینی و آسمانی می‌تواند کلیشه‌های ذهنی یک ایرانی را نشان دهد. این نکته بدان معنا نیست که در اشعار پیشینیان نام ایران یا برشمردن صفات حضرت علی<sup>(ع)</sup> وجود ندارد، بلکه سخن از کلیشه‌های اجتماعی است که تعداد و نوع توصیف حوزه‌های عاطفی و معنایی کلام را متفاوت می‌کند. اگر

بخواهیم کلیشه‌های موجود در ذهنیت شعر شاعران منتخب را با موضوع ایران و ایرانی برشماریم می‌توانیم ذکر این مفاهیم را به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در نظر بگیریم. مرثیه‌هایی که برای ائمه اطهار سروده شده است، تشخیص هویت ایرانی دارد و تنها می‌توان گفت در ایران بعد از صفوی سرودن آنها با این سبک ممکن می‌شود.

نخست کلیشه‌ای که به‌نظر می‌آید در این افکار و الفاظ به صورت‌های مختلف بروز می‌کند، کلیشه خدا پادشاهی است. پادشاه از نیرویی برخوردار است که به هیچ وجه با نیروی زمینیان قابل مقایسه نیست. شاهان در مدح شاعران صفوی همچنان فره ایزدی دارند. همایون فرخ شمرده می‌شوند. آنها با قدرت ماورایی و با تأیید الهی به سلطنت می‌رسند و با همان قدرت تلاش می‌کنند حوزه قلمرو خود را نگاهبانی کنند. این کلیشه در دوره‌های مختلف وجود دارد و در دوره صفوی همچنان هویت ایرانی می‌بخشد. پادشاه خداگونه در این دوره مرشد یا شیخ هم خواهد بود. او مرشد کاملی است که وظیفه دارد دیگران را هدایت کند. اگر شاهی بخواهد وظایف خود را به‌خوبی انجام دهد، نخست باید به صفات متعالی در بندگی برای خدا و عدالت برای مردم مزین شود. این کلیشه قدیمی و باستانی به نوعی مخاطب را قانع می‌کند که باید شاه را بپذیرد و از او اطاعت کند. از سوی دیگر توقع میرود که بیش از همه سخنان شاعران و هنرمندان را بفهمد، اما این همان نکته‌ای است که شاعران شکایت دارند. اینکه در یک جامعه با شاهان مخالفت جدی شود، در این دوره هنوز پا نگرفته است. شاه سمبل قدرت ایزدی و نماد مقاومت در برابر دشمنان است. شاه طهماسب در نامه‌ای به سلطان حسین سلیمان خود را اولیالامر مسلمین و وارث پادشاهان ایران می‌خواند:

اطیعو الله است و اطیعو الرسول	کلامی که دارد طراز قبول
ز روی یقین آل پیغمبر است	اولی الامر منکم اگر باور است
که در سلطنت حق به جانب کراست	خود انصاف پیش آر و برگوی راست
منم وارث ملک آبای خویش	به من می‌رسد جای شاهان پیش
که از حد برون می‌نهی پای خویش	ندانسته‌ای جای آوای خویش

(بوداق منشی، ۱۳۷۸: ۱۷۲)

میرزا مؤمن نصرآبادی برای ذکر ماده تاریخ جلوس شاه عباس دوم (جلوس، ۱۰۵۲ هـ)

چنین سرود:

پی سال تاریخ شاهنشاهی بگو      بگو وارث ملک دارا و جم  
(اسناد و مکاتبات سیاسی ایران، ۱۳۶۰: ۲۹)

خورشاه الحسینی تاریخ‌نویس عهد شاه طهماسب صفوی گفته است:

مسند پادشاهی و سریر شاهنشاهی را به فر ذات همایون صفاتش مشرف ساختند

شهنشاه جم جاه طهماسب شاه      که بر چرخ هفتم زند بارگاه  
فریدون شکوه سکندر وقار      ممالک ستان و مخالف شکار  
(خورشاه الحسینی، ۱۳۷۹: ۸۴)

صائب در تهنیت جلوس مجدد شاه صفی بر تخت با نام شاه سلیمان چنین سروده است:

دگر بار از جلوس شاه دوران      دو چندان شد نشاط اهل ایران  
نشست از نو خدیو هفت اقلیم      مربع بر سریر چار ارکان  
(صائب، ۱۳۳۳: ۲۵)

کلیشه‌دومی که در اشعار دوره صفوی به شدت به چشم می‌خورد، بهره‌گیری از اسطوره‌های ایرانی است. نام پادشاهان اساطیری در اشعار دوره صفوی حتی نامه‌ها و متون تاریخی نشان می‌دهد ایرانی‌ها به دنبال پیروی از آرمان‌هایی هستند که آنها برای ملت‌های دیگر قائل نیستند. این مردم از نسل فریدون و جمشید و دارا هستند و با این افتخارات هرگز تن به ذلت نمی‌دهند. دوران خوشی را به یاد می‌آورند که حیطة قدرت آنها جهانگیر بود و با غرور و افتخار در میان سایر ملل زندگی می‌کردند. اساطیر مختلف دیگر در اشعار صفوی به چشم می‌خورد و ممیزه‌های مشخصی را برای هویت فرهنگی ایران به وجود می‌آورد. فرّه، همای، سیمرغ قدرتمند، رستم و زال، نوروز و چهارشنبه سوری و..

صائب می‌فرماید:

با بیکسان حمایت حق بیشتر بود      سیمرغ پرورد به ته بال، زال را  
(صائب، ۱۳۳۳: ۳۶۹)

ملا مسیح در مدح جهانگیر نورالدین پادشاه سروده است:



حق‌شناسان گر به‌دست آرند معیار تو را  
حد فوق ماسوا دانند مقدار تو را  
(محتشم، ۱۳۷۳: ۳۰۹)

آسمانها و زمین به نام علی<sup>(ع)</sup> است. وحشی بافقی گوید:

ز مهر او منور خانه خاک  
به نام او مزین مهر افلاک  
(وحشی، ۱۳۵۶: ۴۵۹)  
محتشم می‌فرماید:

لا فتی الا علی گویند اهل کارزار  
ساکنان آسمان لا سیف الا ذوالفقار  
(محتشم، ۱۳۸۹: ۳۹۸)  
طالب آملی می‌فرماید:

همان که یوسف رأیش چو پرتو اندازد  
به سینه‌ای که دهد تیرگی به سینه چاه  
چنان شود که بر این نیل بر که نصب کنند  
به دست شمشعه فواره‌های نور از آه  
(طالب آملی، ۱۳۴۶: ۹۴)

حضرت علی<sup>(ع)</sup> سرّ سبحانی است. اهلی شیرازی آورده است:

سر سبحانی که پنهان است در ناد علی  
هم به معنی مظهرش او هم به معنی مظهر است  
(اهلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۲۰)

کلیشه‌دیگر حب وطن به‌صورت کلی و ذکر اصالت شهری شاعر به‌صورت جزئی است. شاعران از احوال خویشتن و از دیار و شهر خویش بارها در شعر خود استفاده می‌کنند و به نوعی تعلق و وابستگی خود را به آب و خاک و مردم خویش اثبات می‌کنند. شاعر دوره صفوی فیلسوفانه فقط به مفاهیم هستی‌شناختی انسان و جهان هستی نمی‌اندیشد بلکه به‌صورت خاص خود را میان مردمان واقعی شهرش می‌بیند و با آنها خاطره می‌سازد. قدسی مشهدی سروده است:

نمیگویم خراسان این و آن است  
اگر نیک است و گر بد آشیان است  
مرا بارالها به ایران رسان  
به درگاه شاه خراسان رسان  
(قدسی، ساقینامه، ۱۳۷۵: ۵۴)

زلالی:

وز رخ و لب شکر و گل تنگ تنگ  
 با صراحی در نوای غلغل است  
 سایه هر چیز خضر راه اوست  
 (زلالی، ۱۳۸۵: ۲۴۲)

وه چه خوانسار آرزوی رنگ رنگ  
 در بهارش هر کلوخی بلبل است  
 بس که خاکش عنبرین و لاله‌روست  
 اهلی شیرازی:

که خاکش قبله حاجت بود ایران و توران را  
 (اهلی، ۱۳۴۴: ۴۱۷)

شه ایران و توران زان سوی شیراز رو آرد

کلیشه دیگری که در شعر دوره صفوی همراه با ذکر وطن و نام ایران تکرار می‌شود، ویرانی و اندوه و رنج ایرانی‌هاست. به‌ویژه شاعرانی که به هند سفر کرده‌اند، از اوضاع سخت و فقر و ویرانی مردم ایران می‌نالند و از اینکه شاه ایران سخن این شاعران را گوشواره گوش نمی‌کند، شکایت دارند.

صائب:

در فرامشکده هند رها کرد مرا  
 (صائب، ۱۳۳۳: ۲۶۰)

داشتم شکوه ز ایران، به تلافی گردون

یا:

از سخن سنجان نمی‌گردید اگر ایران تهی  
 (همان، ۳۳۸۳)

کی خیالات غریب من به غربت می‌فتاد؟

نفی دیگری به اثبات خویشتن خویش کمک کرده است. در این کلیشه برتری و قدر ایرانی طبیعی و مطابق عقل سلیم قلمداد می‌شود. هرچقدر دیگری تلاش می‌کند در دشمنی و خصومت بر ایرانیان بتازد، ایرانی بیشتر از قبل خود را بازمی‌یابد و توقعاتش از خویشتن بیشتر می‌شود. خود ایرانی، یعنی کسی که در این جغرافیا زندگی می‌کند، به اصالت نژاد خود ایمان دارد و مطابق مذهب و آیین مردمان این سرزمین رفتار خود را نشان می‌دهد.

فیاض لاهیجی گفته است:

ز تست کشور ایران خلاصه عالم

ز تست شهر صفهان به رتبه خیر بلاد  
(فیاض، ۱۳۹۵: ۱۰۹)

همو دارد:

همانا شهنشاه ایران برآمد

مظفر براعدای هندوستانی  
(همان، ۱۳۳)

### طرح سازه‌انگارهای جدید

منم کهن بلدی در کمال ویرانی  
حصار این بلد کهن کن به آب و گلی

تو گنج عالم ویران یگانه ایران  
که سیل حادثه هرگز نسازدش ویران  
(محتشم کاشانی، ۱۳۷۳: ۲۳۷)

تشنگی ایرانیان برای یافتن تشخص در این دوره به شدت واضح است. آنها همانند دوره‌های پیشین، اسطوره‌ها و شاهان باستانی خود را به یاد می‌آورند و مفاهیم فرهنگی و آیینی خود را به اشتراک می‌گذارند. تفاوت این یادکردها با گذشته در این است که به حوادث واقعی و به شکل متحد واقعی مملکت خود، نامه‌ای اسطوره‌های می‌بخشند. این نامدهی از حالت فیلسوفانه و ماورایی به در آمده و به واقعیت‌های زمینی اطلاق می‌شود. به جنگ با ازبک‌ها، عثمانی‌ها و... در لشگری متحد از مملکت ایران! در این تشخص از یک سو به وحدت و ترکیبی میان مفاهیم می‌رسند که می‌تواند هم بر مذهب تشیع و هم بر آیین‌های ملی و باستانی خود تکیه کند ولی از سوی دیگر در عملکرد خود گاهی دچار تعارض است. شاید بتوان این سؤال را به صورت جدی به چالش کشید که آیا وحدتی ایجاد شده است یا به دوگانگی و تعارض رسیده است؟ «علی شریعتی می‌نویسد که در زمان شاه عباس روز عاشورا با نوروز یکی می‌شود و ملیت و مذهب با یکدیگر تناقض پیدا می‌کنند. چه باید کرد؟ اگر آل بویه بود عزا می‌گرفت و دغدغه‌ای هم نداشت. همچنین اگر نهضت ملی ایران مثلاً صفاریان بود، این روز را جشن می‌گرفت، اما این نهضت ایرانی شیعی روز عاشورا را عاشورا و روز بعد یعنی یازدهم محرم را نوروز گرفتند این امر نشان می‌دهد که نهضت نمی‌خواهد هیچ‌یک از ملیت و مذهب را فدای دیگری کند» (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

برای فهم این مقوله می‌توان به ترکیب مفاهیم در ذهن این شاعران با استفاده از



ترکیب فضای اسطوره‌های، نگاه زمینی، عشق به مذهب و پیشروان آن همراه با پایبندی به آیین تصوف، پدیده‌ای به نام کشکول می‌سازد. حتی اگر سخن میلیکیان شیروانی در سابقه این وسیله برای شراب را نپذیریم، به هر روی این وسیله همراه درویش می‌آید تا به صورتی مادی جهان خود را در آن بریزد!



هم دوره فلسفه و کلام است و هم اصحاب قدرت قمه‌زنی را رایج می‌کنند. هم مراسم آب‌پاشان است و هم در انواع زوایای جامعه بر تقدس و اجرای تعصبات فقهی اصرار وجود دارد. همین تعارضات، خرافه‌ها و رمالی‌ها را به اوج می‌رساند. چنان مفاهیم متعارض را طبیعی می‌کنند و سازگاری با این احوال برجسته می‌شود که انتهای کارسلطان حسین به خواندن یاسین و پختن آش نخود به جای جنگیدن با افغانه می‌رسد. استوارت هال معتقد است سازه‌های ذهن در بستر جامعه ساخته می‌شوند. شاعری که در شعر خود هویتی را بازنمایی می‌کند، در همین بستر ذهنیت خود را به دست می‌آورد. او از ترکیب کلیشه‌های طبیعی شده سعی در آفرینش هنر مکتوب می‌کند. چه بخواهد و چه نخواهد با این ترکیب و تعارض زندگی می‌کند و آنها انعکاس می‌دهد. مگر نه



می‌بندند تا افاده شمول کنند و امر مقصود خود را جهانگیر بشمرند.

هم چشم مستت فتنه‌جو هم مست چشمت فتنه‌خو در هند و در ایران فتد بس فتنه‌ها زان ترک مست  
(فیض، ۱۳۷۱: ۹۲)

در رویارویی اصالت فردی شاعر با هویت جمعی، گاهی شاعر از زاویه‌ای جدا به موقعیت خود و ملیت خود می‌نگرد و گاهی حتی با نگاهی قدرت‌طلبانه ارزش خود را برتر می‌بیند. درهرحال، چشمان شاعران صفوی به طرز دیگری بر ایران و ایرانی بودن باز شده است.

سهل است مملکت‌گیری به امداد سپاه نام من تنها تمام اقلیم ایران را گرفت  
(کلیم، ۱۳۹۷: ۶۱)

### نتیجه‌گیری

باتوجه‌به مباحث مطرح‌شده، نتایج اصلی این مقاله را در ۶ مورد زیر می‌توان جمع‌بندی کرد:

نخست: تنوع و تعدد سبک نگرش شاعران بنابر تجربیات زندگی اجتماعی آنهاست.  
دوم: شاعرانی که با قدرت درباری ایرانی ارتباط دارند، هویت ایرانی را بیشتر متجلی می‌سازند، اما شاعران عارف و صاحب قدرت مذهبی کمتر به مقوله هویت ملی توجه نشان می‌دهند. شاعرانی که در دربار هند یا مرتبط با ایشان‌اند، اغلب به قیاس می‌پردازند و حسرتی اندوهبار در یادکرد از ایران دارند.

سوم: نشان ایران و ایرانی در تقابل با دشمنان، وجود نور و روشنایی در مقابل تاریکی توران است. در انواع جنگ‌ها این نشانه بر ذهن و زبان متون ایرانی ظاهر می‌شود. بهره‌گیری از اساطیر چه با یاد شاهان و چه با ذکر آداب و رسوم جشن‌ها و عبادات به این هویت شکل می‌بخشد.

چهارم: وجود تعارضهای روانی - اجتماعی در شعر و هنر این دوره نشان از مواجهه جدید با مقوله‌های فرهنگی و دینی است که در اشعار با غلو و اغراق در هریک از حوزه‌های مختلف دیده می‌شود

پنجم: تشیع و احترام به ائمه اطهار به‌ویژه امام علی<sup>(ع)</sup> و امام حسین<sup>(ع)</sup> می‌تواند در تقابل با مخافان غیرایرانی و غیرشیعی هویت‌ساز تلقی شوند.

ششم: ترکیب عرفان با مصداق‌های زمینی و مذهب سازه‌های جدیدی در ذهن شاعران می‌سازد. چنانکه از اسماعیل صفوی یا سایر شاهان یا مفاهیم معتبر تعبیر خداگونگی و مرشد و راهنمایی آسمانی بیرون می‌آید. و از ائمه در ستایش شعری یا در مراسم تعزیه تعبیر آسمانی و ماورایی بسیار استخراج می‌شود. پیشنهاد می‌شود در پژوهشی جداگانه و به‌صورت خاص تعارض‌های فرهنگی دوره صفوی مطالعه شود، زیرا نتایج مفیدی حاصل خواهد شد که شاید برای جامعه امروز نیز مفید باشد.

### منابع

- آملی، طالب (۱۳۴۶). کلیات اشعار ملک الشعرا طالب آملی. شهاب طاهری. ناشر: سنایی.
- ابن خردادبه (۱۳۷۰). المسالك و الممالک، ترجمه حسین قرچانلو، چاپ اول، تهران: انتشارات مترجم.
- احمدی، حمید (۱۳۸۳). ایران، هویت، ملیت، قومیت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- شاه اسماعیل صفوی (۱۳۸۰). کلیات دیوان، به تصحیح رسول اسماعیل‌زاده، تهران: الهدی.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۹). مسالك و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- امیری صالحی، سید رضا (۱۳۸۸). انسجام ملی و تنوع فرهنگی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- اهلی شیرازی، محمد ابن یوسف (۱۳۴۴). دیوان اهلی شیرازی. به کوشش حامد ربانی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- بارت، رولان (۱۳۸۰). اسطوره در زمان حاضر. ترجمه یوسف ابادزی، فصلنامه ارغنون، شماره ۸۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ترکمان، اسکندر بیک (۱۳۷۷). تاریخ علم‌آرای عباسی. تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، چاپ اول، تهران: دنیای کتاب.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۷۹). گستره فرهنگی و مرزهای تاریخی ایران زمین. چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۸). جغرافیای اداری هخامنشیان. ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

- جویای تبریزی (۱۳۷۸). دیوان جویای تبریزی. پرویز عباسی داکانی، چاپ اول، تهران: برگ.
- حسینی خورشاه، ابن قباد (۱۳۷۹). تاریخ ایلچی نظام شاه، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه دا، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حنیف، محمد (۱۳۹۴). هویت ملی در قصه‌های عامه دوره صفوی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم (۱۳۸۰). نوروزنامه. به کوشش مجتبی مینوی، تهران: نشر اساطیر.
- رضی آرتیمانی (۱۳۸۹). دیوان رضی‌الدین آرتیمانی. ترجمه احمد کرمی. چاپ چهارم، تهران: منوچهری.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). تاریخ مردم ایران (ایران قبل از اسلام). چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- زلالی خوانساری (۱۳۸۵). کلیات زلالی خوانساری. سعید شفیعیون، چاپ اول، تهران: مجلس شورای اسلامی.
- سام میرزا صفوی (۱۳۸۴). تذکره تحفه سامی. رکن‌الدین همایون فرخ، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- سعدی (۱۴۰۲). کلیات سعدی. براساس نسخه فروغی و خرمشاهی، چاپ نهم، تهران: آگاه.
- سلیم تهرانی (۱۳۸۹). دیوان سلیم تهرانی. محمد قهرمان، چاپ اول، تهران: نگاه.
- سیاقی نظام (بی‌تا). فتوحات همایون. مقدمه و تعلیقات عباس زریاب خویی، مجله بررسی‌های تاریخی، شماره ۱، سال ۸
- شاردن، جان (۱۳۷۲). سفرنامه شاردن. جلد ۱، ترجمه اقبال یغمایی، چاپ اول، تهران: توس.
- شعبانی، رضا (۱۳۸۵). ایرانیان و هویت ملی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شکوهی یزدی (۱۳۴۶). دیوان سید حسن شکوهی. چاپ اول، یزد.
- صائب تبریزی (۱۳۳۳). کلیات صائب تبریزی. شرح و مقدمه از امیری فیروزکوهی، تهران: خیام.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران. جلد ۵ شماره ۱ و ۲، چاپ سوم، تهران: انتشارات فردوس.
- عنصری بلخی (۱۳۶۳). دیوان عنصری بلخی. به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- غزالی، محمد (۱۳۹۹). نصیحت الملوک. ترجمه قوام‌الدین طاهای، تهران: انتشارات جامی.
- فرخی سیستانی (۱۳۶۳). دیوان حکیم فرخی سیستانی. به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ سوم، تهران: زوار.



نظامی، ابومحمد الیاس (۱۳۷۰). کلیات خمسہ نظامی (ہفت پیکر). مقدمہ و شرح شبلی نعمانی، بہ اہتمام م. درویش، چاپ دوم، تہران: انتشارات جاویدان.

نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۳). مجموعہ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا ۱۱۳۵ (پایان سلطنت سلطان حسین). ہشت جلدی، چاپ اول، تہران: انتشارات بنیاد فرہنگ ایران.

واعظ قزوینی (۱۳۵۹). دیوان ملامحمد رفیع واعظ قزوینی. سید حسن سادات ناصری، تہران: موسسہ مطبوعاتی علی اکبر علمی.

وحشی بافقی (۱۳۵۶). دیوان کامل وحشی بافقی. بہ کوشش م. درویش، با مقدمہ سعید نفیسی، چاپ چہارم. تہران: جاویدان.

وحید قزوینی، محمدطاهر (۱۳۲۹). عباس نامہ یا شرح زندگانی ۲۲ سالہ شاہ عباس ثانی. تصحیح ابراہیم دہگان، اراک: چاپ سربی اراک.

Bryant, L. (2021). *Stuart Hall & Theory of Representation the Media: Exploring Get out and Candyman*, scholarworks.arcadia.edu.

Hall, S. (1997). *The Spectacle of other*, Cultural Representations and Signifying Practices, London: sage Publication.

-----, S. (2003). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (Culture, Media and Identities series), London: sage Publication.

Chervani, Melikian, A. (2003). *Islamic metalwork*. Majestrays Stationary Office. Tehran.

## ساختار زبانی - فرهنگی گفتار پژوهش‌خواهی در شاهنامه فردوسی

### (براساس مطالعه پنج تن)

اشرف سراج<sup>۱</sup>

#### چکیده

زبان و فرهنگ رابطه درهم‌تنیده‌ای با هم دارند و زبان ابزار مهمی برای انتقال فرهنگ است. فرهنگ مؤلفه‌های مختلفی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها در شیوه ارتباط با انسان‌های دیگر بروز می‌یابد. گاهی افراد در تعامل با دیگران دچار تعارضاتی می‌شوند که برای ادامه ارتباط، نیاز به رفع آن به صورت پژوهش‌خواهی است. در پژوهش‌خواهی، فرد با آگاهی از دانش فرهنگی جامعه خود، سخنی بر زبان می‌آورد که بتواند نظر موافق مخاطب خود را جلب کند. بنابراین با مطالعه گفتارهای مربوط به پژوهش‌خواهی می‌توان لایه‌های فرهنگی نهفته در زبان را شناسایی کرد. یکی از متون مهم زبان فارسی که حاوی اطلاعات فرهنگی و اجتماعی بسیاری است، شاهنامه فردوسی است که در آن مسائل فرهنگی از طریق گفتار شخصیت‌ها و ضمن روایت‌ها بازگو شده است. مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو این است که فردوسی با در نظر داشتن اقتضای حال و بافت موقعیتی، از چه راهبردی برای بیان گفتار پژوهش‌خواهی شخصیت‌های خود استفاده کرده است. از سوی دیگر، نوع چینش متنی گفتار پژوهش‌خواهی چه اطلاعات فرهنگی و اجتماعی را بازگو می‌کند. به این منظور، پنج گفتار با محتوای پژوهش‌خواهی در شاهنامه به صورت هدفمند انتخاب و ساختار متنی آن با استفاده از روش رقیه حسن در بررسی ساختار متن (۵۸۹۱ و ۹۸۹۱) و نیز ساسانی و یزدانی (۲۹۳۱) در تقسیم‌بندی گام‌ها و به شیوه کیفی تحلیل شد. براساس نتایج حاصل از پژوهش، گفتار پژوهش‌خواهی در شاهنامه ساختار ویژه‌ای دارد که باتوجه به موقعیت و جایگاه افراد و نیز اهمیت موضوع تغییراتی هم در آن مشاهده می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** ایران‌شناسی، هویت فرهنگی، پژوهش‌خواهی، شاهنامه فردوسی، چینش متن، بافت

موقعیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.

ashrafseraj@yahoo.com

## مقدمه

فرهنگ و هویت فرهنگی مهم‌ترین عامل وحدت قلبی یک ملت است و زبان ابزار کارامدی است که می‌تواند هویت فرهنگی را به‌خوبی نمایان کند. متن‌ها حاوی باورها و ارزش‌هایی هستند که از یک‌سو حاصل تفکر و تجربه انسان‌ها و از سوی دیگر، سازنده هویت و اندیشه برای آیندگان هستند. زبان که نهادی اجتماعی است، مهم‌ترین ابزار انسان‌ها برای برقراری ارتباط و آگاهی از مقاصد یکدیگر است. ارتباط زبان با موقعیت‌های اجتماعی به قدری عمیق است که اغلب جمله‌ها را بدون موقعیت و بافتی که در آن به کار می‌رود، به‌سختی می‌توان تفسیر کرد. انسان‌ها برحسب تجربه اجتماعی خود اختلاف موقعیت‌ها را درک می‌کنند و رفتار زبانی مناسب آن را نشان می‌دهند. لازمه بررسی زبان، در نظر داشتن بافت تعامل و تأثیر آن بر تولید و درک زبان است. بافت موقعیت تأثیر زیادی روی انتخاب‌های افراد در سطوح مختلف آوایی، واژگانی، نحوی و ساختاری متن دارد، طوری که نوع انتخاب‌های زبانی و نیز چینش و آرایش بخش‌های مختلف یک متن و نوع توالی آنها می‌تواند روابط معنایی ویژه‌ای بیافریند که بر دریافت و درک مخاطب از متن تأثیر بگذارد. بافت موقعیت شامل دانش فرهنگی و اجتماعی جوامع هستند و ادبیات که ابزار اصلی آن زبان است، بستری مناسب برای انتقال میراث فرهنگی به نسل‌های دیگر است. شاهنامه فردوسی یکی از ارزشمندترین آثار ادبی زبان فارسی است که حاوی ارزش‌ها و هنجارهای متعدد فرهنگی و اجتماعی ایران است. «این اثر ادبی که به شیوه روایت و داستان اساطیر و تاریخ ایران را بازگو کرده است، حاوی گفتارهای متعددی است که از زبان شخصیت‌های داستان‌ها بیان شده است. این گفتارها شامل گفت‌وگوها، پرسش و پاسخ‌ها، باخوداندیشی‌های قهرمانان، نیایش‌ها و... می‌شود. فردوسی به گفتارها توجهی ویژه دارد و از این شگرد زبانی برای گسترش داستان‌ها بهره می‌گیرد. همچنین او در ضمن آن، تمایلات خودآگاه و ناخودآگاه شخصیت‌ها را معرفی می‌کند» (سرامی، ۱۳۷۳: ۱۷۸). آنچه در گفتارها اهمیت زیادی دارد، چگونگی بیان آنها باتوجه به بافت موقعیت است. با بررسی زبانی و ساختاری این گفتارها باتوجه به بافت موقعیت می‌توان راهبردهای فردوسی را در بازنمایی اوضاع اجتماعی و فرهنگی در سطح زبان شناسایی کرد. پژوهش‌خواهی یکی از انواع گفتارهایی است که در بین شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه بیان می‌شود.

پوزش خواهی کنشی است ازسوی گوینده برای جبران آسیبی که به مخاطب وارد کرده یا او را رنجانده است طوری که گوینده به نحوی خود را مسئول آن آسیب می‌داند و برای ترمیم آن دست به اقدام می‌زند. باتوجه به اینکه پوزش خواهی سبب تسهیل تعاملات زبانی می‌شود، چگونگی انجام و بیان آن نیازمند آشنایی گوینده با مناسبات فرهنگی رایج است که خود را در سطوح مختلف زبانی نشان می‌دهد. در پوزش خواهی توجه به جایگاه اجتماعی افراد اهمیت زیادی دارد و این کنش ابزاری برای حفظ وجهه در بافت تعاملی است و عوامل بینافردی، دیدگاه گوینده، مخاطب، و بافت موقعیت نقش مهمی در انتخاب ابزار و شیوه بیان آن دارد. همچنین رسمی یا عمومی بودن پوزش خواهی پیچیدگی‌های ویژه‌ای دارد و گوینده از امکانات مختلف زبانی برای رسیدن به هدف خود بهره می‌برد (رضایی، ۱۳۹۹: ۷۵).

پوزش خواهی امری فرهنگ‌مبناست، بنابراین مطالعه متون کهن از این لحاظ می‌تواند ما را در شناسایی فرهنگ دوره‌های تاریخی مختلف یاری کند. به این منظور، در این پژوهش ساختار و چینش متنی پنج گفتار پژوهش خواهی در داستان‌های شاهنامه به روش کیفی بررسی می‌شود تا مشخص گردد که فردوسی باتوجه به مسائل فرهنگی و اجتماعی هزار سال پیش یا منابع اسطوره‌ای و یا تاریخی که از آنها بهره برده، چگونه از زبان شخصیت‌های داستان‌ها کنش پوزش خواهی را بیان کرده است و چگونه دانش فرهنگی در گفتار آنها بازنمایی شده است. گفتنی است هر یک از این گفتارهای پوزش خواهی که هدفمند و باتوجه به اهمیت آنها در پیشبرد داستان‌های شاهنامه انتخاب شده‌اند، در بافت کلامی متفاوت بررسی شده‌اند تا بتوان مؤلفه‌ها و اشتراکات احتمالی را هم در این نوع گفتار شناسایی کرد. در این گفتارها طرفین پوزش خواهی مرد هستند و جایگاه اجتماعی و نوع خطای آنها مد نظر قرار گرفته است. روش به کاررفته در این پژوهش تلفیقی از رویکرد رقیه حسن در بررسی ساختار متن (۱۹۸۵ و ۱۹۸۹) و نیز روش ساسانی و یزدانی (۱۳۹۲) در تقسیم‌بندی گام‌هاست. به این صورت که ابتدا بافت کلامی هر گفتار و جایگاه دوطرف و نیز شیوه بیان پوزش خواهی درج شده، سپس متن هر گفتار که از زبان یکی از شخصیت‌ها بیان شده است، به بخش‌های مختلفی تقسیم شده که هر بخش یک گام نامیده شده است. برخی از گام‌ها دارای زیرمجموعه‌هایی هستند که با عنوان گامک مجزا شدند. علت نامگذاری این بخش‌ها به گام‌ها این بوده است که ترتیب گفتن مطالب

اهمیت بسیاری در این نوع گفتار دارد و می‌تواند راهبرد گوینده را نشان دهد. هرچند روش بررسی این گفتارها کیفی است، میزان هر گام به نسبت کل متن به‌صورت درصد هم نشان داده شده است تا کمک بهتری در تحلیل گفتارها باشد. در نهایت چینه متن و ساختار این پنج گفتار کنار هم قرار داده شدند تا شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها مشخص شود. شباهت‌ها ساختار اصلی گفتار پوزش‌خواهی را نشان می‌دهد و تفاوت‌ها می‌تواند مسائل فرهنگی نهفته در هر گفتار را بهتر نشان دهد.

### پیشینه پژوهش

هرچند تاکنون درباره کنش گفتاری پوزش‌خواهی در شاهنامه فردوسی پژوهش مستقلی انجام نشده، در دیگر متون پژوهش‌هایی انجام شده است که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. صادقی (۱۳۸۷) کنش گفتاری پوزش‌خواهی را در زبان آموزان فارسی و کردی مطالعه کرده و با زبان انگلیسی تطبیق داده است. زندی و امانی (۱۳۹۵) راهبردهای کنش گفتاری پوزش‌خواهی را در گویش بختیاری و رابطه آن را با متغیر اجتماعی جنسیت بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که گویشوران به کاربرد مقوله‌های ترکیبی پوزش‌خواهی تمایل بیشتری دارند و جنسیت بر انتخاب مقوله‌ها و راهبردهای پوزش‌خواهی موثر است. رضایی (۱۳۹۹) در مقاله «عذرخواهی یا عدم عذرخواهی: رویکردی بینا حوزه‌ای به تحلیل کلام عذرخواهی‌های رسمی در رسانه‌های ایران» به تحلیل پوزش‌خواهی‌های رسمی در رسانه‌های ایران پرداخته و به این نتیجه رسیده است که بازنمودهای عذرخواهی را می‌توان به‌صورت پیوستاری در نظر گرفت که در یک انتهای آن پوزش‌خواهی سرنمونی و در انتهای دیگر آن عدم پوزش‌خواهی قرار دارد. شریعتی و چمنی (۲۰۱۰) راهبردهای پوزش‌خواهی را در زبان فارسی بررسی کرده و اذعان داشتند که بیان صریح و روشن از پوزش‌خواهی با درخواست برای بخشش عمومی‌ترین راهبرد پوزش‌خواهی در زبان فارسی است.

بلوم - کولکا<sup>۱</sup> (۱۹۸۲) راهبردهای میان‌فرهنگی دو کنش گفتاری تقاضا و پوزش‌خواهی را در هشت گروه قومی با در نظر داشتن عوامل مختلفی مثل سن، فاصله اجتماعی و جنسیت بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که با وجود تفاوت‌هایی که در

1. Blum-Kulka

مفهوم‌سازی این کنش‌ها وجود دارد، اشتراکاتی نیز در آنها دیده می‌شود. مایر<sup>۱</sup> (۱۹۹۲) راهبردهای پژوهش‌خواهی را در میان زبان‌آموزان اسپانیایی که زبان انگلیسی را به‌عنوان زبان خارجی یاد گرفته بودند، با بومیان آمریکایی انگلیسی‌زبان مقایسه کرده و نتیجه گرفته است که تفاوت‌های بین‌فرهنگی زیادی در شیوه بیان پژوهش‌خواهی وجود دارد. افراد دیگری از جمله ال‌شتاین<sup>۲</sup> (۱۹۸۹) و گارسیا<sup>۳</sup> (۱۹۸۹) نیز در این زمینه پژوهش‌هایی انجام داده‌اند.

مطالعات صورت‌گرفته که به برخی از آنها اشاره شد، هرکدام به شیوه‌ای خاص کنش پژوهش‌خواهی را در متون مختلف بررسی کرده‌اند، اما هیچ‌کدام از آنها از طریق بررسی چینش متن پژوهش‌خواهی و راهبردهای کلامی گوینده در سطح ساختار متن به این موضوع نپرداخته‌اند و نیز داستان‌های شاهنامه از این لحاظ واکاوی نشده است.

## ۱- مبانی نظری

### ۱-۱ پژوهش‌خواهی

پژوهش‌خواهی کنشی است که در پی عملی انجام می‌شود و معمولاً همراه با احترام و ادب است و فرد پژوهش‌خواه در قبال کاری که در مقابل مخاطبش انجام داده و او را ناراحت کرده است، پژوهش‌خواهی می‌کند. پژوهش‌خواهی کارکردی التیام‌بخش و اصلاح‌کننده دارد. در واقع پژوهش‌خواهی به‌منظور تغییر عمل‌تهاجمی به عملی پذیرفتنی انجام می‌شود. پژوهش‌خواهی با رعایت فاصله در ارتباط است. فرد با انجام پژوهش‌خواهی به زشتی کار خود وارد شدن به محدوده شخصی زندگی دیگری اعتراف می‌کند و تأسف خود را در آن زمینه اعلام می‌کند. در بعضی از فرهنگ‌ها این کار پریسامدتر و در برخی دیگر کم‌پسامدتر است. کمی یا فزونی پژوهش‌خواهی و نیز بار احساسی آن نشان می‌دهد که مردم یک فرهنگ خاص تا چه میزان به نحوه ارتباط با یکدیگر توجه دارند (شفقی و تمیم‌داری، ۱۳۹۳: ۲۸۸). بروان و لوینسون<sup>۴</sup> (۱۸۷: ۱۹۸۷) پژوهش‌خواهی را ترفندی از ادب منفی دانسته‌اند که نشانگر اجتناب گوینده از نادیده گرفتن وجه منفی شنونده با هدف حفظ نیازهای شنونده است. پژوهش‌خواهی ابزاری برای حفظ وجهه سلبی است. چگونگی و زمان بیان پژوهش‌خواهی

- 
1. Meier
  2. Olshtain
  3. García
  4. Brown and Levinson

بخش مهمی از ادب گفتاری را شامل می‌شود. از دیدگاه لیچ (۱۹۸۳: ۷۵) پوزش خواهی تلاشی برای رفع عدم توازنی است که بین شنونده و گوینده ایجاد شده است و برای ایجاد تعادل مجدد فقط پوزش خواهی گوینده کافی نیست و شنونده هم باید بخشش کند. در پوزش خواهی، کنش گفتاری بعد از رویدادی صورت می‌گیرد که فرد اذعان دارد که خطایی انجام داده یا یک تعهد اجتماعی را نقض کرده است. گوینده از طریق پوزش خواهی تلاش می‌کند روابط اجتماعی خود را با مخاطب ترمیم کند.

پوزش خواهی ترفندی کلامی است که گوینده به کار می‌گیرد تا آسیب وارده به مخاطب یا رنجشی که به او وارد کرده و خود مسئول آن بوده را جبران کند. گوینده از طریق پوزش خواهی تلاش می‌کند روابط اجتماعی خود را با مخاطب ترمیم کند. الشتاین و کوهن (۱۹۸۳: ۱۶۰) ترفندهای زبانی زیر را برای این کنش گفتاری برشمرده‌اند: بیان صریح پوزش خواهی، ارائه توضیح یا شرح موقعیت، پذیرش مسئولیت (در پیوستاری از پذیرش مطلق مسئولیت تا انکار مسئولیت از سوی گوینده)، پیشنهاد جبران و قولی مبنی بر عدم تکرار. آنها انتخاب نوع پوزش خواهی را باتوجه به سازوکارهای بالا وابسته به عوامل بافتی از جمله فاصله اجتماعی، شدت آسیب به مخاطب و روابط قدرت می‌دانند (به نقل از رضایی، ۱۳۹۹: ۷۸). لیکاف<sup>۱</sup> (۲۰۱۵: ۳۰۴) با تحلیل کلام پوزش خواهی اذعان می‌دارد که بازنمایی این کنش گفتاری نقطه تلاقی سطح‌های مختلف زبانی و فرازبانی و در نتیجه تعامل حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی و برخی رشته‌های مرتبط است و صرف در نظر گرفتن سطوح معنی‌شناسی یا کاربردشناسی کافی نیست. از دیدگاه وی در بازنمایی پوزش خواهی گوینده باتوجه به عوامل بافتی واکنش مختلفی نسبت به خطایی که انجام داده است، در پیش می‌گیرد: مثل روان‌سازی ارتباط، بیان همدلی، توجه به هنجارهای اجتماعی، و آرام کردن فضا. همچنین باتوجه به نوع خطا و میزان خسارت وارد شده به مخاطب و الزامات بافتی و فرهنگی از صورتی ویژه برای بازنمایی پوزش خواهی استفاده می‌کند. سپس پیش‌انگاشت‌هایی را برای پوزش خواهی در نظر می‌گیرد که بودن یا نبودن هر کدام از آنها موجب می‌شود کنش پوزش خواهی متفاوت شود. بنابراین پوزش خواهی یکی از جنبه‌های دشوار تعامل است که نیازمند درک کاربردشناسی اجتماعی و آشنایی با بافت فرهنگی اجتماعی است، زیرا در صورتی که فرد بدون توجه به این

بافت‌ها اقدام به حرف یا عملی برای پژوهش خواهی کند، ممکن است سوءتفاهم به وجود آید و مشکل پیش آمده را پیچیده‌تر کند. افراد باتوجه به دانش فرهنگی و اجتماعی محیط پیرامونی خود باید در میان سطوح مختلف زبانی دست به انتخاب بزنند. هم در سطح واژگان، هم در سطح جمله‌ها و هم در سطح چینش متن. در سطح ساختار و چینش متن، گوینده راهبرد اصلی خود را برای پژوهش خواهی طراحی و سپس باتوجه به آن، بقیه اجزای متن را انتخاب و هدایت می‌کند تا بتواند بهترین انتخاب‌های زبانی را برای ترمیم ارتباطی که در اثر خطا مخدوش شده است، به کار گیرد.

## ۲-۱ ساختار و چینش متن

درک متن فقط حاصل معنای واژه‌ها و قواعد دستوری نیست و در کنار هم نشستن عناصر زبانی نیز نمی‌تواند به تنهایی موجب شکل‌گیری متن و درک از آن باشد. عوامل دیگری وجود دارد که باعث می‌شود متن به صورت یک کل منسجم درک شود. همان‌طور که در یک بند یا جمله، نوع چینش واژگان در درک معنا و مفهوم جمله مؤثر است، چینش و آرایش بخش‌های مختلف یک متن و نوع توالی آنها روابط معنایی ویژه‌ای می‌آفریند که می‌تواند بر دریافت و درک مخاطب از متن تأثیر بگذارد (ساسانی و یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۴۵). برای بررسی ساختار متن نیاز به مفهوم ترکیب‌بندی بافتی با توجه به سه عنصر گستره (موضوع)، عاملان و شیوه سخن است که از عناصر بافت موقعیت‌اند، زیرا هر نوع ترکیب‌بندی متفاوت آنها، معناهای خاصی را می‌آفریند و شکلی ویژه به ساختار متن می‌دهد و امکان اظهاراتی درباره ساختار متن را فراهم می‌کند. این سه عنصر متغیرهایی هستند که با ارزش‌های ویژه‌ای بازنمایی می‌شوند و هر کدام از آنها مدخلی‌اند که برای ورود به هر موقعیت و به‌عنوان مجموعه‌ای از امکانات عمل می‌کنند (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۱۳۷). چنانچه هریک از بخش‌های گستره، عاملان و شیوه تغییر کند، ترکیب‌بندی بافتی متفاوتی ایجاد خواهد شد که در نتیجه ساختار متفاوتی را در متن ایجاد می‌کند. ترکیب‌بندی بافتی می‌تواند نشان دهد چه بخش‌هایی از متن اجباری و اصلی و چه بخش‌هایی اختیاری هستند، حتی می‌تواند نوع توالی آنها را نسبت به هم مشخص و احتمال بازگویی آنها را پیش‌بینی کند. عناصر اجباری ساختار عام متن را نشان می‌دهند و عناصر اختیاری ساختار خاص متن را. اگر بتوان متن را زبانی تعریف کرد که کاری در بافت انجام می‌دهد، می‌شود آن را نمود کلامی فعالیت اجتماعی دانست. ترکیب‌بندی بافتی از مشخصه‌های مهم این فعالیت اجتماعی است.

هریک از عناصر اجباری و اختیاری متن خود از بخش‌های مختلفی تشکیل شده‌اند. ساسانی و یزدانی (۱۳۹۲) از اصطلاح گام و گامک برای این عناصر و بخش‌های آن استفاده کرده‌اند که باتوجه‌به کنش کلامی کلان و میانی متن به‌گونه‌ای خاص در متن چیده می‌شوند. کنش کلامی کلان همان موضوع اصلی و غالب متن است و کنش کلامی میانی، که آن را گام نامیده‌اند، بخش‌هایی‌اند که در کنار هم متن را تشکیل می‌دهند و هر کدام نقش معنایی ویژه‌ای در تشکیل متن دارند. آنها همچنین بیان کرده‌اند که هر کدام از کنش‌های کلامی میانی یا گام‌ها می‌توانند سازه‌های فرعی‌تری هم داشته باشند که آن را گامک نامیده‌اند (ساسانی و یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۴۶-۱۵۰). در رویکرد آنها بررسی گام‌ها از دیدگاه بالا به پایین انجام می‌شود که تمرکز آن بر معناست. متن زنجیره‌ای از گام‌ها تلقی می‌شود و هر گام نمایانگر یک کارکرد ارتباطی و معنایی است. گام‌ها و گامک‌ها که تعدادشان باتوجه‌به موضوع و بافت متغیر است، در همه انواع گفتارها وجود دارند و گوینده با اهدافی ویژه آنها را در پی هم می‌آورد (ساسانی و حسینی، ۱۳۹۵: ۱۱۹). دانش و تجربه مخاطب از جهان خارج باعث می‌شود تا ارتباط بین گام‌ها و بخش‌های مختلف یک متن را بیابد و مفهوم کلی آن را درک کند. رقیه حسن در تحلیل ساختار متن وجود برخی از گام‌ها (عناصر متن) را برای ژانری خاص اجباری و برخی را اختیاری عنوان کرده و دلیل آن را بافت دانسته و بیان کرده است که وجود عناصر اجباری برای ژانری خاص ضروری است اما عناصر اختیاری به دلایل متعددی حضور دارند (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۶). سوئلیز<sup>۱</sup> (۱۹۹۳: ۶۸۹) تفاوت گام‌ها را به دلیل تغییر عناصر فرهنگی و اجتماعی می‌داند. بایبر و دیگران معتقدند گام‌هایی را که در یک ژانر بیشتر به کار می‌روند، می‌توان به‌عنوان گام اصلی و اجباری در نظر گرفت و گام‌هایی را که کمتر دیده می‌شوند، اختیاری به‌شمار آورد (بایبر و دیگران، ۲۰۰۷: ۲۴). در واقع ویژگی‌هایی که امکان قضاوت درباره کامل یا ناقص بودن یک متن را فراهم می‌کند، همان ویژگی‌هایی است که شناسایی ژانر متن را ممکن می‌کند. ژانر نمود کلامی ترکیب‌بندی بافتی است.

## ۲- سازه‌های زبانی و فرهنگی گفتار پوزش‌خواهی در شاهنامه فردوسی

در داستان‌های شاهنامه فردوسی گفتارهایی وجود دارد که در آن شخصیت‌های مختلف بنا

به دلایل گوناگونی از مخاطب خود پوزش خواهی می کنند. برخی از این پوزش خواهی ها به صورت شفاهی و برخی کتبی و با نامه است. برای شناسایی چگونگی چینش متنی این گفتارها و راهبردی که فردوسی برای بیان آنها از زبان شخصیتها با جایگاه و موقعیت های اجتماعی مختلف برگزیده، پنج گفتار «پوزش خواهی سلم و تور از فریدون به خاطر کشتن ایرج»، «پوزش خواهی پهلوانان از رستم برای رفتار خشن کی کاوس با وی»، «پوزش خواهی کی کاوس از رستم به دلیل تندخویی»، «پوزش خواهی رستم از گشتاسب برای کشتن اسفندیار»، و «پوزش خواهی شاه کابل از رستم برای توهین به او و برادرش» بررسی می شود. در هر گفتار ابتدا بافت کلامی بررسی و ضمن اشاره به موضوع اصلی هر گفتار، به جایگاه گوینده و مخاطب و نیز شیوه ابراز پوزش خواهی نیز اشاره می گردد. ذکر جایگاه گوینده و مخاطب به این دلیل اهمیت دارد که روشن شود موقعیت آنها چه نقشی در شیوه بیان پوزش خواهی دارد.

### ۱-۲ پوزش خواهی سلم و تور از فریدون

فریدون کل سرزمین ها را بین سه پسر خود تقسیم می کند. روم را به سلم می دهد، خاور را به تور و ایران را به ایرج. سلم و تور به ایرج رشک می ورزند و او را می کشند. منوچهر، نتیجه فریدون، به خون خواهی پدر بزرگش برمی خیزد و چون سلم و تور دلاوری منوچهر و سپاهیان را می بینند و خود را آماده مقابله با آنان نمی دانند، پیکی چرب زبان به سوی فریدون می فرستند و از کرده خود پوزش خواهی می کنند. در این داستان سلم و تور در حال شکست از سپاه ایران هستند و با پوزش خواهی دروغین قصد دارند منوچهر، نوه فریدون، را نزد خود بیاورند و او را نیز بکشند. در این داستان جایگاه گویندگان یعنی سلم و طور از مخاطب پایین تر است. جدول ۱ چینش متنی این گفتار را نشان می دهد.

جدول ۱: چینش متنی پوزش خواهی سلم و تور از فریدون

گام ۱: ستایش	که جاوید باد آفریدون گرد سرش سبز باد و تنش آرمند	که فرکی ایزد او را سپرد میش برگزشته ز چرخ بلند
--------------	---	---

گام ۲: زمينه چيني	اظهار شرمندگي	بگو ک «آن دو بدخواه بيدادگر پشيمان شده، داغدل، پرگناه پيامي گذارم ز هر دو رهي ازيرا که خود چشم ايشان نبود چه گفتند دانندگان خرد بماند به تيمار، دل پر ز درد	پر از آب ديده ز شرم پدر همي سوي پوزش نيابند راه بدين بُرزدرگاه شاهنشهي که گفتارشان کس بيارد شنود که هر کس که بد کرد کيفر برد! چو ما مانده ايم، اي شه زامرد
	بهانه تراشي	نبيسته چنين بودمان از بوش هزير جهانسوز و نراژدها و ديگر که بي پاک و ناپاکديو به ما بر چنان چيره شد رای او	به رسم بوش اندر آمد روش ز دام قضا هم نيابد رها ببرد ز دل ترس گيهان خديو که مغز دو فرزانه شد جای او
گام ۳: پوزش خواهي	پوزش خواهي	همي چشم داريم از آن تاجور	که بخشايش آرد به ما بر مگر
	بهانه تراشي	اگرچه بزرگ است ما را گناه و ديگر بهانه، سپهر بلند سيم، ديو کامد ميان چون نوند	به بي دانشي بر نهاد پيشگاه که گاهي پناهست و گاهي گزند ميان بسته دارد ز بهر گزند
	پوزش خواهي	اگر پادشا را سر از کين ما	شود پاک، روشن شود دين ما
جبران	جبران	منوچهر را با سپاهي گران بدان تا چو بنده به پيشش به پای مگر کان درختي که از کين برست بيويم تا آب و رنجش دهيم	فرستد به نزديک خواهشگران بياشيم جاويد، اين است رای بدآب دو ديده توانيم شست چو تازه شود، تاج و گنجش دهيم (فردوسي، ۱۳۹۴، جلد ۱: ۷۶)

در اين گفتار، سلم و تور براي پوزش خواهي از پدرشان، فريدون، براي خطاي بزرگي که در گذشته مرتکب شده اند، پيکي چرب زبان و دانا برمي گزينند و از او مي خواهند به

نزد پدرشان برود و پیام پوزش خواهی آنان را برساند. متن این پوزش خواهی در ۲۱ بیت است که در جدول ۱ در چهار گام «ستایش مخاطب»، «زمینه چینی»، «پوزش خواهی» و «جبران» تقسیم شده است. سلم و تور سخن خود را با ستایش و دعای مخاطب در گام یک و از زبان خود آغاز می کنند. گام «زمینه چینی» شامل دو گامک «اظهار شرمندگی» و «بهانه تراشی» است. در گامک نخست «زمینه چینی»، سلم و تور اظهار شرمندگی می کنند و از کشتن ایرج خود را اندوهگین نشان می دهند و دلیل فرستادن پیک برای پوزش خواهی را شرح می دهند. اما در گامک بعدی یعنی «بهانه تراشی» خود را مقصر کشتن برادرشان نمی دانند و آن را نوشته سرنوشت عنوان می کنند و نیز نیرنگ دیو که آنها را فریفته است. گام سه یا «پوزش خواهی»، که گام اصلی این متن است، به ترتیب شامل سه گامک «پوزش خواهی»، «بهانه تراشی»، و «پوزش خواهی» است. آنها دوباره در گامک «بهانه تراشی» خود را از این گناه بری می دانند و دلیل آن را فریکاری دیو مطرح می کنند. در دو گامک «پوزش خواهی»، سلم و تور پدر خود را خطاب مستقیم قرار نمی دهند و درخواست خود را از «آن تاجور» و «پادشاه» می خواهند و با توجه به اینکه فریدون پادشاه دین داری است، اینگونه بیان می کنند که اگر از گناه آنها بگذرد، راه دین برایشان روشن خواهد شد. در گام پایانی، «جبران»، سلم و تور تعهد می کنند که برای جبران ازین پس از منوچهر شاه، جانشین فریدون، پشتیبانی و او را یاری کنند؛ همان خواسته ای که پیش تر فریدون از آنها خواسته بود در حق ایرج انجام دهند.

آنچه در چینش این پوزش خواهی قابل توجه است، بهانه تراشی های سلم و تور است که در دو گامک متفاوت و در دو جای گفتار می آید؛ یک بار در گام زمینه چینی و بار دیگر در میانه گام پوزش خواهی که ۳۳ درصد متن اختصاص به این گامک دارد که نسبت به دیگر گامک ها دارای بیشترین بسامد است. این مسئله می تواند نشان دهنده تأکیدشان بر بی گناهی خود و تأثیر سرنوشت در مرگ ایرج باشد. سلم و تور باید اعتماد از دست رفته خود را نزد پدر باز یابند تا به آنها اعتماد کند و بپذیرد که منوچهر شاه را نزد آنها بفرستد. جدول ۲ خلاصه چینش متنی پوزش خواهی سلم و تور از فریدون را نشان می دهد.

جدول ۲: خلاصه چینش متنی پوزش خواهی سلم و تور از فریدون

گام‌ها	گامک‌ها	بیت‌ها	درصد
گام ۱: ستایش	ستایش و دعای مخاطب	۲	۱۰
گام ۲: زمینه‌چینی	اظهار شرمندگی	۶	۲۹
	بهبانہ تراشی / سرنوشت، فریب دیو	۴	۱۹
گام ۳: پوزش خواهی	پوزش خواهی	۱	۵
	بهبانہ تراشی / سرنوشت / فریب دیو	۳	۱۴
	پوزش خواهی	۱	۵
گام ۴: جبران	حمایت از جانشین فریدون	۴	

۲-۲ پوزش خواهی پهلوانان از رستم از طرف کی کاوس

گودرز به کی کاوس خبر می‌دهد که سهراب از توران به ایران حمله کرده است و به‌جز رستم کسی توان رویارویی با او را ندارد. کی کاوس هراسان می‌شود و گیو را به زابل می‌فرستد تا به رستم خبر دهد و بی‌درنگ او را با خود بیاورد. رستم این سخن کاوس را جدی نمی‌گیرد و چند روزی خوشگذرانی می‌کند و روز چهارم با ابراز نگرانی گیو به راه می‌افتد و نزد کاوس شاه می‌آید. شاه از این رفتار رستم خشمگین می‌شود و با او پرخاش می‌کند و به طوس می‌گوید او را بر دار بیاویزد. رستم با خشم دربار را ترک می‌کند. پس از قهر رستم از دربار کی کاوس، به‌دلیل رفتار تندخویانه وی، پهلوانان نزد رستم می‌روند و ضمن دلجویی از او، از رفتار کی کاوس پوزش خواهی می‌کنند و از او می‌خواهند که برگردد و تلاش می‌کنند که او را راضی کنند که به جنگ با سهراب برود، زیرا از سهراب و خطرش برای ایران بسیار می‌ترسند. در این گفتار که به‌صورت شفاهی بیان می‌شود، جایگاه مخاطب بالاتر از گویندگان است. جدول ۳ چینش متنی این گفتار را نشان می‌دهد.

جدول ۳: چینش متنی پژوهش خواهی پهلوانان از رستم

<p>گام ۱: ستایش</p>	<p>ستایش رستم</p>	<p>ستایش گرفتند بر پهلوان جهان سربسر زیر پای تو باد که جاوید بادی و روشن روان همیشه سر تخت جای تو باد</p>
<p>گام ۲: بهانه تراشی</p>	<p>بیان تندخویی کی کاوس</p>	<p>تو دانی که کاوس را مغز نیست بجوشد همانگه پشیمان شود به تندی سخن گفتنش نغز نیست به خوبی ز سر باز پیمان شود</p>
<p>گام ۳: پژوهش خواهی</p>	<p>نیاز ایران به او اظهار پشیمانی از سوی شاه</p>	<p>تهمتن گر آزرده باشد ز شاه هم او زان سخن ها پشیمان شده ست مر ایرانیان را نباشد گناه ز تندی بخاید همی پشت دست (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۷۶)</p>

در این گفتار پهلوانان می‌دانند که فقط رستم از پس سهراب بر می‌آید و از رفتار بی‌خردانه کی کاوس نیز عصبانی هستند. بنابراین نیازمندانه نزد او آمده‌اند و با پوزش‌خواهی از رستم می‌خواهند او را به دربار برگردانند. جایگاه مخاطب یعنی رستم در این گفتار بالاتر از گویندگان است. گام آغازین با ستایش رستم شروع می‌شود. در گام بعدی که گام «بهانه‌تراشی» است و شامل دو گامک «بیان تندخویی کی کاوس» و «نیاز ایران به رستم» می‌شود، پهلوانان نخست به تندخویی آنی کی کاوس و زودپشیمانی او اشاره می‌کنند و سپس از نیاز ایرانیان به او سخن می‌گویند و در گام نهایی که «پوزش‌خواهی» است، اظهار پشیمانی شاه را بیان می‌کنند، اما به‌صورت مستقیم کلام عذرخواهی را بر زبان نمی‌آورند. جدول ۴ خلاصه چینش متنی این گفتار را نشان می‌دهد.

#### جدول ۴: خلاصه چینش متنی پوزش‌خواهی پهلوانان از رستم برای رفتار نامناسب کی کاوس

گام‌ها	گامک‌ها	درصد
گام ۱: ستایش	ستایش مخاطب/رستم	۳۳
گام ۲: زمینه‌چینی	تندخویی کی کاوس	۳۳
	نیاز ایرانیان به او	۱۷
گام ۳: پوزش‌خواهی	اعلام پشیمانی شاه	۱۷

در این گفتار نام کی کاوس در نقش فاعل در ۵ جای متن حذف شده است. رستم از حرف تندخویانه و تهدیدآمیز کی کاوس قهر کرده و پهلوانان که برای دلجویی و پوزش‌خواهی از طرف کاوس نزد او آمده‌اند، تا حد امکان می‌کوشند نام کی کاوس را بر زبان نیاورند تا خشم شاه را بی‌اهمیت جلوه دهند و نیز خشم رستم را برنینگیزند.

#### ۳-۲ پوزش‌خواهی کی کاوس از رستم

پس از پوزش‌خواهی پهلوانان از رستم به دلیل رفتارهای تهدیدآمیز کی کاوس، رستم به دربار بازمی‌گردد و کی کاوس تحت تأثیر صحبت‌های گودرز، از رستم به دلیل رفتار پرخاشگرانه خود پوزش‌خواهی می‌کند، زیرا فقط رستم توان مقابله با سهراب را دارد

و کی کاوس به او نیاز دارد. در این گفتار جایگاه گوینده از مخاطب بالاتر است. جدول ۵ چینی متنی این گفتار را نشان می‌دهد.

**جدول ۵: چینی متنی پوزش خواهی کی کاوس از رستم**

گام ۱: پوزش خواهی	پوزش خواهی	چن از دور شد، شاه بر پای خاست بسی پوزش اندر گذشته بخواست
گام ۲: بهانه تراشی	ترس از سهراب	«که تندی مرا گوهرست و سرشت چنان رست باید که یزدان بکشت و زین ناسگالیده بدخواه نو دلم گشت باریک چون ماه نو بدین چاره جستن تو را خواستم چو دیر آمدی تیزی آراستم» (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ۲۷۷)

در این متن که به صورت شفاهی و رودرو بیان شده است، کی کاوس که از نظر موقعیت اجتماعی در جایگاهی بالاتر از مخاطب (رستم) قرار دارد، بسیار مختصر و در دو گام و چهار بیت از رستم پوزش خواهی می‌کند. در گام اول، در یک بیت، پوزش خواهی را مطرح می‌کند و در گام دوم، در سه بیت، برای اشتباهش دلیل و بهانه می‌آورد که در یک بیت، بدخویی سرشتی خود را دلیل می‌آورد که از سوی یزدان است و چاره‌ای برای آن نیست و در دو بیت بعدی، ترس از سهراب و جنگاوری او را سبب خشمش در واکنش به تأخیر رستم برمی‌شمرد. آنچه در این گفتار قابل توجه است، کوتاهی متن و نیز این است که کی کاوس ابتدا از رستم پوزش خواهی می‌کند و سپس بهانه می‌آورد و دلیل اشتباه خود را مطرح می‌کند. البته در بیت ابتدایی، فردوسی پوزش خواهی را از زبان راوی مطرح می‌کند و کلام کی کاوس را از بخش بهانه تراشی شروع می‌کند. همچنین چون پوزش خواهی رودروست، فردوسی به وضعیت گوینده نیز اشاره می‌کند. اینکه کاوس شاه به محض دیدن رستم از

جایش برمی‌خیزد و از قید «بسی» برای پوزش‌خواهی استفاده می‌کند؛ «بسی پوزش اندر گذشته بخواست». جدول ۶ خلاصهٔ چینش متنی این متن را نشان می‌دهد.

**جدول ۶: خلاصهٔ چینش متنی پوزش‌خواهی کی کاوس از رستم**

	گام‌ها	گام‌ها
۱	پوزش‌خواهی	گام ۱: پوزش‌خواهی
۱	ذاتی بودن تندخویی	گام ۲: بهانه‌تراشی و توجیه
۲	ترس از سهراب	

باتوجه به بافت کلامی، ترس از سهراب یعنی گامک سوم را می‌توان دلیل و انگیزه این پوزش‌خواهی ذکر کرد. به عبارتی احساس ترس و نیاز به قدرت رستم سبب این پوزش‌خواهی است.

#### ۲-۴ پوزش‌خواهی رستم از گشتاسب برای قتل اسفندیار

اسفندیار بنابر وعده‌های پدر، خواهان تاج و تخت گشتاسب‌شاه است، اما پدرش برای اینکه پادشاهی را به او نهد، با مشورت جاماسب از اسفندیار می‌خواهد که به زابل برود و رستم را که از خدمت او سرباز زده است، دست‌وپا بسته نزدش بیاورد. اسفندیار به طمع تاج و تخت و برخلاف میل باطنی‌اش نزد رستم می‌رود تا فرمان پدر را اجرا کند، اما بین آنها جنگ درمی‌گیرد و رستم با روشی که سیمرغ به او یاد داده است، اسفندیار را می‌کشد. بعدها رستم نامه‌ای به گشتاسب می‌نویسد و ضمن حمایت از جانشین اسفندیار رفتار خود را توجیه می‌کند. در این گفتار جایگاه مخاطب بالاتر از گوینده است. جدول ۷ چینش متنی این گفتار و جدول ۸ خلاصهٔ آن را نشان می‌دهد.

جدول ۷: چینش متنی پژوهش خواهی رستم از گشتاسب

یکی نامه بنیشت رستم به درد همه کار فرزند او یاد کرد		توصیف وضعیت
سر نامه کرد «آفرین از نخست بر آن کس که کینه نه بودش نه جست»	ستایش خدا	گام ۱: ستایش
دگر گفت «بزدان گوی منست که من چند گفتم به اسپندیار سپردم بدو کشور و گنج خویش	کینه‌ورزی اسپندیار	گام ۲: بهانه‌تراشی
زمانش چنین بود بنگشاد چهر بدین گونه بود گردش آسمان	سرنوشت	
کنون این جهانجوی نزد منست هنرهای شاهانش آموختم	تعریف از جانشین	گام ۳: جبران
کزین پس نیندیشد از کار تیر نهران من و جان من پیش اوست (فردوسی، ۱۳۹۴، ج: ۱، ۱۹۹)	دل سپردگی و بندگی	

این گفتار که به صورت نامه است، در سه گام اصلی «ستایش»، «بهانه‌تراشی» و

«جبران» نوشته شده است. رستم گفتار خود را با ستایش خداوند آغاز می‌کند و در گام بعدی که شامل دو گامک می‌شود، دلیل کار خود را با قسم به نام یزدان و شاهدآوری پشتون مطرح می‌کند که قصد جنگ با اسفندیار را نداشته و او را چندین بار نصیحت کرده که دست از جنگ‌افروزی بردارد. رستم کینه‌توزی اسفندیار و سرنوشتش را دلیل مرگ او اعلام می‌کند.

### جدول ۸: خلاصهٔ چینش متنی گفتار پوزش‌خواهی رستم از گشتاسب

گام‌ها	گامک‌ها	بیت‌ها	درصد
گام ۱: ستایش	ستایش خدا	۱	۱۰
گام ۲: بهانه‌تراشی	کینه‌توزی اسفندیار	۳	۳۰
	سرنوشت اسفندیار	۲	۲۰
گام ۳: جبران	تعریف از جانشین شاه	۲	۲۰
	دلسپردگی به جانشین گشتاسب	۲	۲۰

در این گفتار فردوسی ۳۰ درصد متن را به مسئلهٔ کینه‌توزی و لجاجت اسفندیار در جنگ اختصاص می‌دهد و آن را هم از سرنوشت می‌داند و در یک عبارت رستم از این موضوع احساس ناراحتی می‌کند «مرا دل پر از درد و سر پر ز مهر» و بدون اینکه به‌صورت مستقیم کلامی را برای پوزش‌خواهی بگوید، در گام بعدی پشتیبانی خود را از جانشین دیگر شاه اعلام می‌کند تا بدین‌وسیله هم به‌نوعی پوزش‌خواهی کرده باشد و هم خطر گشتاسب را نسبت به خود از بین ببرد. در این گفتار مرجع اغلب ارجاعات شخصی خود رستم است.

### ۵-۲ پوزش‌خواهی شاه کابل از رستم برای سخنان اهانت‌آمیز خود

زال از کنیزش صاحب‌پسری به نام شغاد می‌شود. او با دختر شاه کابل ازدواج می‌کند، اما چون رستم همچنان از شاه کابل باژ می‌ستاند، شغاد به او کینه می‌ورزد و با همراهی شاه کابل نیرنگ به کار می‌برند که رستم را نابود کنند. شاه کابل و شغاد در جمعی دعوایی صوری به راه می‌اندازند و شاه کابل به نژاد شغاد و زال و رستم توهین می‌کند.

شغاد برای دادخواهی پیش رستم می‌رود و از شاه کابل گلایه می‌کند. رستم برای حمایت از شغاد نزد شاه کابل می‌آید. شاه کابل بنا به سفارش شغاد ابتدا از رستم پوزش خواهی می‌کند، اما درواقع با همکاری شغاد نقشه کشیده‌اند که رستم را به کابل بکشانند و او را بکشند. در این گفتار که شفاهی بیان می‌شود، جایگاه مخاطب بالاتر از گوینده است. جدول ۹ چیش متنی این گفتار را نشان می‌دهد.

**جدول ۹: چیش متنی گفتار پوزش خواهی شاه کابل از رستم**

پوزش خواهی	توصیف وضعیت و حالت
سپهدار کاول بیامد ز شهر چو چشمش به روی تهمتن رسید ز سر شاره هندوی برگرفت همان موزه از پای بیرون کشید دو رخ را به خاک سیه برنهاد	زوان پر سخن، دل پر از کین و زهر پیاده شد از اسپ کو را بدید برهنه شد و دست بر سر گرفت به زاری به مژگان ز دل خون کشید همی کرد پوزش ز کار شغاد
گام ۱: بهانه‌تراشی	که «گر مست شد بنده از بیهشی نمود اندر آن بیهشی سرکشی
گام ۲: پوزش خواهی	سزد گر بخیسی گناه مرا کنی تازه آیین و راه مرا»

همی رفت پیشش برهنه دو پای سری پر زکینه دلی پر ز رای!  
(فردوسی، ۱۳۹۴، جلد ۳: ۲۰۸)

بخش‌هایی که در جدول ۹ با رنگ آبی هایلایت شده‌اند، دراصل جزء گفتار شاه کابل نیستند، اما از آنجاکه نشانگر وضیت رفتاری شاه کابل در برابر رستم است، در این جدول گنجانده شده است. به‌نظر می‌آید فردوسی به این وسیله شخصیت رستم را به گونه‌ای معرفی کرده که عناصر رفتاری بیش از گفتار بر او تأثیر می‌گذارد و یا اینکه رستم به‌قدری زیرک است که بیان زیاد از حد پوزش‌خواهی در کلام سبب می‌شود به نقشه و فریب آنها پی ببرد.

**جدول ۱۰: خلاصهٔ چینش متنی گفتار پوزش‌خواهی شاه کابل از رستم**

گام‌ها	بیت‌ها	درصدها
گام ۱: بهانه‌تراشی	۱	۵۰
گام ۲: پوزش‌خواهی	۱	۵۰

فردوسی این پوزش‌خواهی را در موجزترین حد یعنی یک بیت در گام بهانه‌تراشی و یک بیت در گام پوزش‌خواهی ذکر کرده و پس از گام پوزش‌خواهی نیز بیتی در توصیف رفتار شاه کابل آورده است. همان‌طور که جدول ۹ نشان می‌دهد، اگر بخش توصیف وضیت شاه کابل را هم در کنار گفتارش درنظر بگیریم، حدود ۷۴ درصد متن به توصیف وضیت پوزش‌خواه اختصاص دارد که ۶۲ درصد بیش از گفتار پوزش‌خواهی و ۱۲ درصد پس از آن است. در این گفتار فریبکارانه شاه کابل به‌صورت مستقیم از رستم درخواست بخشش می‌کند.

## نتیجه گیری

در این پژوهش، چینش و ساختار متنی پنج گفتار پژوهش خواهی در بافت های مختلف داستانی شاهنامه به شیوه کیفی بررسی شد. اگرچه هر کدام از گفتارها دارای چینش و ساختار ویژه ای هستند که موضوع پژوهش خواهی، بافت و موقعیت اجتماعی گوینده و مخاطب در آنها نقش تعیین کننده ای دارند، می توان در همه آنها اشتراکاتی را یافت که ساختار اصلی گفتار پژوهش خواهی را مشخص می کند. این اشتراکات در گام های «زمینه چینی/ بهانه تراشی» و «پوزش خواهی» دیده می شود و در برخی گفتارها هم گام های «ستایش» و «جبران» وجود دارد. در دو گفتاری که دلیل پژوهش خواهی کشتن پسران شاه بوده است (کشتن ایرج توسط برادران و کشتن اسفندیار توسط رستم) تعداد بیت ها طولانی تر است و گام جبران نیز در این دو گفتار وجود دارد.

از این پنج گفتار، چهار گفتار به صورت شفاهی و فقط یک گفتار به صورت نامه بوده است که مربوط به نامه رستم به گشتاسب است. در این نامه مسئله جالب توجه شروع نامه با ستایش خداوند است. نوع گفتار رستم با بقیه گفتارها تفاوت شاخصی دارد. در دو گفتار دیگر که گام ستایش وجود دارد، مخاطب ستایش می شود اما رستم مخاطب (گرشاسب) را نمی ستاید و کلام خود را با ستایش خداوند آغاز می کند. نکته متمایز دیگر این گفتار این است که رستم نه خود را سرزنش می کند و نه عبارتی را برای پژوهش خواهی به زبان می آورد. فقط در سخن پایانی پشتیبانی و حمایت خود را از شاهزاده و شاه جدید اعلام می کند. در حالی که در چهار گفتار دیگر گامی و عبارتهایی برای پژوهش خواهی وجود دارد و نیز در گام بهانه تراشی فقط کینه توزی و سرنوشت اسفندیار را دلیل مرگ او می داند و از جانب خود مشکلی را مطرح نمی کند. در گفتار پژوهش خواهی سلم و تور از فریدون که دلیل پژوهش خواهی کشتن ایرج است، آنها نیز سرنوشت را علت اصلی بیان می کنند که چاره ای از آن نیست، اما اشاره می کنند که دیو نیز در این میان نقش داشته و آنها را وسوسه کرده و فرییش را خورده اند، هر چند این مسئله را هم ناشی از سرنوشت می دانند.

در پژوهش خواهی کی کاوس از رستم که تنها گفتار مربوط به پژوهش خواهی فردی با جایگاه بالاتر از جایگاه پایین تر است، نوع چینش با بقیه گفتارها تفاوت دارد. کی کاوس ابتدا پژوهش خواهی می کند و سپس دلیل خشمگینی و پرخاش خود را بیان می کند. در

چهار گفتار دیگر ابتدا گام زمینه‌چینی می‌آید و سپس پوزش خواهی (به‌جز پوزش خواهی رستم از گشتاسب که گام پوزش خواهی ندارد) مطرح می‌شود. با توجه به این گفتار به‌نظر می‌آید در گفتار پوزش خواهی چنانچه جایگاه گوینده یا پوزش‌خواه بالاتر از مخاطب باشد، ابتدا پوزش خواهی مطرح می‌شود، سپس دلیل و بهانه آن بیان می‌گردد در حالی که در پوزش خواهی فروتر از فراتر ابتدا بهانه‌تراشی می‌آید سپس پوزش خواهی. البته ممکن است عجل بودن شخصیت کی کاوس هم دلیل این مسئله باشد. گفتنی است تحلیل‌های مطرح‌شده در بخش نتیجه‌گیری صرفاً براساس این چند گفتار بررسی شده است و برای تعمیم آن به کل شاهنامه و یا بیش از آن، نیاز به نمونه‌های گسترده‌تری است و این پژوهش کوشیده است الگویی را برای چنین مطالعاتی ارائه کند.

در پوزش خواهی شاه کابل از رستم که پوششی فریکارانه برای کشتن رستم است، با کمترین تعداد بیت‌ها نسبت به گفتارهای دیگر مواجه هستیم (دو بیت) و فردوسی بیشتر وضعیت رفتاری پوزش‌خواه را توصیف کرده و نسبتاً بیت‌های زیادی را به آن اختصاص داده است که برای این مسئله می‌توان دو دلیل احتمالی بیان کرد: از دیدگاه فردوسی برای فریفتن مخاطب زیرک (که در اینجا رستم است) هرچه کلام کمتر باشد، احتمال آشکار شدن نیرنگ کمتر است و دیگر اینکه از دیدگاه فردوسی شخصیت رستم به گونه‌ای است که نوع رفتار و حرکات بر او تأثیر بیشتری می‌گذارد تا کلام و گفتار که عامل این مسئله را نیز می‌توان حضور پی‌درپی رستم در میدان‌های جنگی دانست که در حین نبرد تن‌به‌تن توجه به حالات حریف اهمیت زیادی دارد و اغلب در آنجا کمتر کلامی ردوبدل می‌شود.

در گفتاری که هدف پوزش خواهی فریب مخاطب و جایگاه گوینده پایین‌تر از مخاطب بوده (پوزش خواهی شاه کابل از رستم)، حرف ربط شرطی زیاد به‌کار رفته است. در گفتاری که کی کاوس از رستم پوزش خواهی کرده، تعداد بیت‌ها کم است و در همین تعداد محدود بیت‌ها کی کاوس از حروف ربط سببی زیاد استفاده کرده است. در پوزش خواهی سلم و تور از فریدون که جایگاه گوینده پایین‌تر از مخاطب است، و هدف اصلی گویندگان فریب مخاطب است، ارجاع به خود زیاد دیده می‌شود. در پوزش خواهی پهلوانان از رستم حروف ربط توضیحی بیشتر از بقیه دیده می‌شود.

در این چند گفتار، چهار گفتار به‌صورت شفاهی و فقط یک مورد به‌صورت نامه

بیان شده است. به نظر می‌رسد نوع رفتار و شیوه بیان در تأثیرگذاری گفتار پژوهش خواهی اهمیت داشته است، زیرا حتی وقتی سلم و تور قصد پژوهش خواهی از فریدون را دارند، پیکی چرب‌زبان را می‌فرستند تا پیغام آنها را به صورت شفاهی بیان کند. در پژوهش خواهی شاه کابل هم فردوسی چندین بیت را به توصیف شیوه رفتاری شاه کابل در مقابل رستم اختصاص می‌دهد. در گفتارهایی که دلیل اشتباه بزرگی (کشتن) بوده، شیوه گفتار رودرو صورت نگرفته و با نامه و پیغام فرستاده شده است.

در چهار گفتار بررسی شده شاهد اهداف ثانویه‌ای از پژوهش خواهی هستیم. در پژوهش خواهی سلم و تور از فریدون و در پژوهش خواهی شاه کابل از رستم، هدف اصلی از گفتار پژوهش خواهی فریب مخاطب است. در واقع گویندگان در این دو گفتار سعی دارند با استفاده از پژوهش خواهی نظر مثبت مخاطب را جلب کنند و در پس پرده به اهداف خود که کشتن منوچهر و رستم است، دست یابند. در دو گفتار پژوهش خواهی کی کاوس از رستم و پهلوانان از رستم نیز دلیل اصلی پژوهش خواهی احساس نیازی است که به رستم برای جنگ با سهراب وجود دارد. کی کاوس و پهلوانانش به دلیل ترس شدیدی که از شکست از سهراب دارند و هیچ‌کدام نیز توان مقابله با او را ندارند، با پژوهش خواهی از رستم می‌کوشند نظر موافق او را جلب کنند.

همان‌طور که ملاحظه شد، هر یک از گفتارهای پژوهش خواهی باتوجه به اهدافی که دنبال می‌کردند، در سطوح مختلف زبان به گونه‌ای خاص جلوه‌گر شدند که در این پژوهش در سطح ساختاری و چینش متن مورد بررسی قرار گرفت و روشن شد که جایگاه اجتماعی دوطرف و مسائل فرهنگی جاری نقش مهمی در چگونگی چینش این نوع گفتار و نیز ایجاز یا اطناب آن دارد. باید توجه داشت که معمولاً هیچ دو گفتاری را نمی‌توان یافت که ساختار کاملاً مشابهی داشته باشند، زیرا موقعیت‌های واقعی که سبب پیدایش گفتارها هستند، تفاوت دارند. انسان‌ها برحسب تجربه اجتماعی و زیستی خود اختلاف موقعیت‌ها را درک می‌کنند و رفتار زبانی مناسب آن را به کار می‌گیرند. بنابراین لازمه بررسی زبان، در نظر داشتن بافت تعامل و تأثیر آن بر تولید و درک زبان است. بافت موقعیت تأثیر زیادی روی انتخاب‌های افراد در سطوح مختلف متن دارد، طوری که نوع انتخاب‌های زبانی و نیز چینش و آرایش بخش‌های یک متن و نوع توالی آنها روابط معنایی ویژه‌ای می‌آفریند که بر دریافت و درک مخاطب از متن نیز تأثیر زیادی می‌گذارد. بافت موقعیت شامل دانش

فرهنگی و اجتماعی ملتهاست و ادبیات که ابزار اصلی آن زبان است، بستری مناسب برای انتقال دانش فرهنگی به دیگر نسل‌ها و فرهنگ‌هاست.

بررسی و تحلیل این نوع پژوهش‌های زبانی علاوه بر شناسایی ساختار انواع گفتارها می‌تواند زمینه‌ای برای شناخت هویت فرهنگی و نیز شناسایی اهداف ثانویه در گفتار ایرانیان و نیز نشانگر پیچیدگی روابط در تعامل بین آنها باشد. مسائلی که جزء دانش فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی به‌شمار می‌رود و فرد ایرانی با آگاهی از آنها می‌تواند تعامل موفقی با دیگران داشته باشد. هویت فرهنگی امری چندوجهی است که اغلب افراد با بودن در اجتماع و تجربه زیسته آن را می‌آموزند، اما خواندن داستان‌ها و متون ارزشمند ادبی می‌تواند این تجربه ارزشمند را به طریقی ساده‌تر در اختیار افراد قرار دهد که علاوه بر شناسایی گذشته فرهنگی زمینه‌ای را برای شناخت و زیست بهتر در جامعه فراهم می‌کند.

## منابع

- رضایی، حدائق (۱۳۹۹). عذرخواهی یا عدم عذرخواهی: رویکردی بیناحوزه‌ای به تحلیل کلام عذرخواهی‌های رسمی در رسانه‌های ایران. *پژوهش‌های زبانی*، ۱۱ (۲)، ۷۶-۹۴.
- زندى، بهمن و امانى، مریم (۱۳۹۵). راهبردهای کنش گفتاری عذرخواهی در گویش بختیاری از دیدگاه زبان‌شناسی اجتماعی. *فصلنامه مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران*، ۳ (۱۴)، ۱۰۳-۱۲۱.
- ساسانی، فرهاد و یزدانی، نسترن (۱۳۹۲). بررسی تأثیر چینش سازه‌های متن بر کنش کلامی کلان در گفت‌وگوهای روزمره. *مجموعه مقالات سومین هم‌اندیشی زبان‌شناسی و مطالعات بینارشته‌ای: مطالعات اجتماعی و فرهنگی زبان*، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: نشر نویسه فارسی.
- ساسانی، فرهاد و حسینی، نینا (۱۳۹۵). بررسی متن التماس‌نامه‌های برگه‌های امتحانی: مطالعه گام‌ها و گامک‌ها. *جستارهای زبانی*، ۷ (۴)، ۱۰۴-۱۲۳.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۷۳). *از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صادقی، محمدرضا (۱۳۸۷). *بررسی مقابله‌ای کنش گفتاری معذرت‌خواهی در زبان آموزان فارسی و کردی با ساختار مشابه در انگلیسی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد آموزش زبان، دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان.

شققى، مريم و تميم‌دارى، احمد (۱۳۹۳). بررسى مشخصه‌هاى کنش گفتارى معذرت‌خواهى با مخاطب خداوند در زبان‌هاى فارسى و روسى. جستارهاى زبانى، ۵ (۲۶)، ۲۸۵-۳۰۴.  
 فردوسى، ابوالقاسم (۱۳۹۴). شاهنامه. تصحيح جلال خالقي مطلق، تهران: سخن.  
 هليدى، مايكل و حسن، رقيه (۱۳۹۳). زبان، بافت و متن. ترجمه محسن نوبخت، تهران: سپاهرود.

Biber, D. U, Connor and T.A. Upton (2007). *Discourse on the Move: Using Corpus Analysis to Describe Discourse Structure*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Blum-Kulka, S. (1982). Learning how to say what you mean in a second language: A study of the speech act performance of learners of Hebrew as a second language. *Appl. Linguist*, 3, 29-59.

Brown, P. & S. C. Levinson (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. New York: Cambridge University Press.

García, C. (1989). *Apologizing in English: Politeness strategies used by native and non-native speakers*. *Multilingua*, 8, 3-20.

Halliday, M. and Hasan, R. (1985). *Language, Context and Text: Aspect of Language in a Social Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University.

Hasan, R. (1989). *The structure of the text*, in M.A. K. Haliday and R. Hasan, *Language, Context and Text: Aspect of Language in a Social Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University.

Lakoff, R., (2015). *Nine ways of looking at apologies*. In Schiffirin Deborah. Tannen Deborah & Hamilton Heidi (eds.). *The handbook of discourse analysis*, Oxford: Bloomsbury Publishing Plc.

Leech, G. N. (1983). *Principles of pragmatics*. New York: Longman.

Meier, Ardith J. (1992). *A socio-pragmatic contrastive study of repair work in Austrian German and American English*. Doctoral Thesis. University of Vienna.

Olshtain, E. (1989). Apologies across languages. In: S. Blum-Kulka, J. House & G.

Kasper (Eds.), *Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies*, (pp. 155-173). Norwood, New Jersey: Ablex

Shariati, M. & F. Chamani (2010). Apology strategies in Persian. *Journal of Pragmatics*, 42 (6), June 2010, 1689-1699

Swales, J. M. (1981). Genre and engagement. *revue belge de philologie et d'histoire*. 71. 689-698

## روند آموزش بهداشت فردی و اجتماعی در ایران

### موردپژوهی: از اقدامات میرزا تقی‌خان امیرکبیر تا ایجاد سپاه بهداشت

الهام ملک‌زاده<sup>۱</sup>

#### چکیده

از دیرباز، بهداشت و نظافت شخصی از جمله احکام و تکالیف شرعی شمرده می‌شد و مؤمنان موظف بودند برای اجرای برخی عبادات خود را پاکیزه نگاه دارند. در روزگار نو، هم‌پای اکتشافات پی‌درپی و پیشرفت علوم مختلف، بهداشت و نظافت شخصی و اجتماعی به‌صورت دانشی وابسته به پزشکی نوین درآمد و به‌تدریج از شرایع و تکالیف دینی جدا شد و وجه اجتماعی یافت. پرسش اصلی این مقاله این است که نهادینه شدن بهداشت شخصی و اجتماعی، طی دوران صدارت میرزا تقی‌خان امیرکبیر تا تشکیل سپاه بهداشت در سال ۱۳۴۳ ش، چه روندی را طی کرده است. روش پژوهش تاریخی با رویکرد توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نشریات و جراید دوران پهلوی است. براساس نتایج پژوهش، به‌دنبال شناخت تدریجی ایرانیان با تمدن غرب و دستاوردهای علمی آن، و پس از اقدامات امیرکبیر، به‌تدریج مفهوم بهداشت فردی و اجتماعی معنا دار شد و رعایت اصول بهداشتی به عادت و فرهنگ همگانی تبدیل شد؛ فرایندی که در دوران حکومت رضاشاه کُند و بطئی بود. پس از جنگ جهانی دوم، متأثر از تبلیغات وسیع، نهادینه کردن بهداشت با اجرای برنامه‌های مختلف تبلیغی مانند چاپ نشریات مخصوص بهداشتی، گنجانیدن مفاهیم مربوطه در برنامه‌های تحصیلی مدارس و استفاده از ابزار رسانه‌ای جدید مانند نمایش فیلم‌های بهداشتی در شهرها و روستاها، هر روز تعداد بیشتری از ایرانیان با اصول بهداشت فردی و اجتماعی آشنا شدند و رعایت آن با انواع محصولات بهداشتی همگانی گردید. سرانجام با تشکیل سپاه بهداشت در سال ۱۳۴۳ ش این روند در سراسر ایران شتاب گرفت.

**واژه‌های کلیدی:** بهداشت فردی، بهداشت اجتماعی، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، سپاه بهداشت، دوره قاجار، دوره پهلوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

۱. دانشیار تاریخ ایران پس از اسلام، گروه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

elhammalekzadeh@ihcs.ac.ir



## مقدمه

بررسی سیر تاریخی آموزش بهداشت در ایران، از جمله مباحث مغفول مطالعات تاریخی و ایران‌شناسی است که این مقاله تلاشی جهت طرح و بررسی این موضوع است. شست‌وشو و پاکیزگی بدن از جمله احکام عبادی تمامی ادیان به سلامت انسان مرتبط است و حداقل توجه به آن در ایران، قدمتی به دیرینگی دوران اساطیر دارد. مستندات تاریخی، پیوند عمیقی میان دین و امور بهداشتی و طبی نشان می‌دهد، تاجایی که موبدان زرتشتی در کسوت حکیمان و طبیبان نقش‌آفرینی می‌کردند (دوستخواه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۷۵). در دین اسلام نیز، پاکیزگی بدن و جامه توصیه شده، در آیات الهی به صراحت آمده است: «و لباس خویشان را پاک کن، و از پلیدی دور شو» (مدثر: آیات ۴-۵). یا: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون به [عزم] نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید، و سرو پاهای خودتان را تا برآمدگی پیشین [هر دو پا] مسح کنید؛ و اگر جنب‌اید، خود را پاک کنید [غسل نمایید]؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید، یا یکی از شما از قضای حاجت آمد، یا با زنان نزدیکی کرده‌اید و آبی نیافتید، پس با خاک پاک تیمم کنید و از آن به‌صورت و دست‌هایتان بکشید. خدا نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، لیکن می‌خواهد شما را پاک، و نعمت را بر شما تمام گرداند، باشد که سپاس [او] بدارید (مائده: آیه ۶). خداوند هدف از وضو گرفتن و غسل کردن را پاکی و طهارت بدن ذکر کرده و نخواسته است که مؤمنان به‌سختی بیفتند، اما این توصیه ساده پاکیزگی و طهارت، به‌مرور از قصد اصلی خود دور شد و به‌صورت احکامی سرشار از حاشیه درآمد و مسئله اصلی که بهداشت فردی از طریق شست‌وشو بود، فراموش گردید. چنان‌که در تفسیر امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، مطهرات وجهی صرفاً عبادی یافتند که هرچند ظاهر این احکام برای پاک کردن بدن از چرک و پلیدی است، ولی در باطن مقاصد دیگری بر آنها نهفته شده است. غزالی در «اصل سوم» از «ارکان مسلمانی» کتاب کیمیای سعادت خطاب به عموم مردم «در طهارت» نوشته است: «بدان که خداوند سبحانه و تعالی می‌گوید: خدای تعالی پاکان را دوست دارد و رسول‌الله (ص) گفت: پاکی یک نیمه مسلمانی است و نیز گفت: بنای مسلمانی بر پاکی است (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۳۹).

بخش مطهرات و نجاسات کتاب‌های فقهی مسلمانان، بیان پاکی‌ها و پلیدی‌های

فقهی است و نه لزوماً توصیه‌های بهداشتی به مفهوم امروزی. غزالی ذیل فصل‌هایی چون «اقسام طهارت ظاهر» و «آب‌های پاک و ناپاک» و «کیفیت قضای حاجت» و «کیفیت استنجا» [پاک کردن موضع ادرار و مدفوع] به «کیفیت وضو» نوشته است: «چون از استنجا فارغ شد به مسواک کردن مشغول شود و ابتدا به جانب راست کند از زیر، آن‌گاه به جانب چپ کند از زیر، آن‌گاه درون دندان هم بدین ترتیب و آن‌گاه به زبان و کام فراز آورد و مسواک کردن مهم داند که در خبر است که «یک نماز با مسواک به هفتاد نماز بی مسواک بایستد.» «و نیت باید کرد به وقت مسواک که رهگذر ذکر خدای پاک می‌کنم.» غزالی بعد از نوشتن این بخش، چگونگی وضو و خواندن دعاهای وارد شده در این باره را بنابر فقه اهل سنت شرح داده و در پایان است: «و باید که به هر نمازی طهارت تازه کند، اگرچه حدث نکرده باشد که در خبر است که هر که طهارت تازه کند، حق تعالی ایمان وی تازه کند، و چون طهارت تمام کند، باید که بداند که این نظاره‌گاه خلق است که پاک بکرد و نظاره‌گاه حق تعالی دل است، چون وی را به توبه از اخلاق ناپسندیده پاک نکند، مثل وی چون کسی باشد که پادشاهی را مهمان خواهد کرد و در سرای بیرونین پاک کند و پیشگاه و صفه را که نشستگاه پادشاه خواهد بود، پلید نگذارد» (همان: ۱۴۸-۱۵۱).

سعدی نیز در باب هفتم بوستان به نام «در عالم تربیت» برای نشان دادن غیبت از دیگران و شستن دهان از سخنان ناروا، در حکایت «روزه در حال طفولیت» مانند غزالی چگونگی وضو را بنابر فقه اهل سنت بازگو کرده و سروده است:

ندانستی چپ کدام است و راست  
همی شستن آموختم دست و روی  
دوم نیت آور، سوم کف بشوی  
مفاخر به انگشت کوچک بخار  
که نهی است در روزه بعد از زوال  
ز رُستنگه موی سر تا ذقن  
ز تسبیح و ذکر آنچه دانی بگوی  
همین است و ختمش به نام خدای  
نینی که فرتوت شد پیر ده؟

به طفلی درم رغبت روزه خاست  
یکی عابد از پارسایان کوی  
که بسم‌الله اول به سنت بگوی  
پس آن‌گاه دهن  
به سبابه دندان پیشین بمال  
وزان پس سه مشت آب بر روی  
دگر دست‌ها تا به مرفق بشوی  
دگر مسح سر، بعد از آن غسل پای  
کس از من نداند در این شیوه به

فرستاد پیغامش اندر نهفت	بگفتند با دهخدای آنچه گفت
نخست آنچه گویی به مردم بکن	که ای زشت کردار زیبا سخن
بنی آدم مرده خوردن رواست؟ <sup>۱</sup>	نه مسواک در روزه گفتی خطاست
بشوی آن که از خوردنی‌ها بشست	دهن گو زناگفتنی‌ها نخست

(سعدی، ۱۳۷۲: ۱۶۰)

ازلحاظ فقهی، هدف اصلی وضو یا دست‌نماز، عبادت و اطاعت امر خداوند است که بر اثر آن نمازگزار به پادشاه‌های فراوانی دست می‌یابد. غزالی زیر عنوان «کیفیت وضو» سیزده دعا را آورده که بهتر است همه مکلفان به‌هنگام دست‌نماز آنها را زمزمه کنند. پس از نوشتن دعای: «اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین و اجعلنی من عبادک الصالحین» که در پایان وضو باید خواند، تأکید کرده است: «و باید که معنی این دعاها معلوم کند، کسی را که تازی نداند تا داند که چه می‌گوید و در خبر است که هر که در طهارت، ذکر خدای تعالی می‌گوید، اندام‌های وی همه پاک شود از همه گناهان و خطاها که بر وی رفته باشد و چون ذکر خدای نگوید جز آنکه آب به وی رسیده باشد پاک نشود» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۵۱).

پاکیزگی ظاهر و باطن بدن، وابسته به اجرای احکام مربوط به پاکیزگی فقهی است و کافران که اعتقاد دینی ندارند، بنابر احکام فقهی نجس هستند و در جرگه پاکان نمی‌گنجد.<sup>۲</sup> وضوگیران به اسبان سپیدپیشانی و دارای دست و پای سپید تشبیه شده‌اند و از پیامبر اکرم (ص) با عنوان «قائد الغر المحجلین» نام برده شده است. ابوالمعالی نصرالله منشی مترجم کليلة و دمنه در دیباچه خود پس از سپاس و ستایش خداوند به نعت «سید المرسلین و خاتم النبیین» پرداخته، از حضرتش با عنوان «قائد الغر المحجلین» یعنی «پیشوای مردمان سپیدپیشانی و دارای دست و پای سپید، در مفهوم پیشوای مسلمانان مؤمن وضوگیر که بدین سبب دارای روی و دست و پای سپید و پاکیزه هستند» یاد می‌کند (منشی، ۱۳۶۱: ۲). در دوران صفویه، علامه محمدباقر مجلسی (۱۳۰۷-۱۱۱۰ ق) در کتاب حلیه المتقین، مطالب فراوانی درباره بهداشت فردی دارد. فصل پنجم کتاب، آداب

۱. تلمیح به بخشی از آیه ۱۲ سوره حجرات: «و بعضی از شما غیبت بعضی نکند؛ آیا کسی از شما دوست دارد که

گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟»

۲. وضو: پاکیزگی، نور [؟] از ضوء به معنی روشنایی.

مسواک زدن، شانه کردن، ناخن گرفتن، کوتاه کردن شارب [سیل] و تراشیدن سر را در بر دارد. فصل هفتم، نظافت شخصی و فضیلت حمام، فضیلت شستن سر و بدن و زدودن بوهای بد، فضیلت شستن سر با سدر و گل خطمی، فضیلت برطرف کردن موهای زائد بدن، ازاله کردن موی زیر بغل، آداب غسل جمعه و دیگر غسل‌ها را شامل می‌شود (مجلسی، ۱۳۹۱: ۲۸۷، ۳۱۲، ۳۳۸، ۳۶۳).

به‌دنبال دستاوردهای شگفت‌انگیز برآمده از تکاپوهای همه‌سویه انسان خردگرای روزگار نو و پیشرفت‌های علمی و نوآوری‌های صنعتی، به‌تدریج بنیاد نهادهای سنتی به‌هم ریخت و استمرار زندگی اجتماعی و بهبود روابط جمعی، شیوه‌هایی دیگر طلب کرد. ضمناً به مرور آشکار شد دستورها و سفارش‌های مذهبی دربارهٔ اخلاق و آداب زندگی به‌تنهایی بسنده نیست و دگرگونی و درستی رفتار همگانی را در پی ندارد. برای دستیابی به این هدف، باید نهادها و سازمان‌های مختلف تأسیس و قوانینی وضع شوند و مردمان به‌طور پیوسته و با راه‌های مختلف آموزش ببینند.

بررسی پیشینه آموزش بهداشت در دوره مورد بررسی، فاقد نمونه بدیل بود که با توجه به اهمیت آن، پژوهش حاضر با طرح این سؤال که نهادینه شدن بهداشت شخصی و اجتماعی، طی دوران صدارت میرزا تقی‌خان امیرکبیر تا تشکیل سپاه بهداشت در سال ۱۳۴۳ ش، چه روندی را طی کرده است، تلاش می‌کند با رویکرد تحقیقات تاریخی به شیوه توصیفی تحلیلی برای یافتن پاسخ، به بررسی و تحلیل داده‌های مرتبط با موضوع بپردازد. مفاهیمی چون آموزش بهداشت، با وجه تعلیمی قواعد بهداشتی، شامل سلامت فردی و اجتماعی، در این پژوهش مورد توجه است.

### آموزش و توصیه‌های بهداشتی در دوران قاجار

از دوران فرمانروایی فتحعلی شاه قاجار که ایرانیان در فرایندی بسیار کند و آهسته با تمدن غرب آشنا شدند و سبک زندگی غربی تأثیر پنهان و آشکار خود را بر زندگی فردی و اجتماعی ایرانیان بر جای گذاشت، در کنار الگو و شیوه نظافت که همواره احکام «مطهرات و نجاسات» فقهی بود، علم بهداشت که بر پایه میکروبیولوژی بنا شده بود، رخ نشان داد و پایه‌های پیشرفت‌های علمی به جلو رفت و جای خود را در شیوه زندگی مردم ایران باز کرد. میرزا تقی‌خان امیرکبیر که درستی پزشکی نوین را پذیرفته بود،

نخستین بار در سال‌های ۱۲۶۴-۱۲۶۷ ق/ ۱۸۴۸-۱۸۵۱ م اقدام به آبله‌کوبی مردمان کرد. در همان سال‌ها به فرمان وی جزوه‌هایی دربارهٔ عوامل بروز بیماری‌های واگیر از جمله وبا و راه‌های پیشگیری از آنها تهیه و در اختیار عده‌ای از مردم گذاشته شد (فلور، ۱۴۰۰: ۴۸-۴۹). وی در صدد بود تا جایی که ممکن است به همگان یاد دهد زباله و پسماندهای روزانهٔ خود را در کوچه و خیابان نریزند و آب آشامیدنی را آلوده نکنند. امیرکبیر برای پاکیزه نگه‌داشتن خیابان‌های پیرامون ارگ سلطنتی از گل‌ولای، آنها را سنگ فرش کرد. سپس این کار در تبریز هم به انجام رسید (همان: ۲۹۵-۲۹۶). پس از امیرکبیر، در روزگار صدراعظمی و سپس وزارت و سپهسالاری میرزا حسین خان سپهسالار (۱۳ رجب ۱۲۸۸ - ۱۵ شوال ۱۲۹۷ ق) اصلاحات امیرکبیر از جمله آنچه در حیطة بهداشت و درمان به انجام رسید، بار دیگر مجال بروز یافت که دامنهٔ آن به پاره‌ای از روستاها نیز رسید. چنان‌که وقتی در بهار ۱۲۹۵ ق، در «آقچه ایوان» ساوجبلاغ مرض مسری ظاهر شد، مسئولان امر در تهران و آذربایجان، «دستورالعمل‌های سهل موسیو آپارین» پزشک روسی را به کار بستند و از سرایت بیماری جلوگیری کردند (طاهر احمدی، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۵).

در دورهٔ مشروطه توجه بیشتری به بهداشت و سلامتی همگانی شد و عمل به توصیه‌های بهداشتی نوین افزایش یافت. در نخستین سال‌های پس از جنگ جهانی اول، مأموران نهادهای بهداشتی دولت در آن دوران سرشار از آشفتگی و نابسامانی برای مبارزه با مالاریا و آبله و بیماری‌های دامی رهسپار شماری از روستاها شدند (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۱) که به‌نظر می‌رسد به سبب آشفتگی‌های روزافزون در سراسر کشور و تهی بودن خزانهٔ دولت، این‌گونه فعالیت‌های محدود اثر چندانی بر جای نگذاشت. از سوی دیگر، با تأسیس دارالفنون در ۱۲۶۸ ق، و حضور چند پزشک اروپایی در دارالفنون برای تدریس و طبابت و مداوای بیماران، پزشکی و بهداشت نوین رفته‌رفته گسترش یافت و اهمیت به‌کارگیری اصول سادهٔ بهداشتی مورد توجه قرار گرفت. دکتر ابوالحسن خان بهرامی، از دانش‌آموختگان دارالفنون، که برای تکمیل تحصیل پزشکی به پاریس رفته بود، پس از بازگشت، تعدادی کتاب درسی دربارهٔ آناتومی، فیزیولوژی و بهداشت به چاپ رساند (فلور، ۱۴۰۰: ۸۷). در همان اوان دکتر علی پرتو حکیم اعظم نیز پس از بازگشت از اروپا، در سال ۱۲۸۷/۱۹۰۸ م، به دارالفنون رفت و به تدریس بهداشت، فیزیولوژی و پزشکی قانونی پرداخت (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۵).

پس از دارالفنون، با تأسیس مدارس آموزش طب و پرستاری و سپس دانشکده پزشکی، درس بهداشت نیز در برنامه تحصیلی این مراکز آموزشی گنجانده شد. یکی از نخستین برنامه‌های این‌چنینی، برنامه مدرسه آموزش پرستاری در کرمانشاه بود. این مدرسه را خانم فولتون که دارای درجه R.N یا پرستار رجیستر بود و برنامه آموزشی معتبری را گذرانده و مجوز کار در حوزه پرستاری دریافت کرده بود، به سال ۱۳۱۱ ش در کرمانشاه تأسیس کرد. دوره این مدرسه سه‌ساله بود و پرستار-دانش‌جویان افزون بر درس‌های عمومی و تخصصی، که همه آنها را پزشکان امریکایی تدریس می‌کردند، بهداشت شخصی را نیز می‌آموختند (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۴). این برنامه در مراکز آموزشی پرستاری دیگر از جمله مدرسه دوساله پرستاری (تأسیس در سال ۱۳۱۶) با تدریس ۱۶ ساعت بهداشت شخصی (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۳۷) و مدرسه بهیاری شیراز (تأسیس ۱۳۱۹) که هدف آن تربیت پرستاران روستایی بود، اجرا می‌شد. در این مدرسه فقط دخترانی پذیرفته می‌شدند که دوران شش‌ساله ابتدایی را به پایان رسانده بودند. این دختران علاوه بر درس‌های ضروری با چگونگی «بهداشت خانه و بهداشت بیمارستان» نیز آشنا می‌شدند (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۵۶) از آن پس باتوجه به دستاوردهای تازه در حیطه بهداشت، این درس در همه آموزشگاه‌های پرستاری تهران و دیگر شهرها از جمله شیراز، تبریز، همدان، مشهد و رشت تدریس می‌شد (همان: ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۰، ۲۲۴). چنین دوره‌های آموزشی کوتاه یا بلندمدت و تربیت پرستاران و بهیاران و... آثار نیکویی بر جای گذاشت و موجب گسترش تدریجی دستوره‌های بهداشتی در نقاط مختلف گردید. در دهه ۱۳۳۰، یکی از مشاوران اداره اصل چهارده در ایران درباره وضع دهکده‌ای گزارش داد که هیچ نوزادی در این دهکده زنده نمی‌ماندند و بر اثر بیماری‌ای مانند کزاز هلاک می‌شدند. در بازرسی از محل معلوم شد که دو قابله سنتی این روستا از سرگین گاو برای بند آمدن خون پس از بردن بند ناف استفاده می‌کردند. پس از آن یکی از مریبان ایرانی که به قابله‌های سنتی آموزش‌های ساده می‌داد، به این دو قابله نشان داد چگونه یک قیچی را با استفاده از شعله یک شمع استریل کنند و بعد بند ناف را ببرند (رافعی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴۵).

### آموزش بهداشت در برنامه‌های درسی مدارس در دوران قاجار

گنجانیدن درس بهداشت در برنامه درسی مدرسه دارالفنون باعث شد که پس از کودتای

سوم اسفند ۱۲۹۹، برنامه‌ریزان سازمان تعلیم و تربیت جدید، این درس را برای آشنایی هرچه بیشتر و بهتر دانش‌آموزان با اصول بهداشتی شخصی و اجتماعی در برنامه‌ی تحصیلی جای دهند. در نخستین برنامه‌ی درسی دوره‌ی ابتدایی که در بیست و هفتمین جلسه‌ی شورای عالی وزارت معارف در هفتم خرداد ۱۳۰۲، به تصویب رسید، درس «حفظ‌الصحه» - که بعدها عنوان بهداشت بر آن نهاده شد - در برنامه‌ی درسی کلاس‌های اول تا چهارم ابتدایی گنجانده شد که البته کتابی برای آن تهیه نشده بود و معلمان به‌صورت شفاهی و از راه گفت‌وگو با دانش‌آموزان این ماده‌ی درسی را تدریس می‌کردند (حسینی روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۹۰). این درس‌های شفاهی بنابر مصوبات جلسه‌های ۲۷-۳۰ و ۳۹ شورای عالی معارف، این مطالب را در بر می‌گرفت: «نصایح ساده و مختصر در پاکیزگی، شستن دست و صورت و دهان، تمیز نگاه داشتن ناخن و مو و لباس، مضرات زیاد خوردن و آشامیدن، اوقات خواب و بیداری» (حسینی روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۱۰). این سرفصل‌ها برای تدریس در سال اول در نظر گرفته شده بود و در برنامه‌ی سال دوم توصیه شده بود: «مواد سال قبل مفصل‌تر و مضرات استعمال دخانیات و مسکرات» (حسینی روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

پیش از تدوین و اجرای این برنامه، ایرج میرزا که توجه و علاقه‌ی فراوانی به تعلیم و تربیت کودکان داشت، با زبانی روان و ساده قطعه‌هایی را از چند شاعر فرانسوی مانند لافونتن ترجمه کرده و به نظم درآورده بود که پاره‌ای از آنها مانند «مهر مادر» در کتاب‌های درسی جای گرفته بودند. این اشعار افزون‌بر پرورش ذوق کودکان و گرایش آنان به شعر فارسی در تربیت و تحکیم رفتار نیک در کودکان بی‌تأثیر نبود. مثنوی «نصیحت به فرزند» که ایرج آن را به اقتضای اندرز نظامی گنجوی به فرزند خویش سروده و شامل هفتاد بیت بود، راه و رسم بهتر زیستن را به کودکان و نوجوانان می‌آموخت و درباره‌ی کارهای روزانه با آنان سخن می‌گفت. در این مثنوی، ایرج از همه‌ی کودکان و نوجوانان می‌خواست که سحرخیز باشند، دست و روی خود را بشویند، موی سر را شانه زنند، گردوخاک را از جامه پاک کنند و... این توصیه‌ها همان است که در برنامه‌ی تفصیلی درس «حفظ‌الصحه» آمده بود و به‌نظر می‌رسد، کسانی که برنامه‌ی تحصیلی را در خرداد ۱۳۰۲ و پس از آن نوشتند، به مثنوی «نصیحت به فرزند» نظر داشتند و از آن بهره بردند. این مثنوی با این دو بیت آغاز می‌شود:

دارم پسری به‌نام خسرو

از مال جهان ز کهنه و نو

هر چند که سال او چهار است

پیدا است که طفل هوشیار است

پس از این دو بیت، پنج بیت دیگر آمده است که روی هم حکم مقدمه را دارند و پس از آنها اندرزه‌های ایرج شروع می‌شوند که این یازده بیت درباره بهداشت شخصی است:

می‌باش به عمر خود سحرخیز

وز خواب سحرگهان بپرهیز

دریاب سحر کنار جو را

پاکیزه بشوی دست و رو را

صابونت اگر بود میسر

بر شستن دست و رو چه بهتر

با حوله پاک خشک کن رو

پس شانه بزن به موی و ابرو

کن پاک و تمیز گوش و گردن

کاین کار ضرورت است کردن

تا آن که به پهلویت نشیند

چرک گل و گوش تو نبیند

در پاکی دست کوش کز دست

دانند ترا چه مرتبت هست

چرکین مگذار بیخ دندان

کان وقت سخن شود نمایان

پیراهن خویش کن گزیده

هم شسته و هم اتو کشیده

کن کفش و کلاه با برس پاک

نیکو بستر ز جامه‌ات خاک

در آینه خویش را نظر کن

پاکیزه لباس خود به بر کن

(محبوب، ۱۳۵۳: ۱۳۶-۱۳۷ و ۲۶۷)

به‌جز مثنوی «تصحیح به فرزند» ایرج‌میرزا، به نظر می‌رسد کتاب حفظ‌الصحه مظفری نیز در تهیه و تدوین برنامه تحصیلی دوران ابتدایی از سال ۱۳۲۰ به‌بعد مؤثر بوده است. حفظ‌الصحه مظفری را بنا بر آنچه روی جلد کتاب چاپ شده است، «میرزا محمدعلی‌خان مظفری، مخصوص کلاس سوم و چهارم مدارس ابتدایی و مطابق دستور و پروگرام جدید رسمی وزارت جلیله معارف تألیف» کرده بود. این کتاب که چاپ بیستم آن در سال ۱۳۴۵ ق [۱۳۰۶ ش] به‌صورت چاپ سنگی در ۴۰ صفحه منتشر شده، در حاشیه سمت چپ روی جلد آن آمده است: «وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه، ۴ برج [؟] پچی‌ئیل ۱۲۹۹، کتاب حفظ‌الصحه مظفری تألیف آقای میرزا محمدعلی‌خان مدیر کتابخانه علمیه مظفریه ملاحظه و با دستور جدید مطابقت شد. مناسب است در کلاس سوم و چهارم مدارس ابتدایی تدریس شود. حق طبع محفوظ و مخصوص خود مؤلف است» (مظفری، ۱۳۴۵ ق: ۱). باتوجه‌به مطالب کتاب ظاهراً ترجمه و اقتباس از کتابی فرانسوی است که با آیه «فالله خیر حافظا و هو ارحم الراحمین» آغاز و در پایین آن

آمده است: «علم حفظ الصحه برای مرد و زن، پیر و جوان، غنی و فقیر لازم است، چه هرکس بدن دارد و باید حفظ آن را بکند» (همان: ۲). پس از آن در «معنی حفظ الصحه» نوشته شده است: «علم حفظ الصحه تعلیم می‌دهد خوردن، آشامیدن، خوابیدن، راه رفتن، لباس پوشیدن، کار کردن و ورزش بدنی را» (مظفری، ۱۳۴۵ ق: ۱).

عنوان‌های مطالب با توضیحی کوتاه زیر هر عنوان، همگی علمی و برگرفته از تازه‌ترین دستاوردهای دانش بشری در همان زمان بودند که عبارت‌اند از: صحت و مرض، خواب و بیداری، حرکت و سکون، هوای سالم، تنفس در هوای آزاد، آب مشروب و فاسد، آب صاف، آب‌های کثیف، فصول اربعه و مناطق مختلفه، سال قمری، سال شمسی، سرما و گرما، ترتیب لباس پوشیدن و غذا خوردن، اغذیه و اشربه مفیده و مضره، هضم غذا، مضرات ادویه تند، حفظ الصحه دندان‌ها، فایده غذا خوردن در وقت معین، شرح مختصری از ماکولات، مضرات ادویه‌جات سمی بدون تجویز حکیم از قبیل مرفین و تریاک و غیره، جلد [پوست] بدن، تنفس جلدی، استحمام، شست‌وشوی بدن اطفال، محسنات آب دریا، ناخن بلند، برای رفع زبری دست، آفتاب، تمیز نگاه داشتن مو، اجتناب از امراض مسریه، محافظت گیسوان و دستور آن، منازل خشک و آفتاب‌گیر و مرطوب، اتاق خواب، احتراز از سکونت در خانه‌ها [در صورت تغییر منزل و سکونت در خانه‌ای که ساکنان قبلی آن مبتلا به بیماری مسری بودند] و استعمال ضدعفونی، چراغ و مضرات نور شدید برای چشم، دود نفت و زغال، مجرای بخاری، [ایرانیان در زمستان از کرسی استفاده می‌کردند که با خاکه زغال و زغال گرم می‌شد و بخاری معمول نبود] تنفس در موقع خواب، موقع خواب، اقسام لباس‌ها، کفش راحت و تنگ، رفع بید از ملبوس پشمی و خز و غیره. توضیحات و روشن‌سازی‌هایی که در زیر این عنوان‌ها آمده، اغلب با اوضاع ایران در آن ایام مطابق و یکسان است و دانش‌آموزان به‌خوبی آنها را می‌فهمند. مثلاً درباره «هوای سالم» آمده است: «یکی از اسباب حفظ الصحه یعنی چیزهایی که باعث تندرستی است، تنفس است در هوای صاف [و] آزاد. صاف یعنی گردوغبار و دود نداشته باشد. آزاد یعنی راه خروج و دخولش بسته نباشد. مثلاً اتاق باید درهای متعدد داشته باشد که هوا داخل و خارج شود» (همان: ۵). درباره معنی «آب مشروب و فاسد» این توضیح نوشته شده است: «آب باید صاف و سبک و شیرین و بُرنده باشد. آب چشمه گوارا [ست] و آب راکد یعنی آب‌هایی که یک‌جا ایستاده‌اند، همه ناگوار است. مثل آب انبارها، استخرها و... امتحان

آب صاف و سبک به دو چیز است: یکی آنکه سبزی‌آلات [سبزی‌جات] در آن بپزد. دیگر آنکه صابون در آن کف کند» (همان: ۷). درباره «اغذیه و اشربه مفیده و مضره» نوشته شده است: «همان‌طور که چراغ روشن نفت [نفت] یا روغن لازم دارد، همین برای انسان زنده غذا لازم است. ولی باید دانست که غذا به حد اعتدال لازم است، یعنی نه آن‌قدر زیاد بخورد که دچار دل‌درد بشوند و نه آن‌قدر کم بخورند که بنیه از دست برود... از برای اینکه غذا زود هضم بشود و مزاج سالم باشد، باید غذا را نرم بخایند و تداخل نکنند. یعنی روی هم غذا نخورند که باعث سوء هضم [و] دل‌درد و دردسر خواهد بود» (همان: ۱۵-۱۶). درخصوص «حفظ‌الصحه دندان‌ها با دستورالعمل» هم تأکید شده است: «اشخاصی که طالب حفظ دندان خود می‌باشند، باید به دستورالعمل ذیل رفتار کنند: همه‌روزه باید صبح با مسواک و گرد دندان، دندان‌ها را بشویند و بعد از صرف غذا دهان باید شسته شود و ذرات غذایی که لای دندان رفته با خلال بیرون بیاورند که اگر بیرون نیاید، متعفن گردد و تولید میکروب‌ها کند و از این جهت دهان بدبو و هم دندان فاسد شود» (همان: ۱۷-۱۸). ادامه کتاب با هدف آشنایی دانش‌آموزان با دستورهای بهداشت فردی، ذیل عنوان‌های مختلف، توضیح کوتاهی داده شده که می‌بایست با تفصیل بیشتر معلم، تمام مطالب کتاب تدریس می‌شد. در پایان هم برای تشویق دانش‌آموزان و ایجاد انگیزه بیشتر در آنان جهت رعایت دستورهای بهداشتی به بخشی از آیه ۲۲ سوره بقره ارجاع داده شده است. در این قسمت نوشته شده است: «خداوند تبارک و تعالی می‌خواهد تمام مخلوقش پاک و نظیف باشند و خود فرموده است «پاکیزگاه را دوست دارم» باید دانست که طهارت و نظافت که سبب شرافت انسان بر سایر حیوانات است به برکت آب حاصل می‌شود و به همین جهت خداوند آب را...» (همان: ۴۰).

در برنامه تفصیلی سال سوم، درس «علم‌الاشیاء» [علوم تجربی] و «حفظ‌الصحه» در هم ادغام شدند و در بخش مربوط به بهداشت چنین نوشته شده بود: «آب مشروب و فاسد، اغذیه و اشربه مفیده و لازم، اغذیه و اشربه مضره، منزل و شرایط محل سکنا» (همان: ۱۱۵). برنامه سال چهارم نیز همان «مواد سال قبل قدری مفصل‌تر و تأکید در نظافت لباس و بدن و معابر و مجاری آب‌ها» بود (همان: ۱۱۷). در برنامه تحصیلی دوره ابتدایی سال ۱۳۰۳، تغییراتی به انجام رسید که این تغییرات بنا بر آنچه در جلسه چهارم شورای عالی معارف سال ۱۳۰۳، درباره درس «حفظ‌الصحه» به تصویب رسید، چنین

بودند: برنامه تفصیلی سال اول: «مطابق برنامه تفصیلی سال اول جلسه ۲۷ سال ۱۳۰۲» و فقط به جای «اوقات خواب و بیداری» این مطلب جایگزین شده بود: «مقدار خواب در ۲۴ ساعت و بهترین اوقات آن» (همان: ۱۱۸). برنامه تفصیلی درس «حفظالصحه» سال دوم «مطابق برنامه تفصیلی سال دوم جلسه ۲۸، سال ۱۳۰۲» و فقط بعد از «دخانیات» این مطلب اضافه شد: «مخصوصاً تریاک» (همان: ۱۱۹). برنامه سال سوم و چهارم «مطابق برنامه تفصیلی سال سوم و چهارم جلسه‌های ۳۰ و ۳۹ سال ۱۳۰۲» بود (همان: ۱۲۰-۱۲۱). درس «حفظالصحه» در برنامه تفصیلی سال پنجم ابتدایی مفصل‌تر شد و شامل این مطالب بود: «لزوم مراعات قوانین صحیحه برحسب دینانت اسلامی، طهارت و اقسام استحمام، البسه و طرز تنظیف آنها، منزل و شرایط محل سکن، مستراح و طرز تنظیفات آن و احتیاطات لازمه، صحت و مرض، ذکر بعضی از امراض مسریه بدون ذکر علامات ممیزه آنها، بیان طریقه جلوگیری و احتراز از امراض مزبوره، سرایت امراض توسط مگس و پشه و سایر حیوانات، وسایل گرم کردن اتاق، خواب و بیداری، حرکت و سکون، ورزش و فواید آن، حفظالصحه چشم» (همان: ۱۲۳-۱۲۴). اما برنامه تفصیلی سال ششم مختصرتر و عبارت بود از: «هوا و آب، آب مشروب و مجاری آب، سرما و گرما، فصول اربعه و مناطق مختلفه، تقسیم ساعات شبانه‌روزی برای رسیدگی به امور زندگانی، آب مشروب، اغذیه و اشربه مفیده و مضره، موجودات ذره‌بینی، تدابیر فوریه در بعضی مواقع تا هنگام رسیدن طیب» (همان: ۱۲۶).

در جلسه دهم شورای عالی معارف سال ۱۳۰۳، دگرگونی‌هایی در برنامه تحصیلی به تصویب رسید. مهم‌ترین ویژگی آن جدا شدن برنامه تحصیلی دختران از پسران بود. بیشتر مواد درسی و سرفصل‌ها در این دو برنامه یکسان است. جز آنکه درس «طبّاحی» [آشپزی] به برنامه تحصیلی کلاس چهارم دختران افزوده شد و مطالب درس «حفظالصحه» کلاس‌های پنجم و ششم دختران زیاد و متنوع گشت. در درس طبّاحی به «نظافت و پاکیزگی مطبخ [آشپزخانه] و طبّاحی، جاروب کردن، پاک کردن شیشه‌ها و شست‌وشوی ظروف توجه شد (همان: ۱۳۳). سرفصل‌های درس «حفظالصحه» کلاس پنجم دختران مشتمل بر ۵۷ عنوان و در کلاس ششم ۳۷ عنوان بود. به‌جز آنچه مربوط به بهداشت و نظافت شخصی است، بیشتر مطالب این درس درباره شست‌وشوی موی سر، لباس، مواد غذایی از جمله سبزی و... بود (همان: ۱۳۴-۱۳۷).

## آموزش بهداشت در برنامه‌های درسی مدارس دوران پهلوی

با برافتادن قاجاریه و به قدرت رسیدن رضاشاه، پایه‌های افزایش روزافزون دانش‌آموزان و تأسیس مدارس جدید، دگرگونی‌هایی در سازمان تعلیم و تربیت کشور رخ داد. از جمله، نخستین برنامه تحصیلی در روزگار حکومت رضاشاه نوشته شد. این برنامه همان «دستور تعلیمات شش‌ساله ابتدایی» بود که در جلسه ۸۶ شورای عالی معارف در پانزدهم مرداد ۱۳۰۶ به تصویب رسید و در همان سال «از اول افتتاح مدارس به‌موقع به اجرا گذاشته» شد. از نکته‌های تازه این برنامه، یکی آن بود که برای آموزش زبان فارسی از سال چهارم، افزون بر «قرائت قطعات نثر و نظم ادبی و اخلاقی... حفظ‌الصحه و نظافت لباس و بدن...» نیز افزوده شد تا دانش‌آموزان ضمن خواندن کتاب فارسی با بهداشت شخصی نیز بیشتر آشنا شوند و به پرورش جسمانی، بهداشت و مراقبت از خود توجه کنند (طاهراحمدی، ۱۳۷۸: ۳۰-۴۵). پس از آن در ۳۰ آذر ۱۳۱۶، برنامه دیگری برای «تحصیلات شش‌ساله ابتدایی به تصویب رسید» که در آغاز آن هدف‌های این برنامه تحصیلی شرح داده شد. از جمله هدف‌های برنامه این بود که دانش‌آموز به نگاه‌داشت تندرستی خود و خانواده‌اش راغب گردد و پیوسته بکوشد که حالت بدنی او از آنچه هست بهتر شود (همان). درباره دست‌یابی به این هدف، تأکید شده بود که هنگام خواندن کتاب فارسی در کلاس، معلمان دقت کنند «شاگردان راست بنشینند و فاصله کتاب از چشم آنها کمتر از ۳۰ و بیشتر از ۳۵ سانتی‌متر نباشد» (حسینی روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۴۸). برای تألیف و تدوین کتاب‌های قرائت فارسی نیز توصیه شده بود، مطالب ساده و مختصری «در فواید پاکیزگی، شستن دست و روی و دهان و دندان و پاک نگاه‌داشتن ناخن و مو و جامه و زبان بسیار خوردن و آشامیدن و عدم نظافت، مقدار خواب در ۲۴ ساعت و بهترین هنگام آن» گنجانده شوند (همان: ۱۵۰).

در برنامه تفصیلی درس بهداشت سال پنجم، تدریس این مطالب تأکید شده بود: «لزوم رعایت قوانین تندرستی، پاکیزگی و فواید آن، جامه و طرز پاک کردن آن، تندرستی و بیماری... انتقال ناخوشی‌ها به توسط مگس و پشه و سایر جانوران و...» (همان: ۱۵۷). برای درس بهداشت سال ششم نیز توصیه شده بود، مطالبی درباره آب آشامیدنی، موجودات ذره‌بینی، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های سودمند و زیان‌آور و... تدریس شوند»

(همان: ۱۶۰). در سال ۱۳۱۰، برنامه دیگری نوشته شد که در آن عنوان درس فقه به تعلیمات دینی تبدیل شد و برای تدریس آن در کلاس‌های پنجم و ششم ابتدایی و اول متوسطه، کتاب «شرعیات نبوی مظفری» تألیف سید جلال‌الدین تهرانی در نظر گرفته شد. تهرانی در پایان این کتاب، زیر عنوان «فلسفه یا حکمت» فلسفه پاره‌ای از احکام را با رویکردی مثبت به اصلاحات روزگار رضاشاه نوشت و از جمله درباره «فلسفه طهارت، پاکیزگی و نظافت، مراعات حفظ‌الصحه جسمانی و منافع روحانی» سخنانی ذکر کرده است (طاهراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۳۰).

در جلسه ۳۶۵ شورای عالی معارف در سال ۱۳۱۷، برنامه تفصیلی درس بهداشت سال پنجم مدارس ابتدایی دختران زیر سرفصل «وظایف خانه‌داری» ۵۶ عنوان را در بر گرفته و سال ششم نیز شامل ۲۸ عنوان است. به جز آنچه مربوط به نظافت شخصی دختران است، بیشتر مطالب درباره پاکیزگی خانه و تمیز نگاه‌داشتن آشپزخانه و چگونگی استفاده از آب‌های پاک برای شستن لباس و... است (حسینی روح‌الامینی، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۶۵). پس از آن در سال ۱۳۱۹، برنامه تحصیلی دیگری در جلسه ۴۲۰ شورای عالی فرهنگ به تصویب رسید که درس بهداشت سال دوم این مطالب را در بر می‌گرفت: «تمرین‌های عملی راجع به پاکیزگی بدن و لباس، شستن دست و روی و دهان و دندان، پاک نگاه‌داشتن ناخن و سر و جامه و...» (همان: ۱۷۰). مطالب درس بهداشت سال‌های سوم تا ششم ابتدایی، همین موضوعات با تفصیل بیشتر بود و تأکید بر نظافت لباس، بدن، محل زندگی و تمرین‌های عملی راجع به پاکیزگی (همان: ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰).

در «پروگرام مدارس شش کلاسی ابتدایی فلاحی» که در جلسه ۲۶۱ شورای عالی معارف در سال ۱۳۱۲ تصویب شد، در برنامه تفصیلی سال پنجم در درس «فلاحت عمومی» ضمن چگونگی جمع‌آوری محصول و نگهداری و مواظبت آنها در انبار بر «لزوم نظافت انبار» تأکید شد و در درس «پرورش حیوانات» و «پرورش طیور» ضمن بیان ویژگی‌های طویله و مرغدانی، نظافت آنها نیز قید شده بود. همچنین در برنامه تفصیلی سال ششم، افزون بر نظافت محل نگهداری حیوانات، از «حفظ‌الصحه حیوان» یاد شده و بر تدریس این مطالب توصیه شده بود: «وسایل مختلفه برای جلوگیری از بروز انتشار امراض، تنظیف و ضد عفونی کردن طویله و آغل، تشخیص و راپورت بروز مرض به مأمورین مربوطه، جدا کردن حیوان مریض و مشکوک، دفن لاشه، جلوگیری از رفت‌وآمد حیوانات

به نواحی مشکوک و عملیات واکسیناسیون» (همان: ۷۳-۷۵).

### آموزش بهداشت در جراید و نشریات

روزنامه‌ها و مجلات وسیله مناسبی برای انتقال پیام‌های بهداشتی و آشنا کردن گروه‌هایی از جامعه با دستورهای نوین بهداشتی بود. در دی ۱۲۸۴ و بهار ۱۲۸۵ ش، روزنامه تربیت دو مقاله درباره اهمیت دندان‌پزشکی و بهداشت دهان چاپ کرد (فلور، ۱۴۰۰: ۸۳). این دو مقاله یکی در شماره ۶۹۳، سال ششم این روزنامه در ۱۵ ذی‌القعدة ۱۳۲۳ ق، و دیگری در شماره ۴۰۴، سال ششم در ۱۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۴ ق چاپ شدند<sup>۱</sup> (برزین، ۱۳۷۱: ۱۲۸).

تقریباً تمام فعالیت‌های آموزشی و تبلیغی که تا شهریور ۱۳۲۰ درباره بهداشت و آشنایی جامعه با آن به انجام رسید، اثر خود را بر جای گذاشت. نسل‌هایی که سال‌های کودکی یا نوجوانی و جوانی خود را در سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۲۰ ش، آن هم در شهرهای بزرگ و کوچک و پاره‌ای روستاها گذراندند و تجددخواهی آن دوران را پذیرفتند، در برابر قانون تغییر لباس نیز مقاومتی نکردند و در تغییر لباس پیش قدم شدند. آنها اغلب به بهداشت شخصی خود توجه می‌کردند و دستورهای بهداشتی را تا حد امکان به کار می‌بستند. در همان روزگار که پزشکان تحصیل کرده در اروپا در روزنامه‌ها و مجلات تهران و دیگر شهرها خود را معرفی می‌کردند و نشانی مطب خویش را می‌نوشتند، آگهی کوتاهی از دکتر میرعلی نقی خان «متخصص در امراض دهان و دندان» در سالنامه پارس (همان: ۱۰۱) به چاپ رسید که نشان‌دهنده شماری از افراد جامعه به بهداشت و پاکیزگی بی‌اعتنا نبودند. دکتر میرعلی نقی خان در آگهی خود «به مرضای محترم» بشارت داده بود «باکمال اطمینان و نظافت می‌تواند هر قسم دندان‌های جدیدالاختراع و معالجه امراض دهان و دندان را عهده‌دار شود» (فلور، ۱۴۰۰: ۷۹).

با این‌همه، در پی کشیده شدن دامنه جنگ جهانی دوم به ایران و تصرف کشور توسط متفقین، تقریباً اجرای بسیاری از برنامه‌های اصلاحی و مفید متوقف شد یا به ضعف گرایید. به سبب بروز بیماری‌های مسری و غیرمسری در اغلب نقاط کشور، بهداشت و درمان بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و کارهایی به انجام رسید که

۱. روزنامه/مجله ادبی هفتگی به مدیریت و صاحب امتیازی محمدحسین فروغی. نخستین روزنامه غیردولتی که در تهران طی سال‌های ۱۲۷۵-۱۲۸۵ ش/ ۱۳۱۳-۱۳۲۴ ق، منتشر می‌شد.

مهم‌ترین آنها را دکتر ابراهیم چهرازی در اثری به‌نام سیر تکامل بهداشت در ایران برشمرد و به بازار کتاب عرضه کرد. این کتاب روزشمار سلامت و بهداشت و درمان در ایران است که کارهای انجام شده در این‌باره از ۲۸ شهریور ۱۳۲۰ تا ۳۰ آذر ۱۳۴۵ را در بر می‌گیرد (چهرازی، ۱۳۴۶: مقدمه).

یکی از مهم‌ترین کارهای انجام‌شده در دهه ۱۳۲۰ و ادامه آن تا سال ۱۳۵۷، انتشار مجلات مربوط به موضوع بهداشت و درمان و پزشکی بود که همه آنها به اهتمام وزارت بهداشتی، دانشکده‌های پزشکی، اتحادیه‌های صنفی پزشکان و بخش خصوصی منتشر می‌شدند. از این مجلات، هفت عنوان مجله در دهه ۱۳۲۰ منتشر شدند و سیزده مجله در دهه ۱۳۳۰، پس از آن چهارده مجله در دهه ۱۳۴۰ و چهارده عنوان مجله تازه‌تأسیس دیگر در دهه ۱۳۵۰ انتشار یافتند که در مجموع ۴۸۴ عنوان مجله بهداشتی-پزشکی در سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷، چاپ و منتشر شدند (برزین، ۱۳۷۱: ۱۰۱).

### آموزش بهداشت با استفاده از رسانه‌های همگانی نوین

یکی از مؤثرترین فعالیت‌های بهداشتی در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰، که به همت شماری از پزشکان به انجام رسید، آموزش مستقیم و رودرروی پزشکان با مردم بود. نمونه‌هایی از این شیوه را دکتر محمدرضا حکیم‌زاده بنیان‌گذار خانه سالمندان کهریزک در خاطرات خود بازگو کرده است. چنانکه ماجرای تشویق و تحریض ساکنان یکی از مناطق کنار رود کارون در خوزستان به استفاده از آبریزگاه و ساختن مستراح و استقبال مردم از این کار با تفصیل در این کتاب آمده است (حکیم‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۹). در مبارزه با بیماری‌های آمیزشی که از طرح‌های سازمان برنامه بود و اجرای آن را دکتر حکیم‌زاده به عهده گرفته بود، پزشکی به‌نام خانم دکتر دادگران علاوه بر معاینه زنان و ویژه، با برنامه‌ای منظم ایشان را تحت کنترل قرار داده بود و با آنان گفت‌وگو می‌کرد. طوری که «زنان روسپی سرکش و عوامل بد روسپی‌خانه‌ها با کمال میل به راهنمایی و توصیه‌های این پزشک فداکار پاسخ مثبت می‌دادند» (همان: ۷۱-۷۲).

شیوه دیگری که برای آموزش‌های بهداشتی به همگان و فرهنگ‌سازی درباره رعایت دستورهای بهداشتی به‌کار گرفته شد، بهره‌گیری از نشان دادن اسلاید در حین سخنرانی و سپس نمایش فیلم به مردم بود. گویا نخستین بار در سال ۱۲۹۹ش، دکتر

هافمن<sup>۱</sup> آمریکایی و همکارانش در بیمارستان پهلوی مشهد [مسیونری آمریکایی]، نشست‌هایی دربارهٔ موضوع‌های پزشکی با حضور پزشکان ایرانی برپا کردند و در همین نشست‌ها گاه در حین سخن گفتن از نمایش فیلم‌های صامت نیز برای تشریح و تکمیل موضوع سخنرانی بهره می‌گرفتند (فلور، ۱۴۰۰: ۳۰۷). در همین بیمارستان پزشکان آمریکایی برای جلوگیری از سرایت بیماری مسلول‌ها به افراد سالم، به بیماران یاد می‌دادند که با اخلاط خود چگونه رفتار کنند (همان: ۲۵۹-۲۶۰). سپس در سال تحصیلی ۱۳۰۶-۱۳۰۷، دکتر هافمن، دو درس دربارهٔ بهداشت [احتمالاً در بیمارستان پهلوی و برای عموم] ارائه کرد که مورد توجه رئیس معارف مشهد قرار گرفت و از دکتر هافمن خواست در برپایی سخنرانی‌های بهداشتی برای عموم مردم با وی همکاری کند. بدین قرار در بهار ۱۳۰۸، نشست‌هایی عمومی برگزار شد که با استقبال مردم روبه‌رو گردید، طوری که جای کافی برای همه نبود و بسیاری بیرون از محل سخنرانی می‌ایستادند. بیشتر سخنرانی‌ها را پزشکان ایرانی ایراد می‌کردند. به همت پزشکان آمریکایی هر هفته فیلم‌های آموزشی صامت به نمایش درمی‌آمد. در سال تحصیلی بعد، پزشکان آمریکایی در دبیرستان شاه رضا، ضمن سخنرانی دربارهٔ بهداشت و سلامت عمومی، عکس‌های مختلف در این‌باره را از طریق اسلاید به حضار نشان دادند. این سخنرانی‌های ادواری ادامه یافت تا اینکه در سال تحصیلی ۱۳۱۴-۱۳۱۵، مقرر شد همین سخنرانی‌ها دربارهٔ بهداشت و سلامت عمومی، هر دو ماه یک‌بار در یکی از دبیرستان‌های مشهد برگزار شود (همان: ۳۰۸). در رشت نیز در سال‌های ۱۳۱۲-۱۳۱۳، دکتر فریم<sup>۲</sup> و همکارش دکتر برینکمن<sup>۳</sup>، سخنرانی‌هایی در اتاق انتظار بیمارستان شهر ایراد می‌کردند که با نمایش تصاویری از طریق اسلاید به انجام می‌رسید. پایه‌ای آن در لاهیجان نیز فیلم‌هایی دربارهٔ چگونگی پیشگیری از بیماری‌های ساری و بهداشت عمومی نمایش داده می‌شدند (همان: ۳۰۹).

با پایان گرفتن جنگ جهانی دوم و حضور فعال آمریکا در عرصهٔ سیاسی و اقتصادی جهان، همچنین آغاز جنگ سرد و مقابله با کمونیسم، ادارهٔ همکاری‌های فنی و اقتصادی آمریکا در ایران موسوم به اصل چهار ترومن آغاز به کار کرد. این همکاری‌ها به صورت پرداخت وام‌های بلندمدت و شرکت در اجرای طرح‌های عمرانی، کشاورزی، بهداشتی و

1. Hofmann
2. Dr. Frame
3. Dr Brinkman

توسعهٔ امور روستایی به انجام رسید (مرکز اسناد ریاست جمهوری، ۱۳۸۲، ج ۱: مقدمه). مرکز اسناد ریاست جمهوری، ۱۷۵ سند را در دو مجلد دربارهٔ توسعهٔ امور روستایی چاپ و منتشر کرد که پاره‌ای از این اسناد مربوط به اجرای طرح‌های بهداشتی مذکور است (همان، ج ۱: ۲۳۰-۲۳۷؛ ج ۲: ۷۵۲).

ساختن فیلم‌های آموزشی برای عموم مردم در حیطهٔ بهداشت و سلامت براساس همکاری ادارهٔ اطلاعات آمریکا در تهران با بخش سمعی و بصری دانشگاه سیراکیوز<sup>۱</sup> نیویورک و در قالب اصل چهار ترومن انجام می‌شد. در گام نخست، گروهی به سرپرستی جان. ل. همیلتون<sup>۲</sup>، از سوی دانشگاه سیراکیوز در آبان ۱۳۲۸، با ۲۷ اتومبیل به‌علاوهٔ وسایل و ابزار نمایش سیار فیلم و آثار کوتاه آموزشی و مستند به ایران آمدند. بعدها دولت ایران ۴۰ اتومبیل دیگر در اختیار این گروه قرار داد تا اعضای گروه بتوانند به جاهای بیشتری بروند و فیلم نمایش دهند. همیلتون به توصیهٔ همکاران ایرانی خود از مدیر بخش سمعی و بصری دانشگاه سیراکیوز خواست نیروی انسانی و امکانات بیشتری برای ساختن فیلم‌های آموزشی در ایران در اختیار گروه بگذارند. بدین قرار، جان همفری<sup>۳</sup> کارگردان و بابایان<sup>۴</sup> نویسنده و فیلمبردار در تابستان ۱۳۳۰ وارد تهران شدند. نخستین فیلم در بهمن ۱۳۳۰ با عنوان «تأسیس قلمستان» ارائه شد. پس از آن تا سال ۱۳۳۸، که گروه در ایران فعال بود، علاوه بر ۴۰۳ فیلم خبری، ۲۲ فیلم مستند که پنج فیلم آن آموزش جغرافیای ایران بود و شماری فیلم‌های آموزشی در موضوع‌های متنوعی دربارهٔ بهداشت، کشاورزی و بناهای تاریخی ساخته شد (امید، ۱۳۷۴: ۸۴۸-۸۴۹). محتوای فیلم‌های حوزهٔ بهداشت و سلامتی هم از نام‌ها معلوم بود. این فیلم‌ها عبارت بودند از: «چرا کودکان می‌میرند، اسهال خونی، آب پاک، تغذیه و بهداشت، سیاه‌زخم، مالاریا، مستراح بهداشتی، سل علاج‌ناپذیر است، بهداشت شیر و فراورده‌های شیری، استحمام کودک، انبار غذا، مراقبت و نگهداری تلمبه، مراقبت و نگهداری خانهٔ روستایی، بارداری زودرس، بارداری دیرنگام، مراقبت‌های پس از بارداری، کنترل شپش، بهداشت مدرسه، کنترل مگس، رهایی از کک، ساخت حمام بهداشتی، مراقبت از دندان‌ها، اهمیت بینایی، سعید پانسمان

زخم ساده را می‌آموزد، سعید دربارهٔ خفگی چیز یاد می‌گیرد، سعید دربارهٔ میکروب‌ها مطالبی می‌آموزد، میکروب چیست، تغذیهٔ درست، مخزن فاضلاب (تلمبه‌کاری بدون بو)، اندازه‌گیری درجه حرارت بدن، کنسروسازی میوه، کنسروسازی سبزیجات، کنسروسازی گوشت و کنسروسازی آب‌میوه» (همان: ۸۶۶-۸۶۷).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی باتوجه‌به فضای انقلابی و ستیز با امپریالیسم آمریکا، بعضی محققان تاریخ سینمای ایران با بدبینی به این نوع فعالیت‌های سینمایی ادارهٔ اصل چهار و دانشگاه سیراکیوز نگاه کردند و آنها را ضد ایران شمردند. مسعود مهربانی، در این‌باره نوشته است: «در رابطه با همکاری بین ادارهٔ اطلاعات و روابط فرهنگی آمریکا از یک سو و ادارهٔ هنرهای زیبای کشور، در سال ۱۳۲۸، سازمان فیلم‌برداری دانشگاه سیراکیوز، گروهی را راهی ایران می‌کند. این گروه شروع به ساختن فیلم‌های مستند تبلیغاتی می‌کند. فیلم‌های زیادی که این گروه می‌سازد به ظاهر خالی از مضامین سیاسی است. اما باتوجه‌به گفتار متن و مونتاز تصاویر جهت سیاسی فیلم که همانا خصلت سلطه‌جویی است، عیان می‌شود. در این فیلم‌ها از یک سو سعی شده تا ایران کشوری در نهایت عقب‌ماندگی تصویر شود و از سوی دیگر باتوجه‌به مهر و نشانی که تیتراژ بر خود دارد و این عنوان بر فیلم که مردم آمریکا این فیلم را به‌وسیلهٔ برنامه‌های همکاری اصل چهار به مردم ایران هدیه کرده‌اند، آمریکا را یک دوست خیرخواه و ناجی نشان می‌دهد. فیلم‌های این گروه از نظر ساختمان بسیار ساده هستند. درواقع نوار عکس‌های متحرک از فقر و فلاکت و نادانی مردم‌اند که با زبانی ساده موضوع خود را بیان می‌کنند. با نگاهی به‌عنوان فیلم‌های این گروه که تعدادی از آنها با بودجهٔ وزارت کشاورزی و وزارت بهداشت ایران ساخته شد، راه نفوذ فرهنگی و سیاسی آمریکا را به زبان ساده می‌توان دریافت. آب پاک، پیشرفت دامپروری، غذا، سلامتی، جلوگیری از اسهال، چاه فاضلاب، چرا کودکان تلف می‌شوند، درخت‌کاری، سمپاشی درختان، سل علاج‌ناپذیر است» (مهربانی، ۱۳۷۰: ۲۶۵-۲۶۶).

همهٔ تلاش‌هایی که از دوران امیرکبیر در حوزهٔ بهداشت آغاز شد و در فرایندی طولانی به بهره‌گیری از فیلم و سینما رسید، موجب شد موضوع بهداشت و توجه همگانی به آن نهادینه شود و مصرف محصولات بهداشتی به‌ویژه انواع صابون‌های جامد و پودرهای شوینده و حتی دستمال کاغذی در میان خانواده‌های ایرانی معمول گردد. سرانجام با

تشکیل سپاه بهداشت در سال ۱۳۴۳، حاصل تکاپوی افراد و نهادهایی که برای توجه همگان به رعایت اصول بهداشتی به پا خاستند، از طریق سپاهیان بهداشت در روستاها نیز مورد توجه قرار گرفت و در سراسر کشور گسترش یافت. روند فعالیت‌های سپاه بهداشت خود بحث مفصلی است که در پژوهشی دیگر قابل ارائه خواهد بود.

### نتیجه گیری

با ظهور اسلام و شروع دعوت نبوی و نزول آیات مربوط به احکام و عبادات، شست‌وشوی دست و صورت و در مواقع به‌خصوصی سراسر بدن به‌صورت وضو و غسل از جمله تکالیف دینی درآمد. باوجوداین، در پی پیشرفت علوم تجربی از سده هجدهم میلادی و پیدایش پزشکی نوین، بهداشت نیز به‌صورت علمی وابسته به پزشکی ظاهر شد و مورد استفاده قرار گرفت. در ایران نیز بر اثر آشنایی تدریجی شماری از ایرانیان با تمدن غرب و دستاوردهای علمی، امیرکبیر نخستین دولتمردی بود که پاره‌ای از یافته‌های علمی مربوط به بهداشت و درمان جدید را به‌کار گرفت و کوشید تا آنجا که ممکن است، ایرانیان را با بهداشت فردی و اجتماعی آشنا کند و رعایت اصول بهداشتی به عادت و فرهنگ همگان تبدیل شود. پس از او در فرایندی کند و آرام و در عین حال دشوار، کارهای انجام‌شده پیگیری شد و به‌خصوص پس از انقراض قاجاریه در سال ۱۳۰۴، برای نهادهای کردن این موضوع تکاپوهایی هماهنگ و پیوسته به انجام رسید که به‌صورت تازه‌ای در تبلیغات پزشکان و برنامه تحصیلی مدارس و انتشار نشریاتی مخصوص بهداشت و درمان جلوه‌گر شد. درنهایت، با نمایش فیلم‌های بهداشتی در شهرها و روستاها، هر روز تعداد بیشتری از ایرانیان با اصول بهداشت فردی و اجتماعی آشنا می‌شدند و خود را موظف به رعایت این اصول کردند. تاجایی که استفاده از محصولات بهداشتی مانند انواع صابون‌های جامد و پودرهای مخصوص شست‌وشوی لباس در سید بسیاری از خانواده‌ها جای گرفت. زمینه توسعه و گسترش این مهم نیز از هر نظر در روستاهای سراسر کشور مهیا گردید و سرانجام با تشکیل سپاه بهداشت در سال ۱۳۴۳، روند نهادهای شدن رعایت اصول بهداشتی در سراسر کشور شتاب گرفت. در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، اکثر ایرانیان با اصول بهداشت شخصی و اجتماعی خو گرفته بودند و با توجه به امکانات مالی خود بسیاری از آن اصول را به‌کار می‌بستند.

## منابع

## قرآن مجید

- امید، جمال (۱۳۷۴). تاریخ سینمای ایران (۱۳۷۹-۱۳۵۷). تهران: انتشارات روزنه.
- برزین، مسعود (۱۳۷۱). شناسنامه مطبوعات ایران از ۱۲۱۵ تا ۱۳۵۷ شمسی. تهران: انتشارات بهجت.
- چهرازی، ابراهیم (۱۳۴۶). سیر تکامل بهداشت در ایران. تهران: چاپ سکه.
- حسینی روح‌الامینی، جمیله‌السادات (۱۳۸۴). سیر تحول برنامه‌های درسی دوره ابتدایی و راهنمایی تحصیلی در ایران. تهران: انتشارات نورالثقلین.
- حکیم‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۹). سرگذشت من، خاطرات دکتر محمدرضا حکیم‌زاده، با مقدمه و ویراستاری مرتضی رسولی‌پور. تهران: نشر نوگل.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی (گزارش و پژوهش). ج ۲. تهران: انتشارات مروارید.
- رافعی، محمد و دیگران (۱۳۹۶). سطح بهداشت جامعه روستایی در ایران دوره قاجار و پهلوی، مجله تاریخ پزشکی، شماره ۳۱، دوره نهم، تابستان، تهران.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۲). بوستان سعدی (سعدی‌نامه). تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. ج ۴. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- طاهر احمدی، محمود (۱۳۷۸). سیر تحول برنامه تحصیلی از مشروطه تا پایان سلطنت رضاشاه. فصلنامه تحقیقات تاریخی گنجینه اسناد. سال نهم. دفتر سوم و چهارم. پاییز و زمستان. شماره پیاپی ۳۵ و ۳۶. صص ۳۰-۴۵.
- طاهر احمدی، محمود (۱۳۷۰). تلگرافات عصر سپهسالار، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- طاهر احمدی، محمود (۱۳۹۰). آموزش دین در دوره رضاشاه. فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو. شماره ۵۷. صص ۱۱۳-۱۳۰.
- غزالی، ابوحامد امام محمد (۱۳۶۱). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوجم. ج ۱. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- فلور، ویلم (۱۴۰۰). سرآغازهای پزشکی مدرن در ایران. ترجمه ایرج نبی‌پور. بوشهر: انتشارات دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر.
- مجلسی، علامه محمدباقر (۱۳۹۱). حلیه‌المتقین. تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان‌نژاد. قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب.

محبوب، محمدجعفر (۱۳۵۳). تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او. چ ۴. تهران: شرکت چاپ افست گلشن.

مرکز اسناد ریاست جمهوری (۱۳۸۲). اسنادی از اصل چهار ترومن در ایران (۱۳۲۵-۱۳۴۶). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مظفری، میرزا محمدعلی خان (۱۳۴۵ ق). حفظ الصحه مظفری، چاپ سنگی. چ ۲۰. تهران: نشر مؤلف.

منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۶۱). کلیده و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهران‌ی. چ ۶. تهران: انتشارات امیرکبیر.

مهرابی، مسعود (۱۳۷۰). تاریخ سینمای ایران از آغاز تا سال ۱۳۵۷. چ ۶. تهران: نشر مؤلف.

## مسئله‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگارش تاریخ انقلاب اسلامی

علیرضا ملائی توانی<sup>۱</sup>

### چکیده

انقلاب اسلامی همچون همه انقلاب‌ها، پدیده‌ای چندلایه، چندساختی و بسیار پیچیده است و تاریخ‌نگاری آن به دلیل نقش‌آفرینی دین و رهبران دینی و نیز شعارها، آرمان‌ها و فرایندهای متفاوتی که پشت‌سر نهاده است، از دیگر انقلاب‌ها دشوارتر و مناقشه‌آمیزتر است. به باور نگارنده دشواری‌ها و پیچیدگی‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی را می‌توان به چهار دسته هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و منبع‌شناسی تقسیم‌بندی کرد. این مقاله صرفاً به پاره‌ای از دشواری‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه تاریخی انقلاب می‌پردازد و مسائل روش‌شناسانه و منبع‌شناسانه انقلاب را به پژوهش دیگری می‌سپارد. بنابراین، پرسش اصلی این است که شاخص‌ترین مسئله‌های هستی‌شناسانه و پیچیدگی‌های معرفت‌شناسانه تاریخ انقلاب اسلامی کدامند؟ مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه رهیافت کلان‌نگر تاریخی که در اینجا جایگزین نگرش‌های جزئی‌نگر شده است، می‌کوشد مهم‌ترین مسئله‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تاریخ انقلاب را نشان دهد. براساس نتایج پژوهش، انقلاب اسلامی همانند همه انقلاب‌ها با توجه به گستردگی، تنش و برخورد شدیدی که در حیات اجتماعی - سیاسی ایرانیان پدید آورد به قطب‌بندی‌ها، دودستگی‌های نخبگان و جامعه، چالش‌های اجتماعی - اقتصادی، کشاکش روایت‌ها و سرانجام به تاریخ‌نگاری آشتی‌ناپذیر در ایران انجامید. از آنجاکه انقلاب اسلامی هنوز یک جریان زنده و یک فرایند جاری است، همچنان درهم‌تنیدگی قدرت و حقیقت را در عرصه تاریخ‌نویسی در پی دارد و به خوانش‌های ناهمسان از تاریخ انقلاب، آرمان‌های انقلاب و جنگ روایت‌های پسانقلابی می‌انجامد و موجب می‌شود پیچیدگی‌ها و دشواری‌های نگارش تاریخ انقلاب همچنان ادامه یابد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

۱. استاد گروه تاریخ فکری و فرهنگی، پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
mollaiynet@yahoo.com

**واژه‌های کلیدی:** هستی‌شناسی انقلاب، معرفت‌شناسی تاریخی انقلاب، تاریخ ناهم‌سو و چندقطبی، تاریخ‌نگاری آشتی‌ناپذیر.

## مقدمه

انقلاب‌ها از منظر هستی‌شناسی تاریخی رویدادهای نادر، دگرگون‌ساز و برهم‌زنندهٔ آهنگ تاریخی هستند. پیچیدگی فوق‌العادهٔ انقلاب‌ها باعث شده است تا تلاش‌های گزارش‌گران و خبرنگاران ماهر و گواهی شاهدان انقلاب و در یک کلام، همهٔ منابع اصلی و اسناد انقلاب نتوانند جز گوشه‌هایی از آن را به تصویر بکشند. رسوخ به لایه‌های درونی انقلاب‌ها نیازمند تأمل تاریخ‌ورزانه، تفکر ژرف، اتخاذ رهیافت‌های تحلیلی چند لایه و رویکردهای نقادانه است.

سایهٔ انقلاب‌ستایی و انقلاب‌ستیزی، پیامدهای بلندمدت و کوتاه‌مدت و نیز فضای هیجانی انقلاب همواره بر گردهٔ تاریخ‌نگاری انقلاب سنگینی می‌کند. هم انقلاب و هم جامعهٔ انقلابی از حال و هوا، ویژگی‌ها و خصلت‌های خاص خود برخوردارند. تاریخ‌نگاران بلافصل انقلاب تا مدت‌ها نمی‌توانند از آنچه تروتسکی<sup>۱</sup> «تب انقلابی» نامیده است، رهایی یابند. به‌طور کلی، در دوره‌های بحرانی، به‌ویژه زمانهٔ انقلاب، دورهٔ ناپایداری‌ها و نابسامانی‌های سیاسی تاریخ‌نویسی بسیار دشوارتر و مخاطره‌آمیزتر است. زیرا انقلاب نفی‌کنندهٔ گذشته و انقلاب‌گران مدعی طرح راهی تازه‌اند. همین امر مناسبات و معادلات موجود را برهم می‌زند. در ذهن بسیاری از انقلاب‌گران تا مدت‌ها سودای نسخ گذشته پرورده می‌شود که خود به تزلزل و بی‌ثباتی فکری می‌انجامد. بی‌گمان، اگر گذشته به کلی نسخ شود، وضعیت حال و اکنون بی‌معنا می‌شود و نمی‌توان به آینده اندیشید (داوری، ۱۳۹۱: ۳۹۴). طبعاً در چنین وضعیتی نمی‌توان تاریخ نوشت. افزون بر این، انقلاب‌ها چنانکه خواهیم گفت، جامعه را در وضعیت دو دستگی‌ها و تعارض‌های فراگیر قرار می‌دهند. در چنین حالتی مورخ در زمانهٔ گسسته قرار می‌گیرد که به درستی نمی‌تواند همهٔ حقایق

---

1. Trotsky

را ببینند.

باتوجه‌به آنچه گفته شد، در تاریخ‌نگاری انقلاب‌ها دست‌کم با چهار مشکل عمده یعنی مسئله‌های هستی‌شناختی، مسئله‌های معرفت‌شناختی، مسئله‌های منبع‌شناختی و، مسئله‌های روش‌شناختی دست‌به‌گریبانیم. از آنجاکه پرداختن به همه این جنبه‌ها در یک مقاله ممکن نیست، این نوشتار صرفاً می‌کوشد به وجوه هستی‌شناختی و مسئله‌های معرفت‌شناختی انقلاب اسلامی بپردازد و جنبه‌های منبع‌شناختی و روش‌شناختی آن را به مقاله‌ای دیگر واگذارد. در مجموع، این مقاله درصدد است نشان دهد که پژوهشگران تاریخ انقلاب با چه نوع مشکلاتی در میدان‌های هستی‌شناختی تاریخی و معرفت‌شناسی تاریخی انقلاب‌ها روبه‌رو هستند. این بحث‌ها به تاریخ‌نگاران کمک می‌کند تا آگاهانه و هوشمندانه وارد این میدان شوند و تمهیدات لازم را برای کامیابی بیشتر در این میدان‌ها فراهم کنند.

تاکنون بحث‌های مهمی درباره تاریخ‌نگاری انقلاب شکل گرفته و حتی مجله‌های تخصصی متفاوتی در قلمرو مطالعات انقلاب اسلامی تأسیس شده است؛ مجله‌هایی چون متین، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ژرفاپژوه، تاریخ‌نامه انقلاب، پاسداری فرهنگی انقلاب اسلامی، جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب، تحقیقات اسنادی انقلاب اسلامی، گفت‌وگوهای سیاسی انقلاب اسلامی، رهیافت انقلاب اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی، دانش انقلاب اسلامی، پژوهش‌های معاصر انقلاب اسلامی، فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، دوفصلنامه تاریخ شفاهی ایران، فصلنامه نگین، و... نمونه‌ای از این تلاش‌هاست.

اگر از نشریه‌های تخصصی صرف‌نظر کنیم و به کاوش در پیشینه این نوشتار بپردازیم، ناگزیر باید از یک رشته گفتگوهای تخصصی درباره تاریخ‌نگاری انقلاب یاد کنیم که نخستین آن گفتگوهای عمادالدین باقی، صادق زیباکلام، حاتم قادری و اسدالله بادامچیان است که حاصل دو میزگرد مجزای این چهار تن درباره مسائل و مشکلات تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی است که در سال ۱۳۷۶ منتشر شد. در این اثر از دشواری‌های تعریف انقلاب اسلامی و خاص‌بودگی آن، تأثیر ناگوار مسائل ایدئولوژیک و تحولات پس‌انقلابی بر امر تاریخ‌نگاری انقلاب، نقش‌آفرینی دین و رهبران دینی، دخالت ذهنیت مورخان، انگیزه‌های نظام قدرت، دشواری‌های شناخت مبداء انقلاب، نقد ایده‌های منتشرشده درباره انقلاب و... سخن رفته است (درآمدی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی: مباحثه

چهارتن از صاحب‌نظران ... (۱۳۷۶).

دومین گفتگو در این باره به همت اسماعیلی ازسوی کتاب ماه تاریخ و جغرافیا (۱۳۸۷) میان محمدحسن رجبی و قاسم تبریزی صورت گرفت. در این گفتگو مسائلی چون جریان‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، معرفی مؤسسات رسمی اسناد و فعالیت آنها در تدوین تاریخ شفاهی انقلاب و گردآوری خاطرات مبارزان انقلابی و مشکلات ناشی از آنها و همچنین برخی از مراکز مهم تاریخ شفاهی انقلاب در خارج از کشور موضوع بحث قرار گرفت و سرانجام از آسیب‌شناسی تاریخ‌نگاری انقلاب گفتگوی کوتاهی به میان آمد (درآمدی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، مصاحبه محمدحسن رجبی و قاسم تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۶-۴۱). از دیگر بحث‌های مرتبط با تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی می‌توان از گفتگوی گلشن روغنی با عباس منوچهری، حمید احمدی و محسن بهشتی سرشت یاد کرد که مصاحبه‌شوندگان عمدتاً به نحوه گردآوری داده‌های تاریخی درباره انقلاب و نیز کیفیت و اعتبار آنها سخن گفته‌اند (گلشن روغنی، ۱۳۸۵: ۵-۱۷). بی‌گمان، همه گفت‌گوهایی که از آنها یاد کردیم حاوی داده‌ها، تحلیل‌ها و محتواهای بسیار مهمی هستند و نگارنده از آنها بهره فراوان برده است، اما صد افسوس که این گفتگوها به‌ویژه در حوزه مسائل هستی‌شناختی و روش‌شناختی تاریخ انقلاب ادامه نیافتند تا ابعاد و لایه‌های ناشناخته‌تر و مناقشه‌آمیزتر تاریخ انقلاب را بگشایند، زیرا بسیاری از دشواری‌های تاریخ‌نگاری انقلاب نه در این گفتگوها و نه در میزگردها و مقاله‌هایی که بعدها نوشته شدند، مورد بحث قرار نگرفتند که در این نوشتار به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد.

در میان آثار انتشاریافته می‌توان از کتاب جدال‌های تاریخی یاد کرد که حاوی یادداشت‌های کوتاه، پراکنده و فاقد انسجام موضوعی عمادالدین باقی درباره مسائل گوناگون تاریخ‌نگاری معاصر است که ابتدا در مطبوعات منتشر و سپس در این مجموعه به چاپ رسیده است (باقی، ۱۳۸۲). نامدار در نوشتاری کوتاه بر تمایز انقلاب اسلامی با انقلاب‌های دیگر بر ناتوانی و ناکارایی ایده‌ها، روش‌ها، رهیافت‌ها و نظریه‌های علوم اجتماعی نوین و اندیشه‌های شرق‌شناسانه در تاریخ‌نگاری انقلاب تأکید می‌ورزد و از ضرورت معرفت‌شناسی جدید، طرح نظریه‌های خاص انقلاب اسلامی برای شناخت سرشت و ماهیت انقلاب که برآمده از دین و حکمت توحیدی است، دفاع می‌کند و معتقد است در تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی می‌یابد الگوهای رایج تاریخ‌نگاری غربی یا نوین

را کنار نهاد (نامدار، ۱۳۸۷: ۲-۹). مجموعه‌ی جستارهایی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران حاوی یادداشت‌های کوتاه و مصاحبه‌های توکلی درباره‌ی ارزیابی جریان‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی است که عمدتاً در پیوند با تاریخ‌نگاری رسمی انقلاب اسلامی نوشته شده است (توکلی، ۱۳۹۴). شکوری، در کتاب جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری‌ها در ایران معاصر، پس از شرح جایگاه علم تاریخ در میان مسلمانان، به جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری‌ها به‌ویژه تاریخ‌نگاری درباری و تاریخ‌نگاری استعماری پرداخته و بخشی از مشکلات تاریخ‌نگاری معاصر را یادآور شده است (شکوری، ۱۳۷۱). باوریان و سهراب‌زاده در بررسی آسیب‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی بر مسائل مهمی چون کمبود منابع درباره‌ی برخی از رویدادها، تحریف چشم‌اندازها و افق‌های انقلاب اسلامی، عدم ترسیم یک راه مشخص برای تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، تقلیل پیدا کردن تاریخ انقلاب به زندگی افراد خاص، حضور مدیران ناآشنا و غیرمتخصص بر ریاست مؤسسات تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، یک‌سویه‌نگری در تاریخ‌نگاری انقلاب، چیرگی نگاه ژورنالیستی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی و عدم تولید نظریه‌های بومی تأکید کرده‌اند (باوریان و سهراب‌زاده، ۱۳۹۸: ۹-۱۳). احمدوند و بیگدلو با ارزیابی فرایند ظهور جریان‌های تاریخ‌نگار روحانی در دوره‌ی معاصر و بررسی فعالیت‌های تاریخ‌پژوهانه آنها به این نتیجه رسیده‌اند که در رهیافت‌های تاریخی آنها بینش دین‌گرایانه، نظام ارزشی برخاسته از انقلاب و ایدئولوژی انقلابی اسلام شیعی چیرگی داشته است (احمدوند و بیگدلو، ۱۴۰۲: ۳-۲۳). اسکندری فاروجی و همکارانش با بررسی آسیب‌شناسانه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی به مواردی چون رهیافت‌های ایدئولوژیک و عدم توجه به رویکردهای علمی، ضرورت مطالعه میان‌رشته‌ای و پرهیز از نگاه‌های تک‌بعدی، کمبود منابع در برخی از رویدادهای انقلاب، ناهماهنگی مؤسسات اسنادی و انقلاب‌پژوه، و غفلت از گفتمان‌های روز پرداخته‌اند (اسکندری فاروجی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۵-۹۶). مجموعه مقاله‌های نقد روش‌شناسی تاریخ‌نگاری انقلاب، حاوی یک رشته بحث‌های جدی و انتقادی از زاویه‌های گوناگون به تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی است که در جای خود اثری فاخر، کارشناسانه و عمیق است (حضرتی، ۱۳۹۸). سرانجام، گل‌محمدی در پاسخ به این پرسش مهم که تاکنون از چه ابزارهای مفهومی، نظری و روش‌شناختی‌ای برای فهم چرایی و علت وقوع انقلاب اسلامی استفاده شده است، ضمن ارزیابی سیر تحول نظریه‌های تبیین‌گر انقلاب اسلامی به این نتیجه رسیده است

که در سه دهه پس از انقلاب دست کم شش مرحله متمایز از تحول مفهومی و نظری را می‌توان از هم بازشناخت (گل محمدی، ۱۳۹۶: ۳۹-۵۷).

افزون بر پژوهش‌های معرفی‌شده، مقاله‌ها و پایان‌های گوناگون دیگری هم در این عرصه نوشته شده است، اما شاید آنچه ناگفته مانده باشد، نشان دادن لایه‌های دشوارتر تاریخ‌نگاری انقلاب و دسته‌بندی پیچیدگی‌های آن از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی باشد. همین امر وجه متمایز پژوهش حاضر را در برابر کوشش‌های پیشین نشان می‌دهد و از این منظر به نوعی مکمل آنها است.

باتوجه‌به آنچه گفته شد، مهم‌ترین پرسش‌های پیش‌روی این مقاله عبارت‌اند از: از منظر هستی‌های تاریخی انقلاب چگونه رخدادی است و مهم‌ترین ویژگی‌های آن چیست؟ تاریخ انقلاب چگونه و توسط چه کسانی نوشته می‌شود؟ روایت انقلاب چگونه بر نظام پیشاانقلابی سایه می‌افکند؟ چرا در تاریخ انقلاب با بازنویسی‌های ناهمساز و آشتی‌ناپذیر مواجهیم؟ و تاریخ‌نگار انقلاب در میدان دشوار انقلاب چگونه باید پژوهش کند؟

### مفاهیم و روش پژوهش

این نوشتار از سنخ پژوهش‌های متعارف تاریخی نیست که مستلزم توصیف رخدادها و شرح دقیق جزئیات حوادث انقلاب باشد، بلکه به پدیده انقلاب چونان یک امر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌نگرد. به بیان دیگر، به‌جای روش جزئی‌نگر مورخانه به نگرش کلان‌نگر فیلسوفانه معطوف است. لذا، روش مقاله توصیف تاریخی رویدادها - آن گونه که تاریخ‌نگاران به آن اشتغال دارند - نیست، بلکه عبور به فراسوی رخدادها و توصیف پیچیدگی‌های انقلاب به‌عنوان یک ابر‌معرفتی است تا چالش‌ها و مسئله‌هایی که تاریخ‌پژوهان انقلاب با آن دست به‌گریبانند، آشکار شود. دست‌یابی به چنین هدفی هم نیازمند تأمل در نوع و ماهیت تاریخ‌شناسانه انقلاب (هستی‌شناسی انقلاب) و هم نیازمند نگاه انتقادی به جریان‌های تاریخ‌نگاری انقلاب (معرفت‌شناسی تاریخی انقلاب) است تا انقلاب‌پژوهان دریابند که در چه میدان دشواری گام نهاده‌اند. هم هستی‌شناسی تاریخی و هم معرفت‌شناسی تاریخی در قلمرو فلسفه تاریخ جای دارند. هستی‌شناسی در معنای عام از کهن‌ترین شاخه‌های فلسفه است که به شناخت مسائلی چون ماهیت هستی،

بودن، شدن، وجود و ساختار واقعیت می‌پردازد. به تعبیر مطهری، «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد» (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳۵). انقلاب از مهم‌ترین گونه‌های هستی‌های تاریخی (رویدادها و تحولات/ فرایندهای تاریخی) است. هنگامی که از هستی‌شناسی تاریخی به‌طور عام سخن می‌گوییم، در جایگاه فیلسوف تاریخ نشسته‌ایم، زیرا با چیستی، ماهیت و نوع واقعیت / رویداد تاریخی سروکار داریم و باید به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که این رویداد چیست؟ چه ماهیت و ویژگی‌هایی دارد و چگونه باید به این رویداد نگریست؟ اما هنگامی که با کمک اسناد و مدارک معتبر تاریخی به یک رویداد نگریسته می‌شود تا چگونگی وقوع آن توصیف یا روایت شود، کار مورخانه صورت گرفته است. بنابراین، سخن گفتن درباره ماهیت پدیده انقلاب، ابعاد وجودی انقلاب و پیامدهای آن به قلمرو هستی‌شناسی تاریخی / فلسفه تاریخ تعلق دارد و سخن گفتن درباره چگونگی وقوع یکی از رویدادهای انقلاب یا توصیف آن به قلمرو دانش تاریخ. زیرا در وضعیت اول نگاه کل‌نگر و فیلسوفانه حاکم است و در وضعیت دوم نگاه جزئی‌نگر و مورخانه.

معرفت‌شناسی تاریخی ساحتی دیگر از فلسفه علم تاریخ است که از آن به‌عنوان معرفت درجه دوم یاد می‌شود. هدف از معرفت‌شناسی، ادراک وسیع‌تر و کلی‌تر همان چیزهایی است که مورد ادراک و معرفت علوم درجه یک است. فلسفه علم، ترکیبی از منطق و روش‌شناسی است (سروش، ۱۳۷۶: ۴۷-۴۶). بنابراین، در معرفت‌شناسی تاریخی، رخدادهای تاریخی موضوع پژوهش نیستند بلکه نوعی معرفت گسترده‌تر درباره موضوعاتی است که مورخان (و در اینجا تاریخ‌نگاران انقلاب) به آن می‌پردازند. اگر بخواهیم انضمامی‌تر سخن بگوییم، موضوع معرفت‌شناسی تاریخ انقلاب، بحث رویدادهای انقلاب نیست بلکه نوع و ماهیت روایت‌ها و تاریخ‌هایی است که درباره انقلاب نوشته شده یا می‌شوند و در این مقاله به‌عنوان جریان‌های تاریخ‌نگاری انقلاب از آنها سخن گفته‌ایم. معرفت‌شناسی این حقیقت را آشکار ساخته است که روند تاریخی کسب معرفت بر برابند دستگاه معرفت تاریخی به‌صورت متقابل اثر می‌گذارد (کاربر، ۱۳۹۵: ۷۱). یعنی فرایند تحول و انکشاف تاریخی انقلاب بر نوع معرفت تاریخی از انقلاب اثر می‌گذارد. بنابراین، دستاوردهای علمی مورخان یا همان آثار و تحقیقات تاریخی همواره در معرض بازنگری قرار دارند و در این بازنگری ممکن است رهیافت‌ها، جهت‌گیری‌ها، داوری‌ها، روش‌ها، معیارها و

نگرش‌ها تغییر یابند.

بدین‌سان، مباحث این مقاله از حوزه عمل مورخان فراتر می‌رود و به لایه پنهان تاریخ‌نگاری می‌پردازد یعنی روابط دانش و قدرت و اموری چون روش، نگرش، رهیافت و قضاوت مورخان و مانند آن که مورخان دانسته یا نادانسته با آن سروکار دارند. نتیجه این مباحث این است که تاریخ‌نگار انقلاب دریابد که افزون بر مشکلات متعدد و متعارفی که در حوزه توصیف، تبیین، نقد و تحلیل رخدادهای تاریخی انقلاب وجود دارد، تاریخ‌نگار با حقایق گسترده‌تری دست به‌گیریان است که پرداختن به آنها نیازمند عقل تاریخی، اشراف بر روش‌شناختی و آگاهی از مباحث معرفت‌شناختی انقلاب‌پژوهانه است که به صورت‌های گوناگون در مراحل مختلف تاریخ‌نویسی انقلاب بروز می‌یابند. بدیهی است که پرداختن به همه این جنبه‌ها در یک مقاله ممکن نیست. لذا این مقاله تنها به پاره‌ای از ویژگی‌های مهم و ماهوی پدیده انقلاب به‌مثابه یک هستی و معرفت تاریخی با روش توصیفی-تحلیلی می‌پردازد.

## الف) دشواری‌های هستی‌شناختی انقلاب

این مقاله درصدد پرداختن به همه ابعاد هستی‌شناختی انقلاب نیست، اما برخی از مهم‌ترین جنبه‌های آن را به ترتیب زیر توضیح می‌دهد.

### ۱. انقلاب به‌مثابه یک فرایند

ازمنظر هستی‌شناختی تاریخی، به‌طور کلی می‌توان دو نوع رخداد/ رویداد را در تاریخ از هم باز شناخت: نخست، حادثه‌ها و دوم، فرایندها. حادثه (واقعه، سانحه و مانند آن) در زمره رویدادهای متعارف تاریخی است که همواره و همه‌روزه رخ می‌دهد، مانند تغییر قیمت ارز، مرگ شخصیت‌های سیاسی، تشکیل جلسات دولت، عزل و نصب کارگزاران حکومتی و مانند آن‌ها. این نوع رخدادها معمولاً فاقد زمینه‌های تاریخی گسترده، ریشه‌دار و نیز فاقد تداوم تاریخی یا آثار بلندمدت اجتماعی هستند. این رخدادها موضوع مورد مطالعه مورخان است. اما در عمل، تنها پاره‌ای از این رخدادها در منابع تاریخی گزارش و یا به واقعیت‌های تاریخی تبدیل می‌شوند.

اما فرایند<sup>۱</sup> و تحول<sup>۲</sup>، مجموعه‌ای از رخداد‌های به‌هم‌پیوسته است که در پیوند با یکدیگر روی می‌دهند. فرایندها پس از فراهم شدن زمینه‌ها و مقدمات (یعنی نخست، علت‌های بلندمدت که معمولاً طی چند دهه شکل می‌گیرند و دوم، علت‌های نزدیک/ جرقه‌ها که در آستانه تحول رخ می‌دهند) به وقوع می‌پیوندند. در نتیجه، تحولات تاریخی هم دارای زمینه و هم دارای تداوم، توالی، و هم پیامدهای زنجیره‌ای متنوع هستند. لذا برای شناخت لایه‌ها و جنبه‌های گوناگون فرایندها باید منتظر انکشاف تاریخی آن‌ها بود تا نتایج خود را بروز دهند، مانند اصلاحات (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی)، انقلاب‌ها، نهضت‌ها، ظهور و سقوط حکومت‌ها، جنگ‌های بزرگ و مانند آن‌ها.

روشن است که همه فرایندها همانند همه حادثه‌ها از وزن، جایگاه و اعتبار یکسانی برخوردار نیستند و باید بین آن‌ها تمایز درجاتی قائل شد. بی‌گمان، انقلاب‌ها در زمره بزرگ‌ترین تحولات و فرایندهای تاریخی هستند. ویژگی‌های بزرگ انقلاب‌ها ایجاد تغییر تاریخی است. تغییرات برآمده از انقلاب‌ها متنوع و متعددند که از زمره آنها می‌توان از تغییر نظم حقوقی، تغییر ارزش‌ها، تغییر هنجارها، تغییر نهادها، تغییر نخبگان، تغییر نظام سیاسی، تغییر اجتماعی و مانند آن یاد کرد (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶). این تغییرات معمولاً سیمای جامعه را تغییر می‌دهند. درک و تبیین ابعاد و جزئیات این تغییرات از دشواری‌های تاریخ‌نگاری انقلاب‌ها است و فهم آنها برای تاریخ‌پژوهانی که خارج از این فضا زیست می‌کنند، دشوارتر است. زیرا انقلاب‌ها فرایندها و تحولات چند لایه، چندساحتی، بحث‌انگیز و بسیار پیچیده تاریخ هستند که نشانه‌ها و پیامد رویدادهای بزرگی چون جنگ‌ها، شورش‌ها، جنبش‌ها، ستیزه‌های اجتماعی، اصلاحات و تغییرات اجتماعی، کشمکش‌های طبقاتی و سرنگونی نظام‌های سیاسی را یکجا بروز می‌دهند. از مهم‌ترین پیامدهای انقلاب‌ها فروپاشی حکومت‌های مستقر است. این فروپاشی با جنگ، ستیزه و خشونت همراه است و به جابه‌جایی نهادها و نخبگان حکومتگر می‌انجامد. بنابراین، انقلاب‌ها در قیاس با فرایندهای تاریخی دیگر در کوتاه‌مدت، فضاهای پرتنش، هیجانی و خشونت‌بار را شکل می‌دهند و در بلندمدت، پویایی انقلاب‌ها آنها را به پدیده‌های زنده، جاری و داغ تبدیل می‌کند که به تدریج دستاوردهای خود را نمایان

1. Event
2. Process

می‌سازند و با ارجاع مستمر به گذشته آن را با حال و آینده پیوند می‌دهند. بنابراین، مسئله پیامدهای کوتاه‌مدت و بلندمدت انقلاب با سرشت تاریخ‌نگاری انقلاب گره خورده است.

یکی از نشانه‌های زنده یا جاری بودن انقلاب‌ها این است که نشان دهنده مسئله‌های تاریخی کشورهای انقلاب‌زده هستند. کشوری که در آن انقلاب رخ می‌دهد، مسئله‌های تاریخی متعددی دارد که در دوره‌های تاریخی روی هم انباشته شده‌اند و چون از راه‌های مسالمت‌آمیز و اصلاح‌گرانه قابل حل نبوده‌اند، به صورت انقلاب بروز یافته‌اند. در این معنا انقلاب یکی از این راه‌حل‌ها است که می‌کوشد حرکت جامعه انقلاب‌زده را در برخی مسیرها متوقف و در برخی دیگر تسریع کند. بنابراین، انقلاب روشی سریع و انفجارآمیز برای حل مسئله‌های بغرنج و انباشته یک کشور است که با هدف چیرگی بر ناکامی‌های پیشین پدید می‌آید. انقلاب ثمره تلاش‌های نظری و ایده‌پردازی‌های متفکران پیش از انقلاب است که سرانجام به شدن تاریخی و سیورورت اجتماعی یک کشور کمک می‌کند. همین شدن یا سیورورت است که آن را به پدیده‌ای تأمل‌برانگیز، فلسفی، جامعه‌شناختی، ادبی، هنری، سیاسی، اقتصادی، فکری و علمی تبدیل می‌کند. بنابراین، پژوهشگری که به میدان مطالعات تاریخی انقلاب گام می‌گذارد، باید بداند که از منظر هستی‌شناسی با چه پدیده پیچیده و چندلایه‌ای روبروی است و این پدیده با دیگر رخداد‌های تاریخی قابل مقایسه نیست.

## ۲. انقلاب صحنه برخورد‌های شدید در حیات ملت‌های انقلابی

انقلاب‌ها صحنه شدیدترین تنش‌ها، درگیری‌ها و ناهمسازی‌های داخلی در حیات ملت‌های انقلاب‌زده هستند. در این رویارویی‌های خشونت‌بار - که معمولاً با رخداد‌های هراس‌آور همراه است - نه تنها هزینه‌های فراوان بر مردم تحمیل، بلکه نوعی از کینه و نفرت نهادینه می‌شود. زیرا انقلاب میدان برخورد ارزش‌ها، آرمان‌ها، روش‌ها، رهیافت‌ها و دریافت‌های گوناگون در میان طبقه‌های مختلف مردم است. در این میدان برخورد‌ها، درنهایت یک جریان خاص قدرت را با استقرار نظام انقلابی قبضه می‌کند و هدایت انقلاب را در دست می‌گیرد و سایر نیروها و کُنشگران را با روش‌های خشونت‌بار سرکوب می‌کند. اما این پایان داستان نیست، زیرا در صف انقلاب‌گران پیروز شکاف‌های تازه‌ای

رخ می‌دهد و خود به منشأ ستیزه‌جویی‌ها، دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی، فکری و ایدئولوژیک تازه‌تر تبدیل می‌شود. افزون‌براین، جامعه پس از انقلاب ایران در معرض شکاف‌های نسلی، شکاف‌های ارزشی، شکاف میان تغییرها و تدبیرها، شکاف میان گفتمان مسلط و گفتمان‌های رقیب، شکاف میان دین حکومتی و حکومت دینی قرار داشت (امین ورزلی، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۶۸). انقلاب از این منظر همان‌گونه که تروتسکی به‌درستی گفته است، نبردهای ایدئولوژیک و طبقاتی را به بالاترین درجه تنش می‌کشاند (تروتسکی، ۱۳۸۵: ۴۸). انشعاب‌ها، پیوستگی‌ها، جدائی‌ها، چرخش‌ها و رویارویی‌ها ارمغان طبیعی برخورد منافع و آرمان‌ها در فضای پساانقلابی است که در انقلاب اسلامی تا چند دهه ادامه یافته است.

بنابراین، ترسیم سیمای واقعی یک جامعه انقلابی و شرح دقیق و بی‌طرفانه رویدادهای آن، به‌ویژه در ورای چنددستگی‌ها، دشمنی‌ها و اقدام‌های ناهمساز جریان‌های ناهم‌سو، ناممکن است، زیرا فضای جامعه انقلابی زمینه‌ساز روایت‌ها، خوانش‌ها، تحلیل‌ها، تفسیرها و گفتمان‌های رقیب و متضاد است. در این روایت‌ها، اتهام‌زدن، مظلوم‌نمایی کردن و خود را حق‌پنداشتن موج می‌زند. تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی از این وضعیت مستثنی نبود. چنانکه در فضای پساانقلابی ایران، باتوجه به مواضع و اقدامات ستیزه‌جویانه جریان‌های مختلف (فوزی، ۱۳۸۴: ۳۶۵-۵۵۷) حتی امکان روایت‌گری برای همه نیروها و قطب‌بندی‌های اجتماعی-سیاسی ناهم‌سو به‌نحو یکسانی فراهم نبود. نگاهی به روزنامه‌ها و فعالیت‌های مطبوعاتی گسترده جریان‌های سیاسی گوناگون در سال‌های آغازین انقلاب و توقیف آنها در سال‌های بعد نشانگر همین واقعیت است (قوانلو قاجار، ۱۳۸۵: ۱۳). زیرا پس از یکپارچه شدن بلوک قدرت، سایه سنگین تاریخ‌نگاری رسمی، سانسور و سرکوب، مانع از شکل‌گیری و رواج روایت‌های ناهم‌سو در داخل کشور بود. یکی از بزرگ‌ترین و نخستین قطب‌بندی‌ها / دو دستگی‌ها در جامعه پس از انقلاب که آثار خود را بر تاریخ‌نگاری بر جای می‌گذارد، همان چیزی است که در ادبیات سیاسی به‌عنوان جریان انقلابی و ضدانقلابی از آنها یاد می‌شود. طبعاً در درون جریان انقلابی و ضدانقلابی چندین گروه‌بندی و جناح سیاسی و جریان فکری دیگری سربرمی‌آورند که ممکن است هیچ‌گاه با هم ائتلاف نکنند. همین انشعاب‌ها، چند دستگی‌ها، چرخش‌ها و رویارویی‌ها دست‌یابی به عینیت و درک تمام حقیقت را در تاریخ‌نگاری انقلاب دشوار

می‌سازد. در روند تحولات انقلاب اسلامی، تعداد این جناح‌ها و نیروهای کُنشگر باقی‌مانده در صحنه سیاست بسیار متنوع و متعدد است و البته آثار قابل‌ملاحظه‌ای در معرفی آنها نوشته شده‌اند (برزین، ۱۳۷۷، و شادلو، ۱۳۹۲). اما درباره جریان‌های ضد انقلابی و دسته‌بندی‌های آنها هنوز کوشش جامعی که مبتنی بر گونه‌شناختی و مطالعات تطبیقی باشد، صورت نگرفته است. با این همه، درباره برجسته‌ترین آنها از جمله سلطنت‌طلب‌ها، سازمان مجاهدین خلق و جریان‌های چریکی چپ (مقدم، ۱۳۸۱: ۴۰ - ۶۴) و جبهه ملی (سیاوشی، ۱۳۸۰) تک‌نگاری‌هایی صورت گرفته است.

در کوتاه مدت مهم‌ترین دستاورد جناح‌بندی سیاسی این است که انحصار در سیاست را از میان می‌برد و به هیچ جناحی اجازه نمی‌دهد که قدرت را منحصرأ در دست بگیرد و به حذف و نابودی دیگر جناح‌ها می‌اندیشد. زیرا اصل جناح‌بندی موجب می‌شود که رقبای جدید و تازه‌نفس مرتب وارد معرکه سیاسی می‌شوند و شور و نشاط را برمی‌انگیزند. اما این جناح‌بندی سوبیه دیگری هم دارد که در فضای تندروانه پس از انقلاب به نفعی و طرد و تکفیر می‌انجامد و به تعبیر سعید برزین، به جناح‌بندی حذفی و غیرحذفی و یا جناح‌بندی متغیر و متداخل منجر می‌شود (برزین، ۱۳۷۷: ۱۸ - ۱۹). این تضادها نه تنها در شکل‌گیری تاریخ‌نگاری‌های یک‌سویه مؤثر است بلکه در کُنش سیاسی، اجتماعی و فکری جامعه و ظهور گفتمان‌های سیاسی متفاوت نقشی تعیین‌کننده دارد. گفتمان‌های سیاسی اغلب بزرگ‌تر از جریان‌های کُنشگر سیاسی هستند. ظهور گفتمان‌هایی چون اسلام سیاسی چپ، اسلام سیاسی - فقهاتی؛ چپ سنتی - چپ مدرن؛ راست سنتی - راست مدرن؛ روشنفکران لیبرال - ملی‌گرا؛ روشنفکران دین‌گرا و سکولار و مانند آن نمونه‌ای از این گفتمان‌هاست (علی‌پور گرجی، ۱۳۹۳). آنچه به عنوان مسئله هستی‌شناسی تاریخ انقلاب اهمیت دارد این است که هر جناحی و هواداران هر گفتمانی درک متفاوتی از ماهیت انقلاب دارند و برپایه مناسبات قدرت و دانش، روایت‌های خاص خود را از تاریخ انقلاب خواهند نوشت.

اگر تصور شود که در همه انقلاب‌ها دشواری‌های هستی‌شناختی در همین سطح متوقف می‌ماند، در انقلاب اسلامی به دلیل نقش‌آفرینی دین و رهبران دینی هرگز نمی‌توانست در این سطح متوقف شود، زیرا آثار خود را در نمادپردازی‌های گوناگون بازمی‌تاباند. از این منظر می‌توان انقلاب اسلامی را میدان نبرد نمادها دانست؛ نمادهایی که جریان‌ها

و گفتمان‌های سیاسی ناهم‌سو، آنها را از دل تاریخ و فرهنگ ایران جستجو می‌کردند. در یک سوی این نمادپردازی‌ها، زندگی تجملاتی، فرعون‌منشانه و باستان‌گرایانه مبتنی بر غرب و ایران کهن قرار داشت و در دیگر سوی آن، ارزش‌ها و نمادهای دینی، زندگی ساده و دور از تجملات مبتنی بر آموزه‌های شیعی خودنمایی می‌کرد که هر دو از اساس با یکدیگر تعارض داشتند. اتکا به آسمان و ملکوت و نمادهای آن در برابر نگرش‌های مادی و زمینی این بی‌قراری ذهنی را افزایش می‌داد. هنگامی که افراد یا جریان‌هایی رویکردهای خود را به کیهان متصل می‌کنند، در عرصه عمل تاریخی از نیروهای مادی و فیزیکی و انسانی بی‌نیاز می‌شوند (استوار، ۱۳۹۲: ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، این نوع نگرش‌ها و نمادپردازی‌های خاص وجه دیگری از مسئله‌مندی و پیچیدگی هستی‌شناسانه تاریخ‌نگاری انقلاب را آشکار می‌کند.

### ۳. انقلاب و چالش تمدنی

از منظر هستی‌شناسی تاریخی، انقلاب‌ها افزون بر تحولات اجتماعی - سیاسی به ایجاد گسست‌های بزرگ تاریخی می‌انجامد. گسست تاریخی به صورت‌های گوناگونی تعریف شده است. اما از نگاه نگارنده، گسست به معنای انقطاع و بروز شکاف‌های پرنشدنی در وضعیت تاریخی یا قطع هرگونه پیوند با گذشته نیست، بلکه همان‌گونه که داوری اردکانی گفته است، کوشش برای یافتن راه تازه، آغاز زمان تازه و توجه به آینده‌ای متفاوت قرار است تحقق یابد. این گسست هم وجه سلبی دارد؛ یعنی بسیاری از باورها، رفتارها و ایده‌های پیشین را نفی می‌کند و هم وجه ایجابی دارد؛ یعنی چیزهای جدید و جایگزین دوره پیشین را وضع می‌کند (داوری اردکانی، ۱۴۰۰: ۵۱).

سطح و نوع گسست‌های تاریخی برآمده از انقلاب‌ها مانند آنچه در انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی رخ داد، با یکدیگر متفاوت‌اند. اگر این گسست تاریخی بسیار گسترده باشد، ممکن است به چالش‌هایی تمدنی منجر شود؛ یعنی انقلاب‌گران می‌کوشند یا وانمود می‌کنند که قرار است تمدنی تازه تأسیس نمایند. امری که در انقلاب اسلامی به‌ویژه از دهه ۱۳۷۰ به این سو در چارچوب نظریه «تمدن نوین اسلامی» به صورت جدی مطرح شده است.

اما آنچه از این منظر با هستی‌شناسی تاریخی پیوند دارد، نگاه کلان و یکپارچه به تاریخ

جهان و نگرستن به تاریخ ملتی است که به انقلاب تن داده است، زیرا نشان می‌دهد که ملت انقلابی در کجای تاریخ ایستاده و چه راهی پیموده و چرا چنین سرنوشتی پیدا کرده است و چرا به بحران و فروپاشی نظم سیاسی تن داده است؟ چرا باید مسیر و نقشه راه و جایگاه تاریخی‌اش را تغییر دهد و طرح تازه‌ای دراندازد؟ معنای این سخن این است که انقلاب‌ها حتی به‌طور موقت، نسبت جامعه انقلاب‌زده را با تمدن پیشین و چشم‌انداز آینده‌اش زیر سؤال می‌برند و رهبران انقلاب را ناگزیر می‌کنند تا حرکت تمدنی تازه‌ای را در میدان دیگری متفاوت با گذشته آغاز کنند. بیهوده نیست که انقلاب‌ها نویددهنده آغاز دوره تاریخی تازه‌ای در حیات ملت‌های انقلابی هستند. یعنی نشان می‌دهند که زمانه و مسیر حرکت جامعه تغییر کرده است و با راه و رسم پیشین نمی‌توان زیست و باید راه دیگری در زندگی ملی گشود. چنانکه از نگاه نسل انقلابی همه چیز به دو دوره پیش و پس از انقلاب تقسیم می‌شود. تاریخ‌پژوه انقلاب بدون توجه به این رهیافت‌ها دچار خطاهای معرفتی بزرگ خواهد شد.

#### ۴. انقلاب و چالش هویتی

تلاش‌های انقلابیون برای تغییر راه و رسم جامعه چندان آسان و همراه با کامیابی نیست، زیرا آرمان‌های انقلاب را در معرض چالش‌های ملی و بین‌المللی بزرگ قرار می‌دهد که یکی از آنها جهانی شدن و سرآغاز شکاف‌های سیاسی - فکری تازه است (تاجیک و درویشی، ۱۳۸۳: ۱۴۰ - ۱۷۱). از منظر داخلی این تغییر راه زندگی با هویت ایرانی گره می‌خورد. همین امر تحلیل هویت ایرانی را به چالشی بزرگ و مسئله‌ای پیچیده در تاریخ‌نگاری انقلاب تبدیل کرده است، زیرا تاریخ‌نگار انقلاب را در برابر امواج ایران‌گرایی، غرب‌گرایی، اسلام‌گرایی و ایجاد موازنه میان آنها سردرگم می‌سازد. نسل‌های متفاوت جامعه پسانقلابی در دهه‌های مختلف، مدام به طرح این پرسش پرداخته است که ما کیستیم و ما چیستیم؟ پاسخ‌های ناهم‌سو به این پرسش‌ها - به‌ویژه در این باره که چرا و چگونه چنین چرخشی در هویت ایرانی پدید آمد و برای برون‌رفت از آن چه باید کرد - چالش‌های هویتی را تشدید می‌کند (تاجیک، ۱۳۷۷: ۸۳ - ۱۰۵). بحث‌هایی که امروز بر سر تمدن نوین اسلامی (نجفی، ۱۳۹۹: ۱ - ۴) یا گام دوم انقلاب (خامنه‌ای، ۱۴۰۰) از یک سو و جریان‌های مخالف با آن از جمله: مکتب ایران، جنبش اعتراضی «زن، زندگی، آزادی» یا نظریه «انقلاب ملی در انقلاب دینی»

(طباطبایی، <https://t.me/jtjostarha>) در فضای پساانقلابی ایران در گرفته است، همگی نشانگر همین معناست. همه این ایده‌ها در تقابل با ایده «تمدن بزرگ» شاه قرار دارد که هویت و تمدن ایرانی را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کرد (پهلوی، ۲۵۳۵: ۱۴۵-۲۰۱ و پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۱۱-۱۳۹).

تأکید صرف بر تشیع با قرائتی خاص و نفی مدرنیته، ضمن آنکه جریان‌های اهل سنت را دچار بحران مذهبی می‌کند، ایران‌بودگی و اندیشه‌تجدد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و هویت ایرانی را به مخاطره می‌افکند. نسبت بین ایران و اسلام از یک سو، و وطن‌گرایی با امت‌گرایی (شهرام‌نیا و نظیفی نائینی، ۱۳۹۲: ۱۹۷-۲۱۷) و نیز سنت و تجدد (نورانی، ۱۳۸۳) از سوی دیگر، چالش بزرگی فراروی انقلاب و تاریخ‌نگاری آن ایجاد کرده است. مسئله پیش روی تاریخ‌نگار انقلاب این است که چگونه مقوله هویت ملی، دینی و تجدد را در تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی به هم پیوند دهد.

برخی از تاریخ‌نگاران انقلاب، جهان‌نمادین ایران باستان و جهان‌نمادین اسلامی - شیعی را در تداوم یکدیگر دانسته‌اند که از نظر تاریخی با یکدیگر به هم‌سویی مسالمت‌آمیز رسیده‌اند. در همان حال، برخی گسترش تجدد را به‌عنوان گسست اساسی در جهان‌نمادین ایران شمرده‌اند که با اقدام پهلوی‌ها در خوانشی جدید از ایران باستان - به‌ویژه الگوی هم‌سوسازی میان جهان‌نمادین باستان و تجدد - به ناهم‌سویی تاریخی جهان‌نمادین باستان و اسلام تبدیل شده است. این تکاپوها در پی تلاش روشنفکران دینی و روحانیان نواندیش انقلابی با به‌کارگیری الگوهای اسلامی - شیعی به نفی الگوی هویت‌سازی دوره پهلوی انجامید و با پیروزی انقلاب، چرخشی تازه در الگوی هویت ایرانی پدید آمد و آثار خود را در هنر و ادبیات و نمادسازی‌های گوناگون بروز داد (استوار، ۱۳۹۲: ۲۳۵-۲۳۶). از همین رو، یکی از علت‌های وقوع انقلاب را افراط در گسترش نمادهای غربی و هویت باستان‌گرایانه و متجدد دوره پهلوی دانسته‌اند که موجب شد روشنفکران دینی به پشتوانه نمادهای اسلامی شیعی به جنگ نمادهای غربی و باستان‌گرایانه برخیزند و نبرد را نبرد حق علیه باطل بنامند که پس از انقلاب آثار خود را در پرچم، اسکناس، سکه‌ها، تابلوها و... بروز داد (استوار، ۱۳۹۲: ۲۳۷-۲۳۸). افول نمادهای پیشین و برآمدن نمادهای تازه و بروز بحران هویت نشانه تغییر دوره تاریخی است.

هویت ایرانی در دو سده گذشته نوعی هم‌کنشی استوار میان عناصر سه‌گانه ایرانیت،

اسلامیت و تجدد / مدرنیته داشته است، اما شوربختانه نه حکومت پهلوی و نه جمهوری اسلامی هیچ‌یک نتوانسته‌اند تعادلی منطقی میان این عناصر برقرار سازند. بی‌گمان، دوران همسان‌سازی کور، ناپخته و نسنجیده و ماشین‌گونه رفتارها و احساسات ملت‌ها به سرآمده است، لذا باید به سراغ یافتن تعادلی بین نفی و طرد کامل میراث‌های تاریخی و فرهنگی ایران و اسلام یا پذیرش کورکورانه‌ی مدرنیته رفت (خرمشاد، ۱۳۸۴: ۱۱۳). بی‌گمان، پردازش علمی مقوله‌ی هویت ایرانی و آثار آن در رویدادهای تاریخی سال‌های پیش و پس از انقلاب اسلامی از پیچیدگی‌ها و گره‌های ناگشودنی تاریخ‌نگاری انقلاب است.

### ۵. انقلاب و ظهور نظم سیاسی متفاوت

از منظر هستی‌شناسی تاریخی در کشورهایی که دستخوش انقلاب هستند، ساخت‌های سیاسی - اجتماعی و نظم‌های فرهنگی - ارزشی به کلی متفاوتی از نظم‌های پیشین ظهور می‌یابد که بارزترین جلوه‌ آن تحول بنیادین نظم سیاسی است. شاید یکی از علت‌های اصلی آن، ساخت‌های سیاسی ریشه‌دار و تاریخی ملت‌های انقلابی مانند ایران و نیز چندگانگی آرمان‌ها و شعارهای انقلاب باشد که رسیدن به نظم مورد وفاق کنشگران انقلابی را دشوار می‌سازد. کیفیت و محتوای این تغییر نظم سیاسی ناشی از شناخت و تجربه‌ی انقلابیون و نیز میراث تاریخی و فرهنگی کشورهای انقلابی و همچنین نوع کنشگرانی است که مسئولیت نهادسازی پس از انقلاب را بر عهده دارند.

اگر انقلاب اسلامی به تأسیس یک نظام سیاسی متفاوتی منجر شد که نه با نظام مشروطه شباهت داشت و نه با نظام‌های دوقطبی سوسیالیستی و کاپیتالیستی در زمانه‌ی جنگ سرد، به این دلیل بود که از همه‌ی آنها تأثیر پذیرفت، اما مانند هیچ‌یک نبود. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که جنبش‌های انقلابی و ایده‌های متفکران جهان سوم از الگوهای مسلط جهانی تأثیر می‌پذیرند، زیرا میدان جهانی عرصه‌ی رقابت اندیشه‌ها و تلاش‌های مستمر برای پیروزی در میدان رقابت فکری است. جریان‌ها، اندیشه‌ها و جامعه‌هایی که خواهان حضور فعال در بازار جهانی هستند، باید برای رقابت‌پذیر شدن خود چاره‌ای بیندیشند. لذا رقابت حاصل از این فرایند نیز اجتناب‌ناپذیر است (قریشی، ۱۳۸۴: ۶۲-۶۳). ولایت فقیه که کانون اصلی اقتدار در جمهوری اسلامی را شکل می‌دهد، از حاکمیت خداوند نشأت می‌گیرد و نهادهای دموکراتیکی چون ریاست جمهوری و مجلس عناصر اصلی شبه

دموکراسی آن را شکل می‌دهند. نظام جمهوری اسلامی در همان حال، حاوی عناصر مختلف الیگارشی طبقه روحانیت است (بشیریه، ۱۳۹۴: ۵۰ - ۵۱). این حکومت در حوزه اقتصادی و اجتماعی به نظام‌های کمونیستی شباهت بیشتری دارد و در اخذ جمهوریت به نظام‌های سرمایه‌داری غربی و در نظارت شرعی بر قوانین از اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت. تاریخ‌نگار انقلاب بدون شناخت این جنبه‌ها نمی‌تواند نهادهای پس از انقلاب را تحلیل کند.

### ب) مشکلات معرفت‌شناختی

این مقاله درصدد پرداختن به همه ابعاد معرفت‌شناختی انقلاب نیست اما برخی از مهم‌ترین جنبه‌های آن را به‌ترتیب زیر توضیح می‌دهد.

#### ۱. انقلاب صحنه کشاکش روایت‌ها

تنش‌های برآمده از انقلاب‌ها هرگز در سطح عمل سیاسی یا ستیزه انقلابی متوقف نمی‌ماند بلکه فوراً وارد قلمرو ادبیات انقلابی و روایت‌گری انقلاب می‌شود. بنابراین، چند دستگی‌های برآمده از انقلاب نه تنها آثار خود را بر مدیریت و اداره کشور انقلاب‌زده بروز می‌دهد، بلکه با ظهور مسئله‌ها و بحران‌های تازه در رسانه‌ها، مطبوعات و ادبیات و نیز در تاریخ‌نگاری انقلاب منعکس می‌شوند. در چنین فضایی هر یک از جریان‌ها و طرف‌های درگیر با استفاده از جایگاهی که در قدرت دارند، روایت خاص خود را از انقلاب، رهبران، کنشگران، اهداف و آرمان‌های انقلاب نشر می‌دهند و رابطه قدرت و دانش را رقم می‌نند و همین آثار به منابع اصلی تاریخ انقلاب تبدیل می‌شوند. برای نمونه، رهیافت‌های نهضت آزادی به انقلاب اسلامی (بازرگان، ۱۳۶۳) با رهیافت‌های جبهه ملی (نجاتی، ۱۳۷۱) با رویکردهای مؤسسات رسمی تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی از جمله مرکز اسناد انقلاب اسلامی، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه‌ها بسیار متفاوت‌اند. بنابراین، تاریخ‌نگار انقلاب باید بداند که انقلاب صحنه کشاکش روایت‌ها، تفسیرها و خوانش‌های گوناگون و ناهم‌سو از مسائل متعدد از جمله انقلاب، نقطه آغاز انقلاب، علل انقلاب، فرایند انقلاب، آرمان‌ها، رهبران انقلاب و نیز نوع کنشگری انقلابی است.

نکته مهم این است که این روایت‌گری‌ها همواره از نو نوشته می‌شوند. افزون‌بر

روایت‌های متفاوت و گاه متعارض انقلاب‌گران، روایت بازماندگان نظام پیش از انقلاب که با انقلاب جایگاه سیاسی‌شان فرور می‌ریزد، در کنار روایت قدرت‌های خارجی پشتیبان رژیم پیشین، شکاف فزاینده میان روایت‌های ناهمساز را گسترش می‌دهد. برای نمونه می‌توان به روایت رادیو بی‌بی‌سی (هوشنگ مهدوی، ۱۳۹۶) یا تاریخ شفاهی هاروارد (لاجوردی، <http://www.fas.harvard.edu/~iohp/details>)، پاسخ به تاریخ (پهلوی، ۱۳۹۱) رجوع کرد. باتوجه‌به آنچه گفته شد، میدان تاریخ‌نگاری انقلاب همواره گشوده است و با بسط و انکشاف تاریخی انقلاب در پهنه تاریخ، ظرفیت‌های خود را بروز می‌دهد. زیرا همواره بحث‌ها، مسئله‌ها و پرسش‌های تازه‌ای مطرح می‌شوند که نیازمند پاسخ است. چون تحولات بعدی کشور ارجاع مستمری به اصل انقلاب دارد، تاریخ‌نویسی انقلاب مدام بازخوانی خواهد شد و مناقشه‌ها ادامه خواهند یافت و رابطه قدرت و دانش را بازتاب خواهند داد، زیرا به تعبیر اتکینسون، توصیف کامل گذشته، مستلزم توصیف کامل آینده است که آن هم امکان‌پذیر نیست (اتکینسون، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

تاریخ‌نگاری انقلاب‌ها یکی از پرتنش‌ترین و پیچیده‌ترین و ناهمسازترین میدان‌های تاریخ‌نگاری است. راه طی‌شده و مسیر پیش‌روی انقلاب فضا را برای خوانش‌های تازه‌تر هموار می‌کند. معنای این سخن این است که هیچ‌گاه نمی‌توان روایتی نوشت که همه جریان‌های انقلابی را در مرحله‌ها و صحنه‌های گوناگون انقلاب اسلامی حضور داشته‌اند راضی کند. زیرا تاریخ انقلاب میدان برخورد ارزش‌ها، آرمان‌ها، روش‌ها، رهیافت‌ها و دریافت‌های انقلابی و ظهور روایت‌های رقیب و متعارض و ناهمساز است. اما تاریخ‌نگاری رسمی انقلاب می‌کوشد مخاطره‌های تاریخی در برابر جریان حاکم یا چهره‌های آغازین در فرایند انقلاب را با پیاده کردن از قطار انقلاب حل کند (واحد مطالعات و تحقیقات، ۱۳۷۰). اما در پاسخ به این پرسش که کدام روایت از انقلاب، چیرگی و برجستگی خواهد یافت و به روایت مسلط تبدیل خواهد شد می‌توان گفت، هرچه نظام سیاسی برآمده از انقلاب ناتوان‌تر، بی‌ثبات‌تر و ناکارآمدتر باشد، چیرگی روایت و گفتمان تاریخ‌نگاری او نیز سست‌تر خواهد بود و در نتیجه، در برابر روایت بازماندگان نظام پیشین و دولت‌های پشتیبان آنها و تاریخ‌نگاری آکادمیک درمانده خواهد شد. اما اگر انقلاب بتواند بر ناآرامی‌ها، غلبه کند و کشور انقلاب‌زده را در مسیر پایداری، پیشرفت و فضای عقلانی‌تر سوق دهد، روایت رسمی نظام پساانقلابی پذیرفتنی‌تر خواهد شد.

## ۲. انقلاب رخدادی فرارشته‌ای و میان‌رشته‌ای

خاص‌بودگی و پیچیدگی پدیدهٔ انقلاب به‌عنوان یک کلان‌فرایند تاریخی آن را به پدیده‌ای میان‌رشته‌ای - اگر نگوییم فرارشته‌ای - تبدیل می‌کند. لذا برای مطالعهٔ آن به انبوهی از رشته‌ها و تخصص‌های گوناگون علوم انسانی از تاریخ تا ادبیات، از سیاست تا جامعه‌شناسی، از اندیشهٔ سیاسی تا اقتصاد، و از روان‌شناسی تا هنر به صورت بینارشته‌ای نیاز است.

انقلاب‌ها هم ویژگی‌های بزرگ تاریخی را بروز می‌دهند و هم خود حادثه‌ای خاص و منحصربه‌فرد محسوب می‌شوند. پیوند انقلاب با مسئله‌های تاریخی یک کشور بر پیچیده بودن، مخاطره‌آمیز بودن و ابعاد میان‌رشته‌ای مطالعات انقلاب دلالت دارد. اگر به آثار انقلاب‌پژوهی توجه کنیم، ورود انبوهی از متخصصان و نظریه‌پردازان از رشته‌های گوناگون را در آن مشاهده می‌کنیم. درست همین پیچیدگی است که انقلاب را به میدان تئوری‌پردازی‌های علت‌شناسانه، فرایندشناسانه و تبیین‌گرانه تبدیل کرده است. از این منظر، انقلاب پدیده‌ای مهم برای فهم تغییرات بلندمدت تاریخی بشر است و از مباحث جدی مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفهٔ نظری تاریخ / فلسفهٔ جوهری تاریخ است که بر پایهٔ آن هم می‌توان به تئوری‌های تبیین‌گر و تعمیم تاریخی دست یافت و هم نقش آن را در تغییر تاریخی، تکامل و تطور تاریخی درک کرد. نوئل پارکر در کتاب مشهور انقلاب‌ها و تاریخ بسیاری از ابعاد نظری و تاریخی انقلاب‌های مدرن را به بحث گذاشته است (Parker, ۱۹۹۹; ۴۹-۸۷). مارکس و هوادارانش، انقلاب‌های چندگانه را عامل گذار تاریخ اروپا از یک مرحله به مرحلهٔ بعدی یعنی از کمون اولیه به برده‌داری و از برده‌داری به زمین‌داری و از زمین‌داری به سرمایه‌داری و سرانجام به جامعه‌مداری دانسته‌اند. همایون کاتوزیان پژوهشگر ایرانی در نظریهٔ انقلاب‌های ایرانی وجوه دیگری از ابعاد نظری انقلاب‌ها را نشان داده است (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۴۱-۷۳).

## ۳. ممانعت تاریخ‌نگاری انقلابی از شناخت رژیم پیشانقلابی

معمولاً تاریخ‌نگاری انقلاب چنان بر نظام پیشانقلابی سایه می‌افکند که نمی‌توان ابعاد و جنبه‌های گوناگون آن را به شیوه‌ای عالمانه و دقیقی توصیف، نقد و تحلیل کرد. پیامد مستقیم این وضعیت این است که تاریخ‌نگاری انقلاب از زمان ظهورش همهٔ

گونه‌های تاریخ‌نگاری رقیب را به حاشیه می‌رانند و خود مانع از شناختن بستری است که انقلاب در آن شکل گرفته و کنشگران در آن فضا مبارزه کرده یا به نقش‌آفرینی پرداخته‌اند. بی‌گمان شناختن زمینه، بستر و میدانی که انقلاب در آن رخ داده، ضربه بزرگی به تاریخ‌نگاری انقلاب است. دستاورد این رهیافت‌ها این است که دهه ۱۳۴۰ از ناشناخته‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر ایران است.

علت این امر را باید در رهیافت تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی جستجو کرد که دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ را یکسره دوره شکوفا و رو به پیشرفت، در آستانه رسیدن به دروازه تمدن بزرگ، دوره قدرت‌نمایی‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی ایران، سلطه بر منابع انرژی جهان، مداخله در مناقشه‌های منطقه‌ای (به‌ویژه در کردستان عراق، ظفار و...)، (الوندی، ۱۳۹۶) رشد اقتصادی بی‌سابقه، زمیندار شدن دهقانان، برافتادن نظام ستمگرانه ارباب - رعیتی (سوداگر، بی‌تا: ۹۹-۱۹۵)، توسعه شهرنشینی (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ۱۳۷۵: ۲۰۰)، اصلاحات آموزشی، توسعه بهداشت، صنعتی شدن، جذب سرمایه‌های خارجی، اجرای طرح‌های بزرگ بین‌المللی، و توسعه دانشگاه‌ها می‌دید و همواره با اغراق و گزافه‌گویی همراه بود. در همان حال، تاریخ‌نگاری رسمی انقلاب اسلامی که هیچ نیازی به توصیف‌های خوشبینانه دو دهه پایانی حکومت پهلوی نداشت، ناگزیر بود از زمان ظهور رهبر انقلاب در صحنه سیاست ایران، رویدادهای مرتبط با وی را برجسته سازد و تحولات اجتماعی - اقتصادی و نوسازی‌های شاه را یا نادیده بگیرد یا به‌عنوان غرب‌گرایی، نابودی اقتصادی سنتی و تولیدمحور گذشته و ضدیت با فرهنگ اسلامی تقبیح کند.

بنابراین، پژوهش‌هایی از سنخ کارهای فرد هلیدی که به تحولات دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ پرداخته‌اند، بسیار اندک است (هلیدی، ۱۳۵۸)، زیرا پژوهش‌های آکادمیک عمدتاً تحت‌تأثیر همین فضا یا به سوی تاریخ انقلاب و علت‌شناسی سقوط شاه سوق یافته‌اند یا بر روابط خارجی شاه و مناسباتش با شوروی و بلوک غرب به ویژه آمریکا (بیل، ۱۳۷۱ و گازیوروسکی، ۱۳۷۱) تمرکز داشته‌اند. در نتیجه، شرح تحلیلی و توصیف ژرف تحولات دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ناگفته مانده است. براین‌د چنین وضعیتی این است که در منابع تاریخ‌نگارانه این دوره چیزی جز رخداد‌های منتهی به انقلاب ذکر نشده است. آنچه مدام تکرار می‌شود، رخداد‌هایی است که به‌نحوی در پیوند با رخداد‌های انقلاب

قرار دارند. به بیان دیگر، تحولات سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ یا اساساً مطرح نمی‌شوند یا صرفاً در پیوند با پدیده انقلاب تفسیر و تحلیل می‌شوند. بنابراین، پژوهشگر این حوزه ناگزیر است که به متن‌های تاریخ‌نگاری رسمی دوره پهلوی دوم رجوع کند که آن نیز به اغراق‌گویی آمیخته است. باتوجه‌به آنچه گفته شد، عدم فهم و تحلیل موقعیت‌مند رخدادهای منتهی به انقلاب، خود از دشواری‌های بزرگ معرفت‌شناسانه انقلاب اسلامی است.

#### ۴. تضاد تاریخ‌نگاران/ تاریخ‌نگاری آشتی‌ناپذیر

تضاد آشتی‌ناپذیر از ویژگی‌های ویران‌گر و پرهزینه تاریخ‌نگاری رسمی انقلاب است. در این تاریخ‌نگاری وضعیت نیروهای درگیر در انقلاب و نوع تعامل آنها در دو قطب آشتی‌ناپذیر دین‌گرا و سکولار، قدسی و عرفی، ارزشی و غیرارزشی، انقلابی و ضدانقلابی، وابسته و مستقل بازنمایی می‌کند. این نوع تاریخ‌نگاری چنان‌که از نامش پیداست، به دنبال نفی، حذف، طرد یا بی‌اثر نشان دادن نیروها و کنشگران جریان مقابل با هدف نامشروع، بی‌ریشه و حاشیه‌ای نشان دادن آنهاست؛ یعنی می‌کوشد آنها را از اساس محکوم به شکست و فاقد آینده قلمداد کند. در این نوع تاریخ‌نگاری، نه گفتگو و نه نقد جایی دارد و نه حتی کثرت روایت‌ها و رهیافت‌ها، زیرا این میدان، میدان نبرد نیروها با انگیزه انهدام و نابودی یکدیگر است. لذا با نفی، انکار، طرح اتهام‌های ناروا، ترور شخصیت، تاریخ‌سازی و ابهام‌تراشی همراه است و طرح هر نوع روایت متفاوت یا ایجاد شفافیت را از میان می‌برد.

این انحصارگرایی بازتابی از واقعیت‌های صحنه سیاست است که جریان حاکم پس از انقلاب آن را شکل داده است. هرچند ممکن است جریان حاکم با ابزارهای تبلیغی بقای سیاسی خود را تداوم ببخشد، اما در بلندمدت موجب سرخوردگی، دل‌زدگی و بی‌تفاوتی مخاطبان نسبت به روایت‌های رسمی می‌شود، زیرا پیامد طبیعی چنین رهیافت‌های انکارگر و آشتی‌ناپذیر کنار گذاشتن مردم از مشارکت سیاسی و استقرار یک تمامیت‌خواهی تمام‌عیار سیاسی است. در چنین وضعیتی حتی تاریخ مردم ایران و به بیان آکادمیک، تاریخ اجتماعی، تاریخ اقتصادی، تاریخ فرهنگی دوره پس از انقلاب تا سال‌های اخیر به حاشیه رانده می‌شوند. یعنی همانند عرصه سیاست که صحنه را برای کنشگری نیروهای

سیاسی رقیب تنگ می‌سازد، میدان تاریخ‌نگاری نیز بازتابی از همین واقعیت است. در چنین میدانی، انتظار تکثر روایت و تکثر خوانش‌ها و تکثر روش‌ها ناممکن است. اگر جامعه‌ای گرفتار چنین وضعیتی شد نمی‌تواند هیچ راه عقلانی مسالمت‌آمیزی برای حل منازعات فکری، سیاسی و تاریخ‌نگاری خود بیابد. همان‌گونه که منازعه مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان در انقلاب مشروطه و کنشگری‌های جبهه ملی و نهضت آزادی و سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب اسلامی به چنین سرنوشتی تبدیل شد. متأسفانه نهادهای تاریخ‌نگاری رسمی جمهوری اسلامی همچون نظام سیاسی پس از انقلاب نتوانسته است دشمنی، نفی، انکار و طرد را به رقابت دموکراتیک و کثرت روایت‌ها تبدیل کند و از خشونت و ستیز عربان بکاهد و عقلانیت و مدارا را بگستراند و فضا را چندقطبی نگاه دارد. در تاریخ‌نگاری انقلاب به‌علت فضای انقلابی که نشانه تقابل دو نوع ارزش، دو نوع تفکر، دو نوع نظام سیاسی و دو نوع فرهنگ است، یک نگرش دوگانه و تقابلی و متضاد پدید می‌آید. یعنی جمعی از شخصیت‌ها ستوده، قهرمان و قابل افتخار و بخشی دیگر نکوهیده، ستمگر و مظهر شر محسوب می‌شوند و همان تقابل‌های دوگانه بین خیر و شر، نور و ظلمت، زمین و آسمان دوباره رخ می‌نماید. جامعه و بازیگران تاریخ نیز به دنبال آن در یکی از دو سوی این قطب‌بندیها قرار می‌گیرند.

به تعبیر یکی از پژوهشگران، هنگامی که مورخ یا مؤسسه تاریخ‌نگاری در مطالعات خود دچار «تحویلی‌نگری» شود، هویت امر تاریخی را فرو می‌کاهد و با نگرش‌های جانبدارانه ایدئولوژیک و نیز ارزش‌دآوری‌های خود، جریان‌های سیاسی را به خودی - غیرخودی سیاسی تقسیم می‌کند و می‌کوشد به موضع سیاسی خود چهره پژوهشی بدهد و با این ظاهر «علمی» تمام اجزای تاریخ، جامعه و سیاست را مصادره به مطلوب کند (مقصودی و دلیلی، ۱۳۹۷: ۱۸۵).

### نتیجه‌گیری

این نوشتار کوشید تا نشان دهد که انقلاب از منظر هستی‌های تاریخی چگونه رخدادی است و مهم‌ترین ویژگی‌های آن چیست و چرا بسیاری از حقایق انقلاب همواره پوشیده می‌ماند. همچنین نشان داد که چگونه مناسبات قدرت و دانش موجب می‌شود انقلابیون تاریخ انقلاب را در پیوند با ماهیت قدرت و چرخش‌های نظام سیاسی پسانقلابی بازنویسی

کنند و به تاریخ‌نویسی آشتی‌ناپذیر دامن بزنند. اینها اموری است که تاریخ‌نگار انقلاب‌ها بدون آگاهی از آنها (ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه انقلاب) قادر نیست تاریخی معتبر بنویسد. بنابراین، تاریخ‌نگار انقلاب باید پیش از آغاز پژوهش، درباره چستی، نوع و ماهیت پدیده انقلاب تأمل کند، به ابعاد وجودی، نظری و مفهومی انقلاب وقوف یابد، سبک‌ها، رهیافت‌ها و گفتمان‌های انقلاب را بشناسد و بداند که نوشتن تاریخ انقلاب در زمانه انقلاب که فضای هیجانی، خشونت‌آمیز، نابسامانی سیاسی و چنددستگی بر جامعه حاکم است و با تغییر ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، نهادها و ساختارها همراه است، بسیار دشوار است. زیرا امر تاریخ‌نویسی از فضای زمانه خود تأثیر می‌پذیرد و ممکن است متأثر از فضای هیجانی - احساسی انقلاب، یک‌سویه و حقیقت‌گریز شود یا شرایط به‌گونه‌ای پیش برود که از طرح روایت‌های رقیب ممانعت به عمل آید یا تاریخ‌نگاری را به ابزاری برای تسویه‌حساب‌های سیاسی و جناحی تبدیل کند. بنابراین، با این پرسش مقدر مواجه هستیم که راه برون‌رفت از تنگناها و رهایی از چالش‌های تاریخ‌نگاری انقلاب چیست؟ در کوتاه‌ترین عبارتها پاسخ نگارنده به این پرسش به شرح زیر است:

الف) بسط آزادی‌های بیان و قلم؛

تجربه تاریخی نشان داده است که انقلاب‌ها به دموکراسی ختم نمی‌شوند تا آزادی‌های مدنی را بگسترانند. همچنین تاریخ تاریخ‌نگاری نشان داده است که تنها در فضای دموکراتیک است که انبوهی از شواهد و مستندات معتبر از پرده بیرون می‌افتد و به منازعه گفتمان‌های تاریخ‌نگاری انقلاب رونق و شتاب می‌بخشد و روایت‌های متفاوت درباره تاریخ شکل می‌گیرد. بنابراین، تا رسیدن به چنین وضعیتی، تاریخ‌نگاری انقلاب ناگزیر با چالش‌ها و تنگناهای خاصی دست به‌گریبان است.

ب) گسترش فضای نقد؛

آنچه اندکی فضای تاریخ‌نگاری انقلاب را می‌تواند تعدیل کند، گسترش میدان نقد است. نقد بزرگ کردن عیب‌های دیگران نیست. نقد کوشیدن برای درک جایگاه و شأن چیزها و قرار دادن هر چیزی در جای حقیقی خود است. کار بزرگ تاریخ‌نگار نقد کردن است نه باور کردن. به تعبیر داوری، نقد و نقادی در این معنا با فهم و درک و عدل نزدیک می‌شود (داوری، ۱۳۹۱: ۳۹۹). اما در فضای هیجانی انقلاب، یا نقد شکل نمی‌گیرد یا به

خشونت می‌گراید.

ج) میدان دادن به رقابت گفتمان‌های تاریخ‌نگارانه؛

در فضای بسته و امنیتی که به‌صورت پیوسته آتش خشم و نفرت یا تنش‌های سیاسی و فکری افروخته می‌شود، بسیاری از پژوهشگران یا تاریخ‌نگاران جریان‌های رقیب، امکان بیان ایده‌ها و طرح روایت‌های خود را پیدا نمی‌کنند و علاقه‌مندان به انقلاب از شنیدن دیدگاه‌ها و ایده‌های آنان محروم می‌شوند و روایت‌های یک‌سویه حیثیت یک فرد یا یک جریان را به مخاطره می‌اندازند و جریان مقابل امکان دفاع و امکان طرح روایت خود را نخواهند داشت. راه‌گذار از این وضعیت، شکستن انحصارها به‌ویژه انحصار انتشار اسناد و منابع اصلی انقلاب فارغ از ملاحظات سیاسی و گزینشی است تا به گفت‌وگوهای تاریخی در سطح ملی کمک کنند.

با شکستن انحصار تاریخ‌نگاری رسمی و ظهور گونه‌ها و گفتمان‌های مختلف تاریخ‌نگاری انقلاب منازعه‌روشی - معرفتی آغاز می‌شود. گفتمان‌های دموکراتیک و حقیقت‌محور سیطره علمی و منطقی خود را به استناد شواهد و مستندات عقلی و تاریخی بر ذهنیت نسل‌های بعدی بسط می‌دهند و این تنها در گرو عرضه تحلیل‌های جدی‌تر، عقل‌پسندتر، مستندتر و عالمانه‌تر از انقلاب و روندهای آن است.

د) فراهم شدن امکان دسترسی همه پژوهشگران به همه اسناد، منابع و مدارک انقلاب؛ به‌طور کلی، در فضای آزاد و نقادانه امکان نشر همه منابع تاریخی، اسناد و مدارک آرشیوی فراهم می‌شود و همه کنشگران انقلابی و ضدانقلابی به بیان خاطرات خود می‌پردازند و نسل‌های بعدی با نقد و ارزیابی این اسناد با ظرفیت‌های تاریخی جامعه خود آشنا می‌شوند و درک درست‌تر و واقع‌بینانه‌تری از انقلاب پیدا می‌کنند. پیامد طبیعی فرایندهای چهارگانه پیشین، اعتبار یافتن هر روایت یا ادعایی است که معقول‌تر، مستدل‌تر، مستندتر و منسجم‌تر نوشته شود.

## منابع

اتکینسون، آر. اف (۱۳۸۲). امکان و اعتبار شناخت تاریخی. ترجمه احمد گل محمدی. مجموعه مقاله‌های دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی. به کوشش حسن حضرتی. قم: بوستان کتاب. احمدوند، زینب و بیگدلو، رضا (۱۴۰۲). بینش و روش روحانیون مورخ در تاریخ‌نگاری معاصر

ایرانی. دوفصلنامه جستارهای تاریخی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ۱۴، شماره ۱.

استوار، مجید (۱۳۹۲). *انقلاب اسلامی و نبرد نمادها*. تهران: نگاه معاصر.

اسکندری فاروجی، ابوالفضل و دیگران (۱۳۹۷). *تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، ضرورت‌ها و بایستگی‌ها*. فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی. سال ۱۵. شماره ۵۲.

الوندی، رهام (۱۳۹۶). *نیکسون، کسینجر و شاه (روابط ایالات متحده و ایران در جنگ سرد)*. ترجمه غلامرضا علی‌بابایی. تهران: مهراندیش.

امین ورزلی، نصرالدین (۱۳۸۰). *تأملی در مهمترین چالش‌های دهه سوم انقلاب*. مجله راهبرد. شماره ۲۲.

بازرگان، مهدی (۱۳۶۳). *انقلاب ایران در دو حرکت*. تهران: ناشر مؤلف.

باقی، عمادالدین (۱۳۸۲). *جدال‌های تاریخی*. تهران: سرابی.

باوریان، فریده و سهراب‌زاده، فاطمه (۱۳۹۸). *بررسی و شناخت آسیب‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی*. *تاریخ‌نامه انقلاب*. سال ۳. شماره پیاپی ۵ و ۶.

برزین، سعید (۱۳۷۷). *جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶ (همراه مصاحبه با محمدعلی همایون کاتوزیان)*. تهران: نشر مرکز.

بشیریه، حسین (۱۳۹۴). *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*. تهران: نگاه معاصر.

بیل، جیمز (۱۳۷۱). *شیر و عقاب*. ترجمه فروزنده برلیان. تهران: فاخته.

پهلوی، محمدرضا (۱۳۴۹). *مأموریت برای وطنم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

پهلوی، محمدرضا (۱۳۷۱). *پاسخ به تاریخ*. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مترجم.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). *غیریت و هویت؛ شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران*. پژوهشنامه متین. سال اول. شماره اول.

تاجیک، محمدرضا و درویشی، فرهاد (۱۳۸۳). *آرمان‌های انقلاب اسلامی در عصر جهانی شدن*. مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره ۵. شماره ۳.

تاریخ شفاهی انقلاب ایران به روایت رادیو بی‌بی‌سی (۱۳۹۶). به کوشش عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

تاریخ شفاهی هاروارد. به کوشش حبیب لاجوردی (<http://www.fas.harvard.edu/~iohp/details>)

تروتسکی، لئون (۱۳۸۵). هنر و انقلاب: نوشته‌هایی در ادبیات، سیاست و فرهنگ. ترجمه رضا مرادی اسپیلی. تهران دیگر.

توکلی، یعقوب (۱۳۹۴). جستارهایی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران. قم: نشر معارف.  
حضرتی، حسن (۱۳۹۸). نقد روش‌شناسی تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، علی (۱۴۰۰). گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.  
خرمشاد، محمداقصر (۱۳۸۴). اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

داوری، رضا (۱۳۹۱). سیاست، تفکر، تاریخ. تهران: سخن.  
داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). گسست تاریخی و شرق‌شناسی. تهران: نقد فرهنگ.  
درآمدی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی: مباحثه چهارتن از صاحب‌نظران پیرامون مسائل و مشکلات تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (میزگرد با حضور اسدالله بادامچیان و دیگران، مجری میزگرد حبیب‌الله اسماعیلی) (۱۳۷۶). تهران: مزامیر.

درآمدی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (مصاحبه محمدحسن رجبی و قاسم تبریزی) (۱۳۸۷). مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. بهمن. شماره ۱۲۹.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران: صراط.  
سوداگر، محمدرضا (بی‌نا). نظام ارباب رعیتی در ایران. تهران: بی‌جا.  
سیاوشی، سوسن (۱۳۸۰). لیبرال ناسیونالیسم در ایران. ترجمه علی محمد قدسی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

شادلو، عباس (۱۳۹۲). احزاب و جناح‌های سیاسی ایران امروز. تهران: وزرا.  
شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۱). جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری‌ها در ایران معاصر. تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.

شهرام‌نیا، امیرمسعود و نظیفی نائینی، نازنین (۱۳۹۲). تعامل و تقابل اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران. فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست. سال ۲. شماره ۵.

طباطبایی، جواد. سلسله مقالات انقلاب ملی در انقلاب اسلامی ( <https://t.me/jtjostarha> )

علی‌پور گرجی، محمود (۱۳۹۳). *گفتمان‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فوزی، یحیی (۱۳۸۴). *تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی*. تهران: عروج. ج ۱.  
قریشی، فردین (۱۳۸۴). *بازسازی اندیشه دینی در ایران*. تهران: قصیده‌سرا.

قوانلو قاجار، مصطفی (۱۳۸۵). *فراز و فرود مطبوعات پس از انقلاب*، روزنامه شرق: چهارشنبه ۱۳ اردیبهشت.

کاربر، مارتین (۱۳۹۵). *معرفت‌شناسی تاریخی: در تنوع و تغییر ارزش‌های معرفت‌شناختی علوم*. ترجمه برهان تفسیری. *فصلنامه تاریخ نو*. شماره ۱۷.

گازیوروسکی، مارک (۱۳۷۱). *سیاست خارجی آمریکا و شاه*. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.  
گلشن روغنی، جعفر (۱۳۸۵). *تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی*. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۰۴.

گل‌محمدی احمد (۱۳۹۶). *بازشناسی ادبیات انقلابی ایران*. *تاریخ‌نامه انقلاب اسلامی*. سال اول. دفتر دوم. پاییز و زمستان.

گولد، جولیوس و کولب، ویلیام. ل (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ویراستار محمدجواد زاهدی مازندرانی. تهران: مازیار.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مجموعه آثار، جلد ۵. تهران: صدرا.  
مقدم، والتین (۱۳۸۱). *چپ و انقلاب در ایران* تحلیل انتقادی. مجموعه مقاله‌های ایران پس از انقلاب. به کوشش هوشنگ امیراحمدی و منوچهر پروین. ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: باز. مقصودی، مجتبی و دلیلی، شهاب (۱۳۹۷). *کژنگاری در تاریخ معاصر ایران: با تأکید بر تحویلی‌نگری مفاهیم سیاسی مطالعه موردی مرکز اسناد انقلاب اسلامی*. دو فصلنامه جستارهای تاریخی. دوره ۹. شماره ۱.

نامدار، مظفر (۱۳۸۷). *جستارهایی در منشور تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی*. مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۲۹.

نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۱). *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران از کودتا تا انقلاب*. تهران: رسا. (دو جلدی).

نجفی، موسی (۱۳۹۹). نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی - نظری تا رویکرد تاریخی - نظری. دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی. دوره ۳. شماره ۲.

نورانی، امیر (۱۳۸۳). انقلاب اسلامی و چالش سنت و تجدد. مجموعه مقالات دومین همایش انقلاب اسلامی. قم: دفتر نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.

واحد مطالعات و تحقیقات (۱۳۷۰). نگاهی کوتاه بر اهرم رویدادهای انقلاب. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

همبلی، گاوین و دیگران (۱۳۷۵). سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.

هلیدی، فرد (۱۳۵۸). دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران. ترجمه فضل‌الله نیک‌آیین. تهران: امیرکبیر.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۰). تضاد دولت و ملت؛ نظریه تاریخ و سیاست در ایران (مجموعه مقالات)، ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.

Noel Parker (1999). *History and revolution*. USA. polity press.

## نسبت هویت دیداری و دینی در آیین‌های سوگواری محرم (مطالعه موردی: علم‌برداری و نخل‌گردانی)

محمود ترابی اقدم<sup>۱</sup>، علی اصغر فهیمی‌فر<sup>۲</sup>

### چکیده

هویت ایرانی در آیین‌های مختلف جامعه از جمله مناسک دینی نمود یافته که بخش مهمی از آن در آیین‌های سوگواری محرم تجلی پیدا کرده است. مسئله این مقاله از چگونگی تناظر هویت دیداری این آیین‌ها با هویت دینی آنها نضج می‌گیرد و ما را با این پرسش اصلی مواجه می‌سازد که نسبت هویت دیداری و هویت دینی آیین‌های علم‌گردانی و نخل‌گردانی چیست؟ بر این اساس، تبیین هویت دیداری و دینی در آیین‌های علم‌برداری و نخل‌گردانی هدف این مقاله بوده است. برای دستیابی به این هدف، عناصر و نمادهای بصری آیین‌های مذکور، به روش توصیفی-تحلیلی مطالعه و با ابعاد پنج‌گانه هویت دینی (عاطفی، اعتقادی، مناسکی، دانشی و پیامدی) نسبت‌یابی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که زبان بصری به کاررفته در شبکه عناصر، نمادها و سازه‌های دیداری نخل و علم عمدتاً نشانگر دو بعد «اعتقادی» و «دانشی» است. زمانی که علم و نخل، با حضور مشارکت‌کنندگان (عزاداران) تبدیل به مناسک یعنی علم‌برداری و نخل‌گردانی می‌شوند، دو بعد «عاطفی» و «پیامدی» را فرامی‌خوانند. در واقع، نظام بصری علم و نخل به‌طور مستقیم این دو بعد را نشان نمی‌دهند، بلکه در مناسک علم‌برداری و نخل‌گردانی بروز و ظهور می‌یابند.

**واژه‌های کلیدی:** محرم، هویت دیداری، هویت دینی، علم‌گردانی، نخل‌گردانی، آیین سوگواری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸

۱. دکتری پژوهش هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

iranmtorabia@gmail.com

۲. دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

fahimifar@modares.ac.ir

## مقدمه

فراگیرترین نوع هویت در هر جامعه‌ای هویت ملی است. در تاریخ جامعه ایرانی، هویت ملی با هویت دینی<sup>۱</sup> گره خورده است، زیرا «برخورداری از دین و تعالیم مذهبی مشترک، پایبندی و وفاداری به آن، اعتقاد و تمایل به مناسک و آیین‌های مذهبی فراگیر در فرایند شکل‌دهی هویت ملی بسیار مؤثر است» (حاجیان، ۱۳۷۹: ۲۰۴). ایرانیان در طول تاریخ همواره هم به برخی از آداب و رسوم پیش از اسلام پایبندی داشته و هم اینکه به اسلام ایمان آورده و از این دین مایه گرفته‌اند و هم ذهنیت تاریخی و جغرافیایی مشترکی دارند (حاجیان، ۱۳۸۸: ۱۹۷). اندیشه مهرپرستی به‌عنوان یک وجه هویت دینی در ایران باستان سابقه جدی و طولانی دارد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۵).

هویت دینی در واقع همان آثار و عوارض ناشی از حمل دین بر فرد دیندار است (چیت‌ساز قمی، ۱۳۸۳: ۲۱). از دین و آیین تعاریف متعددی شده است. اگر دین را ایمان به خدا و عمل به مجموعه‌ای از دستورات بدانیم، می‌توانیم بگوییم آیین صورت متجسم و متعین دین است که به آن مناسک<sup>۲</sup> هم گفته می‌شود. هر دینی مانند اسلام مناسکی را با خود آورده است. «آیین‌های مذهبی، بخشی از اعمال عبادی مردم در زندگی عادی است و نقش آن در حیات معنوی و آرمانی مردم تجلی می‌کند و با رشته‌ای نهانی آنان را با قدیسان فرهنگی و مذهبی پیوند می‌دهد» (بلوکباشی، ۱۳۸۳: ۱۰-۹). از خلال آیین‌ها فرهنگ و معنا تولید و در افراد درونی می‌شود (رحمانی، ۱۳۹۴: ۴).

در ماه محرم میزان آیین‌های دینی که در شهرهای ایران برگزار می‌شود، به بیشترین حد خود می‌رسد. آیین‌های عزاداری محرم، به‌عنوان امری هویتی، در تجربه زیسته مؤمنان و بازتولید عقاید مذهبی جایگاه محوری دارند. آیین‌های مذکور، علاوه بر جنبه دینی، یک لایه بصری به شهر می‌افزایند و هویت دیداری ویژه‌ای به شهرهای اسلامی می‌بخشند. مسئله این پژوهش از تلاقی میان ابعاد هویت دینی آیین‌های سوگواری محرم و نمادهای بصری آنها حاصل می‌شود. اینکه میان هویت دینی و نظام بصری این آیین‌ها چه ارتباطی وجود دارد، دغدغه پژوهشگران این نوشتار است.

هویت دیداری<sup>۱</sup> محرم، از انتزاع و تجلی عناصر هویت‌بخش به محرم در کالبد عناصر تجسمی شکل می‌گیرد. عناصری که مدلول آن‌ها را باید در باورهای دینی، انگاره‌های تاریخی، ایستارهای فرهنگی، شکل‌بندی‌های اجتماعی و خرده‌فرهنگ‌های قومیتی جستجو کرد. هویت بصری محرم از حاصل جمع وجه بصری تمامی مناسک محرم حاصل می‌شود؛ یعنی نظام نشانه‌ای مندرج در لباس عزاداران، نشانه‌های بصری افراشته‌شده در محله‌ها، مساجد، بازار، حسینیه‌ها و تکایا و نمادهای بصری آیین‌های مختلف سوگواری. در این میان آنچه عینیت و کاربرد بیشتری دارد، نظام نشانه‌ای آیین‌های سوگواری است. نظامی که به نظر می‌رسد از لحاظ معنایی متناظر با هویت دینی عزاداران آن آیین است و از لحاظ فرمی، با ابتناء بر مؤلفه‌هایی مانند الگوهای هندسی، وحدت تجسمی و ریتم بصری، «هویت دیداری» محرم را مرکزیت می‌بخشد و پدیدار می‌سازد. شناخت و تبیین این هویت بصری از رهگذر واکاوی ابعاد عناصر بصری به‌طور مجزا و در ارتباط با یکدیگر در قامت سازه‌های تجسمی حاصل می‌شود. همان‌گونه که در بخش روش پژوهش بیان خواهد شد، دو آیین علم‌گردانی و نخل‌گردانی وجه بصری پررنگ‌تری نسبت به آیین‌های دیگر دارند، از این رو جستجوی هویت دیداری آنها در تناظر با ابعاد هویتی دینی مشارکت‌کنندگان در این مناسک اهمیت بیشتری دارد. چنین مطالعات میان‌رشته‌ای، برای فهم لایه‌مند مناسک عاشورایی ضروری است.

براساس مسئله ذکرشده، سؤالات پژوهش را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: نسبت هویت دیداری و هویت دینی آیین‌های علم‌گردانی و نخل‌گردانی چیست؟ هویت دیداری آیین‌های علم‌گردانی و نخل‌گردانی ابعاد هویت دینی آنها را براساس چه نشانه‌هایی و چگونه بازتاب می‌دهد؟ و ابعاد هویت دینی در تناظر با لایه‌های بصری آیین‌های مورد مطالعه چگونه قابل تحلیل است؟ و کدام ابعاد برجسته و کدام کم‌رنگ است؟

### پیشینه پژوهش

در زمینه محرم پژوهش‌های قابل توجهی انجام شده و برخی از آنها به آیین‌های عزاداری محرم اختصاص یافته است که به موارد مهم و جدید اشاره می‌شود.

حسنوند و ستاری سارابانقلی (۱۴۰۲) به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های مناسک آیین

دهه اول محرم و تفاوت‌های فرهنگی آن در آذربایجان شرقی و خوزستان پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد مردم این دو استان، عزاداری‌های خود را منطبق با مذهب، پوشش گیاهی، فرهنگ و زبان خود کرده‌اند. در کنار این تفاوت‌ها، نکات اشتراک این آیین فرهنگی، در دو استان شامل حب خاندان پیامبر و ارادت به فرهنگ عاشورا است. خان‌محمدی و یوسفی (۱۳۹۶) به بررسی انسان‌شناختی پدیده نخل‌گردانی در کاشان پرداخته‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نخل‌گردانی با داشتن کارکردهایی همانند حاجت‌خواهی، واسطه‌خواهی، تقدس‌بخشی به هنجارهای عاشورایی، هویت‌بخشی مذهبی، و هم‌ذات‌پنداری کنشگران با اسوه‌ها در دینداری مردم منطقه مؤثر است. کاظمی (۱۳۹۱) هنرهای تزئینی در نخل‌گردانی ایبانه را از منظر انسان‌شناختی بررسی کرده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اشیای تزئینی در نخل، ارزشی تباری- مذهبی دارد و هنر مناسکی نخل‌گردانی، پویایی نمایشی، معنایی و تاریخی دارد.

پژوهش‌های مرتبط با هویت دینی در ایران در مقایسه با پژوهش‌های مربوط به مناسک محرم، شمار بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند. رکابیان و بابایی (۱۴۰۱) به این نتیجه رسیده‌اند که بر پایه شواهدی همچون معنویت و خداگرایی، دین جزء ذاتی هویت ایرانی است. قنبری برزبان و همتی (۱۳۹۴) مطالعات انجام‌شده درباره هویت دینی در جامعه ایرانی (طی سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۲) را به‌طور نظام‌مند مطالعه کرده‌اند. به‌طور کلی نتایج این پژوهش‌ها حاکی از وضعیت مثبت هویت دینی و ارتباط مثبت و هم‌زیستی بین هویت دینی و هویت‌های رقیب (هویت ملی و هویت قومیتی) به‌جز هویت مدرن و جهانی است.

گستره پژوهش‌های جدید مرتبط با آیین‌های محرم، بر انسان‌شناسی، ساختارشناسی و دینداری متمرکز است و کمتر به وجوه هنری این آیین‌ها پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی که درباره هویت دینی انجام شده‌اند، عمدتاً به‌طور مستقل به این موضوع پرداخته‌اند نه در ارتباط با متغیر دیگری. به‌رغم غنی بودن مطالعات درباره هویت دینی ایرانیان و تاحدودی مناسک محرم، کمتر درباره هویت دیداری این آیین‌ها آثار پژوهشی مشاهده می‌شود. نوآوری این مقاله این است که این هویت را در هویت بصری آیین‌های عزاداری مطالعه می‌کند؛ هویتی که ماندگار است و پیوسته بر دینداران مختلف عرضه می‌شود.

## مبانی نظری

هویت عامل برقراری و متمایز ساختن نظام‌مند نسبت‌های شباهت و تفاوت میان افراد، میان جماعت‌ها و میان افراد و جماعت‌هاست (جنکینز، ۱۳۹۴: ۸-۷). هویت آگاهی شخص، گروه و جامعه به خود است که در کنش‌های اجتماعی به صورت تدریجی شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۳: ۸۱). هویت انواع مختلفی دارد که یکی از آنها هویت دینی است. یکی از کنش‌های اجتماعی در تناظر با هویت دینی، آیین‌های مذهبی است.

دین مجموعه‌ای از برنامه‌های عملی هماهنگ با نوعی جهان‌بینی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود آن را وضع می‌کند و یا از دیگران می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۳-۲). پائول اید<sup>۱</sup> (۲۰۰۷: ۲۲) معتقد است دین را نه تنها می‌توان به عنوان یک رابطه معنوی بین مؤمن و خدای او در نظر گرفت، بلکه یک هویت جمعی است که به درجات مختلف می‌تواند مرزهای گروهی و بیرون‌گروهی را شکل دهد.

ادوارد تایلور<sup>۲</sup>، انسان‌شناسی که مناسک دینی را به مثابه اساس باور می‌نگرد (سیگل<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵: ۳۶۹)، دین را در همه زمان‌ها و مکان‌ها علی‌رغم تنوع و گوناگونی آن، پدیده‌ای واحد و برخوردار از ماهیت یگانه تلقی می‌کند، زیرا وجود تشابهات در انجام اعمال و آداب و رسوم در بین مردم جهان، نشانه هم‌شکلی بنیادی ذهن انسان است (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۲). گرچه دین نهادی مبتنی بر ایمان است و دینداری عمل به مناسک آن است، اما هویت دینی به چگونگی درک افراد از خود به عنوان افراد مذهبی اشاره دارد که ارزش‌ها و باورهای معنوی و دینی را در جامعه ایمانی می‌پذیرند. بنابراین هویت دینی یک هویت جمعی است که شامل عضویت در گروه‌های مذهبی، پذیرش نظام اعتقادی، التزام به گروه‌ها و ارزش‌های دینی و اعمال هم‌سو با دین است (آرکیدک و نیزبدت، ۲۰۱۰). هویت دینی یعنی داشتن اهتمام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۳۶).

1. Paul Eid
2. Edward Tylor
3. Segal

گلاک<sup>۱</sup> و استارک<sup>۲</sup> در کتاب دین و جامعه در تنش (۱۹۶۵) توجه پژوهشگران را به تعریف چندبعدی از دینداری جلب کرده‌اند. به نظر آنان، همهٔ ادیان جهانی به رغم آنکه در جزئیات متفاوت‌اند، دارای حوزه‌های کلی هستند که دینداری در آن حوزه‌ها جلوه‌گر می‌شود. این حوزه‌ها که می‌توان آنها را به‌مثابهٔ ابعاد اصلی هویت دینی در نظر گرفت، عبارت‌اند از:

۱. بعد اعتقادی یا باورهای دینی: متشکل از باورهایی که انتظار می‌رود پیروان آن دین به آنها اعتقاد داشته باشند.

۲. بعد مناسکی یا اعمال دینی: مشتمل بر دو دسته است؛ یکی تحت عنوان شعائر و مناسک مطرح است و عبارت است از: آداب و رسوم و مناسکی که هر دین از پیروان خود انتظار دارد که به آنها عمل شود. دیگری پرستش و دعا که اعمال دینی و خصوصی و غیررسمی است که فرد آنها را فقط با رضایت خاطر و بدون هیچ‌گونه اجباری انجام می‌دهد.

۳. بعد تجربی یا عواطف دینی: ناظر به عواطف، تصورات و احساسات مربوط به داشتن ارتباط با خدا یا واقعیتی غایی یا اقتداری متعالی است.

۴. بعد فکری یا دانش دینی: مشتمل بر اطلاعات و دانسته‌های مبنایی در مورد شناخت هر دین است که پیروان باید آنها را بدانند.

۵. بعد پیامدی یا آثار دینی: ناظر به اثرات باورها، اعمال، تجارب و دانش بر زندگی روزمره پیروان است.

در مورد مناسک باید گفت اصطلاح مناسک در مفهومی عام، مجموعه اعمال آیینی قاعده‌مند در ارتباط با دین است (مومن<sup>۳</sup>، ۲۰۰۸: ۱۰۴). از دیدگاه دیوید امیل دورکیم<sup>۴</sup>، که از منظر کارکردگرایی و عاطفی به بررسی مناسک دینی می‌پردازد، افراد با حضور در مناسک به یکدیگر شهادت می‌دهند که همگی از اعضای یک جماعت با نظام اخلاقی مشترک هستند و به پیوندهای خویشاوندی آگاهی می‌یابند که آنان را به هم مرتبط می‌کند؛ این خویشاوندی ویژگی‌ای است که مناسک فقط بیانگر آن نیست بلکه سازنده

و بازسازنده آن است. دورکیم همان‌گونه که در تعریف دین نگاهی سیستمی دارد، مناسک را نیز در جامعه در یک نظام کل مناسکی نگاه می‌کند. از نظر او شیوه‌ها و مناسک مختلف در یک جامعه بزرگ مجزا از هم نیستند، بلکه همه این شیوه‌ها و مناسک در هم آمیخته‌اند و بخش‌هایی از یک کل به‌شمار می‌روند (دورکیم، ۱۳۹۳: ۲۱۱). از دیدگاه دورکیم، مناسک نظامی از نمادها و مجموعه‌ای از مفاهیم است که به‌صورت دوره‌ای خلق و بازتولید می‌شوند (فیلیپس<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰: ۲۵۹).

به باور ارنست لوسن<sup>۲</sup> و رابرت مکالی<sup>۳</sup>، که از منظر انسان‌شناسی شناختی به تبیین نظام مناسک دینی پرداخته‌اند، مناسک دینی، اندیشه‌های مرتبط با آن مناسک، قواعد مرتبط رفتاری و عادات ملازم با آن مناسک، فقره‌هایی فرهنگی‌اند و طی نسل‌های متمادی و در درون و در میان گروه‌های اجتماعی انتقال می‌یابند (لینارد، ۲۰۰۸: ۱۵۸).

### روش پژوهش

به باور برخی از پژوهشگران عرصه دین، از جمله کلیفورد گیرتز<sup>۴</sup>، انسان‌شناس معاصر، دین نظامی از نمادهاست و این نمادها در بافت مناسک معنا می‌یابند (شامحمادی و پاسالاری بهجانی، ۱۳۹۴: ۶۹). آیین‌های محرم مانند نخل‌گردانی و علم‌گردانی نظام‌هایی نمادین متشکل از عناصر و آرایه‌های بصری هستند. از این‌رو، هویت دیناری محرم را باید در این نمادها و معانی آنها جستجو کرد.

از نظر گیرتز (۱۹۷۳: ۹۱)، نمادها محمل الگوهای معنایی تاریخی هر فرهنگ هستند. نمادها در فرایندی نسبتاً طولانی به‌صورت نظامی از معانی درآمده‌اند. کنشگران و پژوهشگران براساس آموزه‌های فرهنگی رایج در جامعه، علائم و نشانه‌هایی را با معانی ویژه برای مقاصدشان نشان می‌دهند (رحمانی، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۰).

1. Philips
2. Ernest Lawson
3. Robert McCauley
4. Clifford Geertz
5. Symbols

۶. در نشانه‌شناسی پیرس، نماد نوعی از نشانه (نشانه وضعی) است که رابطه صورت و مفهوم در آن قراردادی است (سجودی، ۱۳۹۵: ۲۵). مانند چراغ قرمز در علائم راهنمایی رانندگی که به معنی ایست است. اما در این مقاله نماد در مفهوم کلی نشانه به کار رفته است.

از آنجایی که برای نیل به هویت بصری محرم، نمادها یا نشانه‌های مذکور نیاز به توصیف دقیق و تحلیل دارند، برای پژوهش حاضر، روش توصیفی-تحلیلی انتخاب شده است. طرح‌های توصیفی برای توصیف نظام‌مند و دقیق ویژگی‌ها و ابعاد پدیده‌هایی (اشخاص، موقعیت‌ها و گروه‌ها) که کمتر شناخته شده‌اند، به کار می‌رود (دولاک<sup>۲</sup>، ۱۳۹۳: ۵۵). آنچه در روش تحلیلی اهمیتی خاص دارد، فهم صحیح متن، درون‌دادها و برون‌دادهای آن و کشف ارتباط منطقی این مؤلفه‌ها با همدیگر است (افراسیابی و ممینی، ۱۳۹۴: ۶۶). در پژوهش حاضر بیان ویژگی‌های تجسمی که به صورت آشکار در «عناصر بصری» و «نمادها» مشاهده می‌شوند، در مقام «توصیف» و «معنا»ی مأخوذ از ایستارهای تاریخی-فرهنگی-دینی، در مقام «تحلیل» در نظر گرفته می‌شوند.

برای توصیف، تجزیه و تحلیل معانی و کارکردهای نمادهای بصری، نیازمند شناخت زبان بصری به کاررفته در این نمادها و آیین‌های متناظر با آنها هستیم. از نظر استینسون<sup>۳</sup> و کایتون<sup>۴</sup> (۱۳۹۰) عناصر سازنده اثر تجسمی شامل این نه مؤلفه اصلی است: موضوع، فرم، خط، رنگ، بافت، فضا، تجمع و پراکندگی، حرکت و شکل. به فراخور آیین‌ها، زبان بصری نظام نمادین آن‌ها نیز بررسی خواهد شد.

دسته‌بندی‌های مختلفی در حوزه آیین‌های محرم وجود دارد. بیشتر این دسته‌بندی‌ها مانند درخشنده (۱۳۹۸)، از منظر جغرافیایی، فرهنگی و قومیتی بوده است. اما با توجه به اینکه هدف این مقاله پیکربندی هویت بصری این آیین‌ها در تناظر با هویت دینی آنهاست، در انتخاب آیین‌های مورد مطالعه تمرکز بر میزان بصری بودن نمادهای آنها شده است. بر این اساس، دو آیین جمعی علم‌گردانی و نخل‌گردانی چون وجه بصری پررنگ تری نسبت به آیین‌های دیگر دارند، و در استان‌های زیادی زنده هستند و سهم بیشتری در سپهر عمومی عزاداران دارند، با شیوه «هدفمند» انتخاب شده‌اند.

در ادامه، دو آیین علم‌گردانی و نخل‌گردانی معرفی و نمادهای بصری و معانی رایج آنها و عناصر دیداری سازنده آنها بیان می‌شود. سپس این آیین‌ها و هویت دیداری آنها از منظر ابعاد پنج‌گانه هویت دینی تحلیل می‌شوند.

## یافته‌های پژوهش علم‌برداری

تصویر ۱. نمونه‌ای از علم.



عَلَم از لحاظ تاریخی، پیشینه فرهنگی طولانی را پشت سر گذاشته است، اما در ارتباط با عزاداری شیعیان می‌توان گفت حداقل از قرن‌های هشتم و نهم هجری قمری در عزاداری شیعیان استفاده می‌شده است (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۰). علم‌نشانی از پرچم برافراشته‌ای است که زمانی در دست علمداری بوده (در جنگ) و اکنون از دست او افتاده است و به ضرورت باید توسط علمدار دیگری برداشته شود تا به این وسیله راه رهروان حقیقت و مردان بزرگ و خداجوی ادامه یابد (فرید، ۱۳۸۵: ۷۵). علم‌برداری در اکثر شهرهای ایران در دهه اول محرم و با حضور عزاداران برگزار می‌شود. حضور عزاداران برای این مراسم ضرورت دارد. علم‌گردانی با سینه‌زنی، زنجیرزنی و نوحه‌خوانی همراه است و در جغرافیای فرهنگ‌های مختلف ایران با کمی تفاوت اجرا می‌شود. علم‌ها معمولاً بعد از پرچم‌ها و قبل از دسته‌های زنجیرزن و سینه‌زن قرار می‌گیرند. در جدول ۱ نمادهای بصری رایج در هندسه دیداری علم‌ها و علامت‌ها و معانی متداول آنها بیان می‌شود.

## جدول ۱. نمادهای بصری علم و معانی ضمنی آنها

نمونه تصویر	معانی ضمنی	نماد بصری
	<p>حق‌طلبی شیعه و جنگیدن برای حقیقت از جمله مدلول‌های این عنصر بصری است. «تعداد تیغه‌ها متناظر با ۵ تن و ۱۲ امام و ۱۴ معصوم است. تیغه وسط نیز الله است که تعادل علم را حفظ می‌کند» (مه‌دی‌ان، ۱۳۹۶). برخی از تیغه‌های علم‌ها شبیه به سرو هستند. سرو در فرهنگ ایران باستان به معنی مرگ است. از این رو می‌توان گفت که فرهنگ ایران باستان با فرهنگ شیعی درهم آمیخته است (ذوالفقاری، ۱۳۹۵).</p>	تیغه
	<p>پنجه با انگشتان باز دست را نشانه پنج تن آل عبا (محمد (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین) دانسته‌اند/ دست بریده، نشانگر دست افرادی است که در روز عاشورا قطع شد مانند امام حسین (ع)، ابوالفضل العباس (ع) (اصغری، ۱۳۹۵، وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	پنجه یا دست بریده

	<p>نخل نماد استقامت و بردباری در فرهنگ ایرانی و اسلامی است. استفاده از شاخه‌های نخل به رنگ‌های سبز، قرمز، مشکی و بعضاً زرد و سفید نشانه‌ای از شهادت، عزاداری و... است.</p>	<p>شاخه‌های نخل</p>
	<p>پرچم به رنگ سبز، قرمز، مشکی معمولاً در پایین یا کنار علم به کار می‌رود و جملاتی از زیارت عاشورا یا اشعاری مانند «باز این چه شورش است که در خلق عالم است» روی آن نوشته می‌شود. بعضاً یک یا چند پرچم مستقل نیز به موازات علم حرکت می‌کنند.</p>	<p>پرچم</p>
	<p>ساکت شدن زنگوله‌های شترها در شروع خطبه حضرت زینت (س) در شام/ زنگ حیدری که به هنگام ورود به زورخانه می‌نوازند/ زنگی که صوفیان و قلندران آن را با خود حمل می‌کردند (اصغری، ۱۳۹۵، وبگاه خیمه، ۱۴۰۳، ذوالفقاری، ۱۳۹۵).</p>	<p>زنگوله</p>
	<p>نماد درویش کابلی است که با یک کشکول آب به خدمت امام حسین (ع) رسید و امام قبول نکردند (نادعلی، ۱۳۹۴).</p>	<p>تبریزین و کشکول</p>
	<p>شهادت امام علی (ع) (اسدالله الغالب) و فرزندش امام حسین (ع)، آمدن شیر بعد از شهادت امام حسین (ع) و یارانش در کربلا برای محافظت از بدن‌های مطهر شهید، شجاعت و ابهت شهدای کربلا (اصغری، ۱۳۹۵، وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	<p>شیر</p>
	<p>ضمانت امام حسین (ع) از حرّ/ ضامن آهو نماد امام رضا (ع) (یک نماد ایرانی) (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳، مهدیان، ۱۳۹۶).</p>	<p>آهو</p>

	<p>نماد امام زمان (عج) (منبعث از حدیث «المهدی طاووس اهل الجنة») (اصغری، ۱۳۹۵، وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	<p>طاووس</p>
	<p>اسارت و مظلومیت اهل بیت (ع) پس از عاشورا/ اشاره به حدیث پیامبر در معراج که فرمودند: «دیدم کاروان بی‌پایانی از شترها حرکت می‌کردند که حامل فضائل امیرالمومنین بودند» (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳، مهدیان، ۱۳۹۶).</p>	<p>شتر</p>
	<p>سفیر و پیام‌رسان برای عاشورا (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳)، نماد اندیشه (مهدوی، ۱۴۰۲).</p>	<p>هدهد</p>
	<p>آزادگی و شهادت/ انتقال خبر شهادت امام حسین (ع) از کربلا به مدینه/ زائر حرم اهل بیت (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳، مهدیان، ۱۳۹۶)، پهن کردن بال‌های کبوتر روی بدن شهدا (جعفری، ۱۴۰۱).</p>	<p>کبوتر</p>
	<p>قداست و پاک‌ی شهدای کربلا (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳، مهدیان، ۱۳۹۶).</p>	<p>شمع</p>
	<p>مشخص کردن مسیر و هدایت‌گر بودن کربلا (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	<p>فانوس</p>

	<p>اژدها به مبارزه حر با نفس اماره یا حضور لشکر جنیان در کربلا برای کمک به امام حسین (ع) (که حضرت آنها را نپذیرفت) یا نمادی از ذوالفقار علی (ع) (Ruffle, ۲۰۲۰: ۲۷۷) تعبیر می‌شود. اژدها نماد عقیمی و رانده‌شدگی است و معمولاً در دو طرف تیغه‌ها که نماد نور و رحمت هستند به صورت قرینه به کار می‌رود و این معنی را تداعی می‌کند که خوب و بد، خیر و شر همیشه با یکدیگر در جنگ و چالش هستند (اصغری، ۱۳۹۵).</p>	اژدها
	<p>اذان گویی / غیرت (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	خروس
	<p>محافظ علم، براق که مرکوب پیامبر در شب معراج بود (مهدیان، ۱۳۹۶، خردجو، ۱۳۹۳).</p>	مرغ رخ
	<p>گلدوزی اشعار مختلف روی آن (وبگاه خیمه، ۱۴۰۳).</p>	شال علم

آنچه در نظام بصری علم نمود بیشتری دارد، حضور دودسته از نشانه‌ها یعنی حیوانات و اشیاء مختلف است. حال سؤال این است که این نشانه‌ها در مقام دال، متناظر با چه مدلولی از وجوه پنج‌گانه هویت دینی هستند؟ به نظر می‌رسد این نشانه‌ها متناظر با بعد دانشی و بعد اعتقادی هستند. هر کدام از این نشانه‌ها از سویی اطلاعات مستقیم یا

غیرمستقیم دربارهٔ واقعه کربلا برای عزاداران ارائه می‌کنند و ازسوی دیگر در ترکیب با یکدیگر، وجه اعتقادی آنها را تقویت می‌کنند. مثلاً حضور کبوتر ازسویی به اطلاعات عزاداران درخصوص «انتقال خبر شهادت امام حسین (ع) از کربلا به مدینه» می‌افزاید و ازسوی دیگر باورمندی آنها به این واقعه را تقویت می‌کند. پرسش بعدی این است که آیا این نشانه‌ها در بعد دانش و اعتقاد باقی می‌مانند یا در هنگام مناسک علم‌گردانی فراتر می‌روند و ابعاد دیگر را نیز پوشش می‌دهند؟ به این پرسش مکمل در نتیجه‌گیری پاسخ داده خواهد شد.

زبان بصری به‌کاررفته در شبکهٔ آرایه‌ها و نگاره‌های علم (علامت) را براساس عناصری که استینسون و کایتون (۱۳۹۰) مطرح کرده‌اند، می‌توان مطابق جدول زیر تحلیل کرد.

### جدول ۰۲. زبان بصری علم بر اساس عناصر بصری آن

عناصر بصری	تحلیل
موضوع	موضوع علم در سطح کلان مربوط به قیام امام حسین (ع) و در سطح خرد مربوط به علمدار کربلا، حضرت ابوالفضل (س) است.
فرم	«تقارن» عنصر برجستهٔ علم است که ناشی از تعداد تیغه‌های (عموماً) فرد، تیغهٔ وسط بزرگ‌تر و بلندتر و تیغه‌های همسان در دو سوی تیغهٔ وسط است. فرم مبتنی بر تقارن، نوعی «تعادل» به علم بخشیده است که امکان جابه‌جایی آن را نیز سهل‌تر می‌کند.
خط	خطوط عمودی، افقی، مورب و منحنی در علم دیده می‌شوند، ولی خطوط غالب در بدنهٔ علم، عمودی و افقی است که نوعی استحکام به فرم بصری علم بخشیده است. البته خطوط منحنی پرهای بالایی علم و همچنین خطوط مورب سایر نمادهای بصری علم، این صلابت و قاطعیت را تعدیل و از حالت شطرنجی و صلیبی تا حدودی خارج کرده است.

رنگ	رنگ‌بندی علم در مرکزیت‌یابی آن در یک فضای شهری مؤثر است، به‌ویژه اینکه پرهای پرنده (به‌عنوان برگ‌های نخل) در مرتفع‌ترین سطح آن هستند و از دور مردم را به سمت علم و هیئت عزاداری سوق می‌دهند. هویت رنگی علم (و به تبع آن هویت رنگی محرم) را متشکل از چهار رنگ اصلی دانسته‌اند: «سیاه نشانهٔ غم و ماتم، سبز نشانهٔ خاندان پیامبر (ص) و تقدّس آن، سرخ نماد جنگ و شهادت و سفید نشان صلح و دوستی» (بلوکباشی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). «در بعضی از شهرها علم سبز به حضرت عباس (ع) و علم سیاه به امام حسین (ع) منسوب است و در برخی شهرها، علم سیاه را به حضرت فاطمه (ع)، و علم سبز را به امام حسین (ع) منسوب می‌دانند. علم عباس (ع) بلندترین، و علم علی‌اصغر کوتاه‌ترین علم‌هاست» (باقی، ۱۴۰۰).
بافت	ازلحاظ جنس، علم از فلز تشکیل شده است، هرچند در اجزا و متعلقات آن چوب و پلاستیک و پارچه نیز مشاهده می‌شود. بافت این مواد صاف، زبر و مواج است.
فضا	از دو نوع فضای تزئینی و تجسمی استفاده شده است. فضای تجسمی، یادآور واقعهٔ عاشورا و فضای تزئینی ناشی از نفوذ نمادهای فرهنگی، دینی و تاریخی است.
تجمع و پراکندگی	در پیکرهٔ علم، تجمع و پراکندگی به‌طور همزمان دیده می‌شود. این تجمع و پراکندگی دلالت بر «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» دارد. نمادهای بصری علم در تیغهٔ وسط که مزین به نام «الله» است، جمع شده و به وحدت رسیده‌اند که زیر آن علم‌گردان استقرار یافته است. با دور شدن از تیغ وسط نمادهای بصری مختلف اضافه شده، موجب کثرت و پراکندگی می‌شوند.
حرکت	در هندسهٔ علم، سکون و پویایی همزمان مشاهده می‌شود. باتوجه‌به فضای تقارنی که در وسط علم با حضور تیغه بزرگ وجود دارد، چشم از اطراف به سمت مرکز علم حرکت می‌کند. ضمن اینکه حرکت علم توسط علم‌گردان (گردانان) مقوم حرکت ذاتی نهفته در هندسهٔ علم است.
شکل	علم از لحاظ شکلی، به چلیپا شبیه است. شکلی که از دوران پیش از اسلام به دوران پس از اسلام در ایران ورود کرده است.

براساس جدول شماره ۲، در ترکیب نمادهای بصری علم، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مشاهده می‌شود و عناصر تجسمی در تیغه میانی که معمولاً نام مبارک «الله» بر آن نقش بسته، به وحدت می‌رسند. مدلول این نوع ترکیببندی بصری وحدانیت و توحید است. بنابراین این نوع ترکیببندی متناظر با وجه «اعتقادی» هویت دینی است.

## نخل گردانی


### تصویر ۲. نمونه‌ای از نخل گردانی.



در ایران، سابقه نخل را به قبل از اسلام، در زمان ساسانیان و از لحاظ اسطوره‌شناسی با آیین سوگواری سیاوش (آیین سوگواری سالانه مرگ سیاوش و حمل و گرداندن تابوت) مرتبط می‌دانند (بهار، ۱۴۰۲). تاریخ پژوهانی مانند محمدعلی اسلامی ندوشن و حسن ذوالفقاری تابوت نخل گردانی را شبیه سرو دانسته‌اند که در فرهنگ عامه، نشان جاودانگی، رشادت و زندگی اخروی است (ذوالفقاری، ۱۳۹۴). البته سرو نماد مرگ و جنازه نیز است (ایلکا و ایلکا، ۱۳۹۰: ۱۰۴). آینه و آذین‌بندی نخل از چندصد سال پیش در ایران معمول بوده است (بلوکباشی، ۱۳۸۳: ۴۴). امروزه نخل، تابوت‌واره‌ای است که برای عزاداری و به‌ویژه عزای امام حسین (ع) از آن استفاده می‌کنند (کروم،

۲۰۰۳: ۴۶، چلکوفسکی، ۲۰۰۵: ۴۱۰). عموماً در نواحی مرکزی ایران مانند یزد و کاشان انجام می‌شود. کارگزاران نخل عبارت‌اند از: بابای نخل، نخل‌کش‌ها، هدایت‌کنندگان و انتظامات نخل، حاملان کتل‌ها، پایه‌کش‌ها، دسته‌ عزاداری، پرچم‌گردان (خان محمدی و یوسفی، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۳). طریقه برگزاری این مراسم به این شیوه است که نخل‌کش‌ها، زیر نخل را می‌گیرند و براساس راهنمایی‌های یک نفر آن را به حرکت در می‌آورند و مردم پیرامون آنها حرکت و عزاداری می‌کنند. نخل‌گردانی نیز همانند علم‌گردانی بدون حضور عزاداران معنی ندارد و همچنین دارای مقدمات و مراحل برای تهیه و آماده‌سازی است. در جدول ۳ سعی شده است نمادهای بصری و اصلی نخل به همراه معنی یا معانی ضمنی آنها ذکر شود.

### جدول ۳. نمادهای بصری نخل و معانی ضمنی آنها

نمونه تصویر	معانی ضمنی	نماد بصری
	نماد پیکر سیدالشهدا، درخت خرما، نماد درخت سرو، نماد آزادگی و استقامت و نماد عروج مقدس (زارع‌زاده، ۱۳۸۸، بلوکباشی، ۱۳۸۳، وفایی شاهی، ۱۳۸۳، و هراتی ۱۳۸۰). تابوت و حجله سیدالشهدا (ع) (حسنوند و ستاری، ۱۴۰۲: ۱۰).	چوب نخل
	نمادی از پارچه سیاه روی پیکر امام حسین (ع) (دهقانی زاده، ۱۳۹۶).	سیاه‌پوش کردن

	<p>شمشیر و نیزه‌ها</p> <p>نماد تیر و نیزه‌هایی است که بر بدن امام حسین (ع) و یاران ایشان اصابت کرد (حسینی، ۱۳۹۸).</p>
	<p>سرو نخل</p> <p>نماد قامت علی اکبر (ع) (ویکی شیعه، ۱۴۰۳). در فرهنگ ایرانی سرو نماد آزادگی، رشادت، جاودانگی و زندگی اخروی است (ذوالفقاری، ۱۳۹۴). این صفات درحقیقت روحیات امام سوم شیعیان را توصیف می‌کنند. «سرو خمیده نشانه سوگواری نیز است» (اعتماد، ۱۳۹۴).</p>
	<p>آئینه</p> <p>نماد نور وجود مبارک امام حسین (ع)، نورافشانی پیکر امام حسین (ع) (حسینی، ۱۳۹۸، دهقانی زاده، ۱۳۹۶).</p> <p>در نخل‌گردانی، طرف آئینه‌بندان نخل به سمت جلو و طرف دشنه، در پشت آن قرار دارد؛ به این معنی که اگر با افراد صادق روبه‌رو شویم، ما هم مثل آئینه صاف و صادق هستیم، ولی اگر قصد جنگ داشته باشید، ما نمی‌ترسیم و چون سرو قد علم می‌کنیم و آماده دفاع هستیم (وکیلی، ۱۴۰۰).</p>

	<p>نماد علمدار امام حسین (ع) (حسینی، ۱۳۹۸).</p>	<p>علم‌های بسته‌شده روی نخل</p>
	<p>نشان‌گر حجله قاسم بن الحسن (ع) (ویکی شیعه، ۱۴۰۳).</p>	<p>پارچه‌های زینتی</p>
	<p>به‌عنوان زنگ کاروان امام حسین (ع) (دهقانی زاده، ۱۳۹۶).</p>	<p>زنگ‌ها</p>
	<p>نماد کاکل علی اکبر (ع) (ویکی شیعه، ۱۴۰۳).</p>	<p>سرطوق بالای نخل</p>
	<p>نشانه لباس امام حسین (ع) (حسینی، ۱۳۹۸).</p>	<p>دستار سبز</p>
	<p>در این طرح یا شیر به بدن بی‌سر بوسه می‌زند و یا باقی‌مانده نيزه‌ها و خنجرها را از بدن حضرت خارج می‌کند (ایرانگرد، ۱۴۰۳). در واقع این شیره شیری است که بر پیکر شهیدان کربلا ظاهر می‌شود و مانع از حمله حیوانات وحشی و گروه شمر به آنها می‌شود.</p>	<p>پارچه‌ای با عکس شیر و یک بدن بی‌سر در کناره‌های نخل</p>
	<p>نماد تشییع‌کنندگان پیکر امام حسین (ع) (ویکی شیعه، ۱۴۰۳).</p>	<p>عزادارانی که نخل را بر می‌دارند</p>

نشانه‌های نخل در مقایسه با علم محدود است و شامل حیوانات نمی‌شود. علم مربوط به روز واقعه است و نخل مربوط به بعد از واقعه و طبیعتاً روز عاشورا اهمیت و ابعاد بیشتری دارد. در نخل نیز نشانه‌ها، وجه دانشی و اعتقادی را نشان می‌دهند. مثلاً وجود شمشیرها و نیزه‌ها اطلاعاتی درباره نحوه جنگ در کربلا ارائه می‌کند و با افزایش دانش عزاداران و مخاطبان، اعتقاد آنها را تقویت می‌کند. برای نخل نیز پرسش مشابه با علم پدید می‌آید. نشانه‌های نخل چه زمانی و چگونه سایر وجوه هویت دینی را فرا می‌خوانند؟

زبان بصری به کاررفته در شبکه آرایه‌ها و نگاره‌های نخل را براساس عناصری که استینسون و کایتون (۱۳۹۰) مطرح کرده‌اند، می‌توان مطابق جدول زیر تحلیل کرد.

#### جدول ۴. زبان بصری نخل براساس عناصر بصری آن

عناصر بصری	تحلیل
موضوع	موضوع علم در سطح کلان مربوط به قیام امام حسین (ع) و در سطح خرد مربوط به امام حسین (ع) است. در واقع، تشییع پیکر ایشان است.
فرم	نظام کالبدی نخل با بهره‌گیری از نقش‌مایه‌های مشابه در دو سوی محور مرکزی، به فرم «تقارن تقریبی» نزدیک شده است.
خط	خطوط عمودی، افقی، مورب و منحنی در نخل دیده می‌شوند، ولی خطوط غالب در بدنه بالایی علم، عمودی و در قسمت پایینی آن افقی است. این ترکیب بندی بصری، نوعی عروج و تعالی به فرم کالبدی نخل بخشیده است.
رنگ	پالت رنگی نخل نسبت به علم، محدود است. رنگ غالب نخل سیاه و رنگ فرعی سبز است. رنگ سیاه نماد سوگواری و حمل تابوت امام حسین (ع) و رنگ سبز یادآور تعلق این حضرت به خاندان پیامبر (ص) است.
بافت	از لحاظ جنس، نخل متشکل از چوب است. البته آینه و پارچه نیز در تزئین آن به کار می‌رود. بافت این مواد صاف، زبر و مواج است.

فضا	از هر دو نوع فضای تزئینی و تجسمی استفاده شده است. فضای تجسمی، یادآور شهادت امام حسین (ع) و فضای تزئینی ناشی از نفوذ نمادهای فرهنگی، دینی و تاریخی است.
تجمع و پراکندگی	هم در پیکره نخل و هم در جمعیت اطراف آن تجمع نمود بارزی دارد. عناصر مختلف در تابوت جمع شده‌اند. مردمی که نخل را حمل می‌کنند، در اطراف تابوت امام حسین (ع) تجمع کرده‌اند.
حرکت	عنصر حرکت در نخل بسیار برجسته است چراکه اساساً فلسفه شکل‌گیری آن، انتقال تابوت امام حسین (ع) است.
شکل	نخل به‌لحاظ شکلی هم واقعی و هم تزئینی است. نخل از منظر واقعی به تابوت تشییع پیکر شهید نزدیک است. آینه و شال و... موجب تزئین این تابوت شده است.

به‌نظر می‌رسد در نظام هندسی نخل نیز مانند علم، «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» وجود دارد. کثرت آن را در وجه تزئینی و وحدت آن را در بعد تجسمی که به نخل (پیکر) سالار شهیدان منتهی می‌شود، باید جستجو کرد. ضمن آنکه در سطح خرد، «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در پیکره هندسی نخل مشاهده می‌شود. در سطح کلان و دید پرنده، مانند تصویر زیر نیز این کانونی‌گرایی دیده می‌شود. افراد با پوشش‌های متفاوت، حول نخل جمع می‌شوند و فضای بصری گسترده‌تری را شکل می‌دهند.

### تصویر ۳. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در دید پرنده.



جدول‌های ۱ تا ۴ نشان می‌دهد که عناصر بصری نه‌گانه (موضوع، فرم، خط، رنگ، بافت، فضا، تجمع و پراکندگی، حرکت و شکل) به تنهایی منعکس‌کنندهٔ بعدی از ابعاد هویت دینی نیستند، اما در ترکیب با یکدیگر نمادهای بصری (پرچم، شال، حیوانات و...) این آیین‌ها را شکل می‌دهند و این نشانه‌ها به صورت فردی و جمعی در امتداد هویت دینی محرم شکل گرفته‌اند و منجر به تقویت آن می‌شوند. حال پرسش این است که کدام یک از ابعاد پنج‌گانهٔ هویت دینی نمود و بروز بیشتری در گسترهٔ تجسمی نخل و علم دارند؟

### نتیجه‌گیری

باتوجه به سیال بودن مفهوم هویت، به‌ویژه در تلاقی با عناصر هنری، نمی‌توان برای تمامی نظام‌های دیداری این آیین‌های نخل‌گردانی و علم‌برداری تفکیک متناظر و یک‌به‌یک با ابعاد پنج‌گانهٔ هویت دینی (اعتقادی، دانشی، مناسکی، عاطفی و پیامدی) قائل شد. اما در یک چشم‌انداز، می‌توان ابعاد مذکور را در تناظر با هویت بصری نخل و علم در دو دسته پیکربندی کرد: گروه اول از نظام بصری خودِ نخل و علم منتج می‌شود و گروه دوم در حالت مناسکی شدن نخل و علم و تبدیل آن به نخل‌گردانی و علم‌برداری ظهور می‌یابد.

در مجموع، هویت دیداری این آیین‌ها عمدتاً ابعاد اعتقادی و دانشی هویت دینی را بازتاب می‌دهند. بعد اعتقادی از طریق انعکاس ایمان به خدا، وحدت در کثرت، باور واقعهٔ عاشورا و اعتقاد به کنشگران عاشورا در نظام بصری نخل و علم هویدا می‌شود. بعد دانشی از طریق معانی ضمنی حیواناتی مانند شیر، آهو، طاووس، شتر، هدهد، کبوتر، اژدها، خروس و مرغ رخ و اشیایی مانند تیغه، پنجه یا دست بریده، شاخه‌های نخل، پرچم، زنگوله، تبرزین و کشکول، شال علم، شمع، فانوس، شمشیر و نیزه‌ها، آئینه، پارچه‌های زینتی، سرطوق بالای نخل، دستار سبز و پارچه در پیوند با واقعه عاشورا بروز می‌یابد. بعد اعتقادی و بعد دانشی در نظام بصری علم و نخل ممزوج شده‌اند. مثلاً پنجه (دست بریده) ضمن اینکه اعتقاد عزاداران به پنج تن آل عبا و دست بریدهٔ امام حسین (ع) و حضرت ابوالفضل (ع) را نشان می‌دهد، آگاهی و دانش آنها را در این خصوص نیز تقویت می‌کند. زبان بصری علم و نخل که متشکل از عناصر

نه‌گانه است، ساخت هندسی متقارن با مرکزیت «الله» دارد. این نوع ترکیب‌بندی بصری وجه اعتقادی (توحید) را تقویت می‌کند و واقعه‌ عاشورا را ذیل این اعتقاد تفسیر می‌کند.

ابعاد دیگر هویت دینی یعنی مناسکی، عاطفی و پیامدی در گستره بصری حضور مستقیم کمتری دارند و به‌ندرت می‌توان متناظر آنها را در پیکره عناصر و نمادهای نخل و علم جستجو کرد. نخل و علم، عمدتاً دو بعد اعتقادی و دانشی را با خود حمل می‌کنند. اما نخل‌گردانی و علم‌برداری سه بعد مناسکی، عاطفی و پیامدی را نیز به دو بعد قبلی می‌افزایند. دو بعد عاطفی و پیامدی نیاز به کنشگری دارد و این کنشگری از رهگذر شرکت فعالانه دینداران در مناسک دینی میسر می‌شود.

نخل‌گردانی و علم‌برداری از طریق دعوت دینداران به این مناسک دینی، بعد عاطفی (گریه کردن برای سالار شهیدان، احساس مثبت داشتن به شهدای کربلا، احساس منفی داشتن به دشمنان اسلام، احساس نزدیکی به خدا، رازو نیاز با خدا، طلب توبه و بخشش، درخواست حاجت از خدا،...) و بعد پیامدی (پیروی از سیره امام حسین (ع)، بازگویی واقعه عاشورا و دعوت به عزاداری، دعوت به حق‌پرستی، آزادی‌خواه بودن، انجام امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با طاغوت و ظلم، جهاد در راه خدا و...) را منجر می‌شوند. درواقع ابعاد اعتقادی و دانشی به‌طور بالفعل و ابعاد مناسکی، عاطفی و پیامدی به‌صورت بالقوه در آیین‌های نخل‌گردانی و علم‌برداری حضور دارند. هویت ایرانی با هویت دینی آمیخته است. هویت دینی ایرانیان در آیین‌های عاشورایی جلوه بی‌بدیلی از خود را نشان می‌دهد. در این پژوهش سعی شد ابعاد این هویت در گستره بصری دو آیین شاخص علم‌برداری و نخل‌گردانی مطالعه شود. یافته‌های این پژوهش مؤید هویت‌بخشی مذهبی و پویایی معنایی و تاریخی پدیده نخل‌گردانی است که به ترتیب خان‌محمدی و یوسفی (۱۳۹۶) و کاظمی (۱۳۹۱) به آنها دست یافته‌اند.

پیشنهاد می‌شود مطالعاتی درخصوص مردم‌نگاری مشارکت‌کنندگان در این آیین‌ها و فهم آنها از معانی و کارکردهای نمادهای بصری انجام شود. اینکه از نگاه عزاداران، سازه‌های بصری در نظام هندسی این آیین‌ها با ابعاد هویت دینی آنها چگونه ارتباط برقرار می‌کند، سؤال این قبیل مطالعات می‌تواند باشد.

همچنین نحوه بهره‌مندی از نشانه‌های علم‌گردانی و نخل‌گردانی و سایر آیین‌های محرم در فضاهای شهری، تولیدات رسانه‌ای و آثار هنری سرفصل دیگری از پژوهش‌های کاربردی را می‌تواند به خود اختصاص دهد.

## منابع

ایلکا، شاهین، ایلکا، شهاب (۱۳۹۰). *تجسم اندیشه آیینی در معماری و منظرپردازی*. تهران: طحان.

اعتماد (۱۳۹۴). *نگاهی تاریخی به نمادها و شیوه‌های عزاداری در محرم (نمادها در محرم)*، قابل‌دسترس در:

<https://www.etemadnewspaper.ir/1394/07/30/Vijeh/PDF/13940730-8-18-85.pdf>

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). *هویت ایرانی و تداوم تاریخی*. قابل‌دسترس در (۲۰۰۶/۰۶/۱۱): [www.iranyad.ir](http://www.iranyad.ir)

الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی*. استینسون، اوکویرک، کایتون، ویگ. بون (۱۳۹۰). *مبانی هنر: نظریه و عمل*. ترجمه محمدرضا یگانه‌دوست، تهران: انتشارات سمت.

افراسیابی، حسین، ممینی، سجاد (۱۳۹۴). *تحلیل جامعه‌شناختی شعر «برف» نیما براساس آرای شریعتی و با تکیه بر مفهوم «غم»*. *جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*، ۷ (۱)، ۶۳-۷۹. ایرانگرد (۱۴۰۳). *مراسم نخل‌گردانی؛ آیینی سنتی که به ثبت ملی رسید*. قابل‌دسترس در:

<https://irangard.com/mag>

<http://mashhadenc.ir>

اصغری، علی اکبر (۱۳۹۵). *علم‌گردانی*. قابل‌دسترس در:

بهار، مهرداد (۱۴۰۲). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.

باقی، عمادالدین (۱۴۰۰). *علم و علم‌گردانی*. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

بلوکباشی، علی (۱۳۸۳). *نخل‌گردانی: نمایش تمثیلی از جاودانگی حیات شهیدان*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

جعفری، فرزاد (۱۴۰۱). *آنچه شاید درباره «علم‌کشی» نمی‌دانستید/ شیر و اژدها از کجا آمدند؟* قابل‌دسترس در: <https://www.mehrnews.com/news/5555470>

جنکینز، ریچارد (۱۳۹۴). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج باراحمدی، تهران: شیرازه.

چیت‌ساز قمی، محمدجواد (۱۳۸۳). گسست نسلی در ایران: افسانه یا واقعیت. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.

حاجیان، ابراهیم (۱۳۷۹). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه. فصلنامه مطالعات ملی، ۲ (۵)، ۱۹۳-۲۲۸.

حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۸). نسبت هویت ملی و هویت قومی در میان اقوام ایرانی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۹ (۳ و ۴)، ۱۴۳-۱۶۴.

حسنوند، نیره و ستاری سارابانقلی، حسن (۱۴۰۲). تفاوت‌های فرهنگی در مناسک آیینی محرم. مجله گردشگری فرهنگ، ۴ (۱۲)، ۶-۱۵.

حسینی، سیده زهرا (۱۳۹۸). نخل‌گردانی؛ آیینی پرشکوه از صفویه تا یزد/ نگاهی به معناهای خفته و باورهای عامیانه در نخل و نخل‌گردانی. قابل‌دسترس در:

<https://snn.ir/fa/news/789302>

خان‌محمدی، کریم، و یوسفی، محدثه (۱۳۹۶). بررسی انسان‌شناختی پدیده نخل‌گردانی در کاشان (مطالعه موردی: نخل‌هیأت حسینی در محله سرفره و گذر صدره). شیعه‌شناسی، ۱۵ (۶۰)، ۷-۳۸.

خردجو، محمد (۱۳۹۳). علم‌هایی با قیمت‌های سنگین. قابل‌دسترس در:

<https://www.bultannews.com/fa/news/226498>

دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیادی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات مرکز.

دهقانی‌زاده، محمدرضا (۱۳۹۶). حکایت عصر ماتم‌زده عاشورا و نخل‌هایی که به‌جای تابوت تشییع می‌شوند. قابل‌دسترس در:

<https://sahebkhavar.ir/news/21668564>

رحمانی، جبار (۱۳۹۳). تغییرات مناسک عزاداری محرم؛ نشان‌شناسی مناسک عزاداری محرم. تهران: انتشارات تیسرا.

رکابیان، رشید، و بابایی، مرتضی (۱۴۰۱). هویت ایرانیان در گذرگاه تاریخ با تأکید بر هویت دینی. تاریخ اسلام، ۲۳ (۹۰)، ۲۳۶-۲۰۷.

زارع‌زاده، فهیمه (۱۳۸۸). تعامل و همکاری مشترک میان مخاطبان و آفرینندگان نخل ماتم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه الزهرا.

سجودی، فرزانه (۱۳۹۵). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: نشر علم.

شامحمدی، رستم، و پاسالاری بهجانی، فاطمه (۱۳۹۴). مناسک دینی از دیدگاه کلیفورد گیرتز (با تأکید بر کارکرد آنها). پژوهشنامه ادیان، ۹(۱۸)، ۴۹-۷۱.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۳). نقش و عملکرد دین در وضعیت انقلابی. جامعه‌شناسی ایران، ۵(۳)، ۶۶-۲۸

طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۳). شیعه در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فرید، محمدصادق (۱۳۸۵). کتاب ایران: سوگواری‌های مذهبی در ایران. تهران: الهدی.

قنبری برزیان، علی، و همتی، رضا (۱۳۹۴). هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام‌شده (۱۳۹۲-۱۳۸۰). جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۶(۳)، ۱۱۷-۱۳۸.

کاظمی، سمیه (۱۳۹۱). بررسی انسان‌شناختی هنرهای تزئینی در نخل‌گردانی محله هرده ایبانه. انسان‌شناسی، ۱۰(۱۶)، ۱۴۱-۱۱۶.

گیدنز، آنتونی (۱۳۹۳). تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.

مشهدی نوش‌آبادی، محمد (۱۳۹۰). نگاهی مردم‌شناختی به آیین‌های توغ‌برداری در ایران. فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ۲۶، ۳۳-۴۸.

مهدوی، احسان (۱۴۰۲). نمادهای روی «علم» در دسته‌های عزاداری یادآور چه وقایعی است؟ قابل‌دسترس در:

<https://www.isna.ir/news/1402050603497>

مهدیان، محسن (۱۳۹۶). نمادهای روی علم نشانه چیست؟ قابل‌دسترس در:

<https://www.fardanews.com>

نادعلی، محمد (۱۳۹۴). بیان نمادهای علم از زبان علم‌کش قدیمی تهران. قابل‌دسترس در:

<https://iqna.ir/fa/news/3393467>

وبگاه خیمه (۱۴۰۳). علامت محرم و چگونگی شکل‌گیری آن. قابل‌دسترس در:

<https://kheeyme.com/>

وفایی شاهی، حمید (۱۳۸۳). ویژگی عناصر بصری و نمادهای نخل. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه شاهد.

وکیلی، زیبا (۱۴۰۰). نخل‌گردانی؛ جلوه داغ بر دل نشسته. قابل‌دسترس در:

<https://www.kojaro.com/history-art-culture/192131-palm-tree-muharram-rituals-and-events>

ویکی شیعه (۱۴۰۳). نخل گردانی (آیین). قابل دسترس در: <https://fa.wikishia.net>  
 هراتی، محمد مهدی (۱۳۸۰). علم: تجلی هویت ملی و مذهبی ایرانیان. کتاب ماه هنر، شماره ۳۹ و ۴۰. ۴۰-۴۳-۳۴.

Arweck, E. & Nesbitt, E. (2010). Young People's Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions?, *Journal of Contemporary Religion*, No. 25, 67-87.

Chelkowski, Peter (2005). *Art for Twenty-Four Hours*, In *Islamic art in the 19th Century: Tradition, Innovation, and Eclecticism*. edited by Behrens Doris-Abouseif & Stephen Vernoit, Netherl and Bill Academic Publishers Martinus Nijhoff Publishers & VSP, 409-433.

Dulock, Helen. H. (1993). Research Design: Descriptive Research. *Journal of Pediatric Oncology Nursing*, 10(4), 154-157.

EId, Paul (2007). *Being Arab Ethnic and Religious Identity Building Among Second Generation Youth in Montreal*. London: McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.

Korom, F.J. (2003). *Hosay Trinidad: Muarram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora*. Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.

Liénard A., Pierre & Lawson, E. Thomas (2008). Evoked culture, ritualization and religious rituals. *Religion*, 38(2), 157-171.

Momen, M. (2008). *Understanding Religion*. NY: Simon & Schuster.

Phillips, P. (2000). *The Cross of Christ, Sacrifice and Sacred Violence*. New Black friars. 81:256-264.

Ruffle, Karen G. (2020). *Gazing in the Eyes of the Martyrs: Four Theories of South*

Asian Shi'i Visuality, *Journal of Material Cultures in the Muslim World*.1.268-290.

Segal, R. A. (2005). *Myth and Ritual*. The Routledge Companion to the Study of Religion, J. R. Hinnells(ed.), New York.

## فرهنگ ایرانی در فضای مجازی: تحلیلی مبتنی بر هوش مصنوعی و مدل هافستد

آتوسا رستم‌بیک تفرشی<sup>۱</sup>

چکیده

پژوهش حاضر بر دو موضوع بسیار مهم در علوم انسانی متمرکز است؛ یکی فرهنگ که قدمتی به بلندای زندگی اجتماعی انسان دارد و دیگری هوش مصنوعی مولد که از مباحث مطرح پژوهشی امروز است. هدف پژوهش بررسی بازنمایی فرهنگ ایرانی در فضای مجازی با استفاده از هوش مصنوعی و شناسایی و تحلیل استعاره‌های فرهنگی ایرانی است. به این منظور، از چارچوب نظری زبان‌شناسی فرهنگی (شریفیان، ۲۰۱۷) و مدل شش‌بعدی هافستد (۲۰۱۰) استفاده شده است. داده پژوهش در دستیابی به استعاره فرهنگی از نوع کلان‌داده و شامل تمامی متون فارسی و انگلیسی دیجیتال شده مرتبط با فرهنگ ایرانی در دسترس در رایاسپهر است که توسط هوش مصنوعی تحلیل شده است. شناسایی استعاره فرهنگی ایرانی، استفاده از کلان‌داده و هوش مصنوعی و استفاده از مدل هافستد برای تحلیل استعاره فرهنگی ایرانی از نوآوری‌های پژوهش حاضر است. برای دستیابی به استعاره فرهنگی، پنج پرامیت (دستور) به زبان فارسی و انگلیسی برای برقراری ارتباط با هوش مصنوعی شامل چت جی‌پی‌تی-۴، جیمینای و کلاود ۲ طراحی و استفاده شد. پس از تحلیل و مقایسه پاسخ‌های ارائه‌شده این سه مدل هوش مصنوعی، فرش ایرانی، تعارف و شعر «بنی‌آدم» از سعدی به‌عنوان برجسته‌ترین استعاره‌های فرهنگی ایرانی شناسایی شدند. تحلیل این استعاره‌ها با استفاده از مدل هافستد نشان می‌دهد که در بین ایرانیان پذیرش فاصله قدرت، جمع‌گرایی و آینده‌نگری برجسته‌ترین ویژگی‌های فرهنگی به‌شمار می‌آیند.

**واژه‌های کلیدی:** فرهنگ ایرانی، زبان‌شناسی فرهنگی، هوش مصنوعی، استعاره فرهنگی، مدل هافستد.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۱

۱. دانشیار گروه زبان‌شناسی، پژوهشکده زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
Atoosa.rostambeik@gmail.com

۱۳۸

ایران‌شناسی

## مقدمه

زبان‌شناسی فرهنگی میان‌رشته‌ جدیدی است که به رابطه بین مفهوم‌سازی فرهنگی و چگونگی درک جهان در گروه‌های مختلف اجتماعی می‌پردازد. شناسایی مقوله‌های فرهنگی، طرحواره‌ها و دستیابی به استعاره‌های فرهنگی از جمله مباحث اصلی مطرح در زبان‌شناسی فرهنگی هستند. طرحواره فرهنگی به الگوهای فکری و رفتاری مشترک اعضای یک جامعه اشاره دارد، طرحواره‌هایی مثل روابط خانوادگی، طرحواره ادب و احترام، و طرحواره شکسته نفسی از این نوع هستند. به عبارتی، فرهنگ تعیین‌کننده درک گروه‌های مختلف از قوانین، الگوها، رفتارها و نظام‌هاست؛ چارچوب‌هایی که ارزش، باور، نگرش و هنجار نامیده می‌شوند. این فرایندهای شناختی ساختار الگوهای اجتماعی ما را شکل می‌دهند. مقوله‌های فرهنگی تجارب هرروزه ما از جهان‌اند و مجموع دانش فرهنگی ما را شامل می‌شوند، مانند نگرش ایرانیان نسبت به سرنوشت یا طبیعت انسان. درنهایت، استعاره‌های فرهنگی به پدیده، نهاد یا فعالیتی مشترک بین اکثریت اعضای یک ملت اشاره دارند که چارچوب فرهنگ ملی آن جامعه را توصیف می‌کنند، مانند باغ ژاپنی یا محراب خانوادگی چینی. شناسایی استعاره‌های فرهنگی باید مبتنی بر حجم وسیع و متنوعی از داده باشد. از ابزارهای کارآمد در این حوزه مطالعاتی، می‌توان به پیکره‌های زبانی و تصویری دیجیتال شده و کلان‌داده‌ها<sup>۱</sup> اشاره کرد. کلان‌داده، داده‌های بسیار بزرگ و پیچیده، متشکل از داده‌های ساختاریافته یا بدون ساختار است که رایانه‌های معمولی قدرت تحلیل آن را ندارند. رشد فناوری و توسعه زبان‌شناسی رایانشی امکانات پژوهشی جدیدی را فراهم آورده است. یکی از این امکانات، هوش مصنوعی مولد<sup>۲</sup> و بات‌های مکالمه مثل چت‌جی‌پی‌تی هستند که به سرعت در تمامی حوزه‌های فنی، پزشکی و علوم انسانی نفوذ کرده‌اند. هوش مصنوعی مولد نوعی از فناوری هوش مصنوعی است که می‌تواند انواع مختلفی از محتوا شامل متن، تصویر، صوت و داده مصنوعی<sup>۳</sup> تولید کند. پیشرفت سریع در حوزه مدل‌های زبانی بزرگ<sup>۴</sup> یعنی مدل‌هایی با میلیون‌ها یا تریلیون‌ها پارامتر، درها را به روی دوره جدیدی گشوده است که در آن هوش مصنوعی

1. Big data
2. Generative Artificial Intelligence
3. Synthetic data
4. Large language models (LLMs)

می‌تواند به نگارش متن‌هایی گیرا، کشیدن نقاشی‌های مشابه عکس و خلق داده‌های سرگرم‌کننده بپردازد (تارنمای تک‌تارگت<sup>۱</sup>). حال، دنیایی را تصور کنید که هوش مصنوعی نه تنها به تحلیل داده‌ها می‌پردازد، بلکه بافتن فرش پیچیده فرهنگ انسان را نیز هدایت می‌کند. ابزارهای هوش مصنوعی، و در صف مقدم آنها چت جی‌پی‌تی، امروزه در جای جای زندگی روزمره ما حضور دارند. اما آنها چقدر می‌توانند تفاوت‌های ظریف فرهنگی را درک کنند که معرّف ما هستند؟ چت جی‌پی‌تی با داشتن بیش از ۱۰۰ میلیون کاربر در هفته (تارنمای کالچر فکتور<sup>۲</sup>)، گواهی از در هم آمیختن سریع هوش مصنوعی با جامعه است. در چنین شرایطی انجام پژوهش‌هایی در حوزه درک فرهنگی ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی از جوامع مختلف از اهمیت بسیاری برخوردار است. دیجیتالی کردن داده‌های فرهنگی جوامع مختلف و فراهم آوردن آرشیوهای در دسترس می‌تواند به تصویری که هوش مصنوعی از جوامع ترسیم می‌کند، سندیت بیشتری بخشد. چه خواهیم و چه نخواهیم، هوش مصنوعی مولد به یکی از منابع دانش در دسترس دنیای دیجیتال امروز بدل شده است. امروزه کمتر کسی برای ترجمه، یا بررسی معنا و مفهوم یک عبارت به فرهنگ لغت مراجعه می‌کند. هوش مصنوعی تقریباً در تمامی حوزه‌های علم و هنر نفوذ کرده است و به سرعت به پیش می‌راند و پژوهشگران علوم انسانی نیز باید در این قطار سریع‌السیر جایی برای خود تدارک ببینند. در پژوهش حاضر، تلاش می‌شود عناصر برجسته فرهنگی و در نهایت استعاره(های) فرهنگ ایرانی با استفاده از پرامت‌های طراحی شده به زبان فارسی و انگلیسی و تحلیلی که چت‌بات‌های مبتنی بر هوش مصنوعی از کلان‌داده در دسترسش ارائه داده است، شناسایی و براساس مدل هافستد<sup>۳</sup> (۲۰۱۰) تحلیل شود. سه چت‌بات پرکاربرد با دسترسی آزاد شامل چت جی‌پی‌تی<sup>۴</sup>، جمینای<sup>۵</sup> و کلاود<sup>۶</sup> به‌عنوان ابزار شناسایی استعاره فرهنگی ایرانی در فضای مجازی به کار گرفته شده‌اند. لازم به ذکر است، با اینکه این چت‌بات‌ها خود مولد دانش نیستند، در یک فرایند پرسش و پاسخ مورد استفاده قرار می‌گیرند و با توجه به دسترسی وسیعی که به

1. Techtarget
2. Culture factor
3. Hofstede, G.
4. Chat GPT4
5. Gemini
6. Claud2

داده‌های دیجیتالی دارند، پاسخ‌هایی را ارائه می‌دهند که می‌توانند به بازتولید و تقویت یک گفتمان منجر شوند.

### پیشینه پژوهش

در موضوع فرهنگ ایرانی، پژوهش‌های توصیفی و تطبیقی متعددی انجام شده‌اند که برخی مبتنی بر مدل هافستد بوده‌اند. در ادامه به مهم‌ترین نتایج این پژوهش‌ها در حوزه فرهنگ ایرانی اشاره می‌شود. صبوری<sup>۱</sup> و همکاران (۲۰۱۵) سه هویت ملی، مذهبی و غربی را به‌عنوان اجزای شکل‌دهنده هویت ایرانی معرفی می‌کنند که به سه فضای فرهنگی فارسی، اسلامی و غربی مرتبط هستند. هویت ایرانی ریشه در ایران باستان و قدمتی ۲۵۰۰ ساله دارد. هویت اسلامی به عهد صفویه و پیشنهاد دین اسلام شیعی به‌عنوان دین و مذهب اصلی کشور باز می‌گردد. هویت غربی نیز حاصل برخورد با نوگرایی غربی است. در هر یک از این هویت‌ها جنبه‌هایی از الگوی پیشنهادی هافستد برجسته‌تر است و گاهی در رقابت با هم قرار دارند. راجی (۱۳۹۷) نیز با ارجاع به پژوهش تطبیقی هافستد بین ۴۰ کشور دنیا به تحلیل فرهنگ ملی ایران پرداخته است. براین مبنای فرهنگ ایرانی به فاصله زیاد قدرت، جمع‌گرایی، زنانگی، اجتناب از عدم قطعیت زیاد، جهت‌گیری کوتاه‌مدت و خویشتن‌داری گرایش دارد. یعقوبی، گودرزی و صادقی (۱۴۰۱) در پژوهشی، با مصاحبه با ۳۰ نفر از متخصصان ایرانی حوزه فرهنگ، دو بعد ملی و ارزش دینی را برای فرهنگ ایران تعریف کرده‌اند. بعد ملی در این تعریف آداب و رسوم و سنن، موقعیت سرزمینی، مهمان‌نوازی و جذب گردشگر، تاریخ و فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی، عناصر قومی و مذهبی، استکبارستیزی و کمک‌های بشردوستانه را در بر می‌گیرد. آنها بعد ارزش دینی را شامل شهادت‌طلبی، ایثار و روحیه بسیجی، حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش، دفاع از نظام و ارزش‌های اسلامی، الگوی مردم‌سالاری دینی، ولایت فقیه، انتظار و منجی‌گرایی می‌دانند.

درخشان<sup>۲</sup> و همکاران (۲۰۲۲) در یک پژوهش بینارشته‌ای با موضوع رابطه معلم-دانشجو و تلاش دانشجویان در رسیدن به اهداف آموزشی در بافت زبان دوم، ۲۲۳ دانشجوی

ایرانی را با ۲۰۸ دانشجوی لهستانی مقایسه کرده‌اند. آنها در شرح بافت آموزشی ایرانی و لهستانی به هافستد (۲۰۰۱) ارجاع داده‌اند که بر مبنای آن فرهنگ ایرانی به‌طور غالب جمع‌گرا است، ساختار سلسله‌مراتب قدرت را می‌پذیرد، به هنجارها و باورهای ثابتی پایبند است و به سنت احترام می‌گذارد، چندان به اوقات فراغت اهمیت نمی‌دهد، و نیز فرهنگ ایرانی در مقایسه با فرهنگ لهستانی زنانه‌تر است. مرادی<sup>۱</sup> (۲۰۲۴) طی پژوهشی روی نمونه آماری ۴۰ دانشجوی کارشناسی رشته بازرگانی ایرانی و چینی، ابعاد فرهنگی ایران و چین را بر مبنای مدل چهاربعدی هافستد تحلیل کرده است. وی نتیجه‌گیری کرده است که ایرانیان در مقایسه با چینی‌ها پذیرش بیشتری نسبت به نابرابری قدرت دارند و هر دو کشور به‌طور قابل ملاحظه‌ای مردانه هستند، اما فاصله قدرت، ابهام‌گریزی و فردگرایی در دانشجویان ایرانی بیشتر از چینی است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، استعاره فرهنگی و تحلیل آن بر مبنای مدل هافستد، و استفاده از هوش مصنوعی به‌عنوان ابزاری برای شناسایی استعاره فرهنگی از نوآوری‌های این پژوهش است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

## ۱. مبانی نظری

### ۱-۱ فرهنگ

بنابه تعریف لغتنامه دهخدا<sup>۲</sup> فرهنگ از پیشوند فر + هنگ از ریشه تنگ اوستایی به معنی کشیدن و فرهختن تشکیل شده است. هر دوی این بخش‌ها مطابق است با ادوکات و دوره در لاتینی که به معنی کشیدن و نیز به معنی تعلیم و تربیت است. فرهنگ عمید<sup>۳</sup> نیز فرهنگ را به علم و دانش، ادب و معرفت، تعلیم و تربیت، آثار علمی و ادبی یک قوم یا ملت تعریف کرده است. معادل واژه فرهنگ در زبان انگلیسی culture است. معنای این واژه در فرهنگ لغت کمبریج به این شرح است: شیوه زندگی، به‌ویژه آداب و باورهای همگانی گروه خاصی از مردم در یک زمان معین. همچنین نگرش‌ها، رفتارها، عقاید و... گروه خاصی از مردم یک جامعه. فرهنگ ممکن است در معنای موسیقی، هنر، تأثر،

1. Moradi, E.
2. <https://rhyming.ir/dakho>
3. <https://www.ashja.com/fa/amidonliedictionary/>

ادبیات و... هم به کار رود<sup>۱</sup>.

یکی از مهم‌ترین تعاریفی که از فرهنگ ارائه شده است، به ادوارد برنت تایلور<sup>۲</sup> (۱۸۷۳) مردم‌شناس مطرح قرن نوزدهم و بیستم باز می‌گردد. به باور او فرهنگ یا تمدن در مفهوم گسترده قوم‌نگاری آن یک کل پیچیده است که دانش، باور، اخلاق، قانون، آداب، و هر قابلیت و عادت اکتسابی انسان به‌عنوان عضوی از جامعه را در بر می‌گیرد. مطالعه فرهنگ می‌تواند ما را به قوانین حاکم بر تفکر و عمل انسان‌ها برساند (تایلور، ۲۰۲۱: ۱۹). الیوت<sup>۳</sup> (۱۹۶۰: ۹۳) سه معنی متفاوت برای فرهنگ ارائه داده است. او معتقد است که واژه فرهنگ با توجه به اینکه منظور ما توسعه و رشد فردی<sup>۴</sup> یک گروه<sup>۵</sup> یا طبقه<sup>۶</sup> اجتماعی یا کل یک جامعه باشد، معانی متفاوتی پیدا می‌کند. براساس نظریه او فرهنگ فردی وابسته به فرهنگ گروهی و فرهنگ گروهی وابسته به فرهنگ کل جامعه‌ای است که آن گروه یا طبقه اجتماعی به آن تعلق دارد. به این ترتیب، این فرهنگ کل جامعه است که بنیادی است و فرهنگ ابتدا در آن معنایی باید بررسی شود که به کل جامعه مربوط است. مطالعه رابطه بین زبان و فرهنگ به حدود قرن هجدهم باز می‌گردد. از برجسته‌ترین افرادی که بر رابطه بین زبان، تفکر و فرهنگ تأکید داشتند، می‌توان به ویلهلم فون هومبولت (۱۷۶۷-۱۸۳۵)، بواس<sup>۷</sup> (۱۸۵۸-۱۹۴۲)، ساپیر<sup>۸</sup> (۱۹۳۹-۱۸۸۴)، و وُرف<sup>۹</sup> (۱۹۴۱-۱۸۹۷) اشاره کرد. به تعریف ویگوتسکی<sup>۱۰</sup> (۱۹۳۹) یک واژه و معنایش درحقیقت یک کلیت یا یک مفهوم است. تعمیم‌ها و مفاهیم خاص‌ترین کارکرد تفکر هستند. در تفکر، واقعیت به شیوه‌ای متفاوت با آنچه ادراک می‌شود، منعکس می‌گردد. بنیادی‌ترین ویژگی واژه‌ها این است که بازتاب کلی واقعیت هستند. تفکر و زبان کلید درک ماهیت فهم و آگاهی انسان است. بواس (۱۹۴۲) به اهمیت زبان به‌عنوان یکی از عوامل تعیین‌کننده فرهنگ اشاره کرده است. در همه فرهنگ‌ها واژه‌ها رابطه بین انسان و محیط طبیعی‌اش را بازتاب

1. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/culture>

2. Tylor, E. B.

3. Eliot, T. S.

4. Individual

5. Group

6. Class

7. Boas, F.

8. Sapir, E.

9. Whorf, B. L.

10. Vigotsky, L. S.

می‌دهند و گواهی از نوع زندگی انسان هستند، مانند اسکیموها و تعداد زیاد واژه‌هایی که برای انواع برف دارند در مقابل ساکنین ساحل شمال غربی آمریکا که واژه‌های زیادی برای اشاره به انواع قایق یا اصطلاحات مختلف مرتبط با دریا دارند. در ایران نیز در حوزه رابطه زبان و فرهنگ پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله می‌توان به مرادی و رحمانی (۱۳۹۵) اشاره کرد. آنها با مرور آرای زبان‌شناسان و فیلسوفان برجسته، به بررسی فرضیه نسبت زبانی و رابطه زبان و فرهنگ پرداخته و نتیجه‌گیری کرده‌اند که زبان بخشی از فرهنگ و فرهنگ بخشی از زبان است و رابطه این دو متقابل است. زبان از یک سو ابزار اصلی فرهنگ و شرط وجود فرهنگ است و از سوی دیگر محصول آن. زبان واسطه‌ای است که معانی فرهنگی را شکل می‌دهد.

کوزلواوا<sup>۱</sup> (۲۰۱۶) در شرح آرای هومبولت<sup>۲</sup> درباره زبان به این نکته اشاره کرده است که در دیدگاه هومبولت رشد زبان شباهت زیادی به هنر دارد، زیرا نه تنها ابزاری برای ارتباط است، بلکه محصول ذهن انسان است. جوهره زبان شکل‌دادن به تفکر بر مبنای دنیای مادی متشکل از اشیاء و پدیده‌هاست. زبان دنیایی است بین دنیای بیرونی و دنیای درونی انسان. واژه‌ها برخاسته از احساسات طبیعی گوینده هستند و از طریق احساسات طبیعی شنونده ادراک می‌شوند. کرامش<sup>۳</sup> (۲۰۱۴) از زبان به عنوان یک نشانه فرهنگی یاد کرده است و با ارجاع به پژوهش‌هایی در حوزه نسبت زبانی چون گامپرز<sup>۴</sup> و لوینسون<sup>۵</sup> (۱۹۹۶)، اسلایین<sup>۶</sup> (۱۹۹۶) و بورودیتسکی<sup>۷</sup> (۲۰۰۳) ادعای ورف مبنی بر اینکه انسان‌ها اسیر ساختارهای دستوری و واژگانی زبان‌شان هستند را رد می‌کند. او معتقد است که بیشتر پژوهش‌های این حوزه با رویکرد معتدل‌تر سایپر هم‌سو هستند که معتقد است زبان راهنمای دستیابی به واقعیت اجتماعی است. سایپر معتقد است هیچ دو زبانی آنقدر به هم شباهت ندارند که واقعیت اجتماعی یکسانی را بازتاب دهند. دنیایی که جوامع مختلف در آن زندگی می‌کنند، دنیاهای مجزایی هستند؛ نه یک دنیا که به شیوه‌های متفاوتی برچسب‌دهی شده است (سایپر، ۱۹۴۹: ۶۸-۶۹).

1. Kozlova, T.
2. Humboldt, W. V.
3. Kramsch, C.
4. Gumperz, J. J.
5. Levinson, S. C.
6. Slobin, D.
7. Boroditsky, L.

## ۲-۱ استعاره و فرهنگ

در موضوع استعاره و فرهنگ با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده دست‌کم دو حوزه اصلی مرتبط با یکدیگر شناسایی می‌شوند: استعاره مفهومی در زبان‌شناسی شناختی و بازنمایی فرهنگ در آن و دیگری استعاره فرهنگی. وجه اشتراک این دو دیدگاه تأکید بر اهمیت زبان در بازنمایی فرهنگ و تأثیر متقابل زبان و فرهنگ بر یکدیگر و تمرکز یکی بر زبان و دیگری بر فرهنگ است. در دسته اول پژوهش‌ها که غالب پژوهش‌های این حوزه در بر دارد، مفهوم‌سازی برخی مفاهیم با استفاده از مفاهیم شناخته‌شده‌تر در زبان‌های مختلف تحلیل می‌شود. برای نمونه، مفهوم زمان با استفاده از اصطلاحات ملموس‌تر مفهوم‌سازی می‌شود. به این ترتیب، مفهوم‌سازی‌های استعاری در جوامع زبانی مختلف در چارچوبی شناختی شناسایی و تحلیل می‌شوند و با مقایسه این استعاره‌ها در نهایت می‌توان به تعریف کووچش<sup>۱</sup> (۲۰۰۵، ۲۰۱۰) به استعاره‌های جهانی<sup>۲</sup> دست یافت. کووچش (۲۰۱۰) با ارجاع به لیکاف<sup>۳</sup> و جانسون<sup>۴</sup> (۱۹۸۰) بحث درباره استعاره جهانی را با اشاره به جهانی و همگانی بودن استفاده از استعاره توسط گویشوران بومی همه زبان‌ها در تعامل و صحبت درباره دنیا آغاز می‌کند و به این نکته می‌پردازد که این واژه‌ها و اصطلاحاتی که به صورت استعاری به کار گرفته می‌شوند، ممکن است در زبان‌های مختلف متفاوت باشند. برای مثال، در زبان فارسی در مورد زمان از عبارت «گذراندن زمان»، در انگلیسی «خرج کردن زمان» و در مجارستانی «پر کردن زمان» استفاده می‌شود. با وجود این تفاوت‌ها، پژوهش‌ها نشان می‌دهند که بسیاری از استعاره‌های فرهنگی در بین تعداد قابل توجهی از زبان‌ها مشترک هستند. مثلاً هویت الورسون<sup>۵</sup> (۱۹۹۶) نشان داد که استعاره زمان فضا است (time is space)، در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلفی مانند انگلیسی، چینی مانداریین، هندی و ... دیده می‌شود.

این نوع پژوهش‌ها در ایران اقبال بسیاری داشته است که در ادامه به برخی از متأخرترین این پژوهش‌ها اشاره می‌شود. بررسی و تحلیل استعاره مفهومی نور در دفتر

1. Kövecses, Z.
2. Universal metaphor
3. Lakoff, G.
4. Johnson, M.
5. Alverson, H.

اول مثنوی براساس نظریه لیکاف و جانسون (لاله زاری، حاتم‌پور و سرخی، ۱۴۰۳): بررسی مقابله‌ای استعاره مفهومی جهتی در رمان‌های «شوهر آهو خانم» و «هرگز رهایم مکن» (تقی‌پور حاجبی، پشایی فخری، عادل زاده، ۱۴۰۲)، تحلیل شناختی استعاره مفهومی و انواع آن در منتخبی از اشعار پروین اعتصامی طبق نظریه فوکونیه و ترنر (قانونی، غلامحسینی، غنی‌پور، ۱۴۰۲)، نگاهی نو به استعاره‌های هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهدار شیرازی و اصول‌المعارف فیض کاشانی (مراد مرادی، نیک‌بخت، واثق عباسی، ۱۴۰۲)، کاربرست ساختارهای استعاره مفهومی «عشق» در نهج‌البلاغه برمبنای نظریه لیکاف و جانسون (کدخدایی و همکاران، ۱۴۰۲)، استعاره مفهومی «کفر» و «ایمان» در قرآن کریم (ریکی کوتاه و صدیقی، ۱۴۰۲)، بررسی معانی اندام‌واژه‌ها در اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها و باورهای عامیانه در زبان فارسی با رویکرد شناختی (کیایی، افراشی و عاصی، ۱۴۰۲)، استعاره‌های مفهومی و کارکردهای آن‌ها در گفتمان سیاسی دولت تدبیر و امید (غفوری صالح و کاظمی، ۱۴۰۰). همان‌طور که دیده می‌شود، در این دست از پژوهش‌ها تمرکز بر یک مفهوم و شیوه‌های مختلف مفهوم‌سازی آن در زبان فارسی است.

اما در حوزه استعاره فرهنگی ایرانی خلاء قابل‌ملاحظه‌ای دیده می‌شود و صرفاً در برخی پژوهش‌های حوزه استعاره مفهومی نیم‌نگاهی به فرهنگ نیز شده است. به این ترتیب، برجسته‌ترین اثر در حوزه استعاره فرهنگی ایرانی با تمرکز بر زبان فارسی، کتاب زبان‌شناسی فرهنگی شریفیان<sup>۱</sup> (۲۰۱۷) است که در آن به شرح نظریه و روش در زبان‌شناسی فرهنگی پرداخته است، و به برخی از استعاره‌های مفهومی که جنبه فرهنگی و تاریخی در زبان فارسی دارند، اشاره کرده است؛ از جمله به «دل» به‌عنوان یک واژه فرهنگی پرداخته است که پایه‌ای مفهومی برای ساخت مفهوم‌سازی‌های متنوع در زبان فارسی است (شریفیان، ۱۳۹۸: ۴۳).

### ۳-۱ فرهنگ ایرانی و مدل هافستد

در موضوع شناسایی عناصر برجسته فرهنگ ایرانی نیز پژوهش‌هایی انجام شده‌اند که به نتایج برخی از مرتبط‌ترین آنها به بحث حاضر در ادامه اشاره می‌شود. دانش‌پژوه (۱۳۸۱) به زبان فارسی و هنر ایرانی به‌عنوان برخی از عناصر فرهنگی معرفی شده در کتاب‌های تاریخ اشاره کرده است. رسولیان (۱۳۸۸) در مصاحبه‌ای که در کتاب ماه تاریخ و جغرافیا

چاپ شده است، زبان فارسی، موسیقی ایرانی، هنر معماری ایرانیان، خطاطی، نقاشی، قالی‌بافی و تذهیب‌کاری را از مهم‌ترین عناصر فرهنگی ایرانیان که به جهان نیز صادر شده است، معرفی می‌کند. ضیا و زارع (۱۳۹۹) به تعریفی از اسلامی ندوشن (۱۳۷۱: ۲۶) از فرهنگ ایرانیان اشاره کرده‌اند که براساس آن فرهنگ ایرانی را فرهنگی تلفیقی در نظر می‌گیرد که به یک باور بسنده نکرده و هم عرفانی، هم تشرعی و هم کمی خیامی است؛ هم آدابی از پیش از اسلام در خود نگه داشته و هم مایل به تجدد است.

#### ۴-۱ زبان‌شناسی فرهنگی

در این پژوهش از مفاهیم مطرح در دو رویکرد مقایسه‌ بین‌فرهنگی و زبان‌شناسی فرهنگی بهره گرفته شده است. گنون<sup>۱</sup> و پیلای<sup>۲</sup> در فصل اول کتاب درک فرهنگ جهانی (۲۰۱۰) ضمن تعریف فرهنگ به هنجارها، ارزش‌ها، باورها و شیوه‌هایی که اعضای یک فرهنگ با وجود تفاوت‌های فردی آن را می‌پذیرند و بر عهده می‌گیرند، روش نوآورانه استعاره فرهنگی را برای درک ساده و سریع ذهنیت فرهنگی<sup>۳</sup> یک ملت و مقایسه آن با سایر ملل پیشنهاد داده‌اند. در این روش پدیده، فعالیت یا نهادی از فرهنگ یک ملت که از دید بیشتر اعضای آن جامعه اهمیت بسیاری دارد و به لحاظ شناختی و عاطفی با آن ارتباط برقرار می‌کنند، به‌عنوان استعاره فرهنگی شناسایی می‌شود. پس از شناسایی استعاره فرهنگی، ویژگی‌های آن استعاره مبنای توصیف و درک ویژگی‌های اصلی آن جامعه قرار می‌گیرند. مذهب، جامعه‌پذیری و ساختار خانواده، رفتار گروه‌های کوچک، رفتار عمومی، اوقات فراغت، سبک زندگی کلی: کار/اوقات فراغت/ خانه و زمان اختصاص داده‌شده به هر یک، فضای شنیداری<sup>۴</sup> و میزان واکنش منفی افراد یک جامعه به صدای بلند، نقش‌ها و جایگاه اعضای مختلف جامعه، تعطیلات و مراسم، آداب سلام و احوال‌پرسی، شوخی و طنز، زبان و ارتباط کلامی و نوشتاری، ارتباط غیرکلامی مانند زبان بدن، ورزش به‌عنوان بازتاب‌دهنده ارزش‌های فرهنگی، ساختار سیاسی یک جامعه، نظام آموزشی یک جامعه، سنت‌ها و درجه تأکید بر نظم مستقر از جمله عواملی هستند که به شناسایی استعاره فرهنگی کمک می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین الگوهای مطالعه و مقایسه بین‌فرهنگی توسط روان‌شناس اجتماعی برجسته، هلندی گِیرت هافستد، مبتنی بر گستره وسیعی از داده‌ها (۱۱۶۰۰۰ پیمایش پرسشنامه‌ای) در فرهنگ‌های مختلف با مشارکت ۷۲ کشور است. هافستد (۱۹۹۱) ابتدا الگویی چهاربعدی از فرهنگ ملی را ارائه داد که بعدها به شش بعد گسترش پیدا کرد (هافستد، ۲۰۱۰). براساس مدل هافستد مطالعه فرهنگ ملت‌ها با توجه به این شش بعد ممکن خواهد بود:

فاصله قدرت<sup>۱</sup>: نابرابری اجتماعی و رابطه با جایگاه قدرت؛

ابهام‌گریزی<sup>۲</sup>: شیوه‌های برخورد با ابهام و عدم قطعیت و کنترل پرخاشگری و بیان احساسات؛

فردگرایی در مقابل جمع‌گرایی<sup>۳</sup>: رابطه بین فرد و گروه؛

مردانگی در مقابل زنانگی<sup>۴</sup>: مفاهیم اجتماعی و عاطفی ضمنی پسر یا دختر بودن؛

نگرش بلندمدت در مقابل کوتاه‌مدت<sup>۵</sup>: تمرکز تلاش‌های مردم بر گذشته، حال یا آینده؛

و درنهایت زیاده‌روی در مقابل خویشتن‌داری<sup>۶</sup>: تسلط بر زندگی و اهمیت دادن به اوقات

فراغت و خوشبختی (مینکاو<sup>۷</sup> و هافستد، ۲۰۱۱).

اصطلاح زبان‌شناسی فرهنگی که در آثار افرادی مانند پالمر<sup>۸</sup> (۱۹۹۶) نیز به کار رفته است، به حوزه‌ای کلی اشاره دارد که به رابطه بین زبان و فرهنگ می‌پردازد. به باور پالمر «زبان بازی با نمادهای زبانی است که مبتنی بر تصویرسازی<sup>۹</sup> هستند. تصویرسازی آن چیزی است که در چشم ذهنمان می‌بینیم، که البته طعم انبه و احساس پیاده‌روی زیر باران گرمسیری و موسیقی میسی‌سی‌پی ماسالا را نیز شامل می‌شود. هنگام صحبت کردن تمامی تجارب حسی ما در تخیلمان هستند. به باور پالمر می‌توان از تصویرسازی

1. Power distance
2. Uncertainty avoidance
3. Individualism- collectivism
4. Masculinity versus femininity
5. Long-term versus short-term orientation
6. Indulgence versus restraint
7. Minkov, M.
8. Palmer, G. B.
9. Imagery

فرهنگی نیز سخن راند. پالمر زبان‌شناسی فرهنگی را حاصل تلفیق زبان‌شناسی شناختی<sup>۱</sup> با سه رویکرد سنتی زبان‌شناسی مردم‌شناختی یعنی زبان‌شناسی بوآسی<sup>۲</sup>، معنی‌شناسی قومی<sup>۳</sup> و قوم‌نگاری زبان<sup>۴</sup> می‌داند (پالمر، ۱۹۹۶: ۳ و ۴). باوجوداین، به باور آندرهیل<sup>۵</sup> (۲۰۱۲) اصطلاح «زبان‌شناسی قومی» در اروپا برای ارجاع به این دست مطالعات رایج‌تر است. اما شریفیان (۱۳۹۸: ۳ و ۴) این اصطلاح را برای اشاره به رشته تازه‌تأسیسی در زبان‌شناسی به کار می‌برد که از پیوند چند رشته علمی متفاوت از جمله روان‌شناسی شناختی و مردم‌شناسی و... حاصل شده است. هدف پژوهش‌های این رشته آشکار کردن رابطه میان زبان و مفهوم‌سازی فرهنگی است.

به باور شریفیان (۱۳۹۸: ۴) هسته اصلی چارچوب نظری در زبان‌شناسی فرهنگی، شناخت فرهنگی است. شریفیان به آرای افرادی مانند کلارک<sup>۶</sup> و چالمرز<sup>۷</sup> (۱۹۹۸)، ساتن<sup>۸</sup> (۲۰۰۵، ۲۰۰۶) و آر. ای. ویلسون<sup>۹</sup> (۲۰۰۵) برای تعریف مفهوم شناخت فرهنگی ارجاع داده است. شناخت فرهنگی موضوعی میان‌رشته‌ای و فراتر از سطح ذهن فردی است. ویلسون (همان) به این نکته اشاره کرده است که هرچند اغلب حافظه در علوم شناختی و زیستی به‌عنوان ظرفیتی فردی مفهوم‌سازی می‌شود، در علوم اجتماعی پدیده‌ای جمعی<sup>۱۰</sup> در نظر گرفته می‌شود. این حافظه جمعی نقش مهمی در شناخت فرهنگی دارد. شناخت فرهنگی نوعی شناخت پویا<sup>۱۱</sup> است که در نتیجه تعامل‌های زبان‌شناختی و اجتماعی بین افراد در طول زمان و مکان حاصل می‌شود. شریفیان (۱۳۹۸: ۷) با ارجاع به وا‌تیانگو<sup>۱۲</sup> (۱۹۸۶) به کارکرد زبان به‌عنوان جنبه اصلی شناخت فرهنگی و به‌مثابه «بانک حافظه جمعی» دربردارنده اطلاعات شناخت فرهنگی در یک جامعه زبانی اشاره می‌کند. مطالعه زبان به خودی خود در مقیاس کوچک باعث درک مفهوم‌سازی

1. Cognitive linguistics
2. Boasian linguistics
3. Ethnosemantics
4. Ethnography of speaking
5. Underhill, J. W.
6. Clark, A.
7. Chalmers, C.
8. Sutton, J.
9. Wilson, R. A.
10. Collective phenomenon
11. Enactive cognition

فرهنگی می‌شود و در مقیاس بزرگ‌تر نقش مهمی در آگاهی ما از شناخت فرهنگی مرتبط با زبان‌ها و گونه‌های زبانی ایفا می‌کند. البته، مفهوم‌سازی فرهنگی محدود به زبان نمی‌شود و هنر، ادبیات، لالایی، آداب معاشرت، زبان بدن و بسیاری جنبه‌های دیگر را نیز دربرمی‌گیرد. به همین دلیل زبان‌شناسی فرهنگی، حوزه‌ای میان‌رشته‌ای به‌شمار می‌آید. شریفیان (همان: ۹) طرحواره‌های فرهنگی، مقوله فرهنگی و استعاره فرهنگی را ابزارهای تحلیل در زبان‌شناسی فرهنگی معرفی کرده است.

بوتیلاین<sup>۱</sup> و سوتر<sup>۲</sup> (۲۰۲۱) معتقدند بعد از مقاله تأثیرگذار دی‌ماگیو<sup>۳</sup> (۱۹۹۷) با عنوان «فرهنگ و شناخت» توجه جامعه‌شناسان به‌طور فزاینده‌ای به تأثیر فرهنگ بر رفتار جلب شد. یکی از مفاهیم کلیدی مطرح‌شده، طرحواره فرهنگی است که به «ساختارهای دانش بازنمایی‌کننده سوژه‌ها<sup>۴</sup> و یا رویدادها<sup>۵</sup> اشاره دارد که پیش‌فرض‌هایی را نیز در بر می‌گیرد (دی‌ماگیو، ۱۹۹۷: ۲۶۹). چنین طرحواره‌های درونی‌شده‌ای می‌توانند به‌طور خودکار، سریع و ضمنی و به‌طور ناخودآگاه فراخوانده شوند. به تعریف هانزاکر<sup>۶</sup> و والتینو<sup>۷</sup> (۲۰۱۹) با شناسایی طرحواره‌های فرهنگی می‌توان تأثیر فرهنگ بر باورها و کنش‌های افراد را تبیین کرد. گنون (۲۰۰۴) استعاره فرهنگی را پدیده، نهاد، یا فعالیتی می‌داند که معرف شهروندان یک فرهنگ ملی به لحاظ شناختی و احساسی است و از طریق آن می‌توان توصیفی عمیق از فرهنگ آن جامعه به‌دست داد. برای شرح وجوه منحصربه‌فرد هر استعاره فرهنگی، طیف گسترده‌ای از متغیرها باید تحلیل شوند؛ از جمله مذهب، نظام‌های آموزشی، نگرش نسبت به زمان و فضا، و... به تعریف موزولف<sup>۸</sup> (۲۰۱۷) شناخت فرهنگی<sup>۹</sup> یک مفهوم میان‌رشته‌ای است که بین مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پیوند ایجاد می‌کند. هویت ملی نیز می‌تواند توسط استعاره مفهومی شکل گیرد. موزولف (همان) در پیمایش پرسشنامه‌ای که در ۱۰ کشور جهان به دانشجویانی با پیش‌زمینه ۳۱ زبان انجام داد، از

1. Wa Thiong'o, N.
2. Boutyline, A.
3. Soter, L. K.
4. DiMaggio, P.
5. Obejects
6. Events
7. Hunzaker, M. F.
8. Valentino, L
9. Musolff, A.

آنها خواسته بود تا استعاره ملت به عنوان یک بدن را در کشورشان بررسی کنند. نتایج نشان دهنده تفاوت نظام‌مندی است که به چهار تعبیر از این استعاره مربوط است: ملت به عنوان بخشی از جغرافیای بدن<sup>۱</sup>، یک کل کاربردی<sup>۲</sup>، بخشی از خود<sup>۳</sup>، بخشی از ساختار جهانی<sup>۴</sup> و در تعبیری دیگر ملت به عنوان فرد<sup>۵</sup>. موزولف (همان) «ملت به عنوان جغرافیای بدن» و «ملت به عنوان کل کارکردی» و «ملت به عنوان فرد» را بین همه گروه‌ها بررسی کرده و نتیجه گرفته است که الگوی بسامدی آنها در بین ملت‌های مختلف در مواردی عکس یکدیگر است. مفهوم شناخت فرهنگی به عنوان بخشی از زبان‌شناسی فرهنگی بر مفهوم‌سازی‌های برساخته فرهنگی<sup>۶</sup> که خاص جوامع زبانیست و در طرحواره‌ها، مقوله‌ها و استعاره‌های فرهنگی تظاهر می‌یابد، تمرکز دارد (شریفیان<sup>۷</sup>، ۲۰۱۵: ۴۷۶-۴۷۸).

گون از مفهوم اتیک<sup>۸</sup> و امیک<sup>۹</sup> در علوم انسانی بهره گرفته است که ریشه در زبان‌شناسی و دو اصطلاح فونتیکی و فونمیک دارد. منظور از اتیک آن جنبه‌هایی از فرهنگ است که بین ملت‌های مختلف مشترک است و امیک به آن جنبه‌هایی از فرهنگ از جمله استعاره‌های فرهنگی اشاره دارد که به یک فرهنگ ملی خاص تعلق دارند. همه فرهنگ‌ها هر دو جنبه را در بر دارند. بنابراین، درحالی‌که بریتانیا و ایالات متحده اتیک‌های بین فرهنگی مشترک دارند، استعاره‌های فرهنگی خانه سنتی انگلیسی و فوتبال آمریکایی تفاوت‌ها و جنبه‌های امیک را برجسته می‌کنند (گون و همکاران، ۲۰۰۵). نیلسن<sup>۱۰</sup> و گون (۲۰۰۵) به رقص شیوای هندی و باغ ژاپنی به عنوان نمونه‌هایی از استعاره فرهنگی اشاره کرده‌اند. باوجوداین، همان‌طور که لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) بیان کرده‌اند، استعاره وسیله تفکر و بیان واقعیت در انسان است. استعاره‌های فرهنگی به ما در گسترش و تعدیل درکی که رویکرد وجهی اتیک فراهم می‌آورد، کمک می‌کنند.

- 
1. Cultural cognition
  2. Geobody
  3. Functional whole
  4. part of self
  5. part of global structure
  6. nation as person
  7. culturally constructed conceptualizations
  8. Sharifian, F.
  9. Etic
  10. Emic
  11. Nielsen, C. S.

## روش پژوهش

همان‌طور که در مقدمه پژوهش شرح داده شد، در شناسایی عناصری از فرهنگ ایرانی که بتوانند به‌عنوان استعاره فرهنگی ایرانیان در نظر گرفته شوند، از هوش مصنوعی و به‌طور خاص سه برنامه چت جی‌چی‌تی، گوگل جمینای، و کلاود ۲ استفاده شده است. با توجه به اهمیت بعد زبان‌شناختی استعاره فرهنگی در این پژوهش، طراحی پرامپت‌ها به‌گونه‌ای انجام شده است تا علاوه بر به‌دست دادن فهرستی از عناصر فرهنگی که می‌توانند استعاره فرهنگی به‌شمار آیند، استعاره فرهنگی زبانی نیز ارائه شود. در هر سه برنامه از پرامپت‌های یکسان برای استخراج داده استفاده شده است. پرامپت‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی طراحی شده‌اند تا مقایسه‌ای نیز از این منظر بین برون‌داد هوش مصنوعی ممکن شود. پرامپت‌ها به‌صورت متوالی به برنامه ارائه شده است، به‌گونه‌ای که بعد از دریافت پاسخ هوش مصنوعی به یک پرامپت، پرامپت بعدی مطرح شده است. در جدول ۱ پرامپت‌های فارسی و انگلیسی به‌ترتیب ارائه‌شان به هوش مصنوعی قرار داده شده است. بعد از به‌دست دادن استعاره‌های فرهنگی، بررسی می‌شود که کدام جنبه فرهنگ ایرانی در این استعاره‌ها بازنمایی شده است.

جدول ۱- پرامپت‌های (دستورهای) طراحی شده برای هوش مصنوعی

Prompts in English	دستورهای فارسی
Do you know what cultural metaphor is?	می‌دانی استعاره فرهنگی به چه معنایی است؟
what can be considered a cultural metaphor for Iran?	چه چیزی می‌تواند استعاره فرهنگی ایرانیان باشد؟
I am searching for poems, quotes, proverbs, or texts that are representatives of Iranians and can be considered a cultural metaphor. What do you suggest?	چه نقل قول، شعر یا ضرب‌المثلی را به‌عنوان استعاره فرهنگی ایرانیان معرفی می‌کنی؟

if in a movie they want to represent an Iranian character implicitly, what can be the cultural metaphor	اگر در یک فیلم سینمایی بخواهند شخصیت ایرانی را به صورت ضمنی بازنمایی کنند، استعاره فرهنگی چه چیزی می‌تواند باشد؟
what is the most well-known linguistic feature, term, or poem in Persian in all around the world that can be considered a cultural metaphor	شناخته شده‌ترین ویژگی، یا اصطلاح، یا شعر فارسی در سطح جهانی که بتواند به عنوان استعاره فرهنگی معرفی شود، کدام است؟

### یافته‌ها: استعاره فرهنگی ایرانی به تعریف هوش مصنوعی

در این بخش یافته‌های حاصل از ۳ مکالمه به زبان فارسی و ۳ مکالمه به زبان انگلیسی با سه برنامه هوش مصنوعی شرح داده می‌شود. همان‌طور که در جدول ۱ دیده می‌شود، پرسش اول برای اطمینان از آگاهی هوش مصنوعی از تعریف استعاره فرهنگی طراحی شده بود. پرسش‌ها و پرامپت‌های بعدی نیز به ترتیب، و بعد از دریافت پاسخ پرسش پیشین به هوش مصنوعی ارائه شد. لازم به ذکر است که هوش مصنوعی در پاسخ به پرسش‌ها، تبیین نیز ارائه می‌داد؛ توضیحاتی که سرعت (کمتر از ۵ ثانیه)، دقت و رویکردشان شگفت‌آور بود. نکته دیگر قابل ملاحظه در شیوه پاسخ‌دهی این برنامه‌ها، عملکرد این هوش‌های مصنوعی براساس یادگیری تقویتی<sup>۱</sup> است؛ به گونه‌ای که ملاحظات اخلاقی را رعایت می‌کنند تا موجب جریحه‌دار شدن احساسات تعامل‌کنندگان با آنها به‌ویژه از منظر زبانی، قومی/نژادی و اعتقادی نشوند و به مرور زمان به پاداش جمعی حداکثری برسند. برای آنکه تصویر بهتری از شیوه تحلیل هوش مصنوعی به دست داده شود، در ادامه برای نمونه پاسخ‌های چت‌بات جی‌پی‌تی ۴، به پرامپت‌های زبان فارسی تا حد امکان به‌طور کامل ارائه می‌شود و هرگاه توضیحات تکراری شده‌اند، حذف شده و از سه نقطه استفاده شده است.

#### پرامپت اول: می‌دانی استعاره فرهنگی به چه معنایی است؟

استعاره فرهنگی یا \*\*\* «استعاره مفهومی»\*\* به بیان‌هایی اطلاق می‌شود که در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف برای توصیف مفاهیم و تجربیات استفاده می‌شوند، اما معنای آن‌ها فراتر از معنای لغوی کلمات است. این استعاره‌ها معمولاً براساس تجربیات مشترک و باورهای فرهنگی شکل می‌گیرند و می‌توانند به درک عمیق‌تر مسائل فرهنگی، اجتماعی و فلسفی

#### 1. Reinforcement learning

کمک کنند. برای مثال، در زبان فارسی عبارت «دل شیر داشتن» به معنای داشتن شجاعت است ...

### پرامپت دوم: چه چیزی می‌تواند استعاره فرهنگی ایرانیان باشد؟

استعاره‌های فرهنگی در زبان فارسی که بازتاب‌دهنده تجربه‌ها و ارزش‌های فرهنگی ایرانیان هستند، بسیار متنوع و غنی‌اند. در اینجا چند نمونه از استعاره‌های فرهنگی ایرانی را بررسی می‌کنیم: «چشم و دل را در گرو کسی داشتن»: این استعاره به معنای دل‌باختگی و عشق شدید به کسی است. این عبارت نشان‌دهنده اهمیت است که در فرهنگ ایرانی به عشق و احساسات عاطفی داده می‌شود. «سرو قامت»: سرو به‌عنوان نمادی از قامت بلند و زیبا استفاده می‌شود ... «خاک بر سر»: این عبارت به معنای اظهار ناراحتی شدید یا افسوس است. در فرهنگ ایرانی، خاک به‌عنوان نمادی از زمین و نهایتاً مرگ و پایان استفاده می‌شود ... «کوه را به کوه نمی‌رسانند»: این استعاره به معنای تفاوت‌های بزرگ یا تغییرات دشوار است. استفاده از کوه به‌عنوان نماد چیزی بزرگ و پایدار، اهمیت مفاهیمی مانند ثابت بودن و استحکام در فرهنگ ایرانی را نشان می‌دهد.

### پرامپت سوم: اگر بخواهی نقل قول، شعر یا ضرب‌المثلی را به‌عنوان

#### استعاره فرهنگی ایرانیان معرفی کنی، کدام را انتخاب می‌کنی؟

برای معرفی یک استعاره فرهنگی که بازتاب‌دهنده عمق و غنای فرهنگ ایرانی باشد، شعرهای حافظ، سعدی و مولانا بسیار مناسب هستند. اما اگر بخواهم یکی را انتخاب کنم... به سراغ ضرب‌المثل «از کوزه همان برون تراود که در اوست» می‌روم. این ضرب‌المثل به معنای این است که رفتار، گفتار و اعمال هر فرد، بازتاب‌دهنده شخصیت و درونیات اوست. این استعاره به‌طور کلی به اهمیت صداقت، شفافیت و اصالت در فرهنگ ایرانی اشاره دارد... پرامپت چهارم: اگر در یک فیلم سینمایی بخواهند شخصیت ایرانی را به‌صورت ضمنی بازنمایی کنند، استعاره فرهنگی چه چیزی می‌تواند باشد؟ ... یکی از استعاره‌های قوی و پرمعنا در فرهنگ ایرانی، «چای و مهمان‌نوازی» است. چای در فرهنگ ایرانی نماد مهمان‌نوازی، صمیمیت و روابط اجتماعی است. ... در فیلم‌ها، نمایش یک شخصیت ایرانی که با لبخند و احترام از مهمانان خود با چای پذیرایی می‌کند، می‌تواند به‌طور ضمنی ویژگی‌های مهمان‌نوازی، صمیمیت و احترام به دیگران را به تصویر بکشد. همچنین، «سفره ایرانی» به‌عنوان نماد دیگری از فرهنگ ایرانی می‌تواند بیانگر اهمیت خانواده، جمع‌گرایی و ارزش‌های مشترک در زندگی روزمره باشد. چیدمان و طراحی زیبا و دقیق

سفره نشان‌دهنده توجه به جزئیات، سخاوتمندی و محبت ایرانیان است...  
و پرسش پنجم: شناخته‌شده‌ترین ویژگی، یا اصطلاح، یا شعر فارسی در  
سطح جهانی که بتواند به‌عنوان استعاره فرهنگی معرفی شود کدام است؟  
شناخته‌شده‌ترین ویژگی، اصطلاح، یا شعر فارسی که می‌تواند به‌عنوان استعاره فرهنگی  
ایرانیان در جهان شناخته شود، «بیت آغازین گلستان سعدی» است که می‌گوید:

«بنی آدم اعضای یک‌پیکرند  
چو عضوی به درد آورد روزگار  
دگر عضوها را نماند قرار»  
که در آفرینش ز یک گوهرند

این شعر به‌عنوان یک استعاره فرهنگی، نمایانگر دیدگاه انسانی، همدلی و ارزش‌های  
مشترک بشری در فرهنگ ایرانی است. این بیت‌های معروف سعدی بر اصل همبستگی و  
اتحاد میان انسان‌ها تأکید دارند و به‌طور گسترده‌ای در سراسر جهان شناخته شده‌اند. در واقع،  
این اشعار به‌عنوان نمادی از توجه به حقوق بشر، همدردی و همکاری اجتماعی در فرهنگ  
ایرانی مورد تقدیر قرار گرفته‌اند...

همان‌طور که مشاهده می‌شود، چت جی‌پی‌تی ۴ فارسی، در پاسخ به پرسش  
اول نتوانسته است بین استعاره فرهنگی و استعاره مفهومی تمایز قائل شود. این عدم  
توانایی در تعریف دقیق این مفهوم در جمینای و کلاود ۲ فارسی نیز مشهود است. این  
در حالی است که در نسخه انگلیسی این برنامه‌ها، تعریف دقیقی از استعاره فرهنگی  
ارائه شده است. این موضوع اهمیت تولید محتوای روزآمد و علمی به زبان فارسی در  
فضای مجازی را که کلان‌داده در دسترس هوش مصنوعی است، نشان می‌دهد. نگارنده  
باتوجه به پاسخ پرسش اول تلاش کرد که در پرسش‌های بعدی هوش مصنوعی را به  
مفهوم اصلی استعاره فرهنگی نزدیک کند. در نهایت آنچه برای تحلیل این پژوهش  
حائز اهمیت است، پاسخ هوش مصنوعی به پرسش‌های دوم تا پنجم است که در  
جدول ۲ خلاصه شده‌اند. («/») مرز بین پاسخ سه برنامه هوش مصنوعی را نشان  
می‌دهد)

جدول ۲- گزارش مکالمه با سه چت بات مبتنی بر هوش مصنوعی  
به زبان فارسی و انگلیسی (پرسش‌های ۲ تا ۵)

هوش مصنوعی انگلیسی	پرامپت‌ها	
<p>Persian Carpet, Persian Garden, Do not lose hope; the clouds will soon clear, Every rose has its thorn, / Cuisine</p> <p>The Persian Garden, The Nightingale (or Bulbul), The Bazaar, The /Phoenix</p> <p>The Importance of Poetry and Storytelling</p> <p>Harmony and Cultivation</p> <p>Hospitality and Social Exchange</p> <p>Resilience and Overcoming /Challenges</p>	<p>چشم و دل را در گرو کسی داشتن، سرو قامت، خاک بر سر، کوه را به کوه نمی‌رسانند /</p> <p>طبیعت: آب، آتش، خاک؛ اسطوره و تاریخ: سیمرغ، فرش، کوروش کبیر، نوروز، چهارشنبه‌سوری، یلدا</p> <p>مفاهیم فلسفی: عشق، معرفت، زیبایی /</p> <p>نمک‌گیر شدن، آب در هاون کوبیدن، دست راست کسی بودن، چشم و چراغ خانه، گل بی خار نمی‌شود، دنیا دو روز است، پشت کوه قاف</p>	۲- استعاره فرهنگی ایرانی
<p>Hafez, Rumi, Omar Khayyam, The Conference of the Birds” by Attar of Nishapur, The Shahnameh</p> <p>Neither East Nor West”, The Conference of the Birds, Ferdowsi’s /Shahnameh</p> <p>Poetry by Rumi: You are not a drop in the ocean. You are the entire ocean in a drop(Sufi concept of unity with the divine), Sa’di’s Poetry: Bani Adam</p>	<p>از کوزه همان برون تراود که در اوست، آنچه از جان جهان می‌خواهی آن به جان می‌رسد، بشنو از نی چون حکایت می‌کند /</p> <p>آب در هاون کوبیدن /</p> <p>بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند</p>	۲- نقل قول...

<p>Persian Carpet, Poetry Book by Hafez or Rumi, Hospitality Gestures, Samovar, Persian Cuisine, Miniature Paintings or Calligraphy, Reference to Historical Sites, Use of /Persian Language</p> <p>Visual Metaphors: The Persian Garden, Poetry or Calligraphy, Traditional Clothing</p> <p>Auditory Metaphors: Persian Music, The Farsi Language</p> <p>Symbolic Metaphors: The Night /Sky, The Phoenix, Action</p> <p>Behavior Metaphors: Importance of Hospitality</p> <p>/Value of Education</p> <p>Persian carpet, Tea culture, Poetry books, Miniature painting, Pomegranate, Norooz symbols, Taarof, Music, Calligraphy, Garden</p>	<p>چای و مهمان‌نوازی، سفره ایرانی /</p> <p>چای: چای در فرهنگ ایرانی بسیار فراتر از یک نوشیدنی است. باغ: نمادی از بهشت، زیبایی، دانش و عشق؛ فرش: اثر هنری و نمادی از تاریخ، فرهنگ و هویت ملی</p> <p>استعاره‌های مرتبط با تاریخ و فرهنگ: شعر و موسیقی، آشپزی، جشن‌ها</p> <p>استعاره‌های مرتبط با شخصیت‌ها: مهمان‌نوازی، خانواده، حافظ و مولانا /</p> <p>فرش ایرانی نماد پیچیدگی و عمق، تاریخ و سنت، صبر و استقامت، هنر و زیبایی‌شناسی</p> <p>تنوع در وحدت</p>	<p>۴- بازتابی شخصیت ایرانی در فیلم</p>
---	---	--

<p>Bani Adam (The Children of Adam)</p> <p>بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند .../</p> <p>The term “Farsi poetry” itself, The Conference of the Birds” by Attar of Nishapur, The metaphor of the Persian Garden, Neither East Nor West, Nightingale, The Phoenix, Persian Garden, this too shall pass است، مهمان حبیب خداست/</p> <p>the word paradise, پردیس</p> <p>Khayyam’s quatrain:</p> <p>Gar dašt dahad ze maghz-e gandom nani</p> <p>Vaz may do mani ze gusfandi rani</p> <p>Ba laleh rokhi agar neshini damaki</p> <p>Khosh bashad agar nabashad az soltani</p>	<p>بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند</p> <p>چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار</p> <p>بیانگر نمایانگر دیدگاه انسانی، همدلی و ارزش‌های مشترک بشری در فرهنگ ایرانی /</p> <p>حافظ و اشعار او، مولانا و مثنوی معنوی، فرش ایرانی، مهمان‌نوازی ایرانی، نوروز/</p> <p>اشعار عمر خیام و به‌طور خاص رباعیات او:</p> <p>این کوزه چو من عاشق زاری بوده است</p> <p>در بند سر زلف نگاری بوده است</p> <p>این دسته که بر گردن او می بینی</p> <p>دستی است که بر گردن یاری بوده است</p>	<p>5- شناخته‌شده‌ترین ویژگی، شعر...</p>
--	---	---

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که در جدول ۲ دیده می‌شود، چند عنصر فرهنگی مهم در ایران مرتبط با مفاهیم فلسفی و عرفانی، طبیعت، مکان، زبان فارسی و آثار ادبی، شعر، شاعر، هنر، آداب و رسوم، تاریخ و موجودیت نمادین توسط این سه چتبات به‌عنوان استعاره فرهنگی ایرانیان شناسایی شده‌اند که به‌طور خلاصه به این شرح‌اند:

- مفاهیم فلسفی و عرفانی: عشق، صو و زیبایی؛

- طبیعت: باغ ایرانی، آسمان شب (تماشای ستاره‌ها)؛
- مکان: بازار؛
- زبان فارسی: واژه پردیس، شاهنامه فردوسی، منطق الطیر عطار، و شعر بنی‌آدم سعدی شیرازی؛
- شعر: سعدی، حافظ، مولانا، خیام، عطار؛
- هنر: فرش، مینیاتور، خط، موسیقی، آشپزی؛
- آداب و رسوم: نوروز، مهمان‌نوازی، تعارف، چای، غرور ملی، پوشش (روسری)، چهارشنبه‌سوری، یلدا، تأکید بر دانش‌اندوزی؛
- تاریخ: کوروش کبیر، میراث فرهنگی غنی؛
- موجودیت نمادین: بلبل، سیمرغ، انار، آب (پاکی)، آتش (پاکی و قدرت)، خاک (پایداری، اصالت)، سماور.

از مجموع ۶ مکالمه انجام‌شده، پرتکرارترین عناصر فرهنگی به این شرح‌اند: فرش ایرانی، مهمان‌نوازی و تعارف و درنهایت پربسامدترین استعاره شناسایی‌شده‌ای که جنبهٔ زبانی دارد، شعر بنی‌آدم سعدی است. در ادامه برجسته‌ترین ویژگی فرهنگی بازنمایی‌شده در استعاره‌های فرهنگی پربسامد غیرزبانی براساس مدل هافستد تحلیل می‌شود. همان‌طور که پیشتر شرح داده شد، هافستد (۲۰۱۰) شش معیار را برای توصیف و مقایسهٔ بینا فرهنگی معرفی کرده است: فاصلهٔ قدرت، ابهام‌گریزی، فردگرایی در مقابل جمع‌گرایی، مردانگی در مقابل زنانگی، نگرش بلندمدت در مقابل کوتاه‌مدت و زیاده‌روی در برابر خویشتن‌داری.

نگاهی به نمونه‌های دیرینه و شاخص طرح فرش ایرانی می‌تواند به‌طور ضمنی نمایانگر پذیرش جایگاه قدرت مرکزی در فرهنگ ایرانی باشد. طرحی اصلی در قطعی بزرگ و با کمی فاصله از سایر نقوش در مرکز فرش خودنمایی می‌کند و سایر نقوش درحالی‌که به نقش اصلی مرکزی مرتبط هستند، در اندازه‌ای کوچک‌تر در حاشیه جای دارند. درعین‌حال، هماهنگی‌ای که بین این نقوش دیده می‌شود، تداعی‌کنندهٔ فرهنگ جمع‌گرایی در بین ایرانیان است. طبیعت و ازجمله باغ ایرانی و نمادهایی چون سیمرغ و بلبل که به‌عنوان استعاره‌های فرهنگی توسط هوش مصنوعی شناسایی شده‌اند نیز در نقوش فرش ایرانی دیده می‌شوند. ازمنظر زنانگی یا مردانگی، با اینکه زنان بافندگان اصلی فرش ایرانی بوده و هستند، می‌توان ادعا کرد که فرش ایرانی بیشتر

بازنمایی‌کنندهٔ مردانگی است که به‌ویژه در نقوش مربوط به شکارگاه برجسته است. به‌این ترتیب، پذیرش فاصلهٔ قدرت، جمع‌گرایی و مردانگی سه ویژگی فرهنگی ایرانیان است که در نقوش فرش ایرانی برجسته شده‌اند. مهمان‌نوازی و تعارف دیگر استعارهٔ فرهنگی پربسامد در این پژوهش است. تعارف به تعریف یاقعی (۱۳۹۸) در تارنمای مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «از شاخصه‌های فرهنگ مردم ایران و مجموعهٔ آدابی است که هر فردی در رابطه‌اش با دیگران و برای نشان‌دادن فزونی محبت، دوستی و ادب به‌طور مستمر انجام می‌دهد.» برجسته‌ترین ویژگی در آداب و رسوم مهمانداری و تعارف، تلاش افراد برای جمع‌گرایی و کاستن از فاصله با جایگاه قدرت است. تعارف ریشه در نگرش آینده‌نگر نیز دارد که برخاسته از نوعی ترس و پنهان‌کاری ریشه‌دار در بین ایرانیان است که خود متأثر از فاصلهٔ زیاد بین جایگاه قدرت و مردم در تاریخ ایران است. و اما برجسته‌ترین و پرتکرارترین استعارهٔ فرهنگی شناسایی‌شده در این پژوهش شعر بنی آدم از سعدی است:

«به بازوانِ توانا و قوتِ سرِ دستِ خطاست  
کاستن از فاصلهٔ قدرت و جمع‌گرایی  
«نترسد آن که بر افتادگان نبخشاید؟  
جمع‌گرایی و آینده‌نگری  
که گر ز پای در آید کسش نگیرد دست؟»  
«هر آن که تخمِ بدی کشت و چشمِ نیکی داشت  
آینده‌نگری  
پنجهٔ مسکینِ ناتوان بشکست»  
«ز گوش پنبه برون آر و دادِ خلق ده  
جمع‌گرایی، آینده‌نگری  
که در آفرینش ز یک گوهرند»  
«بنی آدم اعضای یکدیگرند  
کاستن از فاصلهٔ قدرت و جمع‌گرایی  
دگر عضوها را نماند قرار»  
«چو عضوی به درد آورد روزگار  
کاستن از فاصلهٔ قدرت، جمع‌گرایی، آینده‌نگری  
نشاید که نامت نهند آدمی»  
«تو کز محنتِ دیگران بی‌غمی  
جمع‌گرایی

به‌این ترتیب، بر مبنای استعاره‌های فرهنگی به‌دست داده‌شده توسط هوش مصنوعی،

پذیرش سلسله‌مراتب قدرت، جمع‌گرایی و آینده‌نگری از ویژگی‌های اصلی فرهنگی ایرانی است. برجسته بودن جمع‌گرایی و فاصله قدرت در فرهنگ ایرانی، در پژوهش راجی (۱۳۷۹) نیز گزارش شده است. لازم به یادآوری است که سه برنامه چت‌جی‌پی‌تی ۴، گوگل جیمیل و کلاود ۲ در این پژوهش بررسی شده‌اند. از آنجایی که هوش مصنوعی در مقام یکی از ابزارهای اصلی اطلاع‌رسانی و تحلیل در دنیای امروز، غالباً از کلان‌داده موجود در رایاسپهر بهره می‌جوید، تولید محتوای دیجیتال که به درستی فرهنگ ایرانی را بازنمایی کند و انجام پژوهش در این حوزه از اهمیت بسیاری برخوردار است. در هر دو حوزه اصلی این پژوهش یعنی استعاره فرهنگی ایرانی و تحلیل‌های مبتنی بر هوش مصنوعی، در ایران خلاء پژوهشی قابل‌ملاحظه‌ای دیده می‌شود و لازم است که پژوهشگران علوم انسانی ایرانی نیز به جمع تحلیل‌گران هوش مصنوعی بپیوندند. در این پژوهش تلاش شد تا با استفاده از مفاهیم استعاره فرهنگی و مدل شش‌بعدی هافستد در مطالعه فرهنگ، بازنمایی هوش مصنوعی فارسی و انگلیسی از برجسته‌ترین ویژگی‌های فرهنگی ایرانیان تحلیل شود.

## منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۱). فرهنگ و شبه فرهنگ. تهران: نشر یزدان
- تقی‌پوری حاجبی، ساناز؛ پاشایی فخری، کامران؛ عادل‌زاده، پروانه (۱۴۰۲). بررسی مقابله‌ای استعاره مفهومی جهتی در رمان‌های «شوهر آهو خانم» افغانی و «هرگز رهایم مکن»، ایشی گورو. متن پژوهی ادبی، ۲۷ (۹۸)، ۱۸۳-۲۰۴.
- دانش‌پژوه، منوچهر (۱۳۸۱). فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در فرهنگ جهان. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵۲ (۱۶۴)، ۶۷-۷۸.
- راجی، سامان (۱۳۹۷). مقایسه تطبیقی فرهنگ ملی کشورهای مختلف دنیا از منظر مدل فرهنگی شش‌بعدی هافستد. همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران.
- <https://sid.ir/paper/۸۹۸۸۰۹/fa>
- رسولیان، قهار (۱۳۸۸). ویژگی‌های تمدن و فرهنگ ایرانی (مصاحبه). کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۳۲، ۲۳.
- ریکی کوته، عطاءاله؛ صدیقی، بهار (۱۴۰۲). استعاره مفهوم «کفر» و «ایمان» در قرآن کریم. زبان و ادبیات عربی، ۱۵ (۲)، ۲۳-۴۰.

شریفیان، فرزاد (۱۳۹۸). زبان‌شناسی فرهنگی، مفهوم‌سازی فرهنگی و زبان، ترجمه طاهره احمدی‌پور، پریا رزم‌دیده، حامد مولایی، رفسنجان: دانشگاه ولی عصر رفسنجان.  
ضیا، محمدرضا؛ زارع، سحر (۱۳۹۹). مروری بر چند تعریف از فرهنگ. رهیافت فرهنگ دینی، ۳ (۱۱ و ۱۲)، ۶۹-۶۰.

غفوری صالح، گلناز؛ کاظمی، فروغ (۱۴۰۰). استعاره‌های مفهومی و کارکردهای آن‌ها در گفتمان سیاسی دولت تدبیر و امید. علم زبان، ۸ (۱۳)، ۳۳۳-۳۰۵.

قانونی، حمیدرضا؛ غلامحسینی، پروین؛ پروین؛ غنی پور ملک شاه، احمد (۱۴۰۲). تحلیل‌شناختی استعاره مفهومی و انواع آن در منتخبی از اشعار پروین اعتصامی طبق نظریه فوکونیه و ترنر. پژوهش‌نامه‌ی مکتب‌های ادبی، ۷ (۲۳)، ۱۴-۱۱۹.

کدخدایی، مرضیه سادات؛ نجفی ایوکی، علی؛ رسول نیا، امیر حسین؛ مدنی، امیرحسین (۱۴۰۲). کاربست ساختارهای استعاره‌ی مفهوم عشق در نهج‌البلاغه بر مبنای نظریه لیکاف و جانسون. زبان‌کاوی کاربردی، ۶ (۳)، ۸۳-۵۳.

کیایی، سیما؛ افراشی، آریتا، عاصی، مصطفی (۱۴۰۲). بررسی معانی اندام‌واژه‌ها در اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها و باورهای عامیانه در زبان فارسی با رویکرد شناختی. سبک‌شناسی نظم و نظر فارسی، ۱۶ (۸)، ۲۱۹-۱۹۹.

لاله‌زاری، محمدزمان؛ حاتم‌پور، شبنم؛ سرخی، فرزانه (۱۴۰۳). بررسی و و تحلیل استعاره مفهومی نور در دفتر اول مثنوی براساس نظریه جورج لیکاف و مارک جانسون. سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۱۷ (۳)، ۲۴۸-۲۲۵.

مراد مرادی، بایرام؛ نیک بخت، عباس؛ واثق عباسی، عبدالله (۱۴۰۲). نگاهی نو به استعاره‌های هستی‌شناسی در عصر صفوی با تکیه بر رسائل دهم‌دار شیرازی و اصول‌المعارف فیض کاشانی. پژوهش‌نامه زبان ادبی، ۱ (۴)، ۶۱-۲۹.

مرادی، مریم؛ رحمانی، مرضیه (۱۳۹۵). بررسی رابطه متقابل زبان و فرهنگ با استفاده از فرضیه نسبیت زبان‌شناختی. نقد زبان و ادبیات خارجی، ۱۲ (۱۶)، ۲۵۸-۲۳۷.  
یاحقی، محمدجعفر (۱۳۹۸). تعارف. تارنمای مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/۲۳۹۶۵۶/>

یعقوبی، حسین؛ گودرزی، مهناز؛ صادقی، مهرداد (۱۴۰۱). تحلیل مؤلفه‌های تأثیرگذار فرهنگ ملی ایران بر قدرت منطقه‌ای ایران در غرب آسیا با رویکرد کیفی. مطالعات راهبردی بسیج، ۲۵ (۹۶)، ۱۲۴-۸۵.

- Alverson, H. (1996). Cross-Language Universals in the Experience of Time: Collocational Evidence in English, Mandarin, Hindi, and Sesotho. *The Study of Time*, 8, 105.
- Boas, F. (1942). Language and culture. In *Studies in the history of culture: The disciplines of the humanities* (pp. 178-184). Banta.
- Boroditsky, L. (2003). Linguistic relativity. In *Encyclopedia of Cognitive Science*, L. Nadel (ed.), 917-992. London: Macmillan.
- Boutyline, A., & Soter, L. K. (2021). Cultural schemas: What they are, how to find them, and what to do once you've caught one. *American Sociological Review*, 86(4), 728-758.
- Clark, A. & Chalmers, C. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Derakhshan, A., Doliński, D., Zhaleh, K., Enayat, M. J., & Fathi, J. (2022). A mixed-methods cross-cultural study of teacher care and teacher-student rapport in Iranian and Polish University students' engagement in pursuing academic goals in an L2 context. *System*, 106, 102790.
- DiMaggio, P. (1997). Culture and cognition. *Annual review of sociology*, 23(1), 263-287.
- Eliot, T. S. (1960). *Christianity and culture: The idea of a Christian society and notes towards the definition of culture*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Gannon, M. J. (2004). *Understanding Global Cultures: Metaphorical Journeys Through 28 Nations, Clusters of Nations, and Continents*, 3d ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gannon, M. J., & Pillai, R. (2010). *Understanding global cultures: Metaphorical journeys through 29 nations, clusters of nations, continents, and diversity*. Sage.
- Gannon, M. J., Locke, E. A., Gupta, A., Audia, P., & Kristof-Brown, A. L. (2005). Cultural metaphors as frames of reference for nations: A six-country study. *International Studies of Management & Organization*, 35(4), 37-47.
- Gumperz, J. J., & Levinson, S. C. (Eds.). (1996). *Rethinking linguistic relativity* (No. 17). Cambridge University Press.
- Hofstede, G. (1991), *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill, New York, NY.

- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Sage Publications.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J. and Minkov, M. (2010), *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, 3rd ed., McGraw-Hill, New York, NY.
- Hunzaker, M. F., & Valentino, L. (2019). Mapping cultural schemas: From theory to method. *American Sociological Review*, 84(5), 950-981.
- Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in culture: Universality and variation*. Cambridge university press.
- Kövecses, Z. (2010). Metaphor and culture. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, 2(2), 197-220.
- Kozlova, T. (2016). The Theory of Linguistic Worldview by Wilhelm Von Humboldt and Its Connection with the Culture of Sign Language. In *Proceedings of the 2016 International Conference on Arts, Design and Contemporary Education* (pp. 177-180).
- Kramsch, C. (2014). Language and culture. *AILA review*, 27(1), 30-55.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago. IL: University of Chicago Press.
- Minkov, M., & Hofstede, G. (2011). The evolution of Hofstede's doctrine. *Cross cultural management: An international journal*, 18(1), 10-20.
- Moradi, E. (2024). Examining Hofstede's Cultural Dimensions in Iranian and Chinese Context: A Mixed Methods Approach. *Innovare Journal of Education*, 12(2), 6-14.
- Musolff, A. (2017). Metaphor and cultural cognition. In Sharifian, F. (Ed.) *Advances in cultural linguistics*, 325-344.
- Nielsen, C. S., & Gannon, M. J. (2005). Preface: Cultural Metaphors, Paradoxes, Cross-Cultural Dimensions. *International Studies of Management & Organization*, 35(4), 4-7.
- Palmer, G. B. (1996). *Toward a theory of cultural linguistics*. University of texas Press.
- Saboori, F., Pishghadam, R., Hosseini Fatemi, A., & Ghonsooley, B. (2015). Culture and identity: Linking Iranian identity components and cultural dimensions. *Issues in*

*Language Teaching*, 4(1), 78-49.

Sapir, E. (1949). *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, D. Mandelbaum (ed.). Berkeley CA: University of California Press.

Sharifian, F. (2017). Cultural linguistics: The state of the art. *Advances in cultural linguistics*, 1-28.

Sharifian, F. (2017). *Cultural Linguistics: Cultural conceptualisations and language* (Vol. 8). John Benjamins Publishing Company.

Slobin, D. (1996). From 'thought and language' to 'thinking for speaking'. In *Rethinking Linguistic Relativity*, J.J. Gumperz & S. Levinson (eds), 70-97. Cambridge: CUP

Sutton, J. (2005). Memory and the extended mind: embodiment, cognition, and culture. *Cognitive Processing*, 6(4), 223-226.

Sutton, J. (2006). Introduction: memory, embodied cognition, and the extended mind. *Philosophical Psychology*, 19(3), 281-289.

Tylor, E. B. (2021). The science of culture [1873]. in Erickson, P. A., & Murphy, L. D. (Eds.) *Readings for a history of anthropological theory*, 19-31.

Underhill, J. W. (2012). *Ethnolinguistics and cultural concepts: Truth, love, hate and war*. Cambridge University Press.

Vygotsky, L. S. (1939). Thought and speech. *Psychiatry*, 2(1), 29-54.

Wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: Heinemann.

Wilson, R. A. (2005). Collective memory, group minds, and the extended mind thesis. *Cognitive processing*, 6(4), 227-236.

<https://www.techtarget.com/searchenterpriseai/definition/generative-AI>

<https://news.theculturefactor.com/news/ai-meets-culture>

## ”Iran” and “Iranian” in Safavid Culture and Poetry

Nasrin Faqih Malek Marzban <sup>1</sup>

### Abstract

The poets and writers of the Safavid period, both those who are related to the court and those who are engaged in writing and reading outside the court system, addressed it with a new perception of Iranian identity. The indicators that they have in their writings directly and indirectly refer to Iran and Iranian concepts and explain their beliefs in this matter. In this research, the poetic texts of more than ten poets of this period were carefully studied and all the parts related to the concepts of Iran and Iranian identity were extracted and studied with the method of content analysis. The components that indicate Iranian identity are not necessarily the direct word “Iran”, but other indicators of beliefs and traditions and confrontations with non-Iranians determine this identity. Stuart Hall’s theory of representation is helpful in reading and interpreting cultural signs and reasoning and drawing conclusions. Especially stereotyping is effective in conveying this opinion. However, sometimes some points come only from the texts of this body of research, which can be checked by their induction and paying attention to the social history of Iran. As a result of the studies, the most frequent related concepts can be considered as “pride and boasting of ancient Iran”, “Iran and being Iranian in comparison with the race, identity and power of other countries”, “Iran’s sadness and destruction” and “Iran and Iranian power”. In addition to the explicit mention of Iran’s name, components such as Shiite beliefs, serious and meaningful attention to the ancient powers of Iranians in government and traditionalism show the renewal of Iranian identity.

**Keywords:** Safavid Era, Iran and Iranians, Poetry, Stuart Hall, Identity.

---

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, ALZahra(S) University, Tehran, Iran. [nfaghih@alzahra.ac.ir](mailto:nfaghih@alzahra.ac.ir).

## Linguistic-Cultural Structure of Apology Discourse in Ferdowsi's Shahnameh (A Case Study of Five Apology Discourses)

Ashraf Seraj<sup>1</sup>

### Abstract

Language and culture are intricately interconnected, with language serving as a crucial tool for transmitting culture. Culture encompasses various components, some of which manifest through interactions with others. Conflicts in such interactions sometimes necessitate apologies to continue the relationship. In apologizing, an individual, with an awareness of their cultural knowledge, utters words that aim to gain the recipient's approval. Therefore, studying apology discourses can reveal the underlying cultural layers present in language. One significant Persian text rich in cultural and social information is Ferdowsi's Shahnameh, where cultural issues are conveyed through the speeches of characters and narratives. The primary issue addressed in this study is how Ferdowsi employs strategies for articulating the apology discourse of his characters, considering the situational context and circumstances. Additionally, what cultural and social information is conveyed through the textual arrangement of apology discourse? To explore this, five apology discourses from the Shahnameh were purposefully selected, and their textual structure was analyzed qualitatively using the methods of Raqiya Hassan (1985 and 1989) and Sasani & Yazdani (2013) in step segmentation. The study's findings indicate that the apology discourse in the Shahnameh has a distinctive structure, which shows variations based on the context and status of individuals, as well as the significance of the issue at hand.

**Keywords:** Iranian Studies, Cultural Identity, Apology, Shahnameh of Ferdowsi, Textual Arrangement, Situational Context.

**The process of personal and social health education in Iran  
A case study: from the actions of Mirza Taghi Khan Amirkabir to  
the establishment of the Health Corps**

**Elham Malekzadeh<sup>1</sup>**

**Abstract**

From a long time ago, personal hygiene and cleanliness were the rules and duties of the Shari'ah that the believers were obliged to implement during worship. In modern times, the discoveries and advances of various sciences have changed personal and social health and supervision and turned it into a science related to modern medicine, which was separated from religious laws and duties and found a social aspect. The trend of personal and social health from the era of Amir Kabir to the formation of the Health Corps is the article's main question, which is determined by descriptive-analytical determination. The research method is a library using archival documents. The result indicates that Iranians' understanding of Western science and after that Amir Kabir changed the concept of personal and social health. Over time, compliance with health principles became a common habit and culture. A process that was slow during Reza Shah's era and after the Second World War, it was affected by the implementation of various advertising programs such as health publications, the inclusion of health concepts in educational programs, and the use of new media tools for making and showing films, mostly with principles and types of products. Personal and public health became familiar. The process gained more momentum with the formation of the Health Corps in 1343.

**Keywords:** Personal Health, Social Health, Mirza Taqi Khan Amirkabir, Health Corps, Qajar period, Pahlavi Period.

---

1. Associate Professor of History of Iran, Department of Social and Economic History, History Research Institute, Institute of Humanities and Cultural Studies. elhammalekzadeh@ihcs.ac.ir

## Ontological and Epistemological Problems of Historiography of Islamic Revolution in Iran

Alireza Mollaïy Tavany<sup>1</sup>

### Abstract

The Islamic revolution, like all revolutions, is a multi-layered, multi-faceted and very complex phenomenon, and its historiography, due to the role of religion and religious leaders, as well as the different slogans, ideals and processes it has gone through, is other revolutions are more difficult and controversial. According to the author, the difficulties and complications of historiography of the Islamic Revolution divides into four categories: ontology, epistemology, methodology, and source ology. This article only deals with some of the ontological and historical epistemological difficulties of the revolution and leaves the methodological and source-related issues of the revolution to another research. Therefore, the main question is what are the most significant ontological problems and epistemological complications of the history of the Islamic Revolution? The article shows the most important ontological and epistemological issues of the history of the revolution with a descriptive-analytical method and based on the macro-historical approach that has replaced the micro-historical approaches here. Finally, the article concludes that the Islamic revolution, like all revolutions, due to the rupture, tension and severe confrontation it created in the socio-political life of Iranians, has reached a pole. The divisions, the divisiveness of the elites and the society, socio-economic challenges, the conflict of narratives and finally led to an irreconcilable historiography in Iran. Since the Islamic revolution is still a living stream and an ongoing process, it still follows the entanglement of power and truth in the field of history writing, and leads to heterogeneous readings of the history of the revolution, the ideals of the revolution, and the war of narratives. It results in a post-revolution and causes the complications and difficulties of writing the history of the revolution to continue.

**Keywords:** Ontology of the Revolution, Historical Epistemology of the Revolution, Heterogeneous and Multipolar History, Irreconcilable Historiography.

---

1. Professor of Intellectual and Cultural History Department, History Research Institute, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

## The Relationship between Visual and Religious Identity in Muharram Mourning Rituals (A Case Study of Alam\_bardari and NakhL\_gardani)

Mahmoud Torabi Aghdam<sup>1</sup>, Ali Asghar Fahimifar<sup>2</sup>

### Abstract

Iranian identity is manifested in various Iranian traditions, including religious traditions, an important example of which is Muharram mourning rituals. To examine how the visual identity of these rituals corresponds to their religious identity, this article explores this relationship in two such rituals: alam\_bardari (“banner bearing”) and nakhL\_gardani (“palm tree bearing”). To that end, this descriptive\_analytical study matches the visual elements of the two rituals with either of the five aspects of religious identity, namely the emotional, doctrinal, ritualistic, epistemological, and consequential. It finds that the visual language of the elements, symbols, and visual structures used in the alam and nakhL — the eponymous structures carried in the rituals — is primarily doctrinal and epistemological when viewed in isolation. However, when these structures appear in the presence of mourners during the rituals, they come to represent the emotional and consequential aspects. In other words, the latter two aspects are not inherently evident in the alam and nakhL but rather manifest during the rituals.

**Keywords:** Muharram, Visual Identity, Religious Identity, Alam\_bardari, NakhL\_gardani, Mourning Ritual.

---

1. Ph.D. of Art Research, Art Research Group, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author)

2. Associate Professor, Art Research Group, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

## Iranian Culture in Cyberspace: An Analysis based on AI and Hofstede Model

Atoosa Rostambeik Tafreshi <sup>1</sup>

### Abstract

This research is focused on two important subjects in human sciences. One is culture which is as old as human's social life, and the other is artificial intelligence (AI), a prominent contemporary topic. It aims to analyze how Iranian culture is represented in cyberspace, and introduces cultural metaphor for Iranians based on the data obtained using AI. To do so, cultural linguistics (Sharifian, 2017), and 6 imensions Hofstede model (2010) are used as theoretical bases. AI accesses big data comprising Persian and English texts related to Iranian culture in cyberspace to identify cultural metaphors. Identifying Iranian cultural metaphor, using AI and big data, as well as the analysis framework, are the innovations of this research. To uncover the cultural metaphor, 5 prompts in Persian and English are used to communicate with AI, namely Chat GPT4, Gemini, and Claud 2. Based on the analyzing and comparing the data obtained, Persian carpet, Taarof, and Saadi's poem "The Children of Adam" can be considered the most prominent Iranian cultural metaphors. Analyzing these metaphors through the lens of the Hofstede model reveals that Iranian culture emphasizes power distance, collectivism, and long-term orientation.

**Keywords:** Iranian Culture, Cultural linguistics, AI, Cultural Metaphor, Hofstede Model.

<b>“Iran” and “Iranian” in Safavid Culture and Poetry</b>	Nasrin Faqih Malek Marzban	166
<b>Associate Professor of Linguistics Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran</b>	Ashraf Seraj	167
<b>The process of personal and social health education in Iran A case study: from the actions of Mirza Taghi Khan Amirkabir to the establishment of the Health Corps</b>	Elham Malekzadeh	168
<b>Ontological and Epistemological Problems of Historiography of Islamic Revolution in Iran</b>	Alireza Mollaiy Tavany	169
<b>The Relationship between Visual and Religious Identity in Mu- harram Mourning Rituals (A Case Study of Alam_bardari and Nakhl_gardani)</b>	Mahmoud Torabi Aghdam , Ali Asghar Fahimifar	170
<b>Iranian Culture in Cyberspace: An Analysis based on AI and Hofstede Model</b>	Atoosa Rostambeik Tafreshi	171





**Managing Director:** Dr. Mohammad Hossein Rajabi Davani

**Editor in Chief:** Dr. Seyyede Razia Yasini

**Assistant of Editor in Chief:** Dr. Mahmoud Torabi Aghdam

**Graphist:** Tahereh Hosseini Shakib

**Persian Editor:** Dr. Ashraf Seraj

**Layout:** Mehrnoosh Kavosi

#### **Editorial Board**

Dr. Zohreh Zarshenas

Dr. Seyed Mehdi Mousavi Kouhpar

Dr. Naser Sedghi

Dr. Mohammad Hossein Rajabi Davani

Dr. Seyyede Razieh Yasini

Dr. Nasrin Faghih Malekmarzban

Dr. Abdollah Bicharanlou

Dr. Khashayar Ghazizadeh

#### **Quarterly of - Iranology Studies**

Volume 8, Issue 2, Serial Number 23, Summer 2024

Iranology Foundation

Editorial Office: Iranology Foundation, Iranshenasi St., South Sheikh Bahayi St., Tehran, Iran.

PO: 1437835859

Tel: (021) 88212001

Fax: (021) 88608922

website: <https://is.iranology.ir>

۱۷۳

ایران‌شناسی