مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی

فصلنامهٔ تخصصی پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

زمستان ۱۴۰۳ | دورهٔ دوم | شمارهٔ ۱

در این شماره:

روایت فراموش‌شده شب چلّه | ۱۱
مریم نعمت‌طاوسی

میراث شادمانی و تجربه زیسته شادی در میان کودکان ایرانی: مردم‌شناسی شادمانی آیینی در حوزه عمومی | ۲۹
سمیه کریمی

بهارگاه (نوروز بلوچی): میراث ناملموس به مثابه پل اتصال ایرانیان | ۵۵
الهام ملکزاده

فرهنگ در آیینه آیین: گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن | ۶۹
فرزانه گشتاسب

بررسی تأثیر عوامل فرهنگی ـ اجتماعی بر میزان مصرف آب در میان شهروندان تهران (نمونه موردی: منطقه ۵ تهران) | ۸۹
زیلا مشیری، بیژن زارع

قوم‌باستان‌شناسی و پویایی تاریخی فرهنگ در ایران | ۱۱۷
حسن فاضلی نشلی ، مینو سلیمی، اشکان پوریان

چشم‌انداز ژنتیک باستان‌شناسی در پیش‌ازتاریخ ایران | ۱۴۳
جواد حسین‌زاده ساداتی

واکاوی نمادهای دو جشن بزرگ زرتشتیان مهرگان و نوروز و حلول آن در داستان‌های نوح[۱۵] | ۱۵۹
آزاده پشوتنی‌زاده

هنر، گوهر و هویت: بازخوانی مفهوم "انسان شایسته" در شاهنامه فردوسی | ۱۷۵
داریوش ذوالفقاری

فرهنگ هواداری به‌مثابه میراث ورزشی: مورد مطالعه: بررسی مردم‌شناختی تضاد میان تماشاگران و مدیریت فوتبال در دوره ۱۳۵۷-۱۳۳۹ | ۲۰۱
علیرضا حسن‌زاده، محمدشریف کمالی

شناسایی جشنواره‌های بومی و محلی با رویکرد شادی‌آفرینی در شبکه استانی: (مطالعه موردی: صدا و سیمای مرکز مازندران) | ۲۴۱
مریم رزاقی

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد



فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

صاحب امتیاز:	پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
مدیر مسئول، سردبیر و ویراستار:	علیرضا حسن‌زاده (دانشیار پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری)
مدیر داخلی:	منصور مرادی (عضو هیئت علمی پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری)
آدرس نشریه:	https://pc.richt.ir
ایمیل سردبیر برای مکاتبات:	a.hasanzadeh@richt.ir
طراح جلد، لوگو و صفحه‌آرا:	خسرو نوروززاده چگینی
تناوب انتشار:	فصلنامه (چهار شماره در سال)
زبان انتشار:	فارسی و انگلیسی، همراه با عنوان، چکیده و کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی
حوزه تخصصی:	مردم‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی، علوم میراثی و هویتی، میراث فرهنگی، میراث ملموس و ناملموس، مطالعات آیینی، فرهنگ عامه، مردم‌نگاری، میراث زیست‌فرهنگی، انسان‌شناسی ورزش، انسان‌شناسی غذا، انسان‌شناسی فضا و فاجعه، انسان‌شناسی تاریخی و مطالعات میان‌رشته‌ای
نوع مقالات:	مقالات پژوهشی اصیل و برآمده از مطالعات میدانی و نظری جدید
شیوه داوری:	داوری تخصصی دوسوناشناس(Double-Blind Peer Review)
نظام استناددهی:	APA : ویرایش هفتم
شناسه استاندارد بین‌المللی پی‌آیند (ISSN):	**۱۷۰-۲۵۳۸**
شناسه الکترونیکی: (eISSN):	**۲۷۱۷-۴۳۵۲**
شماره دوره و شماره انتشار:	دوره دوم، شماره ۱، زمستان سال ۱۴۰۳
نشانی دفتر نشریه:	ابتدای خیابان سی تیر، روبه‌روی موزه ملی ایران، جنب پارک شهریار عدل، ساختمان پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، طبقه همکف، کدپستی: ۱۱۳۶۹۱۳۴۳۱ اتاق ۳۳۵
تلفن تماس نشریه:	۶۶۷۳۶۴۶۱ (داخلی ۲۵۰)
دبیرخانه نشریات پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری:	۶۶۷۳۶۸۵۳
وضعیت دسترسی:	دسترسی آزاد
مجوز انتشار:	وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی شماره ۲۴۲۷۶

شورای نویسندگان (به ترتیب الفبایی نام خانوادگی):

مهرداد عربستانی — دانشیار مردم‌شناسی دانشگاه تهران
اکبر علیوردی‌نیا — استاد جامعه‌شناسی دانشگاه مازندران
پدرام خسرونژاد — استاد مدعو مردم‌شناسی دانشگاه سیدنی غربی
محمد سالار کسرایی — استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
صلاح‌الدین قادری — استاد جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی
محمد مرتضایی — دانشیار باستان‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
مریم نعمت طاووسی — دانشیار نمایش و مطالعات آیین پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
یحیی مدرسی — استاد زبان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
اولریش مارزلف — استاد اسلام‌شناسی دانشگاه گوتینگن
تورقای شفق — دانشیار زبان فارسی و ادبیات دانشگاه مدنیت استانبول
اصغر ایزدی جیران — دانشیار مردم‌شناسی دانشگاه تبریز

در این شماره:

روایت فراموش‌شده شب چلّه مریم نعمت طاوسی	۱۱
میراث شادمانی و تجربه زیسته شادی در میان کودکان ایرانی: مردم‌شناسی شادمانی آیینی در حوزه عمومی سمیه کریمی	۲۹
بهارگاه (نوروز بلوچی): میراث ناملموس به مثابه پل اتصال ایرانیان الهام ملکزاده	۵۵
فرهنگ در آیینه آیین: گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن فرزانه گشتاسپ	۶۹
بررسی تأثیر عوامل فرهنگی ـ اجتماعی بر میزان مصرف آب در میان شهروندان تهران(نمونه موردی: منطقه ۵ تهران) ژیلا مشیری، بیژن زارع	۸۹
قوم‌باستان‌شناسی و پویایی تاریخی فرهنگ در ایران حسن فاضلی نشلی ، مینو سلیمی، اشکان پوریان	۱۱۷
چشم‌انداز ژنتیک باستان‌شناسی در پیش‌ازتاریخ ایران جواد حسین‌زاده ساداتی	۱۴۳
واکاوی نمادهای دو جشن بزرگ زرتشتیان مهرگان و نوروز و حلول آن در داستان‌های نوح(ع) آزاده پشوتنی‌زاده	۱۵۹
هنر، گوهر و هویت: بازخوانی مفهوم "انسان شایسته" در شاهنامه فردوسی داریوش ذوالفقاری	۱۷۵
فرهنگ هواداری به‌مثابه میراث ورزشی؛ مورد مطالعه: بررسی مردم‌شناختی تضاد میان تماشاگران و مدیریت فوتبال در دوره ۱۳۵۷-۱۳۳۹ علیرضا حسن‌زاده، محمدشریف کمالی	۲۰۱
شناسایی جشنواره‌های بومی و محلی با رویکرد شادی‌آفرینی در شبکه استانی: (مطالعه موردی: صدا و سیمای مرکز مازندران) مریم رزاقی	۲۴۱

راهنمای نویسندگان

۱ .اهداف و حوزه موضوعی نشریه

فصلنامه مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی با هدف توسعه دانش مردم‌شناختی/انسان‌شناختی، گسترش مطالعات نظری و تجربی میراث فرهنگی و تقویت گفت‌وگوی علمی میان پژوهشگران علوم میراثی، هویتی، انسانی و اجتماعی با تمرکز بر موضوع میراث فرهنگی منتشر می‌شود. نشریه از مقالات اصیل در زمینه‌های مردم‌شناسی/انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی، مردم‌نگاری، میراث فرهنگی ملموس و ناملموس، آیین‌ها و مناسک، فرهنگ عامه، انسان‌شناسی تاریخی، انسان‌شناسی محیط‌زیست و میراث زیست‌فرهنگی، حافظه فرهنگی، هویت، مطالعات بدن، مطالعات جنسیت و رویکردهای میان‌رشته‌ای استقبال می‌کند.

۲ .شرایط پذیرش مقاله

۱ .مقاله باید اصیل، علمی و حاصل پژوهش مستقل نویسنده یا نویسندگان و دارای یافته‌های جدید میدانی یا نظری باشد.

۲ .مقاله نباید پیش‌تر در نشریه دیگری منتشر شده یا هم‌زمان برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.

۳ .همه نویسندگان باید در تهیه مقاله، مشارکت علمی مؤثر داشته باشند.

۴ .مسئولیت صحت داده‌ها، ارجاعات، نقل‌قول‌ها و رعایت حقوق اشخاص بر عهده نویسندگان است.

۳ .ساختار مقاله پژوهشی

مقاله باید شامل بخش‌های زیر باشد:

- عنوان فارسی و انگلیسی
- مشخصات نویسنده مسئول و نویسندگان و وابستگی سازمانی آنان (در فایل جداگانه)
- چکیده فارسی
- واژگان کلیدی فارسی
- مقدمه و بیان مسئله
- پرسش‌های کلیدی و فرعی
- پیشینه پژوهش
- چارچوب نظری و مفهومی
- روش‌شناسی پژوهش
- یافته‌های پژوهش
- بحث و تحلیل
- نتیجه‌گیری
- سپاسگزاری و اطلاعات حمایت مالی، در صورت وجود
- بیانیه تعارض منافع
- بیانیه استفاده از هوش مصنوعی
- منابع و مآخذ
- عنوان، چکیده و واژگان کلیدی انگلیسی به‌صورت تفصیلی

ترتیب و عناوین بخش‌ها با توجه به ماهیت پژوهش‌های کیفی، تفسیری، تاریخی و مردم‌نگارانه می‌تواند با تأیید نشریه تغییر کند.

۳ـ۱. عنوان مقاله

عنوان باید روشن، دقیق، علمی و بیانگر مسئله اصلی پژوهش باشد. از عنوان‌های بسیار طولانی، مبهم و دارای اختصارات غیرضروری پرهیز شود.

۳ـ۲. مشخصات نویسندگان

مشخصات کامل نویسندگان باید در فایل جداگانه درج شود:

- نام و نام خانوادگی
- مرتبه علمی
- گروه آموزشی یا پژوهشی
- دانشگاه یا مؤسسه محل خدمت
- شهر و کشور
- نشانی پست الکترونیکی
- شناسهORCID ، در صورت وجود
- تعیین نویسنده مسئول

۳ـ۳. چکیده فارسی

چکیده باید به‌صورت یکپارچه یا ساختاریافته، مطابق سیاست نشریه، شامل مسئله، هدف، روش، یافته‌های اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

چکیده نباید حاوی اطلاعاتی باشد که در متن اصلی مقاله ارائه نشده است. درج ارجاعات در چکیده، جز در موارد ضروری، توصیه نمی‌شود.

۳ـ۴. مقدمه و بیان مسئله

مقدمه باید اهمیت موضوع، مسئله پژوهش، خلأ دانشی، ضرورت مطالعه، اهداف و پرسش‌های اصلی را روشن سازد.

۵.۳. پیشینه پژوهش

پیشینه باید بر مبنای تحلیل انتقادی منابع معتبر تدوین شود. صرف فهرست‌کردن مطالعات گذشته کافی نیست؛ نویسنده باید جایگاه پژوهش خود را در نسبت با دانش موجود مشخص کند.

۶.۳. چارچوب نظری و مفهومی

مفاهیم بنیادی، نظریه‌های مرتبط و ارتباط آن‌ها با مسئله پژوهش باید معرفی و تحلیل شوند.

در پژوهش‌های مردم‌نگارانه، چارچوب نظری می‌تواند متناسب با رویکرد تفسیری، پدیدارشناختی، تاریخی یا انتقادی پژوهش تنظیم شود.

۷.۳. روش‌شناسی

روش‌شناسی باید شامل رویکرد پژوهش، میدان یا جامعه مورد مطالعه، روش نمونه‌گیری یا انتخاب مشارکت‌کنندگان، ابزار گردآوری داده‌ها، شیوه تحلیل و ملاحظات اخلاقی باشد. این بخش می‌تواند دربردارنده بنیان‌های معرفتی روش تحقیق نیز باشد.

در مطالعات مردم‌نگارانه، زمان و مکان کار میدانی، موقعیت پژوهشگر، روش مشاهده مشارکتی، مصاحبه‌ها و شیوه مستندسازی داده‌ها باید به‌روشنی بیان شوند.

۸.۳. یافته‌ها

یافته‌ها باید به‌صورت منظم، مستند و مرتبط با پرسش‌های پژوهش ارائه شوند. استفاده از نقل‌قول‌های میدانی، روایت‌های مشارکت‌کنندگان، تصاویر، نقشه‌ها و جداول، با رعایت اصول اخلاق پژوهش، مجاز است.

۹.۳. بحث

یافته‌ها باید در ارتباط با چارچوب نظری و مطالعات پیشین تفسیر شوند. نویسنده باید سهم پژوهش خود را در توسعه دانش مردم‌شناختی و مطالعات میراث فرهنگی توضیح دهد.

۱۰.۳. نتیجه‌گیری

نتیجه‌گیری باید به پرسش‌های پژوهش پاسخ دهد و دستاوردهای نظری، تجربی و روش‌شناختی مقاله را روشن کند. محدودیت‌های پژوهش و پیشنهادهای مطالعات آینده نیز در صورت لزوم بیان شوند. این بخش می‌تواند دربردارنده توصیه‌هایی در پایان برای یک سیاستگذاری پیشنهاد باشد.

۴ .حجم و مشخصات مقاله

حجم پیشنهادی :۵۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ واژه، شامل متن اصلی و منابع. مقالات مردم‌نگارانه تفصیلی با تشخیص هیئت تحریریه می‌توانند حجم بیشتری نیز داشته باشند.

چکیده فارسی :۲۰۰ تا ۳۵۰ واژه.

چکیده تفصیلی انگلیسی :۷۰۰ تا ۳۰۰۰ واژه.

واژگان کلیدی :۵ تا ۷ واژه.

قلم فارسی پیشنهادی: B Nazanin اندازه ۱۳.

قلم انگلیسی پیشنهادی: Times New Roman اندازه ۱۲.

فاصله خطوط :۱٫۵.

قالب فایل:(Microsoft Word (.docx

حاشیه صفحات :۲٫۵ سانتی‌متر از هر طرف.

اندازه پانوشت: فارسی BNazanin 10، انگلیسی Times New Roman 10

مشخصات زیر به‌عنوان ضوابط پیشنهادی اختصاصی نشریه در جدول زیر نیز معرفی می‌شوند:

عنوان/ردیف	مؤلفه	ضابطه پیشنهادی
	حجم مقاله	۵۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ واژه
	عنوان مقاله	ترجیحاً حداکثر ۲۰ واژه
	چکیده فارسی	۲۰۰ تا ۳۵۰ واژه
	چکیده تفصیلی انگلیسی	۷۰۰ تا ۳۰۰۰ واژه
	کلیدواژه‌ها	۵ تا ۷ واژه
	قلم فارسی	B Nazanin، اندازه ۱۳
	قلم انگلیسی	Times New Roman، اندازه ۱۲
	فاصله خطوط	۱٫۵
	حاشیه صفحه	۲٫۵ سانتی‌متر
	اندازه صفحه	A4
	قالب فایل	Word (.docx)

۵ .شیوه استناددهی

همه ارجاعات درون‌متنی و منابع پایانی باید مطابق شیوه‌نامهAPA ، ویرایش هفتم تنظیم شوند:

الف. نمونه ارجاع درون‌متنی با یک مولف:

(Geertz, 1973)

(Turner, 1969, p. 95)

ب. نمونه ارجاع برای دو نویسنده:

در ارجاع پرانتزی انگلیسی:

(Berger & Luckmann, 1966)
در متن فارسی:
(برگر و لوکمان، ۱۹۶۶)

ج. سه نویسنده و بیشتر

از نخستین استناد، نام خانوادگی نویسنده اول همراه با «و همکاران» یا .et al درج می‌شود.
(Smith et al., 2022)
(محمدی و همکاران، ۱۴۰۲)

د. نقل‌قول مستقیم

برای نقل‌قول مستقیم، ذکر شماره صفحه یا نشانی دقیق محل نقل‌قول ضروری است.
(Turner, 1969, p. 95)
برای چند صفحه:
(Turner, 1969, pp. 95–97)
نقل‌قول‌های کمتر از ۴۰ واژه در متن و داخل علامت نقل‌قول قرار می‌گیرند.
نقل‌قول‌های ۴۰ واژه یا بیشتر به‌صورت نقل‌قول بلوکی، با تورفتگی و بدون گیومه تنظیم می‌شوند.

هـ. ارجاع به چند منبع

در ارجاعات پرانتزی لاتین، منابع مستقل بر اساس ترتیب الفبایی نویسندگان تنظیم و با نقطه‌ویرگول جدا می‌شوند.
(Geertz, 1973; Rappaport, 1999; Turner, 1969)

و. ارجاع به چند اثر از یک نویسنده در یک سال

در صورت وجود چند اثر از یک نویسنده در یک سال، از حروف a ، b و c استفاده می‌شود.
(Bakhtin 1984a)
(Bakhtin, 1984b)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰الف)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰ب)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰پ)
این حروف باید با فهرست منابع نهایی هماهنگ باشند.

ز. استناد به منابع ثانویه

در صورت دسترسی‌نداشتن به منبع اصلی، منبع ثانویه باید مشخص شود.
(Original Author, 1900, as cited in Secondary Author, 2020)
فقط منبعی که واقعاً مطالعه شده است در فهرست منابع درج می‌شود.

ح. مصاحبه‌ها و داده‌های مردم‌نگارانه

مصاحبه‌های شخصیِ غیرقابل‌بازیابی در APA معمولاً به‌عنوان ارتباط شخصی در متن معرفی می‌شوند و در فهرست منابع قرار نمی‌گیرند.
بااین‌حال، مصاحبه‌های انجام‌شده در چارچوب پژوهش مردم‌نگارانه، هنگامی که بخشی از داده‌های اصلی پژوهش‌اند، باید مطابق روش گزارش داده‌های کیفی معرفی شوند، نه لزوماً به‌صورت منابع کتاب‌شناختی.
نمونه پیشنهادی برای گزارش داده میدانی:
(مصاحبه با مشارکت‌کننده شماره ۱۲، رشت، خرداد ۱۴۰۴)
این قالب، قرارداد پیشنهادی نشریه برای ارجاع به داده‌های میدانی است و نباید با قالب رسمی استناد کتاب‌شناختی APA اشتباه گرفته شود.
در موارد حساس، استفاده از نام مستعار، حذف مشخصات شناسایی‌کننده و رعایت رضایت آگاهانه بر اساس منشور اخلاقی ضروری است.

۶ .شیوه تنظیم فهرست منابع

تمام منابعی که در متن به آن‌ها استناد شده است باید در فهرست پایانی درج شوند و همه منابع فهرست پایانی نیز باید در متن مورد استناد قرار گرفته باشند. از نویسندگان مقالات درخواست می‌شود با دقت ارجاعات درون‌متنی را با منابع پایانی تطبیق دهند.

۶ـ۱. کتاب تألیفی

الگو:
نام خانوادگی، حرف اول نام. (سال) .عنوان کتاب .ناشر.
نمونه:

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.
Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing Company.

۶ـ۲. کتاب با دو نویسنده

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday.

۶ـ۳. مقاله در نشریه علمی

الگو:

Author, A. A., & Author, B. B. (Year). Title of article. *Title of Journal*, *Volume*(Issue), xx–xx. https://doi.org/xxxxx

نمونه:

Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, *40*(4), 519–531. https://doi.org/10.2307/3207893

نام نشریه و شماره دوره به‌صورت ایتالیک درج می‌شوند، اما شماره مجله داخل پرانتز ایتالیک نمی‌شود.

۶ـ۴. فصل کتاب

الگو:

Author, A. A. (Year). Title of chapter. In E. E. Editor (Ed.), *Title of book* (pp. xx–xx). Publisher.

در کتاب‌های دارای چند ویراستار، از (.Eds) استفاده می‌شود.

۶-۵. کتاب ترجمه‌شده

الگو:

Author, A. A. (Year). *Title of book* (T. Translator, Trans.). Publisher. (Original work published Year)

نمونه:

Bakhtin, M. M. (1984). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trans.). Indiana University Press. (Original work published 1965)

در استناد درون‌متنی، در صورت وجود تاریخ انتشار اثر اصلی و ترجمه، می‌توان هر دو تاریخ را ذکر کرد.

۶-۶. پایان‌نامه و رساله

الگو:

Author, A. A. (Year). *Title of dissertation* [Doctoral dissertation, University Name]. Repository Name. URL

در صورت منتشرنشدن رساله، عبارت [Unpublished doctoral dissertation]به کار می‌رود.

۶-۷. گزارش پژوهشی

الگو:

Author or Organization. (Year). *Title of report* (Report No. xxx). Publisher. URL

اگر نویسنده و ناشر یک سازمان باشند، نام ناشر تکرار نمی‌شود.

۶-۸. منابع اینترنتی

الگو:

Author or Organization. (Year, Month Day). *Title of webpage*. Site Name. URL

در صورت یکسان‌بودن نام نویسنده سازمانی و نام وبگاه، نام وبگاه تکرار نمی‌شود.

تاریخ بازیابی فقط برای منابعی درج می‌شود که محتوای آن‌ها ذاتاً تغییرپذیر است و نسخه آرشیوشده پایدار ندارند، یا در موارد دیگری که APA مقرر کرده است.

۶-۹. شناسهDOI

شناسه DOI باید در صورت وجود، به شکل پیوند کامل درج شود:

https://doi.org/10.xxxx/xxxxx

پیشوندهای قدیمی مانند "doi" نباید جایگزین قالب پیوند استاندارد شوند.

۶-۱۰. تعداد نویسندگان در فهرست منابع

برای آثار دارای حداکثر ۲۰ نویسنده، نام همه نویسندگان درج می‌شود.

برای آثار دارای ۲۱ نویسنده یا بیشتر، نام ۱۹ نویسنده نخست، سپس سه‌نقطه و در پایان نام آخرین نویسنده درج می‌شود.

۷ .منابع فارسی و غیرفارسی

منابع فارسی و لاتین در دو بخش مستقل ارائه شوند:

الف. منابع فارسی

منابع فارسی بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شوند.

نمونه قالب:

نام خانوادگی، نام. (سال) .عنوان کتاب .ناشر.

نمونه مقاله:

نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله .نام نشریه، دوره(شماره)، صفحه آغاز-صفحه پایانDOI .

ب. منابع لاتین

منابع لاتین بر اساس حروف الفبای انگلیسی و قواعد APA 7 تنظیم شوند.

ج. آوانویسی منابع فارسی

برای تقویت قابلیت نمایه‌سازی بین‌المللی، صورت لاتین منابع فارسی نیز ارائه شود.

بر این مبنا، نام نویسندگان و عنوان آثار باید به‌صورت استاندارد آوانویسی شوند و ترجمه انگلیسی عنوان در کروشه درج شود.

نمونه ساختاری:

Author, A. A. (Year). *Romanized title of the book* [English translation of the title]. Publisher. [In Persian]

برای جلوگیری از خطا، اطلاعات کتاب‌شناختی باید از نسخه اصلی منبع استخراج شوند.

تفکیک منابع فارسی و لاتین و شیوه آوانویسی، سیاست پیشنهادی نشریه است. در APA استاندارد، فهرست منابع بر اساس یک نظام الفبایی واحد تنظیم می‌شود.

د. منابع در بخش چکیده تفصیلی:

ترجمه منابع فارسی و منابع انگلیسی در پایان چکیده تفصیلی قرار گیرد.

چکیده تفصیلی انگلیسی، مطابق سیاست پیشنهادی نشریه، در حدود ۷۰۰ تا ۳۰۰۰ واژه تنظیم شود و شامل بخش‌های زیر باشد:

- Introduction
- Research Objectives
- Theoretical Framework
- Methodology
- Findings
- Discussion
- Conclusion

- Keywords

چکیده تفصیلی باید یافته‌های اصلی مقاله را بازتاب دهد و از طرح ادعاهای جدید یا مطالبی که در متن اصلی وجود ندارند پرهیز کند.

۸ .جداول، تصاویر و نمودارها

جداول و تصاویر باید دارای شماره، عنوان و مأخذ باشند. در ساختارAPA ، استفاده از خطوط افقی ضروری و پرهیز از خطوط عمودی توصیه می‌شود.

عنوان و توضیحات جدول باید برای فهم مستقل آن کافی باشند.

کیفیت جداول و شکل‌ها باید به‌ترتیب حضور در متن شماره‌گذاری شوند.

تصاویر مردم‌نگارانه باید با رعایت حقوق فرهنگی، حریم خصوصی و رضایت اشخاص منتشر شوند.

شکل شامل نمودار، نقشه، عکس، تصویر مردم‌نگارانه و سایر عناصر بصری است.

مطابق7 APA ، شماره شکل و عنوان ایتالیک آن در بالای شکل قرار می‌گیرند و توضیحات یا یادداشت‌های لازم در پایین شکل درج می‌شوند.

درج مأخذ و وضعیت حق نشر تصاویر اقتباسی یا بازنشرشده ضروری است.

در تصاویر مردم‌نگارانه، حقوق فرهنگی، رضایت آگاهانه و حریم خصوصی مشارکت‌کنندگان باید رعایت شود. تصاویر برای چاپ ترجیحاً حداقل ۳۰۰ dpi در ابعاد نهایی باشد.

۹ .فرایند داوری

مقالات پس از بررسی اولیه توسط دفتر نشریه و سردبیر، در صورت احراز شرایط لازم برای داوری تخصصی ارسال می‌شوند.

فرایند داوری به شیوه دوسوناشناس انجام می‌شود؛ به این معنا که هویت نویسندگان و داوران در جریان داوری برای یکدیگر آشکار نمی‌شود.

تصمیم نهایی درباره پذیرش، اصلاح یا رد مقاله بر عهده سردبیر و ساختار تصمیم‌گیری مصوب نشریه است.

۱۰ .اخلاق پژوهش و انتشار

نشریه از اصول اخلاق نشر و رهنمودهای کمیته اخلاق نشر (COPE) و منشور اخلاق حرفه‌ای مطالعات مردم‌شناسی/انسان‌شناسی پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری منتشر شده در زمستان سال ۱۴۰۳ پیروی می‌کند:

Hasanzadeh, A. (Ed.). (2025). *Iranian anthropological studies' code of ethics. Anthropological Research Center (ARC),* Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. https://www.academia.edu/126687991/Iranian_Anthropological_Studies_Code_of_Ethics

Committee on Publication Ethics (COPE). (n.d.). COPE core practices. https://publicationethics.org/core-practices

سند منشور اخلاقی (COPE)، ده حوزه اصلی اخلاق نشر را به شرح زیر پوشش می‌دهد:

ادعاهای مربوط به تخلف و سوءرفتار پژوهشی (Allegations of Misconduct)

نویسندگی و مشارکت علمی (Authorship and Contributorship)

شکایت‌ها و درخواست‌های تجدیدنظر (Complaints and Appeals)

تعارض منافع (Conflicts of Interest)

داده‌ها و بازتولیدپذیری پژوهش (Data and Reproducibility)

نظارت اخلاقی (Ethical Oversight)

مالکیت فکری (Intellectual Property)

فرایندهای داوری علمی (Peer Review Processes)

بحث‌ها و گفت‌وگوهای پس از انتشار (Post-publication Discussions)

اصلاحات و تصحیحات پس از انتشار (Corrections)

در بخش اخلاق پژوهش نشریه بر موارد زیر تاکید می‌رود:

سرقت علمی، جعل یا دست‌کاری داده‌ها، انتشار تکراری و درج نام نویسندگان فاقد مشارکت علمی پذیرفته نیست.

استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی باید مطابق سیاست مصوب نشریه، به‌صورت شفاف اعلام شود و در مقاله استفاده از آن اعلام گردد. مسئولیت نهایی صحت علمی مقاله بر عهده نویسندگان انسانی است.

نویسندگان باید فایل اصلی مقاله را بدون مشخصات هویتی و فایل اطلاعات نویسندگان را از طریق سامانه رسمی نشریه ارسال کنند.

فایل اطلاعات نویسندگان باید شامل نام کامل، مرتبه علمی، وابستگی سازمانی، نشانی ایمیل، شناسه ORCID در صورت وجود و مشخصات نویسنده مسئول باشد.

در صورت درخواست نشریه، فرم تعهد اصالت اثر، تعارض منافع و رضایت نویسندگان نیز باید ارسال شود

۱۱. گزارش استاندارد پژوهش

نویسندگان باید متناسب با نوع مطالعه، استانداردهای گزارش پژوهش را رعایت کنند.

برای پژوهش‌های کیفی و مردم‌نگارانه، توجه به معیارهای گزارش پژوهش کیفی در مجموعه Journal Article Reporting Standards (JARS–Qual) توصیه می‌شود:

Levitt, H. M., Bamberg, M., Creswell, J. W., Frost, D. M., Josselson, R., & Suárez-Orozco, C. (2018). Journal article reporting standards for qualitative primary, qualitative meta-analytic, and mixed methods research in psychology: The APA Publications and Communications Board task force report. *American Psychologist,* 73(1), 26–46. https://doi.org/10.1037/amp0000151

در پژوهش‌های کمی و ترکیبی نیز باید از استانداردهای گزارش متناسب با روش پژوهش استفاده شود.

۱۲.آماده‌سازی نهایی و ارسال مقاله

نویسندگان باید پیش از ارسال مقاله موارد زیر را بررسی کنند:

۱ .تطابق کامل ارجاعات درون‌متنی و فهرست منابع: در صورت نیاز، برای اطلاعات بیشتر درباره روش ارجاع‌دهی و منبع‌نویسی نشریه به کتاب زیر مراجعه بفرمایید:

American Psychological Association. (2020). *Publication manual of the American Psychological Association (7th ed.).* American Psychological Association.

۲ .رعایت قالب APA 7 در منابع و نقل‌قول‌ها.

۳ .تکمیل عنوان، چکیده و کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی.

۴ .شماره‌گذاری و مستندسازی جداول و تصاویر.

۵ .حذف اطلاعات هویتی از فایل اصلی مقاله برای داوری دوسوناشناس.
۷ .درج بیانیه‌های تعارض منافع، حمایت مالی و ملاحظات اخلاقی در صورت لزوم.
۸ .بررسی نهایی متن از نظر زبان، دستور، نشانه‌گذاری و انسجام علمی.
مقالاتی که الزامات اولیه نشریه را رعایت نکرده باشند، ممکن است پیش از ورود به فرایند داوری برای اصلاح به نویسندگان بازگردانده شوند.

۱۳. نظام نویسه‌گردانی و آوانگاری منابع فارسی و زبان‌های ایرانی

نشریه مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی برای یکدست‌سازی شیوه بازنمایی واژگان، نام‌های خاص، اصطلاحات فرهنگی و مفاهیم بومی در متون علمی، از نظامی تلفیقی در نویسه‌گردانی (Transliteration) و آوانگاری (Phonetic Transcription) استفاده می‌کند. این روش تلفیقی مورد استفاده آثار معتبری چون دانشنامه ایرانیکانیز بوده است. این نظام بر پایه قراردادهای معتبر ایران‌شناختی، به‌ویژه شیوه‌های مورد استفاده در انتشارات علمی بریل(Brill)، از جمله مجموعه ایران و قفقاز (Iran and the Caucasus) و نیز اصول و قراردادهای نویسه‌گردانی در دانشنامه ایرانیکا (Encyclopaedia Iranica) تدوین شده است. برای ثبت ویژگی‌های آوایی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، در موارد ضروری از نمادهای الفبای آوانگاری آی‌پی‌اَ (International Phonetic Alphabet – IPA) نیز استفاده می‌شود. در تدوین این نظام، هدف اصلی ایجاد تعادلی میان دقت علمی، خوانایی بین‌المللی و سهولت استفاده برای پژوهشگران رشته‌های مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی، مطالعات فرهنگی و علوم میراثی است. ازاین‌رو، در بازنمایی حروف و واج‌های فارسی، استفاده از نشانه‌های متمایزکننده‌ای مانند x، š، čو ž به‌جای ترکیب‌های دوحرفی kh، sh، chو zh ترجیح داده می‌شود. همچنین، با توجه به اهمیت زبان‌ها و گویش‌های محلی در مطالعات مردم‌شناختی، به‌ویژه در ثبت داده‌های میدانی، مردم‌نگاری و واژگان بومی، امکان استفاده از نمادهای آوایی آی‌پی‌اَ (IPA) برای بازنمایی دقیق‌تر واکه‌ها و همخوان‌هایی که در فارسی معیار وجود ندارند یا تفاوت آوایی معناداری دارند، فراهم است. برای مثال، نماد ə برای نمایش واکه موسوم به شوا (Schwa) به‌کار می‌رود؛ البته استفاده از آن باید بر اساس ویژگی تلفظی زبان یا گویش مورد مطالعه باشد. این نظام باید در سراسر مقاله، از جمله متن اصلی، عنوان‌ها، چکیده‌ها، زیرنویس تصاویر و جداول و فهرست منابع، به‌صورت یکدست رعایت شود. در پژوهش‌هایی که به بررسی تخصصی ویژگی‌های آوایی یا زبان‌شناختی یک زبان یا گویش می‌پردازند، نویسندگان می‌توانند با معرفی نظام مورد استفاده در بخش روش‌شناسی، از نمادهای تکمیلی آی‌پی‌اَ(IPA) بهره بگیرند.

۱۳ـ۱ .جدول پیشنهادی نویسه‌گردانی حروف فارسی

این جدول با الگوی بریل و قراردادهای ایران‌شناختی تنظیم شده است. برای حروفی که در فارسی معاصر از نظر تلفظ یکسان شده‌اند، صورت آوایی رایج فارسی معیار و مبنا قرار گرفته است.

موضوع/ردیف	حرف فارسی	نویسه لاتین	حرف فارسی	نویسه لاتین
۱	ا، آ	a, ā	س	S
۲	ب	b	ش	Š
۳	پ	p	ص	S
٤	ت	t	ض	Z
٥	ث	s	ط	T
٦	ج	j	ظ	Z
۷	چ	č	ع	ʿ
۸	ح	h	غ	Γ
۹	خ	x	ف	F
۱۰	د	d	ق	Q
۱۱	ذ	z	ک	K
۱۲	ر	r	گ	G
۱۳	ز	z	ل	L
۱٤	ژ	ž	م	M
۱٥	ن	n	ه	H
۱٦	و	v / u / ū	ی	y / i / ī
۱۷	ء	ʾ		

توضیحات:

- x برای خ، š برای ش، čبرای چ و ž برای ژ مطابق قراردادهای به‌کاررفته در نظام بریل است.
- برای غ، نماد γ از جدول انتشارات بریل (Brill) انتخاب شده است. در برخی نظام‌های دیگر، از ḡ یا gh استفاده می‌شود.
- حروف ث، ص و س در فارسی معاصر یکسان تلفظ می‌شوند و با s بازنمایی می‌شوند.
- حروف ذ، ز، ض و ظ با z، و حروف ت و ط با tبازنمایی می‌شوند.
- در مورد ع و همزه، به‌ترتیب از ʿ و ʾ استفاده می‌شود؛ در مواردی که تمایز آن‌ها برای پژوهش اهمیت ندارد، می‌توان با رعایت یکدستی از حذف آن‌ها استفاده کرد.

۱۳ـ۲. جدول واکه‌ها و ترکیب‌های آوایی

موضوع/ردیف	واکه یا ترکیب	نویسه لاتین	مثال
۱	ـَ	a	Sar
۲	ـِ	e	Del
۳	ـُ	o	Gol
٤	آ	ā	Āb
٥	ای	i	Šir
٦	او	u	Ruz
۷	ـَی	ay	Pay
۸	ـِی	ey	Pey
۹	ـَو	ow	Now

باید توجه داشت که در این جدول، واکه‌های کوتاه بر اساس تلفظ فارسی معیار بازنمایی شده‌اند. در مواردی که پژوهش به بررسی تاریخی، گویشی یا آوایی اختصاص دارد، ممکن است نظام دقیق‌تری لازم باشد.

۱۳ـ۳ .نمادهای تکمیلی برای زبان‌ها و گویش‌های ایرانی بر پایه آی‌پی‌آ (IPA)

از آنجا که پژوهش‌های مردم‌شناختی ممکن است با زبان‌ها و گویش‌هایی سروکار داشته باشند که از نظر آوایی با فارسی معیار تفاوت دارند، نشریه استفاده از نمادهای آی‌پی‌آ (IPA) را برای ثبت دقیق‌تر داده‌های زبانی و مردم‌نگارانه مجاز می‌داند.

موضوع/ردیف	نماد	نام آوایی	کاربرد
۱	ə	Schwa	واکه مرکزی میانی
۲	ɛ	Open-mid front vowel	واکه پیشین نیم‌باز
۳	ɔ	Open-mid back vowel	واکه پسین نیم‌باز
٤	ɣ	Voiced velar fricative	سایشی واک‌دار کامی‌پسین
٥	ʃ	Voiceless postalveolar fricative	سایشی بی‌واک پس‌لثوی
٦	ʒ	Voiced postalveolar fricative	سایشی واک‌دار پس‌لثوی
۷	t͡ʃ	Voiceless postalveolar affricate	انسدادی-سایشی بی‌واک پس‌لثوی
۸	d͡ʒ	Voiced postalveolar affricate	انسدادی-سایشی واک‌دار پس‌لثوی

در این بخش باید به تفاوت دو نوع بازنمایی توجه کرد:

- š و ž در جدول نویسه‌گردانی، معادل قراردادی حروف ش و ژ هستند.
- ʃ و ʒ در آی‌پی‌آ (IPA)، نمادهای آوایی برای ثبت تلفظ واقعی این واج‌ها هستند.

برای نمونه، در صورتی که پژوهشگر قصد ثبت تلفظ گویشی نام رشت را داشته باشد و تلفظ موردنظر با واکه شوا تأیید شده باشد، می‌تواند آن را به صورت rəšt بنویسد. در اینجا ‘’ə‘‘یک نماد آوایی است و نه صرفاً جایگزین لاتین یک حرف فارسی.

۱۳ـ۴ .شیوه نگارش اضافه و ترکیب‌های واژگانی

برای بازنمایی اضافه در فارسی، از خط تیره استفاده می‌شود:

- پس از همخوان**e-** :
- پس از واکه**ye-** :

نمونه‌ها:

موضوع/ردیف	فارسی	نویسه‌گردانی
۱	کتاب مردم‌شناسی	ketāb-e mardomšenāsi
۲	خانه پریان	xāne-ye pariyān
۳	دریای خزر	daryā-ye Xazar
٤	میراث فرهنگی	mirās-e farhangi
٥	انسان‌شناسی فرهنگی	ensānšenāsi-ye farhangi

۱۳ـ۵ .منابع و مراجع اصلی این نظام

الف. بریل- ایران و قفقاز (Brill – Iran and the Caucasus)

این منبع برای نظامی که در آن از x، š، č، ǯو ɣ استفاده می‌شود، اهمیت مستقیم دارد.

ب. بریل- ایران و قفقاز مونگراف (Brill – Iran and the Caucasus Monographs)

این دستورالعمل نیز جدول نویسه‌گردانی فارسی و عربی را به‌صورت مستقل ارائه می‌کند و برای مقایسه با نظام پیشنهادی مفید است.

ج. راهنمای سبک آوانگاری دانشنامه ایرانیکا (Encyclopaedia Iranica – Style Guide)

این راهنما برای بررسی شیوه‌های تخصصی نویسه‌گردانی زبان فارسی و دیگر زبان‌های ایرانی اهمیت دارد. البته نظام ایرانیکا در برخی حروف، مانند خ، از x̌ به‌جای x استفاده می‌کند.

م. طرح آوانگاری انجمن مطالعات ایرانی (Association for Iranian Studies – Transliteration Scheme)

این راهنما نیز برای مقایسه با نظام‌های متداول ایران‌شناسی مفید است و به‌صراحت بر ضرورت یکدستی نظام انتخاب‌شده در مقاله تأکید می‌کند.

ه. سیستم انجمن آوانگاری بین‌المللی آی‌پی‌آ (International Phonetic Association – IPA Chart)

برای واکه‌ها و همخوان‌های زبان‌ها و گویش‌های محلی، به‌ویژه در مطالعات گویش‌شناختی و مردم‌نگارانه، این مرجع باید مبنای نمادگذاری آوایی باشد.

بر این مبنا با توجه به ضرورت‌های ثبت زبانی، نویسندگان مقالات می‌توانند از سیستم‌های آوانگاری معرفی شده استفاده کنند. نشریه مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی سه سطح را در دستورالعمل نشریه به نویسندگان پیشنهاد می‌کند:

موضوع/ردیف	سطح	کاربرد	نظام
۱	سطح اول	منابع و واژگان فارسی	نویسه‌گردانی مبتنی بر بریل (Brill) و سنت ایران‌شناسی
۲	سطح دوم	واژگان زبان‌ها و گویش‌های ایرانی	نظام نویسه‌گردانی متناسب با زبان مورد مطالعه
۳	سطح سوم	ثبت دقیق تلفظ در پژوهش‌های میدانی و زبان‌شناختی	آی‌پی‌آ (IPA)

این تفکیک به‌خصوص برای یک نشریه مردم‌شناسی اهمیت دارد؛ زیرا هدف صرفاً تبدیل حروف فارسی به لاتین نیست، بلکه حفظ ویژگی‌های زبانی و فرهنگی واژگان بومی و داده‌های میدانی نیز هست. باید توجه داشت که در جدول بالا ɣ برای غ انتخاب شده، اما این نماد را نباید با γ در IPA یکی دانست. نخستین؛ قرارداد نویسه‌گردانی بریل (Brill) است و دومی نماد آوانگاری یک واج. همچنین ə را فقط در صورت احراز کیفیت آوایی آن در گویش مورد مطالعه (چون گویش‌های گیلکی) باید به‌کار برد. این تمایزها مانع از آن می‌شود که نویسه‌گردانی و آوانگاری در دستورالعمل نشریه با یکدیگر خلط شوند. برای رجوع مستقیم به نظام‌های آوانگاری علمی مورد اشاره در این راهنمای نویسندگان، به لینک‌های زیر مراجعه بفرمایید:

https://brill.com/fileasset/downloads_products/Author_Instructions/IC.pdf?
https://www.iranicaonline.org/style-guide/
https://associationforiranianstudies.org/journal/transliteration?
https://www.internationalphoneticassociation.org/node/1061?
https://www.internationalphoneticassociation.org/node/1066?

راهنمای استفاده از هوش مصنوعی

نشریه مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، استفاده مسئولانه، شفاف و اخلاق‌مدار از ابزارهای هوش مصنوعی را در فرایندهای پژوهش، نگارش، ویرایش و آماده‌سازی مقالات علمی مجاز می‌داند. استفاده از این ابزارها باید در چارچوب اصول اخلاق پژوهش، صداقت علمی، شفافیت و رعایت حقوق مالکیت فکری صورت گیرد. باید توجه داشت، هوش مصنوعی ابزاری کمکی در فرایند تولید و پردازش دانش است و نمی‌تواند جایگزین تفکر انتقادی، تحلیل علمی، خلاقیت پژوهشگر یا مسئولیت انسانی نویسندگان شود. بر این اساس، نویسندگان می‌توانند از ابزارهای هوش مصنوعی در موارد زیر استفاده کنند:

۱٤ ـ ۱. اصلاح زبانی، ویرایش دستوری و بهبود وضوح و انسجام متن.
۱٤ ـ ۲. ترجمه متون علمی و کمک به آماده‌سازی نسخه‌های دوزبانه مقالات.
۱٤ ـ ۳. سازمان‌دهی اولیه مطالب، پیشنهاد ساختار و تنظیم طرح کلی مقاله.
۱٤ ـ ٤. کمک به جست‌وجوی کلیدواژه‌ها، دسته‌بندی داده‌ها و سامان‌دهی اطلاعات پژوهشی.
۱٤ ـ ٥. کمک به تهیه نمودارها، جداول و نمایش بصری داده‌ها، مشروط بر صحت‌سنجی نتایج.
۱٤ ـ ٦. کمک به بازنویسی و خلاصه‌سازی متون، با رعایت حقوق مؤلفان و ذکر منابع اصلی.
۱٤ ـ ۷. استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی برای بهبود کیفیت نگارش و آماده‌سازی فنی مقاله.

مسئولیت کامل محتوای مقاله، صحت داده‌ها، اعتبار منابع، تحلیل‌ها، تفسیرها و نتیجه‌گیری‌ها بر عهده نویسندگان انسانی است. استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی، مسئولیت نویسندگان را در قبال محتوای مقاله کاهش نمی‌دهد. نویسندگان موظف‌اند تمامی خروجی‌های هوش مصنوعی را از نظر دقت علمی، صحت اطلاعات، اعتبار منابع و رعایت اصول اخلاق پژوهش بررسی و تأیید کنند. ابزارهای هوش مصنوعی واجد صلاحیت تألیف علمی نیستند و نباید به‌عنوان نویسنده یا هم‌نویسنده مقاله معرفی شوند. در عین‌حال نویسندگان موظف‌اند، در صورت استفاده مؤثر و محتوایی از ابزارهای هوش مصنوعی در تهیه مقاله، نوع ابزار، نام سامانه و حوزه استفاده از آن را اعلام کنند. استفاده از هوش مصنوعی، صرفاً برای اصلاحات جزئی املایی، دستوری و نشانه‌گذاری، در صورتی که محتوای علمی مقاله را تغییر ندهد، نیازمند اعلام جداگانه نیست. اعلام استفاده از هوش مصنوعی باید در بخشی مستقل با عنوان «بیانیه استفاده از هوش مصنوعی» درج شود. نشریه حق دارد در موارد ضروری درباره نحوه استفاده از هوش مصنوعی در مقالات، توضیح یا مستندات تکمیلی را از نویسندگان درخواست کند. تصمیم‌گیری درباره پذیرش، اصلاح یا رد مقالات بر اساس ارزیابی علمی و معیارهای اخلاق نشر انجام می‌شود.

الگوی پیشنهادی برای اعلام استفاده از هوش مصنوعی، به‌صورت زیر پیشنهاد می‌شود:

«در تهیه این مقاله از ابزار هوش مصنوعی [نام ابزار] برای [توضیح دقیق نوع استفاده، مانند ویرایش زبانی، ترجمه یا سازمان‌دهی اولیه متن] استفاده شده است. نویسندگان تمامی خروجی‌های تولیدشده را بررسی و صحت‌سنجی کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی مقاله را بر عهده می‌گیرند.»

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh

Maryam Nemat Tavousi [1] ✉

1. Associate Professor, Center for Socio-anthropological Studies, The Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran.
Corresponding Author: maryamnemattavousi@yahoo.com

Abstract: Researchers have proposed different approaches to the origins of the Yalda/Čella Night and its associated customs and rituals in Iran. Two dominant tendencies can be observed in the genealogy of this night: some consider its rituals and practices to be one of the Zoroastrian festivals, sometimes linked to the veneration of one of the deities of that religion, which, due to the lack of intercalation (leap-day correction) in various periods, came to be celebrated on different days of the year. Another group attributes the customs and rituals of this night to Mithra and Mithraic traditions. Both groups lack strong documentary evidence to substantiate their views and present only a general outline of their perspectives, leaving many points ambiguous. The main purpose of this paper is to examine and evaluate hypotheses concerning the reasons for the establishment of the Yalda/Čella Night rituals. To this end, by drawing on folk literature and culture, a more grounded viewpoint is adopted. An examination of customs, beliefs, and calendrical rituals based on the two major and minor winter čella periods reveals the remnants of an incomplete narrative of the earth's death and rebirth among agricultural communities within this calendrical framework. According to this narrative, with the beginning of the major čella at the winter solstice, the earth's breath is cut off. At this time, farmers gather together and consume the fruits of their labor, welcoming the arrival of longer days brought by the increasing sunlight and the earth's greater benefit from the warmth of this life-giving star. Over the course of forty days, the earth withdraws into itself, and on the fortieth night, people help Mother Earth to breathe by lighting bonfires. Meanwhile, the earth breathes secretly but perceptibly during čārčār, in the midst of the struggle between the two čella periods; therefore, the rituals of the Čella Night are more closely associated with the state of the earth than with the sun and have an origin older than Zoroastrianism or Mithraism.

History
Received: March 24, 2025
Accepted: May 28, 2025
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Yalda Night
Čella Night
Traditional calendar
Winter solstice
Iranian Mithraism

Citation: Nemat Tavousi M. (2025). Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh. *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 2(1), 11-28.

https://

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

Seasonal astronomical events such as equinoxes and solstices have played a fundamental role in shaping ritual calendars and cultural practices across ancient civilizations. Among these, the winter solstice has been widely marked by festivals and ceremonies symbolizing renewal, continuity, and cosmological order. In the Iranian cultural sphere, Shab-e Yalda or Čella Night represents one of the most enduring seasonal observances, currently celebrated as a night of joy, family gathering, and festivity.

However, the contemporary understanding of Yalda as a festive and joyful occasion differs significantly from its possible historical meanings. In ancient societies, festivals were closely associated with religious worship and moral ways of life, where happiness was embedded in communal practices and cosmological

beliefs rather than perceived as an individual emotional state. This transformation in the perception of happiness and ritual meaning reflects broader shifts in human-world relationships and cosmological interpretations.

Despite its prominence in Iranian cultural heritage, the origins and underlying meanings of Shab-e Yalda/Čella Night remain contested. Previous scholarship has primarily attributed this tradition either to Zoroastrian religious festivals or to Mithraic solar cults, often÷ interpreting Yalda as a celebration of the birth of the Sun. Nevertheless, these interpretations rely on limited documentary evidence and frequently project modern concepts of festivity and happiness onto ancient contexts. Consequently, significant ambiguities persist regarding the historical, cosmological, and symbolic foundations of this night.

This study aims to critically evaluate existing hypotheses concerning the origin and significance of Shab-e Yalda/Čella Night and to introduce an alternative interpretive framework grounded in folk cosmology and traditional calendrical systems. The research addresses the following questions: What cosmological narratives and symbolic meanings underlie the rituals associated with Yalda and the two winter čella periods? To what extent do existing Zoroastrian and Mithraic interpretations adequately explain these practices? Can ethnographic and folkloric evidence provide a more robust explanation of the origins and functions of Yalda rituals?

By adopting a third interpretive approach, this paper seeks to contribute to a more nuanced understanding of Iranian seasonal rituals and their deeper cultural and cosmological roots.

2. Methodology

This study adopts an interdisciplinary ethnographic–historical approach and relies on the analysis of folkloric narratives, traditional calendrical systems, and ethnographic reports of winter rituals in Iran. By examining ethnographic data, folklore, and ritual practices associated with the two winter *čella* periods (major and minor), the study reconstructs an underlying cosmological narrative embedded in traditional calendrical knowledge. Comparative analysis of ritual practices, symbolic meanings, and calendrical terminology is employed to evaluate existing hypotheses regarding the origins of Shab-e Yalda/Čella Night and to propose an alternative interpretive framework grounded in folk cosmology and agrarian worldview.

3. Discussion

3.1. Competing Interpretations of the Origin of Shab-e Yalda/Čella Night

Scholars have proposed various interpretations regarding the origin of Shab-e Yalda/Čella Night in Iran. Two dominant scholarly approaches can be identified. The first attributes Yalda rituals to Zoroastrian religious festivals, sometimes linking them to the veneration of specific Zoroastrian deities. This perspective suggests that calendrical miscalculations, particularly the lack of leap-year intercalation, caused the original festival date to shift over time. The second approach associates Yalda with Mithraism, interpreting the night as connected to the cult of Mithra and the symbolism of solar rebirth.

However, both approaches suffer from a lack of robust documentary evidence. They often rely on general analogies rather than explicit historical documentation, leaving several ambiguities unresolved. The article argues that the persistence of these interpretations reflects a broader scholarly tendency to search for origins within formal religious systems rather than within folk cosmologies and agrarian traditions.

3.2. Traditional Calendars and the Two Winter Čella Periods

The traditional Iranian calendar divides winter into two symbolic periods known as the major and minor *čella*. These forty-day segments structure agrarian time and seasonal expectations. The ethnographic material examined in the article demonstrates that these calendrical

divisions are deeply embedded in rural ritual practice, agricultural planning, and popular belief systems. The *čella* framework organizes perceptions of cold, fertility, dormancy, and renewal, providing a cosmological narrative for seasonal change.

3.3. The Narrative of the Earth's Death and Rebirth

A central argument of the article is the reconstruction of an implicit folk narrative describing the death and rebirth of the Earth. According to this narrative, the beginning of the major *čella* at the winter solstice marks a moment when the Earth metaphorically "loses its breath." This imagery reflects agrarian perceptions of winter as a period of dormancy and suspension of fertility.

Farmers respond to this liminal moment by gathering and consuming the products of their labor, symbolically preparing for the Earth's withdrawal and the hardships of winter. At the same time, they anticipate the gradual lengthening of days and the return of solar warmth, which promises renewed fertility and agricultural productivity.

During the forty days of the major *čella*, the Earth is believed to withdraw into itself. This period represents a symbolic gestation or death-like state in which the Earth's vitality is suspended. The culmination of this period occurs on the fortieth night, when communities light bonfires to assist Mother Earth in breathing again. Fire functions as a regenerative and animating force, mediating between humans and the Earth's life force.

3.4. Čārčār and the Struggle Between the Two Čellas

The article introduces the concept of *čārčār*, a transitional phase between the two *čella* periods, described metaphorically as a struggle between the major and minor *čella*. During this liminal interval, the Earth is believed to breathe secretly but perceptibly. This imagery underscores the perception of winter as a dynamic process rather than a static season, with gradual transitions and symbolic tensions between dormancy and revival.

The rituals associated with Čella Night are thus interpreted as expressions of this cosmological drama, focusing on the Earth's condition rather than solely on solar phenomena. This interpretation challenges the dominant solar-centric explanations offered by Zoroastrian and Mithraic frameworks.

3.5. Ethnographic Evidence of Winter Rituals

Ethnographic reports from various regions of Iran provide supporting evidence for the agrarian cosmological interpretation. Rituals such as purification practices, expulsion of the *čella* from villages, children's processions, fortune-telling practices, and food collection rituals demonstrate the social and symbolic significance of the winter transition. Fire rituals, particularly during the minor *čella*, reinforce the theme of assisting the Earth's revival.

These practices suggest a deeply rooted symbolic system in which seasonal change is conceptualized as an interaction between humans and the Earth's life force. The persistence of these rituals indicates that the conceptual framework predates formal religious codifications and reflects older layers of popular cosmology.

3.6. Implications for the Study of Iranian Ritual History

By emphasizing folk cosmology and agrarian symbolism, the article contributes to a broader reassessment of Iranian ritual history. It suggests that many seasonal rituals may originate from pre-religious or non-institutionalized belief systems embedded in agricultural lifeways. This perspective challenges the tendency to attribute all ritual traditions to formal religious systems and underscores the importance of ethnographic and folkloric evidence in reconstructing cultural history.

Conclusion

The rituals and customs associated with Čella Night are more closely linked to the

state and condition of the Earth than to the Sun, and therefore have an origin older than Zoroastrianism or Mithraism. The examination of folk beliefs, calendrical practices, and winter rituals reveals remnants of a narrative of the Earth's death and rebirth embedded in traditional agrarian cosmology. This narrative suggests that human communities conceptualized seasonal change as a living process involving the Earth as a sentient entity. Consequently, Shab-e Yalda/Čella Night should be understood not merely as a solar festival or religious observance but as a manifestation of a deeply rooted cosmological worldview shaped by agricultural experience and folk tradition.

References

Abdi, K. (1994). Mithra: From Iran to the stars. *Nashr-e Danesh*, (81), 47–50. [In Persian]

Azargoshasb, A. (1979). *Religious ceremonies and customs of Zoroastrians* (2nd ed.). Forouhar. [In Persian]

Bahar, M. (2007). On the Sadeh festival. In *An inquiry into Iranian culture* (pp. 297–306). Asatir. [In Persian]

Biruni, A. (1998). *The chronology of ancient nations* (A. Danasresht, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]

Bivar, A. D. H. (2005). Mithraism: A religion for the ancient Medes. *Iranica Antiqua, 40*, 341–358.

Boyce, M. (1968). Rapithwin, Nō Rūz and the Feast of Sade. In J. C. Heesterman, G. H. Schokker, & V. I. Subramoniam (Eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday* (pp. 201–215). Mouton.

Boyce, M. (1982). *A history of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians* (Vol. 8). Brill.

Boyce, M. (1999). Festivals. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/festivals-i

Boyce, M. (2000). Gahanbar. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Cristoforetti, S. (1995). Sul Sade di Biruni e di ʿ Onsori. *Annali di Ca' Foscari, 34*(3), 309–317.

Cumont, F. (2004). *The mysteries of Mithra* (M. Behforuzi, Trans.). Behjat. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (1986). *Dehkhoda dictionary* (Vol. 5). Dehkhoda Institute. [In Persian]

Diakonoff, I. M. (1999). *The Parthians* (K. Keshavarz, Trans.; 3rd ed.). Payam. [In Persian]

Eliade, M. (1993). *Patterns in comparative religion* (J. Sattari, Trans.). Soroush. [In Persian]

Emami, N. (Ed.). (2014). *The gift of dawn: Selected qasidas of Shirvani* (1st ed.). Jami. [In Persian]

Enjavi Shirazi, S. A. (2010). *Winter customs and beliefs* (3rd ed., Vols. 1–2). Amir Kabir. [In Persian]

Ferdowsi, A. (2001). *Ferdowsi's Shahnameh: Based on the nine-volume Moscow edition* (A. Noushin, Ed.; 2nd ed., Vols. 3–4). Qoqnoos. [In Persian]

Ghiyath al-Din Muhammad ibn Jalal al-Din ibn Sharaf al-Din Rampuri. (n.d.). *Ghiyath al-Lughat dictionary* (M. Dabir-Siyaghi, Ed.). Kanun-e Ma'refat. [In Persian]

Hafez Shirazi. (1988). *The Divan of Hafez* (H. Elahi Ghomshei, Ed.; 1st ed.). Iranian Calligraphers Association & Soroush. [In Persian]

Hinnells, J. R. (1996). *Persian mythology* (A. Tafazzoli & J. Amouzegar, Trans.). Avishan & Cheshmeh. [In Persian]

Kazanas, N. D. (2001). Indo-European deities and the Ṛgveda. *Journal of Indo-European Studies, 29*(3–4), 257–294.

Krasnowolska, A. (2003). *Some key figures of Iranian calendar mythology* (J. Mottahedin, Trans.). Varjavand. [In Persian]

Krasnowolska, A. (2009). Sada. In *Encyclopaedia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival

Miller, K. (2015). *The analysis of the tale of the patient stone: Practical representation and the ideal world* (M. Vahdati Daneshmand, Trans.; A. Hassanzadeh, Ed.). Iranian Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization, Research Deputy, Anthropological Research Center. [In Persian]

Menog-i Khrad [The spirit of wisdom]. (2001). (A. Tafazzoli, Trans.; J. Amouzegar, Ed.; 2nd ed.). Tus. [In Persian]

Naser Khosrow Qobadiani. (2014). *The collected poems of Naser Khosrow Qobadiani* (M. Mohaghegh & M. Minovi Tehrani, Eds.). University of Tehran Press. [In Persian]

Nemat-Tavousi, M. (2013). The genealogy of the theatrical character of Kuseh in Iranian performance rituals. *Journal of Iranian Studies, 12*(24), 285–302. [In Persian]

Nyberg, H. S. (2004). *The religions of ancient Iran* (S. Najmabadi, Trans.). Shahid Bahonar University of Kerman. [In Persian]

Orujnia, P. (2013). Happiness in ancient Iranian wisdom and its influence on Islamic Iran. *History and Civilization of Islam, 9*(17), 23–39. [In Persian]

Pourdavoud, E. (1998). *The Yashts* (Vol. 1). Asatir. [In Persian]

Pourdavoud, E. (2001). *Anahita: Collected essays* (Z. Sajjadi, Ed.; 3rd ed.). Zavvar. [In Persian]

Rajabi, P. (2008). *The lost millennia: Ahura Mazda, Zoroaster, and the Avesta* (3rd ed., Vol. 1). Tus. [In Persian]

Rajabi, P. (2012). *Iranian festivals* (4th ed.). Artamis & Ketabsaray-e Balkh. [In Persian]

Razi, H. (1992). *The calendar and festivals of ancient Iran*. Behjat. [In Persian]

Rostampour, S. (2003). *Mithraism in Iran, India, and Rome*. Khorshid Afarin. [In Persian]

Saadi. (n.d.). *The ghazals of Saadi* (M. A. Foroughi Zoka al-Molk, Ed.). Eqbal. [In Persian]

Sajjadi, S. Z. (2006). *Dr. Mo'in's annotations on the poetry of Khaqani Shirvani*. Pazhang. [In Persian]

Schimmel, A. (2009). *The mystery of numbers* (F. Tofighi, Trans.). University of Religions and Denominations Press. [In Persian]

Schoch, R. (2006). *The secrets of happiness: Three thousand years of searching for the good life*. Simon & Schuster.

Shayesteh-Rokh, E. (2011). Yalda night and the mythological tales of winter. *Folk Culture*, (39), 160–182. [In Persian]

Taqizadeh, S. H. (1962a). The ancient Iranian calendar. In *Twenty essays by Taqizadeh* (A. Aram & K. Jahandari, Trans.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Taqizadeh, S. H. (1962b). Further remarks on the ancient Iranian calendar. In *Twenty essays by Taqizadeh* (A. Aram & K. Jahandari, Trans.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Vermaseren, M. J. (2001). *Mithras: The secret god* (B. Naderzadeh, Trans.; 3rd ed.). Cheshmeh. [In Persian]

Walker, H., & Kavedžija, I. (2015). Values of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 5*(3), 1–23.

مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

روایت فراموش‌شدهٔ شب چلّه

مریم نعمت‌طاوسی[۱] ✉

۱. دانشیار پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی اجتماعی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول: maryamnemattavousi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

شب یلدا

شب چلّه

گاه‌شماری سنتی

انقلاب زمستانی

مهرپرستی

آیین زمین

چکیده

پژوهشگران رویکردهای متفاوتی به خاستگاه شب یلدا/چلّه و آداب و آیین‌های آن در ایران دارند. دو گرایش برجسته در تبارشناسی این شب خودنمایی می‌کنند: برخی آیین و آداب این شب را یکی از جشن‌های زرتشتی و گاه در پیوند با بزرگداشت یکی از ایزدان همان کیش می‌دانند که اکنون به دلیل نادیده گرفتن کبیسه در دوران گوناگون، در روزهای دیگر سال برگزار می‌شود. گروه دیگر، آداب و آیین این شب را به مهر و آیین‌های مهری نسبت می‌دهند. هر دو گروه، مستندات استواری برای تأیید دیدگاهشان ندارند و تصویری کلی از دیدگاه‌هایشان ارائه می‌کنند که ناگفته‌های فراوانی دارد. موضوع بنیادین این نوشتار، واکاوی و سنجش گمانه‌هایی پیرامون چرایی برپایی آیین و آداب شب یلدا/چلّه است و در همین راستا، با جستجو در ادبیات و فرهنگ مردم، از دیدگاهی استوارتر رونمایی می‌کند. با بررسی آداب، باورها و آیین‌های گاه‌شماری بر پایه دو چلّهٔ بزرگ و کوچک زمستانی، بازمانده‌های روایت تکه تکه شده‌ای از مرگ و بازگشت به زندگی دوبارهٔ زمین در میان کشاورزان در چارچوب این گاه‌شماری دیده می‌شود. بر پایهٔ این روایت، با آغاز چلّهٔ بزرگ، در انقلاب زمستانی، نفس زمین قطع می‌شود. در این زمان، کشاورزان با گردهمایی و خوردن دست‌رنج خود، به پیشواز روزهای بلندتری می‌روند که به برکت روند روبه افزایش نور خورشید سرانجام گرمای این ستارهٔ زندگی‌بخش جانی تازه برزمین می‌دمد. چهل روز، زمین در خود فرومی‌رود و در چهلمین شب، مردم با برپایی هیمه‌های آتش، به مادر زمین یاری می‌رسانند تا نفس بکشد. در این میان، زمین پنهانی، در چارچار، در میان جنگ دو چلّه، آشکارا نفس می‌کشد؛ ازاین‌روست که آداب و آیین شب چلّه، بیشتر هم‌بستهٔ دگرگونی‌های حال زمین است تا خورشید و پیشینه‌ای کهن‌تر از کیش زرتشت یا مهرپرستی دارد.

استناد: نعمت‌طاوسی، مریم (۱۴۰۳). روایت فراموش‌شدهٔ شب چلّه. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۲۸-۱۱.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

به درازا کشیدن شب و روز به دلیل حرکت انتقالی زمین به‌دور خورشید، ناهمسان است. در دو جای سال، درازای شب و روز با هم برابر می‌شود که به آن‌ها اعتدال بهاری (۲۰ یا ۲۱ مارس/اول فروردین) و اعتدال پاییزی (۲۱ یا ۲۲ سپتامبر/اول مهر) گفته می‌شود. از سوی دیگر، در جایی از سال، بلندترین روز و کوتاه‌ترین شب رخ می‌دهد که «انقلاب تابستانی» (۲۰ یا ۲۱ ژوئن/۳۰ خرداد تا ۱ تیر) است و زمانی که بلندترین شب و کوتاه‌ترین روز (۲۱ یا ۲۲ دسامبر/اول دی)[۱] روی

۱. محاسبهٔ دقیق انقلاب‌ها و اعتدال‌ها نیازمند محاسبات دقیق نجومی است که در اصل در ساعت و روز مشخصی رخ می‌دهند.

می‌دهد، انقلاب زمستانی است.

در تمدن‌های کهنِ سراسر جهان، آیین‌هایی در روز یا شبِ این موقعیت‌های زمانی برگزار می‌شده است که برخی از آن‌ها تا امروز ادامه یافته‌اند یا گاه باز-زنده شده‌اند. ازاین‌رو، ردّ پای آیین‌ها، جشن‌ها و آداب انقلاب زمستانی را می‌توان در میان مردمان بسیاری یافت؛ از بومیان آمریکای شمالی و سفیدپوستان مهاجر گرفته تا مردم آمریکای مرکزی و جنوبی، اهالی شمال قارهٔ سبز (اروپا) و به‌ویژه قارهٔ کهن (آسیا). اصلی‌ترین جزهای یکسان این جشن‌ها، پاسداشت نور/خورشید و آیین‌های پاک‌سازی است؛ اگرچه به‌جز چند کشور، نمی‌توان فراگیری جغرافیایی و پیوستگی تاریخی برپایی این جشن را به‌روشنی دنبال کرد. ایران و حوزهٔ گسترده فرهنگی آن یکی از کشورهایی که جشن انقلاب زمستانی بنا بر سنت گاه‌شماری کهن آن، قرن‌هاست در بیشتر مناطقش برگزار می‌شود. با گذشت زمان، نه‌تنها از رنگ و بوی آیین و مراسم شب چلّه/یلدا کاسته نشده، بلکه هر سال بر گرانمایگی آن افزوده شده است.

اکنون، شب یلدا/چلّه زمانی برای جشن و شادمانی[1] است. «جشن» که در زندگی امروز، شادی و شادمانی یکی از معانی اصلی آن است، به میانجی‌گری کارکردی که در روزگار کهن داشت، با پرستش و ستایش برابر بود و شادمانی، از پیامدهایش به‌شمار می‌رفت. از سوی دیگر، در جهان مدرن، شادمانی و شادی که به خاطر دگرگونی‌هایی در ادراک غالب بشر نسبت به پایان زندگی و جایگاه انسان در هستی رخ داده، همچون احساسی خوشایند و فردی شناخته می‌شود (Kavedžija & Walker, 2015, p. 1)؛ با آن که در اجتماع‌های کهن، شادمانی با یک سبک زندگی به‌دست می‌آمد و تنها در موقعیت‌هایی ویژه، مانند گردهمایی خانوادگی، دستیابی به کامیابی و... تجربه می‌شد. از همین رو، تجربهٔ شادمانی نیازمند درک طبیعت اخلاقی این مفهوم و شیوهٔ زیستی معناداری بود که می‌توانست زندگیِ همراه با شادمانی برای آدمیان بسازد، نه تنها لحظاتی شاد. اکنون، با گسستن از سنت‌های کهن و ژرف، هر روز بیشتر از شادمانی همچون یک راه و روش زندگی دور می‌شویم و گاه تنها به دوری از رنج بسنده می‌کنیم(Schoch, 2006, pp. 1–2).

اگرچه در میان قوم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، شادمانی مفهوم‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد، گرانیگاه مشترک بسیاری از آن‌ها همراهی با گروه، از دیدگاه‌هایی مانند پایبندی به قوانین و سنت‌های جامعه است. چنان‌که مردم‌شناسان دریافته‌اند، آدمی به‌طور کلی در لحظاتی که با دیگران ارتباط بیشتری دارد، احساس شادی بیشتری را تجربه می‌کند (Walker & Kavedžija, 2015, p. 2).

در ایران باستان، شادمانی الگوی فرهنگی غالبِ نیایش‌های دینی و ازاین‌رو مهم‌ترین بخش زندگی بود. در هر ماه، جشن یا جشن‌هایی برگزار می‌شد که هم نیایش بود و هم به زندگی روزمره سامان می‌داد. جشن در زمان‌ها و موقعیت‌هایی برپا می‌شد که در آن‌ها نیایش و ستایش‌هایی برای ایزدان، همراه با شادی و سرور انجام می‌گرفت. بدین سامان، شادمانی ایرانیانِ کهن بن‌مایه‌ای دینی داشت و با ستایش و نیایش آمیخته بود (عروج‌نیا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

تجربه و درک ما از رویدادهای کهن، مانند پیشینیان نیست؛ زیرا نسبت ما با جهان به‌دلیل نوع دریافت ما از رویدادهای طبیعی، دگرگون شده است. ازاین‌رو، اکنون با پشت گرمی بر معانی امروزی واژگان و نسبتِ کنونی خود با کیهان و هستی، به تبیین رویدادهایی که یادگار گذشتگان ماست می‌پردازیم. یکی از این رویدادها، شب یلدا/چلّه است.

پژوهشگران، رویکردهای گوناگونی به خاستگاه این شب و چرایی برپایی آداب و آیین‌های آن در ایران دارند؛ بی‌گمان نمی‌توان با قطعیت، رویکردهای گوناگون را رد یا تأیید کرد. دو گرایش غالب در تبارشناسی این شب وجود دارد. برخی آیین این شب را یکی از جشن‌های زرتشتی و گاه در پیوند با بزرگداشت یکی از ایزدان همان کیش می‌دانند که به‌دلیل نادیده گرفتن کبیسه در دوران گوناگون، اکنون در روزهای دیگر سال برگزار می‌شود. گروه دیگر، آداب و آیین این شب را به مهر و آیین‌های مهری نسبت می‌دهند و آن را جشن شب زایش خورشید می‌دانند. در پسِ اندیشهٔ هر دو گروه، معنای امروزی جشن آشکارا و شادمانی پیوسته با موقعیت جشن درنهان دیده می‌شود. هر دو گروه مستندات استوار برای تأیید دیدگاه خود ندارند و تصویری که از دیدگاه‌هایشان ارائه می‌کنند، نکته‌های گنگ فراوانی دارد. موضوع اصلی این نوشتار، واکاوی و سنجش گمانه‌هایی است که پیرامون چرایی برپایی آیین و آداب شب یلدا/چلّه مطرح شد. در این پژوهش، با ارائهٔ رویکرد سوم، گمانه‌های دیگری نیز بررسی می‌شود.

۱. دانکن (۲۰۱۰) شادمانی (Happiness) را وضعیتی می‌داند که دوام و پایداری داشته باشد، اما شادی و سرور (Joy) به وضعیتی سطحی و گذرا گفته می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

کراسنوولسکا بر این باور است که جشن سده، گرانمایه‌ترین جشن ایرانی است که با افروختن آتش برگزار می‌شود. اگرچه اکنون این جشن از زمان انقلاب زمستانی دور شده است، گویی در گذشته جشنی فصلی و همبسته با این پدیده برپا می‌شده است. وی جشن‌های فصلی دیگر را نوروز (اعتدال بهاری)، تیرگان (انقلاب تابستانی) و مهرگان (اعتدال پاییزی) می‌داند که از دید نظری، با سه جایگاه برجسته سال خورشیدی ارتباط دارند. کراسنوولسکا می‌نویسد که اکنون زمان برپایی جشن سده با انقلاب زمستانی هم‌زمان نیست؛ زیرا در دهمین روز بهمن‌ماه (آبان‌روز) برگزار می‌شود و ردی از جشن سده (در دهم بهمن) در نوشتارهای زرتشتی نیست (Krasnowolska, 2009).

کریستوفورِتی، پژوهشگری که همهٔ تاریخ‌های همبسته با جشن سده را (همبسته با تاریخ روم باستان) از منابع قابل‌اعتماد گردآوری کرده است، وی گمان می‌کند که انقلاب زمستانی، خاستگاه اصلی این جشن بوده ؛ ولی به‌دنبال اصلاح چندبارهٔ گاهشماری ایرانی، که آخرین‌بار در دوران ملکشاه سلجوقی در سال ۱۰۷۹ میلادی رخ داد، این جشن به دهم بهمن‌ماه منتقل شده است. او در بررسی‌های خود، دو سنت شرقی و غربی را دربارهٔ جشن سده ردیابی کرده است: سنت غربی جشن سده به‌عنوان جشن آتش در ششم ژانویه (برابر با شانزدهم دی‌ماه) و سنت شرقی، در آبان‌روزِ (دهم ماه) بهمن برگزار می‌شد (Cristoforetti, 2002, pp. 52–56).

در عین حال، کراسنوولسکا با استناد به ابوریحان بیرونی در التفهیم و بندهش، سرچشمه جشن خورشیدی دیگری را که کم و بیش هم‌زمان با انقلاب زمستانی (نهم آذر) برگزار می‌شد، در نوشتارهای فارسی میانه و دوران اسلامی می‌یابد (Krasnowolska, 2009). اگرچه این دیدگاه بسیار گیرا است، اما فاصلهٔ زمانی جشن سدهٔ کنونی با انقلاب زمستانی، یعنی چهل روز (که عددی نمادین است)، نمی‌تواند تصادفی باشد. در سراسر خاورمیانه، به‌ویژه در ایران و ترکیه، عدد چهل بسیار به کار می‌رود (میلر، ۱۳۹۴). از دیدگاه علمی، این عدد با پنهان شدن چهل روزه خوشهٔ پروین، که در بابل باستان نیز دیده می‌شود، مرتبط است. این دوره، زمان بارندگی به شمار می‌آمد، هنگامی که خوشهٔ پروین از «تبعید» بازمی‌گشت، بابلیان سال نو را جشن می‌گرفتند. چنان‌که از گروه‌های چهل‌روزه یا چهل‌ساله در کتاب مقدس فهمیده می‌شود، در نگاهی فراگیر، عدد چهل نماد «زمان چشم به راهی و آماده‌سازی» است. چهل روز زمان پاکسازی است؛ زنان تا چهل روز پس از زایمان محدودیت دارند؛ دوران پایان سوگواری در اسلام چهل روزه است؛ و حتی در روزگار نوین توسعه‌یافته، عدد چهل را در قرنطینه[1] می‌توان دید که چنانچه از معنایش برمی‌آید، تا چهل روز ادامه داشته است (شیمل، ۱۳۸۸، صص. ۲۶۹-۲۷۲).

کاربرد فاصلهٔ چهل در دین، افسانه و فرهنگ عامه آن‌چنان گسترده است که به نوشتاری دیگر نیاز دارد؛ از همین‌رو، فاصلهٔ چهل‌روزهٔ جشن سده با شب چلّه، نمی‌تواند تنها پیامد نادیده گرفتن کبیسه‌گیری در زمانی دراز باشد. شادروان بهار در توضیح فاصلهٔ چهل‌روزهٔ سده با آداب و آیین شب چلّه، بر این باور است که اگر نخستین روز زمستان را جوانی و ازسرگرفتن زندگی دیگری برای خورشید بدانیم، درواقع سال کهن و خورشید کهن با آغاز زمستان به پایان می‌رسند و خورشید و جهانی نو آغاز می‌شود. به این خاطر، دهم و چهلم زمستان جشن گرفته می‌شود؛ همان‌گونه که در فرهنگ ایرانی، دهم و چهلم زندگی کودکان جشن گرفته می‌شود. ویژگی‌های خورشید در آغاز زمستان، این اندیشه را به ذهن می‌آورد که آداب و آیین‌های دهم و چهلم زمستان، با یک روز گذشتن از زمستان بزرگ ارتباطی ندارد، بلکه با دهم و چهلم زندگی دوبارهٔ خورشید مرتبط است (بهار، ۱۳۸۶، صص. ۳۰۱-۳۰۳).

از سوی دیگر، شادروان بهار به این موضوع نیز توجه دارد که جشن سده در اوستا و نوشتارهای پهلوی نیامده است. همچنین، با استناد به گفتهٔ ابوریحان بیرونی که این جشن تنها از دورهٔ اردشیر بابکان (قرن سوم میلادی) به شمار جشن‌های رسمی درآمده است و پس از آن با آیین زرتشتی درآمیخته و درنهایت در قالب جشنی ملی تا قرن‌ها پس از اسلام برپا می‌شده است، این جشن را از مناسبت‌های بومی و غیرآریایی می‌داند که آهسته آهسته در دین زرتشت به رسمیت شناخته شده است (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۰).

از این رو، چنین می‌توان گمان کرد بیش از آن‌که جشن سده، آیینی وابسته به انقلاب زمستانی باشد که به‌سبب کنار گذاشتن کبیسه‌گیری، چهل روز به تعویق افتاده، جشنی است از آن گروه آیین‌های زمستان که از زمان انقلاب زمستانی آغاز

---

۱. ریشهٔ واژهٔ قرنطینه از زبان ایتالیایی Quarantina یا giorni Quaranta است؛ به معنای دورهٔ چهل‌روزه. در زبان فارسی قرنطینه از واژهٔ Quarantaine در زبان فرانسوی از همان ریشه گرفته شده است.

می‌شود. از دیدگاه خاستگاهی، این جشن نزدیکی‌ای با آیین زرتشتی ندارد. بویس نیز برای جشن سده ریشه‌ای پیشازرتشتی قائل است. او برخلاف شادروان بهار، این جشن را نه از آن بومیان ایران، بلکه از آن به قوم‌های کوچنده به فلات ایران می‌داند، زیرا برپایی چنین آیین‌هایی در میان قوم‌های هند و اروپایی در فصل زمستان همچنان رایج است. از آنجا که خورشید و آتش در میان ایرانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، او گمان می‌کند که شاید مادها و پارس‌ها سده را با خود به این سرزمین آورده باشند. وی این جشن را نه در راستای ادای پاسداشت به آتش، بلکه برای تقویت خورشید یا شاید زمین در برابر سرمای زمستان می‌داند (Boyce, 1982, p. 249).

در میان قوم‌های کهن سراسر جهان، از دیرباز خورشید مقدس و مورد احترام بوده و نقشی بنیادین در باورهای آنان داشته است؛ تا آن‌جا که می‌توان گفت در مصر، آسیا و اروپای باستان، به کیش خورشیدپرستی توجه بسیاری می‌شده است تا جایی که ایزدان بلندپایهٔ میان‌رودان، جایگاه والای خورشید را در خود گرد آورده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲، صص. ۱۳۳-۱۳۵). ازاین‌رو، در میان همهٔ قوم‌های کهن و باستانی می‌توان نشانی از خورشید و کیش خورشید یافت. در این میان، بی‌گمان همانندی‌ها و تفاوت‌های معناداری در آداب و مناسک کیش خورشید در میان این قوم‌ها دیده می‌شود. حتی در کتاب «الملل و النحل» از گروهی به نام «عبدالشمس» نام برده شده است که خورشید را شایستهٔ پرستش می‌دانستند (جعفری قریه‌علی، ۱۳۸۵، صص. ۶۹-۷۰).

الیاده در کتاب «رساله‌ای در تاریخ ادیان» به وجود عناصر مشترک پیوسته به نوشدن سال و نو شدن یک دورهٔ زمانی، بر پایهٔ شواهدی که از نقاط گوناگون جهان گردآوری شده است، اشاره می‌کند. این عناصر عبارت‌اند از:

۱. پاکسازی، اعتراف به گناهان، راندن دیوان و شیاطین، بیرون کردن بدکار از روستا و آبادی و...
۲. خاموش کردن و برافروختن آتش؛
۳. راه‌اندازی دسته‌های نقاب‌دار (نقاب‌ها، تصاویر روان‌های مردگان هستند)، پذیرایی با مراسم و آداب از مردگان؛ به‌گونه‌ای که برای آنان خوان‌هایی رنگین می‌گستردند و پس از جشن، ایشان را تا مرز سرزمین، دریا، رودخانه و... همراهی می‌کردند؛
۴. پیکار دو گروه دشمن؛
۵. برپایی جشن‌های همراه با دسته روی، همراه با شادخواری و کامرانی و برانداختن نظم متعارف و... (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۳۷۳).

بنابراین، تنها بودن عناصر مشترک در چنین هنگامه‌هایی، مانند برپایی هیمهٔ آتش در جشن‌های زمستانی، نمی‌تواند دلیلی بر غیربومی بودن این‌گونه آیین‌ها باشد. انسان دوران باستان بر این باور بود که می‌تواند با جادوی خود، نیروهای جهانی را قدرتمند یا سست کند. از جمله جادوهای قدرتمندکننده و سرعت‌بخش در امور طبیعی، جادوی قدرتمند کردن نیروی خورشید و شتاب‌بخشی به گرمادهی آن بود. این جادو بیشتر با آتش‌افروزی همراه بود، با این گمان که برافروختن آتش، همچون آتش خورشید بر زمین و فضا، موجب گرم‌تر و نیرومندتر شدن خورشید می‌شود (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۵).

بویس آیین انقلاب زمستانی در ایران یا همان شب چلّه/یلدا را یکی از جشن‌های زرتشتیان به شمار می‌آورد. وی که نوروز را مقدس‌ترین جشن‌های زرتشتیان می‌داند، باور دارد از آن‌جا که نام گاهنبارها از اوستای جدید آمده است، این جشن‌ها در اصل جشن‌هایی چوپانی و کشاورزی بودند که پیروان زرتشت در دورهٔ اوستای جدید (۸۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد) با کیش زرتشتی سازگار و منطبق کرده‌اند. او به شواهدی از برپایی مهرگان در زمان هخامنشیان، نوروز، تیرگان و سده در دوران اشکانیان اشاره می‌کند. در ادامه، در سازگاری با گاه‌شماری اوستایی جدید، دی‌ماه را ــ زمانی که قدرت آفریننده کاهش می‌یابد ــ زمانی مهم برای یاری‌رساندن به آفریننده می‌داند؛ ازاین‌رو ستایش و شادی آفرینندگانش در روزهای اول، هشتم، پانزدهم و بیست‌وسوم دی‌ماه برای نبرد با دشمنانش و سیاهی در گاه‌شماری زرتشتیان گنجانده شده است (Boyce, 1999).

درعین‌حال بویس آداب و مراسم شب یلدا/چلّه را با جشن آتشی همبسته می‌داند که زرتشتیان ایرانی در ۲۶ آذرماه برگزار می‌کردند. این جشن در کرمان «هیرومبا»[1] و در یزد «سده» نامیده می‌شد و بویس آن را کهن‌تر از سدهٔ ماه بهمن می‌داند. او این سده را همبسته با ایزد زرتشتی «رپیتون»[2]، یعنی ایزد تابستان و ظهر می‌داند. زرتشتیان باور داشتند که این ایزد بر بخش گرم سال فرمانروایی می‌کند و با فرارسیدن سرما، در آخرین روز مهرماه به زیرزمین می‌رود تا در روز نخست فروردین

1. Hiromba
2. Rapithwin

دوباره پدیدار شود. این ایزد به زیرزمین می‌رفت تا ریشهٔ گیاهان و آب‌های زیرزمینی را گرم نگه دارد و از گیاهان در برابر سرما نگهداری و پشتیبانی کند. زرتشتیان آیین‌های خداحافظی و خوش‌آمدگویی به این ایزد را برگزار می‌کردند. از دیدگاه بویس، برپایی جشن انقلاب زمستانی باید به رپیتون یاری رسانَد تا در سرمای شدید، گیاهان را گرم نگه دارد. شاید به همین دلیل است که زرتشتیان، آتش هیرومبا را در نزدیکی آب‌های روان یا حتی کاریزهای زیرزمینی روشن می‌کردند (Boyce, 1968).

اکنون، جشن هیرومبا در شریف‌آباد اردکان، در روز اشتاد و ماه آذر قدیم (بر پایهٔ گاه‌شمار بدون کبیسه)، برابر با ۲۶ فروردین‌ماه برگزار می‌شود؛ روشن است که آمادگی‌ها و گردهمایی مردم از روز ۲۵ فروردین آغاز می‌گردد. در این روز، بسیاری از مردم برای برآورده‌شدن نیازهای خود، نذرهای سنگینی می‌کنند، غذاهای سنتی مانند آش یا حلوا آماده می‌کنند و بوته‌هایی را که مردم گردآورده‌اند، آتش می‌زنند. زرتشتیان نیز بر این باورند که هیرومبا سده‌ای است که به‌دلیل نادیده گرفتن کبیسه، در فروردین‌ماه برگزار می‌شود.[۱] جز این گمانه، شواهد مستند دیگری برای پیوند این جشن با مراسم و آیین جشن‌های زمستانی، به‌طور روشن جشن سده، در دست نیست.

رضی از شناخته‌شده‌ترین پژوهشگرانی است که شب یلدا و روز دیگان را به خورشید و مهر، به‌ویژه مهردینان، نسبت می‌دهد و بر این باور است که یلدا، جشن تولد مهر یا خورشید به‌شمار می‌رفته است (رضی، ۱۳۷۱، ص. ۵۴۱). ولی مهم‌ترین پرسش در مواجهه با چنین رویکردی این است که: آیا مهر و خورشید یکی هستند؟

ایزد مهر، ایزدی هندوآریایی است که بسیار دیر به گروه ایزدان زرتشتی راه یافت (آذرگشسب، ، ص. ۲۲۳). در وداها، وارونا[۲] همراه با میترا و بیشتر آریامن ستایش می‌شد. وارونا و میترا فرمانروا خوانده می‌شدند و نگهبان نظم کیهانی در آسمان بودند. در نوشته‌های متأخرتر، وارونا با شب و میترا با روز پیوند می‌یابد. گاه، میترا وجه روزگاه خورشید دانسته شده و همواره همبسته با پیمان و دوستی بوده است. در اوستا نیز پیوند مهر/میترا با اهورامزدا مانند پیوند او با میترا و وارونا است. اهورامزدا شاه و آفریننده است و نور قدرتش ایزد مهر دانسته شده است (Kazanaz, 2001, p. 5). ایزد خورشید در وداها با دو نام ستایش می‌شد: ساوتیر[۳] و سوریا[۴] یا سور[۵]، که هر دو از ریشه وشو[۶] به‌معنای زندگی‌بخشیدن مشتق شده‌اند. این دو کم بیش به‌سختی از هم تمایز پذیرند و در بیشتر زمانها ویژگی‌هایی همسان دارند: هر دو طلایی هستند؛ مردم را به عمل وامی‌دارند و رؤیاهای اهریمنی را دور می‌کنند (Kazanaz, 2001, p.12).

از میترا در اوستا و کتیبه‌های شاهان هخامنشی میثرا[۷]، در سانسکریت میترا[۸]، در پهلوی و فارسی مهر یاد شده است. مهر را میانجی نور و تاریکی دانسته‌اند و به‌معنای عهد و پیمان نیز آمده است. در اوستا، یشتی نیز از آن اوست. (سجادی، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۷).

به نظر می‌رسد که شخصیت و آوازهٔ زرتشت از اعتبار و گرانمایگی میترا کاسته است. ولی، دین مهری نزد مردمان محبوبیت بسیار داشت و زرتشت و پیروانش نیز نتوانستند آن را از بیخ وبن از میان بردارند. زرتشت در آغاز تبلیغ دین خود، با مخالفت شدید مهرپرستان روبرو و سرانجام نیز به دست آنان در پرستشگاهی کشته شد (ورمارزن، ۱۳۸۰، صص. ۱۸-۱۷). رجبی بر این باور است که نبرد زرتشت با مهرپرستی در راستای درخواست وی به یکجانشینی، قانون‌مداری و پرهیز از آیین‌های زیان‌بار و بیهوده بوده است (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۲).

میترا، پیش از ظهور زرتشت، یکی از بزرگ‌ترین ایزدان هندوایرانی بود. روایت است که ایزد هوم، نگهبان گیاه هوم، به دست میترا و با کمک وارونا و دیگر ایزدان هندوایرانی کشته شد. سهم میترا از این کشته، شیره‌ای بود که بر زمین ریخت و از آن، انواع گیاهان و جانوران پدید آمدند (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۷). درواقع، در پرتو این گاوکشی، کارویژهٔ آفرینش که در دستان آفریدگار است، به میترا نسبت داده می‌شود (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۳).

استرابو، جغرافی‌دان یونانی (پنجاه سال پیش‌ازمیلاد) و بسیاری دیگر از نویسندگان یونانی و رومی، مهر را همان خورشید دانسته‌اند و گویا این نادرست‌فهمی، ریشه در روزگار گذشته دارد (پورداوود، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۳). به هر رو، در

۱. برگرفته از مصاحبهٔ مریم پهلوان شریف از پژوهشگران پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی با مهسا ماندگاری از جامعهٔ زرتشتیان.

2. Varuna

3. Savitr
4. Sūrya
5. Svar
6. Vsū
7. Mithra
8. Mitra

«مینوی خرد» به‌روشنی به یکسان نبودن مهر و خورشید اشاره شده است. در بند ۵۱، وقتی از مینوی خرد پرسیده می‌شود که چگونه باید ایزدان را پرستید، پاسخ می‌دهد: باید هر روز سه بار رو به خورشید و مهر ایستاد، زیرا این دو باهم حرکت می‌کنند[۱] (تفضلی، ۱۳۸۰، ص. ۶۳).

در «خرده‌اوستا» پنج نیایش آمده است: خورشید نیایش، مهر نیایش، ماه نیایش، آتش بهرام نیایش و اردیسور نیایش. در «شاهنامه» نیز از این بوده‌های مقدس برای سوگند بسیار استفاده شده است (حیدری، ۱۳۹۲، ص. ۴۰).[۲] در این نوشته، خورشید و مهر به‌صورت دو بوده جداگانه آمده‌اند. یکی از تاریخ‌نگاران رومی نیز روایت می‌کند که شاه ایران پیش از رفتن به جنگ، همراه با سرداران و کارگزارانش، گرد سپاهیان می‌گشت و به خورشید، مهر و آتش مقدس جاویدان نماز می‌گزارد (هینلز، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۱). از سوی دیگر، در سنت ایرانی، ایزدان زاده نمی‌شوند و فرزندی ندارند؛ بنابراین چگونه ممکن است که مهر، به‌گونه‌ای رهایی‌بخش، به دنیا آمده باشد (رستم‌پور، ۱۳۸۲، ص. ۹۹) و شب زایش او به مناسبتی نزد ایرانیان تبدیل شود تا بدانجا که در برخی نوشته‌ها، مادرش را آناهیتا معرفی کرده‌اند. آیا ممکن نیست که این تصویر از مهر، گرته‌برداری از اسطوره‌های فرهنگی دیگر باشد؟[۳]

روح‌الامینی که شب یلدا را جشنی خانوادگی می‌داند، بر این باور است که پیشینیان این شب را شبی دراز و ناخجسته می‌انگاشتند که در آن، تاریکی سرانجام شکست می‌خورد، روشنایی پیروز می‌شود و خورشید زاده می‌شود. از آن پس، روزها بلندتر می‌گردند. این روز، به‌عنوان شگونِ رهایی خورشید از چنگ شب اهریمنی، برای مهرپرستان مقدس به‌شمار می‌رفته است (روح‌الامینی، ۱۳۷۶، صص. ۹۰-۹۲). به جز روح‌الامینی، «غیاث‌الدین» در «فرهنگ غیاث‌اللغات» (بی‌تا) و «دهخدا» در «لغت‌نامه دهخدا» (۱۳۶۵، ج ۵، ص. ۲۶۳) نیز شب یلدا را نزد گذشتگان شبی شوم و ناخجسته دانسته‌اند.

در قصیدهٔ خاقانی شروانی[۴] (۵۰۵-۵۷۸ خورشیدی)، سعدی[۵] (۵۸۸-۶۷۰ خورشیدی)، حافظ[۶] (۷۰۶-۷۶۹ خورشیدی) و دیگران، از شوم بودن این شب سخن گفته شده یا به سیاهی هولناکش اشاره کرده‌اند؛ ولی نشانه‌ای از شبی با آداب و آیین ویژه با این عنوان در اشعار این شاعران دیده نمی‌شود. واژهٔ سریانی «یلدا» را برای نخستین‌بار در شعر فارسی می‌توان در اشعار شاعرانی چون ناصرخسرو[۷] (۳۸۳-۴۶۷ خورشیدی) یافت که به روشنی نشانگر اشاره به شب یلدا همچون یک مناسبت در گاه‌شماری ایرانی نیست.

بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ خورشیدی) نام روز نخست دی را، چون روز و ماه هر دو به نام هرمزد است، «خُرّم‌روز» آورده است (بیرونی، ۱۳۷۷، ص. ۳۴۴). در دو مجلد کتاب انجوی شیرازی (۱۳۸۹) دربارهٔ جشن‌ها و آداب و معتقدات زمستان، که بر پایهٔ گزارش فرهنگ‌یاران از شهرها، آبادی‌ها و روستاهای استان‌های آذربایجان، همدان، مرکزی، کاشان، گیلان و مازندران در دههٔ پنجاه خورشیدی نگاشته شده است، شمار اندکی از فرهنگ‌یاران از این شب با نام «شب یلدا» یاد کرده‌اند و بیشتر ، این جشن با نام «شب چلّه» شناخته شده یا با نام‌های محلی از آن یاد می‌شود[۸]. بر این پایه می‌توان گفت دست‌کم مردم این نواحی و بیشتر روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک، از این شب به نام «شب چلّه» و نه «یلدا» (به معنای زایش) یاد می‌کرده‌اند.

نسبت این شب با مهر و مهرپرستی هم قابل‌توجه است.

---

۱. پرسید دانا از مینوی خرد که نماز و ستایش ایزدان را چگونه باید کرد. مینوی خرد پاسخ داد که هر روز سه بار بر خورشید و مهر ــ چون این دو با هم حرکت می‌کنند ــ ایستادن و به همین‌گونه ماه و آتش بهرام با آتش آذر را بامداد و نیمروز و عصر نماز و ستایش‌کردن و سپاس‌داربودن.

۲. بگویم که بنیاد سوگند چیست -خرد را و جان ترا بنده چیست
بگویی به دادار و خورشید و ماه-به تیغ و به مهر و به تخت و کلاه
به برز و به نیک اختر ایزدی -که هرگز نپیچی به سوی بدی
(فردوسی، ۱۳۸۰، ج ۳ و ۴، ص. ۵۲۴، ابیات ۹۳-۹۲)

۳. مهر در روند کوچ خود به پادشاهی روم دستخوش دگرگونی بسیار شد. از جمله این دگرگونی‌ها یکی آن که میترا مانند دیگر ایزدان رومی صاحب اسطوره تولد شد (رستم‌پور، ۱۳۸۲، ص. ۹۹).

۴. هست چون صبح آشکار/ کائن صباح چند را بیم روز رستخیز است/ از شب یلدای من (امامی، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۰).

۵. نظر به روی تو هر بامداد نوروزی است/ شب فراق تو هر شب که هست یلدایی است (سعدی، بی‌تا، غزل ۱۱۲).

۶. صحبت حکام ظلمت شب یلداست/ نور ز خورشید جوی بو که برآید (حافظ، ۱۳۶۷).

۷. قندیل فروزی به شب قدر به مسجد/ مسجدشده چون روز دلت چون شب یلدا (ناصرخسرو، ۱۳۹۳، قصیدهٔ ۱۴).

۸. مثلاً در سرکان و آرتیمان به این شب «شُویلا» (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۲۴۰) و در صومعه‌سرا «پیلی چلّه» (همان، ص. ۱۶۵) گفته می‌شود. در کاسیان رستم‌خانی در خرم‌آباد به این شب «شو اول قِهار» یا «تُک‌چلّه» می‌گویند. در سلسله‌ای واقع در کوهدشت و آبادی‌های اطراف Tultakan / Tail take / Tovil take به معنای «ترکه‌های درخت است که از برگ عریان شده». در فریدون‌شهر اصفهان: «اوّل زِمتاری»، در خوی: «چلّه‌آخشامی»، در سنگسر سمنان: «وَرمَز»، و در آبادهٔ فارس: «شبِ‌الله» می‌گویند (شایسته‌رخ، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۴).

گفته شده است که پادشاهی مادها (حدود ۶۷۸ تا ۵۴۲ پیش از میلاد)، که از آن‌ها نوشتاری باقی نمانده است، پیرو ریختارهای ناآشنا و رمزی میتراییسم بوده‌اند که در دوران رومی‌ها پذیرفته و پدیدار شد. نویافت‌های غار کلماکرهٔ کردستان و نقش دریدن گاو توسط شیر، ازدید معناشناسی به گاوکشی میترا[1] اشاره می‌کند. از نظر دیداری، شیوهٔ ایستادن شیر در پس گاو و قرار گرفتن پایش، همانندی بسیاری با نقش میترا در گاوکشی‌های برجای‌مانده در اروپای باستان دارد (Bivar, 2005, p. 343). اگرچه در دوران هخامنشی نیز از ایزد مهر بر کتیبه‌ها یاد شده است و موبدان زرتشتی پذیرفتند که او و جشن نسبت داده شده به او به گاه‌شماری رسمی افزوده شود، مهر بیشتر در سایهٔ اهورامزدا پدیدار می‌شد؛ چنان‌که در مهر یَشت، کردهٔ ۱، فقرهٔ ۱، اهورامزدا از آفریدن مهر سخن می‌گوید و او را سزاوار نیایشی برابر با خود می‌داند.[2] مهریَشت را به صورتی که اکنون برجای مانده، بیشتر از آن تاریخی حدود ۴۵۰ پیش از میلاد می‌دانند؛ اگرچه مطالب آن بسیار کهن‌تر از این زمان است (هینلز، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۰). مهریشت تصویرگر زندگی روستایی است و در آن با مردمی چوپان و رمه‌دار سر و کار داریم. در بندهای ۱۱۶-۱۱۷ سخن از میثرَ (ایزد پیمان و پیوند) به میان می‌آید و فرنام این ایزد «سالار چراگاه‌های فراخ» است (نیبرگ، ۱۳۸۳، صص. ۵۷-۶۲). کومن (۱۳۸۳، ص. ۴۸) بر این باور است که نوع لباس، مراسم گاوکشی و جانوران مورد علاقه‌ای که در کنار مهر/میترا به هنگام گاوکشی آمده‌اند، نشانگر آن است که سرچشمه مهرپرستی روزگار شبانی است.

گفته شده است که بیشترین نفوذ پرستش میترا در زمان اشکانیان بوده است (رجبی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۱). در این دوره، به‌دلیل سهل‌گیری فرمانروایان، کیش مرکزی و دولتی قدرتی نداشت. کیش‌های گوناگون در کشور رواج داشت. ایزد خورشید به نام‌های گوناگون خوانده می‌شد؛ گاهی «بعل»[3]، زمانی «زئوس» و حتی «اورمزد» و گاه «میترا» (دیاکونوف، ۱۳۷۸، ص. ۱۵۵). دکتر رجبی بر این باور است که آیین‌های شب یلدا/چلّه، اگر هم ریشه در دین طبیعی داشته باشند، تنها از سوی کشاورزان و دهقانان، بدون نمایش دینی، برگزار شده‌اند و این گمان را نیز دور از نظر نداشته است که این آیین‌ها و آداب، کهن‌تر از تاریخ میترا و مهرپرستی است (رجبی، ۱۳۹۱، صص. ۲۶۴-۲۶۶).

با توجه به این‌که انقلاب‌ها و اعتدال‌ها نشانگر فصل‌ها هستند، باید به این پرسش پاسخ داد که سرچشمهٔ آداب و آیین‌های انقلاب زمستانی که بیش و کم در سراسر ایران برپا می‌شود و بیشتر پژوهشگران پذیرفته‌اند که در تاریخ فرهنگ ایران ریشه دارد، در چه چارچوبی قابل‌تبیین است؟ آیا خاستگاه آداب و آیین شب چلّه/یلدا را می‌توان در فرهنگ رسمی یافت یا فرهنگ عامه؟

روش پژوهش

اندیشمندانی که بر آن‌اند تا آداب و آیین‌های شب چلّه/یلدا را یکی از جشن‌های گاه‌شماری زرتشتیان بدانند، پشت به مدارک رسمی دارند؛ مدارکی که در آن‌ها نشانی از زندگی مردم عادی و آداب و آیین‌هایی که پیش از فراگیری زرتشتی‌گری در ایران برگزار می‌شده است، دیده نمی‌شود. واقعیت این است که هرگاه دینی از سوی فرمانروایان رسمیت یافت، کوشید رد باورهای پیشین را از ادبیات رسمی کشور پاک کند، ولی این آداب و آیین‌ها هیچ‌گاه از فرهنگ عامه کنار گذاشته نشدند، بلکه هر زمان که توانستند، دوباره سر برآوردند. از آنجایی اندیشمندانی که سرچشمه آداب و آیین‌های شب چلّه/یلدا را مهر و مهرپرستی دانستند، تفاوت خورشید و مهر را در نوشتارهای کهن نادیده گرفتند؛ ازاین‌رو برای یافتن پاسخ، باید به ادبیات و فرهنگ مردمی بازگشت. این فرهنگ، چون بوده‌ای زنده، در حال دگرگونی است و گوهر باورهای کهن نزد مردمی که سال‌ها با طبیعت سر و کار داشته‌اند، همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد. در واقع شادمانی حقیقی برخاسته از باورهای کهن مردمی است که آن را همچون روش زندگی برگزیده‌اند و باور دارند که زندگی شادمانهٔ آدمیان، بر پایه همزیستی دو سویه و پایدار انسان و طبیعت است. در چنین رویکردی، آدمیان خود را نه فرمانروای طبیعت، که جزئی از آن می‌بینند؛ از این رو، پس از نگاهی کوتاه به دوره‌های آغازین تاریخ گاه‌شماری رسمی در روزگار باستان، نگاهی به آداب و آیین‌های زمستان و گاه‌شماری مردمی در ایران می‌اندازیم تا

---

۱. یک پژوهشگر آلمانی به نام استارک صحنهٔ گاوکشی میترا را بی ارتباط با اساطیر ایرانی می‌داند و براین باور است که این نقش نشان‌دهندهٔ اجرام سماوی و صوری فلکی است (ر.ک: عبدی، ۱۳۷۳، صص. ۵۰-۴۷).

۲. اهورامزدا با سپنتمان زرتشت گفت: ای سپنتمان هنگامی که من مهر، دارندهٔ دشت‌های فراخ را بیافریدم، او را شایستهٔ ستایش‌بودن مساوی، سزاوار نیایش‌بودن مساوی با خود من که اهورامزدا (هستم) بیافریدم (یشت‌ها، ج ۱، ص. ۴۲۳).

3. Baal

بر پایهٔ فرهنگی کهن که هنوز در میان مردم جاری است، به پاسخی دست یابیم.

جشن‌های زمستانی در گاه‌شماری ایران باستان

در زمانی که مردم آریانژاد میان سیحون و جیحون می‌زیستند و سرمای شدیدی در آن‌جا حاکم بود، گاه‌شماری کهن آریایی وجود داشت. بنا بر آنچه از سروده‌های اوستا برمی‌آید، سال یک زمستان ده‌ماهه و یک تابستان دوماهه داشت که آن نیز بیش و کم سرد بود. در زمان‌های متأخرتر، و شاید به خاطر آب‌وهوای ملایم‌تری که قوم‌های آریایی در زمان مهاجرت سوی جنوب با آن روبه‌رو شده بودند، این قوم‌ها پذیرفتند که سال دو بخش برابر دارد: از انقلاب تابستانی تا انقلاب زمستانی و از انقلاب زمستانی تا انقلاب تابستانی. این سال، درست همانند تقسیم سال ودایی کهن است که آغازش انقلاب تابستانی بود. بعدها، پس از مهاجرت به سرزمین‌های پایین‌تر و گرم‌تر، به پیروی از هندیان که سال را به شش فصل برابر تقسیم کردند، ایرانیان نیز سال را به شش گاه نابرابر بخش کردند. از سوی دیگر، اگرچه جشن‌های فصلی اوستاییِ کهن جایگاه ثابتی در سال خورشیدیِ حقیقی داشته‌اند، جایگاه آن‌ها هیچ پیوندی با چهار فصل نجومیِ شناخته‌شده زمان ما ندارد. هیچ‌یک از آن‌ها بر پایهٔ یکی از چهار نقطهٔ اصلیِ سال خورشیدیِ حقیقی (دو اعتدال و دو انقلاب) بنا نشده بودند؛ جز دو گاهنبار[1] (به‌معنای نیمهٔ تابستان، برابر با انقلاب تابستانی) که انگار به‌عنوان آغاز سال و پایهٔ محاسبهٔ همهٔ فصل‌های دیگر بود. میدیاریم یا مَیدیایریَه[2] نیز همان انقلاب زمستانی بود، اما همان‌گونه که از معنای واژه برمی‌آید (نیمهٔ سال)، نقطهٔ میانی سال بود و با انقلاب دیگر، یا بهتر است گفته شود نزدیک آن، انطباق پیدا می‌کرد.

پس از به صلح رسیدن کیش ناب و اصلیِ زرتشتی و کیش مغان، شاید در قرن پنجم پیش از میلاد، سال زرتشتی هماهنگ با زگموگ بابِلی شد و جشن باستانی میثرَه (مهر) به گاه‌شماری اوستایی راه یافت. موبدان زرتشتی تسلیم خواست مغان شدند و ثابت ماندن آغاز سال را در نزدیکی اعتدال بهاری پذیرفتند. از آن مهم‌تر، جشن مهرگان که در ظاهر بزرگ‌ترین جشن ایرانیان جنوب‌غربی، هخامنشیان (و شاید شمال‌غربی ایران) بود، به رسمیت شناخته شد (تقی‌زاده، ۱۳۴۱الف).

در گاه‌شماری کهن آریایی، از دو انقلاب تابستانی و زمستانی برای تعیین سال بهره برده شده و نشانی از اعتدال‌ها نیست. این رویکرد نشانگر کارسازی شرایط زیستی و اقلیمی قومی بود که این گاه‌شماری را آفرید، چراکه اعتدال‌های بهاری و پاییزی چندان نقشی در شیوهٔ زندگی آن‌ها نداشت (کراسنوولسکا، ۱۳۸۲، ص. ۴۲). البته باید توجه داشت که پیداکردن انقلاب‌ها همواره دشوارتر از یافتن اعتدال‌ها بوده ؛ چنان‌که بیرونی باور داشت، مردم عادی انقلاب‌ها را آسان‌تر از اعتدال‌ها می‌فهمند (بیرونی، ۱۳۷۷، ص.۲۶۳).

گاه‌شماری اوستاییِ جدید پیامد آمیزش یا آمیختگی دین مغان و زرتشتیان بود. ماه اهورامزدا (بعدها فروردین) جایگاه اول سال را گرفت و روز اول هر ماه و ماه میثر نام نخستین ماه نیمهٔ دوم سال و روز مهر نام نخستین روز نیمهٔ دوم شد. مهرگان یا همان میثرکان، پس از نوروز (روز اول سال)، در جایگاه بزرگ‌ترین و همگانی‌ترین جشن سال قرار داده شد (تقی‌زاده، ۱۳۴۱ب، ص. ۳۰۰). چنین شد که مهرگان درست قرینهٔ نوروز است؛ اول فروردین نوروزِ عامه و روز ششم نوروزِ خاصه است. از همین رو، ایزد مهر دست‌کم در گاه‌شماری اوستاییِ جدید، جایگاهی هم‌سنگ با اهورامزدا می‌یابد.[3] اکنون این پرسش به ذهن می‌آید که چگونه سرآغاز انقلاب زمستانی، در زمانی که زرتشتی‌گری کیش غالب بود، به ایزد مهر اختصاص داده شد؟

جشن‌ها و بنای گاه‌شماری اوستاییِ جدید سبب شد از گرانمایگی انقلاب‌های تابستانی و زمستانی کاسته شود و در برابر، بر اهمیت اعتدال‌های بهاری و پاییزی در گاه‌شماری و جشن‌های سالانه افزوده گردد. بر پایه آنچه که آمد، از میان دو جشن مهم گاه‌شماری جدید، یکی به مهر اختصاص دارد : جشن مهرگان، که در روز مهر از ماه مهر (برابر با شانزدهم ماه) برگزار می‌شد. این جشن به مدت شش روز ادامه داشت که روز

1. Maiδyōi.šam
2. Maiδyāirya

۳. در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۳۵۹ - ۴۰۴ پیش از تاریخ)، در دین هخامنشیان رویکردی بسیار تازه‌ای دیده می‌شود. آیین میثره/ میترا و آیین آناهیتا حضوری پررنگ می‌یابند. این هر دو ایزد در سنگ‌نوشته‌های این پادشاه همراه با چنان تأکید و سفارشی نیایش می‌شوند که می‌توان گمان کرد در آن زمان شکافی در این دین پدیدار شده است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۹۰). اردشیر برای نخستین بار در سنگ‌نبشته‌اش در همدان یاد میترا را دوباره زنده کرد و از او در کنار اهورامزدا و آناهیتا یاری خواست. در سنگ‌نبشتهٔ دیگری از اردشیر که در بدنهٔ ستونی در شوش کنده شده است، به نوشته‌ای مانند سنگ‌نبشتهٔ همدان برمی‌خوریم؛ اما در سومین نمونه که در تخت‌جمشید کنده شده است نام آناهیتا حذف شده و صفت بغ به میترا داده شده است (رجبی، ۱۳۹۱، ص.۱۳۸).

اول را «مهرگان عامه» و روز آخر را «مهرگان خاصه» می‌نامیدند (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص. ۲۲۳).

آداب و آیین‌های زمستان در گاه‌شماری مردمانه

گاه‌شماری‌های محلی-عامه‌ای که تا زمان حال در میان کشاورزان و شبانان منطقه‌های گوناگون فرهنگ ایرانی باقی مانده‌اند، بخشی از درک جهانی بسیار کهن به‌شمار می‌آیند؛ درکی که از مجموعه مفهوم‌های ماورایی دربارهٔ کیهان و طبیعت جدایی‌ناپذیر بود. در چنین نگرشی، گردش سال تنها نمونه‌ای کوچک از چرخش هستی است؛ چرخشی دایره‌وار که اصل مقدس آسمان و رستاخیز را بازنمایی می‌کند و پیوسته نو می‌شود. تکاپوهای کشاورزی، دامداری و دیگر تلاش‌های معیشتی نیز ادامهٔ همان نظم ازلی به‌شمار می‌آمدند که انسان بر روی زمین انجام می‌داد. از آن‌جا که زمانهای برجستهٔ سال مانند انقلاب‌ها و اعتدال‌ها، مرزهای طبیعی فصل‌ها به شمار می‌آیند، شاید بیشتر جشن‌های مردمی، که زندگی‌شان به دگرگونی‌های طبیعت وابسته بود، در نزدیکی این نقاط زمانی قرار داشتند (کراسنوولسکا، ۱۳۸۲، صص. ۵۹-۶۰).

این جشن‌ها، مجالی برای گردهم‌آیی‌های اجتماعی و ابراز هماهنگی با طبیعت بودند؛ البته نه در مفهوم امروزی آن که بیشتر به‌منزلهٔ برگزاری مراسمی شاد برای تفریح همگانی است. درواقع جشن در مفهوم امروزی، زمانی نشانه‌گذاری‌شده برای برانگیختن هیجان یا احساسات گروهی در راستای آفرینش شادی، سرور و سرخوشی است. ولی در روزگار کهن، جشن زمانی برای اجرای مناسک آیینی و پرستش ایزدان بود. شادمانی نیز بر پایهٔ باورهایی که آدمیان در آن چارچوب زندگی می‌کردند شکل می‌گرفت و برگزاری جشن‌ها یکی از وجوه آن چارچوب بود.

در بینش و حکمت ایران باستان، شادی تنها به انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه زمین نیز می‌تواند شاد یا ناشاد باشد. کردار نیک و بد انسان، بی‌درنگ بر شادی یا اندوه زمین کارساز است. از این‌رو زندگی زمینی باید برای تمام موجودات و عناصر آن همراه با شادی و آسایش باشد؛ چراکه شادی در گیتی، راهی سوی شادمانی در جهان مینوی می‌گشاید (عروج‌نیا، ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

از سوی دیگر، در جوامع کهن، هر کنش آیینی الگویی از رویدادی ازلی به‌شمار می‌آمد. این الگو، به باورمندان حس امنیت، آرامش و شادمانی درونی می‌داد. بنابراین، برای تضمین زمینی حاصل‌خیز، گلّه‌هایی سالم، کاهش بلایای طبیعی و افزایش قدرت اجتماعی، بخش‌بندی‌های سال در راستای برگزاری آیین‌ها و مناسکی که زیستنی شادمانه بیافریند ــ به‌ویژه در میان کشاورزان ــ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ به‌ویژه برای کشاورزان، کشاورزی یک آیین است، زیرا بر پیکر مادر زمین انجام می‌شود و نیروهای مقدس رستنی‌ها را از بند می‌رهاند. کشاورز درگیر تکاپویی است که با دوره‌های زمانی خوش‌فرجام یا زیان‌بخش روبه‌رو می‌شود و کار و کوشش او با خطراتی همراه است.

ضرورت برگزاری رشته‌ای از آداب و آیین‌ها در میان مردم احساس می‌شد که ساختارها و سرچشمه‌های گوناگون دارند و هدف همهٔ آن‌ها کمک به نمو غلات و توجیه حقانیت کار کشاورزی است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۳۱۴).

ردّ پای پرتکرارترین الگوی بخش‌بندی سال مردمی در گسترهٔ فرهنگی ایران را می‌توان از کردستان و آذربایجان، غرب تاجیکستان و شرق افغانستان پی‌گرفت. این الگو، برپایه توالی دو چله است. اگرچه اصل پیدایش این بخش‌بندی به‌درستی روشن نیست، ولی مردم بسیاری از این نواحی زمستان را بر بنیان این روایت، به دو بخش تقسیم می‌کنند. در ایران، تقسیم زمستانی ــ یعنی چلّهٔ بزرگ و چلّهٔ کوچک ــ بیش از دیگر فصل‌ها معنادار و ماندگار بوده است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۶۲). در نظام زمان‌سنجی عامه، وقت در تقسیم‌بندی سال از اهمیت کمتری برخوردار است. مهمترین اصل در این مورد، ماندن در سال خورشیدی است (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۶۰).

بخش‌بندی زمستان، طبق این گاه‌شماری، از چلّهٔ بزرگ چهل‌روزه و چلهٔ کوچک (بیست روز و بیست شب) تشکیل شده که از ابتدای زمستان آغاز می‌گردد. مردم بیشتر مناطق ایران، از جمله زنجان و همدان، سرمای چلّهٔ کوچک را شدیدتر از سرمای چلّهٔ بزرگ می‌دانند (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج۱ و ج۲). در زنجان، باور همگانی بر آن است که با آغاز چلهٔ بزرگ، «نَفَس زمین» قطع می‌شود (همان، ج۲، ص. ۷۷). در همدان نیز این باور وجود دارد که ۴۵ روز پس از شروع زمستان ــ یعنی پنج روز پس از آغاز چلهٔ کوچک ــ زمین «نَفَس‌دزده» می‌زند و پنج روز پس از آن، دوباره نفس می‌کشد (همان، ج۲، ص. ۲۰۵). در تویسرکان، این نفس کشیدن آشکار زمین را پس از چارچار می‌دانند (همان، ج۲، ص. ۲۲۰). چارچار، به چهار روز پایانی چلهٔ بزرگ و چهار روز ابتدایی چلهٔ کوچک گفته می‌شود و

در بسیاری از مناطق، مردم چشم به راه سخت‌ترین سرماها و کولاک‌ها در این چند روز هستند؛ مانند مریانج همدان (همان، ص. ۲۰۹) و چالوار سلطانیه (همان، ص. ۷۷).

در بیشتر نقاط ایران، آیین‌ها و آداب شب چلّه/یلدا هنوز در قالب گردهمایی‌های خانوادگی برگزار می‌شود و در روستاها و شهرها، خوراکی‌های این شب، میوهٔ تازه یا خشک و خشکبار است.[۱] در برخی مناطق ایران، بیشتر در شهرهای کوچک یا روستاها، آیین‌هایی مانند پاکسازی، راندن چلّه از ده یا روستا، دسته‌روی کودکان و جوانان و جمع‌کردن شیرینی یا خوراکی از خانه‌ها و تفأل‌زدن به شیوه‌های گوناگون گزارش شده است؛ مانند تفأل به دیوان حافظ، تفأل با خاکستر و جهت وزیدن باد، فال‌گوش ایستادن، فال مهره و... (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲ و ج ۱). عنصر مهم دیگر، برافروختن آتش، نه در شب چله، بلکه در روزهای پس از چلهٔ بزرگ است. برای نمونه در آذرشهر آذربایجان، در زمان چلهٔ کوچک، زنان بر پشت‌بام‌ها آتش روشن می‌کنند و می‌گویند: «چله فرار کرده است» (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۵۸). در برخی مناطق، مانند شهسوار (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۹۷)، باید چهل خوراکی برای شب چله آماده شود.

یکی از نمادین‌ترین آداب و آیین‌های زمستانی از آبادی دره‌میانه در ملایر گزارش شده است. در این آبادی، دو شب پیاپی جشن گرفته می‌شود. شب سی‌ام پاییز نیز شب چله‌زَری نام دارد که آن را زنانه می‌دانند. در مجموعهٔ آداب و آیین این شب، پاکسازی فردی و پاک‌سازی گروهی (شستن همهٔ لباس‌ها، فرش‌ها و ظرف‌ها در سرچشمه)، برپایی عروسی نمادین دختر باکره (طرح رنگ‌باخته‌ای از ازدواج مقدس که در میان‌رودان در دوران باستان رایج بود)، راندن شر یا خداحافظی با دورهٔ زمانی قدیم با آتش‌زدن لباس‌های کهنه را می‌توان ردیابی کرد (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، صص. ۲۳۱-۲۳۴). مردم همین منطقه، شب اول زمستان را شب عموچلّه می‌خوانند و آن را نرینه می‌دانند. در مجموعهٔ آداب و آیین این شب، پاک‌سازی گروهی (ادامهٔ شست‌وشوها)، پذیرایی با آداب، گستردن خوان‌های رنگین و راندن شر از جشن تا مرز سرزمین، دریا یا رودخانه و ... (چیدن سفرهٔ پر از غذا و اجازه‌گرفتن از عموچلّه برای خوردن و سپس راندن چلّه از آبادی) گزارش شده است (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، صص. ۲۳۵-۲۳۶).

از چارچار به بعد، زمان آمدن کوسه برای برکت‌بخشی و مژدهٔ بهار است که در مناطق گوناگون متفاوت است. در ابهر، از انتهای چلّهٔ بزرگ یا روزهای آغازین چلّهٔ کوچک (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۹)، چوپانان در منطقه دسته‌روی می‌کنند و مژدهٔ آمدن کوسه را می‌دهند. در همدان، دو روز پس از چلّهٔ کوچک، دسته‌های کوسه‌های چوپانی به راه می‌افتد (انجوی شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۵). برپایی آیین کوسهٔ چوپانی بیشتر در استان‌های آذربایجان، کردستان، همدان، زنجان و اراک گزارش شده است. مردم این ناحیه‌ها، کوسه و دستهٔ کوسه را خوش‌یمن می‌دانند. کوسه در زمان دسته‌روی خود، به هر خانه که وارد می‌شود، به خواست اهالی یا خود، وی برای برکت‌بخشی کردارهایی نمادین انجام می‌دهد؛ مانند به صدا درآوردن زنگ‌هایی که به لباس‌هایش آویخته است تا به گوسفندان خبر دهد زمان چِرا نزدیک است. از دیگر کردارهای نمادین گزارش شده کوسه می توان از پاسخ‌دادن به صدای گوسفندان، برپایی نمادین مراسم ازدواج پسر خانواده تا زودتر ازدواج کند، شکستن چیزهای کهنه که نماد خداحافظی با سال کهنه است، زدن ضربه با ترکه به احشام برای ازدیاد باروری و... نام برد (نعمت‌طاوسی، ۱۳۹۲، صص. ۲۹۲-۲۹۳).

نتیجه‌گیری

بازمانده‌های آداب و آیین شب چلّه/یلدا در گوشه‌وکنار ایران، مانند غالب‌بودن خوراک‌هایی همچون میوهٔ خشک یا تازه، دانه‌های روغنی، گردهمایی‌های خانوادگی و فعالیت‌های فضای بسته، نشان می‌دهد این سرچشمه این جشن آیینی جامعهٔ کشاورزی است. جامعه‌ای که گاه‌شماری غیررسمی خود را بر مبنای دگرگونی‌های نسبت تابش خورشید به زمین تنظیم کرده است. این گاه‌شماری، هدف‌ها و بنیان‌هایی متفاوت با گاه‌شماری خورشیدی رسمی داشت؛ در آن، موقعیت بارآوری زمین امری حیاتی به شمار می‌آمد و رصد وضعیت خورشید نیز در همین راستا انجام می‌شد. به‌طور طبیعی، جشن‌ها، آداب و آیین‌هایی که از دیرباز، پیش از فرمانروایی پادشاهان بزرگ، در میان مردم رایج بودند، کارکرد خود را از دست نداده‌اند. گاه‌شماری‌های رسمی، بیشتر در خدمت نظم‌بخشی به کارهای فرمانروایان سیاسی و دینی است؛ ولی گاه‌شماری‌هایی

۱. تنها در رودبار الموت بهترین خوراک شب چلّه ماهی‌پلو گزارش شده است (انجوی شیرازی، ج ۱، ص. ۱۹۵).

که مردم، بر پایهٔ رابطهٔ زیستی و اقتصادی خود با طبیعت به آن پایبند بوده و هنوز هم هستند، زندگی آنان را با آهنگ طبیعت هماهنگ می‌سازد و آن‌ها را در چارچوب‌هایی امن قرار می‌دهد که حال‌وهوای زمین را برایشان پیش‌بینی پذیر می‌کند. همین امر، اطمینان خاطری برای ادامهٔ زندگی کشاورزان فراهم می‌آورد و زمینه‌ای برای زیستی شادمانه پدید می‌آورد. ازاین‌رو، آداب و آیین‌های مردمی، تنها زمانی از زندگی مردم کنار گذاشته می‌شوند که دیگر کارکردی برای آنان نداشته باشند.

در مجموعهٔ آداب و آیین جشن‌های زمستانی که در چارچوب دو چلّهٔ بزرگ و کوچکِ نرینه تعریف شده‌اند، می‌توان روایت ناقصی از مرگ و زندگی دوبارهٔ مامِ زمین را مشاهده کرد. با شروع چلّهٔ بزرگ، زمانی که شب به بلندترین حدّ خود می‌رسد، در برخی مناطق این باور وجود دارد که نفس زمین قطع می‌شود. کشاورزان، با گردهمایی و خوردن دسترنج خود، به پیشواز روزهایی طولانی‌تر می‌روند؛ روزهایی که بر اثر افزایش نور خورشید، زمین از گرمای این ستارهٔ پرنور و زندگی‌بخش بیشتر بهره‌مند می‌شود. در میانهٔ چارچار، آتش برمی‌افروزند تا زمینی را که پنهانی نفس می‌کشد، گرم کنند. جشن سده، که در واقع در چهلمین روز زمستان برگزار می‌شود، در همین چارچوب قابل‌تبیین است. چهل روز، زمین در خود فرومی‌رود و با برپایی هیمه‌های آتش ــ که نزد مردمان دوران کهن کرداری جادویی به شمار می‌آمد ــ به مادر زمین یاری می‌رسانند تا نفس بکشد. چند روز پس از آن، زمین نفس‌دزده می‌کشد، و با وجود این‌که در قصه‌ها آمده چلّهٔ کوچک می‌خواهد در سرمای خود از برادر بزرگش پیشی گیرد، زمین که عنصری مادینه است ، آشکارا نفس می‌کشد. از این پس، زمان متعلق به دسته‌های چوپانان است. دسته‌های کوسه‌های چوپانی به راه می‌افتند تا مژدهٔ بهار را به کشاورزان بدهند و احشامِ دورمانده از مراتع را متبرک کنند تا زاد و ولد آن‌ها بیشتر شود. آداب و آیین‌های زمستانی، آهنگ زندگی مردمی است که با طبیعت، به‌ویژه زمین و رویش گیاه، ارتباطی تنگاتنگ دارند؛ آیین‌هایی که از شب چلّهٔ بزرگ آغاز می‌شوند، شبی که اکنون بیشتر آن را با نام شب یلدا می‌شناسیم.

سپاسگزاری

لازم می‌دانم از جناب آقای دکتر محمدرضا عباسی، که بخشی از مقالهٔ «Sul Sade di Biruni e di ʿ Onsori» نوشتهٔ Simon Cristoforetti (1995) را از زبان ایتالیایی به فارسی ترجمه کرده و در اختیار من قرار داده‌اند، صمیمانه سپاسگزاری نمایم.

تعارض در منافع

نویسنده هیچگونه تعارضی در منافع را گزارش نکرده است.

منابع

آذرگشسب، اردشیر (۱۳۵۸). مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، چاپ دوم. تهران: فروهر.

الیاده، میرچا (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۹). آداب و معتقدات زمستان، جلد ۱ و ۲، چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

امامی، نصرالله (گزینش و ویرایش). (۱۳۹۳). ارمغان صبح: برگزیده قصاید شروانی، چاپ اول. تهران: جامی.

بهار، مهرداد (۱۳۸٦). دربارهٔ جشن سده. در جستاری در فرهنگ ایران (صص ۲۹۷-۳۰۶). تهران: نشر اسطوره.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۷۷). آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۰). آناهیتا (مجموعه مقالات)، به کوشش ضیاءالدین سجادی، چاپ سوم. تهران: زوار.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷). یشت‌ها، جلد ۱. تهران: اساطیر.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۴۱الف). گاه‌شماری قدیمی ایران. در بیست مقاله تقی‌زاده، ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۴۱ب). باز هم دربارهٔ گاه‌شماری ایرانی قدیم. در بیست مقاله تقی‌زاده، ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

حافظ شیرازی (۱۳۶۷). دیوان حافظ، به تصحیح حسین الهی قمشه‌ای، چاپ اول. تهران: انجمن خوشنویسان و سروش.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۵). لغت‌نامه دهخدا، جلد پنجم. تهران: نشر مؤسسه دهخدا.

دیاکونوف، ایگور میخایلوویچ (۱۳۷۸). اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سوم. تهران: پیام.

رجبی، پرویز (۱۳۹۱). جشن‌های ایرانی، چاپ چهارم. تهران: انتشارات آرتامیس با همکاری کتابسرای بلخ.

رجبی، پرویز (۱۳۸۷). هزاره‌های گمشده: اهورامزدا، زرتشت و اوستا، جلد ۱، چاپ سوم. تهران: توس.

رستم‌پور، سالومه (۱۳۸۲). مهرپرستی در ایران، هند و روم. تهران: خورشیدآفرین.

رضی، هاشم (۱۳۷۱). گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان. تهران: بهجت.

سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۸۵). حواشی دکتر معین بر اشعار خاقانی شروانی. تهران: پاژنگ.

سعدی. (بی‌تا). غزلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی ذکاءالملک. تهران: اقبال.

شایسته‌رخ، الهه (۱۳۹۰). شب یلدا و حکایات اسطوره‌ای زمستان. فرهنگ مردم، ۳۹، ۱۶۰-۱۸۲.

شیمل، آنه‌ماری (۱۳۸۸). راز اعداد، ترجمه فاطمه توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

عبدی، کامیار (۱۳۷۳). میترا از ایران تا ستارگان. نشر دانش، ۸۱، ۴۷-۵۰.

عروجنیا، پروانه (۱۳۹۲). شادی در حکمت قدیم ایرانیان و تأثیر آن در ایران اسلامی. تاریخ و تمدن اسلامی، ۹(۱۷)، ۲۳-۳۹.

غیاث‌الدین محمد بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین رامپوری (بی‌تا). فرهنگ غیاث‌اللغات، به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: کانون معرفت.

کراسنوولسکا، آنا (۱۳۸۲). چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایران، ترجمه ژاله متحدین. تهران: ورجاوند.

کومن، فرانتس (۱۳۸۳). آیین پر رمز و راز میترایی، ترجمه محمود بهفروزی. تهران: بهجت.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۰). شاهنامه فردوسی بر اساس نسخه نه‌جلدی چاپ مسکو، به‌کوشش ع. نوشین، جلدهای ۳ و ۴، چاپ دوم. تهران: ققنوس.

میلر، کارن (۱۳۹۴). تحلیل افسانه سنگ صبور: فرانمود عملی و دنیای آرمانی، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، ویراستاری، نمایه، نظارت و بازبینی علمی نهایی، گفت و گوها و گردآوری بخش نقد علیرضا حسن‌زاده. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، معاونت پژوهشی، پژوهشکده مردم‌شناسی.

مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی، به‌کوشش ژاله آموزگار، چاپ دوم. تهران: توس.

ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین ناصربن خسرو بن حارث قبادیانی (۱۳۹۳). دیوان اشعار حکیم ناصرخسرو قبادیانی، به اهتمام مهدی محقق و مجتبی مینوی تهرانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نعمت‌طاوسی، مریم (۱۳۹۲). تبارشناسی شخصیت نمایشی کوسه در آیین‌های نمایشی ایران. مجله مطالعات ایرانی، ۱۲(۲۴)، ۲۸۵-۳۰۲.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

ورمارزن، مارتین (۱۳۸۰). آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ سوم. تهران: نشر چشمه.

هینلز، جان ریچارد (۱۳۷۵). شناخت اساطیر ایرانی، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نشر آویشن با همکاری نشر چشمه.

Bivar, A. D. H. (2005). Mithraism: A religion for the ancient Medes. *Iranica Antiqua, 40*, 341–358.

Boyce, M. (1968). Rapithwin, Nō Rūz and the Feast of Sade. In J. C. Heesterman, G. H. Schokker, & V. I. Subramoniam (Eds.), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper on his Sixtieth Birthday* (pp. 201–215). The Hague: Mouton.

Boyce, M. (1982). *A history of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians* (Vol. 8). Brill.

Boyce, M. (1999). Festivals. *Encyclopaedia Iranic*a. http://www.iranicaonline.org/articles/festivals-i (Last updated January 26, 2012; Accessed February 2020)

Boyce, M. (2000). Gahanbar. *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar (Last updated February 2, 2012; Accessed February 2020)

Cristoforetti, S. (1995). Sul Sade di Biruni e di ʿ Onsori. *Annali di Ca' Foscari, 34*(3), 309–317.

Kazanas, N. D. (2001). Indo-European deities and the gveda. *Journal of Indo-European Studies, 29*(3/4), 257–294.

Krasnowolska, A. (2009). Sada. *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival (Last updated 2009; Accessed February 2020)

Schoch, R. (2006). *The secrets of happiness: Three thousand years of searching for the good life*. Simon & Schuster.

Walker, H., & Kavedžija, I. (2015). Values of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 5*(3), 1-23.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

The Heritage of Joy and the Lived Experience of Happiness among Iranian Children: An Anthropology of Ritual Joy in the Public Sphere

Somayeh Karimi [1] ✉

1 Faculty Member, Social Studies Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
Corresponding Author: s.karimmit@gmail.com/s.karimi@ihcs.ac.ir

Abstract: This article examines the concept of ritual joy in Iran as a significant dimension of the culture of joy among Iranian children, exploring its characteristics, functions, and sociocultural contexts. As a cultural and social phenomenon, joy extends beyond its emotional and psychological dimensions and possesses considerable potential for reproducing social bonds, transmitting intangible cultural heritage, strengthening a sense of belonging, and shaping children's collective experiences. To this end, the article first reviews the concept of the culture of joy in anthropological literature and examines the relationship between joy, ritual, and childhood culture. It then explores manifestations of ritual joy in Iranian rituals such as *Gereh-goshā*, *Humbābā*, and *Shāl-andāzi*. Through collective participation, play, social interaction, and sensory and emotional experiences, these rituals provide opportunities for children to participate actively in the cultural life of their communities. Rites of passage are also introduced and analyzed as a key form of ritual joy in childhood culture, with particular attention to their role in children's experiences of different stages of life and the formation of their individual and social identities. The article subsequently focuses on the relationship between ritual joy, the public sphere, and public space by examining two examples of public cultural spaces: the Book Garden (*Bāgh-e Ketāb*) and *Nowruzgāh*. These cases are considered in terms of their potential to foster a culture of joy and expand children's cultural participation. The findings suggest that ritual joy constitutes an important cultural resource for enhancing children's quality of life, strengthening social solidarity, and ensuring the intergenerational continuity of cultural heritage. From this perspective, promoting children's ritual joy in the public sphere and public spaces requires innovative cultural policies, greater recognition of the potential of Iranian rituals, the provision of appropriate spaces for children's active participation, and recognition of their right to shared experiences of joy.

History
Received: July 04, 2024
Accepted: Sep. 06, 2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Ritual happiness
Public sphere
Children's rites
Culture of happiness

Citation: Karimi, S. (2025). The Heritage of Joy and the Lived Experience of Happiness among Iranian Children: An Anthropology of Ritual Jou in the Public Sphere. *Anthropology Studies Cultural Heritage*, 2(1), 29-54.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

One of the areas that anthropology addresses is happiness and the various manifestations of its expression and cultural understanding in different societies. In the past, psychological anthropology, particularly in the works of anthropologists such as Margaret Mead and based on the personality school, sought to find general and national models of happiness in

different countries. However, today, these studies, alongside previous areas, have also received attention in medical anthropology and examine ethnographic narratives (Mathews and Izquierdo, 2008). From this perspective, happiness cannot be limited or reduced to a few specific forms of expression. In the present era, one of the characteristics of national culture is the feature of happiness, and citizens' evaluation of their quality of life includes various levels such as well-being, health, and euphoria (happiness) (Van de Vliert, 2012). According to anthropologists, happiness at one level of its definition has a physical and material dimension, such as eating delicious food, driving, lying on the beach, massage, and other bodily pleasures (Spitzer, Bernhoft and De Blasi, 2000). However, the second level of happiness includes an important and vital stage of human development, such as achievements that an individual attains or successes they reach (Spitzer, Bernhoft and De Blasi, 2000). Achieving independence and maturity, finding suitable employment, or receiving a degree from a prestigious university are among these forms of happiness. This level of happiness encompasses a level beyond primary pleasures (ibid.). In Iran, during recent decades, a discursive shift has led to attention to the culture of happiness and its resources becoming one of the main axes of lifestyle and lived experience (see Fazeli, 2012; 2014; 2015; Hassanzadeh, 2013; 2025).

Happiness in different societies encompasses various forms with diverse cultural contexts (Mathews and Izquierdo, 2008, p. 3). From this perspective, the happiness of an indigenous Australian who enjoys being immersed in social relationships and their networks differs from that of a child in India who, under the guidance of their parents, strives for a successful and approved marriage (see Mathews and Izquierdo, 2008, p. 3).

Therefore, happiness cannot be summarized in a single form but includes various forms and instances in different places, and from this view, encompasses diverse texts and sources (Mathews and Izquierdo, 2008). From this angle, understanding and recognizing systems of happiness is a fundamental need in every society. Based on research conducted in countries such as Japan and Germany, rituals of happiness have been placed at the center of studies related to happiness, especially concerning children. Objective and tangible criteria such as eating, praying, receiving gifts, recalling memories, and being together are among the concrete manifestations of the culture of happiness in the form of ritual happiness (Rojas, 2016, p. 7).

Consequently, one of the prominent manifestations of the culture of happiness that has a collective dimension is rituals of happiness or, in other words, ritual happiness (Rojas, 2016, p. 156). These rituals create a kind of unified taste, have a performative aspect, and contribute to the formation of social unity.

One of the important issues that should be examined with scientific approaches is the culture of happiness and its childhood experience in today's Iranian society. According to anthropological findings, existing gaps in the field of happiness are among the factors influencing the public understanding of this phenomenon. If the resources of happiness are not defined equally and individual happiness conflicts with national happiness, or if there are ethnic, gender, and age gaps in this area, one must speak of "inequality in the culture of happiness" (Graham, 2011). For example, in a particular society, adult men may be happy, but women and children may experience grief and a lack of happiness. In such a situation, one can speak of inequality in the distribution of happiness resources (Graham, 2012). Happiness is a national narrative that requires attention to the heritage of happiness in Iran. Since one of the concerns of government policy-making is achieving a normative definition of happiness, attention to Iran's cultural heritage — especially ritual happiness — is one of the paths

toward this goal. This article addresses the importance of happiness studies in this regard.

2. Research Methodology

The method of this article is based on examining ethnographic findings in Iran as well as reviewing written sources that have recorded and documented aspects of the culture of happiness in Iran. Accordingly, the ethnographic approach helps the author observe and analyze the lived experience of happiness among the Iranian people. The main question of this research is: How is the heritage of happiness and its culture experienced by Iranian children?

The main approach and method of this research is a secondary and interpretive approach (Secondary Analysis of Ethnographics). In this method, findings and data from credible and long-term ethnographic studies (Long-term Ethnography) are consulted. This approach enables the use of a comparative study method (Comparative Ethnography). Nobilt and Hore refer to this type of ethnography as "secondary ethnography," "reinterpretive," or "meta-ethnography." Therefore, the selection of credible field studies in this research is based on a thematic approach (Thematic Ethnographic Synthesis). This method involves the critical reading of ethnographic texts produced within a specific theme.

In this approach, a combination of ethnographic information is used — a combination that enables the reconstruction of the social and cultural meaning related to the subject and phenomenon under study. An example of the application of this method can be seen in the work of Leila Abu-Lughod; through a critical review of previous ethnographies about Arab women, she compares and contrasts their narratives. Craftel has also pursued the aforementioned inequality at the level of urban spaces, considering unequal spaces between privileged and underprivileged areas as the main cause of difference and discrimination in the experience of happiness. The adult community (including school officials) is aware that they have severely limited the space of happiness and the possibility of experiencing it for groups such as the "Star Group" (ibid.).

3. Discussion

3.1. The Heritage of Happiness in Anthropological Perspective

The heritage of happiness encompasses forms of joyful traditions that are transmitted from one generation to another. Some researchers consider the heritage of happiness in the form of "emotional heritage." This type of heritage is the meeting point of important elements such as cultural and collective memory, lived and sensory experience, and belonging to past traditions. From this perspective, happiness is not merely a matter related to the present but a process arising from the past, and not an individual matter but a social and cultural phenomenon connected to the socio-cultural context of society and its institutions. Timothy Ingold considers the experience of the culture of happiness as part of bodily and physical experience (Embodied Experience). In recent years, there has been a trend in anthropological studies toward approaches that are considered the origin of hope — an approach that can be called "hopeful anthropology."

"Hopeful anthropology" is a term particularly proposed by David Graeber and Marshall Sahlins and can be considered a kind of "positive anthropology." Anthropological studies on the heritage of happiness, while having a critical approach, can also be considered hopeful studies. Joel Robbins, in a 2013 article, invites anthropologists to move away from exclusive focus on discouraging subjects such as suffering, violence, and crisis, and to also pay attention to hopeful topics. Among these, one can mention the heritage of happiness and the diversity of its non-Western forms. From this perspective, the heritage of happiness for children makes them hopeful individuals who seek positive change in the world.

3.2. Questioning the Culture of Happiness and the Childhood Experience of Joy

The experience of happiness is of great importance for children (Hassanzadeh, 2018), to the extent that happiness can be considered one of the main characteristics of children's culture (Hassanzadeh, 2018; see Mulitor and Chin-Hsu, 2015). Various researchers, in analyzing children's culture, have introduced happiness as one of its important and fundamental components (Mulitor and Chin-Hsu, 2015). This characteristic leads us to examine the position of the culture of happiness in Iran within the framework of what is known as children's culture; because one of the most important audiences of this culture is children (Rahimi and Karimi, 2008). If a child encounters the culture of happiness from the beginning of their life, they have the opportunity to turn it into a social habit — a habit that plays an essential role in their lifestyle in adulthood and their worldview in having a hopeful outlook on life (see Hassanzadeh, 2017; Karimi, 2018). Habit has a deep connection with dimensions of culture that give values an internal dimension (Karimi and Schröter, 2014; Hassanzadeh, 2014). In this perspective, rituals and stories are among the most important elements that can internalize a form of culture and its heritage (see Hassanzadeh, 2016). However, the main context for such a function for rituals is the "public sphere" (Hassanzadeh, 2016). In other words, rituals and stories can have an internal effect on children and influence their worldview and attitude when the child experiences them in the context of the public sphere (ibid.).

Now the key question arises: to what extent do children in Iran influence the culture of happiness at the societal level and social contexts of the public sphere? In Iran, due to the society's great emphasis on the normative definition of happiness, attention to rituals of joy — or ritual happiness — has increased (see Nemat-Tavousi, 2016). This tendency can be a response to the crisis in defining the culture of happiness in Iran — a crisis whose overcoming paves the way for the emergence and manifestation of happiness, especially among the new generation, namely children and adolescents.

3.3. Ethnography of Children's Rituals of Happiness in Iran: The Heritage of Happiness

A review of different cultures introduces us to children's rituals of happiness in the world and shows that these rituals are not specific to a particular country or culture (Mishra, 2016, p. 26). These rituals have always been of interest to anthropologists; for example, one can mention the study of children's role in the Halloween ritual (Turner, 1982). In Iran, children's rituals of happiness can also be observed in various regions and cultural areas. In addition, in Islamic rituals, rituals with pre-Islamic roots and transition traditions also show traces of this type of happiness. In this article, rituals of happiness in the three aforementioned perspectives have been examined with examples.

3.3.1. Classification of Ritual Happiness Culture

"Gereh-gosha" (Knot-untying) is one of the rituals of the month of Ramadan in various regions of Bushehr province, held on the fifteenth night of this month after iftar by children under approximately 14 years of age. This custom is called "Gerey Gusu" in the local language. In this ritual, children go to the houses of those who have recently become parents — especially if their first child has been born — and by reciting poems, they request treats such as noghl (sugar-coated almonds), bonak, kolxun, dong, berenjak, and so on. If the household gives them nothing, the children express their dissatisfaction by reciting poems. The "Gereh-gosha" ritual in some areas of Bushehr is held on the eleventh night of Ramadan. On this night, households that children visit give them nuts or treats that they have prepared in advance, called Gereh-gosha, with the intention of having their wishes fulfilled or fulfilling a vow (see

Vakilian, 2007).

Another ritual popular among children and adolescents during Ramadan is the "Allah-Ramadan" ritual in Kerman and Sirjan. In Kashan, another form of this ritual is known as "Homiyaba." These rituals can be considered types of "Gereh-gosha" rituals. In these ceremonies, adolescents go to houses in groups during the nights of Ramadan and, by reciting specific poems, receive money or food from people. In Sirjan, they recite poems such as "Allah Allah Ramazoon / Sheikh Shideh Allah Abbas Khazoon / Ramazoon has come, welcome him / Sacrifice a cow and calf for him / If you can't sacrifice a cow and calf / Sacrifice a one-year-old rooster for him." Then the household gives them some food such as dates, figs, etc., or money. The children collect these in a sieve and divide them among themselves. This custom is also called "Homiyabai" in Kashan. Young people of the neighborhood, in groups of four to twenty, from the first night of Ramadan until the eleventh night, which they call "Shab-e Nim" (Half Night), gather after iftar in a specific place. Then they choose one person among themselves who has a good voice as the reciter of poems, and one person as the treasurer responsible for collecting money and food. In Birjand, this ceremony is performed by children after iftar by roaming the alleys and visiting houses, reciting "Ramezu" poems, and the household gives them money or chickpeas, raisins, sweets, etc. (Hassanzadeh et al., 2020).

Children's rituals of happiness and childish joyful rituals are also manifested in pre-Islamic rituals such as Nowruz, among the most important of which are Shal-andazi (Scarf-throwing) and Sadeh. The Shal-andazi ritual can be observed with different names in various parts of Iran. Usually, one week before Nowruz, the Shal-andazi ritual was held. Children and adolescents would throw one end of their waist scarf into a house, and the household would usually pour nuts, sweets, and small change into it, tie a knot, and return the scarf to the young person. The young person would then gather their scarf and leave. At the end of the night, the nuts would be distributed among poor and needy families (Hassanzadeh et al., 2020). Of course, alongside this ritual, one must also mention Chaharshanbeh Suri (Wednesday Fire Festival), which has always been a joyous and exciting ritual for Iranians, although sometimes the use of fire has taken on a dangerous form. In the cultural area of Khorasan, in the Sadeh ritual, which is held on the 10th of Bahman (January 30), children and adolescents first collect dry plants from the desert and wilderness, then pile them up in the village square and set them on fire. While circling around the fire, they would whisper poems. They would then go to the houses of villagers, and the woman of the house would host them with sweets (Hassanzadeh et al., 2020). Children's culture of happiness is also closely related to the change of seasons; for example, in northern Iran, when raspberries arrived, children, adolescents, and youth would go raspberry picking, and the picked raspberries would either be taken home or sold.

The third type of ritual happiness is rites of passage. Another important ritual experience for Iranian children is the circumcision celebration (Khatne-Suran), which was held as an elaborate feast. This ritual has a normative definition of happiness because in it, the child moved from one stage of physical maturity to another (Asadian, 2005). In the party, guests were hosted and gifts were given to the child (Asadian, 2005). Of course, among Zoroastrian children, rituals such as Kusti-bastan (tying the sacred cord) hold the same position (Mazdapour, 2011).

In natural crises such as drought or heavy rainfall, children played an important role in rituals, and in rituals such as Ketra Gisheh, Choli-Gharak, or Haft-Kachlan, they would recite poems and carry dolls in the public space. This was due to the belief in the purity of heart and innocence of children, which was thought to make their requests to God acceptable (Hassanzadeh,

2024). Although these times were considered difficult, children would hold rituals with joyful themes. Rituals of happiness in events like Yalda and Chaharshanbeh Suri are also linked to storytelling and oral heritage. In these ritual festivities, stories such as Amu Nowruz (Uncle Nowruz), Chaharshanbeh Suri nuts, Little and Big Chelleh, Naneh Sarma (Grandma Frost), and others are told (Anjavi Shirazi, 2019).

3.3.2. Play, a Key Element of the Culture of Happiness

Play and sport are also considered rituals in culture. From the past to the present, they have been key elements of the culture of happiness among Iranian children (Bromberger, 1995). Play can be considered a characteristic of children's and youth culture, and for this reason, it holds a very prominent place in defining the culture of happiness among children. Some Iranian researchers, such as Soraya Ghazal-Ayagh, have conducted extensive studies on the culture of children's and adolescents' play in Iran (Harrop Allin, 2011, p. 163; Ghazal-Ayagh, n.d.). Bolukbashi has also authored a book on this subject (see Bolukbashi, 2007). However, an important part of the games that were played outdoors — such as Haft-Sang (Seven Stones), Gorgam be Hava (Wolf in the Air), Ghayem-Moshak (Hide and Seek), and even Gol-Kuchik (Little Flower) — no longer have their former popularity today due to the transformation of cities and villages in Iran, and children have practically taken refuge in cyberspace. In fact, one can say that the play culture of Iranian children and adolescents has changed and has been somewhat de-ritualized. Today, in the urban structure of Tehran and many other large cities, locality and neighborhood relations no longer have their former credibility and status. For example, local football teams that were previously based on neighborhoods no longer form, and neighborhood cups are held much less frequently (Hassanzadeh, 2013). The presence of high-rise buildings that have replaced single-story houses with open yards is another reason for the decline of these types of games. For this reason, the peer group experience — which was especially formed in the context of play — has decreased, and internet and computer games have transformed the experience of real space into virtual space (Hassanzadeh, 2017).

3.4. Translated or Authored Happiness in Book Garden

Book Garden is one of the newly built places that has special spaces for children and adolescents. The presence of a play center, bookstore, and restaurant specifically for children are among the dedicated sections for children in this complex. In this place, various statues of popular children's characters can be seen. Among these statues, except for two — one telling the story of "The Lying Shepherd" and the other the tale of "Boz Boz Ghandi" (Billy Goat) — the rest belong to the narrative culture of other countries. Stories such as "Zorro," "Daddy Long Legs," "Sinbad," and others mainly include figures and statues that are not rooted in Iran's narrative culture.

This issue has given rise to a problem in cultural spaces related to children, which can be called "translated happiness." Of course, this does not mean negating cross-cultural values and the importance of translating narrative experiences from one culture and language to another; rather, it points to the lack of authentic experiences of happiness based on indigenous cultural themes and the lived experience of Iranians, and the absence of national and local heritage of happiness. For example, one could ask where the stories of "Majid," "Kolah Ghermezi" (Red Hat), and "Maktabe Mousha" (School of Mice) are in this garden-museum. This problem on the other hand stems from inattention to dialogue with children and discovering their preferred daily narratives. This issue also manifests itself in the adult representation of children and their world, in such a way that in international storytelling programs

and festivals, adults seem to have a more important role and position than children (Hassanzadeh, 2024). In this regard, it is necessary to receive and study the horizon of expectations of Iranian children and adolescents (ibid.; Hassanzadeh, 2016). Regarding the equality of happiness in examples such as Book Garden, spatial inequality between national and local (Iranian) and global happiness is observed.

3.5. Nowruzgah, a Successful Experience of the Culture of Happiness

The normative definition of happiness and its culture is widely influenced by public space and sphere. In recent years, some cultural and civil activists have tried to highlight the relationship between the public sphere and rituals in the realm of the culture of happiness. These activists, in both urban and rural areas, have paid special attention to reviving the culture of happiness and its rituals. Activities such as reviving celebration rituals, harvest festivals, Salam Festival, Tiregan Festival, Sizdah Bedar (Nature's Day), and others (see Karimi, 2018) by institutions such as Parpirar Institute, the Museum of International Dolls, ICOM, and others are notable examples of these efforts. In addition, in recent years, the Ministry of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts and municipalities have initiated a movement called "Nowruzgah," which apparently is a concept inspired by the way this ritual is performed in Tajikistan (see Rozi, 2004). Of course, an alternative concept for what is used in Tajikistan is "Bahargah" (Spring Place) in eastern Iran (Sistan and Baluchestan and Kerman), which, given its temporal and spatial connotations, can be considered.

The Nowruz 2019 experience, which was observable in streets such as Keshavarz Boulevard, 30 Tir Street, and Mashgh Square in the capital, showed us the lively and widespread presence of people, especially children and adolescents. Here, children could get acquainted with Amu Nowruz (Uncle Nowruz), Haji Firuz, clowns, Naneh Sarma (Grandma Frost), and other ritual elements. This experience not only directly introduces the child to the key elements of happiness in their culture but also strengthens the child's relationship with the urban space and their identity. In this identity perspective, the child connects to the public sphere as the space of national identity, and here the city will be remembered with a ritual memory and the city will have a ritual memory (Mirahsan, 2004).

3.6. Decline of Authentic Architecture and the Compensatory Role of Rituals of Happiness in Iran; Children Without Memory

It seems that in recent decades, we have been facing a destructive trend called "construction" that has erased the memory of the city (see Mirahsan, 2004; Karimi and Rakhsha, 2017). An important part of authentic Iranian architecture has been overshadowed, and the streets, alleys, and neighborhoods of our childhood have disappeared. With this description, belonging to space decreases and the relationship between space and identity is severed. In such circumstances, where the urban space has undergone drastic changes and no memory remains in it, ritual can play a compensatory role. This ritual policy is called "ritual compensation" (see Hassanzadeh, 2014). Ritual in the perspective of the culture of happiness can strengthen the relationship between identity and urban and rural space, and even compensate to some extent for the lack of authentic spaces. In fact, in this perspective, it is the ritual that creates ethnic and urban memory for various groups, including children and adolescents (Hassanzadeh, 2016). Thus, Iran's rituals and narrative heritage can strengthen the relationship between national identity and rural and urban space. In this framework, programs such as Nowruzgah should be considered as important steps in strengthening the national identity of Iranian children. Denying the culture of happiness in defining national identity and the need to strengthen it is one of the existing issues in

Iran that requires serious reflection. Another problem of today's society is the replacement of direct experiences with indirect experiences, and this is even more true regarding the culture of happiness (Hassanzadeh, 2016). Our children's experience of ritual and story has become an indirect, media, or television experience, which itself superficializes their relationship with national and local identity and culture. The connection between identity and space can even include a performance of the history of the culture of happiness by strengthening neighborhood identity (Karimi and Rakhsha, 2017).

4. Conclusion

One of the duties of Iranian anthropologists is to understand the characteristics and features of the culture of happiness of children in Iran and its various subcultures. By examining children's culture in Iran, one can say that elements such as ritual happiness, play and sport, outdoor space, friendship and identity, peers, age convergence, joking, and teasing adults are among the common features of the cultures and subcultures of Iranian children. It seems that Nowruzgah 2019 was one of the most successful experiences of happiness in recent decades and an important step in increasing social capital in Iran. Strengthening Nowruzgah is an important way to connect Iranian children and adolescents with their national and local culture and identity, and it will be a direct experience whose effect is far greater than the indirect, media, and translated experience of happiness. With the help of such programs, children can have a direct experience of the culture of happiness in the public sphere and turn it into a creative habit in their lives. The direct experience of happiness can internalize Iranian culture in children.

References

Adriana, & Hsu, H. C. (2015). Child development across cultures. In K. D. Keith, *Cross-cultural psychology* (S. A. Hosseini Al-Madani, A. Baseri, & A. Babaei, Trans.). Tehran, Iran: Ghararavan. [In Persian]

Andresen, S., & Albus, S. (2010). Children and their needs. In S. Andresen, I. Diehm, U. Sander, & H. Ziegler (Eds.), *Children and the good life: New challenges for research on children* (pp. 53–68). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9219-9_5

Andresen, S., Diehm, I., Sander, U., & Ziegler, H. (Eds.). (2010). *Children and the good life: New challenges for research on children*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9219-9

Anjavi Shirazi, A. (2019). *Winter festivals, customs, and beliefs*. Tehran, Iran: International Printing and Publishing Company, Islamic Propagation Organization. [In Persian]

Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life* (R. Baldick, Trans.). Alfred A. Knopf. (Original work published 1960)

Asadian, M. (2005). *Rites of passage in Iran and a comparative study of Iranian rituals across cultural and geographical regions*. Tehran, Iran: Anthropological Research Center, Iranian Cultural Heritage Organization. [In Persian]

Bessell, S. (2009a). Children's participation in decision-making in the Philippines: Understanding the attitudes of policy-makers and service providers. *Childhood, 16*(3), 299–316. https://doi.org/10.1177/0907568209335305

Bessell, S. (2009b). Indonesian children's views and experiences of work and poverty. *Social Policy and Society, 8*(4), 527–540. https://doi.org/10.1017/S1474746409990108

Bessell, S. (2011). Influencing international child labour policy: The potential and limits of children-centred research. *Children and Youth Services Review, 33*(4), 564–568. https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2010.05.013

Bolukbashi, A. (2007). *Traditional games in Iran*. Tehran, Iran: Cultural Research Bureau. [In Persian]

Boyden, J., & Dercon, S. (2012). *Child development and economic development: Lessons and future challenges*. Young Lives, Department of International Development, University of Oxford.

Bradshaw, J. (Ed.). (2002). *The well-being of children in the UK*. Save the Children.

Bromberger, C. (1995). Football as world-view and as ritual. *French Cultural Studies, 6*(18), 293–311. https://doi.org/10.1177/095715589500601803

Casas Aznar, F. (2022). Bienestar subjetivo

infantil: Lecciones aprendidas considerando a niños y niñas como informantes clave [Children's subjective well-being: Lessons learned by considering children as key informants]. *Política y Sociedad, 59*(3), Article e79878. https://doi.org/10.5209/poso.79878

Casas, F., Bedin, L., González-Carrasco, M., Sarriera, J. C., & Alfaro, J. (2022). Rights and overall life satisfaction of 10- and 12-year-old children in three countries. *Child Indicators Research, 15*, 487–509. https://doi.org/10.1007/s12187-021-09911-3

Exenberger, S., Banzer, R., Christy, J., Höfer, S., & Juen, B. (2019). Eastern and Western children's voices on their well-being. *Child Indicators Research, 12*(3), 747–768. https://doi.org/10.1007/s12187-018-9541-8

Fazeli, N. (2012). *Culture and the city: The cultural turn in urban discourses*. Tehran, Iran: Tisa. [In Persian]

Fazeli, N. (2014). *Coffee shops and urban life*. Tehran, Iran: Tisa. [In Persian]

Fazeli, N. (2015). *Around these very alleys: Conversations on contemporary Iranian culture*. Tehran, Iran: Elm. [In Persian]

Fischer, E. F. (2014). *The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing*. Stanford University Press.

Ghezel Ayagh, S., & Eftekhari, S. (2000). *A guide to Iranian games*. Tehran, Iran: Cultural Research Bureau; Iranian National Commission for UNESCO. [In Persian]

Goos, G. (2019). *Germanic magic: Runes: Their history, mythology and use in modern magical practice*. Books on Demand.

Graeber, D. (2004). *Fragments of an anarchist anthropology*. Prickly Paradigm Press.

Graham, B., & Howard, P. (Eds.). (2008). *The Ashgate research companion to heritage and identity*. Ashgate.

Graham, C. (2012). *Happiness around the world: The paradox of happy peasants and miserable millionaires*. Oxford University Press.

Haj Naghizadeh, F., Sharifian Sani, M., & Rafiey, H. (2013). The relationship between social health and children's well-being. *Social Welfare, 13*(48), 7–27. [In Persian]

Harrop-Allin, S. (2011). Playing with Barbie: Exploring South African township children's musical games as resources for pedagogy. In L. Green (Ed.), *Learning, teaching, and musical identity: Voices across cultures* (pp. 156–169). Indiana University Press.

Harvey, D. C. (2008). The history of heritage. In B. Graham & P. Howard (Eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity* (pp. 19–36). Ashgate.

Hassanzadeh, A. (1999). The child scout. *Kheyr-e Golcharkh*, 52–58. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2002). *The legend of the living: Twenty-three essays on the anthropological study of Iranian folktales*. Tehran, Iran: Baz; Boqeh. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011*. Amsterdam University Press.

Hassanzadeh, A. (2016a). Ramadan in Bushehr. *Abakhtar*, 491–499. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2016b). *Children and the world of folktales*. Tehran, Iran: Molitor Afkar. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2017). Reflections on space and crime: The orientation of public, private, and virtual spaces in Iran. *Sociology of Social Institutions, 4*(10), 262–312. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2018). Nowruz as narrative. *Parpirar*, 10–17. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2020). *A calendar of Iranian rituals*. Tehran, Iran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2024). *Children and fairy tales*. Tehran, Iran: Bagh-e Firuzeh. [In Persian]

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Karimi, S. (2013). *Ethnicity and normativity: An anthropological study of normativity in everyday life of Gilak people in north of Iran*. Amsterdam University Press.

Karimi, S. (2018). Nowruz, the culture of joy, and the experience of childhood. *Parpirar*, 18–21. [In Persian]

Karimi, S., & Rakhsha, M. (2017). Ritual beliefs concerning the protection of newborns in Iran, with a focus on the cultural regions of Gilan, Lorestan, and Bushehr. *Journal of Medical History Studies, Shiraz University, 116*, 91–98. [In Persian]

Koch, A. B. (2018). Children's perspectives on happiness and subjective well-being in preschool. *Children & Society, 32*(1), 73–83. https://doi.org/10.1111/chso.12225

Lancy, D. F. (2008). *The anthropology of childhood: Cherubs, chattel, changelings*. Cambridge University Press.

Mathews, G., & Izquierdo, C. (Eds.). (2008). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. Berghahn Books. https://doi.org/10.3167/9781845454487

Mazdapour, K. (2011). *The Zoroastrians of*

Tehran. Tehran, Iran: Cultural Research Bureau. [In Persian]

McDowell, S. (2008). Heritage, memory and identity. In B. Graham & P. Howard (Eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity* (pp. 37–53). Ashgate.

Mirahsan, A. (2004). *The city of memory* [Research report]. Tehran, Iran: Anthropological Research Center. [In Persian]

Mishra, A. (2019). *Hinduism: Ritual, reason and beyond*. StoryMirror Infotech.

Miyazaki, H. (2004). *The method of hope: Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford University Press.

Narshakhi, A. M. J. (2008). *The history of Bukhara*. Tehran, Iran: Tus. [In Persian]

Nemat-Tavousi, M. (2016). *Proceedings of the National Conference on Narrative Heritage*. Tehran, Iran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [In Persian]

Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 6*(1), 47–73. https://doi.org/10.14318/hau6.1.004

Pizarro, J. J., Zumeta, L. N., Bouchat, P., Włodarczyk, A., Rimé, B., Basabe, N., Amutio, A., & Páez, D. (2022). Emotional processes, collective behavior, and social movements: A meta-analytic review of collective effervescence outcomes during collective gatherings and demonstrations. *Frontiers in Psychology, 13*, Article 974683. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.974683

Punch, S. (2003). Childhoods in the majority world: Miniature adults or tribal children? *Sociology, 37*(2), 277–295. https://doi.org/10.1177/0038038503037002004

Ragfar, H., Shirzad Moghadam, M., & Sangari Mohazab, K. (2009). The profile of child poverty in the 22 districts of Tehran in 2008. *Social Welfare, 9*(35), 221–249. [In Persian]

Rahimi, B., & Karimi, S. (2008). *Kabul's apples are sweet*. Tehran, Iran: Afkar. [In Persian]

Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 19*(3), 447–462. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12044

Rojas, M. (2016). Happiness, research, and Latin America. In M. Rojas (Ed.), *Handbook of happiness research in Latin America* (pp. 1–13). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-7203-7_1

Rouzi, A. (2004). *Nowruz in Transoxiana* (N. Karimian Sardashti, Ed.). Tehran, Iran: Iranian Cultural Heritage Organization. [In Persian]

Sahlins, M. (2008). *The Western illusion of human nature: With reflections on the long history of hierarchy, equality and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Prickly Paradigm Press.

Shahri, J. (1999). *The social history of Tehran in the thirteenth century: Life and occupations*. Tehran, Iran: Rasa Cultural Services. [In Persian]

Spitzer, R. J., Bernhoft, R. A., & De Blasi, C. E. (2000). *Healing the culture: A commonsense philosophy of happiness, freedom, and the life issues*. Ignatius Press.

Sutton-Smith, B. (1997). *The ambiguity of play*. Harvard University Press.

Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Performing Arts Journal Publications.

Vakilian, A. (2007). *Ramadan in the folk culture of Tehran*. Tehran, Iran: Islamic Republic of Iran Broadcasting Publications. [In Persian]

Van de Vliert, E. (2012). Climate, cash, and culturally embedded happiness. In H. Selin & G. Davey (Eds.), *Happiness across cultures: Views of happiness and quality of life in non-Western cultures* (pp. 399–416). Springer.

Waterton, E., & Watson, S. (2014). *The semiotics of heritage tourism*. Channel View Publications. https://doi.org/10.21832/9781845414115

Weisner, T. S. (2014). Culture, context, and child well-being. In A. Ben-Arieh, F. Casas, I. Frønes, & J. E. Korbin (Eds.), *Handbook of child well-being: Theories, methods and policies in global perspective* (pp. 87–103). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9063-8_3

Zevnik, L. (2014). *Critical perspectives in happiness research: The birth of modern happiness*. Springe

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

میراث شادمانی و تجربهٔ زیستهٔ شادی در میان کودکان ایرانی: مردم‌شناسی شادمانی آیینی در حوزهٔ عمومی

سمیه کریمی[۱] ✉

۱ عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول:
s.karimi@ihcs.ac.ir /s.karimmit@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

شادمانی آیینی
حوزه عمومی
آیین کودکان
فرهنگ شادمانی

چکیده

در این مقاله، مفهوم شادمانی آیینی در ایران به‌عنوان یکی از وجوه مهم فرهنگ شادمانی نزد کودکان ایرانی بررسی شده و ویژگی‌ها، کارکردها و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی شکل‌گیری این فرهنگ در میان آنان مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است. شادمانی در مقام پدیده‌ای فرهنگی و اجتماعی، افزون بر ابعاد عاطفی و روان‌شناختی، از ظرفیت‌های مهمی در بازتولید پیوندهای اجتماعی، انتقال میراث فرهنگی ناملموس، تقویت حس تعلق و شکل‌گیری تجربه‌های جمعی کودکان برخوردار است. بدین منظور، ابتدا با مروری بر مفهوم فرهنگ شادمانی در ادبیات انسان‌شناسی و تبیین نسبت میان شادمانی، آیین و فرهنگ کودکی، به بررسی جلوه‌های شادمانی آیینی در آیین‌هایی چون گره‌گشا، هومبابا و شال‌اندازی پرداخته شده است. این آیین‌ها، از طریق مشارکت جمعی، بازی، تعامل اجتماعی و تجربه‌های حسی و عاطفی، زمینه‌ای برای حضور فعال کودکان در حیات فرهنگی جامعه فراهم می‌آورند. همچنین، آیین‌های گذار به‌عنوان یکی از اشکال کلیدی شادمانی آیینی در فرهنگ کودکی معرفی و تحلیل شده‌اند و نقش آن‌ها در تجربه مراحل مختلف زندگی و شکل‌گیری هویت فردی و اجتماعی کودکان مورد توجه قرار گرفته است. در ادامه، با تمرکز بر نسبت میان شادمانی آیینی و حوزه و فضای عمومی، دو نمونه از فضاهای عمومی فرهنگی، یعنی باغ کتاب و نوروزگاه، بررسی شده‌اند تا ظرفیت‌های این فضاها در تقویت فرهنگ شادمانی و گسترش مشارکت فرهنگی کودکان تبیین شود. بر اساس یافته‌های این مقاله، شادمانی آیینی را می‌توان یکی از منابع مهم فرهنگی در ارتقای کیفیت زندگی کودکان، تقویت همبستگی اجتماعی و تداوم بین‌نسلی میراث فرهنگی دانست. از این منظر، تقویت شادمانی آیینی کودکان در حوزه و فضای عمومی مستلزم سیاست‌گذاری‌های نوین فرهنگی، توجه به ظرفیت‌های آیین‌های ایرانی، فراهم‌آوردن فضاهای مناسب برای مشارکت فعال کودکان و به‌رسمیت‌شناختن حق آنان در برخورداری از تجربه‌های جمعی شادمانه است.

استناد: کریمی، سمیه (۱۴۰۳). میراث شادمانی و تجربهٔ زیستهٔ شادی در میان کودکان ایرانی: مردم‌شناسی شادمانی آیینی در حوزهٔ عمومی. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۵۰-۲۹.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

یکی از حوزه‌هایی که رشته انسان‌شناسی به آن می‌پردازد، شادمانی و جلوه‌های گوناگون بیان‌ها و درک فرهنگی آن در جوامع مختلف است. در گذشته، انسان‌شناسی روان‌شناختی، به‌ویژه در آثار انسان‌شناسانی مانند مارگارت مید و بر پایه مکتب شخصیت، به دنبال یافتن مدل‌های کلی و ملی شادمانی در کشورهای مختلف بود. اما امروزه، این مطالعات در کنار حوزه‌های پیشین، در انسان‌شناسی پزشکی نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند و روایت‌های مردم‌نگارانه را مورد بررسی قرار می‌دهند (Mathews & Izquierdo, 2008). از این منظر، نمی‌توان شادمانی را به چند شکل یا صورت خاص از بیان محدود کرد و تقلیل داد. در زمانه حاضر، یکی از خصایص فرهنگ ملی، ویژگی شادمانی است و ارزیابی شهروندان یک کشور از کیفیت زندگی خود را در سطوح مختلفی مانند سعادتمندی، سلامت و سرخوشی (شادمانی) شامل می‌شود (Van de Vliert, 2012). به باور انسان‌شناسان، شادی در یکی از سطوح تعریف خود، بعدی فیزیکی و مادی دارد؛ مانند خوردن یک غذای خوش‌مزه، رانندگی، دراز کشیدن در ساحل، ماساژ و سایر لذت‌های بدنی (Spitzer, Bernhoft & De Blasi, 2000). اما سطح دومِ شادی، مرحله‌ای مهم و حیاتی از رشد انسان را شامل می‌شود؛ مانند دستاوردهایی که یک فرد به‌دست می‌آورد یا موفقیت‌هایی که به آن‌ها می‌رسد (Spitzer et al., 2000). رسیدن به استقلال و بلوغ، یافتن شغلی مناسب، یا دریافت مدرک تحصیلی از دانشگاهی معتبر از جمله این اشکال شادی هستند. این سطح از شادمانی، سطحی فراتر از لذت‌های اولیه را در بر می‌گیرد (همان). در ایران نیز طی دهه‌های اخیر، چرخش گفتمانی موجب شده تا توجه به فرهنگ شادمانی و منابع آن به یکی از محورهای اصلی سبک زندگی و تجربه زیسته مردم تبدیل شود (نک: فاضلی، ۱۳۹۱؛ ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۴؛ Hassanzadeh, 2013; 2025).

شادمانی در جوامع مختلف، اشکال گوناگونی با بافت‌های فرهنگی متنوع را دربردارد (Mathews & Izquierdo, 2008, p. 3). از این منظر، شادی برای یک بومی استرالیایی که از غرق شدن در روابط اجتماعی و شبکه‌های آن لذت می‌برد، با شادی فرزندی در هند که در سایه راهنمایی والدین خود برای ازدواجی موفق و تأیید شده تلاش می‌کند، تفاوت دارد (Mathews & Izquierdo, 2008, p. 3). بنابراین، شادمانی را نمی‌توان در قالبی یگانه خلاصه کرد، بلکه شامل اشکال و مواردی گوناگون در مکان‌های متفاوت است و از این نگاه، متون و منابع گوناگونی را دربردارد (Mathews & Izquierdo, 2008). از این زاویه، درک و شناخت نظام‌های شادمانی، نیازی اساسی در هر جامعه است. اما مسئله آن است که چگونه می‌توان این نظام‌ها را شناسایی کرد؟ شاید بتوان معیار فهم چگونگی شادمانی را با پرسش‌هایی ساده آغاز کرد: احساس یا مصداق شادمانی در زندگی هر فرد چیست؟ چه عواملی به زندگی فرد شادی می‌بخشند؟ یک فرد چگونه شادی را تجربه می‌کند؟ و رضایت او از زندگی‌اش چگونه است؟(Rojas, 2016, p.7). بر اساس پژوهش‌هایی که در کشورهایی چون ژاپن و آلمان صورت گرفته، آیین‌های شادمانی در مرکز مطالعات مربوط به شادی، به‌ویژه درباره کودکان، قرار گرفته‌اند. معیارهای عینی و ملموسی چون غذا خوردن، نیایش کردن، هدیه گرفتن، یادآوری خاطرات و با هم بودن، از تجلیات عینی فرهنگ شادمانی در قالب شادمانی آیینی به شمار می‌آیند (Rojas, 2016, p. 7). در نتیجه، یکی از نمودهای برجسته فرهنگ شادمانی که بعدی جمعی دارد، آیین‌های شادمانی یا به بیان دیگر، شادمانی آیینی است (Rojas, 2016, p. 156). این آیین‌ها نوعی سلیقه وحدت‌یافته را خلق کرده، جنبه‌ای نمایشی دارند و به شکل‌گیری وحدت اجتماع کمک می‌کنند.

از دیگر مظاهر فرهنگ شادمانی، ورزش است که به‌ویژه در رابطه با کودکان و نوجوانان مورد توجه قرار می‌گیرد (Zevnik, 2014, p. 121). همچنین، درآمد و سلامت نیز از منابع اصلی شادمانی به شمار آمده‌اند (Graham, 2012).

یکی از مسائل مهمی که باید با رویکردهای علمی مورد بررسی قرار گیرد، فرهنگ شادمانی و تجربه کودکانه آن در جامعه امروز ایران است. با توجه به یافته‌های انسان‌شناسی، شکاف‌های موجود در زمینه شادمانی، از عوامل تأثیرگذار بر درک عمومی این پدیده هستند. اگر منابع شادمانی به شکلی برابر تعریف نشوند و شادی فردی با شادمانی ملی یا تعریف هنجاری آن در تعارض باشد، یا اگر در این زمینه شکاف‌های قومی، جنسیتی و سنی وجود داشته باشد، باید از «نابرابری در فرهنگ شادمانی» سخن گفت (Graham, 2011). برای نمونه، در یک جامعه خاص ممکن است مردان بزرگ‌سال شاد

باشند، اما زنان و کودکان دچار اندوه و کمبود شادمانی باشند. در چنین وضعیتی، می‌توان از نابرابری در توزیع منابع شادمانی سخن گفت (Graham, 2012). شادمانی، روایتی ملی است که نیازمند توجه به میراث شادمانی در ایران است. از آن‌جا که یکی از دغدغه‌های سیاست‌گذاری دولتی، دستیابی به تعریفی بهنجار از شادمانی است، توجه به میراث فرهنگی ایران ــ به‌ویژه شادمانی آیینی ــ یکی از مسیرهای این هدف به شمار می‌رود. در این مقاله، اهمیت مطالعات شادمانی در این باره مطرح شده است.

از این منظر، شادمانی را نباید صرفاً حالتی روان‌شناختی، فردی و قابل اندازه‌گیری با شاخص‌های عام تلقی کرد، بلکه باید آن را پدیده‌ای فرهنگی، رابطه‌ای و موقعیت‌مند دانست که معنا، منابع و شیوه‌های بیان آن در متن زندگی روزمره، روابط اجتماعی و نظام‌های ارزشی هر جامعه شکل می‌گیرد. مطالعات انسان‌شناختی و میان‌فرهنگی نشان داده‌اند که «زندگی خوب» و حتی آنچه کودکان و بزرگسالان منشأ شادمانی و بهزیستی می‌دانند، در فرهنگ‌ها و محیط‌های اجتماعی مختلف یکسان نیست و از خلال مشارکت در فعالیت‌های معنادار، روابط خانوادگی و همسالان، بازی، مناسک و تجربه تعلق اجتماعی ساخته می‌شود (Mathews & Izquierdo, 2008; Weisner, 2014; Exenberger et al., 2019; Casas, 2022). این رویکرد، به‌ویژه در مطالعه کودکان، مستلزم گذار از «شادمانی برای کودکان»، یعنی تعریفی که بزرگسالان و نهادها از زندگی شاد کودک ارائه می‌کنند، به «شادمانی از منظر کودکان» است؛ زیرا کودکان خود کنشگران و آگاهان اصلی جهان زیسته خویش‌اند و منابع شادمانی را در پیوند با خانواده، دوستی، بازی، مکان، امنیت، برخورداری مادی و مشارکت اجتماعی معنا می‌کنند (Koch, 2018; Casas, 2022). در سطح جمعی نیز آیین‌ها و گردهمایی‌های مشترک، از طریق هم‌زمان‌سازی عاطفی، تقویت هویت جمعی و آنچه در سنت دورکیمی «جوشش جمعی[1]» نامیده می‌شود، می‌توانند تجربه فردی شادی را به احساسی مشترک از تعلق، همبستگی و بهزیستی تبدیل کنند (Pizarro et al., 2022). بنابراین، مفهوم «شادمانی آیینی» می‌تواند حلقه واسط میان تجربه فردی کودک، فرهنگ شادمانی و ساختارهای جمعی جامعه باشد. بر این اساس، پرسش اساسی تنها این نیست که کودکان ایرانی تا چه اندازه شادند، بلکه این است که آنان شادی را چگونه تعریف و تجربه می‌کنند، چه منابع فرهنگی و آیینی‌ای برای تولید و بازتولید آن در اختیار دارند، چه موانعی دسترسی آنان به این منابع را محدود می‌کند، و چگونه می‌توان از خلال مطالعه این تجربه‌ها، «میراث شادمانی» را به‌مثابه بخشی از سرمایه فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی بازشناخت.

پیشینه مطالعات

تا کنون مطالعات گسترده‌ای درباره موضوع شادمانی در مردم‌شناسی ایرانی انجام نشده است. این موضوع را می‌توان یکی از موضوعات متأخر در حوزه مطالعات مردم‌شناسی دانست. نعمت‌الله فاضلی، از جمله مردم‌شناسانی است که به جلوه‌ها، مظاهر و مصادیق انضمامی فرهنگ شادمانی در ایران پرداخته و آن را در ارتباط با پدیده‌هایی چون ظهور کافی‌شاپ‌ها در فرهنگ ایرانی مورد مطالعه قرار داده است. از نظر فاضلی، نیاز به شادمانی در ایران طی چند دهه اخیر بیش از پیش احساس شده و پویایی آن با پویایی جامعه مدنی، ظهور نهادهای مدرن و اقتصاد فرهنگ هم‌زمان و هم‌راستا بوده است.

فرهنگ شادمانی در دیگر مطالعات مردم‌شناسی ایرانی، به‌عنوان موضوعی مرتبط با پویایی گفتمان‌های اجتماعی تلقی شده و آیین‌های شادمانی در مقایسه با آیین‌های اندوه مورد بررسی قرار گرفته‌اند (Hassanzadeh, 2013). از این منظر، در کنار مفهوم «اخوت بر پایه درد و سوگ»[2] که در سه دهه اخیر در ایران شکل گرفته و شباهت‌هایی با دوره‌هایی از انقلاب مشروطه و خرده‌فرهنگ‌های منتقد عصر صفوی دارد، با پدیده‌ای به نام «کارناوالی شدن فرهنگ ایرانی» مواجه هستیم که به معنای شکل‌گیری نوعی برادری/خواهری بر پایه شادمانی مشترک است (همان). این گفتمان که به عرصه عمومی وارد شده، بر اهمیت بدن و شادمانی بدنی و کالبدی تأکید دارد و در چشم‌اندازهای آیینی مانند چهارشنبه‌سوری و مسابقات فوتبال ملی (در زمان‌های پیروزی در سطح جهانی و منطقه‌ای) قابل مشاهده است. از سوی دیگر، در مطالعات متأخر، با ظهور مفهوم «زندگی خوب» و پیوند آن با شادمانی روبه‌رو هستیم (Hassanzadeh, 2025). این مطالعات به نقد نبود آرمان «زندگی خوب» در استراتژی‌های کلان توسعه در

1. Collective effervescence

2. Brotherhood of Pain

ایران می‌پردازند و «زندگی خوب» را مهم‌ترین آرمان و مطالبه مردم ایران می‌دانند. در این بخش از مطالعات مردم‌شناسی، زوال محیط زیست ایران یکی از دلایل اصلی فقدان شادمانی و زندگی خوب در حوزه‌های شهری و روستایی تلقی شده است و به نارضایتی مردم شهرهایی چون رشت، ارومیه و اصفهان از عدم تجربه زیست شادمانه ارجاع داده می‌شود. در شهرهایی مانند رشت و اصفهان، بحران رودخانه‌های گوهررود و زرجوب (در رشت) و زاینده‌رود (در اصفهان)، مانعی جدی در مسیر تجربه زیسته «زندگی خوب» و شادمانی به شمار می‌رود. این مسئله در ارومیه نیز با خشکی دریاچه آن شهر در ارتباط است (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹).

روش‌شناسی

روش این مقاله مبتنی بر بررسی یافته‌های مردم‌نگاری در ایران و همچنین مرور منابع مکتوبی است که جلوه‌هایی از فرهنگ شادمانی را در ایران ثبت و ضبط کرده‌اند. بر این اساس، رویکرد مردم‌نگارانه به نویسنده مقاله کمک می‌کند تا تجربه زیسته شادمانی را در میان مردم ایران مشاهده کرده و به تحلیل آن بپردازد. پرسش اصلی این تحقیق عبارت است از:میراث شادمانی و فرهنگ آن از سوی کودکان ایران چگونه تجربه می‌شود؟

رویکرد و روش اصلی این تحقیق، رویکردی ثانویه و تفسیری است.[1] در این روش، یافته‌ها و داده‌های حاصل از مطالعات معتبر و بلندمدت مردم‌نگاری[2] مورد رجوع قرار می‌گیرد. این رویکرد، امکان بهره‌گیری از یک روش مطالعه تطبیقی[3] را فراهم می‌سازد.

نوبیلت و هئر[4] از این نوع مردم‌نگاری با عنوان «مردم‌نگاری ثانویه»، «بازتفسیری» یا «فراآتنوگرافی/فرامردم‌نگاری» یاد می‌کنند. از این‌رو، انتخاب مطالعات میدانی معتبر در این تحقیق، مبتنی بر یک رویکرد مضمونی است.[5] این روش، خوانش انتقادی متون مردم‌نگاری‌ای را که در یک مضمون خاص تولید شده‌اند در بر می‌گیرد.[6]

در این رویکرد، از ترکیب اطلاعات مردم‌نگاری استفاده می‌شود؛ ترکیبی که امکان بازساخت معنای اجتماعی و فرهنگی مرتبط با موضوع و پدیده مورد مطالعه را فراهم می‌سازد. نمونه‌ای از به‌کارگیری این روش را می‌توان در اثر لیلا ابولُغُد مشاهده کرد؛ او با مروری انتقادی بر مردم‌نگاری‌های پیشین درباره زنان عرب، به مقایسه و تطبیق روایت‌های آنان می‌پردازد.[7]

کرافتل نیز نابرابری یادشده را در سطح فضاهای شهری دنبال کرده و فضاهای نابرابر میان مناطق برخوردار و نابرخوردار را علت اصلی تفاوت و تبعیض در تجربه شادمانی می‌داند. جامعه بزرگسالان (از جمله مسئولان مدرسه) آگاه است که فضای شادمانی و امکان تجربه آن را برای گروه‌هایی مانند "گروه ستاره" به‌شدت محدود کرده‌اند (همان).

چارچوب نظری

نابرابری در توزیع منابع شادمانی یکی از مسائل مهم و اساسی است که باید مورد توجه قرار گیرد. در مطالعات مردم‌شناسانه جهان، می‌توان رویکردهای متنوعی را نسبت به این موضوع مشاهده کرد.

فیلیپ آریِس (Philippe Ariès, 1962) در کتاب قرن‌های کودکی[8] بر اهمیت بافت فرهنگی و تاریخی در پویایی تجربه شادمانی کودکان در طول قرون مختلف تأکید می‌کند. از نظر او، تجربه شادمانی کودکان در چارچوب ساختارهای تاریخی و اجتماعی قابل فهم است.

برِیَن ساتن ـ اسمیت[9] نیز در کتاب ابهام بازی[10] بر نقش فضای اجتماعی در شکل‌گیری و کیفیت شادمانی کودکان تأکید دارد. به اعتقاد او، شادی امری خلاقانه، نمادین و مرتبط با فضای بازی است و در جوامعی که فشارهای هنجاری بالا و سرکوب‌گر بر کودکی اعمال می‌شود، تجربه زیسته شادمانی با چالش‌ها و محدودیت‌های جدی مواجه می‌گردد (Sutton-Smith, 1997).

دیوید لَنسی[11] نیز در کتاب مردم‌شناسی کودکی: فرشتگان / اموال، چالش‌ها[12] به تنوع فرهنگ‌های کودک‌محور پرداخته و نسبت‌ها و شکل‌های گوناگون تجربه شادمانی در

1. Secondary Analysis of Ethnographics
2. Long-term Ethnography
3. Comparative Ethnography
4. Nobilt and Hore
5. Thematic Ethnographic Synthesis
6. Nobilt and Hore, 1988. Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies.
7. Leila Abu-Lughod, 1993. Writing Women's Worlds: Bedouin Stories.
8. Centuries of Childhood
9. Brian Sutton-Smith
10. The Ambiguity of Play
11. David Lancy
12. The Anthropology of Childhood: Cherubs, Chattel, Challenges

فرهنگ‌های مختلف را از ویژگی‌های بنیادین فرهنگ شادمانی کودکان می‌داند (Lancy, 2008). با این حال، یکی از موضوعات کلیدی در میان مردم‌شناسان، بحث نابرابری در دسترسی به منابع شادمانی به‌ویژه برای کودکان است.

شارون پانچ[1] در کتاب کودکی در جهان اکثریت[2] تجربه شادمانی را در میان گروه‌های حاشیه‌ای بررسی کرده و تفاوت آن را به‌عنوان نوعی تبعیض ساختاری علیه کودکان جوامع حاشیه‌ای تحلیل می‌کند (Punch, 2003).

زبینه آندرسن[3] نیز در مطالعات خود، به سطوح نابرابر تجربه شادمانی و توزیع منابع آن پرداخته است. یافته‌های پژوهش او نشان می‌دهد که کودکان خانواده‌های کم‌درآمد و مهاجر به منابع شادمانی دسترسی کمتری دارند و کیفیت تجربه شادمانی آنان به‌شدت تحت تأثیر توان اقتصادی خانواده قرار دارد (Andresen et al., 2010).

در همین راستا، شارون بسل[4] در مطالعه‌ای میدانی در فیلیپین، شادمانی را نه یک وضعیت طبیعی و برابر، بلکه یک برساخت اجتماعی پیچیده می‌داند که از ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه تأثیر می‌پذیرد. او نشان می‌دهد که کودکان در جامعه مورد مطالعه، دسترسی یکسانی به منابع شادمانی ندارند و تجربه آن‌ها بر اساس عواملی مانند جنسیت، سن، طبقه اجتماعی، قومیت و دین دستخوش نابرابری است (Bessell, 2009; 2011). این چارچوب نظری نشان می‌دهد که برای تحلیل فرهنگ شادمانی در میان کودکان ایران، باید به نابرابری‌های ساختاری، تفاوت‌های فرهنگی، و بافت اجتماعی ـ اقتصادی توجه داشت؛ زیرا شادمانی نه فقط یک احساس فردی بلکه پدیده‌ای اجتماعی، فرهنگی و نهادینه‌شده است.

جاناتان بروشائو (۲۰۰۲) با تأیید مطالعات دیگر، شادمانی را صورتی از رفاه در میان کودکان می‌داند. از نگاه وی، شادمانی کودک وابسته به کیفیت و چگونگی سامان‌دهی و تعریف فضا در شهر است؛ فضاهایی چون مدرسه، پارک‌ها و روابط محله‌ای.

در ایران نیز برخی از مطالعات در حوزه علوم اجتماعی و رفاه اجتماعی، به بررسی زمینه‌های ساختاری نابرابری در کیفیت زندگی و بهروزی کودکان پرداخته‌اند که یافته‌های آن‌ها برای تحلیل نابرابری در تجربه شادمانی کودکان اهمیت دارد. حاج نقی‌زاده و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «رابطه سلامت اجتماعی و بهروزی کودکان» نشان داده‌اند که میان بهروزی کودکان و مؤلفه‌های سلامت اجتماعی، از جمله فقر، میزان باسوادی و پوشش بیمه، رابطه معناداری وجود دارد. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که فقر و محرومیت اجتماعی با کاهش دسترسی کودکان به امکانات آموزشی و بهداشتی همراه است. همچنین، راغفر و همکاران (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «سیمای فقر کودکان در مناطق ۲۲گانه شهر تهران در سال ۱۳۸۷»، به بررسی توزیع نابرابر فقر کودکان در مناطق مختلف پایتخت پرداخته‌اند و نقش ویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی خانوار و تفاوت‌های فضایی شهر را در شکل‌گیری این نابرابری‌ها نشان داده‌اند. از منظر انسان‌شناسی شادمانی، می‌توان با اتکا به این یافته‌ها استدلال کرد که تجربه شادمانی کودکان، صرفاً پدیده‌ای فردی و روان‌شناختی نیست، بلکه از شرایط اقتصادی خانوار، موقعیت اجتماعی، محل سکونت و فرصت‌های دسترسی به منابع و امکانات شهری نیز تأثیر می‌پذیرد. از این رو، نابرابری در دسترسی به فضاهای فرهنگی، تفریحی و آیینی را می‌توان یکی از زمینه‌های مهم نابرابری در تجربه شادمانی کودکان دانست؛ موضوعی که ضرورت توجه به عدالت فضایی و فرهنگی در سیاست‌گذاری‌های مرتبط با کودکان را برجسته می‌سازد.

علیرضا حسن‌زاده (۱۳۹۵؛ ۱۴۰۲) نیز کلی‌سازی مفهوم کودکی و تجربه آن در ایران را با پرسش مواجه ساخته و توجه به کودکان را بیشتر معطوف به مرکز/پایتخت و شهرهای بزرگ می‌داند. به باور او، تجربه کودکی در ایران، تجربه‌ای متکثر در نواحی و طبقات مختلف است. از نظر وی، تجربه کودک تهرانی ساکن شمال شهر با کودک ساکن جنوب شهر و همچنین تجربه کودک تهرانی با کودکان کولبر یا سوخت‌بر در کردستان و سیستان و بلوچستان متفاوت است و باید صدای همه این کودکان شنیده شود. در عین حال، حسن‌زاده به توزیع نابرابر منابع شادمانی میان کودکان و بزرگسالان، و نیز میان دختران و پسران، اشاره کرده و چهارشنبه‌سوری را نمادی از اعتراض کودکان، نوجوانان و جوانان ایرانی به نابرابری می‌داند (Hassanzadeh, 2013). از نظر او، یافته‌های پژوهش‌هایش نشان می‌دهد که نابرابری اقتصادی بیشترین تأثیر را در

1. Sharon Punch
2. Childhood in the Majority World
3. Sabine Andresen
4. Sharon Bessell

تبعیض در دسترسی به تجربه شادمانی دارد. جو بویدن[1] تفاوت تجربه شادمانی کودکان در جوامع توسعه‌یافته و در حال توسعه را در میزان دسترسی به امنیت می‌بیند؛ جایی که کودکان در جوامع دوم آماج انواع خشونت‌های جنسی و... هستند. از این رو، از دیدگاه او، مسأله کودکان در این جوامع، مسأله بقاست و به همین دلیل، تبعیض در دسترسی به شادمانی باید در بستر نابرابری‌های ساختاری مورد بررسی قرار گیرد (Boyden & Dercon, 2012).

میراث شادمانی در چشم‌انداز مردم‌شناسی

میراث شادمانی، اشکالی از سنت‌های شادی را در بر می‌گیرد که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند. برخی پژوهشگران، میراث شادمانی را در قالب «میراث احساسی»[2] مورد توجه قرار می‌دهند. این گونه از میراث، جلوه‌گاه پیوند عناصر مهمی چون حافظه فرهنگی و جمعی، تجربه زیسته و حسی، و تعلق به سنت‌های گذشته است. از این منظر، شادی نه امری صرفاً مربوط به اکنون، بلکه فرایندی برخاسته از گذشته و نه امری فردی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است (Graham & Howard, 2008) که با بافت اجتماعی ـ فرهنگی جامعه و نهادهای آن در ارتباط قرار دارد (Waterton & Watson, 2014). تیموتی اینگلد، تجربه فرهنگ شادمانی را بخشی از تجربه بدنی و کالبدی[3] می‌داند (Ingold, 2000). در سال‌های اخیر، گرایش مطالعات انسان‌شناسی به سوی رویکردهایی دیده می‌شود که خاستگاه امید به‌شمار می‌آیند؛ رویکردی که می‌توان آن را «انسان‌شناسی امیدوار»[4] نامید.

«انسان‌شناسی امیدوار» اصطلاحی است که به‌ویژه توسط دیوید گِربِر[5] و مارشال سالینز[6] مطرح شده است و می‌توان آن را نوعی «انسان‌شناسی مثبت»[7] دانست. مطالعات انسان‌شناسی درباره میراث شادمانی نیز، در عین برخورداری از رویکردی انتقادی، می‌توانند به‌مثابه مطالعه‌ای امیدوارکننده تلقی شوند. در دهه‌های اخیر، در کنار سنت انتقادی انسان‌شناسی که بر قدرت، سلطه، نابرابری، رنج و اشکال مختلف محرومیت تمرکز داشته است، رویکردهایی نیز شکل گرفته‌اند که توجه خود را به امید، بهزیستی، زندگی خوب، ارزش، تخیل و امکان‌های مثبت زندگی انسانی معطوف می‌کنند. میازاکی با طرح مفهوم «روش امید[8]»، امید را نه صرفاً موضوعی برای پژوهش مردم‌نگارانه، بلکه افقی معرفت‌شناختی برای تولید دانش انسان‌شناختی تلقی می‌کند (Miyazaki, 2004). در امتداد این جهت‌گیری، رابینز با طرح «انسان‌شناسی امر خوب[9]»، بر ضرورت عبور از تمرکز انحصاری بر «سوژه رنج‌کشیده» و توجه بیشتر به ارزش، اخلاق، مراقبت، بهزیستی، تخیل و امکان‌های زندگی بهتر تأکید می‌کند (Robbins, 2013). فیشر نیز با مطالعه «زندگی خوب»، آرزوها، کرامت و بهزیستی نشان می‌دهد که انسان‌شناسی می‌تواند چگونگی تعریف و جست‌وجوی زندگی مطلوب را در زمینه‌های فرهنگی متفاوت مطالعه کند (Fischer, 2014). این چرخش نظری در بحث اورتنر درباره «انسان‌شناسی تاریک»[10] و رویکردهای بدیل آن صورت‌بندی گسترده‌تری می‌یابد و ضرورت توجه هم‌زمان به قدرت و نابرابری، از یک سو، و امید، زندگی خوب و امکان‌های انسانی، از سوی دیگر، را آشکار می‌سازد (Ortner, 2016). از این منظر، مطالعه «میراث شادمانی» را نیز می‌توان در امتداد چنین رویکردی قرار داد؛ رویکردی که ضمن نقد نابرابری در دسترسی به منابع شادمانی، به شناسایی و مطالعه آن دسته از منابع فرهنگی، آیینی، اجتماعی و بین‌نسلی می‌پردازد که شادی، امید، تعلق، همبستگی و تصور آینده‌ای مطلوب را تولید و بازتولید می‌کنند (Fischer, 2014; Miyazaki, 2004; Ortner, 2016; Robbins, 2013).

جول رابینس[11] در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۳، انسان‌شناسان را دعوت می‌کند که از تمرکز انحصاری بر موضوعات ناامیدکننده‌ای چون رنج، خشونت و بحران فاصله بگیرند و به موضوعات امیدوارکننده نیز توجه نشان دهند. در این میان، می‌توان به میراث شادمانی و تنوع اشکال غیرغربی آن اشاره کرد. از این منظر، میراث شادمانی برای کودکان، آنان را به افرادی امیدوار بدل می‌سازد که در پی تغییر مثبت جهان هستند (Graeber, 2004; Robbins, 2013; Sahlins, 2008)

1. Jo Boyden
2. Emotional Heritage
3. Embodied Experience
4. Hopeful Anthropology
5. David Graeber
6. Marshall Sahlins
7. Positive Anthropology
8. method of hope
9. anthropology of the good
10. dark anthropology
11. Joel Robbins

پرسش از فرهنگ شادمانی و تجربه کودکانه از شادی

تجربه شادمانی برای کودکان از اهمیت فراوانی برخوردار است (حسن‌زاده، ۱۳۹۷)؛ به‌گونه‌ای که می‌توان شادمانی را یکی از ویژگی‌های اصلی فرهنگ کودکان به شمار آورد (حسن‌زاده، ۱۳۹۷؛ نک: مولیتور و چین‌هسو، ۱۳۹۴). پژوهشگران مختلف در تحلیل فرهنگ کودکی، شادمانی را یکی از مؤلفه‌های مهم و بنیادین آن معرفی کرده‌اند (مولیتور و چین‌هسو، ۱۳۹۴).

این ویژگی سبب می‌شود تا در ایران، جایگاه فرهنگ شادمانی را در چارچوب آنچه به‌عنوان فرهنگ کودکی شناخته می‌شود، مورد توجه و بررسی قرار دهیم؛ چرا که یکی از مهم‌ترین مخاطبان این فرهنگ، کودکان هستند (رحیمی و کریمی، ۱۳۸۷). اگر کودک از آغاز زندگی خود با فرهنگ شادمانی مواجه شود، این فرصت را می‌یابد که آن را به عادتی اجتماعی تبدیل کند؛ عادتی که در ادامه بر سبک زندگی او در بزرگ‌سالی و نیز بر رویکرد جهان‌شناختی‌اش در نگاه امیدوارانه به زندگی نقشی اساسی ایفا می‌کند (نک: حسن‌زاده، ۱۳۹۶؛ کریمی، ۱۳۹۷).

عادت، پیوندی عمیق با ابعادی از فرهنگ دارد که به ارزش‌ها بُعدی درونی می‌بخشند (Karimi & Schröter, 2014; Hassanzadeh, 2014). در این چشم‌انداز، آیین‌ها و قصه‌ها از مهم‌ترین عناصری هستند که می‌توانند صورتی از فرهنگ و میراث آن را درونی کنند (نک: حسن‌زاده، ۱۳۹۵). با این حال، بستر اصلی چنین کارکردی برای آیین‌ها، «حوزه عمومی» است (حسن‌زاده، ۱۳۹۵). به‌عبارتی، آیین‌ها و قصه‌هایی می‌توانند تأثیری درونی بر کودکان داشته باشند و بر جهان‌بینی و نگرش آنان اثرگذار باشند که کودک آن‌ها را در بستر حوزه عمومی تجربه کند (همان).

اکنون این پرسش کلیدی مطرح می‌شود که کودکان در ایران تا چه اندازه از فرهنگ شادمانی، در سطح جامعه و بسترهای اجتماعی حوزه عمومی، تأثیر می‌پذیرند؟ در ایران، با توجه به تأکید فراوان جامعه بر تعریف بهنجار از شادمانی، توجه به آیین‌های شادی ــ یا همان شادمانی آیینی ــ افزایش یافته است (نک: نعمت‌طاووسی، ۱۳۹۵). این گرایش می‌تواند پاسخی به بحران در تعریف فرهنگ شادمانی در ایران باشد؛ بحرانی که غلبه بر آن، راه را برای بروز و ظهور شادمانی، به‌ویژه در میان نسل جدید یعنی کودکان و نوجوانان، هموارتر می‌سازد.

مردم‌نگاری آیین‌های کودکانه شادمانی در ایران: میراث شادمانی

مروری بر فرهنگ‌های مختلف، ما را با آیین‌های کودکانه شادمانی در جهان آشنا می‌سازد و نشان می‌دهد که این آیین‌ها مختص کشور یا فرهنگ خاصی نیستند (Mishra, 2016: 26). آیین‌های مذکور همواره مورد توجه و بررسی انسان‌شناسان قرار گرفته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به بررسی نقش کودکان در آیین هالووین اشاره کرد (Turner, 1982).

در ایران نیز آیین‌های کودکانه شادمانی در نواحی و حوزه‌های فرهنگی گوناگون قابل مشاهده‌اند. افزون بر این، در آیین‌های اسلامی، آیین‌هایی با ریشه‌های پیش‌اسلامی و سنت‌های گذار نیز رد پای این نوع شادمانی‌ها دیده می‌شود. در این مقاله، آیین‌های شادمانی در سه چشم‌انداز یادشده با طرح نمونه‌ها و مثال‌هایی بررسی شده‌اند.

این آیین‌ها را می‌توان آیین‌های اسلامی دانست که پیش‌تر در اعیاد دینی رواج داشته‌اند. از جملهٔ آن‌ها می‌توان به آیین «گره‌گشو» و «هومبابا» اشاره کرد که در ماه‌های شعبان و رمضان برگزار می‌شوند. هرچند این آیین‌ها صرفاً مختص بزرگسالان نیستند، بلکه به تعبیر گوس، شامل خرده‌آیین‌هایی هستند که به کودکان و نوجوانان اختصاص دارند و این گروه‌ها بازیگران اصلی آن‌ها به شمار می‌آیند (Goos, 2019, p. 299). بررسی این آیین‌های شادمانی با ریشه‌های دینی، نشان می‌دهد که «گره‌گشو» و «هومبابا» از نمونه‌های مهم و برجسته به شمار می‌روند (وکیلیان، ۱۳۸۶؛ حسن‌زاده، ۱۳۹۵).

تقسیم‌بندی فرهنگ شادمانی آیینی

«گره‌گشو» یکی از آیین‌های ماه رمضان در نواحی مختلف استان بوشهر است که در شب پانزدهم این ماه، پس از افطار و از سوی کودکانی که حدوداً کمتر از ۱۴ سال دارند، برگزار می‌شود. این رسم در زبان محلی گری‌گشو[1] نام دارد. در این آیین، کودکان به خانه کسانی می‌روند که تازه صاحب فرزند شده‌اند ــ به‌ویژه اگر نخستین فرزند آنان به دنیا آمده باشد ــ و با خواندن اشعاری، تنقلاتی مانند نقل، بُنَک[2]، کلخون[3]، دونگ[4]، برنجک[1] و... از آنان طلب می‌کنند. نمونه‌ای از اشعار

1 Gerey Gusu
2 Bonak
3. Kolxun
4. Dong

رایج در این آیین به شرح زیر است:

گره گشو gereh gesu

سرت بشو saret-o besu

گره گشو gereh gesu .....

دو کله شو do kalle su

سی فرداشو si farda su

کودکان تحفه‌های اهدایی را در کیسه یا پلاستیکی که همراه دارند قرار می‌دهند. اگر اهل خانه چیزی به آنان ندهند، کودکان با خواندن اشعاری مانند:

خونه گدا xuney-e geda

هیچی ندا hici nada

ناخرسندی خود را نشان می‌دهند.

آیین «گره‌گشا» در برخی مناطق بوشهر در شب یازدهم ماه رمضان برگزار می‌شود. در این شب، اهل خانه‌هایی که کودکان به درگاه آن‌ها می‌روند، به نیت برآورده شدن حاجت یا نذر، آجیل یا تنقلاتی که از پیش آماده کرده‌اند و گره‌گشا نام دارد، به کودکان هدیه می‌دهند (نک: وکیلیان، ۱۳۸۶).

از دیگر آیین‌هایی که در ماه رمضان در میان کودکان و نوجوانان رواج دارد، آیین «اللهرمضان» در کرمان و سیرجان است. در کاشان، شکل دیگری از این آیین با نام هومبابایی شناخته می‌شود. می‌توان گفت این آیین‌ها نیز گونه‌هایی از آیین «گره‌گشو» هستند. در این مراسم، نوجوانان در شب‌های ماه رمضان دسته‌جمعی به درگاه خانه‌ها می‌روند و با خواندن اشعاری خاص، از مردم پول یا خوردنی دریافت می‌کنند. اشعار مورد استفاده در کرمان به شرح زیر است:

بله بله بله بله

سلام کردم که سلامت باشین

زیر علم سبز محمد باشین

شیر علی شیر شیر علی

یا صاحب شیران علی

این در خونه که رو به روزه

صاحبخانه که مخمل دوزه

شیر علی شیر شیر علی

یا صاحب شیران علی

ما از آن بالای بالا آمدیم

ما از او صندوق اعلام اومدیم

و در سیرجان می‌خوانند:

الله الله رمضون

شیخ شیده الله عباس خزون

رمضون اومده خوش بومش کنید

گو و گوساله به قربونش کنید

گو و گوساله که دستت نرسید

خروس یک ساله به قربونش کنید

سپس صاحب‌خانه مقداری خوراکی چون خرما، انجیر و... یا پول به آن‌ها می‌دهد. بچه‌ها نیز آن‌ها را داخل غربال جمع کرده و با یکدیگر تقسیم می‌کنند. بعضی‌ها نیز به سوی آن‌ها آب می‌پاشند و سپس فرار می‌کنند. در برخی از خانه‌ها نیز به بچه‌ها جوابی نمی‌دهند که در این صورت بچه‌ها با صدای بلند می‌خوانند:

یا شو یا جوابی یا کاسه آبی

این رسم نیز در کاشان «هومبابایی» نام دارد. جوانان محله در گروه‌های چهار تا بیست‌نفره، از شب اول رمضان تا شب یازدهم که به آن «شب نیم» می‌گویند، پس از افطار در محل معینی جمع می‌شوند. سپس از بین خود یک نفر را که خوش‌صدا باشد به‌عنوان خواننده اشعار، و یک نفر را به‌عنوان صندوقدار انتخاب می‌کنند که وظیفه جمع‌آوری پول و خوراکی‌ها را بر عهده دارد. فرد خواننده اشعار زیر را می‌خواند:

امشب شب نیمه است که ما مهمانیم

(بچه‌ها جواب می‌دادند: هومبابا، هومبایا)

از ما خرجی نیست که ما طفلانیم

هومبابا، هومبایا

بشقاب را پر از کلوچه کن

هومبابا، هومبابا

بردار بیار، به دامن ماها کن

هومبابا، هومبابا

بعد از خواندن ابیات یادشده، خواننده شروع می‌کند به دعا کردن برای صاحب‌خانه و بچه‌ها آمین می‌گویند:

حق عمرش بده ــ آمین

برکتش بده ــ آمین

سروری‌اش بده ــ آمین

تاج سرش بده ــ آمین

بدین ترتیب، آن‌ها آن‌قدر شعر می‌خوانند تا جوابی بشنوند؛ یعنی صاحب‌خانه به آن‌ها پول یا مقداری خوراکی بدهد. گروه بازیگر، در خانه‌هایی که به آن‌ها چیزی نمی‌دادند، به کوزه آبی

1. Berenjak

راضی می‌شوند و می‌گویند:

یه جوابی، به ثوابی
یه جوابی، یک کوزه آبی

برخی از صاحب‌خانه‌ها به روی کودکان آب می‌پاشیدند و بچه‌ها ناراحت شده و با صدای بلند می‌گفتند:

این خونه توش تیغ افتاده
صاحب خونش ریق افتاده
این خونه توش زغاله
صاحب خونش بزغاله

و با تکرار این شعر، از آن خانه دور می‌شدند:

از آسمون شیر میاد
صدای شمشیر میاد
از آسمون غره میاد
شمر پدرسوخته میاد

این رسم گاه در نیمه شعبان انجام می‌شد و پس از آن‌که بچه‌ها به تمام خانه‌ها سر می‌زدند، صندوقدار چیزهای جمع‌شده را میان بچه‌ها به‌طور مساوی تقسیم می‌کرد (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹). این مراسم در بیرجند توسط بچه‌ها پس از افطار با گشتن در کوچه‌ها و سر زدن به خانه‌ها و با خواندن شعر رمضو[1] اجرا می‌شود صاحبخانه نیز به آنها پول یا نخود و کشمش و شیرینی و.... می‌دهد (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹) این اشعار عبارت‌اند از :

رمضو آمده خوش نام خدا
دو پسر داره که نود آماده
این سرا از کسی که رو باده
این سرا از کسی که رو بر روزه
دو دختر داره که مخمل دوزه
رمضو این سرا از کیست که خش خش میاد
صدای بشقاب کشمش میاد

اما آیین‌های شادمانی کودکان و شادی‌های آیینی کودکانه در آیین‌هایی با ریشه پیش از اسلام مانند نوروز نیز متجلی می‌شود که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به شال‌اندازی و سده اشاره کرد. آیین شال‌اندازی با نام‌های مختلف در نقاط گوناگون ایران قابل مشاهده است. معمولاً یک هفته پیش از نوروز، آیین شال‌اندازی برگزار می‌شد. کودکان و نوجوانان، یک سر شال کمر خود را به درون خانه‌ای می‌انداختند و صاحب‌خانه معمولاً آجیل، شیرینی و نیز پول خرد در آن می‌ریخت، گره می‌زد و شال را به جوان بازمی‌گرداند. جوان نیز شال خود را جمع می‌کرد و می‌رفت. در پایان شب، آجیل‌ها میان خانواده‌های فقیر و مستمند پخش می‌شد (حسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹). البته در کنار این آیین باید از چهارشنبه‌سوری نیز یاد کرد که همواره آیینی شاد و پرهیجان برای ایرانیان بوده است؛ اگرچه گاه استفاده از آتش در آن، شکل خطرناکی نیز به خود می‌گرفته است. در تاریخ بخارا نیز از آتش‌سوزی بازار این شهر در شب سوری حکایت شده است (ترشحی، ۱۳۸۷). همچنین در گزارش‌های جعفر شهری (۱۳۷۸) می‌توان نخستین استفاده‌ها از مواد آتش‌زا، که در کوزه قرار گرفته و پس از آتش زدن پرتاب می‌شد، مشاهده کرد. این آیین نیز از جمله آیین‌های شادمانی در میان کودکان و نوجوانان ایران به شمار می‌آمد.

به این ترتیب، در آیین‌های ملی نیز، مانند شال درگنی یا همان شال‌اندازی، می‌توان حضور کودکان و نوجوانان را به شکلی گسترده و کلیدی مشاهده کرد. در حوزه فرهنگی خراسان، در آیین سده که در دهم بهمن‌ماه برگزار می‌شود، ابتدا کودکان و نوجوانان گیاهان خشک را از بیابان و صحرا جمع کرده، سپس در میدان آبادی کپه می‌کردند و آن را آتش می‌زدند. در حالی که گرد آتش حلقه می‌زدند و می‌چرخیدند، شعرهایی را زمزمه می‌کردند. آنان سپس به خانه‌های اهالی روستا می‌رفتند و زن خانه از آن‌ها با شیرینی پذیرایی می‌کرد (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹). فرهنگ شادمانی کودکان با چرخش فصل‌ها نیز ارتباط نزدیکی دارد؛ برای مثال، در شمال ایران، وقتی تمشک از راه می‌رسید، کودکان، نوجوانان و جوانان به تمشک‌چینی می‌رفتند و تمشک‌های چیده‌شده را یا به خانه می‌بردند یا می‌فروختند. آن‌ها شعرهایی از این دست می‌خواندند:

پوخوم پوخوم آقا زن ɒ ɣ ɒ : ˈ — /puˈxum puˈxum ɒ : ˈ ɣ ɒ zən/

شاخه تر، تمشک رسیده زن‌بابا

نمک گولا شقا زن /nəˈmæk guˈlɒ ʃəˈɣɒ zən/ —

شاخه ترِ تمشک عرق کرده و ما پوستش را کنده و به آن نمک زده‌ایم

شال پلا برسی /ʃ ɒ : l pəˈ lɒ bəˈ rəsi/ —

پلو شغال رسیده

امی پلا نرسی /əˈmi pəˈlɒ nəˈrəsi/ —

1 ramezu

اما پلو ما هنوز نرسیده
(حسن‌زاده، ۱۳۸۱)

گونهٔ سوم از شادمانی‌های آیینی، آیین‌های گذار است. از تجربه‌های مهم آیینی دیگر برای کودکان ایرانی، آیین ختنه‌سوران است که به‌صورت جشنی مفصل برگزار می‌شد. این آیین، تعریفی هنجاری از شادمانی دارد؛ زیرا در آن، کودک از مرحله‌ای از بلوغ جسمانی به مرحله‌ای دیگر می‌رفت (اسدیان، ۱۳۸۴). در مجلس مهمانی، از مهمانان پذیرایی می‌شد و هدایایی به کودک داده می‌شد (اسدیان، ۱۳۸۴). البته در میان کودکان زرتشتی، آیین‌هایی مانند کُستی‌بستن نیز همین جایگاه را دارد (مزداپور، ۱۳۹۰).

در بحران‌های طبیعی مانند خشکسالی یا ترسالی، کودکان نقش مهمی در آیین ایفا می‌کردند و در آیین‌هایی مانند کترا گیشه، چولی‌قزک، یا هفت‌کچلان، در فضای عمومی شعر می‌خواندند و عروسک می‌گرداندند. این امر به دلیل اعتقاد به صفای باطن و معصومیت کودکان بود که خواست آن‌ها را نزد خداوند مقبول می‌دانستند (حسن‌زاده، ۱۴۰۳). با وجود آن‌که ایام یادشده زمانی سخت تلقی می‌شد، کودکان آیین‌هایی را با مضامین شاد برگزار می‌کردند. در آیین کترا گیشه، کودکان گیلک ملاقه‌ای چوبی را به صورت عروسک درمی‌آوردند و در کوچه‌ها و محله‌های روستا می‌گرداندند و این شعر را برای آمدن باران می‌خواندند:

عالما خوشکی بیگیفته‌ای خدا /ɒ : lə' mɒ xuʃ'ki — bi'giftəj xodɒ/
عالَم را خشکی گرفته است، ای خدا
کترا گیشه بوکودیم‌ای خدا /kə'trɒ gi'ʃə buku'dim ej — xodɒ/
مراسم «کترا/گیشه» (عروسک/عروس ملاقه‌ای) راه انداخته‌ایم
یا کلام‌الله، یا قوران /jɒ kæ'lɒmollɒh jɒ ɣu'rɒn/ —
ای کلام‌الله، ای قرآن
فردا بیار باران /fær'dɒ bi'jɒr bɒ'rɒn/ —
فردا باران بیاور
ای کلام‌الله، ای قرآن /ej kæ' lɒ : mol, lɒ : h, — ej ɣ o' rɒ : n/
ای کلام‌الله، ای قرآن
فردا ببار باران /fær' dɒ : bə' bɒ : r bɒ ' rɒ : n/ —
فردا باران ببارن
(حسن‌زاده، ۱۳۸۱)

در آیین چولی‌قرک نیز، کودکان خراسانی عروسکی را درست می‌کردند و در کوچه‌ها و محله‌های روستا این شعر را می‌خواندند:

چولی قزک، بارون کن
بارون بی‌پایون کن

آیین‌های شادمانی در رخدادهایی مانند یلدا و چهارشنبه‌سوری نیز با قصه‌گویی و میراث شفاهی پیوند می‌خورد. در این شادمانی‌های آیینی، از قصه‌هایی مانند عمو نوروز، آجیل چهارشنبه‌سوری، چلهٔ کوچک و بزرگ، ننه سرما و غیره سخن گفته می‌شود (انجوی شیرازی، ۱۳۹۸).

آیین‌های گذار که برای کودکان برگزار می‌شود، به دو دسته تقسیم می‌گردند:

۱ .آیین‌هایی که برای نوزادان برگزار می‌شود و بزرگ‌سالان نقش اصلی را در آن دارند.
۲ .آیین‌هایی که برای کودکان برگزار می‌شود و در آن‌ها نقش کودکان کلیدی‌تر است (کریمی و رخشا، ۱۳۹۶).

نکتهٔ مهم دربارهٔ آیین‌های شادمانی کودکان، ارتباط آن‌ها با فرهنگ بزرگ‌سالان است که شکاف فرهنگی میان نسل گذشته و حال را از میان برمی‌دارد. بنابراین می‌توان وجود آیین‌هایی زنده و شکوفا را یکی از راه‌های حفظ ارتباط کودکان با میراث فرهنگی خود دانست.

بازی، عنصر کلیدی فرهنگ شادمانی

بازی و ورزش نیز آیینی دیگر در فرهنگ تلقی می‌شود. این دو از گذشته تا امروز، یکی از عناصر کلیدی فرهنگ شادمانی نزد کودکان ایرانی بوده‌اند (Bromberger, 1995). بازی را می‌توان مشخصه‌ای از فرهنگ کودکان و جوانان دانست و به همین دلیل، جایگاهی بسیار برجسته در تعریف فرهنگ شادمانی نزد کودکان دارد. برخی محققان ایرانی مانند ثریا قزل‌ایاق، مطالعه‌ای مبسوط در زمینهٔ فرهنگ بازی‌های کودکان و نوجوانان ایرانی انجام داده‌اند (هاروپ الین، ۲۰۱۱، ص. ۱۶۳؛ قزل‌ایاغ و افتخاری، ۱۳۷۹). بلوکباشی نیز در این‌باره کتابی تألیف کرده است (نک: بلوکباشی، ۱۳۸۶). با این حال، بخش مهمی از بازی‌هایی که در محیط بیرون از خانه انجام می‌شدند ــ مانند هفت‌سنگ، گرگم به هوا، قایم‌موشک و حتی گل‌کوچیک ــ امروزه به دلیل تغییر شکل شهرها و روستاهای ایران، دیگر رونق سابق خود را ندارند و کودکان عملاً به فضای مجازی پناه برده‌اند. در واقع، می‌توان

گفت که فرهنگ بازی کودکان و نوجوانان ایرانی تغییر کرده است (Hassanzadeh, 2013) و از آن تا حدی آیین‌زدایی صورت گرفته است. امروزه، در ساختار شهری تهران و بسیاری از شهرهای بزرگ دیگر، محلی بودن و همسایگی اعتبار و جایگاه گذشته را ندارند. برای مثال، تیم‌های فوتبال محلی که پیش‌تر پایهٔ محله‌ای داشتند، دیگر شکل نمی‌گیرند و کاپ‌های محلاتی بسیار کمتر برگزار می‌شوند (Hassanzadeh, 2013). وجود ساختمان‌های بلند که جای خانه‌های تک‌طبقه با حیاط‌های باز را گرفته‌اند، از دیگر دلایل افول این دسته از بازی‌هاست. به همین دلیل، تجربهٔ گروه همسالان ــ که به‌ویژه در بستر بازی شکل می‌گرفت ــ کاهش یافته و بازی‌های اینترنتی و کامپیوتری، تجربهٔ فضای واقعی را به تجربهٔ فضای مجازی تبدیل کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۶). در ادامهٔ مقاله، دو صورت از فرهنگی شادمانی را در فضا و حوزهٔ عمومی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

شادمانی ترجمه‌ای یا تألیفی در باغ کتاب

باغ کتاب یکی از مکان‌های نوسازی است که به ویژه فضاهایی مخصوص کودکان و نوجوانان دارد. وجود مرکز بازی، کتاب‌فروشی و رستوران ویژهٔ بچه‌ها، از جمله بخش‌های اختصاصی کودکان در این مجموعه محسوب می‌شود. این باغ کتاب حتی منوی سلامت برای کودکان در رستوران‌های خود دارد. در این مکان می‌توان مجسمه‌های مختلفی از شخصیت‌های محبوب کودکان را مشاهده کرد. در میان این مجسمه‌ها، جز دو عدد که یکی داستان «چوپان دروغگو» را روایت می‌کند و دیگری حکایت «بزبز قندی» است، بقیه مجسمه‌ها به فرهنگ روایی سایر کشورها تعلق دارند. داستان‌هایی مانند «زورو»، «بابا لنگ‌دراز»، «سندباد» و غیره عمدتاً شامل پیکره‌ها و مجسمه‌هایی هستند که ریشه در فرهنگ روایی ایران ندارند.

این موضوع موجب پدید آمدن معضلی در فضاهای فرهنگی مربوط به کودکان شده که می‌توان آن را شادمانی ترجمه‌ای نامید. البته منظور نفی ارزش‌های میان‌فرهنگی و اهمیت ترجمه تجربه‌های روایی از یک فرهنگ و زبان به فرهنگ و زبان دیگر نیست؛ بلکه اشاره به نبود تجربه‌های اصیل شادمانی مبتنی بر بن‌مایه‌های فرهنگ بومی و تجربه زیستی ایرانیان و فقدان میراث ملی و محلی شادمانی است. برای نمونه، می‌توان پرسید جای قصه‌های «مجید»، «کلاه‌قرمزی» و «مدرسه موش‌ها» در این باغ‌موزه کجاست؟ این معضل از سوی دیگر ناشی از بی‌توجهی به گفت‌وگو با کودکان و کشف روایت‌های بومی مورد علاقهٔ آن‌هاست. همچنین این موضوع در بازنمایی بزرگ‌سالانه از کودکان و دنیای آنان نیز خود را نشان می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که در برنامه‌ها و جشنواره‌های بین‌المللی قصه‌گویی، بزرگ‌سالان به نظر می‌رسد نقش و جایگاهی مهم‌تر از کودکان دارند (حسن‌زاده، ۱۴۰۳). در این زمینه لازم است افق انتظار کودکان و نوجوانان ایرانی دریافت و مطالعه شود (همان؛ حسن‌زاده، ۱۳۹۵). در خصوص تساوی شادمانی در مثال‌هایی چون باغ کتاب نابرابری فضایی میان فرهنگ ملی و محلی (ایرانی) و جهانی شادمانی مشاهده می‌شود.

نوروزگاه، تجربه‌ای موفق از فرهنگ شادمانی

تعریف هنجاری شادمانی و فرهنگ آن به طور گسترده‌ای از فضا و حوزه عمومی تأثیر می‌پذیرد. برخی فعالان فرهنگی و مدنی در سال‌های اخیر تلاش کرده‌اند تا رابطه میان حوزه عمومی و آیین‌ها را در گستره فرهنگ شادمانی برجسته کنند. این فعالان، در هر دو حوزه شهر و روستا، به احیای فرهنگ شادمانی و آیین‌های آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند. فعالیت‌هایی مانند احیای آیین‌های جشن، خرمن جشن، جشن سلام، جشن تیرماه سیزده و غیره (نک: کریمی، ۱۳۹۷) توسط مؤسساتی همچون مؤسسه پارپیرار، موزه عروسک‌های ملل، ایکوم و دیگران نمونه‌هایی قابل توجه از این تلاش‌ها به‌شمار می‌روند. علاوه بر این، طی چند سال اخیر، سازمان (وزارتخانه) میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی و شهرداری‌ها جریانی به نام «نوروزگاه» را آغاز کرده‌اند که به ظاهر مفهومی ملهم از شکل اجرای این آیین در کشور تاجیکستان است (نک: روزی احمد، ۱۳۸۳). البته مفهوم بدیل برای آنچه در تاجیکستان به کار می‌رود، «بهارگاه» در شرق ایران (سیستان و بلوچستان و کرمان) است که با توجه به دلالت زمانی و مکانی آن می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در کشور تاجیکستان، اجرای آیین‌های نوروزی به شکلی قوی با حوزه عمومی و محیط بیرون از خانه پیوند دارد و در بازتعریف فرهنگ شادمانی در ایران طی چند سال اخیر، توجه ویژه‌ای به این صورت از فرهنگ آیین‌های نوروزی جلب شده است.

تجربه نوروز ۱۳۹۸ که در خیابان‌هایی مانند بلوار کشاورز، خیابان سی‌تیر و میدان مشق در پایتخت قابل مشاهده بود، ما

را با حضور پرنشاط و گسترده مردم، به ویژه کودکان و نوجوانان، روبه‌رو کرد. کودکان در اینجا می‌توانستند با عمو نوروز، حاجی فیروز، دلقک‌ها، ننه سرما و دیگر عناصر آیینی آشنا شوند. این تجربه نه تنها کودک را به صورت مستقیم با عناصر کلیدی شادمانی در فرهنگ خود آشنا می‌کند، بلکه موجب تقویت رابطه کودک با فضای شهری و هویت او می‌شود. در این چشم‌انداز هویت، کودک به حوزهٔ عمومی، به‌مثابه فضای هویت ملی، پیوند می‌خورد و در اینجا شهر با خاطره‌ای آیینی به یاد خواهد آمد و شهر از خاطره‌ای آیینی برخوردار می‌شود (میراحسان، ۱۳۸۳).

زوال معماری اصیل و نقش جبران‌کننده آیین‌های شادمانی در ایران؛ کودکان بی‌خاطره

به نظر می‌رسد در دهه‌های اخیر با جریان مخربی به نام «ساخت‌وساز» روبه‌رو هستیم که خاطره شهر را از میان برده است (نک: میراحسان، ۱۳۸۳؛ کریمی و رخشا، ۱۳۹۶). بخش مهمی از معماری اصیل ایرانی به محاق رفته و خیابان‌ها، کوچه‌ها و محله‌های کودکی ما ناپدید شده‌اند. با این توصیف، تعلق به فضا کاهش یافته و رابطه میان فضا و هویت قطع می‌شود. در چنین شرایطی که فضای شهری به شدت دستخوش تغییر شده و خاطره‌ای در آن نمی‌ماند، آیین می‌تواند نقشی جبران‌کننده ایفا کند. این سیاست آیینی را «جبران آیینی» می‌نامند (نک: Hassanzadeh, 2013). آیین در چشم‌انداز فرهنگ شادمانی می‌تواند رابطه هویت با فضای شهری و روستایی را تقویت کند و حتی نبود فضاهای اصیل را تا حدی جبران نماید. در واقع، در این چشم‌انداز، این آیین است که برای گروه‌های مختلف از جمله کودکان و نوجوانان، خاطره قومی و شهری می‌سازد (حسن‌زاده، ۱۳۹۵). بدین ترتیب، آیین و میراث روایی ایران می‌توانند رابطه میان هویت ملی و فضای روستایی و شهری را مستحکم کنند. در این قالب، برنامه‌هایی مانند نوروزگاه باید به‌عنوان گامی مهم در استحکام هویت ملی کودکان ایرانی تلقی شود. انکار فرهنگ شادمانی در تعریف هویت ملی و نیاز به تقویت آن، یکی از مسائل موجود در ایران است که تأملی جدی را می‌طلبد. مشکل دیگر جامعه امروز، جایگزین شدن تجربه‌های غیرمستقیم با تجربه‌های مستقیم است که این امر درباره فرهنگ شادمانی بیش از پیش صادق است (حسن‌زاده، ۱۳۹۵). تجربه کودکان ما از آیین و قصه، تجربه‌ای غیرمستقیم و رسانه‌ای یا تلویزیونی شده است که خود رابطه آن را با هویت و فرهنگ ملی و محلی سطحی می‌کند. اتصال هویت و فضا می‌تواند حتی نمایشی از تاریخ فرهنگ شادمانی را با تقویت هویت محله‌ای در بر بگیرد (کریمی و رخشا، ۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

یکی از وظایف مردم‌شناسان ایرانی شناخت ویژگی‌ها و خصیصه‌های فرهنگ شادمانی کودکان در ایران و خرده‌فرهنگ‌های مختلف است. با بررسی فرهنگ کودکان در ایران می‌توان گفت عناصری مانند شادمانی‌های آیینی، بازی و ورزش، فضای بیرونی، دوستی و هویت، همسالان، همگرایی سنی، شوخی و دست‌انداختن بزرگ‌سالان از جمله ویژگی‌های مشترک فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های کودکان ایرانی به شمار می‌روند. به نظر می‌رسد نوروزگاه ۱۳۹۸ یکی از موفق‌ترین تجربه‌های شادمانی در چند دهه اخیر و گامی مهم در افزایش سرمایه اجتماعی در ایران باشد. تقویت نوروزگاه راهی مهم برای پیوند کودکان و نوجوانان ایرانی با فرهنگ و هویت ملی و محلی آنان است و تجربه‌ای مستقیم خواهد بود که تأثیر آن بسیار فراتر از تجربهٔ غیرمستقیم، رسانه‌ای و ترجمه‌ای شادمانی است. با کمک چنین برنامه‌هایی، کودکان می‌توانند تجربه‌ای مستقیم از فرهنگ شادمانی در حوزه و فضای عمومی داشته باشند و آن را به عادتی خلاق در زندگی خود تبدیل کنند. تجربه مستقیم شادمانی می‌تواند فرهنگ ایرانی را در کودکان درونی سازد.

منابع مالی

منابع مالی این پژوهش توسط نویسنده تأمین شده است.

تعارض در منافع

نویسنده تعارضی در منافع گزارش نکرده است.

منابع

آدریانا، و هسو هوی، چین (۱۳۹۴). رشد کودک در فرهنگ‌های مختلف. در کنت دی کیت، ترجمه سید علی حسینی المدنی، علی باصری، انسیه بابایی، روان‌شناسی میان‌فرهنگی. تهران: قراروان.

اسدیان، محمد (۱۳۸۴). آیین‌های گذر در ایران و بررسی تطبیقی آیین‌های ایرانی در حوزه‌های فرهنگی و جغرافیایی. تهران:

پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی.
انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۹۸). جشن‌ها، آداب و معتقدات زمستان. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی.
بلوکباشی، علی (۱۳۸۶). بازی‌های کهن در ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
حاج نقی‌زاده، فاطمه، شریفیان ثانی، مریم، و رفیعی، حسن. (۱۳۹۲). رابطه سلامت اجتماعی و بهروزی کودکان .رفاه اجتماعی، ۱۳(۴۸)، ۷–۲۷.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۴۰۳). کودکان و قصه‌های پریان. تهران: باغ فیروزه.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۷). نوروز به مثابه روایت. نشریه پارپیرار، ۱۰-۱۷.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۵الف). رمضان در بوشهر. اباختر، ۴۹۱-۴۹۹.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۵ب). کودکان و جهان افسانه. تهران: مولیتور افکار.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۶). تأملی بر فضا و جرم: جهت‌گیری فضای عمومی، خصوصی و مجازی در ایران. جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، ۴(۱۰)، ۲۶۲-۳۱۲.
حسن‌زاده، علیرضا و دیگران (۱۳۹۹). فرهنگ گاه‌شماری آیین‌های ایرانی. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱). افسانه زندگان: بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی: قصه‌های عامیانه ایران. تهران: باز، بقعه.
حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۷۸). کودک پیشاهنگ. خیر گلچرخ، ۵۲-۵۸.
راغفر، حسین، شیرزاد مقدم، مریم، و سنگری مهذب، کبری. (۱۳۸۸). سیمای فقر کودکان در مناطق ۲۲گانه شهر تهران در سال ۱۳۸۷. رفاه اجتماعی، ۹(۳۵)، ۲۲۱–۲۴۹.
روزی، احمد (۱۳۸۳). نوروز در ورارودان. به کوشش نادر کریمیان سردشتی. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
رحیمی، بهرام، کریمی، سمیه (۱۳۸۷). سیب‌های کابل شیرین است. تهران: افکار.
شهری، جعفر (۱۳۷۸). تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم: زندگی، کسب و کارتهران : خدمات فرهنگی رسا.
فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۴). در حوالی همین کوچه‌ها: گفت‌وگوهایی در زمینه فرهنگ ایران امروز. تهران: علم.
فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۳). کافی شاپ و زندگی شهری. تهران: تیسا.
فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۱). فرهنگ و شهر: چرخش فرهنگی در گفتمان‌های شهری. تهران: تیسا.
قزل‌ایاغ، ثریا، و افتخاری، شهلا(۱۳۷۹). راهنمای بازی‌های ایران . تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی؛ کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
کریمی، سمیه (۱۳۹۷). نوروز، فرهنگ شادمانی و تجربه کودکی. نشریه پارپیرار، ۱۸-۲۱.
کریمی، سمیه و رخشا، معصومه (۱۳۹۶). باورهای آیینی حفظ نوزاد در ایران با تمرکز بر حوزه‌های فرهنگی گیلان، لرستان و بوشهر. مجله مطالعات تاریخ پزشکی دانشگاه شیراز، ۱۱۶، ۹۱-۹۸.
مزداپور، کتایون (۱۳۹۰). زرتشتیان تهران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
میراحسان، احمد (۱۳۸۳). شهر خاطره (گزارش پژوهشی). تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی.
نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفران (۱۳۸۷). تاریخ بخارا. تهران: توس.
نعمت طاووسی، مریم (۱۳۹۵). مجموعه مقالات همایش ملی میراث روایی. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
وکیلیان، احمد (۱۳۸۶). رمضان در فرهنگ مردم تهران. تهران: انتشارات صداوسیما.
Andresen, S., & Albus, S. (2010). Children and their needs. In S. Andresen, I. Diehm, U. Sander, & H. Ziegler (Eds.), *Children and the good life: New challenges for research on children* (pp. 53–68). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9219-9_5
Andresen, S., Diehm, I., Sander, U., & Ziegler, H. (Eds.). (2010). *Children and the good life: New challenges for research on children.* Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9219-9
Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life* (R. Baldick, Trans.). Alfred A. Knopf. (Original work published 1960)
Bessell, S. (2009a). Children's participation in decision-making in the Philippines: Understanding the attitudes of policy-makers and service providers. *Childhood*, 16(3), 299–316. https://doi.org/10.1177/0907568209335305
Bessell, S. (2009b). Indonesian children's views and experiences of work and poverty. *Social Policy and Society,* 8(4), 527–540. https://doi.org/10.1017/S1474746409990108
Bessell, S. (2011). Influencing international child labour policy: The potential and limits of children-centred research. *Children and Youth Services Review,* 33(4), 564–568. https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2010.05.013
Boyden, J., & Dercon, S. (2012). *Child development and economic development: Lessons and future challenges.* Young Lives, Department of International Development, University of Oxford.

University Press.
Koch, A. B. (2018). Children's perspectives on happiness and subjective well-being in preschool. *Children & Society*, 32(1), 73–83. https://doi.org/10.1111/chso.12225
Lancy, D. F. (2008). *The anthropology of childhood: Cherubs, chattel, changelings*. Cambridge University Press.
Mathews, G., & Izquierdo, C. (Eds.). (2008). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. Berghahn Books. https://doi.org/10.3167/9781845454487
McDowell, S. (2008). Heritage, memory and identity. In B. Graham & P. Howard (Eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity* (pp. 37–54). Ashgate.
Mishra, A. (2019). *Hinduism: Ritual, reason and beyond*. StoryMirror Infotech.
Miyazaki, H. (2004). *The method of hope: Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford University Press.
Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. HAU: *Journal of Ethnographic Theory,* 6(1), 47–73. https://doi.org/10.14318/hau6.1.004
Pizarro, J. J., Zumeta, L. N., Bouchat, P., Włodarczyk, A., Rimé, B., Basabe, N., Amutio, A., & Páez, D. (2022). Emotional processes, collective behavior, and social movements: A meta-analytic review of collective effervescence outcomes during collective gatherings and demonstrations. *Frontiers in Psychology,* 13, Article 974683. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.974683
Punch, S. (2003). Childhoods in the majority world: Miniature adults or tribal children? *Sociology*, 37(2), 277–295. https://doi.org/10.1177/0038038503037002004
Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological* Institute, 19(3), 447–462. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12044
Rojas, M. (2016). Happiness, research, and Latin America. In M. Rojas (Ed.), *Handbook of happiness research in Latin America* (pp. 1–13). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-7203-7_1
Sahlins, M. (2008). *The Western illusion of human nature: With reflections on the long history of hierarchy, equality and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Prickly Paradigm Press.
Spitzer, R. J., Bernhoft, R. A., & De Blasi, C. E. (2000). *Healing the culture: A commonsense philosophy of happiness, freedom, and the life issues*. Ignatius Press.
Sutton-Smith, B. (1997). *The ambiguity of play*. Harvard University Press.
Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Performing Arts Journal Publications.
Bradshaw, J. (Ed.). (2002). *The well-being of children in the UK*. Save the Children.
Bromberger, C. (1995). *Football as world-view and as ritual.* French Cultural Studies, 6(18), 293–311. https://doi.org/10.1177/095715589500601803
Casas Aznar, F. (2022). Bienestar subjetivo infantil: Lecciones aprendidas considerando a niños y niñas como informantes clave [Children's subjective well-being: Lessons learned by considering children as key informants]. *Política y Sociedad,* 59(3), Article e79878. https://doi.org/10.5209/poso.79878
Casas, F., Bedin, L., González-Carrasco, M., Sarriera, J. C., & Alfaro, J. (2022). Rights and overall life satisfaction of 10- and 12-year-old children in three countries. *Child Indicators Research*, 15, 487–509. https://doi.org/10.1007/s12187-021-09911-3
Exenberger, S., Banzer, R., Christy, J., Höfer, S., & Juen, B. (2019). Eastern and Western children's voices on their well-being. *Child Indicators Research,* 12(3), 747–768. https://doi.org/10.1007/s12187-018-9541-8
Fischer, E. F. (2014). *The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing*. Stanford University Press.
Ghezel Ayagh, S., & Eftekhari, S. (2000). *Rahnama-ye baziha-ye Iran [A guide to Iranian games]*. Daftar-e Pazhuheshha-ye Farhangi; Iranian National Commission for UNESCO.
Goos, G. (2019). *Germanic magic: Runes: Their history, mythology and use in modern magical practice.* Books on Demand.
Graeber, D. (2004). *Fragments of an anarchist anthropology*. Prickly Paradigm Press.
Graham, B., & Howard, P. (Eds.). (2008). *The Ashgate research companion to heritage and identity*. Ashgate.
Graham, C. (2012). *Happiness around the world: The paradox of happy peasants and miserable millionaires*. Oxford University Press.
Harrop-Allin, S. (2011). Playing with Barbie: Exploring South African township children's musical games as resources for pedagogy. In L. Green (Ed.), *Learning, teaching, and musical identity: Voices across cultures* (pp. 156–169). Indiana University Press.
Harvey, D. (2008). Heritage, memory and identity. In B. Graham & P. Howard (Eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity* (pp. 28–56). Ashgate.
Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011*. Amsterdam University Press.
Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
Karimi, S. (2013). *Ethnicity and normativity: An anthropological study of normativity in everyday life of Gilak people in north of Iran.* Amsterdam

well-being. In A. Ben-Arieh, F. Casas, I. Frønes, & J. E. Korbin (Eds.), *Handbook of child well-being: Theories, methods and policies in global perspective* (pp. 87–103). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9063-8_3

Zevnik, L. (2014). *Critical perspectives in happiness research: The birth of modern happiness*. Springer.

Van de Vliert, E. (2012). Climate, cash, and culturally embedded happiness. In H. Selin & G. Davey (Eds.), *Happiness across cultures: Views of happiness and quality of life in non-Western cultures* (pp. 399–416). Springer.

Waterton, E., & Watson, S. (2014). *The semiotics of heritage tourism*. Channel View Publications. https://doi.org/10.21832/9781845414115

Weisner, T. S. (2014). Culture, context, and child

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Bahargah (Balochi Nowruz): Intangible Heritage as a Bridge Connecting Iranians

Elham Malekzadeh [1]✉

1 Associate Researcher, Institute of History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Corresponding author: malekzadeh.elham092@gmail.com

Abstract: In Baloch-inhabited regions of Iran, Nowruz rituals begin in late Esfand (February–March) and continue through mid-Farvardin (April). Locally known as Bahargah or Nokin Roch (literally "New Day" in Balochi), these traditions vary across two major cultural sub-regions: Sarhad and Makran. This ethnographic study documents and analyzes the Nowruz ceremonies practiced by Iranian Baloch communities, including house cleaning (Halak Lari), pastoral celebrations (Baharcherani), traditional eye makeup rituals (Sormeh-Saii), farewell picnics (Safar Badr), and unique sweets and nuts. It aims to address the research gap regarding Nowruz in this ethnic group by providing original data gathered from field observations and interviews with local informants. Ultimately, the study highlights how intangible heritage like Nowruz functions as a cultural bridge, reinforcing unity among diverse Iranian ethnic groups, including the Sunni Baloch.

History
Received: May.29.2024
Accepted: June.4. 2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Nowruz
Iranian ethnic groups
Sarhad
Makran
Bahargah
Sormeh-Saii
Safar Badr

Citation: Malekzadeh E. (2025). Bahargah (Balochi Nowruz): Intangible Heritage as a Bridge Connecting Iranians. *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 2(1), 55-68.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

Introduction

The Baloch people, an indigenous Iranian ethnic group, primarily inhabit Sistan and Baluchestan Province, though their historical and cultural presence extends beyond Iran's borders into the wider region of Baluchestan, comprised of Sarhad and Makran. Despite their shared ethnic identity, these sub-regions differ in geography, dialect, subsistence patterns, and cultural expressions. Sarhad is more pastoral, while Makran is oriented toward agriculture, particularly date cultivation. Archaeological evidence and historical records underscore the deep-rooted Iranian identity of the Baloch, tracing their presence back to the 6th century BCE. Their contributions to ancient Persian military structures and their continued presence in rituals and folklore further attest to their enduring cultural significance.

Among the customs that reinforce their Iranian heritage is the celebration of Nowruz, the Persian New Year. Despite their Sunni faith, Baloch communities continue to uphold and adapt Nowruz

rituals, thus illustrating the shared cultural foundations across Iranian society. These traditions encompass a broad range of practices — from livestock adornment and herbal preparations in Sarhad to palm sapling planting and community storytelling in Makran. These customs not only reflect local ecological and economic realities but also symbolize a unified cultural memory among Iranians.

This paper aims to provide an in-depth ethnographic account of Nowruz practices among the Baloch, exploring the symbolic, ecological, and social functions of these traditions. In doing so, it seeks to fill a critical gap in the literature and challenge narratives that overemphasize sectarian or ethnic divisions in Iran by illustrating the integrative role of Nowruz.

Methodology

This study employs a qualitative ethnographic approach grounded in historical analysis, participant observation, and semi-structured interviews with knowledgeable local informants in both Sarhad and Makran regions. Given the scarcity of comprehensive documentation on Baloch Nowruz customs, especially across tribal subgroups, the research relies heavily on firsthand fieldwork.

Primary data were collected through immersive participation in seasonal rituals and in-depth interviews with elders, tribal leaders, and cultural experts. Observational data were supplemented by cross-referencing existing ethnographies and local oral histories. The research questions guiding this study were: (1) What is the role of Nowruz among Iranian Baloch communities, and what specific rituals characterize their celebrations? (2) How do these customs vary across the Sarhad and Makran cultural sub-regions?

The methodological framework draws from anthropological standards of cultural immersion and reflexivity, acknowledging the need for sensitivity when documenting intangible heritage. Emphasis was placed on cultural context, gender roles, and symbolic interpretations specific to Baloch traditions, ensuring both academic rigor and cultural authenticity.

Discussion

Nowruz in Iranian Baloch culture is a multilayered tradition shaped by environmental conditions, social structures, and historical continuity. The two main sub-regions, Sarhad and Makran, reflect distinct ecological adaptations that give rise to unique ritual expressions. In Sarhad, where nomadic pastoralism prevails, Nowruz revolves around livestock and seasonal migration. Key rituals include *Baharcherani* — spring grazing festivals marked by symbolic washing, shearing, and decorating of sheep using henna and natural dyes. These visual and auditory displays, such as bells and chants, communicate the arrival of spring and the vitality of tribal identity.

Additionally, *Halak Lari* — the moving of black tents to greener pastures — is accompanied by communal singing (e.g., *Leyko*) and expressions of hope for the new year. Culinary customs such as *Dankuk* (roasted grain) and *Halva Madar* reflect both subsistence-based creativity and ritual hospitality, especially toward kin and community members. Other customs such as *Sormeh-Saii* (the symbolic preparation of eye makeup) and *Safar Badr* (a purification and farewell picnic on the 13th day of Nowruz) carry deep mythological and spiritual meanings.

In Makran, where the economy is centered around agriculture and particularly date palms, Nowruz ceremonies focus more on planting and fertility rituals. Children are gifted palm saplings known as *Dast-Nahal*, which they plant and nurture — a symbol of personal and familial prosperity. Homes are adorned with green palm fronds, signaling seasonal renewal to both residents and visitors. Folkloric narratives like the tale of *Nowruz Shah*, a symbolic bird king who brings blessings during spring, emphasize the Baloch values of hospitality and peace.

Common across both regions are rituals like *Sormeh-Saii*, signifying purity and

renewal, and *naming customs* that associate newborns with floral or spring-related terms, thus integrating the rhythm of nature into human life cycles. Moreover, collective gatherings — including music, dancing (*Dochapi*), and storytelling — serve as powerful tools of intergenerational knowledge transmission and cultural cohesion.

Importantly, this ethnographic account challenges sectarian essentialism by highlighting how Sunni Baloch communities not only observe but also deeply revere Nowruz as a foundational cultural pillar. The continuation of such practices suggests a shared Iranian civilizational ethos that transcends religious affiliations. As such, Nowruz emerges not merely as a seasonal festivity but as a living symbol of unity within diversity.

Conclusion

The ethnographic evidence presented in this study underscores the rich diversity and enduring relevance of Nowruz among Iranian Baloch communities. While Sarhad and Makran demonstrate regional distinctions based on pastoral and agricultural lifestyles respectively, both preserve the core values of seasonal renewal, communal solidarity, and cultural continuity.

The customs detailed — from livestock decoration to palm planting, from storytelling to culinary rites — exemplify how ecological environments shape intangible heritage practices. These traditions are not static relics but living, adaptive expressions of identity that integrate environmental awareness, social responsibility, and spiritual reflection.

Moreover, the shared observance of Nowruz by Sunni Baloch underscores a significant cultural common ground with the broader Iranian population, including the Shi'a majority. This cultural convergence demonstrates the integrative capacity of Nowruz to function as a bridge among Iran's diverse ethnic and religious communities.

In conclusion, the study affirms the importance of preserving such intangible cultural heritage, not only for academic documentation but also for fostering national unity through recognition of diversity. The Baloch celebration of Nowruz is a vibrant testament to how tradition can simultaneously honor the past and illuminate paths toward a shared future.

References

Afshar Sistani, E. (1984). *A Look at Sistan and Baluchistan*. Tehran: Amin Khezraei. [in Persian]

Ahmadi, H. (2004). *Iran: Identity, Nationality, Ethnicity (Collection of Articles)*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]

Arshiyan, E. (2009). *Chabahar: The Jewel of the Islamic Republic of Iran*. Qom: Naval Intelligence Department of the IRGC. [in Persian]

Ashtari, B. (2002). *Ethnography of Ziarat Village*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

Barabadi, S. A. (1995). *Ethnography of Mirjaveh*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*. Philadelphia: Taylor & Francis.

Blanchard, C. (2008). *Anthropology of Sports* (Transl. A. Hassanzadeh & H. R. Ghorbani). Tehran: Afkar. [in Persian]

Bromberger, C. (2000). Gāvbāzī. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 10, pp. 336–339). https://www.iranicaonline.org/articles/gavbazi

Darvishi, M. R. (1999). *Music and Trance: The Chants of Gwati Rituals in Baluchistan*. Tehran: Mahoor Institute of Culture and Art. [in Persian]

Field, H. (1964). *Anthropology of Iran* (A. Faryar, Trans.). Tehran: Ebn-e Sina Library. [in Persian]

Ghorab, K. (1985). *Baluchistan: The Legacy Rejected by the Centuries*. Tehran: Keyhan. [in Persian]

Hamidi, S. (1995). *Ethnography of Nikshahr*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Hassani, H. R. (2002). *Ethnography of Turkmen Cultural Area*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

Hassanzadeh, A. (1997). "Chaharshanbe Khatoun". *Forouhar Monthly*, (11-12), 22–27. [in Persian]

Hassanzadeh, A. (2002). *Shamanism in Iran*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Hassanzadeh, A. (2002). *The Living Legends*. Tehran: Baz & Bogheh. [in Persian]

Hassanzadeh, A. (2014). *Rituality and Normativity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Hassanzadeh, A. (2016). *Children and the World of Fairy Tales*. Tehran: Afkar. [in Persian]

Hassanzadeh, A., & Falsafi, A. (2017). "Khatoun-e Chaharshanbe, the Wish Fairy", in *Anthropology of Nowruz*. [in Persian]

Hassanzadeh, A., Karimi, S., & Borhanzahi, Sh. (2019). An Anthropological Analysis of Pir Patar: Healing as Reconnection in a Supra-Structural Society. *Southern Medicine Bimonthly*, 22, 36–48. [in Persian]

Hassanzadeh, A., Karimi, S., (2018). "Ritual of holy healing in Northern Iran". *The Anthropologist*, *33*, 80-90.

Irons, W., Dyson-Hudson, N., & Dyson-Hudson, N. (Eds.). (1972). *Perspectives on nomadism*. Leiden, The Netherlands: EJ Brill.

Ivanchik, A. I., & Lič' eli, V. (Eds.). (2007). *Achaemenid culture and local traditions in Anatolia, Southern Caucasus and Iran: new discoveries*. Leiden: Brill.

Jahandideh, A. (2011). *Epic Narratives in Baluchistan: A Study on Baloch Epics*. Chabahar: Moein. [in Persian]

Janeb Elahi, M. S. (1993). *Ethnography of Iranshahr*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

Janeb Elahi, M. S. (1995). *Ethnography of Sistan*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

Karimi, S. (2014). *Ethnicity and Normativity*. Amsterdam: University Press.

Lorimer, J. G. (1915/1986). *Gazetteer of the Persian Gulf,'Omān, and Central Arabia* (Vol. 1). Superintendent Government Print., India.

Mariani, L. (1996). *Restoration in Dahan-e Gholaman and Mount Khajeh* (Transl. S. A. Mousavi). Tehran: National Cultural Heritage Organization. [in Persian]

Mashkour, M. J. (2015). *Historical Geography of Ancient Iran*. Tehran: Donyaye Ketab. (in Persian)

Mohammadzehi, M. (2013a). *Art of Baluchistan with Emphasis on Historical Perspective*. Mashhad: Payam Andisheh. [in Persian]

Mohammadzehi, M. (2013b). *Famous Figures of Iranian Baluchistan*. Mashhad: Rahian-e Sabz. [in Persian]

Moradi-Ghiassabadi, R. (2008). *Achaemenid Inscriptions (Old Persian Cuneiform): Based on the Edition by Kaetan Andreevich Kosovich and a Review of Other Studies*. Shiraz: Navid. [in Persian]

Naseh, Z. (1966). *Baluchistan*. Tehran: Ebn-e Sina. (in Persian)

Rabino, H. (1913). *Ancient Sports in Gilan* (A. Malekzadeh, Trans.). Alireza Pour Publishing. [in Persian]

Seyed Sajjadi, S. M. (1996). "Dahan-e Gholaman: An Achaemenid City in Sistan, Part I". *Archaeology and History*, 10(2). (in Persian)

Taheri, A. R. (2012). *The Baloch in post-Islamic revolution Iran: A political study*. Lulu. Com Publication.

Yadegari, A. (2008). *The Epics of the Baloch People*. Tehran: Afkar. [in Persian]

Zamir, E. (1997). *Ethnography of Chabahar*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. [in Persian]

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

بهارگاه (نوروز بلوچی): میراث ناملموس به مثابه پل اتصال ایرانیان

الهام ملک‌زاده[۱] ✉

۱. دانشیار پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول: malekzadeh.elham092@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۳/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

نوروز

قوم ایرانی

سرحد

مکران

بهارگاهی

سرمه‌سایی

سفر بدر

چکیده

در مناطق بلوچ‌نشین همچون سایر نواحی ایران، آیین‌های ویژه نوروزی از ماه اسفند آغاز و تا نیمه فروردین ادامه دارد. آنها از نیمه دوم اسفند به استقبال بهار و آغاز سال نو می‌روند که از آن با نام "بهارگاه" یا به اصطلاح محلی بلوچی نوکین روچ یا همان نوروز یاد می‌کنند. در همین حوزهٔ فرهنگی از اقوام ایرانی نیز دو منطقه مکران و سرحد، آیین‌های نوروزی ویژه خود را دارند؛ این نشان می‌دهد که حوزه‌های فرهنگی ما از تنوع فرهنگی درونی نیز برخوردارند. در این مقاله ضمن برشمردن وجوه تفاوت مناطق سرحد و مکران، درباره نحوه برگزاری آیین‌های نوروزی و انجام سلسله مراسمی که بلوچ‌ها در این ایام برگزار می‌کنند، گزارشی مردم‌نگارانه به همراه تحلیل آنها ارائه می‌شود. این مقاله، مردم‌نگاری آیین‌هایی همچون هلک لری یا گدام لری به‌معنی خانه‌تکانی، مراسم بهارچرانی یا بهارگاهی، مراسم سرمه‌سایی، سفر بدر و امثال آن را توصیف می‌کند. درواقع، این مقاله با توجه به اهمیت جایگاه نوروز در میان قوم ایرانی بلوچ سعی دارد کاستی ادبیات پژوهشی در این زمینه را به سهم خویش جبران کند.

استناد: ملک‌زاده، الهام (۱۴۰۳). بهارگاه (نوروز بلوچی): میراث ناملموس به مثابه پل اتصال ایرانیان. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۶۸-۵۵.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۴) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

قوم ایرانی بلوچ در استان سیستان‌وبلوچستان زندگی می‌کنند اما فراتر از مرزهای ملی ایران بلوچستان از دو منطقه وسیع سرحد و مکران تشکیل شده است که با وجود مشترکات زیاد، تفاوت‌هایی در آب‌وهوا، پوشش گیاهی، فرهنگ عامه، لهجه و گویش محلی، آداب و رسوم، موسیقی و حتی مساکن عشایری دارند (Salzman, 1972). منطقه سرحد شامل سیستان، زاهدان، خاش، میرجاوه و منطقه مکران شامل شهرستان‌های سراوان، سیب و سوران، مهرستان، ایرانشهر، دلگان، نیک‌شهر، سرباز، چابهار و کنارک است. براساس شواهد باستان‌شناختی نظیر آثاری همچون کوه مهرگان در سراوان و آتشکده‌های دهانهٔ غلامان در سیستان[1] (Ivanchik & Vaxtang, 2007, p. 129) و نیز آثار تمدن‌های باستانی دامن و اسپیدژ ایرانشهر، کاوش‌ها، تحقیقات باستان‌شناسی و نظریه بسیاری از مورخین، قوم بلوچ یکی از اقوام اصیل ایرانی است (احمدی، ۱۳۸۳، صص. ۱۰۸-۱۰۷).

بلوچ‌ها که به عنوان قومی ایرانی در اصل ساکن ایران بوده‌اند، اولین آثار حضورشان به قرن ششم قبل از میلاد بازمی‌گردد. در ادوار مختلف تاریخ ایران، بلوچ‌ها همواره جایگاه خاصی داشته‌اند و در عهد هخامنشیان، کیانیان و ساسانیان ستون‌فقرات نظامی پادشاهی ایرانی را تشکیل می‌دادند. در تأیید این نظر و بنا به اشاره منابع، قوم ایرانی بلوچ در حدود چند هزار سال قبل از میلاد در ممالک سوریه (حلب) و ایران (دامنه جبال البرز و سواحل دریای مازندران) ساکن بوده‌اند (عرشیان، ۱۳۸۸، ص. ۳۵). این قوم بعدها به مکران و بلوچستان نقل مکان کردند و در این منطقه ساکن شدند. آنان در طول تاریخ به دلیل همجواری با سواحل خلیج‌فارس، موقعیت مناسبی برای تحرکات خود داشتند و در دوره‌های بعد نیز مشاهده می‌شود که دامنه نفوذشان نه‌فقط در سواحل شمالی خلیج‌فارس بلکه در سواحل جنوبی نیز کشیده شده‌است و شواهدی از سکونت آنها در سواحل جنوبی خلیج‌فارس وجود دارد (Lorimer, 1986, p. 21). جابه‌جایی جمعیت در نزد قوم یاد شده فقط محدود به دوره‌های تاریخی دور نمی‌شود و حضور آنان در استان گلستان به همراه نشانه‌هایی همچون سنگ‌مزارهای خاص آنان شاهدی بر این مدعا است (حسنی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰). حضور آنان در خلیج‌فارس نیز جایگاهی معنوی را در آیین‌هایی همچون زار برایشان رقم می‌زند (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۸).

قوم بلوچ حدود هفتصد طایفه دارد (Lorimer, 1986) و در بین آنها طوایفی نیز هستند که در ادوار مختلف از مناطق دیگر به بلوچستان مهاجرت کرده‌اند (غراب، ۱۳۶۴، ص. ۵۶) و با امتزاج با طوایف بلوچ با فرهنگ اصیل و کهن ایران و فرهنگ بلوچ خو گرفته‌اند و آداب و رسوم بلوچی را اجرا می‌کنند، به گونه‌ای که بین این طوایف با طوایف بلوچ نمی‌توان تمایز قائل شد.

هنری فیلد[2] که تحقیقاتی در مورد مردم‌شناسی ایران انجام داده‌است، بلوچ‌ها را از نظر تعداد، بزرگ‌ترین گروه در مکران می‌داند و آنان را مردمی خوش‌بنیه توصیف می‌کند که اغلب بادیه‌نشین هستند (فیلد، ۱۳۴۳، ص. ۲۸۴).

جان گوردون لوریمر (Lorimer, 1986) در فرهنگ تاریخی و جغرافیایی لوریمر نام ده طایفه اصلی بلوچ را ذکر کرده‌است که عبارت‌اند از بوزدار، کالماتی، ملا، رند، شی زاده، هوت، لاتیس، رئیسی، سانگو، جدگالی. قوم بلوچ مثل سایر اقوام ایرانی در طول تاریخ به آداب و رسوم و فرهنگ‌های باستانی خود وفادار باقی مانده‌اند. این قوم یکی از گروه‌های اهل سنت در ایران هستند (جانب‌الهی، ۱۳۷۲، ص.۱۶) و مذهب آنها

۱. شهر دهانه غلامان، در ۴۴ کیلومتری شهرستان زابل و دو کیلومتری روستای قلعه نو قرار دارد (ماریانی، ۱۳۷۵، ص. ۵). شهر دهانه غلامان را یك باستان‌شناس ایتالیایی در سال ۱۹۶۰ کشف کرد. از سال ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ مورد کاوش قرار گرفت و دوره دوم حفاری در دهانه غلامان از سال ۱۳۷۹ از سوی گروه باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی آغاز شد (سیدسجادی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸). این شهر از جهات گوناگون اهمیت دارد. از یک سو تنها شهر خشت و گلی روزگار هخامنشیان است که برخلاف سایر شهرهای این دوره نشانگر زندگی پادشاهان و کاخ‌های مربوط به آنها است، دیگر اینکه بدون برنامه‌ریزی، رشد نکرده بلکه احداث شهر با نقشه و برنامه‌ریزی مدون صورت پذیرفته است. داریوش در کتیبه بیستون از جایی به نام زرنك (Zaranka) یاد می‌کند. تاریخ‌نگاران یونانی در متون خود از شهری به نام زرین یاد می‌کنند که همان زرنگک است. در مورد محل و موقعیت این شهر بین تاریخ‌نگاران اختلاف است. این نام حداقل به سه مکان داده شده است: ۱- نادعلی؛ ۲- دهانه غلامان؛ و ۳- زاهدان کهنه. نادعلی در فاصله ۲۵ کیلومتری دهانه غلامان است که امروزه جز کشور افغانستان بوده که پیش از شکل گیری دهانه غلامان وجود داشته است. ظاهرا طوفان شن موجب مهاجرت مردم از نادعلی به دهانه غلامان می‌شود. بعدها با متروك شدن آن، ساکنان شهر زندگی را در نقطه دیگری از سیستان به نام شهرستان از سر می‌گیرند؛ بنابراین، می‌توان شهر دهانه غلامان را با زرنگك، زرنکا و زرین انطباق داد.

2. Henry Feild

حنفی است (برآبادی، ۱۳۷۴، ص. ۱۴). این امر نه‌فقط آنان را از اکثریت شیعه جدا نمی‌کند بلکه به دلیل میراث مشترک دینی و ملی ازجمله نوروز می‌توان اتصال و وحدت عمیق آنان را با سایر اقوام ایرانی مشاهده کرد (حمیدی، ۱۳۷۴، ص. ۱۲).

یکی از مراسم و آدابی که از گذشته تاکنون در میان قوم ایرانی بلوچ حفظ شده و اسباب وحدت آنان با سایر مردم ایران بوده و تا به امروز نیز اجرا می‌شود، گرامی‌داشت و برگزاری آیین‌های نوروزی است که از اسفند ماه شروع می‌شود و تا اواسط فروردین ادامه دارد و طی این دوره رسوم مختلفی اجرا می‌شود. این مراسم در هر دو منطقه سرحد و مکران بلوچستان شباهت‌هایی کلی با هم دارد، اما در جزئیات برگزاری ممکن است اختلافاتی در این مراسم دیده شود (اشتری، ۱۳۸۰، ص. ۲۰). این امر جزء ویژگی‌های کلیدی مفهوم حوزه فرهنگی است که در آن، خرده فرهنگ‌های گروهی نیز وجود دارد (نک. جانب‌الهی، ۱۳۷۲، ص. ۳۲)، این امر همچنان که در سیستان‌وبلوچستان دیده می‌شود، می‌تواند متأثر از تفاوت‌های جغرافیایی و اقلیمی باشد. چنان‌که مراسم نوروزی در منطقه سرحد ارتباط بیشتری با شیوه زندگی و معیشت این منطقه که بر پایه دامپروری است دارد، درحالی‌که در مکران بیشتر با محصول خرما و نخلستان مرتبط است.[1]

مطالعات مردم‌شناختی در زمینه فرهنگ قوم ایرانی بلوچ، به‌ویژه از سوی فیلیپ سالزمن[2] (Salzman, 1972) انجام شده است که در آثاری متعدد به ویژگی‌های قومی و بومی آن می‌پردازد (جانب‌الهی، ۱۳۷۴، ص. ۱۴؛ ضمیر، ۱۳۷۶). البته یادگاری (۱۳۸۷) و جهاندیده (۱۳۹۰) نیز حماسه‌ها و روایت‌های کهن قوم ایرانی بلوچ را مطالعه کرده‌اند. درویشی نیز در حوزهٔ مطالعات قوم‌موسیقی‌شناسی[3]، آیین‌های موسیقایی در این منطقه را بررسی کرده است (درویشی، ۱۳۷۸). حسن‌زاده، برهان‌زهی و کریمی (۱۳۹۸) نیز آیین‌های شفا و درمان را در قالب آیین پیرِ پَتر در این حوزه فرهنگی بررسی کرده‌اند. در این میان می‌توان به برخی پژوهش‌های میدانی مردم‌شناسی منتشر شده و نشده پژوهشکده مردم‌شناسی اشاره کرد که به آیین‌ها و سنت‌های قوم ایرانی بلوچ پرداخته‌اند (ضمیر، ۱۳۷۶).

روش‌شناسی و پرسش‌های کلیدی پژوهش

رویکرد مطالعاتی مقاله حاضر روش تاریخی، شیوهٔ پژوهش کِیفی و مطالعات میدانی و مصاحبه با افراد مطلع محلی است و دو پرسش کلیدی در آن مطرح می‌شود:

نوروز چه جایگاهی در میان قوم ایرانی بلوچ دارد و آیین های آن شامل چه آیین‌هایی می‌شود؟

تنوع آیین‌های نوروز در حوزه فرهنگی قوم ایرانی بلوچ چگونه است؟

از آنجاکه تاکنون تحقیقی مدون و به‌طور مستقل دربارهٔ رسم و آیین‌های نوروزی طوایف بلوچ انجام نشده است، همه مطالب این مقاله برگرفته از تحقیقات میدانی و مصاحبه با محققان محلی است؛ ازاین‌رو، گزارش‌ها و اطلاعاتی که اینک ارائه می‌شود، می‌تواند در نوع خود جدید تلقی شود. البته غیر از این مقاله، کلثوم بزی در تحقیق خود به برخی از آیین‌های نوروزی در این منطقه پرداخته است (نک. بزی، ۱۳۹۶) و در مجموعه دانشنامه‌های این منطقه می‌توان با اشاراتی به آیین‌های نوروزی روبه‌رو شد (محمدزهی، ۱۳۹۲).

در مطالعات مردم‌شناسی یکی از روش‌های اصلی، روش مردم‌نگاری، مشاهده مشارکتی و مستقیم است (نک. بلانچارد، ۱۳۸۷). این روش نه‌فقط باعث درک مستقیم واقعیت‌های میدانی می‌شود و فرد محقق را وارد تجربه زنده و زیستی مردم می‌کند (Karimi, 2013) که باعث خودآگاهی مضاعف او می‌شود (نک. حسن‌زاده، ۱۳۹۵). در ارتباط با فرهنگ مردم سیستان‌وبلوچستان یکی از مشکلات موجود، انجام‌ندادن مطالعات میدانی و مشاهده مستقیم است و تقریباً می‌توان مدعی شد معدود آثاری وجود دارند که حاصل حضور محقق در میدان تحقیق باشند (نک. درویشی، ۱۳۷۸).

جشن بهارچرانی و عید نوروز در سرحد

آیین‌های نوروزی که در منطقه سرحد بلوچستان اجرا می‌شود، بیشتر مربوط به فصل بهار است که در اصطلاح محلی به آن بهارگاه و نوکین روچ[4] یعنی نوروز می‌گویند. این آیین‌ها با چراگاه، دام و محصولات دامی از جمله شیر، کره، روغن حیوانی، کشک نوروزی و پشم گوسفندان و چرای دام مرتبط است. مراسم رایج در منطقه سرحد بر اساس مشاهدات میدانی و ثبت مردم‌نگارانه عبارت‌اند از:

۱. مصاحبه با محقق حوزه فرهنگ و آداب و رسوم بلوچ عبدالسلام بزرگ‌زاده.

2. Philip. C. Salzmann

3. Ethnomusicology

4. nuking roč

بهارچرانی دام و آیین‌های آن: رنگ‌آمیزی یکی از آیین‌های نوروزی است که در میان دامداران این منطقه به دام‌ها مربوط می‌شود. سهر رنگ کنگ[1]، نخست گوسفندان را می‌شویند و سپس رسم حنابندان را اجرا می‌کنند؛ یعنی پشم گوسفندان را می‌چینند و به رنگ سرخ، رنگ می‌کنند، شاخ گوسفندان را با حنا رنگ کرده، و پشم و شاخ آنها را می‌آرایند و با این کار آمدن بهار را نوید می‌دهند. مراحل این کار نیز به این شکل است که گوسفندان را به رودخانه‌ها و محلی که آب روان باشد، می‌برند، می‌شویند و پشم آنها را می‌چینند. سپس زنان حناهایی را که از قبل آماده کرده‌اند، به گوسفندان می‌بندند. بدین ترتیب که روی دو طرف شکم و دنبه گوسفندان مقداری از پشم گوسفند را که به صورت گل و گیاهان دارویی منطقه سرحد درآورده و با استفاده از حنا یا پوست انار رنگ می‌کنند و شاخ گوسفندان را نیز با حنا رنگ کرده و در روز اول بهار همه گوسفندانی را که این گونه آراسته‌اند با بستن زنگوله در گردن و پای آنها به چراگاه می‌برند و بهارچرانی را جشن می‌گیرند.

براساس آنچه مردم این منطقه مخصوصاً دامداران می‌گویند، در ایام قدیم، هر طایفه منطقه جغرافیایی خاص خود را داشت و چراگاه دام هر یک از طوایف مشخص بود. در ایام نوروز و بهار برای اینکه دام‌های هر طایفه از یکدیگر متمایز باشند و تعداد دام‌ها نیز که یکی از عوامل برتری هر طایفه نسبت به طایفه دیگر بود، مشخص شود؛ صدای زنگوله و نوع گُل رنگ‌شده روی پشم گوسفندان مربوط به هر طایفه با طایفه دیگر تفاوت داشت. چنانچه رهگذری از نزدیک آن چراگاه عبور می‌کرد با شنیدن صدای دسته‌جمعی زنگوله‌های همه گوسفندان متوجه آمدن فصل بهار و روز اول آن و جشن عید نوروز می‌شدند زیرا در این روز جشن بهارچرانی برپا بود و هر طایفه تعداد گوسفند و وسعت چراگاه خود را به نمایش می‌گذاشت. البته نزد مردم بلوچ، آیین‌های چوپانی دیگر نیز که مرتبط با نوروز است، وجود دارد. برای مثال، نوای نی و آیین نواختن نی از سوی چوپانان است که با نواختن سرودهای شاد، گوسفندان را به طبیعت سبز و چراگاه‌های بهاری می‌برند. این آیین نیز از جمله آیین‌های نوروزی دیگر در میان مردم بلوچ است.

مراسم هلک لدیی[2] یا گدام لدیی[3]: مراسم هلک لدیی یا گدام لدیی که به‌معنی خانه‌تکانی یا جابه‌جایی مکان سکونت و جابه‌جایی سیاه‌چادرها از منطقه زمستانی به چراگاه بهاری و تابستانی است؛ در آغاز بهار با برپایی مراسمی همراه است که در آن به منطقه‌ای که برای چرای گوسفندان مناسب و چراگاه بهاری آن طایفه است، نقل مکان می‌کنند. طی این مراسم سیاه‌چادرها را از منطقه سکونت زمستانی جمع‌آوری می‌کنند و سپس با اجرای مراسم دیگری یعنی جمع شدن همه افراد قبیله در یک حلقه دایره‌ای و خواندن آواها و آوازهای مخصوص از سوی زنان که در اصطلاح محلی لیکو[4] می‌گویند، با مضامین وداع و خداحافظی به امید بازگشت در سال بعد و دعا برای سردار و ریش‌سفید قبیله و اجازه گرفتن از وی برای حرکت به سمت چراگاه و مکان جدید بهاری حرکت می‌کنند. پس از رسیدن به منطقه جدید و چراگاه بهاری مجدداً همه دایره‌وار حلقه می‌زنند و با اجرای مراسم و جشن بهار و اجرای آوازهای دسته‌جمعی و آواهای مخصوص توسط زنان و لیکو با مضامین شاد و توصیف چراگاه و طبیعت سبز آن و مدح سردار و ریش‌سفید طایفه، سیاه‌چادرها را برپا می‌کنند. تصنیف زیر یکی از این لیکوهای بهاری است:

من روان کوها کوه بهارگاهنت گندوک ماسی و آب آگاهنت[5]

هور گوارنت سبز بون بلگان هلک لدیت رون په دلگان[6]

آجیل نوروزی: بلوچها برای تهیه آجیل نوروزی از محصولات پیرامون زندگی خود استفاده می‌کنند. آنها خوشه‌های نوعی گندم محلی هستند؛ دانه‌هایی درشت‌تر از گندم معمولی دارند و به آن پشمک می‌گویند. پشمک را به‌همراه پودر زردچوبه یا گیاه مخصوص محلی به نام هِچک[7] که شبیه زعفران و زردرنگ است با شیر گوسفند می‌جوشانند و روی تابه‌ای به‌نام تین[8] تفت می‌دهند تا خشک شود؛ این ترکیب را دانکوک[9] می‌نامند. دانکوک، زرد پررنگ است و خوش‌طعم، نرم و شکننده است و آن را با مغز درختی کوهی به نام گواتام[10] که شبیه بادام است می‌خورند. مغز گواتام کوچک‌تر از بادام است، تلخ است. برای فرآوری آن، مغز هسته را جدا می‌کنند، با شیر گوسفند می‌جوشانند تا طعم خام و تلخ آن از بین برود و سپس آن را زیر آفتاب پهن می‌کنند تا خشک شود. پس از خشک‌شدن همانند

1. Sohr rang kanag
2. Halklarri
3. Gedâmlarri
4. Liku
5.Man rawon koha koh bahargahent.gowndok o masi wabo agahent
6. Haora gowaranto sabza bon balgan. halk ladito rawon pa dalgan
7. Heček
8. Tin
9. Dankūk
10. Gowatam

دانکوک نرم و شکننده و قابل خوردن است. به آن وَشّک[1] می‌گویند و خواص دارویی فراوانی دارد. اگر هسته گواتام را به جای شیر گوسفند با دوغ ترش محلی بجوشانند، خوش‌طعم و کمی ترش می‌شود و به آن تُرُپشَک[2] می‌گویند و همانند وَشَک پس از خشک‌شدن، نرم و شکننده است و طعم لذیذ و ترشی دارد. آجیل نوروزی بلوچها مخلوطی از دانکوک، وَشَک و تُرُپشَک[3] است (ناصح، ۱۳۴۵، ص. ۱۱۵). شیرینی‌های نوروزی بلوچ‌ها انواع حلواهای محلی مانند حلوای مَدَر، چنگال و حلوای خرما است (همان، ص. ۱۰۹).

حلوای مَدَر[4]: در روز اول بهار همه کره و خامه‌هایی را که به روش سنتی تهیه کرده‌اند، به روش محلی با آتش و سه‌پایه و دیگ مخصوص، به روغن حیوانی تبدیل می‌کنند، تفاله و ته‌مانده خامه و کره را با آرد گندم و ذرت خردشده و خرمایی که دوستان و آشنایان مکرانی به عنوان هدیه نوروزی و بهاری می‌فرستند، مخلوط کرده و حلوای مخصوصی به نام حلوای مَدَر درست می‌کنند و مقداری از آن را برای دوستان و آشنایان مکرانی خود می‌فرستند.

طبخ حلوای خرما: حلوای خرما نیز نوعی دیگر از حلوای مخصوص نوروز است که از مخلوط خرما با دانکوک که گِرد و به اندازه توپ تنیس است، درست می‌شود.

کشک نوروزی: در ایام نوروز مردم سرحد بلوچستان از شیر گوسفندانی که در همان سال برای اولین بار زاییده‌اند و پس از نخستین شیردهی شیر آنها را جمع‌آوری کرده‌اند، کشک ویژه‌ای که مخصوص بهار است تهیه می‌کنند و به آن کشک نوروزی می‌گویند. این کشک را برای آشنایان و عزیزان خاص از جمله تازه‌عروس‌ها و تازه‌دامادها و زنانی که برای نخستین بار حامله شده‌اند، تهیه می‌کنند. همچنین این کشک را به افرادی از طایفه هدیه می‌دهند که پس از مدتی قهر، آشتی کرده‌اند.

پختن غذا بر سر چهارراه‌ها: در این ایام، عشایر بلوچ که در مناطق بهارگاهی خود مستقر شده‌اند، غذاهای محلی مخصوص تهیه و از میهمانان نوروزی با این غذاها پذیرایی می‌کردند. اکنون این مراسم کاملاً از بین رفته، اما در قدیم روستائیان به‌خصوص عشایر منطقه سر چهارراه‌ها و جایی می‌رفتند که رفت‌وآمد زیاد بود، برای رهگذران غذا می‌پختند، و پس از آن خداوند را ستایش می‌کردند.[5] این آیین در سایر حوزه‌های فرهنگی ایران نیز دیده می‌شود؛ مثل آیین‌هایی که مردم گیلان برپا می‌کنند (نک. حسن‌زاده، ۱۳۸۱).

سوختن و دود کردن اسپند: در روز اول بهار و لحظه تحویل سال در ظروف مخصوص سفالی اسپند دود می‌کنند و اعتقاد دارند در طول سال بلا را دفع می‌کند. استفاده از ابزارهای سفالی با توجه به فرهنگ غنی سفالگری در نزد بلوچ‌های ایران که در سفالگری کپورکالگان دیده می‌شود امری کاملاً قابل فهم است. در حوزه‌های فرهنگی دیگر ایران نیز ظروف سفالی، نقشی برجسته در آیین‌های نوروزی دارند (نک. حسن زاده، ۱۳۷۶).

سرودن آواهای جشن بهارگاه و بهارچرانی: آواهای جشن بهارگاه و بهارچرانی میان بلوچ‌های منطقه سرحد مرسوم است. به‌عنوان نمونه، شعر زیر از سوی نگارنده ضبط شده است:

نوروزه وش، هوشین هوا	دل بودَه کاریت بی دَوا[6]
هوای بسیار خوش نوروز	دل را به وجد می‌آورد بدون دعا
سر سبزه کَنت، باغ و بهار	جنت بلبلان گُونگین تَوار[7]
سرسبز می‌کند همه‌جا را مثل و بهار	مثل صدای بلبل گونهٔ بهشتی
بیاهِت کِه نوروز هاتَک پَدا	هاتُکُه مِه سِنده مَل پَدا[8]
بیایید که نوروز آمده دوباره	آمده تو کوه و کوهپایه‌ها
نِهلیت کِه بُلبُلان مِه هَدا	هچگر ببی چه گل جدا[9]
نمی‌گذارد بلبلان را خدا	که هیچ وقت از گل جدا شوند
ما را گوشیت گو شادهین	بوتگ منی هئن وعد هین[10]
مار با شادی می‌گوید	بوده برایم الان قرارها
کاهو گو پلین ملگان	هر شهر و دیهو کلاگان[11]
کاهو با قدم‌های مثل گل	در هر شهر و ده و روستا
شودُون جَهانه چِهرَگاه	نُوکین کَنوُ هَر کُونُگاه[12]
می شوئین چهره جهان را	نو و تازه می‌کنیم چهره‌ها را
گونِنت مِنا پَه هَر کَسی	نُوکین حَریر و اَطلَسی[13]
من دارم برای هر کس	حریر و اطلس نو و جدید
چندون غَما چَه هر گِسی	بل شاده بیت هر مجلسی[14]

1. Vaššak
2. Torōpšak
3. Torōpšak
4. Madar

۵. تحقیق میدانی در مصاحبه با محقق بلوچ آقای شه بخش

6. Nowroze vash hoshin hava del boda karit be dava
7. Sarsabza kant bago bahar jant bolbolan gonkin tavar
8. Beyahet ke noroz hatka pada hatka me sende mal pada
9. Nehlet ke bolbolan me hada hechger bebe cha gol jeda
10. Ma ra goshit go shadehin botag meni hen vadaen
11. Kao go polein malagan har shahro deho kalagan
12. Shodon jahane chehraga nokin kano har kohnaga
13. Gonent mena par har kase nokin hariro atlasi
14. Chendon ghama cha har gese bal shada bit har majlese

غم‌های همه کس راغبارگیری می‌کنیم بگذار شاد بشود تمام مجلس‌ها

من عاشِکُو دل دادَ گاه چَمِت گُون نُوکین جامَه گاه[1]

من عاشقم، دلم دادگاه چشمهایت به لباس‌های نو

دَستا گِرت چَنکُو رُباب نُو شِوت مِنی گُوتا شَراب[2]

از یک طرف ساز و رباب دستتان بگیرید که رفت توی گلویم شراب

ها هَر شَپا پیر و جوان نی صُوت وانِت پَر جَهان

هر شب پیر و جوان آهنگ می‌خوانند برای جهان

یا هنگام تحویل سال که به زبان بلوچی، دعای تحویل سال را به زبان سرود و شعر این گونه بیان می‌کنند:

و دلان و دیدگانی بدل کنوک او شپ و روچانی زانوک[3]

او سال و هالانی چهردیوک مئی حالاء شرترین حالان بترین[4]

سُرمه‌سایی[5]: آیین سُرمه‌سایی یکی از مراسم خاص ایام بهار و نوروز است که در سرحد و مکران بلوچستان اجرا می‌شود. در قدیم زنان بلوچ، سنگ سرمه را با دست روی سنگی که وسط آن گود بود می‌ساییدند و برای استفاده، در طول سال آماده می‌کردند؛ آن را در ظرفی به نام سرمه‌دان نگهداری می‌کردند و روز اول بهار و لحظه تحویل سال به دختران خود هدیه می‌دادند.

سبز کردن سر در منازل با برگ درخت خرما و کاشت نهال: دور تا دور ریشه پاجوش‌ها و نهال‌های درخت خرما را برای آماده‌سازی جهت کاشت در اسفندماه با گونی پوشانده و هر روز چندین بار گونی را با آب خیس می‌کردند یا آنها را در کنار جوی آب قنات قرار می‌دادند تا خشك نشود. هنگام تحویل سال و شروع بهار بزرگ‌ترها به کوچك‌ترها عیدی می‌دادند، تا آن‌ها را بکارند.

سور کردن: ختنه پسران را در ایام نوروز هفت شبانه‌روز جشن می‌گرفتند و با اجرای رقص محلی دوچاپی[6] و اجرای بازی محلی تا پاسی از شب بیدار بودند. دلیل ختنه پسران در این ایام ازنظر بهداشتی نیز اهمیت داشت زیرا در این فصل هوا معتدل است و با توجه به اینکه ختنه با روش‌های قدیمی و سنتی انجام می‌شد، امکان عفونت در هوای بهاری کمتر بود. به غیر از رقص محلی دوچاپی، در این ایام مراسم حماسه‌سرایی از سوی خنیانگران و پهلوانان هر شب در بین بزرگان قوم برگزار می‌شد و همه دور آتش چُلدان[7] (شومینه محلی) حلقه زده و از خداوند برای خود و خانواده و فامیل و طایفه در طول سال طلب روشنایی و گرمی می‌کنند. حماسه‌سرایان از تاریخ گذشته و دلاورمردی و جان‌فشانی قوم بلوچ در مقابل بیگانگان می‌گویند و با توصیف وطن و زیبایی طبیعی آن به وصف بهار و نوروز می‌پردازند و در پایان هر شب پس از حماسه‌سرایی با شرکت بزرگان قوم، رقص محلی دوچاپی اجرا می‌شود.[8]

مراسم جشن بهار و نوروز در منطقه مکران[9] بلوچستان

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مراسم ویژه بهار و جشن‌های بهارگاه و عید نوروز در منطقه مکران (نک. مشکور، ۱۳۹۴) بیشتر مرتبط با نخل خرما و نخلستان است. در این منطقه آیین‌هایی از این شمار از سوی نویسنده مقاله مشاهده شد:

آذین‌بندی درگاه خانه‌ها با گیاه: بلوچ‌های منطقه مکران در آغاز فصل بهار از اول بهار و پیش از تحویل سال روی در چوبی منازل روستایی خود جای مخصوصی بالای درگاه تعبیه می‌کردند و با شاخه‌های سبز درخت خرما آن را تزئین می‌کنند. چنانچه فرد غریبه‌ای وارد روستا شود، بدون اینکه از کسی سؤال کند، می‌داند این علامت سبز برگ درختان خرما که روی سردر همه منازل تعبیه شده، پیام خاصی دارد و آن پیام آغاز فصل بهار و عید نوروز است.

نهال‌کاری: یکی دیگر از مراسم ایام نوروز در مکران بلوچستان، نهال‌کاری در اولین روز بهار و عید نوروز است. به این ترتیب که پاجوش‌ها و نهال‌های درخت خرما که قبلاً طی مراسم خاصی با اجرای آوای‌های مخصوص کار و با استفاده

1. Man asheko deldadaka chamet go nokin jamaga
2. Dasta geret chanko rabab noshet meni gota sharab
3. O Delano didagane badal kanok o shapo rochane zanok
4. O salo halani chahrdayok meni hala shartarin hala batarein
5. Sormehsayi
6. Dōčapi

7. Čoldan

۸. تحقیق میدانی در مصاحبه با محقق حوزهٔ فرهنگ و آداب رسوم بلوچ عبدالسلام بزرگ‌زاده

۹. مکران سرزمینی در جنوب‌شرقی فلات ایران است که از جنوب به دریای عمان، از شمال به سیستان، از شرق به ناحیه سند و از غرب به کویر و کرمان محدود می‌شد. قدیمی‌ترین سندهایی که نام ایالت مکران در آنها ذکر شده، کتیبه داریوش در بیستون کرمانشاه و تخت جمشید فارس است. در این سند ایالت مکران به اشکال «ماکا، مکا، مکه» به‌عنوان چهاردهمین ساتراپی امپراتوری هخامنشی معرفی شده است (مرادی غیاث آبادی، ۱۳۸۷، صص. ۱۹۴- ۲۰۹؛ ۱۴۵) یونانیان نیز آن را به صورت میکیان و میکیا یعنی سرزمین میکی‌ها، ضبط کرده‌اند. در کتاب استفان بیزانسی نام این ناحیه به شکل ماکارهنه، ضبط شده است (مشکور، ۱۳۹۴، ص. ۶۳۴). (برای اطلاع بیشتر نک. مرادی غیاث آبادی، ۱۳۸۷).

از ابزارهای سنتی از بدنه اصلی درخت خرما جدا شده و زیر ریشه آنها را با گونی پوشانده و در کنار جوی آب گذاشته‌اند تا سرسبز و آماده برای کاشتن باشند، در روز اول بهار و هنگام تحویل سال از طرف بزرگ‌ترها به کوچک‌ترها عیدی داده می‌شود و کوچک‌ترها را راهنمایی می‌کنند تا در زمین کشاورزی خود این نهال خرما را بکارند. به این نهال خرما که خودِ شخص می‌کارد، دست‌نهال می‌گویند و از همان لحظه کاشتن متعلق به فردی می‌شود که آن را کاشته است و هنگام تقسیم ارث پدر، به فرزندان دیگر خانواده تعلق نمی‌گیرد.

روایت داستان‌های محلی: یکی از داستان‌های افسانه‌ای و نوروزی که در بین بلوچ‌ها نقل می‌شود، داستان نوروزشاه یا نبروز شاه است.[1] می‌گویند پیش از نوروز و بهار، نوروزشاه با لشکری از مرغ و حیوانات به بلوچستان لشکرکشی می‌کند. بنابراین روایت، نوروزشاه می‌شنود که مردم بلوچستان مهمان‌نواز، یکرنگ و صمیمی‌اند، و حتی اگر حیوانات یا دشمنان به آنها پناهنده شوند، به رسم میار جَلّی و مهمان‌نوازی، حتی از غریبه‌ها باید پذیرایی شود. با توجه به این ارزش مهمان نوازی آنان به این منطقه وارد می‌شوند. در ایام بهار و نوروز کدورت‌ها مبدل به دوستی و محبت می‌شوند و همه به دیدار یکدیگر می‌روند و با دید و بازدید سنت صله‌رحم را زنده نگه می‌دارند. این قصه عامیانه، این سنت را در میان مردم نشان می‌دهد.

آتش‌بازی: آتش در بلوچستان جایگاه ویژه‌ای داشت. مردم هنگام عید پس از شام در حاشیه شهرها و روستاها با جمع‌شدن دور آتش به نقل روایات و اشعار می‌پرداختند. عده‌ای از جوانان با رد شدن و پریدن از روی آتش به این مراسم رونق می‌بخشیدند. قلعه تاریخی چهل دختران که در شهرستان نیکشهر قرار دارد، در زمان‌های قدیم عبادتگاه مردم بوده و در هنگام عید با روشن کردن آتش در آن به نماز و نیایش می‌پرداختند. محققان عقاید مرتبط با نمادپردازی آتش در میان قوم بلوچ را به دلیل همجواری بلوچستان قدیم با فارس و زرتشتیان می‌دانند.

رژه اسب‌ها و شترها: این مراسم را حاکمان محلی در زمان‌های قدیم برگزار می‌کردند. حکمرانان با دعوت از مردم و اهالی روستاهای اطراف در ایام نوروز به جشن و پایکوبی می‌پرداختند. در حاشیه این مراسم نیز عده‌ای به رقابت‌های کشتی و تیراندازی دست می‌یازیدند و به برندگان یك مَن (معادل یك‌هزار و۲۰۰گرم) برنج یا خرما جایزه تعلق می‌گرفت. هدف اصلی از برگزاری این مراسم هم تعیین سردار قوم و طایفه بود که بدان جشن پاگ واجهی یا پاگ‌بندی[2] می‌گفتند. ترتیب مراسم نیز به این ترتیب بود که قبل از اجرای مراسم پاگ‌بندی و روز بعد از شبی که موسیقی حماسی برگزار شده، بین ریش‌سفیدان و سرداران طوایف یک مسابقه شتر سواری برگزار می‌شد. برنده این مسابقه همان کسی بود که پاگ را بر سر سردار که قرار است پاگ وی بسته شود می‌گذاشت؛ اما چنانچه پاگ‌بندی برای ریش‌سفید تیره‌ای از طایفه است، حتما سردار آن طایفه پاگِ وی را می‌بندد، هرچند در مسابقه شترسواری شخص دیگری برنده شود.

گاو جنگی یا گاوبازی: بیشتر در منطقه نیک‌شهر و قصرقند و بین کشاورزان مرسوم بود. کریستیان برومبرژه نیز به فراگیر بودن این بازی در نقاط مختلف ایران اشاره می‌دارد (Bromberger, 2000). در حالی که این رسم در میان بلوچ‌ها به قصد جلب‌توجه مردم استان‌های همجوار برگزار می‌شد، در سایر نقاط ایران به‌ویژه استان‌های شمالی گیلان و مازندران، از رسوم و نمایش‌های دیرین منطقه بود که به «ورزا جنگ» معروف است (در مورد این آئین در حوزه فرهنگی گیلان نک. رابینو، ۱۹۱۳، ۱۸-۱۲؛ Karimi, 2013; Hassanzadeh, 2013). ورزا یا ورزو، گاوهای جنگی هستند که معمولاً از سوی ملاکین یا روستائیان مرفه نگهداری شده و فقط به درد مبارزه و جفت‌گیری می‌خوردند.

سفر بدر: سفر بدر از دیگر آیین‌های نوروزی مردم بلوچستان است که در مناطق دیگر ایران نیز وجود دارد. در بلوچستان این مراسم به شیوه‌ای دیگر اجرا می‌شود. در این منطقه سیزده‌به‌در را سفربدر می‌نامند. آنها معتقدند در این روز روح‌های پلید، جن‌ها و مصیبت‌ها از هر روزنه‌ای وارد خانه مردم شده و باید در این چند روز سفربدر و خانه‌تکانی انجام دهند و مواد خوشبویی به نام سوچکی[3] برای تمیز و خوشبو کردن خانه در آتشدان‌ها دود شود. به اعتقاد آنها اجنه و ارواح پلید روح شیطانی دارند و از تمیزی و خوش‌بویی گریزان هستند. هنگام اجرای مراسم سفربدر کودکان نقش مهمی

1. Nebraz Shah

۲. پاگ واجهی Pag Vajehi/ Pag Bandi در زبان بلوچی به عمامه و دستار پاگ و به سردار و سرور و آقا واجه می‌گویند. پاگ واجهی یعنی تاج‌گذاری در طایفه به پاگ واجهی، پاگ‌بندی نیز می‌گویند (مصاحبه با افراد مطلع محلی).

3. Sučuki

دارند و به‌صورت گروهی دور خانه‌ها می‌چرخند و با نوای «سفر خطر بلا بدر» پلیدی‌ها و روح‌های شیطانی را از خانه و کاشانه خود دور می‌کنند. این مراسم امروزه نیز در برخی روستاهای شهرستان نیک‌شهر به‌ویژه بخش «بنت» برگزار می‌شود. در این روز برخی از روستائیان به زیارتگاه‌ها رفته و با ذبح بز و گوسفند، غذا می‌پزند. با توجه به اینکه پدر و مادر در میان اقوام بلوچ از احترام خاصی برخوردارند، بیشتر مردم غذاهای پخته‌شده را با نیت شادی روح آنان در میان افراد نیازمند توزیع کرده و بخشی از آن را خود مصرف می‌کنند. آنان براساس رسوم کهن خود اندکی از غذاها را نیز در کنار بوته‌ها برای مصرف پرندگان و جوندگان قرار می‌دهند.

سُرمه‌سایی: سُرمه‌سایی مراسمی مشترک میان بلوچ‌های سرحد و مکران است و در هر دو منطقه، شبیه به‌هم برگزار می‌شود.

نام‌گذاری نوزادان در نوروز: در ایام نوروز چنانچه پسری متولد می‌شد، نام او را اغلب نوروز یا نبروز می‌گذاشتند و اگر دختر بود نام گل‌ها و گیاهان دارویی محلی که در ایام نوروز و بهار در مناطق بلوچستان می‌رویند همانند سمسور[1]، دِرّنه[2] و ازگند[3] را برای او انتخاب می‌کردند.

آیین‌های بی‌بی سه‌شنبه

یکی از فرشته‌های نوروزی که شباهتی فراوان به سایر فرشته‌های نوروز و فرشته‌شناسی فولکلوریک ایرانی دارد، بی‌بی سه‌شنبه در این حوزه فرهنگی است (نک. کلثوم بزی، ۱۳۹۶؛ حسن زاده و فلسفی، ۱۳۹۶). بی‌بی سه‌شنبه کارکردی شبیه به خاتون چهارشنبه در حوزه فرهنگی گیلان و آذربایجان دارد (نک. حسن‌زاده، ۱۳۷۶؛ حسن‌زاده و فلسفی، ۱۳۹۶).

نوروز، حلقه اتصال اقوام ایرانی

برخی از محققان که بیشتر به بیرون از ایران تعلق دارند، کوشیده‌اند میان اهل سنت و شیعه در ایران، مرزهای فرهنگی را برجسته کنند و بر تفاوت‌ها بیشتر از شباهت‌ها پافشاری نمایند و از جمله وجود نوروز و آیین‌های آن را در میان اهل سنت انکار می‌کنند (برای نقد این افراد نک. حسن‌زاده، ۱۴۰۲). بلوچ‌ها به عنوان یکی از اقوام اصیل ایرانی اهل سنت هستند و مذهبشان حنفی است (Taheri, 2012, p. 35)، اما برخلاف تصور محققان یاد شده، این قوم ایرانی دارای بیشترین همگرایی فرهنگی و آیینی با سایر اقوام ایرانی و از جمله اکثریت شیعه است. بارزترین مثال و شاهد از چنین وحدت و همگرایی فرهنگی، وجودِ فرهنگ غنی نوروز در حوزه فرهنگی یاد شده است. در این منطقه زیارتگاه‌هایی همچون کوه خواجه وجود دارد که در ایام نوروز زائران بیشتری را به خود می‌بینند (نک. Hassanzadeh & Karimi, 2018). وجود فرهنگ غنی زیارت که از جمله در ماه نوروز متجلی می‌شود (همان)، مثال دیگری از وحدت فرهنگی یاد شده است. برخلاف این تصور می‌توان فرهنگ غنی نوروز را یکی از نمونه‌ها و مثال‌های وحدت و همگرایی قوم ایرانی بلوچ با سایر حوزه‌های فرهنگی اقوام ایرانی دانست.

از سوی دیگر، این تحقیق میدانی نشان می‌دهد تنوع فرهنگی کارکردهای فراوانی در حفظ همبستگی ملی دارد. اصولاً تنوع زیستی، طبیعی و فرهنگی یکی از منابع پایداری هویتی در چشم‌انداز فرهنگی و ملی آن است (نک. حسن‌زاده، Berkes, 2008؛۱۳۹۵). به دیگر سخن، یکی از دلایل پایداری و ماندگاری نوروز را می‌توان تنوع موجود در آن دانست. از سوی دیگر تنوع فرهنگی حتی در دل حوزه‌های فرهنگی ایران نیز آن‌چنان که در دو حوزه فرهنگی مورد مطالعه در این مقاله دیده شد، قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

در میان قوم ایرانی بلوچ همچون سایر اقوام ایرانی ایران؛ آداب و رسوم نوروزی، برخاسته از محیط زندگی و شرایط اقلیمی منطقه زندگی است، چنان‌که در آداب و رسومی که در منطقه سرحد و منطقه بلوچستان اجرا می‌شوند، نیز می‌توان همین تفاوت‌های ناشی از شرایط محیطی و امکانات طبیعی را مشاهده کرد. انطباق سنت‌های عید نوروز رایج در منطقه سرحد بر پایه زندگی دام‌پروری و به همین ترتیب انطباق این سنت‌ها در منطقه مکران بر پایه خرما و نخل اشاره به همین موضوع دارد. مراسمی همچون هلک لدیی (خانه‌تکانی و برچیدن چادرهای زمستانی و برپا کردن آن در منطقه کوچ بهاره) یا مراسم چیدن پشم گوسفندان، شست‌وشو، رنگ‌کردن، و تزئین گوسفندان با توجه به شرایط اقلیمی منطقه سرحد که زندگی دامداری را ایجاب می‌کند، شکل گرفته‌اند و در طول قرون پابرجا مانده‌اند. نمونه این رسوم در مکران که

1. Semsur
2. Deronna
3. Ezgend

شرایط اقلیمی زندگی کشاورزی و پرورش درخت خرما و نخل را برای مردمان آن رقم زده است، دیده می‌شود؛ مراسمی همچون خانه‌تکانی بهاری و تزئین درگاه منازل با شاخه‌های تازه و سبز درخت نخل از همین گونه است.

همین شرایط در نوع تنقلات و شیرینی‌ها و آجیل‌های نوروزی در این مناطق نیز دیده می‌شود. البته نباید نادیده گرفت که مشترکاتی نیز در رسوم و آداب نوروزی این دو منطقه وجود دارد مانند سُرمه‌سایی که بلوچ‌های سرحد و مکران به یک شیوه آنها را به‌جا می‌آورند.

گذشته از اشتراکاتی که در آداب و رسوم نوروزی این دو منطقه از بلوچستان وجود دارد، اصل و ریشه فرهنگ نوروزی و پاسداشت آن در میان همه اقوام ایرانی بدون در نظر گرفتن جزئیات برگزاری این فرهنگ، که با توجه به شرایط اقلیمی و امکانات محیطی و نوع پیشه و حرفه مردم هر منطقه متفاوت است، خمیرمایه مشترکی دارند. وجود این آیین در میان قوم ایرانی بلوچ که اهل سنت هستند، نشانگر وحدت و همگرایی فرهنگی و تاریخی این قوم ایرانی با سایر اقوام ایرانی است.

سپاسگزاری

لازم است از آقای عبدالسلام بزرگ‌زاده و نیز آقای دکتر حسن‌زاده که مطالب سودمندی را برای غنای بیشتر مقاله در اختیار من گذاشتند تشکر کنم.

تعارض در منافع

در این مقاله تعارض در منافع وجود ندارد.

منابع

احمدی، ح. (۱۳۸۳). ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

اشتری، ب. (۱۳۸۱). مردم‌نگاری روستای زیارت. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

افشارسیستانی، ا. (۱۳۶۳). نگاهی به سیستان‌وبلوچستان، تهران: امین خضرایی.

برآبادی، س. ا. (۱۳۷٤). مردم نگاری میرجاوه. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

بلانچارد، ک. (۱۳۸۷). مردم‌شناسی ورزش، ترجمه علیرضا حسن زاده و حمیدرضا قربانی. تهران: افکار.

جانب‌الهی، م. س. (۱۳۷۲). مردم نگاری ایرانشهر. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

جانب‌الهی، م. س. (۱۳۷۴). مردم‌نگاری سیستان. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

جهاندیده، ع. (۱۳۹۰). حماسه سرایی در بلوچستان؛ پژوهشی در حماسه‌های بلوچ. چابهار: معین.

حسن زاده، علیرضا (۱۳۷۶). «چارشنبه خاتین»، ماهنامه فروهر، (۱۱-۱۲)، ۲۲-۲۷.

حسن زاده، ع. (۱۳۸۱). افسانه زندگان، تهران: باز و بقعه.

حسن زاده، ع. (۱۳۹۵). کودکان و جهان افسانه. تهران: افکار.

حسن زاده، ع. و فلسفی، ع. (۱۳۹۶). «خاتون چهارشنبه، فرشته آرزو» در کتاب مردم شناسی نوروز،

حسن‌زاده، ع. (۱۳۹۸). شمنیزم در ایران. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

حسن‌زاده، ع.، کریمی، س.، و برهان‌زهی، ش. (۱۳۹۸). تحلیل انسان‌شناختی پیر پتر؛ شفا به مثابه حضور در اجتماع فراساختاری و بازپیوست هویتی بیمار، دوماهنامه طب جنوب، (۲۲)، ۳۶-۴۸.

حسنی، ح. ر. (۱۳۸۱). مردم‌نگاری ترکمن حوزه فرهنگی ترکمن. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

حمیدی، سبحان‌قلی. (۱۳۷۴). مردم نگاری نیکشهر. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

درویشی، م. ر. (۱۳۷۸). موسیقی و خلسه: ذکرهای مراسم گواتی بلوچستان. تهران: ماهور.

رابینو، ه. (۱۹۱۳). ورزش‌های باستانی در گیلان، ترجمه عبدالحسین ملک‌زاده. ناشر علی رضاپور.

سیدسجادی، س. م. (۱۳۷۵). «دهانه غلامان: شهری هخامنشی در سیستان، بخش اول»، باستان‌شناسی و تاریخ، ۱۰(۲).

ضمیر، ا.، (۱۳۷۶). مردم نگاری چابهار. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

عرشیان، ا.، (۱۳۸۸). چاه‌بهار نگین جمهوری اسلامی ایران. قم: معاونت اطلاعات نیروی دریایی سپاه.

غراب، ک.، (۱۳۶۴). بلوچستان یادگار مطرود قرون. تهران: کیهان.

فیلد، ه.، (۱۳۴۳). مردم‌شناسی ایران، ترجمهٔ عبدالله فریار. کتابخانه ابن-سینا.

کریمی، س.، (۱۳۹۴). نوروز، آئین صلح و زندگی. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

ماریانی، ل.، (۱۳۷۵). بازپیرایی در دهانه غلامان و کوه خواجه، ترجمه سید احمد موسوی. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.

محمدزهی، م.، (۱۳۹۲الف). هنر بلوچستان با تاکید بر دیدگاه تاریخی. مشهد: پیام اندیشه،

محمدزهی، م.، (۱۳۹۲ب). نامداران بلوچستان ایران. مشهد: راهیان سبز.

مرادی‌غیاث‌آبادی، ر.، (۱۳۸۷). کتیبه‌های هخامنشی (خط میخی پارسی باستان)، بر پایه نسخه کایتان آندره ویچکاسوویچ و نگرش به پژوهش های دیگر. شیراز: نوید.

مشکور، م. ج.، (۱۳۹۴). جغرافیای تاریخی ایران باستان. دنیای کتاب.

ناصح، ذ.، (۱۳۴۵). بلوچستان. تهران: ابن‌سینا.

یادگاری، ع.، (۱۳۸۷). حماسه‌های مردم بلوچ. تهران: افکار.

Berkes, F., (2008). Sacred ecology, Philadelphia: Taylor & Francis.

Bromberger, C. (2000). Gāvbāzī. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 10, pp. 336–339). https://www.iranicaonline.org/articles/gavbazi

Hassanzadeh, A., Karimi, S., (2018). "Ritual of holy healing in Northern Iran". *The Anthropologist*, *33*, 80-90.

Hassanzadeh, A., (2014). Rituality and Normativity, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Ivanchik, A. I., & Lič' eli, V. (Eds.). (2007). *Achaemenid culture and local traditions in Anatolia, Southern Caucasus and Iran*: *new discoveries*. Brill.

Karimi, S., & Schröter, S. (2014). *Ethnicity and normativity*: *an anthropological study of normativity in everyday life of Gilak people in north of Iran*. Amsterdam University Press.

Lorimer, J. G. (1915). *Gazetteer of the Persian Gulf,'Omān, and Central Arabia* (Vol. 1). Superintendent Government Print., India.

Irons, W., Dyson-Hudson, N., & Dyson-Hudson, N. (Eds.). (1972). *Perspectives on nomadism*. Leiden, The Netherlands: EJ Brill.

Taheri, A. R. (2012). *The Baloch in post-Islamic revolution Iran: A political study*. Lulu. Com Publication.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Culture in the Mirror of Ritual: Gahanbar, the Ancient Written Tradition and Its Contemporary Customs

Farzaneh Goshtasb [1]✉

1. Full Professor, Department of Ancient Culture and Languages, Linguistics Research Institute, Iranian Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
*Corresponding Author: F_goshtasb@hotmail.com

Abstract: *Gahambar* is the name of six annual festivals that divide the year into six seasons or periods. According to Pahlavi texts, each of the six *Gahambars* corresponds to the time of creation of one part of the material world. The origins of these festivals are very ancient and go back to pre-Zoroastrian times. As most scholars agree, these festivals are deeply rooted in the pastoral and nomadic periods of Aryan tribes. What we know is that these various pre-Zoroastrian celebrations from different peoples and cultures were brought together in Zoroastrian texts and became a set of the most important Zoroastrian festivals, now held in commemoration of the seven stages of spiritual and material creation of the universe. These celebrations have endured for over two thousand years. This article examines and compares the *Gahambar* rituals in both the ancient written tradition and the living traditions of Iranian Zoroastrians. In the first section, ancient written tradition, the sources include Avestan, Middle Persian (Pahlavi), and Zoroastrian Persian texts. In the second section, the data is drawn from oral interviews with Zoroastrians from various villages in Yazd province. Today, *Gahambar* festivals are held over five days. Among Iranian Zoroastrians, *Gahambar* celebrations are very popular, and most Zoroastrians, whether rich or poor, consider holding at least one *Afringan Gahambar* per year as a religious duty.

History
Received: March.28.2024
Accepted: June. 4.2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Gahambar
Zoroastrians
Customs
Rituals

Citation: Goshtasb F. (2025). Culture in the Mirror of Ritual: Gahambar, the Ancient Written Tradition and Its Contemporary Customs. *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 1(2), 69-88.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

Introduction

Gahambar refers to six annual festivals that divide the year into six temporal segments. The term, derived from Middle Persian *gāhān bār*, and linked in Avestan texts to the phrase *yāiriia ratu*, encompasses both the concept of time and the divine guardians associated with each period. Although the term "Gahambar" does not appear in early Avestan literature, later interpretations equate it with specific cosmological and ritual functions.

According to Zoroastrian tradition, each Gahambar commemorates the creation of a part of the material world: sky, water, earth, plants, animals, and humans. While the precise attribution of these elements varies across Avestan and Pahlavi texts, they collectively reflect a worldview in which

divine order unfolds in sequential acts of creation.

The origins of Gahambar lie in the pre-Zoroastrian pastoral and nomadic traditions of ancient Aryan tribes. These seasonal festivals, originally tied to natural cycles such as migration and harvest, were later adopted and redefined within the Zoroastrian religious framework. Scholars like Mary Boyce argue that these rituals were integrated into Zoroastrianism during efforts to unify popular seasonal festivals with doctrinal elements of cosmic creation.

This article examines Gahambar rituals in two primary domains: the written tradition—drawing on Avestan, Middle Persian, and Zoroastrian Persian texts—and the living oral traditions of contemporary Zoroastrians in various villages of Yazd. While previous studies have focused on the textual aspects, this research incorporates original ethnographic fieldwork and oral interviews, shedding light on how these ancient rituals have been preserved, adapted, and practiced in modern Iran. The study contributes to our understanding of how cultural memory and religious tradition persist in dynamic and community-centered ways across centuries.

Methodology

This research adopts a mixed-method approach, combining textual analysis with fieldwork. The first component involves a close study of primary sources in Avestan, Middle Persian (Pahlavi), and modern Zoroastrian Persian, including liturgical texts such as the *Afringan-e Gahambar*, *Nirangistan*, and *Shayest ne-Shayest*. These texts provide doctrinal and historical foundations for Gahambar rituals.

The second component draws on original ethnographic research, including semi-structured interviews with Zoroastrians from various villages in Yazd province. Key informants were selected based on their active participation in Gahambar ceremonies and familial ties to longstanding ritual practices. The interviews aimed to document ritual procedures, material arrangements, and contemporary beliefs.

By combining philological analysis with lived religious practice, this methodology allows for a comprehensive understanding of the transformation and continuity of Gahambar. It bridges historical scholarship and community experience, offering insight into how ancient rituals are embedded in the everyday religious life of Iranian Zoroastrians today.

Discussion

The Gahambar festivals, while rooted in ancient cosmological thought, are deeply interwoven with the seasonal and agricultural rhythms of early Aryan society. The six festivals—Maidyozarem, Maidyoshahem, Paitishahya, Ayathrima, Maidyarem, and Hamaspatmaidyem—each correspond to the creation of a component of the material world. The most authoritative textual source on this structure is the *Bundahishn*, which lays out the relationship between cosmological creation and temporal cycles.

Boyce argues that the integration of Gahambar into Zoroastrianism reflects an effort by early religious leaders to co-opt popular seasonal celebrations. This is evident in the inclusion of Gahambar in the *Afringan* prayers and the *Nirangistan*, where participation in Gahambar is not only encouraged but mandated, with spiritual penalties for those who neglect it.

Textually, the emphasis on *mizd*—ritual offerings—underscores the sacrificial aspect of Gahambar. While the *Afringan-e Gahambar* mentions meat and fruits as preferred offerings, it allows for substitution with firewood or prayer in case of hardship. This suggests an inclusive ritual framework adaptable to various socio-economic contexts.

The research also uncovers the communal and charitable dimensions of Gahambar. In the contemporary Zoroastrian communities of Yazd, two types of Gahambar are observed: *Tōji* (private or ad hoc) and *Chāhrēh* (seasonal or public). The *Tōji* Gahambars are often dedicated to the well-being of the living or in memory of the deceased, while the *Chāhrēh* Gahambars

follow the traditional sixfold seasonal calendar.

Ethnographic evidence shows that while the rituals retain ancient core elements—such as reciting *Afringan*, offering *lork* (a mixture of dried fruits), and invoking the divine through fire and water—their practice has been adapted to urban and rural dynamics. In some cases, Zoroastrians have relocated their Gahambar celebrations from ancestral homes to urban temples or community centers. This shift illustrates the ritual's flexibility and enduring relevance.

Another key observation is the function of *waqf* (endowment) in sustaining Gahambar traditions. Many Gahambars are supported by property or financial endowments that ensure their continuity for generations. In cases where the descendants have migrated or are unable to perform the ritual, community associations or clergy take over the responsibility, maintaining the integrity of the tradition.

The ritual significance of Gahambar also lies in its communal nature. Participation, rather than elaborate offerings, is emphasized. This inclusivity reinforces social cohesion and affirms communal identity. Ritual leaders highlight the importance of collective recitation and shared meals, aligning with ancient ideals of unity and spiritual merit.

In modern practice, while some simplifications have occurred—such as reducing the number of prayers or using modern utensils—the essential components remain: fire, water, food, and prayer. These elements connect Zoroastrians today with their ancient past and reflect the resilience of their religious heritage.

Conclusion

Gahambar, as both an ancient seasonal celebration and a deeply religious ritual, exemplifies the continuity of Zoroastrian tradition through millennia. This study has shown that while the origins of Gahambar lie in pre-Zoroastrian Aryan pastoral customs, its transformation into a Zoroastrian religious observance reflects a conscious synthesis of cosmology, community, and ritual.

The comparison between the ancient written tradition and current practices among Iranian Zoroastrians reveals both fidelity to core elements and adaptive innovations. Contemporary Gahambar observances retain the central themes of gratitude, communal solidarity, and spiritual offering, while also evolving in response to social and geographical changes.

Through textual analysis and ethnographic engagement, it becomes clear that Gahambar is not a static ritual but a living tradition, continually reinterpreted by each generation. Its preservation owes much to the communal ethos of the Zoroastrians, the practice of endowment, and the deeply ingrained belief in the ritual's moral and spiritual merit.

In a time when many ancient traditions face erosion, Gahambar stands as a powerful example of cultural resilience, showing how a society can honor its past while adapting to the present. This dynamic continuity is what makes Gahambar not only a festival but a mirror of cultural identity and spiritual endurance.

References

Amouzgar, J., & Tafazzoli, A. (1993). *The myth of Zoroaster's life*. Tehran: Cheshmeh; Babol: Avishan. [in Persian]

Azargoshasb, A. (1970). *The rituals of celebrating ancient Iranian festivals*. Tehran: Rasti. [in Persian]

Bahar, M. (1990). *Bundahishn (The primordial creation)*. Tehran: Tus. [in Persian]

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: W. de Gruyter.

Boyce, M. (1975). *A history of Zoroastrianism* (Vol. 1). Leiden & Cologne: Brill.

Boyce, M. (1977). *A Persian stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Oxford University Press.

Boyce, M. (2000). Gāhānbār. In *Encyclopædia Iranica* (Vol. 10, pp. 254–256). https://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Boyce, M. (2005). Further on the calendar of Zoroastrian feasts. *Iran, 43*(1), 1–38. https://doi.org/10.1080/05786967.2005.11834662

Dhabhar, B. N. (1909). *Saddar Nasr and Saddar Bundehesh*. Bombay: Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties.

Dhabhar, B. N. (1927). *Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute.

Dhabhar, B. N. (1949). *Pahlavi Yasna and Visperad*. Bombay: Parsi Punchayet Funds and Properties.

Dhabhar, B. N. (1963). *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute.

Khudayar Dastoor, S. (1914). The celebration of the Gâhambâr in Persia. In J. J. Modi (Ed.), *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume: Papers on Iranian subjects* (pp. 302–305). Bombay: Fort Printing Press.

Kotwal, F. M., & Kreyenbroek, P. G. (1995). *The Hērbedestān and Nērangestān* (Vol. 2). Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Kotwal, F. M., & Kreyenbroek, P. G. (2003). *The Hērbedestān and Nērangestān* (Vol. 3). Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Mazdapour, K. (1990). *Shāyest nā Shāyest (The proper and the improper)*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [in Persian]

Mazdapour, K. (1999). *A study of the manuscript M.O. 29: The stories of Garshasp, Tahmuras, and Jamshid Golshah, and other texts*. Tehran: Agah. [in Persian]

Modi, J. J. (1922). *The religious ceremonies and customs of the Parsees*. Bombay: British India Press.

Nyberg, H. S. (1964–1974). *A manual of Pahlavi* (Vols. 1–2). Wiesbaden: Harrassowitz.

Pourdavoud, E. (1931). *Khordeh Avesta (The little Avesta)*. Bombay: Iranian Zoroastrian Association of Bombay and Iran League of Bombay. [in Persian]

Pourdavoud, E. (1977a). *Yasna* (Vols. 1–2). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

Pourdavoud, E. (1977b). *Yashts* (Vols. 1–2). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

Pourdavoud, E. (1978). *Visperad* (B. Faravashi, Ed.). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

Rashed-Mohassel, M. T. (2006). *Selections of Zadspram (Wizīdagīhā ī Zādspram)*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (Original work published 1987). [in Persian]

Tafazzoli, A. (2000). *Mēnōg ī Xrad (The spirit of wisdom)* (J. Amouzgar, Ed.). Tehran: Tus. [in Persian]

Unvala, M. R. (Ed.). (1922). *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* (Vols. 1–2). Bombay: British India Press

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

فرهنگ در آیینهٔ آیین: گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن

فرزانه گشتاسب[۱] ✉

۱. استاد، گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشکدهٔ زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول: F_goshtasb@hotmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

نوروز

قوم ایرانی

سرحد

مکران

بهارگاهی

سرمه‌سایی

سفر بدر

چکیده

گاهنبار نام شش جشن سالانه است که سال را به شش فصل یا دوره زمانی تقسیم می‌کند. بر اساس نوشته‌های پهلوی، هریک از شش گاهنبار، زمان آفرینش یکی از بخش‌های جهان مادی است. پیشینهٔ گاهنبارها بسیار قدیم و به دوران پیش از زرتشت می‌رسد. همانگونه که بیشترِ دانشمندان معتقدند، این جشن‌ها بسیار قدیمی و متعلق به دوران شبانی و کوچ‌نشینی اقوام آریایی بوده‌اند. آنچه می‌دانیم این است که این جشن‌های متفاوت، نزد اقوام و فرهنگ‌های گوناگونِ پیش از زرتشت، در متون زرتشتی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و مجموعه مهم‌ترین جشن‌های زرتشتی را تشکیل داده‌اند که این بار، به‌مناسبت بزرگداشت هفت مرحله آفرینش مینوی و مادیِ جهان هستی برگزار می‌شد و تا امروز بیش از دو هزار سال است که پاییده است. در این مقاله آداب و آیین‌های گاهنبار در سنت کهن مکتوب و سنت زنده زرتشتیان ایران بررسی و مقایسه می‌شوند. در بخش اول، یعنی سنت کهن مکتوب، منابع همه متون اوستایی، فارسی میانه و فارسی زرتشتی بوده است و در بخش دوم، داده‌ها از گفت‌وگوی شفاهی با زرتشتیان روستاهای مختلف یزد به‌دست آمده است. اکنون جشن‌های گاهنبار در پنج روز برگزار می‌شود. در میان زرتشتیان ایران، برگزاری گاهنبار رواجِ بسیار دارد و بیشتر زرتشتیان، چه فقیر و چه غنی، برگزاری حداقل یك آفرینگان گاهنبار در سال را از وظایف دینی خود می‌دانند.

استناد: گشتاسب، فرزانه (۱۴۰۳). فرهنگ در آیینهٔ آیین: گاهنبار، سنت کهن مکتوب و آداب و رسوم امروزی آن. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۶۹-۸۸.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

گاهنبار نام شش جشن سالانه است که سال را به شش فصل یا دورهٔ زمانی تقسیم می‌کند. واژهٔ «گاهنبار» (فارسی میانه: gāhān bār) واژه‌ای پهلوی است و در اوستا برای اشاره به این جشن‌ها و ایزدان موکل بر آنها عبارت yāiriia- ratu-[1] آمده است. بخش اول این کلمه از gāθānąm حالت اضافی جمع از واژهٔ اوستایی gāθā- به معنی «گاثا، سرود، شعر» (Nyberg, 1974, p. 80) و بخش دوم آن احتمالاً پسوند vār/bār به معنی «زمان» (نک سنسکریت: vāra- «دوره، زمان») مشتق شده است (Nyberg, 1974, p. 93).[2]

برای واژهٔ گاهنبار در متون اوستایی سابقه‌ای نمی‌توان یافت و در این متون عبارت yāiriia- ratu- برای اشاره به جشن‌های گاهنبار به کار رفته است. بویس (1975, p. 258) معتقد است واژه ratu در این عبارت به معنای «زمان» است و در فارسی میانه نیز مانند واژه gāh «زمان، زمان مقرر» این معنی را نگاه داشته است. ترجمهٔ ratu- به gāh در زند اوستا (مثلاً در ترجمهٔ عبارت asniia- ratu-) این نظر را تأیید می‌کند (Boyce, 2000, p. 254). البته این نظر درست است اما به نظر نگارنده واژهٔ ratu- در این‌جا هم به معنی «زمان» و هم به معنی «رد و سرور» است؛ و عبارت yāiriia- ratu ، هم به معنای فصول سال و هم ایزدان و ردان موکل بر زمان هر فصل است. ترکیب اضافی ašahe ratu- «رد یا سرور متعلق به اشه» در یسنا قطعات ۱/۹ و ۲/۹ و ویسپرد قطعات ۱/۲ و ۲/۲ که به عنوان وصف yāiriia- به کار رفته است، مؤید معنای دوم است. در گزارش زندِ قطعات نام‌برده، واژهٔ اوستایی yāiriia- به gāhānbār ترجمه شده است (Dhabhar, 1949, pp. 8, 16, 295).

واژهٔ gāhānbār و gāh ī gāhānīg به معنی «زمان گاهان، گاه سرایش گاهان» احتمالاً در ابتدا برای گاهنبار ششم (گاهنبار هَمَس‌پَت‌مَیدیم) به کار می‌رفته است و بعدها به جای واژهٔ gāh یا rad که عنوان کلی جشن‌های فصلی سالانه (yāiriia- ratu-) در زبان فارسی میانه بوده است، واژهٔ «گاهنبار» به کار رفته است. اشارهٔ کرتیر به برگزار کردن ۶۷۹۸ مراسم دینی گاهنبار با عنوان radpassāg به این موضوع اشاره می‌کند که هنوز در آن زمان این جشن‌ها را rad (اوستایی: ratu-) می‌نامیدند (Boyce, 2000, p. 255).

در این مقاله آداب و آیین‌های گاهنبار در سنت کهن مکتوب و سنت زندهٔ زرتشتیان ایران بررسی و مقایسه می‌شوند. در بخش اول، یعنی سنت کهن مکتوب، منبع ما تمام متون اوستایی، فارسی میانه و فارسی زرتشتی بوده است و در بخش دوم داده‌های خود را از گفت‌وگوی شفاهی با زرتشتیان روستاهای مختلف یزد به دست آورده‌ایم. نام و مشخصات کسانی که با ایشان گفت‌وگو شده است، در پایان مقاله آمده است و در متن مقاله به اختصار و با آوردن حروف نخست نام آنها، به ایشان ارجاع داده شده است.

پیش از این، دربارهٔ این جشن کهن و مهم ایرانی پژوهشی میدانی در میان زرتشتیان روستاهای مختلف یزد انجام نشده است. مهم‌ترین تحقیقات در این موضوع در زبان فارسی به آذرگشسب (۱۳۴۹) تعلق دارد که در کتاب آیین برگزاری جشن‌های ایران باستان بخشی را نیز به آداب و رسوم رسمی گاهنبار اختصاص داده و به اختصار به آن پرداخته است. تحقیق دیگری به قلم موبد خدایار دستور شهریار است که در مقاله‌ای کوتاه، گزارشی از مراسم گاهنبار در سال ۱۹۱۴م تهیه کرده است. پژوهش مهم دیگر را بویس انجام داده است. وی در سال‌های ۱۹۶۴-۱۹۶۳ به مدت دوازده ماه در روستایی کوچک در شمال یزد به نام «روستای شریف‌آباد» اقامت گزید و در این یک سال از نزدیک آداب و رسوم یکی از گروه‌های قدیمی و سنتی زرتشتی را مشاهده و بررسی کرد. او نتیجه مشاهدات خود را در شش مقاله در سال ۱۹۷۵ در انگلستان ارائه داد و در سال

---

۱. واژهٔ اوستایی yāiriia- صفت است به معنی «سالانه»؛ اگر به عنوان اسم خاص به کار رود، به جشن‌های سالانهٔ گاهنبار و ایزدان موکل بر آنها دلالت دارد (Bartholomae, 1961, pp. 1287-8).

۲. موبدان پارسی و ایرانی اشتقاق‌های مختلفی را برای واژهٔ گاهنبار ارائه داده‌اند: دستور پشوتن واژهٔ گاهنبار را «نماز (gāθā) یا هدیه (bār) برای خداوند» معنی کرده است (Cited by Modi, 1922, p. 420). کاما این واژه را «زمان سرایش گاهان» ترجمه می‌کند؛ او همچنین این احتمال را مطرح می‌کند که این واژه به معنی «انبارِ (ambār) زمان یا مکان (gātu/gāc)» باشد (Cited by Modi, 1922: 420). مدی نیز گاهنبار را به معنی «انبار یا مجموعهٔ زمان» می‌داند (Cited by Modi, 1922, p. 420). پورداود (۱۳۱۰، ص. ۲۱۵) بخش اول این واژه را از واژهٔ اوستایی-gātu به معنی «گاه، هنگام» و بخش دوم آن را از واژهٔ اوستایی yāiriia- به معنی «سالی، فصلی» می‌داند. موبد اردشیر آذرگشسب (۱۳۴۹، ص. ۳۰) دو معنا برای گاهنبار پیشنهاد می‌کند: «گاه انبار کردن (غله و میوه)» یا «اوقات بارعام یا مواقع جمع شدن (در محلی برای جشن یا نماز جماعت) یا زمان بار و بَر و نتیجه گرفتن از چیزی».

۱۹۷۷ آنها را در مجموعه‌ای به نام «پایگاه ایرانی زرتشتی‌گری»[1] چاپ کرد.

روش پژوهش

این پژوهش بر پایهٔ مطالعات میدانی و گفت‌وگو با مطلعات کلیدی انجام شده و در عین حال، علاوه بر مطالعات استنادی، مطالعات میدانی قبل نیز مورد رجوع قرار گرفته است (Boyce, 2000).

گاهنبار، جشنی در ستایش آفرینش

بر اساس نوشته‌های پهلوی، هر یک از شش گاهنبار، زمان آفرینش یکی از بخش‌های جهان مادی است. بندهشن مهم‌ترین متنی است که در این باره سخن گفته است: اورمزد «شش آفرینش مادی را به شش گاه گاهنبار آفرید، به سالی که سیصد و شصت و پنج روز به شمار است و دوازده ماه، هر ماهی سی روز و یک ماه سی و پنج روز» (بهار، ۱۳۶۹، ص. ۴۱). نام شش گاهنبار به شرح زیر است:

۱. میدیوزرم (اوستایی: -maiδiiōi.zarəmaiia)، به معنی «میان بهار»، روز خور تا روز دی‌به‌مهر از ماه اردیبهشت[2]، هنگام آفرینش آسمان.

۲. میدیوشَهم (اوستایی: -maiδiiōi.šam)، به معنی «میان تابستان»، روز خور تا روز دی‌به‌مهر از ماه تیر[3]، هنگام آفرینش آب.

۳. پَی‌تیشَهم (اوستایی: -paitiš.hahiia)، به معنی «(هنگام) جمع‌آوری غله»، روز اشتاد تا روز انارام از ماه شهریور[4]، هنگام آفرینش زمین.

۴. اَیاسرِم (اوستایی: -aiiaθrima)، به معنی «بازگشت به خانه»، روز اشتاد تا روز انارام از ماه مهر[5]، هنگام آفرینش گیاه.

۵. میدیاریم (اوستایی: -maiδiiāiriia)، به معنی «میان سال»، روز مهر تا روز ورهرام از ماه دی[6]، هنگام آفرینش چهارپا.

۶. هَمَس‌پَت‌مَیدیم (اوستایی: -hamaspaθmaēdaiia)، با معنی نامعلوم، روز اهنود تا روز وهیشتوایش از ماه گاثابیو[7]، هنگام آفرینش انسان[8].

در متون اوستایی نیز مکرر دربارهٔ آفرینش مادی سخن رفته است، اما آنها را مستقیماً به گاهنبارها نسبت نداده‌اند. ترتیب آفریدگان در اوستا با بندهشن تفاوت دارد. تنها در یسن ۱۹، بند ۸ ترتیب آفریدگان با کتاب‌های پهلوی یکسان است یعنی نخست آسمان و پس از آن آب، زمین، گیاه، چهارپا، انسان و در پایان آذر مزدا اهورا آمده است. در قطعات ۱۹/ ۲ و ۴ از کتاب یسنا، چهارپا پیش از گیاه و آذر پیش از انسان آمده است. در هفت‌ها که در بخش اوستای کهن قرار می‌گیرد، از آفرینش با این ترتیب سخن رفته است:

«پس اینک اهورامزدا را می‌ستاییم که گاو و اشه را آفرید و آب‌ها را آفرید و گیاهان نیک و روشنی‌ها را و بوم را و همهٔ خوبی‌ها را آفرید» (یسن ۲۷، بند ۱).

در ویسپرد (کرده ۷، بند ۴) از آفریدگان پاکی سخن می‌رود که پیش از آسمان، آب، زمین، گیاهان و چهارپایان آفریده شدند؛ که اشاره به همان آفرینش مینوی و مثالی پیش از آفرینش مادی است. تنها جایی که می‌توان رابطه‌ای میان مراحل خلقت مادی و گاهنبار یافت، قطعاتی از یسنا[9] است که در آنها نخست آفرینش آب، زمین، گیاه، آسمان، ستارگان، ماه و خورشید ستوده شده و به آنها نذر پیشکش می‌شود و در قطعهٔ بعدی، از ستایش ردانِ روز و ماه و سال و گاهنبار سخن می‌رود[10].

همان‌گونه که بیشترِ دانشمندان معتقدند، این جشن‌ها بسیار قدیمی و متعلق به دوران شبانی و کوچ‌نشینی اقوام آریایی بوده‌اند. در گزیده‌های زادسپرم اشاره‌ای به برگزاری گاهنبار میدیوزرم پیش از به پیامبری رسیدن اشوزرتشت شده‌است:

«چنان پیداست که [با] گذشت سی سال پس از زایش، [زرتشت] ماه سپندارمذ و روز انیران[11] (=سی‌ام اسفندماه) در آن سرزمین که چهل و پنج روز پس از نوروز «جشن بهاربود» خوانده‌شد، رفته‌بود جایی ویژه پیدا بود که مردمان از نواحی بسیار بدان جشنزار می‌رفتند. زردشت چون برای رفتن به جشنزار آغاز

1. A Persian Stronghold of Zoroastrianism (Boyce, 1977)

۲. روز یازدهم تا پانزدهم سال زرتشتی، ۱۰-۱۴ اردیبهشت سال خورشیدی

۳. روز یازدهم تا پانزدهم سال زرتشتی، ۸-۱۲ تیر سال خورشیدی

۴. روز بیست و ششم تا سی‌ام سال زرتشتی، ۲۱-۲۵ شهریور سال خورشیدی

۵. روز شانزدهم تا بیستم سال زرتشتی، ۱۰-۱۴ دی سال خورشیدی

۶. روز بیست و ششم تا سی‌ام سال زرتشتی، ۲۱-۲۵ شهریور سال خورشیدی

۷. روز ۲۵-۲۹ اسفند سال خورشیدی

۸. برای اشاره به نام این گاهنبارها در متون اوستایی نک. یسنا، قطعات ۹/۱، ۹/۲؛ ویسپرد، قطعات ۲/۱، ۲/۲؛ آفرینگان، قطعات ۳/ ۲-۱۱؛ فروردین یشت، قطعه ۴۹

۹. یسنا، قطعات ۱/۱۶، ۲/۱۶، ۳/۱۸، ۴/۲۱، ۶/۱۵، ۷/۱۸

۱۰. برای بخش‌های دیگری از اوستا که به آفرینش مادی اشاره می‌کند، نک وندیداد، قطعات ۳۳/۹ و ۴۲، ۱/۱۱-۲ و ۶ و ۹، ۳۵/۱۹؛ یسنا، قطعات ۱۲/۶۵-۱۳، ۹/۷۱؛ فروردین‌یشت، قطعهٔ ۲۲

۱۱ .احتمالاً یعنی چهل و پنج روز پس از ماه سپندارمذ (اسفند) و روز انیران (انارام) (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۲، ص. ۱۳۹)

رفتن کرد، در راه ، در دشتی تنها بخفت. در خواب دید که . . . » (راشدمحصل، ۱۳۸۵، ص. ٦٦).

در وجر کرد دینی نیز مطلبی دربارهٔ برگزاری جشنی در روز انیران در آخر ماه سپندارمذ، در ایرانشهر و قبل از رسیدن اشوزرتشت به این سرزمین آمده است، که شاید به جشن نوروز یا به فروردیگان و بزرگداشت روان درگذشتگان در پایان سال اشاره دارد؛ رسمی که تاکنون در میان بسیاری از اقوام ایرانی حفظ شده‌است:

«[زرتشت] فرمود از ستمگری دهخدایان و جادوگران می‌خواهم با همهٔ خویشان و پیوستگان و زنان به یک‌باره، به فرمان سروش، به سوی ایرانشهر بروم تا آسایش و امنیت بینم... در روز انیران، در آخر ماه سپندارمذ به ایرانشهر رسیدیم. جشن فرخ بود. بر آن شادی کردیم...» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۵).

دست‌نوشته‌ای پهلوی به نام م.او29، گاهنبار را به زمان پیش از زرتشت و دوران پادشاهی جمشید نسبت می‌دهد. در این متن از زبان اورمزد خطاب به زرتشت چنین بیان می‌شود:

«به زمانهٔ شاهی جمشید ویهنگان پس تا اکنون که زرتشت [به زمانه] برسید (=زاده‌شد)، از آن زمان، پس شش چیز بسیار نیکو ایدون داشته [وشمرده] شود که اگر در نزد مردمان این شش چیز را بگشتن [و گردش و رواج باشد]، پس به‌واسطهٔ آن، بدی و زیان گنامینو آن‌گاه بسیار بازمانَد [ومتوقف شود و] از آن، مردم همه‌گیتیان بی‌رنج و بی‌پتیاره باشد». یکی از این ۶ چیز بسیار نیکو، شش گاهنبار است (مزداپور، ۱۳۷۸، صص. ۱۸۲-۱۸۳).

درحالی‌که این جشن‌ها و حتی نام آنها از دورانی بسیار دور به یادگار مانده است، به نظر می‌رسد شکل‌گیری نهایی و نسبت دادن شش آفرینش به آنها پدیده‌ای زرتشتی باشد. نام برخی از گاهنبارها نشان از دورهٔ کوچ‌نشینی و گله‌پروری اقوام باستانی دارد، زمانی‌که دامپروران با تغییر آب‌وهوا، از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر کوچ می‌کردند و زمان استقرار یا حرکت آنها مناسبت برگزاری جشنی می‌شد. نام برخی دیگر از گاهنبارها به دوره‌هایی اشاره می‌کند که اقوام کوچ‌نشین، کشاورزی و یکجانشینی را برگزیده و زمان کاشت یا برداشت محصول را دلیلی برای جشن و شادی قرار می‌دادند. برخی از جشن‌ها به زمانی کهن‌تر که سال را به دو بخش تابستان بزرگ و زمستان بزرگ تقسیم می‌کردند بازمی‌گردد؛ برخی دیگر نیز یادگار چهار فصلی شدن سال است.

بویس (Boyce, 2000, pp. 254-255) معتقد است گاهنبارهای نخست، سوم و چهارم براساس زندگی دامداری وکشاورزی بنا نهاده شده، درحالی‌که جشن‌های دوم و پنجم با نشانه‌های طبیعی و به‌خصوص سنجش زمان با خورشید ارتباط داشته‌اند. چهارمین جشن به نظر می‌رسد جشن بازگرداندن دام‌ها به پناهگاه پیش از فرارسیدن زمستان بوده است. او نوروز را جشن بزرگداشت هفتمین آفرینش یعنی آتش می‌داند و بر این باور است که این جشن را با تمامی رموز و نمادهای خاص آن، خود اشوزرتشت بنیان نهاده است و پیروان نزدیک او که به دنبال اتحاد مذهبی بودند، جشن‌های فصلی را که میان مردم رواج داشت به رسوم زرتشتی و آفرینش‌های دیگر پیوند زدند و جشن‌های گاهنبار را پدید آوردند. به نظر می‌رسد فقط جشن همس‌پت‌میدیم جشنی جدید باشد تا عدد شش زرتشتی کامل شود.

اکنون جشن‌های گاهنبار در پنج روز برگزار می‌شود. اما شاید زمانی، این جشن‌ها یک‌روزه بودند. در آفرینگان گاهنبار که متنی به زبان اوستایی و بخشی از خرده‌اوستاست، هر گاهنبار شامل یک روز است و آن آخرین روز گاهنبارِ پنج روزهٔ کنونی است[۱]؛ احتمالاً بر همین اساس است که آخرین روز گاهنبار را مهم‌ترین روز آن دانسته‌اند.[۲] در نوشته‌های پهلوی و فارسی زرتشتی، جشن‌های گاهنبار پنج روز طول می‌کشد. مثلاً دربارهٔ گاهنبار میدیوزرم در بندهشن آمده است: «نخست آسمان را آفرید به چهل روز از روز هرمزد، ماه فروردین تا روز آبان، ماه اردیبهشت است. پنج روز درنگ کرد تا روز دی‌به‌مهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام میدیوزرم است. آن را گزارش این‌که زیستگاه مهر و ماه و سبزی به پیدایی آمد» (بهار، ۱۳۶۹، ص. ۴۱).[۳]

فرضیهٔ بویس (Boyce, 2000, pp. 254-255) این است که در زمان هخامنشیان که تقویم ۳۶۵روزهٔ مصری جایگزین تقویم ۳۶۰روزه شد، پنج روز بین سی‌ام اسفند تا اول فروردین اضافه و این امر باعث اختلاف میان زرتشتیان شد، چون باید اعیاد خود را پنج روز دیرتر برگزار می‌کردند. به همین دلیل دو روز قدیم و جدید را به یکدیگر پیوستند و جشنی شش روزه پدید آوردند. احتمال دارد کرتیر، موبد بزرگ هرمز اول، چنین ابداعی را به وجود آورده باشد. وی در کتیبهٔ کعبهٔ زرتشت به برگزاری ۶۷۹۸ مراسم دینی

---

۱. میدیوزرم در روز دی‌به‌مهر از ماه اردیبهشت؛ میدیوشهَم روز دی‌به‌مهر از ماه تیر؛ پَی‌تیشَهم روز انارام از ماه شهریور؛ اَیاسرِم روز انارام از ماه مهر؛ میدیاریم روز ورهرام از ماه دی؛ هَمَس‌پَت‌مَیدیم روز وهیشتوایش از ماه گاثابیو (خرده‌اوستا، آفرینگان گاهنبار، نک. پورداود، ۱۳۱۰، صص. ۲۴۱-۲۴۳)

۲. Modi, 1922, p. 421؛ پورداود، ۱۳۱۰، ص. ۲۱۶

۳. برای نمونه‌های دیگر رک. روایات داراب هرمزیار (Unvala, 1922, p. 426) و صددربندهشن (Dhabhar, 1909, p. 122)

برای گاهنبار، در یک سال، در آتش بهرامی که خود بنا نهاده است، اشاره کرده است. چنین رقم بالایی برای برگزاری مراسم گاهنبار نشان می‌دهد این جشن‌ها احتمالاً در آن زمان در شش روز برگزار می‌شده‌اند. شاید بعدها همهٔ گاهنبارها تحت تأثیر آخرین گاهنبار یعنی همس‌پت‌میدیم روز اول خود را از دست دادند و پنج‌روزه شدند.

آداب گاهنبار در سنت کهن مکتوب

«آفرینگان گاهنبار» در خرده‌اوستا، تنها متن اوستایی است که مطالبی دربارهٔ آیین‌های گاهنبار دارد. در این آفرینگان آمده است که گاهنبار دارای میزد (اوستایی: -myazda) یا نذورات آیینی است. در نظری قدیمی، میزد را درمقابلِ «زوهر» (اوستایی: -zaoθrā) و مانند واژهٔ اوستایی -pāpiθβā، همان نذرهای غیرمایع مانند گوشت و میوه دانسته‌اند (Bartholomae, 1961, pp. 888, 1191).[۱] تفسیر میزد در زند اوستا به «گوشت»[۲] یا «میوه»[۳] این نظر را تأیید می‌کند اما این امکان نیز هست که «میزد» در دوره‌های بعدی این معنا را یافته باشد. بنابراین در متون اوستایی به‌روشنی توضیح داده نشده است که «میزد» چه نوع نذری است؛ شاید با توجه به نیایش «آفرینگان گاهنبار» بتوان معنای «میزد» را به هر نوع پیشکش مادی یا مینوی برای خشنودی ایزدان تعمیم داد.[۴]

در «آفرینگان گاهنبار» توصیه شده است که مزدیسنان باید به عنوان «میزد» برای گاهنبار، اگر بتوانند یک گوسفند جوان که شیرخوار نباشد؛ و اگرنه نوشیدنی و شربت[۵]؛ و اگر آن را هم نتوانند باری از هیزم به اندازهٔ یک پشته یا یک کش (بغل) یا یک دسته پیشکش بیاورند؛ و اگر باز هم نتوانند تنها در مراسم شرکت کرده و نیایش اهورامزدا را به جای آورند، چراکه «این است میزد آورده شده که مایهٔ خشنودی رد (=سرور مینوی و ایزد جشن گاهنبار) است» (پورداود، ۱۳۱۰، صص. ۲۳۹-۲۴۰).

از این متن اوستایی چنین برمی‌آید که دادن «میزد» برای هر شش گاهنبار، وظیفهٔ دینی هر فرد محسوب می‌شود؛ و هرکس که این وظیفه را در هر گاهنبار انجام ندهد یعنی «هر کس که نَیزَد و نسازد و نخورد و ندهد»[۶]، از یک گاهنبار تا گاهنبار بعدی هرروز گناهی معادل صدوهشتاد استیر بر ذمه‌اش قرار می‌گیرد[۷]؛ و در مقابل اگر این خویش‌کاری را به‌درستی انجام دهد، از پاداشی بزرگ در جهان دیگر بهره‌مند خواهد شد؛ پاداشی که معادل بخشش و خیرات «از روی راستی و نیکی، از برای روان، به مردان پاکدین» است (همان‌جا). اهمیت میزد برای گاهنبار چنان بوده است که در نیرنگستان (Kotwal & Kreyenbroek, 2003, pp. 27, 278) برای تفسیر عبارت mēzd rōz یعنی «روز میزد» واژهٔ «گاهنبار» برگزیده شده است. در شایست‌ناشایست (نک. مزداپور، ۱۳۶۹، ص. ۱۵۸) نیز گاهنبار یک نوع میزد شمرده شده است.

گاهنبار در متن پهلوی زند آفرینگان گاهنبار کاری اهورایی شمرده شده است، و از اینجا دلیل بزرگی و ارزش این رسم نزد مزدیسنان روشن می‌شود. در این متن آمده است که در آغاز هستی، اهورامزدا به همراهی امشاسپندان پس از هر مرحله آفرینش، گاهنباری به جای آورد و نامی بر آن نهاد و با امشاسپندان میزد ساخت، پس «مردمان نیز باید به همان‌گونه

---

۱. نیز نک. پورداود، ۱۳۱۰، ص. ۲۲۸، ی. ۳۰

۲. tšōg (نیرنگستان، نک. Bartholomae, 1961, p. 1191)

۳. ترجمهٔ پهلوی: bar و ترجمهٔ سنسکریت: phalan (یسنا، ۳۴/۳، نک. Bartholomae, 1961, p. 1191)

۴. اگر با توجه به اشارات اوستایی، میزد دارای معنایی گسترده و شامل پیشکش‌های مادی و مینوی به جهان ایزدان بوده‌است، باید پذیرفت در دوره‌های متأخر این معنا محدود و محدودتر شده و به «هر نوع فدیه و خوردنی جامد و نیز به هر گونه سفره، که کشیدن آن همراه با نیایش و یزشن باشد، اطلاق می‌شود» (شایست‌ناشایست، نک مزداپور، ۱۳۶۹، صص. ۱۷۱ و ۲۰۱). در روایات داراب هرمزیار دربارهٔ میزد چنین آمده است: «اندر دین به پیداست که در هر ماهی پنج روز میزد کردن بر هیربدان و به‌دینان فریضه است، آن پنج روز این است مهرروز و رشن‌روز و بهرام‌روز و اشتادروز و انیران روز. این هر پنج روز میزد البته باید کردن و میزد آن را گویند که هرکدام میوه آورند و آن میوه را در پیش زوت نهد و آفرینگان به خشنومن آن روز کند به نام آن کس کنند که میزد می‌فرماید» (Unvala, 1922, p. 361).

۵. در اوستا «هورا» (سنسکریت: -súrā، اوستایی: -hurā) ، از ریشهٔ hav- «فشردن» و به معنی «نوعی شربت یا نوشیدنی» است که در قطعهٔ ۱۴/۱۷ وندیداد هم آمده است (Bartholomae, 1961, p. 1837). در زند آفرینگان گاهنبار، این واژه به šakar «شکر» ترجمه شده است (Dhabhar, 1963, p. 150).

۶. زند خرده‌اوستا، نک. دابار، ۱۹۶۳، ص. ۱۵۴ ؛ روایات داراب هرمزیار (Unvala, 1922, pp. 440-7)

۷. در «آفرین گاهنبار» (متون پازند، ۹۰-۹۷)، میزان این گناه برای تمامی گاهنبارها یکسان و روزانه ۱۸۰ استیر است؛ اما در روایات داراب هرمزیار (Unvala, 1922, pp. 440-7) میزان گناه «میزد ندادن» برای هر گاهنبار تفاوت می‌کند: برای گاهنبار اول یعنی میدیوزرم یك اویریشت یا پانزده استیر (همان، ص. ۴۴۱)، برای گاهنبار دوم یعنی میدیوشهم یك اردوش معادل سی استیر (Unvala, 1922, p. 442)، برای گاهنبار سوم یك خور معادل شصت استیر (همان، ص. ۴۴۳)، برای گاهنبار چهارم یك بازا معادل نود استیر (Unvala, 1922, p. 444)، برای گاهنبار پنجم یك یات معادل صدو هشتاد استیر (همان، ۴۴۵)، برای گاهنبار ششم یك تناویر/تنافور معادل سی‌صدوشصت استیر (Unvala, 1922, p. 445) است. در نیرنگستان (Kotwal & Kreyenbroek, 1995, pp. 26-28; 2003: 34, 50, 152) گناه برگزار نکردن گاهنبار یك اویریشت و در یك سال یك تنافور ذکر شده‌است. برای میزان این گناهان، رك. شایست‌ناشایست (مزداپور، ۱۳۶۹: ۱-۶).

[گاهنبار ومیزد] کنند» (Dhabhar, 1963, pp. 150-9) و به یاد بزرگداشت شش آفرینشِ خداوند، او را بستایند.

واژهٔ اوستایی -ratu.fritī که به معنی «خشنودی رد، مایهٔ رضایت و پسند رد» است (Bartholomae, 1961, p. 1504) و در زند به rad-franāmišnīh ترجمه شده است[۱]، در برخی از قطعات نیرنگستان، با عبارت «برگزاری گاهنبار»[۲] تفسیر شده‌است (Kotwal & Kreyenbroek, 1995, p. 26; 2003, pp. 150, 154, 192, 270)؛ یعنی برگزاری گاهنبار، راهی برای ستایش و خشنودی سرور و رد مینوی به شمار آمده است.

آگاهی دیگری که از نیرنگستان به دست می‌آید این است که، «برگزاری گروهی و دسته‌جمعی[۳] گاهنبار» اهمیت دینی داشته‌است. کرفهٔ یزشن گاهنبار به صورت یک‌پارچه و گروهی، بسیار و معادل نیم تنافور است (Kotwal & Kreyenbroek, 2003, p. 62). کسانی که به صورت گروهی گاهنبار را برگزار می‌کنند ham-radpassāg نامیده شده‌اند (Kotwal &Kreyenbroek, 1995, p. 26; 2003, pp. 182, 194) و کرفهٔ «گاهنبار گروهی» به یکایک این افراد تعلق دارد، حتی به آنهایی که با بی‌گناهی در یزشن شرکت نکنند (Kotwal & Kreyenbroek, 2003, p. 182).

در قطعهٔ ۲/۴ و ۲/۵ از نیرنگستان (Kotwal & Kreyenbroek, 1995, pp. 30, 32) آمده است که گاهنبار تنها مراسمی است که تعداد مردمی که در آن شرکت می‌کنند از تعداد مراسم مهم‌تر است، درحالی‌که در آیین‌هایی همچون ستوش و فروردیگان، تعداد مراسم مهم‌تر از تعداد مردمان است. این باور که هنوز هم میان زرتشتیان زنده است، یادآورِ مضمونِ آفرینگان گاهنبار است که براساس آن، دادن میزد گاهنبار چه به طور مادی و چه به طور مینوی و ستایش اهورامزدا، بر همهٔ مزدیسنان واجب است.

دربارهٔ نیایش‌هایی که در گاهنبار خوانده می‌شود، از متون چنین برمی‌آید که سرایش «گاهان» مهم‌ترین نیایش بوده است، به‌طوری‌که «یشتن گاهان» معادل «یشتن گاهنبار» آمده است (Kotwal & Kreyenbroek, 1995, p. 82; 2003, pp. 34, 58, 62). موبد کوتوال توضیح می‌دهد که این عبارت به خواندن ویسپرد در گاهنبار اشاره می‌کند که شامل خواندن گاهان نیز بوده است (Kotwal & Kreyenbroek, 1995, p. 83).

در شایست‌ناشایست (نک. مزداپور، ۱۳۶۹، صص. ۲۳۸، ۲۴۱) گفتن چهار یتااَهو، هنگام «فراخواندن ایزدان» (rad-franāmišnīh) یعنی هنگام گاهنبار، احتمالاً به خواندن چهار یتااَهو در خشنومن آفرینگان گاهنبار و ویسپرد گاهنبار اشاره می‌کند.

در روایات داراب هرمزیار (Unvala, vol.1, 1922, pp. 351-4, 520, 431, 1922, vol.2, p. 440) آگاهی‌های بیشتری دربارهٔ نیایش‌ها و آفرینگان‌های گاهنبار آمده است. در روایت کامدین شاپور (Unvala, vol.1, 1922, p. 351) و روایت کامه‌بهره (Unvala, vol.1, 1922, p. 520) آمده است که برای مراسم گاهنبار باید نخست دو آفرینگان گاهنبار، سپس یک آفرینگان دهمان و یک آفرینگان سروش و در پایان، همازور آفرینگان گاهنبار را به جای آورد؛ اما در روایت دستور برزو (Unvala, vol.2, 1922, p. 440) تعداد آفرینگان گاهنبار یک بار ذکر شده و نیایش‌های دیگر به همان ترتیب روایت‌های قبلی است.

غیر از آفرینگان، خواندن «درون گاهنبار» هم ضروری است «و تا درون گاهنبار به‌نیزند، هیچ چیز نشاید بخورند و نشاید که برگیرند» (Unvala, vol.1, 1922, p. 427). این درون به خشنومن اورمزد[۴] و «به روز در همه گاه شاید و به شب نشاید یشتن»[۵] (Unvala, vol.2, 1922, p. 431).

برای سفرهٔ گاهنبار «اسپرم و ناوه» (=گل و گلدان) در سمت چپ زوت و «اِسم و بوی» (=هیزم و بوی‌خوش) و «میزد» (=میوه) در سمت راست زوت قرار می‌گیرد و در برگزاری مراسم دو موبد شرکت می‌کنند (Unvala, vol.1, 1922, pp. 351, 520). منظور از «اسپرم یا وسفرم» که در هند آن را گل می‌نامیدند، شاخه‌هایی از درخت سنجد یا مورت، به اندازهٔ برسم یعنی به درازای یک وجب بوده است. تعداد این شاخه‌ها در همهٔ آفرینگان‌ها پنج عدد است، به غیر از مراسمی که در آنها فقط یک بار آفرینگان دهمان می‌خوانند، که در آن سه اسپرم می‌نهادند (Unvala, vol.1, 1922, pp. 352-3, 1922, vol.2, p. 440).

---

۱. به معنی «فراخوانی ایزدان» (شایست‌ناشایست، نک مزداپور، ۱۳۶۹، ص. ۲۴۱)

۲. فارسی میانه: gāhānbār yaštan

۳. فارسی میانه: gāhānbār ī ēw-kardag

۴. «در ایران درون را به خشنومن اورمزد می‌خوانند و یشت و آفرینگان به خشنومن رتوبرزت چون در نسخهٔ یشت و آفرینگان نوشته، ولی در نسخهٔ درین(=درون) گهنبار ننوشته، به خشنومن اورمزد خدا قرارداده‌اند (Unvala, 1922, p. 431).

۵. درحالی‌که «آفرینگان را به روز و به شب هر دو شاید خواندن» (Unvala, 1922, p. 433).

اهمیت حضور در مراسم گاهنبار و هم‌بهره شدن در کرفهٔ آن، به عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف دینی زرتشتیان، در متون فارسی میانه مورد تأکید قرار گرفته است. در کتاب مینوی‌خرد (نک. تفضلی، ۱۳۷۹، ص. ۲۸) در پاسخ به پرسش دانا دربارهٔ کارهای مهتر و بهتر، گاهنبار به عنوان سومین کار نیک معرفی می‌شود. در فصل هجدهم شایست‌ناشایست نیز آمده است که گاهنبار یکی از سه آفریدهٔ اورمزد بوده است که دیو خشم نتوانست در آن خللی وارد کند؛ بنابراین اهریمن به او پیشنهاد کرد «در گاهنبار برس، اگر از ایشان یکی [ازدیگری] چیزی بدزدید، گاهنبار شکسته شد و کار به کام تو [باشد].» (مزداپور، ۱۳۶۹، ص. ۲۳۳).

آداب گاهنبار نزد زرتشتیان امروز ایران

در میان زرتشتیان ایران، برگزاری گاهنبار رواجِ بسیار دارد و بیشترِ زرتشتیان چه فقیر و چه غنی، برگزاری حداقل یک آفرینگان گاهنبار در سال را جزو وظایف دینی خود به شمار می‌آورند. به قول موبدیار بهمن خرسند «آن‌که فقیر است با یک بشقاب لرک و آن‌که ثروتمند است با خیرات و دهش مفصل‌تر، ولی گاهنبار را بیشترِ مردم برگزار می‌کنند».

برخلافِ جامعهٔ زرتشتیان ایران، برگزاری گاهنبار نزد پارسیان هند رواج چندانی ندارد. علت آن احتمالاً به سال‌های ۱۹۳۵-۱۹۴۵م. بازمی‌گردد که دولت هند برگزاری ضیافت‌های عمومی را ممنوع کرد و به همین دلیل وقفه‌ای در این جشن‌ها که به صورت گردهمایی و خیرات عمومی برگزار می‌شدند، پیش آمد؛ و هنگامی که از سال ۱۹۷۰ پارسیان دوباره برگزاری گاهنبارها را از سر گرفتند، این مراسم رونق و رواج پیشین را به دست نیاورد (Boyce, 2000, p. 256).[۱]

در ایران دو نوع گاهنبار رایج بوده است:

الف) گاهنبار «توجی» یا توجش (م.ب.خ؛ ف.ش) یا توجشنی (ب.پ) است که گاهنبار بی‌وقت (پ.ن.ب؛ ف.ص) است؛ یعنی زمانی غیر از پنج روز گاهنبارهای «چهره» خوانده می‌شود.[۲]

ب) گاهنبار «چهره» که به آن «گاهنبار مَس (=بزرگ)» نیز می‌گویند (ب.پ)، و مراسمی است که در یکی از پنج روز از شش گاه گاهنبار خوانده می‌شود.

گاهنبار توجی

گاهنبار توجی معمولاً خیراتی همگانی است که با مشارکت و همکاری تعدادی از زرتشتیان در مکانی عمومی مانند گاهنبارخانه یا دربِ‌مهر یا حتی در میدان میان روستا[۳] برگزار می‌شود. مثلاً گاهنبار توجی که در نرسی‌آباد، هر ماه در روز اشتاد، در مکانی به نام «گنزُگ»[۴] (اتاق کوچک) برگزار می‌شود (پ.ن.ب؛ ف.ص)؛ و گاهنبار محلهٔ یزد که در روز پانزدهم هر ماه خوانده می‌شود و خیرات آن سیروگ، لرک و میوه است. البته گاهنبار توجی خصوصی نیز وجود دارد که در خانه و با مراسمی مختصر برگزار می‌شود (ف.ص). گاهنبار توجی را می‌توان هر زمانی از سال برگزار کرد ولی چنان‌که بانو پشوتن نیز می‌گوید نباید آن را در یکی از روزهای گاهنبارِ «چهره» به جای آورد «چون هم‌بهرهٔ گاهنبار می‌شود و پس از آن هر سال باید آن را برگزار نمود».

زرتشتیان اغلب گاهنبار توجی را به دلیلی خاص برگزار می‌کنند؛ بلاها و حوادث طبیعی مانند سیل و زلزله، مرگ‌ومیرهای مکرر در اثر بیماری‌های واگیردار یا حوادث قهری، درخواست تندرستی و شادی زندگان (پ.ن.ب؛ س.م.ف؛ پ.ن؛ ش.ش) برخی از این دلایل هستند. بعضی اوقات گاهنبار توجی به نام فردی درگذشته خوانده می‌شود تا اگر بدهی یا قرضی در این دنیا داشته است، جبران شود (ب.پ)،

---

۱. در هند رسم است هر خانواده‌ای که یکی از نزدیکانش را از دست می‌دهد، در سال اول پس از درگذشت او، شش گاهنبار سال را به یاد آن فرد برگزار می‌کند (Modi, 1922, p. 427). در کنار این گاهنبارها که بیشتر حالت خصوصی دارند، گاهنبارهای عمومی نیز تقریباً در همهٔ شهرها برگزار می‌شود. بعضی از این گاهنبارها به یك تجارت‌خانه یا صنف به‌خصوص تعلق دارند. اما یك گروه دیگر از این گاهنبارها را خیراندیشانی برگزار می‌کنند که هزینهٔ آن را پرداخته و تمامی پارسیان در آن شرکت می‌کنند. مثلاً یك گاهنبار عمومی در پنجایت (Panchāyet) که مقداری پول به‌وسیلهٔ کمك‌های مالی مردم جمع شده و با آن هر سال شش گاهنبار برگزار می‌شود. مقدار کمی از این پول صرف برگزاری مراسم دینی یعنی خواندن نیایش‌ها و تهیهٔ لوازم آفرینگان‌خوانی شده و بقیهٔ آن برای یك شام همگانی که به آن «نیات» (niāt) گفته می‌شود، هزینه می‌گردد.

برگزاری گاهنبار شامل دو بخش است: انجام مراسم‌های نیایش مربوط به گاهنبار؛ و برگزاری جشن رسمی و عمومی. در گاهنبار معمولاً چهار نیایش می‌تواند برگزار می‌شود: آفرینگان گاهنبار؛ باج گاهنبار؛ یسنای گاهنبار که با عنوان ویسپرد شناخته می‌شود؛ چهار) پاوی گاهنبار. از این چهار نیایش، برگزاری مراسم اول و دوم یعنی آفرینگان و باج برای هر گاهنبار ضروری است، ولی مراسم ویسپرد و پاوی اختیاری است و می‌توان برای هر گاهنبار آنها را اجرا کرد یا از آنها صرف‌نظر نمود (Modi, 1922, pp. 422-3).

۲. اسامی اختصاری نام خلاصه شده مطلعان و دانستارانی است که در این پژوهش با آنان گفت‌وگو شده است.

۳. گویش زرتشتی: meɪn-e de:(h) (ز.ج)

٤. گویش زرتشتی: nzogɜg به معنی «اتاقك، اتاق کوچک»

دراین‌صورت خواندن فقط یک آفرینگان کافی است (همان). فیروزه صنمی این مراسم را «جَشَن برای درگذشته» می‌نامد.

گاهنبار توجی در مناسبت‌های دیگری نیز برگزار می‌شود، برای نمونه کسی که در جشن مهرایزد (مهرگان) نذر و خیرات دارد معمولاً بعدازظهر روز مهرگان یک گاهنبار توجی نیز در درب‌مهر می‌خواند (م.ب.خ). در قدیم هر چند ماه یک‌بار که استخوان‌های درون دخمه را جمع می‌کردند و در چاه میانی آن به نام «سُراده» می‌ریختند، به‌دینان در مکان دخمه گردهم می‌آمدند و یک گاهنبار توجی به جای می‌آوردند (د.ت). همچنین در کنار آیین‌های دیگر مانند «آتش بزرگ کردن» یا «درگذشت اشوزرتشت» نیز گاهنبار توجی خوانده می‌شود؛ و هم‌اکنون این رسم رواج یافته است که انجمن‌های زرتشتیان در روز جشن‌های ماهیانه، گاهنبار توجی نیز برگزار می‌کنند.

در گاهنبار توجی که برای زندگان خوانده می‌شود، سیروسداب درست نمی‌کنند، چون سیروسداب ویژهٔ مراسم درگذشتگان است. در چنین مراسمی که برای شادی و تندرستی برگزار می‌شود به‌جای سیروسداب، خوراکی به نام «شوربای سروش‌ایزد» (پ.ن.ب؛ ف.ص؛ س.م.ف؛ پ.ن) و «سیروگ سروش‌ایزد» تهیه می‌کنند (پ.ن.ب؛ ف.ص). بانو پشوتن می‌گوید: «گاهنبار توجی نیازی به سفره، میوه، سیروگ، شیر و شراب ندارد. یک ظرف آب پاک و تازه، یک بشقاب لرک، یک کلچه مورت ویک ظرف آتش کافی است، بعضی افراد «بوی‌وبرنگ» هم می‌کنند ولی واجب نیست؛ وقف و خیرات هم واجب نیست اما اگر بخواهند می‌توانند لرک زیاد بخرند و فامیل را دعوت کنند و میهمانی هم بدهند، ولی برای «گاهنبارمَس» (=گاهنبار چهره) سفره و بوی‌وبرنگ و خیرات لازم است».

نیایش‌های گاهنبار توجی نیز با گاهنبار چهره تفاوت دارد. در گاهنبار توجی ابتدا یک آتش‌نیایش یا اورمزدیشت وسپس یک کرده آفرینگان دهمان و یک کرده آفرینگان سروش و در پایان همازور دهمان خوانده می‌شود (م.م.ف).

گاهنبار چهره (گاهنبار بزرگ یا وقفی)

گاهنبار «چهره» یا گاهنبار بزرگ را «گاهنبار وقفی» نیز می‌نامند زیرا در بین زرتشتیان مرسوم است که بنیانگذار گاهنبار اغلب بخشی از دارایی‌اش، مانند خانه، باغ، زمین یا چیز دیگر را وقف گاهنبار می‌کند تا درآمد آن هزینهٔ برگزاری این جشن شود؛ این کار برای دوام مراسم گاهنبار انجام می‌شود تا فرزندان یک خانواده، برگزاری مراسم را به پشتوانهٔ آن وقف ادامه دهند و قطع نکنند (Khudayar Dastoor, 1914, p. 303). البته گاهنبارهای غیروقفی نیز داریم که تعدادشان نسبت به گاهنبارهای وقفی کمتر است و اکثر به‌دینان گاهنبارهای توجی را به عنوان گاهنبار بدون وقف می‌شناسند. فیروزه صنمی و شوهرش در نرسی‌آباد گاهنباری را بنیان نهاده‌اند که می‌گوید: «شوهرم سرِ (وقف) گاهنبار است»[1]، یعنی تا زمانی که شوهرش زنده است، او این گاهنبار را برگزار می‌کند و به قول خودش بار فرزندانش را سنگین نکرده است و آنها وظیفه‌ای در این‌باره ندارند. در قاسم‌آباد نیز بیشتر گاهنبارها غیروقفی‌اند، چون زمین‌های کشاورزی آنجا وقفِ «شاه نجف» است و اهالی با هزینهٔ شخصی خود گاهنبارها را بنیان نهاده‌اند[2] و چون فرزندانشان عهده‌دار وقف نیستند، اجباری هم برای ادامه دادن گاهنبار پدری ندارند (م.ک.م).

چنان‌که گفته شد، مهمترین نتیجهٔ «وقف نهادن» برای گاهنبار چهره این است که دوام برگزاری آن را تا چندین نسل و تا هنگامی‌که فردی از آن خاندان زنده است، تضمین می‌کند. وقتی یک «گاهنباربزرگ» بنیان نهاده می‌شد، باید نسل‌های بعدی تا وقتی که فردی از آن خاندان زنده است، گاهنبار اجدادی را در زمان خودش برگزار کنند (ب.پ، م.ب.خ، ک.ک، م.س.س، م.ک.م)، و وجود یک منبع درآمد مطمئن برای تداوم برگزاری این آیین ضروری است. گوهر بهرام در پاسخ به این سوال که گاهنبار را تا چند سال باید برگزار کرد، می‌گوید: «وقت معینی ندارد، باید آن را تا وقتی که زنده هستیم برگزار کنیم»؛ اما بانو پشوتن می‌گوید: «سال (یعنی سالگرد درگذشتگان) را تا سی‌سال و گاهنبار را تا صدسال باید برگزار کرد».

آغاز رسم سودمند و مهم «وقف» برای گاهنبار به دوران بسیار قدیم بازمی‌گردد و هنوز هم ادامه دارد و در حقیقت شاید آن را بتوان مهم‌ترین دلیل دوام گاهنبارها در شرایط دشوار اجتماعی ایران دانست. بسیاری از زرتشتیان در زمان‌های مختلف، برای داشتن خانه، باغ و زمین زراعتی در محدودیت و تنگنا بودند و بسیاری از اموالشان به وسیلهٔ قدرت‌های حاکم ستانده می‌شد. وقف این املاک برای بنیان نهادن گاهنبار که وظیفه دینی هر به‌دین بود، هم این اموال را از دستبرد زمانه نجات می‌داد و هم منبع درآمد مناسبی برای تداوم این رسم مهم به وجود می‌آورد.

---

۱. گویش زرتشتی: mɪra-m ʃe sar a

۲. اصطلاح «بنیان گذاشتن گاهنبار» در بین زرتشتیان با عبارت gambor nɒdvun یعنی «گاهنبار نهادن» بیان می‌شود.

موبدیار کیخسرو ماونادادی می‌گوید: «هر فرد زرتشتی می‌توانست خانه یا زمین یا چیز دیگری را به دو روش وقف بگذارد، یکی وقف اولادی و یکی وقف دولتی؛ در وقف اولادی وقف‌نامه‌ای نوشته می‌شد و در آن مشخص می‌شد که این خانه یا زمین گاهنبار دارد و فرزندان باید گاهنبارش را بخوانند. در وقف دولتی، وقف‌نامه در ادارهٔ اوقاف به ثبت می‌رسید. هردو وقف‌نامه دارای اعتبار یکسان بودند و کسی نمی‌توانست ملکی را که وقف‌نامه داشت بفروشد یا به زور تصرف کند».

در دوره‌های قدیم‌تر رسم نبود که محل گاهنبار را تغییر دهند و زرتشتیان، این جشن را در همان جایی که بنیان نهاده شده بود، برگزار می‌کردند؛ اما اکنون که بسیاری از زرتشتیان از روستاهای یزد به شهرها مهاجرت کرده‌اند، گاهنبارها را نیز به شهر محل سکونت خود منتقل یا به انجمن‌ها واگذار کرده‌اند. به تازگی به دلیل افزایش قیمت زمین و ملک، بسیاری از املاک وقفی نیز خریدوفروش می‌شود. جمشید بلیوان می‌گوید: «وقتی زمین یا خانه‌ای که گاهنبار دارد فروخته می‌شود، یا باید با گاهنبارش واگذار شود که در این صورت فروشنده بخشی از پول خانه را به خریدار می‌بخشد و فرد خریدار تعهد می‌کند که هر سال گاهنبارِ آن خانه را برگزار کند؛ یا خود فروشنده قسمتی از پول خانه را کنار می‌گذارد و هر سال خودش، در خانهٔ جدید یا درب‌مهر یا جای دیگر گاهنبار را به جای می‌آورد».

زمانی که گاهنباری بنیان نهاده می‌شد، ادامهٔ آن معمولاً به توافق فرزندان بستگی داشت؛ مثلاً هرسال به‌نوبت یکی از آنها عهده‌دار برگزاری این جشن می‌شد یا یکی از فرزندان که از املاک نگهداری و استفاده می‌کرد، برگزاری این جشن را بر عهده می‌گرفت. بیشتر اوقات این فرد پسر کوچک خانواده بود چون بیش از دیگر برادران و خواهرانش وظیفه نگهداری پدر و مادر و اموال ایشان را بر عهده داشت (س.خ؛ م.ک.م). کسانی که فرزندی نداشتند، گاهنبار را به خویشاوندان یا به موبد واگذار می‌کردند (م.م.ف).

بنیان نهادن گاهنبار، غیر از آنکه وظیفه‌ای دینی محسوب می‌شد، انگیزه‌ای درونی و عاطفی نیز به همراه داشته است و آن عشق به خیرات و دهشِ بخشی از دارایی و باقی گذاشتن نام نیک از خویش بوده است. زمرد جراح از این عشق سخن می‌گوید: «گاهنبار که می‌خواندند، دور هم جمع می‌شدند، کار می‌کردند، جار می‌کشیدند که آفرینگان می‌خوانند به نام فلان‌کس و خدابیامرزی می‌دادند؛ برای همین وقتی دیگران گاهنبار داشتند، بقیه هم دلشان می‌خواست که خیرات و گاهنبار داشته باشند. کسی را می‌شناختم که هیچ نداشت، فقط یک گردون[۱] داشت. او این گردون را وقف گاهنبار کرد و گاهنباری را بنیان نهاد».

حفظ زمین، خانه و باغ، باقی ماندن نام فرد وقتی فرزندی نداشت[۲]، زنده نگاه داشتن نام پدر و مادر پس از درگذشت ایشان[۳] یا بعد از سی‌امین سالگرد آنان[٤]، انگیزه‌های دیگری برای بنیان نهادن گاهنبار بوده است (ک.ک؛ س.م.ف؛ م.ک.م؛ ش.ش؛ ز.ج)؛ و به‌دینان، خواندن گاهنبار برای درگذشتگان را موجب برکتِ خانه و خانواده می‌دانستند (ک.ک؛ م.ک.م).

کسانی که انجام این وظیفه را از چند نسل قبل به ارث برده بودند، گاه به نامگانهٔ خود و یکی دیگر از اعضای خانواده، یک آفرینگان دیگر به آفرینگان اصلی گاهنبار اضافه می‌کردند. به این دلیل است که بسیاری از گاهنبارهایی که امروز برگزار می‌شود، چندین آفرینگان دارد. مثلاً مهربان انوشیروانی و همسرش بانو رشید در محلهٔ یزد ۲۷ آفرینگان گاهنبار دارند، یا بانو پشوتن در مریم‌آباد ۸ آفرینگان گاهنبار دارد. در قاسم‌آباد رسم بود که هرکس آفرینگان جدید اضافه می‌کرد، یک کله‌قند به دهموبد و موبد هدیه می‌داد و ایشان هم نامگانهٔ آفرینگان جدید را در دفترچه یا تقویم مخصوصی که داشتند، یادداشت می‌کردند.[۵]

شیوه‌های گوناگون برگزاری گاهنبارهای چند آفرینگانی

برای برگزاری هریک از آفرینگان‌های گاهنبارهای چندآفرینگانی یک سینی لرک و خواندن یک آفرینگان کامل[٦] لازم است (م.م.ف)، اما به‌تدریج به دلیل افزایش تعداد گاهنبارها و

---

۱. آسیاب، وسیله‌ای برای آرد کردن گندم که با نیروی اسب یا حیوانی دیگر می‌چرخید.

۲. کتایون کدمی می‌گوید: «کسی که فرزند نداشت، هرچه داشت وقف گاهنبار می‌کرد، یعنی این زمین بچهٔ من است.»

۳. به‌ویژه اگر کسی در یکی از روزهای گاهنبار درمی‌گذشت، اغلب در همان روز گاهنباری نیز برای او بنا نهاده می‌شد.

٤. یعنی پس از آن‌که سی‌سال سالگرد برای درگذشته خوانده شد، برای این‌که نام او زنده بماند، فرزندانش یك گاهنبار چهره به نام او بنا می‌نهند.

۵. هنوز هم موبدان، به ویژه آنان که هوشت (موبد رسمی برگزارکنندهٔ مراسم در یك روستا) هستند، دفترچه‌ای دارند که تعداد آفرینگان‌هایی که در هر روز گاهنبار در هر خانه باید بخوانند، نامگانهٔ آنها و نیز نوع گاهنبار (لرکی یا نانی یا نانی‌وگوشتی) را در آن یادداشت کرده‌اند.

۶. آفرینگان کامل برای گاهنبار، شامل دو کرده آفرینگان گاهنبار، یك کرده آفرینگان دهمان، یك کرده آفرینگان سروش یا پنجهٔ سروش و یك همازور دهمان (یعنی آفرین دهمان) بوده است (م.ب.خ).

کم‌شدن تعداد موبدان، روش‌های گوناگونی برای برگزاری این گاهنبارها ابداع شد. بانو پشوتن برای ۸ گاهنبار، دو سینی لرک می‌گذارد، هرکدام برای چهار گاهنبار و دو بار آفرینگان کامل خوانده می‌شود و دوبار لرک خیرات می‌شود؛ خوراکی‌های گاهنبار مانند نان، سیروگ، میوه و چیزهای دیگر نیز دو بار در ظرف‌های جداگانه گذاشته می‌شود. سیروسداب را هم دو بار درست می‌کند؛ یک‌بار در ابتدای گاهنبار و یک‌بار در آخر آن؛ اما تنها یک سفره می‌کشد چون معتقد است دو سفره «ساخت‌ونساخت»[۱] دارد. او می‌گوید: «من حتی دو سفره هم دوختم ولی پسرم مُرد، همه چیز حساب دارد اما ما این حساب‌ها را نمی‌دانیم».

خداداد دهموبد حسینی نیز به‌تازگی به جای شش آفرینگان، سه آفرینگان می‌خواند و در هرکدام نام دو نفر را یاد می‌کنند و سه بار لرک می‌دهند. بعضی به‌دینان نیز فقط یک آفرینگان به نام چندین نفر می‌خوانند و یک‌بار لرک می‌دهند (آ.خ؛ م.ک.م). یک روش دیگر که مثلاً در روستای قاسم‌آباد رواج دارد، برگزاری تعدادی از آفرینگان‌های گاهنبار با لرکِ کمتر است که آن را «آفرینگان بشقابی» نامیده‌اند (م.ک.م)، به این صورت که اگر کسی ده گاهنبار داشت، ده آفرینگان کامل خوانده می‌شود ولی به جای ده لرک کامل، چهار سینی بزرگ و شش بشقاب کوچک لرک در سفره می‌گذارند. چون خود صاحب‌خیر اصرار دارد که نیایش آفرینگان‌ها کامل و ده بار خوانده شود، به دو روش عمل می‌کنند، یا دو موبد مراسم را برگزار می‌کنند و هرکدام پنج آفرینگان را می‌خوانند یا یک موبد صبح آفرینگان‌های بشقابی و بعدازظهر آفرینگان‌های لرکی را می‌خواند و خیرات هم بعدازظهر انجام می‌شود (م.ک.م؛ س.م.ف).[۲] چنین رسمی در روستای اهرستان و مزرعه‌کلانتر نیز انجام می‌شود.

با وجود همهٔ این نوآوری‌ها، هنوز هم زرتشتیانی هستند که به همان روش قدیم، برای هر آفرینگان گاهنبار، یک آفرینگان کامل به‌جای می‌آورند و پس از هر بار آفرینگان‌خوانی، لرک کامل خیرات می‌کنند و دوباره مردم همراه با موبد یا موبدان، کشتی نو می‌کنند و سپس آفرینگان بعدی را می‌خوانند و این کار مثلاً پنج یا ده بار تکرار می‌شود (ک.ک؛ م.ب.خ؛ ش.ب).

مراسم گاهنبار چهره

در قدیم مراسم گاهنبار در هر خانه در واقع دو روز به طول می‌انجامید؛ روز قبل از مراسم به رفت‌وروب خانه به‌ویژه «پسگم‌مَس»[۳] که مکان برگزاری گاهنبار بود و شستن سفره‌ها و ظرف‌ها سپری می‌شد. صاحب‌خیر در انجام این کارها تنها نبود و خویشاوندان و همسایگان به او کمک می‌کردند. برای گاهنباری که خیراتش نان یا گوشت بود، نان‌های کوچکی به نام «لوؤگ»[۴] به تعداد جمعیت روستا می‌پختند و گوسفند کاملی را در تنور بریان می‌کردند تا برای روز بعد آماده باشد. بعدازظهر هم پسگم‌مس را برای گاهنبار می‌چیدند. ابتدا «گِلِ‌سفید»[۵] در همه‌جای پسگم‌مس و در درگاه خانه پاشیده می‌شد و بعد سفرهٔ گاهنبار را می‌کشیدند. گویا در بیشتر روستاها، رسم کشیدن سفرهٔ سفید (مانند مراسم درگذشتگان) برای گاهنبار وجود نداشته است (م.ب.خ؛ گ.ض؛ ز.ج؛ ف.ص؛ پ.ن.ب؛ ف.ش) و همهٔ خوراک‌های گاهنبار را روی زمین می‌چیدند؛ اما امروز رسم گستردن سفرهٔ سفید برای گاهنبار، به‌خصوص در شهرها کاملاً رایج شده است.

آن‌چه روز قبل از مراسم روی پسگم‌مس چیده می‌شد، عبارت بود از: یک سینی مسین پر از میوه‌های فصل، تعدادی نان که در سفرهٔ مخصوص در ظرف مسی بزرگی به نام «لَگن» یا «سُفچه»[۶] می‌گذاشتند، دو کاسهٔ روزین که یکی از آب پاک و تازه پر شده بود و دیگری از شراب[۷]، یک کاسهٔ مسین پر از شیر، کلچهٔ (گلدان) مورت، ظرف آتش همراه با بوی خوش، لرک و برخی خوراکی‌های دیگر.

موبدیار کیخسرو ماونادی می‌گوید: «نانی که روی پسگم قرار می‌دادند حتماً باید نان بزرگ بود، لوؤگ یا نان‌های کوچکی که برای خیرات تهیه شده بود، سر سفرهٔ گاهنبار قرار نمی‌گرفت». روی نان‌های بزرگی که روی پسگم‌مس قرار می‌دادند، دانه‌هایی مانند کنجد، تخم‌گشنیز، سیاه‌دانه و گل‌زردک می‌ریختند که بو داشته باشد. تعداد نان‌ها نیز فرد بود، زمرد جراح از عدد هفت (هفت عدد کماچ، هفت عدد نان، هفت عدد سیروگ) و فرنگیس شیرویا از عدد سه یاد می‌کنند.

---

۱. یعنی ممکن است به کسی نسازد و برایش بدیمن و بدشگون باشد.

۲. رسم جدید «آفرینگان بشقابی» را موبدیار کیخسرو ماونادی در قاسم‌آباد برچید. اکنون در این روستا هر خانه‌ای که چندین گاهنبار در یک روز دارد، یک یا دو آفرینگان می‌خواند و به همین تعداد لرک کامل تهیه می‌کند و نام درگذشتگان و بانیان گاهنبار را در همین یک یا دو گاهنبار یاد می‌کند (م.ک.م).

۳. گویش زرتشتی: pesgɜm-e mas

۴. گویش زرتشتی: luwog

۵. گویش زرتشتی: gel-e svɪz

۶. گویش زرتشتی: softʃa, soptʃa

۷. بانو پشوتن می‌گوید: «برای گاهنبار شراب کهنه و آب تازه (xeɪr-ɒv-e ko:na vo ɒv-e tɒja) سر پسگم می‌گذاشتیم.»

آب پاک و تازه را از جوی آب روان تهیه می‌کردند، فردی که این آب را می‌آورد باید از جهت آیینی پاک می‌بود. همچنین از این آب نباید نوشیده می‌شد، چون تماس با دهان، سبب «پرِنگین»[۱] شدن ظرف و آب درون آن شده و دیگر برای استفاده در کارهای دینی ناپاک محسوب می‌شد.

در برخی روستاها، برای گاهنبار شیر نمی‌گذاشتند (ز.ج؛ س.م.ف) و شاید به جای آن سیروسدابِ شیر درست می‌کردند. در روستاهایی که شیر هم روی پسگم‌مس می‌گذاشتند، باید آن را از خانهٔ یک فرد زرتشتی تهیه می‌کردند که دوشندهٔ آن زرتشتی باشد و شرایط پاکی را رعایت کرده باشد (گ.ض؛ ش.ش؛ ف.ت؛ ب.پ؛ ک.م).

در قدیم تنها از ظرف‌های روزین[۲] یا مسین برای خوراکی‌های گاهنبار استفاده می‌شد. آب و شراب را حتماً در کاسهٔ روزین می‌ریختند (ف.ص؛ ف.ش) و برای بقیهٔ چیزها از ظروف مس استفاده‌می‌کردند، چون به‌قول فیروزه صنمی این نوع ظرف‌ها پلشتی (ناپاکی) به خود نمی‌گیرد. برای پاک و آماده کردن این ظرف‌ها حتماً آنها را با خاکستر تمیز می‌سابیدند و در آب روان می‌شستند، به این ترتیب برای آیین‌های دینی «پاکیزه» و قابل استفاده می‌شد. به‌تدریج کاربرد لیوان‌های شیشه‌ای برای شراب و شیر گسترش پیدا کرد. امروزه با وجود آن که کاسهٔ روزین به‌ندرت در خانه‌ها پیدا می‌شود، اما هنوز بسیاری از به‌دینان سنتی آب را در کاسهٔ روزین می‌ریزند و برای دیگر چیزها از ظروفی با جنس‌های مختلف مانند چینی یا استیل استفاده می‌کنند، اما ظرف سفالی یا ملامین کمتر به کار برده می‌شود.

خیرات اصلی گاهنبار «لُرک» است که به گفتهٔ گوهر ضیاءتبری و فرنگیس شیرویا شامل هفت جور میوهٔ خشک بوده است. بعدها به جای لرک، دهش نخود خام، لوبیا، شکر، انگور و چیزهای دیگر نیز در بعضی روستاها رواج یافت (م.ک.م؛ م.س.س). گاهنباری که در آن فقط لرک خیرات می‌شود، به نام «گاهنبار لرکی» شهرت دارد. در کنار گاهنبار لرکی، گاهنباری نیز برگزار می‌شود که خیرات آن نان یا نان و گوشت است. در این گاهنبارها غیر از لرک، نان کوچکی به نام «لووُگ» یا لوُگ همراه با گوشت بریان‌شدهٔ گوسفند خیرات می‌شود و سهمی بیشتر برای کسانی که در خدمت جامعه هستند مانند موبد، دهموبد، آتشبند، سالار و پاکشوی کنار گذاشته می‌شود (م.ک.م؛ ز.ج؛ ک.ک). در «گاهنبار نانی» در بعضی روستاها «چاشنی» هم داده می‌شود که بسیار پرطرفدار است (ف.ص؛ پ.ن.ب).

خیرات لرک، نان، گوشت و چاشنی همگانی است و نیاز به دعوت ندارد و تمامی به‌دینان وظیفهٔ دینی خود می‌دانند که اگر در خانه‌ای گاهنبار برپاست، در آن شرکت کنند و با آن «هم‌بهره» شوند؛ یعنی از سودش بهره‌مند شوند. روایتی بین زرتشتیان یزد و کرمان زبانزد است که اگر نمی‌توانی در گاهنبار شرکت کنی، از کنار خانه‌ای که گاهنبار در آن برپاست، عبور کن و سنگی را بر بام آن خانه بینداز تا تو هم در کرفه و بهرهٔ نیک آن مراسم سهیم باشی (ز.ج؛ ک.ک؛ ب.پ؛ م.ا و...).

در کنار این دهش‌های همگانی، بعضی از «صاحب‌خیر»ها میهمانی هم می‌دهند. خوراک رایج این میهمانی‌ها معمولاً آش است و به قول معروف «رسم گاهنبار آش و شوربا است»[۳] (م.ب.خ؛ م.ک.م؛ ف.ش؛ ک.ک). امروزه بعضی زرتشتیان میهمانی‌های مفصل‌تری برای گاهنبار تدارک می‌بینند. با این که این میهمانی‌های خاص، رسم واجب گاهنبار به حساب نمی‌آید و بیشتر به خانواده‌های ثروتمند تعلق دارد (م.ب.خ؛ م.ک.م)؛ اما برخی از برگزارکنندگان گاهنبارها، این میهمانی‌ها را نیز با دعوت همگانی برگزار می‌کنند یا خوراک را در خانه آماده و خیرات می‌کنند (مثلاً در روستای حسینی یا شریف‌آباد) یا آش و آبگوشت را به در خانه‌ها می‌برند (مثلاً در روستای چم، تفت و خرمشاه) (ک.ک؛ ف.ش).

هنگامِ خواندن آفرینگان گاهنبار، یک ظرف از تمام خوراک‌هایی که خیرات گاهنبار را تشکیل می‌دهد، یعنی گوشت بریان، آش، آبگوشت، چاشنی و چیزهای دیگر، به محض آماده‌شدن، روی پسگم بزرگ و کنار چیزهای دیگر قرار می‌گیرد. از خوراک‌های دیگر گاهنبار «بِبریزَن» و انواع «کماچ» است. فرنگیس شیرویا می‌گوید: «در گاهنبار حسینی و تفت، سه چهارتا ببریزن با گوشت، پیاز، سیب، به و ادویه درست می‌کنند و روی نان در پسگم‌مَس قرار می‌دهند».

تنها چیزی که باقی می‌ماند «بوی‌وبرَنگ» است، که شامل سیروگ، تخم‌مرغ سرخ‌شده، تخم‌مرغ زیرآتش[۴] و سیروسداب است که باید حتماً هنگام خواندن آفرینگان یا درست پیش از آن تهیه شود. «سیروگ» نانی است گرد که از خمیر ورآمده تهیه

۱. گویش زرتشتی: prəngın

۲. گویش زرتشتی: tɒs-e ruz/ruzın, pyɒle-y ruzın

۳. در روزهای «نَبُر» آبگوشت بزباش درست می‌کنند (ف.ش).

۴. گویش زرتشتی: xıye-y taš; xıye-y ʃıv-e taʃ

شده و آن را در روغن فراوان سرخ می‌کنند. این روغن در قدیم حتماً روغن کنجد یا روغن دنبهٔ گوسفند بود و باید از فردی زرتشتی خریداری می‌شد. امروزه از روغن‌های مایع معمولی برای سرخ‌کردن سیروگ استفاده می‌شود. قبل از این‌که سیروگ‌های معمولی را تهیه کنند، در ابتدای کار «سیروگ‌سگ»[۱] را سرخ می‌کنند که شکلی دراز و پرحجم دارد. پس از آنکه همهٔ سیروگ‌ها سرخ شد، یک تخم‌مرغ در روغن سرخ می‌شود و روی سیروگ‌ها در یک سینی مسین قرار می‌گیرد.

تعداد این نان‌های روغنی به تعداد آفرینگان‌ها بستگی دارد. مثلاً بانو پشوتن که هشت گاهنبار دارد و آنها را با دو بار خواندن آفرینگان برگزار می‌کند، سیروگ‌ها را در دو ظرف جداگانه می‌گذارد؛ ولی به هرحال رسم ثابت و یکسانی در روستاهای مختلف وجود ندارد. چنان‌که به‌دینان (گ.ض؛ ز.ج؛ م.ک.م) می‌گویند، تعداد تخم‌مرغ زیرآتش و سیروسداب در بیشتر روستاها برابر با تعداد آفرینگان‌ها است. مثلاً اگر کسی پنج گاهنبار دارد، پنج تخم‌مرغ زیر آتش سرخ می‌کند و پنج بار هم سیروسداب درست می کند. بانو پشوتن نیز که هشت گاهنبار را با خواندن دو آفرینگان به جای می‌آورد، دوبار سیروسداب درست می‌کند.

با این‌که همهٔ اهالی یک روستا از گاهنبارها خبر داشتند، پیش از آغاز هر گاهنبار دهموبد یا فرد دیگری از آن خانه، به پشت‌بام (ک.ک، ف.ش) یا سرکوچه (م.ک.م) می‌رفت و با صدای بلند «جار» می‌کشید که: «باج گاهنبار می‌خوانیم»[۲] (م.ک.م). به این‌ترتیب مردم در خانه‌ای که گاهنبار برپا بود، جمع می‌شدند. معمولاً مردان در داخل خانه و زنان در اتاق‌ها و راهروی خانه می‌نشستند. بویس نقل می‌کند که حتی معلم روستا، بچه‌های مدرسه را با خود به گاهنبار می‌آورد (Boyce, 1977, p. 41).

با آمدن موبد، مراسم آفرینگان گاهنبار شروع می‌شد. پیش از آن‌که موبد یا موبدان اوستاخوانی را آغاز کنند، دهموبد با صدای بلند و به گویش زرتشتی جملاتی را به عنوان مقدمه می‌گفت. نمونه‌هایی از این مقدمه‌ها که به قول موبدیار بهمن خرسند «جارگاهنبار» هم گفته‌می‌شود، چنین است:

«به نام خدا و هزارویک نام خدا، به رخصت پروردگار، به رخصت امشاسپندان فیروزگر، به رخصت کل جمع، آفرینگان گاهنبار فلان[۳] به نام روانشاد به‌دین بهشتی‌روان فلان‌کس» (م.ب.خ).

«هزارویک نام خدا، به‌دینان و بسته‌کشتیان به باج باشید، آفرینگان می‌خوانند با نام فلان‌کس، هرکس حقی دارد، در بهشت بهره‌اش را ببرد» (م.ک.م).

«هزارویکی نام خدا، به‌دینان هوشیار باشید، آفرینگان گاهنبار از بهرهٔ اشویی روان فلان‌کس خوانده می‌شود، هرکس حقی یا بهره‌ای دارد، کسانی که آمده‌اند و رفته‌اند، همه خدایشان بیامرزاد!» (م.س.س).

در شروعِ مراسم موبد، دهموبد و هر کس که کشتی به همراه دارد[۴]، کشتی نو می‌کنند[۵] و سپس موبد یا موبدان اوستاهای گاهنبار را می‌خوانند که قبلاً شامل دوکرده‌آفرینگان گاهنبار، یک کرده‌آفرینگان دهمان، یک کرده پنجهٔ سروش[۶] و یک کرده همازور دهمان بود (م.ب.خ). در قاسم‌آباد موبد چند ساعت پیش از شروع گاهنبارها به تمامی خانه‌هایی که آن روز گاهنبار داشتند، می‌رفت و اوستای «درون گاهنبار» را به جای می‌آورد (م.ک.م). اکنون دیگر درون گاهنبار را نمی‌خوانند و دو کرده آفرینگان گاهنبار به یک کرده کاهش یافته است.

از مردم هرکس خواندن آفرینگان‌ها را می‌داند، همراه با موبد زمزمه می‌کند، وگرنه به جای آنها سیزده بار اَشِمْوُهو و بیست و یک بار یتااَهو می‌خواند.

پس از پایان نیایش‌ها، قبل از این‌که کسی به غذاهای سر سفره دست بزند، نخست دهموبد یا صاحب‌خیر، سهمی از آنچه را که بر سفره قرار دارد، برای سگ روستا[۷] کنار می‌گذارند. در قدیم آب کاسهٔ روزین را می‌ریختند و مقداری از هرآنچه برای مراسم روی صفهٔ بزرگ گذاشته بودند، مانند سیروسداب، نان،

---

۱. گویش زرتشتی: sɪrog-e sva

۲. گویش زرتشتی: vɒj-e gambɒr e krɪm, hɑy

۳. نام چهرهٔ گاهنبار گفته‌می‌شود.

۴. در قدیم تقریباً همهٔ مردانی که در گاهنبار شرکت می‌کردند، کشتی به همراه داشتند که آن را یا به کمر بسته بودند یا در جیب گذاشته بودند (م.ك.م، م.س.س)؛ زنان نیز برخی کشتی را به کمر می‌بستند (ش.ش) و برخی دیگر به صورت حمایل روی «هیکلِ» راست (شانه و دست راست) می‌انداختند (گ.ب)، ولی تعدادشان اندك بود. همهٔ این افراد همراه با موبد کشتی نو می‌کردند.

۵. کسانی که چندین آفرینگان گاهنبار دارند، پس از پایان هر آفرینگان لرك را بین مردم تقسیم کرده و قبل از آن که آفرینگان جدید آغاز شود، دهموبد اعلام می‌کند که آفرینگان جدید به نام چه‌کسی خوانده می‌شود و از مردم می‌خواهد که برخیزند و دوباره کشتی نو کنند.

۶. پنجه سروش، نام دیگر «آفرینگان سروش» در خرده‌اوستاهایی است که به خط فارسی نوشته شده‌اند.

۷. گویش زرتشتی: tʃom-e sva

سیروگ‌سگ، تخم‌مرغی که زیر خاکستر داغ آتش پخته شده‌بود، تخم‌مرغ سرخ‌شده، کماچ و گاه کمی میوه را در کاسهٔ روزین می‌ریختند (ب.پ؛ ز.ج؛ ف.ص؛ ف.ش). کیخسرو ماونادادی می‌گوید «هنگام جمع کردن این چیزها «اَشِم‌وُهو» زمزمه می‌کردیم»؛ او ادامه می‌دهد: «کسانی که چندین گاهنبار داشتند، پس از هر آفرینگان، جداگانه «خوراک سگ» را آماده می‌کردند و یکی از افراد خانه آن را روی سنگی که برای همین منظور در نزدیکی هر خانه وجود داشت، قرار می‌داد، ظرف را می‌شست و دوباره آب پاک در آن می‌ریخت و روی پسگم می‌گذاشت؛ بعد از آخرین آفرینگان، معمولاً خود صاحب‌خانه خوراک‌سگ را به کوچه می‌برد». به‌دینان (د.ت؛ ز.ج؛ ف.ص) از خواندن دعای «اَشِم‌وُهو» هنگام دادن خوراک به سگ یاد می‌کنند. امروزه چون کاسهٔ روزین کمتر پیدا می‌شود، خوراک سگ را در کاسهٔ مسین یا هر ظرف دیگر می‌ریزند و آن را برای سگی که در روستا یا آرامگاه زندگی می‌کند، می‌برند.

در بعضی روستاها مانند شریف‌آباد «خوراک ماهی»[1] هم جمع می‌کردند، به این ترتیب که مقداری از آب سر سفره را در یک ظرف مسین ریخته و مقداری نان پاک و لرک در آن خُرد می‌کردند و آن را با زمزمهٔ «اَشِم‌وُهو» در آب روان می‌ریختند. بقیهٔ نوشیدنی‌ها مثل آب و شراب را یا می‌نوشیدند، یا در باغچه و کنار درختان، یا پای دیوار داغ و آفتاب‌خورده می‌ریختند که بوی آن به هوا بلند شود.

بانو پشوتن می‌گوید: «باید کاسهٔ روزین را در پایان گاهنبار دوباره پر از آب کرد و بر سر پسگم گذاشت، شاید روان یکی از درگذشتگان دیر آمده یا تازه آمده، به دنبال آب آمده‌است، آب باید همیشه سر پسگم باشد.»

پس از پایان هر آفرینگان خیرات گاهنبار را بین مردم تقسیم می‌کنند. قدیم در روستاها این کار به‌وسیلهٔ دهموبد و دستیارانش انجام می‌شد. آنان پارچه‌های بزرگی به نام «چادرشب» را به کمر می‌بستند و لرک را در آن می‌ریختند و بین مردم تقسیم می‌کردند. خیرات نان، یا نان وگوشت نیز به همین ترتیب به وسیلهٔ دهموبد بین مردم تقسیم می‌شد. امروزه در بعضی گاهنبارهای یزد هنوز به همین روش قدیمی خیرات میان مردم پخش می‌شود.

رسم بود که آتش آتشدان را پس از پایان گاهنبار به درب‌مهر می‌بردند تا با آتش بزرگ هم‌پیوند شود. این کار به‌وسیلهٔ یکی از اهالی خانه انجام می‌گرفت (ب.پ؛ ز.ج؛ ک.ک؛ ف.ش). تنها در شریف‌آباد، آتشبند روستا آتشدان را از خانه‌ای که گاهنبارش تمام می‌شد، به خانهٔ دیگری که باید گاهنبار در آن برپا می‌شد، جابه‌جا می‌کرد و در هر خانه مقداری از آتش آشپزخانه را که غذاهای گاهنبار را با آن پخته‌بودند، روی آتشدان می‌گذاشت و پس از آخرین گاهنبار آن روز، آتش را به آتش بزرگ در درب‌مهر می‌رساند (ف.ت؛ م.س.س؛ Boyce, 1977, p. 45). اکنون این رسم در هیچ یک از روستاهای یزد باقی نمانده است.

در قدیم تعداد گاهنبارها در بعضی روزهای چهرهٔ گاهنبار به پنجاه می‌رسید، و موبد از صبح زود خواندن گاهنبارها را شروع می‌کرد. فیروزه صنمی با اندوه می‌گوید: «گاه شب را هم به آن اضافه می‌کردند و اهالی روستا چراغ به دست از خانه‌ای به خانهٔ دیگر می‌رفتند تا بهرهٔ گاهنبار را از دست ندهند». اینکه آفرینگان گاهنبار را چه وقت از روز بخوانند، معمولاً به وسیلهٔ صاحب‌خیر معلوم می‌شد. بسیاری از صاحبان قدیمی گاهنبارها هنوز هم اصرار دارند که آن را در خانهٔ اجدادی خود بخوانند. هنوز هم خیلی از بازماندگان وقتی زمان گاهنبار خانهٔ پدری‌شان فرا می‌رسد به روستای خویش بازمی‌گردند و گردوغبار یک‌ساله را از چهرهٔ خانه‌ها می‌شویند تا به شایستگی به پیشواز روان پدران و مادرانشان در روز گاهنبار بروند. اما فرزندان امروزی کمتر به این اعتقادات کهن پایبندند. بعضی‌ها گاهنبار خانهٔ پدری خود را با مهاجرت به شهرها، به محل سکونت فعلی خود منتقل کرده‌اند، و گروهی دیگر آنها را به موبدان یا انجمن‌ها واگذار کرده‌اند. انجمن‌ها هم معمولاً در هر چهرهٔ گاهنبار، برای همهٔ گاهنبارهایی که بر عهده‌اش نهاده‌شده، یک آفرینگان می‌خواند و نام تمامی درگذشتگان را در آن ذکر می‌کند. به همین دلیل گاهنبارهای چهره، رونق گذشته را از دست داده‌اند، تعدادشان کم شده و همین تعداد اندک نیز پذیرای جمع کوچکی از به‌دینان است.

نتیجه‌گیری

پیشینهٔ گاهنبارها بسیار قدیم و به دوران پیش از زرتشت می‌رسد. برخی از این جشن‌ها، به مناسبت شکرگزاری برای کاشت و برداشت محصول و برخی دیگر هماهنگ با تغییر فصول برگزار می‌شدند. آنچه می‌دانیم این است که این جشن‌های متفاوت نزد اقوام و فرهنگ‌های گوناگونِ پیش از زرتشت، در متون زرتشتی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و مجموعهٔ مهم‌ترین جشن‌های زرتشتی را تشکیل داده‌اند که این بار به مناسبت

---

۱. گویش زرتشتی: tʃom-e mohi

بزرگداشت هفت مرحلهٔ آفرینش مینوی و مادیِ جهان هستی برگزار می‌شد و تا امروز بیش از دو هزار سال است که پاییده است.

در اوستا، چراییِ برگزاری گاهنبار و اهمیت آن بیان شده است؛ درحقیقت، زرتشتیان با برگزاری هر یک از چهره‌های گاهنبار، واقعهٔ آفرینشِ یکایک آفریدگان هستی، به‌ترتیب، آسمان، آب، زمین، گیاهان، جانوران، انسان‌ها و آتش را گرامی می‌دارند و آن را یادآوری و تکرار می‌کنند. همانگونه که خداوند هنگام آفرینشِ هر یک از این آفریدگان، گاهنبار و میزد ساخت، مردمان نیز باید همان‌گونه گاهنبار و میزد کنند. این تذکر مهم اوستایی، راز و رمز بسیاری از آداب و آیین‌های این رسم کهن را روشن می‌کند. تأکید زرتشتیان بر دادودهش در گاهنبارها، مشارکت عمومی همهٔ مردم و ثواب دانستن حضور در مراسم، سفره و لوازم آن که یادآور هفت امشاسپندان و آفرینش هفت‌گانه است و نیایش‌هایی که تکرار یزشن ازلی در ستایش هستی اهورایی است، همگی به دلیل وجودی این رسم کهن بازمی‌گردد که باوجود قدمت آن، حتی پیش از پیامبری زرتشت، بنیان جدید آن را به شکل جشن‌های گاهنبار، باید به عنوان رسمی کاملاً زرتشتی پذیرفت.

این جشن به اندازه‌ای در جامعه زرتشتیان ایران اهمیت داشته که سنت قدیمیِ وقف برای حفظ و پایداری آن به خدمت گرفته شده است، و هر فرد زرتشتی که گاهنباری را بنیان می‌گذاشت، با وقف بخشی از دارایی خود به نام گاهنبار، مقدمات و لوازم برگزاری آن را در نسل‌های پس از خویش تأمین می‌کرد. برگزاری مراسم آیینی جشَن به مناسبت‌های مختلف و نامگذاری آن با عنوان «گاهنبار توجی» نیز نشانهٔ دیگری از اهمیت این آیین نزد زرتشتیان ایران است.

تعارض در منافع

تعارض در منافع وجود ندارد.

جدول ۱: مشخصات کسانی که در سال ۱۳۸٦ با ایشان گفت‌وگوی شفاهی انجام شده است. اسامی به ترتیب الفبا و بر اساس حروف اختصاری که در مقاله آمده، آورده شده است.

حروف اختصاری	نام و نام‌خانوادگی	سن	محل
آ. د	آدخت خسرویانی	۶۷ ساله	قاسم‌آباد یزد
ب. پ	بانو پشوتن	۸۷ ساله	مریم آباد یزد
پ. ن. ب	پریدخت نوشیروان بهرامشهری	۶۹ ساله	نرسی‌آباد
ج. ب	جمشید بلیوان	۷۴ ساله	نرسی‌آباد
د. ت	دولت تیراندازی	۶۵ ساله	چم
ز. ج	زمرد جراح	۷۲ ساله	کوچه‌بیوک
س. م. ف	سلطان موبد فریدون	۸۰ ساله	محله‌یزد
ش. ش	شهناز شهزادی	۵۳ ساله	زین‌آباد
ف. ت	فرنگیس ترکی	۶۱ ساله	شریف‌آباد
ف. ش	فرنگیس شیرویا	۶۲ ساله	حسینی
ف. ص	فیروزه صنمی	۷۲ ساله	نرسی‌آباد
ک. س. ک	کتایون سروش کدمی	۸۶ ساله	خرمشاه
گ. ب	گوهر بهرام (همسر موبد رستم موبد بهرام موبد مهرگان)	۹۲ ساله	محله‌یزد
گ. ض	گوهر ضیاتبری	۹۰ ساله	چم
م. او	مهین اوشیدری	۶۸ ساله	کرمان
م. ب. خ	موبدیار بهمن خرسند نمیرانیان	۸۵ ساله	نصرت‌آباد
م. س س	موبدیار سروش سلامتی	۷۵ ساله	شریف‌آباد
م. ک. م	موبدیار کیخسرو ماونادی	۶۵ ساله	قاسم‌آباد
م. م. ف	موبد مهربان فیروزگری	-	تهران

منابع

آذرگشسب، اردشیر . (۱۳۴۹). آیین برگزاری جشن‌های ایران باستان. تهران: راستی.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. (۱۳۷۲). اسطوره زندگی زردشت. تهران: چشمه، بابل: آویشن.

بهار، مهرداد. (۱۳۶۹). بندهش. تهران: توس.

پورداود، ابراهیم. (۱۳۱۰). خرده‌اوستا. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی.

پورداود، ابراهیم . (۱۳۵۶). یسنا. ۲ج. تهران: دانشگاه تهران.

پورداود، ابراهیم. (۱۳۵۶). یشت‌ها. ۲ج. تهران: دانشگاه تهران.

پورداود، ابراهیم . (۱۳۵۷). ویسپرد. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.

تفضلی، احمد. (۱۳۷۹). مینوی خرد. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: توس.

راشدمحصل، محمدتقی. (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپرم. تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی. (چاپ اول، ۱۳۶۶).

مزداپور، کتایون. (۱۳۶۹). شایست نا شایست. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مزداپور، کتایون. (۱۳۷۸). بررسی دستنویس م.او ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورث و جمشید گلشاه و متن‌های دیگر. تهران: آگاه.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch.* Berlin: W. de Gruyter.

Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism.* vol. 1. Leiden/Koln: Brill.

Boyce, M. (1977). *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Oxford University Press.

Boyce, M. (2000). "gāhānbār". *Encyclopædia Iranica* X (pp. 254-6). Retrieved from: http://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Boyce, M. (2005). "Further on the calendar of Zoroastrian feast", *Iran (*pp. 1-38). vol. XLIII. ?

Dhabhar, B. N. (1909). *Saddar Nasr and Saddar Bundehesh*. Bombay: Trustees of the Parsee Punchayet funds and properties.

Dhabhar, E. B. (1927). *Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute.

Dhabhar, B. N. (1949). *Pahlavi Yasna and Visperad*. Bombay: Parsi Punchayet Funds and Properties.

Dhabhar, B. N. (1963). *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: The K. R. Cama Oriental Institute.

Khudayar Dastoor, S. (1914). "The Celebration of the Gâhambâr in Persia", In J. J. Eds. Modi. *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume*. *Papers on Iranian Subjects* (pp. 302-5). Bombay: Fort printing Press.

Kotwal, F. M. & P. G. Kreyenbroek (2003). *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. 3. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Kotwal, F. M. & P. G. Kreyenbroek (1995). *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. 2. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Modi. J. J. (1922). *The religious ceremonies and customs of the Parsees.* Bombay: British India Press.

Nyberg, H. S. (1974). *A manual of Pahlavi*. 2 Vols (Vol. 1: 1964 & Vol. 2: 1974). Wiesbaden: Harrassowitz.

Unvala, M. R. (ed.). (1922). *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. II vols. Bombay: British India Press.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Investigating the Effect of Socio-cultural Factors on Water Consumption Among the Citizens of Tehran (Case Study: Tehran District 5)

Zhila Moshiri [1] ✉, **Bijan Zare** [2]

1 Responsible expert, Anthropology Research Institute, Research Institute of Cul¬tural Heritage & Tourism, Tehran, Iran. Corresponding author: zh.moshiri@richt.ir
2 Professor, Department of Sociology, Kharazmi University, Tehran, Iran.

Abstract: The purpose of this study was to investigate the impact of socio-cultural factors on water consumption. Statistical population of this study was the citizens of Tehran in less than 6 buildings in district 5 of Tehran and accord¬ing to the Regional Water Statistics, there are about 4,000 households. Of these, 212 households were selected randomly based on Cochran sampling and through the questionnaire, the necessary information was collected. The research method was quantitative and it has been tried to test the model based on the theoretical framework of research using multivariate structural equation modeling. The theoretical framework of research is Bourdieu's theory of cultural and social capital types. Based on the final result of the paper and the multivariate test, between the independent variables (household dimension, age, gender, time at home, individual education, household income, and household items) and the dependent variable (water consumption), household dimension variables and household income had a significant effect on water consumption. However, the effect of age, sex, time of home stay, education, and home appliances on water consumption was not significant.

History
Received: April. 4.2025
Accepted: June. 16.2025

Assigned Issue Date: Winter 2025

Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Water consumption
Cultural capital
Social capital

Citation: Moshiri Zh., Zare B. (2025). Investigating the Effect of Socio-cultural Factors on Water Consumption Among the Citizens of Tehran (Case Study: Tehran District 5). *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 1(4), 85-112.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

Water represents one of the greatest challenges of the present century for humanity, capable of serving as the source of both positive and negative transformations worldwide. The gap between water supply capacity and demand intensity is crisis-inducing. When this imbalance cannot be managed through administrative solutions, the language of understanding in the water sector transforms into the language of conflict. While the previous century was labeled the century of oil in terms of strategic resources, the current century is likely to be named the century of water. Both water and oil are vital for human survival and endeavor; however, unlike oil, water has no substitute.

As the origin of life and the foundation of civilization, water has been central to human development wherever it has been present. Since this life-giving resource is not distributed uniformly across all regions of the earth, some countries face increased water resources while others experience shortages, creating obstacles in social, economic, and cultural development. Iran is a vast country with diverse and predominantly arid climate, where populations in extensive regions have historically suffered from water scarcity and, in some cases, absolute water shortage. Population growth, industrial development, urbanization expansion, and rising welfare levels have all contributed to increased water demand. This situation is compounded by the fact that affordable local water sources have already been exploited, while alternative sources are distant from consumption centers and require substantial investment for development.

Among various water uses, urban water supply holds particular sensitivity and priority due to health considerations, the fundamental human need for water, and the potential for social tensions. Therefore, ensuring water provision for all these activities must constitute a major component of macro-level policy-making and planning in any developed or developing country like Iran. Such planning cannot succeed without the informed and responsible cooperation of citizens.

Examining common patterns of water consumption in society reveals serious inconsistencies regarding water consumption and conservation culture. Currently, prevailing and often undesirable water consumption patterns have become part of our society's culture, and neglecting these incorrect cultural elements can cause serious damage to the country's social system. Particularly since creating new production sources and exploiting them requires extensive foreign and domestic investment as well as considerable time, making them economically unviable. Consequently, new approaches and solutions must be sought to address the core problem. At present, the optimal approach in most countries—including Iran—is first to study and research water consumer behavior and understand their consumption patterns, and then to examine cultural policies aimed at reforming water consumption patterns.

With increasing population in recent decades, renewable water resources per capita have sharply declined, a trend that continues. According to water experts, when the ratio of population to renewable freshwater resources exceeds a certain threshold, water scarcity becomes perceptible, and "pressure and stress caused by water shortage" becomes inevitable. Based on this principle, this ratio has reached or exceeded critical levels in 24 countries worldwide in the recent decade; moreover, most experts believe that without serious action in resource distribution and optimal water consumption patterns, approximately two-thirds of the world's population will experience relative or severe water shortages by 2025.

According to World Resources Institute projections, with current consumption trends, Iran will lose over 80 percent of its water resources by 2040. Tehran, like other water-consuming sectors, faces increasing demand for freshwater on one hand and limited water resources coupled with increasing pollution of existing sources on the other.

Tehran's water supply comes from groundwater resources and dams. The annual renewable water per capita in Tehran was 1,157 cubic meters in 1956, which decreased to 270 cubic meters in 1996 and 255 cubic meters in 2001. The total water consumption in Tehran was 886 million cubic meters in 1998, reaching over 990 million cubic meters by 2007, with an average annual growth rate of approximately 1.23 percent. Remarkably, the per capita water consumption in Tehran has increased 3.5 times over a 50-year period, rising from 99 liters per day in 1966 to 350 liters per day in 2013, while Tehran's population grew from 2.7 million to over 8 million during this period.

Given the current situation and numerous limitations in the city's water resources, further population increase appears impossible, necessitating strategies for decentralization and crisis resolution.

This study is situated within the broader context of water heritage studies in anthropology, which encompass historical, social, and cultural values of water as a key element in human societies. Anthropological studies of water heritage focus on the cultural-biological role of water in human cultures and civilizations, extending beyond material and biological needs to include dimensions such as water rituals, belief systems related to water, traditional water management, and water ontology. From this perspective, water itself is considered culture and a key element, with human action regarding water forming the basis of indigenous knowledge shaped by contextual features of a community and constituting an important part of people's lifeworld.

2. Research Methodology

The research method, given the nature of the subject, was quantitative, and data collection was conducted through survey method. Additionally, respondents' heritage literacy regarding water was assessed.

2.1. Statistical Population, Sample Size, and Sampling

The unit of analysis in this research was the household, with households residing in District 5 of Tehran in 2015 constituting the statistical population. Since measuring each household's consumption was possible through their water bills, buildings with more than six units were excluded from the statistical population list because these residents not only lack awareness of their water bills but only pay building maintenance fees that include water charges. Consequently, the statistical population comprised buildings with fewer than six units, totaling 4,000 households according to available data. Due to the extensive statistical population, time facilitation, temporal and spatial budget considerations, and precise data collection, the sample size was determined using Cochran's formula, resulting in 212 participants. The sampling method combined non-proportional stratified sampling and systematic random sampling.

District 5 contains seven urban sub-districts. The study population was divided by seven, and each sub-district's sample share was determined accordingly. With a sample of 212 households across seven sub-districts, 30 households were selected per sub-district. Households were then randomly selected within each sub-district for interviews.

2.2. Research Instrument and Validity/Reliability

Data were collected through library research and questionnaires. The questionnaire comprised closed and semi-closed questions. Face validity and expert judgment techniques were employed to determine validity, while Cronbach's alpha coefficient was used to estimate reliability. After collection, data were analyzed using SPSS version 23 (Spss Inc., Chicago, IL, USA). Analytical techniques included analysis of variance, bivariate regression, and multivariate regression.

3. Discussion

3.1. Theoretical Framework and Conceptual Model

The theoretical framework of this research is grounded in Bourdieu's theory of cultural and social capital. Bourdieu conceptualizes "cultural capital" as encompassing various forms of knowledge, skills, education, and advantages that enable individuals to achieve higher social status. According to Bourdieu, parents transmit cultural capital to their children by conveying attitudes and knowledge that lead to success in the educational system. His perspective on the objective-subjective relationship in action, which he views as the result of a dialectical relationship between structure and practice, is significant. He terms his approach "constructivist structuralism," simultaneously considering the constructive practical perspective on practices, perception, thought, and action as social

structure. Bourdieu posits that between mental structure and the social world lies action, which creates both mental structure and the social world, with action serving as a mediating role.

From Bourdieu's perspective, habits or mental structures allow social reality to be understood in terms of practical social relations. Habits provide individuals with a strong practical and non-verbal sense of social competence about how to function in specific situations. Bourdieu discusses four types of capital by which social classes are ranked based on their possession or lack thereof: economic capital (productive assets such as money and material objects), social capital (positions and relationships in social groupings and networks), cultural capital (informal personal skills, habits, dispositions, linguistic styles, educational credentials, tastes, and lifestyles), and symbolic capital (the use of symbols to legitimize belonging to varying levels and configurations of the other three types of capital).

Based on Bourdieu's theory, the amount and type of consumption can be a function of individuals' diverse capitals. Water consumption, as the dependent variable, is influenced by economic, cultural, and social capital variables.

3.2. Heritage Literacy and Water Heritage

The study also examined the issue of heritage literacy regarding water. Anthropological studies of water in Iran and worldwide demonstrate that in traditional societies, human relationships with water and water resources were based on heritage-oriented and heritage-based foundations incorporating values such as respect and sustainability. In "sacred ecology," water was considered not merely a consumable and material element but a sacred element, whereas in industrial societies, water is viewed and experienced as a consumable, commodified element disconnected from its cultural and heritage context. In the water heritage paradigm, this element is regarded as a living heritage with flowing and dynamic existence.

In the modern context, water acquires material and marketable aspects. This materialization separates water from its mythical and sacred dimensions, causing ritual narratives surrounding water to be forgotten. For instance, in Gilan's cultural context, ritual, mythical, and fairy narratives about rivers have been forgotten, and water has been de-narrativized. Under such conditions, "long-term water sustainability" gives way to consumerism and short-term use, and sustainable development is sacrificed to unsustainable patterns. The state-centralization process of water conflicts with indigenous and local water systems from pre-modern periods. Under these conditions, the de-heritagization of water is an inevitable consequence of this centralization and materialization. Subsequently, new water regimes emerge in conflict with traditional ritual and scalar systems, creating a rupture between generations and water heritage.

Water played a significant historical role in Tehran dating back to before the twentieth century. Qanat water in Tehran was used for drinking, agriculture, gardening, and bathing. Among the benefits of qanats was their hydrological function in areas such as Yusefabad and Niavaran, providing pure water from upstream to citizens without modern technology. Moreover, qanats significantly influenced Tehran's physical pattern and urban map, determining the location of gardens, markets, mosques, and other public spaces. Socially, qanats created deep connections among different social groups—in other words, water heritage was also heritage of unity and social cohesion, strengthening connections between different Tehran neighborhoods.

With the beginning of modernization, Tehran's qanats gradually lost their function. Deep well drilling instead of qanats, as in other parts of the country, has had a devastating effect on the sustainability of Tehran's water resources. Consequently, qanats are now considered symbols of "dead heritage" in Tehran, not "living heritage." The death of Tehran's qanats should indeed be understood as the

death of water heritage in this city. Currently, qanats such as Mehran Qanat, Yusefabad Qanat, Niavaran, Shah Qanat, Dolatabad, and Zargandeh have lost their previous functions. The study findings revealed that heritage literacy levels in this area are low.

3.3. Bivariate and Multivariate Analysis Findings

Bivariate analysis was conducted using Pearson correlation coefficient, independent samples t-test, and F-test (ANOVA) to examine relationships between independent variables (household dimension, age, gender, time at home, individual education, head of household education, individual occupation, head of household occupation, place of birth, cultural beliefs, awareness, residential building area, household income, and household appliances) and the dependent variable (water consumption). Among the fourteen research hypotheses, seven were confirmed.

The multivariate analysis, employing multiple regression, examined the simultaneous effects of variables that demonstrated significant relationships with the dependent variable. The independent variables included household dimension, age, gender, time spent at home, individual education, household income, and household appliances. The correlation coefficient between variables was 0.46, and the adjusted R-square value was 0.18, indicating that the research variables could predict 18 percent of total changes in the dependent variable (water consumption). The F-test value (6.961) was significant at $p < 0.01$, confirming that the regression model was appropriate and the set of independent variables could explain variations in water consumption.

Among the independent variables, household dimension (Beta = 0.325, $p < 0.01$) and household income (Beta = 0.155, $p < 0.05$) demonstrated the most significant effects on water consumption. The effects of age, gender, time spent at home, individual education, and household appliances were not statistically significant.

3.4. Implications for Water Heritage and Cultural Policy

This study's findings have significant implications for understanding the relationship between socio-cultural factors and water consumption. The significant effects of household dimension and income on consumption patterns reflect the influence of Bourdieu's economic and social capital forms on water use behavior. The finding that income correlates positively with water consumption aligns with Duesenberry's relative income hypothesis, suggesting that consumption patterns may be socially determined and resistant to change even when economic circumstances shift.

The low level of heritage literacy regarding water among respondents, combined with the lack of significant relationship between cultural beliefs about water and consumption patterns, highlights the disconnection between traditional water heritage values and contemporary consumption behavior. This represents a critical loss of indigenous knowledge systems that historically promoted sustainable water use practices. The erosion of qanat systems and associated cultural practices in Tehran symbolizes this broader cultural and environmental transformation.

These findings underscore the importance of integrating water heritage education into water conservation strategies. Cultural policies that reconnect citizens with their water heritage—including historical water management systems, ritual practices, and indigenous knowledge—may prove more effective in promoting sustainable water consumption than purely economic or technological approaches. This aligns with UNESCO's emphasis on intangible cultural heritage and its role in sustainable development.

4. Conclusion

This study examined the socio-cultural factors affecting water consumption among Tehran citizens and explored the relationship between water heritage and contemporary consumption patterns. The findings confirm that household dimension

and income significantly influence water consumption, with larger households and higher-income families consuming more water. These relationships reflect the influence of economic and social capital on consumption behavior, consistent with Bourdieu's theoretical framework.

However, the study revealed a significant gap between cultural and heritage values related to water and actual consumption behavior. The low level of heritage literacy observed among respondents indicates that traditional knowledge systems, sustainable practices embodied in qanat systems, and ritual and symbolic dimensions of water have been largely forgotten in Tehran's modern context. This represents the de-heritagization of water—a process in which water is increasingly viewed as a purely material commodity rather than as a sacred, living heritage with cultural and spiritual significance.

The findings have important policy implications. Educational programs promoting water heritage literacy could help restore cultural values that historically supported sustainable water use. Reconnecting citizens with their water heritage—including qanat systems, indigenous water management practices, and associated rituals—could foster more responsible and sustainable consumption behaviors. Such cultural approaches to water conservation may be more effective and sustainable than purely technical or economic interventions.

In conclusion, addressing Tehran's water crisis requires not only technological and administrative solutions but also cultural and educational strategies that reconnect citizens with their water heritage. By fostering appreciation for water as both a vital resource and a cultural heritage, these strategies can promote more sustainable consumption patterns and contribute to long-term water security in Tehran and beyond. The study contributes to the growing body of anthropological research on water heritage and its role in addressing contemporary environmental challenges.

References

Ali Moradi, M., & Nasaji, R. (2019). *Zayandeh Rud atmosphere as cultural heritage*. Tehran: Documentation and Archive Center of Anthropology Research Institute, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Bourdieu, P. (2002). *Theory of action* (M. Mardiha, Trans., 2nd ed.). Tehran: Naghsh va Negar. (in Persian)

Farhadi, M. (1988). Destruction of traditional water resources and its socio-economic consequences. *Jihad*, (116), 10-12. (in Persian)

Habibpour, K., & Safari, R. (2009). *Comprehensive guide to SPSS application in survey research (quantitative data analysis)*. Tehran: Motefakkeran. (in Persian)

Hasanzadeh, A. (2014). *Spirituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011*. Amsterdam University Press.

Hasanzadeh, A. (2016). *Children and the world of myth*. Tehran: Afkar. (in Persian)

Hasanzadeh, A. (2025). *Dynamic evolution of waterscapes and good life: Stakeholders' agencies and the crisis of water (Case studies: Rasht, Anzali and Urmia, Iran)*.

Kayvan Hosseini, S. A. (1995). Water: The subject of future challenges in the Middle East. *Misbah Quarterly*, 4(15), 45-68. (in Persian)

Mirshokraei, M. (2001). *Human and water in Iran: An anthropological study*. Tehran: Iran National Water Treasure Institute. (in Persian)

Moradi Rofchahi, E. (2019). *Interdisciplinary study of environmental pollution of Goharrood and Zarjobb rivers in Rasht with anthropological, managerial, chemical and microbiological approaches with emphasis on the concept of corporate social responsibility*. Tehran: Documentation and Archive Center of Anthropology Research Institute, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Moshiri, Z. (2019). *Cultural and natural heritage of water with emphasis on traditional water management*. Tehran: Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Mousaei, M. (2009). The role of culture in consumption patterns. *Islamic Economics*, 9(34), 125-150. (in Persian)

Papoli Yazdi, M. H., Labaf Khaniki, M., & Vosoughi, F. (2010). *Qanats of Taft*. Mashhad: Papoli Book. (in Persian)

Rasakhi, S. (2018). *Identification and analysis of indigenous knowledge and environmental culture of residents of Gorgan Gulf*. Tehran: Documentation and Archive Center of Anthropology Research Institute, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism. (in Persian)

Ritzer, G. (1994). *Sociological theories* (A. Gh. Gharavizadeh, Trans.). Tehran: Academic Jihad Publications (Majed). (in Persian)

Sadeghi, S. S. (1997). Hydraulics and water crisis. *Political-Economic Information*, (115-116), 200-207. (in Persian)

Safinejad, J. (1980). *Traditional irrigation systems in Iran*. Tehran: University of Tehran. (in Persian)

Sarai, H. (1993). *Introduction to sampling in research*. Tehran: Samt. (in Persian)

Sarmad, Z. (2005). *Inferential statistics (selected univariate statistical analyses)*. Tehran: Samt. (in Persian)

Shahri, J. (2020). *Old Tehran* (4th ed.). Tehran: Moein. (in Persian)

Shirinhesar, R., & Govahi, A. (2023). Water resource management for a sustainable future. *Water and Sustainable Development*, 10(4), 15-27. (in Persian)

Tazi Sadegh, H. (n.d.). Water: A valuable and scarce resource. *UNESCO Message*, (345), 6-8. (in Persian)

Tehran Provincial Government. (2013). *Statistical yearbook of Tehran province*. Tehran: Tehran Provincial Government. (in Persian)

Tejrieshi, M. (1997). A comprehensive approach to resolving Tehran's water crisis. *Water and Wastewater*, (22), 9-12. (in Persian)

Cadena, M. D. L. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

Drew, G. (2017). *River dialogues: Hindu faith and the political ecology of dams on the sacred Ganga*. The University of Arizona Press.

Ghosh, D., Goodall, H., & Donald, S. H. (2016). *Water, sovereignty and borders in Asia and Oceania*. Routledge.

Hall, R. F. (1981). Stochastic implication of the life cycle-permanent income hypothesis: The theory and evidence. *Journal of Political Economy*, 89(3), 971-987.

Harvey, D. (2001). *Spaces of capital: Towards a critical geography*. Routledge.

Karimi, S., & Hasanzadeh, A. (2021). An anthropological approach to ecological issues: A study of attitudes toward river pollution in Gilan province, Iran. *The International Journal of Environmental Sustainability*, 17(1), 34-44.

Steward, J. H. (1995). *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. University of Illinois Press.

Strang, V. (2004). *The meaning of water*. Berg Publishers.

Swyngedouw, E. (2004). *Social power and the urbanization of water*. Oxford University Press.

Tucker, K. R., & Hall, J. R. (1998). *Anthony Giddens and modern social theory*. Sage Publications.

Turner, J. H. (1998). *The structure of sociological theory*. Wadsworth Publishing Company.

Warde, P., Robin, L., & Sörlin, S. (2018). *Environment: A history of the idea*. Johns Hopkins University Press.

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
بهار ۱۴۰۴ | دوره دوم | شماره ۱

بررسی تأثیر عوامل فرهنگی ـ اجتماعی بر میزان مصرف آب در میان شهروندان تهران (نمونهٔ موردی: منطقهٔ ۵ تهران)

ژیلا مشیری[۱]، بیژن زارع[۲]

۱. استاد، گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشکدهٔ زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
نویسندهٔ مسئول: zh.moshiri@richt.ir
۲. استاد، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها
دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی
مصرف آب
سرمایهٔ فرهنگی
سرمایهٔ اجتماعی

چکیده

هدف از این تحقیق، بررسی تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی بر میزان مصرف آب است. جامعهٔ آماری این تحقیق را شهروندان تهرانی ساکن در ساختمان‌های کمتر از ۶ واحد در منطقهٔ ۵ تشکیل می‌دهند که بر اساس آمار شرکت آب منطقه‌ای، حدود ۴۰۰۰ خانوار هستند. از این تعداد، بر اساس فرمول کوکران، ۲۱۲ خانوار به‌عنوان نمونه و به‌صورت تصادفی انتخاب و از طریق پرسش‌نامه، اطلاعات لازم گردآوری شده است. روش تحقیق تلفیقی بوده و تلاش شده است با استفاده از روش چندمتغیره و مدل‌سازی معادلهٔ ساختاری، مدل برآمده از چارچوب نظری تحقیق آزموده شود. در عین حال، از پرسش‌شوندگان دربارهٔ سواد میراثی و موضوع آب نیز سؤال شده است. چارچوب نظری تحقیق، نظریهٔ بوردیو دربارهٔ انواع سرمایهٔ فرهنگی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. بر اساس نتایج نهایی مقاله و آزمون چندمتغیره، بین متغیرهای مستقل (بُعد خانوار، سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد، درآمد خانوار و وسایل منزل) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، رابطه‌ای معنادار مشاهده شد؛ به‌گونه‌ای‌که متغیرهای بُعد خانوار و درآمد خانوار، تأثیر معناداری بر میزان مصرف آب داشته‌اند. در حالی‌که تأثیر متغیرهای سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد و وسایل منزل بر میزان مصرف آب معنادار نبوده است. در پایان، رابطهٔ یافته‌های موجود با میراث آب مورد بحث و مقایسه قرار گرفته است.

استناد: مشیری، ژیلا، زارع، بیژن (۱۴۰۳). بررسی تأثیر عوامل فرهنگی ـ اجتماعی بر میزان مصرف آب در میان شهروندان تهران (نمونهٔ موردی: منطقهٔ ۵ تهران). مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۴۵-۶۷.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

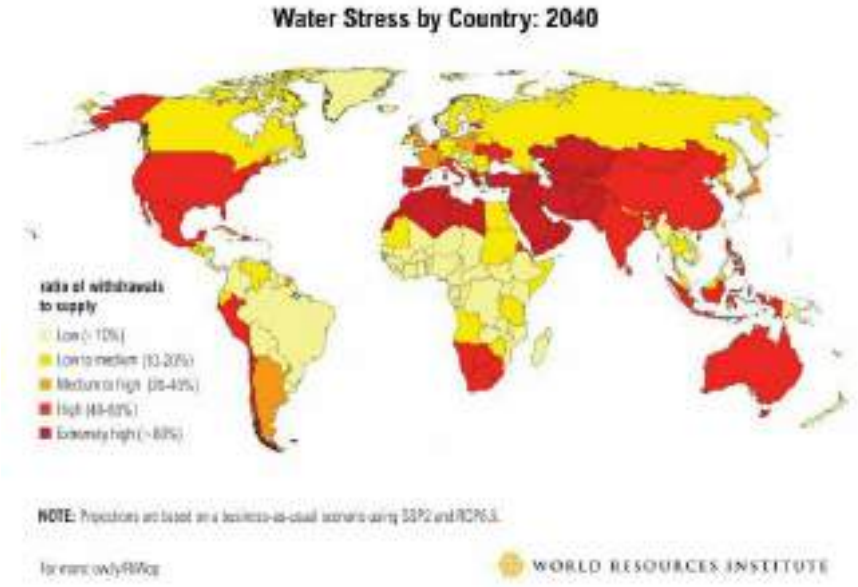
مقدمه

آب، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های قرن حاضر بشریت است که می‌تواند سرمنشأ بسیاری از تحولات مثبت و منفی در جهان قرار گیرد. خلأ میان توان تأمین آب و شدت تقاضا، بحرانی‌آفرین است. هنگامی‌که این عدم تعادل با مجموعه‌ای از راهکارهای مدیریتی قابل مهار نباشد، زبان مفاهمه در بخش آب به زبان مخاصمه مبدل خواهد شد. «قرن گذشته از نظر منابع استراتژیک، قرن نفت لقب گرفت و قرن کنونی احتمالاً قرن آب نام خواهد گرفت. آب و نفت هر دو برای بقای نوع بشر و تلاش انسان حیاتی هستند. هرچند ممکن است بتوان از سوخت‌های جایگزین برای نفت استفاده کرد، ولی برخلاف نفت، آب جایگزینی ندارد» (صادقی، ۱۳۷۶: ۲۰۰).

آب منشأ حیات و الفبای عمران و آبادانی است؛ زیرا هر جا که اثری از آب بوده، حیات نیز پدید آمده و نشانه‌هایی از آن به وجود آمده است. از آن‌جا که این منبع حیات‌بخش به‌طور یکسان در همهٔ نقاط زمین توزیع نشده، در برخی کشورها افزایش منابع آبی و در برخی دیگر کمبود آن، موانعی در توسعهٔ ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به وجود آورده است (کیوان حسینی، ۱۳۷۴، ص. ۴۶). کمبود منابع آب شیرین، مسئله‌ای جهانی است و دنیا شتابان به عمق فاجعهٔ کمبود آب و مشکلات ناشی از آن نزدیک می‌شود. ایران کشوری پهناور با اقلیمی متفاوت و عمدتاً خشک است که مردمان نواحی وسیعی از آن همواره از کم‌آبی و در مواردی بی‌آبی رنج برده‌اند. رشد جمعیت، توسعهٔ صنعت، گسترش شهرنشینی و افزایش سطح رفاه، موجب بالا رفتن تقاضای آب شده است. این در حالی است که عموماً منابع ارزان و محلی تأمین آب پیش‌تر مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند و سایر منابع، از محل مصرف دور بوده و نیازمند صرف هزینه‌های زیاد برای بهره‌برداری هستند. در میان مصارف مختلف آب، تأمین آب شهری به علت مسائل بهداشتی، نیاز اولیه و اساسی انسان به آب، و همچنین احتمال بروز تنش‌های اجتماعی، از حساسیت و اولویت بیشتری برخوردار است. بنابراین، تأمین آب موردنیاز برای همهٔ این فعالیت‌ها باید بخش عمده‌ای از سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های کلان یک کشور توسعه‌یافته یا در حال توسعه‌ای چون ایران را به خود اختصاص دهد. این برنامه‌ریزی‌ها بدون همکاری آگاهانه و مسئولانهٔ شهروندان جامعه، به نتیجه نخواهد رسید.

با نگاهی به شیوه‌ها و الگوهای رایج مصرف آب در جامعه درمی‌یابیم که در زمینهٔ مصرف آب و فرهنگ صرفه‌جویی، ناهماهنگی‌های جدی وجود دارد. امروزه، الگوهای رایج و غالباً نامطلوب مصرف آب به بخشی از فرهنگ جامعهٔ ما تبدیل شده‌اند که بی‌توجهی به این عناصر فرهنگی نادرست می‌تواند آسیب‌های جدی متوجه نظام اجتماعی کشور نماید. به‌ویژه آن‌که ایجاد منابع تولیدی جدید و بهره‌برداری از آن‌ها، نیازمند سرمایه‌گذاری وسیع ارزی و ریالی و همچنین زمان طولانی است و از این‌رو، مقرون‌به‌صرفه نیست. درنتیجه، باید به دنبال شیوه‌ها و راهکارهای جدیدی برای حل مشکل اصلی بود. در حال حاضر، بهترین شیوه در اغلب کشورها ــ از جمله ایران ــ ابتدا مطالعه و تحقیق در رفتار مصرف‌کنندگان آب و شناخت الگوی مصرفی آنان، و سپس بررسی سیاست‌های فرهنگی در راستای اصلاح الگوی مصرف آب است. در تحقیق حاضر، عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر میزان مصرف آب بر اساس متغیرهای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است.

با افزایش جمعیت کشورها در دهه‌های اخیر، متوسط آب تجدیدشونده به‌شدت کاهش یافته است؛ روندی که همچنان ادامه دارد. «متخصصان امور آب بر این باورند که هرگاه نسبت جمعیت به حجم منابع آب شیرین تجدیدشونده از حد معینی فراتر رود، کمیابی آب محسوس و «فشار و تنش ناشی از کمبود آب» اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. بر همین اساس، در دههٔ اخیر، این نسبت در ۲۴ کشور جهان به مرز بحرانی رسیده یا از آن فراتر رفته است؛ این در حالی است که اکثر متخصصان بر این عقیده‌اند که اگر اقدامی جدی در زمینهٔ توزیع منابع و الگوهای بهینهٔ مصرف آب صورت نپذیرد، تا سال ۲۰۲۵ حدود دوسوم جمعیت جهان دچار کمبود نسبی یا شدید آب خواهند شد» (تازی صادق، بی‌تا، ص. ۷).



شکل ۱: پیش‌بینی تنش آبی در کشورهای جهان تا سال ۲۰۴۰: منبع انستیتو جهانی منابع.

برطبق پیش‌بینی انستیتو جهانی منابع (شکل ۱)، با روند مصرف کنونی، تا سال ۲۰۴۰ ایران بیش از ۸۰ درصد منابع آبی خود را از دست خواهد داد. تهران، نظیر سایر بخش‌های مصرف‌کنندهٔ آب، از یک‌طرف با افزایش تقاضای آب شیرین روبه‌رو است و از طرف دیگر با محدودیت منابع آبی همراه با افزایش آلودگی منابع موجود آن مواجه است.

«آب مصرفی شهر تهران از منابع زیرزمینی و سدها تأمین می‌شود. سرانهٔ سالانهٔ آب تجدیدشوندهٔ شهر تهران در سال ۱۳۳۵ بالغ بر ۱۱۵۷ مترمکعب بوده که این رقم در سال ۱۳۷۵ به ۲۷۰ مترمکعب و در سال ۱۳۸۰ به ۲۵۵ مترمکعب کاهش یافته است. در سال ۱۳۷۷ کل آب مصرفی تهران، ۸۸۶ میلیون مترمکعب بوده که با نرخ رشد متوسط سالانهٔ حدود ۱/۲۳ درصد، به بیش از ۹۹۰ میلیون مترمکعب در سال ۱۳۸۶ رسیده است. مصرف سالانهٔ آب و جمعیت شهر تهران در این دورهٔ ۱۰ ساله روندی صعودی با نرخ رشد نزدیک به هم داشته‌اند. نکتهٔ قابل‌ملاحظه در خصوص سرانهٔ مصرف آب در تهران، سه‌ونیم‌برابر شدن آن در یک دورهٔ ۵۰ ساله است؛ به‌طوری‌که سرانهٔ آب مصرفی روزانه در تهران، از ۹۹ لیتر در روز در سال ۱۳۴۵ به ۳۵۰ لیتر در سال ۱۳۹۲ رسیده است. این در حالی است که جمعیت تهران نیز در این دوره، از دو میلیون و هفت‌صد هزار نفر به بیش از هشت میلیون نفر در حال حاضر افزایش پیدا کرده است» (تجریشی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰).

در شکل ۲، میزان کل مصارف شهر تهران از سال ۱۳۳۷ تا ۱۳۸۹ ارائه شده است.



شکل ۲: کل مصارف شهر تهران از ۱۳۳۷- ۱۳۸۹ (گزارش وضعیت محیط‌زیست شهر تهران، ۱۳۹۱)

با توجه به آنچه بیان شد، با وضعیت موجود و محدودیت‌های عدیده‌ای که در منابع آب این شهر وجود دارد، افزایش بیشتر جمعیت در آن غیرممکن می‌نماید و لازم است تا راهکاری برای تمرکززدایی و برون‌رفت از بحران در آن اندیشید.

با توجه به موضوعات مطرح‌شده، مسئلهٔ تحقیق به شرح زیر است: عوامل فرهنگی، اجتماعی مؤثر بر میزان مصرف آب در بین شهروندان تهران چیست؟

با وجود مقدار منابع محدود آب در شهر تهران و رشد مداوم تقاضا هم‌زمان با افزایش جمعیت این شهر، برنامه‌ریزی در جهت استفادهٔ بهینه از منابع آبی این کلان‌شهر، حائز کمال اهمیت است. وسیع بودن کشور، کمبود نزولات جوی در مقایسه با متوسط جهانی، توزیع ناهمگن آب و پایین بودن متوسط بالقوهٔ سرانهٔ منابع آب، لزوم دخالت دولت را تا حدودی توصیه می‌کند. مصرف ناکارآمد آب، بازگشت پایین هزینه‌های عملیاتی و نگهداری، هزینه‌های بالای تأمین منابع آبی، و مسائل مرتبط با کیفیت خدمات نظام‌های اداری آب، ضرورت یافتن راهکاری برای افزایش تخصیص بهینه و بهره‌وری را فراهم کرده است؛ اما این امر بدون شناخت دقیق رفتار و فرهنگ مصرف‌کننده ممکن نخواهد بود. ازاین‌رو، هدف پژوهش حاضر، شناخت رفتار مصرف‌کنندهٔ آب و تحلیل آن به‌منظور سیاست‌گذاری برای اصلاح این رفتار است. آگاه نمودن مردم از علل و اثرات زیان‌بار خشک‌سالی و همچنین روش‌های مناسب مدیریت بهینهٔ مصرف آب، می‌تواند منجر به ایفای نقش آگاهانه و مؤثرتر مردم در کاهش آسیب‌پذیری جامعه از این بحران شده و مشارکت فعال آنان را به دنبال داشته باشد. در این میان، رسانه‌ها با فرهنگ‌سازی و یادآوری آموزه‌های دین مبین اسلام در زمینهٔ اصلاح الگوی مصرف آب و جلوگیری از مصرف بی‌رویهٔ آن، نقش بسیار مهمی در پیشگیری از اثرات خشک‌سالی ایفا می‌کنند. مسئولان نیز باید گام‌های مدیریتی مؤثری را در جهت کاهش آسیب‌پذیری در مقابل خشک‌سالی برنامه‌ریزی و اجرا نمایند تا خسارات اقتصادی، اجتماعی، بهداشتی و زیست‌محیطی ناشی از این بلای طبیعی به حداقل ممکن برسد.

افزایش تحقیقات دربارهٔ اثربخشی فعالیت‌های فرهنگی نیز می‌تواند منجر به مسیریابی صحیح اقدامات برنامه‌ریزی‌شده و در حال اجرا باشد. از این‌رو، مقابله با خشک‌سالی نیازمند مشارکت عمومی و عزم راسخ مسئولان در جهت سرمایه‌گذاری و اجرای راهکارهای مدیریتی مؤثر و پیشگیرانه است. مسئولان صنعت آب، همواره موظف‌اند آب شرب سالم و کافی را با نظارت مسئولان بهداشتی تأمین کنند. در مقابل، مصرف‌کنندگان نیز وظیفه دارند از منابع آب استفادهٔ صحیح و بهینه کرده و از اتلاف و اسراف آن جلوگیری کنند.

میراث آب[1]، دربردارندهٔ ارزش‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگیِ آب به‌عنوان عنصری کلیدی و مرکزی در جوامع انسانی است (Strange, 2004; Warde et al., 2018). مطالعات مردم‌شناسیِ میراث آب، متمرکز بر نقش فرهنگی-زیستی آب در فرهنگ‌ها و تمدن‌های انسانی بوده و در رویکردی وسیع، ابعادی فراتر از نیازهای مادی و زیستیِ انسان به آب را دربر می‌گیرد (Drew, 2017). این رویکرد، مضامین و جلوه‌هایی چون آیین‌های آب، نظام‌های اعتقادی مربوط به آب، سنت‌ها و مدیریت بومی آب، هستی‌شناسیِ آب و... را شامل می‌شود. در مطالعات مردم‌شناسیِ میراث آب، مدیریت بومی و سنتیِ آب، اسطوره‌ها و آیین‌های آب، قصه‌ها و روایت‌های آب، ساختارهای حقوقیِ مردمی و عرفیِ استفاده از آب در شهرهای مختلف مورد مطالعه قرار می‌گیرد. بر این اساس، منظر فرهنگیِ آب و جایگاه آن به‌عنوان بخشی از میراث ناملموس در مطالعات مردم‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد. از این چشم‌انداز، آب خود به مثابهٔ فرهنگ و عنصری کلیدی در نظر گرفته می‌شود (Ghosh et al., 2016). کنش انسان در ارتباط با آب، خود زمینهٔ شکل‌گیری دانش بومی با توجه به ویژگی‌های بافتی یک اجتماع یا جامعه بوده و بخش مهمی از زیست‌جهان مردم تلقی می‌گردد (Karimi & Hasanzade, 2021). در واقع، زیست‌آیینِ موجود در یک جامعه، متأثر از جهانِ زیستِ آب خواهد بود (Ibid). تاریخ آب، خود، تاریخ یک جامعه را بازنمایی می‌کند (Warde et al., 2018)، به‌گونه‌ای که حافظهٔ شفاهی و زیستی شهر از آن متأثر است (Hasanzadeh, 2014).

پیشینهٔ پژوهش

در این پژوهش، رویکرد بررسی مصرف آب شهری، اجتماعی و فرهنگی است. علت اتخاذ این روش، از منظر نظری، ضعف و کاستی‌هایی است که رویکرد صرفاً اقتصادی در تبیین و پیش‌بینی رفتار مصرفی دارد؛ زیرا در آن‌ها به ریشه‌های مصرف و مؤلفه‌های شکل‌دهندهٔ آن توجه کافی نمی‌شود. از این‌رو، توجه به رویکردهای اجتماعی و فرهنگی ضروری است.

به‌زعم موسایی (۱۳۸۸، ص. ۱۳۴)، «ویژگی تمام رفتارهای

1. Water heritage

اجتماعی و فرهنگی که از عمومیت بالایی برخوردار هستند، دوام، پایداری و استمرار آن‌هاست». بر این اساس می‌توان رفتارهای انسانی را به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: رفتارهای پایدار و رفتارهای ناپایدار. رفتارهای پایدار، رفتارهایی هستند که تکرار می‌شوند و از قالب‌های نسبتاً ثابتی برخوردارند. گاهی این رفتارها جنبه‌ای فردی دارند، اما اگر از عمومیت بالایی برخوردار باشند، «رفتار اجتماعی» محسوب می‌شوند. مصرف آب و الگوی استفاده از آن در جامعه، نمونه‌ای بارز از رفتارهای اجتماعی است؛ زیرا هم عمومیت دارد، هم از پایداری و تکرار برخوردار است و هم در قالب‌هایی ثابت قابل مشاهده است.

از دیدگاه بوردیو، «سرمایهٔ فرهنگی» شامل اشکال گوناگون دانش، مهارت، آموزش و امتیازاتی است که به فرد امکان می‌دهد موقعیت اجتماعی بالاتری کسب کند. بوردیو معتقد است که والدین با انتقال نگرش‌ها و معرفت‌هایی که موجب موفقیت در نظام آموزشی می‌شوند، به فرزندان خود سرمایهٔ فرهنگی می‌بخشند (بوردیو، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۱). او در عنایت به رابطه عینی ـ ذهنی بر عمل که آن را نتیجه رابطه دیالکتیک میان‌ساخت و عملکرد می‌داند توجه کرده است. او همچنین دیدگاه خود را در نشان دادن رابطه دیالکتیکی میان‌ساخت و طریقی که مردم واقعیت اجتماعی را می‌سازند، ساخت‌گرایی[1] می‌نامد. وی هم‌زمان به خاطر دیدگاه سازندگی عملی خود به عملکردها و ادراک و تفکر و کنش مانند ساختار اجتماعی توجه می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص. ۵۱۹). بوردیو معتقد است میان ساختار ذهنی و جهان اجتماعی، عمل قرار دارد که ایجاد کنندهٔ ساخت ذهنی و جهان اجتماعی است. عمل از دیدگاه وی نقش میانجی دارد. نظم ساخت‌یافته و در حال ساخت-یابی که با عمل ساخته شده است، به کارکردهای عملی کمک می-کند. وی به اثرگذاری ساخت ذهنی بر تفکر و انتخاب کنشگر به‌طور اختیاری معتقد است؛ یعنی ساختار ذهنی پیشنهاد می‌کند افراد چگونه فکر و عمل کنند. ساخت ذهنی ایجاد کنندهٔ اصولی است که محور انتخاب افراد قرار می‌گیرد. هرچند از وجود ساخت ذهنی آگاه نیستیم،در فعالیت‌های عملی مانند غذا خوردن، قدم زدن، صحبت کردن و... نشان داده می‌شود (ریتزر، ۱۳۷۳، ص. ۵۲۱).

از دیدگاه دوزنبری[2]، مصرف تابع درآمد مطلق نیست، بلکه تابع درآمد نسبی فرد نسبت به میانگین درآمد جامعه است. به‌عبارت‌دیگر، وقتی فرد به سطحی از مصرف عادت کرد، حتی در صورت کاهش درآمد، الگوی مصرف خود را تغییر نمی‌دهد.

در نظریهٔ آندو[3] و مودیگلیانی[4] نیز، مصرف به‌جای تبعیت از درآمد لحظه‌ای، تابعی از کل دوران زندگی فرد است. در جوانی، درآمد پایین‌تر از مصرف است و افراد از پس‌انداز بهره می‌گیرند. در میانسالی، درآمد از مصرف بیشتر است و فرد بخشی از آن را پس‌انداز می‌کند. در پیری، دوباره مصرف از درآمد پیشی می‌گیرد و از پس‌انداز استفاده می‌شود (موسایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۱). در نظریهٔ فریدمن[5] نیز با ربط مصرف به درآمد دائمی، به‌طور غیرمستقیم نقش عامل‌های غیر اقتصادی می‌تواند مطرح شود (Robert, 1981).

در این نظریه‌ها به عاملِ مؤثر بر سطح و روند تغییرهای مصرف اشاره شده است، اما به‌طور مستقیم چیزی دربارهٔ فرهنگ و تأثیر مؤلفه‌های فرهنگی بر مصرف و مخارج مصرفی بیان نشده است. از نظر بوردیو، عادات یا ساختار ذهنی به واقعیت اجتماعی اجازه می‌دهد بر حسب روابط اجتماعیِ عملی فهمیده شود. عادات، به افراد حس قویِ عملی و غیرکلامی از تبحر اجتماعی دربارهٔ چگونگی عملکرد در شرایط خاص می‌دهد (Tucker, 1998, p. 68). بوردیو دربارهٔ چهار نوع سرمایه صحبت می‌کند که طبقات اجتماعی در ارتباط با داشتن یا نداشتن آن‌ها رتبه‌بندی می‌شوند:

۱- سرمایهٔ اقتصادی یا دارایی مولد (پول و اشیای مادی که می‌توانند برای تولید کالا و خدمات به‌کار گرفته شوند).

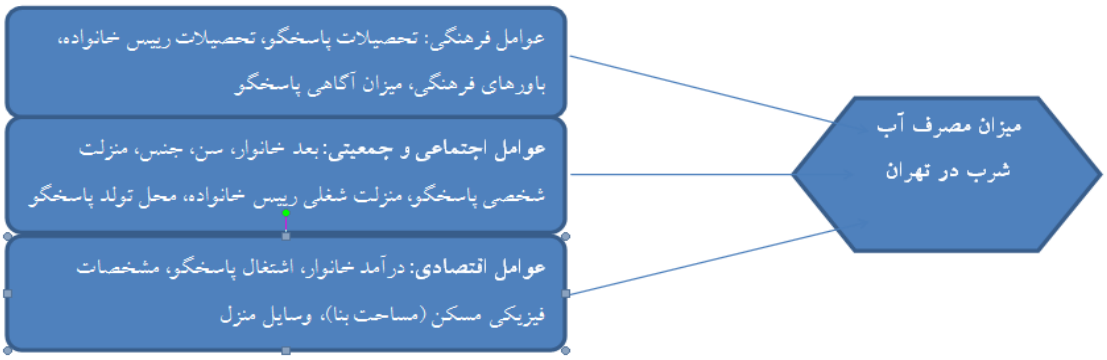
۲- سرمایهٔ اجتماعی یا موقعیت‌ها و روابط موجود در گروه‌بندی‌ها و شبکه‌های اجتماعی.

۳- سرمایهٔ فرهنگی یا مهارت‌های غیررسمیِ شخصی، عادت‌ها، حالت‌ها، شیوه‌های زبانی، مدارک تحصیلی، ذائقه‌ها و شیوه‌های زندگی.

۴- سرمایهٔ نمادین یا کاربرد نمادها برای مشروعیت‌بخشیدن به تعلق به سطوح متغیر و شکل‌بندی‌های سه نوع سرمایهٔ دیگر (Turner, 1998, p. 512).

بر اساس نظریهٔ بوردیو، میزان و نوع مصرف افراد می‌تواند تابعی از سرمایه‌های متنوع آنان باشد؛ بنابراین، میزان مصرف به‌مثابهٔ متغیر وابسته، از متغیرهای (سرمایه‌های) اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. متغیرهای وابسته و مستقل به این ترتیب انتخاب می‌شوند: متغیر وابسته، میزان مصرف آب شرب و متغیرهای مستقل، عوامل فرهنگی، اجتماعی، جمعیتی و اقتصادی هستند. بر این اساس، مدل تحقیق بر پایهٔ مدل پیشنهادی زیر تعیین می‌شود.

1. Constructivist Constructionalism
2. Dosenbery
3. Albert Ando
4. Franco Modigliani
5. Milton Friedman



شکل ۱: مدل پیشنهادی تحقیق

مطالعات مردم‌شناسی در طی تاریخ شکل‌گیری خود، ادبیات و گفتمان‌های پژوهشی متفاوتی را در فهم این عنصر مهم و کلیدی به وجود آورده و شکل داده است. در مطالعات نخستینِ مردم‌شناسی، که به‌ویژه متأثر از نگاه کارکردگرایانهٔ مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی و استوارد بوده‌اند، ابعاد زیستی و محیطیِ آب و تأثیر آن در سازگاری انسان با طبیعت و نوع معیشت وی مورد بحث قرار گرفته است (Steward, 1955).

از نظر مردم‌شناسانی چون جولیان استوارد و بر مبنای بوم‌شناسی فرهنگی[1]، آب نقش اصلی را در ظهور استراتژی‌های زندگی و بقا، به‌ویژه در محیط‌ها و اقلیم‌های خشک و کم‌آب ایفا می‌کند (Ibid). در عین حال، بخش مهمی از مطالعات آب، متأثر از مفهوم «اکولوژی مقدس» در نزد اندیشمندانی چون راپاپورت[2] و گریگوری بیتسون[3] بوده است (حسن‌زاده، ۱۳۹۵). با این‌حال، این مطالعات در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی، شاهد یک چرخش موضوعی و گفتمانی بودند که هم‌زمان با ظهور مردم‌شناسی نمادین و در تقابل با پارادایم مردم‌شناسی ساختاری، از سوی مردم‌شناسانی چون کلود لوی اشتروس[4] شکل گرفت. در این چهارچوب، گلیفورد گیرتز[5] (۱۹۷۲) دست به مطالعه‌ای تطبیقی در خصوص فرهنگ آب در بالی اندونزی و مراکش زد. بر این مبنا، گیرتز از دو «فرهنگ خشک» و «فرهنگ مرطوب» سخن می‌گوید و آب را، با توجه به بافت زندگی، اجتماعی و زیست‌محیطی، حامل معانی اجتماعی، فرهنگی، جهان‌بینی و هویتی می‌داند. از نگاه گیرتز، فراتر از یک نیاز زیستی، آب یک برساخت «زمینی‌ـافلاکی» و سیاسی در جامعه دربردارد (Ibid).

مطالعات مردم‌شناسی نمادین، در آثار مردم‌شناسانی چون مری داگلاس[6]، به شکل کلاسیک به رابطهٔ آب و آیین و معانی نمادین آن در آیین‌های پاکی پیوند می‌خورد. مجموعهٔ این مطالعات در حوزهٔ مردم‌شناسی نمادین، آب را در مرکز میراث فرهنگیِ ناملموس قرار می‌دهد و آن را در پیوند با «میراث آب» مطرح می‌نماید. مطالعات دههٔ ۱۹۹۰ مردم‌شناسی در زمینهٔ آب، به موضوعی جدید پرداخته و رویکردی متفاوت را اتخاذ می‌کند. در این دهه، مفهوم عدالت زیست‌محیطی مطرح شده و وارد مباحث میراث آب می‌گردد. از این نگاه، دسترسی به آب فراتر از همهٔ ابعاد آیینی و معنوی آن، با موضوع عدالت در دسترسی به منابع آب در ارتباط است. بر اساس این رویکرد، مردم‌شناسانی چون آرتور اسکوبار[7] (۱۹۹۶) فرآیند توسعه جهانی را با تحمیل رژیم‌های آبی جدید پیوند داده و آن را مورد نقد قرار می‌دهند. از نظر اسکوبار، عدم توجه به بافت‌های فرهنگی میراث آب در کشورهای مختلف جهان، باعث فراموش‌شدن میراث آب و دانش مربوط به آن می‌شود. اسکوبار در برابر این رویکرد، «دانش ـ مکان» محور را پیشنهاد می‌کند (Karimi & Hasanzadeh, 2021).

سوینگدو[8] (۲۰۰۴) نگاهی نزدیک به اسکوبار دارد و تأثیر شهری‌شدن آب و روابط قدرت (اجتماعی، سیاسی و...) را مورد مطالعه قرار می‌دهد. بر این مبنا، وی نیز معتقد است فرآیندهای جدید فهم و مصرف آب از روابط قدرت و نابرابری سرمایه متاثر است.

استرنج (۲۰۰۴) تلاش کرده است تا توازن و تعادلی میان مطالعات دهه‌های ۷۰، ۸۰ و ۹۰ در مطالعات مردم‌شناسی آب

1. Cultural ecology
2. Roy Rappaport
3. Gregory Bateson
4. Claude Lévi-Strauss
5. Clifford Geertz
6. Mary Douglas
7. Arturo Escobar
8. Swyngedouw

ایجاد کند و بر تأکید همزمان به ابعاد مادی و معنوی (نمادین) آب تأکید نماید. با ظهور گفتمان جدید یونسکو با نام ICH یا همان میراث فرهنگی ناملموس، آب به بخشی از مفهوم مرکزی این گونه از میراث تبدیل شد و مطالعات مردم‌شناسی در ابتدای قرن بیست و یکم به سمت آب به مثابه میراث ناملموس سوق یافت.

هاروی[1] (۲۰۰۴) و استرنج (۲۰۰۴) از جمله مردم‌شناسانی هستند که در شکل‌گیری این ادبیات جدید نقش ایفا نمودند. هاروی با در نظر گرفتن آب به مثابه میراث ناملموس فرهنگی و یک میراث زنده، به نقد مادی شدن آب پرداخت و استرنج آب را همزمان میراث طبیعی و فرهنگی تلقی کرد.

در مطالعات اخیر مردم‌شناسی، آب مبتنی بر نگرش زیست‌سالاری، یک ارگان زنده تلقی شده و به عنوان یک عامل/فاعل زنده دانسته می‌شود (Hasanzadeh, 2025; Cadena, 2015). این نگاه‌ها را می‌توان متاثر از دیدگاه هاستراپ در مفهوم «جهان زیست آب» دانست.

استرنج در ادامه مطالعات مردم‌شناختی خود درباره آب، آن را موضوعی معرفی می‌کند که رابطه بین‌رشته‌ای میان مردم‌شناسی و مطالعات محیطی و زیست‌محیطی به وجود می‌آورد و پیشنهاد می‌کند که بخشی از سیاست‌های میراثی باید مبتنی بر آب در فرآیند توسعه پایدار باشد و میراث آب در مرکز برنامه‌ریزی توسعه پایدار قرار گیرد.

در ایران نیز مطالعات مردم‌شناختی میراث آب، از صورت‌های سنتی خود که مبتنی بر مطالعات قنات و سیستم‌های سنتی آبیاری است، از پیش از انقلاب آغاز شده است. جواد صفی‌نژاد نخستین مطالعات مردم‌شناختی مربوط به قنات را انجام داده و به مطالعه قنات در ساختار اجتماعی جوامع گوناگون در ایران می‌پردازد (صفی‌نژاد، ۱۳۵۴).

محمدحسین پاپلی یزدی نیز نگاهی انسان‌شناسانه به قنات‌ها داشته و تعدادی از آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است (پاپلی یزدی، ۱۳۸۹). مرتضی فرهادی نیز از دیگر مردم‌شناسان است که قنات را از زاویه دانش بومی مورد مطالعه قرار می‌دهد (فرهادی، ۱۳۶۷).

پژوهشکده مردم‌شناسی نیز مجموعه‌ای از مطالعات را در حوزه میراث آب طی چند دهه اخیر انجام داده است. مطالعات انسان و آب در قالب مجموعه مقالاتی که رابطه انسان و منابع آب را در مناطق مختلف ایران بررسی می‌کند، انجام شده و برخی از آن‌ها منتشر شده‌اند که از آن جمله می‌توان به کتاب «انسان و آب» اثر محمد میرشکرایی اشاره داشت (میرشکرایی، ۱۳۸۰).

از ابتدای دهه ۹۰، چرخش موضوعی و گفتمانی در مطالعات مردم‌شناختی آب در پژوهشکده مردم‌شناسی صورت گرفت و موضوع یادشده در قالب «میراث آب» مورد تأکید قرار گرفت. این مطالعات از یک سو نگرشی فلسفی و بنیادی به آب داشته‌اند، چنان‌که در کتاب «اتمسفر زاینده‌رود» (علی مرادی و نساجی، ۱۳۹۸) انجام شده است و موقعیت کویری فلات مرکزی ایران مبنای جهان‌بینی و فلسفه خاص ایرانیان قرار گرفته است. در این کتاب، مفاهیمی چون کویر، طومار شیخ بهایی، باغ ایرانی و منظر آب با توجه به رودخانه زاینده‌رود به بحث گذاشته شده است.

دیگر پژوهش‌های این مرکز که به صورت کتاب منتشر شده‌اند، پیوند میان دانش بومی و جهان‌بینی اکولوژی مقدس را مورد بررسی قرار داده‌اند. در کتاب «کودکان و جهان افسانه» (حسن‌زاده، ۱۳۹۵)، که جنبه‌های زیست‌محیطی آب در میراث روایی ایران مطرح می‌شود، سه مکانیسم روایی‌سازی، آیین‌سازی و قدسی‌سازی در قالب حفظ محیط زیست و از جمله آب مطرح شده است.

بخش دیگری از این مطالعات مسئله‌محور بوده و مسئله آب و گسست یا پیوست آن با میراث آب را مورد بحث قرار می‌دهد. ساره راسخی در ارتباط با خلیج گرگان (راسخی، ۱۳۹۷)، علیرضا حسن‌زاده (۲۰۲۵) و عنایت‌الله مرادی روفچاهی (۱۳۹۸) به مطالعه آلودگی رودخانه‌های رشت در دو طرح پژوهشی مستقل پرداخته‌اند.

ژیلا مشیری (۱۳۹۸) از یک سو به مطالعات مدیریت بومی آب در مناطقی همچون قشم و سمنان پرداخته و از سوی دیگر تلاش کرده است به مسائل مربوط به آب و معرفی سیستم آبیاری از دریچه مردم‌شناسی پاسخ دهد.

روش پژوهش

روش این تحقیق با توجه به ماهیت موضوع، کمی و جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها به صورت پیمایشی صورت گرفته است و در کنار آن، سواد میراثی پرسشگران در رابطه با آب نیز سنجیده شده است.

الف) جامعه آماری، حجم نمونه و نمونه‌گیری

واحد تحلیل در این پژوهش، خانوار است و خانوارهای ساکن در منطقه ۵ در سال ۱۳۹۴، جامعه آماری این تحقیق را تشکیل

1. David Harvey

داده‌اند. از آنجا که سنجش میزان مصرف هر خانوار با قبض آب‌بهای آن امکان‌پذیر بود، ساختمان‌های دارای بیش از ۶ واحد از لیست جامعه آماری این تحقیق حذف شدند؛ زیرا این ساکنان نه‌تنها از قبض آب‌بها خبری ندارند، بلکه تنها مبلغی به عنوان شارژ ساختمان به مسئول ساختمان می‌پردازند که مبلغ آب‌بها نیز در آن منظور می‌شود. به همین دلیل، جامعه آماری شامل ساختمان‌های کمتر از ۶ واحد بود که طبق اطلاعات موجود، تعداد آن‌ها ۴ هزار خانوار است. به دلیل گستردگی جامعه آماری، تسهیل در وقت، صرفه‌جویی در بودجه زمانی و مکانی و جمع‌آوری دقیق داده‌ها، حجم نمونه تعیین شد که بر اساس فرمول کوکران به دست آمد (سرایی، ۱۳۷۲، ص. ۱۳۷). حجم نمونه در این تحقیق ۲۱۲ نفر انتخاب گردید. روش نمونه‌گیری نیز ترکیبی از نمونه‌گیری طبقه‌ای غیرنسبی و تصادفی سیستماتیک بود.

در منطقه ۵، هفت ناحیه شهری وجود دارد. بر این اساس، تعداد جامعه موردمطالعه به هفت تقسیم شد و سهم نمونه هر ناحیه از این طریق تعیین گردید. به این ترتیب، با احتساب نمونه ۲۱۲ و تقسیم‌بندی هفت ناحیه‌ای منطقه ۵، نمونه ۳۰ خانوار برای هر ناحیه به دست آمد. سپس در هر یک از نواحی، نمونه‌ها (خانوارها) به صورت تصادفی انتخاب شده و با آن‌ها مصاحبه صورت گرفت.

ب) ابزار مطالعه و اعتبار و پایایی آن

داده‌های لازم از طریق کتابخانه و پرسش‌نامه به دست آمد. ابزار گردآوری داده‌های مورد نیاز این پژوهش، پرسشنامه بود. پرسش‌های مطرح‌شده در پرسشنامه به صورت بسته و نیمه‌بسته بودند. به منظور تعیین اعتبار و روایی این پرسشنامه از تکنیک

روایی صوری و قضاوت داوران استفاده شد. اعتبار صوری نشان می‌دهد سؤال‌های آزمون تا چه حد شبیه به موضوعی هستند که برای اندازه‌گیری آن تهیه شده‌اند. به منظور برآورد پایایی ابزار سنجش نیز از تکنیک ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. داده‌ها پس از جمع‌آوری در نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۳ (Spss Inc., Chicago, IL, USA) تجزیه و تحلیل شدند. فنون مورداستفاده نیز عبارت بودند از: تحلیل واریانس، رگرسیون دو متغیره و رگرسیون چندمتغیره.

معرفی جامعه آماری

منطقه ۵ شهرداری تهران با وسعت ۱۵٬۲۸۷ هکتار، یکی از مناطق شهری تهران است که در شمال‌غرب کلان‌شهر تهران واقع شده است. جمعیت این منطقه بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۰، ۷۹۳٬۷۵۰ نفر (۲۵۵٬۳۳۳ خانوار) بوده است. بر اساس تقسیمات داخلی، منطقه ۵ از ۷ ناحیه و ۲۹ محله تشکیل شده است. بسترهای اولیه سکونت در منطقه ۵ را می‌توان در جوامع انسانی، از مهم‌ترین آن‌ها روستای کن، یافت. علاوه بر این روستا، می‌توان به پنج محدوده با قدمت دیگر مانند باغ فیض، ده حصارک، مرادآباد، حسن‌آباد و وسک (شهران) اشاره کرد. دو محدوده حسن‌آباد و وسک در بافت شهری منطقه حل شده و اثر فراوانی از آن‌ها باقی نمانده است، اما سه محدوده دیگر همچنان آثاری دارند. این منطقه پس از انقلاب اسلامی به دلایل مختلف، از جمله موقعیت حاشیه‌ای منطقه و جذب جمعیت از مناطق مرکزی و جنوبی، با افزایش جمعیت و توسعه مواجه بوده است. منطقه ۵ به دلیل قرار گرفتن در کوهپایه و باد غالب غربی ـ شرقی تهران، دارای آب‌وهوایی ملایم‌تر و پاک‌تر از داخل شهر است (آمارنامه استان تهران، ۱۳۹۲، ص. ۱۲).

یافته‌ها

تحلیل‌های آماری توصیفی

اطلاعات دموگرافیک (جمعیت‌شناختی)

در این بخش، پس از گردآوری داده‌ها و اطلاعات، با استفاده از آمار توصیفی که شامل شاخص‌های مرکزی و پراکندگی مانند درصد، فراوانی و نمودار است، نمونه توصیف می‌شود.

۱. جنسیت

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی‌ها بر اساس جنسیت مطابق نمودار شماره ۱ ارائه شده است.

جدول۱: توزیع فراوانی جنسیت پاسخگویان

جنسیت	فراوانی	درصد	درصد متغیر
مرد	۱۱۷	۵۵/۲	۵۵/۲
زن	۹۵	۴۴/۸	۴۴/۸
جمع	۲۱۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰



شکل ۲: منطقه ۵ شهری تهران، منبع: شهرداری منطقه ۵ تهران

۲. سن پاسخگویان

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی‌ها بر مبنای سن، مطابق جدول ۲ است. با توجه به جول ۲، در این پژوهش از میان ۲۱۲ پاسخگو، ۲۱.۷ درصد در گروه سنی ۱۸ تا ۲۷ سال، ۳۰.۷ درصد در گروه سنی ۲۸ تا ۳۷ سال، حدود ۲۰ درصد در گروه سنی ۳۸ تا ۴۷ سال، حدود ۱۸ درصد در گروه سنی ۴۸ تا ۵۷ سال و ۹/۹ درصد در گروه سنی ۵۸ سال به بالا قرار دارند. میانگین سنی نمونه آماری نیز ۳۹.۳ سال است.

جدول ۲: توزیع فراوانی سن پاسخگویان

سن	فراوانی	درصد	درصد معتبر
۱۸-۲۷ سال	۴۶	۲۱/۷	۲۱/۷
۲۸-۳۷ سال	۶۵	۳۰/۷	۳۰/۷
۳۸ -۴۷ سال	۴۲	۱۹/۸	۱۹/۸
۴۸-۵۷ سال	۳۸	۱۷/۹	۱۷/۹
۵۸ سال به بالا	۲۱	۹/۹	۹/۹
جمع	۲۱۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰
میانگین سنی	۳۹/۳		

۳. محل تولد پاسخگویان

بررسی اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی‌ها بر اساس محل تولد مطابق جدول ۳ است. با توجه به جدول ۳، در این پژوهش از میان ۲۱۲ پاسخگو، محل تولد ۱۳۳ نفر (۶۲/۷ درصد) تهران و ۷۹ نفر (۳۷/۳ درصد) خارج از تهران بوده است.

جدول ۳: توزیع فراوانی محل تولد پاسخگویان

محل تولد	فراوانی	درصد	درصد متغیر
تهران	۱۳۳	۶۲/۷	۶۲/۷
خارج از تهران	۷۹	۷۳/۲	۷۳/۲
جمع	۲۱۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰

۴. تعداد افراد خانواده پاسخگویان

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی ها بر مبنای تعداد افراد خانواده فرد پاسخگو، مطابق جدول ۴ است. براساس جدول ۴، در این پژوهش از میان ۲۱۲ پاسخگو، ۱۷.۱ درصد در خانواده‌های ۲ نفره، حدود ۳۰ درصد در خانواده‌های ۳ نفره، بیش از ۳۴ درصد در خانواده‌های ۴ نفره، حدود ۱۵ درصد در خانواده‌های ۵ نفره و ۴/۳ درصد در خانواده‌های شش‌نفره و بیش‌تر زندگی می‌کنند. همین‌طور بُعد خانوار یا میانگین تعداد افراد خانواده برابر با ۳/۶ می‌باشد.

جدول ۴: توزیع فراوانی تعداد افراد خانواده پاسخگویان

تعداد افراد خانواده	فراوانی	درصد	درصد متغیر
خاواده دو نفره	۳۶	۱۷/۰	۱۷/۱
خانواده سه نفره	۶۳	۲۹/۷	۲۹/۹
خانواده چهار نفره	۷۲	۳۴/.	۳۴/۱
خانواده ۵ نفره	۳۱	۱۴/۶	۱۴/۷
خانواده شش نفره و بیشتر	۹	۴/۲	۴/۳
بدون پاسخ	۱	۰/۵	-
جمع	۲۱۲	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰
بعد خانوار	۳/۶		

۵. سطح تحصیلات پاسخگویان

براساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی‌ها بر مبنای سطح تحصیلات مطابق جدول ۵ است. با توجه به جدول ۵، در این پژوهش از میان ۲۱۲ پاسخگو، سطح تحصیلات ۸.۱ درصد زیردیپلم، حدود ۲۹ درصد دیپلم، بیش از ۴۴ درصد فوق‌دیپلم و لیسانس و ۱۹ درصد فوق‌لیسانس و بالاتر هستند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود بیش‌تر پاسخگویان دارای تحصیلات فوق‌دیپلم و لیسانس بودند.

جدول ۵: توزیع فراوانی سطح تحصیلات پاسخگویان

سطح تحصیلات	فراوانی	درصد	درصد معتبر
زیردیپلم	۱۷	۸.۰	۸.۱
دیپلم	۶۱	۲۸.۸	۲۸.۹
فوق دیپلم و لیسانس	۹۳	۴۳.۹	۴۴.۱
فوق لیسانس و بالاتر	۴۰	۱۸.۹	۱۹.۰
بدون پاسخ	۱	۰.۵	-
جمع	۲۱۲	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

۶. سطح تحصیلات سرپرست خانوار

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی ها بر مبنای سطح تحصیلات سرپرست خانوار مطابق جدول ۶ است. با توجه به جدول ۶، از میان ۲۱۲ پاسخگو، سطح تحصیلات بیش از ۱۴/۵ درصد از سرپرستان خانوار زیردیپلم، ۳۷ درصد دیپلم، بیش از ۳۵ درصد فوق‌دیپلم و لیسانس و حدود ۱۳/۵ درصد فوق‌لیسانس و بالاتر هستند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود سطح تحصیلات بیش‌تر سرپرستان خانوار فوق‌دیپلم و لیسانس بوده است.

نمودار ۶: توزیع فراوانی سطح تحصیلات سرپرست خانوار پاسخگویان

تحصیلات سرپرست خانوار	فراوانی	درصد	درصد معتبر
زیردیپلم	۳۱	۱۴.۶	۱۴.۷
دیپلم	۷۸	۳۶.۸	۳۷.۰
فوق دیپلم و لیسانس	۷۴	۳۴.۹	۳۵.۱
فوق لیسانس و بالاتر	۲۸	۱۳.۲	۱۳.۳
بدون پاسخ	۱	۰.۵	-

۷. وضعیت شغلی

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی ها بر مبنای وضعیت شغلی پاسخگویان، مطابق جدول ۷ است. یافته‌های حاصل از پژوهش در زمینه وضعیت شغلی نشان می‌دهد که از ۲۱۲ نفر فرد موردپژوهش، بیش از ۴۶ درصد شاغل، حدود ۲۶/۵ درصد در مشاغل آزاد، بیش از ۱۳ درصد خانه‌دار، حدود ۱۰/۵ درصد بازنشسته و ۳.۸ درصد بیکار هستند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود بیش از ۷۰ درصد پاسخگویان دارای شغل می‌باشند.

جدول ۷: توزیع وضعیت شغلی پاسخگویان

وضعیت شغلی	فراوانی	درصد	درصد معتبر
شاغل	۹۸	۴۶.۲	۴۶.۲
آزاد	۵۶	۲۶.۴	۲۶.۴
خانه دار	۲۸	۱۳.۲	۱۳.۲
بازنشسته	۲۲	۱۰.۴	۱۰.۴
بیکار	۸	۳.۸	۳.۸
جمع	۲۱۲	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

۸. شغل سرپرست خانوار

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی ها بر مبنای وضعیت شغلی سرپرست خانوار، مطابق جدول ۸ است. یافته‌های حاصل از پژوهش درزمینه وضعیت شغلی سرپرستان خانوار نشان می‌دهد که از ۲۱۲ نفر فرد موردپژوهش، بیش از ۳۸ درصد به عنوان کارمند و کارگر، کم‌تر از ۲ درصد در مشاغل نظامی، بیش از ۲۹ درصد در مشاغل آزاد و بیش از ۳۱ درصد بازنشسته بوده‌اند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود بیش از ۶۸ درصد سرپرستان خانوار دارای شغل می‌باشند.

جدول ۸: توزیع وضعیت شغلی سرپرست خانوار پاسخگویان

وضعیت شغلی	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کارمند یا کارگر	۸۱	۳۸.۲	۳۸.۲
نظامی	۳	۱.۴	۱.۴
آزاد	۶۲	۲۹.۲	۲۹.۲
بازنشسته	۶۶	۳۱.۱	۳۱.۱
جمع	۲۱۲	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰

۹. درآمد ماهیانه خانوار

بر اساس اطلاعات پرسشنامه، فراوانی آزمودنی‌ها بر مبنای درآمد ماهیانه خانوار مطابق جدول ۹ است. یافته‌های حاصل از پژوهش درباره درآمد ماهانه خانوار نشان می‌دهد از ۲۱۲ نفر خانوار مورد مطالعه، درآمد ماهانه ۳.۱ درصد آنان ۱میلیون تومان و کم‌تر، بیش از ۱۸ درصد درآمد ماهانه خانوار آنان بین ۱۱۰۰۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰۰ تومان، حدود ۲۶ درصد درآمد ماهانه خانوار آنان بین ۲۱۰۰۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰۰۰ تومان، بیش از ۲۴ درصد درآمد ماهانه خانوار آنان بین ۳۱۰۰۰۰۰ تا ۴۰۰۰۰۰۰ تومان، ۱۲/۶ درصد درآمد ماهانه خانوار آنان بین ۴۱۰۰۰۰۰ تا ۵۰۰۰۰۰۰ تومان و درآمد بیش از ۱۶ درصد آنان ۵ میلیون و ۱۰۰ هزارتومان و بیشتر بوده است؛ در نتیجه درآمد ماهانه

بیشتر افراد بین ۲۱۰۰۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰۰۰ تومان است. لازم به ذکر است که حدود ۱۰ درصد افراد به این سؤال پاسخ نداده‌اند.

جدول۹: توزیع فراوانی درآمد ماهیانه خانوار

درآمد ماهیانه خانوار	فراوانی	درصد	درصد معتبر
یک میلیون تومان و کم‌تر	۶	۲.۸	۳.۱
۱۱۰۰۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰۰۰ تومان	۳۵	۱۶.۵	۱۸.۳
۲۱۰۰۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰۰۰ تومان	۴۹	۲۳.۱	۲۵.۷
۳۱۰۰۰۰۰ تا ۴۰۰۰۰۰۰ تومان	۴۶	۲۱.۷	۲۴.۱
۴۱۰۰۰۰۰ تا ۵۰۰۰۰۰۰ تومان	۲۴	۱۱.۳	۱۲.۶
پنج میلیون و صد هزار تومان و بالاتر	۳۱	۱۴.۶	۱۶.۲
بدون پاسخ	۲۱	۹.۹	-
جمع	۲۱۲	۱۰۰.۰	۱۰۰.۰
میانگین درآمد ماهانه خانوار	۳۸۰۰۰۰۰		

بحث و تحلیل یافته‌ها

آزمون دومتغیره

در بخش مربوط به آمار استنباطی، در ابتدا جهت بررسی روابط بین متغیر مستقل و وابسته، از آزمون دومتغیره استفاده شد؛ به بیان دیگر رابطه هر یک از متغیرهای مستقل به طور مجزا با متغیر وابسته تحقیق، بررسی شده است. این قسمت شامل سه بخش است. در بخش اول به دلیل این‌که هم متغیر وابسته و هم متغیر مستقل در سطح سنجش فاصله‌ای بودند، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. در بخش دوم به دلیل این‌که متغیر وابسته فاصله‌ای و متغیر مستقل اسمی دووجهی است، از آزمون T با دو نمونه مستقل استفاده شد و در بخش سوم نیز به دلیل اینکه متغیر وابسته فاصله‌ای و متغیر مستقل ما اسمی چندوجهی است از آزمون F استفاده کردیم.

ضریب همبستگی پیرسون

از آن جا که هم متغیر وابسته و هم متغیر مستقل در سطح سنجش فاصله‌ای بودند، به منظور سنجش آزمون دومتغیره از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. در ادامه به بررسی همبستگی بُعد خانوار، سن، تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار، تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو، مدت زمان حضور پاسخگو در خانه، درآمد خانوار، مساحت بنای مسکونی، وسایل منزل و باورهای فرهنگی درباره آب با میزان مصرف آب پرداخته شد.

ضریب همبستگی بُعد خانوار با میزان مصرف آب

در این قسمت، به منظور بررسی آزمون دو متغیره از ضریب همبستگی پیرسون استفاده و رابطه متغیر مستقل (بعد خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) آزموده شد. (جدول ۱۰).

جدول۱۰: ضریب همبستگی بعد خانوار و میزان مصرف آب

		بُعد خانوار	میزان مصرف آب
بُعد خانوار	همبستگی پیرسون	۱	۰٫۳۴۲**
	معنی‌داری		۰/۰۰۰
	تعداد	۲۱۱	۲۰۸
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰٫۳۴۲**	۱
	معنی‌داری	۰/۰۰۰	
	تعداد	۲۰۸	۲۰۹

با توجه به نتایج به دست آمده از جدول (۱۰) ماتریس همبستگی، می‌توان اظهار داشت که با اطمینان ۰٫۹۹ و سطح خطای کمتر از ۰٫۰۱، رابطه معناداری بین بعد خانوار و میزان مصرف آب وجود دارد. مقدار ضریب همبستگی برابر با ۰٫۳۴۲ و مثبت است؛ به این معنا که با افزایش بعد خانوار، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد. در ماتریس همبستگی، هر متغیر با خودش همبستگی کامل (برابر با ۱) دارد؛ بنابراین همبستگی بعد خانوار با خودش و همبستگی میزان مصرف آب با خودش برابر با یک است. علامت دو ستاره (**) در این ماتریس نشان‌دهنده معنی‌داری رابطه در سطح خطای کمتر از ۰٫۰۱ و اطمینان ۰٫۹۹ است. بر این اساس، بررسی رابطه بین متغیر مستقل (بعد خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) نشانگر وجود رابطه‌ای معنی‌دار با سطح معناداری ۰٫۰۰۰ است. نتیجه آنکه بین دو متغیر بعد خانوار و میزان مصرف آب رابطه معنادار و مستقیم وجود دارد؛ یعنی هرچه بعد خانوار افزایش یابد، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد.

ضریب همبستگی سن با میزان مصرف آب

در این بخش نیز، برای بررسی رابطه دو متغیره از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. رابطه بین متغیر مستقل (سن) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) آزموده شد (جدول ۱۱). براساس نتایج جدول ۱۱، می‌توان گفت که با اطمینان ۰٫۹۵ و سطح خطای کمتر از ۰٫۰۵، بین سن و میزان مصرف آب رابطه‌ای معنی‌دار وجود دارد. مقدار این رابطه برابر با ۰٫۱۴۳ است که جهت آن منفی (غیرمستقیم) می‌باشد؛ بدین معنی که با افزایش سن، میزان مصرف آب کاهش می‌یابد.

جدول۱۱: ضریب همبستگی بین سن و میزان مصرف آب

		سن	میزان مصرف آب
سن	همبستگی پیرسون	۱	-۰/۱۴۳**
	معنی‌داری		۰/۰۳۹
	تعداد	۲۱۲	۲۰۹
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	-۰/۱۴۳*	۱
	معنی‌داری	۰/۰۳۹	
	تعداد	۲۰۹	۲۰۹

در ماتریس همبستگی فوق، هر متغیر با خود دارای همبستگی کامل (برابر با ۱) است. به عبارت دیگر، همبستگی سن با سن برابر با یک است و همبستگی میزان مصرف آب با میزان مصرف آب نیز برابر با یک می‌باشد. همچنین در این ماتریس، علامت (*) نشان‌دهنده معنی‌داری رابطه در سطح خطای کمتر از ۰/۰۵ و اطمینان ۰/۹۵ است؛ بنابراین بررسی رابطه بین متغیر مستقل (سن) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، وجود رابطه معنی‌دار با سطح معناداری ۰/۰۳۹ را نشان می‌دهد. بدین معنی که با افزایش سن، میزان مصرف آب کاهش می‌یابد.

ضریب همبستگی تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو با میزان مصرف آب

برای بررسی رابطه دو متغیره، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد تا رابطه متغیر مستقل (تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) مورد آزمون قرار گیرد (جدول ۱۲). بر اساس نتایج جدول ۱۲، با اطمینان ۰/۹۹ و سطح خطای کمتر از ۰/۰۱، بین تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو و میزان مصرف آب رابطه معناداری وجود دارد. مقدار ضریب همبستگی ۰/۱۸۲ و مثبت است؛ یعنی با افزایش تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد. در این ماتریس نیز هر متغیر با خود همبستگی کامل (برابر با ۱) دارد، به عبارت دیگر همبستگی تحصیلات فرد پاسخگو با خودش برابر یک است. علامت (**) در ماتریس نشان‌دهنده معنی‌داری رابطه در سطح خطای کمتر از ۰/۰۱ و اطمینان ۰/۹۹ است؛ بنابراین بررسی رابطه بین تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو و میزان مصرف آب نشان‌دهنده رابطه معنی‌دار با سطح معناداری ۰/۰۰۹ است. در نتیجه میان این دو متغیر رابطه مثبت و معنی‌دار وجود دارد؛ به این معنا که هر چه سطح تحصیلات فرد پاسخگو بالاتر باشد، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد.

جدول ۱۲: ضریب همبستگی بین تعداد سال‌های تحصیل فرد پاسخگو و میزان مصرف آب

		تحصیلات پاسخگو	میزان مصرف آب
تحصیلات پاسخگو	همبستگی پیرسون	۱	۰/۱۸۲**
	معنی‌داری		۰/۰۰۹
	تعداد	۲۱۱	۲۰۸
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۱۸۲**	۱
	معنی‌داری	۰/۰۰۹	
	تعداد	۲۰۸	۲۰۹

ضریب همبستگی تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار با میزان مصرف آب

در این بخش، به‌منظور بررسی رابطه دو متغیره، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد تا ارتباط میان متغیر مستقل (تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) مورد ارزیابی قرار گیرد (جدول ۱۳). با توجه به سطح معناداری به‌دست‌آمده از جدول، که بیشتر از ۰/۰۵ است، می‌توان نتیجه گرفت که بین تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار و میزان مصرف آب رابطه معناداری وجود ندارد. بنابراین، بررسی رابطه بین متغیر مستقل (تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، حاکی از عدم وجود رابطه آماری معنادار است. در نتیجه، نمی‌توان گفت که افزایش یا کاهش سال‌های تحصیل سرپرست خانوار تأثیری بر میزان مصرف آب دارد.

جدول۱۳: ضریب همبستگی بین تعداد سال‌های تحصیل سرپرست خانوار و میزان مصرف آب

		تحصیلات سرپرست	میزان مصرف آب
تحصیلات سرپرست	همبستگی پیرسون	۱	۰/۰۷۸
	معنی‌داری		۰/۲۶۴
	تعداد	۲۰۷	۲۰۴
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۰۷۸	۱
	معنی‌داری	۰/۲۶۴	
	تعداد	۲۰۴	۲۰۹

ضریب همبستگی مدت زمان حضور پاسخگو در خانه با میزان مصرف آب

در این بخش، به‌منظور بررسی رابطه بین دو متغیر، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد تا ارتباط میان متغیر مستقل (مدت زمان حضور پاسخگو در خانه) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) ارزیابی شود (جدول ۱۴). نتایج جدول نشان

می‌دهد که با سطح اطمینان ۹۵ درصد و سطح خطای کمتر از ۰/۰۵، بین مدت زمان حضور در خانه و میزان مصرف آب رابطه معناداری وجود دارد. مقدار ضریب همبستگی برابر با ۰/۱۵۴ و مثبت است؛ به این معنا که با افزایش مدت زمان حضور فرد در منزل، مصرف آب نیز افزایش می‌یابد. در ماتریس همبستگی، هر متغیر با خودش دارای همبستگی کامل (ضریب برابر با ۱) است. همچنین، علامت (*) نشان‌دهنده معنی‌داری آماری در سطح خطای کمتر از ۰/۰۵ و اطمینان ۰/۹۵ است. در نتیجه، می‌توان گفت که بین دو متغیر مدت زمان حضور در خانه و میزان مصرف آب، رابطه معنادار و مستقیم وجود دارد. به‌عبارت‌دیگر، هر چه حضور افراد در منزل بیشتر باشد، میزان مصرف آب نیز به‌طور معناداری افزایش می‌یابد.

جدول ۱۴: ضریب همبستگی مدت زمان حضور پاسخگو در خانه و میزان مصرف آب

		زمان حضور در خانه	میزان مصرف آب
زمان حضور در خانه	همبستگی پیرسون	۱	۰/۱۵۴*
	معنی‌داری		۰/۰۲۶
	تعداد	۲۱۱	۲۰۸
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۱۵۴*	۱
	معنی‌داری	۰/۰۲۶	
	تعداد	۲۰۸	۲۰۹

ضریب همبستگی درآمد خانوار با میزان مصرف آب

در این بخش، به‌منظور بررسی رابطه بین متغیرهای پژوهش، از ضریب همبستگی پیرسون برای آزمون دو متغیره استفاده شد. در این آزمون، ارتباط میان متغیر مستقل (درآمد خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) مورد ارزیابی قرار گرفت (جدول ۱۵). بر اساس نتایج حاصل از جدول همبستگی، می‌توان با اطمینان ۹۹ درصد و سطح خطای کمتر از ۰/۰۱ بیان کرد که بین درآمد خانوار و میزان مصرف آب رابطه معناداری وجود دارد. مقدار این همبستگی برابر با ۰/۲۵۹ و از نوع مثبت (مستقیم) است. این بدان معناست که با افزایش سطح درآمد خانوار، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد. در مجموع، این یافته نشان می‌دهد که سطح اقتصادی خانوارها یکی از عوامل تأثیرگذار بر میزان مصرف آب به‌شمار می‌آید، به‌گونه‌ای که خانوارهای با درآمد بالاتر احتمالاً به‌دلایل سبک زندگی، امکانات بیشتر یا الگوهای مصرف متفاوت، آب بیشتری مصرف می‌کنند.

جدول ۱۵: ضریب همبستگی درآمد خانوار و میزان مصرف آب

		درآمد خانوار	میزان مصرف آب
درآمد خانوار	همبستگی پیرسون	۱	۰/۲۵۹**
	معنی‌داری		۰/۰۰۰
	تعداد	۱۹۱	۱۹۰
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۲۵۹**	۱
	معنی‌داری	۰/۰۰۰	
	تعداد	۱۹۰	۲۰۹

در ماتریس همبستگی ارائه‌شده، هر متغیر با خودش دارای همبستگی کامل (ضریب برابر با ۱) است؛ به عبارتی، همبستگی درآمد خانوار با درآمد خانوار و همچنین همبستگی میزان مصرف آب با میزان مصرف آب، برابر با یک است. همچنین، علامت (**) در ماتریس نشان‌دهنده معنی‌داری رابطه در سطح خطای کمتر از ۰/۰۱ و با اطمینان ٪۹۹** است. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که بین متغیر مستقل (درآمد خانوار) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، رابطه‌ای معنادار با سطح معنی‌داری ۰/۰۰۰ وجود دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که با افزایش درآمد خانوار، میزان مصرف آب نیز افزایش می‌یابد. این رابطه، مستقیم و مثبت بوده و مقدار آن برابر با ۰/۲۵۹ است.

ضریب همبستگی مساحت بنای مسکونی با میزان مصرف آب

در این بخش نیز برای بررسی رابطه میان متغیرهای پژوهش از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. در این آزمون، ارتباط میان متغیر مستقل (مساحت بنای مسکونی) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) مورد سنجش قرار گرفت (جدول ۱۶). بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، سطح معنی‌داری برابر با ۰/۲۷۶ گزارش شده است که بیشتر از ۰/۰۵ است. بنابراین، رابطه معناداری بین مساحت بنای مسکونی و میزان مصرف آب وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، تغییر در مساحت خانه تأثیر مشخص و قابل اعتنایی بر مقدار آب مصرفی خانوار ندارد.

جدول ۱۶: ضریب همبستگی بین مساحت بنای مسکونی و میزان مصرف آب

		مساحت بنای مسکونی	میزان مصرف آب
مساحت بنای مسکونی	همبستگی پیرسون	۱	۰/۰۷۶
	معنی‌داری		۰/۲۷۶
	تعداد	۲۰۸	۲۰۶
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۰۷۶	۱
	معنی‌داری	۰/۲۷۶	
	تعداد	۲۰۶	۲۰۹

ضریب همبستگی وسایل منزل با میزان مصرف آب

در این بخش، جهت بررسی رابطه بین متغیر مستقل وسایل منزل و متغیر وابسته میزان مصرف آب، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد (جدول ۱۷). براساس نتایج به‌دست‌آمده، سطح معنی‌داری کمتر از ۰/۰۵ بوده و سطح اطمینان نیز ۹۵ درصد است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بین تعداد وسایل منزل و میزان مصرف آب رابطه‌ای معنادار وجود دارد. مقدار ضریب همبستگی به‌دست‌آمده ۰/۱۶۸ است که نشان‌دهنده رابطه‌ای مستقیم و مثبت بین این دو متغیر می‌باشد. به‌عبارت دیگر، افزایش تعداد وسایل منزل با افزایش مصرف آب همراه است. این موضوع می‌تواند بیانگر آن باشد که خانوارهایی که از وسایل و تجهیزات بیشتری برخوردار هستند، به‌طور بالقوه نیاز یا تمایل بیشتری به مصرف آب دارند.

جدول ۱۷: ضریب همبستگی بین وسایل منزل و میزان مصرف آب

		وسایل منزل	میزان مصرف آب
وسایل منزل	همبستگی پیرسون	۱	۰/۱۶۸*
	معنی‌داری		۰/۰۱۶
	تعداد	۲۱۰	۲۰۷
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۱۶۸*	۱
	معنی‌داری	۰/۰۱۶	
	تعداد	۲۰۷	۲۰۹

در ماتریس همبستگی فوق، هر متغیر با خود همبستگی کامل دارد (برابر ۱)؛ به بیان دیگر همبستگی وسایل منزل با وسایل منزل و همبستگی میزان مصرف آب با میزان مصرف آب برابر با یک است. همچنین در این ماتریس، علامت (*) نیز نشان‌دهنده معنی‌داری رابطه در سطح خطای کوچک‌تر از ۰/۰۵ و اطمینان ۰.۹۵ می‌باشد؛ بنابراین بررسی رابطه بین متغیر مستقل (وسایل منزل) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، نشان‌دهنده رابطه معنی‌دار با سطح معنی‌داری ۰/۰۱۶ است. در نتیجه؛ میان دو متغیر وسایل منزل و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود دارد. یعنی هر چه تعداد وسایل منزل ازایش می یابد، میزان مصرف آب نیز بیشتر می شود.

ضریب همبستگی بین باورهای فرهنگی درباره آب و میزان مصرف آب

در این قسمت به منظور بررسی آزمون دو متغیره از ضریب همبستگی پیرسون استفاده کردیم. با استفاده از ضریب همبستگی رابطه متغیر مستقل (باورهای فرهنگی درباره آب) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) آزموده شد (جدول ۱۸).

جدول ۱۸: ضریب همبستگی باورهای فرهنگی درباره آب و میزان مصرف آب

		باورهای فرهنگی درباره آب	میزان مصرف آب
باورهای فرهنگی درباره آب	همبستگی پیرسون	۱	۰/۰۶۱
	معنی‌داری		۰/۳۸۶
	تعداد	۲۰۵	۲۰۲
میزان مصرف آب	همبستگی پیرسون	۰/۰۶۱	۱
	معنی‌داری	۰/۳۸۶	
	تعداد	۲۰۲	۲۰۹

با توجه به سطح معنی‌داری جدول فوق و اینکه این سطح بیشتر از ۰.۰۵ است، بنابراین می‌توان گفت که بین متغیر باورهای فرهنگی درباره آب و میزان مصرف آب رابطه وجود ندارد؛ بنابراین بررسی رابطه بین متغیر مستقل (باورهای فرهنگی درباره آب) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، نشاندهنده نبود رابطه معنی‌دار است. در نتیجه؛ میان دو متغیر باورهای فرهنگی درباره آب و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود ندارد.

آزمون T با دو نمونه مستقل

در این بخش به دلیل این‌که متغیر وابسته فاصله‌ای و متغیر مستقل اسمی دووجهی است، از آزمون t با دو نمونه مستقل استفاده شده است. در تفسیر نتایج این آزمون، بیان برابری یا عدم برابری واریانس دو گروه بررسی شد. آزمونی که برای این منظور به کار می‌رود، آزمون لون[1] بود. در این آزمون، ابتدا روی نمرات هر دو گروه تبدیلی انجام شده و به این طریق داده‌های جدیدی برای هر یک از دو گروه محاسبه گردید. سپس آزمون t، روی این داده‌های جدید، صورت گرفت. در واقع، داده‌های جدید مربوط به هر گروه، بیان‌گر پراکندگی نمرات در آن گروه است. اجرای آزمون t روی این دو دسته از نمرات جدید نشان می دهد که آیا نمرات از پراکندگی یکسانی در دو گروه برخوردارند یا خیر (سرمد، ۱۳۸۴: ۴۴). چنانچه سطح معنی‌داری آزمون لون از ۰.۰۵ بزرگ‌تر باشد، در آن صورت از نتایج ردیف اول استفاده می‌کنیم که فرض برابری واریانس دو

1. Levene

گروه را می‌پذیرد؛ اما چنانچه سطح معنی‌داری این آزمون از ۰.۰۵ کوچک‌تر باشد، در آن صورت از نتایج ردیف دوم استفاده می‌کنیم که فرض عدم برابری واریانس‌ها برای دو گروه را می‌پذیرد.

بررسی رابطه بین جنس و میزان مصرف آب

چون متغیر جنس اسمی است و میزان مصرف آب فاصله‌ای است، برای سنجش رابطه بین آن‌ها از آزمون t با دو نمونه مستقل استفاده شد(جدول ۱۹). در واقع این آزمون میانگین دو گروه از پاسخگویان را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در این بخش رابطه متغیر مستق (جنس) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) با استفاده از این آزمون بررسی شد (جدول ۲۰).

جدول۱۹: نتایج آزمون T با دو نمونه مستقل

		آزمون لون		آزمون t			
		آزمون F	معنی‌داری	T	درجه آزادی	معنی‌داری	تفاوت میانگین
مصرف آب	فرض برابری واریانس	۵/۹۴۸	۰/۰۱۶	۲.۳۱۷	۲۰۷	۰/۰۲۱	۱۷.۳۳۵۵۲
	فرض نابرابری واریانس			۲.۳۸۲	۲۰۵/۸۲۲	۰/۰۱۸	۱۷.۳۳۵۵۲

جدول ۲۰: آمار مربوط به میانگین و انحراف معیار بین جنس و میزان مصرف آب

	جنس	تعداد	میانگین	انحراف معیار
مصرف آب	مرد	۱۱۵	۸۵/۰۶۹۶	۵۹.۸۷۶۰۰
	زن	۹۴	۶۷/۷۳۴۰	۴۵/۲۸۰۵۳

با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۱۹ و این‌که سطح معنی‌داری آزمون لون (۰.۰۱۶) کمتر از ۰.۰۵ است، از نتایج ردیف دوم استفاده کردیم که فرض عدم برابری واریانس‌ها را برای دو گروه می‌پذیرد. مرحله دوم، تفسیر نتیجه آزمون t با دو نمونه مستقل در خصوص تفاوت میانگین میزان مصرف آب در بین دو گروه زنان و مردان است. برای این تفسیر، نتایج آزمون t (t=۲.۳۸۲ و Sig=۰.۰۱۸) گویای آن است که میانگین‌های دو گروه زنان و مردان تفاوت معنی‌داری با یکدیگر داشته و این دو گروه با سطح اطمینان ۹۹ درصد در میانگین میزان مصرف آب با هم متفاوت هستند. با توجه به نتایج به دست آمده از جدول۲۰، میانگین مصرف آب مردان برابر با ۸۵/۰۶۹۶ و میانگین مصرف آب زنان برابر با ۶۷.۷۳۴۰ است. اختلاف این میانگین برابر با ۱۷.۳۳۵۵۲ می‌باشد. در نتیجه میان دو متغیر جنس و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود دارد. بدین معنی که مردان آب بیش‌تری در مقایسه با زنان استفاده می‌کنند.

بررسی رابطه بین محل تولد و میزان مصرف آب

از آنجا که متغیر محل تولد اسمی و میزان مصرف آبنیز فاصله‌ای است، برای سنجش رابطه آنها از آزمون t با دو نمونه مستقل استفاده کردیم. (جدول ۲۱). در واقع این آزمون میانگین دو گروه از پاسخگویان را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در این بخش رابطه متغیر مستقل (محل تولد) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) به کمک این آزمون بررسی شد (جدول ۲۲). با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۲۱ و با توجه به این‌که سطح معنی‌داری آزمون لون بیشتر از ۰.۰۵ است، از نتایج ردیف اول استفاده می‌نماییم که فرض برابری واریانس‌ها را برای دو گروه می‌پذیرد.

جدول ۲۱: نتایج آزمون T با دو نمونه مستقل

		آزمون لون		آزمون t			
		آزمون F	معنی‌داری	T	درجه آزادی	معنی‌داری	تفاوت میانگین
مصرف آب	فرض برابری واریانس	۰/۰۰۰	۰/۹۹۸	۰/۴۷۳	۲۰۷	۰/۶۳۷	۳/۶۷۴۲۰
	فرض نابرابری واریانس			۰/۴۷۱	۱۶۲.۲۶۳	۰/۶۳۹	۳/۶۷۴۲۰

مرحله دوم، تفسیر نتیجه آزمون t با دو نمونه مستقل در خصوص تفاوت میانگین میزان مصرف آب در بین دو گروه متولدین تهران و خارج از تهران است. برای این تفسیر، نتایج آزمون t (t=۰/۴۷۳ و Sig=۰/۶۳۷) نشان می دهد میانگین‌های دو گروه متولدین تهران و خارج از تهران تفاوت معنی‌داری با یکدیگر ندارد و این دو گروه با سطح اطمینان ۹۵ درصد در میانگین میزان مصرف آب با هم مشابه هستند.

جدول ۲۱: آمار مربوط به میانگین و انحراف معیار بین محل تولد و میزان مصرف آب

	محل تولد	تعداد	میانگین	انحراف معیار
مصرف آب	تهران	۱۳۰	۷۸/۶۶۱۵	۵۴/۰۶۵۳۶
	خارج از تهران	۷۹	۷۴/۹۸۷۳	۵۵/۱۴۴۴۵

با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۲۲، میانگین مصرف آب متولدین تهران ۷۸/۶۶۱۵ و میانگین مصرف آب

متولدین خارج از تهران برابر با ۷۴/۹۸۷۳ است. اختلاف این میانگین نیز ۳/۶۷۴۲۰ است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت میان دو متغیر محل تولد و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود ندارد؛ بدین معنی که میزان مصرف آب در بین متولدین تهران و خارج از تهران تفاوت چندانی با هم ندارد.

بررسی رابطه بین داشتن آگاهی و میزان مصرف آب

از آنجا که متغیر داشتن آگاهی و میزان مصرف آب نیز فاصله‌ای است، برای سنجش رابطه آنها از آزمون t با دو نمونه مستقل استفاده کردیم. (جدول ۲۳). در واقع این آزمون میانگین دو گروه از پاسخگویان را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در این بخش رابطه متغیر مستقل (داشتن آگاهی) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) به کمک این آزمون بررسی شد (جدول ۲۲). با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۲۳ و این‌که سطح معنی‌داری آزمون لون بیشتر از ۰.۰۵ است، از نتایج ردیف اول استفاده می‌نماییم که فرض برابری واریانس‌ها را برای دو گروه می‌پذیرد.

جدول ۲۳: آمار مربوط به میانگین و انحراف معیار بین داشتن آگاهی و میزان مصرف آب

	داشتن آگاهی	تعداد	میانگین	انحراف معیار
مصرف آب	بله	۳۷	۷۱.۷۲۹۷	۵۸.۱۵۸۶۲
	خیر	۱۷۱	۷۸/۵۳۲۲	۵۳.۷۷۷۷۹

مرحله دوم، تفسیر نتیجه آزمون t با دو نمونه مستقل درباره تفاوت میانگین میزان مصرف آب در میان دو گروه داشتن و نداشتن آگاهی است. برای این تفسیر، نتایج آزمون t (t=۰/۶۸۸ و Sig=۰/۴۹۳) گویای آن است که میانگین‌های دو گروه داشتن و نداشتن آگاهی تفاوت معنی‌داری با یکدیگر ندارند و این دو گروه با سطح اطمینان ۹۵ درصد در میانگین میزان مصرف آب با هم مشابه هستند. با توجه به نتایج به دست آمده از جدول (۱۴)، میانگین مصرف آب بین کسانی که آگاهی دارند برابر با ۷۱.۷۲۹۷ و میانگین مصرف آب بین کسانی که آگاهی ندارند برابر با ۷۸/۵۳۲۲ است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود میانگین مصرف آب در بین کسانی که آگاهی دارند و ندارند، نزدیک به هم است و اختلاف این میانگین برابر با ۶/۸۰۲۴۳ می‌باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که؛ بین دو متغیر داشتن آگاهی و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود ندارد. بدین معنی که میزان مصرف آب در بین کسانی که آگاهی دارند و ندارند، تفاوت چندانی با هم ندارد.

جدول ۲۴: نتایج آزمون T با دو نمونه مستقل

		آزمون لون		آزمون t			
		آزمون F	معنی‌داری	T	درجه آزادی	معنی‌داری	تفاوت میانگین
مصرف آب	فرض برابری واریانس	۰/۰۱۶	۰/۹۰۰	۰/۶۸۸	۲۰۶	۰/۴۹۳	۶/۸۰۲۴۳
	فرض نابرابری واریانس			۰/۶۵۴	۵۰.۱۸۹	۰/۵۱۶	۶/۸۰۲۴۳

آزمون F، تحلیل واریانس یک‌طرفه یا آنووا[1]

آزمون F یا تحلیل واریانس یک‌طرفه برای آزمون تفاوت میانگین

یک متغیر در بین بیش از دو گروه (۳ گروه و بیش‌تر) به کار می‌رود. در این آزمون که تعمیم‌یافته آزمون t با دو نمونه مستقل است، مقایسه میانگین‌ها و هم‌قوارگی چند جامعه، راحت‌تر از آزمون t می‌باشد. در آزمون F، واریانس کل جامعه به عوامل اولیه آن تجزیه می‌شود که به همین دلیل، به آن آزمون آنالیز واریانس (ANOVA) نیز گفته می‌شود (حبیب‌پور و صفری، ۱۳۸۸، ص. ۵۵۸).

بررسی رابطه بین شغل فرد و میزان مصرف آب

چون متغیر شغل پاسخگو اسمی چندوجهی است و میزان مصرف آب نیز فاصله‌ای است، برای سنجش رابطه بین آن‌ها از آزمون F استفاده می‌نماییم. در واقع به کمک این آزمون مقایسه‌های چندگانه میان گروه‌ها انجام شد. در این بخش رابطه بین متغیر مستقل (شغل پاسخگو) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) توسط این آزمون بررسی شده است (جدول ۲۵).

جدول ۲۵: آزمون F یا ANOVA

	درجه آزادی	میانگین مجذورات	آزمون F	سطح معنی‌داری
تغییرات بین گروهی	۴	۳۵۵۶/۴۰۰	۱.۲۰۸	۰/۳۰۹
تغییرات درون گروهی	۲۰۴	۲۹۴۴/۶۲۷		
کل	۲۰۸			

برای تفسیر نتیجه آزمون تحلیل واریانس مبنی بر معنی‌داری یا نبودن تفاوت میانگین متغیر بررسی شده در میان گروه‌ها، باید بر اساس معنی‌داری مقدار آزمون F عمل کرد؛ یعنی زمانی که سطح معنی‌داری آزمون F کمتر از ۰.۰۵ باشد،

1. ANOVA

فرض تفاوت میانگین گروه‌ها تائید و در مقابل فرض یکسانی آماری آن‌ها رد می‌شود؛ بدین معنی که دست‌کم یکی از گروه‌ها، از نظر میانگین نمره موردنظر با بقیه فرق دارد. با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۲۶ و با توجه به این‌که سطح معنی‌داری آزمون F بیشتر از ۰.۰۵ است، بنابراین بین گروه‌های مختلف میزان مصرف آب تفاوت چندانی با هم ندارد. به بیان دیگر اینکه پاسخگو دارای چه شغلی باشد، تفاوتی در میزان مصرف از سوی او ندارد؛ بنابراین بین دو متغیر شغل پاسخگو و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود ندارد؛ بدین معنی که میزان مصرف آب در بین کسانی که مشاغل مختلفی دارند، تفاوت چندانی با هم ندارد.

جدول ۲۶: آزمون F یا ANOVA

سطح معنی‌داری	آزمون F	میانگین مجذورات	درجه آزادی	
۰/۳۷۳	۱.۰۴۶	۳۰۹۱.۲۲۰	۳	تغییرات بین گروهی
		۲۹۵۴/۴۱۹	۲۰۵	تغییرات درون گروهی
			۲۰۸	کل

بررسی رابطه بین شغل سرپرست خانوار و میزان مصرف آب

با توجه به نتایج به دست آمده از جدول ۲۶ و با توجه به این‌که سطح معنی‌داری آزمون (F 0.373) بزرگ‌تر از ۰.۰۵ است، بنابراین بین گروه‌های مختلف، میزان مصرف آب تفاوت چندانی با هم ندارد. به بیان دیگر اینکه سرپرست خانوار دارای چه شغلی باشد، تفاوتی در میزان مصرف آب او ندارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که؛ بین دو متغیر شغل سرپرست خانوار و میزان مصرف آب رابطه معنی‌دار وجود ندارد. بدین معنی که میزان مصرف آب در بین سرپرست خانوارها که مشاغل مختلفی دارند، تفاوت چندانی با هم ندارد.

آزمون چند متغیره

برای سنجش تأثیر همزمان متغیرهای مستقلی که تأثیر معنی‌دار بر متغیر وابسته داشته‌اند، از آزمون چند متغیره استفاده شد. آزمون چند متغیره مورداستفاده در این پژوهش رگرسیون چند متغیره است.

رگرسیون خطی

رگرسیون خطی یکی از تکنیک‌های پیچیده آماری برای داده‌هایی است که معمولاً در سطح سنجش فاصله‌ای هستند. این رگرسیون به دو صورت رگرسیون خطی ساده و رگرسیون خطی چندمتغیره مطرح می‌شود. رگرسیون خطی ساده به پیش‌بینی مقدار یک متغیر وابسته بر اساس مقدار یک متغیر مستقل می‌پردازد؛ اما رگرسیون چندمتغیره روشی برای تحلیل مشارکت جمعی و فردی دو یا چند متغیر مستقل (X_i) در تغییرات یک متغیر وابسته (Y) است. از آنجا که وظیفه اساسی علم، پیش‌بینی و تبیین پدیده‌هاست، در تحقیقاتی که بر پیش‌بینی یا تبیین ناظرند، تحلیل رگرسیون می‌تواند نقش بارزی ایفا کند. در ادامه در قسمت ذیل جهت سنجش تأثیر متغیرهای مستقل تحقیق بر متغیر وابسته میزان مصرف آب از تکنیک رگرسیون چند متغیره استفاده شده است.

رگرسیون چندمتغیره

رگرسیون چندمتغیره بین هفت متغیر مستقل و میزان مصرف آب

در این قسمت متغیرهای بُعد خانوار، سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد، درآمد خانوار و وسایل منزل را به عنوان متغیرهای مستقل و متغیر میزان مصرف آب را به عنوان متغیر وابسته وارد تحلیل کرده و آماره رگرسیون چند متغیره را در مورد آنان اجرا کرده‌ایم. نتایج این آزمون حاکی از آن است که، مقدار ضریب همبستگی[1] بین متغیرها ۰.۴۶ است. همچنین مقدار ضریب تبیین تعدیل شده[2] که برابر با ۰.۱۸ می‌باشد، نشان می‌دهد که متغیرهای تحقیق توانسته‌اند ۱۸ درصد از کل تغییرات متغیر وابسته (میزان مصرف آب) را پیش‌بینی کنند. به عبارت دیگر، مجموعه متغیرهای مستقل، ۱۸ درصد از واریانس متغیر میزان مصرف آب موردمطالعه را پیش‌بینی (برآورد) می‌کنند (جدول ۲۷).

در جدول شماره ۲۸ با توجه به معنی‌داری مقدار آزمون F در سطح خطای کوچک‌تر از ۰/۰۱، می‌توان نتیجه گرفت مدل رگرسیونی تحقیق مرکب از هفت متغیر مستقل و یك متغیر وابسته (میزان مصرف آب) مدل خوبی بوده و مجموعه متغیرهای مستقل قادرند تغییرات میزان مصرف آب را تبیین کنند (جدول ۱۹).

---

۱. مقدار این ضریب بین (۰) تا (۱) در نوسان است. هر چه مقدار این ضریب به (۱) نزدیک‌تر باشد، نشان از همبستگی قوی بین متغیرهای مستقل و متغیر وابسته دارد و هر چه مقدار آن به (۰) نزدیک‌تر باشد، دلالت بر همبستگی ضعیف بین آن‌ها دارد.

2. Adjusted R-Square

جدول ۲۷: مدل رگرسیون و معادله رابطه‌ای بین متغیرهای مستقل و میزان مصرف آب

ضریب همبستگی	مجذور ضریب تبیین[۱]	مجذور ضریب تبیین تعدیل شده	برآورد خطای معیار
۰/۴۶۲	۰.۲۱۳	۰.۱۸۲	۵۰.۲۹۶۳۳

جدول ۲۸: معنی‌داری آزمون F

	مجموع	درجه	مجذور	آزمون F	سطح
رگرسیو	۱۲۳۲۶۸.۸۶	۷	۱۷۶۰۹.۸۳	۶/۹۶۱	/۰۰۰
باقیمانده	۴۵۵۳۴۹.۷۹۱	۱۸۰	۲۵۲۹.۷۲۱		
جمع	/۶۶۰	۱۸۷			

جدول ۲۹: ضرایب استاندارد شده و سطح معنی‌داری متغیرهای مستقل

متغیر مستقل	ضرایب استاندارد نشده		ضرایب استانداردشده	T	سطح معنی‌داری
	B	خطای معیار	Beta		
مقدار ثابت	-۲۶/۷۳۰	۲۸.۹۲۰		-۰/۹۲۴	۰/۳۵۷
تعداد افراد خانوار (بعد خانوار)	۱۵/۶۷۷	۳/۲۵۵	۰/۳۲۵	۴/۸۱۶	۰/۰۰۰
سن	-۰.۰۲۲	۰.۳۳۵	-۰/۰۰۵	-۰/۰۶۶	۰/۹۴۷
جنس	-۱۰.۰۷۱	۸.۱۹۱	-۰/۰۹۱	-۱.۲۲۹	۰/۲۲۱
وسایل منزل	۷.۰۳۵	۵/۰۲۰	۰/۱۰۱	۱/۴۰۲	۰/۱۶۳
درآمد خانوار	۴/۳۳۷	۰/۰۰۰	۰/۱۵۵	۲.۰۶۴	۰/۰۴۰
زمان حضور در منزل	۰.۰۰۸	۰.۰۱۹	۰/۰۳۶	۰/۴۳۰	۰/۶۶۸
تحصیلات فرد	۱.۰۷۵	۱.۱۹۲	۰/۰۷۸	۰/۹۰۲	۰/۳۶۸

همان‌گونه که در جدول فوق مشاهده می‌شود، بخش اول، ضرایب تأثیر رگرسیونی هر متغیر مستقل بر متغیر وابسته را نشان می‌دهد. در این بخش، تفسیر ضرایب رگرسیونی بر اساس ضریب بتا (Beta) انجام شده است؛ زیرا این آماره نشان‌دهنده ضریب رگرسیونی استانداردشده هر یک از متغیرهای مستقل بر روی متغیر وابسته تحقیق است؛ بنابراین می‌توان با استفاده از آن، سهم نسبی هر متغیر مستقل در مدل را مشخص کرد. مقایسه متغیرها نشان می‌دهد تأثیر متغیرهای مستقل بعد خانوار و درآمد خانوار بر میزان مصرف آب معنی‌دار است. به طوری که ضریب رگرسیونی استانداردشده برای متغیر بعد خانوار در سطح خطای کوچک‌تر از ۰.۰۱ و درآمد خانواردر سطح خطای کوچک‌تر از ۰.۰۵ معنی‌دار است. همچنین متغیرهای بعد خانوار با ضریب رگرسیونی ۰/۳۲۵ و درآمد خانوار با ضریب ۰/۱۵۵ به ترتیب بالاترین تأثیر رگرسیونی را روی متغیر وابسته (میزان مصرف آب) داشته‌اند. با توجه به اینکه سطح معنی‌داری متغیرهای سن، جنس، وسایل منزل، زمان حضور در منزل و تحصیلات بیشتر از ۰.۰۵ است؛ نتیجه می‌گیریم که تأثیر متغیرهای سن، جنس، وسایل منزل، زمان حضور در منزل و تحصیلات بر میزان مصرف آب معنی‌دار نشده است.

نتیجه‌گیری

به‌منظور سنجش آزمون دومتغیره بین متغیرهای مستقل (بُعد خانوار، سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد، تحصیلات سرپرست خانوار، شغل فرد، شغل سرپرست خانوار، محل تولد، باورهای فرهنگی، داشتن آگاهی، مساحت بنای مسکونی، درآمد خانوار و وسایل منزل) با متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، از سه آزمون ضریب همبستگی پیرسون، آزمون t با دو نمونه مستقل، و آزمون F استفاده شد. در نهایت، از میان چهارده فرضیه تحقیق، هفت فرضیه تأیید گردید. همچنین، برای سنجش تأثیر هم‌زمان متغیرهایی که تأثیر معنادار بر متغیر وابسته داشتند، از آزمون چندمتغیره بهره گرفته شد.

نتایج آزمون چندمتغیره بین متغیرهای مستقل (بُعد خانوار، سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد، درآمد خانوار و وسایل منزل) و متغیر وابسته (میزان مصرف آب) نشان می‌دهد که متغیرهای بُعد خانوار و درآمد خانوار تأثیر معناداری بر میزان مصرف آب داشته‌اند. در حالی‌که تأثیر متغیرهای سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد و وسایل منزل معنادار نبوده است.

در این پژوهش، متغیرهای بُعد خانوار، سن، جنس، زمان حضور در منزل، تحصیلات فرد، درآمد خانوار و وسایل منزل به‌عنوان متغیرهای مستقل و متغیر میزان مصرف آب به‌عنوان متغیر وابسته وارد تحلیل شدند و آماره رگرسیون چندمتغیره در مورد آن‌ها اجرا شد. نتایج این آزمون حاکی از آن است که مقدار ضریب همبستگی متغیرها برابر با ۰/۴۶ و مقدار ضریب تعیین تعدیل‌شده برابر با ۰/۱۸ بوده است؛ که نشان می‌دهد

۱. این ضریب، میزان تبیین واریانس و تغییرات متغیر وابسته توسط مجموعه متغیرهای مستقل را نشان می‌دهد. مقدار این ضریب نیز بین (۰) تا (۱) در نوسان است. هر چه مقدار این ضریب به (۱) نزدیک‌تر باشد، نشان از آن دارد که متغیرهای مستقل توانسته‌اند میزان زیادی از واریانس متغیر وابسته را تبیین کنند و برعکس، هر چه مقدار ضریب تبیین به (۰) نزدیک‌تر باشد، دلالت بر نقش کمتر متغیرهای مستقل در تبیین واریانس متغیر وابسته دارد.

متغیرهای تحقیق توانسته‌اند ۱۸ درصد از کل تغییرات متغیر وابسته (میزان مصرف آب) را پیش‌بینی کنند. همچنین، با توجه به معناداری مقدار آزمون F (۶/۹۶۱) در سطح خطای کمتر از ۰/۰۱، می‌توان نتیجه گرفت که مدل رگرسیونی تحقیق، مرکب از هفت متغیر مستقل و یک متغیر وابسته (میزان مصرف آب)، مدل مناسبی بوده و مجموعه متغیرهای مستقل قادرند تغییرات میزان مصرف آب را تبیین کنند. همچنین، در میان متغیرهای مستقل، متغیر بُعد خانوار با ضریب رگرسیونی ۰/۳۲۵ و درآمد خانوار با ضریب رگرسیونی ۰/۱۵۵ به‌ترتیب بیش‌ترین تأثیر را بر متغیر وابسته (میزان مصرف آب) داشته‌اند.

در این مطالعه، مسئلهٔ سواد میراث و آب نیز مورد بررسی قرار گرفت. مطالعات مردم‌نگارانهٔ آب در ایران و جهان نشان می‌دهد که در جوامع سنتی، روابط انسان با آب و منابع آبی، مبتنی بر بنیان‌های میراث‌محور و میراث‌پایه است که عناصر و ارزش‌هایی چون احترام و پایداری را در بر دارد. در «اکولوژی مقدس» (Hasanzade, 2025)، آب نه یک عنصر صرفاً مصرفی و مادی، بلکه عنصری مقدس تلقی می‌شود؛ در حالی‌که در جوامع صنعتی، آب به‌صورت عنصری مصرف‌پذیر، شیءواره و گسسته از بستر فرهنگی و میراثی خود دیده و تجربه می‌شود (Ibid). در پارادایم میراث آب، این عنصر به‌مثابه یک میراث زنده با موجودیتی جاری و پویا تلقی می‌شود.

در بافت مدرن، آب جنبه‌ای مادی و قابل خریدوفروش می‌یابد. این مادی‌شدن، آب را از منظر اسطوره‌ای و مقدس خود جدا کرده و روایت‌های آیینی پیرامون آب را به فراموشی می‌سپارد. برای نمونه، در بستر فرهنگی گیلان، روایت‌های آیینی، اسطوره‌ای و پریایی دربارهٔ رودخانه‌ها به فراموشی سپرده شده و از آب، روایت‌زدایی شده است (Ibid). در چنین شرایطی، «پایداری درازمدت آب» جای خود را به مصرف‌گرایی و استفادهٔ کوتاه‌مدت می‌دهد و توسعهٔ پایدار فدای الگوهای ناپایدار می‌شود. فرآیند دولتی ـ مرکزی‌شدن آب در تقابل با نظام‌های بومی و محلی آب در دوره‌های پیشامدرن قرار دارد. در این شرایط، میراث‌زدایی از آب، پیامد اجتناب‌ناپذیرِ این تمرکزگرایی و مادی‌سازی است. به‌دنبال آن، رژیم‌های جدید آب در تعارض با نظام‌های آیینی و مقیاسی سنتی پدید می‌آیند و گسست میان نسل‌ها و میراث آب رخ می‌دهد.

در بستر جدید، تنها استفادهٔ فرد از آب، او را به آن پیوند می‌دهد؛ در حالی‌که در گذشته، میراث آب به‌مثابه میراثی زنده و ناملموس، پیوند آیینی، روایی و معنوی فرد را با منبع آب برقرار می‌کرد. این گسست، شناخت، احترام و تقدس آب را کاهش داده است. از سوی دیگر، فرآیند «خصوصی‌سازی آب» منجر به عدم دسترسی عادلانه به منابع آبی شده و جوامع حاشیه‌ای و نواحی خشک، بیش‌ترین آسیب را متحمل می‌شوند. در تهران، نه‌تنها سیستم‌های قنات و کارکردهای آن از بین رفته‌اند، بلکه میراث فرهنگی آن نیز رو به زوال است. این ازدست‌رفتن، عملاً ظرفیت تاب‌آوری جامعه را در برابر بحران‌هایی همچون خشک‌سالی کاهش داده است.

قنات در گذشته نقشی مهم در تهران ایفا می‌کرد و این امر به پیش از قرن بیستم بازمی‌گردد. آب قنات در تهران برای آشامیدن، کشاورزی، باغداری و استحمام مورد استفاده قرار می‌گرفت (شهری، ۱۳۹۹). از جمله فواید قنات، عملکرد هیدرولوژیکی آن در مناطقی چون یوسف‌آباد و نیاوران بود که بدون بهره‌گیری از فناوری‌های مدرن، آب زلال را از بالادست در اختیار شهروندان قرار می‌داد. از سوی دیگر، قنات تأثیر چشمگیری بر الگوی کالبدی و نقشه شهری تهران داشت و مکان‌یابی باغ‌ها، بازارها، مساجد و سایر فضاهای عمومی را تعیین می‌کرد. همچنین، در سطح اجتماعی، قنات موجب پیوندی عمیق میان گروه‌های اجتماعی مختلف می‌شد؛ به‌عبارت دیگر، میراث آب، میراث وحدت و انسجام اجتماعی نیز بود و ارتباط بین محله‌های مختلف تهران را تقویت می‌نمود.

با آغاز فرایند مدرنیزاسیون، قنات‌های تهران به‌تدریج کارکرد خود را از دست دادند. حفاری چاه‌های عمیق به‌جای قنات‌ها، همانند دیگر نقاط کشور، اثری مرگبار بر پایداری منابع آب تهران بر جای گذاشته است. از این‌رو، قنات‌ها اکنون در تهران نماد «میراث مرده» تلقی می‌شوند، نه «میراث زنده». مرگ قنات‌های تهران، درواقع باید مرگ میراث آب در این شهر دانسته شود. در حال حاضر، قنات‌هایی همچون قنات مهران، قنات یوسف‌آباد، نیاوران، قنات شاه، دولت‌آباد و زرگنده دیگر کارکرد پیشین خود را از دست داده‌اند. چنان‌که اشاره شد، در این مطالعه، مصاحبه‌شوندگان درباره‌ی میراث آب در تهران و قنات‌های آن نیز مورد پرسش قرار گرفتند. نتایج نشان داد که سطح سواد میراثی در این زمینه پایین است. این مطالعه نشان می‌دهد که آگاهی از میراث آب به‌عنوان بستری فرهنگی و هویتی می‌تواند در مصرف آب تأثیرگذار باشد و نگرش شهروندان را از نگاهی صرفاً مادی به نگاهی ارزشی، زیستی و

مقدس نسبت به آب تغییر دهد. با توجه به اینکه ایران به‌دلیل شرایط اقلیمی خاص و رشد جمعیت، با بحران جدی در تأمین آب شرب مواجه است و مصرف ناپایدار آن منجر به بحران‌های زیست‌محیطی و اجتماعی شده است، سواد میراثی می‌تواند در مواجهه با این بحران نقشی مؤثر ایفا کند.

آموزش و ترویج سواد میراثی در جامعه، می‌تواند به افزایش آگاهی عمومی منجر شده و در نتیجه، به رفتارهای صرفه‌جویانه و مسئولانه‌تر در مصرف آب شرب بینجامد. بی‌تردید، آشنایی با میراث فرهنگی و طبیعی، به‌ویژه تاریخ قنات‌ها و روش‌های سنتی آبیاری، تأثیر چشمگیری بر تقویت رفتارهای پایدار مصرف آب خواهد داشت. افرادی که با این تاریخچه آشنا هستند، بیشتر به حفاظت از منابع آبی اهمیت می‌دهند و در مصرف آن، احتیاط و مسئولیت‌پذیری بیشتری نشان می‌دهند. سواد میراثی می‌تواند این آگاهی را در افراد ایجاد کند که آب شرب نه‌تنها منبعی طبیعی، بلکه بخشی از هویت فرهنگی آنان نیز هست. این نوع سواد همچنین می‌تواند در تصمیم‌سازی‌های اجتماعی و خانوادگی نیز اثرگذار باشد. جوامعی که نسبت به میراث فرهنگی و تاریخی خود آگاه هستند، تمایل بیشتری برای حمایت از سیاست‌ها و برنامه‌های مرتبط با حفاظت از منابع آبی دارند. برای مثال، برنامه‌های آموزشی و فرهنگی که به ترویج ارزش‌های مرتبط با آب شرب می‌پردازند، می‌توانند زمینه‌ساز شکل‌گیری عادت‌های صرفه‌جویانه در مصرف آب در سطح خانواده‌ها شوند (شیرین‌حصار و گواهی، ۱۴۰۲).

منابع

استانداری تهران (۱۳۹۲). آمارنامه استان تهران. تهران: استانداری تهران.

بوردیو، پیر (۱۳۸۱). نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردی‌ها، چاپ دوم. تهران: نقش و نگار.

پاپلی یزدی، محمدحسین، لباف خانیکی، محمد، وثوقی، فاطمه (۱۳۸۹). قنات‌های تفت. مشهد: کتاب پاپلی.

تازی صادق، حوریه (بی‌تا). آب، منبعی ارزشمند و کمیاب. پیام یونسکو، (۳۴۵)، ۶-۸.

تجریشی، محمد (۱۳۷۶). نگرشی جامع به رفع بحران آب در تهران. آب و فاضلاب، (۲۲)، ۹-۱۲.

حبیب‌پور، کرم، صفری، رضا (۱۳۸۸). راهنمای جامع کاربرد SPSS در تحقیقات پیمایشی (تحلیل داده‌های کمی). تهران: متفکران.

حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۵). کودکان و جهان افسانه. تهران: افکار.

راسخی، ساره (۱۳۹۷). شناسایی و تحلیل دانش بومی و فرهنگ زیست‌محیطی حاشیه‌نشینان خلیج گرگان. تهران: مرکز اسناد و آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

ریترز، جورج (۱۳۷۳). نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه احمدرضا غروی‌زاده. تهران: مؤسسه انتشارات جهاد دانشگاهی (ماجد).

سرایی، حسن (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر نمونه‌گیری در تحقیق. تهران: سمت.

سرمد، زهره (۱۳۸۴). آمار استنباطی (گزیده‌ای از تحلیل‌های آماری تک‌متغیری). تهران: سمت.

شهری، جعفر (۱۳۹۹). طهران قدیم، چاپ چهارم. تهران: معین.

شیرین‌حصار، راضیه، گواهی، امیر (۱۴۰۲). مدیریت منابع آب برای آینده‌ای پایدار. آب و توسعه پایدار، ۱۰(۴)، ۱۵-۲۷.

صادقی، سید شمس‌الدین (۱۳۷۶). هیدرولیک و بحران آب. اطلاعات سیاسی-اقتصادی، (۱۱۵-۱۱۶)، ۲۰۰-۲۰۷.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۹). نظام‌های آبیاری سنتی در ایران. تهران: دانشگاه تهران.

علی‌مرادی، محمد، نساجی، رضا (۱۳۹۸). اتمسفر زاینده‌رود به مثابه میراث فرهنگی. تهران: مرکز اسناد و آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

فرهادی، محمد (۱۳۶۷). انهدام منابع سنتی آب و پیامدهای اجتماعی-اقتصادی ناشی از آن. جهاد، (۱۱۶)، ۱۰-۱۲.

کیوان حسینی، سیداصغر(۱۳۷۴). آب، موضوع چالش‌های آینده خاورمیانه. فصلنامه مصباح، ۴(۱۵)، ۴۵-۶۸.

مرادی‌روفچاهی، عنایت (۱۳۹۸). مطالعه میان‌رشته‌ای آلودگی زیست‌محیطی رودخانه‌های گهررود و زرجوب رشت با رویکردهای مردم‌شناختی، مدیریتی، شیمی و میکروبیولوژیک با تأکید بر مفهوم مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها. تهران: مرکز اسناد و آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مشیری، ژیلا (۱۳۹۸). میراث فرهنگی و طبیعی آب با تأکید بر مدیریت سنتی آب. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

موسایی، میثم (۱۳۸۸). نقش فرهنگ بر الگوی مصرف. اقتصاد اسلامی، ۹(۳۴)، ۱۲۵-۱۵۰.

میرشکرایی، محمد (۱۳۸۰). انسان و آب در ایران: پژوهشی مردم‌شناختی. تهران: مؤسسه گنجینه ملی آب ایران.

Cadena, M. D. L. (2015). Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds. Duke University Press.

Drew, G. (2017). River dialogues: Hindu faith and the political ecology of dams on the sacred Ganga. The University of Arizona Press.

Ghosh, D., Goodall, H., & Donald, S. H. (2016). Water, sovereignty and borders in Asia and Oceania. Routledge.

Harvey, D. (2001). Spaces of capital: Towards a critical geography. Routledge.

Hasanzadeh, A. (2025). Dynamic evolution of waterscapes and good life: Stakeholders' agencies and the crisis of water (Case studies: Rasht, Anzali and Urmia, Iran).

Hasanzadeh, A. (2014). Spirituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011. Amsterdam University Press.

Karimi, S., & Hasanzadeh, A. (2021). An anthropological approach to ecological issues: A study of attitudes toward river pollution in Gilan province, Iran. The International Journal of Environmental Sustainability, 17(1), 34–44.

Hall, R. F. (1981). Stochastic implication of the life cycle-permanent income hypothesis: The theory and evidence. Journal of Political Economy, 89(3), 971–987.

Steward, J. H. (1995). Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution. University of Illinois Press.

Strang, V. (2004). The meaning of water. Berg Publishers.

Swyngedouw, E. (2004). Social power and the urbanization of water. Oxford University Press.

Tucker, K. R., & Hall, J. R. (1998). Anthony Giddens and modern social theory. Sage Publications.

Turner, J. H. (1998). The structure of sociological theory. Wadsworth Publishing Company.

Warde, P., Robin, L., & Sörlin, S. (2018). Environment: A history of the idea. Johns Hopkins University Press.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Ethnoarchaeology and the Historical Dynamics of Culture in Iran

Hassan Fazeli Nashli[1]✉, Minu Salimi[2], Ashkan Pourian[3]

1 Professor, Department of Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran. Corresponding author: hfazelin@ut.ac.ir
2 Assistant Professor, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
3 PhD Graduate, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

Abstract: Modern-period archaeology, as the study of the characteristics of the modern world, has expanded considerably, encompassing a broader range of research topics, geographical scope, and methodological requirements. This paper first seeks to outline the fundamental structures of this approach by examining modern-period archaeology, and then, with a preliminary discussion of Iran's historical conditions in the modern era, highlights its value for historical and ethnoarchaeological studies in the country. Research on the material culture of the modern period in Iran (excluding topics examined by art history scholars) has a very limited history. Consequently, the scope of modern-period archaeological research in Iran has yet to develop into a coherent body of study. The interdisciplinary nature of this approach also allows for the inclusion of certain other types of activities under the rubric of modern-period material culture studies. In particular, ethnoarchaeology and historical archaeology have provided valuable experience for research on the recent past, offering potential models for future studies of material culture.

History
Received: April. 6.2025
Accepted: June. 17.2025

Assigned Issue Date: Winter 2025

Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Iran
Modern archaeology
Ethnoarchaeology
Historical archaeology

Citation: Fazeli Nashli, H., Salimi, M., & Pourian, A. (2025). Ethnoarchaeology and the Historical Dynamics of Culture in Iran. *Anthropological Studies of Cultural Heritage, 2*(1), 113-138.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

The passage of the last four centuries coincides with some of the most profound events in human history—events that, beyond their temporal proximity to the modern era, have created a vast chasm between the present and the preceding periods through a tremendous transformation in the various components of human material and cultural life. The extensive paradigmatic changes in human social and cultural life over the past four centuries, which have given rise to diverse conceptual and theoretical variations, are rooted in efforts to comprehend these transformations and to define the "present" as a distinct temporal sphere—superior to the past and transcending the cyclical laws of history.

Archaeology itself represents one manifestation of these paradigmatic shifts in historical understanding. Its emergence

in the eighteenth century—the Age of Enlightenment and humanism—was shaped by efforts to legitimize historical understanding through a changing approach that occurred during this period. If one could, in a preliminary and universal sense, characterize pre-modern historical understanding as text-based, then archaeology, as a child of the modern era, subjects the evidence of that past to critical reasoning. Perhaps no other branch of archaeology (whether classified by period, approach, method, or data treatment) remains as faithful to the holistic and historical nature of eighteenth-century scholarship as modern-period archaeology.

Modern-period archaeology is a generic term for a broad collection of methods for studying material culture with a focus on the period after the sixteenth century AD. As the complexity of this historical past—and consequently, our knowledge of it—increases, the quality of questions and concepts under discussion also grows more intricate. For this reason, this branch, despite its capacity to study the entire geography of the world, is recognized as a specialization focused on the emergence of the "modern" world. In other words, modern archaeology is the archaeology of modernity and its indirect effects on the non-European world. This is partly due to the modern period's separation from other historical periods as a time of global expansion of the modern condition. In any case, as we approach the present, the dimensions of modern-period archaeology, in its capacity as the study of modern world characteristics, have expanded, encompassing more research topics, geographical scope, and methodological requirements. This paper attempts, first, to examine modern-period archaeology to identify the fundamental structures of this approach, and then, through a preliminary discussion of Iran's historical conditions in the modern era, to demonstrate its value for historical and ethnoarchaeological studies in the country.

2. Research Methodology

This study employs a comprehensive review and synthesis of theoretical and methodological literature pertaining to modern-period archaeology, historical archaeology, and ethnoarchaeology. The research methodology is primarily qualitative and analytical, drawing upon extensive secondary sources from both Western and Iranian scholarly traditions. The authors examine the intellectual genealogy of modern-period archaeology, tracing its development from the American historical archaeology tradition and the Annales School of historiography, and analyzing its application through various ethnoarchaeological case studies conducted in Iran.

The methodological framework integrates several approaches: (1) critical review of theoretical foundations and key concepts in modern-period archaeology and ethnoarchaeology; (2) comparative analysis of ethnoarchaeological research projects carried out in Iran by both international and Iranian scholars, examining their research designs, data collection methods, and interpretive strategies; and (3) detailed examination of specific case studies that employ a combination of archaeological fieldwork, oral history, architectural analysis, and ethnographic observation. The paper places particular emphasis on projects that have utilized interdisciplinary methods—combining material culture analysis with documentary sources, oral testimonies, and participant observation—to investigate the recent past in Iran. This methodological synthesis aims to identify best practices and develop a framework for future ethnoarchaeological and historical archaeology research in the Iranian context, addressing the current gap between archaeological and anthropological approaches in the country.

3. Discussion

3.1. Modern-Period Archaeology as an Approach

Two primary factors have shaped the form of modern-period archaeology over the past forty years: first, the historical archaeology tradition in America, and second, the transformation in historical studies with the emergence of the Annales School. Both of

these factors were part of a broader shift in cultural studies moving away from structuralism, beginning in the 1950s (and for the Annales School, the 1920s), culminating in the 1960s and 1970s.

American historical archaeology has a history of over 170 years. Until the 1960s, its primary objective was the study of historical structures and artifacts from America's colonial period, focusing on the identification and preservation of cultural heritage. The 1930s, during the New Deal era, marked a significant turning point when attention to cultural heritage became part of broader efforts to bolster American public confidence. Heritage management has consistently served as the standard for archaeological study in historical period sites in America and other countries, with other components of archaeology assessing their needs based on its performance and programs.

The most important issue during this period was distinguishing historical from archaeological dimensions. The question of method and how to address research questions had been the primary factor separating history and archaeology. However, this period witnessed efforts to differentiate the types of questions and fundamental concepts between the two disciplines. Subjectivity, holism, and a tendency toward social understanding were among the primary characteristics of history. In contrast, historical archaeology embraced an anthropological approach—which the Binford group considered the main vehicle for prehistoric archaeology—as an alternative to the historical perspective of the time; this approach was characterized by objectivity, rationalism, and a tendency toward understanding culture. This was essentially an identity challenge that historical archaeologists embraced to be taken seriously among other branches of the profession. This effort to be accepted as "archaeologists"—rather than historians or mere heritage stewards—led to the formation of many essential infrastructures that distinguish historical archaeology among other approaches to studying the post-sixteenth-century world.

3.2. The Annales School and Its Influence

The Annales School and the sociological approach of Eric Wolf profoundly influenced the framing of core questions in modern-period archaeology. Wolf's emphasis on "society" over "culture" and on "micro-approaches" over "holistic approaches" positioned his perspective within the Annales tradition, despite his not being French or directly affiliated with the school. Wolf's work focused on the history of subordinate classes from the fifteenth century to the present, encompassing broad temporal and geographical scope.

Key characteristics shared by the Annales School and American historical archaeology include attention to social classes that rarely find a place in official historiography. This focus on marginalized segments of society reaches its zenith in Eric Wolf's work, "Europe and the People Without History." Although Wolf cannot necessarily be considered part of the Annales School, the importance he placed on "society" versus "culture" and the "micro-approach" versus the "macro-approach" placed his influence on archaeology within the category of the Annales tradition.

Over time, theoretical approaches such as "the study of power and ideology," "people and the history of people without history," "analysis of symbol and meaning," "racial inequality," "ethnicity," "class," "gender," "colonial impact on indigenous peoples," "center-periphery studies," "consumption patterns," "cultural zones in the modern period," "American Civil War," "emphasis on ethnoarchaeology," and particularly "capitalism," "production levels," "consumption of cultural materials," "industrialization," and "ideology" demonstrate the breadth of influence not only from the Annales tradition but also from many anthropological and Marxist approaches prevalent in the 1980s and 1990s.

3.3. Ethnoarchaeology: Concept and Meaning

The term "ethnoarchaeologist" was first used approximately one hundred years ago

by G. W. Fewkes in an article about migration traditions among primitive Americans. He employed this term to describe archaeology that, as a preliminary to its work, collects comprehensive and extensive information from a contemporary society whose prehistoric period it is studying. Frank Cushing and the Mindeleff brothers, working in the American Southwest in 1886 and 1900 respectively, were ethnoarchaeologists according to Fewkes' definition.

Donald Thomson's article, presented under the title "The Influence of Seasonal Factors on Human Culture," can be considered the first paper in the field of ethnoarchaeology in its relatively new sense. Thomson demonstrated that the interpretation of tools, settlement patterns, and other cultural characteristics of an indigenous Australian tribe called "Wikminkan" during adaptation to wet and dry seasons differed significantly from what archaeologists typically interpret in similar cases.

In 1956, Kleindienst and Watson, in an article entitled "Action Archaeology: Archaeological Findings from a Living Society," attempted to formally introduce ethnoarchaeology as a sub-discipline of anthropology. Their article encouraged archaeologists to conduct fieldwork and collect necessary information in living societies while familiarizing themselves with theoretical foundations. This information included the function of artifacts and their typological variation, subsistence patterns, and social structure. The authors also specified which sources and to what extent non-material culture could be inferred from collected information.

Various terms have been proposed for this approach: "archaeoethnographic," "ethnographic archaeology," "archaeology of the living," "living prehistory," and "ethnography for archaeology." Despite relative consensus on the term "ethnoarchaeology," disagreement continues among researchers regarding the name and scope of this sub-discipline. The position of ethnoarchaeology among the branches of cultural anthropology (archaeology, ethnography, and linguistics) has been well articulated by David and Kramer, who introduce ethnoarchaeology as a synthesis of archaeological and ethnographic approaches that systematically studies a specific area of material culture or major parts of a living culture.

3.4. International Ethnoarchaeological Research in Iran

Ethnoarchaeological studies in Iran, while not extensive, include significant contributions from both Western and Iranian researchers.

Carole Kramer conducted research in Shah-Abad, Kurdistan, in 1975, collecting and interpreting architectural and demographic information to examine the relationship between household and village population size, economic circumstances, and wealth. Kramer's work focused on documenting various architectural components—courtyards, living rooms, storage spaces, kitchens, workshops, stables, and animal shelters—and their dimensions. She proposed two strategies: first, separating land-owning and non-land-owning populations for comparison; and second, developing criteria for classifying households regardless of land ownership status. Her research revealed correlations between wealth, population dimensions, and architectural differentiation, contributing to the codification of "rural ethnoarchaeology."

William Sumner utilized statistical data and geographical maps of Fars province to determine relationships between contemporary populations and settlement sites, proposing models useful for estimating populations of ancient sites in the region. He established two assumptions: first, that settlement hierarchy size represents a functional hierarchy; and second, that residential space per person correlates with social status. His findings confirmed these assumptions and indicated that cultural preferences played a significant role in determining village layout and plan.

Linda Jacobs conducted research in a village called Tell-e Nun in Fars province, studying a settlement with both old and new sections that developed during the 1960s and 1970s. She documented architectural features and demographic characteristics of both sections, attempting to utilize this twin structure for interpreting archaeological reports. Her research demonstrated that cultural changes in a living context exhibit considerable diversity and multiple dimensions, and that similar changes should be expected in archaeological contexts.

Frank Hole conducted ethnoarchaeological research among pastoralists in Luristan, publishing his results in 1979 under the title "Rediscovering the Past through the Present: Ethnoarchaeology in Luristan, Iran." Hole was interested in examining the transition from food collection to food production systems in Southwest Asia. He focused on documenting information about pastoralism, seeking analogies between contemporary pastoralists and ancient populations. His research addressed questions about where pastoralists pitch their tents, why, in what seasons, what activities take place, and what equipment is found at each location.

Patty Jo Watson, a prominent critic of Lewis Binford's processual archaeology, conducted ethnoarchaeological research in three villages in Kermanshah province (Hassanabad, Ein Ali, and Shirdasht) from November 1959 to June 1960. Her work sought to establish relationships between village layout, architectural features, and tools on one hand, and population size and socio-economic structure on the other. Watson comprehensively documented both agricultural and pastoral components of the mixed economy, providing extensive analogies for testing archaeological hypotheses.

Lee Horne conducted ethnoarchaeological studies in northeastern Iran, primarily in the Turan region of Sabzevar, between 1962 and 1978. Her research focused on ecology, spatial organization, settlement morphology, and adaptation to arid environments. She examined the impact of seasonal variations on settlement patterns, influenced by differences in the distribution and seasonal abundance of animals.

3.5. Iranian Ethnoarchaeological Research

Several Iranian researchers have contributed to ethnoarchaeological studies, though institutional support remains limited.

Mohammad Mirshokraei, an anthropologist at Iran's Cultural Heritage Organization, conducted research on traditional agricultural tools and practices. His study of the "Val" (a traditional threshing board used in Azerbaijan) highlighted the importance of rapidly collecting ethnographic data before such objects disappear completely. He also examined the ritual of marking harvested grain piles, interpreting these practices as surviving elements of ancient harvest ceremonies reflected in prehistoric pottery designs from sites such as Sialk, Giyan, and Susa.

Jalal al-Din Rafifar focused on understanding phenomena such as sedentism, nomadism, and animal husbandry through studying the factors and conditions of their development. He advocated for combining archaeological and ethnographic information to understand the origins of archaeological phenomena, emphasizing the role of environmental factors in human adaptation and cultural development. He identified the village of Hufal-e Palangi in Bakhtiari mountains as an example of a "primitive society" exhibiting characteristics consistent with Claude Levi-Strauss's definition—lack of writing, limited population, democratic decision-making, collective participation in ceremonies, relative self-sufficiency, use of traditional tools, and absence of individual ownership.

Mir-Abedin Kaboli conducted research comparing archaeological finds from sites such as Tepe Yahya, Shahdad, and Marlik with contemporary examples, demonstrating the practical value of ethnographic analogy for archaeological interpretation. His study of communal ovens in Tepe Yahya Period IV B, which he

interpreted through ethnographic observation of a contemporary village where families share oven use for efficiency, exemplifies the analogical method central to ethnoarchaeology.

Fazeli and colleagues (2009) conducted research in three landlord villages south of Tehran (Hosseinabad-e Sanghar, Qach Aghach, and Kazemabad), employing a combination of field excavation, oral history, and architectural analysis to examine living conditions, social and class structures, and identity issues. Their study benefited from proximity to the present, with oral history interviews providing crucial assistance for analyzing material data. The excavations at Kazemabad were based on descriptions provided by local residents about the village's past condition, revealing that life under the landlord-tenant system did not necessarily entail a one-dimensional process of exploitation—villagers maintained individual identities and personal strategies for coping with existing conditions.

Papoli Yazdi and Garajian (2010) studied the aftermath of the Bam earthquake and local behavior in the post-disaster period, offering methodological insights for modern-period archaeology. Although their theoretical framework was rooted in ethnoarchaeological tradition and aimed at modeling prehistoric site transformation following catastrophe, their research provides valuable experience for studying short-term transformations in the modern period. Their three-stage temporal assessment of material culture and human behavior after the earthquake enabled descriptive models of the city's socio-economic subsystems in the post-disaster context.

Fazeli's ongoing project on Zoroastrian villages in the Meybod region, focusing on the Kalantar Farm and the abandoned village of Asrabad, examines identity issues and material culture transformation over the past century. The project employs architectural survey, aerial photography, and oral history interviews with elderly residents to document changes in both Muslim and Zoroastrian residential and sacred spaces. The methodology emphasizes qualitative interviews focused on memory and lived experience, addressing themes including material culture (architecture and portable objects), village history, distinction between Zoroastrian and Muslim settlements, the impact of key historical events (World War II, domestic revolutions, land reforms), and micro-political social structures.

4. Conclusion

Modern-period archaeology and its related branches—including late-period archaeology (post-1950), material culture studies, and behavioral archaeology—have experienced significant growth over recent decades, driven by dynamic theoretical developments, and have become a key component of cultural studies worldwide. Iranian archaeology has not been immune to this general trend. However, the limitations in this field primarily stem from the absence of a strong and coherent intellectual current regarding the importance of studying modern-period material culture. This is because addressing the fundamental questions of this period—including the transformation of Iranian culture and society with the emergence of modernity—heavily depends on such studies.

The use of historical archaeology experiences, which today are no longer limited to the United States, combined with a deep understanding of historical conditions and their impact on the culture of studied regions, can, in interaction with various theoretical and academic fields, play a key role in future studies of Iran's modern cultural history. Processual archaeology, which emerged in the 1960s, introduced new foundations, approaches, and methods to the field, fostering greater theoretical interaction and critical discourse among archaeologists. One of the important features of processual archaeology was the formulation of fundamental and scientific questions, the creation of logical hypotheses, and their testing through scientific and empirical methods.

The relationship established between observable data and hidden realities led to the development of middle-range theories (analogies or homologies), which played an important role in processual archaeology. As demonstrated in this research, processual archaeologists have drawn most heavily from scientific methods and particularly the ethnoarchaeological approach for formulating these theories. This scientific sub-discipline has now achieved considerable expansion and has designed and implemented a broad framework for comparing ethnographic and archaeological patterns and assumptions across diverse projects. The variety of names for this approach—"ethnographic archaeology," "archaeoethnography," "archaeology of the living," "living prehistory," "ethnography for archaeology," and "ethnoarchaeology"—and the lack of definitive consensus among researchers indicate its extensive capacities and potential, highlighting the necessity for increasing scholarly efforts to actualize these capabilities. Undoubtedly, the trajectory of global archaeological developments moves toward achieving such goals, and the role of ethnoarchaeology in interpreting archaeological data will become increasingly widespread and effective.

References

Abdullah, A. (2015). Social History, Small People History: Annals School of Thought Perspective. *J. Basic, 5*(7), 22-26.

Armstrong, D. (2002). Attaining the Full Potential of Historical Archaeology. *Historical Archaeology, 35*(2), 9-13. https://doi.org/10.1007/BF03374376

Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity, 28*(2), 217-225.

Binford, L. R. (1978). Dimensional Analysis of Behavior and Site Structure: Learning from an Eskimo Hunting Stand. *American Antiquity, 43*(3), 330-361.

Binford, L. R. (1981). Behavioral Archaeology and the "Pompeii Premise." *Journal of Anthropological Research, 37*(3), 195-208.

Binford, L. R. (1983). Long Term Land Use Patterns: Some Implications for Archaeology. *Lulu Linear Punctated: Essays in Honor of George Irving Quimby, 72*, 27-54.

Binford, L. R. (1989). Styles of Style. *Journal of Anthropological Archaeology, 8*(1), 51-67.

Binford, L., & Binford, S. (1968). *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Braudel, F. (1967). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVe-XVIIIe siècle)*. Paris: Armand Colin.

Braudel, F. (1969). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (2nd ed.). Paris: Armand Colin.

Campbell, P. R. (1998). The New History: The Annales School of History and Modern Historiography. In W. Lamont (Ed.), *Historians and Historical Controversy* (pp. 1-17). London: UCL Press.

Cleland, C. E. (2001). Historical Archaeology Adrift? *Historical Archaeology, 35*(2), 1-8. https://doi.org/10.1007/BF03374375

Cotter, J. L. (1993). Historical Archaeology before 1967. *Historical Archaeology, 27*(1), 4-9.

David, N., & Kramer, C. (2002). Teorizando a Etnoarqueologia e a Analogia. *Horizontes Antropológicos, 8*, 13-60.

Deagan, C. (1982). Avenues of Inquiry in Historical Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory, 5*, 151-177. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-003105-4.50009-1

Engerman, S. L., & Sokoloff, K. L. (2013). Five Hundred Years of European Colonization: Inequality and Paths of Development. In C. Lloyd, J. Metzer, & R. Sutch (Eds.), *Settler Economies in World History* (pp. 65-105). Leiden; Boston: Brill.

Fazeli, H., Salimi, M., & Young, R. (2009). Landlord Villages of the Tehran Plain, Iran and Historical Archaeology in Iran. *Iran, 47*, 149-164. https://doi.org/10.1080/05786967.2009.11864765

Flynn, D. O., & Giráldez, A. (2002). Cycles of Silver: Globalization as Historical Process. *World Economics, 3*(2), 1-16.

Funari, P. (1997). Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America. *International Journal of Historical Archaeology, 1*(3), 189-206. https://doi.org/10.1023/A:1027396931403

Galloway, P. (2006). Material Culture and Text: Exploring the Spaces Within and Between. In M. Hall & S. W. Silliam

(Eds.), *Historical Archaeology* (pp. 42-65). Oxford; Malden; Carlton: Blackwell.

Haedrick, D. R. (1988). *The Tentacles of Progress: Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850-1940*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Harsgor, M. (1978). Total History: The Annales School. *Journal of Contemporary History, 13*(1), 113. https://doi.org/10.1177/002200947801300 1

Kaboli, M. A. (2002). *Report of the Eleventh Season of Excavations by the Lut Plain Archaeological Group at the Ancient Site of Shahdad, Research Report*. Tehran: Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization of Iran. [in Persian]

Koehler, B., Abulafia, D., Bateman, V., Bowen, H., & Crafts, N. (2015). *An Introduction to the History of Capitalism, 600-1900 AD*. London: Legatum Institute.

Kravchenko, S. (2008). Modernity: The Analysis of Theoretical Approaches. *Sociology: History, Theory and Practice, 9*, 22-32.

Little, B. J. (1994). People without History: Update on Historical Archaeology in the United States. *Journal of Archaeological Method and Theory, 1*(1), 5-40. https://doi.org/10.1007/BF02229422

Mirshokraei, M. (1995). *Val*. Tehran: Archive of the Ministry of Cultural Heritage Library. [in Persian]

Mirshokraei, M. (1997). *Seal, Water, and Ritual*. In *Proceedings of the Congress on the History of Architecture and Urbanism in Iran* (Vol. 3). Tehran: Cultural Heritage Organization Press. (in Persian)

Mirshokraei, M. (1998). *Seal and Brand*. Tehran: Archive of the Ministry of Cultural Heritage Library. [in Persian]

Mrozowski, S. A. (1988). Historical Archaeology as Anthropology. *Historical Archaeology, 22*(1), 18-24. https://doi.org/10.1007/BF03374496

Mrozowski, S. A. (2006). Environments of History: Biological Dimensions of Historical Archaeology. In M. S. Hall (Ed.), *Historical Archaeology* (pp. 23-42). Oxford; Malden; Carlton: Blackwell.

Orser, C. (1996). *A Historical Archaeology of the Modern World*. New York: Springer Science+Business Media.

Orser, C. (2002). *Historical Archaeology*. New York: Pearson.

Orser, C. (2012). An Archaeology of Eurocentrism. *American Antiquity, 77*(4), 737-755. https://doi.org/10.7183/0002-7316.77.4.737

Papoli Yazdi, L. (2013). What He Thought...What He Did: An Archaeological Study of Persian Gulf Coast Colonial Sites of Sheikh Khazal Khan in the Early Twentieth Century. *International Journal of Historical Archaeology, 17*(1), 1-17. https://doi.org/10.1007/s10761-013-0216-3

Papoli, L., & Garajian, O. (2010). *Bam: To Be or Not to Be*. Tehran: Papoli Publications. [in Persian]

Papoli-Yazi, L., & Naeimi, M. (2012). Portraits in the Background of "Nothingness": Sheikh Jabber Burnt House, an Object of Persian Gulf War. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*.

Piotrovsky, N. (1969). *History of the Ancient World* (M. B. Momeni, Trans.). Tehran: Ferdous. (in Persian)

Rafifar, J. (1996). *Nomads of Fars*. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

Reid, A. M., & Lane, P. J. (2004). *African Historical Archaeologies*. New York: Springer-Science+Business Media.

South, S. (1994). *Pioneers in Historical Archaeology: Breaking New Ground*. New York: Springer Science+Business Media.

Trigger, B. (2006). *A History of Archaeological Thought* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Watson, P. J., LeBlanc, S. A., & Redman, C. L. (1971). *Explanation in Archaeology: An Explicitly Scientific Approach*. New York: Columbia University Press.

Wolf, E. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Yellen, J. E. (1977). Long Term Hunter-Gatherer Adaptation to Desert Environments: A Biogeographical Perspective. *World Archaeology, 8*(3), 262-274.

Zark, K. R. (1998). *Theoretical Foundations of Archaeology* (K. Abdi, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [in Persian]

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

قوم‌باستان‌شناسی و پویایی تاریخی فرهنگ در ایران

حسن فاضلی نشلی[۱]، مینو سلیمی[۲]، اشکان پوریان[۳]

۱ استاد، گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول: hfazelin@ut.ac.ir
۲ استادیار، گروه مردم‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۳ دانش‌آموختهٔ دکتری، گروه باستان‌شناسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها
دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۷
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷
تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳
تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی
ایران
باستان‌شناسی معاصر
قوم‌باستان‌شناسی
باستان‌شناسی تاریخی

چکیده

باستان‌شناسی دورهٔ جدید، در مقام مطالعهٔ شاخصه‌های جهان مدرن، گستردگی بیشتری یافته و بر موضوعات پژوهش، گسترهٔ جغرافیایی و ضرورت‌های روش‌شناختی آن افزوده می‌شود. این نوشته سعی می‌کند، در ابتدا با نگاهی به باستان‌شناسی دورهٔ جدید، ساخت‌های اساسی این رویکرد را مشخص سازد و سپس با بیانی مقدماتی از شرایط تاریخی ایران در دورهٔ مدرن، ارزش آن را برای مطالعات تاریخی و قوم‌باستان‌شناسی در کشور مطرح نماید. مطالعه در فرهنگ مادی دورهٔ جدید در ایران (به‌استثنای آنچه موضوع مطالعهٔ محققان تاریخ هنر است)، سابقه‌ای بسیار اندک دارد و بر این اساس، محدودهٔ پژوهش‌های باستان‌شناسی دورهٔ جدید در ایران هنوز به‌صورت یک جریان مطالعاتی درنیامده است. بین‌رشته‌ای بودن رویکرد فوق، امکان سخن‌گفتن از برخی دیگر از گونه‌های فعالیت را به‌عنوان مطالعه در فرهنگ مادی دورهٔ جدید میسر می‌سازد. به‌ویژه قوم‌باستان‌شناسی و باستان‌شناسی تاریخی تجربهٔ ارزشمندی برای پژوهش در دورهٔ متأخر فراهم ساخته‌اند که می‌توانند در آینده الگوی خوبی برای مطالعهٔ فرهنگ مادی باشند.

استناد: فاضلی نشلی، حسن، سلیمی، مینو، پوریان، اشکان (۱۴۰۳). قوم‌باستان‌شناسی و پویایی تاریخی فرهنگ در ایران. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۱۱۳-۱۳۸.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

گذر از چهار قرن گذشته، مصادف با برخی از عمیق‌ترین رویدادهای زندگی بشر بوده است؛ رویدادهایی که فراتر از تأثیر خود از حیث نزدیکی به دورهٔ جدید، با ایجاد تحولی عظیم در اجزای مختلف حیات مادی و فرهنگی انسان، فاصلهٔ وی را با دورهٔ پیش از این چهار قرن بسیار افزایش داده‌اند. تغییرات پارادایمی گسترده در زندگی اجتماعی و فرهنگی انسان در طول ۴ قرن گذشته که باعث شکل‌گیری تنوع مفهومی و نظری متفاوت در زندگی او شده‌اند، متأثر از تلاش برای فهم این تحولات و تعریف «حال» به‌عنوان گسترهٔ زمانی متفاوت، برتر از گذشته و فراتر از قوانین چرخه‌های تاریخی است.

باستان‌شناسی، مصداقی از این تحولات پارادایمی در درک تاریخی به‌شمار می‌آید. ظهور آن در قرن هجدهم میلادی، قرن روشنگری و انسان‌مداری، متأثر از تلاش برای مشروعیت‌بخشی به گذشتهٔ تاریخی در قالب تغییر رویکردی بود که در این دوره اتفاق افتاد. اگر بتوان (در بیانی ابتدایی و جهان‌شمول) فهم تاریخ در دورهٔ قبل را مبتنی بر متن دانست، باستان‌شناسی به‌عنوان فرزند دورهٔ جدید (حداقل چنین هدفی دارد) مدارک آن گذشته را در اختیار منطق انتقادی قرار می‌دهد.

شاید هیچ‌کدام از شاخه‌های متعدد باستان‌شناسی (که تقسیم‌بندی آن‌ها بر مبنای دورهٔ زمانی، رویکرد، روش و نحوهٔ برخورد با داده صورت می‌گیرد)، به‌اندازهٔ باستان‌شناسی دورهٔ جدید به ماهیت کل‌نگر و تاریخی قرن هجدهم وفادار نباشند. از یک سو، باستان‌شناسی دورهٔ جدید به‌عنوان گرایشی منشعب از باستان‌شناسی تاریخی آمریکا (که دورهٔ تاریخی آن از قرن شانزدهم میلادی آغاز می‌گردد)، بر مطالعهٔ تمام ابعاد زندگی انسان تمرکز دارد. وجوه تاریخ‌هنری و انسان‌شناختی در این رویکرد، مکمل درک تاریخی از زندگی جوامع و افراد به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر، دورهٔ مورد مطالعهٔ این شاخه، دورهٔ تولد باستان‌شناسی است؛ به‌عبارت دیگر، این شاخه بازگشتی است به درک ریشه‌هایی که این نوع از تاریخ‌نویسی را پدید آورد و هر مطالعه‌ای (فارغ از اینکه ربطی به نوزایی باستان‌شناسی در این دوره داشته باشد یا نداشته باشد) پاسخی برای درک بهتر باستان‌شناسی به‌عنوان یک شاخهٔ مطالعاتی است.

باستان‌شناسی دورهٔ جدید، اصطلاحی ژانریک برای مجموعهٔ گسترده‌ای از روش‌های مطالعهٔ فرهنگ مادی با تمرکز بر دورهٔ پس از قرن شانزدهم میلادی است. به همان اندازه که بر پیچیدگی این گذشتهٔ تاریخی (به‌عبارت بهتر بر دانش ما از این دوره) افزوده می‌شود، کیفیت سؤالات و مفاهیم مورد بحث نیز پیچیدگی بیشتری می‌یابد. به همین دلیل نیز، این شاخه علیرغم قابلیت خویش برای مطالعهٔ تمام جغرافیای جهان، به‌عنوان گرایشی شناخته می‌شود که بر پدیدایی جهان «مدرن» تمرکز دارد (برای مثال، رک. Orser, 1996; 2002). به‌بیانی دیگر، باستان‌شناسی جدید، باستان‌شناسی مدرنیته و تأثیرات غیرمستقیم آن بر جهان غیراروپایی است (Ibid). این موضوع از جهتی به‌دلیل جدا شدن دورهٔ جدید از میان سایر دوره‌های تاریخی به‌عنوان زمان گسترش جهانی امر مدرن است. به‌هرحال، با نزدیک‌تر شدن به زمان حال، وجوه باستان‌شناسی دورهٔ جدید، در مقام مطالعهٔ شاخصه‌های جهان مدرن، گستردگی بیشتری یافته و بر موضوعات پژوهش، گسترهٔ جغرافیایی و ضرورت‌های روش‌شناختی آن افزوده می‌شود. این نوشته سعی می‌کند، در ابتدا با نگاهی به باستان‌شناسی دورهٔ جدید، ساخت‌های اساسی این رویکرد را مشخص سازد و سپس با بیانی مقدماتی از شرایط تاریخی ایران در دورهٔ مدرن، ارزش آن را برای مطالعات تاریخی و قوم‌باستان‌شناسی در کشور مطرح نماید.

باستان‌شناسی دورهٔ جدید در مقام یک رویکرد

دو عامل اصلی، صورت باستان‌شناسی دورهٔ جدید را در ۴۰ سال اخیر شکل داده‌اند: نخست، گرایش باستان‌شناسی تاریخی در آمریکا و دوم، تحول در مطالعات تاریخی با ظهور مکتب آنال. هر دوی این عوامل، بخشی از یک گسترهٔ تحول در مطالعات فرهنگی و حرکت به‌سمت جدایی از ساختارگرایی بودند (هرچند لزوماً به مقابله‌ای مستقیم با آن نپرداختند) که از دههٔ ۱۹۵۰ میلادی (و برای مکتب آنال از دههٔ ۱۹۲۰ میلادی) آغاز گردیدند و نهایتاً در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به اوج خود رسیدند (Trigger, 2006, pp. 367–371; Hardgore, 1978).

باستان‌شناسی تاریخی آمریکا تاریخچه‌ای بیش از ۱۷۰ سال دارد. هدف اصلی این گرایش تا دههٔ ۱۹۶۰ میلادی، مطالعهٔ ابنیه و آثار تاریخی دورهٔ استعماری آمریکا و شناخت و حفظ مواریث فرهنگی متعلق به آن بود. نقطهٔ اصلی اهمیت‌یابی به این نوع نگاه به آثار تاریخی دورهٔ مدرن، دههٔ

۱۹۳۰ میلادی و دورهٔ نیودیل بود که توجه به مواریث فرهنگی، بخشی از گسترهٔ تلاش برای افزایش اعتمادبه‌نفس مردم آمریکا محسوب می‌شد (برای درک متناسبی از باستان‌شناسی تاریخی پیش از گسترش رویکردهای نظری، رجوع کنید به Cotter, 1993; South, 1994).

در مطالعهٔ آثار دورهٔ تاریخی در آمریکا (و البته در سایر کشورهای دنیا)، مدیریت مواریث همواره به‌عنوان استاندارد مطالعهٔ باستان‌شناسی محسوب شده و سایر اجزای بدنهٔ باستان‌شناسی، نیازهای خود را بر اساس عملکرد و برنامه‌های آن می‌سنجیده‌اند. با این حال، از دههٔ ۱۹۶۰ میلادی و با آغاز انتقادات لوییس بینفورد به باستان‌شناسی پیش‌ازتاریخ (رویکرد موسوم به هنجاری) و تناقض‌های نظری آن (Binford & Binford, 1968)، باستان‌شناسی تاریخی و قوم‌باستان‌شناسی نیز شروع به تجربهٔ ورود جریانی از نوگرایی نظری و تلاش برای روشن‌نمودن اجزای مبهم این گرایش و چهارچوب‌بندی پرسش‌های اصلی آن کردند (Deagan, 1982; Armstrong, 2002; Cleland, 2001; Mrozowski, 1988).

مهم‌ترین مسئله در این دوره، تمایز وجوه تاریخ از باستان‌شناسی بود. مسئلهٔ روش و چگونگی پاسخ‌گویی به پرسش، عامل اصلی جدایی تاریخ و باستان‌شناسی تا آن زمان محسوب می‌شد. اما این دوره، شاهد تلاشی برای تمایز نوع پرسش‌ها و مفاهیم اصلی و بنیادین این دو گرایش از یکدیگر بود. ذهنی‌بودن، کل‌گرایی، و گرایش به درک اجتماعی از جمله شاخصه‌های اصلی تاریخ به‌شمار می‌رفتند (برای مطالعهٔ دقیق‌تر رک. Funari, 1997). در مقابل، باستان‌شناسی تاریخی، رویکرد انسان‌شناسانه را ــ که گروه بینفورد آن را محمل اصلی باستان‌شناسی پیش‌ازتاریخ می‌دانستند ــ جایگزینی برای چشم‌انداز تاریخ‌نگر تا آن لحظه به‌حساب آورد؛ رویکردی که با عینی‌بودن، خردگرایی و گرایش به درک فرهنگ شناخته می‌شد (Mrozowski, 1988). این، در واقع، نوعی چالش هویتی بود که باستان‌شناسان تاریخی برای جدی‌شمرده‌شدن در میان سایر شاخه‌های حرفهٔ باستان‌شناسی به آن چنگ می‌زدند. این تلاش برای پذیرفته‌شدن به‌عنوان «باستان‌شناس» ــ و نه مورخ یا صرفاً عامل نگهداری مواریث ــ موجب شکل‌گیری بسیاری از زیرساخت‌های اساسی شد که سبب تمایز باستان‌شناسی تاریخی در میان سایر گرایش‌های مطالعهٔ دورهٔ پس از قرن شانزدهم میلادی در جهان گشت.

باستان‌شناسی تاریخی آمریکا، از ابزارهای در دسترس خویش برای شمول مفاهیم نظری بهره گرفت. این ابزار، تحولات تاریخی در قرون هفدهم تا بیستم میلادی در ساختار اجتماعی آمریکا بود. موضوعاتی مانند برده‌داری، تفاوت‌های قومی، مطالعهٔ طبقات اقتصادی، و چگونگی شکل‌گیری سرمایه‌داری، از چشمگیرترین مسائلی بودند که تا این زمان، بدنهٔ اصلی و محتوای نظری بخش عمده‌ای از پژوهش‌های باستان‌شناسی تاریخی را شکل می‌دهند (Deagan, 1984; Little, 1992).

از شاخصه‌های اصلی مکتب آنال، که با باستان‌شناسی تاریخی آمریکا اشتراک دارد، توجه به طبقاتی از جامعه است که به‌ندرت در تاریخ‌نگاری رسمی جایگاهی داشته‌اند. این توجه به حیات طبقات حاشیهٔ جامعه، نقطهٔ اوج خود را در اثر اریک ولف (۱۹۸۲) با عنوان اروپا و مردمان بدون تاریخ می‌یابد. هرچند ولف را نمی‌توان لزوماً بخشی از مکتب آنال به‌شمار آورد (او فرانسوی نبود و تا پایان قرن بیستم، این مکتب مرجعی خارج از فرانسه نداشت و روش ولف نیز ارتباط مستقیمی با آنال نداشت)، بااین‌حال، اهمیتی که وی برای «جامعه» در برابر «فرهنگ» و «رویکرد خرد» در برابر «رویکرد کل‌نگر» قائل بود، کیفیت نفوذ نگاه او بر باستان‌شناسی را در طبقهٔ مکتب آنال قرار می‌دهد. البته اثر ولف[1] نه یک تک‌نگاری، بلکه تاریخ کلانی از وضعیت طبقات فرودست از قرن پانزدهم میلادی تا عصر حاضر است و به همین دلیل، وسعت زمانی و جغرافیایی گسترده‌ای را در بر می‌گیرد.

مکتب آنال و رویکرد جامعه‌شناختی ولف، تأثیر عمیقی بر چهارچوب‌بندی پرسش‌های اصلی باستان‌شناسی دورهٔ مدرن نهادند. اما پیش از آنکه این تأثیر تثبیت شود، باستان‌شناسان تاریخی آمریکا فعالیت‌های بسیاری در این حوزه انجام داده بودند (رک. Orser, 1996). دِگان در کنار موضوعات معمول مطالعهٔ فرهنگ مادی و میراث فرهنگی، به مسائلی مانند بازسازی شیوهٔ زندگی گذشته، برده‌داری، تاریخ بومیان آمریکا و ارتباط آنان با اسپانیایی‌ها و انگلیسی‌ها، مسئلهٔ تحول و تطابق فرهنگی از طریق روابط تجاری، تغییر مذهب، ازدواج بین‌نژادی و امپریالیسم را از جمله موضوعات اصلی می‌داند که باستان‌شناسان تاریخی آمریکا به آن توجه کرده‌اند (Deagan, 1982). باوجوداین، آنچه مقالهٔ دیگان نشان می‌دهد، گستره و

1. wolf

اهمیت بیشتر رویکردهای توصیفی و مدیریت مواریث در باستان‌شناسی تاریخی و در مقابل، محدودبودن مطالعات نظری است. سال‌ها بعد، لیتل[1] تقریباً از چیزی جز رویکردهای نظری سخن نمی‌گوید. رویکردهایی چون: «مطالعهٔ قدرت و ایدئولوژی»، «مردم و تاریخ مردم بی‌تاریخ»، «تحلیل نماد و معنا»، «نابرابری نژادی»، «قومیت»، «طبقه»، «جنسیت»، «تأثیر استعمار بر بومیان»، «مطالعهٔ مرکز و پیرامون»، «تحول در جغرافیای غرب ایالات متحده»، «الگوی مصرف»، «مطالعهٔ پهنه‌های فرهنگی در دورهٔ جدید»، «جنگ داخلی آمریکا»، «تأکید بر قوم‌باستان‌شناسی» و به‌ویژه «سرمایه‌داری»، «سطح تولید»، «مصرف مواد فرهنگی»، «صنعتی‌شدن» و مسئلهٔ «ایدئولوژی» نشان‌دهندهٔ وسعت تأثیر نه‌تنها از گرایش آنال، بلکه از بسیاری از رویکردهای انسان‌شناختی و مارکسیستی رایج در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی است (برای کتاب‌شناسی کامل رک. Little, 1994).

باستان‌شناسی تاریخی و قوم‌باستان‌شناسی، همچون سایر گرایش‌های دوره‌ای در باستان‌شناسی، دارای تنوعی از رویکردها و پرسش‌های پژوهشی هستند. با این حال، آن بخش از این گرایش که توانسته است از مرزهای ایالات متحده فراتر رود، عمدتاً شامل رویکردهایی است که به ابعاد جهانی تحولات دورهٔ مدرن می‌پردازند.

تجربهٔ باستان‌شناسان تاریخی آمریکا، به‌ویژه در بهره‌گیری از اسناد تاریخی، تاریخ شفاهی، و تلفیق آن‌ها با داده‌های میدانی حاصل از کاوش‌های باستان‌شناسی، از ارزش بالایی برخوردار است (برای نمونه رک. Reid & Lane, 2004; Gallaway, 2006; Mrozowski, 2006). این تجارب روش‌شناختی عمدتاً در قالب رویکرد انسان‌شناختی باستان‌شناسی (قوم‌باستان‌شناسی) در ایالات متحده شکل گرفته‌اند و بنابراین بر شناخت فرهنگی انسان (در قالب خصوصیات رفتاری و فرهنگی) به‌جای تحلیل صرف ساختارهای جامعه‌شناختی (مانند سازمان‌های اجتماعی) تکیه دارند. البته این گرایش رویکردی را نباید نقص دانست؛ باستان‌شناسان تاریخی آگاهانه به این بنیان نظری توجه داشته‌اند و متناسب با پرسش‌های پژوهشی خود، از تجربهٔ روش‌شناختی ایالات متحده بهره‌برداری کرده‌اند.

انعطاف زمانی این گرایش و تمایل آن به دربرگرفتن دوره‌های جدیدتر (تا زمان معاصر) برای مطالعهٔ مواد فرهنگی، سبب شده است که این حوزه به‌طرز فزاینده‌ای میان‌رشته‌ای گردد. زیرا ورود به دوره‌های جدید، پرسش‌های باستان‌شناسی تاریخی را با پرسش‌های مطرح‌شده در سایر حوزه‌های مطالعاتی ـ همچون جامعه‌شناسی، تاریخ اقتصاد، شهرسازی مدرن، مطالعات فرهنگی، و هر حوزه‌ای که به‌نحوی با دست‌ساخته‌های انسانی درگیر است ـ هم‌پوشان می‌سازد. به‌واسطهٔ همین انعطاف در روش‌شناسی و رویکرد، پژوهش‌های باستان‌شناسی دورهٔ جدید می‌توانند به شکلی مؤثر در خدمت سایر حوزه‌های مطالعاتی قرار گیرند. همچنین، رویکردهای مطالعهٔ دورهٔ مدرن در سراسر جهان می‌توانند ضمن توجه به ویژگی‌های فرهنگی بومی هر منطقه، از ظرفیت‌های روش‌شناختی این گرایش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های خاص خود بهره‌مند شوند.

تجربهٔ باستان‌شناسی دورهٔ جدید در ایران به‌عنوان رویکردی مردم‌شناختی

در خاورمیانه جایگاه علوم میراثی چون باستان‌شناسی با بازتعریف هویت ملی گره می‌خورد و باستان‌شناسی و مردم‌شناسی در کشورهایی چون ترکیه و ایران به عنوان علوم ملت شناخته می‌شوند (Hassanzadeh, 2025). در ترکیه پس از سقوط حکومت عثمانی، آتاتورک تلاش کرد به کمک باستان‌شناسی و انسان‌شناسی جهانی به بازتعریف هویت مدرن مردم ترکیه در دورهٔ جمهوری ترکیه دست یابد (همان). اما در ایران می‌توان از باستان‌شناسی، مردم‌شناسی فرهنگی و فولک‌لور به عنوان علومی که به بازتعریف هویت ملی و مفهوم ملت در دورهٔ مدرن کمک کردند، اشاره داشت (همان). همزمان قوم‌باستان‌شناسی نیز در ایران اهمیت یافت.

حدود یک قرن پیش، توجه برخی از انسان‌شناسان و باستان‌شناسان به روش پژوهشی خاصی معطوف شد که نتیجهٔ آن، از دههٔ ۱۹۶۰ میلادی، گسترش و توسعهٔ شاخه‌ای با عنوان قوم‌باستان‌شناسی[2] به‌عنوان یکی از رویکردهای اصلی در باستان‌شناسی نوگرا بود (David & Kramer, 2002, pp. 14–32). به‌طور کلی، توانمندی‌های ذاتی هر رشتهٔ علمی، نظیر پویایی، انعطاف‌پذیری، و ظرفیت نظری بالا، زمینه‌ساز شکل‌گیری شاخه‌ها و زیرشاخه‌های تخصصی جدید می‌شود.

1. Little

2. Ethnoarchaeology

بدیهی است که بر اساس اهداف تعریف‌شده برای این زیرشاخه‌ها، روش‌های پژوهشی متناسب نیز طراحی و پیاده‌سازی می‌گردند. یکی از پیامدهای طبیعی چنین روندی، بروز تعامل میان شاخه‌ها و زیرشاخه‌های علمی است که خود، زمینه‌ساز شکل‌گیری رویکردهای نوین میان‌رشته‌ای می‌گردد. قوم‌باستان‌شناسی، محصول این تعامل میان انسان‌شناسی و باستان‌شناسی است و ریشه در ظرفیت‌های نظری و روش‌شناختی انسان‌شناسی و پویایی ذاتی باستان‌شناسی دارد. تعامل میان باستان‌شناسی و قوم‌نگاری، که به‌ویژه تحت تأثیر اندیشه‌های لوئیس بینفورد و باستان‌شناسان نوساختارگرا قرار داشت (Binford, 1962)، در دهه‌های بعد توسط نظریه‌پردازان رویکرد روندگرا نیز تقویت شد (Watson et al., 1971).

بدین ترتیب، باستان‌شناس با ایستایی‌ها و پویایی‌های فرهنگی و زیست‌محیطی روبه‌رو شد و در برابرش داده‌های تجربی یا مشاهده‌پذیر و داده‌های غیرقابل مشاهده رخ نمودند. این امر، ضرورت پیوند این داده‌های حسی و تجربی و غیر حسی را ایجاب نمود؛ یعنی ایجاد ارتباط منطقی بین داده‌های مادی و تفسیر آنها. این پل ارتباطی همان مدل‌های همگون یا نظریات میانه است که تدوین آنها از طریق مدارك انسان‌شناختی، منابع تاریخی، باستان‌شناسی تجربی، باستان‌شناسی رفتاری و قوم باستان‌شناسی میسرگشت (Binford 1978; 1981; 1983; 1989; Sabloff, 1978; Gould, 1978a; 1978b; 1980; Yellen, 1977; Kramer, ; Goodyear, 1984; David & Kramer, 1979; Raab 2002; 2001). به نظر می‌رسد که در پرورش و بکارگیری تئوری میانه یا حد وسط، قوم‌باستان‌شناسی نقش بیشتری ایفاء نموده است. بنابر موارد فوق، ظهور تفکر باستان‌شناسی نو در دهة ۱۹۶۰ میلادی، که از مبانی، رویکردها، روش‌ها وایده‌های مهمی برخوردار بود، بسترهای لازم را برای ظهور رویکردهایی میان‌رشته‌ای نظیر قوم‌باستان‌شناسی فراهم کرد.

معنا و مفهوم قوم‌باستان‌شناسی

اولین بار، حدود یک‌صد سال پیش، فیوکس[1] در مقاله‌ای که دربارهٔ سنت‌های مهاجرت آمریکایی‌های بدوی نوشت، از واژهٔ «اتنوآرکیالوجیست» استفاده کرد. او این واژه را برای معرفی باستان‌شناسی به‌کار برد که به‌عنوان مقدمات کارش، اطلاعات جامع و گسترده‌تری را از یک جامعهٔ امروزی ــ که عصر پیش‌تاریخش را در دست مطالعه و بررسی دارد ــ گردآوری می‌کند. فرانک کاشینک[2] و برادران میندلف[3] که به‌ترتیب در سال‌های ۱۸۸۶ و ۱۹۰۰ در جنوب‌غربی آمریکا کار می‌کردند، قوم‌باستان‌شناس مطابق تعریف فیوکس بودند (David & Kramer, 2002, p. 6).

مقالهٔ دونالد تامسون که با عنوان تأثیر عوامل فصلی در فرهنگ بشری ارائه شد، را می‌توان نخستین مقاله در زمینهٔ قوم‌باستان‌شناسی، به‌معنای نسبتاً جدید آن، تلقی کرد (Thomson, 1939). تامسون نشان داد که تفسیر ابزارها، الگوهای استقراری، و دیگر مشخصه‌های فرهنگی یکی از قبایل بومی استرالیا موسوم به «ویک منکن[4]»، در جریان سازگاری با فصل‌های مرطوب و خشک، بسیار متفاوت است با آنچه باستان‌شناسان در موارد مشابه تفسیر می‌کنند.

در سال ۱۹۵۶، کلاین‌دنتس و واتسون در مقاله‌ای با عنوان باستان‌شناسی عملی: یافته‌های باستان‌شناختی از یک جامعهٔ زنده، سعی نمودند قوم‌باستان‌شناسی را به‌طور رسمی به‌عنوان زیرشاخه‌ای از انسان‌شناسی معرفی کنند (Kleidents & Watson, 1965). این مقاله، باستان‌شناس را به انجام کارهای میدانی و گردآوری اطلاعات مورد نیاز در جوامع زنده، ضمن آشنایی با مبانی نظری، ترغیب کرده است. این اطلاعات شامل عملکرد دست‌سازها و تنوع گونه‌شناختی آن‌ها، معیشت و ساختار اجتماعی بود. نویسندگان مقاله همچنین مشخص کردند که از کدام منابع و به چه میزانی می‌توان فرهنگ غیرمادی را از اطلاعات گردآوری‌شده استنتاج کرد. اگرچه ایدهٔ ایشان مقبولیت یافت، اما بحث و مجادله دربارهٔ نام و مبانی این شاخهٔ علمی برای مدتی ادامه داشت.

بخشی از مبانی چنین رویکردی را می‌توان در ایدهٔ ارتباط باستان‌شناسی و انسان‌شناسی جست‌وجو کرد که حتی در میان برخی از باستان‌شناسان پیرو مکتب تاریخ فرهنگی نیز شایع بود و بعدها، از دههٔ ۱۹۶۰، در باستان‌شناسی نو و به‌ویژه در افکار و نظریات علمی بینفورد گسترش و تبلور یافت (دارک، ۱۳۷۹، صص. ۲۰-۲۱).

جدا از واژهٔ «اتنوآرکیالوجیست» که توسط فیوکس به‌کار برده شد، باکسار[5] اولین کسی بود که در سال ۱۹۵۷ از اصطلاح

1. G. W. Fewkes

2. F. Cashing
3. Mindeleff
4. Wikminkan
5. J. J. Bauxar

«اتنوآرکیالوجی» در عنوان یک مقاله استفاده کرد (David & Kramer, 2002, p. 6). به‌موازات رهیافت پژوهشگرانی که جوامع باستانی را با جوامع بدوی معاصر یکی می‌پنداشتند و اصطلاح «پیش از تاریخ زنده» را ابداع کردند (دارک، ۱۳۷۹: ۲۱)، ریچارد گولد واژهٔ «باستان‌شناسی زندگان» را معرفی کرد (Gould, 1980). وی این واژه را برای ارجاع به تلاش‌های عملی باستان‌شناس یا قوم‌نگار در جوامع زندهٔ بشری به‌کار برد و بر رعایت شئونات انگاشتی باستان‌شناسی در این راستا تأکید ویژه‌ای نمود.

به اعتقاد گولد و برخی دیگر، قوم‌باستان‌شناسی می‌تواند چارچوبی بسیار وسیع برای مقایسهٔ الگوها و انگاشته‌های قوم‌نگارانه و باستان‌شناختی طراحی و تدوین نماید. در سال ۱۹۷۴، اسوالت[1] واژهٔ «باستان‌قوم‌نگاری[2]» را برای توضیح روشی پژوهشی پیشنهاد کرد که به‌اعتقاد وی، از طریق آن کسب اطلاعات مطلوب قوم‌نگاشتی، تفسیر یافته‌های باستان‌شناختی را آسان‌تر می‌نمود. این در حالی است که پاسترون[3]، واژهٔ «باستان‌شناسی قوم‌نگارانه[4]» را به‌معنای ثبت اطلاعات مختلف مربوط به جوامع زنده ارائه نمود؛ اطلاعاتی که می‌توانند به‌عنوان مواد تطبیقی در تفسیرهای باستان‌شناختی مورد استفاده قرار گیرند (David & Kramer, 2002, p. 9).

آشر[5] در سال ۱۹۶۲، عبارت «قوم‌نگاری برای باستان‌شناسی[6]» را برای تعریف این زیرشاخه به‌کار برد (Ascher 1962). کِرامر و دیوید، اصطلاح «قوم‌باستان‌شناسی» را مناسب‌تر دانسته و ضمن اشاره به اتفاق‌نظر نسبی در خصوص این واژه، به تداوم اختلاف نظر دربارهٔ نام و حوزهٔ قلمرو این زیرشاخه در میان محققان اشاره کرده‌اند (David & Kramer, 2002). اختلاف نظر دربارهٔ نام، تعریف، و هدف‌های این زیرشاخه ــ که از تاریخچهٔ تطور علمی آن نزدیک به ۵۰ سال می‌گذرد ــ همچنان ادامه دارد.

جایگاه قوم‌باستان‌شناسی در میان شاخه‌های انسان‌شناسی فرهنگی (باستان‌شناسی، قوم‌نگاری، و زبان‌شناسی) به‌خوبی توسط دیوید و کرامر مشخص شده است (David & Kramer, 2002, Fig. 1.3). ایشان، قوم‌باستان‌شناسی را تلفیقی از رهیافت‌های باستان‌شناختی و قوم‌نگارانه معرفی نموده‌اند که به مطالعهٔ روشمند حوزه‌ای مشخص از فرهنگ مادی یا بخش‌های اصلی یک فرهنگ زنده، یا حتی بخش‌های مختلف یک فرهنگ کامل و دست‌نخورده می‌پردازد.

پژوهش‌های قوم‌باستان‌شناسی در ایران

مطالعات قوم‌باستان‌شناسی در ایران دارای پیشینه‌ای طولانی نیست، گرچه باستان‌شناسان در زمینه‌هایی مانند بافت روستا، عملکرد ابزارها و باستان‌شناسی تجربی پژوهش‌های بسیار سودمندی انجام داده‌اند و مردم‌شناسان نیز به موضوعاتی همچون مطالعهٔ جوامع روستایی، بررسی ابزارها و شاخصه‌های مردم‌شناختی جامعهٔ مورد مطالعه پرداخته‌اند. در مطالعات مربوط به جوامع روستایی، باستان‌شناسان به روستاهایی مراجعه کرده‌اند که دارای بافت سنتی و کهن بوده‌اند و به بررسی مواردی همچون معماری بومی، چگونگی بافت روستا، نحوهٔ استفاده از فضاها، ساختار اجتماعی، روابط خویشاوندی، عملکرد ابزارها و نحوهٔ به‌کارگیری آن‌ها، مذهب، سنن و آداب اجتماعی، فرایند شکل‌گیری محوطه‌های باستانی و سیستم‌های کشاورزی پرداخته‌اند.

مطالعات پژوهشگران غربی: مشرب‌های فکری و متدولوژی

قوم‌باستان‌شناسی از اواخر دههٔ ۱۹۶۰، با تحقیقاتی که توسط برخی دانشمندان اروپایی و آمریکایی در میان اقوام ایرانی انجام گرفت، جایگاهی در پژوهش‌های ایران‌شناسی یافت. کارول کرامر با اجرای چنین پژوهش‌هایی در دهکده‌ای واقع در کردستان ایران (Kramer, 1979)، ویلیام سامنر (Sumner, 1979)، فرانک هول (Hole, 1979) و پتی جو واتسون (Watson, 1979) نیز به ترتیب در استان‌های فارس، لرستان و کرمانشاه با انجام مطالعات مشابه، عملاً به پژوهش‌های قوم‌باستان‌شناسی در ایران پرداختند.

کارول کرامر: در سال ۱۹۷۵، کرامر در روستای شاه‌آباد کردستان، با گردآوری و تفسیر اطلاعات معماری و جمعیتی، ارتباط موجود بین ابعاد کمی جمعیت خانواده و روستا و شئونات اقتصادی و ثروت را بررسی کرد (Kramer, 1979). این روستا به دلیل دور بودن از مراکز شهری، جنبه‌های زیادی از زندگی سنتی را ارائه می‌داد و علاوه بر آن، در منطقه‌ای قرار داشت که روستاهای اولیه با قدمت حدود ۷۰۰۰ سال پیش از میلاد

1. W. H. Oswalt
2. Archaeoethnographic
3. A. G. Pastron
4. Ethnographic Archaeology
5. Ascher
6. Ethnography For Archaeology

از طریق پژوهش‌های باستان‌شناختی در آن شناسایی شده بود. کرامر این مطالعات را با هدف پر کردن خلأهای اطلاعاتی در زمینهٔ معماری روستاهای اولیه زاگرس و روشن ساختن مبهمات باستان‌شناختی منطقه انجام داد. وی بخش‌های مختلف معماری، اعم از حیاط، اطاق نشیمن، انبار ذخیره، آشپزخانه، اطاق کار، انبارک، اصطبل، آغل و سایر بخش‌ها و همچنین اندازهٔ آنها را با دقت ثبت و ضبط نمود و اطلاعات مربوط را در طرح‌ها و جدول‌هایی ارائه کرد. برای کشف ارتباط بین تمایزات معماری خانگی، ثروت و ابعاد جمعیت، دو راهکار پیشنهاد داد: ابتدا جمعیت‌های مالک و فاقد زمین کشاورزی را از یکدیگر جدا کرد تا بتواند آنها را مورد مقایسه قرار دهد؛ سپس برای طبقه‌بندی کل خانواده‌ها، صرف‌نظر از منزلت آنان به لحاظ مالکیت زمین، معیارهایی تدوین کرد. برخی خانواده‌های فاقد زمین، مالک حیوانات بودند و برعکس، برخی از زمین‌داران هیچگونه حیوانی نگهداری نمی‌کردند. بدین ترتیب جمعیت روستا از لحاظ مالکیت به سه گروه مرکب، صاحبان زمین و فاقد زمین تقسیم شد. پس از آن، خانه‌های روستا برحسب سه شاخص متریک با یکدیگر مقایسه شدند. این شاخص‌ها عبارت بودند از: محوطه‌های مرکب، محوطه‌های مسقف در داخل محوطه‌های مرکب و محوطه‌های مسکونی. هدف کرامر از این کار تعیین ارتباط بین تمایزات موجود در این سه شاخص با مقولاتی همچون ثروت، تعداد ساکنین یا هر دو بود. سرانجام عمیق‌ترین ارتباط به لحاظ ثروت و ابعاد جمعیتی خانواده، بین گروه مرکب و صاحبان زمین برقرار شد و تفاوت‌های مالی میان گروه فاقد زمین و مالک زمین آشکار گردید. به دیگر سخن، کرامر با استفاده از معیارهای سنتی ثروت، توجه خود را بر شئونات اقتصادی متمرکز کرد؛ همان‌گونه که بازتاب آن در شاخص‌های متریک معماری مسکونی قابل مشاهده بود. وی به مصالح ساختمانی چون تیرهای سقف، آجر، خشت، کاه‌گل‌کشی کف خانه‌ها، تنوع پنجره‌ها، دوغاب سفید و مانند آن به عنوان معیارهایی مستقل و مفید برای تحلیل مسئله تمایزات اقتصادی توجه ویژه داشت. اهمیت کار کرامر در این است که مطابق برنامه‌ها و اهداف پروژه‌های پیش از تاریخ در هلال حاصلخیز و تحت تأثیر تأکید باستان‌شناسی نو بر آزمون‌پذیری فرضیات باستان‌شناسی، شکل خاصی از قوم‌باستان‌شناسی را به نام «قوم‌باستان‌شناسی روستایی» مدون نمود. وی از منظر هدفمندی کلان باستان‌شناختی، جنبه‌های برگزیده‌ای از فضاهای معماری و تنوع عملکرد آنها، چگونگی استفاده از زمین‌های کشاورزی و دام‌ها، ثروت و مالکیت، ترکیب جمعیت انسانی، آیین تدفین و فرهنگ مادی را در روستاهای واجد شرایط لازم مورد بررسی قرار داد.

ویلیام سامنر: او با استفاده از اطلاعات آماری و نقشه‌های جغرافیایی استان فارس، ارتباط بین جمعیت‌ها و محوطه‌های استقراری معاصر را تعیین و مدل‌هایی پیشنهاد کرد که برای تخمین جمعیت محوطه‌های باستانی منطقه مفید هستند. سامنر یافته‌های خود را بر اساس اطلاعات جمعیت‌شناختی کنونی تلفیق نمود و در راستای تخمین و تعیین اندازه جمعیت روستای پیش از تاریخی کاوش‌شده «تل باکون» فارس تلاش کرد. این ایده که یک ارتباط قطعی بین جمعیت و محوطه استقراری وجود دارد، اغلب مبنای تخمین جمعیت محوطه‌های باستانی بوده است. مطالعات اندکی که در این زمینه بر روی روستاهای معاصر خاورمیانه انجام شده، میانگینی از تراکم جمعیت بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ نفر در هر هکتار مسکونی را نشان می‌دهد. عامل تراکم جمعیتی که در تخمین جمعیت‌های باستانی خاورمیانه به کار می‌رود، معمولاً در همین گستره و محدوده است (Adams, 1965, p. 123; Hole et al., 1969, p. 370; Johnson, 1973, p. 66).

یکی از دلایل اصلی تخمین جمعیت استقرارهای پیش از تاریخی، فراهم آوردن اطلاعاتی برای شناخت و تفسیر اندازه سلسله‌مراتب استقرارهاست. به طور کلی سامنر دو پیش‌فرض را مبنای پژوهش خود قرار داد: اول آنکه اندازه سلسله‌مراتبی استقرارها، یک سلسله‌مراتب کارکردی است. بنابراین انتظار می‌رود که در روستاهای بزرگ و شهرها، فضای کمتری به سکونت و در عوض فضای بیشتری به امور اداری، تجاری، صنعتی، مذهبی و سایر عملکردهای عمومی اختصاص داده شده باشد. دوم آنکه، وسعت فضای مسکونی به ازای هر شخص، به درجه شأن اجتماعی اشخاص وابستگی دارد. اطلاعات حاصله، پیش‌فرض‌های فوق را تأیید کردند و به یک احتمال جالب نیز اشاره نمودند: تفاوت در سطوح سلسله‌مراتب استقراری به دلیل وجود فضاهای تخصصی نباید زیاد بوده باشد؛ ولی این تفاوت بین سطوح هم‌پایه قابل ملاحظه خواهد بود. داده‌ها نشان می‌دهند که طول مدت سکونت در یک روستا یا چرخه رشد هر روستا احتمالاً به تنوع تراکم جمعیت بستگی دارد و متداول‌ترین پلان برای روستاهای منطقه به دلیل محصور شدن با دیوار، شکل مستطیل منظم بوده است.

لذا تراکم ساخت محوطه‌های مسکونی تا زمانی ادامه پیدا می‌کرد که مزیت‌های زندگی روزمره کم‌رنگ نشود؛ در غیر این صورت، خانه‌ها بیرون از دیوار ساخته می‌شدند.

بررسی سامنر همچنین نشان داد که برتری‌های فرهنگی، نقش به‌سزایی در تعیین طرح و پلان روستاها ایفا کرده است. یکی از دستاوردهای دیگر این بررسی آن بود که تعدادی روستا با تراکم جمعیت پایین شناسایی شدند که دارای خانه‌های پراکنده بودند و توسط شبانان خانه‌بدوش کنونی مورد سکونت قرار می‌گرفتند. خلاصه آنکه اطلاعات حاصله، همگونی‌های زیادی در زمینه تخمین جمعیت و سایر مسائل مرتبط با آن در یک محوطه پیش از تاریخی فراهم آورده است. نکته دیگری که سامنر به آن توجه نشان داد و می‌تواند در کیفیت تدوین نظریات میانی در زمینه برآورد جمعیت مؤثر باشد، تأثیر فضاهای نگهداری حیوانات بر برآورد میانگین تراکم جمعیت بافت‌های مورد نظر است. پژوهش قوم‌باستان‌شناسی سامنر نشان داده است که در روستاهای مورد بررسی، گله‌های بزرگ گوسفند و بز و همچنین تعداد الاغ و گاو در محوطه روستا و در فضاهای مربوطه در خانه‌ها نگهداری می‌شوند.

لیندا جاکوبس: پژوهش دیگر در این زمینه مربوط به لیندا جاکوبس است که در روستایی به نام تل نون[1] در استان فارس انجام شده است (Jacobs, 1979, pp. 175–191). این روستا در یکی از دره‌های مرتفع کوهستان‌های زاگرس و در حدود ۱۳۰۰ متر بالاتر از سطح دریا واقع شده است. امرار معاش اهالی روستا از طریق کشاورزی است و گله‌داری نیز به میزان بسیار اندک در کنار کشاورزی رایج است. محصولات زراعی شامل نیشکر، گندم، جو، کنجد و سبزیجات می‌باشد. اگرچه بخش اعظم زمین‌های زراعی روستا به دو مالک که در روستا حضور ندارند تعلق دارد، اما اکثر اهالی صاحب مقدار کوچکی زمین زراعی (یک تا دو هکتار به ازای هر خانواده) هستند. این روستا از لحاظ اندازه و ابعاد، ویژگی‌های معماری و عموماً طرح سازه‌ها، نمونه‌ای جالب و قابل مطالعه از روستاهای منطقه است. به علاوه، از آنجا که شامل دو بخش قدیمی و جدید می‌باشد، دارای ویژگی‌های خاصی است و همگونی‌های زیادی جهت تفسیر گزارش‌های باستان‌شناختی مربوط به جمعیت ارائه می‌دهد.

بخش جدید روستا در طول دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شکل گرفته است. جاکوبس با ثبت و ضبط ویژگی‌های هر دو بخش و همچنین خصوصیات جمعیتی آنها، تلاش نموده است از این ساختار دوقلو در راستای تفسیر گزارش‌های باستان‌شناختی بهره‌گیری نماید. اکثر خانه‌های این بخش دور یک حیاط غیرمسقف ساخته شده‌اند و از ۵۹ مجموعه ساختمانی، ۴۸ مجموعه دو طبقه هستند که طبقه پایین به نگهداری حیوانات و طبقه بالایی برای زندگی خانواده‌ها اختصاص دارد.

شیردوشی و کار خوراک دادن به حیوانات در حیاط انجام می‌پذیرفت و اکثر فعالیت‌های خانگی در پشت‌بام صورت می‌گرفت. زنان روستا نیز در محل‌هایی در پشت‌بام‌ها گردهم می‌آمدند. اکثر مجموعه‌های ساختمانی روستای قدیمی به خانواده‌های فامیل مرد متعلق بود. جاکوبس نوع ارتباط‌های فامیلی، نوع خانواده‌ها و وضعیت تجرد و تأهل افراد ساکن در هر مجموعه ساختمانی را بررسی کرد. وی همچنین تعداد اتاق‌های هر مجموعه، مساحت و متراژ هر یک از اتاق‌ها و کل مجموعه را ثبت نمود و مجموعه‌های ساختمانی را از لحاظ متراژ، ابعاد و تعداد ساکنین با یکدیگر مقایسه کرد. این بررسی نشان داده است که در دوره‌های گذشته اکثر ساختمان‌های روستا یک طبقه بوده‌اند و در اثر افزایش جمعیت بیشتر آنها دو طبقه شده‌اند، اما در زمان حاضر، برای رفع مشکلی مشابه، روستائیان سعی کرده‌اند به بیرون از بافت قدیمی نقل مکان کنند.

خانه‌های روستای جدید یک‌طبقه‌اند و فعالیت‌های خانگی در حیاط انجام می‌پذیرد، ولی در عوض بسیاری از ویژگی‌های معماری بافت قدیم در معماری خانه‌های روستای جدید مشاهده می‌شود؛ نظیر خشت خام، کمیت و کیفیت درها و پنجره‌ها، تزئینات داخل اتاق‌ها و موارد مشابه. اگر با جامعه‌ای در دنیای باستان‌شناسی مواجه شویم که مشابه این تغییرات در آن رخ داده ولی به شواهد مستقیمی در این خصوص دسترسی نداشته باشیم، تفسیرهای ما چه خواهد بود؟ قطعاً از یافته‌های باستانی، برداشت‌های نادرستی خواهیم داشت. به‌عنوان مثال، ممکن است خانه‌های وسیع بخش جدید را متعلق به طبقه برگزیده‌ای بدانیم و یا در تفسیر تقدم و تأخر این دو روستا دچار اشتباه‌های فاحشی شویم.

این بررسی قوم‌باستان‌شناسی نشان داده است که تغییرات فرهنگی در یک بافت زنده، از تنوع و تعداد فراوانی برخوردار است و ابعاد مختلفی دارد؛ و مسلماً چنین تغییراتی را باید در

---

۱. I- Nun- Tell این نام ساختگی است و توسط پژوهشگر به این روستا اطلاق شده است.

یک بافت باستان‌شناختی نیز انتظار داشت. این تغییرات در تل نون هم سریع اتفاق افتاده و هم تدریجی بوده است؛ زیرا همزیستی دو محوطه جدید و قدیم به گونه‌ای است که افراد مربوط به یک نسل و یک بافت فرهنگی، با تغییرات و تشابهات فرهنگی در کنار هم زندگی می‌کنند. تبیین این همزیستی‌ها و الگوی واقعی سکونت و نقل مکان‌های جمعیت‌ها در یک بافت باستان‌شناختی، کاری فوق‌العاده دشوار است؛ اما همگونی‌هایی که از طریق اطلاعات قوم‌نگاری حاصل می‌شود، تا حدود زیادی مشکل تفسیر گزارش‌های باستان‌شناختی را هموار کرده و باعث پیدایش رهیافت‌های نوینی در این تفسیرها می‌شود.

فرانک هول: هول پژوهشگری است که در لرستان پژوهش‌های قوم‌باستان‌شناسی انجام داده و نتایج آن را در سال ۱۹۷۹ تحت عنوان «بازکشف گذشته از طریق زمان حاضر: قوم‌باستان‌شناسی در لرستان ایران» منتشر کرد (Hole, 1979). هول علاقه‌مند به بررسی مرحله‌ای از فرهنگ بشری در آسیای جنوب غربی بود که دوره جمع‌آوری خوراک را به سیستم تولید خوراک تغییر داده است. بنابراین، پیرو پژوهش‌های باستان‌شناسی خود و همکارانش در دشت دهلران، پروژه قوم‌باستان‌شناسی را میان گله‌داران بومی معاصر که به‌طور دائم در مناطق بین ارتفاعات لرستان و دشت دهلران در تردد بودند، اجرا کرد.

هول بر ضرورت اتخاذ تدابیر قوم‌باستان‌شناسی در زمینه گردآوری اطلاعات درباره دامداری تأکید می‌ورزد و معتقد است که باید در این راستا به دنبال همگونی‌هایی میان چادرنشینان و کوچروهای فعلی گشت و سپس با آمادگی به دست آمده، به جستجوی مواد باستانی مربوط و تفسیر آنها پرداخت. هول با اعتقاد به اینکه برای تدوین آنالوگ‌های قوم‌نگاری جهت هموار کردن مشکل تفسیر مدارک باستان‌شناختی در هر منطقه، باید سراغ همان منطقه طبیعی ـ فرهنگی رفت، توجه خود را به دهلران معطوف کرد؛ جایی که فعالیت‌های باستان‌شناسی زیادی در آن انجام شده است، تا پاسخ پرسش‌های خود درباره منشاء دامداری، نقش چراگردی در زندگی مردم پیش از تاریخ لرستان و پیشرفت‌های موازی بین چادرنشینان گله‌دار و روستانشینان کشاورز را جستجو کند. هول تأکید می‌کند که برای یافتن اردوگاه‌های چادرنشینان، نیازی به پیمایش و بررسی تمامی منطقه غرب ایران نیست، بلکه پاسخ دادن به برخی سؤالات اساسی می‌تواند راهنمای مطلوبی در این زمینه ارائه دهد؛ پرسش‌هایی نظیر: چادرنشینان در چه جاهایی چادرهای خود را برپا می‌کنند؟ چرا؟ در چه فصل‌هایی؟ در هر کدام از آنها چه فعالیت‌هایی به نمایش گذاشته می‌شود؟ چه وسایل و امکاناتی در هر کدام یافت می‌شود؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها، قوم‌باستان‌شناس را قادر می‌سازد تا در نقاط خاصی به دنبال این اردوگاه‌های چادرنشینی بگردد.

هول و همکارانش در سراسر لرستان به میان چادرنشینان سفر کردند و به جمع‌آوری پاسخ سؤالاتی در زمینه‌های گله‌داری، چادرنشینی، مراتع و چراگاه‌ها و تغییرات فرهنگی پرداختند. در برخی موارد با چادرنشینانی مواجه شدند که در حال مهاجرت سالیانه خود از چراگاه زمستانی به تابستانی بودند؛ ثبت اطلاعات در این زمینه بسیار مفید بود. با استفاده از مطلعین سالمند زن و مرد، اطلاعاتی درباره تغییر پوشش گیاهی، عادات غذایی، مسائل اجتماعی و تکنولوژیکی، تأثیرپذیری‌های فرهنگی از خارج، و وقایع و حوادث طبیعی مانند خشکسالی، برف‌های سنگین، بیماری‌ها و مواردی که باعث نابودی اعضای قبیله‌ها یا گله‌ها می‌شد، گردآوری نمودند.

هول پس از این مشاهدات نتیجه گرفت که چادرنشینی و کوچ‌گری اساساً به همان لوازمی نیاز دارد که روستانشینان امروزی استفاده می‌کنند. تفاوت اساسی بین روستائیان قبیله‌ای و چادرنشینان امروزی در مقدار تجهیزات و لوازم مورد استفاده و همچنین سبک خانه‌سازی است. امروزه بار و بنه و لوازم زندگی بر پشت حیوانات حمل می‌شود، ولی در گذشته که حیوانات باربر در اختیار نبودند، بارها توسط انسان‌ها حمل می‌شدند و به همین دلیل سبک‌تر و کوچک‌تر بودند. دسترسی به حیوانات باربر، موجب شد که کوچگران بار و بنه و لوازم کوچ خود را بزرگ‌تر سازند. مسافت بین چراگاه‌های تابستانی و زمستانی حدود ۱۵ کیلومتر بود که به راحتی در یک روز طی می‌شد. مهاجرت‌های طولانی‌تر که ویژگی برخی از قبایل چادرنشین است، در اثر فشارهای ناشی از افزایش جمعیت و حضور کشاورزان در برخی از مراتع کوهستانی رخ می‌داد.

یکی دیگر از نتایج بررسی‌های قوم‌باستان‌شناسی هول، مسئله استقلال چادرنشینان امروزی از کشاورزان بود؛ بنابراین می‌توان فرض کرد که تولید کالاهای تخصصی احتمالاً به صورت مستقل از کشاورزی و در زمانی قبل یا بعد از آن افزایش یافته است. دو عامل می‌تواند این استقلال را ایجاد کند: یکی استفاده از بلوط و دیگری دروی دانه‌های غلات وحشی. این

دو فعالیت اقتصادی در گذشته نیز انجام می‌شدند و امروزه نیز اهمیت دارند. چادرنشینان مورد مطالعه زمانی که به چراگاه تابستانی در کوهستان‌ها مهاجرت می‌کنند، دانه‌های غلات وحشی رسیده را که به صورت بسیار متراکم روییده بودند، درو می‌کردند. بدین ترتیب، هول نتایج قوم‌باستان‌شناسی انجام شده در لرستان را به صورت عمومی منتشر نمود (Hole, 1979) اما پیش‌تر با جزئیات بیشتر به تشریح مسائل تخصصی پرداخته بود (Hole, 1974; 1978). معمولاً تصور می‌شود که باستان‌شناسان نمی‌توانند آثاری که چادرنشینان از خود برجای می‌گذارند را شناسایی کنند، زیرا چادرهای چراگردان همیشه برپاست و برخلاف خانه‌های متروک روستاها، بقایای مشخصی از خود به جا نمی‌گذارند.

در بررسی‌های باستان‌شناسی، معمولاً محوطه‌های باستانی موادی را در سطح خود به نمایش می‌گذارند که شناسایی آنها را آسان‌تر می‌کند. با مطالعه این مواد سطحی می‌توان ارزیابی‌هایی از بخش‌های مختلف یک دهکده باستانی به عمل آورد و حتی تخمین‌های جمعیتی ارائه داد. بنابراین به نظر می‌رسد که مشکل اصلی در آغاز فعالیت‌های باستان‌شناسی در اردوگاه‌های چادرنشینان باستان، مسئله شناسایی این محل‌ها است که در بسیاری از موارد هیچ نشانهٔ سطحی از خود به جای نمی‌گذارند. هول تأکید می‌کند که با یافتن پاسخ سؤالاتی که در زمینه مکان برپایی چادرهای کوچ‌گرها مطرح می‌شود و با استفاده از ابزارهایی چون عکس‌های هوایی، نقشه‌های توپوگرافی، و راهنمایان و مطلعین بومی، می‌توان محل اسکان چادرنشینان باستانی را مشخص کرد (Hole, 1974).

پتی جو واتسون: واتسون یکی از منتقدان برجسته تفکر باستان‌شناسی نوآور لوئیس بینفورد بود که به همراه همفکرانش به جهان‌شمول بودن قوانین باستان‌شناسی شک و تردید داشتند. وی در واقع یکی از بنیان‌گذاران اصلی رویکرد قوم باستان‌شناسی محسوب می‌شود. واتسون پژوهش‌های قوم باستان‌شناسی خود را در سه دهکده استان کرمانشاه به نام‌های حسن‌آباد، عین علی و شیردشت از نوامبر ۱۹۵۹ تا ژوئن ۱۹۶۰ انجام داد؛ اما بخش عمده کتاب خود را به ارائه گزارش‌های قوم‌نگاری روستای حسن‌آباد اختصاص داد (Watson 1966; 1979). وی اطلاعات گردآوری شده را در قالب جداولی پردازش کرد که این جداول می‌توانند به عنوان الگویی برای مطالعات قوم باستان‌شناسی در یک جامعه بکر و دست‌نخورده در ایران مورد توجه قرار گیرند.

واتسون در تحقیقات خود تلاش کرد ارتباط میان طرح روستا، ویژگی‌های معماری خانگی و کارابزارها از یک سو، و میزان جمعیت و ساختار اقتصادی ـ اجتماعی از سوی دیگر را برقرار کند. در بخش اول پژوهش خود، او به بررسی سازمان اقتصادی، شیوه‌های کشاورزی، دامداری، تکنولوژی خانگی، روابط خویشاوندی و ساختارهای سه جامعه مورد مطالعه پرداخت. بخش دوم کار او بر روابط رفتاری[1]، اصول یکنواختی روساخت[2] و به‌ویژه رابطه میان باستان‌شناسی و مردم‌شناسی متمرکز بود.

دهکده‌های مورد مطالعه واتسون، به ویژه روستای حسن‌آباد، دارای دو گروه جمعیتی عمده، یعنی کشاورز و دامدار بودند؛ بنابراین جامعه مورد مطالعه او دارای اقتصادی ترکیبی بود. کار واتسون تا حدی با پژوهش‌های کارول کرامر در شاه‌آباد کردستان و تحقیقات لی هورن در باغستان سبزوار مشابهت داشت، اما به نظر می‌رسد که واتسون به صورت جامع‌تری به ثبت و ضبط تمامی ویژگی‌های این دو ترکیب جمعیتی پرداخته است. مطالعه وی، مطابق جدولی که دیوید و کرامر ارائه کردند، در زمره پژوهش‌های قوم‌نگاری در جوامع بکر و فارغ از ویژگی‌های تمدن جدید، با هدف‌گذاری‌های باستان‌شناسی قرار می‌گیرد و لذا کلیدها و راهنمایی‌های فراوانی را برای باستان‌شناسان به ارمغان آورده است. تفاوت اساسی کار واتسون با دیگر قوم‌باستان‌شناسانی که در ایران تحقیق کرده‌اند در این است که وی علاوه بر نتایجی که از پژوهش خود استخراج کرده، با انتشار گزارش این بررسی جالب توجه (۱۹۷۹)، امکان بهره‌برداری بهتر و مطلوب‌تر را برای دیگر باستان‌شناسان فراهم ساخته است. به بیان دیگر، باستان‌شناسان می‌توانند با مطالعه این گزارش قوم‌نگاری، آنالوگ‌هایی برای آزمون فرضیات باستان‌شناسی خود استخراج کنند.

لی هورن: هورن، دیگر قوم‌باستان‌شناسی است که در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۷۸، عموماً در منطقهٔ شمال شرقی ایران، مطالعات قوم‌نگاری و قوم‌باستان‌شناسی انجام داد. وی در روستاهای منطقهٔ توران، واقع در ۱۵۰ کیلومتری سبزوار، به‌مدت ۳ تابستان (۱۹۷۸-۱۹۷۶) تحت حمایت یونسکو پژوهش کرد. او فارسی را با لهجهٔ محلی به‌خوبی صحبت

1. Behavioral correlation
2. Uniformitarian principal

می‌کرد و این توانایی، کمک شایانی به افزایش کیفیت تحقیقات وی نمود. علاقه‌مندی هورن به‌خصوص به بوم‌شناسی، تشکیلات فضایی و ریخت‌شناسی استقرارگاه‌های انسانی و روستاها، سازش‌پذیری مردمان در سرزمین‌های خشک و سایر موضوعات مربوط به قوم‌باستان‌شناسی بوده است. این پژوهشگر، تأثیر تنوعات فصلی را در وضعیت و موقعیت استقرارها مورد بررسی قرار داد؛ تنوعاتی که متأثر از تفاوت‌های موجود در توزیع و فراوانی فصلی حیوانات می‌باشد.

هورن این پژوهش قوم‌باستان‌شناسی را از طریق بررسی بوم‌شناختی روستای باغستان، منطقهٔ توران، به انجام رساند (Horne, 1983). این روستا جمعیتی مرکب از دامدار و کشاورز دارد. مراتع اطراف آن در زمستان توسط گروه‌های گله‌دار اشغال می‌گردد و در نتیجه، از لحاظ ریخت‌شناسی وضعیت خاصی بر منطقه حاکم می‌شود. بهره‌برداری از زمین‌های اطراف روستا توسط کشاورزان در فصل‌های بهار و تابستان، تنوع ریخت‌شناسی آن را مضاعف می‌سازد. هورن در این بستر مهیّا، با هدف‌های قوم‌باستان‌شناسی پژوهش کرد و همگونی‌هایی از این اقتصاد تلفیقی (دامداری و کشاورزی) و تأثیر آن بر ریخت‌شناسی فضایی روستا و بافت‌های معماری آن استخراج کرد (Horne, 1994) تا باستان‌شناسان را در بازسازی و تفسیر موارد مشابهی که در بافت‌های باستان‌شناختی با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند، یاری دهد.

فریدریک بارث: وی یکی از اعضای گروه بریدوود بود که در جریان اجرای پروژهٔ «پیش از تاریخ ایران»، به‌عنوان انسان‌شناس فیزیکی و دیرین‌گیاه‌شناس در ترکیب هیأت وی جای گرفته بود. بارث، علاوه بر انجام وظایف محوله در امر مطالعهٔ استخوان‌های حاصل از کاوش‌های این گروه، پژوهش‌های قوم‌نگاری ارزنده‌ای را در استان کردستان و جنوب ایران انجام داد. ولی رفته‌رفته، هدفمندی‌های باستان‌شناختی در پژوهش‌های قوم‌نگاری وی کمرنگ شد و کارهای وی صبغهٔ کاملاً قوم‌نگاری به خود گرفت (Barth, 1952; 1953; 1959–60; 1961). اطلاعات حاصل از تحقیقات بارث، به‌طور غیرمستقیم در تفسیر گزارش‌های پیش‌ازتاریخی قابل استفاده است. زمانی که وی تحقیقات خود را انجام می‌داد، قوم‌باستان‌شناسی رهیافتی تازه بود که مراحل آغازین تطور خود را طی می‌کرد و هنوز به‌عنوان زیرشاخه‌ای با تعریف‌ها و هدفمندی‌های مشخص معرفی نشده بود.

رویکرد قوم‌باستان‌شناسی در میان پژوهشگران ایرانی

به نظر می‌رسد که مؤسسات و نهادهای آموزشی و پژوهشی کشور، تاکنون کوچک‌ترین پروژهٔ قوم‌باستان‌شناسی را طراحی و اجرا نکرده‌اند. همان‌طور که در مقدمهٔ این تحقیق آمده است، ضعف و فقر اصول و مبانی نظری باستان‌شناسی، امکان بروز رویکردهای نوین را در میان پژوهشگران فراهم نکرده و اساساً عدم پرسش‌های بنیادی و وزین در مرحلهٔ تفسیر و تحلیل باستان‌شناختی، ضرورتی برای سنجش فرضیات از طریق واسطه‌هایی که در باستان‌شناسی نو «نظریات میانی» یا «حد وسط» خوانده شدند، ایجاد ننموده است. در واقع، باستان‌شناسان و قوم‌شناسان ایرانی، هرکدام به کار پژوهشی محض خود مشغول‌اند و از چگونگی و نتایج تفسیرهای پژوهشی یکدیگر اطلاعی ندارند. اکثر باستان‌شناسان ایرانی تمایلی به بهره‌گیری از روش‌های مختلف در تفسیر گزارش‌های باستان‌شناختی ندارند و تنها بر روش‌های یگانه و خاص باستان‌شناسی که به دلیل عدم تحول و تطور علمی، ویژگی‌های سنتی و ایستایی فراوانی پیدا کرده‌اند، پافشاری می‌نمایند. خوشبختانه، تمایل برخی از باستان‌شناسان در زمینهٔ استفاده از روش‌های آزمایشگاهی، شیمیایی و فیزیکی و به‌کارگیری برخی از متخصصان مربوطه در سازمان‌های ذی‌ربط، وضعیت را در این زمینه‌ها تا حدودی بهبود بخشیده است. تعداد انگشت‌شماری از باستان‌شناسان و مردم‌شناسان داخلی به این روش پژوهشی توجه نشان داده‌اند که به بررسی آن می‌پردازیم.

محمد میرشکرایی، مردم‌شناس سازمان میراث فرهنگی کشور، یکی از پژوهشگرانی است که چنین توجهی را از خود نشان داده است (میرشکرایی، ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۸). وی در بعضی از تحقیقات مردم‌شناسی خود، ضمن بررسی سابقه و استمرار برخی از آداب، مراسم و ابزارآلات، به مطالعات تطبیقی این مواد و رفتارهای فرهنگی در گذشته و حال پرداخته است. میرشکرایی در مقاله‌ای با عنوان وَل[۱]، این وسیله را به‌عنوان

۱. Val ول بصورت تخته‌ای از جنس چوب‌های سخت مانند گردو است که معمولاً بیش از یک متر طول و۷۰ سانتی‌متر عرض دارد. قسمت جلویی آن باریک‌تر است وقدری به سمت بالا انحناء می‌یابد. در سطح زیرین آن چند ردیف تکه‌های کوچک سنگ چخماق یا خرده‌های سنگ‌های دیگر که لبه برنده‌ای دارند، نشانده می‌شود. از بخش جلویی با طناب به یوغ بسته و با نیروی دو گاو یا حیوان دیگر بر روی گندم‌هایی که به‌صورت دایره روی زمین خرمن پهن شده

یکی از ابزارهای سنتی کشاورزی معرفی نمود که در منطقهٔ آذربایجان به‌عنوان خرمن‌کوب مورد استفاده قرار می‌گیرد (میرشکرایی، ۱۳۷۷، ص. ۳۸). وی به استفاده از این وسیله تا دو سه دههٔ گذشته در امر کشاورزی اشاره می‌کند و گزارش می‌نماید که در سال ۱۳۷۰ از ول در روستای کندوانِ اسکو بهره‌برداری شده است. میرشکرایی در این مقاله، بر ضرورت گردآوری هرچه سریع‌تر اشیایی از این دست تأکید می‌کند و ادامه می‌دهد که در سال‌های آینده ممکن است نمونه‌های کهن این نوع اشیاء در کاوش‌های باستان‌شناسی یافت شود و ما نمونه‌های زندهٔ آن‌ها را برای مقایسه از دست داده باشیم. شایان ذکر است که کهن‌ترین ول در کاوش‌های منطقهٔ ارمنستان، توسط یک محقق روسی به‌نام پیوتروفسکی، زیر بقایای استخوان‌های یک مرده یافت شده که قدمت آن به هزارهٔ اول ق.م بازمی‌گردد (پیوتروفسکی، ۱۳۴۸، ص. ۸۴).

میرشکرایی ، به تشریح رسم آیینیِ آرایش و مهر و نشان‌کردن خرمن می‌پردازد (میرشکرایی، ۱۳۷۸، ص. ۴۶).[1] تا چند سال پیش، که هنوز ابزارآلات جدید کشاورزی معمول نشده بود، در بیشتر نقاط کشورمان، گندم خرمن‌کوبی‌شده را به‌صورت کپه‌های مخروطی‌شکل در وسط زمین خرمن درمی‌آوردند و روی سطح آن را با سطح غربال، از سر مخروط تا روی زمین، طوری می‌کشیدند که جای آن روی گندم‌ها باقی می‌ماند. سپس سطح کپهٔ گندم را به چهار قسمت تقسیم می‌کردند. روی هریک از چهار بخش، با خاک نرم، عبارات و کلمات متبرک و برکت‌خواهی و همچنین نام ائمهٔ معصومین را می‌نوشتند و یا اگر مهر خرمن داشتند، به‌جای نوشتن، مهر می‌زدند. وی معتقد است که الگوی آرایش خرمن باید بازماندهٔ نیایش‌هایی باشد که همراه با مراسم ویژه‌ای در جشن‌های برداشت محصول انجام می‌شده و صورت‌های تحول‌یافتهٔ آن تا زمان معاصر استمرار یافته است. وی اشاره می‌کند که برخی اشیاء و آثار کهن، از جمله نقش و نگارهای روی سفالینه‌های پیش از تاریخی ایران، شاید نشانه‌هایی از این‌گونه جشن و نیایش‌ها بوده باشد (همان، ص. ۳۳). بعضی از نقوش روی سفال‌های سیلک، گیان و شوش، نقوشی شبیه خرمن دارند که تفسیر آن‌ها جای تأمل بیشتری دارد.

این پژوهشگر همچنین پژوهشی در خصوص یکی از آلات کوبیدن و پوست‌کندن غلاتی چون برنج و ارزن، که به دَنگ[2] موسوم است، انجام داد و نتیجه را در مقاله‌ای با همین عنوان منتشر نمود (میرشکرایی، ۱۳۷۷، ص. ۲۳). دنگ انواعی چون آبدنگ و پادنگ دارد و در واقع هاون بزرگی است که عملکرد دستهٔ آن از لحاظ فنی، نسبت به هاون‌های معمولی، پیچیده‌تر است و در آن از فنون ترکیب، تنظیم و هدایت نیروها استفاده می‌شود. این وسایل از اوایل دههٔ ۱۳۴۰، رفته‌رفته به دلیل توسعهٔ کارخانه‌های برنج‌کوبی و شاید دلایل دیگر، از کار افتادند. عموماً حوزهٔ فرهنگی یا گسترهٔ جغرافیایی استفاده از آبدنگ و پادنگ تا حد زیادی با حوزهٔ کشت برنج هم‌خوانی دارد. در بعضی موارد نیز برای پوست‌کندن سایر دانه‌های گیاهی یا انجام دیگر کارهای صنعتی، مثل تهیهٔ خمیر کاغذ، باروت‌کوبی و خردکردن شیشه استفاده شده است. در هر حال، این پژوهشگر، دنگ را نمونهٔ پیشرفته و تحول‌یافتهٔ هاون می‌داند که سابقه‌ای بس طولانی در فرهنگ مادی کشورمان دارد. وی با بررسی شکل، عملکرد و مفاهیم واژه‌ای هاون و دنگ و تطبیق آن‌ها با یکدیگر، تلاش نموده است که توجه علاقه‌مندان و محققان را به بهره‌گیری از نتایج تفسیر هر یک از آن‌ها در تفسیر و تحلیل دیگری جلب نماید.

جلال‌الدین رفیع‌فر یکی دیگر از پژوهشگران ایرانی است که با تلاش در شناخت پدیده‌هایی چون یکجانشینی، کوچ‌نشینی، دام‌پروری و نظایر آن، از طریق بررسی عوامل و شرایط تکوین و رشد آن پدیده‌ها، نوعی رویکرد قوم‌باستان‌شناختی از خود بروز داده است (رفیع‌فر، ۱۳۷۵). وی معتقد است که برای سیر تحول جوامع باید از اطلاعات باستان‌شناسی و قوم‌شناسی توأماً استفاده نمود؛ یعنی لزوم

است، کشیده می‌شود. هنگام کشیده شدن ول روی خرمن معمولاً یک نفر روی آن می‌ایستد.

۱. مهر خرمن وسیله‌ای چوبی است به شکل‌های مربع، بیضی، مستطیل، دایره و سرو خمیده که بر روی یک سطح آن نقش‌ها و نوشته‌هایی به‌صورت گود و برجسته کنده‌کاری شده است. معمولاً بر روی سطحی از خرمن که باید مهر زده شود خاک می‌ریزند و سپس مهر خرمن را بر روی آن می‌فشارند و نقش یا نوشته مورد نظر حاصل می‌گردد. در روش دیگر، قسمت‌های کنده شده مهر خرمن را از خاک پر می‌کنند و سپس با سرعت روی سطح خرمن بر می‌گردانند.

منبع فوق سپس به شکلی جامع‌تر به صورت کتاب از سوی سازمان میراث فرهنگی وقت منتشر شد.

۲. دنگ دستگاهی است که برای کوبیدن و پوست‌کندن دانه‌های برخی غلات نظیر برنج به‌کار می‌رود. چوب آن بزرگ و سنگین است که با نیروی انسانی و یا نیروی آب، حول یک محور بالا و پائین می‌شود و هر بار که فرود می‌آید پوست آنها را بریده و جدا می‌کند. دنگ انواع مختلفی چون پادنگ و آب دنگ دارد و در واقع هاون بزرگی است که عملکرد دسته آن از لحاظ فنی نسبت به هاون‌های معمولی پیچیده‌تر است.

تلفیق هدف‌ها و روش‌های باستان‌شناسی و قوم‌شناسی در شناخت خاستگاه پدیده‌های باستان‌شناختی. وی با اشاره به نقش محیط طبیعی در چگونگی سازگاری انسان با طبیعت و نحوهٔ ساخت، شکل‌گیری و رشد پدیده‌های مختلف تاریخ فرهنگ بشری، تأکید می‌کند که تفاوت‌های آب‌وهوایی در مناطق مختلف جغرافیایی، که پس از آخرین دورهٔ یخبندان به‌وجود آمد، باعث ظهور پدیدهٔ نوسنگی با اشکال و حالات گوناگون و با تقدم و تأخر زمانی فاحش در نقاط مختلف کرهٔ زمین شد. همین عوامل طبیعی باعث شده است که با بقایا و بازمانده‌های آن جوامع نوسنگی، که قوم‌شناسان نام «جوامع ابتدایی» یا «بدوی» را بر آن‌ها اطلاق کرده‌اند، در حال حاضر در بعضی از نقاط دنیا مواجه شویم.

دهکدهٔ هوفل پلنگی را به‌عنوان یکی از این نمونه‌ها در ایران معرفی می‌کند. این دهکده، که در سال ۱۳۶۸ مورد بازدید این محقق قرار گرفته، در کوه‌های بختیاری واقع شده است. هوفل از نظر منابع آب، خاک و مرتع بسیار غنی است؛ زمین‌های زراعی فراوانی دارد که زیر کشت دیم گندم و کشت آبی برنج می‌روند؛ باغ‌های نسبتاً کوچکی از انواع میوه‌ها دارد؛ دام‌داری در آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به‌طوری‌که تعداد دام‌ها نسبت به تعداد جمعیت روستا بسیار قابل توجه است. این ویژگی‌ها، و در مجموع وضعیت طبیعی این دهکده، آن را برای استقرار دائمی گروهی با جمعیت محدود، مساعد ساخته است (عسکری و دیگران، ۱۳۶۸).

رفیع‌فر این دهکده را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که کلود لوی‌استروس برای یک جامعهٔ ابتدایی برشمرده است (لوی‌استروس، ۱۳۷۳، ص. ۳۳). نبود خط و سواد، جمعیت محدود، وجود سرشت دموکراتیک و شورایی در تصمیم‌گیری‌ها، وجود مشارکت جمعی در مراسم مختلف، خودبسندگی نسبی در تولید مواد خوراکی، به‌کارگیری ابزار کار سنتی و ابتدایی، و عدم مالکیت فردی، شاخص‌هایی هستند که این دهکده را با تعریف لوی‌استروس از جامعهٔ ابتدایی هماهنگ می‌سازد. لذا دهکدهٔ هوفل، به‌دلیل ویژگی‌های یادشده و فقدان برخوردها و ارتباطات فرهنگی با دیگر جوامع، به‌عنوان جامعه‌ای اصیل و دور از تمدن جدید باقی مانده است و به‌عنوان یک محوطهٔ بکر و دست‌نخورده، می‌تواند همگونی‌های زیادی را جهت آزمودن فرضیات باستان‌شناختی در اختیار باستان‌شناسان قرار دهد. قدر مسلم آن‌که رفیع‌فر در مقالهٔ خود، تنها به معرفی این روستا پرداخته و بر ابداع روش‌هایی برخاسته از باستان‌شناسی و قوم‌شناسی جهت بررسی و شناخت چگونگی تکوین، شکل‌گیری و رشد جوامع تأکید کرده است.

میرعابدین کابلی، دیگر محققی است که مقالهٔ وی با عنوان نمود پاره‌ای از سنت‌های پیش از تاریخی در دوران معاصر که در مجموعه‌مقالات اولین گردهمایی مردم‌شناسی چاپ گردیده، توجه مخاطبان را جلب نموده است (کابلی، ۱۳۸۱). وی ضمن معرفی چند نمونه از یافته‌های حاصل از کاوش‌های تپهٔ یحیی، شهداد و مارلیک، آن‌ها را با نمونه‌هایی از عصر حاضر مطابقت داده و سپس به توصیف کاربرد بعضی از آن یافته‌های باستانی پرداخته است. وی به نوعی تشریک مساعی باستان‌شناس و قوم‌شناس اعتقاد دارد که باید در برنامه‌های کاوش باستان‌شناسی لحاظ شود تا از طریق شناختی که در خصوص فرهنگ‌های بومی معاصر حاصل می‌گردد، باستان‌شناس را در تعبیر و تفسیر یافته‌های خود توانا سازد و از سوی دیگر، امکان لازم را برای قوم‌شناس فراهم آورد تا با سوابق تاریخی فعالیت‌های مردمان و آداب و رسوم و سیر تاریخی کردارها و پندارهای آنان آشنا شود.

کابلی در بخشی از مقالهٔ خود به ساخت کوره‌ها و اجاق‌هایی در گذرگاه‌ها و معابر و کاملاً مجزا از مجموعه‌های ساختمانی در تپهٔ یحییِ دورهٔ چهارم B اشاره کرده و آن را پدیده‌ای غیرمعمول توصیف می‌کند. وی برای تفسیر این پدیده، مستقیماً سراغ دهکده‌ای در منطقه می‌رود که هر چند خانواده، یک تنور نانوایی در معبر ایجاد کرده و برای پخت نان، از آن تنور به‌صورت گروهی استفاده می‌کنند. برای پختن نان، در هر نوبت یکی از اعضای گروه با مقداری هیزم تنور را گرم کرده و از آن استفاده می‌کند. طبیعی است که برای گرم‌کردن تنور سرد، سوخت بیشتری لازم است. پس از وی، نوبت به بقیه می‌رسد که مسلماً برای پختن نان به سوخت کمتری نیاز دارند. در نوبت بعدیِ پخت نان، نفر دوم در سر نوبت قرار می‌گیرد و این روند همین‌طور ادامه می‌یابد و صرفه‌جویی زیادی در مصرف سوخت به‌عمل می‌آید. البته استفاده از کوره‌های گرم و گرم‌تر، باعث طبخ نان‌های مرغوب‌تر نیز می‌گردد. او ارتباطی میان این مشابهت‌ها برقرار می‌کند.

این پژوهشگر سازمان میراث فرهنگی کشور، عدم برخورد با راه‌های ورودی در اتاق‌های یکی از مجموعه‌های ساختمانی بخش صنعتی شهداد را به‌عنوان معمایی مطرح می‌نماید که پاسخ آن را از طریق اظهارات یکی از همکاران خود، از اهالی

خور و بیابانکِ نائین، جست‌وجو می‌کند و آن این‌که، در آن مناطق، در خانه‌های مردم، اتاقی وجود دارد که هیچ درِ ورودی ندارد و راه ورود به آن‌ها از طریق حفره‌ای است که در دیوار ایجاد می‌کنند. در چنین فضایی معمولاً اشیاء و اموال ارزشمند نگهداری می‌شود (همان، ص. ۷۲). وی همچنین با ارائهٔ شواهدی از این دست، بر عملی‌شدن مردم‌شناسی تاریخی از طریق حضور مردم‌شناس در گروه‌های کاوش باستان‌شناسی تأکید می‌ورزد.

مطالعهٔ فاضلی و دیگران (۱۳۸۶) در سه روستای ارباب‌ورعیتی در جنوب تهران (حسین‌آباد سنغر، قاچ‌آقاچ و کاظم‌آباد)، از ترکیبی از کاوش میدانی، مطالعهٔ تاریخ شفاهی و تحلیل معماری برای بررسی شرایط زندگی، ساختار اجتماعی و طبقاتی و مسئلهٔ هویت استفاده نموده است. این مطالعه از مزیت نزدیکی به زمان حال بهره‌مند بود و بررسی فرهنگ شفاهی و مصاحبه با مردم محلی، کمک بزرگی برای تحلیل داده‌های مادی محسوب می‌شد. روش‌شناسی این مطالعه می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های دیگر در دورهٔ مورد نظر باشد.

در این مطالعه، محور اصلی کاوش در روستای کاظم‌آباد و بررسی سطحی و مصاحبه بود. پنج نفر از اهالی قدیمی روستا، حلقهٔ اصلی پیوند وضعیت فعلی روستا به گذشتهٔ آن بودند. محققان این فرصت را یافتند که از خاطرات این افراد استفاده کنند و با آن‌ها در بررسی سطح محوطه همراه شدند. این اهالی بسیاری از خانه‌های قدیمی را شناسایی کرده و تجربه و خاطرات خود را از زندگی در آن‌ها بیان کردند. این پیمایش گاهی با تضاد نظر اهالی در مورد کارکرد برخی بناها همراه بود که البته بیشتر به دلیل تغییر کاربری فضاهای مذکور در طول زمان بوده است. به‌هرحال، مصاحبه با اهالی قدیمی به محققان نشان داد که مالک روستا و مباشر وی در کجا ساکن بودند، کدام نقاط برای استقرار مردم عادی و کدام فضاها به عنوان فضاهای عمومی استفاده می‌شدند. کاوش‌هایی که در روستای کاظم‌آباد انجام گرفت، در نهایت مبتنی بر توصیفات و گزارش‌هایی بود که مردم محلی از وضعیت قدیم روستا ارائه کرده بودند و داده‌های حاصل از آن نشان داد که زندگی در روستا و تحت نظام ارباب‌ورعیتی، لزوماً به معنای یک فرایند یک‌طرفهٔ استثمار نبوده است. هرچند خان، شخص اصلی روستا و دریافت‌کنندهٔ بخش مهمی از تولید اقتصادی آن بود، اما روستاییان نیز تحت این شرایط، هویت فردی خود را از دست نمی‌دادند تا تنها با صفت «رعیت» شناخته شوند. هر فرد از روستا، زندگی شخصی خود و تاکتیک‌های فردی خویش را برای مقابله و مصالحه با شرایط موجود داشت.

طبعاً، کمکی که مصاحبه با ساکنان این محوطه به این پژوهش کرده است، در مورد دوره‌های قدیم‌تر (برای مثال ابتدای صفویه یا حتی دورهٔ قاجار) کم‌رنگ‌تر می‌گردد. ترکیبی از اسناد تاریخی و سایر اجزای فرهنگ شفاهی (مانند قصص و روایات محلی از یک واقعه) می‌توانند دشواری تحلیل را کاهش دهند.

یکی دیگر از مطالعاتی که می‌توان نام برد، مطالعهٔ پاپلی یزدی (پاپلی و گاراژیان، ۱۳۸۹) دربارهٔ نتایج حاصل از زلزلهٔ بم و رفتار محلی در دورهٔ پس از آن است که می‌تواند از نظر متودیک به مطالعات باستان‌شناسی دورهٔ جدید نزدیک شده باشد. هرچند هدف و منطق رویکردی کار پاپلی مبتنی بر سنت قوم‌باستان‌شناختی است و در واقع در پی ارائهٔ الگویی برای مطالعهٔ شرایط تحول در محوطه‌های پیش‌ازتاریخ پس از وقوع یک فاجعه برآمده است و از این حیث از تناقض بالای تاریخی رنج می‌برد، با این حال، پس از زدودن زیاده‌گویی‌های نظری (که البته تنها منحصر به ادبیات رایج در مطالعات باستان‌شناسی پیش‌ازتاریخ نیست) و تحلیل‌های فاقد مبنا، می‌توان از این کار به عنوان تجربه‌ای مطالعاتی در شرایط بسیار دشوار و از این جهت، ارزشمند برای مطالعهٔ تحولات کوتاه‌مدت در دورهٔ مدرن یاد کرد. در این پروژه، طی سه مرحلهٔ متفاوت زمانی پس از رخ‌دادن زلزلهٔ بم، شرایط و تحولات فرهنگ مادی و رفتار انسانی مورد ارزیابی قرار گرفته است. این بررسی‌ها وی را قادر ساخته تا مدل‌هایی توصیفی از شرایط شهر و زیرسیستم‌های اقتصادی ـ اجتماعی آن پس از زلزله ارائه دهد. پاپلی یزدی در سال‌های اخیر، به باستان‌شناسی گذشتهٔ معاصر توجهی مستقیم نموده و تحقیقاتش را بر پاسخ‌گویی به پرسش‌های اصیل دورهٔ معاصر متمرکز کرده است (Papoli-Yazi & Naeimi, 2012؛ Papoli Yazdi, 2013).

آخرین مورد از پژوهش‌های قوم‌بستان‌شناسی و باستان‌شناسی تاریخی که در اینجا معرفی می‌شود، پروژه مطالعات روستاهای زرتشتی‌نشین منطقهٔ میبد است که به سرپرستی حسن فاضلی و با تمرکز بر مزرعهٔ کلانتر و روستای عصرآباد (که هم‌اکنون متروکه است) انجام می‌شود. مزرعهٔ کلانتر، روستایی است که پس از سال‌ها ترک در دههٔ ۴۰

شمسی، دوباره احیا شده و به همین دلیل، نمونهٔ مهمی از مسئله هویت و تحول فرهنگ مادی طی صد سال گذشته را نشان می‌دهد. این روستا نقطهٔ تمرکز فصل دوم پروژه در بهار سال ۱۳۹۵ (دومین فصل پروژه تا این زمان) بود. در این فصل، تمرکز بر تهیهٔ پلان معماری فضاهای شاخص و همچنین فرآیند انجام مصاحبه با مردم محلی و افرادی بود که تجربهٔ زندگی در این محوطه را داشتند.

در بررسی معماری، تصاویر هوایی از روستای مزرعهٔ کلانتر، قلعه مزرعهٔ کلانتر، روستای متروکه عصرآباد، محدودهٔ رفیع‌آباد در حاشیهٔ مزرعهٔ کلانتر که تنها نیایشگاه آن هنوز پابرجاست، و نیایشگاه پیر خرمن تهیه شد. همچنین پلان فضاهای داخلی در دو دستهٔ مسکونی و فضاهای مقدس (مربوط به مسلمانان یا زرتشتیان) برداشت گردید. از روستای مزرعهٔ کلانتر، پلان آتشکده که مهم‌ترین آتشکدهٔ منطقه است و دو زیارتگاه کوچک (پیرون) به عنوان فضای مقدس زرتشتیان و همچنین پلان تنها مسجد و حسینیه روستا به عنوان فضاهای مقدس مسلمانان تهیه شد. برای فضاهای مسکونی نیز پلان چهار منزل متروک برداشت شد که بر اساس داده‌های مردم‌نگاری و مصاحبه با مردم محلی، دو پلان مسلمان‌نشین و دو پلان متعلق به زرتشتیان بودند. تحلیل این داده‌ها در درجهٔ اول متکی بر داده‌های مردم‌نگاری است که در ادامه شرح داده می‌شود. مصاحبه‌ها به صورت شفاهی و در قالبی آزاد و با توجه به تعداد پرسش‌شوندگان تنظیم شد. پرسش‌ها به صورت آزاد و بر اساس شرایط و زمان از مطلعان پرسیده می‌شد. افرادی که برای پرسش انتخاب می‌شدند، اغلب به دلیل هدف پروژه افراد مسن (۶۰ سال به بالا) بودند، اما با توجه به شرایط، از افراد جوان‌تر (حدود ۵۰ ساله) نیز پرسش به عمل آمد. کمیت مصاحبه‌ها به دلیل فرصت محدود و جمعیت محدود روستای مورد نظر (کمتر از ۹۰ نفر) و همچنین هدف مطالعه که کسب اطلاعات جانبی بود، انتخاب گردید و در مجموع بالغ بر دوازده نفر شدند. در این میان، هشت نفر از مزرعهٔ کلانتر و سه نفر از حسن‌آباد برای مصاحبه انتخاب شدند. جنسیت در فرآیند پرسش و انتخاب سوالات نقش کلیدی داشت، اما تفاوت در کمیت جنسی بیشتر ناشی از شرایط دسترسی به پرسش‌شوندگان بود تا گزینش هدفمند. به همین دلیل، از میان دوازده مصاحبه‌شونده، هشت نفر زن و چهار نفر مرد بودند. عامل اصلی در گزینش مصاحبه‌شوندگان در ابتدا نوع مذهب (اغلب زرتشتی) و سپس سن بود. از میان ۱۲ نفر مصاحبه‌شونده، ۱۰ نفر زرتشتی و ۲ نفر مسلمان بودند که شامل یک مرد (حدود ۵۰ سال) و یک زن (حدود ۹۰ سال) می‌شدند. عامل دوم از جهت اهمیت، سن بود؛ بنابراین تا حد ممکن از افراد مسن مزرعه برای مصاحبه دعوت می‌شد (۶۰ سال و بیشتر). جوان‌ترین گروه مصاحبه‌شونده از روستای حسن‌آباد (دو زن و یک مرد) بودند که سنی حدود ۵۰ سال داشتند. مسن‌ترین مصاحبه‌شونده از میان کل افراد، زنی مسلمان از ساکنان مزرعهٔ کلانتر بود که بیش از ۹۰ سال (تخمین اهالی مزرعه) سن داشت.

قالب اصلی سؤالات در این پژوهش رویکردی کیفی داشت که هدف آن دستیابی به اطلاعات خام و تجربی درباره زیستن در مزرعهٔ کلانتر بود. نکته کلیدی در مصاحبه‌های باستان‌شناسی دوره متاخر این است که محور اصلی هر مصاحبه، خاطره و حافظه از تجربه زیستن در دوره‌ای خاص است. عمدتاً یادآوری‌های مصاحبه‌شوندگان از زندگی در روستا و شرایط تاریخی و اجتماعی، مجموعه‌ای پراکنده از وقایع و خاطرات است. در فرایند مصاحبه‌های انجام‌شده در مزرعهٔ کلانتر و روستای حسن‌آباد، علاوه بر پرسیدن سؤالات مد نظر پژوهشگران، تلاش می‌شد که در روند یادآوری خاطرات دخالتی صورت نگیرد. تقریباً از هفت جلسه مصاحبه، شش جلسه به صورت گروهی و با حضور دو نفر یا بیشتر برگزار شد که اغلب از افرادی بودند که مصاحبه با آن‌ها پیش‌تر انجام شده بود. بنابراین، وظیفهٔ مصاحبه‌گر صرفاً پرسشگری نبود، بلکه درک ارتباط بین افراد حاضر برای دستیابی به خاطرات و تفسیر شرایط پاسخ‌دهی با توجه به شرایط مصاحبه و وضعیت مصاحبه‌شوندگان نیز از وظایف وی بود. به همین دلیل، مصاحبه‌ها با آزادی کامل برای مصاحبه‌شوندگان انجام می‌گرفت. پس از ضبط مصاحبه‌ها، گفت‌وگوها روز بعد روی کاغذ پیاده‌سازی می‌شد. در مرحلهٔ نوشتن مصاحبه، تمام شرایط انجام آن توسط محققان مورد بحث قرار گرفته و پاسخ‌ها از لحاظ صحت و صداقت نسبی مورد سنجش قرار می‌گرفتند. سپس بر اساس نتایج به دست آمده، پرسش‌های جلسات بعدی آماده می‌شد.

مسئله اصلی برای باستان‌شناسان، بررسی شرایط و تحولات بدنه فرهنگ باستان‌شناختی روستا در طی صد سال اخیر بود. با توجه به این رویکرد، تمرکز پرسش‌ها بر دریافت اطلاعات درباره درک و تجربه اجتماعی قرار داشت. از پرسیدن سؤالات کلیشه‌ای و حاشیه‌ای مربوط به آداب و رسوم که ارتباطی با

شرایط زیستی، اجتماعی و تاریخی نداشتند، خودداری می‌شد. موضوعات اصلی پرسش‌ها به شرح زیر بود:

الف) فرهنگ مادی: معماری، اشیاء منقول و چگونگی تغییرات و تحولات آنها؛

ب) تاریخ روستا: شکل‌گیری بدنه مادی روستا، تغییرات رخ‌داده، شرایط سکونت، مهاجرت و شیوه معیشت؛

پ) تمایز: چگونگی تشخیص معماری و سکونتگاه زرتشتی، و تأثیر ارتباط بین جمعیت زرتشتی و مسلمان بر فرهنگ مادی؛

ت) تأثیر وقایع تاریخی کلیدی بر تغییرات فرهنگ مادی و غیرمادی، مانند جنگ جهانی دوم، تغییرات و انقلاب‌های داخلی و به‌ویژه اصلاحات ارضی در دوران پهلوی دوم؛

ث) ساختار اجتماعی و سیاسی خرد: روابط بین فردی و گروهی، نحوه اداره روستا، ساختار خانواده و نقش جنسیت.

اگرچه پرسش‌ها در قالب‌های فوق تنظیم شده بودند، اما تلاش می‌شد تا چنین ساختاری در جریان مصاحبه محسوس نباشد و مصاحبه‌شوندگان به صورت طبیعی و با توجه به دانش و تجربه خود به پرسش‌ها پاسخ دهند. پاسخ‌ها کاملاً اختیاری بود و از تأکید بیش از حد بر پرسش‌های خاص پرهیز می‌شد تا صادقانه‌ترین و دقیق‌ترین پاسخ‌ها به دست آید. همچنین محدودیت زمانی در حین مصاحبه وجود نداشت و مصاحبه‌شوندگان با آزادی کامل و به شیوه‌های مختلف به پرسش‌ها پاسخ می‌دادند. یکی از ویژگی‌های مهم این نوع آزادی در پرسش‌ها، امکان بهره‌گیری از روایات شخصی و جمعی بود که به مصاحبه‌گران اجازه می‌داد ضمن دریافت پاسخ‌های مستقیم، تحلیل‌های عمیق‌تر و چندلایه از پاسخ‌های مبهم و پیچیده نیز داشته باشند.

نتیجه‌گیری

باستان‌شناسی دورهٔ مدرن و شاخه‌های وابسته به آن، مانند باستان‌شناسی دورهٔ متاخر (پس از ۱۹۵۰)، مطالعات فرهنگ مادی و باستان‌شناسی رفتاری، طی چند دههٔ اخیر به‌واسطهٔ تحولات نظری پویایی که داشته‌اند، رشد قابل توجهی یافته‌اند و به بخشی کلیدی از مطالعات فرهنگی در سطح جهان تبدیل شده‌اند. باستان‌شناسی ایران نیز از این روند کلی مستثنی نبوده است. با این حال، محدودیت‌های موجود در این حوزه عمدتاً ناشی از نبود جریان فکری قوی و منسجم درباره اهمیت مطالعه فرهنگ مادی دورهٔ مدرن است؛ چرا که پاسخ‌گویی به سوالات بنیادی این دوره، از جمله تحول فرهنگ و جامعه ایرانی با ظهور امر مدرن، به شدت به چنین مطالعاتی وابسته است.

استفاده از تجربیات باستان‌شناسی تاریخی که امروزه دیگر تنها به ایالات متحده محدود نمی‌شود، همراه با درک عمیق از شرایط تاریخی و تأثیر آن بر فرهنگ مناطق مورد مطالعه، می‌تواند در تعامل با حوزه‌های مختلف نظری و دانشگاهی، در آینده نقش کلیدی در مطالعات تاریخ فرهنگی مدرن ایران ایفا کند.

باستان‌شناسی نو که در دههٔ ۱۹۶۰ پدید آمد، مبانی، رویکردها و روش‌های نوینی را وارد این حوزه کرد و سبب تعامل نظری و نقدپذیری بیشتر در میان باستان‌شناسان شد. یکی از ویژگی‌های مهم باستان‌شناسی نو، طرح پرسش‌های اصولی و علمی، ایجاد فرضیات منطقی و آزمودن آن‌ها به روش‌های علمی و تجربی بود. ظهور رویکردهایی چون استفاده از علوم آزمایشگاهی، شیمی، فیزیک و زمین‌شناسی، نتیجه همین ویژگی و تلاش برای رفع چالش‌های پیش رو در این رشته است. به عبارت دیگر، باستان‌شناسی نو تلاش کرد تا فراتر از داده‌های حسی و قابل مشاهده، به بررسی واقعیت‌های پنهان و مفقود بپردازد و ارتباط منطقی میان آن‌ها برقرار کند.

رابطهٔ ایجاد شده میان داده‌های حسی و واقعیت‌های پنهان، منجر به تدوین نظریات میانه (آنالوگ‌ها یا همگون‌ها) شد که نقش مهمی در باستان‌شناسی نو ایفا کردند. همان‌طور که در این تحقیق مشاهده شد، باستان‌شناسان نو برای تدوین این نظریات، از روش‌های علمی و به‌خصوص رویکرد قوم باستان‌شناسی بیشترین بهره را برده‌اند. این زیرشاخه علمی امروزه به گسترش قابل توجهی دست یافته و چارچوبی گسترده برای مقایسهٔ الگوها و انگاشته‌های قوم‌نگارانه و باستان‌شناختی طراحی و در پروژه‌های متنوعی اجرا کرده است. این رویکرد در قالب نام‌های مختلفی همچون «باستان‌شناسی قوم‌نگارانه»، «باستان قوم‌نگاری»، «باستان‌شناسی زندگان»، «پیش از تاریخ زنده»، «قوم‌نگاری برای باستان‌شناسی» و «قوم باستان‌شناسی» شناخته شده است و هنوز توافق قطعی بر سر نام آن بین پژوهشگران وجود ندارد. این تنوع نام‌ها نشان‌دهندهٔ گستردگی، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوان این رویکرد است و ضرورت تلاش‌های روزافزون پژوهشگران برای بالفعل ساختن این توانایی‌ها را یادآور می‌شود. بی‌شک، روند تحولات باستان‌شناسی جهانی به سمت تحقق چنین اهدافی حرکت می‌کند و نقش قوم

باستان‌شناسی در تفسیر داده‌های باستان‌شناختی روزبه‌روز گسترده‌تر و کارآمدتر خواهد شد.

منابع

پاپلی، لیلا، گاراژیان، عمران (۱۳۸۹). بم: بودن یا نبودن. تهران: انتشارات پاپلی.

پیوتروفسکی، نیکولای (۱۳۴۸). تاریخ جهان باستان، ترجمه محمد باقر مؤمنی. تهران: فردوس.

دارک، کن آر. (۱۳۷۹). مبانی نظری باستان‌شناسی، ترجمه کامیار عبدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

رفیع‌فر، جلال‌الدین (۱۳۷۵). عشایر فارس. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کابلی، میرعابدین (۱۳۸۱). گزارش یازدهمین فصل کاوش گروه باستان‌شناسی دشت لوت در محوطه باستانی شهداد، پژوهش‌نامه. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری ایران.

میرشکرایی، محمد (۱۳۷۴). ول. تهران: آرشیو کتابخانه وزارت میراث فرهنگی.

میرشکرایی، محمد (۱۳۷۷). مهر و آب و آیین. مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، جلد سوم. تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی.

میرشکرایی، محمد (۱۳۷۸). مهر و داغ. تهران: آرشیو کتابخانه وزارت میراث فرهنگی.

Abdullah, A. (2015). Social History, Small People History: Annals school of thought perspective. *J. Basic, 5*(7), 22-26.

Armstrong, D. (2002). Attaining the full potential of historical archaeology. *Historical archaeology, 35*(2), 9-13. https://doi.org/10.1007/BF03374376

Binford, L. R. (1989). Styles of style. *Journal of anthropological archaeology*, *8*(1), 51-67.

Binford, L. R. (1983). Long term land use patterns: some implications for archaeology. *Lulu linear punctated: Essays in honor of George Irving Quimby*, *72*, 27-54.

Binford, L. R. (1981). Behavioral archaeology and the" Pompeii premise". *Journal of anthropological research*, *37*(3), 195-208.

Binford, L. R. (1978). Dimensional analysis of behavior and site structure: learning from an Eskimo hunting stand. *American Antiquity*, *43*(3), 330-361.

Binford, L., & Binford, S. (1968). *New perspectives in archaeology*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Binford, L. R. (1962). Archaeology as anthropology. *American antiquity, 28*(2), 217-225.

Braudel, F. (1967). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (XVe – XVIIIe siècle). Armand Colin, Paris.

Braudel, F. (1969). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (deuxième ed.). Paris: Armand Colin.

Campbell, P. R. (1998). The New History: the Annales School of History and Modern Historiography. In W. Lamont, *Historians and Historical Controversy* (pp. 1-17). London: UCL Press.

Cleland, C. E. (2001). Historical Archaeology Adrift? *Historical Archaeology, 35*(2), 1-8. https://doi.org/10.1007/BF03374375

Cotter, J. L. (1993). Historical Archaeology before 1967. *Historical Archaeology, 27*(1), 4-9.

David, N., & Kramer, C. (2002). Teorizando a etnoarqueologia e a analogia. *Horizontes Antropológicos*, *8*, 13-60.

David, N., & Kramer, C. (2001). *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press.

Deagan, C. (1982). Avenues of inquiry in historical archaeology. *Advances in archaeological method anthology, 5*, 151-177. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-003105-4.50009-1

Eisenhart (2010). Modernity and modernization. *Sociopedia.isa*, 1-15.

Engerman, S. L., & Sokoloff, K. L. (2013). Five hundred years of European colonization: Inequality and paths of development. In C. Lloyd, J. Metzer, & R. Sutch, *Settler economies in world history* (pp. 65-105). Leiden; Boston: Brill.

Fazeli, H., Salimi, M., & Young, R. (2009). Landlord Villages of the Tehran Plain, Iran and Historical Archaeology in Iran. *Iran, 47*, 149-164. https://doi.org/10.1080/05786967.2009.11864765

Flynn, D. O., & Giráldez, A. (2002). Cycles of Silver: Globalization as historical process. *World Economics, 3*(2), 1-16.

Funari, P. (1997). Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America. *International Journal of Historical Archaeology, 1*(3), 189-206. https://doi.org/10.1023/A:1027396931403

Galloway, P. (2006). Material culture and text: exploring the Spaces within and between. In M. Hall, & S. W. Silliam, *Historical Archaeology* (pp. 42-65). Oxford; Malden; Carlton: Blackwell.

Gould, R. A. (1978a). Beyond analogy in ethnoarchaeology. In R. A. Gould (Ed.), *Explorations in ethnoarchaeology* (pp. 249–293). University of New Mexico Press.

Gould, R. A. (1978b). The anthropology of human residues. *American Anthropologist,* 80(4), 815–835.

modern world. New York: Springer Science+Business Media.
Orser, C. (2002). *Historical Archaeology*. New York: Pearson.
Orser, C. (2012). An Archaeology of Eurocentrism. *American Antiquity, 77*(4), 737-755. https://doi.org/10.7183/0002-7316.77.4.737
Papoli Yazdi, L. (2013). What He Thought…What He Did: An Archaeological study of Persian Gulf coast colonial sites of Sheikh Khazal Khan in the early twentieth century. *International Journal of Historical Archaeology, 17*(1), 1-17. https://doi.org/10.1007/s10761-013-0216-3
Papoli-Yazi, L., & Naeimi, M. (2012). Portraits in the Background of ‘‘Nothingness’ ’Sheikh Jabber Burnt House, an Object of Persian Gulf War. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*.
Raab, L. M., & Goodyear, A. C. (1984). Middle-range theory in archaeology: A critical review of origins and applications. *American Antiquity,* 49(2), 255–26.
Reid, A. M., & Lane, P. J. (2004). *Mrican Historical archaeologies*. New York: Springer-Science+Business Media.
South, S. (1994). *Pioneers in Historical Archaeology: breaking new ground*. New York: Springer Science+Business Media.
Trigger, B. (2006). *A History of Archaeological Thought* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
Watson, P. J., LeBlanc, S. A., & Redman, C. L. (1971). *Explanation in archaeology: an explicitly scientific approach*. New York: Columbia University Press.
Wolf, E. (1982). *Europe and people without history*. Berkeley: University of California Press.
Yellen, J. E. (1977). Long term hunter-gatherer adaptation to desert environments: A biogeographical perspective. *World Archaeology*, *8*(3), 262-274. https://doi.org/10.1525/aa.1978.80.4.02a00030
Gould, R. A. (1980). Living archaeology. Cambridge University Press
Haedrick, D. R. (1988). *The tentacles of progress: technology transfere in the age of imperialism, 1850-1940.* Oxford; NEW YORK: Oxford University press.
Harsgor, M. (1978). Total History: The Annales School. *Journal of Contemporary History, 13*(1), 1-13. https://doi.org/10.1177/002200947801300101
Koehler, B., Abulafia, D., Bateman, V., Bowen, H., & Crafts, N. (2015). *An Introduction to the History of Capitalism, 600-1900 AD*. London: Legatum Institute. Retrieved from.
Kramer, C. (Ed.). (1979a). *Ethnoarchaeology: Implications of ethnography for archaeology*. Columbia University Press.
Kramer, C. (1979b). An archaeological view of a contemporary Kurdish village: Domestic architecture, household size, and wealth. In C. Kramer (Ed.), *Ethnoarchaeology: Implications of ethnography for archaeology* (pp. 139–163). Columbia University Press.
Kravchenko, S. (2008). Modernity: the analysis of theoretical approaches. *Sociology: History, Theory and pracice, 9*, 22-32.
Little, B. J. (1994). People without history: update on historical archaeology in United states. *Journal of archaeological method and theory, 1*(1), 5-40. https://doi.org/10.1007/BF02229422
Mrozowski, S. A. (1988). Historical Archaeology as Anthropology. *Historical archaeology, 22*(1), 18-24. https://doi.org/10.1007/BF03374496
Mrozowski, S. A. (2006). Environments of History: Biological dimensions of Historical archaeology. In M. S. Hall, *Historical archaeology* (pp. 23-42). Oxford; Malden; Carlton: Blackwell.
Orser, C. (1996). *A historical archaeology of the*

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Prospects of Archaeogenetics in the Prehistory of Iran

Javad Hosseinzadeh Sadati [1]✉

1 Assistant Professor, Department of Archaeology, University of Kashan, Kashan, Iran.
Corresponding author: javadhoseinzadeh@gmail.com

Abstract: Archaeogenetics is an interdisciplinary field that, in recent years, has played a pivotal role in shedding light on numerous issues and questions concerning humanity's past, particularly those related to archaeology. While the capabilities and potential of this emerging discipline are being fully utilized in developed countries, and its associated methods and technologies are advancing daily with increasingly promising results, unfortunately, researchers in our country and in other developing nations either lack accurate knowledge of its possibilities or, in some cases, have never even heard of it, remaining entirely unaware of such advancements. This paper aims to provide a brief introduction to this field, demonstrate its potential in addressing key questions in the prehistory of Iran, and offer suggestions for applying these methods in various regions of the country.

History
Received: April 9.2025
Accepted: June. 18.2025
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Ancient DNA
Anthropology
Prehistory of Iran
Archaeogenetics
Archaeology of Iran

Citation: Hosseinzadeh Sadati, J. (2025). Prospect of Archaeogenetics in Prehistory of Iran. *Anthropological Studies of Cultural Heritage, 2*(1), 143–158.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

The twentieth century, particularly its first half, was the era of specialization - a period that transformed everyday life and gave birth to new scientific branches with precise boundaries between them. However, the twenty-first century has become the century of integration, combination, and the dissolution of boundaries between these very disciplines. Through collaborations and methodological and technological advancements over the past several decades, there are now few studies that can claim scientific significance at high academic levels without being the result of cooperation among specialists from various scientific fields. Consequently, we have witnessed the emergence of interdisciplinary and multi-disciplinary sciences that combine two or more scientific branches.

Among these emerging interdisciplinary sciences is archaeogenetics, which has appeared within the last two decades. The term was first used by Antonio Amorim in the late 1990s for studies aiming to

understand past demographic events based on genetic information. Subsequently, Colin Renfrew, the renowned British archaeologist, formally introduced the field through an article titled "Archaeogenetics," using the term to refer to the new knowledge that employs molecular genetics methods and technologies to study the human past. Therefore, the year 2000 can be definitively considered the formal birth year of archaeogenetics.

This discipline combines knowledge, methods, and skills from genetics and archaeology. Scientific research resulting from collaborations between specialists in these two fields encompasses a wide range of topics and scientific challenges. From the origins of humanity in general to the origins of hominids, archaic humans, and modern humans; from relationships between different human species to relationships between humans and other animal species; and from physical and bodily characteristics to behavioral and psychological traits, the scope of archaeogenetics is remarkably broad.

Today, methods used in ancient DNA extraction and sequencing have advanced to the point where researchers have successfully sequenced the complete genomes of Neanderthals, which became extinct 25,000 years ago, and have also sequenced the genome of another extinct human species, the Denisovans. The current prospects of this scientific and research field are far more promising than what was imagined just a decade ago. This has motivated many research institutes and universities in developed and developing countries to establish ancient DNA research centers and archaeogenetics laboratories. Unfortunately, despite Iran being one of the regions where many transformations of human societies - such as sedentism, domestication, urbanization, and the emergence of state and class society - first occurred, no steps have been taken toward establishing such centers. This article attempts to briefly introduce archaeogenetics and demonstrate its potential in addressing key questions in Iran's prehistory.

2. Methodology

This research is based on a comprehensive review and synthesis of existing literature in archaeogenetics, genetics, and archaeology, with a specific focus on the prehistoric period of Iran and the broader Near East. The methodology employed is primarily bibliographic and analytical, drawing upon interdisciplinary studies that combine genetic data with archaeological evidence.

The paper reviews established archaeogenetic methodologies, including ancient DNA extraction and sequencing techniques, and examines how these methods have been applied in various archaeological contexts worldwide. It then assesses the potential applicability of these methods to Iranian prehistoric sites based on the preservation conditions of organic remains and the availability of skeletal materials. The study synthesizes findings from both archaeological and genetic research on key topics including Neolithization processes, animal and plant domestication, the emergence of complex societies, and population movements in prehistoric Iran.

Furthermore, this research critically evaluates existing theoretical frameworks used in Iranian archaeology - such as diffusionist models and migration theories - and examines how archaeogenetic evidence could potentially resolve longstanding debates in these areas. The paper also considers the practical challenges and limitations of applying archaeogenetic methods in Iran, including issues related to sample preservation, infrastructure requirements, and the need for interdisciplinary collaboration between archaeologists and geneticists. Through this analytical approach, the study identifies specific research questions that could be addressed through future archaeogenetic investigations at Iranian archaeological sites.

3. Discussion

3.1. Archaeogenetics and the Neolithic Period in Iran

One of the most significant topics that has

long occupied the minds of both natural and social scientists is the transition to sedentism and subsequent domestication of animal and plant species by human societies. Initially, most researchers sought the causes of sedentism and domestication (part of what we call Neolithization) in areas that yielded the earliest archaeological evidence of this process. The Zagros and Taurus mountains were often considered peripheral or secondary regions, where Neolithization was thought to result from the spread of developments originating in central areas. However, with the emergence of interdisciplinary sciences and technological advances allowing more precise examination of this process, it became clear that Neolithization did not occur as a wave emanating from a single focal point, but rather different human societies across a wide geographical range - from the Fertile Crescent to Central America - followed independent paths and responded differently based on their biological, cultural, and historical conditions.

Archaeogenetic research has been one of the main factors contributing to this shift toward a multicentric rather than unicentric view of Neolithization. In Iran, as in other parts of the world, the process of animal and plant domestication has been a primary focus of Neolithic research. Archaeological evidence from Iran, particularly from the Zagros region, has indicated the significant role of this area in the early stages of domesticating biological species, especially animals. For instance, research by Melinda Zeder and colleagues on faunal remains from Zagros Neolithic sites suggested that goat herds were likely first managed and then domesticated in the Zagros region around 10,000 years ago. However, genetic studies on modern wild and domestic goats indicate that wild goats (capra aegagrus) were independently domesticated six times in different periods, and over 90% of goats existing worldwide today belong to a population (domestic population A) whose wild ancestors lived in southern and southeastern Turkey.

Consequently, we currently do not know which goat population the Neolithic inhabitants of the Zagros domesticated, nor whether their descendants exist in modern populations. Thus, to better understand the role of Zagros Neolithic communities - and by extension other regions of Iran - in the domestication of animal species (such as goats, sheep, cattle, pigs, horses, and donkeys) and in the overall Neolithization process, as well as the spread of this process to neighboring regions, archaeogenetics is an indispensable tool. Similar conditions apply to plant domestication. Both archaeological and archaeogenetic research indicate that cereal domestication preceded animal domestication, with the Levant and southern Anatolia being among the oldest regions where wheat and barley were cultivated. However, we know even less about plant domestication in Iran than about animal domestication. Whether Iranian Neolithic communities domesticated wild plants growing in their environment or imported already domesticated crops from regions like Anatolia and the Levant is a question that can now only be answered through archaeogenetics.

3.2. Complex Societies in Iran and Archaeogenetics

The emergence of complex societies has long been a subject of debate among scholars across various disciplines, including philosophy, social sciences, anthropology, and archaeology. For a long time (approximately 2 million years), human societies lived in small egalitarian groups (consisting of 10 to 30 individuals, both adults and children) that did not accept any form of social inequality - unequal access to resources (both economic and political). Remarkably, less than 5,000 years after some human societies first adopted sedentary life, new social institutions and relationships gradually emerged from within these egalitarian societies, leading to the emergence and strengthening of social inequality and ultimately resulting in the formation of complex, hierarchical societies from simple, approximately egalitarian ones. The reasons

and mechanisms behind the emergence of these societies constitute one of the most fascinating and challenging questions in this field.

Among the earliest evidence of hierarchical societies in the Near East and particularly in Iran is the chiefdom society. Various models have been proposed to explain the emergence of such societies. A common factor in many of these models, upon which most researchers agree, is the inheritance of power and socio-political status within a society. However, kinship relationships cannot be demonstrated based solely on archaeological findings and evidence. Archaeologists can use archaeogenetics to address questions such as whether there were kinship or genetic relationships among high-ranking individuals in a society. For example, by extracting ancient DNA from human remains found at sites where tombs and burials show differences in form and accumulated wealth, it is possible to determine kinship relationships among them. By determining kinship relationships in cemeteries of hierarchical societies, answers can be found to many questions about how such societies emerged.

The cemetery at Susa, located next to the great platform, containing approximately 2,000 graves (of which over 200 were excavated between 1906-1908 by a French team in a non-professional manner), belonged to an unequal, hierarchical society rather than a simple egalitarian one. From the excavated graves, 55 copper axes and 11 copper discs were recovered. Based on analyses, these graves likely belonged to socio-religious leaders of the society. Questions that arise include whether kinship relationships existed among those buried with axes or copper discs, and whether these individuals were all male, all female, or both. If the human remains from the Susa cemetery were available today, archaeogenetic methods could provide precise answers to these questions.

3.3. The Indo-European Migration Phenomenon and Archaeogenetics

Human societies have migrated for various reasons throughout history - seeking new resources, lands, pastures, and broader territories. Sometimes populations were forced to leave their homeland due to war, disease, famine, or religious pressures. In other cases, specialized groups of craftsmen were relocated by state order to promote specific industries in new regions. Such movements and migrations occurred in the past and continue today. Archaeologists have employed diffusionist theories based on migration and movement to explain cultural changes in various geographical regions. However, some theories were so simplistic that archaeologists gradually became skeptical of diffusionist explanations. The theory of Indo-European migration is one of the most prominent diffusionist theories in the prehistory of Eurasia and particularly in Iran's prehistory and historical periods.

First proposed by Sir William Jones (1746-1794), the English linguist, this theory suggested that Sanskrit and Old Persian on one hand, and Greek, Latin, and Northern European languages on the other, share similarities, likely originating from a common source. In the late 19th century, many linguists reached a consensus on Otto Schrader's theory, which placed the Indo-European homeland in the southern Russian steppes. Archaeologists, in turn, sought material evidence for this migration. In Iran, archaeological research to trace the route of Indo-European or Aryan migration has been a focus since the early days of scientific archaeology. This research peaked during the reign of Mohammad Reza Pahlavi (1941-1979), when the ruling regime attempted to link its roots to ancient Iranian kingdoms.

While most Iranian and non-Iranian researchers sought to discover the exact timing and route of this migration, some archaeologists questioned the compatibility of archaeological findings with linguistic theories, arguing that archaeological evidence does not support the theory of Aryan migration from the southern Russian steppes to the Iranian plateau, instead suggesting cultural continuity rather than discontinuity.

Today, the most reliable and precise method for examining migrations of biological communities, including human societies in the past, is through genetics and archaeogenetic methods. To determine whether population movements and replacements occurred on the Iranian plateau between 5000 and 2500 years ago, it would be sufficient to extract ancient DNA from human remains recovered from sites older than 5000 years and compare them with DNA from remains dating to 5000-2500 years ago. Through this comparison, we could demonstrate whether new genetic material entered the gene pool of Iranian plateau populations during the third, second, and first millennia BCE. Thus, using available methods in genetics and archaeogenetics, the Aryan migration theory can be evaluated with high precision. However, such research requires long-term planning and collaboration among multiple scientific centers.

4. Conclusion

This relatively concise article has attempted to demonstrate, through examples from Iran's prehistory, the capabilities and potential of the emerging discipline of archaeogenetics in addressing and clarifying some of the significant and challenging issues of this period. The application of methods and techniques from this scientific branch, whether at macro and universal levels or at micro, regional, and even local scales, can provide solutions to many questions that cannot be addressed by any other method or tool. Issues such as the domestication of biological species and the movement of human, animal, and plant populations during the Neolithic; the formation of chiefdom societies and the emergence of networks of family relationships among social elites to control other members of society during the fifth and fourth millennia BCE; and the question of migration and movement of large human populations during the second and first millennia BCE represent only a selection of the diverse topics related to Iran's past that archaeogenetics can address. Undoubtedly, many questions in archaeology and in the broader history of Iranian society await new methods and techniques for more accurate and reliable understanding. Now that technological and methodological advances in genetics have provided historians and archaeologists with the opportunity to examine Iranian history more scientifically, it would be desirable to seize this opportunity and move forward.

References

Abdi, K. (2001). Nationalism, politics, and the development of archaeology in Iran. *American Journal of Archaeology, 105*(1), 51-76.

Darabi, H., Naseri, R., Young, R., & Fazeli, H. (2011). The absolute chronology of Eastern Chia Sabz: A pre-pottery Neolithic site in western Iran. *Documenta Praehistorica, 38*, 255-265.

Dark, K. R. (2014). *Theoretical foundations of archaeology* (K. Abdi, Trans.). Tehran: University Publishing. [in Persian]

Earle, T. K. (1997). *How chiefs came to power: The political economy in prehistory*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ghirshman, R. (1977). *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*. Leiden: E. J. Brill.

Hole, F. (1999). Revisiting the Neolithic. In A. Alizadeh, Y. Majidzadeh, & S. Malek Shahmirzadi (Eds.), *The Iranian world: Essays on Iranian art and archaeology presented to Ezat O. Negahban* (pp. 13-27). Tehran: Iran University Press.

Hole, F. (2000). Structural analysis of prehistoric pottery designs (K. Abdi, Trans.). *Archaeology and History, 14*(28), 22-37. [in Persian]

Hole, F. (2004). Symbols of religion and social organization at Susa (K. Abdi, Trans.). *Archaeological Research, 12*, 48-61. [in Persian]

Khosandi Taskuh, A. (2009). Typological diversity in interdisciplinary education and research. *Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities, 1*(4), 57-83. [in Persian]

Lehmann, W. D. (1967). *A reader in nineteenth century historical Indo-European linguistics*. Bloomington: Indiana University Press.

Matthews, R. (2013). *The archaeology of Mesopotamia: Theories and approaches* (B. Ajorloo, Trans.). Tabriz: Tabriz University of Art Press. [in Persian]

Matthews, R., Mohammadifar, Y., Matthews, W., & Motarjem, A. (2010). Investigation of early Neolithic of western Iran (CZAP). *Antiquity Project Gallery*.

Medvedskaya, Y. (2005). *Iran in the Iron Age 1* (W. Pavlovich, Trans. to English; A. A. Vahdati, Trans. to Persian). Tehran: Cultural Heritage Organization, Archaeological Research Institute. [in Persian]

Mehrmohammadi, M. (2009). Fundamental considerations on the policy development of interdisciplinary sciences in higher education from the perspective of the process of formation. *Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities, 1*(3), 1-18. [in Persian]

Mousavi, A. (1999). Indo-Europeans in Iran: An introduction to the background and archaeology of the Indo-European question. *Archaeology and History, 13-14*, 26-27. [in Persian]

Naderi, S., Rezaei, H. R., Taberlet, P., Zundel, S., Rafat, S. A., Naghash, H. R., El-Barody, M. A., Ertugrul, O., & Pompanon, F. (2007). Large-scale mitochondrial DNA analysis of the domestic goat reveals six haplogroups with high diversity. *PLoS ONE, 2*(10), e1012.

Naderi, S., Rezaei, H. R., Pompanon, F., Blum, M. G. B., Negrini, R., Naghash, H. R., Balkiz, Ö., Mashkour, M., Gaggiotti, O. E., Ajmone-Marsan, P., Kence, A., Vigne, J.-D., & Taberlet, P. (2008). The goat domestication process inferred from large-scale mitochondrial DNA analysis of wild and domestic individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 105*(46), 17659-17664.

Özkan, H., Willcox, G., Graner, A., Salamini, F., & Kilian, B. (2011). Geographic distribution and domestication of wild emmer wheat (*Triticum dicoccoides*). *Genetic Resources and Crop Evolution, 58*(1), 11-53.

Prüfer, K., Racimo, F., Patterson, N., Jay, F., Sankararaman, S., Sawyer, S., Heinze, A., Renaud, G., Sudmant, P. H., de Filippo, C., Li, H., Mallick, S., Dannemann, M., Fu, Q., Kircher, M., Kuhlwilm, M., Lachmann, M., Meyer, M., Ongyerth, M., ... Pääbo, S. (2014). The complete genome sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains. *Nature, 505*(7481), 43-49.

Renfrew, C. (2001). From molecular genetics to archaeogenetics. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 98*(9), 4830-4832.

Riehl, S., Zeidi, M., & Conard, N. J. (2013). Emergence of agriculture in the foothills of the Zagros Mountains of Iran. *Science, 341*(6141), 65-67.

Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History, 5*(3), 285-303.

Sarich, V. M., & Wilson, A. C. (1967). Immunological time scale for hominid evolution. *Science, 158*(3805), 1200-1203.

Sawyer, S., Renaud, G., Viola, B., Hublin, J.-J., Gansauge, M.-T., Shunkov, M. V., Derevianko, A. P., Prüfer, K., Kelso, J., & Pääbo, S. (2015). Nuclear and mitochondrial DNA sequences from two Denisovan individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 112*(51), 15696-15700.

Schrader, O. (1980). *Prehistoric antiquities of the Aryan peoples* (F. B. Jevons, Trans.). London: Williams and Norgate. (Original work published 1890)

Service, E. R. (1962). *Primitive social organization: An evolutionary perspective*. New York: Random House.

Service, E. R. (1975). *Origins of the state and civilization: The process of cultural evolution*. New York: Norton.

Stein, G., & Rothman, M. S. (Eds.). (1994). *Chiefdoms and early states in the Near East: The organizational dynamics of complexity*. Madison: Prehistory Press.

Talaei, H. (2012). *Archaeology and art of Iran in the first millennium BCE*. Tehran: SAMT. [in Persian]

Wade, N. (2006). *Before the dawn: Recovering the lost history of our ancestors*. New York: Penguin Press.

Zeder, M. A., & Hesse, B. (2000). The initial domestication of goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 years ago. *Science, 287*(5461), 2254-2257.

Zeder, M. A., Vigne, J. D., & Helmer, D. (2005). A view from the Zagros: New perspectives on livestock domestication in the Fertile Crescent. In J. D. Vigne, J. Peters, & D. Helmer (Eds.), *The first steps of animal domestication: New archaeozoological approaches* (pp. 125-146). Oxford: Oxbow Books.

Zeder, M. A., Emshwiller, E., Smith, B. D., & Bradley, D. G. (2006). Documenting domestication: The intersection of genetics and archaeology. *Trends in Genetics, 22*(3), 139-155.

Zeder, M. A., & Smith, B. D. (2009). A

conversation on agricultural origins: Talking past each other in a crowded room. *Current Anthropology, 50*(5), 681-691.

Zohary, D., & Hopf, M. (2000). *Domestication of plants in the Old World: The origin and spread of cultivated plants in West Asia, Europe, and the Nile Valley* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.

مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

چشم‌انداز ژنتیک باستان‌شناسی در پیش‌ازتاریخ ایران

جواد حسین‌زاده ساداتی[۱] ✉

۱ استادیار، گروه باستان‌شناسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. نویسندهٔ مسئول: javadhoseinzadeh@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته

انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی:

پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

DNA باستانی

انسان‌شناسی

پیش از تاریخ ایران

ژنتیک باستان‌شناسی

باستان‌شناسی ایران

چکیده

ژنتیک باستان‌شناسی یکی از علوم میان‌رشته‌ای است که در چند سال گذشته، نقش کلیدی در روشن‌شدن بسیاری از مسائل و پرسش‌های مربوط به گذشتهٔ انسان و به‌ویژه پرسش‌ها و موضوعات باستان‌شناختی داشته است. با وجود این‌که امروزه در کشورهای پیشرفته از توانمندی‌ها و پتانسیل‌های این شاخهٔ علمیِ نوخاسته به‌خوبی استفاده می‌شود و روش‌ها و فناوری‌های مرتبط با آن روزبه‌روز پیشرفته‌تر و امیدبخش‌تر می‌شوند، اما شوربختانه پژوهشگران کشور ما و سایر کشورهای توسعه‌نیافته یا اطلاعات درست و دقیقی از توانایی‌های این شاخه ندارند و یا حتی نام آن را نیز نشنیده‌اند و از اساس از چنین پیشرفت‌هایی بی‌خبرند. ازاین‌رو، در این نوشتار تلاش کرده‌ام همراه با معرفی اجمالی این شاخه، توانایی و پتانسیل آن را در پاسخ‌گویی به برخی از پرسش‌های کلیدی در پیش‌ازتاریخِ ایران نشان داده و پیشنهادهایی را برای استفاده از چنین روش‌هایی در مناطق مختلف ایران ارائه نمایم.

استناد: حسین‌زاده ساداتی، جواد (۱۴۰۳). چشم‌انداز ژنتیک باستان‌شناسی در پیش‌ازتاریخ ایران. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۱۵۸-۱۴۳.
https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

براستی که سدهٔ بیستم، به‌ویژه نیمهٔ نخست آن، سدهٔ پیدایش تخصص بود؛ تخصصی که هم زندگی روزمرهٔ عادی و عوام مردم را دگرگون کرده و هم منجر به زایش شاخه‌های علمی نوین و مرزبندی دقیق میان آن‌ها شد. اما سدهٔ بیست‌ویکم، سدهٔ تلفیق و ترکیب و مرززدایی از همان شاخه‌ها بود. در سایهٔ همکاری‌ها و پیشرفت‌های روش‌شناختی و فن‌شناختی که طی چند دههٔ گذشته به وجود آمد، اکنون دیگر کمتر پژوهشی وجود دارد که حاصل همکاری‌های میان متخصصان رشته‌های مختلف علمی نباشد، ولی در عین حال بتواند در سطوح علمی بالای حرفی

برای گفتن داشته باشد. از همین‌رو است که طی چند دهۀ گذشته، شاهد پیدایش و ظهور علومی بوده‌ایم که از تلفیق و ترکیب دو یا چند شاخۀ علمی حاصل شده و به‌اصطلاح میان‌رشته‌ای[۱] یا چندرشته‌ای[۲] خوانده می‌شوند. در این شاخه‌های علمی، متخصصان چند حوزۀ علمی مختلف گرد می‌آیند تا موضوع پیچیده یا ناشناخته‌ای که شناخت دقیق آن از ظرفیت‌های یک رشته و یا تخصص خاص خارج است را به‌طور دقیق‌تر تحلیل و رمزگشایی کنند (خورسندی، ۱۳۸۸؛ مهرمحمدی، ۱۳۸۸).

جالب اینجاست که طی همین چند دهه، برایندهای این شاخه‌های میان‌رشته‌ای (از رشته‌های انسانی و هنر گرفته تا علوم پایه) به اندازه‌ای پربار و امیدبخش بوده که انتظارات پژوهشگران را بسیار بالا برده است. این جاه‌طلبی‌های پژوهشگرانه آن‌چنان غریب‌اند که برای برخی از مردم عادی، ترسناک به نظر می‌رسد (برای مثال، پروژۀ برخورددهندۀ بزرگ هادرون[۳] در ژنو سوئیس و برخورددهندۀ یون‌های سنگین نسبیتی[۴] در نیویورک ایالات متحده). این‌چنین است که اکنون بیشتر مقالاتی که در مجلاتی مانند «نیچر»[۵] و «ساینس»[۶] به چاپ می‌رسند، حاصل پژوهش‌های میان‌رشته‌ای هستند و گهگاه نام بیش از ۵۰ تن در زیر عنوان مقاله به‌عنوان نگارنده نگاشته می‌شود.[۷]

در این میان، یکی از این علوم میان‌رشته‌ای که به‌تازگی پا به عرصۀ دانش گذاشته و بیش از دو دهه از ظهور آن نمی‌گذرد، رشتۀ ژنتیک باستان‌شناسی[۸] است. برای نخستین بار، فردی به نام آنتونیو آموریم[۹] بود که در اواخر دهۀ ۹۰ میلادی، برای پژوهش‌ها و مطالعاتی که در پی فهم رویدادهای جمعیت‌شناختی گذشته بر اساس اطلاعات ژنتیکی بودند، از واژۀ ژنتیک باستان‌شناسی استفاده کرد (Amorim, 1999). اما پس از وی، این کالین رنفرو، باستان‌شناس مشهور انگلیسی بود که طی مقاله‌ای با عنوان «ژنتیک باستان‌شناسی» به‌طور ویژه به معرفی آن پرداخت و از این واژه برای ارجاع به دانش جدیدی که از روش‌ها و فناوری‌های ژنتیک مولکولی[۱۰] برای مطالعۀ گذشتۀ انسان بهره می‌جوید، به کار برد (Renfrew, 2001). بنابراین، بی‌تردید سال ۲۰۰۰ را می‌توان به‌عنوان سال پیدایش دانش ژنتیک باستان‌شناسی به‌طور رسمی دانست.

همان‌طور که از نام ژنتیک باستان‌شناسی برمی‌آید، این شاخه ترکیبی است از دانش، روش و مهارت‌های موجود در رشتۀ ژنتیک و باستان‌شناسی. پژوهش‌های علمی حاصل از همکاری‌های میان متخصصان این دو شاخۀ علمی، طیف گسترده‌ای از موضوعات و چالش‌های علمی را دربر می‌گیرد که تا همین یکی‌دو دهۀ پیش، حتی تصور طرح آن‌ها هم به ذهن تیزبین‌ترین دانشمندان خطور نمی‌کرد؛ از خاستگاه‌های انسان به معنای عام آن گرفته تا خاستگاه انسان‌وَش‌ها[۱۱]، انسان‌های باستانی[۱۲] و انسان مدرن؛ از رابطۀ میان گونه‌های مختلف انسانی گرفته تا رابطۀ میان انسان‌ها با سایر گونه‌های جانوری؛ از ویژگی‌های کالبدی و جسمی گرفته تا ویژگی‌های رفتاری و روانی آن‌ها (بنگرید به Wade, 2006).

شاید زمانی که آلن ویلسون، زیست‌شناس معروف، و شاگردش وینسنت ساریش در دهۀ هفتاد میلادی (Sarich and Wilson, 1967) روی پروتئین‌های سیستم ایمنی نخستی‌های عالی کار می‌کردند، حتی تصورش را نیز نمی‌کردند که در مدت‌زمان نه‌چندان درازی، پژوهشگران بتوانند تا این اندازه به شناخت گذشتۀ انسان و خویشاوندان ژنتیکی‌شان امیدوار باشند. از آن زمان تاکنون پنج دهه گذشته است و امروزه روش‌های مورد استفاده در استخراج[۱۳] و توالی‌یابی[۱۴] DNA باستانی[۱۵] به اندازه‌ای پیشرفت کرده که اکنون پژوهشگران در زمینۀ ژنتیک باستان‌شناسی توانسته‌اند ژنوم[۱۶] کامل نئاندرتال‌ها که ۲۵۰۰۰ سال پیش منقرض شده‌اند را به‌طور کامل توالی‌یابی کنند (Prüfer et al., 2013) و در حال حاضر نیز توانسته‌اند ژنوم گونه‌ای دیگر از انسان‌های منقرض‌شده به نام دنیسووا[۱۷] را توالی‌یابی کنند (Sawyer et al., 2015) که ما از طریق همین دانش ژنتیک باستان به وجود آن‌ها در تاریخ فرگشتی انسان پی

1. Interdisciplinary
2. Multi-Disciplinary
3. Large Hadron Collider
4. Relativistic Heavy Ion Collider
5. Nature (journal)
6. Science (journal)

۷. البته رکورد بیشترین نویسندۀ یک مقاله تا کنون متعلق به یک مقاله فیزیک است که ۵۱۵۴ نویسنده‌داشته و در سال ۲۰۱۵ چاپ شده است.

G. Aad *et al. 2015* (ATLAS Collaboration, CMS Collaboration) Phys. Rev. Lett. 1.

8. Archaeogenetics
9. Antonio Amorim
10. Molecular Genetics
11. Hominids
12. Archaic Humans
13. Extraction
14. Sequencing

۱۵. aDNA به هر گونه مادۀ ژنتیکی که از بقایای باستانی، چه انسان و چه غیر انسان به دست آید.

۱۶: تمام توالی ژنتیکی یک فرد یا یک جمعیت Genome

17. Homo Denisovan

بردیم .امروزه چشم‌انداز این شاخهٔ علمی و پژوهشی بسیار امیدبخش‌تر از آن چیزی است که تا همین یک دهه پیش تصور می‌شد .داشتن چنین توانایی و چشم‌انداز امیدبخشی است که باعث شده اکنون بسیاری از پژوهشکده‌ها و دانشگاه‌های کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه به دنبال تأسیس مراکز پژوهشی دی‌ان‌ای باستانی[1] و آزمایشگاه‌های ژنتیک باستان‌شناسی هستند. اما شوربختانه با وجود این‌که کشور ایران از جمله مناطقی است که بسیاری از تحولات جوامع بشری مانند یکجانشین شدن[2]، اهلی‌شدن، شهرنشینی و پیدایش جوامع شهری و نیز پیدایش حکومت و جامعهٔ طبقاتی برای نخستین بار در آن روی داده، اما تاکنون (تا جایی که نگارنده اطلاع دارد) گامی در راستای ایجاد چنین مراکز و پژوهشکده‌هایی برداشته نشده و پژوهشگران علاقه‌مند نیز یا در آزمایشگاه‌های غیرتخصصی به انجام چنین کارهایی می‌پردازند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳) و یا این‌که از روی اجبار به مراکز خارج از کشور رفته و در آنجا به انجام پژوهش‌هایشان می‌پردازند که در این راه دشواری‌های فراوانی را متحمل می‌گردند .از این‌رو ایجاد مرکزی برای پژوهش‌های ژنتیک باستان‌شناسی و aDNA در کشور امری ضروری بوده و به‌طور قطع منجر به شناخت دقیق‌تر گذشتهٔ یکی از کهن‌ترین جوامع بشری خواهد شد .در ادامه به دستاوردهای ژنتیک باستان‌شناسی در عرصه‌های مختلف اشاره خواهد شد و سپس پتانسیل آن در کمک به چاره‌جویی برای برخی از چالش‌های پیش از تاریخ ایران مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ژنتیک باستان‌شناسی و دورهٔ نوسنگی در ایران

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که از دیرباز هم ذهن دانشمندان علوم طبیعی و هم علوم اجتماعی و انسانی را به خود مشغول داشته، یکجانشین شدن جوامع انسانی و سپس اهلی‌شدن گونه‌های جانوری و گیاهی بوده است (Zeder et al., 2006). در ابتدا، بیشتر پژوهشگران و نظریه‌پردازانی که روی این موضوع کار می‌کردند، علت یا علل یکجانشینی و اهلی‌شدن گونه‌ها (که بخشی از فرایندی هستند که ما آن را نوسنگی‌شدن[3] می‌خوانیم) را در مناطقی جست‌وجو می‌کردند که کهن‌ترین شواهد باستان‌شناختی این فرایند را به دست داده بودند (Braidwood & Howe, 1960). در این میان، مناطقی مانند کوهستان‌های زاگرس و توروس[4] که در آن زمان به نظر می‌رسید شواهد مربوط به فرایند اهلی‌شدن در آن‌ها یکی دو هزار سال دیرتر به وجود آمده‌اند (البته بررسی‌ها و کاوش‌هایی که در چند سال گذشته انجام گرفته، نشان داده است که شروع استقرار و یکجانشینی در مناطقی مانند زاگرس مرکزی هم‌زمان با سایر مناطق خاور نزدیک و هلال حاصل‌خیزی[5] بوده است؛ برای مثال بنگرید به Darabi et al., 2011; Matthews et al., 2010; Riehl et al., 2013) یا مورد بی‌توجهی واقع شده و یا تمامی آن‌ها مناطقی حاشیه‌ای و فرعی دانسته می‌شدند که فرایند نوسنگی‌شدنشان حاصل انتشار و گسترش پیشرفت‌هایی بود که در مناطق مرکزی به وجود آمده بودند (Hole, 1999).

اما با پیدایش علوم میان‌رشته‌ای و پیشرفت‌های فن‌شناختی که اجازه می‌دادند مراحل و چگونگی رخ دادن این فرایند با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرند، مشخص شد که بروز و شیوع این فرایند به‌صورت موجی نبوده که یک نقطهٔ کانونی داشته و دامنهٔ آن به سایر مناطق سرایت کرده باشد، بلکه جوامع انسانی مختلف در گسترهٔ وسیعی از دنیا (از منطقهٔ موسوم به هلال حاصل‌خیزی گرفته تا آمریکای مرکزی) در رویارویی با وضعیت جغرافیایی، اقلیمی و اجتماعی جدید، مسیری مستقل را در پیش گرفته و بسته به شرایط زیستی و فرهنگی و تاریخی خود، واکنش‌ها و پاسخ‌های متفاوتی به آن نشان دادند (Zeder, 2009). به این ترتیب، در چند سال اخیر دیگر آن نگاه تک‌مرکزی[6] که پیش‌تر در مباحث فرایند نوسنگی‌شدن، به‌ویژه در خاور نزدیک رایج بود، رنگ باخته و بیشتر دیدگاهی جمع‌نگر و چندمرکزی[7] رایج شده است. جالب اینجاست که یکی از اصلی‌ترین عواملی که در پیدایش چنین نگرشی به فرایند نوسنگی‌شدن نقش داشته، همین پژوهش‌های ژنتیک باستان‌شناسی بوده است.

به مانند سایر مناطق دنیا، یکی از مسایل اصلی که در پژوهش‌های دورهٔ نوسنگی ایران همیشه مورد توجه بوده، فرایند اهلی‌شدن گونه‌های جانوری و گیاهی است. از همان شروع پژوهش‌های مرتبط با فرایند نوسنگی‌شدن در منطقهٔ خاور نزدیک، شواهد باستان‌شناختی به‌دست‌آمده از ایران (Braidwood 1961) بیانگر نقش پر اهمیت مناطقی مانند زاگرس در مراحل ابتدایی اهلی کردن گونه‌های زیستی، به‌ویژه

1 Ancient DNA: aDNA

2. Sedentism
3. Neolithization

4. Taurus mountain
5. Fertile Crescent
6. unicentric
7. multicentric

گونه‌های جانوری بوده است. برای مثال، کارهای ملیندا زیدر[1] و همکارانش روی بقایای جانوری محوطه‌های نوسنگی زاگرس نشان داد که به احتمال بسیار زیاد، گله بز برای نخستین بار در منطقهٔ زاگرس در حدود ۱۰۰۰۰ سال پیش مدیریت و سپس اهلی شدند (Zeder & Hesse, 2000; Zeder et al., 2005). اما از طرف دیگر، کارهای انجام‌شده روی ژنتیک بزهای وحشی و اهلی امروزی نشان می‌دهد که بزهای وحشی یا کل‌ها[2]، شش بار به‌طور مجزا در دوره‌های زمانی مختلف اهلی شده‌اند (Naderi et al., 2007, 2008) و این‌که بیش از ۹۰٪ از بزهایی که امروزه در سرتاسر جهان وجود دارند، از جمعیتی هستند (جمعیت اهلی A) که نیاکان وحشی آن در جنوب و جنوب‌شرق ترکیه زندگی می‌کردند (جمعیت وحشی A). به این ترتیب، ما اکنون نمی‌دانیم که مردمان دورهٔ نوسنگی زاگرس کدام جمعیت از بزها را اهلی کرده و آیا نوادگان آن در جمعیت‌های امروزی وجود دارند یا نه. از این‌رو، اگر بخواهیم نقش جوامع نوسنگی زاگرس و به‌تبع سایر مناطق ایران در فرایند اهلی‌شدن گونه‌های جانوری (مانند بز، گوسفند، گاو، خوک، اسب و خر) و در مجموع فرایند نوسنگی‌شدن و همچنین گسترش این فرایند به مناطق همجوار را بهتر و دقیق‌تر درک نماییم، ناچار از استفاده از دانش ژنتیک باستان‌شناسی می‌باشیم.

چنین شرایطی در مورد اهلی‌شدن گونه‌های گیاهی نیز صادق است. هم پژوهش‌های باستان‌شناختی (Zohari & Hopf, 2000, pp. 59–69) و هم ژنتیک باستان‌شناسی (Ozkan et al., 2011) نشان می‌دهد که اهلی‌شدن غلات پیش از اهلی‌شدن جانوران روی داده و منطقهٔ لوانت و جنوب آناتولی از قدیمی‌ترین مناطقی هستند که گندم و جو در آنها مورد کشت قرار گرفته است. اما متأسفانه در مورد اهلی‌شدن گونه‌های گیاهی در ایران حتی کمتر از اهلی‌شدن گونه‌های جانوری می‌دانیم. این‌که آیا جوامع نوسنگی ایران خود گیاهان وحشی که در محیط اطرافشان می‌روییده را اهلی کرده و یا این‌که محصولاتی که در مناطق دیگر مانند آناتولی و لوانت اهلی شده بودند را به قلمرو خود وارد کرده و از آنها بهره‌برداری کرده‌اند، پرسشی است که اکنون فقط از طریق ژنتیک باستان‌شناسی امکان پاسخ‌گویی بدان وجود دارد. از این‌رو، راهگشا بودن استفاده از شیوه‌های ژنتیک باستان‌شناسی در چالش‌ها و پرسش‌های موجود در دوران نوسنگی ایران به روشنی قابل مشاهده بوده و می‌توان از توانمندی‌های آن در این حوزه سود جست.

پتانسیل و توانمندی‌هایی که در بالا برای شاخهٔ نوپدید ژنتیک باستان‌شناسی ارائه شد، را می‌توان به نوعی در پژوهش‌هایی دانست که به‌اصطلاح بزرگ یا کلان‌مقیاس[3] هستند و فرایندهایی مانند اهلی‌شدن گیاهان و جانوران را در سرتاسر دنیا و یا مناطق جغرافیایی گسترده‌ای مورد تجزیه‌وتحلیل قرار می‌دهند .چنین پژوهش‌هایی هدف خود را پرسش‌هایی قرار داده‌اند که تطور و فرگشت[4] جوامع انسانی و نحوهٔ سازگاری آن‌ها با محیط پیرامونشان را به‌طور عام مدنظر قرار داده‌اند .اما با این حال، پرسش‌ها و مسائلی نیز وجود دارند که قلمروشان محدودتر بوده و در مقیاسی خردتر به بررسی مسائل مربوط به گذشته می‌پردازند که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

جوامع پیچیده در ایران و ژنتیک باستان‌شناسی

مدت‌هاست چگونگی پیدایش جوامع پیچیده، موضوع بحث میان اندیشمندان در طیف مختلفی از علوم مانند فلسفه، علوم اجتماعی، انسان‌شناسی و باستان‌شناسی بوده است که گهگاه بسیار داغ بوده و گاه نیز به حاشیه رانده می‌شود. امروزه می‌دانیم که جوامع انسانی برای مدت‌ها (حدود ۲ میلیون سال) در قالب گروه‌های کوچک برابر[5] (متشکل از ۱۰ تا ۳۰ تَن افراد بالغ و نابالغ) زندگی می‌کردند که هیچ شکلی از نابرابری اجتماعی، یعنی دسترسی نابرابر به منابع (اعم از منابع اقتصادی و سیاسی) را نمی‌پذیرفته و در خود راه نمی‌دادند. حال جالب اینجاست که کمتر از ۵ هزار سال پس از آنکه برخی از جوامع انسانی برای نخستین بار به زندگی یکجانشینی روی آوردند، رفته‌رفته از دل همان جوامع برابر، نهادها و روابط اجتماعی جدیدی به وجود آمد که منجر به پیدایش و تقویت نابرابری اجتماعی گشته و در نهایت از دل جوامع سادهٔ تقریباً برابر، جوامعی پیچیده با ساختار سلسله‌مراتبی یا پایگان‌مند[6] پدید آمدند. چرایی و چگونگی پیدایش این جوامع یکی از جذاب‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین پرسش‌هایی است که در این زمینه وجود دارد. از طرف دیگر، آن دسته از جوامعی که شواهد و مدارک چنین تحولات اجتماعی ـ سیاسی را زودتر از سایر جوامع نشان داده‌اند نیز بیشتر مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان، به‌ویژه

1. Melinda Zeder
2. capra aegagrus
3. Large scale
4. Evolution
5. egalitarian society
6. Hierarchical Societies

انسان‌شناسان و باستان‌شناسان بوده‌اند. از همان آغاز فعالیت‌های باستان‌شناختی در منطقهٔ خاور نزدیک، منطقهٔ میان‌رودان و جنوب‌غرب ایران به‌عنوان مناطقی شناخته شده‌اند که نخستین شواهد پیدایش جوامع سلسله‌مراتبی که ما به اصطلاح آن‌ها را پیشاحکومتی[1] می‌خوانیم، در آن‌ها یافت شده می‌شود (بنگرید به Stein & Rothman, 1994). همان‌طور که اشاره شد، چگونگی پیدایش جوامع سلسله‌مراتبی که یکی از نخستین اشکال شناخته‌شدهٔ آن در منطقهٔ خاور نزدیک و به‌ویژه ایران، جامعهٔ خانسالاری[2] است، یکی از موضوعات داغ و جذابی بوده که تاکنون مدل‌های فراوانی برای توضیح آن عرضه شده (برای مثال Carneiro, 1981; Earle, 1997; Sahlins, 1963; Service, 1962, 1975). در این میان، هیچ مدلی نبوده که بتواند به‌خوبی پیدایش چنین جوامعی را از بطن جوامع ساده‌تر توضیح داده و در عین حال مورد توافق همهٔ پژوهشگران واقع شده باشد. اما با این حال، نکته‌ای که در بسیاری از این مدل‌ها وجود دارد و بیشتر پژوهشگران بر آن توافق نظر دارند، این است که یکی از عوامل و نشانه‌های اصلی پیدایش خانسالارها و جوامع پیچیده، موروثی شدن قدرت و جایگاه اجتماعی ـ سیاسی در یک جامعه است (بنگرید به دارک، ۱۳۹۳).

نمودهای مادی و باستان‌شناختی چنین جامعه‌ای شامل ساختمان‌ها و بناهای یادمانی و بزرگ در محوطه‌ها، اشیای تجملی و وارداتی، مهرها و اثر مهرها، تفاوت در هزینه‌های صرف‌شده در ساخت گورها و همچنین ثروت انباشته‌شده در گورها می‌شوند. نکته‌ای که اینجا وجود دارد این است که روابط خویشاوندی را نمی‌توان بر اساس یافته‌ها و مدارک باستان‌شناختی اثبات کرد و تمامی این توافق‌هایی که بر سر موروثی شدن قدرت در خانواده‌های خاص و همکاری این خانواده‌ها برای تمرکز قدرت در دستان خویش وجود دارد، حاصل گزارش‌های تاریخی و قوم‌نگاری است که بیشتر آن‌ها در طی دو سدهٔ اخیر گردآوری شده‌اند و چندان ریشهٔ تاریخی ندارند. از این‌رو برخی از باستان‌شناسان و انسان‌شناسان به‌کارگیری این گزارش‌های قوم‌نگارانه جدید برای بازسازی فرایندهایی که چندین هزاره پیش روی داده‌اند را چندان موثق ندانسته و نقدهایی به آن وارد کرده‌اند (برای مثال بنگرید به متیوز، ۱۳۹۲). اما باستان‌شناسان می‌توانند با استفاده از دانش ژنتیک باستان‌شناسی و روش‌ها و فناوری‌های موجود در این شاخه به پرسش‌هایی مانند این‌که آیا میان افراد بلندمرتبه در یک جامعه ارتباطی نسبی و خونی یا ژنتیکی وجود داشته یا خیر، پاسخ گویند. برای مثال می‌توان از بقایای انسانی موجود در محوطه‌هایی که بین گورها و تدفین‌های آن‌ها از نظر شکل و فرم و همچنین میزان انباشته ثروت، تفاوت و تمایز دیده می‌شود، DNA استخراج کرده (البته به شرایط حفظ و ماندگاری بقایا نیز بستگی دارد که آیا مولکول DNA به اندازهٔ کافی در آن‌ها باقی مانده یا کاملاً از میان رفته است) و رابطهٔ خویشاوندی میان آن‌ها را معین ساخت.

با تعیین رابطهٔ خویشاوندی گورهای گورستان‌های مربوط به جوامع سلسله‌مراتبی، می‌توان به بسیاری از نادانسته‌ها و پرسش‌هایی که ما را در پاسخگویی به چگونگی پیدایش این‌گونه جوامع کمک می‌کنند، دست یافت. البته کاملاً روشن است که از این روش‌ها می‌توان در مورد گورستان‌ها و بقایای انسانی هر محوطه‌ای در هر دوره استفاده کرد و اطلاعات قابل توجهی در مورد ساختار خویشاوندی و به‌تبع ساختار اجتماعی جامعهٔ مورد نظر دست یافت. برای مثال می‌دانیم که در محوطهٔ شوش و در کنار سکوی بزرگ شوش، گورستانی با حدود از ۲۰۰۰ گور وجود داشته است که بیش از ۲۰۰ تا از آن‌ها در بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ توسط هیئت فرانسوی به شیوه‌ای غیرحرفه‌ای و غیرعلمی کاوش شد (بنگرید به هول، ۱۳۷۹)، به‌گونه‌ای که امروزه تقریباً هیچ‌گونه اطلاعات قابل استفاده‌ای از آن‌ها وجود ندارد. اما با توجه به همان اطلاعات اندک و همچنین مواد فرهنگی و دست‌ساخته‌هایی که از این گورها به دست آمده، می‌توان دریافت که این گورستان به یک جامعهٔ نابرابر و پایگان‌مند تعلق داشته و نه یک جامعهٔ سادهٔ برابر. از میان بیش از ۲۰۰ گوری که کاوش شده، تعداد ۵۵ تبر و ۱۱ دیسک مسی به دست آمد که با توجه به تحلیل‌های انجام‌شده (هول، ۱۳۸۳) به نظر این گورها متعلق به سرکردگان اجتماعی ـ مذهبی جامعه بوده‌اند.

یکی از پرسش‌هایی که در اینجا مطرح بوده و می‌تواند بسیار راهگشا باشد، این است که آیا میان افرادی که در گور آن‌ها تبرها یا دیسک‌های مسی یافت شده روابط خویشاوندی و خونی وجود داشته یا خیر. از طرف دیگر پرسش دیگری که می‌توان مطرح کرد، جنسیت این افراد است؛ این‌که این‌ها همگی متعلق به مردها بوده یا متعلق به زن‌ها هستند؛ یا این‌که این تبرها و دیسک‌ها هم از گور زن‌ها و هم از گور مردها یافت می‌شوند. قطعاً اگر بقایای انسانی گورستان شوش A امروزه در دسترس

1. Pre-State Societies
2. Chiefdom Society

بود، از طریق روش‌های موجود در ژنتیک باستان‌شناسی می‌توانستیم به تمامی آن‌ها با دقت بسیار زیاد پاسخ گفته و با درصد بالایی از اطمینان و بر پایهٔ روشی کاملاً علمی در مورد آن‌ها اظهار نظر نماییم. البته با وجود این‌که امروزه بقایای انسانی شوش دیگر در دسترس نیستند تا بتوان از آن‌ها برای انجام چنین کارهایی استفاده کرد، اما هدف از اشاره به گورستان و جامعهٔ شوش در اینجا تنها یادآوری و اشاره‌ای است تا باستان‌شناسان و ژنتیک‌دانان با توانمندی‌هایی که دانش ژنتیک باستان‌شناسی در پاسخگویی به پرسش‌ها و موضوعات مطرح در پیش از تاریخ و البته سایر دوره‌ها در ایران و مناطق دیگر دارد، آشنا گردند.

قطعاً مسائل متعددی در ارتباط با جوامع پیچیده وجود دارد که با بهره‌گیری از دانش ژنتیک باستان‌شناسی می‌توان به درک دقیق‌تر و عمیق‌تری از آن‌ها دست یافت. به‌عنوان نمونه، یکی از موضوعات مهم در هزاره‌های چهارم و سوم پیش از میلاد در ایران، جابه‌جایی و گسترش جمعیت‌های انسانی و فرهنگ‌های مادی و باستان‌شناختی است. فرهنگ‌هایی نظیر بلخ ـ مرو[1] در شمال‌شرق ایران، کورا-ارس[2] یا ماوراءقفقاز[3] در شمال‌غرب ایران، فرهنگ سفال آلویی در مرکز فلات ایران، و دوره‌های لپویی و بانش در منطقه فارس، نمونه‌هایی از این فرهنگ‌ها هستند که چالش‌های متعددی را در باستان‌شناسی این دوران ایجاد کرده‌اند. با استفاده از روش‌ها و تحلیل‌های موجود در علوم ژنتیک، به‌ویژه شاخه ژنتیک باستان‌شناسی، می‌توان به میزان قابل توجهی بر این چالش‌ها فائق آمد و مسیر را برای طرح پرسش‌های جدیدتر هموار ساخت. این امر تنها با همکاری میان باستان‌شناسان و متخصصان ژنتیک امکان‌پذیر است.

پدیدهٔ مهاجرت هندواروپایی‌ها و ژنتیک باستان‌شناسی

بی‌شک جوامع انسانی از دیرباز به دلایل مختلفی مانند دستیابی به منابع خام جدید، زمین‌ها و چراگاه‌ها و قلمرو وسیع‌تر دست به مهاجرت می‌زده و از سرزمین مادری خود دل‌کنده و به سرزمین‌های جدید می‌کوچیدند. گهگاه نیز برخی جمعیت به دلایلی مانند جنگ، بیماری و قحطی و یا در اثر فشارهای مذهبی و دینی مجبور به ترک دیار می‌شدند. در برخی موارد نیز گروهی متخصص و صنعتگر به دستور حکومت و به منظور رواج صنعتی خاص، از سرزمین مادری‌شان به منطقه‌ای جدید کوچانده شده و در آنجا به ترویج کسب‌وکار و حرفه‌شان می‌پرداختند. بی‌تردید چنین جابجایی‌ها و مهاجرت‌هایی چه در مقیاس خرد و چه کلان در گذشته صورت گرفته و یکی از سازوکارهای اساسی جوامع انسانی در تنظیم اموراتشان بوده است. حتی امروزه نیز چنین جابجایی‌ها و الگوهای مهاجرتی را می‌توان در سراسر دنیا مشاهده کرد؛ برای مثال مهاجرت اخیر گروه بزرگی از مسلمانان خاورمیانه که در پی کسب امنیت به کشورهای اروپایی پناه آوردند. حتی در کشور خودمان می‌توان به مهاجرت گروه‌های بزرگی از جوامع جنوب‌شرق به ویژه جوامع منطقهٔ سیستان و بلوچستان به مناطق شمالی مانند گنبد و گرگان اشاره کرد که در پی خشکسالی و از میان رفتن نظام کشاورزی شکوفای آن منطقه روی داد. به این ترتیب می‌توان به وضوح دید که مهاجرت و جابجایی هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی پدیده‌ای فراگیر است و محدود به تاریخ یا جغرافیای خاصی نمی‌شود. از طرف دیگر باستان‌شناسان نیز از همان ابتدای پیدایش باستان‌شناسی به عنوان یک علم، از نظریه‌های مبتنی بر مهاجرت و جابجایی که به اصطلاح نظریات انتشارگرایانه[4] خوانده می‌شوند، برای توضیح تغییرات فرهنگی در مناطق مختلف جغرافیایی استفاده کرده و بهره برده‌اند. اما شوربختانه برخی از این نظریات آن‌چنان ساده‌انگارانه بوده‌اند که رفته‌رفته باستان‌شناسان به کلیت توضیحات انتشارگرایانه بی‌اعتماد شده و پس از مدتی نظریات انتشارگرایانه در رقابت با چارچوب‌های نظری دیگر، رنگ باخت (عبدی، ۱۳۷۶).

یکی از داغ‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین نظریه‌های انتشارگرایانه‌ای که در پیش از تاریخ اوراسیا و به ویژه در پیش از تاریخ و دوران تاریخی ایران رواج داشته و هنوز هم کم و بیش بر قوت خود باقی است، نظریه مهاجرت هندواروپایی‌ها[5] است. بر اساس این نظریه که برای نخستین بار توسط سر ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۴ میلادی)، زبان‌شناس انگلیسی، مطرح شد، میان زبان‌های سانسکریت و پارسی باستان از یک سو و زبان‌های یونانی، لاتینی و اروپای شمالی از سوی دیگر قرابت وجود داشته و از این رو به احتمال زیاد این زبان‌ها دارای خاستگاه و منشأ مشترکی هستند (موسوی، ۱۳۷۸؛ همچنین بنگرید به Lehmann, 1967). به این ترتیب بود که زبان‌شناسان

1. Bactria-Margiana Archaeological Complex (BMAC)
2. Kura Araxes culture
3. Transcaucasus
4. Diffusionistic
5. Indo-European

از بیش از دو سده پیش شروع به کشف کم و کیف این قرابت و خاستگاه احتمالی جوامعی که از آن پس هندواروپایی یا آریایی[1] نامیده شدند، پرداختند. در نهایت در اواخر سدهٔ بیستم بود که بسیاری از زبان‌شناسان پس از دهه‌ها کشمکش، بر سر نظریهٔ اُتو شرادر، زبان‌شناس آلمانی که خاستگاه هندواروپاییان را به استپ‌های جنوب روسیه نسبت داد (Schrader, 1890)، به توافق رسیدند (موسوی، ۱۳۷۸).

از طرف دیگر، باستان‌شناسان نیز با پذیرش نظریهٔ مهاجرت هندواروپاییان که در اصل نظریه‌ای زبان‌شناختی بود و نه باستان‌شناسی، در محوطه‌های باستانی به دنبال مدارک مادی و باستان‌شناختی این جابجایی و مهاجرت پرداختند. در ایران نیز پژوهش‌های باستان‌شناختی به منظور ردیابی مسیر مهاجرت هندواروپایی‌ها یا آریایی‌ها تقریباً از همان آغاز فعالیت‌های علمی باستان‌شناسی مورد توجه بوده است (Ghirshman, 1977؛ همچنین بنگرید به موسوی، ۱۳۷۸).

از قضا، اوج این پژوهش‌ها درست همزمان بوده با دورهٔ سلطنت پهلوی دوم (۱۳۲۰-۱۳۵۷ خورشیدی، ۱۹۴۱ تا ۱۹۷۹ میلادی) که نظام حاکم تلاش داشت با پیوند ریشه‌های حکومت خود با دوران پادشاهی ایران باستان، هویت ملی و ایرانی را در چارچوب نظام پادشاهی یکپارچه کرده و روحیهٔ همبستگی ملی را زیر سایهٔ شخص شاه تقویت نماید (بنگرید به Abdi, 2001).

با وجود این‌که بیشتر پژوهشگران و باستان‌شناسان ایرانی و غیرایرانی، بیش از آنکه به دنبال ارزیابی درستی یا نادرستی نظریهٔ مهاجرت هندواروپایی‌ها باشند، به دنبال کشف تاریخ دقیق و مسیر مهاجرت آنها بودند، اما در این میان اندک پژوهشگران و باستان‌شناسانی نیز وجود داشتند که با توجه به ناهمخوانی یافته‌های باستان‌شناختی با نظریه‌های زبان‌شناختی، مهاجرت آریایی‌ها از استپ‌های جنوب روسیه به فلات ایران را به دیدهٔ تردید نگریسته و بر این باورند که مدارک باستان‌شناختی، از این نظریه پشتیبانی نمی‌کنند و شواهد و مدارک مادی و باستان‌شناختی بیشتر نشان از تداوم فرهنگی دارند تا گسست فرهنگی (مدودسکایا، ۱۳۸۴؛ طلایی، ۱۳۹۱). به این ترتیب، زمانی که به تاریخ مباحثات مربوط به خاستگاه و مسیر مهاجرت آریایی‌ها به فلات ایران و مناطق همجوار می‌نگریم و استدلال‌ها و مدارک طرفداران و منتقدان این نظریه را با یکدیگر مقایسه می‌نماییم، چاره‌ای جز اظهار بی‌طرفی نداشته و می‌بایست منتظر تحلیل‌ها و کشف مدارک تازه‌تر بمانیم.

از طرف دیگر، همان‌طور که در این نوشتار چندین بار اشاره شده است، امروزه موثق‌ترین و دقیق‌ترین روش برای بررسی و ارزیابی مهاجرت‌های گروه‌ها و جوامع زیستی از جمله جوامع انسانی در گذشته، استفاده از دانش ژنتیک و روش‌های ژنتیک باستان‌شناسی است .برای مثال، در مورد این پرسش که آیا جابجایی‌ها و جایگزینی‌های جمعیتی در بین ۵۰۰۰ تا ۲۵۰۰ سال پیش در فلات ایران روی داده یا نه، کافی است تا DNA باستانی از تعدادی از بقایای انسانی که در محوطه‌های قدیمی‌تر از ۵۰۰۰ سال به دست آمده‌اند (مانند لایه‌های تحتانی تپهٔ حصار و یا دوره سوم و چهارم محوطهٔ سیلک) استخراج و با DNAبقایای انسانی که به تاریخ ۵۰۰۰ تا ۲۵۰۰ سال پیش تعلق دارند (یعنی محوطه‌های عصر مفرغ و آهن) مقایسه گردند . با مقایسهٔ این بقایا می‌توان به سادگی نشان داد که آیا در هزاره‌های سوم، دوم و نخست پیش از میلاد، مجموعهٔ ژنی جدیدی وارد خزانهٔ ژنی[2] جمعیت‌های فلات ایران شده است یا خیر .به این ترتیب، با استفاده از روش‌های موجود در ژنتیک و ژنتیک باستان‌شناسی می‌توان با دقت بالایی نظریهٔ مهاجرت آریایی را ارزیابی و درستی یا نادرستی آن را نشان داد. البته، قطعاً انجام چنین پژوهش‌ها و پروژه‌هایی نیازمند برنامه‌ریزی‌های بلندمدت و همکاری چندین مرکز علمی و پژوهشی است که شوربختانه در حال حاضر در کشور اشتیاقی به چنین کارهایی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار نسبتاً کوتاه، تلاش کرده‌ام با ارائهٔ مثال‌هایی از دوران پیش از تاریخ ایران، توانمندی و پتانسیل شاخهٔ نوپدید ژنتیک باستان‌شناسی را در پاسخ‌گویی و روشن‌کردن برخی از مسائل مهم و چالش‌برانگیز این دوران شرح داده و اشاره نمایم . استفاده از روش‌ها و تکنیک‌های این شاخهٔ علمی، چه در سطح کلان و جهان‌شمول و چه در سطح خرد و منطقه‌ای و حتی محلی، می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائلی باشد که با هیچ روش و ابزار دیگری قابل چاره‌جویی نیستند. مسائلی مانند اهلی‌شدن گونه‌های زیستی و جابه‌جایی‌های جمعیت‌های

1. Aryan

2. Gene Pool

انسانی، حیوانی و گیاهی در دوران نوسنگی، شکل‌گیری جوامع خان‌سالار و نیز پیدایش شبکه‌ای از روابط خانوادگی در میان نخبگان اجتماعی به‌منظور کنترل سایر اعضای جامعه در هزاره‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد، و همچنین مسئلهٔ مهاجرت و جابه‌جایی جمعیت‌های بزرگ انسانی در هزارهٔ دوم و نخست پیش از میلاد، تنها گلچینی از موضوعات متنوع مرتبط با گذشتهٔ جامعهٔ ایران است که دانش ژنتیک باستان‌شناسی می‌تواند با کمک روش‌ها و تکنیک‌های موجود، به آن‌ها پاسخ دهد .قطعاً مسائل و موضوعات بسیاری در باستان‌شناسی و در کل در گذشته و تاریخ جامعهٔ ایرانی (چه دوران پیش از تاریخ، چه تاریخی و چه اسلامی) وجود دارد که برای درک درست‌تر و موثق‌تر، در انتظار روش‌ها و تکنیک‌های جدید هستند؛ حال که پیشرفت‌های فن‌شناختی و روش‌شناختی در دانش ژنتیک به پژوهشگران تاریخ و باستان‌شناسی این امکان را داده تا به‌طور علمی‌تر به تاریخ ایران بنگرند، مطلوب‌تر آن است که فرصت را غنیمت شمرده و به سوی آن گام برداریم.

منابع

خورسندی طاسکوه، علی (۱۳۸۸). تنوع گونه‌شناختی در آموزش و پژوهش میان‌رشته‌ای. فصلنامهٔ مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱(۴)، ۸۳-۵۷.
https://doi.org/10.7508/isih.2009.04.003

دارک، کن آر. (۱۳۹۳). مبانی نظری باستان‌شناسی، ترجمهٔ کامیار عبدی. تهران: نشر دانشگاهی.

عبدی، کامیار (۱۳۷۶). مروری بر تحول اندیشهٔ باستان‌شناسی در دهه‌های اخیر. باستان‌شناسی و تاریخ، ۱۲، ۲۳-۲۴.

متیوز، راجر (۱۳۹۲). باستان‌شناسی بین‌النهرین: نظریات و رهیافت‌ها، ترجمهٔ بهرام آجورلو. تبریز: انتشارات دانشگاه هنر تبریز.

مدودسکایا، یانا (۱۳۸۴). ایران در عصر آهن ۱، ترجمهٔ به انگلیسی: و. پاولویچ؛ ترجمهٔ به فارسی: علی اکبر وحدتی. تهران: سازمان میراث فرهنگی، پژوهشکدهٔ باستان‌شناسی.

طلایی، حسن (۱۳۹۱). باستان‌شناسی و هنر ایران در هزارهٔ اول قبل از میلاد. تهران: سمت.

موسوی، علی (۱۳۷۸). هندواروپاییان در ایران: مقدمه‌ای بر پیشینه و باستان‌شناسی مسئلهٔ هندواروپایی. باستان‌شناسی و تاریخ، ۱۳-۱۴، ۲۶-۲۷.

مهرمحمدی، محمود (۱۳۸۸). ملاحظات اساسی در باب سیاست‌گذاری توسعهٔ علوم میان‌رشته‌ای در آموزش عالی از منظر فرایند تکوین. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱(۳)، ۱-۱۸. https://doi.org/10.7508/isih.2009.03.001

هول، فرانک (۱۳۷۹). تحلیل ساختار و نقوش سفال‌های پیش از تاریخ، ترجمهٔ کامیار عبدی. باستان‌شناسی و تاریخ، ۱۴(۲۸)، ۳۷-۲۲.

هول، فرانک (۱۳۸۳). نمادهای مذهب و تشکیلات اجتماعی در شوش، ترجمه کامیار عبدی. باستان‌پژوهی، ۱۲، ۴۸-۶۱.

Abdi, K. (2001). Nationalism, politics, and the development of archaeology in Iran. *American Journal of Archaeology, 105*(1), 51–76.

Amorim, A. (1999). Archaeogenetics. *Journal of Iberian Archaeology, 1*, 15–25.

Braidwood, R. J., & Howe, B. (1960). *Prehistoric investigations in Iraqi Kurdistan* (Studies in Ancient Oriental Civilization No. 31). Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Braidwood, R. J. (1961). The Iranian prehistoric project 1959–1960. *Iranica Antiqua, 1*, 3–7.

Carneiro, R. L. (1981). The chiefdom: Precursor of the state. In G. D. Jones & R. R. Kautz (Eds.), *The transition to statehood in the New World* (pp. 37–79). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Darabi, H., Naseri, R., Young, R., & Fazeli, H. (2011). The absolute chronology of Eastern Chia Sabz: A pre-pottery Neolithic site in western Iran. *Documenta Praehistorica, 38*, 255–265.

Earle, T. K. (1997). *How chiefs came to power: The political economy in prehistory*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ghirshman, R. (1977). *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.

Hole, F. (1999). Revisiting the Neolithic. In A. Alizadeh, Y. Majidzadeh, & S. Malek Shahmirzadi (Eds.), *The Iranian world: Essays on Iranian art and archaeology presented to Ezat O. Negahban* (pp. 13–27). Tehran, Iran: Iran University Press.

Matthews, R., Mohammadifar, Y., Matthews, W., & Motarjem, A. (2010). Investigation of early Neolithic of western Iran (CZAP). *Antiquity Project Gallery*. Retrieved from: http://antiquity.ac.uk/projgall/matthews323/czap.org

Lehmann, W. D. (1967). *A reader in nineteenth century historical Indo-European linguistics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Naderi, S., Rezaei, H. R., Taberlet, P., Zundel, S., Rafat, S. A., Naghash, H. R., El-Barody, M. A., Ertugrul, O., & Pompanon, F. (2007). Large-scale mitochondrial DNA analysis of the domestic goat reveals six haplogroups with high diversity. *PLoS ONE, 2*(10), e1012. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001012

Naderi, S., Rezaei, H. R., Pompanon, F., Blum, M. G. B., Negrini, R., Naghash, H. R., Balkiz, Ö., Mashkour, M., Gaggiotti, O. E., Ajmone-Marsan, P., Kence, A., Vigne, J.-D., & Taberlet, P. (2008).

Service, E. R. (1962). *Primitive social organization: An evolutionary perspective*. New York: Random House.

Service, E. R. (1975). *Origins of the state and civilization: The process of cultural evolution*. New York: Norton.

Stein, G., & Rothman, M. S. (Eds.). (1994). *Chiefdoms and early states in the Near East: The organizational dynamics of complexity*. Madison, WI: Prehistory Press.

Wade, N. (2006). *Before the dawn: Recovering the lost history of our ancestors*. New York: Penguin Press.

Sarich, V. M., & Wilson, A. C. (1967). Immunological time scale for hominid evolution. *Science*, *158*(3805), 1200–1203. https://doi.org/10.1126/science.158.3805.1200

Zeder, M. A., & Hesse, B. (2000). The initial domestication of goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 years ago. *Science*, *287*(5461), 2254–2257. https://doi.org/10.1126/science.287.5461.2254

Zeder, M. A., Vigne, J. D., & Helmer, D. (2005). A view from the Zagros: New perspectives on livestock domestication in the Fertile Crescent. In J. D. Vigne, J. Peters, & D. Helmer (Eds.), *The first steps of animal domestication: New archaeozoological approaches* (pp. 125–146). Oxford: Oxbow Books.

Zeder, M. A., Emshwiller, E., Smith, B. D., & Bradley, D. G. (2006). Documenting domestication: The intersection of genetics and archaeology. *Trends in Genetics*, *22*(3), 139–155. https://doi.org/10.1016/j.tig.2006.01.007

Zeder, M. A., & Smith, B. D. (2009). A conversation on agricultural origins: Talking past each other in a crowded room. *Current Anthropology*, *50*(5), 681–691. https://doi.org/10.1086/605553PMC

Zohary, D., & Hopf, M. (2000). *Domestication of plants in the Old World: The origin and spread of cultivated plants in West Asia, Europe, and the Nile Valley* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.

The goat domestication process inferred from large-scale mitochondrial DNA analysis of wild and domestic individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 105*(46), 17659–17664. https://doi.org/10.1073/pnas.0804782105

Özkan, H., Willcox, G., Graner, A., Salamini, F., & Kilian, B. (2011). Geographic distribution and domestication of wild emmer wheat (*Triticum dicoccoides*). *Genetic Resources and Crop Evolution, 58*(1), 11–53.

Prüfer, K., Racimo, F., Patterson, N., Jay, F., Sankararaman, S., Sawyer, S., Heinze, A., Renaud, G., Sudmant, P. H., de Filippo, C., Li, H., Mallick, S., Dannemann, M., Fu, Q., Kircher, M., Kuhlwilm, M., Lachmann, M., Meyer, M., Ongyerth, M., ... Pääbo, S. (2014). The complete genome sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains. *Nature, 505*(7481), 43–49. https://doi.org/10.1038/nature12886

Riehl, S., Zeidi, M., & Conard, N. J. (2013). Emergence of agriculture in the foothills of the Zagros Mountains of Iran. *Science, 341*(6141), 65–67.

Renfrew, C. (2001). From molecular genetics to archaeogenetics. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 98*(9), 4830–4832.

Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History, 5*(3), 285–303.

Sawyer, S., Renaud, G., Viola, B., Hublin, J.-J., Gansauge, M.-T., Shunkov, M. V., Derevianko, A. P., Prüfer, K., Kelso, J., & Pääbo, S. (2015). Nuclear and mitochondrial DNA sequences from two Denisovan individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 112*(51), 15696–15700. https://doi.org/10.1073/pnas.1519905112

Schrader, O. (1980). *Prehistoric antiquities of the Aryan peoples* (F. B. Jevons, Trans.). London: Williams and Norgate. (Original work published 1890)

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Analysis of the Symbols of the Two Great Zoroastrian Festivals (Mehregān and Nowruz) and their Reincarnation in the Stories of Noah the Prophet (AS)

Azadeh Pashootanizadeh [1]✉

1 Assistant Professor, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran. Corresponding author: pashootanizadeh gmail.com

Abstract: Joy and celebration constituted the foundation for the emergence of Iran's national festivals, which have long been intertwined with the country's mythology and cultural symbols. Two of the most important Iranian festivals, celebrated from ancient times to the present in honor of the beneficent and constructive attributes of Ahura Mazda in Iran, are Nowruz and Mehregan. Nowruz is celebrated on the first day of Farvardin, coinciding with the vernal equinox, whereas Mehregan is observed on the tenth day of the month of Mehr, coinciding with the autumnal equinox. In a sense, these two festivals may be interpreted as the festivals of "sowing" and "harvesting" within the context of Iran's agricultural traditions. The continued survival of these two festivals to the present day can be attributed, to a considerable extent, to the correspondence between their symbols and motifs and those found in narratives contained in sacred scriptures. The story of the Flood of Noah appears in the Abrahamic religions, including Islam, Christianity, and Judaism; however, the ancient Iranians and adherents of the Mazdayasnian faith were not familiar with this narrative. Through the combination of symbols and the identification of points of convergence with the myths and legendary kings of Iran, Zoroastrians succeeded in endowing the two principal festivals of Mehregan and Nowruz with both national and religious dimensions, thereby safeguarding them against the risk of oblivion and discontinuation. The research method employed in this study is descriptive–analytical. Ultimately, through comparative analysis, the study seeks to identify the points of convergence between the relevant narratives, symbols, and traditions. The principal research question concerns the reasons underlying the continued survival of these festivals to the present day.

History
Received: May 14.2020
Accepted: July. 31.2020
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Mehregan Festival
Nowruz Fest
Jamshid
Fereydun
Gods
Goddesses

Citation: Pashoutanizadeh, A. (2025). An Analysis of the Symbols of the Two Major Zoroastrian Festivals, Mehrgan and Nowruz, and Their Emergence in Noah's Stories. *Anthropology Studies Cultural Heritage,* 2(1), 159–174.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

Iran has consistently preserved joy and vitality within its cultural identity. Iranian festivals and rituals represent one of the most significant manifestations of Iran's historical culture and identity, and their study can reveal various dimensions of Iranians' belief systems, symbolic frameworks, and social structures. Among these rituals, Nowruz and Mehregan hold a privileged position, not only because of their ancient heritage but also because they have demonstrated remarkable continuity throughout Iran's history, adapting to new cultural conditions across different historical periods despite political, social,

and religious transformations. This historical continuity indicates that these two festivals were not merely calendrical observances but were grounded in a collection of symbols, beliefs, and cultural concepts that enabled reinterpretation and adaptation within different religious contexts.

Following the spread of Islam in Iran, certain symbolic and conceptual elements of Iranian festivals found resonance with narratives and themes present in Islamic sacred texts and other Abrahamic religions, sometimes becoming intertwined with them. This cultural juxtaposition allowed some components of these festivals to acquire meaning within new religious interpretations, facilitating their continuation in Iran's Islamic society. From this perspective, comparative study between Iranian rituals and religious narratives can play a significant role in understanding cultural interaction processes, reinterpretation of symbols, and the persistence of ancient traditions.

The narrative of Noah's Flood possesses considerable potential for comparative examination with Iranian festivals. This narrative, beyond its prominent position in Abrahamic religions, encompasses a collection of symbols related to water, the resurrection of nature, salvation, the rebirth of life, and the renewal of cosmic order; concepts that are also noticeably present in the symbolic structure of Nowruz and Mehregan. Furthermore, in ancient Iranian religious tradition, deities such as Mehr (Mithra), as a symbol of the sun, and Nahid (Anahita), as a symbol of water and fertility, held a fundamental position in the belief system associated with agriculture, animal husbandry, and natural cycles. Consequently, examining these symbolic elements provides a more precise understanding of the conceptual connections between Iranian traditions and religious narratives.

While numerous studies have been conducted on ancient Iranian festivals, particularly Nowruz and Mehregan, and their historical, mythological, religious, and anthropological dimensions have been examined, the comparative analysis of shared symbols and archetypes between the Noah narrative and these two major Iranian festivals, especially with a focus on cultural convergence and symbol reinterpretation, has received less attention. The present research seeks to address this gap through a comparative and symbolological approach.

2. Research Methodology

This study employs a descriptive-analytical research method, relying on library-based data collection from primary and secondary sources. The primary sources include Avestan texts, particularly the Yashts (including Mehr Yasht, Bahram Yasht, and Aban Yasht), Pahlavi texts such as Bundahishn, and historical and literary works including the Shahnameh, Tarikh-e Bal'ami, and the works of Biruni. The research also draws upon Islamic sources, including the Quran and exegetical traditions, as well as biblical texts.

The analytical framework is grounded in comparative religious studies and mythology, with particular attention to the analysis of symbols and shared archetypes. Through systematic comparison, the study identifies points of convergence and difference between the symbolic elements present in Nowruz and Mehregan festivals and those found in the Noah narrative. The research also examines the processes of cultural transmission and reinterpretation that enabled these festivals to maintain their relevance across religious transitions. The principal research question concerns the reasons underlying the continued survival of these festivals to the present day. The study ultimately seeks to explain how Zoroastrians, through combining symbols and identifying commonalities with Iranian myths and legendary kings, endowed Mehregan and Nowruz with both national and religious dimensions, thereby protecting them from the risk of oblivion.

3. Discussion

3.1. The Position of the Sun and Water in Iranian Cosmology

In Sasanian cosmology, the seven-layered structure of heaven emerged, with each

layer belonging to one of the seven planets: the Moon, Mercury, Venus, the Sun, Mars (Bahram), Jupiter, and Saturn. Water was also influenced by these "seven celestial bodies" (Aba'eh Sab'eh). Additionally, the sun's rays were composed of seven rays, corresponding to the six spatial dimensions and the supracosmic dimension. According to Pahlavi texts, Iranians recognized four heavens: the sphere of stars, the lunar sphere, the solar sphere, and paradise. From the stellar sphere to the solar sphere represented the stages of life, with the highest life belonging to the solar sphere, followed by the afterlife and paradise.

Among Iranian kings, Jamshid bore the title "Sun," indicating his placement at the highest stage of life. Jamshid, or Jam, was Iran's first mythological king. In Sanskrit, he is called "Yama," and in the Gathas, "Yima," while "Shid" means "radiant," "possessor of good flocks," and "beautiful." "Shid" is an attribute of "Khwar" (the sun), which is why Jamshid is considered the deity of sunlight or the sun. Jamshid offered the Haoma plant to Ahura Mazda, and in the Avesta, two similar pairs named "Mashi" and "Mashiane" are mentioned alongside "Yam" and "Yimak." The attribute "possessor of good flocks" for Jamshid refers to cattle, and since Mehregan was also established by Fereydun, this again refers to cattle. Thus, the cow serves as a common symbol between Jamshid (the creator of Nowruz) and Fereydun (the creator of Mehregan).

3.2. The Cow as a Shared Symbol of Fereydun and Jamshid in Mehregan and Nowruz

In the Avesta, "cow" (gav) refers to beneficial livestock in general. The sheep, which today denotes the species of ewe (both male and female), was originally "Geushpant" or "sacred cow." One of Iran's seven famous fire temples during the Sasanian period was the Bahram Fire Temple, which in Persian dictionaries was considered a metaphor for the zodiac sign Aries (the ram). To empower the fire, suet and sheep's tail fat (zohr) were offered to the Bahram Fire during special occasions, including the establishment of the fire, seasonal festivals (Gahanbars), and the fourth morning after death when, according to Zoroastrian belief, the soul resides in the house of Shah Bahram. This indicates the similarity between the symbol of Izad Bahram and the symbol of the cow. Furthermore, in the Bahram Yasht, it is stated that the angel Bahram appeared to Zoroaster in ten forms: a strong wind, a bull, a white horse, a drunken camel, a male boar, a fifteen-year-old youth, a radiant being, a soaring falcon, a ram, a horned goat or deer, a beautiful goat, and a courageous warrior.

The significance of the cow in narratives related to Nowruz is also evident. Gardizi, in his description of Nowruz, mentions that "the shadows pass from the walls and the sun falls through the openings, and the non-Arabs say that on this day Jamshid rode upon a calf and went toward the south, subduing the demons and the black ones." This narrative, which refers to both Mehregan and Nowruz, also alludes to Mehr (the sun), which is the common element between the two festivals. In another account concerning the origin of Nowruz, the demons built a throne at Jamshid's command, carried it on their shoulders, and passed from Damavand and Babylon. The people, seeing Jamshid shining like the sun, were amazed and thought there were two suns in the sky.

In ancient Iranian belief, the movement of the cow causes the new year to begin, which is the start of Nowruz. Additionally, placing an egg on a mirror during Nowruz and believing it rotates at the moment of the new year is based on the notion that the celestial cow casts the globe of the earth from one horn to another, thereby bringing about the new year.

Fereydun, after Jamshid, is the greatest mythological king. He, who is of Jamshid's lineage, rebels against the tyranny of Zahhak with the help of Kaveh the Blacksmith and then assumes the throne. When Fereydun was born, the "Farr-e Kiyani" that had departed from Jamshid joined him. When Zahhak learned of Fereydun's birth, Franak (Fereydun's

mother) entrusted the child to the guardian of the cow "Barmayun" or "Parmayeh." After Kaveh's uprising, Fereydun freed Jamshid's two sisters, Shahrnaz and Arnavaz, from Zahhak's bondage and took them as his wives.

Biruni, in his work *Athar al-Baqiyah*, notes that all of Fereydun's ancestors bore names in which the compound "cow" is evident. The *Bundahishn* interprets Fereydun's father as "Abtin," meaning "possessor of many cows." His entrustment to the cow's guardian further strengthens this connection, and after his victory over Zahhak, the liberation of the "Athfian" cows that were imprisoned by Zahhak represents another link between Fereydun and the cow. Indeed, the name "Kaveh," who through his leather apron (cow leather) was instrumental in Fereydun's kingship, is derived from the English word "cow." Bal'ami also notes that Fereydun sacrificed herds of cattle to the goddess Nahid.

Regarding the etymology of the Mehregan festival, it is mentioned that it coincides with the emergence of Mehr (the sun), and also that on this day Fereydun was weaned and rode upon a cow, and in the sky, a cow of light appeared with golden horns and silver legs, drawing the lunar sphere. This cow appears for an hour and then disappears, and whoever succeeds in seeing it will have their wishes fulfilled.

The similarity between Nowruz and Mehregan is not limited to the element of the cow; in both festivals, people wear new clothes, and at dawn on Nowruz, they bathe in qanat water to purify themselves from sin, as this day belongs to the angel of water. During Mehregan, Zoroastrians also wore new clothes and spread a tablecloth that included pomegranates, and the sultan would place a golden crown with the image of the sun upon his head, granting public audience on both Nowruz and Mehregan. The pomegranate, a symbol of fertility and abundance, belongs to the goddess Nahid. Thus, in Nowruz and Mehregan, the elements of water (goddess Nahid), the sun (Izad Mehr), and the cow (Izad Bahram) are shared.

3.3. The Lion as a Shared Symbol of Mehr and Nahid

Will Durant, writing about the greatest gods in pre-Zoroastrian religions, states: "Mithra is the god of the sun and Anahita is the goddess of the earth and fertility." Anahita is the eye of Mehr, and in the Avesta, Mehr is mentioned as the eye of Ahura Mazda. Therefore, the planet Venus is the eye of the sun, and the sun is the eye of God; hence, Venus is in the third heaven (in terms of distance from the sun), and the sun occupies the third position, close to the heavenly paradise and divine light. When Zoroaster asked Ardvisur Anahita, "With which sacrifice should I praise you, with which sacrifice should I approach you, so that Ahura Mazda may prepare a path for you from beyond the sphere of the sun?" (Aban Yasht, verse 90), we understand that water and light share a common source. Ahura Mazda established Nahid's station in the solar sphere, from which Ardvisur Anahita descends from the starry firmament in response to the supplications of the pious.

Statuettes of Nahid exist in which she holds her son Mehr on her knee and is nursing him. Accordingly, Mehr is one of the Sushyants of the Zoroastrian faith, and his birth is described as follows: "Mehr Sushyant was born from his mother Nahid among a Scythian-Iranian tribe in eastern Iran." On coins discovered from the Kushan period, Nahid's image is depicted riding a lion. In Assyrian seals and in the paintings of the palace of Mari (dating to the second millennium), the lion is depicted as one of the attributes of Venus. In religious literature, Venus is called the "fierce lion" or the "lioness of the gods of heaven." On the other hand, the lion is one of the important animal manifestations of Mehr; Mehr appears in the form of a lion, representing his earthly manifestation among predators. In some Mithraic temples, there are images of Mehr with a lion's head. Lions were raised in Mithraic and Nahid temples; for instance, in Elam, a temple was built for Anahita in which domesticated

lions were kept. These tamed lions would welcome those entering the temple.

3.4. Weapons and Warfare as Shared Symbols of Bahram with Mehr and Nahid

Izad Bahram, whose Avestan form is "Verethragna" and Pahlavi form is "Vahram," is called Bahram in Mazdayasnian literature and the *Bundahishn*, meaning "victory." This word is a transformed form of "Vritrahan," meaning "slayer of Vritra" (the demon of drought or barren cloud). Bahram's connection with the goddess Nahid is evident from this attribute. In the Bahram Yasht, among the heavenly deities, the best weapon belongs to this deity, and for this reason, warriors would appeal to him during battle and seek his aid. In Babylonian myths, "Mehr" corresponds to "Tammuz," and "Ishtar" corresponds to "Nahid"; sometimes Mehr is depicted riding a lion with a dagger, and sometimes Nahid is depicted holding a weapon and riding a lion. Possessing a weapon in the hands of Mehr and Nahid makes them similar to Izad Bahram. In the Babylonian legend, Ishtar (the Iranian Nahid), in search of her slain beloved Dumuzi or Tammuz (the Iranian Mehr), went to the underworld and then returned victoriously with him to earth. In most sculptures discovered from Mithraic temples, Mehr is seen with a blazing torch and a dagger in his hand; the dagger signifies his struggle against demonic forces, and the torch symbolizes the brightness and light of the sun. In ancient Iran, another solar deity exists, namely Verethragna (Bahram), who manifests in several forms. The most important manifestation of Bahram is the human figure with a sword of golden blade and rich ornamentation, similar to Mehr's dagger and with the same symbolic meaning. Bahram, throughout the spread of Mithraism, was always the companion of Izad Mehr. The description of Mehr's martial aspect in the Mehr Yasht is formidable; he instills terror in enemies and gives warriors a fighting spirit, with Bahram the Ahura-created moving ahead of him. The sun is the timekeeper of this battle. In the Avesta, the martial function belongs to Mehr and Bahram. In Bal'ami's narrative, Jamshid was the first to use weapons and swords, thus resembling Izad Bahram.

Plutarch shows that Achaemenid kings had close ties with Anahita, especially in her role as the goddess of war, and Herodotus writes that they sought Nahid's aid in warfare. In the reign of Artaxerxes II (405 BC), a temple dedicated to the goddess of war was established at Pasargadae, which Plutarch identifies as a temple of Anahita.

3.5. Noah and His Connection with Nahid and Mehr

According to some Islamic traditions, the story of Zahhak and his hanging took place during the time of Noah. In the Noah narrative, the dove plays a significant role. The story of Noah, which begins with a flood in the sky and water gushing from an old woman's oven and ends with the abatement of the waters, is connected with water symbols. After the waters subsided, Noah's ark landed on Mount Ararat. Noah first sent the raven and then the dove to investigate, and the dove returned with an olive branch, making it known as "Noah's messenger." Ancient Iranians were unfamiliar with the Noah narrative; however, in ancient traditions, they drew parallels between Noah and Fereydun, and Noah's ark was likened to Jamshid's "Var-e Jamkard." Thus, the Noah narrative aligned with the myths of Jamshid and Fereydun (the kings of Nowruz and Mehregan). The start of Noah's flood is with water (both from the earth and from the sky). As previously noted, according to *Al-Mahasin wa al-Addad*, the olive branch and pomegranate were symbolically placed on the Nowruz Haft-Seen table and the Mehregan tablecloth. Apart from the olive, another point of connection between the Noah narrative and Venus (Nahid) is the pomegranate, which symbolizes Venus and finds physical manifestation in this narrative.

Venus, who is among the descendants of Noah, became intertwined with the Islamic

story of Harut and Marut (or the Zoroastrian Haurvatat and Ameretat), as described in Surah Al-Baqarah, verse 102. In this narrative, Venus, a woman from Noah's descendants, approaches Harut and Marut, who come to earth to judge. They are tempted by her and drink wine, and in the end, Venus learns the Greatest Name of God from them and is transformed into the planet Venus in the sky. The words "Haurvatat" and "Ameretat," which are the names of Khordad and Amordad (Zoroastrian Amesha Spentas), are, according to Dumézil, the original names of Harut and Marut. This connection appears valid when considering the lily symbol shared by Nahid and Khordad (the Amesha Spenta responsible for water). Moreover, Amordad is the guardian of plants. Regarding the lily, one of the famous temples of Nahid founded in ancient Iran was in the ancient city of Susa. The lily flower, one of Nahid's specific symbols, shares the same name and meaning as "Shush" (the ancient city of Khuzestan). In the Psalms of David, the lily is mentioned as a musical instrument or melody, further strengthening its connection with Nahid.

Venus (Nahid) has a blood connection with Noah in the Harut and Marut narrative. On the other hand, "Hart" and "Mart" (the assistants of the god of vineyards who compel the winds to bring rain and make it fall upon Mount Ararat) recall the functions of Khordad and Amordad. This mountain is precisely the location where, according to the Book of Genesis (Torah, Chapter 8), Noah's ark came to rest after the waters subsided. The dove, which serves as Noah's messenger in the flood narrative, is called the "earth-messenger" of the goddess Nahid in Iranian mythology. The connection between Venus and Noah implies the acceptance of shared symbols in ancient Iran and thereafter. This combination and acceptance of symbols resulted from Iranians' efforts to gain acceptance for Nowruz and Mehregan from non-Zoroastrians, thereby ensuring the continuation of joy and the observance of these two national festivals.

4. Conclusion

Iranians have consistently endeavored to maintain friendly relations with other religions and peoples through various means. This proximity could only be achieved by creating similarities with the foundational beliefs and infrastructures of new states and dynasties that brought with them different official religions, thereby facilitating mutual acceptance. The key to the preservation of Nowruz and Mehregan festivals lies in their symbolic commonalities and their acceptability among diverse religions and schools of thought.

These two festivals, with Mehregan heralding the onset of the cold seasons and rainfall, and Nowruz heralding the warm seasons and the radiant sunshine, represent in the agricultural and pastoral life of the Iranian people the two main elements of nature: water and the sun; the two elements upon which Iranian existence depended. Iran, which has always been subjected to invasions by various peoples and nations, was protected in the beliefs of Iranians through Izad Bahram. Consequently, with the assurance of peace and tranquility in Iran, joy and vitality flourished, sustained through the celebration of various festivals. The two festivals of Nowruz and Mehregan, spaced approximately six months apart, divided the year into two halves, providing a rhythmic structure to the agricultural calendar and reaffirming the cyclical renewal of life.

The enduring legacy of these festivals demonstrates the remarkable capacity of cultural symbols to adapt, transform, and find new meaning within changing religious and social contexts. By identifying shared symbols and archetypes between their ancient traditions and the narratives of Abrahamic religions, Zoroastrians successfully ensured the continuity of their most cherished celebrations. The convergence of water and sun symbolism, the cow as a sacred animal, the martial associations with protection and victory, and the incorporation of elements such as the pomegranate, olive, dove, and the Noah narrative into the symbolic framework of

these festivals all contributed to their survival. This process of cultural synthesis not only preserved Iranian identity but also created bridges of understanding between different religious communities. The research thus concludes that the continued vitality of Nowruz and Mehregan into the modern era is a testament to the successful integration of national and religious dimensions, ensuring their transmission across generations and their enduring significance in Iranian cultural life.

References

Abu'l-Faraj Muhammad ibn Ishaq al-Nadim. (1967). *Al-Fihrist* [The Catalogue] (Translated by Mohammad Reza Tajaddod). Tehran: [s.n.]. (in Persian)

Esma'ilpour, Abolghasem. (1998). *Ostureh: Bayan-e Namadin* [Myth: Symbolic Expression]. Tehran: Soroush, Publications of the Islamic Republic of Iran Broadcasting. (in Persian)

Akbari, Timur, & Alikay-e Dehnu, Soraya. (2005). *Chalipa-ye Shekasteh: Namad-e Razamiz* [The Broken Cross: A Mysterious Symbol]. Tehran: Samira. (in Persian)

Avesta: Yasht-ha [Avesta: The Yashts]. (1968). (Reported by Ebrahim Pourdavoud). Tehran: Tahuri. (in Persian)

Bal'ami, Abu Ali. (2001). *Tarikh-e Bal'ami* [The History of Bal'ami] (Edited by Mohammad Taqi Bahar, with the assistance of Mohammad Parvin Gonabadi). Tehran: Zavvar. (in Persian)

Boyce, Mary. (2002). *Pir-e Moghan dar Majmu'eh-ye Maqalat-e Yadnameh-ye Jamshid Soroushyan* [The Wise Magian in the Collection of Articles of the Jamshid Soroushyan Memorial Volume] (Translated by Zahra Basti, edited by Katayun Mazdapur). Tehran: Soraya. (in Persian)

Biruni, Abu Rayhan. (1937-1939). *Al-Tafhim li-Awa'il Sana'at al-Tanjim* [The Elements of Astrology] (Edited by Jalal Homai). Tehran: Majlis Printing House. (in Persian)

Biruni, Abu Rayhan. (1998). *Athar al-Baqiyah* [The Remaining Signs of Past Centuries] (Translated by Akbar Danaseresht). Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Bayhaqi, Abul-Fazl Mohammad ibn Hossein. (1977). *Tarikh-e Bayhaqi* [The History of Bayhaqi]. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. (in Persian)

Papoli Yazdi, Mohammad Hossein, & Jahanbani, Ruhangiz. (2001-2002). Haft Eghlim [Seven Climates]. *Tahqiqat-e Joghrafiyai* [Geographical Researches], (63 & 64), 12-61. (in Persian)

Pakbaz, Ruyin. (2002). *Dayereh al-Ma'arif-e Honar* [Encyclopedia of Art] (3rd ed.). Tehran: Farhang-e Mo'aser. (in Persian)

Samudi, Farah. (2008). *Izadbanuvan dar Iran-e Bastan va Hend* [Goddesses in Ancient Iran and India]. Tehran: Avarn. (in Persian)

Jahiz, Amr ibn Bahr. (2002). *Al-Mahasin wa al-Addad* [The Virtues and the Contraries]. Qom: Sharif Razi. (in Persian)

Khod-e Avesta [Little Avesta]. (1931). (Authored by the late Professor Ebrahim Pourdavoud). Bombay: Bombay Press. (in Persian)

Duchesne-Guillemin, Jacques. (1996). *Din-e Iran-e Bastan* [The Religion of Ancient Iran] (Translated by Roya Monajjem; 1st ed.). Tehran: Fekr-e Rooz. (in Persian)

Shayegan, Dariush. (1977). *Adyan va Maktab-ha-ye Hend* [Religions and Schools of India]. Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Chevalier, Jean, & Gheerbrant, Alain. (2008). *Farhang-e Namad-ha: Asatir, Ruya-ha, Rusum va ...* [Dictionary of Symbols: Myths, Dreams, Customs, etc.] (Translated and researched by Sudabeh Fazaeli). Tehran: Jeyhun. (in Persian)

Ahd-e Atiq bar Asas-e Ketab-e Moqaddas-e Orshalim [The Old Testament Based on the Jerusalem Bible]. (n.d.). (Translated by Piruz Sayyar). Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)

Ahd-e Jadid bar Asas-e Ketab-e Moqaddas-e Orshalim [The New Testament Based on the Jerusalem Bible]. (n.d.). (Translated by Piruz Sayyar). Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)

Ferdowsi, Abolghasem. (1936). *Shahnameh-ye Ferdowsi* [The Shahnameh of Ferdowsi] (Edited by Abbas Eqbal Ashtiani). Tehran: Borukhim. (in Persian)

Farahvashi, Bahram. (1976). *Jahan-e Foruri* [The World of Foruri]. Tehran: University of Tehran. (in Persian)

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

واکاوی نمادهای دو جشن بزرگ زرتشتیان مهرگان و (نوروز) حلول آن در داستان‌های نوح ع

آزاده پشوتنی‌زاده[۱] ✉

۱. استادیار پژوهشی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. نویسندهٔ مسئول:
pashootanizadeh gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵
پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۰
تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته
انتشار: زمستان ۱۴۰۳
تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی
جشن مهرگان
جشن نوروز
جمشید
فریدون
ایزدان
ایزدبانوان

چکیده

شادی و سرور، زمینه‌ساز پدیدآمدن جشن‌های ملی ایرانیان بوده است؛ جشن‌هایی که با اساطیر و نمادهای فرهنگی عجین و پیوسته‌اند. دو جشن بزرگ ایرانیان که از گذشته‌های دور تا کنون، به منظور پاسداشت فروزه‌های نیک و سودمند اهورایی در ایران برگزار می‌شوند، نوروز و مهرگان نام دارند. نوروز در نخستین روز فروردین، همگام با اعتدال بهاری، و مهرگان در دهمین روز از ماه مهر، هم‌زمان با اعتدال پاییزی برگزار می‌شود. شاید بتوان این دو را به نوعی جشن «کاشتن» و «برداشتن» در روزگار کشاورزی ایران دانست. ماندگاری این دو جشن تا امروز، تا حد زیادی به همسانی نمادها و نشانه‌های آن‌ها با داستان‌های کتب مقدس بازمی‌گردد. داستان طوفان نوح (ع) در ادیان سامی چون اسلام، مسیحیت و یهودیت آمده است، اما ایرانیان و مزدیسناکیشان با این داستان آشنایی نداشتند. زرتشتیان با ترکیب نمادها و یافتن نقاط اشتراک با اسطوره‌ها و پادشاهان اساطیری ایران، توانستند به دو جشن اصلی مهرگان و نوروز، وجهی ملی و دینی ببخشند و آن‌ها را از خطر فراموشی و نسخ شدن مصون دارند. روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی تحلیلی بوده و در نهایت با قیاس تطبیقی، سعی در یافتن وجوه اشتراک شده است. چرایی ماندگاری این جشن‌ها تا به امروز، از پرسش‌های اصلی این تحقیق است.

استناد: پشوتنی‌زاده، آزاده (۱۴۰۳). واکاوی نمادهای دو جشن بزرگ زرتشتیان مهرگان و (نوروز) حلول آن در داستان‌های نوح ع. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۱۷۴-۱۵۹.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

ایران کشوری است که همواره شادمانی و نشاط را در قلب خود حفظ کرده است. جشن‌ها و آیین‌های ایرانی از مهم‌ترین جلوه‌های فرهنگ و هویت تاریخی ایران به‌شمار می‌روند و مطالعه آنها می‌تواند ابعاد گوناگون نظام‌های اعتقادی، نمادین و اجتماعی ایرانیان را آشکار سازد. در میان این آیین‌ها، نوروز و مهرگان جایگاهی ممتاز دارند؛ زیرا افزون بر پیشینه کهن، در طول تاریخ ایران توانسته‌اند با وجود تحولات سیاسی، اجتماعی و دینی، استمرار یابند و در دوره‌های مختلف تاریخی با شرایط فرهنگی جدید سازگار شوند. این تداوم تاریخی نشان می‌دهد که این دو جشن صرفاً آیین‌هایی تقویمی نبوده‌اند، بلکه بر مجموعه‌ای از نمادها، باورها و مفاهیم فرهنگی استوار بوده‌اند که امکان بازتفسیر و انطباق آنها را در بسترهای اعتقادی متفاوت فراهم کرده است.

پس از گسترش اسلام در ایران، بخشی از عناصر نمادین و مفهومی جشن‌های ایرانی با روایت‌ها و مضامین موجود در متون مقدس اسلامی و دیگر ادیان ابراهیمی هم‌خوانی یافت و در برخی موارد با آنها پیوند خورد. این هم‌نشینی فرهنگی سبب شد برخی از مؤلفه‌های این جشن‌ها در چارچوب تفاسیر دینی جدید نیز معنا یابند و زمینه استمرار آنها در جامعه اسلامی ایران فراهم شود. از این منظر، مطالعه تطبیقی میان آیین‌های ایرانی و روایت‌های دینی می‌تواند در شناخت فرآیندهای تعامل فرهنگی، بازتفسیر نمادها و استمرار سنت‌های کهن نقش مهمی ایفا کند.

یکی از روایت‌های دینی که از ظرفیت بالایی برای بررسی تطبیقی با جشن‌های ایرانی برخوردار است، داستان طوفان نوح (ع) است. این روایت، افزون بر جایگاه برجسته خود در ادیان ابراهیمی، مجموعه‌ای از نمادهای مرتبط با آب، رستاخیز طبیعت، نجات، آغاز دوباره حیات و تجدید نظم جهان را در بر دارد؛ مفاهیمی که در ساختار نمادین نوروز و مهرگان نیز به گونه‌ای قابل توجه مشاهده می‌شوند. از سوی دیگر، در سنت دینی ایران باستان، ایزدانی همچون مهر، به‌عنوان نماد خورشید، و ناهید، به‌عنوان نماد آب و باروری، جایگاهی بنیادین در نظام باورهای مرتبط با کشاورزی، دامداری و چرخه‌های طبیعت داشته‌اند. ازاین‌رو، بررسی این عناصر نمادین می‌تواند درک دقیق‌تری از پیوندهای مفهومی میان سنت‌های ایرانی و روایت‌های دینی فراهم آورد.

درباره جشن‌های ایران باستان، به‌ویژه نوروز و مهرگان، پژوهش‌های متعددی انجام شده و ابعاد تاریخی، اسطوره‌ای، دینی و مردم‌شناختی آنها مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین، داستان طوفان نوح (ع) نیز از منظر الهیات، مطالعات ادیان و اسطوره‌شناسی بارها تحلیل شده است. بااین‌حال، بررسی تطبیقی نمادها و کهن‌الگوهای مشترک میان این روایت دینی و دو جشن بزرگ ایرانی، به‌ویژه با تمرکز بر فرآیند همگرایی فرهنگی و بازتفسیر نمادها، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد این خلأ پژوهشی را با رویکردی تطبیقی و نمادشناسانه مورد بررسی قرار دهد.

چارچوب نظری این پژوهش بر مطالعات تطبیقی ادیان و اسطوره‌شناسی و تحلیل نمادها و کهن‌الگوهای مشترک استوار است. در این چارچوب، کوشش می‌شود با تحلیل عناصر نمادین موجود در جشن‌های نوروز و مهرگان و مقایسه آنها با روایت طوفان نوح (ع)، زمینه‌های همسانی، تفاوت و امکان انتقال یا بازتفسیر مفاهیم فرهنگی تبیین شود. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که چه عناصر نمادین و کهن‌الگویی مشترکی میان روایت طوفان نوح (ع) و جشن‌های نوروز و مهرگان وجود دارد و این همسانی‌ها چه نقشی در تداوم و بازتفسیر این آیین‌ها در دوره اسلامی ایفا کرده‌اند؟

جایگاه خورشید و آب

از دوره ساسانی، مسئله هفت‌طبقگی آسمان مطرح می‌شود که هر طبقه به یکی از سیارات هفت‌گانه تعلق داشته است (یاحقی، ۱۳۸۶،ص. ۴۵). این هفت اختر که هر کدام در طبقه‌ای از آسمان قرار دارند، عبارت‌اند از: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ (بهرام)، مشتری و زحل (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۸۷۹). آب نیز تحت تأثیر «آباء سبعه» (هفت اختر) قرار داشت (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶). افزون بر آب، شعاع‌های خورشید نیز از هفت شعاع تشکیل یافته است که به شش بُعد فضا و بُعد فوق‌کیهانی مرتبط می‌شود (شوالیه، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸).

از جنبه‌ای دیگر، بر اساس متون پهلوی، ایرانیان در اصل چهار آسمان را بازمی‌شناخته‌اند: ۱- سپهر اختران، ۲- ماه‌پایه، ۳- خورشیدپایه، ۴- بهشت (قلعه‌خانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۰). از ستاره‌پایه تا خورشیدپایه، مراحل زندگی را شامل می‌شد که برترین زندگی به خورشیدپایه تعلق داشت و پس از آن، جهان پس از مرگ و بهشت قرار می‌گرفت (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص. ۶۵۶).

در میان پادشاهان ایرانی، جمشید لقب «خورشید» داشت و گویا بدین‌وسیله در والاترین مرحله زندگی قرار می‌گرفت. جمشید یا جم، نخستین پادشاه اساطیری ایران است. در سانسکریت «یَم» و در گاتها «یِیم» خوانده شده، و «شید» به معنای «درخشان»، «خوب‌رمه» و «زیبا» توصیف شده است. «شید» صفت «خور» (خورشید) است و به همین جهت، جمشید را ایزد آفتاب یا خورشید می‌دانند (کارنوی، ۱۳۴۱، ص. ۷۸).

جمشید گیاه هوم را به اهورامزدا تقدیم کرد و در اوستا از دو جفت مشابه با «مشی» و «مشیانه» نام برده شده است به نام «یَم» و «یِیمَک» (اوستا). صفت «خوب‌رمه» برای جمشید به گاو اشاره دارد و از آنجا که مهرگان نیز توسط فریدون رقم خورده است، باز به گاو اشاره می‌کند. بنابراین گاو، نمادی مشترک است میان جمشید (آفرینش‌گر نوروز) و فریدون (آفرینش‌گر مهرگان) و پس از آن ایزد بهرام که بدان پرداخته خواهد شد.

گاو، نماد مشترک فریدون و جمشید / مهرگان و نوروز

«گاو» در اوستا، بر معنی معمول و به‌عنوان اسم جنس، بر چهارپایان سودمند اطلاق می‌شود (اوستا). در واقع، گوسفند که امروزه بر نوع میش (اعم از نر و ماده) اطلاق می‌شود، در اصل «گئوسپنت» یا «گاو مقدس» بوده است (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶۸۹). یکی از هفت آتشکده معروف ایران در زمان ساسانیان، آتشکده بهرام بوده که در فرهنگ‌های فارسی آن را کنایه از برج حمل (بره) می‌دانستند (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۶). برای قدرتمند کردن آتش، زوهر (پیه و دنبه گوسفند) در موارد خاصی -مانند هنگام تأسیس آتش بهرام، یا هنگام گهنبارها (جشن‌های فصلی)، یا صبح روز چهارم پس از مرگ که به اعتقاد زرتشتیان روان درگذشتگان در خانه شاه بهرام است- طی مراسمی به آتش بهرام داده می‌شود. از این بابت، همسانی نماد ایزد بهرام با نماد گاو قابل دریافت است. افزون بر آن، در «بهرامیشت» آمده است که فرشته بهرام به ده گونه بر خود را به زرتشت نمایانده است: باد تند، گاو ورزا، اسب سفید، شتر سرمست، گراز نر، جوان پانزده‌ساله، فروغ‌مند، شاهین بلندپرواز، میش، قوچ یا گوزن پیچیده‌شاخ، بز زیبا، و مرد دلیر رایومند (بهرام‌یشت).

سرانجام، اهمیت گاو در داستان‌های مربوط به نوروز نیز مطرح می‌شود. گردیزی در شرح نوروز آورده است که «سایه‌ها از دیوارها بگذرد و آفتاب از روزن‌ها افتد و عجمان گویند که اندر این روز جمشید بر گوساله نشست و سوی جنوب رفت و دیوان و سیاهان را مغلوب خود ساخت» (گردیزی، ۱۳۴۷، ص. ۲۴۱). در این داستان که به مهرگان و نوروز اشاره دارد، به مهر یا خورشید نیز اشاره شده است که وجه مشترک مهرگان و نوروز است. البته در سبب پیدایش نوروز، داستان دیگری نیز هست که دیوان به فرمان جمشید تختی بساختند و آن را بر دوش گرفتند و از دماوند و بابل گذشتند. مردم با دیدن جمشید که همچون خورشید می‌درخشید، به حیرت افتادند و پنداشتند که دو خورشید در آسمان است (بیرونی، ۱۳۷۷، ص. ۲۸۰).

در باور ایرانیان باستان، جنبش گاو سبب پیدایش سال جدید می‌شود که همان آغازیدن نوروز است (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶۹۲). همچنین قرار دادن تخم‌مرغ بر روی آیینه در نوروز و اعتقاد به چرخش آن هنگام تحویل سال، بر این پایه است که گاو آسمانی، کره زمین را از شاخی به شاخ دیگر می‌افکند و سال تحویل می‌شود (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶۹۲).

علاوه بر تاج خورشیدسان پادشاه، فریدون نیز پس از جمشید، بزرگترین پادشاه اسطوره‌ای است. او که از نژاد جمشید است، بر علیه ظلم ضحاک به همراهی کاوه آهنگر شورش می‌کند و سپس بر تخت پادشاهی می‌نشیند. زمانی که فریدون زاده می‌شود، «فره کیانی» که از جمشید جدا شده بود، به فریدون می‌پیوندد و چون ضحاک از به‌دنیا آمدن فریدون باخبر می‌شود، فرانک (مادر فریدون)، کودک را به نگاهبان گاو «برمایون» یا «پرمایه» می‌سپارد. پس از قیام کاوه، فریدون دو خواهر جمشید را که شهرناز و ارنواز نام دارند، از بند ضحاک آزاد می‌کند و به همسری خود درمی‌آورد (مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸، ص. ۲۷).

ابوریحان بیرونی در کتاب آثار الباقیه به این موضوع اشاره دارد که تمامی اجداد فریدون با اسامی که ترکیبات «گاو» در آن هویداست، نامیده شده‌اند. بندهش نیز پدر فریدون را «آبتین» به معنای «دارنده گاو بسیار» تعبیر کرده است. سپرده شدن وی به نگهبان گاو نیز این پیوند را محکم‌تر می‌کند و پس از چیرگی بر ضحاک، رهانیدن گاوهای «اثفیان» که به دست ضحاک اسیر بودند، از دیگر ارتباطات فریدون با «گاو» است (بیرونی، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۶). اصلاً نام «کاوه» که با برچوب کردن پیشبند چرمی (چرم گاوی) مسبب پادشاهی فریدون شد، همان واژه «cow» انگلیسی است که با تغییر بسیار جزئی از واژه «کاوه» حاصل گردیده است. بعد از آن نیز بلعمی به این نکته اشاره کرده است که فریدون برای ایزدبانوی ناهید، گله‌هایی از گاو قربانی می‌کرد (بلعمی، ۱۳۸۰، ص. ۱۴۷). حتی زمانی که ضحاک از فریدون

امان خواست و او را به خون جدش قسم داد که او را نکشد، فریدون به خون گاو نری که در خانه جدش بود سوگند خورد که او را بکشد (شاهنامه، ۱۳۸۶، ص. ۶۵).

در مورد وجه تسمیه جشن مهرگان، پدیدآمدن مهر (خورشید) مطرح شده است و دیگر آنکه در این روز بود که فریدون را از شیر گرفتند و او بر گاو سوار شد و در آسمان، گاوی از نور آمد که شاخ‌هایش از طلا و پاهایش از نقره بود و چرخ قمر را می‌کشید. این گاو ساعتی آشکار می‌شود و سپس غایب می‌گردد و هر کس موفق به دیدار او شود، در ساعتی که آن را می‌بیند، آرزوهایش برآورده می‌شود (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۷۹۳).

وجه شباهت نوروز و مهرگان تنها در عنصر گاو نیست؛ بلکه در هر دو جشن، مردم لباس نو بر تن می‌کنند و افزون بر آن، در سپیده‌دم نوروز خود را با آب قنات غسل می‌دهند تا از هر گناه پاک شوند؛ چرا که این روز به فرشته آب تعلق دارد (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۸۳۵). در روز جشن مهرگان نیز زرتشتیان لباس نو می‌پوشیدند و سفره‌ای می‌گستراندند که یکی از اجزای آن انار بود و سلطان نیز تاج زرینی بر سر می‌گذاشت که تصویر خورشید بر آن بود و در نوروز و مهرگان، بار عام می‌داد (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۷۹۴). در تاریخ بیهقی آمده است که این مراسم در سراسر آسیای صغیر برپا می‌شد و از آنجا با مهر به اروپا رفت. جشن مهرگان در روم قدیم، روز ظهور خورشید تصور می‌شد (بیهقی، ۱۳۵۶، صص. ۳۵۹ و ۶۵۵).

انار، مظهر باروری و فراوانی است و متعلق به ایزدبانوی ناهید است. در اوستا نامی از این میوه نیامده، اما در متون پهلوی و از جمله بندهش چند بار آمده است. در فرگرد ۲۷، انار از میوه‌های خوب قلمداد شده است. در آتشکده‌ها نیز چند درخت انار می‌کاشتند که شاخه‌های آن را به‌عنوان «برسم» در مراسم به دست می‌گرفتند. امروزه نیز تک‌درخت انار نزدیک امامزاده‌ها و بالای تپه‌های مقدس، نمادی از همان اعتقادات را با خود دارد (فروشی، ۱۳۵۵: ۶۵). به روایت جاحظ، بر سر سفره نوروز و مهرگان، شاخه درخت انار و زیتون نهاده می‌شد (جاحظ، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۵). بنابراین در نوروز و مهرگان، عناصر آب (ایزدبانوی ناهید)، خورشید (ایزد مهر) و گاو (ایزد بهرام) اشتراک دارند.

در اسطوره‌های مهری، خون گاو مسبب پیدایش تمام موجودات زمین شده است و میترا، صاحب چراگاه‌های وسیع است و خدای خورشید نام دارد که از میان برنده دشمنان محسوب می‌شود (ماسون و پوگاچنکووا، ۱۳۸۴، ص. ۹۹). بنابراین مهر «دارنده چراگاه وسیع» است، جمشید «دارنده رمه خوب» و فریدون از نسل «دارندگان گاو بسیار» است. به دلیل ورود ایزد مهر و ایزدبانوی ناهید در دین زرتشتی، و با توجه به اینکه در این دین، خورشیدپایه (جایگاه ایزد مهر)، والاترین مرحله از زندگی انسان درستکار و روان بهشتی را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر جایگاه ونوس یا زهره (نماد ایزدبانوی ناهید) در آسمان سوم است، ارتباط مهر و ناهید در صور فلکی و نمادهای مهرگان و نوروز مشخص گردید که در مبحث بعدی مورد واکاوی بیشتر قرار خواهد گرفت.

شیر نماد مشترک مهر و ناهید

ویل دورانت درباره بزرگترین خدایان در ادیان پیشازرتشتی می‌نویسد: «میترا خداوند خورشید و آناهیتا الهه زمین و حاصلخیزی است» (ثمودی، ۱۳۸۷، صص. ۳۲-۳۳). آناهیتا چشم مهر است و در اوستا نیز میترا به عنوان چشم اهورامزدا یاد شده است (اخویان، ۱۳۹۱، ص. ۳۲). بنابراین ستاره زهره، چشم خورشید است و خورشید چشم خداوند؛ از این‌روست که زهره در آسمان سوم (به لحاظ فاصله تا خورشید) و خورشید دارای جایگاه سوم و نزدیک به بهشت مینوی و نور ایزدی است. زمانی زرتشت از اردویسورآناهیتا پرسید: «ای اردوی‌سور آناهیتا، با کدام قربانی باید تو را بستایم؟ با کدام قربانی باید به تو نزدیک شوم؟ تا اهورامزدا برای تو راهی از آن سوی کره خورشید آماده سازد؟» (آبان‌یشت، بند ۹۰). با خوانش آبان‌یشت درمی‌یابیم که آب و روشنایی از یک منبع و سرچشمه هستند. اهورامزدا در کره خورشید، مقام ناهید را برقرار نموده و از آنجاست که اردویسورآناهیتا بر اثر استغاثه پارسایان و پرهیزکاران، از فلک ستارگان به سوی نشیب می‌شتابد. اردویسورناهید، رودی مینوی و آسمانی است که راه جریانش از بالای کره خورشید می‌گذرد. بر روی زمین، بنا بر بند ۹۱ آبان‌یشت، ستایش و نیایش ناهید نیز فقط باید در هنگام حضور خورشید و در روشنایی باشد که این خود نشان‌دهنده ارتباط معنوی بین آب و روشنایی است؛ به عبارت دیگر، تا هنگامی که نور آفتاب هست، این نیایش ارزش دارد (قلعه‌خانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۳).

تندیسک‌هایی از ناهید موجود است که فرزندش مهر را روی زانو نگاه داشته و در حال شیر دادن به اوست (ثمودی، ۱۳۸۷، ص. ۶۶). بر این اساس، مهر یکی از سوشیانس‌های دین زرتشتی است و ولادت وی چنین است: «مهر» سوشیانس از مادرش ناهید در میان یک تیره سکایی-ایرانی در شرق ایران زاییده شد» (مقدم، ۱۳۸۸، ص. ۵۹). درباره ایزد مهر توصیفی

رفته است که ارتباط ناهید و مهر را دقیق‌تر توصیف می‌کند: «مهر همیشه به پا ایستاده است؛ دلیری که آبها را زیاد کند، باران ببارانند، گیاهان را برویاند و آفریده کردگار» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۷). بر روی سکه‌هایی که از کوشان به دست آمده، تصویر ناهید روی شیر نقش شده است (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۴). در مهرهای آشوری و همچنین در نقاشی‌های قصر ماره (متعلق به هزاره دوم)، شیر به عنوان یکی از متعلقات زهره تصویر شده است. در ادبیات مذهبی، زهره «شیر شرزه» یا «ماده‌شیر خدایان آسمان» خوانده می‌شود (شوالیه، ۱۳۸۷، ص. ۴۸۷). از طرف دیگر، شیر یکی از نمودهای مهم جانوری مهر است. مهر در هیئت شیر نمود می‌یابد؛ شیر تجلی زمینی مهر در میان درندگان است (موسوی‌لر و رسولی، تابستان ۱۳۸۹، ص. ۱۱۵). بر پاره‌ای از پرستشگاه‌های میترا نیز تصویر مهر با سر شیر موجود است. شیر در معابد میترائیسم و ناهید پرورش می‌یابد. به عنوان مثال، در سرزمین ایلام پرستشگاهی برای آناهیتا ساخته شده بود که در آن شیران اهلی نگهداری می‌شدند؛ این شیران رام‌شده به پیشواز کسانی می‌آمدند که وارد پرستشگاه می‌شدند (عابددوست، پاییز ۱۳۸۹، ص. ۱۰۳). یا به نقل از پلینی (Pliny)، در شوش معبدی به نام «تازارا» (Ta Azara) قرار داشت که مکان مقدسی برای آناهیتا به شمار می‌رفت و شیرهای رام‌شده در آن به آزادی در رفت و آمد بودند (ثمودی، ۱۳۸۷، ص. ۶۴).

با توجه به آبان‌یشت، یشت‌ها و دیگر متون دینی، مهر و ناهید با یکدیگر پیوستگی تام دارند. گاهی در نقش چشم هستند، گاهی ناهید نقش مادری را برای مهر ایفا می‌کند، و گاهی کره خورشید (مهر)، سرچشمه ناهید می‌گردد.

سلاح و جنگاوری نماد مشترک بهرام با مهر و ناهید

ایزد بهرام که صورت اوستایی آن «ورثرَغْن» و پهلوی آن «وهرام» است، در ادبیات مزدیسنا و بندهش بهرام خوانده می‌شود و معنی پارسی آن «پیروزی» است. این واژه تغییرشکل‌یافته «وریترَهَن» به معنای «کشنده ورتره» (ابر بی‌باران یا خشکسالی) است. ارتباط ایزد بهرام و ایزدبانوی ناهید نیز از این صفت بهرام مشخص می‌شود. در بهرام‌یشت (جزء اول از کرده اول)، در میان ایزدان مینوی، بهترین سلاح متعلق به این ایزد است و به همین سبب، در هنگامه نبرد، جنگاوران به وی متوسل می‌شدند و از او یاری می‌خواستند. ایزد بهرام بارها با صفت «اهورا آفریده» ستوده شده است (بهرام‌یشت).

در افسانه‌های بابلی، قالب «مهر» با «تموز» و قالب «ایشتر» با «ناهید» مطابقت می‌یابد؛ گاهی مهر با خنجر بر شیر سوار است و گاهی ناهید، حربه‌ای به دست و سوار بر شیر است. داشتن یک حربه در دست مهر و ناهید، این ایزدان را به ایزد بهرام شبیه کرده است. در افسانه بابلی، ایشتر (ناهید ایرانی) در جستجوی معشوق کشته‌شده خود، دوموزی یا تموز (مهر ایرانی)، به جهان زیرین رفت و سپس پیروزمندانه همراه وی به زمین بازگشت. در بابل و آشور، ایشتر (ناهید ایرانی) را غالباً حربه‌به‌دست و سوار بر شیر مجسم می‌کردند (پاکباز، ۱۳۸۱، ص. ۹۷۳).

در بیشتر مجسمه‌های مکشوفه از معابد مهرپرستی، مهر با مشعل فروزان و خنجری که در دست دارد دیده می‌شود. خنجر نشانه مبارزه او با نیروهای اهریمنی و مشعل نماد فروغ و روشنایی خورشید است (اکبری و الیکای دهنو، ۱۳۸۴، ص. ۸۷).

در ایران باستان، ایزد خورشیدی دیگری نیز وجود دارد که همان ورثرغنه (بهرام) است. وی در چندین صورت تجسم می‌یابد. مهمترین جلوه بهرام، نگاره انسانی با شمشیری از تیغه طلایی و با تزیینات بسیار است که مشابه خنجر مهر و در همان معنای رمزی است. ایزد خورشیدی بهرام، در طول رواج آیین مهر، همیشه یار و همراه ایزد مهر بوده است. هر چند که ایزد بهرام، خدای جنگ و پیروزی در اساطیر ایران، با سیاره مریخ یکی انگاشته می‌شود، اما در منابع مختلف از او به عنوان ایزد خورشیدی یاد شده است (موسوی‌لر و رسولی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۴).

توصیف جنبه جنگاوری مهر ایزد در مهریشت، بسی موحش و با هیبت است؛ چنان که لرزه بر اندام دشمنان می‌افکند و به جنگاوران روحیه رزمی می‌دهد که در پیشاپیش او بهرامِ اهوره‌آفریده حرکت می‌کند. خورشید نیز زمان‌نگهدار این نبرد و مبارزه است. در اوستا، خویش‌کاری جنگاوری از آنِ مهر و بهرام است (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۱۳۹). درباره جنگاوری، در روایت بلعمی، جمشید نخستین بار سلاح و شمشیر را به کار گرفت (بلعمی، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۰) و از این بابت مشابه با ایزد بهرام است. جمشید در نوروز بر تخت پادشاهی نشست (ابن‌ندیم، ۱۳۴۶، ص. ۲۲).

پلوتارک نشان می‌دهد که پادشاهان هخامنشی با آناهیتا، به ویژه در نقش الهه جنگ، پیوندهای نزدیکی داشتند (ثمودی، ۱۳۸۷، ص. ۷۲) و هرودوت می‌نویسد که از ناهید در جنگ و نبرد یاری می‌خواستند (کارنوی، ۱۳۴۱، ص. ۳۴). در سال

فرمانروایی اردشیر دوم (۴۰۵ ق.م.)، در پاسارگاد معبدی وقف الهه جنگ شده بود که به نقل از پلوتارک، معبد آناهیتا بوده است (بویس، ۱۳۸۱، ص. ۷۲۹).

تا این مبحث، شباهت‌ها و نمادهای مشترک میان مهر، ناهید و بهرام مشخص گردید و وجوه اشتراک نوروز و مهرگان (یا جمشید و فریدون) مورد ارزیابی قرار گرفت. از این بابت، ایرانیان که زندگی کشاورزی داشتند، با حضور مهر و ناهید شاد بودند و زمانی که بهرام را در نظر مجسم می‌کردند، حس خوب امنیت و پیروزی برایشان تداعی می‌شد. جشن نوروز به وسیله نماینده خورشید (جمشید) برای بزرگداشت ایزدبانوی آب برگزار می‌شد و جشن مهرگان را نماینده بهرام (گاو) برای پاسداشت امنیت و برکناری ظلم برپا می‌کند. اما همین دو جشن بزرگ و سرشار از شادی، برای ادامه حیات خود، به صورت نمادهایی در قالب داستان طوفان نوح (ع) جای می‌گیرند تا مقبول طبع همگان شوند و این شادی و سرور ادامه یابد.

نوح (ع) و ارتباط آن با ناهید و مهر

بنا بر برخی روایات اسلامی، داستان ضحاک و بر دار کردن وی در زمان حضرت نوح (ع) صورت گرفته است (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۵۴۹). در داستان طوفان نوح (ع)، کبوتر نقش به‌سزایی دارد. داستان نوح (ع) که از طوفانی در آسمان و جوشیدن آب از تنور پیرزنی آغاز شد و با فروکش کردن آب به اتمام می‌رسد، با نمادهای آب در ارتباط است؛ چرا که پس از فروکش کردن آب، کشتی نوح (ع) بر کوه آرارات فرود آمد. ابتدا نوح (ع) کلاغ را و سپس کبوتر را برای تحقیق فرستاد و کبوتر با شاخه‌ای از زیتون پیام آورد و از این بابت کبوتر را «قاصد نوح (ع)» گویند (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۸۲۸). ایرانیان باستان با داستان نوح (ع) بیگانه بودند؛ اما در روایات کهن، وی را با فریدون مشابهت داده‌اند و کشتی نوح (ع) نیز با «وَرِ جمکرد» جمشید مشابهت یافت (کارنوی، ۱۳۴۱، ص. ۸۴). بنابراین، داستان نوح (ع) با اساطیر مربوط به جمشید و فریدون (پادشاهان نوروز و مهرگان) در یک راستا قرار گرفت. آغاز طوفان نوح (ع) با آب است (چه از زمین و چه از آسمان). همان‌طور که پیشتر گفته شد، بر اساس متن المحاسن و الاضداد، شاخه زیتون و انار به صورت نمادین در سفره هفت‌سین نوروزی و سفره مهرگان قرار داشته است. به جز زیتون، نقطه اتصال دیگر داستان نوح (ع) با زهره (ناهید)، انار است که نماد زهره یا ناهید است و در این داستان کالبد زمینی می‌یابد. ناهید اسم ستاره زهره است. آبان‌یشت که یکی از یشت‌های بلند اوستا است، مربوط به فرشته ناهید و مشتمل بر دو بخش است: بخش اول توصیف ناهید و ستارگان و بخش دوم پادشاهان و نامدارانی چون جمشید، فریدون و ضحاک (آبان‌یشت). از اینجا مایه التقاط و ترکیب داستان‌های نوروز و مهرگان آغاز می‌شود.

زهره که از فرزندان نوح (ع) است، با داستان هاروت و ماروت اسلامی (یا هئوروتات و امرتات زرتشتی) عجین شده و در سوره بقره، آیه ۱۰۲، شرح آن آمده است. هاروت و ماروت دو فرشته خداوند هستند که در مستند قضاوت به زمین می‌آیند و زنی از فرزندان نوح (ع) به نام زهره به نزد ایشان می‌رود. ایشان بر وی فتنه شده و خمر می‌نوشند و در آخر داستان نیز زهره، نام اعظم پروردگار را از ایشان می‌آموزد و به شکل ستاره زهره در آسمان بدل می‌شود. واژه «هئوروتات» و «امرتات» که نام‌های خرداد و امرداد (امشاسپند زرتشتیان) است، به نظر دومزیل، اسامی اصلی هاروت و ماروت است (شایگان، ۱۳۵۶، ص. ۵۴). نظر دومزیل با نماد سوسن که سمبل مشترک ناهید و خرداد (امشاسپندی که وظیفه پرستاری از آب بر عهده اوست) بوده، درست به نظر می‌رسد؛ علاوه بر آن، امرداد امشاسپند نیز نگهبان گیاهان است. درباره سوسن، باید گفت که یکی از معابد معروف ناهید که در ایران باستان پایه‌گذاری گردید، در شهر باستانی شوش است. گل سوسن که یکی از نمادها و نشانه‌های مخصوص ناهید است، هم‌نام و هم‌معنی با «شوش» (شهر باستانی خوزستان) است. در مزامیر داوود، از سوسن به عنوان نوا یا سازی موسیقایی یاد شده و این خصوصیت، ارتباط آن را با ناهید محکم‌تر می‌کند (عهد عتیق). در التفهیم، شرحی از ناهید آمده است که زهره همان ایزدبانوی آب است که چون زنی نشسته بر شتر، با بربطی در دست توصیف شده است. زهره را ایزدبانوی موسیقی و سرپرست خنیاگران، رامشگران، نوازندگان و خوانندگان می‌دانند (بیرونی، ۱۳۱۸، ص. ۳۵۴).

زهره (ناهید) در داستان هاروت و ماروت، با نوح (ع) ارتباط خونی دارد. از سوی دیگر، «هرت» و «مرت» (دستیاران خدای تاکستان‌ها که بادها را مجبور می‌سازند باران را فراهم آورند و بر کوه آرارات ببارند)، یادآور وظایف خرداد و امرداد امشاسپندند (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۸۶۴). این کوه دقیقاً همان محلی است که بنا بر سفر پیدایش (تورات، باب هشتم)، جایگاه فرود آمدن کشتی نوح (ع) پس از فرونشستن آب است (عهد عتیق، باب هشتم). کبوتر که در داستان طوفان نوح (ع) به عنوان قاصد نوح (ع) ایفای نقش می‌کند، در اساطیر ایران، «زمین‌پیک»

ایزدبانوی ناهید نامیده می‌شود (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶۲۲). ارتباط زهره و نوح (ع) به معنای پذیرش نمادهای مشترک در ایران باستان و پس از آن است. این ترکیب و پذیرش نمادها، به جهت تلاش ایرانیان برای پذیرش جشن نوروز و مهرگان از جانب غیرزرتشتیان و در نتیجه استمرار شادی و برپایی این دو جشن ملی بوده است.

نتیجه‌گیری

ایرانیان همواره تلاش داشتند تا به هر طریق، با دیگر ادیان و اقوام روابط دوستانه خود را حفظ کنند. این قرابت حاصل نمی‌شد، مگر آنکه با مبانی و زیرساخت‌های اعتقادی دول و سلسله‌های جدید، که با خود دین رسمی دیگری به ارمغان می‌آوردند، مشابه‌سازی‌هایی ایجاد گردد تا پذیرش دوسویه صورت گیرد. رمز محفوظ ماندن جشن‌های نوروز و مهرگان، به سبب اشتراکات نمادین و مقبولیت آن‌ها میان ادیان و اندیشه‌های مختلف بوده است.

این دو جشن، مهرگان ورود به فصول سرد سال و بارندگی را نوید می‌داد و نوروز، که نویدبخش آغاز فصول گرم سال و تابش آفتاب درخشان بود، در زندگی کشاورزی و شبانی مردم ایران نماد دو عنصر اصلی طبیعت، یعنی آب و خورشید، است؛ دو عنصری که زیست ایرانیان بدان وابسته بود.

ایران، که همواره مورد هجوم اقوام و ملل مختلف بوده، در اعتقادات ایرانیان به وسیله ایزد بهرام مورد حمایت قرار داشته و بالطبع، با تضمین آرامش و صلح در ایران‌زمین، شادی و نشاط از رونق خاصی برخوردار می‌شد که با برگزاری جشن‌های مختلف استمرار می‌یافت. دو جشن نوروز و مهرگان، با فاصله حدوداً شش ماه، سال را به دو نیم تقسیم می‌کردند.

ناهید (اردویسور آناهیتا): سرچشمه گرفتن از کره خورشید

بهرام: جنگاوری و سلاح

گاو: دارنده چراگاه / تقدیم قربانی با گاو

شیر: نماد مشترک

انار، زیتون، کبوتر و کشتی نوح: نمادهای مشترک

پی‌نوشت‌ها

۱. اغلب معتقدند که هاروت و ماروت در چاه بابل زندانی و معذبند و به صورتی که واژگونه در آن آویخته شده‌اند، چنانکه لب تشنه بمانند و به آب نرسند (محمود القزوینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۰۵).

۲. برسم در متون زرتشتی باید به بلندی یک گاوآهن باشد و به پهنای یک جو (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۶). در اینجا نیز اهمیت گاو مشخص است.

۳. سیصد سال پس از گذشت پادشاهی جمشید، زمین برای زیستن موجودات تنگ شد و جمشید زمین را گسترانید. فروزه‌های نیک اهورایی، طوفانی را پیش‌بینی کردند و به جمشید گفتند که باید «وری» (باغی) بسازد. او نیز بر اساس اشارات ایزدان، باغی ساخت و چون نوح (ع)، از هر موجود و گیاه و انسان، یک جفت در باغ قرار داد تا از سرما و گزند طوفان در امان باشند (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۲).

برای یافتن عناصر و ابعاد نمادین مشترک، جدولی فراهم آمده تا وجوه اشتراک مشخص گردد.

	مهر	ناهید	بهرام	فریدون مهرگان	جمشید و نوروز
خورشید	*	سرچشمه گرفتن ازردیسور آناهیتا از کره خورشید	ایزد خورشیدي	گذاشتن تاج خورشید بر سر و جشن گرفتن هنگام ظهور خورشید در روم	گذاشتن تاج خورشید بر سر/جمشید همان خورشید دوتايي در نوروز
جنگاوري و سلاح	*	*	*	*	*
گاو	دارنده‌ي چراگاه	تقديم قرباني با گاو	برج حمل	دارندگان گاو بسيار	دارنده رمه خوب
شير	*	*	*	-	نماد شير گاوشكن در آثار دوره ساساني و هخامنشي، نماد نوروز
انار	-	*	-	*	*
زيتون، كبوتر و نوح /كشتي نوح	-	*	-	*	ور جمكرد، كشتي نوح

منابع مالی

منابع مالی این پژوهش توسط نویسنده تأمین شده است.

تعارض منافع

این مقاله فاقد هرگونه تعارض منافع است.

منابع

ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۶). الفهرست (ترجمه محمدرضا تجدد). تهران: بی‌نا.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). اسطوره: بیان نمادین. تهران: سروش، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

اکبری، تیمور، و الیکای دهنو، ثریا. (۱۳۸۴). چلیپای شکسته: نماد رازآمیز. تهران: سمیرا.

اوستا: یشت‌ها. (۱۳۴۷). گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: طهوری.

بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۰). تاریخ بلعمی (تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی). تهران: زوار.

بویس، مری. (۱۳۸۱). پیر مغان در مجموعه مقالات یادنامه جمشید سروشیان (ترجمه زهرا باستی، به کوشش کتایون مزداپور). تهران: ثریا.

بیرونی، ابوریحان. (۱۳۱۶-۱۳۱۸). التفهیم لأوائل صناعه التنجیم (تصحیح جلال همایی). تهران: چاپخانه مجلس.

بیرونی، ابوریحان. (۱۳۷۷). آثارالباقیه (ترجمه اکبر داناسرشت). تهران: امیرکبیر.

بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (۱۳۵۶). تاریخ بیهقی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

پاپلی یزدی، محمدحسین، و جهانبانی، روح‌انگیز. (۱۳۸۰-۱۳۸۱). هفت اقلیم. تحقیقات جغرافیایی، (۶۳ و ۶۴)، ۱۲-۶۱.

پاکباز، رویین. (۱۳۸۱). دایرهالمعارف هنر (چاپ سوم). تهران: فرهنگ معاصر.

ثمودی، فرح. (۱۳۸۷). ایزدبانوان در ایران باستان و هند. تهران: آورن.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۸۱). المحاسن و الاضداد. قم: شریف رضی.

خرده‌اوستا. (۱۳۱۰). تألیف روانشاد استاد ابراهیم پورداوود. بمبئی: چاپ بمبئی.

دوشن‌گیمن، ژاک. (۱۳۷۵). دین ایران باستان (ترجمه رؤیا منجم؛ چاپ اول). تهران: فکر روز.

شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). ادیان و مکاتب هند. تهران: امیرکبیر.

شوالیه، ژان، و گربران، آلن. (۱۳۸۷). فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم و ... (ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی). تهران: جیحون.

عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. (بی‌تا). (ترجمه پیروز سیار). تهران: نشر نی.

عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. (بی‌تا). (ترجمه پیروز سیار). تهران: نشر نی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۱۵). شاهنامه فردوسی (تصحیح عباس اقبال آشتیانی). تهران: بروخیم.

فره‌وشی، بهرام. (۱۳۵۵). جهان فروری. تهران: دانشگاه تهران.

فولادوند، محمدمهدی (مترجم). (بی‌تا). قرآن مجید. تهران: دارالقرآن الکریم.

القزوینی، زکریا بن محمد بن محمود. (۱۹۶۰). آثار البلاد و اخبار العباد. بیروت: بی‌نا.

قلعه‌خانی، گلناز. (۱۳۸۲). خورشید در اوستا، متون دوره میانه و هند. مجله مطالعات ایرانی، ۲(۴)، ۱۶۹-۱۹۴.

کارنوی، ا. ج. (۱۳۴۱). اساطیر ایرانی (ترجمه احمد طباطبایی؛ چاپ اول). تهران: اپیکو.

گردیزی، ابوسعید بن محمود. (۱۳۴۷). زین‌الاخبار یا تاریخ گردیزی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ماسون، میخائیل یوگنیویچ، و پوگاچنکوا، گالینا آناتولینا. (۱۳۸۴). ریتون‌های اشکانی نسا: جلد دوم، تفسیر نقوش ریتون‌ها (ترجمه رؤیا تاج‌بخش و شهرام حیدرآبادیان). همدان: بازتاب اندیشه.

مجمل‌التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). (تصحیح ملک‌الشعرای بهار). تهران: کلاله خاور.

مقدم، محمد. (۱۳۸۸). جستاری درباره مهر و ناهید. تهران: هیرمند.

موسوی‌لر، اشرف‌السادات، و رسولی، اعظم. (۱۳۸۹). بررسی نمودهای اساطیری خورشید و مهر در فرش دستباف ایران. گلجام، (۱۶)، ۱۱۱-۱۳۱.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). روایات پهلوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Honar, Gohar, and Identity: Rereading the Concept of the Worthy Human Being in Ferdowsi's Shahnameh

Dariush Zolfaghari1 ✉

1. **Faculty Member, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism (RICHT), Tehran, Iran, corresponding author,**
Email: d.zolfaghari@richt.ir

Abstract: This article examines the concepts of *honar* and *gohar* in Ferdowsi's *Shahnameh* in order to reconstruct the epic's representation of the "worthy human being" and to explore its implications for Iranian cultural identity. Although *honar* in contemporary Persian is commonly associated with "art," its semantic field in classical Persian, particularly in the *Shahnameh*, is considerably broader. Depending on its textual and narrative context, *honar* may signify knowledge, ability, competence, skill, merit, excellence, or moral worth. Likewise, *gohar* is a polysemous concept encompassing origin, lineage, essence, disposition, and inherited quality. The present study argues that the relationship between these two concepts provides an important key to understanding Ferdowsi's normative anthropology. Using a qualitative, text-centered, and interpretive approach, selected occurrences of *honar* and *gohar* are examined in their linguistic and narrative contexts, with particular attention to the story of Zal and Rudabeh and comparative reference to such figures as Rostam, Siyavash, Kay Khosrow, and Fereydun. The findings demonstrate that *honar* should not simply be equated with moral virtue; rather, it constitutes a semantic continuum extending from knowledge and ability to competence, merit, and, in certain contexts, ethical excellence. The analysis further indicates that *gohar*, despite its significance in the social and genealogical world of the *Shahnameh*, is not by itself sufficient to establish human worth. Worthiness ultimately requires the manifestation of capacities and dispositions through choice and action. Drawing comparatively—not genealogically—on virtue ethics and the four virtues of wisdom, courage, temperance/chastity, and justice, the article proposes a tripartite analytical model of gohar–honar–action. Within this model, *gohar* represents origin, lineage, or disposition; *honar* represents knowledge, capability, competence, and merit; and action constitutes the field in which human worth is ultimately tested. The article concludes that the worthy human being in the *Shahnameh* is neither simply the person of noble lineage nor merely the powerful or skillful individual, but one whose knowledge, capacity, character, choice, and action achieve a meaningful ethical integration. In this sense, *honar* participates in the construction of a normative cultural image of the worthy human being and thereby contributes to the ethical dimension of Iranian cultural identity.

History
Received: October.2.2024
Accepted:November.20.2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Shahnameh
Ferdowsi; *honar*
Gohar
worthy human being;
virtu ethics;
moral virtue
Iranian cultural identity

Citation: Zolfaghari, D. (2025). Honar, Gohar, and Identity: Rereading the Concept of the Worthy Human Being in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Anthropological Studies of Cultural Heritage, 2*(1), 175–200.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

Introduction

Ferdowsi's *Shahnameh* is not merely an epic account of kings, heroes, wars, dynasties, victories, and defeats. It also constitutes a complex cultural universe in which fundamental questions concerning human worth, legitimate power, wisdom, justice, character, choice, and action are repeatedly posed through narrative. Behind its heroic and dynastic narratives lies an

anthropological and ethical question: What makes a human being worthy? Is human worth derived from birth and lineage, physical strength, political authority, knowledge, moral character, or the manner in which an individual acts?

One of the concepts through which the *Shahnameh* addresses this question is *honar*. Translating this term simply as "art" would impose its dominant modern meaning on a historical concept whose semantic range is substantially broader. In Ferdowsi's language, *honar* can refer, depending on context, to knowledge, ability, skill, competence, merit, excellence, and qualities that approach the domain of moral virtue. It should therefore be approached as an emic and historically situated concept rather than automatically replaced by a modern equivalent.

A second central concept is *gohar*. Like *honar*, *gohar* cannot be reduced to a single English term. In different contexts it may signify essence, origin, lineage, inherited quality, or disposition. The relationship between *honar* and *gohar* consequently raises a fundamental question concerning Ferdowsi's conception of human value: To what extent is worth inherited, and to what extent must it be demonstrated through knowledge, capability, character, and action?

The story of Zal and Rudabeh provides an especially significant narrative context for investigating this question. Their relationship confronts the social and political importance of genealogy with individual evaluation and choice. Rudabeh's genealogical association with Zahhak generates a serious obstacle to the union, whereas Zal's qualities and *honar* become central to his evaluation as a worthy individual. The eventual union of Zal and Rudabeh is particularly significant because it results in the birth of Rostam, the central hero of the Iranian heroic tradition. The narrative thus connects genealogy, merit, individual choice, and the future of the Iranian heroic world.

The article approaches this relationship through virtue ethics while carefully avoiding a claim of direct philosophical transmission. Virtue ethics is employed as a comparative analytical framework rather than as a philosophical system presumed to have been directly adopted by Ferdowsi. Concepts such as wisdom, courage, temperance or chastity, and justice provide analytical categories through which different manifestations of human excellence may be compared. This distinction is crucial: the purpose is not to demonstrate that Ferdowsi possessed a systematic theory identical to later philosophical formulations of virtue, but to investigate whether the *Shahnameh* develops a narrative conception of human worth that can productively be interpreted through such categories.

Methodologically, the study adopts a qualitative, text-centered, semantic, and interpretive approach. Occurrences of *honar* and *gohar* are considered in relation to their immediate linguistic contexts as well as their wider narrative situations. Rather than treating individual verses as isolated lexical units, the analysis considers dialogue, characterization, narrative consequence, and moral evaluation. The central analytical movement is therefore from word to context, context to category, category to character, and character to a broader model of human worth.

Results

The first major finding concerns the semantic multiplicity of *honar*. The analysis suggests at least three interconnected domains: (1) knowledge, ability, and capacity; (2) skill, competence, and practical accomplishment; and (3) merit, worthiness, and, in particular contexts, moral excellence. These domains should not be collapsed into a single definition. At the same time, they are not entirely disconnected. The narrative may transform ability into competence, competence into merit, and merit—when associated with character and ethically meaningful action—into a quality approaching virtue.

This relationship can be expressed analytically as:

Knowledge/Ability → Competence →

Merit → Ethical Worth

This sequence is not applicable to every occurrence of *honar*. Some uses remain primarily technical or capability-oriented. The significance of the model lies precisely in preserving this semantic distinction. *Honar* is therefore not synonymous with virtue, but its semantic field may overlap with virtue when capability becomes connected with character and morally evaluated action.

The second finding concerns the relationship between *honar* and *gohar*. The study rejects a simplistic binary according to which *gohar* represents heredity and *honar* represents acquisition. Genealogy and inherited status remain meaningful within the *Shahnameh*. Nevertheless, lineage alone does not consistently guarantee worthiness. The analysis consequently distinguishes three possible configurations: the convergence of *gohar* and *honar*; *gohar* without sufficient *honar*; and the prominence of *honar* in situations in which *gohar* is problematic or contested.

The Zal–Rudabeh narrative illustrates the third configuration particularly well. Here, appearance, lineage, and merit constitute distinguishable modes of evaluating the human person. Physical attractiveness belongs to one level; genealogy and inherited origin belong to another; while *honar* directs attention toward personal capacity and worth. The tension surrounding Rudabeh's genealogy demonstrates that *gohar* remains politically and culturally significant, but the narrative does not end with genealogical exclusion. The eventual marriage, followed by the birth of Rostam, makes this negotiation between lineage and merit structurally consequential for the epic as a whole.

A third finding is that *honar* acquires its strongest evaluative significance when connected to action. Capacity remains potential until it is expressed through choice and conduct. Knowledge must become wise judgment; strength must be directed through appropriate action; self-control must be demonstrated in situations of temptation or conflict; and justice must appear in the exercise of authority. Thus, action is the testing ground of human worth.

This finding leads to the proposed analytical sequence:

Honar → Capacity → Character → Choice → Action → Worthiness

The fourth finding concerns the usefulness of the four virtues—wisdom, courage, temperance/chastity, and justice—as comparative analytical categories. Zal may be examined particularly through wisdom, deliberation, and problem-solving; Rostam through courage and the morally consequential exercise of heroic power; Siyavash through purity, self-restraint, and moral integrity; and Fereydun and Kay Khosrow through different configurations of justice, kingship, wisdom, and legitimate authority. These figures should not be reduced to personifications of individual virtues. Rather, the fourfold framework makes visible different dimensions of excellence within complex narrative personalities.

Discussion

These findings suggest that *honar* occupies an intermediate conceptual position between capacity and ethical worth. This position is theoretically important. Physical strength, knowledge, skill, or political power does not automatically constitute virtue. What matters is how capacities are integrated into character and subsequently manifested through action. Accordingly, the distinction between "being able to act" and "being worthy in action" becomes fundamental.

From the perspective of virtue ethics, this distinction resembles the difference between possession of a capacity and formation of a virtuous character. Yet the *Shahnameh* should not be subordinated to an external philosophical vocabulary. Its own concepts—particularly *honar*, *gohar*, *kherad* (wisdom/reason), *dad* (justice), and action—form an indigenous conceptual network through which human worth is narrated.

The relationship between *honar* and *gohar* further demonstrates that Ferdowsi's moral universe cannot be adequately

explained either through genealogical determinism or through a modern individualistic meritocracy. *Gohar* matters, but it requires manifestation and confirmation. *Honar* matters, but capability alone is insufficient. Action becomes the mediating field in which origin, disposition, knowledge, ability, and character acquire narrative and ethical significance.

This interpretation allows the article to propose the tripartite model:

GOHAR → Origin / Lineage / Disposition

HONAR → Knowledge / Ability / Competence / Merit

ACTION → Manifestation / Testing / Ethical Evaluation

The relationship among these dimensions generates the evaluative image of the worthy human being. Thus:

Gohar + Honar → Character and Choice → Action → Worthy Human Being

The model also provides a way of reconsidering Iranian identity without essentializing it. Iranian identity in the *Shahnameh* should not be reduced to biological descent, territory, or an absolute opposition between Iran and non-Iran. The epic also generates normative images of what kinds of persons, rulers, and heroes deserve admiration or condemnation. Identity therefore possesses an ethical and cultural dimension: it concerns not only the question "Where do I come from?" but also "What kind of person ought I to become?"

In this respect, *gohar* is more closely associated with the first question, whereas the evaluative dimensions of *honar* move toward the second. *Honar* thus contributes to a transformation from identity as attribution to identity as normative aspiration. This does not mean that Ferdowsi rejects genealogy. Rather, genealogy is placed within a larger narrative structure in which character and action remain decisive for moral evaluation.

The concept of the worthy human being emerging from this analysis is consequently dynamic rather than static. Worth is not merely possessed; it must be manifested. The worthy person is one whose knowledge and abilities are directed by character, whose character informs choice, and whose choice is verified through action. The ethical anthropology of the *Shahnameh* can therefore be interpreted as an anthropology of realized worth.

Conclusion

This study demonstrates that *honar* is one of the key concepts through which the *Shahnameh* articulates human capability and worth. Its historical semantic range extends far beyond the modern Persian meaning of "art," encompassing knowledge, ability, skill, competence, merit, and, in particular contexts, moral excellence. Nevertheless, *honar* should not be directly equated with virtue. Its ethical significance emerges when ability and competence become connected with character, choice, and action.

The relationship between *honar* and *gohar* further reveals that human worth in the *Shahnameh* cannot be reduced to lineage. *Gohar* retains considerable significance as origin, lineage, essence, or disposition, but it does not independently guarantee worthiness. Conversely, *honar* remains incomplete as an evaluative concept unless capability becomes manifest through conduct. Action therefore constitutes the final test through which inherited position, personal capacity, and moral character are narratively evaluated.

The principal theoretical contribution of the article is consequently the gohar–honar–action model. Within this model, *gohar* indicates what a person inherits or initially is; *honar* represents what the person knows, can do, and is capable of becoming; and action demonstrates what the person actually chooses to do. The worthy human being emerges at the intersection of these dimensions.

Accordingly, the relationship between *honar* and Iranian identity should be understood in cultural and normative rather than biological or essentialist terms. The *Shahnameh* does not merely narrate who belongs to Iran; it repeatedly explores what makes a person worthy of admiration, authority, trust, and remembrance. In this sense, *honar* contributes to the formation of

a normative image of the human being within Iranian cultural memory.

The central conclusion of the study may therefore be formulated as follows: in the ethical and narrative world of the Shahnameh, gohar provides a point of origin, honar constitutes the field of capability and merit, and action is the ultimate test of human worth. The worthy human being is the individual in whom knowledge, ability, character, and action are brought into meaningful harmony. Through this model, *honar* becomes not merely a personal attribute but a conceptual bridge connecting individual excellence, ethical conduct, and the cultural imagination of the worthy human being.

References

Anjavi-Shirazi, S. A. (1990). *Ferdowsi-nameh*. Elmi Publications. [In Persian]

Anvari, H. (2002). *Farhang-e Bozorg-e Sokhan* [The comprehensive Sokhan dictionary]. Sokhan. [In Persian]

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Choubineh, S. (1998). *Theoretical and practical wisdom in Ferdowsi's Shahnameh*. Navid-e Shiraz. [In Persian]

Davidson, O. M. (1994). *Poet and hero in the Persian Book of Kings*. Cornell University Press.

Davis, D. (1992). *Epic and sedition: The case of Ferdowsi's Shāhnāmeh*. University of Arkansas Press.

Dehkhoda, A.-A. (1998). *Loghat-nameh-ye Dehkhoda* [Dehkhoda dictionary]. University of Tehran Press. [In Persian]

Ferdowsi, A. (1960–1971). *Shahnameh: Critical edition* (I. S. Braginsky et al., Eds.). Academy of Sciences of the Soviet Union. [In Persian]

Ferdowsi, A. (1987–2008). *Shahnameh* (J. Khaleghi-Motlagh, Ed.; 8 vols.). Iran Heritage Foundation; Mazda Publishers. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2002). *Afsaneh-ye Zandegan* [The legend of the living]. Bogheh. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2018). *Nader Shah and the gypsy girl*. Morvarid. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2025). Narratives on early anthropology in Iran. In W.-M. Frauen, S. Klocke-Daffa, & M. Karami (Eds.), *Resources, networks and transformations in southeastern Iran: Anthropological and archaeological perspectives* (pp. 197–224). Tübingen University Press. https://doi.org/10.15496/publikation-112091

Hassanzadeh, A. (2026a). *Aya digari sheitan ast? Zayesh-e hevloli va khab-ha-ye tafavot* [Is the other the devil? Monstrous birth and nightmares of difference]. Aras. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2026b). *Raz-e eshgh-e fateh-e Hend: Nader Shah; love or the sword?* [The secret of the conqueror of India's love: Nader Shah; love or the sword?] (With an appendix on the legends of Nader Shah). Chatr-e Firouzeh. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2026). Rigid institutionalization and the fragmentation of the anthropological tradition: A discursive history of anthropology in Iran from the fourth century AH to the Constitutional Revolution. *Journal of Sociology of Social Institutions, 13*(27), 89–119. [In Persian]

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2023). Virtue ethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2023 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ethics-virtue/

Khaleghi-Motlagh, D. (1999). Ferdowsi, Abu'l-Qāsem I. Life. *Encyclopaedia Iranica, 9*(5), 514–523.

Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology* (4th ed.). SAGE Publications.

Mahallati, M. J. A. (2015). Ethics of war and peace in the *Shahnameh* of Ferdowsi. *Iranian Studies, 48*(6), 905–931. https://doi.org/10.1080/00210862.2014.920663

Miller, D. (2025). Nationalism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2025 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/nationalism/

Omidsalar, M. (2011). *Poetics and politics of Iran's national epic, the Shahnameh*. Palgrave Macmillan.

Primoratz, I. (2025). Patriotism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2025 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/patriotism/

Sarami, G. (1989). *Az rang-e gol ta ranj-e khar: Shekl-shenasi-ye dastan-ha-ye Shahnameh* [From the color of the flower to the pain of the thorn: A morphology of the stories of the Shahnameh]. Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]

Tusi, N. (1977). *Akhlāq-e Nāṣerī* [The Nasirean ethics] (M. Minovi & A. Heydari, Eds.). Kharazmi. [In Persian]

Yaman, H. (2010). Virtues and vices in *Akhlāq-i Nāṣirī*. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51*(2), 125–136. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001037

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

هنر، گوهر و هویت: بازخوانی مفهوم انسان شایسته در شاهنامه فردوسی

داریوش ذوالفقاری[۱] ✉

۱ عضو هیئت علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، نویسنده مسئول:
d.zolfaghari@richt.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

شاهنامه؛ فردوسی

هنر

گوهر

انسان شایسته

فضیلت اخلاقی

هویت ایرانی

چکیده

«هنر» از مفاهیم بنیادین و چندلایه در شاهنامه فردوسی است که دامنه معنایی آن از توانایی، دانایی، کاردانی و شایستگی تا فن، دانش، فضیلت اخلاقی، پاکدامنی و پرهیزگاری امتداد می‌یابد. از این منظر، هنر در جهان معنایی شاهنامه را نمی‌توان صرفاً معادل مفهوم امروزی هنر یا مجموعه‌ای از مهارت‌های فردی دانست، بلکه این مفهوم در بسیاری از موارد با تلقی فردوسی از انسان شایسته و فضیلت‌مند و در سطحی گسترده‌تر، با بازنمایی هویت فرهنگی ایرانی پیوند می‌یابد. پژوهش حاضر با تمرکز بر نسبت سه مفهوم «هنر»، «گوهر» و «هویت»، در پی پاسخ به این پرسش است که فردوسی از طریق مفهوم هنر چه ویژگی‌هایی را برای انسان شایسته ترسیم می‌کند و نسبت میان شایستگی اکتسابی، فضیلت اخلاقی و گوهر انسانی در شاهنامه چگونه صورت‌بندی می‌شود. پژوهش با رویکردی کیفی و به روش تحلیل معناشناختی و تفسیری ابیات منتخب شاهنامه، کاربردهای گوناگون واژه «هنر» و نسبت آن با شخصیت‌پردازی قهرمانان و کنش‌های اخلاقی آنان را بررسی می‌کند. روایت زال و رودابه و تأکید رودابه بر «هنر» زال، در کنار نمونه‌هایی از شخصیت‌هایی چون رستم، سیاوش، کیخسرو و فریدون، از محورهای تحلیلی مقاله است. یافته‌ها نشان می‌دهد که «هنر» در شاهنامه مفهومی چندبعدی است که سه ساحت اصلیِ دانایی و توانایی، مهارت و کاردانی، و فضیلت اخلاقی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در این نظام معنایی، «گوهر» یا منزلتِ برخاسته از تبار، به‌تنهایی معیار ارزش انسان نیست و هنگامی واجد اعتبار می‌شود که با هنر و شایستگی همراه گردد. همچنین تحلیل ابیات نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی چون خرد و حکمت، شجاعت، عفت و عدالت از مهم‌ترین صورت‌های تحقق هنر در شخصیت انسان شایسته‌اند. بر این اساس، مقاله نتیجه می‌گیرد که هنر در بسیاری از مواضع شاهنامه فراتر از یک صفت فردی، به معیاری برای ارزیابی انسان و کنش او تبدیل می‌شود و از خلال آن می‌توان الگویی از انسان شایسته را بازشناخت که در آن خرد، توانایی، فضیلت اخلاقی و کردار به یکدیگر پیوند می‌خورند. از این منظر، مفهوم هنر یکی از مجاری مهم بازنمایی آرمان اخلاقی و هویت فرهنگی ایرانی در جهان حماسی فردوسی است.

استناد: ذوالفقاری، داریوش (۱۴۰۳). هنر، گوهر و هویت: بازخوانی مفهوم انسان شایسته در شاهنامه فردوسی. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۲۰۰-۱۷۵.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

۱.|مقدمه

شاهنامه فردوسی را نمی‌توان تنها روایتی حماسی از تاریخ اساطیری و پهلوانی ایران یا مجموعه‌ای از داستان‌های پادشاهان، پهلوانان و نبردهای ایرانیان و دشمنان آنان دانست. در لایه‌ای ژرف‌تر، این اثر منظومه‌ای از مفاهیم فرهنگی، اخلاقی و انسان‌شناختی است که از خلال آن می‌توان بخشی از تلقی فرهنگ ایرانی از انسان، جامعه، قدرت، خرد، فضیلت و شایستگی را بازشناخت. در این منظومه معنایی، شخصیت‌ها صرفاً بر اساس قدرت جسمانی، منزلت سیاسی یا وابستگی خاندانی ارزیابی نمی‌شوند؛ بلکه کردار، خرد، دادگری، شجاعت، پاکدامنی، وفاداری و قابلیت آنان نیز در تعیین ارزش و منزلتشان نقشی اساسی دارد. از همین رو، شاهنامه در کنار روایت تاریخ اساطیری و حماسی ایران، عرصه‌ای برای طرح پرسشی بنیادی نیز هست: انسان شایسته کیست و ارزش او بر چه اساسی سنجیده می‌شود؟

اهمیت این پرسش هنگامی آشکارتر می‌شود که به جایگاه شاهنامه در بازنمایی و انتقال حافظه فرهنگی ایرانیان توجه شود. پژوهشگران شاهنامه از منظرهای گوناگون به ساختار حماسی، سنت روایی، مناسبات شاه و پهلوان و جایگاه این اثر در صورت‌بندی فرهنگ و هویت ایرانی پرداخته‌اند. دیویدسن (Davidson, 1994)با بررسی رابطه شاعر، قهرمان و سنت حماسی، نشان می‌دهد که جهان شاهنامه را باید در پیوند میان سنت‌های کهن روایی و ساختار ادبی اثر فهمید. دیویس (Davis, 1992)نیز با تمرکز بر تنش‌های موجود میان قدرت، شاهی و جهان پهلوانی، پیچیدگی نظام ارزشی و سیاسی شاهنامه را برجسته می‌کند. امیدسالار (Omidsalar, 2011) نیز با تأکید بر ضرورت خواندن شاهنامه در بستر سنت فرهنگی و ادبی ایران، نسبت این حماسه با تصور ایرانی از گذشته، فرهنگ و هویت را مورد توجه قرار داده است. این رویکردها، با وجود تفاوت‌های نظری، بر این نکته دلالت دارند که شاهنامه را نمی‌توان صرفاً مخزنی از داستان‌های اساطیری و پهلوانی تلقی کرد؛ مفاهیم و تقابل‌های درونی متن نیز بخشی از نظام فرهنگی و ارزشی آن را تشکیل می‌دهند.

یکی از مفاهیمی که می‌تواند راهی برای ورود به این نظام ارزشی باشد، مفهوم «هنر»است. «هنر» در زبان شاهنامه الزاماً همان معنایی را ندارد که این واژه در کاربرد رایج امروز، یعنی آفرینش زیبایی‌شناختی و فعالیت‌های هنری، یافته است. بررسی کاربردهای آن در متن نشان می‌دهد که این واژه دارای میدان معنایی گسترده‌ای است و با توجه به بافت می‌تواند بر دانایی، توانایی، کاردانی، مهارت، شایستگی، قابلیت و نیز صفات و فضایل اخلاقی دلالت کند. بنابراین، هنگامی که فردوسی انسانی را دارای «هنر» معرفی می‌کند، در بسیاری از موارد سخن از یک مهارت محدود یا قابلیت فنی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی مطرح است که منزلت و ارزش شخص را در جهان اخلاقی و حماسی شاهنامه تعیین می‌کند. به همین سبب، مطالعه «هنر» می‌تواند از سطح واژه‌شناسی فراتر رود و به پرسش از معیار ارزش انسان در جهان فردوسی راه ببرد.

معنای «هنر» هنگامی روشن‌تر می‌شود که آن را در نسبت با مفهوم مهم دیگری در شاهنامه، یعنی «گوهر»، بررسی کنیم. گوهر در بسیاری از بافت‌ها با اصل، نسب، تبار، سرشت و منزلت خاندانی ارتباط می‌یابد؛ حال آنکه هنر بیش از آنکه صرفاً به آنچه انسان از طریق زادن و انتساب به خاندان دریافت کرده است مربوط باشد، با آنچه در شخصیت و کردار او ظهور می‌یابد پیوند دارد. البته نسبت هنر و گوهر در شاهنامه را نباید به تقابلی ساده و مطلق میان «اکتساب» و «وراثت» فروکاست؛ کاربردهای این دو واژه متنوع‌تر از چنین دوگانگی‌ای است. بااین‌حال، قرار گرفتن مکرر آنها در کنار یکدیگر امکان طرح این پرسش را فراهم می‌آورد که آیا از دیدگاه فردوسی، برخورداری از گوهر نیک بدون ظهور هنر برای اثبات شایستگی انسان کفایت می‌کند؟ به بیان دیگر، آیا ارزش انسان تنها از تبار او ناشی می‌شود یا باید در دانایی، توانایی و کردار اخلاقی وی نیز تحقق یابد؟

شاهنامه فردوسی تاثیری وسیع بر فرهنگ مردمی ایران نهاد و حتی روایت‌های مردمی از قصه‌های او ساخته شد که بر اخلاق تاکید دارد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱؛ ۱۳۹۷؛ الف ۱۴۰۵).

روایت زال و رودابه یکی از نمونه‌های برجسته برای بررسی این مسئله است. این داستان از یک سو با مسئله تبار و گوهر پیوند دارد، زیرا نسب رودابه به ضحاک یکی از موانع اصلی پیوند او با زال و از عوامل نگرانی درباره این ازدواج است؛ اما از سوی دیگر، در انتخاب زال، مسئله «هنر» اهمیتی تعیین‌کننده می‌یابد. تأکید رودابه بر هنر زال نشان می‌دهد که جاذبه و شایستگی او را نمی‌توان صرفاً به ظاهر، نسب یا موقعیت پهلوانی فروکاست. بدین‌ترتیب، داستانی که در ظاهر روایت عشق و پیوند دو خاندان است، در سطحی دیگر زمینه‌ای برای رویارویی و

سنجش گوهر، هنر، انتخاب و شایستگی انسانی فراهم می‌آورد. تولد رستم از این پیوند نیز اهمیت روایی این مسئله را دوچندان می‌کند؛ زیرا بزرگ‌ترین جهان‌پهلوان ایران از پیوندی زاده می‌شود که در آغاز، مسئله نسب و تبار درباره آن محل مناقشه بوده است.

از سوی دیگر، دامنه معنایی هنر را می‌توان در نسبت با سنت فضیلت‌اندیشی نیز بررسی کرد. در سنت اخلاقی، اعتدال قوای انسانی با فضایل بنیادینی چون عفت، شجاعت، حکمت و عدالت ارتباط یافته است. بدون آنکه بتوان نظام فلسفی مشخصی را مستقیماً و بدون واسطه به فردوسی نسبت داد، نحوه شخصیت‌پردازی در شاهنامه امکان مقایسه‌ای تحلیلی میان این فضایل و صورت‌های گوناگون «هنر» را فراهم می‌کند. پهلوانی که تنها زورمند است، الزاماً انسان آرمانی شاهنامه نیست؛ قدرت هنگامی ارزش می‌یابد که با خرد، خویشتن‌داری و کردار درست همراه شود. از این منظر می‌توان شخصیت‌هایی چون زال، رستم، سیاوش، کیخسرو و فریدون را نه صرفاً قهرمانانی روایی، بلکه صورت‌های متفاوت تحقق یا آزمون فضیلت و شایستگی انسانی دانست. منابع معتبر شاهنامه‌پژوهی نیز به حضور پررنگ ارزش‌هایی چون کوشش، میانه‌روی، دانش، دادگری، مدارا و راستی در جهان اخلاقی فردوسی اشاره کرده‌اند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر از همین نقطه شکل می‌گیرد: مفهوم «هنر» در شاهنامه چگونه از معنای توانایی و مهارت فراتر می‌رود و به معیاری برای تعریف و ارزیابی انسان شایسته تبدیل می‌شود، و این مفهوم در چه نسبتی با «گوهر» و بازنمایی هویت فرهنگی ایرانی قرار می‌گیرد؟ فرض اولیه پژوهش آن است که هنر در بسیاری از کاربردهای شاهنامه مفهومی چندساحتی است که دانایی و توانایی، مهارت و کاردانی، و فضیلت و شایستگی اخلاقی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. بر این اساس، گوهر هرچند در نظام اجتماعی و حماسی شاهنامه واجد اهمیت است، به‌تنهایی معیار نهایی ارزش انسان نیست؛ شایستگی باید در «هنر» و نهایتاً در کردار شخص ظهور یابد.

بر این مبنا، هدف مقاله حاضر تحلیل نسبت میان سه مفهوم هنر، گوهر و هویت از طریق خوانش معناشناختی و تفسیری نمونه‌های منتخب شاهنامه است. پژوهش می‌کوشد نخست میدان معنایی «هنر» را در متن مشخص کند؛ سپس نسبت آن را با گوهر و منزلت تبارشناختی بررسی نماید؛ و در مرحله بعد نشان دهد که چگونه خرد و حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می‌توانند در صورت‌بندی مفهوم انسان شایسته با هنر ارتباط یابند. روایت زال و رودابه به سبب حضور هم‌زمان مسئله تبار، انتخاب، عشق و هنر، یکی از کانون‌های اصلی تحلیل خواهد بود و نمونه‌هایی از شخصیت‌ها و روایت‌های دیگر برای روشن‌تر ساختن الگوی پیشنهادی مورد استفاده قرار خواهند گرفت. بدین‌ترتیب، مقاله در پی آن است که نشان دهد «هنر» در بسیاری از مواضع شاهنامه نه فقط یک صفت، بلکه معیاری فرهنگی برای سنجش ارزش انسان است؛ معیاری که در پیوند میان خرد، قابلیت، فضیلت و کردار شکل می‌گیرد و از این طریق می‌تواند یکی از مفاهیم کلیدی برای بازخوانی تصویر انسان شایسته و هویت فرهنگی ایرانی در جهان فردوسی باشد.

۲. پیشینه پژوهش: از هنر و گوهر تا نظریه فضیلت

پژوهش درباره نظام ارزشی و اخلاقی شاهنامه سابقه‌ای گسترده در مطالعات فردوسی‌شناسی دارد؛ بااین‌حال، این مطالعات را می‌توان در چند مسیر نسبتاً متمایز طبقه‌بندی کرد: نخست، پژوهش‌هایی که به جهان‌بینی اخلاقی و حکمی فردوسی و جایگاه مفاهیمی چون خرد، داد، راستی، میانه‌روی و کردار نیک پرداخته‌اند؛ دوم، مطالعاتی که شخصیت‌ها، ساختار روایی و نظام ارزشی شاهنامه را تحلیل کرده‌اند؛ سوم، تحقیقاتی که به‌طور مستقیم یا تطبیقی از مفهوم فضیلت و رذیلت برای تحلیل شاهنامه بهره گرفته‌اند؛ و سرانجام، سنت گسترده فلسفی در باب فضیلت که از فلسفه یونانی تا اخلاق فلسفی اسلامی امتداد یافته و امکان ایجاد یک چارچوب نظری برای بازخوانی مفهوم «هنر» در شاهنامه را فراهم می‌آورد.

۱.۲. شاهنامه به‌مثابه جهانی اخلاقی

یکی از مبانی مهم پژوهش حاضر این است که شاهنامه را نباید صرفاً منظومه‌ای حماسی یا گزارشی شاعرانه از گذشته اساطیری و تاریخی ایران دانست. در ساختار روایی این اثر، رفتار شاهان و پهلوانان پیوسته در معرض ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرد و قدرت، تبار و پیروزی نظامی به‌تنهایی ضامن ارزش شخصیت نیست. خالقی‌مطلق در بررسی زندگی و اندیشه فردوسی، مجموعه گسترده‌ای از ارزش‌های برجسته در شاهنامه را برمی‌شمارد: ستایش کوشش، نکوهش تن‌آسایی و آز، توصیه به میانه‌روی، ستایش دانش، تأکید بر عدالت و مدارا، راستگویی، پرهیز از شتاب‌زدگی، نکوهش خشم و حسد و تأکید بر سنجیدگی در

کردار. از دید او، تکرار و انسجام این ارزش‌ها در سراسر اثر به اندازه‌ای است که می‌توان آنها را نه صرفاً ویژگی منابع فردوسی، بلکه بخشی از دیدگاه اخلاقی خود شاعر نیز دانست (Khaleghi-Motlagh, 1999).

این برداشت با مطالعات گسترده‌تر درباره اخلاق ایرانی نیز سازگار است. «خرد» مفهومی فراتر از عقل محاسبه‌گر معرفی می‌شود و با تشخیص درست، حکمت، اعتدال و عدالت ارتباط می‌یابد. در این سنت، عقل عملی انسان را به سنجش، اندازه و اعتدال هدایت می‌کند و عدالت یکی از مهم‌ترین تجلیات تعادل قوای انسانی و نیز یکی از معیارهای اصلی ارزیابی فرمانروایی است. این سنت اخلاقی از عناصر ایرانی پیش از اسلام، اندیشه یونانی و آموزه‌های اسلامی تأثیر پذیرفته و در ادبیات فارسی نیز استمرار یافته است.

امین بنانی نیز در تحلیل کلی خود از شاهنامه بر ژرفای پیام اخلاقی اثر، اهمیت کردار نیک، اراده و مسئولیت انسان و به‌ویژه عدالت اجتماعی تأکید می‌کند. در این خوانش، مشروعیت قدرت مطلق نیست؛ پادشاه با «دادگری» شایسته فرمانروایی می‌شود و بی‌عدالتی می‌تواند بنیان مشروعیت او را متزلزل سازد. بنابراین، جهان شاهنامه جهانی است که در آن منزلت سیاسی و اجتماعی باید با کیفیت کردار اخلاقی همراه گردد.

۲.۲. «هنر» به‌مثابه مفهومی فراتر از *آرت*[1]

در بررسی مفهوم «هنر» باید میان معنای جدید این واژه و میدان معنایی تاریخی آن تمایز گذاشت. «هنر» در زبان کلاسیک فارسی و به‌ویژه در شاهنامه الزاماً معادل آرت در معنای جدید نیست. کاربردهای این واژه در متن فردوسی مجموعه‌ای از معانی همچون توانایی، دانایی، شایستگی، مهارت، قابلیت و فضیلت را در بر می‌گیرد. ازاین‌رو، ترجمه یکدست آن به آرت می‌تواند بخش مهمی از بار معنایی تاریخی واژه را از میان ببرد. در پژوهش حاضر، «هنر» به همین دلیل به‌عنوان یک مفهوم درون‌فرهنگی[2] بررسی می‌شود که معنای دقیق آن باید از روابط واژگانی و موقعیت‌های روایی شاهنامه استخراج گردد.

این نکته برای فهم انسان مطلوب فردوسی اهمیت بنیادی دارد. هنر در بسیاری از مواضع شاهنامه صفتی نیست که صرفاً به یک توانایی فنی اشاره کند؛ بلکه وسیله‌ای برای ارزیابی شخص است. هنگامی که دانایی، کاردانی، شجاعت، خرد یا پاکدامنی در میدان معنایی هنر قرار می‌گیرند، «هنرمند بودن» به معنایی تاریخی می‌تواند به برخورداری از نوعی شایستگی انسانی نزدیک شود. بنابراین، مسئله اصلی صرفاً تعیین معنای لغوی «هنر» نیست، بلکه فهم این نکته است که این واژه در چه بافت‌هایی به معیار ارزش‌گذاری انسان تبدیل می‌شود.

۳.۲. هنر و گوهر: تبار یا شایستگی؟

مفهوم «گوهر» دومین ضلع اصلی پژوهش حاضر است. در زبان شاهنامه، گوهر بسته به بافت می‌تواند با اصل، سرشت، نژاد، نسب و تبار ارتباط پیدا کند. اهمیت نسب و خاندان در ساختار اجتماعی و سیاسی جهان حماسی انکارناپذیر است؛ اما ساختار ارزشی شاهنامه را نمی‌توان صرفاً تبارمحور دانست. روایت‌های متعدد نشان می‌دهند که منزلت خاندانی در معرض «آزمون کردار» قرار می‌گیرد و شاه یا پهلوان بلندتبار ممکن است بر اثر بی‌خردی، بیداد یا «کردار ناشایست» منزلت اخلاقی خود را از دست بدهد. مطالعات مربوط به مفهوم پادشاهی ایرانی نیز نشان داده‌اند که ویژگی‌هایی مانند عدالت، شفقت، بخشندگی و حکمت در کنار مشروعیت دودمانی از معیارهای اساسی فرمانروایی مطلوب بوده‌اند.

از این منظر، هم‌نشینی «هنر» و «گوهر» ظرفیت تحلیلی ویژه‌ای پیدا می‌کند. مسئله را نباید به تقابل ساده «تبار در برابر شایستگی» فروکاست؛ زیرا گوهر خود مفهومی چندمعناست و فردوسی نیز ارزش تبار را به‌طور کلی نفی نمی‌کند. پرسش مهم‌تر این است که گوهر در چه شرایطی برای اثبات ارزش شخص کافی نیست و چه زمانی «هنر» باید آن را در کردار بالفعل سازد؟ چنین پرسشی امکان می‌دهد نسبت میان منزلت موروثی و شایستگی تحقق‌یافته در شخصیت را در جهان شاهنامه بررسی کنیم.

داستان زال و رودابه از این حیث اهمیت خاص دارد. در این داستان، مسئله تبار رودابه و انتساب او به ضحاک مانعی سیاسی و خاندانی برای پیوند با زال ایجاد می‌کند؛ اما در سوی دیگر، انتخاب عاشقانه با ارزیابی شخصیت و «هنر» پیوند می‌یابد. بنابراین، داستان در سطحی فراتر از روایت عاشقانه، محل تلاقی تبار، انتخاب، شایستگی و ارزش شخصی است. تولد رستم از چنین پیوندی نیز به این تقابل معنای ویژه‌ای می‌بخشد.

1. art
2. *emic concept*

۴.۲. حکمت و اخلاق در مطالعات فارسی شاهنامه

در پژوهش فارسی، یکی از آثار مستقیمی که کوشیده است ساختار حکمی شاهنامه را به‌صورت گسترده بررسی کند، کتاب حکمت نظری و عملی در شاهنامه فردوسی اثر سجاد چوبینه است. این اثر موضوعاتی از جهان‌بینی و انسان‌شناسی گرفته تا اخلاق جنگاوری، پندپذیری، عزت و آزادگی و دیگر ابعاد حکمت عملی در شاهنامه را بررسی کرده و بر اهمیت محتوای اخلاقی و فلسفی اثر فردوسی تأکید دارد (چوبینه، ۱۳۷۷).

قدمعلی سرامی در کتاب از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، اگرچه هدف اصلی خود را مستقیماً نظریه فضیلت قرار نداده، با بررسی نظام‌مند داستان‌ها، کردارها و شخصیت‌های شاهنامه، اثر فردوسی را همچون کلی منسجم مطالعه می‌کند. اهمیت این رویکرد برای پژوهش حاضر در آن است که صفات شخصیت‌های شاهنامه را نمی‌توان جدا از کنش روایی آنها فهمید؛ فضیلت یا ناشایستگی شخصیت در جریان انتخاب‌ها، کنش‌ها و پیامدهای آنها آشکار می‌شود (سرامی، ۱۳۶۸).

در پژوهشی نزدیک‌تر به مسئله مقاله حاضر، بهمنی مطلق (۱۳۹۲) اندیشه‌های اخلاقی و تربیتی فردوسی را با نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری مقایسه کرده است. این مطالعه به‌طور مشخص فضایل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و نیز رذایل مقابل آنها را بررسی می‌کند. نتیجه مهم این پژوهش آن است که میان بسیاری از آموزه‌های اخلاقی شاهنامه و صورت‌بندی نظام‌مند فضایل در اخلاق ناصری مشابهت‌هایی وجود دارد، هرچند فردوسی برخلاف خواجه نصیر در مقام تألیف رساله‌ای فلسفی در اخلاق نبوده است (بهمنی مطلق، ۱۳۹۲). این تمایز برای پژوهش حاضر اساسی است: حضور مصادیق فضیلت در شاهنامه لزوماً به معنای پذیرش آگاهانه و نظام‌مند نظریه‌ای فلسفی از سوی فردوسی نیست.

۵. نظریه فضیلت؛ از فلسفه یونانی تا سنت ایرانی

برای صورت‌بندی نظری مفهوم «انسان شایسته» می‌توان از سنت نظریه فضیلت بهره گرفت، مشروط بر آنکه این نظریه به‌عنوان ابزار تحلیلی و نه منشأ اثبات‌شده اندیشه فردوسی به کار رود. در اخلاق فضیلت، پرسش اصلی تنها این نیست که «کدام عمل درست است؟»، بلکه پرسش بنیادی‌تر آن است که «انسان خوب یا شایسته چگونه انسانی است؟». اخلاق فضیلت از این حیث بر منش، کیفیت شخصیت، حکمت عملی و پرورش قابلیت‌های اخلاقی تمرکز می‌کند. در سنت ارسطویی، مفاهیمی چون فضیلت/تعالی[1]، حکمت عملی[2] و شکوفایی یا زیستِ نیک[3] جایگاهی بنیادی دارند.

بااین‌حال، صورت‌بندی چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را نباید صرفاً یا مستقیماً «چهار فضیلت ارسطویی» نامید. این الگو ریشه مهمی در سنت افلاطونی دارد و سپس در فلسفه یونانی و اسلامی تحول یافته است. در اخلاق اسلامی، ابن‌مسکویه با پیوند دادن قوای نفس به فضایل، برای قوه عاقله حکمت، برای قوه غضبیه «شجاعت» و برای قوه شهویه «عفت» را در نظر می‌گیرد و از هماهنگی و اعتدال این قوا عدالت حاصل می‌شود. این نظام در سنت بعدی اخلاق فلسفی اسلامی تأثیری بنیادین گذاشت.

خواجه نصیرالدین طوسی این سنت را در اخلاق ناصری به شکلی منظم در زبان فارسی بسط می‌دهد (طوسی،۱۳۵۶). در این دستگاه، فضیلت قوه عقل «حکمت»، فضیلت قوه غضب «شجاعت» و فضیلت قوه شهوت «عفت» است و از اعتدال و هماهنگی این قوا «عدالت» پدید می‌آید. پژوهش یامان (Yaman, 2010).درباره فضایل و رذایل در اخلاق ناصری نیز دقیقاً همین چهار مفهوم _ حکمت، شجاعت، عفت و عدالت _ را به‌عنوان ارکان نظام فضیلت طوسی تحلیل می‌کند. اخلاق ناصری، به‌ویژه در بخش نخست، به تهذیب الاخلاق ابن‌مسکویه متکی است، هرچند طوسی دامنه و سازمان نظری آن را گسترش داده است.

از نظر تاریخی نکته‌ای تعیین‌کننده وجود دارد: فردوسی پیش از خواجه نصیرالدین طوسی می‌زیسته است؛ بنابراین، اخلاق ناصری نمی‌تواند منبع فردوسی تلقی شود. حتی هم‌زمانی تقریبی ابن‌مسکویه و فردوسی نیز برای اثبات تأثیر مستقیم کافی نیست. اهمیت این منابع برای پژوهش حاضر در جای دیگری است: آنها صورت نظری و اصطلاح‌شناختیِ سنتی را آشکار می‌کنند که فضیلت را با اعتدال قوای انسانی و با حکمت، شجاعت، عفت و عدالت توضیح می‌دهد. ازاین‌رو می‌توان با احتیاط روش‌شناختی از این دستگاه برای مقایسه و

1. aretē
2. *phronēsis*
3. *eudaimonia*

تفسیر برخی صورت‌های انسان شایسته در شاهنامه بهره گرفت، نه برای ادعای وابستگی مستقیم فردوسی به آن.

۶.۲ . مطالعات انگلیسی درباره اخلاق، هویت و هنجار در شاهنامه

در پژوهش‌های انگلیسی‌زبان نیز ابعاد هنجاری شاهنامه مورد توجه قرار گرفته است. امیرمحلاتی در مطالعه اخلاق و هنر جنگ و صلح در شاهنامه فردوسی[1] نشان می‌دهد که روایت‌های جنگ و صلح در شاهنامه تابع مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و ارزش‌های اخلاقی‌اند و اثر فردوسی مجموعه‌ای از آرمان‌های هنجاری را عرضه می‌کند که میان میراث ایران باستان، فضای ایرانی ـ اسلامی و هویت فرهنگی ایران ارتباط برقرار می‌کنند. وی به‌ویژه بر جایگاه «داد» و «خرد» به‌عنوان دو عامل بنیادین اخلاقی در جهان‌بینی شاهنامه تأکید می‌کند (Mahallati, 2015).

این رویکرد برای پژوهش حاضر اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد مطالعه اخلاق شاهنامه را می‌توان از سطح استخراج «پندهای اخلاقی» فراتر برد و به بررسی ساختار هنجاری روایت رساند. در چنین خوانشی، شخصیت نه از طریق سخن اخلاقی او، بلکه از طریق نسبت میان منش، انتخاب، کردار و پیامدهای عمل ارزیابی می‌شود. این نکته به مفهوم «هنر» در پژوهش حاضر نزدیک است؛ زیرا فرض مقاله آن است که هنر نیز در بسیاری از موارد کیفیتی است که باید در کردار آشکار شود.

۷.۲ . خلأ پژوهش و جایگاه مقاله حاضر

مرور مطالعات نشان می‌دهد که پژوهشگران از زوایای مختلف به اخلاق، خرد، عدالت، حکمت، هویت، شخصیت‌های آرمانی و فضایل و رذایل در شاهنامه پرداخته‌اند. همچنین مطالعات لغوی و ادبی بر چندمعنایی واژگان کلیدی اثر تأکید کرده‌اند و پژوهش‌های فلسفی نیز امکان مقایسه جهان اخلاقی شاهنامه با سنت فضیلت را فراهم ساخته‌اند. بااین‌حال، کمتر پژوهشی «هنر» را به‌عنوان محور اتصال میان شایستگی، گوهر، فضیلت و تصور انسان مطلوب به‌صورت یکپارچه بررسی کرده است.

پژوهش حاضر می‌کوشد این فاصله را با اتخاذ رویکردی معناشناختی ـ تفسیری کاهش دهد. نوآوری مورد نظر مقاله نه در این ادعاست که فردوسی صاحب یک «نظریه فضیلت» فلسفی به معنای اصطلاحی بوده، و نه در اینکه چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت مستقیماً از یک مکتب فلسفی معین وارد شاهنامه شده‌اند؛ بلکه مسئله این است که آیا تحلیل کاربردهای «هنر» و نسبت آن با «گوهر» نشان می‌دهد که فردوسی برای ارزیابی انسان از مجموعه‌ای از معیارهای اکتسابی، اخلاقی و کرداری استفاده می‌کند که می‌توان آنها را با زبان نظریه فضیلت روشن‌تر ساخت. بر این اساس، مقاله «هنر» را حلقه واسط میان توانایی، دانایی، منش و کردار و «گوهر» را یکی از مفاهیم مرتبط با اصل، سرشت و تبار در نظر می‌گیرد و از نسبت این دو، الگوی «انسان شایسته» را در جهان شاهنامه بازخوانی می‌کند.

۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر رویکرد، کیفی، متن‌محور و تفسیری است و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون به بررسی مفهوم «هنر» و نسبت آن با «گوهر»، فضیلت و الگوی انسان شایسته در شاهنامه فردوسی می‌پردازد. انتخاب این روش از آن روست که هدف پژوهش صرفاً تعیین فراوانی کاربرد واژه‌های «هنر» و «گوهر» نیست، بلکه شناسایی میدان‌های معنایی این مفاهیم، بررسی معنای آنها در بافت روایی و تحلیل رابطه آنها با صفات، کردار و ارزش‌گذاری شخصیت‌ها است. در تحلیل محتوای کیفی، متن نه مجموعه‌ای منفک از واژگان، بلکه ساختاری ارتباطی و معنادار تلقی می‌شود که تفسیر واحدهای آن باید با توجه به زمینه‌ای صورت گیرد که در آن پدیدار شده‌اند (Krippendorff, 2018) . تحلیل مضمون نیز امکان شناسایی، سازمان‌دهی و تفسیر الگوهای معنایی تکرارشونده در داده‌های کیفی را فراهم می‌آورد (Braun & Clarke, 2006).

جامعه متنی پژوهش، شاهنامه فردوسی است. متن مبنای استخراج و مقابله ابیات، تصحیح انتقادی جلال خالقی‌مطلق است و در مواردی که اختلاف نسخه یا ضبط یک واژه بر تحلیل معنایی اثرگذار باشد، از چاپ مسکو و دیگر ضبط‌های معتبر نیز برای مقابله استفاده می‌شود. واحد اولیه تحلیل، بیت یا مجموعه ابیاتی است که در آنها واژه «هنر» یا «گوهر» به‌کار رفته است؛ بااین‌حال، از آنجا که معنای این واژگان در بسیاری از موارد تنها در بستر روایت آشکار می‌شود، واحد زمینه به بیت منفرد محدود

1. Ethics of War and Peace in the Shahnameh of Ferdowsi

نشده و حسب ضرورت، گفت‌وگو، بند روایی، موقعیت داستانی و شخصیت مرتبط نیز در تحلیل وارد می‌شود.

فرایند تحلیل در چند مرحله انجام می‌گیرد. در مرحله نخست، موارد کاربرد «هنر» و «گوهر» در متن شاهنامه شناسایی و استخراج می‌شوند. در مرحله دوم، هر کاربرد با توجه به بافت زبانی و موقعیت روایی آن خوانده شده و معنای آن بدون تحمیل پیشینی یک تعریف واحد تعیین می‌شود. در مرحله سوم، کاربردهای «هنر» بر اساس قرابت معنایی کدگذاری و در مقوله‌های اولیه‌ای چون دانایی و خرد، توانایی و قابلیت، مهارت و کاردانی، شایستگی فردی و فضیلت اخلاقی دسته‌بندی می‌شوند. این مقوله‌بندی در فرایند تحلیل، قابلیت اصلاح، ادغام یا تفکیک دارد؛ بنابراین، طبقات مذکور نه نتایج از پیش تعیین‌شده، بلکه مفاهیم راهنمای اولیه برای مواجهه نظام‌مند با متن‌اند.

در مرحله چهارم، روابط میان مقوله‌ها بررسی می‌شود تا مضامین سطح بالاتری که در صورت‌بندی انسان شایسته نقش دارند استخراج شوند. در این مرحله، به‌طور خاص بررسی می‌شود که «هنر» در چه موقعیت‌هایی از معنای توانایی یا مهارت فراتر رفته و به معیاری برای ارزش‌گذاری شخص و کردار او تبدیل می‌شود. همچنین هم‌نشینی و تقابل «هنر» و «گوهر» مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا مشخص شود تبار، اصل و سرشت از یک سو و شایستگی، دانایی و کردار از سوی دیگر چه نسبتی در نظام ارزشی شاهنامه پیدا می‌کنند.

روایت زال و رودابه به‌عنوان یکی از مطالعات موردی و محوری مقاله با تفصیل بیشتری تحلیل می‌شود؛ زیرا در این روایت، مفاهیم تبار، گوهر، هنر، انتخاب و شایستگی در یک ساختار روایی واحد به یکدیگر پیوند می‌خورند. در کنار آن، نمونه‌هایی از شخصیت‌هایی چون زال، رستم، سیاوش، کیخسرو و فریدون، در مواردی که شواهد متنی مرتبط با مسئله پژوهش فراهم کنند، برای مقایسه و تکمیل الگوی تحلیلی به کار گرفته می‌شوند. انتخاب این شخصیت‌ها نه بر اساس نمونه‌گیری آماری، بلکه به شیوه نمونه‌گیری هدفمند متنی و بر اساس ارتباط مستقیم آنها با پرسش‌های پژوهش صورت می‌گیرد.

در مرحله نهایی، مضامین حاصل با چارچوب نظری فضیلت مقایسه می‌شوند. در این بخش، حکمت، شجاعت، عفت و عدالت به‌عنوان مفاهیم تحلیلی برای فهم برخی ابعاد انسان شایسته به کار می‌روند. بااین‌حال، پژوهش میان «شواهد درون‌متنی» و «چارچوب تفسیری» تمایز روش‌شناختی قائل است؛ بدین معنا که وجود مصادیق این فضایل در شاهنامه به‌خودی‌خود به منزله اثبات تأثیر مستقیم یک نظام فلسفی خاص بر فردوسی تلقی نمی‌شود. ازاین‌رو، نظریه فضیلت در این پژوهش عمدتاً نقش چارچوب مقایسه‌ای و تفسیری دارد و نتیجه‌گیری درباره مفهوم هنر و انسان شایسته در درجه نخست بر شواهد واژگانی، روایی و معنایی خود شاهنامه استوار است.

برای افزایش اعتبار تحلیل، هر کاربرد «هنر» بر اساس سه سطح معنای واژگانی، بافت روایی و کارکرد ارزشی بررسی می‌شود و از استنتاج معنای اخلاقی صرفاً بر مبنای حضور یک واژه اجتناب خواهد شد. همچنین مواردی که «هنر» آشکارا در معنای مهارت، دانش یا توانایی به کار رفته است، از مواردی که دارای دلالت اخلاقی و ارزشی‌اند تفکیک می‌شوند. این تمایز امکان می‌دهد چندمعنایی تاریخی «هنر» حفظ شود و از فروکاستن تمام کاربردهای آن به مفهوم «فضیلت» جلوگیری گردد. در نتیجه، تحلیل نهایی بر حرکت از واژه به بافت، از بافت به مقوله و از مقوله به الگوی مفهومی انسان شایسته استوار است.

٤. |چارچوب نظری و تحلیلی

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر پیوند میان اخلاق فضیلت، سنت اخلاق فلسفی ایرانی ـ پساباستانی و نظام مفهومی درونی شاهنامه استوار است. بااین‌حال، پژوهش میان این سه سطح تمایز قائل می‌شود و از انطباق مستقیم یک دستگاه فلسفی بیرونی بر متن فردوسی پرهیز می‌کند. مسئله اصلی مقاله این نیست که فردوسی آگاهانه از نظریه فلسفی معینی درباره فضایل پیروی کرده است، بلکه این است که مفهوم «هنر» در شاهنامه چگونه در ارتباط با دانایی، توانایی، منش، کردار و شایستگی انسانی قرار می‌گیرد و تا چه اندازه می‌توان ساختار حاصل از تحلیل متن را با مفاهیم نظری اخلاق فضیلت توضیح داد.

۱.۴. اخلاق فضیلت و پرسش از «انسان شایسته»

نخستین سطح چارچوب نظری مقاله از اخلاق فضیلت گرفته می‌شود. برخلاف نظریه‌های اخلاقی که نقطه آغاز آنها عمدتاً تعیین قواعد عمل یا ارزیابی پیامدهای رفتار است، اخلاق فضیلت توجه خود را به منش و کیفیت فاعل اخلاقی معطوف می‌کند. بنابراین، پرسش محوری آن تنها این نیست که «انسان

چه کاری باید انجام دهد؟»، بلکه این است که «انسان خوب یا شایسته باید چگونه انسانی باشد؟». در سنت یونانی، سه مفهوم آرته[1] به معنای فضیلت یا تعالی، فرونسیس[2] به معنای حکمت عملی، و ائودایمونیا[3] به معنای شکوفایی یا زیست نیک، از مفاهیم بنیادین این رویکرد به شمار می‌روند (Hursthouse & Pettigrove, 2023). اخلاق ارسطویی نیز فضیلت را با کیفیت منش و تحقق قابلیت‌های انسانی مرتبط می‌سازد و حکمت عملی را برای تشخیص رفتار مناسب در موقعیت‌های واقعی ضروری می‌داند.

این تلقی برای پژوهش حاضر اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا در شاهنامه نیز ارزش شخصیت‌ها را نمی‌توان صرفاً بر مبنای نتیجه کنش یا پای‌بندی آنان به مجموعه‌ای از قواعد انتزاعی ارزیابی کرد. شخصیت پهلوان یا پادشاه از خلال مجموعه‌ای از صفات، انتخاب‌ها و کردارها شناخته می‌شود. از این منظر، مفهوم «انسان شایسته» در این مقاله به انسانی اشاره دارد که قابلیت، دانایی و منش او در کردار تحقق یافته است. این تعریف امکان ایجاد ارتباط تحلیلی میان مفهوم فضیلت و مفهوم «هنر» را فراهم می‌آورد، بدون آنکه این دو از آغاز مترادف فرض شوند.

۲.۴. از قوای نفس تا حکمت، شجاعت، عفت و عدالت

سطح دوم چارچوب نظری به سنت اخلاق فلسفی ایرانی - پساباستانی مربوط است. فلسفه اخلاق یونانی پس از انتقال و بازتفسیر در جهان اسلام، در آثار فیلسوفان مسلمان با آموزه‌های اسلامی و سنت‌های اخلاقی ایرانی درآمیخت. منابع تاریخ اندیشه اخلاقی ایران نشان می‌دهند که آثار افلاطون و ارسطو و دیگر منابع یونانی از سرچشمه‌های مهم اخلاق فلسفی در تمدن اسلامی بوده‌اند و این سنت در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه و سپس خواجه نصیرالدین طوسی تحول یافته است.

در صورت‌بندی کلاسیک این سنت، میان قوای نفس و فضایل اخلاقی رابطه‌ای برقرار می‌شود: حکمت با کمال قوه عاقله، شجاعت با اعتدال، قوه غضبیه و عفت با اعتدال قوه شهویه مرتبط است و هماهنگی این ابعاد با عدالت ارتباط پیدا می‌کند. تحلیل یامان از اخلاق ناصری نیز نشان می‌دهد که حکمت، شجاعت، عفت و عدالت چهار مقوله اساسی در نظام فضایل خواجه نصیر هستند (Yaman, 2010).

بااین‌حال، استفاده از این الگو در پژوهش حاضر تبارشناختی نیست، بلکه تطبیقی ـ تحلیلی است. از آنجا که اخلاق ناصری بیش از دو قرن پس از فردوسی نوشته شده است، نمی‌توان آن را منبع اندیشه فردوسی تلقی کرد. حتی درباره ابن‌مسکویه، که تقریباً هم‌دوره فردوسی بود، بدون سند تاریخی نمی‌توان از تأثیر مستقیم سخن گفت. بنابراین، چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت در این مقاله به‌عنوان مقولات حساس‌کننده تحلیلی[4] استفاده می‌شوند: مفاهیمی که به پژوهشگر در تشخیص ساختارهای اخلاقی متن کمک می‌کنند، اما نتیجه تحلیل را از پیش تعیین نمی‌کنند.

۳.۴. نظام اخلاقی درونی شاهنامه: خرد، داد و کردار

سطح سوم چارچوب نظری از خود شاهنامه و مطالعات معتبر فردوسی‌شناسی استخراج می‌شود. خالقی‌مطلق نشان داده است که در سراسر شاهنامه مجموعه نسبتاً منسجمی از ارزش‌ها تکرار می‌شود: ستایش کوشش و دانش، توصیه به اعتدال، عدالت و مدارا، راستگویی، سنجیدگی در عمل و در مقابل، نکوهش آز، خشم، حسد، دروغ و شتاب‌زدگی. وی بر مبنای تکرار این مضامین، آنها را بخشی از ارزش‌های اخلاقی فردوسی نیز می‌داند (Khaleghi-Motlagh, 1999).

این امر نشان می‌دهد که برای بازسازی مفهوم انسان شایسته در شاهنامه، باید از خود نظام ارزشی متن آغاز کرد. بنابراین، «خرد»، «داد»، «راستی»، «اندازه»، «کردار» و «هنر» صرفاً واژگانی منفرد تلقی نمی‌شوند، بلکه شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط را تشکیل می‌دهند. در این شبکه، قدرت جسمانی یا منزلت خاندانی به‌تنهایی برای ساختن قهرمان مطلوب کفایت نمی‌کند. توانایی هنگامی ارزش مثبت پیدا می‌کند که با خرد و کردار شایسته همراه شود.

پژوهش امیرمحلاتی درباره اخلاق جنگ و صلح در شاهنامه این برداشت را از زاویه دیگری تقویت می‌کند. او شاهنامه را اثری برخوردار از آرمان‌های هنجاری می‌داند که برای جنگ، صلح و رفتار قهرمانان حدود و معیارهای اخلاقی تعریف می‌کند و این نظام هنجاری را با هویت فرهنگی ایرانی مرتبط

1. *aretē*
2. *phronēsis*
3. e*udaimonia*
4. *sensitizing concepts*

می‌سازد (Mahallati, 2015). بنابراین، شخصیت پهلوانی در شاهنامه صرفاً با پیروزی یا قدرت تعریف نمی‌شود؛ چگونگی استفاده از قدرت نیز در ارزش‌گذاری او دخالت دارد.

٤.٤. |«هنر» و «گوهر» به‌عنوان دو محور تحلیل

سطح چهارم و مهم‌ترین سطح چارچوب تحلیلی مقاله، از خود دو مفهوم «هنر» و «گوهر» شکل می‌گیرد. در این پژوهش «هنر» نه با معنای جدید آرت و نه از ابتدا با «فضیلت» مترادف فرض می‌شود. فرض تحلیلی مقاله این است که هنر در شاهنامه دارای میدان معنایی چندلایه‌ای است که می‌تواند حسب بافت به دانایی، توانایی، مهارت، کاردانی، قابلیت، شایستگی و فضیلت اخلاقی اشاره کند. بنابراین، معنای هنر باید در هر مورد از رابطه میان واژه، شخصیت، موقعیت روایی و کردار استخراج شود.

در مقابل، «گوهر» نیز صرفاً به «نژاد» فروکاسته نمی‌شود. این مفهوم بسته به بافت می‌تواند به اصل، تبار، سرشت و کیفیت ذاتی اشاره داشته باشد. ازاین‌رو، پرسش نظری مقاله به تقابل ساده «هنر خوب است و گوهر بی‌اهمیت» منتهی نمی‌شود؛ بلکه مسئله این است که ارزش انسان در شاهنامه از چه نسبتی میان آنچه هست، آنچه دارد و آنچه در کردار خود محقق می‌کند پدید می‌آید؟

بر این اساس، رابطه هنر و گوهر را می‌توان در سه وضعیت تحلیلی بررسی کرد: نخست، همگرایی هنر و گوهر، یعنی جایی که تبار یا سرشت مطلوب با شایستگی و کردار همراه است؛ دوم، گوهر بدون هنر، یعنی برخورداری از منزلت یا تبار بدون تحقق شایستگی لازم؛ و سوم، برجستگی هنر در برابر محدودیت یا مسئله‌مندی گوهر، یعنی موقعیتی که شایستگی بالفعل شخصیت در ارزیابی او اهمیت تعیین‌کننده می‌یابد.

روایت زال و رودابه برای وضعیت سوم اهمیت ویژه دارد. در این روایت، مسئله نسب رودابه و انتساب او به خاندان ضحاک مانعی جدی در برابر ازدواج است، در حالی که «هنر» زال در ارزیابی و انتخاب رودابه جایگاهی برجسته می‌یابد. به این ترتیب، هنر و گوهر از سطح دو واژه خارج شده و به دو محور برای فهم تنش میان تبار، انتخاب، شایستگی و کردار تبدیل می‌شوند.

۵. مدل تحلیلی پژوهش

بر اساس چهار سطح نظری فوق، تحلیل متن در این مقاله از یک حرکت پنج‌مرحله‌ای پیروی می‌کند:

هنر ← شایستگی ← فضیلت ← کردار ← انسان شایسته

اما این مسیر خطی و قطعی نیست. «هنر» ابتدا بر اساس بافت معنایی هر بیت بررسی می‌شود. اگر هنر در آن مورد صرفاً به فن یا توانایی اشاره داشته باشد، مستقیماً در قلمرو فضیلت قرار نمی‌گیرد؛ اما هنگامی که دانایی یا توانایی با کیفیت منش و ارزش اخلاقی شخصیت مرتبط شود، امکان ورود آن به سطح «شایستگی» و سپس مقایسه با «فضیلت» فراهم می‌شود. معیار نهایی نیز کردار است؛ زیرا فضیلت در ساختار روایی زمانی قابل تشخیص می‌شود که در انتخاب و عمل شخصیت ظهور یابد.

در محور دیگری، «گوهر» به‌عنوان متغیر مفهومی مرتبط با اصل، تبار یا سرشت وارد الگوی یادشده می‌شود:

گوهر ← هنر ← منش ← کردار ← ارزش‌گذاری ← شخصیت

از ترکیب این دو محور، مدل اصلی مقاله شکل می‌گیرد. در این مدل؛ حکمت، شجاعت، عفت و عدالت چهار مقوله مقایسه‌ای‌اند؛ خرد، داد، راستی، اندازه و دیگر مفاهیم خود شاهنامه شاخص‌های درون‌متنی‌اند؛ و هنر و گوهر دو مفهوم مرکزی تحلیل‌اند. بدین‌ترتیب، نظریه فضیلت بر متن تحمیل نمی‌شود، بلکه به منزله دستگاهی برای مقایسه و توضیح یافته‌هایی به کار می‌رود که ابتدا از خود شاهنامه استخراج شده‌اند.

در نهایت، چارچوب نظری پژوهش امکان آزمون این گزاره را فراهم می‌آورد که «هنر» در بخشی از کاربردهای شاهنامه از سطح مهارت و قابلیت فراتر می‌رود و به مفهومی برای بیان شایستگی انسانی تبدیل می‌شود؛ شایستگی‌ای که در نسبت با گوهر تعریف می‌شود، با خرد و فضیلت ارتباط می‌یابد و اعتبار نهایی خود را در کردار کسب می‌کند. در چنین صورتی، انسان شایسته در جهان فردوسی نه صرفاً «صاحب گوهر» و نه صرفاً «صاحب قدرت»، بلکه انسانی است که دانایی، توانایی و منش او در کردار شایسته به وحدت می‌رسند.

٦. |یافته‌های پژوهش: هنر، گوهر و صورت‌بندی «انسان شایسته» در شاهنامه

تحلیل کاربردهای «هنر» در شاهنامه و بررسی آنها در پیوند با «گوهر»، شخصیت و کردار نشان می‌دهد که این مفهوم در نظام معنایی فردوسی از ساختاری چندلایه برخوردار است. یافته‌های پژوهش را می‌توان در شش محور اصلی صورت‌بندی کرد: چندمعنایی هنر؛ تبدیل هنر از قابلیت به معیار ارزش انسانی؛

نسبت هنر و گوهر؛ تقدم هنر بر زیبایی ظاهری در انتخاب انسان شایسته؛ پیوند هنر با فضایل اخلاقی؛ و سرانجام نقش هنر در صورت‌بندی الگویی فرهنگی از انسان شایسته.

۱.۶ . یافته نخست: «هنر» یک مفهوم چندلایه است

نخستین یافته نشان می‌دهد که «هنر» در شاهنامه را نمی‌توان با معنای امروزی آن، یعنی آرت، یکسان گرفت. کاربردهای این واژه را می‌توان دست‌کم در سه حوزه معنایی اصلی دسته‌بندی کرد:

الف) هنر به معنای دانایی، توانایی و قابلیت؛

ب) هنر به معنای مهارت، فن و کاردانی؛

ج) هنر به معنای شایستگی و فضیلت انسانی.

اهمیت این یافته در آن است که این سه معنا کاملاً از یکدیگر منفک نیستند. در برخی شخصیت‌ها، دانایی و توانایی به کاردانی می‌انجامد و کاردانی هنگامی که در خدمت کردار درست قرار گیرد، به شایستگی اخلاقی نزدیک می‌شود. بنابراین، «هنر» را می‌توان مفهومی دارای طیف معنایی دانست، نه واژه‌ای با چند معنای کاملاً منفصل.

از این منظر، الگوی زیر را می‌توان برای بخشی از کاربردهای هنر پیشنهاد کرد:

دانایی و توانایی ← کاردانی و قابلیت ← شایستگی ← کردار شایسته

البته همه کاربردهای «هنر» الزاماً تمام این مراحل را طی نمی‌کنند. گاه هنر صرفاً به توانایی یا مهارتی معین اشاره دارد. اهمیت روش‌شناختی این تمایز در آن است که از برابر گرفتن مکانیکی «هنر» با «فضیلت» جلوگیری می‌کند.

۲.۶ . یافته دوم: هنر در برخی بافت‌ها از «صفت» به «معیار ارزش انسان» تبدیل می‌شود

دومین یافته پژوهش آن است که هنر در شماری از کاربردهای شاهنامه صرفاً وصفی برای بیان توانایی شخصیت نیست، بلکه به معیار ارزیابی او تبدیل می‌شود. تفاوت مهمی میان «توانستن» و «شایسته بودن» وجود دارد: شخص ممکن است نیرومند، ماهر یا صاحب قدرت باشد، اما این ویژگی‌ها به خودی خود او را به انسان مطلوب تبدیل نمی‌کنند.

ساختار روایی شاهنامه نیز چنین تفسیری را تقویت می‌کند. دیویدسن نشان می‌دهد که جهان پهلوانی شاهنامه، ساختاری پیچیده‌تر از اطاعت ساده پهلوان از شاه دارد و رابطه «شاه ـ پهلوان» یکی از تنش‌های بنیادی حماسه است. رستم، به‌عنوان شخصیت محوری سنت پهلوانی، هم پاسدار حاکمیت است و هم در مواردی می‌تواند در برابر شاه قرار گیرد؛ بنابراین منزلت پهلوان تنها از جایگاه رسمی یا قدرت بدنی او حاصل نمی‌شود (Davidson, 1994).

این امر امکان تمایز میان قدرت و هنر را فراهم می‌کند. قدرت بیانگر «توان انجام دادن» است، اما هنر در معنای گسترده‌تر خود می‌تواند «شایستگیِ چگونه انجام دادن» را نیز در بر گیرد. در این سطح است که هنر به حوزه اخلاق نزدیک می‌شود.

۳.۶ . یافته سوم: نسبت هنر و گوهر، تقابل ساده «اکتساب و وراثت» نیست

یکی از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش به رابطه «هنر» و «گوهر» مربوط است. در نگاه نخست ممکن است گوهر را معادل تبار و هنر را معادل شایستگی اکتسابی در نظر گرفت و نتیجه گرفت که فردوسی هنر را در مقابل تبار قرار می‌دهد. تحلیل دقیق‌تر، اما، چنین تقابل دوگانه‌ای را تأیید نمی‌کند.

«گوهر» در شاهنامه مفهومی چندوجهی است و می‌تواند حسب بافت به اصل، نسب، سرشت و کیفیت ذاتی اشاره کند. بنابراین، فردوسی ضرورتاً گوهر و تبار را نفی نمی‌کند؛ مسئله مهم‌تر این است که گوهر به تنهایی برای اثبات شایستگی کافی نیست. منزلت انسان باید در کردار او نیز آشکار شود. بر این مبنا، سه وضعیت را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد:

هنر با گوهر: همگرایی منزلت و شایستگی؛

گوهر بدون هنر: برخورداری از اصل یا منزلت بدون تحقق شایستگی لازم؛

هنر در برابر مسئله‌مندی گوهر: موقعیتی که شایستگی و کردار شخص، محدودیت یا مسئله مربوط به تبار را به چالش می‌کشد.

این الگو یکی از مهم‌ترین نتایج نظری پژوهش است، زیرا نشان می‌دهد مسئله انسان شایسته در شاهنامه نه صرفاً بر «بودن»، بلکه بر شدن و عمل کردن نیز استوار است.

۴.۶ . یافته چهارم: داستان زال و رودابه، آزمونگاه رابطه هنر، گوهر و انتخاب است

داستان زال و رودابه روشن‌ترین نمونه‌ای است که ایده اصلی سخن را می‌توان از خلال آن گسترش داد. این روایت از یک سو عمیقاً با مسئله «گوهر» و تبار درگیر است. انتساب رودابه به خاندان ضحاک مانعی جدی برای پیوند او با زال ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، رودابه در انتخاب زال بر ویژگی‌هایی تأکید می‌کند که به ارزش و شایستگی او مربوط‌اند.

در اینجا «هنر» در مقابل زیبایی ظاهری نیز اهمیت می‌یابد. مطابق ایده اصلی این مقاله، تأکید رودابه بر هنر زال را می‌توان نشانه‌ای از عبور انتخاب از سطح «روی» و «بالا» به سطح شایستگی شخص دانست. در چنین خوانشی، عشق رودابه صرفاً واکنش به زیبایی یا منزلت اجتماعی نیست؛ او شخص را بر اساس کیفیت‌هایی ارزیابی می‌کند که در مفهوم گسترده هنر قابل بیان‌اند.

این یافته امکان طرح تمایزی سه‌گانه را فراهم می‌آورد:

روی و بالا ⟵ زیبایی ظاهری

گوهر ⟵ اصل، سرشت و تبار

هنر ⟵ قابلیت و شایستگی شخص

اهمیت داستان هنگامی بیشتر می‌شود که نتیجه این پیوند را در نظر آوریم: رستم از همین ازدواج زاده می‌شود. دیویدسن رستم را شخصیت محوری سنت پهلوانی شاهنامه و نقطه تلاقی «کتاب شاهان» و «حماسه پهلوانان» می‌داند (Davidson, 1994). ازاین‌رو، می‌توان استدلال کرد که داستان زال و رودابه فقط یک روایت عاشقانه نیست، بلکه در سطح ساختار کلان حماسه نیز اهمیت دارد: مسئله تبار در نهایت به پیدایش شخصیتی منتهی می‌شود که به کانون جهان پهلوانی ایران تبدیل می‌گردد.

۵ . یافته پنجم: هنر در سطح اخلاقی با فضیلت هم‌پوشانی پیدا می‌کند

یافته دیگر پژوهش آن است که بخشی از میدان معنایی هنر را می‌توان با نظریه فضیلت مقایسه کرد. در این جستار، چهار مفهوم عفت، شجاعت، حکمت و عدالت به‌عنوان ابعاد اصلی فضیلت مطرح شده‌اند. این چهارگانه در سنت اخلاق فلسفی ایرانی ـ پساباستانی نیز ساختاری شناخته‌شده دارد. یامان در مطالعه اخلاق ناصری نشان می‌دهد که نظام فضایل خواجه نصیر بر چهار مفهوم حکمت[1]، شجاعت[2]، عفت[3] و عدالت[4] استوار است (Yaman, 2010).

اما یافته پژوهش حاضر مستلزم ادعای تأثیر خواجه نصیر بر فردوسی نیست؛ چنین ادعایی از لحاظ تاریخی نیز ناممکن است، زیرا طوسی بیش از دو قرن پس از فردوسی می‌زیست. چهارگانه فوق در این مقاله الگوی مقایسه‌ای است.

در این سطح می‌توان شخصیت‌های مطرح‌شده در سخنرانی را به‌عنوان صورت‌های متفاوت تحقق فضیلت بررسی کرد. زال به سبب خرد، تدبیر و توانایی حل بحران‌ها می‌تواند در محور حکمت تحلیل شود؛ رستم برجسته‌ترین نمونه نیروی پهلوانی و شجاعت است، هرچند شخصیت او را نباید به شجاعت فروکاست؛ سیاوش به سبب خویشتن‌داری، پاکدامنی و کنترل نفس ظرفیت تحلیل در محور عفت را دارد؛ و شخصیت‌هایی چون فریدون و کیخسرو امکان بررسی رابطه فرمانروایی و عدالت را فراهم می‌کنند.

بااین‌حال، این شخصیت‌ها «تجسم خالص» یک فضیلت نیستند. چنین تقلیل‌گرایی‌ای با پیچیدگی شخصیت‌پردازی شاهنامه ناسازگار است. ارزش این چهارگانه در آن است که به ما امکان می‌دهد وجوه مختلف «هنر» را در شخصیت‌ها مقایسه کنیم.

۶.۶ . یافته ششم: فضیلت بدون کردار کامل نمی‌شود

یکی از نتایج مهم گسترش این جستار آن است که میان «داشتن صفت» و «تحقق آن در کردار» تفاوت وجود دارد. هنر هنگامی به معیار کامل شایستگی تبدیل می‌شود که در کنش آشکار گردد.

پژوهش امیرمحلاتی این نتیجه را از زاویه اخلاق جنگ و صلح تقویت می‌کند. او نشان می‌دهد که شاهنامه برای جنگ و صلح؛ مشروعیت، حدود و معیارهای هنجاری قائل است و از این طریق مجموعه‌ای از آرمان‌های اخلاقی را در درون روایت صورت‌بندی می‌کند؛ همچنین شاهنامه را یکی از منابع مهم هویت فرهنگی ایرانی در طول بیش از یک هزاره معرفی می‌کند (Mahallati, 2015).

1. ḥikmat
2. shajāʿat
3. *ʿiffat*
4. *adālat*

بر این اساس، «شجاعت» صرفاً «نترسیدن» یا توانایی کشتن دشمن نیست؛ باید پرسید قدرت در چه موقعیتی، با چه هدفی و تحت چه محدودیت اخلاقی‌ای به‌کار می‌رود. به همین ترتیب، خرد زمانی اهمیت پیدا می‌کند که به تصمیم درست منجر شود، عفت هنگامی فضیلت است که در موقعیت انتخاب و وسوسه ظهور کند، و عدالت هنگامی معنا می‌یابد که در اعمال قدرت متجلی شود. بنابراین می‌توان الگوی اولیه پژوهش را یک مرحله توسعه داد:

هنر ← قابلیت ← منش ← انتخاب ← کردار ← شایستگی

در این الگو، کردار محل آزمون هنر است.

۷.۶ . هنر به‌مثابه ترکیب «توانستن» و «چگونه بودن»

از ترکیب یافته‌های فوق می‌توان به نتیجه نظری مهم‌تری رسید. «هنر» در کاربردهای ارزشی خود دو بعد را به یکدیگر پیوند می‌دهد:

بعد قابلیت: انسان چه می‌داند و چه می‌تواند انجام دهد؟

بعد منش: انسان چگونه شخصی است و با قابلیت خود چه می‌کند؟

این تمایز برای تعریف «انسان شایسته» اهمیت بنیادی دارد. فرد نیرومند ولی بی‌خرد، دانا ولی بی‌کردار، یا صاحب تبار ولی فاقد شایستگی، لزوماً به انسان آرمانی تبدیل نمی‌شود. انسان شایسته هنگامی پدید می‌آید که دانایی، توانایی، منش و کردار با یکدیگر سازگار شوند.

ازاین‌رو می‌توان مفهوم هنر را در بالاترین سطح تحلیلی آن چنین صورت‌بندی کرد:

هنر = قابلیت + شایستگی + منش + کردار

این رابطه یک «تعریف لغوی» از هنر نیست، بلکه مدل تحلیلی حاصل از پژوهش است.

۸.۶ . از انسان شایسته به هویت فرهنگی ایرانی

آخرین یافته، مقاله را به مسئله هویت بازمی‌گرداند. باید در این مرحله میان «ایرانی بودن» به معنای انتساب جغرافیایی یا قومی و «الگوی فرهنگی انسان شایسته» تمایز گذاشت. ادعای مقاله این نیست که هر ایرانی در شاهنامه واجد هنر است یا غیرایرانیان ضرورتاً فاقد آن‌اند؛ چنین برداشتی هم متن را ساده می‌کند و هم مفهوم هویت را به ذات‌گرایی فرو می‌کاهد.

مدعای دقیق‌تر آن است که شاهنامه از طریق روایت مکرر کردار شاهان و پهلوانان، مجموعه‌ای از معیارهای فرهنگی برای ارزش‌گذاری انسان و قدرت تولید و انتقال می‌کند. پژوهش امیرمحلاتی نیز بر نقش هنجاری شاهنامه و پیوند آن با هویت فرهنگی ایرانی تأکید دارد. دیویدسن نیز نشان می‌دهد که شاهنامه را باید در پیوند سنت «شاهان» و «پهلوانان» و ساختار فرهنگی حماسه ایرانی فهمید.

از این منظر، «هنر» می‌تواند یکی از مفاهیمی باشد که هویت را از سطح انتساب به سطح ارزش منتقل می‌کند. شخص فقط به دلیل تعلق به ایران یا برخورداری از تبار ممتاز به انسان آرمانی تبدیل نمی‌شود؛ او باید شایستگی خود را در کردار آشکار کند.

۹.۶ . مدل نهایی یافته‌های پژوهش

بر مبنای یافته‌های فوق، مدل تحلیلی نهایی مقاله را می‌توان در دو محور متقاطع خلاصه کرد:

محور نخست:

گوهر ← اصل / سرشت / تبار

محور دوم:

هنر ← دانایی و توانایی ← شایستگی ← فضیلت ← کردار

این دو محور در شخصیت انسانی به یکدیگر می‌رسند و نتیجه نهایی آنها را می‌توان چنین نمایش داد:

گوهر با هنر

↓

خرد و دانایی با توانایی با منش اخلاقی

↓

حکمت با شجاعت با عفت با عدالت

↓

انتخاب و کردار

↓

انسان شایسته

↓

الگوی فرهنگی هویت ایرانی بر اساس شاهنامه

بنابراین، یافته مرکزی پژوهش را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: «هنر» در شاهنامه مفهومی چندلایه است که در عالی‌ترین کاربردهای ارزشی خود از توانایی و مهارت فراتر می‌رود و به شایستگی انسان در پیوند با منش و کردار دلالت می‌کند.

«گوهر» نیز، هرچند در جهان شاهنامه واجد اهمیت است، به تنهایی تضمین‌کننده ارزش انسان نیست. انسان شایسته در نقطه‌ای شکل می‌گیرد که گوهر، خرد، قابلیت، فضیلت و کردار با یکدیگر نسبت می‌یابند. از این منظر، هنر یکی از مفاهیم کلیدی شاهنامه برای تبدیل هویت از یک انتساب صرف به یک الگوی فرهنگی ـ اخلاقی است.

۱۰. بحث و تحلیل یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش نشان داد که مفهوم «هنر» در شاهنامه از یک میدان معنایی چندلایه برخوردار است و نمی‌توان آن را به معنای جدید هنر یا حتی به یک مفهوم واحد همچون مهارت، توانایی یا فضیلت فروکاست. اهمیت این یافته زمانی آشکارتر می‌شود که «هنر» نه به‌صورت واژه‌ای منفرد، بلکه در شبکه‌ای از روابط با «گوهر»، خرد، منش و کردار بررسی شود. بر مبنای چنین خوانشی، مسئله اساسی در جهان اخلاقی شاهنامه صرفاً این نیست که شخص چه نسب و منزلتی دارد یا از چه توانایی‌هایی برخوردار است، بلکه این است که قابلیت‌های او چگونه در منش و کردار وی تحقق می‌یابند. از همین منظر می‌توان نسبت میان «هنر»، «گوهر» و «انسان شایسته» را در چند سطح تحلیل کرد.

۱.۱۰. از چندمعنایی «هنر» تا مفهوم شایستگی

نخستین نتیجه تحلیلی پژوهش آن است که چندمعنایی «هنر» را نباید نوعی ابهام واژگانی دانست؛ بلکه همین چندمعنایی بخشی از ظرفیت مفهومی آن است. در یک سوی طیف، هنر به دانایی، توانایی، قابلیت و مهارت نزدیک می‌شود و در سوی دیگر، به شایستگی و ارزش اخلاقی شخص راه می‌یابد. بنابراین، میان «توانستن» و «شایسته بودن» در ساخت معنایی هنر نوعی پیوستگی قابل مشاهده است، هرچند این دو را نباید مترادف دانست.

این نتیجه با رویکرد اخلاق فضیلت نیز قابلیت توضیح پیدا می‌کند. در اخلاق فضیلت، ارزیابی اخلاقی صرفاً متوجه یک فعل منفرد نیست، بلکه کیفیت فاعل، منش او و نحوه تحقق قابلیت‌های انسانی اهمیت پیدا می‌کند. از این منظر، دانایی یا توانایی زمانی واجد ارزش اخلاقی کامل است که با کیفیت منش و نحوه استفاده شخص از آن، قابلیت ارتباط برقرار کند. در نتیجه، می‌توان گفت آن دسته از کاربردهای «هنر» در شاهنامه که از مهارت صرف فراتر می‌روند، به قلمرویی نزدیک می‌شوند که اخلاق فضیلت آن را با کیفیت شخصیت و فعلیت یافتن قابلیت‌های انسانی توضیح می‌دهد.

اما این مقایسه نباید به همسان‌سازی «هنر» و «فضیلت» بینجامد. هنر مفهومی برخاسته از زبان و جهان فرهنگی خود شاهنامه است و دامنه معنایی آن وسیع‌تر از فضیلت اخلاقی است. بنابراین، رابطه این دو را بهتر است رابطه هم‌پوشانی جزئی بدانیم:

هنر ≠ فضیلت

اما:

بخشی از میدان معنایی هنر ⟵ شایستگی ⟵ منش اخلاقی ⟵ فضیلت

این تمایز از نظر نظری اهمیت دارد؛ زیرا به جای تحمیل یک مفهوم فلسفی بر متن، اجازه می‌دهد ساختار معنایی از خود شاهنامه استخراج و سپس با نظریه فضیلت مقایسه شود.

۲.۱۰. هنر و گوهر: از «داشتن» به «شدن»

دومین نتیجه مهم پژوهش به رابطه «هنر» و «گوهر» مربوط است. یافته‌ها نشان داد که تقلیل این رابطه به دوگانه ساده «وراثت/اکتساب» کافی نیست. گوهر در شاهنامه می‌تواند بر اصل، تبار، سرشت یا کیفیت ذاتی دلالت کند و ازاین‌رو خود مفهومی چندلایه است. بااین‌حال، در سطح تحلیلی تفاوت مهمی میان این دو مفهوم قابل تشخیص است : گوهر بیشتر به آنچه شخص از آن برخوردار است یا با آن وارد جهان اجتماعی می‌شود مربوط می‌شود، در حالی که هنر در بسیاری از کاربردهایش با آنچه شخص می‌تواند در شخصیت و کردار خود آشکار سازد، پیوند می‌یابد.

از این منظر، ارزش انسان در شاهنامه تنها در «داشتن» خلاصه نمی‌شود، بلکه نیازمند «شدن» و «عمل کردن» است. گوهر می‌تواند برای شخصیت منزلت ایجاد کند، اما هنر باید این منزلت را در سطح شایستگی و کردار تحقق بخشد. این مسئله با ساختار کلان حماسه نیز سازگار است. دیویدسن نشان داده است که رابطه شاه و پهلوان در شاهنامه رابطه‌ای ساده و یک‌سویه نیست؛ رستم در عین آنکه حافظ حاکمیت ایرانی است، می‌تواند در برابر شاهی که رفتار او با الزامات مقام پادشاهی سازگار نیست، قرار گیرد. در تحلیل دیویدسن، همین تنش میان

«شاه» و «پهلوان» یکی از نیروهای مهم ساختاری حماسه است (Davidson, 1994).

این نکته برای مسئله «گوهر و هنر» اهمیت دارد. برخورداری از تاج، تبار یا موقعیت رسمی، به‌تنهایی تضمین‌کننده شایستگی نیست؛ همان‌گونه که پهلوانی نیز صرفاً با نیروی جسمانی تعریف نمی‌شود. بنابراین، می‌توان استدلال کرد که شاهنامه میان منزلت و استحقاق منزلت تمایز ایجاد می‌کند. هنر یکی از مفاهیمی است که امکان فهم این فاصله را فراهم می‌آورد.

۳.۱۰ . داستان زال و رودابه: از زیبایی و تبار به شایستگی

یافته‌های مربوط به داستان زال و رودابه اهمیت ویژه‌ای برای استدلال مقاله دارند، زیرا در این روایت سه معیار متفاوت برای ارزیابی انسان در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند: ظاهر، تبار و شایستگی.

در یک سطح، «روی» و «بالا» به زیبایی و جذابیت ظاهری مربوط می‌شوند؛ در سطح دیگر، «گوهر» مسئله اصل و تبار را پیش می‌کشد؛ و در سطح سوم، «هنر» به قابلیت و شایستگی شخص اشاره می‌کند. تأکید رودابه بر هنر زال را ازاین‌رو می‌توان فراتر از یک بیان عاشقانه خواند: انتخاب محبوب نه صرفاً بر اساس صورت و اندام، بلکه بر مبنای کیفیتی صورت می‌گیرد که ارزش شخص را بیان می‌کند.

در سوی دیگر داستان، مسئله گوهر به شکلی کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود. پیوند رودابه با خاندان ضحاک نگرانی درباره ازدواج را پدید می‌آورد. بنابراین، همان روایتی که از «هنر» زال به‌عنوان یکی از دلایل انتخاب او سخن می‌گوید، هم‌زمان مسئله «گوهر» رودابه را به یک مانع تبدیل می‌کند. در نتیجه، داستان زال و رودابه را می‌توان آزمونگاه روایی رابطه هنر و گوهر دانست.

پیامد روایی این پیوند نیز قابل توجه است: رستم از همین ازدواج متولد می‌شود و به شخصیت محوری جهان‌پهلوانی ایران تبدیل می‌گردد. دیویدسن بخش مهمی از تحلیل خود را به رستم به‌عنوان پاسدار حاکمیت و محور سنت پهلوانی اختصاص می‌دهد و نشان می‌دهد که ساختار حماسی شاهنامه تنها «کتاب شاهان» نیست، بلکه به همان اندازه «حماسه پهلوانان» نیز هست(Davidson, 1994).

بدین‌ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که مسئله گوهر در داستان زال و رودابه به نفی ساده تبار منتهی نمی‌شود؛ بلکه روایت نشان می‌دهد تبار باید در تعامل با قابلیت، انتخاب و کردار فهمیده شود.

۴.۱۰ . هنر و چهار فضیلت: رابطه‌ای تطبیقی، نه تبارشناختی

یکی از ایده‌های محوری سخنرانی، ارتباط هنر با چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بود. یافته‌های پژوهش امکان حفظ این ایده را فراهم می‌کنند، مشروط بر آنکه میان «تحلیل تطبیقی» و «ادعای تأثیر تاریخی» تفاوت قائل شویم. چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت در سنت اخلاق فلسفی پساباستانی (اسلامی) به صورت نظام‌مند وجود دارد. مطالعه یامان درباره اخلاق ناصری نشان می‌دهد که این چهار مفهوم ارکان اصلی نظام فضایل در صورت‌بندی خواجه نصیرالدین طوسی‌اند(Yaman, 2010).

اما اخلاق ناصری متعلق به دوره‌ای پس از فردوسی است و بنابراین نمی‌تواند منبع اندیشه او تلقی شود. ارزش این دستگاه برای پژوهش حاضر تحلیلی است: چهار فضیلت به ما امکان می‌دهند صورت‌های متفاوت تحقق شایستگی را در شخصیت‌های شاهنامه با یکدیگر مقایسه کنیم.

از این منظر، حکمت را می‌توان با خرد، تشخیص و تدبیر؛ شجاعت را با نحوه مواجهه با خطر و استفاده از قدرت؛ عفت را با خویشتن‌داری و کنترل خواهش؛ و عدالت را با تنظیم رابطه قدرت و حق مرتبط دانست. این صورت‌بندی همچنین توضیح می‌دهد چرا هنر در عالی‌ترین سطح معنایی خود نمی‌تواند صرفاً قدرت یا مهارت باشد. قدرت بدون خرد می‌تواند به ویرانگری، شجاعت بدون اندازه به تهور، و اقتدار بدون عدالت به بیداد تبدیل شود.

ازاین‌رو، رابطه هنر و فضیلت را می‌توان به صورت اعتدال و جهت‌یابی قابلیت فهمید: قابلیت زمانی به شایستگی نزدیک می‌شود که تحت هدایت خرد و منش اخلاقی قرار گیرد.

۵.۱۰ . کردار به‌مثابه آزمون نهایی هنر

یکی از مهم‌ترین نتایج چارچوب تحلیلی پژوهش این است که کردار واسطه میان هنر و ارزش اخلاقی است. شخص ممکن است دارای دانش، نیروی جسمانی، تبار یا قابلیت باشد، اما تنها

نحوه استفاده از این امکانات نشان می‌دهد که آیا آنها به شایستگی تبدیل شده‌اند یا خیر.

این یافته با مطالعه امیرمحلاتی درباره اخلاق جنگ و صلح در شاهنامه همخوان است. او نشان می‌دهد که جنگ در جهان فردوسی فاقد محدودیت اخلاقی نیست؛ مشروعیت، حدود و معیارهایی برای رفتار در جنگ و صلح وجود دارد. به بیان دیگر، قدرت نظامی به خودی خود ارزش محسوب نمی‌شود، بلکه چگونگی و شرایط استفاده از آن در ارزیابی اخلاقی اهمیت دارد (Mahallati, 2015).

این نتیجه را می‌توان به حوزه‌ای فراتر از جنگ تعمیم داد. خرد باید در تصمیم ظاهر شود؛ شجاعت باید در مواجهه درست با خطر آشکار گردد؛ عفت باید در موقعیتی که امکان تخطی وجود دارد خود را نشان دهد؛ و عدالت باید در اعمال قدرت تحقق یابد.

از این منظر:

قابلیت بالقوه ← انتخاب ← کردار ← ارزیابی اخلاقی

بنابراین، هنر هنگامی به مفهوم انسان شایسته نزدیک می‌شود که از قابلیت بالقوه به کردار بالفعل انتقال یابد.

۶.۱۰ . تمایز قدرت از شایستگی؛ مسئله بنیادین قهرمان

این چارچوب همچنین امکان بازخوانی مفهوم قهرمان را فراهم می‌کند. قهرمان حماسی الزاماً به سبب قدرت جسمانی خود «انسان شایسته» نیست. اگر چنین بود، هر شخصیت نیرومندی باید در سلسله مراتب اخلاقی شاهنامه منزلتی مشابه رستم یا دیگر پهلوانان بزرگ پیدا می‌کرد.

تحلیل دیویدسن از تقابل و تعامل شاه و پهلوان نشان می‌دهد که قدرت در شاهنامه در شبکه‌ای پیچیده از اقتدار، وفاداری، مسئولیت و مشروعیت عمل می‌کند. رستم از یک سو پاسدار شاهی ایرانی است و از سوی دیگر قدرت او می‌تواند در برابر شاه ناشایسته به نیرویی مستقل تبدیل شود.(Davidson, 1994)

بنابراین می‌توان میان دو سطح تمایز گذاشت:

قدرت = توان انجام دادن

در حالی که:

هنر در سطح ارزشی = توان انجام دادن + تشخیص چگونه انجام دادن + شایستگی در عمل

این تمایز یکی از نقاطی است که مفهوم هنر را به نظریه فضیلت نزدیک می‌کند.

۷.۱۰ . انسان شایسته به‌مثابه وحدت قابلیت، منش و کردار

از ترکیب یافته‌ها اکنون می‌توان تعریف نظری دقیق‌تری از «انسان شایسته» در مقاله ارائه کرد. انسان شایسته کسی نیست که صرفاً واجد مجموعه‌ای از صفات مستقل باشد؛ شایستگی زمانی تحقق پیدا می‌کند که میان سه سطح هماهنگی برقرار شود:

قابلیت: آنچه انسان می‌داند و می‌تواند؛

منش: نحوه جهت‌گیری اخلاقی قابلیت‌های او؛

کردار: تحقق قابلیت و منش در موقعیت واقعی.

این سه سطح را می‌توان با مفهوم هنر مرتبط کرد. در پایین‌ترین سطح، هنر می‌تواند یک قابلیت باشد؛ در سطح بالاتر، این قابلیت با شخصیت و شایستگی پیوند می‌خورد؛ و در بالاترین سطح، ارزش آن در کردار آزموده می‌شود.

ازاین‌رو الگوی نظری مقاله را می‌توان چنین اصلاح کرد:

هنر ← قابلیت ← منش ← انتخاب ← کردار ← شایستگی

در کنار آن:

گوهر ← اصل / تبار / سرشت

و در نقطه اتصال این دو:

گوهر + هنر + کردار ← ارزیابی انسان

این مدل از دوگانه‌سازی ساده «گوهر یا هنر» پرهیز می‌کند و در عوض می‌پرسد چگونه منزلت، قابلیت و عمل در ساخت ارزش شخصیت با یکدیگر تعامل می‌کنند.

۸.۱۰ . از انسان شایسته تا هویت ایرانی

آخرین سطح تحلیل به نسبت این یافته‌ها با مفهوم هویت مربوط می‌شود. در اینجا ضروری است از برداشت ذات‌گرایانه از «هویت ایرانی» فاصله گرفته شود. مدعای مقاله این نیست که مجموعه‌ای ثابت و تغییرناپذیر از ویژگی‌ها، «ذات ایرانی» را تشکیل می‌دهد؛ بلکه شاهنامه به‌عنوان متنی که طی سده‌ها در حافظه فرهنگی ایران حضور داشته، مجموعه‌ای از الگوهای روایی و هنجاری برای اندیشیدن درباره انسان، قدرت، شایستگی و کردار فراهم کرده است.

امیرمحلاتی شاهنامه را یکی از مهم‌ترین منابع هویت فرهنگی ایرانی در بیش از یک هزاره می‌داند و نشان می‌دهد که

این اثر در قالب روایت‌های خود آرمان‌های هنجاری درباره جنگ، صلح و رفتار مشروع را صورت‌بندی می‌کند (Mahallati, 2015). چنین برداشتی امکان می‌دهد نسبت «هنر» و هویت را نیز نه رابطه‌ای زیستی یا قومی، بلکه رابطه‌ای فرهنگی و هنجاری بدانیم.

در این سطح، تمایز مهمی آشکار می‌شود:

هویت انتسابی: من از کجا و از چه تباری هستم؟

در برابر:

هویت هنجاری: برای شایسته بودن باید چگونه انسانی باشم؟

مفهوم «گوهر» بیشتر امکان طرح پرسش نخست را فراهم می‌کند، در حالی که «هنر»، به‌ویژه در کاربردهای ارزشی خود، ما را به پرسش دوم نزدیک می‌کند. بدین‌ترتیب، یکی از مهم‌ترین نتایج پژوهش این است که شاهنامه هویت را صرفاً از طریق مرز جغرافیایی، نسب یا تقابل ایران و انیران بازنمایی نمی‌کند؛ بلکه از طریق الگوهای شایستگی و ناشایستگی نیز درباره هویت سخن می‌گوید.

۹.۱۰ . بازگشت به فرضیه اصلی: آیا هنر «آینه هویت ایرانیان» است؟

در این مرحله می‌توان به گزاره مرکزی این جستار، یعنی «هنر در شاهنامه آیینه هویت ایرانیان است»، بازگشت و آن را از صورت خطابی به گزاره‌ای علمی‌تر تبدیل کرد.

نتایج پژوهش نشان نمی‌دهند که هر کاربرد «هنر» مستقیماً دلالتی هویتی دارد. برخی کاربردها صرفاً بر مهارت، قابلیت یا دانایی دلالت می‌کنند. اما هنگامی که هنر در ارتباط با خرد، منش، انتخاب، فضیلت و کردار قرار می‌گیرد، از یک ویژگی فردی فراتر می‌رود و به یکی از معیارهای ارزیابی انسان تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، جایگاه تاریخی و فرهنگی شاهنامه سبب شده است، این الگوهای ارزشی در حافظه فرهنگی ایرانی استمرار پیدا کنند. امیرمحلاتی نیز بر نقش هنجاری این حماسه و ارتباط آن با هویت فرهنگی ایران تأکید می‌کند.

بر این اساس، گزاره «هنر آینه هویت ایرانی است» را می‌توان به صورت دقیق‌تر چنین بازنویسی کرد:

هنر در شاهنامه یکی از مفاهیم فرهنگی‌ای است که از طریق آن نسبت میان قابلیت، شایستگی، منش و کردار صورت‌بندی می‌شود؛ و از آنجا که شاهنامه یکی از متون بنیادین حافظه فرهنگی ایران است، این مفهوم در بازنمایی الگوی هنجاریِ انسان شایسته در فرهنگ ایرانی مشارکت می‌کند.

این صورت‌بندی از یک سو ایده اصلی سخنرانی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر از تعمیم ذات‌گرایانه درباره «ایرانیان» پرهیز می‌نماید.

۱۰.۱۰ . مدل تفسیری نهایی: سه‌گانه «گوهر ـ هنر ـ کردار»

برآیند بحث را می‌توان در قالب سه‌گانه‌ای مفهومی خلاصه کرد که مهم‌ترین پیشنهاد تحلیلی پژوهش حاضر است:

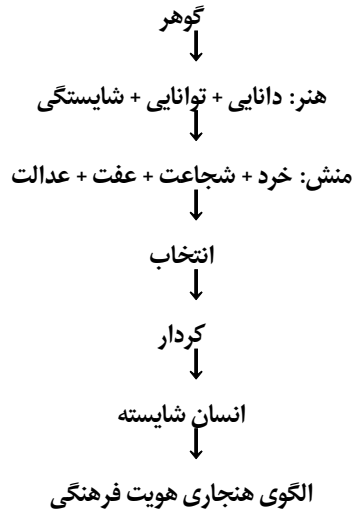
گوهر ← آنچه شخص هست / اصل، سرشت و تبار

هنر ← آنچه شخص می‌داند، می‌تواند و شایستگی انجام آن را دارد

کردار ←آنچه شخص در موقعیت واقعی انجام می‌دهد

این سه سطح به یکدیگر وابسته‌اند، اما یکسان نیستند. گوهر بدون هنر لزوماً شایستگی ایجاد نمی‌کند؛ هنر بدون کردار هنوز به‌طور کامل آزموده نشده است؛ و کردار است که نسبت میان قابلیت، منش و ارزش انسان را آشکار می‌کند.

بنابراین می‌توان الگوی زیر را ترسیم نمود:



از این منظر، مهم‌ترین نتیجه نظری پژوهش آن است که «انسان شایسته» در شاهنامه نه صرفاً محصول تبار است و نه صرفاً صاحب قدرت و مهارت؛ او شخصیتی است که قابلیت‌های خود را تحت هدایت خرد و منش در کردار شایسته محقق می‌سازد. «هنر» یکی از مفاهیم محوری برای بیان این گذار از قابلیت به شایستگی است و «گوهر» تنها در نسبت با این فرایند

معنای ارزشی کامل خود را پیدا می‌کند. از این نگاه فردوسی رویکردی ذات‌گرایانه و نژادپرستانه در تعریف هویت ملی ندارد. علیرضا حسن‌زاده در آثار خود، میان دیدگاه فردوسی و ابوریحان بیرونی درباره هویت ملی، رابطه‌ای بینامتنی برقرار می‌کند. به باور او، فردوسی، همچون ابوریحان بیرونی، نماینده نوعی ناسیونالیسم اخلاقی و اندیشه‌محور، مبتنی بر خرد، است؛ نه پاتریوتیسمی رمانتیک که ممکن است به قوم‌مداری بینجامد. حسن‌زاده برای تبیین این دیدگاه به مواردی اشاره می‌کند که فردوسی در شاهنامه، کشتار و ویرانگری سپاه ایران را نیز به نقد می‌کشد. از این منظر، ملی‌گرایی در اندیشه فردوسی نه بر برتری‌جویی قومی، بلکه بر خرد، اخلاق، داد و داوری اخلاقی استوار است (حسن‌زاده، ب۱۴۰۵؛ Hassanzadeh, 2025, 2026). در پژوهش وی، ناسیونالیسم [1] به معنای نوعی ملی‌گرایی اخلاقی و اندیشه‌محور، مبتنی بر خرد، مسئولیت‌پذیری تاریخی و توانایی نقد خود و جامعه ملی به کار می‌رود؛ و در مقابل، پاتریوتیسم [2] به نوعی میهن‌دوستی عاطفی و رمانتیک اشاره دارد که در صورت مطلق‌شدن و تبدیل‌شدن به وفاداری بی‌چون‌وچرا به سرزمین و اجتماع خودی، می‌تواند به قوم‌مداری و برتری‌جویی نسبت به دیگران بینجامد. (Miller, 2025; Primoratz, 2025) از این‌رو، وی فردوسی را میهن‌دوست، به معنای ناسیونالیست [3]، می‌داند، نه میهن‌پرست به معنای پاتریوتیست [4]. از نظر او، میهن‌دوستی در اندیشه فردوسی از جنس ملی‌گرایی اخلاقی و خردبنیاد [5] است؛ نگرشی که تعلق به ملت را با مسئولیت اخلاقی، داوری انتقادی و پرهیز از قوم‌مداری و نژادپرستی پیوند می‌دهد.

در نتیجه، نسبت هنر، گوهر و هویت را می‌توان نه به‌صورت سه مفهوم منفصل، بلکه به شکل یک ساختار پویا فهمید: گوهر نقطه آغاز منزلت، هنر میدان تحقق شایستگی و کردار محک نهایی ارزش انسان است. همین ساختار است که مفهوم «انسان شایسته» را از یک صفت فردی فراتر می‌برد و آن را به الگویی فرهنگی برای اندیشیدن درباره انسان مطلوب در جهان شاهنامه تبدیل می‌کند.

۱۱. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر سه مفهوم «هنر»، «گوهر» و «هویت» کوشید نشان دهد که «هنر» در شاهنامه فردوسی مفهومی چندلایه است که نمی‌توان آن را به معنای امروزی هنر یا به یک توانایی و مهارت خاص فروکاست. تحلیل نمونه‌های منتخب نشان داد که میدان معنایی هنر از دانایی، توانایی، قابلیت و کاردانی آغاز می‌شود و در برخی بافت‌ها تا شایستگی فردی و فضیلت اخلاقی امتداد می‌یابد. ازاین‌رو، هنر در جهان معنایی شاهنامه نه مفهومی یکدست، بلکه مفهومی طیفی است که معنای آن بر اساس بافت زبانی، موقعیت روایی، ویژگی شخصیت و نوع کردار او مشخص می‌شود.

یکی از مهم‌ترین نتایج پژوهش آن است که «هنر» و «فضیلت» را نمی‌توان به‌طور کامل مترادف دانست. همه مصادیق هنر در شاهنامه دلالت اخلاقی ندارند و در مواردی هنر صرفاً به دانایی، فن، توانایی یا کاردانی اشاره می‌کند. بااین‌حال، هنگامی که قابلیت با منش، انتخاب و کردار شخص پیوند می‌یابد، هنر از سطح توانایی فراتر می‌رود و به قلمرو شایستگی و فضیلت نزدیک می‌شود. بدین‌ترتیب، هنر در عالی‌ترین سطح معنایی خود می‌تواند معیاری برای ارزیابی انسان باشد؛ معیاری که نه فقط به آنچه شخص می‌تواند انجام دهد، بلکه به چگونگی به‌کارگیری قابلیت‌های او مربوط می‌شود.

تحلیل رابطه «هنر» و «گوهر» نیز نشان داد که این دو مفهوم را نباید در قالب تقابلی ساده میان اکتساب و وراثت قرار داد. گوهر در شاهنامه می‌تواند بر اصل، تبار، سرشت و کیفیت ذاتی دلالت کند و ازاین‌رو بخشی مهم از نظام ارزش‌گذاری شخصیت‌ها است. بااین‌حال، گوهر به‌تنهایی تضمین‌کننده شایستگی نیست. منزلت ناشی از تبار هنگامی اعتبار کامل پیدا می‌کند که در شخصیت و کردار فرد نیز تحقق یابد. از این منظر، شاهنامه میان «داشتن منزلت» و «شایسته منزلت بودن» تمایزی معنادار ایجاد می‌کند.

داستان زال و رودابه یکی از روشن‌ترین عرصه‌های ظهور این رابطه است. در این روایت، زیبایی، تبار و شایستگی به‌طور هم‌زمان در ارزیابی شخصیت‌ها حضور دارند. تأکید بر هنر زال نشان می‌دهد که ارزش شخص را نمی‌توان به «روی» و «بالا» یا به موقعیت خاندانی او محدود کرد؛ در مقابل، مسئله تبار رودابه نیز نشان می‌دهد که گوهر همچنان در ساختار اجتماعی و سیاسی جهان حماسی اهمیت دارد. حل این تعارض و تولد رستم از این پیوند، داستان را از یک روایت عاشقانه فراتر می‌برد و آن را

1. Nationalism
2. Patriotism
3. Nationalist
4. Patriot
5. Ethical and Reason-Based Nationalism

بـه عرصـه‌ای بـرای بازاندیشـی نسـبت میـان تبـار، شایسـتگی، انتخاب و آینده جهان‌پهلوانی ایران تبدیل می‌کند.

بررسی یافته‌ها در پرتـو مفـاهیم حکمـت، شـجاعت، عفـت و عدالت نیز نشان داد که این چهار مفهوم می‌تواننـد بـرای تحلیـل برخی از صورت‌های اخلاقـی هنـر سـودمند باشـند، مشـروط بـر آنکه به‌عنوان دستگاهی از پیش موجود و منسوب به فردوسی بر مـتن تحمیـل نشـوند. در ایـن خـوانش، خـرد و حکمـت بـه تـوان تشخیص و تدبیر، شجاعت به نحوه مواجهه با خطر و اسـتفاده از قدرت، عفـت بـه خویشـتن‌داری و مهـار خـواهش، و عـدالت بـه چگونگی تنظیم قدرت و حق مربوط می‌شود. اهمیت این فضایل در آن است که قابلیت انسانی را جهت می‌دهند و آن را از توانایی صرف به شایستگی اخلاقی نزدیک می‌کنند.

از ایـن منظـر، «کـردار» جایگـاهی تعیین‌کننـده در الگـوی پیشنهادی پژوهش پیدا می‌کنـد. دانـایی بـدون تصـمیم درسـت، قدرت بدون شیوه درست استفاده از آن، شجاعت بـدون خـرد، و منزلت بدون کردار شایسـته، بـرای شـکل‌گیری انسـان مطلـوب کـافی نیسـت. کـردار عرصـه‌ای اسـت کـه در آن ادعـای هنـر و شایستگی آزمـوده می‌شـود. بنـابراین، ارزش انسـان نـه صـرفاً در آنچه هست یا آنچه می‌داند و می‌تواند، بلکه در آن چیزی آشـکار می‌شود که در موقعیت واقعی انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد.

برآیند این تحلیل امکان پیشنهاد سه‌گانه مفهـومی «گـوهر ـ هنر ـ کردار» را فراهم می‌کند. در ایـن الگـو، «گـوهر» عمـدتاً بـه اصل، سرشت و تبار مربوط است؛ «هنر» دانایی، توانایی، قابلیت و شایستگی شخص را در بر می‌گیرد؛ و «کردار» عرصه تحقـق و آزمون این شایستگی است. هیچ‌یک از این سـه سـطح بـه‌تنهایی بـرای تعریـف انسـان شایسـته کـافی نیسـت. گـوهر بـدون هنـر می‌تواند به منزلتی فاقد شایستگی تبدیل شود؛ هنر بـدون کـردار هنوز در مرحله قابلیت بـاقی می‌مانـد؛ و کـردار اسـت کـه نسـبت واقعی میان قابلیت، منش و ارزش انسان را آشکار می‌سازد.

از ایـن سـه‌گانه می‌تـوان بـه تعریـف دقیـق‌تری از «انسـان شایسته» در جهان شاهنامه رسید. انسان شایسـته صـرفاً انسـان نیرومند، دانا، بلندتبار یا صاحب مهارت نیست؛ بلکه انسانی است که میان دانایی، توانایی، منش، انتخاب و کردار هماهنگی برقرار می‌کند. بدین معنا، هنر هنگامی به بالاترین ظرفیت معنایی خود می‌رسد که «توانستن» با «چگونه بودن» و «چگونه عمل کردن» پیوند یابد.

این نتیجه، نسبت هنر با هویت را نیز روشن‌تر می‌کند. هویت در ایـن خـوانش تنهـا بـه معنـای تعلـق جغرافیـایی، قـومی یـا تبارشناختی نیست، بلکه دارای بعـدی هنجـاری و فرهنگـی نیـز هست. در کنار ایـن پرسـش کـه «انسـان از کجـا و از چـه تبـاری است؟»، پرسش بنیادی دیگری مطرح می‌شـود: «انسـان بـرای شایسته بودن باید چگونـه باشـد و چگونـه عمـل کنـد؟». مفهـوم گوهر بیشتر پرسش نخست را پیش می‌کشد، در حالی که هنر در کاربردهای ارزشی خود بـه پرسـش دوم نزدیـک می‌شـود. از ایـن منظر، شاهنامه هویت را نه فقط از طریق مرزهای ایران و انیـران یا تداوم دودمان‌هـا، بلکـه از طریـق بازنمـایی مکـرر شایسـتگی و ناشایسـتگی، خـرد و بی‌خـردی، داد و بیـداد و کـردار درسـت و نادرست نیز صورت‌بندی می‌کند.

بر این اساس، گـزاره محـوری ایـن پـژوهش مبنـی بـر اینکـه «هنر در شاهنامه آیینه هویت ایرانیان است» را می‌تـوان بـا دقـت بیشتری چنین صورت‌بندی کرد : هنر یکـی از مفـاهیم فرهنگـی مهم در شاهنامه بـرای بیـان نسـبت میـان قابلیـت، شایسـتگی، مـنش و کـردار انسـان اسـت و از خـلال آن الگـویی هنجـاری از انسـان شایسـته صـورت‌بندی می‌شـود. بنـابراین، نسـبت هنـر بـا هویت ایرانی نه رابطه‌ای زیسـتی یـا ذات‌گرایانـه، بلکـه رابطـه‌ای فرهنگی، اخلاقی و هنجاری است.

در نهایت، مهم‌ترین نتیجه پـژوهش آن اسـت کـه در جهـان شـاهنامه ارزش انسـان تنهـا از «آنچـه دارد» یـا «آنچـه از آن برخاسته است» حاصل نمی‌شود؛ بلکه باید در «آنچـه می‌توانـد»، «آن‌گونـه کـه هسـت» و مهم‌تـر از همـه، «آن‌گونـه کـه عمـل می‌کند» تحقق پیدا کند. در ایـن منظومـه معنـایی، گـوهر نقطـه آغاز منزلت، هنر میدان شکل‌گیری و ظهور شایستگی، و کـردار محک نهایی ارزش انسان است. در نقطه پیوند این سه است کـه تصویر «انسان شایسته» شکل می‌گیرد؛ انسانی که خـرد، توانـایی و فضیلت را در کردار به هم می‌رساند و از این طریـق بـه یکـی از صورت‌های آرمانی انسان در جهان فرهنگی و حماسی فردوسی تبدیل می‌شود.

منابع

انجـوی شـیرازی، سـید ابوالقاسـم (۱۳۶۹). فردوسـی‌نامه. تهـران: انتشارات علمی

انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن .تهران: سخن.

چوبینه، سجاد (۱۳۷۷). حکمت نظری و عملی در شاهنامه فردوسی . شیراز: نوید شیراز.

حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱). افسانه زندگان. تهران: بقعه.

حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۹۷). نادر شاه و دختر کولی، تهران: مروارید.

حسن‌زاده، علیرضا (الف ۱۴۰۵). آیا دیگری شیطان است؟ زایش

هیولایی و کابوس‌های تفاوت، تهران: ارس.

حسن‌زاده، علیرضا (ب ۱۴۰۵). راز عشق فاتح هند: نادرشاه؛ عشق یا شمشیر؟ همراه با ضمیمه افسانه‌های نادرشاه .تهران: چتر فیروزه.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا .تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

سرامی، قدمعلی (۱۳۶۸). از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه .تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۶). اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶-۱۳۸۶). شاهنامه. صحیح جلال خالقی‌مطلق، ۸ جلد؛ جلد ششم با همکاری محمود امیدسالار و جلد هفتم با همکاری ابوالفضل خطیبی). نیویورک/کاستا مسا: بنیاد میراث ایران/انتشارات مزدا.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۰-۱۹۷۱). شاهنامه: متن انتقادی، به کوشش ی. ا. برتلس و همکاران، مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Davidson, O. M. (1994). *Poet and hero in the Persian Book of Kings*. Cornell University Press.

Davis, D. (1992). *Epic and sedition: The case of Ferdowsi's Shāhnāmeh*. University of Arkansas Press.

Hassanzadeh, A. (2025). Narratives on early anthropology in Iran. In W.-M. Frauen, S. Klocke-Daffa, & M. Karami (Eds.), *Resources, networks and transformations in southeastern Iran: Anthropological and archaeological perspectives* (pp. 197–224). Tübingen University Press. https://doi.org/10.15496/publikation-112091

Hassanzadeh, A. (2026). Rigid institutionalization and the fragmentation of the anthropological tradition: A discursive history of anthropology in Iran from the fourth century AH to the Constitutional Revolution. *Journal of Sociology of Social Institutions, 13*(27), 89–119.

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2023). Virtue ethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2023 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ethics-virtue/

Khaleghi-Motlagh, D. (1999). Ferdowsi, Abu'l-Qāsem I. Life. *Encyclopaedia Iranica, 9*(5), 514–523.

Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology* (4th ed.). SAGE Publications.

Mahallati, M. J. A. (2015). Ethics of war and peace in the *Shahnameh* of Ferdowsi. *Iranian Studies, 48*(6), 905–931. https://doi.org/10.1080/00210862.2014.920663

Miller, D. (2025). Nationalism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2025 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/nationalism/

Omidsalar, M. (2011). *Poetics and politics of Iran's national epic, the Shahnameh*. Palgrave Macmillan.

Primoratz, I. (2025). Patriotism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2025 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/patriotism/

Yaman, H. (2010). Virtues and vices in *Akhlāq-i Nāṣirī*. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51*(2), 125–136. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001037

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Football Fandom as Living Heritage: Identity, Collective Memory, and Conflict in Iranian Football (1960–1979

Alireza Hassanzadeh [1] ✉, Mohammad Sharif Kamali [2]

1 Assiciate Professor, Department of Myth and Ritual Studies, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran. Corresponding Author: a.hasanzadeh@richt.ir

2 Former Director, Department of Biological Anthropology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Environmental Group, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran. kamali.sharif@gmail.com

Abstract: Abstract

Owing to its enduring connections with individual and collective identities, historical continuity, and the intergenerational transmission of memories, values, and practices of fandom, football can be regarded, alongside other sports in Iran, as part of the country's cultural heritage, specifically its sporting heritage. From this perspective, Iran's sporting heritage may be classified into two broad categories: ancient sporting heritage, encompassing traditional sports such as wrestling and polo, and more recent sporting heritage, including football, which, despite its foreign origins, has acquired distinctive local cultural and identity-related characteristics through processes of introduction, expansion, and social appropriation. One of the most significant dimensions of football's cultural heritage in modern societies is fan culture, which, with the expansion of the sport, has become an arena for the expression of collective identities, social attachments, and power relations. The history of modern football in Iran may be broadly divided into two periods: before and after the 1979 Revolution. An anthropological approach to the history of sport not only facilitates an understanding of the formation and transformation of sporting cultures but also provides a critical perspective on power relations, social conflicts, and forms of fan agency. Focusing on Iranian football between 1960 and 1979, this study examines the emergence and transformation of conflicts between football fan culture and football management, conflicts that occasionally resulted in collective protests, violence, and acts of vandalism. For analytical purposes, the period under investigation is divided into three historical phases: 1960–1967, 1967–1972, and 1972–1979. **Drawing on ethnographic field data, historical sources, and written documents, the study** explores the social and cultural conditions underlying the emergence and development of these conflicts. The findings indicate that conflicts between football fans and football management were not merely consequences of sporting rivalries; rather, they emerged in connection with the politicization of sports administration, the construction and reproduction of perceptions of discrimination among supporters, and changing power relations within Iranian football. Nevertheless, the persistence of ideals of *javanmardi* (chivalry and ethical sportsmanship), moral norms, and established traditions of fandom helped prevent the escalation of violence and vandalism in many situations. From this perspective, football fan culture can be understood as part of Iran's intangible sporting heritage, historically shaped and transformed through interactions and conflicts between formal institutions and social actors.

History

Received: July 02, 2024
Accepted: Aug. 31, 2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords

Football
Football management
Fan culture
Politics

Citation: Hassanzadeh, A., Sharif Kamali, M. (2025). Football Fandom as Living Heritage: Identity, Collective Memory, and Conflict in Iranian Football (1960–1979). *Anthropology Studies of Cultural Heritage*, 2(1), 201–240.

https://doi.org/

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

Introduction and Research Background

Sport constitutes an important dimension of cultural heritage. From this perspective, sports heritage encompasses both ancient and recent forms. In Iran, traditional sports such as wrestling and polo represent ancient forms of sporting heritage, whereas football, despite its foreign origins, has gradually become indigenized and acquired distinctive local and national characteristics. Football can therefore be understood not merely as a modern sport but also as a component of Iran's contemporary cultural heritage. Fan culture, which has developed alongside the expansion of football, is an essential part of this heritage.

The anthropological study of football requires attention not only to the history and institutional development of the sport but also to the social relationships, collective identities, symbolic practices, and conflicts that emerge around it. In Iran, football underwent significant transformations before and after the Islamic Revolution. This article focuses on the pre-revolutionary period, examining the relationship between fan culture and football management from 1960 to 1979. It investigates how administrative decisions, political intervention, and the growing involvement of state institutions in football contributed to dissatisfaction and conflict among supporters.

Before the Revolution, football was the most popular spectator sport in Iran, although stadium attendance was considerably lower than in the post-revolutionary period. Amjadieh Stadium was the principal venue for major matches, while the later construction and use of Aryamehr (Azadi) Stadium reflected the growing importance of football in urban public life. Population growth, urbanization, and the increasing significance of modern urban leisure contributed to the development of football audiences. Nevertheless, the structure of fan culture during this period differed from that of subsequent decades. Traditional social relationships, customary ethical values, and the authority of respected figures among supporters played important roles in regulating spectators' behavior.

One prominent figure was Mohammad Boghi, a traditional leader among football supporters. Unlike later forms of fan leadership that could become connected to financial and institutional interests, his authority was based primarily on personal commitment, loyalty to his preferred team, and his standing among spectators. His interventions could help prevent verbal disputes from escalating. This form of leadership reflected aspects of *futuwwa* (chivalry) and traditional ethical codes. It also contributed to the formation of a sense of community among supporters, which can be considered in relation to Victor Turner's concept of *communitas*.

The article approaches fan culture as a form of intangible sporting heritage and examines the conflict between this informal cultural domain and the formal structures of football administration. Its central argument is that the growing politicization of football and the increasing presence of government officials in football management were among the principal sources of dissatisfaction and conflict among supporters. These developments generated perceptions of institutional bias, preferential treatment, and unequal treatment of clubs, thereby undermining the legitimacy of football management in the eyes of fans.

Research Objectives and Methodology

The main objective of this research is to investigate the emergence and development of conflict between football fan culture and football management in Iran before the Islamic Revolution. It addresses three related questions: How did football management contribute to the formation of conflict among supporters? What were the principal historical periods in the development of pre-revolutionary fan culture? And to what extent did the politicization of football and increasing state intervention in its administration contribute to the widening gap between supporters and the Football Federation?

The research adopts an anthropological approach, combining ethnographic

information with historical and documentary materials. The authors' familiarity with football and their experience as spectators provided an additional perspective for examining the practices and meanings of fan culture. Ethnographic data were obtained through observation of matches involving Persepolis, Taj (later Esteghlal), the national team, and other clubs. These observations were complemented by semi-structured interviews with football supporters from different generations and by examination of sports publications and historical documents.

The article draws on two research projects conducted by the authors on vandalism and conflict in Iranian football fan culture. The first project covered the period 1960–1979, while the second examined the period from 1979 to 2009. The present study is based on findings from the first project and concentrates on the historical development of fan culture before the Revolution. This article examines the historical development of football fan culture in Iran between 1960 and 1979, with particular attention to the emergence and transformation of protest-oriented fan behavior, and concludes by proposing strategies for preventing and reducing acts of vandalism among football supporters. (figure 2. AI-generated figure based on the researchers' ethnographic data). Drawing on UNESCO's definition of intangible cultural heritage and the proposed criterion of intergenerational continuity across three generations, this article seeks to conceptualize football in Iran as a form of intangible cultural heritage and a relatively recent form of sporting heritage (figure 3. AI-generated figure based on the researchers' ethnographic data).

For analytical purposes, this period is divided into three stages: 1960–1967, 1967–1972, and 1972–1979. These stages correspond to important changes in club relations, football administration, and the political context of the sport (figure 1. AI-generated figure based on the researchers' ethnographic data). Anthropological studies of football have demonstrated that the game extends beyond athletic competition to become a significant arena for the construction of collective identities, the expression of social tensions, and the performance of cultural rituals. Bromberger (1995a, 1995b) examines football as a ritualized cultural practice through which supporters express belonging, rivalry, symbolic solidarity, and collective emotions (Figure 4. AI-generated illustration of Christian Bromberger's anthropological interpretation of football rituals and supporter culture, based on ethnographic information presented in this study. Generated using ChatGPT.). In the Iranian context, Hassanzadeh (2004) explores football as a dynamic process of redefining Iranian identity, while his subsequent research on football fan culture highlights the historical and cultural dimensions of spectatorship, collective identification, and vandalism (Hassanzadeh & Sharif Kamali, 1385; 1386) (Figure 5. AI-generated illustration of Alireza Hassanzadeh's anthropological research on Iranian football fan culture and collective identity, based on ethnographic information presented in this study. Generated using ChatGPT.). Taken together, these perspectives suggest that football stadiums constitute symbolic and performative spaces in which social identities are negotiated, cultural boundaries are reproduced or challenged, and experiences of solidarity and conflict emerge. These anthropological studies examine football and its fan culture in Iran through key concepts such as liminality, carnival, the public sphere, and the blurring of boundaries between domestic and public spaces, including streets and other urban settings.

Findings and Discussion

The formation of football fan culture in Iran was closely connected to the emergence and popularity of several major clubs, particularly Shahin, Taj, and Darayi. Each club had a distinctive social and institutional background. Shahin, established in the 1940s following the return of Dr. Abbas Ekrami from England, emphasized the principle of "first ethics,

second education, and third football." Its players were often educated, and its attractive, attacking style of play helped it gain a substantial following. Its name, derived from a verse in Hafez's poetry, also reflected the cultural and symbolic dimensions of Iranian football.

Taj, initially established as the Cyclists' Club, became increasingly associated with state institutions under the leadership of Colonel Khosravani. His influence over both the club and football administration strengthened the perception that Taj enjoyed privileged institutional support. Darayi, meanwhile, was associated with employees of the Ministry of Finance and represented an early example of bureaucratic and institutional influence in Iranian football. These relationships contributed to the emergence of a distinction between the formal culture of football administration and the informal culture of supporters.

The first stage, from 1960 to 1967, was characterized by relatively limited aggression and the absence of widespread vandalism. Supporters' reactions generally took the form of verbal protests, booing, and slogans, particularly when they perceived refereeing decisions as unfair or administrative practices as discriminatory. The dissolution of Shahin Club in 1967 became a turning point in the relationship between fan culture and football management. Many supporters interpreted the decision as an expression of institutional hostility toward their club and as evidence of the growing politicization of football.

Earlier incidents had already revealed the emergence of this conflict. In 1962, a Shahin–Taj match was abandoned following disputes involving the teams and refereeing decisions. Supporters expressed their dissatisfaction through slogans, some of which drew on political language and memories of earlier political events. One slogan, "Taj has fled, riding away on a cart," recalled slogans used by supporters of Mohammad Mosaddegh in August 1953. Such examples demonstrate how political meanings entered football discourse and how football spectators appropriated existing political expressions to articulate their grievances. Nevertheless, these protests did not generally involve the destruction of public property.

The Football Federation's decisions concerning Shahin and its players further intensified dissatisfaction. After Shahin players were excluded from the national team and suspended from competition, supporters interpreted these measures as discriminatory. The transfer of players from Shahin to Darayi was also perceived by some fans as the result of institutional pressure and preferential treatment. These events strengthened the opposition between Shahin and Taj, on the one hand, and Darayi, on the other. Following Shahin's dissolution, supporters boycotted football matches, demonstrating that withdrawal from stadium attendance could itself become a form of collective protest.

The second stage, from 1967 to 1972, began with Colonel Khosravani's appointment as head of the Physical Education Organization. Shahin's former players were subsequently brought together at Persepolis through the efforts of Ali Abdeh and under the coaching of the late Hossein Dehdari. This development contributed to the emergence of the rivalry between Persepolis and Taj and encouraged former Shahin supporters to return to football.

During this period, perceptions of unequal treatment continued to shape supporters' attitudes toward football management. Some Persepolis fans believed that referees favored Taj because of its connections with the Football Federation and the political establishment. Such suspicions contributed to verbal confrontations and, on certain occasions, to the abandonment of matches. One notable incident occurred when Persepolis captain Aziz Asli physically attacked the referee following a disputed decision in a match against Taj. Supporters' approval of his action, expressed through their chants, demonstrated the extent to which perceptions of institutional bias had become embedded in fan culture. Nevertheless,

these incidents remained limited compared with the extensive destruction of public property associated with football hooliganism in some European contexts.

The 1969 match between Iran and Israel also revealed the relationship between football, national identity, and political memory. Following Iran's victory, some spectators mocked Moshe Dayan, associating him with the Six-Day War. Although such behavior has been interpreted by some scholars as racist, the article argues that it should be understood within the context of anti-war sentiment and the political atmosphere of the time rather than automatically attributed to antisemitism. The absence of comparable behavior in a later encounter between the two teams supports the need for a historically contextualized interpretation of spectators' actions.

The third stage began with Kambiz Atabay's presidency of the Football Federation and continued until the Revolution in 1979. Atabay established the Iranian Clubs Cup and sought to reduce the degree of direct state involvement in football administration. Nevertheless, tensions among supporters continued. Incidents during matches, including confrontations between spectators at a Persepolis–Taj match in Masjed Soleiman and another match in Tehran, indicated the increasing presence of aggressive behavior. Although public property was not destroyed in these incidents, hostility between supporters became more visible.

The establishment of the Takht-e Jamshid Cup represented another important development in Iranian football. However, the competition was interrupted by the unfolding Revolution and its final edition was never completed. During this period, football stadiums also became spaces in which political slogans were articulated. Some revolutionaries were themselves football supporters, and the chants and collective expressions developed in stadiums became part of the broader political atmosphere. Thus, football and its fan culture were not isolated from wider social and political transformations.

The role of the sports press was also significant throughout these stages. Publications such as *Keyhan Varzeshi* and *Donya-ye Varzesh* helped shape spectators' perceptions of clubs, players, and football administration. Their editorial positions and institutional affiliations could reinforce existing rivalries and contribute to the formation of opposing narratives. The press therefore functioned not only as a source of information but also as an influential actor in the cultural construction of football fandom.

One of the historical factors contributing to the growing divide between football fan culture and football administration in Iran can be traced to structural conflicts of interest[1] and the overlap between club interests and the authority of institutions responsible for governing sport. During the 1950s and 1960s, the close connections between several influential figures associated with Daraei Football Club—including Hossein Soroudi, Hossein Mobasher, and Zabihollah Khabiri—and the leadership of the Iranian Football Federation fostered the perception among supporters of rival clubs that administrative decisions were not necessarily independent of vested interests in interclub competition. This situation acquired new dimensions with the appointment of Parviz Khosravani, the owner and an influential administrator of Taj Football Club, as head of Iran's Physical Education Organization in 1967. The concentration of national sporting authority in the hands of an individual who simultaneously maintained direct interests in a particular football club reinforced suspicions of institutional favoritism and discriminatory treatment of rival clubs.

From this perspective, disputes among Shahin, Daraei, and Taj, particularly controversies surrounding the dissolution of football clubs, can be understood within the broader context of power relations, administrative influence, and the legitimacy of football governance. Thus, even without establishing actual favoritism in every individual decision, the existence of such conflicts of interest could undermine supporters' confidence in the impartiality of

sporting institutions and facilitate a transition from primarily supportive forms of fandom to protest-oriented fan culture, including match boycotts and collective opposition to football administration. Within this framework, the divide between supporters and football authorities can be interpreted not merely as a consequence of interclub rivalry but also as the outcome of a historical process involving the increasing institutional control of sport by the state and the emergence of perceived inequalities in power relations (Chehabi, 1999, 2002; Hassanzadeh, 2013). In subsequent years, this divide also became increasingly infused with political discourses.

Conclusion

The findings indicate that pre-revolutionary Iranian football fan culture developed through a complex relationship between supporters, clubs, football administrators, the press, and the state. The principal source of conflict was not simply rivalry between teams or the spontaneous aggression of spectators. Rather, dissatisfaction was closely connected to the increasing politicization of football, state intervention in its administration, and perceptions of institutional discrimination and preferential treatment.

Although aggressive behavior, verbal abuse, physical confrontations, and collective protests occurred during this period, vandalism in the sense of systematic destruction of stadium seats, buses, windows, and other public property had not become a characteristic feature of Iranian football. The persistence of traditional ethical values, the influence of respected fan leaders, and the customary culture of *futuwwa* helped regulate supporters' behavior and limit the escalation of conflict.

The historical evidence also demonstrates that football stadiums could become spaces for expressing social and political dissatisfaction. Slogans, boycotts, and collective protests enabled supporters to challenge football management and, indirectly, the wider structures of bureaucratic and political authority. In this respect, fan culture constituted more than a form of entertainment or team loyalty: it was a domain of collective identity, cultural expression, and social criticism.

The article therefore argues that the conflict between football supporters and management in pre-revolutionary Iran should be understood in its specific historical and cultural context. Rather than interpreting it simply through the framework of Western football hooliganism, it is necessary to examine the local meanings of protest, the ethical foundations of fan culture, and the consequences of state intervention in sport. This approach makes it possible to understand Iranian football fandom as a dynamic component of modern cultural heritage and as a social field in which the relationships between popular culture, institutional power, and political authority were continuously negotiated (Figure 3. AI-generated figure based on the researchers' ethnographic data).

Declaration of Generative AI Use

In preparing this article, the authors used ChatGPT, a generative artificial intelligence tool developed by OpenAI, to create five conceptual illustrations (Figures 1–5) based on the ethnographic data, analytical findings, and theoretical framework of the study. These AI-generated illustrations were intended to visually represent the cultural concepts, processes, and patterns identified through the research. They are interpretive reconstructions and should not be regarded as documentary photographs or direct visual records of fieldwork. The authors reviewed the generated illustrations for consistency with the research data and interpretations and take full responsibility for their selection, use, and the final content of the figures and manuscript.


شکل ۱. فوتبال و حوزه عمومی در ایران
Figure 1. Football and the Public Sphere in Iran
تبارشناسی، گاهشماری و سنخ‌شناسی گفتمان‌های فوتبال در ایران
A Genealogy, Timeline, and Typology of Discourses on Football in Iran
فوتبال بیش از یک بازی آینه جامعه ایران
Football More than a Game A Mirror of Iranian Society
از سکوت تا صدا از محرومیت تا حضور
From Silence to Voice, From Exclusion to Presence
پیش از انقلاب (تا ۱۳۵۷)
Pre-Revolution (until 1979)
پس از انقلاب (۱۳۵۷ تا نیمه دهه ۱۳۷۰)
Post-Revolution (1979 – mid-1990s)
از نیمه دهه ۱۳۷۰ تا امروز
From the mid-1990s to the Present
فوتبال باشگاهی استانگی مردانه در فرهنگ هواداری
Club Football: A Masculine Liminality in Iran Culture
فوتبال خیابانی و محلی (از کوچه و ...) استانگی مردانه و گذار به بازی‌های پسران
Street and Local Football (Kouche and Alleyway, etc.): Masculine Liminality and the Rite of Passage to Adulthood for Boys
حضور نمادین زنان در حوزه عمومی پس از پیروزی تیم ملی برای جام آسیایی ۱۹۷۶
Spectators in the Public Sphere (For Iran's National Team's Victory in the 1968 Asian Cup Final)
حضور زنان / دختران در سطح محدود در استادیوم‌ها
هواداری فوتبال باشگاهی به صورت استانگی مردانه
Club Football Fandom as Masculine Liminality
حضور هرفرادران پس از پایان بازی در اطراف مجموعه و ...
ظهور تدریجی گسترده دختران برای حضور در استادیوم و عمل کننده آن به پیگیری ورزش فوتبال
فوتبال به مثابه آیین گذارگونه و دغل حوزه عمومی
Football as a Control Ritual and an Alternative in the Public Sphere (mid-1990s)
پیروزی ایران در استرالیا و راهیابی گذارگونه‌ی آن تیم به جام جهانی فوتبال ملی
حضور زنان در استادیوم به عنوان مطالبه اصلی
اجازه ورود زنان به استادیوم‌ها
فوتبال محلی و خیابانی به عنوان استانگی مردانه و آیینی برای گذار پسران به بلوغ در نیمه دهه هفتاد
Local and Street Football as Masculine Liminality and a Rite of Passage to Adulthood for Boys in the Mid-1990s
۱۳۵۷ تا until 1979
۱۳۴۸ 1968
۱۳۵۷ 1979
نیمه دهه ۱۳۷۰ mid-1990s
۱۳۷۶ 1997
۱۳۹۸ 2019
امروز Present
هویت‌های هویتی Identity Dualities
تاج ↔ شاهین ↔ پرسپولیس
Taj ↔ Shaheen ↔ Persepolis
استقلال ↔ پرسپولیس
Estegh'lal ↔ Persepolis
تیپ‌شناسی گفتمانی Typology of Discourses
جمع بندی Overall Conclusion
از فوتبال به مثابه میدان مردانه ...
From Football as a Male Domain ...
فوتبال در ایران: عاملیت و امکان‌های همزیستی در حوزه عمومی
Football in Iran: Agency and New Possibilities for Coexistence in the Public Sphere


شکل ۲. راهبردهای کاهش رفتارهای وندالیستی در میان هواداران فوتبال
Figure 2. Strategies for Reducing Vandalistic Behaviors among Football Fans
از خشونت و وندالیسم ...
From Violence and Vandalism ...
به فوتبال گفتمان زندگی شادی و تفریح...
Toward Football as a Discourse of Life, Joy, and Recreation ...
1 تبدیل فوتبال به امری لودیک (به‌مثابه بازی، سرگرمی و تفریح)
Turning Football into a Ludic Event (as Play, Entertainment, and Recreation)
فوتبال به مثابه یک رخداد لودیک (بازی‌گون)
2 افزایش چندصدایی و فرهنگ مدارا در فوتبال
Enhancing Polyphony and a Culture of Tolerance
3 پرهیز از قوم‌مداری در فوتبال و استفاده از ظرفیت همدلی، دوستی و آشتی
Avoiding Ethnocentrism in Football and Using the Capacities of Empathy, Friendship, and Reconciliation
فوتبال برای همبستگی اجتماعی (همبستگی اجتماعی)
Football for Social Cohesion
هواداران اسیدی Acidic Fans
4 پرهیز از دولتی کردن مدیریت فوتبال
Avoiding the Governmentalization of Football Management
5 افزایش سواد ورزشی و رسانه‌ای تماشاگران و هواداران
Enhancing the Sporting and Media Literacy of Spectators and Fans
رقابت در میدان با احترام در زندگی
Rivalry on the Field, Respect in Life
هواداری آگاه، فوتبال شاد، جامعه سالم‌تر
Informed Fandom, Joyful Football, a Healthier Society
فوتبال پلی برای گفت‌وگو همزیستی و آینده‌ای بهتر
Football, a Bridge for Dialogue, Coexistence, and a Better Future


شکل ۳. فوتبال به مثابه میراث فرهنگی ورزشی و متأخر
Figure 3. Football as a Sporting and Late Cultural Heritage
فوتبال
میراث فرهنگی ورزشی و متأخر
Football
A Sporting and Late Cultural Heritage
مردم | مکان | خاطره | هویت
فراتر از زمان
People | Place | Memory | Identity
Beyond Time
1 پیوستگی تاریخی و حافظه جمعی
Historical Continuity and Collective Memory
2 سایت‌های میراثی و استادیوم‌های نمادین
Heritage Sites and Iconic Stadiums
3 میراث ناملموس و بین‌نسلی
Intangible and Intergenerational Heritage
4 هویت، همبستگی و تنوع فرهنگی
Identity, Social Cohesion, and Cultural Diversity
5 ارزش‌های اجتماعی، آموزشی و صلح‌سازی
Social, Educational, and Peace-Building Values
6 اقتصاد فرهنگی و گردشگری ورزشی
Cultural Economy and Sports Tourism
نتیجه‌گیری: فوتبال به مثابه میراث زنده
Conclusion: Football as a Living Heritage


شکل ۴
Figure 4
فرهنگ هواداری فوتبال در ایران: از بیان آستانگی تا بیان کارناوالی
The Culture of Football Fandom in Iran: From Liminal Expression to Carnival Expression
(Hassanzadeh, 2013, 2019; Hassanzadeh & Asgari Khaneghah, 2020)
الهام نظری
Theoretical Inspiration
کارناوال (باختین)
Carnival (Bakhtin)
آستانگی / برزخ (ترنر)
Liminality (Turner)
وارونگی (اینورژن)
Inversion
چندصدایی
Polyphony (Multiple Voices)
محتوای انتقادی
Critical Content
وارونگی و تعلیق موقت نظم
Inversion and Temporary Suspension of Order
فوتبال در ایران: یک کارناوال اجتماعی
Football in Iran: A Social Carnival
مشارکت فراگیر
Inclusive Participation
حضور برجسته زنان
Prominent Presence of Women
تنوع اجتماعی، فرهنگی و هویتی
Social, Cultural, and Identity Diversity
تحول آستانگی فوتبال در ایران
The Evolution of Football Liminality in Iran
دهه‌های پیشین (پیش از دهه ۶۰)
Earlier Decades (Before the 1980s)
دهه‌های ۶۰ و ۷۰
1980s–1990s (Before Official Permission)
پس از درخواست و پافشاری فیفا
After FIFA's Request and Persistent Pressure
پس از خودکشی سحر خدایاری
After the Death of Sahar Khodayari
نیمه‌دهه ۷۰ به بعد
Mid-1990s onward
فوتبال باشگاهی و ملی به‌مثابه آستانه‌ای عمدتاً مذکر
Club and National Football as a Predominantly Masculine Liminal Space
شکل‌گیری آستانگی زنانه
Emergence of a Feminine Liminality
تثبیت و گسترش آستانگی زنانه در فوتبال
Institutionalization and Expansion of the Feminine Liminality in Football
حضور زنان بدون وارونگی، همراه با تقویت همبستگی اجتماعی
Women's Presence Without Inversion, Along with the Strengthening of Social Cohesion
کارناوالی، چندصدایی و فراگیر
A Polyphonic and Inclusive Carnival
بدیل معاصر جهارشنبه‌سوری: یک آیین رخدادمحور
A Contemporary Alternative: Chaharshanbe Suri as an Event-Based Ritual
تعلیق موقت، نمادین و آیینی نظم
The Temporary, Symbolic, and Ritual Suspension of Order
هم‌سویی کارکردی: تعلیق آیینی و موقت نظم در فضا
Functional Parallelism: Ritual and Temporary Suspension of Order in Space



References

Abbasi, M. (1380/2001–2002). *Iranian football: A documented and illustrated history*. Selseleh Publications. [In Persian]

Ahmadi, A. A. (1388/2009–2010). *The complete history of the club: From Docharkheh-Savaran and Taj to Esteghlal* (Vol. 2). Paygan Publications. [In Persian]

Alabarces, P. (2002). *Fútbol y patria: El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Prometeo Libros. [In Spanish]

Allan, J. (2015). *Bloody casuals: Diary of a football hooligan*. Jay Allan.

Allen, G. (2003). *Roland Barthes*. Routledge.

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.

Andes, L. (1998). Growing up punk: Meaning and commitment careers in a contemporary youth subculture. In J. S. Epstein (Ed.), *Youth culture: Identity in a postmodern world* (pp. 212–231). Blackwell.

Andrews, D. L. (2006). *Sport–commerce–culture: Essays on sport in late capitalist America*. Peter Lang.

Archetti, E. P. (1999). *Masculinities: Football, polo and the tango in Argentina*. Berg.

Armstrong, G., & Giulianotti, R. (Eds.). (1999). *Football cultures and identities*. Macmillan Press.

Asian Football Confederation. (2015). *Club profile: Persepolis*. https://assets.the-afc.com/migration/w/a/wamq2mdtwzshy1ruw3f8.pdf

Bakhtin, M. M. (1984a). *Problems of Dostoevsky's poetics* (C. Emerson, Ed. & Trans.). University of Minnesota Press.

Bakhtin, M. M. (1984b). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trans.). Indiana University Press.

Bandyopadhyay, K. (2013). Prologue: The real people's game. In K. Bandyopadhyay & S. Mallick (Eds.), *Fringe nations in world soccer* (pp. 1–8). Routledge.

BBC Sport. (2019, October 10). *Iran 14–0 Cambodia: Women attend Tehran match for first time in 40 years*. https://www.bbc.co.uk/sport/football/50006410

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday.

Blanchard, K. (1995). *The anthropology of sport: An introduction* (2nd ed.). Bergin & Garvey.

Blanchard, K. (1387/2008–2009). *The anthropology of sport* (A. Hassanzadeh & H. Ghorbani, Trans.). Afkar Publications. [In Persian]

Bourdieu, P. (1991). Sport and social class. In C. Mukerji & M. Schudson (Eds.), *Rethinking popular culture: Contemporary perspectives in cultural studies* (pp. 357–373). University of California Press.

Bromberger, C. (1995a). Football as world-view and as ritual. *French Cultural Studies, 6*(18), 293–311.

Bromberger, C. (1995b). *Le match de football: Ethnologie d'une passion partisane à*

Marseille, Naples et Turin. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger, C. (1998, April). A third half for Iranian football. *Le Monde diplomatique*. https://mondediplo.com/1998/04/04iran

Bromberger, C. (2010). Sport, football and masculine identity. In S. Frank & S. Steets (Eds.), *Stadium worlds: Football, space and the built environment* (pp. 181–194). Routledge.

Bromberger, C. (2020). Football and the authoritarian regime in Iran. *Soccer & Society, 21*(6), 692–698.

Chehabi, H. E. (1995). Sport and politics in Iran: The legend of Gholamreza Takhti. *The International Journal of the History of Sport, 12*(3), 48–60.

Chehabi, H. E. (1999). Football. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica* (Vol. 10, Fasc. 1, pp. 79–80).

Chehabi, H. E. (2002). A political history of football in Iran. *Iranian Studies, 35*(4), 371–402.

Chehabi, H. E. (2005). Ta□ti, □olām-Reżā. In *Encyclopædia Iranica*.

Chehabi, H. E. (2006). The politics of football in Iran. *Soccer & Society, 7*(2–3), 233–261.

Chehabi, H. E., & Guttmann, A. (2002). From Iran to all of Asia: The origin and diffusion of polo. *The International Journal of the History of Sport, 19*(2–3), 384–400.

Coalter, F. (1985). Crowd behaviour at football matches: A study in Scotland. *Leisure Studies, 4*(1), 111–117.

Conn, H. M., & Ortiz, M. (2010). *Urban ministry: The kingdom, the city & the people of God*. InterVarsity Press.

DaMatta, R. (1991). *Carnivals, rogues, and heroes: An interpretation of the Brazilian dilemma* (J. Drury, Trans.). University of Notre Dame Press.

Davari, A., & Sohrabi, N. (2021). "A sky drowning in stars": Global '68, the death of Takhti, and the birth of the Iranian Revolution. In A. Keshavarzian & A. Mirsepassi (Eds.), *Global 1979: Geographies and histories of the Iranian Revolution* (pp. 213–244). Cambridge University Press.

Davies, H. (1990). *My life in football*. Mainstream.

Davies, P. (1998). *All played out: The full story of Italia '90*. Random House.

Dunning, E., Murphy, P. J., & Williams, J. (2002). *Football on trial: Spectator violence and development in the football world*. Routledge.

Elias, N., & Dunning, E. (1986). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Basil Blackwell.

Ervin, A. M. (1387/2008–2009). *Applied anthropology* (M. Vahdati Daneshmand, Trans.). Afkar Publications. [In Persian]

Etemad, G. (1377a/1998–1999). Migration in Iran in recent decades. In *Urbanization in Iran* (pp. 69–112). Agah Publishing. [In Persian]

Etemad, G. (1377b/1998–1999). Changes in the urban network in Iran. In *Urbanization in Iran* (pp. 149–152). Agah Publishing. [In Persian]

Farahati, H. (1385/2006–2007). *From those years... and other years*. Forough Publishing. [In Persian]

Finn, G. P. T., & Giulianotti, R. (1998). Scottish fans, not English hooligans: Scots, Scottishness and Scottish football. In A. Brown (Ed.), *Fanatics! Power, identity and fandom in football* (pp. 189–202). Routledge.

Fozooni, B. (2004). Religion, politics and class: Conflict and contestation in the development of football in Iran. *Soccer & Society, 5*(3), 356–370.

Giulianotti, R. (1991). Scotland's Tartan Army in Italy: The case for the carnivalesque. *The Sociological Review, 39*(3), 503–527.

Giulianotti, R. (1994). Scoring away from home: A statistical study of Scotland football fans at international matches in Romania and Sweden. *International Review for the Sociology of Sport, 29*(2), 171–199.

Giulianotti, R. (1995). Football and the politics of carnival: An ethnographic study of Scottish fans in Sweden. *International Review for the Sociology of Sport, 30*(2), 191–220.

Giulianotti, R. (1996). *A sociology of Scottish football fan culture* [Doctoral dissertation, University of Aberdeen].

Giulianotti, R. (2004). Social identity and public order: Political and academic discourses on football violence. In R. Giulianotti, N. Bonney, & M. Hepworth (Eds.), *Football, violence and social identity* (pp. 9–36). Routledge.

Giulianotti, R. (2005). The sociability of sport: Scotland football supporters as interpreted through the sociology of Georg Simmel. *International Review for the Sociology of Sport, 40*(3), 289–306.

Giulianotti, R., & Robertson, R. (2004). The globalization of football: A study in the glocalization of the 'serious life'. *The British Journal of Sociology, 55*(4), 545–568.

Gölz, O. (2021). Körperkraft, Demut und Männlichkeit: Die Heroisierung des Ringers Gholamreza Takhti im vorrevolutionären Iran. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 18*(3), 453–482.

Hassanzadeh, A. (1383/2004–2005). Football: A dynamic redefinition of Iranian identity. *Journal of the Research Institute of Cultural Heritage, 8*, 37–52. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (1397/2018–2019). The anthropology of football. *Farhang-e Emrooz, 22*, 44–45. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (1403/2024–2025). *Maradona is put on trial: Dreams cannot be chained!*. Roozaneh Publishing. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (1404/2025–2026). *A critical examination of the national and international inscription process at the Ministry of Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts* [Research report]. Anthropological Research Center. [In Persian]

Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011*. Amsterdam University Press.

Hassanzadeh, A. (2019). Iranian women, inside or outside of the stadium? An anthropological study on female representation of national identity in Iran. *Journal of Sociology of Social Institution, 5*(12), 73–100.

Hassanzadeh, A., & Asgari Khaneghah, A. (1382/2003–2004). Football and the individuality of cultures. *Journal of Social Sciences, 19*(19), 105–123. [In Persian]

Hassanzadeh, A., & Sharif Kamali, M. (1385/2006–2007). *A critical study of football fan culture: Vandalism in Iran, 1339–1357 SH (1960–1979)* [Phase I, research report]. Anthropological Research Center. [In Persian]

Hassanzadeh, A., & Sharif Kamali, M. (1386/2007–2008). *A critical study of football fan culture: Vandalism in Iran, 1357–1385 SH (1979–2006)* [Phase II, research report]. Anthropological Research Center. [In Persian]

Hassanzadeh, F. (1389/2010–2011). *Hasti*. Institute for the Intellectual Development of Children and Young Adults. [In Persian]

Hesamian, F. (1377/1998–1999). Urbanization: A transitional stage. In *Urbanization in Iran* (pp. 17–68). Agah Publishing. [In Persian]

Hesamian, F., Etemad, G., & Haeri, M. R. (1377/1998–1999). Introduction. In *Urbanization in Iran* (pp. 2–13). Agah Publishing. [In Persian]

Hill, J., Moore, K., & Wood, J. (2013). Sport, history and heritage: An investigation into the public representation of sport. In J. Hill, K. Moore, & J. Wood (Eds.), *Sport, history and heritage: Studies in public representation* (pp. 1–5). Boydell Press.

Huggins, M. (2004). *The Victorians and sport*. A&C Black.

Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Beacon Press.

Ingham, A. G., & McDonald, M. G. (2003). Sport and community/communitas. In R. C. Wilcox, D. L. Andrews, R. Pitter, & R. L. Irwin (Eds.), *Sporting dystopias: The making and meanings of urban sport cultures* (pp. 17–34). State University of New York Press.

Ioannides, M., Fink, E., Brumana, R., Patias, P., Doulamis, A., Martins, J., & Wallace, M. (Eds.). (2018). *Digital heritage: Progress in cultural heritage: Documentation, preservation, and protection: 7th International Conference, EuroMed 2018, Nicosia, Cyprus, October 29–November 3, 2018, proceedings* (Vol. 11196). Springer.

Jansen, S. C., & Sabo, D. (1994). The sport/war metaphor: Hegemonic masculinity, the Persian Gulf War, and the new world order. *Sociology of Sport Journal, 11*(1), 1–17.

Jenson, J. (1992). Fandom as pathology: The consequences of characterization. In L. A. Lewis (Ed.), *The adoring audience: Fan culture and popular media* (pp. 9–29). Routledge.

Karimi, S. (2013). *Ethnicity and normativity: An anthropological study of normativity in everyday life of Gilak people in north of Iran*. Amsterdam University Press.

Karimi, S., & Hassanzadeh, A. (2018). Horizon of ethnic expectation: An anthropological study of ethnic identity among the Gilak ethnic group in northern Iran. *The International Journal of Critical Cultural Studies, 16*(2), 1–13.

Karush, M. B. (2003). National identity in the sports pages: Football and the mass media in 1920s Buenos Aires. *The Americas, 60*(1), 11–32.

Lever, J. (1969). Soccer: Opium of the Brazilian people. *Society, 7*(2), 36–43.

Lixinski, L. (2018). Regional and international treaties on intangible cultural heritage: Between tradition and contemporary culture. In C. Waelde, C. Cummings, M. Pavis, & H. Enright (Eds.), *Research handbook on contemporary intangible cultural heritage: Law and heritage* (pp. 15–34). Edward Elgar Publishing.

Mirfakhraei, T. (1384/2005–2006). *The process of discourse analysis*. Research Institute for Culture, Art and Communication. [In Persian]

Mohammadnabi, H. (1384/2005–2006). *Football in Iran*. Cultural Research Bureau. [In Persian]

Mohseni Tabrizi, A. (1383/2004–2005). *Vandalism*. An Publications. [In Persian]

Mokhtari, E., & Saber, H. (1381/2002–2003). *Pahlavani heritage*. Anthropological Research Center. [In Persian]

Mokhtari Dinani, M., Rezaei Pandari, A., Divjan, Z., & Afshar Jahanshahi, A. (2025). Prevention and control of violence and aggression in football fans: Implications for sport psychologists, fans, and policymakers. *Journal of Ethnicity in Substance Abuse, 24*(3), 662–682.

Newson, M. (2019). Football, fan violence, and identity fusion. *International Review for the Sociology of Sport, 54*(4), 431–444.

Newson, M., Peitz, L., Wibisono, S., Knijnik, J., White, F., & Whitehouse, H. (2024). Anti-social behavior and soccer identities:

Different continents, same mindset? *Self and Identity, 23*(7–8), 616–633.

Parrish, C., & Nauright, J. (2014). *Soccer around the world: A cultural guide to the world's favorite sport*. ABC-CLIO.

Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology, 90*(5), 751–783.

Pew Research Center. (2015, September 3). *The whys and hows of generations research*. https://www.pewresearch.org/politics/2015/09/03/the-whys-and-hows-of-generations-research/

Pouyandeh, M. J. (1392/2013–2014). *An introduction to the sociology of literature: A collection of essays*. Naghsh-e Jahan. [In Persian]

Ramshaw, G. (2007). Conclusion: The future of the sporting past. In G. Ramshaw & S. Gammon (Eds.), *Heritage, sport and tourism* (pp. 141–148). Routledge.

Ramshaw, G. (2014). Sport, heritage, and tourism. *Journal of Heritage Tourism, 9*(3), 191–196.

Ramshaw, G. (2020). *Heritage and sport: An introduction*. Channel View Publications.

Ramshaw, G., & Gammon, S. (2005). More than just nostalgia? Exploring the heritage/sport tourism nexus. *Journal of Sport & Tourism, 10*(4), 229–241.

Redhead, S. (2002). *Post-fandom and the millennial blues: The transformation of soccer culture*. Routledge.

Sadr, H. R. (1379/2000–2001). *Once upon a time in football*. Avizheh Publishing. [In Persian]

Sadr, H. R. (1391/2012–2013). *The hot bench: From Heshmat Mohajerani to Alex Ferguson and José Mourinho*. Cheshmeh Publishing. [In Persian]

Sadr, H. R. (1392/2013–2014). *A boy on the terraces: A chronicle of four decades of Iranian football*. Zavosh Publishing. [In Persian]

Sadr, H. R. (1396/2017–2018). *Timeless jerseys: Football men—Portraits*. Cheshmeh Publishing. [In Persian]

Shajie, R. (1396/2017–2018). *Approaches and theories in the sociology of football*. Afkar Publications. [In Persian]

Skott-Myhre, H. A. (2009). *Youth and subculture as creative force: Creating new spaces for radical youth work*. University of Toronto Press.

Spaaij, R. (2006). *Understanding football hooliganism: A comparison of six Western European football clubs*. Amsterdam University Press.

Spaaij, R., & Anderson, A. (2010). Soccer fan violence: A holistic approach: A reply to Braun and Vliegenthart. *International Sociology, 25*(4), 561–579.

Testa, M. (2015). *Militant anti-fascism: A hundred years of resistance*. AK Press.

Timothy, D. J. (2013). Views of the vernacular: Tourism and heritage of the ordinary. In J. Kaminski, A. M. Benson, & D. Arnold (Eds.), *Contemporary issues in cultural heritage tourism* (pp. 32–44). Routledge.

Toffler, A. (1980). *The third wave*. Pan Macmillan.

Tremblay, M., & Vézina, H. (2000). New estimates of intergenerational time intervals for the calculation of age and origins of mutations. *The American Journal of Human Genetics, 66*(2), 651–658.

Turner, R. (1990). *In your blood: Football culture in the late 1980s and early 1990s*. Working Press.

Turner, V. W. (1974). Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. *Rice University Studies, 60*(3), 53–92.

Turner, V. W. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.

Turner, V. W. (2008). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Transaction Publishers.

Turner, V. W. (2018). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press.

Turner, V. W., & Turner, E. (1978/2011). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press.

UNESCO. (2003). *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*. https://ich.unesco.org/en/convention

UNESCO. (2008). *Samba de Roda of the Recôncavo of Bahia*. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. https://ich.unesco.org/en/RL/samba-de-roda-from-the-reconcavo-of-bahia-00101

UNESCO. (n.d.-a). *Diverse approaches in inventorying: Definition, domains, depth…* UNESCO Intangible Cultural Heritage. https://ich.unesco.org/en/diverse-approaches-00081

UNESCO. (n.d.-b). *Drawing up inventories*. UNESCO Intangible Cultural Heritage. https://ich.unesco.org/en/drawing-up-inventories-00313

Vamplew, W. (2017). Industrialization and sport. In R. Edelman & W. Wilson (Eds.), *The Oxford handbook of sports history* (pp. 131–144). Oxford University Press.

Williams, J., Dunning, E., & Murphy, P. (1379/2000–2001). *An inquiry into football hooliganism* (H. Afshar, Trans. & Abridg.). Nashr-e Markaz. [In Persian]

Yazdanikhorram, M. (1391/2012–2013). *I love Manchester United*. Cheshmeh Publishing. [In Persian]

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

فرهنگ هواداری فوتبال به‌مثابه میراث زنده: هویت، حافظه جمعی و تعارض در فوتبال ایران (۱۳۳۹-۱۳۵۷)

علیرضا حسن‌زاده[۱]✉، محمدشریف کمالی[۲]

۱. دانشیار پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، گروه اسطوره و آیین، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران.
نویسنده مسئول a.hasanzadeh@richt.ir
۲. مدیر پیشین بخش انسان‌شناسی زیستی، پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری؛ گروه زیست‌محیطی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها
دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰
تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته انتشار: زمستان ۱۴۰۳
تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی
فوتبال
مدیریت فوتبال
فرهنگ هواداری
سیاست

چکیده

فوتبال به دلیل پیوند پایدار با هویت‌های فردی و جمعی، تداوم تاریخی و انتقال بین‌نسلی خاطرات، ارزش‌ها و شیوه‌های هواداری، می‌تواند در کنار دیگر ورزش‌های ایرانی، بخشی از میراث فرهنگی، در قالب میراث ورزشی، تلقی شود. از این منظر، میراث ورزشی ایران را می‌توان به دو گونه کلی تقسیم کرد: میراث ورزشی کهن، شامل ورزش‌هایی چون کشتی و چوگان، و میراث ورزشی متأخر، شامل ورزش‌هایی چون فوتبال که با وجود خاستگاه غیربومی، در فرایند ورود، گسترش و پذیرش اجتماعی، ویژگی‌های فرهنگی و هویتی بومی یافته‌اند. یکی از مهم‌ترین ابعاد میراث فرهنگی فوتبال در جوامع مدرن، فرهنگ هواداری است که در پی گسترش این ورزش، به عرصه‌ای برای بازنمایی هویت‌های جمعی، تعلقات اجتماعی و مناسبات قدرت تبدیل شده است. تاریخ فوتبال معاصر ایران را می‌توان با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی، به دو دوره کلی پیش و پس از انقلاب ۱۳۵۷ تقسیم کرد. در این میان، رویکرد انسان‌شناختی به تاریخ ورزش، افزون بر بازشناسی فرایندهای شکل‌گیری و تحول فرهنگ ورزشی، امکان بررسی انتقادی مناسبات قدرت، تعارض‌های اجتماعی و شیوه‌های کنشگری هواداران را فراهم می‌سازد. پژوهش حاضر با تمرکز بر فوتبال ایران در فاصله سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷، به بررسی چگونگی شکل‌گیری و تحول تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال می‌پردازد؛ تعارضی که در برخی موقعیت‌ها به اعتراض‌های جمعی، خشونت و کنش‌های وندالیستی انجامیده است. بدین منظور، دوره مورد مطالعه به سه مقطع تاریخی ۱۳۳۹-۱۳۴۶، ۱۳۴۶-۱۳۵۱ و ۱۳۵۱-۱۳۵۷ تقسیم شده و با بهره‌گیری از داده‌های میدانی، منابع تاریخی و اسناد مکتوب، زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ظهور و تحول این تعارض‌ها بررسی می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال صرفاً پیامد رقابت‌های ورزشی نبوده است، بلکه در پیوند با سیاسی‌شدن مدیریت ورزش، شکل‌گیری و بازتولید تصورات مربوط به تبعیض در میان هواداران و دگرگونی مناسبات قدرت در فوتبال ایران پدید آمد. بااین‌حال، استمرار ارزش‌های جوانمردی، هنجارهای اخلاقی و سنت‌های فرهنگی هواداری در بسیاری از موقعیت‌ها از گسترش خشونت و کنش‌های وندالیستی جلوگیری می‌کرد. از این منظر، فرهنگ هواداری فوتبال را می‌توان بخشی از میراث فرهنگی ناملموس ورزش در ایران دانست که در بستر تعامل و تعارض میان نهادهای رسمی و کنشگران اجتماعی شکل گرفته و تحول یافته است.

استناد: حسن‌زاده، علیرضا، کمالی، محمدشریف (۱۴۰۳). فرهنگ هواداری فوتبال به‌مثابه میراث زنده: هویت، حافظه جمعی و تعارض در فوتبال ایران (۱۳۳۹-۱۳۵۷). مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)، ۲۰۱-۲۴۰.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

ورزش را در سیمای تاریخی و هویتی آن می‌توان گونه‌ای از میراث فرهنگی با عنوان میراث ورزشی دانست (Hill et al., 2014: 1-2; Ramshaw, 2007, pp. 141-143). این میراث شامل دو گونهٔ متقدم و کهن و نزدیک و متأخر است. ورزش‌هایی چون کشتی و چوگان صورت‌های کهن و باستانی میراث ورزشی(Chehabi, Chehabi & Guttmann, 2002; 2002) و ورزش‌های غیربومی مانند فوتبال که در ایران بومی شده‌اند(Chehabi, 2006; 1999) میراث ورزشی متأخر یا نزدیک تلقی می‌شوند (Lixinski, 2018, pp. 15-18; Timothy, 2013, pp. 32-44). از این نگاه و منظر، فوتبال به‌مثابهٔ میراث فرهنگی متاخر و ورزشی در این مقاله مورد بحث قرار خواهد گرفت، آنچه در جستارهای دیگری مشابه این پژوهش دیده می‌شود (Bandyopadhyay, 2013, pp. 1-3; Parrish & Nauright, 2014, pp. 137-138). در مقایسه‌ای که مفهوم میراث متأخر را روشن سازد، می‌توان به «میراث دیجیتال[1]» از نوع میراث متأخر اشاره داشت. فوتبال مدرن را می‌توان یکی از مهم‌ترین صورت‌های میراث ورزشی متأخر[2] دانست که برخلاف بسیاری از مصادیق کلاسیک میراث فرهنگی، نه در جهان باستان، بلکه در بستر تحولات اجتماعی و فرهنگی دوران مدرن شکل گرفته و در طول چند نسل (هر نسل بین ۲۵ تا ۳۰ سال) به بخشی از حافظه جمعی، هویت فرهنگی و تجربه زیسته جوامع تبدیل شده است. معیار چندنسلی و میان‌نسلی برای شناسایی میراث ناملموس به ویژگی پایداری منظر میراثی و سرشت میراث زنده باز می‌گردد. در مطالعات جمعیت‌شناختی و ژنتیک جمعیت، فاصله زمانی میان دو نسل متوالی انسان، به معنای میانگین فاصله سنی والدین و فرزندان، معمولاً در حدود ۲۵ تا ۳۰ سال یا نزدیک به ۳۰ سال برآورد می‌شود (Tremblay & Vézina, 2000)، این در حالی است که در مطالعات میراث فرهنگی ناملموس، انتقال بین‌نسلی یکی از ویژگی‌های بنیادین میراث به‌شمار می‌رود (Pew Research Center, 2015). مطابق ماده دوم کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو، میراث فرهنگی ناملموس از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و در فرایند تعامل جوامع با محیط، تاریخ و شرایط اجتماعی پیوسته بازآفرینی می‌شود (UNESCO, 2003) بااین‌حال، یونسکو حداقلِ زمانیِ مشخصی برای شناسایی یک عنصر به‌عنوان میراث فرهنگی ناملموس تعیین نکرده و در اسناد کارشناسی خود به دیدگاه‌هایی اشاره کرده است که تداوم یک عنصر فرهنگی در دو یا سه نسل را برای احراز ویژگی بین‌نسلی آن کافی می‌دانند، هرچند در برخی کشورها معیارهای طولانی‌تری، از جمله هفت نسل، نیز پیشنهاد شده است (UNESCO, n.d.-a; n.d.-b). در پژوهش حاضر، با تمایز میان میراث فرهنگی کهن و میراث فرهنگی متأخر، مفهوم «آستانه تثبیت بینانسلی میراث متأخر[3]» پیشنهاد می‌شود. بر این اساس، تداوم تاریخی یک عنصر فرهنگی در بازه‌ای حدود ۷۵ تا ۱۲۰ سال، همراه با شواهد انتقال ارزش‌ها، دانش، خاطرات، آیین‌ها و شیوه‌های کنش از نسلی به نسل دیگر، می‌تواند یکی از شاخص‌های عملیاتی و تخصصیِ شناسایی میراث متأخر باشد. این بازه زمانی، معیاری تحلیلی در پژوهش حاضر است و نباید با شرط رسمی یا جهان‌شمول شناسایی میراث فرهنگی ناملموس یکسان تلقی شود. در این چارچوب، فرهنگ هواداری فوتبال در ایران، به دلیل استمرار تاریخی، بازتولید هویت‌های جمعی و انتقال بین‌نسلی خاطرات و رفتارهای هواداری، قابلیت بررسی به‌مثابه میراث ورزشی متأخر را دارد. در گزارش انتقادی میراث ناملموس در ایران (حسن‌زاده، ۱۴۰۴)، به معیار خوانش سه نسلی از میراث ناملموس پرداخته شده است. بر اساس ماده ۲ کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو برای پاسداری از میراث فرهنگی ناملموس، فرهنگ هواداری فوتبال را می‌توان عمدتاً در حوزه سوم میراث ناملموس، یعنی «آداب و رسوم اجتماعی، آیین‌ها و رویدادهای جشن‌گونه»[4]، مورد بررسی قرار داد. این فرهنگ از طریق مناسک جمعی حضور در ورزشگاه، شعارها و آوازهای هواداری، جشن‌های پیروزی، رقابت‌های نمادین، خاطرات مشترک و انتقال بین‌نسلی تعلقات باشگاهی بازتولید می‌شود. بااین‌حال، به دلیل ماهیت چندوجهی فرهنگ هواداری، برخی عناصر آن با حوزه نخست، یعنی «سنت‌ها و بیان‌های شفاهی»، و حوزه دوم، یعنی «هنرهای نمایشی»، نیز ارتباط دارند. از این منظر، میراث ناملموس فوتبال نه صرفاً خود مسابقه یا ساختار رسمی باشگاه، بلکه مجموعه‌ای از اعمال و کنش‌های نمادین، فرهنگی، دانش‌ها، اساطیر و روایت‌های مدرن، بیان‌های آیینی و سنت‌های اجتماعی است که جوامع هواداری، آنها را به‌عنوان

1. Digital Heritage
2. Modern Sporting Heritage
3. Intergenerational Consolidation Threshold for Recent Intangible Cultural Heritage
4. Social Practices, Rituals and Festive Events

بخشی از هویت و حافظه جمعی خویش می‌شناسند و در گذر نسل‌ها بازآفرینی می‌کنند .(UNESCO, 2003, Article 2) بر این اساس، شناسایی فرهنگ هواداری فوتبال به‌مثابه میراث ناملموس مستلزم بررسی مردم/قوم‌نگارانه استمرار تاریخی، انتقال بین‌نسلی، مشارکت جامعه حامل و سازگاری شیوه‌های هواداری با اصول احترام متقابل و حقوق فرهنگی است.

ورود فوتبال به ایران را باید فرایندی تدریجی در نخستین دهه‌های قرن بیستم دانست که از حضور اتباع بریتانیایی و مبلغان آموزشی آمریکایی آغاز شد و با مشارکت ایرانیان، شکل‌گیری تیم‌های بومی و تأسیس نهادهای ورزشی تداوم یافت. بر اساس پژوهش‌های تاریخی هوشنگ شهابی، در حدود سال ۱۹۰۷ میلادی (۱۲۸۵-۱۲۸۶ شمسی)، کارکنان سفارت بریتانیا، بانک شاهنشاهی و شرکت تلگراف هند و اروپا در تهران به برگزاری مسابقات فوتبال می‌پرداختند و از حدود سال ۱۹۰۸ (۱۲۸۶-۱۲۸۷ شمسی)، شماری از ایرانیان نیز به‌تدریج در این مسابقات مشارکت کردند. هم‌زمان، فوتبال از طریق کارکنان و مهندسان خارجی صنعت نفت در آبادان و مسجدسلیمان و نیز مدارس جدید، به‌ویژه مدرسه آمریکایی تهران، گسترش یافت؛ چنان‌که ساموئل جردن[1] در حدود سال ۱۹۱۵ فوتبال را وارد برنامه تربیت‌بدنی کالج آمریکایی کرد. مرحله مهم بعدی، شکل‌گیری نخستین تیم‌های کاملاً ایرانی بود که با تأسیس «کلوب ایران» در سال ۱۹۲۰ (۱۲۹۸-۱۲۹۹ شمسی) نمود یافت. همچنین در سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۰ نخستین تشکل سازمان‌دهنده فوتبال شکل گرفت که در سال ۱۹۲۱ با عنوان «مجمع ترویج و ترقی فوتبال» سازمان‌دهی مجدد شد و از سال ۱۹۲۳ برگزاری مسابقات میان تیم‌های ایرانی در تهران را دنبال کرد. بنابراین، از منظر تاریخ فرهنگی و مطالعات میراث ورزشی، باید میان سه مرحله متمایز ورود فوتبال به ایران (حدود ۱۹۰۷)، پیدایش فوتبال باشگاهی ایرانی (۱۹۲۰) و نهادینه‌شدن مسابقات سازمان‌یافته (از ۱۹۲۳) تمایز گذاشت؛ مراحلی که زمینه‌های تاریخی بومی‌شدن فوتبال و پیدایش تدریجی فرهنگ هواداری آن را فراهم ساختند.(Chehabi, 1999; 2002; 2006) بر اساس معیار پیشنهادی این پژوهش، یعنی «آستانه تثبیت بین‌نسلی میراث متأخر»، تداوم یک عنصر فرهنگی در بازه‌ای حدود ۷۵ تا ۱۲۰ سال، همراه با انتقال بین‌نسلی ارزش‌ها، خاطرات، آیین‌ها و شیوه‌های کنش، می‌تواند مبنایی برای شناسایی آن به‌مثابه میراث فرهنگی ناملموس باشد. با توجه به ورود فوتبال به ایران در حدود سال ۱۹۰۷ و شکل‌گیری نخستین باشگاه ایرانی در سال ۱۹۲۰(Chehabi, 1999, 2002) ، این ورزش تا سال ۲۰۲۶ بیش از یک قرن، سابقه تاریخی در ایران دارد. بنابراین، فوتبال از نظر قدمت تاریخی، معیار سه‌نسلی پیشنهادی پژوهش را احراز می‌کند و با توجه به استمرار فرهنگ هواداری، بازتولید هویت‌های جمعی و انتقال خاطرات و سنت‌های ورزشی میان نسل‌ها، می‌توان فرهنگ هواداری فوتبال در ایران را در اشکال انضمامی آن، مصداقی از میراث فرهنگی ناملموس متأخر دانست.

میان فهم فوتبال به‌مثابه میراث ورزشی متاخر و ابعاد هویتی و آیینی آن در فرهنگ هواداری، رابطه درهم‌تنیده‌ای وجود دارد. این معنای هویتی فوتبال در فرایند بازتعریف هویت ملی پس از جنگ جهانی دوم ظاهر شد. ریچارد جولیانوتی نشان می‌دهد که فوتبال چگونه به عرصه‌ای برای تولید و بازتولید هویت ملی، حافظه جمعی و احساس تعلق فرهنگی تبدیل می‌شود. او در مطالعات خود مربوط به هواداران تیم ملی اسکاتلند، موسوم به ارتش تارتان[2] ، درباره رابطه هویت ملی، فرهنگ شادی، مدارا و تمایز میان هواداری و اوباشگری به بحث می‌پردازد و کارناوالی شدن فوتبال را در این کشور، ظهور یکی از منابع بازتعریف هویت ملی در آن محسوب می‌کند (Giulianotti, 1991; 1994). وی بر این باور است که فوتبال در جهان مدرن به یکی از مهم‌ترین منابع تولید، بازنمایی و بازتولید هویت ملی تبدیل شده است؛ به‌گونه‌ای که تیم‌های ملی، نمادهای ورزشی و فرهنگ هواداری می‌توانند در شکل‌گیری احساس تعلق جمعی و تمایز فرهنگی میان ملت‌ها نقش اساسی ایفا کنند (Armstrong & Giulianotti, 1999) ریچارد جولیانوتی در مطالعات خود به این موضوع می‌پردازد که هواداران اسکاتلندی تیم ملی فوتبال این کشور، از طریق پوشش‌های نمادین، سرودها، رفتارهای کارناوالی و حضور جمعی در مسابقات بین‌المللی، هویت ملی اسکاتلندی را بازنمایی می‌کنند.(Giulianotti, 1991; 1995) این هویت در فرایند تمایزگذاری فرهنگی با انگلستان و به‌ویژه فاصله‌گیری از تصویر رسانه‌ای اوباشگری فوتبال انگلیسی شکل

۱. ساموئل مارتین جردن، Samuel Martin Jordan)۱۸۷۱–۱۹۵۲)، آموزگار و مدیر آموزشی آمریکایی بود که نقش مهمی در گسترش آموزش نوین در ایران، به‌ویژه در تهران، ایفا کرد. او از چهره‌های اصلی توسعه مدرسه آمریکایی تهران و مؤسسه‌ای بود که بعدها به کالج البرز شهرت یافت. نام خیابان جردن تهران نیز به پاس فعالیت‌های آموزشی او انتخاب شده بود.

2. Tartan Army

می‌گیرد.(Finn & Giulianotti, 1998) در این میان، هواداران اسکاتلندی با تأکید بر شادی، معاشرت‌پذیری، رفتار دوستانه و تعامل با مردم دیگر کشورها، درصدد ارائه تصویری مثبت از هویت ملی خود برمی‌آیند. جولیانوتی همچنین با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی زیمل، نشان می‌دهد که هواداری فوتبال را می‌توان به‌عنوان صورتی از معاشرت‌پذیری و تجربه جمعی لذت و تعامل اجتماعی مطالعه کرد (Giulianotti, 2005) . از این منظر، فوتبال نه‌تنها منبعی برای بیان هویت ملی، بلکه عرصه‌ای برای بازتعریف ارزش‌های فرهنگی منتسب به یک ملت است. بنابراین، هویت ملی در فوتبال لزوماً از طریق گفتمان خصومت، خشونت و نفی دیگری شکل نمی‌گیرد، بلکه می‌تواند از طریق فرهنگ شادی، جوانمردی، دوستی و تعامل بین‌فرهنگی نیز بازنمایی شود.

رامشاو در طبقه‌بندی میراث ورزشی، میان میراث ملموس منقول، میراث ملموس غیرمنقول و میراث ناملموس ورزشی تمایز قائل می‌شود (Ramshaw, 2020). از این منظر، استادیوم‌های تاریخی، زمین‌های فوتبال، موزه‌های ورزشی، جام‌ها، پیراهن‌ها و اشیای یادبود بازیکنان، مصادیق میراث ملموس فوتبال‌اند؛ درحالی‌که سرودها و شعارهای هواداران، روایت‌های شفاهی درباره قهرمانان، آیین‌های تشویق، شیوه‌های خاص بازی، خاطرات مشترک، مناسک و آیین‌های پیروزی و شکست و الگوهای انتقال بین‌نسلی هواداری، میراث ناملموس فوتبال را تشکیل می‌دهند. استادیوم در این میان تنها یک سازه معماری نیست، بلکه به‌واسطه انباشت خاطرات، عواطف و تجربه‌های جمعی، به مکانی هویت‌بخش و حتی مقصدی برای نوعی زیارت ورزشی تبدیل می‌شود (Ramshaw & Gammon, 2005; Ramshaw, 2020). کریستیان برومبرژه در مقاله کلاسیک خود با عنوان «فوتبال به‌مثابه جهان‌بینی و آیین»، بر ابعاد آیینی فوتبال و نقش آن در بازنمایی هویت‌های جمعی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، مسابقه فوتبال از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را به یک آیین جمعی نزدیک می‌سازد: گسست از زندگی روزمره، برخورداری از چارچوب زمانی و مکانی خاص، تکرار رفتارهای نمادین، استفاده از اشیا و نشانه‌های هویت‌بخش، مشارکت عاطفی جمعیت و اجرای رفتارهای گفتاری و بدنی مشترک . (Bromberger, 1995a, p. 306) بااین‌حال، برومبرژه میان آیین فوتبال و آیین دینی تمایز قائل می‌شود و فوتبال را به معنای دقیق کلمه یک نظام دینی مستقل نمی‌داند. این دیدگاه به فهم فوتبال به‌عنوان میراث فرهنگی ناملموس متأخر کمک می‌کند؛ زیرا بخش مهمی از ارزش میراثی فوتبال نه در قواعد رسمی بازی، بلکه در مناسک و آیین‌های هواداری، تجربه‌های عاطفی مشترک، روایت‌های جمعی و انتقال بین‌نسلی این عناصر یعنی آنچه برومبرژه مرحله پیشابازی و پسابازی می‌داند[1]، نهفته است. از این منظر، فرهنگ هواداری فوتبال را می‌توان مجموعه‌ای از آیین‌های زنده دانست که در بستر جامعه شهری مدرن شکل گرفته و در طول زمان به بخشی از حافظه و هویت فرهنگی جوامع تبدیل شده‌اند. نمونه‌ای از پیوند میراث ورزشی و دیگر صورت‌های میراث ناملموس را می‌توان در فرهنگ فوتبال برزیل مشاهده کرد؛ جایی که سبک بازی مبتنی بر خلاقیت بدنی، ریتم، حرکت موزون و بداهه‌پردازی، در بازنمایی فرهنگی فوتبال با سنت سامبا پیوند می‌یابد. «سامبا دِ رودا» در منطقه رِکونکاووِ باهیا[2]، که آمیزه‌ای از موسیقی، رقص و شعر و برخوردار از ریشه‌های آفریقایی ـ برزیلی است، در سال ۲۰۰۵ به‌عنوان شاهکار میراث شفاهی و ناملموس بشریت معرفی و در سال ۲۰۰۸ در فهرست معرف میراث فرهنگی ناملموس بشریت یونسکو ثبت شد (UNESCO, 2008). در آرژانتین فوتبال با تانگو و ساگاها (افسانه‌های جدید قهرمانی) پیوند می‌خورد (Hassanzadeh, 2013). موسیقی و رقص تانگو و ساگاهای مدرن قهرمانی، به‌ویژه روایت‌های اسطوره‌ای پیرامون قهرمانان ملی ـ مردمی چون مارادونا و مسی، جایگاه آیینی و اسطوره‌ای فوتبال را نشان می‌دهد (Alabarces, 2002; Archetti, 1999; Hassanzadeh, 2013; Karush, 2003). در آرژانتین، فوتبال به‌مثابه یکی از مهم‌ترین صورت‌های میراث فرهنگی متأخر شهری، با دیگر جلوه‌های فرهنگ عامه، از جمله موسیقی و رقص تانگو و روایت‌های قهرمانی پیوند می‌یابد (حسن‌زاده و مرادی، ۱۴۰۴). آرکتی در مطالعه انسان‌شناختی خود درباره فوتبال، چوگان و تانگو در آرژانتین نشان می‌دهد که این فعالیت‌ها از عرصه‌های مهم بازنمایی هویت ملی، مردانگی، خلاقیت فرهنگی و شیوه‌های اجرایی فرهنگ آرژانتینی به شمار می‌روند (Archetti, 1999). در این میان، فوتبال همانند تانگو، به یکی از زبان‌های نمادین بیان تجربه زیسته، تعلق اجتماعی و هویت جمعی مردم آرژانتین تبدیل شده است. افزون بر این، فوتبال در بستر فرهنگ عامه به تولید ساگاهای مدرن قهرمانی[3] و روایت‌های اسطوره‌ای

1. Pre-match and post-match
2. Samba de Roda of the Recôncavo of Bahia, Brazil
3. Modern Heroic Sagas

پیرامون قهرمانان ورزشی می‌پردازد (حسن‌زاده و مرادی، ۱٤۰٤). شخصیت‌هایی چون دیه‌گو مارادونا از محدوده هویت حرفه‌ای خود فراتر می‌روند و به قهرمانان ملی ـ مردمی بدل می‌شوند که روایت زندگی، پیروزی‌ها، شکست‌ها و فراز و فرودهای آنان بخشی از حافظه جمعی و تخیل فرهنگی جامعه را تشکیل می‌دهد (Alabarces, 2002; Archetti, 1999).از این منظر، فوتبال در آرژانتین نه‌تنها یک ورزش، بلکه عرصه‌ای برای بازآفرینی میراث روایی، حرکتی، عاطفی و نمادین جامعه است. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که فوتبال می‌تواند در پیوند با سنت‌های موسیقایی، نمایشی و حرکتی جوامع، به بستری برای بازآفرینی و انتقال میراث فرهنگی بدل شود. بنابراین، فرهنگ هواداری فوتبال را نباید صرفاً پدیده‌ای وابسته به رقابت ورزشی دانست؛ بلکه باید آن را میراثی زنده، چندصدایی، چندوجهی و بینانسلی تلقی کرد که از پیوند میان مردم، مکان، خاطره، بدن، عاطفه و هویت شکل می‌گیرد.

در این چشم‌انداز از میراث ورزشی، چون دیگر کشورها، فرهنگ هواداری بخشی از میراث فرهنگی ورزشی ایران است (Ioannides et al., 2018). اگرچه قبل از انقلاب نیز فوتبال پرتماشاگرترین ورزش در ایران به شمار می‌آمد، اما در مقایسه با دورهٔ بعد، تعداد تماشاگران این ورزش به‌نسبت کم‌تر بود. در آن زمان بیشتر مسابقات در امجدیه (شیرودی) انجام می‌شد که گنجایش آن ۳۰ هزار نفر است. اگر هم چند بازی در استادیوم آزادی کنونی صورت می‌گرفت، به‌ندرت این استادیوم پر می‌شد. این استادیوم با نام امجدیه در سال ۱۳۱۳ افتتاح شد (Hassanzadeh, 2013, pp. 225-207). سپس همراه با مجموعه‌های دیگر استادیوم آزادی (آریامهر در گذشته) گشایش یافت (Hassanzadeh, 2013, pp. 225-207). البته جمعیت ایران در آن زمان بسیار کمتر از بعد انقلاب بود و انفجار جمعیتی در اوج خود هنوز به وقوع نپیوسته بود. گذشته از آن، جمعیت ایران قبل از انقلاب به جوانی جمعیت یادشده پس از آن تاریخ نبود (اعتماد، ۱۳۷۷الف، صص. ۶۹-۷۰؛ ۱۳۷۷ب، صص. ۱۵۰-۱۵۱؛ حسامیان، ۱۳۷۷، صص. ۲۰-۲۱؛ حسامیان و همکاران، ۱۳۷۷، صص. ۳-۵)؛ درحالی‌که انقلاب شهرنشینی و تکثر جمعیت شهری در ایران مانند دیگر نقاط جهان، عامل دیگری برای توجه به ورزش‌های شهری چون فوتبال بوده است (Hassanzadeh, 2013, p. 208; Huggins, 2004, pp. 16-17; Conn & Ortiz, 2010, pp. 190-193) ، اما افزونی شمار جمعیت کشور و درنتیجه تعداد بیشتر تماشاگران فوتبال پس از انقلاب به‌اضافهٔ جوانی جمعیت و درنتیجه جوانی تماشاگران، بر افزایش و گوناگونی رفتارهای هواداری ورزشی در ایران تأثیر گذاشت. در این زمینه می‌توان تجربه‌های دیگر نقاط جهان را نیز مثال زد (Redhead, 2002, pp. 1-5; Andrews, 2006, pp. 81-83).

فرهنگ هواداری ورزشی، به ظهور رهبران جدید ورزشی در میان هواداران منجر شد که برخی از آنان جایگاه شاخصی در میان تماشاگران یافتند؛ به این ترتیب نقش رهبرانی مانند جورج اورل و پس از او مرحوم محمد بوقی نزد تماشاگران در شکل‌گیری فرهنگ هواداری فوتبال در پیش از انقلاب قابل‌توجه است (Hassanzadeh, 2013). سهراب بوقی و حسن تارزان هم متاثر از این دو، لیدرهای استقال شدند (Mesdaghi, 2014). بعدها تیم‌های استانی هم در استان‌هایی چون گیلان صاحب لیدر تماشاگران شدند (Karimi, 2013; Karimi & Hassanzadeh, 2018)، چون زیتون که لیدر هواداران ملوان است (کریمی، ۱٤۰٤). در دوران پیش از انقلاب، بافت جامعهٔ ایران سنتی‌تر بود و درنتیجه تماشاگران به‌راحتی از گفته‌ها و اوامر بزرگ‌ترها و رهبرها پیروی می‌کردند. به‌واقع این ساختار بیشتر با نظام ارزش‌های ورزش‌های پهلوانی مانند کشتی عجین می‌شد (Bromberger, 1995b; 2010; Hassanzadeh, 2013).

در این میان، نقش مرحوم محمد بوقی، رهبر سنتی تماشاگران، بسیار برجسته بود، شاید ویژگی یادشده به این امر بازمی‌گشت که او از ساختار و لایه‌های سنتی جامعه برخاسته بود و خود را مدافع ارزش‌های سنتی هواداری ورزشی در ایران می‌دانست. وی در خیابان فردوس، نزدیک دفتر تی‌بی‌تی سابق تا خیابان جمهوری (استانبول) روبه‌روی سفارت انگلیس، روی چرخ‌دستی‌اش صنایع‌دستی و کالاهای دیگر می‌فروخت؛ به این ترتیب برخلاف زمان ما، رهبر و لیدری پولی به شمار نمی‌آمد. آنچه او را به مقام رهبری هواداران تیم فوتبال رسانده بود، عشق فراوان او به تیم مورد علاقه‌اش بود. به‌واقع یکی از خطوط افتراق فرهنگ هواداری دورهٔ یادشده با دورهٔ بعد، ابعاد غیرپولی فرهنگ هواداری در دورهٔ نخست است. این ویژگی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های افتراق دوره‌ها یادشده به شمار می‌آید و تفاوتی گفتمانی و پارادایمی[1] را نشان می‌دهد: مادی شدن فوتبال در دوره دوم (Hassanzadeh, 2013, p. 141)؛ بعدها

1. Paradigm

بحث پولی‌شدن فوتبال یا همان فوتبال کثیف، حتی بر فرهنگ هواداری اثر گذاشت و مفهوم فوتبال ناپاک یا آلوده برای یک دورهٔ طولانی از سال‌های اخیر، گفتمان جایگزین[1] و انتقادی در نقد مدیریت فوتبال در ایران بوده است (Hassanzadeh, 2013, p. 141). این گفتمان انتقادی روابط پولی لیدرها با مدیریت باشگاه‌های معروف را هدف نقد تند خود قرار داد (Hassanzadeh, 2013, p. 141). در بازه مورد مطالعه، فوتبال به افق پهلوانی نزدیک و در پس از دوره مطالعه به‌ویژه از ابتدای دهه هشتاد جنبه مالی و پولی گسترده‌ای گرفت. در این حالت (صورت نخست) فوتبال به تعبیر ترنری آن، یک اجتماع فراساختاری خودجوش (هم‌بودی آستانه‌ای)، وجودی یا هنجاری[2] به شمار می‌آمد که بازیکنان و رهبر تماشاگران آن نماد برابری و همتایی بود (Turner, 2018, pp. 169-170; 1978/2011, p. 135; 2008, p. 132; Hassanzadeh, 2013; Ingham & McDonald, 2003). فوتبال در این دوره با ریشه در ارزش‌های فوتبال خیابانی و محلی، نماد دوستی و پرهیز از سلسله‌مراتب‌گرایی بود. هویت‌های آیینی در حوزهٔ هواداری فوتبال قابل‌تعمیم به فرهنگ هواداری فوتبال در ایران است (Hassanzadeh, 2013, p. 156)؛ بنابراین تماشاگران، لیدرهایی چون محمد بوقی را یک هودار واقعی و نه کارمند باشگاه (چون دوره‌های بعد) و از خود می‌دانستند و حرف او را گوش می‌کردند و هنگامی که از آنها می‌خواست از بدگفتن و فحاشی بپرهیزند، این کار را انجام می‌دادند (گفت‌وگو با هواداران قدیمی و متقدم تیم فوتبال پرسپولیس). این امر به این معنا بود که او محبوبیتی بالا و جایگاهی معنوی در میان هواداران داشت.

ظهور خشونت و آنچه وندالیسم تلقی می‌شود، در دورهٔ نخست چندان شناخته شده نبود و بر این اساس نمی‌توان آن را پدیدهٔ بومی ایران دانست. تماشاگران نسل‌های مختلف فوتبال، تصویر کنش‌های خشن هواداران را در فوتبال انگلیس بیشتر مشاهده کرده‌اند (مصاحبه با نسل‌های مختلف هواداران فوتبال در ایران). به‌واقع این نوع از رفتارها در میان دو جنگ جهانی (۱۹۳۰-۱۹۲۰) در کشورهایی چون انگلستان که فوتبال متعلق به آنها است، به اوج خود رسید (Dunning et al., 2002: 73). این پدیده در ایران غیربومی بود؛ زیرا اگرچه در ورزش‌های سنتی مانند کشتی پهلوانی رقابت‌های محلی و حتی ستیز در دوره‌هایی چون دوره قاجار (رقابت شاهزدگان قجری با هم) وجود داشت، ساختار آنها از اقتدار سنی و سنتی تأثیر می‌پذیرفت (مختاری و صابر، ۱۳۸۱). همچنین پهنه‌های عمومی که گاه فضای ظهور برخی رفتارهای خشونت‌آمیز است، وسعت چندانی در ایران در مقایسه با دوره‌های بعد نداشت، به‌واقع فوتبال کارناوالی در ایران از اواسط نیمه دهه هفتاد با ظهور انتقادی حوزه عمومی شکل گرفت (Hassanzadeh, 2013). البته باید افزود که فوتبال باشگاهی در دهه شصت محل ظهور رفتارهای خشن مردانه درون‌استادیومی بوده است و نه فوتبال ملی-کارناوالی که بدیل گفتمان انتقادی چهارشنبه‌سوری و نماینده فرهنگ جوانان و زنان در فضا-حوزه عمومی شد (شکل ۱. بازنمایی تصویری مبتنی بر هوش مصنوعی/ChatGPT، بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه پژوهش حاضر). این پدیده بعدها به‌تدریج از راه‌های مختلف به ایران وارد شد. یکی از مهم‌ترین این راه‌ها، فرهنگ جهانی و رسانه‌ای فوتبال است (Giulianotti & Robertson, 2004). این تنها رفتارهای نمادین فرهنگ هواداری فوتبال مانند موج مکزیکی، رقص پاروی نروژی و رعد ایسلندی و... نیست که به‌کمک رسانه‌ها در تمام جهان گسترش یافته است، بلکه رسانه‌ها دیگر صورت‌های نظام فرهنگی و نمادین فوتبال را به کل جهان انتقال داده‌اند. یکی از این نظام‌ها فرهنگ هواداری در فوتبال است. نخستین ابزار جهانی‌شدن این فرهنگ تلویزیون بود که از طریق آن مسابقات فوتبال اروپا به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در تمام جهان و از جمله ایران پخش می‌شد (Vamplew, 2017). این مسابقات که گاهی با تخریب‌گرایی یا اوباشگری همراه می‌شد، بر تماشاگران فوتبال در ایران تأثیر می‌گذاشت. پس از انقلاب با ظهور ماهواره و اینترنت، سرعت انتقال الگوهای رفتار هواداری چه مثبت و چه منفی بیشتر شد. این امر با انقلاب اطلاعات و زیرساخت‌های فناورانه آن در هم تنیده است (Toffler, 1980). گاه این تأثیرات از منابعی که تجربه مستقیم را در برداشتند، می‌آمد (Spaaij, 2006: 256)؛ برای مثال می‌توان به ایرانیان مقیم اروپا اشاره کرد که پس از مدتی به ایران برمی‌گشتند و به فوتبال علاقه‌مند بودند و اشکال متفاوت و گوناگون فرهنگ هواداری را به همراه می‌آوردند (Spaaij, 2006: 256). مطبوعات ورزشی نیز با انعکاس خبرهای مربوط به فوتبال اروپا تأثیر غیرمستقیمی در این مورد داشتند. به این ترتیب فرهنگ هواداری ورزشی در ایران به پدیده‌ای مشابه آنچه در اروپا دیده می‌شد، تبدیل شد. در این الگوهای واگرایانه از رفتار فرهنگ هواداری، خشم تماشاگران به

1. Alternative discourse
2. existential or spontaneous communitas, normative

از بین بردن اموال عمومی، به‌ویژه صندلی‌های استادیوم‌ها، صندلی‌ها و شیشه‌های اتوبوس‌ها و... سوق می‌یافت. به تعبیر دیگر می‌توان به فرایند فرهنگ واحدی که از فوتبال برمی‌خاست و صورت‌های ملی و بومی و جهانی را شبیه هم می‌کرد، اشاره داشت. چشم‌انداز مثبت آن گسترش میان‌فرهنگی رفتارهای آیینی فرهنگ هواداری و صورت منفی آن کنش وندالیستی بود. در این میان، تنها شیوه‌های طرفداری و بیان شوق هواداران فوتبال در سطح جهان به یاری رسانه‌ها همگون نشد، بلکه رفتارهای وندالیستی نیز به‌صورت بخشی از فرهنگ فوتبال- یا دست‌کم ضد فرهنگ مرتبط با فوتبال- درآمد؛ البته گروهی از انسان‌شناسان ایرانی که به بررسی فرهنگ فوتبال در ایران پرداخته‌اند، خصلت گفتمانی دورهٔ دوم را نه رفتارهای تخریب‌گرا و وندالیستی که ظهور خرده‌فرهنگ‌های کارنوالی و آستانه‌ای آن می‌دانند (حسن‌زاده و عسگری، ۱۳۸۱؛ حسن‌زاده،؛ ۲۰۱۴؛ ۲۰۱۹).

فرهنگ هواداری و ارزش‌های بومی در فرهنگ غیررسمی

از زمان شروع فوتبال در ایران و پیشرفت آن نوعی تضاد با فرهنگ رسمی وجود داشته است که در مسابقات باشگاهی، به‌ویژه در فرهنگ هواداری باشگاه‌های پرطرفدار شاهین و تیم‌های دیگر (زمانی که تماشاگران و هواداران خود را مورد ستم داوران و فدراسیون احساس می‌کردند)، خود را نشان می‌داد، اما می‌توان ادعا کرد خسارت‌زدن به اموال عمومی به شکلی گسترده، به‌منزلهٔ یک رفتار ورزشی در قبل از انقلاب بسیار کم بوده است؛ البته وابسته تلقی‌شدن برخی باشگاه‌ها به ساختار اداری که در مطبوعات منتقد ورزشی مانند دنیای ورزش از آن با نام «دستگاه» یاد می‌شد (Hassanzadeh, 2013) سبب شد تماشاگران احساس کنند که تبعیضی در مدیریت فوتبال به نفع گروهی و به ضرر گروهی دیگر وجود دارد؛ درنتیجه این احساس و تلقی به ظهور مواردی محدود از رفتارهای تخریب‌گرا می‌انجامید (Hassanzadeh, 2013, pp. 153-157). فرهنگ غیررسمی در دورهٔ یادشده تأثیری عمیق بر فرهنگ هواداری فوتبال در ایران گذاشت که در آن ارزش‌های سنتی نقشی قابل‌توجه داشتند. لیدرهایی مانند مرحوم محمد بوقی نقش مهمی در این مورد داشتند و به‌نوعی از مرام‌نامه‌های متاثر از فتوت تاثیر می‌گرفتند: دوستی، برادری و برابری.

فرهنگ هواداری فوتبال در ایران با پویایی درونی همراه بوده است. همچنین هویت قومی، رقابت تاریخی میان شهرها، جنسیت و... بر ظهور اشکال گوناگون از این فرهنگ تأثیرگذار بوده‌اند. از سوی دیگر، اشکال جهانی فرهنگ هواداری در فوتبال ایران نیز ظهور یافته است. در کنار نمادهای مشترک مانند موج مکزیکی و تشویق ایسلندی، درخواست حضور زنان در استادیوم و سیاست‌زدایی از فوتبال از جمله عناصر کلیدی فرهنگ هواداری فوتبال در ایران بوده است، آنچه در شعار گفتمانی «آزادی نیمی برای زنان نیمی برای مردان (ایهام واژه آزادی به‌معنی رهایی و استادیوم آزادی) متجلی شد، اما با گذشت زمان، شکل جهانی تخریب‌گرایی ورزشی در فوتبال ایران پررنگ شده و به‌تدریج به‌عنوان الگویی فرهنگی از رفتار هوادارانه با دلایل و استدلال‌های مختلف ظاهر شده است. مطبوعات دورهٔ اول از عوامل تنش و رفتارهای تخریب‌گرای محدود محسوب می‌شوند (Hassanzadeh, 2013, pp. 153-157).

از گفتمان اوباشگری تا گفتمان آستانگی و کارناوالی

فهم فوتبال از دو نگاه کاملاً مختلف تأثیر می‌پذیرد؛ فوتبال به‌مثابهٔ یک فرهنگ کارناوالی و خرده‌فرهنگ جوانان و به‌منزلهٔ یک ضد فرهنگ (Giulianotti, 1996, p. 203; Hassanzadeh, 2013). این دو نگاه، دو گفتمان کاملاً متفاوت از درک فوتبال را نشان می‌دهند. مرور گفتمان‌های مطالعات فوتبال در ایران و جهان نشان می‌دهد گفتمان‌های درک جامعه‌شناختی فوتبال از حدود نیمهٔ دوم قرن ۲۰ به درک فرهنگ هواداری به‌عنوان صورتی از اشکال اوباشگری و وندالیسم و انحراف فرهنگ جوانان سوق یافته است. در این شکل از ادبیات، فرهنگ هواداری صورتی آسیب‌زا دانسته شده که با انحراف از الگوهای رفتاری تأییدشده همراه است (Finn & Giulianotti, 1998, pp. 192-195). درک مذکور، به‌ویژه در تصادم با فرهنگ جوانان، گره می‌خورد و رویکردی پاتولوژیک به موضوع یادشده دارد (Coalter, 1985, p. 115; Turner, 1990; Davies, 1990; 1998; Jenson, 1992, pp. 10-13; Allen, 2003, pp. 82-83; Allan, 2015). در این نوع از نوشته‌ها اکثراً به مطالعه مقطعی چند مورد اوباشگری در کشورهای مختلف پرداخته شده و به تحلیل علمی به‌خصوص از منظر انسان‌شناسی و علوم اجتماعی توجه چندانی نشده است. برای مثال ویلیامز و همکاران (۱۳۷۹) در کتاب خود به مواردی از اوباشگری در فوتبال اروپا اشاره کرده و سپس به تحلیل تاریخی-اجتماعی این پدیده در فوتبال انگلستان پرداخته‌اند. در

این کتاب هرچند به بررسی نظریه‌هایی مانند عصیانگری جوانان، ریشه‌های اجتماعی پرخاشگری مردان و طبقهٔ اجتماعی اشاره شده است، بررسی اساسی و ریشه‌ای با توجه به علوم اجتماعی، به‌ویژه از منظر انسان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی صورت نگرفته است. سایر منابع بالا نیز کم و بیش شبیه این کتاب هستند؛ با این تفاوت که هریك به اوباشگری در مقطعی و در کشور یا کشورهایی پرداخته و به تحلیلی عامیانه از اوباشگری توجه کرده‌اند. گذشته از آن می‌توان به کتاب تستا (Testa, 2015) اشاره کرد که مسائل فاشیستی و نژادپرستانه را در فوتبال بررسی کرده است؛ مسئله‌ای که در اوباشگری فوتبال، به‌ویژه در اروپا نقش مهمی دارد.

نظریهٔ فوتبال به‌مثابه تریاک توده‌ها، فوتبال را پدیده‌ای ناشی از نبود خودآگاهی و فرهنگ پایین می‌داند (Lever, 1969). در این گفتمان، وندالیسم به‌ویژه با ترجمهٔ کتابی به همین نام به قلم محسنی (۱۳۸۳) در حوزهٔ نظریه‌های جامعه‌شناسی به ایران راه یافت. در این کتاب، تعریف وندالیسم از منابع غربی گرفته شده و بیشتر مثال‌ها و پایه‌های آن بر مبنای مسائل غربی به‌ویژه اروپایی استوار است. در این کتاب به نظریه‌های گوناگونی در این باره اشاره شده است و بررسی‌ها بیشتر جنبهٔ جامعه‌شناسانه دارند، اما می‌توان گفت در آن، بررسی همه‌جانبه با توجه به رویکردهای انسان‌شناختی و فرهنگی صورت نگرفته است. از سوی دیگر، داده‌های تاریخی و مثال‌های آن مربوط به اروپا است که نویسنده آنها را بررسی کرده است. وندالیسم یا اوباشگری در مطالعات جامعه‌شناختی، نوعی روحیهٔ بیمارگونه است و میل به تخریب تأسیسات عمومی، از جمله صندلی اتوبوس‌های شهری، مترو و ترن‌های مسافربری و باجه‌های پست و تلگراف در آن دیده می‌شود (محسنی تبریزی، ۱۳۸۳). همچنین از نظریه‌های مختلفی از جمله حمایت گروهی و کج‌رفتاری، انتقال فرهنگی، بیکاری، سرمایه‌داری و طبقهٔ کارگر، مشروب‌خواری و... دربارهٔ وندالیسم در غرب استفاده شده است (ویلیامز و همکاران، ۱۳۷۹).

در دو دههٔ آخر قرن ۲۰، این رویکرد با ظهور مفاهیمی چون فرهنگ جوانان (Andes, 1998, pp. 225-220; Skott-Myhre, 2009)، آستانگی (Turner, 2018; 1978; 1990; 2008) و کارناوالسک (Bakhtin, 1984a) تغییر کرد و درک فرهنگ هواداری به‌منزلهٔ رفتاری آسیب‌زا فراموش شد. نویسندگانی از قبیل جولیانوتی (Giulianotti, 1996; 2004)، برومبرژه (Bromberger, 1995a; 2010) و داماتا (DaMatta, 1991) نوع نگاه به فرهنگ هواداری فوتبال را دگرگون کردند. حتی نگاه گفتمانی آنان بر نگاه اندیشمندانی مانند بوردیو که از منظر «طبقه» به فوتبال نگاه می‌کردند (فوتبال به‌مثابه ورزش طبقه کارگر)، در درک فوتبال چیره آمد (Bourdieu, 1991). در ایران نیز نظریه‌های مرتبط با کارناوالسک، نخست در تحلیل و ترجمه‌های متون و نقد ادبی ظاهر شد (پوینده، ۱۳۹۲). سپس در آثار حوزهٔ مطالعات فرهنگی و انسان‌شناسی مدنظر قرار گرفت. این آثار نه‌تنها فرهنگ هواداری را پدیده‌ای پاتولوژیک تلقی نکردند، حتی آن را صورتی از چندصدایی فرهنگی در بازتعریف هویت ملی دانستند (حسن‌زاده و عسگری، ۱۳۸۱؛ Hassanzadeh, 2013). این آثار به‌طور گسترده از نظریهٔ کارناوالی باختین و آستانگی ترنر تأثیر پذیرفته‌اند (Hassanzadeh, 2013) و در ادبیات انسان‌شناختی فوتبال در ایران، گستره‌ای وسیع را نمایان کردند. در این میان می‌توان از محققانی چون شهابی (Chahabi, 1995; 1999; 2006)، برومبرژه (Bromberger, 1995b; 2010; 2020)، حسن‌زاده (۱۳۸۱؛ ۱۳۸۳؛ ۲۰۱۴؛ ۱۳۹۷؛ ۲۰۱۹)، میرفخرایی (۱۳۸۴)، شجیع (۱۳۹۶) و محمدنبی (۱۳۸۴) یاد کرد. مطالعات برومبرژه و میرفخرایی بر جنبه‌های تاریخی فوتبال تأکید دارند. برومبرژه در کنار مطالعه انسان‌شناختی فوتبال فرانسه و ایتالیا به بررسی فوتبال ایران می‌پردازد. میرفخرایی نیز به بررسی فوتبال و فرهنگ عمومی توجه دارد. شهابی هم بیشترین توجه خود را معطوف به تاریخ فوتبال کرده است. در آثار دیگر نیز می‌توان بررسی ابعاد کارناوالی فوتبال، فوتبال و بازتعریف هویت ملی، جنسیت و فوتبال، ابعاد گفتمانی فوتبال مانند فوتبال پاک و ناپاک و فوتبال به‌مثابهٔ آستانگی مذکر را مشاهده کرد (Hassanzadeh, 2013). در این نگاه بر ابعاد خرده‌فرهنگی و کارناوالی فوتبال تأکید شده است (Hassanzadeh, 2013; 2019؛ حسن‌زاده و عسگری، ۱۳۸۱). همچنین، به‌منظور حل مشکل تخریب‌گرایی در فوتبال با استفاده از نظریه ترنر و بلانچارد این راهکار مطرح شد که باید بعد و خصلت لودیک و دوستانهٔ فوتبال و مفهوم ورزش به‌مثابه ناکار (زمان بیرون از کار: تفریح) گسترش یابد تا از کنش‌های خشونت‌بار کاسته شود (شکل۲. بازنمایی تصویری مبتنی بر هوش مصنوعی ChatGPT/، بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه پژوهش حاضر) (بلانچارد، ۱۳۸۷؛ Hassanzadeh, 2013; Turner, 2008). حضور زنان در استادیوم‌ها می‌تواند به این امر کمک کند و فوتبال را از ورزشی تک‌صدا و مردانه به ورزشی با فرهنگی

چندصدا تبدیل نماید (Hassanzadeh, 2019). در میان آثار مرتبط با تاریخ اجتماعی و فرهنگی فوتبال ایران می‌توان به پژوهش‌ها و روایت‌های حمیدرضا صدر، از جمله روزی روزگاری فوتبال: فوتبال و جامعه‌شناسی (۱۳۷۹)، پسری روی سکوها: وقایع‌نگاری چهار دهه‌ای فوتبال ایرانی (۱۳۹۲)، نیمکت داغ: از حشمت مهاجرانی تا الکس فرگوسن و ژوزه مورینیو (۱۳۹۲) و پیراهن‌های همیشه مردان فوتبال: تک‌نگاری‌ها (۱۳۹۷) اشاره کرد. در این میان، فوتبال در مقام عنصری از تخیل نوجوانانه، هویت‌یابی و تجربه گذار از کودکی به بزرگسالی، به ادبیات داستانی و رمان ایرانی نیز راه یافته است. از نمونه‌های قابل اشاره می‌توان به هستی اثر فرهاد حسن‌زاده (۱۳۸۹)، من منچستر یونایتد را دوست دارم اثر مهدی یزدانی‌خرم (۱۳۹۱) و مارادونا محاکمه می‌شود: رؤیا زنجیرشدنی نیست! اثر علیرضا حسن‌زاده (۱۴۰۳) اشاره کرد. این آثار، با وجود تفاوت در ساختار روایی و زمینه تاریخی، امکان بررسی پیوند فوتبال با تخیل، هویت، خاطره و تجربه زیسته، و بازنمایی آیین گذار بلوغ را در ادبیات معاصر ایران فراهم می‌کنند.

وندالیسم در ورزش، به‌ویژه فوتبال که ورزشی پرتماشاگر است، در سال‌های اخیر مدنظر قرار گرفته است. حتی مطالعاتی چند در این مورد در غرب صورت گرفته است (ویلیامز و همکاران، ۱۳۷۹)، راه‌های مقابله با آن در قالب سیاست‌های فرهنگ‌سازی (توسعه فرهنگی، اجتماعی) و انطباقی پیشنهاد شده است.

در مطالعهٔ حاضر، دوره‌بندی فرهنگ هواداری فوتبال و ظهور تضادها و جلوه‌های آن، مانند اعتراضات مدنی، اوباشگری، پرخاشگری، تخریب‌گرایی و... در فوتبال ایران پیش از انقلاب بررسی شده است. با توجه به نقش مرحوم محمدابراهیم نایب‌عباس (ممد بوقی) از فوتبال‌دوستان ایرانی، در حفظ آرامش محیط فوتبال، این نوشتار به روح پرفتوت ایشان تقدیم می‌شود. گفتنی است نقش رهبری هواداران در فضای سنتی‌تر فوتبال ایران، به سود صلح و آرامش ورزشگاه‌ها بوده است که گاه با نقش فعلی برخی از آنان در بازه بعد از دوره مورد مطالعه تعارض دارد و این امر به کالایی، پولی و مالی شدن لیدری/ رهبری هواداری تماشاگران بازمی‌گردد (Hassanzadeh, 2013). این در حالی است که فرهنگ هواداری عاشقانه فوتبال به مضمون ادبیات نیز تبدیل شده است (حسن‌زاده، ۱۴۰۴).

پیشینه انسان‌شناسی فوتبال در ایران

پیشینه پژوهش و مبانی نظری: از تاریخ‌نگاری فوتبال ایران تا انسان‌شناسی فرهنگ هواداری

مطالعات مربوط به فوتبال ایران را می‌توان از حیث رویکرد پژوهشی به دو جریان عمده تقسیم کرد: نخست، مطالعات تاریخی و تاریخ سیاسی ورزش که بر چگونگی ورود فوتبال به ایران، شکل‌گیری باشگاه‌ها، مناسبات نهادهای ورزشی و تحولات سیاسی و اجتماعی و دیپلماسی ورزش (فوتبال) تمرکز دارند؛ دوم، مطالعات انسان‌شناختی و فرهنگی که فوتبال را به‌مثابه عرصه‌ای برای بازنمایی هویت‌های جمعی، مناسبات جنسیتی، آیین‌های اجتماعی و فرهنگ هواداری بررسی می‌کنند. در جریان نخست، پژوهش‌های هوشنگ شهابی جایگاهی برجسته دارند. شهابی در مقاله «تاریخ سیاسی فوتبال در ایران» ضمن بازسازی روند تاریخی ورود و گسترش فوتبال، به رابطه این ورزش با دولت، نهادهای رسمی، تحولات اجتماعی و شکل‌گیری هویت‌های جمعی پرداخته است. مقاله دیگر او درباره سیاست و فوتبال در ایران نیز همین پیوند میان ورزش و مناسبات قدرت را دنبال می‌کند. (Chehabi, 2002; 2006) اهمیت این مطالعات در فراهم‌آوردن بنیانی تاریخی برای شناخت فوتبال ایران است؛ بااین‌حال، پرسش محوری آنها بیش از آنکه متوجه تجربه زیسته هواداران، رفتارهای آیینی و معانی فرهنگی حضور در ورزشگاه باشد، معطوف به تاریخ سیاسی و نهادی فوتبال است.

در کنار این رویکرد تاریخی، شماری از پژوهش‌ها به بررسی نسبت ورزش با هویت‌های محلی، قومی و فرهنگی پرداخته‌اند. از جمله، سمیه کریمی در مقاله «بدن‌های قومی در میدان رقابت: واکاوی انسان‌شناختی مرزهای نمادین هویت در میان ترکمن‌ها، مازندرانی‌ها و گیلک‌ها» با توجه به ورزش‌هایی چون اسب‌سواری، کشتی و فوتبال، رابطه میان بدن‌مندی، رقابت ورزشی و بازنمایی مرزهای نمادین هویت قومی را موضوع مطالعه خود قرار داده است (کریمی، ۱۴۰۴). اهمیت این دسته از مطالعات در آن است که ورزش را نه صرفاً فعالیتی جسمانی یا رقابتی، بلکه عرصه‌ای فرهنگی برای بازتولید تعلقات اجتماعی و تمایزهای هویتی تلقی می‌کنند. در این میان نگرش به فوتبال به‌عنوان یک میراث فرهنگی متاخر، امکاناتی را برای کاهش کنش‌های وندالیستی در فرهنگ هواداری به ما خواهد داد که جای آن در مطالعات مربوط به فرهنگ هواداری خالی است (شکل ۳. بازنمایی تصویری مبتنی بر هوش

مصنوعی/ChatGPT، بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه پژوهش حاضر). بااین‌حال، برای فهم فرهنگ هواداری فوتبال به‌مثابه پدیده‌ای آیینی، آستانه‌ای و کارناوالی، در مروری بر مطالعات انجام شده، دو رویکرد انسان‌شناختی کریستیان برومبرژه و علیرضا حسن‌زاده در اینجا مورد اشاره قرار می‌گیرند.

کریستیان برومبرژه: فوتبال به‌مثابه آیین، کارناوال و عرصه بیان فرهنگی

کریستیان برومبرژه از جمله انسان‌شناسانی است که فوتبال را فراتر از یک رقابت ورزشی، به‌مثابه آیینی جمعی و عرصه‌ای برای بازنمایی جهان‌بینی، هویت و تضادهای اجتماعی مطالعه کرده است. در رویکرد او، مسابقه فوتبال مجموعه‌ای از کنش‌های نمادین، عواطف جمعی، آیین‌های هواداری و روابط اجتماعی را دربرمی‌گیرد که تجربه آن به زمان برگزاری مسابقه محدود نمی‌شود، بلکه مراحل پیش از مسابقه، هنگام مسابقه و پس از مسابقه را نیز شامل می‌شود.(Bromberger, 1995a)

در مطالعه فوتبال ایران، در جستاری کوتاه، برومبرژه به‌ویژه بر اهمیت راه‌یابی تیم ملی ایران به جام جهانی ۱۹۹۸ و جشن‌های خیابانی پس از مسابقه ایران و استرالیا در سال ۱۳۷۶ تأکید می‌کند. از دیدگاه او، این رویداد زمینه ظهور نوعی فرهنگ کارناوالی را در فضای عمومی فراهم ساخت؛ فرهنگی که در آن شادی جمعی، حضور زنان و مردان، موسیقی و رفتارهای خودانگیخته، برخی مرزهای تثبیت‌شده میان فضای خصوصی و عمومی را به‌طور موقت دگرگون کردند(Bromberger, 1998) .

از سوی دیگر، برومبرژه استادیوم فوتبال را عرصه‌ای مهم برای بازنمایی هویت مردانه و اجرای مناسک جمعی مردانگی می‌داند (Bromberger, 2010) . در تحلیل او از فرهنگ ورزشی ایران، رابطه میان کشتی و فوتبال نیز واجد اهمیتی نمادین است؛ زیرا کشتی با سنت پهلوانی و ارزش‌های جوانمردی پیوند دارد، درحالی‌که فوتبال با الگوهای جدید قهرمانی، گشودگی به جهان، فرهنگ شهری و ارتباط میان‌فرهنگی معاصر همراه شده است .(Bromberger, 1998) از این منظر، فوتبال علاوه بر بازنمایی دگرگونی‌های فرهنگی، ظرفیت ایجاد انعطاف در برخی مرزهای اجتماعی و بیان انتقادی در برابر محدودیت‌های فرهنگی را نیز دارد (شکل٤. بازنمایی تصویری مبتنی بر هوش مصنوعی /ChatGPT، بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه پژوهش حاضر).

از آستانگی مردانه تا کارناوال چندصدایی

در رویکرد علیرضا حسن‌زاده، فرهنگ هواداری فوتبال در ایران در پیوند با مفاهیم آستانگی، وارونگی آیینی، کارناوال، چندصدایی و نظم هنجاری تحلیل می‌شود. حسن‌زاده متاثر از دو رویکرد باختین و ترنر در بازخوانی فرهنگ هواداری فوتبال در ایران است (حسن‌زاده، ۱۳۸۳؛ حسن‌زاده و عسگری، ۱۳۸۱). در این دیدگاه، فوتبال نه‌تنها عرصه‌ای برای بازنمایی هویت‌های جمعی، بلکه بستری برای تعلیق موقت برخی قواعد زندگی روزمره و ظهور صورت‌های متفاوت کنشگری فرهنگی است. حسن‌زاده در مطالعات خود درباره آیین‌ها، فضای عمومی و حضور زنان در فرهنگ فوتبال، بر پیوند میان ساختارهای آیینی فرهنگ ایران، عاملیت انتقادی زنان و جوانان و اشکال جدید کنش جمعی تأکید کرده است(Hassanzadeh, 2013; 2019) .

در این چارچوب، فوتبال باشگاهی و ملی ایران در دوره‌های پیشین عمدتاً واجد صورتی از آستانگی مردانه بود؛ به این معنا که ورزشگاه به فضایی برای گردهمایی مردان، بیان عواطف، اجرای شعارهای جمعی، شوخی‌ها و فاصله‌گیری موقت از برخی هنجارهای متعارف تبدیل می‌شد. بااین‌حال، در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ و به‌ویژه پس از راه‌یابی ایران به جام جهانی ۱۹۹۸، فرهنگ فوتبال از محدوده استادیوم فراتر رفت و در قالب جشن‌های خیابانی، صورتی کارناوالی و چندصدایی یافت. در این وضعیت، حضور آشکار زنان در کنار مردان، جوانان، نوجوانان و کودکان، امکان بازنمایی متکثرتر هویت ملی را فراهم ساخت. این کارناوال علاوه بر شادی و همبستگی، می‌توانست واجد محتوایی انتقادی نسبت به محدودیت‌های فرهنگی و هنجاری باشد.(Hassanzadeh, 2013, 2019)

یکی از وجوه متمایز این رویکرد، مقایسه کارکرد آیینی فوتبال با چهارشنبه‌سوری است. هر دو پدیده می‌توانند زمینه حضور جمعی در فضای عمومی، شادی، هیجان و تعلیق موقت نظم روزمره را فراهم کنند؛ اما چهارشنبه‌سوری آیینی تقویم‌محور است، درحالی‌که جشن‌های کارناوالی فوتبال ماهیتی رخدادمحور دارند. بنابراین، فوتبال را می‌توان نه جایگزین کامل چهارشنبه‌سوری، بلکه بدیلی کارکردی برای برخی ظرفیت‌های آستانه‌ای و کارناوالی آن در جامعه معاصر دانست.

وجه دیگر این تحلیل، توجه به تحول آستانگی جنسیتی در فرهنگ فوتبال ایران است. در دوره محدودیت حضور زنان در ورزشگاه‌ها، برخی زنان با تغییر پوشش و ظاهر خود و بازنمایی خویش در هیئت پسران جوان، به استادیوم وارد می‌شدند. این

کنش در چارچوب مفهوم وارونگی جنسیتی قابل تفسیر است؛ زیرا زنان برای عبور از مرزهای جنسیتی فضای ورزشگاه، به‌طور موقت نشانه‌های ظاهری هویت مردانه را به کار می‌گرفتند (Hassanzadeh, 2019).

مرحله دیگری از این تحول با حضور آشکار زنان در مسابقه ایران و کامبوج در ۱۸ مهر ۱۳۹۸، پس از مرگ (خودکشی) سحر خدایاری و در پی مطالبات اجتماعی و فشارهای فیفا، نمایان شد (BBC Sport, 2019). این رخداد را می‌توان در امتداد رویکرد حسن‌زاده، گذار از آستانگی زنانه مبتنی بر وارونگی جنسیتی به آستانگی زنانه بدون وارونگی جنسیتی تفسیر کرد. در صورت اخیر، زنان بدون ضرورت تغییر ظاهر جنسیتی در آیین‌های هواداری مشارکت می‌کنند؛ هرچند امکان حضور آنان همچنان تابع محدودیت‌ها و شرایط نهادی است.

در مجموع، در بسط این رویکرد، فرهنگ هواداری فوتبال ایران را می‌توان حاصل تحول و هم‌زیستی چند صورت آیینی دانست: آستانگی مردانه ورزشگاهی، آستانگی زنانه مبتنی بر وارونگی، آستانگی زنانه بدون وارونگی و کارناوال چندصدایی فوتبال ملی. این صورت‌ها لزوماً مراحل خطی و جانشین یکدیگر نیستند؛ زیرا کارناوال خیابانی چندصدایی از سال ۱۳۷۶ ظهور کرده است، درحالی‌که تحول حضور زنان در ورزشگاه مسیر تاریخی متمایزی را طی کرده است. بر این اساس بیان‌های آیینی و هویتی فرهنگ هواداری فوتبال در شکلی همزمان در صحنه‌های دراماتیک مختلف، قابل مشاهده‌اند (شکل۵. بازنمایی تصویری مبتنی بر هوش مصنوعی /ChatGPT، بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه پژوهش حاضر).

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از این دو رویکرد، فرهنگ هواداری فوتبال را بخشی از میراث فرهنگی ناملموس متأخر ایران تلقی می‌کند و می‌کوشد با تمرکز بر دوره ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷، زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری و تحول تعارض میان هواداران و مدیریت فوتبال را در قالب فرهنگ رسمی و اداری و فرهنگ غیررسمی هواداری بررسی کند. بدین‌ترتیب، مطالعه حاضر ضمن استفاده از دستاوردهای تاریخ‌نگاری فوتبال، تحلیل را به حوزه مناسبات قدرت، هنجارهای فرهنگی، کنشگری و عاملیت هواداران و ظرفیت‌های آیینی و هویتی فرهنگ فوتبال گسترش می‌دهد. همچنین با توجه به استمرار تاریخی و انتقال بین‌نسلی فرهنگ هواداری، امکان بررسی آن در چارچوب میراث ورزشی ناملموس فراهم می‌شود.

روش‌شناسی و پرسش‌های کلیدی

روش مطالعات مردم‌شناسی در حوزهٔ ورزش از روش‌های مطالعاتی در حوزه‌های دیگر مردم‌شناسی پیروی می‌کند (بلانچارد، ۱۳۸۷). نگارندگان این مقاله از طرفداران فوتبال هستند. اطلاعات اتنوگرافیک این مقاله نیز با بررسی بازی‌های تیم پرسپولیس، تاج (استقلال)، تیم ملی و... به دست آمده و با بررسی مطبوعات ورزشی این دوره رقم خورده است. روش دیگر این مطالعه، گفت‌وگو با طرفداران فوتبال است که در قالب مصاحبهٔ نیمه‌ساختاری صورت گرفته است (اروین، ۱۳۸۷).

پژوهش حاضر به پرسش‌های زیر پاسخ داده است:

۱. مدیریت فوتبال چه تأثیری بر شکل‌گیری تضاد در فرهنگ هواداری فوتبال داشته است؟

۲. در فرهنگ هواداری فوتبال پیش از انقلاب، چند دورهٔ اصلی وجود دارد؟

۳ .آیا سیاسی‌شدن فوتبال و افزایش مداخله دولت در مدیریت آن، یکی از عوامل اصلی شکل‌گیری و گسترش شکاف میان فرهنگ هواداری و مدیریت فدراسیون فوتبال ایران از آغاز تا پایان بازه زمانی یاد شده و حتی بعد از آن بوده است؟

بررسی فرهنگ هواداری در مسیر شکل‌گیری تضاد میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال در ایران

به‌منظور تبیین و درک کنش تضاد فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال و تأیید تحول و پویایی فرهنگ هواداران در فوتبال باشگاهی از سوی مدیریت فوتبال ایران، نخست باید فرهنگ هواداری و ساختار آن را به‌کمک شناخت تیم‌های پرطرفدار بررسی کنیم. فدراسیون فوتبال ایران در سال ۱۳۲۵ شمسی تأسیس شد. پیش از آن هم فوتبال به‌تدریج پرتماشاگرترین ورزش ایران بود. در آن زمان، سه باشگاه اصلی، فوتبال ایران را شکل می‌دادند: باشگاه شاهین، باشگاه تاج و باشگاه دارایی، که در ادامه به معرفی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. باشگاه شاهین

باشگاه شاهین در دههٔ ۱۳۲۰، پس از بازگشت مرحوم دکتر عباس اکرامی از انگلستان تأسیس شد. سرلوحهٔ این باشگاه «اول، اخلاق، دوم درس و سوم فوتبال» بود (Hassanzadeh, 2013). این باشگاه پس از مدتی به «باشگاه دکترها و مهندس‌ها» معروف شد و بیشتر بازیکنان آن تحصیل‌کرده بودند که فوتبال را زیبا، جذاب، پرتحرک و تهاجمی بازی می‌کردند؛

درنتیجه بیشتر تماشاگران به این تیم (شاهین) و سبک بازی آن گرایش یافتند. شعار تیم، به دیدگاه سنتی رابطهٔ ورزش و پهلوانی (اخلاق) در فرهنگی ایرانی نزدیک‌تر بود. ریشه این تیم و سبک بازی آن به جنوب (خوزستان) یعنی خاستگاه فوتبال ایران بازمی‌گشت جایی که به فوتبال برزیلی معروف شد.

باشگاه پرسپولیس را می‌توان از منظر تاریخ فرهنگی فوتبال ایران، ادامه‌دهنده میراث ورزشی و فرهنگ هواداری باشگاه شاهین دانست. با گسترش محبوبیت شاهین و تشدید تعارض میان مدیریت این باشگاه و نهادهای رسمی ورزش، شاهین در سال ۱۳۴۶ (۱۹۶۷ میلادی) منحل شد؛ رخدادی که هوشنگ شهابی آن را در پیوند با مناسبات قدرت و رقابت سیاسی و نهادی میان شاهین و تاج تحلیل می‌کند .(Chehabi, 2002; 2006) در پی انحلال شاهین، شماری از بازیکنان برجسته آن، از جمله همایون بهزادی و حسین کلانی، به باشگاه پرسپولیس پیوستند؛ باشگاهی که پیش‌تر در سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳ میلادی) تأسیس شده بود. این انتقال، افزون بر تقویت توان ورزشی پرسپولیس، زمینه انتقال بخش مهمی از پایگاه اجتماعی، خاطرات جمعی و تعلقات هواداری شاهین به باشگاه جدید را فراهم ساخت (Chehabi, 1999; 2002; Asian Football Confederation, 2015). از این منظر، پرسپولیس را نباید جانشین حقوقی و سازمانی شاهین تلقی کرد، بلکه می‌توان آن را وارث فرهنگی و هواداری شاهین دانست. این تداوم فرهنگی، رقابت پیشین شاهین و تاج را در قالب رقابت پرسپولیس و تاج بازتولید کرد و به شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین دوگانگی‌های هویتی در تاریخ فوتبال ایران انجامید. بنابراین، پیدایش پرسپولیس به‌عنوان ادامه‌دهنده فرهنگ هواداری شاهین، نمونه‌ای از انتقال و بازآفرینی میراث ورزشی در شرایط گسست نهادی و دگرگونی مناسبات قدرت به شمار می‌رود.

۲. باشگاه تاج

باشگاه تاج، که نام اولیه آن «دوچرخه‌سواران» بود، در دهه ۱۳۲۰ با مشارکت پرویز خسروانی، از افسران ارتش ایران، تأسیس شد. سپهبد پرویز خسروانی از چهره‌های بانفوذ مدیریت ورزش در دوره خود بود که بعدها ریاست سازمان تربیت بدنی کشور را نیز بر عهده گرفت (احمدی، ۱۳۸۸). باشگاه دوچرخه‌سواران در سال ۱۳۲۴ تأسیس شد، در سال ۱۳۲۵ فعالیت فوتبال خود را گسترش داد و در سال ۱۳۲۸ به تاج تغییر نام یافت(Chehabi, 1999; Hassanzadeh, 2013) خسروانی با بهره‌گیری از موقعیت نظامی و مدیریتی خود، تاج را به تشکیلاتی گسترده و برخوردار از پیوندهای نزدیک با ساختار قدرت سیاسی تبدیل کرد. از این منظر، او را می‌توان از چهره‌های شاخص پیوند میان مدیریت دولتی، ساختار نظامی و سیاسی‌شدن فوتبال ایران دانست. این موقعیت نهادی در شکل‌گیری تمایز نمادین تاج و شاهین اهمیت داشت؛ زیرا درحالی‌که تاج با حمایت نهادهای رسمی شناخته می‌شد، شاهین از هویتی مستقل‌تر در برابر ساختار رسمی ورزش برخوردار بود. چنین تمایزی می‌توانست بر برداشت هواداران از مناسبات قدرت و عدالت در فوتبال تأثیر بگذارد و به یکی از زمینه‌های تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال تبدیل شود.(Chehabi, 1999; 2002; Hassanzadeh, 2013)

۳. باشگاه دارایی

باشگاه دارایی پس از شاهین و تاج از وابستگان به کارکنان وزارت دارایی تشکیل شد و رئیس آن علی‌اکبر محب بود که در محافل ورزشی قدیم ایران به «آقا محب» شهرت داشت. او از پیشگامان فوتبال باشگاهی ایران، بنیان‌گذار و رئیس باشگاه دارایی تهران و از مدیران نخستین فدراسیون فوتبال ایران بود. پیشینه باشگاه دارایی به تیم خورشید در سال ۱۳۱۵ بازمی‌گردد و در برخی روایت‌ها سال ۱۳۱۸ زمان تأسیس باشگاه دارایی ذکر شده است. در هر دو صورت، پیشینه آن از تأسیس باشگاه دوچرخه‌سواران (تاج بعدی) قدیمی‌تر است. در کنار باشگاه‌های شاهین و تاج، باشگاه دارایی نیز از کانون‌های مهم شکل‌گیری فوتبال باشگاهی و فرهنگ هواداری در ایران به شمار می‌رفت. محب که در وزارت دارایی اشتغال داشت، نام دارایی را برای باشگاه خود برگزید. با وجود این پیوند شغلی، باشگاه دارایی از مالکیت خصوصی برخوردار بود. این باشگاه در دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ به یکی از قطب‌های مهم فوتبال تهران تبدیل شد و در پرورش بازیکنان برجسته و گسترش فرهنگ هواداری فوتبال نقش قابل‌توجهی ایفا کرد.

وابستگان این باشگاه سال‌ها قدرت را در فدراسیون فوتبال تا روی کار آمدن تیمسار خسروانی به‌عنوان رئیس سازمان تربیت بدنی در دست داشتند. باشگاه دارایی یکی از نخستین نمونه‌های ورود دیوان‌سالاری ایران به میدان ورزشی، تیم و تیم‌داری و کوشش برای کسب شهرت، قدرت و محبوبیت به‌کمک فوتبال است که در دهه‌های بعد بسیار شدت گرفت. درواقع می‌توان پیوند سازمان دارایی و فوتبال را شروع حضور سازمان‌ها و

نهادهای قدرتمند در تاریخ فوتبال ایران و تأثیر روابط قدرت بر فوتبال ایران و مدیریت آن تا امروز دانست.

با توجه به حضور تیم‌های یادشده به‌منزلهٔ تیم‌های اصلی، که فرهنگ هواداری فوتبال در ارتباط با آنان شکل گرفته است، می‌توان عوامل احتمالی بروز کنش‌های برآمده از تضاد فرهنگ هواداری فوتبال در پیش از سال ۱۳۵۷ را در چند بخش بررسی کرد. پایه‌های شکل‌گیری این کنش‌ها در پیش از این بازه زمانی در چند قسمت مطالعه می‌شود: تماشاگران، وضعیت زندگی اجتماعی هواداران، ساختار مدیریت اداری و فوتبال و نقش فرهنگ‌ساز و محرک مطبوعات. بنیان اصلی این تضادها، فاصلهٔ میان فرهنگ رسمی (مدیریت دولتی فوتبال) و مطالعات فرهنگ هواداری به‌منزلهٔ فرهنگی غیررسمی بود. از آن زمان تاکنون، هر چه فوتبال دولتی‌تر شده، فاصله میان تماشاگران و هواداران با مدیریت آن افزایش یافته است. در زمینه مطالعات تاریخی و انسان‌شناختی فرهنگ هواداری فوتبال در ایران، حسن‌زاده و شریف کمالی در قالب دو طرح پژوهشی پیوسته اما مستقل، به بررسی انتقادی فرهنگ هواداری فوتبال با تمرکز بر پدیده وندالیسم ورزشی پرداختند. مرحله نخست این پژوهش (۱۳۸۵) به دوره تاریخی ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷ و مرحله دوم (۱۳۸۶) به تحولات فرهنگ هواداری فوتبال در دوره ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۵ اختصاص داشته است. این دو پژوهش در مجموع، بازه‌ای نزدیک به نیم‌قرن از تاریخ اجتماعی و فرهنگی هواداری فوتبال در ایران را در بر می‌گیرند (حسن‌زاده و شریف کمالی، ۱۳۸۵؛ ۱۳۸۶). بازه دوم نیز در جستاری دیگر از سوی نویسندگان این مقاله پژوهش شده و منتشر خواهد شد (حسن‌زاده و کمالی، ۱۳۸۶).

تماشاگران و فرهنگ هواداری

از همان ابتدا، تیم شاهین به‌دلیل مسائل اخلاقی و درسی و نیز فوتبال تهاجمی توجه بیشتر طرفداران فوتبال را به خود جلب کرده بود. این تیم بر پایهٔ ارزش‌های بومی و منشور اخلاقی برآمده از آن بنیان نهاده شد؛ چنانکه نام آن هم از تفألی به دیوان حافظ ریشه گرفته بود: مرغ دل باز هوادار کمان ابرویی است، ای کبوتر نگران باش که شاهین آمد (Hassanzadeh, 2013). برگرفتن نام تیم از شعر حافظ، ویژگی و هم‌بودی آستانه‌ای و برابری و شاعرانگی فوتبالی مرتبط با آن را نشان می‌دهد. در آن زمان سیستم فوتبال ایران ۳-۲-۵ بود و هر پنج فوروارد شاهین عضو تیم ملی بودند. پس از شاهین، تیم تاج نیز طرفداران خود را داشت که از طرفداران شاهین به‌نسبت کمتر بودند. تیم دارایی نیز پس از تأسیس، طرفدارانی پیدا کرد. در روزهای مسابقه در امجدیه (شیرودی) طرف چپ و روبه‌روی جایگاه، مکان طرفداران شاهین، و سمت دیگر جایگاه اختصاصی روشنفکران و تحصیل‌کردگان بود. از این میان، تنها تماشاگران شاهین دارای رهبر/لیدر بودند که اولین آنها جورج اورل و سپس مرحوم ممدبوقی بودند. در آن زمان، پرخاشگری، خشونت و اوباشگری چندانی وجود نداشت و هرگاه مسئله‌ای پیش می‌آمد، مرحوم بوقی آن را حل‌وفصل می‌کرد. با این حال، فوتبال ایران نخستین صورت‌های کنش طرفداری و رقابت را در کنشی خشونت‌آمیز میان تماشاگران پیش‌رو داشت.

فدراسیون فوتبال

در اواخر دهه ۱۳۳۰ تا سال ۱۳۴۶، مدیریت فدراسیون فوتبال ایران عمدتاً تحت نفوذ مدیران و چهره‌های نزدیک به باشگاه دارایی قرار داشت. در این دوره، افرادی چون حسین‌علی مبشر، حسین سرودی و مصطفی مکری در مقاطع مختلف، ریاست فدراسیون فوتبال را بر عهده داشتند. با افزایش نفوذ پرویز خسروانی در ساختار مدیریت ورزش کشور از سال ۱۳۴۶ و انتخاب وی به‌عنوان رئیس سازمان تربیت بدنی، موازنه قدرت در مدیریت فوتبال به سود باشگاه تاج تغییر یافت و فدراسیون تا حدود سال‌های ۱۳۵۰-۱۳۵۱ تحت تأثیر نفوذ مدیران و شبکه‌های وابسته به این باشگاه قرار گرفت. با انتصاب کامبیز آتابای به ریاست فدراسیون فوتبال، مرحله تازه‌ای در مدیریت این ورزش آغاز شد که با تلاش برای تقویت استقلال نهادی فدراسیون، کاهش نفوذ باشگاه‌های قدرتمند در تصمیم‌گیری‌ها، اصلاح ساختار اداری و حرفه‌ای‌ترکردن مدیریت فوتبال همراه بود. از این منظر، می‌توان دوره مدیریت آتابای را تلاشی در جهت کاهش مداخلات سیاسی و وابستگی‌های باشگاهی در اداره فوتبال ایران تفسیر کرد. او جام باشگاه‌های ایران و تخت‌جمشید را راه انداخت و تا پیش از انقلاب رئیس فدراسیون فوتبال بود. بخشی از مدیریت اداری فوتبال، به‌ویژه از زمانی که با شخصیت‌های رسمی و اداری درآمیخت، نطفه‌های کنش‌هایی را در میان تماشاگران بست که اعتراض و تضاد حاصل آن بود. تماشاگران ورزش را عاری از سیاست، تنها در قالب یک بازی پهلوانی و جوانمردانه می‌خواستند. مروری بر مدیریت فوتبال نقش فردمحور فدراسیون فوتبال را نشان می‌دهد که چگونه رئیس آن، توانایی تغییر فضا و گفتمان

مدیریتی فوتبال را داشته است. به‌نظر می‌رسد اشتباهی که تاکنون برجا مانده خاستگاه فاصله فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال شد: حضور چهره‌های دولتی، رسمی و اداری به‌عنوان رییس و مدیر فدراسیون.

مطبوعات

اولین روزنامهٔ ورزشی ایران نیرو و راستی بود، اما در دههٔ ۱۳۳۰ کیهان ورزشی تنها نشریهٔ ورزشی کشور شد (Hassanzadeh, 2013). کیهان ورزشی تا سال‌ها تنها هفته‌نامهٔ ورزشی ایران بود و جنبه‌های مثبت و منفی زیادی داشت. از نکات منفی این هفته‌نامه، وابستگی به تیم دارایی و جبهه‌گرفتن علیه تیم شاهین بود. پس از چندی، مجلهٔ هفتگی دنیای ورزش نیز به مطبوعات ورزشی ایران اضافه شد و این دو مجله تا انقلاب و پس از آن با مدیریت جدید به فعالیت خود ادامه دادند. این مطبوعات که نخستین فرهنگ‌سازی و هواداری تماشاگری فوتبال را در ایران شکل دادند، در نوع شکل‌گیری خلقیات و الگوهای رفتار جمعی تماشاگری در ایران مؤثر بودند. آنها با وجود تعداد قلیل مطبوعات ورزشی، هر یک هوادار و هواخواه یک تیم بودند و بر شائبه‌های ورزشی چون تبعیض و بی‌عدالتی (ناداوری) در تفاسیر خود بعد از بازی‌های مهم چون دربی شاهین-پرسپولیس/تاج می‌افزودند. برای مثال خبرنگار دنیای ورزش از سلامت دربی میان تاج و پرسپولیس بعد از بازی آن دو در یادداشت خود سوال می‌کند (Hassanzadeh, 2013). با این حال، نقش روشنگرانه این مطبوعات هم در تضاد با اقتدار بازیکنان فوتبال قرار می‌گرفت؛ چنانکه بازیکنان فوتبال نقدی را که در مجلهٔ ناهید بیان شده بود تحمل نکردند و با حمله به آن، اعضای تحریریه را کتک زدند (Hassanzadeh, 2013).

زمینه‌های ظهور خشونت در فرهنگ هواداری فوتبال

در این بخش به‌طورکلی به مواردی می‌پردازیم که به‌تدریج سبب خشونت، تضاد و اوباشگری و صورت اولیه از وندالیسم -البته در شکل بسیار ضعیف آن- در فوتبال ایران شد. برای بررسی این مسئله از سال ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷، براساس مطالعات انسان‌شناسی بازه مذکور به سه دوره تقسیم می‌شود:

۱. از سال ۱۳۳۹ تا سال ۱۳۴۶ (انحلال باشگاه شاهین)؛
۲. از سال ۱۳۴۶ تا به قدرت رسیدن پرویز خسروانی در سازمان تربیت بدنی و تا پایان کار او در سال ۱۳۵۱-۱۳۵۰؛
۳. از ریاست فدراسیون کامبیز آتابای در سال ۱۳۵۱ تا سال ۱۳۵۷. کامبیز آتابای از ۳ تیر ۱۳۵۱ (۲۴ ژوئن ۱۹۷۲) کار خود را در مقام ریاست فدراسیون فوتبال ایران آغاز کرد و تا ۱۵ مهر ۱۳۵۷ (۷ اکتبر ۱۹۷۸) در این سمت باقی ماند. او جانشین مصطفی مکری شد .

مرحله اول (۱۳۳۹-۱۳۴۶): شکل‌گیری فرهنگ هواداری اعتراضی و آغاز شکاف میان هواداران و مدیریت فوتبال

در این مرحله، خشونت و پرخاشگری در فوتبال بسیار کم بود. شاید به این دلیل که هنوز فرهنگ هواداری به اوج خود نرسیده بود. با انحلال باشگاه مردمی شاهین نخستین جرقهٔ گفتمان فاصله میان فرهنگ هواداری و مدیریت فدراسیون فوتبال در ایران رقم خورد و کار به تحریم مسابقات فوتبال از سوی هواداران این تیم رسید (Hassanzadeh, 2013). دولتی شدن فوتبال در ایران و نقش ادارات و شخصیت‌های نظامی-دولتی در مدیریت فدراسیون فوتبال، بذر فاصله میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال را کاشت. تماشاگران بیشتر در این دوره تیم‌های خود را تشویق می‌کردند و حداکثر خشونت آنها، خشونت کلامی یعنی هوکردن بود؛ آن هم زمانی که بازیکن حریف خشونت می‌کرد، یا داور اشتباهی فاحش مرتکب می‌شد. با وجود این، یکی دو بار در بازی شاهین ـ تاج، شاهین با اعتراض به داوری زمین را ترک کرد تا اینکه در سال ۱۳۴۱ در افتتاح بازی‌های قهرمانی کشور، بازی این دو تیم پس از ۳۵ دقیقه متوقف شد و درگیری دو تیم منجر به تعطیلی بازی گردید (Hassanzadeh, 2013)؛ بدین‌ترتیب دخالت دستگاه دولتی در ورزش و آمیخته‌شدن سیاست با بازی، اولین دلیل بروز رفتارهای معترضانه و تضاد در فرهنگ هواداری فوتبال در ایران بود.

شاید بتوان گفت نخستین اعتراض فوتبال در ایران در این زمان آغاز شد؛ هرچند با وندالیسم غربی که با شکستن اموال عمومی همراه است، متفاوت بود. در این مورد، تنها شعارهایی از سوی تماشاگران که بیشتر شاهینی بودند، بیان شد که مهم‌ترین آن «تاج فراری شده، سوار گاری شده» بود. این شعار در مردادماه سال ۱۳۳۲ از سوی هواداران محمد مصدق و حزب توده به حمایت از او سر داده شد. جالب است که در این چشم‌انداز از فرهنگ هواداری، سیاسی‌شدن فوتبال، سیاسی‌شدن فرهنگ هواداری آن را نیز به دنبال داشت. به این ترتیب، با استفاده انقلابیون از شعرهای فوتبالی به‌عنوان شعار سیاسی مواجه می‌شویم که در سال ۱۳۵۷ به اوج خود می‌رسد.

مدیریت وقت فوتبال که با سیاست آمیخته شده بود، از این زمان دشمنی شاهین را به دل گرفت. از این پس فدراسیون فوتبال به دست دارایی‌ها افتاد و نشریهٔ دولتی کیهان ورزشی نیز به‌شدت از آنها طرفداری کرد؛ بدین‌ترتیب نقش سیاست‌زدهٔ مدیریت اداری فوتبال و نقش سوگرایانهٔ مطبوعات اندک‌شمار، سبب بروز رفتارهای انتقادی تماشاگران شد، اما مسئلهٔ مهم در این زمان صعود تیم ایران به المپیک توکیو بود.

المپیک توکیو و مدیریت غلط اداری

هنگامی که تیم ایران در آخرین بازی خود در برابر هندوستان در کلکته برابر المپیک توکیو با نتیجهٔ ۱-۳ به پیروزی رسید، بازگشت آن با تأخیر مواجه شد. علاقه‌مندان به فوتبال که به فرودگاه رفته بودند، از نیامدن و تأخیر تیم ایران عصبانی شدند و به خیابان‌ها ریختند، اما آسیبی به اموال عمومی وارد نکردند و به شعاردادن اکتفا کردند. مهم‌ترین این شعارها «همایون سرطلایی، شیری پاطلایی، امشب چرا نیایی» بود. پس از چند ساعت شعاردادن نیز به‌آرامی متفرق شدند. آنان به عملکرد ضعیف فدراسیون فوتبال که به اشتیاق فرهنگ هواداری در استقبال از قهرمانان فوتبال بی‌توجه بودند و ناکارآمدی آن در اطلاع‌رسانی زمان ورود تیم، اعتراض داشتند.

در ادامه، به‌دلیل اختلاف باشگاه شاهین و فدراسیون فوتبال که از نظر بخش عمده‌ای از هواداران فوتبال ریشه در تبعیض‌های این فدراسیون به ضرر تیم شاهین داشت، هنگامی که تیم ایران برای بازی‌های دوستانه عازم شوروی سابق شد، بازیکنان شاهین با تیم ملی همراه نشدند. فدراسیون نیز باشگاه شاهین و شش بازیکن ملی آن (همایون بهزادی، حمید شیرزادگان، حمید برمکی، مهراب شاهرخی، بیوک وطن‌خواه و حمید جاسمیان) را از بازی و مسابقات محروم کرد؛ البته محرومیت باشگاه لغو شد، اما بازیکنان شاهین محروم ماندند و اجازهٔ حضور در المپیک را نیافتند. این مسئله نوعی تضاد در فرهنگ هواداری فوتبال با مدیریت آن را به‌وجود آورد. تماشاگران اعتراض شفاهی به فدراسیون فوتبال و ناسزاگویی به آن را آغاز کردند. گفتنی است تماشاگران ایرانی خسارتی به اموال عمومی وارد نمی‌کردند و تنها هنگام مسابقات به‌شکل کلامی معترض بودند. گاهی هم به بازیکنان رقیب یا سران فدراسیون بی‌ادبی می‌کردند که با کوشش مرحوم بوقی این موارد زود برطرف می‌شد.

درنهایت محرومیت شاهینی‌ها به پایان رسید. به نظر هواداران در فرهنگ هواداری، مرزبندی تیمی و هویت آن بسته و متصلب بود. آنچه پس از انقلاب درمورد جابجایی تیم در مورد بازیکنانی چون نیکبخت واحدی از پرسپولیس به استقلال شاهد بودیم. از این نگاه، انتقال از یک تیم محبوب به تیم دیگر را گونه‌ای خیانت تلقی کرده و آن را توطئه می‌پنداشتند. با توجه به سیاسی‌شدن مدیریت فوتبال که سیاسی‌شدن و نقش هواداری آن را نیز به‌دنبال داشت، انتقال برخی از بازیکنان شاهین به دارایی نوعی توطئهٔ فدراسیون تلقی شد و اعتراض هواداران شاهین را به‌همراه داشت. تماشاگران باور داشتند که در بازی‌های بعدی پس از دورهٔ محرومیت، سران باشگاه دارایی مهراب شاهرخی را تطمیع کردند و او باشگاه شاهین را ترک کرد. یک سال هم پشت خط ماند و به تیم دولتی و اداری دارایی رفت. این موضوع نیز سبب افزایش شعارها شد. در این هنگام باشگاه‌های شاهین و تاج در مقابل دارایی به اتحاد رسیدند و به همراه هم تیم‌های خارجی را دعوت کردند که آنها یک بازی هم با منتخب تاج و شاهین انجام دادند. شعار «تاج و شاهین آفرین» یادگار آن دوران است. شاید در اینجا باید از موضع‌گیری تماشاگران ایرانی در اعتراض به بوروکراسی ایرانی و نقش تفرقه‌افکنانه یا منفعت‌طلبانه آن یاد کرد.

بنابراین، در این زمان تاج و شاهین یک طرف و دارایی در طرف دیگر قرار داشت، تا اینکه در سال ۱۳۴۶، هنگام بازی شاهین ـ تهران‌جوان مشاجره‌ای میان مدیران باشگاه شاهین و یکی از سران تربیت‌بدنی در امجدیه (شیرودی) پیش آمد که سرانجام به انحلال باشگاه شاهین انجامید. فدراسیون فوتبال علیه شاهین و فرهنگ هواداری آن بیانیه‌ای صادر کرد و کار به تضاد میان هواداران و فدراسیون کشید؛ درنتیجه هواداران، فوتبال و حضور در استادیوم‌ها را تحریم کردند و تضاد یادشده به اوج خود رسید. از این پس مسابقات فوتبال بدون تماشاگر برگزار شد.

مرحله دوم: تشدید تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال (۱۳۴۶-۱۳۵۱)

این مرحله با تحول در ساختار مدیریت ورزش ایران و افزایش نفوذ پرویز خسروانی آغاز شد. از اواخر دهه ۱۳۳۰ تا سال ۱۳۴۶، مدیریت فدراسیون فوتبال عمدتاً تحت نفوذ چهره‌های نزدیک به باشگاه دارایی، از جمله حسین‌علی مبشر و حسین سرودی، قرار داشت. با انتصاب پرویز خسروانی به ریاست سازمان تربیت بدنی در بهمن ۱۳۴۶، موازنه قدرت در مدیریت فوتبال ایران به سود باشگاه تاج تغییر یافت. خسروانی، که از چهره‌های اصلی

مدیریت تاج بود، با قرارگرفتن در رأس سازمان تربیت بدنی، در موقعیتی فراتر از مدیران فدراسیون فوتبال قرار گرفت. این تحول را می‌توان در چارچوب رقابت میان باشگاه‌های بزرگ و گسترش پیوندهای نهادی میان مدیریت ورزش و ساختار دیوانی قدرت در عرصه ورزش بررسی کرد (Chehabi, 2002; Hassanzadeh, 2013). از سوی دیگر به نظر در اینجا مدیریت فوتبال ایران شاهد تعارض منافع نیز بوده است. پرویز خسروانی، مالک و از مدیران اصلی باشگاه تاج، با انتصاب به ریاست سازمان تربیت‌بدنی در سال ۱۳۴۶، در موقعیتی قرار گرفت که اختیارات عمومی او در مدیریت ورزش کشور با منافع باشگاهی‌اش تلاقی پیدا می‌کرد. این هم‌پوشانی را می‌توان از منظر تعارض منافع ساختاری[1] تحلیل کرد؛ زیرا مسئولیت نظارت و سیاست‌گذاری در سطح ملی، مستلزم رعایت بی‌طرفی نسبت به باشگاه‌های رقیب بود، درحالی‌که پیوند مستقیم رئیس سازمان با یکی از باشگاه‌های اصلی، زمینه بالقوه ترجیح منافع خاص بر منافع عمومی را فراهم می‌ساخت. در این چارچوب، اختلافات میان باشگاه‌های شاهین، تاج و دارایی و مناقشات مربوط به انحلال برخی باشگاه‌ها را می‌توان در بستر رقابت بر سر منابع، نفوذ اداری و مشروعیت مدیریت فوتبال بررسی کرد. این وضعیت همچنین به فهم فرایندی کمک می‌کند که طی آن، اعتراض هواداران از نارضایتی نسبت به نتایج مسابقات فراتر رفت و به نقد عملکرد و بی‌طرفی نهادهای اداره‌کننده فوتبال تبدیل شد (Chehabi, 1999; 2002; Hassanzadeh, 2013).

یکی از پیامدهای مهم این تحول، دگرگونی مناسبات میان باشگاه‌های فوتبال و مدیریت رسمی ورزش بود. در پی قدرت‌گیری خسروانی، باشگاه‌های دارایی و تهران‌جوان فعالیت خود را متوقف کردند. در همین دوره، هواداران و بازیکنان پیشین شاهین که باشگاهشان در سال ۱۳۴۶ منحل شده بود، انتظار داشتند تغییر مدیریت ورزش به صدور مجوز فعالیت مجدد شاهین بینجامد؛ انتظاری که تحقق نیافت. در چنین شرایطی، گروهی از بازیکنان سابق شاهین با کوشش علی عبده در باشگاه پرسپولیس گرد آمدند و تحت مربیگری حسین فکری و سپس همایون بهزادی و دیگر مربیان این دوره، مسیر تازه‌ای را آغاز کردند. حسین دهداری نیز در استمرار سنت ورزشی شاهین در این دوره نقش مهمی ایفا کرد. انتقال بازیکنان شاهین به پرسپولیس، زمینه انتقال بخش مهمی از تعلقات عاطفی و فرهنگ هواداری شاهین به باشگاه جدید را فراهم ساخت و رقابت پیشین شاهین و تاج را در قالب رقابت پرسپولیس و تاج بازتولید کرد(Chehabi, 2002; Hassanzadeh, 2013) .

از منظر انسان‌شناختی، اهمیت این تحول صرفاً در جابه‌جایی بازیکنان یا تغییر نام باشگاه‌ها نبود، بلکه در مساله تداوم یک هویت هواداری بود که در شرایط و معرض گسست نهادی قرار داشت. انحلال شاهین به معنای پایان تعلقات فرهنگی هواداران آن نبود؛ بلکه این تعلقات در بستر باشگاه پرسپولیس بازآفرینی شد. در نتیجه، رقابت پرسپولیس و تاج به‌تدریج از سطح رقابت ورزشی فراتر رفت و در برخی موقعیت‌ها به عرصه بازنمایی برداشت‌های متفاوت هواداران از قدرت، عدالت و تبعیض در فوتبال تبدیل شد.

در همین دوره، فوتبال ایران در عرصه بین‌المللی نیز شاهد تحولات مهمی بود. میزبانی جام ملت‌های آسیا در سال ۱۳۴۷ (۱۹۶۸) و نخستین قهرمانی تیم ملی ایران در این مسابقات، از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ فوتبال کشور به‌شمار می‌رود. حضور باشگاه‌های ایرانی در رقابت‌های آسیایی نیز به گسترش جایگاه اجتماعی فوتبال و تقویت تعلقات هواداری کمک کرد. بااین‌حال، موفقیت‌های بین‌المللی فوتبال ایران لزوماً به کاهش تعارض‌های موجود در فوتبال باشگاهی نینجامید.

بررسی‌های میدانی و مصاحبه با هواداران آن دوره نشان می‌دهد که بخشی از هواداران پرسپولیس، مدیریت فوتبال را تحت تأثیر نفوذ باشگاه تاج می‌دانستند و نسبت به آن احساس تبعیض داشتند. در روایت‌های آنان، داوری مسابقات یکی از مهم‌ترین عرصه‌های بروز این نارضایتی بود. برخی هواداران معتقد بودند داوران در موقعیت‌های حساس به سود تاج تصمیم می‌گیرند و حتی از تشویق بازیکنان این تیم به زمین‌خوردن برای گرفتن ضربه پنالتی سخن می‌گفتند. این برداشت‌ها، فارغ از میزان انطباق آنها با واقعیت داوری مسابقات، از نظر انسان‌شناختی اهمیت دارند؛ زیرا نشان می‌دهند چگونه تصور تبعیض می‌تواند به بخشی از حافظه جمعی هواداران تبدیل شود و تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال را بازتولید کند (Hassanzadeh, 2013).

یکی از نمونه‌های برجسته این تعارض، حادثه مسابقه پرسپولیس و تاج بود. بر اساس روایت‌های هواداران مورد مصاحبه، در جریان این مسابقه، محمود خوردبین پس از عبور از مدافع حریف توپ را وارد دروازه کرد، اما حاج ابوالحسن، داور مسابقه، به دلیل خطای دست، گل را نپذیرفت. این تصمیم با اعتراض شدید عزیز اصلی، دروازه‌بان و کاپیتان پرسپولیس،

1. Structural Conflict of Interest

همراه شد و او به داور حمله کرد. پس از این حادثه، گروهی از هواداران معترض، داور را با عنوان کنایه‌آمیز «تاج ابوالحسن» خطاب می‌کردند؛ عنوانی که بازتاب‌دهنده تصور جانبداری داور از باشگاه تاج بود.

این رخداد از منظر فرهنگ هواداری اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا نشان‌دهنده گذار از اعتراض‌های کلامی و شعاری به کنش خشونت‌آمیز در یکی از موقعیت‌های تنش‌آلود فوتبال باشگاهی است. داده‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در این دوره، بخش مهمی از تعارض‌های هواداری همچنان در قالب شعار، اعتراض کلامی، تمسخر و رفتارهای نمادین بروز می‌یافت و کنش‌های وندالیستی گسترده، از جمله تخریب سازمان‌یافته صندلی‌ها و اموال عمومی، در روایت‌های بررسی‌شده جایگاه برجسته‌ای نداشت. از این منظر، استمرار برخی هنجارهای اخلاقی و ارزش‌های جوانمردی را می‌توان از عوامل فرهنگی مؤثر بر مهار نسبی خشونت در فرهنگ هواداری آن دوره دانست.

در سطح فوتبال ملی نیز یکی از مهم‌ترین رویدادهای این مرحله، مسابقه ایران و اسرائیل در ۲۹ اردیبهشت ۱۳۴۷ (۱۹ مه ۱۹۶۸) در جام ملت‌های آسیا بود که با پیروزی ۲ بر ۱ ایران همراه شد. این مسابقه، که کمتر از یک سال پس از جنگ شش‌روزه ۱۹۶۷ برگزار شد، علاوه بر اهمیت ورزشی، واجد ابعاد سیاسی و نمادین بود (عباسی، ۱۳۸۰). در جریان آن، بخشی از رفتارهای تماشاگران، از جمله تمسخر موشه دایان، از چهره‌های نظامی اسرائیل در جنگ شش‌روزه، بازتاب‌دهنده ورود مضامین سیاسی و جنگی به فرهنگ هواداری فوتبال ملی بود.

فوزونی (Fozooni, 2004, pp. 360–361) برخی از این رفتارها را در چارچوب نژادپرستی و خصومت قومی تفسیر کرده است. در مقابل، در تحلیل حسن‌زاده (۲۰۱۳؛ ۱۳۹۷)، بر ضرورت توجه به زمینه تاریخی و سیاسی این رفتارها تأکید می‌شود. از این منظر، تمسخر یک فرمانده نظامی در فضای متأثر از جنگ را نمی‌توان به‌تنهایی دلیلی قطعی بر یهودی‌ستیزی یا نژادپرستی تمامی تماشاگران دانست. همچنین در دیدار بعدی ایران و اسرائیل در فینال فوتبال بازی‌های آسیایی تهران در سال ۱۳۵۳ (۱۹۷۴)، که با پیروزی یک بر صفر ایران بر اسرائیل پایان یافت، بر اساس روایت‌های مورد استناد پژوهش حاضر (گفت‌وگو با هواداران فوتبال حاضر در این رخداد)، رفتارهای مشابه به همان شکل جام قبل گزارش نشده است (Hassanzadeh, 2013; 1397).

در مجموع، مرحله دوم تاریخ فرهنگ هواداری فوتبال ایران را می‌توان دوره تشدید تعارض میان هواداران و مدیریت رسمی ورزش دانست. افزایش نفوذ ساختارهای سیاسی و باشگاهی در مدیریت فوتبال، انتقال میراث هواداری شاهین به پرسپولیس، شکل‌گیری برداشت‌های مربوط به تبعیض در داوری و مدیریت مسابقات و ورود مضامین سیاسی به رفتارهای هواداری، از مهم‌ترین ویژگی‌های این مرحله بودند. بااین‌حال، این تعارض‌ها عمدتاً در قالب اعتراض‌های نمادین و کلامی بروز می‌یافتند و در بسیاری از موقعیت‌ها، هنجارهای فرهنگی و اخلاقی هواداری مانع از تبدیل آنها به خشونت و وندالیسم گسترده می‌شدند. از این منظر، تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال را باید نه صرفاً پیامد رقابت باشگاهی، بلکه حاصل برهم‌کنش مناسبات قدرت، حافظه جمعی، هویت‌های ورزشی و برداشت‌های اجتماعی از عدالت و تبعیض دانست.

مرحله سوم: توسعه سازمانی فوتبال و تشدید تعارض‌های هواداری (۱۳۵۱–۱۳۵۷)

مرحله سوم فرهنگ هواداری فوتبال ایران با انتصاب کامبیز آتابای به ریاست فدراسیون فوتبال در سال ۱۳۵۱ آغاز شد. در این دوره، فوتبال ایران وارد مرحله تازه‌ای از توسعه سازمانی، گسترش رقابت‌های باشگاهی و افزایش حضور در عرصه بین‌المللی شد. تأسیس جام تخت جمشید در سال ۱۳۵۲، شکل‌گیری رقابت‌های منظم سراسری و موفقیت‌های تیم ملی، از جمله نخستین حضور ایران در جام جهانی ۱۹۷۸، زمینه گسترش فرهنگ هواداری و تقویت جایگاه فوتبال در حوزه عمومی جامعه ایران را فراهم ساخت. آتابای کوشید با اصلاح ساختار مدیریتی فدراسیون و تقویت نظام مسابقات باشگاهی، از نفوذ مستقیم باشگاه‌های قدرتمند در اداره فوتبال بکاهد و مدیریت این ورزش را به‌سوی سازمان‌یافتگی و کارآمدی بیشتر هدایت کند. بااین‌حال، این تحولات به معنای پایان تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت رسمی فوتبال نبود.

در این دوره، نشانه‌هایی از تشدید تنش و خشونت در برخی مسابقات باشگاهی آشکار شد. از جمله در یکی از دیدارهای پرسپولیس و تاج در مسجدسلیمان، میان گروه‌هایی از تماشاگران درگیری رخ داد که بازتاب گسترده‌ای یافت (گفت‌وگو با هواداران پرسپولیس). پیش از آن نیز در دیدار پرسپولیس و تاج در تهران که با نتیجه چهار بر یک به سود پرسپولیس پایان یافت، هنگام ورود بازیکنان پرسپولیس به زمین برای آغاز نیمه دوم، میان هواداران دو تیم درگیری‌هایی روی داده بود. بر اساس

روایت‌های مورد بررسی در پژوهش حاضر، این رخدادها با تخریب گسترده اموال عمومی همراه نبودند؛ بااین‌حال، از افزایش تنش‌های هواداری و ظهور اشکال آشکارتری از پرخاشگری در فضای مسابقات حکایت داشتند.

تحولات ساختاری فوتبال باشگاهی نیز در این دوره بر مناسبات میان باشگاه‌ها، هواداران و فدراسیون تأثیر گذاشت. پرسپولیس در مقطعی، به‌صورت یک‌جانبه، فعالیت حرفه‌ای خود را اعلام کرد و از رقابت‌های باشگاهی داخلی کناره گرفت. این باشگاه در ادامه کوشید با برگزاری مسابقات متعدد مقابل تیم‌های خارجی، الگوی متفاوتی از فعالیت حرفه‌ای را تجربه کند؛ تجربه‌ای که استمرار چندانی نیافت. با آغاز جام تخت جمشید در سال ۱۳۵۲، پرسپولیس بار دیگر در رقابت‌های سراسری حضور یافت و قهرمان نخستین دوره این مسابقات شد.

یکی دیگر از تحولات مهم این مرحله، بازگشت باشگاه شاهین به عرصه رقابت‌های رسمی با نام «شهباز» بود. این باشگاه با بهره‌گیری از میراث ورزشی و هویت تاریخی شاهین، در جام تخت جمشید حضور یافت و شماری از بازیکنان پیشین، از جمله حسین کلانی، ایرج سلیمانی و مهراب شاهرخی، در ترکیب آن نقش داشتند. حضور شهباز را می‌توان نمونه دیگری از تداوم هویت و میراث فرهنگی یک باشگاه در شرایط تغییر نام و دگرگونی ساختار سازمانی دانست.

در این دوره، هم‌زمان با گسترش رقابت‌های باشگاهی و افزایش حساسیت مسابقات، رفتارهای پرخاشگرانه، شعارهای توهین‌آمیز و تنش‌های کلامی در میان بخشی از تماشاگران نمود بیشتری یافت. با وجود این، باید میان خشونت کلامی، درگیری فیزیکی و وندالیسم، به معنای تخریب عمدی اموال عمومی، تمایز قائل شد. شواهد مورد بررسی در پژوهش حاضر نشان می‌دهد که هرچند برخی مسابقات با درگیری و رفتارهای خشونت‌آمیز همراه بودند، نمی‌توان تمامی فرهنگ هواداری این دوره را با خشونت و وندالیسم تعریف کرد. استمرار ارزش‌های جوانمردی، هنجارهای اخلاقی و شیوه‌های نمادین اعتراض همچنان از ویژگی‌های مهم فرهنگ هواداری فوتبال ایران بود.

آخرین دوره جام تخت جمشید در سال ۱۳۵۷، هم‌زمان با گسترش تحولات انقلابی، نیمه‌تمام ماند. در این مقطع، پیوند میان فوتبال و فضای سیاسی جامعه آشکارتر شد و ورزشگاه‌ها نیز، همچون دیگر عرصه‌های عمومی، از تحولات اجتماعی و سیاسی تأثیر پذیرفتند. بر اساس روایت‌های شفاهی مورد بررسی، بخشی از هواداران فوتبال در ورزشگاه امجدیه در شکل‌گیری و بازتولید شعارهای اعتراضی مشارکت داشتند. این وضعیت نشان می‌دهد که ورزشگاه، افزون بر کارکرد ورزشی، می‌توانست به عرصه‌ای برای بیان نارضایتی‌های اجتماعی و سیاسی تبدیل شود.

از منظر انسان‌شناختی، اهمیت این تحول در آن است که تعارض میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال، در شرایط تشدید بحران سیاسی، امکان پیوند با گفتمان‌های اعتراضی گسترده‌تر را پیدا کرد. در مجموع، مرحله سوم فرهنگ هواداری فوتبال ایران با دو روند هم‌زمان و تا اندازه‌ای متعارض مشخص می‌شود: از یک‌سو، توسعه سازمانی فوتبال، گسترش رقابت‌های سراسری و افزایش موفقیت‌های بین‌المللی؛ و از سوی دیگر، استمرار تعارض میان هواداران و مدیریت رسمی ورزش و بروز برخی اشکال خشونت و پرخاشگری در مسابقات باشگاهی. این وضعیت نشان می‌دهد که نوسازی ساختار اداری و گسترش نهادهای ورزشی، لزوماً به کاهش تنش‌های اجتماعی و فرهنگی فوتبال نمی‌انجامد.

مسئله دولتی‌شدن مدیریت فوتبال و فاصله میان ساختار رسمی ورزش و فرهنگ هواداری، به دوره پیش از سال ۱۳۵۷ محدود نماند و پس از آن نیز، در قالب مناسبات و شرایط نهادی متفاوت، استمرار یافت؛ موضوعی که نگارندگان در پژوهش دیگری درباره فرهنگ هواداری فوتبال ایران در پس از سال ۱۳۵۷ به آن پرداخته‌اند (حسن‌زاده و کمالی، ۱۳۸۶).

برساخت اجتماعی تصورات هواداران؛ از گفتمان جنگ و رقابت تا گفتمان دوستی و مدارا

یکی از مهم‌ترین ابعاد تحول فرهنگ هواداری فوتبال در ایران، به‌ویژه در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، برساخت اجتماعی تصورات و نگرش‌های هواداران در بستر تشدید رقابت‌های باشگاهی و پیوند روزافزون فوتبال با ساختار سیاسی قدرت بود. در این دوره، رقابت میان باشگاه‌های بزرگ فوتبال، از جمله شاهین، تاج، دارایی و سپس پرسپولیس، تنها در محدوده میدان ورزش باقی نماند، بلکه به عرصه‌ای برای بیان تعلقات اجتماعی، فرهنگی، عاطفی و گاه سیاسی تبدیل شد. در چنین شرایطی، هواداران فوتبال صرفاً تماشاگران یک مسابقه ورزشی نبودند، بلکه به کنشگرانی بدل شدند که از خلال تجربه حضور در استادیوم، تعامل با دیگر هواداران، روایت‌های شفاهی، مطبوعات ورزشی و تفسیر تصمیم‌های مدیران فوتبال، تصویری از مناسبات قدرت، عدالت و تبعیض در جهان ورزش می‌ساختند (;Chehabi, 2002

2006).

از منظر نظریه برساخت اجتماعی واقعیت، آنچه افراد و گروه‌های اجتماعی به‌عنوان واقعیت تجربه می‌کنند، در فرایند تعاملات اجتماعی، تولید معنا و بازتولید نظام‌های نمادین شکل می‌گیرد (Berger & Luckmann, 1966). بر این اساس، تصور هواداران از تبعیض در فوتبال را نمی‌توان صرفاً بازتاب مستقیم و بی‌واسطه واقعیت‌های عینی دانست. این تصورات، علاوه بر آنکه ممکن بود از برخی مصادیق واقعی تبعیض، مداخله سیاسی یا نابرابری در ساختار مدیریت فوتبال سرچشمه بگیرند، در بستر رقابت‌های شدید باشگاهی، حافظه جمعی هواداران و روایت‌های رایج درباره مناسبات قدرت نیز صورت‌بندی و تقویت می‌شدند. به بیان دیگر، تبعیض ادراک‌شده[1] می‌توانست حتی در مواردی که شواهد کافی برای اثبات تبعیض وجود نداشت، به واقعیتی اجتماعی و مؤثر در رفتار جمعی هواداران تبدیل شود.

در این زمینه، دیدگاه کندال بلانچارد، انسان‌شناس ورزش، درباره ماهیت فرهنگی و نمادین ورزش اهمیت ویژه‌ای دارد. بلانچارد (۱۹۹۵) ورزش را پدیده‌ای فرهنگی می‌داند که معنا و کارکرد آن در بستر نظام‌های اجتماعی، ارزش‌ها و مناسبات قدرت شکل می‌گیرد. از این منظر، فوتبال را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از قواعد، مهارت‌ها و رقابت‌های جسمانی تلقی کرد؛ زیرا این ورزش می‌تواند به عرصه بازنمایی ارزش‌های اجتماعی، هویت‌های جمعی و مناسبات سیاسی تبدیل شود. هنگامی که رقابت ورزشی با استعاره‌ها، نشانه‌ها و نمادهای جنگ صورت‌بندی می‌شود، مرز میان رقابت ورزشی و تقابل خصمانه نیز ممکن است تضعیف شود (Blanchard, 1995; Jansen & Sabo, 1994).

در چنین وضعیتی، استادیوم به‌صورت نمادین به میدان نبرد، بازیکنان به جنگجویان، تیم مقابل به دشمن و پیروزی به فتح و شکست به تحقیر جمعی تبدیل می‌شود. زبان و گفتمان هواداری نیز ممکن است به‌تدریج از مفاهیم بازی، لذت، مهارت، زیبایی و دوستی فاصله گرفته و به سوی مفاهیمی چون انتقام، دشمنی، تسخیر، شکست دشمن و دفاع از حیثیت جمعی سوق یابد. در نتیجه، آنچه در آغاز نوعی رقابت ورزشی و بخشی از فرهنگ اوقات فراغت بود، می‌تواند به عرصه‌ای برای بازتولید خصومت‌های اجتماعی و شکل‌گیری کنش‌های خشونت‌آمیز تبدیل شود.

مرگ تختی و برساخت اجتماعی روایت بی‌عدالتی در ورزش ایران

یکی از نمونه‌های تاریخی مهم برای فهم سازوکار برساخت اجتماعی تصورات در فرهنگ ورزشی ایران، روایت‌های مربوط به مرگ غلامرضا تختی، جهان‌پهلوان نامدار کشتی ایران، در دی‌ماه ۱۳۴۶ است. مرگ تختی، که در گزارش‌های رسمی آن زمان خودکشی اعلام شد، با واکنش گسترده افکار عمومی روبه‌رو گردید. بخش مهمی از جامعه ایران روایت رسمی را نپذیرفت. هوشنگ شهابی در مقاله خود با عنوان ورزش و سیاست در ایران: افسانه غلامرضا تختی، نشان می‌دهد که چگونه شخصیت اخلاقی، محبوبیت اجتماعی، گرایش‌های سیاسی و جایگاه نمادین تختی در فرهنگ پهلوانی ایران، در شکل‌گیری روایت‌های مربوط به مرگ او نقش داشتند. به تحلیل شهابی، برای بسیاری از ایرانیان پذیرش خودکشی شخصیتی که نماد جوانمردی، مقاومت، دینداری و حمایت از مردم فرودست بود، دشوار به نظر می‌رسید. در فضای بی‌اعتمادی سیاسی آن دوره، روایت قتل تختی، برای بخش مهمی از افکار عمومی پذیرفتنی‌تر از روایت رسمی خودکشی بود (Chehabi, 1995, pp. 55–56). شهابی در مقاله سال ۱۹۹۵ خود، خودکشی تختی را احتمالی قابل‌اعتنا می‌داند، اما تصریح می‌کند که ابهام درباره مرگ او در تداوم جایگاه اسطوره‌ای وی نقش داشته است. او در مدخل متأخر خود درباره تختی در دانشنامه ایرانیکا نیز با بررسی شواهد زندگی شخصی تختی و اسناد منتشرشده ساواک، دلایل بیشتری برای پذیرش احتمال خودکشی ارائه می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که اسناد منتشرشده، دخالت ساواک در مرگ تختی را نشان نمی‌دهند (Chehabi, 2005) .

مطالعه اولمو گولتس درباره تختی نیز نشان می‌دهد که جایگاه او به‌عنوان نماد مردانگی اخلاقی، فروتنی، اصالت فرهنگی و پهلوانی ایرانی، در شکل‌گیری روایت‌های جمعی درباره زندگی و مرگ او اهمیت داشت. از سوی دیگر، پژوهش آرش داوری و نغمه سهرابی درباره مرگ تختی، شایعات و آیین‌های سوگواری پس از آن، نشان می‌دهد که چگونه این روایت‌ها به زمینه‌ای برای بسیج سیاسی و اعتراض جمعی تبدیل شدند و حتی در شکل‌گیری الگوهای اعتراضی منتهی به انقلاب در سال ۱۳۵۷ نقش یافتند (Gölz, 2021; Davari & Sohrabi, 2021).

از منظر انسان‌شناختی، اهمیت این نمونه تاریخی در آن است که نشان می‌دهد واقعیت اجتماعی یک روایت لزوماً به

1. Perceived Discrimination

اثبات تاریخی محتوای آن وابسته نیست. روایت قتل تختی، صرف‌نظر از میزان اعتبار تاریخی آن، به بخشی از حافظه جمعی، فرهنگ سیاسی و نظام نمادین ورزش ایران تبدیل شد و در صورت‌بندی نگرش جامعه به رابطه میان ورزش، عدالت و قدرت تأثیر گذاشت. به همین ترتیب، می‌توان بخشی از تصورات هواداران فوتبال درباره تبعیض در داوری، حمایت مدیران ورزشی از برخی باشگاه‌ها و نابرابری در ساختار مدیریت فوتبال را در چارچوب همین سازوکار تحلیل کرد. در فضایی که اعتماد به نهادهای رسمی کاهش یافته و رقابت باشگاهی با مناسبات سیاسی و اجتماعی پیوند خورده بود، هر تصمیم مناقشه‌برانگیز داور، مدیر یا فدراسیون می‌توانست به نشانه‌ای از تبعیض تعبیر شود. این تصورات از طریق روایت‌های شفاهی، گفت‌وگوهای هواداران، مطبوعات ورزشی و حافظه جمعی باشگاه‌ها بازتولید می‌شدند و به‌تدریج بخشی از هویت هواداری را تشکیل می‌دادند. در این میان، احزابی چون حزب توده و جریان‌های چپ‌گرا که از ظرفیت چشمگیری در سیاسی‌سازی عرصه‌های به‌ظاهر غیرسیاسی، از جمله ورزش و ادبیات، برخوردار بودند، در فرایند برساخت اسطوره‌های سیاسی و فرهنگی نیز نقشی قابل‌توجه ایفا می‌کردند. بازنمایی مرگ غلامرضا تختی در عرصه ورزش و مرگ صمد بهرنگی در عرصه ادبیات، از نمونه‌های برجسته این فرایند به شمار می‌روند (فراهتی، ۱۳۸۵؛ حسن‌زاده، ۱۴۰۱). در چنین بستری، روایت مرگ این شخصیت‌ها از سطح یک رویداد فردی فراتر می‌رفت و در قالب اسطوره‌هایی از مقاومت، مظلومیت و مبارزه با ساختار قدرت بازتولید و بازتعریف می‌شد. بدین‌ترتیب، ورزش و ادبیات به عرصه‌هایی برای تولید معناهای سیاسی، بسیج عواطف جمعی و صورت‌بندی گفتمان‌های اعتراضی تبدیل می‌شدند. دوره سوم عملا با سیاسی شدن فرهنگ هواداری در فوتبال ایران همراه است.

فوتبال به‌مثابه میراث فرهنگی-ورزشی

فوتبال را می‌توان نه صرفاً یک ورزش مدرن، بلکه نوعی میراث فرهنگی-ورزشی متأخر[1] دانست که عناصر ملموس و ناملموس را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در مطالعات میراث ورزشی، میان میراث ملموسِ غیرمنقول، مانند استادیوم‌ها و مکان‌های تاریخی ورزش؛ میراث ملموسِ منقول، مانند جام‌ها، لباس‌ها، تصاویر و یادگارهای ورزشی؛ و میراث ناملموس، شامل خاطرات، روایت‌ها، آیین‌ها، سنت‌های هواداری و اشکال تعلق و هویت ورزشی تمایز گذاشته شده است (Ramshaw & Gammon, 2005; Ramshaw, 2020). از این منظر، استادیوم‌های تاریخی تنها محل برگزاری مسابقه نیستند، بلکه می‌توانند به «مکان‌های حافظه» تبدیل شوند که رویدادها، قهرمانی‌ها، شکست‌ها و تجربه‌های جمعی نسل‌های مختلف در آنها انباشته و بازروایت می‌شود؛ همان‌گونه که آیین‌های هواداری، شعارها، نمادها، رقابت‌های دیرپای باشگاهی و خاطرات مسابقات مهم از طریق انتقال بین‌نسلی استمرار می‌یابند. این برداشت با مفهوم میراث فرهنگی ناملموس در کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو نیز سازگار است؛ زیرا در این تعریف، انتقال از نسلی به نسل دیگر، بازآفرینی مستمر میراث در پاسخ به محیط و تاریخ، و ایجاد حس هویت و تداوم آن، از مؤلفه‌های اساسی میراث ناملموس به‌شمار می‌روند (UNESCO, 2003). بنابراین، استمرار فرهنگ فوتبال در طول دو یا سه نسل را می‌توان ــ نه به‌عنوان شرط رسمی یا زمانیِ میراثی‌شدن ــ بلکه به‌مثابه نشانه‌ای تجربی از انتقال بین‌نسلی، شکل‌گیری حافظه جمعی و تثبیت فرهنگی آن در نظر گرفت. بر این اساس، فوتبال، به‌ویژه در جوامعی که طی چندین دهه در زندگی روزمره، فرهنگ هواداری، هویت‌های محلی و ملی، خاطره جمعی و فضاهای شهری ریشه دوانده است، می‌تواند در کنار میراث ورزشی کهن، به‌عنوان میراث ورزشی متأخر و زنده فهم شود؛ میراثی که برخلاف تصور ایستا از گذشته، پیوسته در زمان حال بازتولید، بازتفسیر و به نسل‌های بعد منتقل می‌شود (شکل ۳. طراحی و اجرای بصری با استفاده از هوش مصنوعی ChatGPT، بر اساس داده‌های اتنوگرافیک و تحلیل‌های نویسندگان در پژوهش حاضر).

راهکارهای کاهش کنش وندالیستی در فوتبال

کاهش کنش‌های وندالیستی در فرهنگ هواداری فوتبال مستلزم عبور از رویکردی صرفاً انتظامی و تنبیهی و حرکت به سوی الگویی فرهنگی، آموزشی، مشارکتی و چندسطحی است؛ زیرا خشونت هواداری را نمی‌توان به یک عامل منفرد فروکاست و باید آن را در پیوند با هویت گروهی، ساختارهای مدیریتی، رسانه، سازمان‌های هواداری و کیفیت روابط میان‌گروهی تحلیل کرد (Spaaij & Anderson, 2010). در این چارچوب، نخست می‌توان فوتبال را بیش از پیش به قلمرو امر مفرح و بازی‌گونه[2]

1. *Recent sporting and cultural heritage*

2. *Ludic*

نزدیک ساخت؛ مفهومی که در اندیشه ویکتور ترنر با بازی، فراغت و قلمرو «لیمینوئید[1]» (آستانگی شهری) در جوامع مدرن پیوند دارد. (Turner, 1982) چنین رویکردی مستلزم فاصله گرفتن از بازنمایی فوتبال به‌مثابه جنگ، دشمنی و حذف دیگری و، در مقابل، تقویت نمادها و کنش‌های مبتنی بر دوستی، آشتی، چندصدایی، گفت‌وگو و احترام متقابل است. افزایش چندصدایی در فرهنگ هواداری و پذیرش حضور زنان، گروه‌های قومی، نسل‌ها و سبک‌های متفاوت هواداری نیز می‌تواند به گسترش فرهنگ مدارا کمک کند؛ به‌ویژه آنکه پژوهش‌ها نشان می‌دهند هم‌جوشی افراطی هویت فرد با گروه هواداری می‌تواند با رفتارهای ضداجتماعی ارتباط داشته باشد و ازاین‌رو هدایت همبستگی درون‌گروهی به سوی کنش‌های مسالمت‌آمیز و اجتماع‌گرا اهمیت ویژه‌ای دارد (Newson, 2019; Newson et al., 2024). در همین جهت، مقابله با قوم‌مداری، نژادپرستی، زن‌ستیزی و دیگر اشکال طرد و تحقیر «دیگری»، افزایش سواد ورزشی و رسانه‌ای هواداران، آموزش کنترل خشم و مهارت‌های ارتباطی، تقویت سازمان‌های مستقل هواداری و مشارکت دادن هواداران به‌عنوان ذی‌نفعان فوتبال، در کنار حکمرانی شفاف و کاهش مداخلات مستقیم و سیاسی در مدیریت باشگاه‌ها و فوتبال و رفع تعارض منافع از آن، می‌تواند زمینه‌های فرهنگی و ساختاری خشونت را کاهش دهد. مطالعات انجام‌شده درباره پیشگیری از خشونت هواداران در ایران نیز بر اهمیت آگاهی‌بخشی، رسانه، آموزش مهارت‌های ارتباطی و کنترل خشم، سازمان‌های هواداری، تقویت پیوندهای اجتماعی و بازسازی شناختی هواداران تأکید کرده‌اند (Mokhtari Dinani et al, 2023; 2025). بنابراین، هدف نهایی نه حذف شور و تعلق هواداری، بلکه تبدیل شور جمعی از نیرویی بالقوه و خشونت‌آمیز به سرمایه‌ای برای شادی جمعی، مدارا، همزیستی و همبستگی اجتماعی است.

از سوی دیگر از منظر مردم‌نگارانه، هواداران فوتبال را نمی‌توان گروهی همگن با الگوی رفتاری واحد در نظر گرفت؛ بلکه می‌توان بر اساس میزان درگیری عاطفی، نحوه حضور در فضای ورزشگاه و نسبت آنان با خشونت و تعارض، سنخ‌های متفاوتی از هواداری را از یکدیگر متمایز کرد. حسن‌زاده (Hassanzadeh, 2013) در سنخ‌شناسی فرهنگ هواداری فوتبال در ایران از گروهی یاد می‌کند که خود را «طرفداران اسیدی» می‌نامند؛ هوادارانی با سطح بالایی از شور، هیجان و «غیرت» نسبت به تیم که حضور فعال و پررنگ در ورزشگاه و دفاع شدید از هویت باشگاهی از ویژگی‌های آنان است. شدت سرمایه‌گذاری عاطفی و واکنش‌پذیری این گروه سبب می‌شود که در موقعیت‌های تنش‌آمیز، به‌ویژه هنگام مواجهه با هواداران تیم رقیب، شکست تیم، تصمیم‌های داوری یا تحریک جمعی، بیش از سایر گروه‌ها در معرض ورود به کنش‌های پرخاشگرانه و وندالیستی قرار گیرند؛ هرچند این امر به معنای وندال بودن اعضای این گروه نیست. در کنار آنان، گروه گسترده‌تری از هواداران استادیومی قرار دارند که با وجود علاقه و تعلق عمیق به تیم و امکان تأثیرپذیری از هیجانات هواداران اسیدی، معمولاً آغازگر تعارض‌ها و درگیری‌های میان‌هواداری نیستند. گروه سوم، هواداران آرام هستند که ضمن برخورداری از تعلق باشگاهی و دنبال کردن مسابقات، آگاهانه از برخورد فیزیکی، نزاع و رفتارهای تخریبی فاصله می‌گیرند. در دورترین حلقه نسبت به فضای وندالیستی نیز می‌توان از هواداران درون‌خانگی سخن گفت که فوتبال را عمدتاً از طریق تلویزیون و رسانه‌ها دنبال می‌کنند و به دلیل عدم حضور فیزیکی در فضای متراکم و هیجانی ورزشگاه، عملاً بیرون از مدار مستقیم کنش‌های وندالیستی استادیومی قرار دارند. (Hassanzadeh, 2013) این سنخ‌شناسی نشان می‌دهد که نسبت میان هواداری و وندالیسم، خطی و ضروری نیست، بلکه با درجه حضور در میدان، شدت هیجان و همانندسازی باشگاهی، مجاورت با گروه‌های پرهیجان و موقعیت‌های تنش‌آفرین تغییر می‌کند؛ ازاین‌رو سیاست‌های پیشگیری از وندالیسم نیز باید به‌جای تلقی همه تماشاگران به‌عنوان یک جمعیت همگن و بالقوه خشونت‌طلب، متناسب با سنخ‌های مختلف فرهنگ هواداری طراحی شوند.

از حداکثری‌شدن گفتمان رقابت تا غلبه گفتمان جنگ و وندالیسم

یکی از مسائل اساسی در مطالعه فرهنگ هواداری فوتبال، تمایز میان رقابت به‌عنوان یکی از عناصر ذاتی ورزش و حداکثری‌شدن رقابت به‌عنوان گفتمانی مسلط بر جهان فوتبال است. رقابت ورزشی، تا زمانی که در چارچوب قواعد بازی، احترام متقابل، پذیرش تفاوت‌ها و اخلاق ورزشی باقی بماند، می‌تواند زمینه‌ساز پویایی اجتماعی، لذت جمعی، شکوفایی استعدادها و تقویت هویت‌های فرهنگی باشد. بااین‌حال، هنگامی که رقابت به ارزش مسلط و انحصاری فرهنگ فوتبال تبدیل شود و دیگر

1. Liminoid (urban liminality)

ارزش‌های آن، از جمله دوستی، شادی، همبستگی اجتماعی، مدارا و لذت از بازی، به حاشیه رانده شوند، زمینه برای شکل‌گیری فرهنگ خصومت و خشونت فراهم می‌شود.

نوربرت الیاس و اریک دانینگ در کتاب جست‌وجوی هیجان: ورزش و اوقات فراغت در فرایند تمدن، ورزش مدرن را عرصه‌ای برای تجربه هیجان در چارچوب کنترل اجتماعی و قواعد فرهنگی می‌دانند. از دیدگاه آنان، یکی از کارکردهای مهم ورزش فراهم‌کردن امکان تجربه هیجان، تنش و رقابت در محیطی است که خشونت در آن مهار شده است و هماوردی به جنگ نمی‌انجامد (Elias & Dunning, 1986). بر این اساس، هنگامی که سازوکارهای فرهنگی و نهادی مهار خشونت تضعیف شوند، هیجان ورزشی ممکن است از محدوده بازی خارج شده و به خصومت و درگیری اجتماعی تبدیل شود.

در اینجا می‌توان از مفهوم گفتمان جنگ در ورزش [1]بهره گرفت. حداکثری‌شدن رقابت، به‌ویژه هنگامی که با بازنمایی رسانه‌ای فوتبال در قالب استعاره‌های جنگ همراه باشد، می‌تواند به تولید دوگانه‌های تقابلی چون «ما و آنان»، «دوست و دشمن»، «پیروز و مغلوب» و «حق و باطل» بینجامد. در چنین ساختاری، هوادار تیم رقیب دیگر نه به‌عنوان انسانی با تعلق فرهنگی متفاوت، بلکه به‌مثابه دشمنی بازنمایی می‌شود که باید شکست بخورد، تحقیر شود یا از میدان بیرون رانده شود.

این فرایند را می‌توان نوعی دیگری‌سازی خصمانه [2]در فرهنگ هواداری دانست. در این وضعیت، تفاوت‌های باشگاهی، قومی، محلی و فرهنگی که می‌توانند از منابع غنای فوتبال و تنوع فرهنگی آن باشند، ممکن است به مبنایی برای طرد، توهین، قوم‌مداری و خشونت تبدیل شوند. مطالعات انسان‌شناختی کریستیان برومبرژه درباره فوتبال نیز نشان می‌دهد که فوتبال، افزون بر ماهیت ورزشی خود، عرصه‌ای برای بیان تعلقات جمعی، تنش‌های اجتماعی و هویت‌های فرهنگی است؛ ازاین‌رو، معنای رقابت در فوتبال از بستر اجتماعی و سیاسی آن جدا نیست (Bromberger, 1995; 2020)

در چنین شرایطی، کنش وندالیستی را نباید صرفاً به‌عنوان تخریب اموال عمومی یا رفتاری ناشی از هیجان لحظه‌ای تماشاگران در نظر گرفت. این کنش می‌تواند صورت بیرونی و مادی‌شده گفتمانی باشد که در آن، دشمنی، خشم، احساس بی‌عدالتی و میل به انتقام بر دیگر معانی فوتبال غلبه یافته‌اند. تخریب صندلی‌های استادیوم، آسیب‌رساندن به وسایل حمل‌ونقل عمومی، حمله به هواداران تیم رقیب و استفاده از شعارهای توهین‌آمیز، در این چارچوب، از نمودهای احتمالی گذار از رقابت ورزشی به تقابل خصمانه به شمار می‌روند.

بااین‌حال، نباید هرگونه اعتراض هواداران را با وندالیسم یکسان دانست. اعتراض به داوری، مدیریت فوتبال یا تبعیض‌های واقعی می‌تواند بخشی از کنشگری مشروع هواداران در حوزه عمومی ورزش باشد. آنچه در اینجا مورد نقد قرار می‌گیرد، تبدیل اعتراض و رقابت به خشونت و تخریب، و برتری دادن به منطق حذف دیگری برجای منطق گفت‌وگو و مطالبه‌گری مدنی است.

گفتمان دوستی، چندصدایی، مدارا و شادی به‌مثابه الگوی بدیل فرهنگ هواداری

در برابر گفتمان جنگ و حداکثری‌شدن رقابت، می‌توان از الگویی بدیل در فرهنگ هواداری فوتبال سخن گفت که بر گفتمان دوستی، چندصدایی، مدارا، شادی، اوقات فراغت و همبستگی اجتماعی استوار است. این الگو نه در پی حذف رقابت از فوتبال، بلکه در پی بازگرداندن رقابت به جایگاه متعادل آن در منظومه ارزش‌های فرهنگی ورزش است.

یوهان هویزینگا در اثر کلاسیک خود، انسان بازیگر، «بازی» را یکی از عناصر بنیادین فرهنگ انسانی می‌داند. بازی در چارچوب زمانی و مکانی مشخص، قواعد پذیرفته‌شده و مشارکت داوطلبانه شکل می‌گیرد و از طریق تجربه لذت، آزادی و خلاقیت به تولید فرهنگ یاری می‌رساند (Huizinga, 1955) . از این منظر، فوتبال را می‌توان بخشی از فرهنگ لودیک [3] جامعه دانست که ظرفیت ایجاد شادی، تعامل اجتماعی و تجربه جمعی را دارد. از منظر ویکتور ترنر، وجه لودیک فرهنگ به ظرفیت بازی‌گونه، خلاقانه و ترکیبی کنش‌های نمادین اشاره دارد؛ ظرفیتی که در آن عناصر تثبیت‌شده نظم اجتماعی می‌توانند به‌صورت موقت از مناسبات معمول خود جدا شوند و در ترکیب‌هایی تازه قرار گیرند (Turner, 1982, pp. 28–32) ترنر همچنین با تمایز میان پدیده‌های آستانه‌ای [4] و آستانه‌وار [5]، نشان می‌دهد که فعالیت‌های بازی‌محور و نمایشی در جوامع مدرن می‌توانند فضاهایی برای تجربه روابط اجتماعی متفاوت،

1.War Discourse in Sport
2. Hostile Othering

3. Ludic Culture
4. Liminal
5. Liminoid

بازاندیشی درباره هنجارها و بیان نمادین تنش‌های اجتماعی فراهم آورند(Turner, 1974) بر این اساس، می‌توان فرهنگ هواداری فوتبال را عرصه‌ای واجد ظرفیت‌های لودیک و آستانه‌وار دانست که در آن هواداران از طریق شعار، طنز، تمسخر، نمایش‌های جمعی و وارونگی‌های نمادین، روابط قدرت و هنجارهای زندگی روزمره را به‌صورت موقت؛ بازنمایی، بازتفسیر یا به چالش می‌کشند.

با بهره‌گیری از دیدگاه میخائیل باختین درباره چندصدایی و فرهنگ کارناوالی نیز می‌توان استادیوم فوتبال را فضایی برای حضور صداها، هویت‌ها، زبان‌ها، بدن‌ها و تجربه‌های فرهنگی متفاوت دانست. کارناوال در اندیشه باختین امکان تعلیق موقت برخی سلسله‌مراتب رسمی و شکل‌گیری تجربه‌ای جمعی، مشارکتی و آمیخته با خنده و شادی را فراهم می‌کند (Bakhtin, 1984a; 1984b). در این چارچوب، استادیوم می‌تواند به عرصه‌ای برای بازنمایی تنوع فرهنگی، شادی جمعی و هم‌زیستی هویت‌های متفاوت تبدیل شود.

چندصدایی[1] در فرهنگ هواداری به این معنا است که هیچ هویت باشگاهی، قومی، جنسیتی یا فرهنگی نباید خود را تنها صدای مشروع میدان فوتبال بداند. هواداران تیم‌های مختلف می‌توانند ضمن حفظ تعلقات و هویت‌های متمایز خود، در تجربه‌ای مشترک از بازی، هیجان، شادی و زندگی جمعی مشارکت کنند. چنین نگرشی، به‌جای حذف تفاوت‌ها، بر پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن آنها تأکید دارد.

در اینجا مفهوم رقابت مداراگرانه[2] نیز اهمیت می‌یابد. در این الگو، هوادار تیم رقیب دشمن نیست، بلکه دیگریِ مشروع و یکی از عناصر ضروری شکل‌گیری تجربه فوتبال است. اساساً بدون حضور رقیب، امکان رقابت، بازی و تجربه هیجان ورزشی وجود ندارد. ازاین‌رو، دیگری نه مانعی برای تحقق هویت هوادار، بلکه یکی از شرایط شکل‌گیری آن است.

از منظر نظریه تماس میان‌گروهی، تعامل گروه‌های متفاوت، به‌ویژه در شرایط برخورداری از منزلت برابر، اهداف مشترک، همکاری و حمایت نهادی، می‌تواند به کاهش پیش‌داوری و تقویت روابط مثبت میان گروه‌ها یاری رساند (Allport, 1954; Pettigrew & Tropp, 2006). فوتبال نیز در صورت برخورداری از مدیریت عادلانه، قواعد مشترک، آموزش فرهنگ هواداری و فراهم‌کردن فرصت‌های تعامل مثبت، می‌تواند به بستری برای کاهش خصومت‌های گروهی و تقویت همبستگی اجتماعی تبدیل شود.

در نتیجه، راهبرد فرهنگی کاهش خشونت و وندالیسم در فوتبال را نباید تنها در کنترل انتظامی تماشاگران یا تشدید مجازات‌های انضباطی جست‌وجو کرد. در کنار این سازوکارها، باید به بازآرایی گفتمانی فرهنگ هواداری توجه داشت. این بازآرایی مستلزم آن است که گفتمان دوستی، مدارا، چندصدایی، شادی و اوقات فراغت در کنار رقابت، جایگاهی محوری در سیاست‌گذاری فرهنگی فوتبال پیدا کند. در این صورت، احتمال غلبه گفتمان جنگ، خصومت و وندالیسم بر فرهنگ هواداری کاهش می‌یابد.

از مجموع مباحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که فوتبال، به‌مثابه یکی از صورت‌های مهم میراث فرهنگی معاصر، تنها حامل خاطرات پیروزی و شکست، افتخارات باشگاهی و هویت‌های جمعی نیست؛ بلکه می‌تواند حامل میراث دوستی، شادی، مدارا، هم‌زیستی و مشارکت اجتماعی نیز باشد. حداکثری‌شدن گفتمان رقابت و بازنمایی فوتبال به‌عنوان میدان جنگ، ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی این ورزش را محدود می‌کند و ممکن است زمینه غلبه خشونت و کنش وندالیستی را فراهم آورد. در مقابل، بازتعریف فوتبال به‌مثابه عرصه‌ای لودیک، کارناوالی، چندصدا و برخوردار از ظرفیت گفت‌وگو، امکان بهره‌گیری از آن را برای تقویت همبستگی اجتماعی و بازنمایی تنوع فرهنگی افزایش می‌دهد.

از این منظر، فرهنگ هواداری سالم فرهنگی نیست که در آن رقابت از میان رفته باشد، بلکه فرهنگی است که در آن رقابت، درون منظومه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی، از جمله دوستی، عدالت، مدارا، احترام به دیگری و شادی جمعی، معنا پیدا می‌کند. تحقق چنین الگویی، البته، مستلزم عدالت در مدیریت فوتبال، شفافیت نهادی، کاهش تبعیض‌های واقعی و تقویت اعتماد هواداران به ساختارهای ورزشی نیز هست.

تعارض منافع نهادی و پیدایش شکاف میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال ایران

یکی از زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری فاصله میان فرهنگ هواداری و مدیریت فوتبال در ایران را می‌توان در تعارض منافع ساختاری[3] و هم‌پوشانی منافع باشگاهی با اختیارات نهادهای

1. Polyphony
2. Tolerant2 Rivalry
3. Structural Conflict of Interest

اداره‌کننده ورزش جست‌وجو کرد. در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، پیوند شماری از مدیران و چهره‌های بانفوذ باشگاه دارایی با مدیریت فدراسیون فوتبال، از جمله حسین سرودی، حسین مبشر و ذبیح‌الله خبیری، زمینه پیدایش این تصور را در میان هواداران باشگاه‌های رقیب فراهم می‌ساخت که تصمیمات مدیریتی الزاماً مستقل از منافع موجود در رقابت‌های باشگاهی نیست. این وضعیت با انتصاب پرویز خسروانی، مالک و مدیر بانفوذ باشگاه تاج، به ریاست سازمان تربیت‌بدنی در سال ۱۳۴۶، ابعاد تازه‌ای یافت؛ زیرا تمرکز اختیارات عمومی ورزش کشور در دست فردی که هم‌زمان دارای منافع مستقیم باشگاهی بود، شائبه جانبداری نهادی و تبعیض در برخورد با باشگاه‌های رقیب را تقویت می‌کرد. از این منظر، اختلافات میان شاهین، دارایی و تاج، به‌ویژه مناقشات مربوط به انحلال باشگاه‌ها، در بستری از مناسبات قدرت، نفوذ اداری و مسئله مشروعیت مدیریت فوتبال معنا می‌یافتند. بنابراین، حتی مستقل از اثبات جانبداری عملی در تک‌تک تصمیمات، وجود چنین تعارض منافعی می‌توانست اعتماد هواداران به بی‌طرفی نهادهای ورزشی را تضعیف کند و زمینه گذار از هواداری مبتنی بر تشویق تیم به هواداری اعتراضی، تحریم مسابقات و اعتراض به مدیریت فوتبال را فراهم آورد. در این چارچوب، فاصله میان هواداران و مدیریت فوتبال را می‌توان نه صرفاً پیامد رقابت باشگاهی، بلکه حاصل فرایندی تاریخی از دولتی شدن نهادی ورزش و شکل‌گیری تصور نابرابری در مناسبات قدرت دانست (Chehabi, 1999, 2002; Hassanzadeh, 2013). این شکاف در سال‌های بعد با گفتمان‌های سیاسی نیز پر شد.

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا به گونه‌ای بازآرایی گفتمانی فرهنگ هواداری[1] در ایران دست یازیده و آن را به‌عنوان مفهوم محوری مطرح سازد. این مفهوم به فرایندی اشاره دارد که طی آن، بدون حذف رقابت از فوتبال، از سلطه انحصاری گفتمان رقابت و جنگ کاسته می‌شود و گفتمان‌های دوستی، شادی، چندصدایی، مدارا و همبستگی اجتماعی در مرکز فرهنگ هواداری قرار می‌گیرند. این صورت‌بندی می‌تواند میان یافته‌های اتنوگرافیک این پژوهش و پیشنهادهای فرهنگی و سیاست‌گذارانه پیوند نظری برقرار کند. از نظر فرهنگ هواداری فوتبال، پیش از بازه مورد پژهش، وندالیسم در فوتبال به شکلی که در اروپا وجود دارد، وجود نداشت. هرچند مواردی از آن مانند اعتراض، شعار، هتاکی و گاهی هم ضرب و جرح وجود داشت، از بین بردن و شکستن اموال عمومی دیده نمی‌شد؛ البته عوامل متعددی در وندالیسم در ایران؛ از قبیل نارضایتی مردم از سیاست/دولت‌زدگی فوتبال دخیل بودند. چنانکه گفته شد وندالیسم در فوتبال این دوره با سطح کنش‌های وندالیستی در اروپا و به‌طورکلی غرب قابل‌مقایسه نیست. ما در جامعه‌ای تقریباً سنتی زندگی می‌کردیم و سنت (فرهنگ فتوت در ورزش) نیز هنوز کارکرد داشت؛ به همین دلیل، پیش از این دوره، هرگز کار وندالیسم به شکستن صندلی‌های ورزشگاه، اتوبوس، شکستن شیشه و به‌طورکلی انهدام اموال عمومی نکشید. گذشته از آن، هرچند باشگاه‌ها با هم مخالف بودند، معمولاً رؤسای آنها مخالفت آشکاری با هم نداشتند و علیه هم جبهه نمی‌گرفتند. اختلاف مسئولان تیم‌ها هم به تماشاگران سرایت نمی‌کرد. تماشاگران نیز تا حد ممکن از شعارها و هتاکی‌ها خودداری می‌کردند، اما چنانچه در این باره زیاده‌روی می‌کردند، بزرگ‌ترها مانند مرحوم بوقی از این کار جلوگیری می‌کردند. گذشته از آن، در فوتبال این دوره، پول نقش چندانی نداشت؛ هرچند بنا به برخی از گزارش‌ها کسانی چون مرحوم پرویز دهداری از نقش کثیف پول در این بازه هم در فوتبال سخن می‌گفتند.

درنتیجه وندالیسم در فوتبال دوره یادشده در ایران رشد زیادی نیافته بود و حتی زمانی که آثاری از آن بروز می‌یافت، با وندالیسم از نوع رایج در فوتبال غرب متفاوت بود، بلکه بیشتر مخالفت تماشاگران به‌عنوان نمایندگان مردم با مدیریت غلط اداری و دولتی فوتبال را به ویژه در عرصه تعارض منافع نشان می‌داد.

تقدیر و تشکر

در اینجا لازم است از هواداران فوتبال که در مصاحبه‌های محققان این پژوهش به سوالات آنها پاسخ گفته اند، سپاس خود را اعلام داریم.

تعارض در منافع

تعارض در منافع وجود ندارد.

1. Discursive Reconfiguration of Football Fandom

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی[1]

در تهیه این مقاله از ابزار هوش مصنوعی مولد ChatGPT، توسعه‌یافته توسط شرکتOpenAI ، برای طراحی و تولید پنج تصویر مفهومی (Figures 1–5) بر اساس داده‌های قوم‌نگارانه، یافته‌های تحلیلی و چارچوب نظری پژوهش استفاده شده است. این تصاویر با هدف بازنمایی بصری مفاهیم، فرایندها و الگوهای فرهنگی شناسایی‌شده در پژوهش تولید شده‌اند و ماهیتی تفسیری و بازسازی‌شده دارند؛ ازاین‌رو، نباید آن‌ها را تصاویر مستند یا عکس‌های واقعی از میدان پژوهش تلقی کرد. نویسندگان تمامی تصاویر تولیدشده را از نظر انطباق با داده‌ها و تفسیرهای پژوهش بررسی کرده‌اند و مسئولیت کامل انتخاب، استفاده و محتوای نهایی تصاویر و مقاله را بر عهده می‌گیرند.

منابع

احمدی، علی‌اکبر. (۱۳۸۸). تاریخ کامل باشگاه از دوچرخه‌سواران و تاج تا استقلال (جلد دوم). انتشارات پایگان.

اروین، ام. الکساندر. (۱۳۸۷). مردم‌شناسی کاربردی (ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند). انتشارات افکار.

اعتماد، گیتی. (۱۳۷۷الف). مهاجرت در ایران در دهه‌های اخیر. شهرنشینی در ایران (صص. ۶۹-۱۱۲). نشر آگه.

اعتماد، گیتی. (۱۳۷۷ب). تغییرات شبکه در شهرهای ایران. شهرنشینی در ایران (صص. ۱۴۹-۱۵۲). نشر آگه.

بلانچارد، کندال. (۱۳۸۷). مردم‌شناسی ورزش (ترجمه علیرضا حسن‌زاده و حمید قربانی). انتشارات افکار.

پوینده، محمدجعفر. (۱۳۹۲). درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات: مجموعه مقاله. نقش جهان.

حسامیان، فرخ. (۱۳۷۷). شهرنشینی، مرحله گذار. شهرنشینی در ایران (صص. ۱۷-۶۸). نشر آگه.

حسامیان، فرخ، اعتماد، گیتی، و حائری، محمدرضا. (۱۳۷۷). مقدمه. شهرنشینی در ایران (صص. ۲-۱۳). نشر آگه.

حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۳). فوتبال: بازتعریفی پویا از هویت ایرانی. نامه پژوهشگاه میراث فرهنگی، ۸، ۳۷-۵۲.

حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۹۷). مردم‌شناسی فوتبال. فرهنگ امروز، شماره ۲۲ (خرداد)، ۴۴-۴۵.

حسن‌زاده، علیرضا. (۱۴۰۳). مارادونا محاکمه می‌شود: رؤیا زنجیرشدنی نیست!. انتشارات روزنه.

حسن‌زاده، علیرضا. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی فرایند ثبت ملی و جهانی در وزارت میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی *[گزارش پژوهشی]*. پژوهشکده مردم‌شناسی.

حسن‌زاده، علیرضا، و شریف کمالی، محمد. (۱۳۸۵). مطالعه انتقادی فرهنگ هواداری فوتبال (وندالیسم در ایران: ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷) *[مرحله اول طرح پژوهشی، گزارش پژوهشی]*. پژوهشکده مردم‌شناسی.

حسن‌زاده، علیرضا، و شریف کمالی، محمد. (۱۳۸۶). مطالعه انتقادی فرهنگ هواداری فوتبال (وندالیسم در ایران: ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۵) *[مرحله دوم طرح پژوهشی، گزارش پژوهشی]*. پژوهشکده مردم‌شناسی.

حسن‌زاده، علیرضا، و عسگری خانقاه، اصغر. (۱۳۸۲). فوتبال و فردیت فرهنگ‌ها. نامه علوم اجتماعی، ۱۹(۱۹)، ۱۰۵-۱۲۳.

حسن‌زاده، فرهاد. (۱۳۸۹). هستی. کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

صدر، حمیدرضا. (۱۳۷۹). روزی روزگاری فوتبال. نشر آویژه.

صدر، حمیدرضا. (۱۳۹۱). نیمکت داغ: از حشمت مهاجرانی تا الکس فرگوسن و ژوزه مورینیو. نشر چشمه.

صدر، حمیدرضا. (۱۳۹۲). پسری روی سکوها: وقایع‌نگاری چهار دهه‌ای فوتبال ایرانی. نشر زاوش.

صدر، حمیدرضا. (۱۳۹۶). پیراهن‌های همیشه: مردان فوتبال، تک‌نگاری‌ها. نشر چشمه.

شجیع، رضا. (۱۳۹۶). رویکردها و نظریه‌ها در جامعه‌شناسی فوتبال. انتشارات افکار.

عباسی، مهدی. (۱۳۸۰). فوتبال ایران: تاریخ مستند و مصور. انتشارات سلسله.

فراهتی، حمزه. (۱۳۸۵). از آن سال‌ها... و سال‌های دیگر. انتشارات فروغ.

محسنی تبریزی، علیرضا. (۱۳۸۳). وندالیسم. انتشارات آن.

محمدنبی، حسین. (۱۳۸۴). فوتبال در ایران. دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مختاری، ابراهیم، و صابر، هدی. (۱۳۸۱). میراث پهلوانی. پژوهشکده مردم‌شناسی.

میرفخرایی، تژا. (۱۳۸۴). فرایند تحلیل گفتمان. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

ویلیامز، جان، دانینگ، اریک، و مورفی، پاتریک. (۱۳۷۹). کند و کاوی در پدیده اوباشگری در فوتبال (ترجمه و تلخیص حسن افشار). نشر مرکز.

یزدانی‌خرم، مهدی. (۱۳۹۱). من منچستر یونایتد را دوست دارم. نشر چشمه

Alabarces, P. (2002). *Fútbol y patria: El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Prometeo Libros. [In Spanish]

1. Declaration of AI Use

Chehabi, H. E. (1999). Football. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopædia Iranica* (Vol. 10, Fasc. 1, pp. 79–80). https://www.iranicaonline.org/articles/football

Chehabi, H. E. (2002). A political history of football in Iran. *Iranian Studies, 35*(4), 371–402.

Chehabi, H. E. (2005). Ta□ti, □olām-Reżā. In *Encyclopædia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/takti-golam-reza/

Chehabi, H. E. (2006). The politics of football in Iran. *Soccer & Society, 7*(2–3), 233–261.

Chehabi, H. E., & Guttmann, A. (2002). From Iran to all of Asia: The origin and diffusion of polo. *The International Journal of the History of Sport, 19*(2–3), 384–400.

Coalter, F. (1985). Crowd behaviour at football matches: A study in Scotland. *Leisure Studies, 4*(1), 111–117.

Conn, H. M., & Ortiz, M. (2010). *Urban ministry: The kingdom, the city & the people of God*. InterVarsity Press.

DaMatta, R. (1991). *Carnivals, rogues, and heroes: An interpretation of the Brazilian dilemma* (J. Drury, Trans.). University of Notre Dame Press.

Davari, A., & Sohrabi, N. (2021). "A sky drowning in stars": Global '68, the death of Takhti, and the birth of the Iranian Revolution. In A. Keshavarzian & A. Mirsepassi (Eds.), *Global 1979: Geographies and histories of the Iranian Revolution* (pp. 213–244). Cambridge University Press. Davies, H. (1990). *My life in football*. Mainstream.

Davies, P. (1998). *All played out: The full story of Italia '90*. Random House.

Dunning, E., Murphy, P. J., & Williams, J. (2002). *Football on trial: Spectator violence and development in the football world*. Routledge.

Elias, N., & Dunning, E. (1986). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Basil Blackwell.

Finn, G. P. T., & Giulianotti, R. (1998). Scottish fans, not English hooligans: Scots, Scottishness and Scottish football. In A. Brown (Ed.), *Fanatics! Power, identity and fandom in football* (pp. 189–202). Routledge.

Fozooni, B. (2004). Religion, politics and class: Conflict and contestation in the development of football in Iran. *Soccer & Society, 5*(3), 356–370.

Giulianotti, R. (1991). Scotland's Tartan Army in Italy: The case for the carnivalesque. *The Sociological Review, 39*(3), 503–527.

Giulianotti, R. (1994). Scoring away from home: A statistical study of Scotland football fans at international matches in Romania and Sweden. *International Review for the Sociology of Sport, 29*(2), 171–199.

Giulianotti, R. (1995). Football and the politics of carnival: An ethnographic study of Scottish fans in Sweden. *International Review for the Sociology of Sport, 30*(2), 191–220.

Allan, J. (2015). *Bloody casuals: Diary of a football hooligan*. Jay Allan.

Allen, G. (2003). *Roland Barthes*. Routledge.

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.

Andes, L. (1998). Growing up punk: Meaning and commitment careers in a contemporary youth subculture. In J. S. Epstein (Ed.), *Youth culture: Identity in a postmodern world* (pp. 212–231). Blackwell.

Andrews, D. L. (2006). *Sport–commerce–culture: Essays on sport in late capitalist America*. Peter Lang.

Archetti, E. P. (1999). *Masculinities: Football, polo and the tango in Argentina*. Berg.

Armstrong, G., & Giulianotti, R. (Eds.). (1999). *Football cultures and identities*. Macmillan Press.

Asian Football Confederation. (2015). *Club profile: Persepolis*. https://assets.the-afc.com/migration/w/a/wamq2mdtwzshy1ruw3f8.pdf

Bakhtin, M. M. (1984a). *Problems of Dostoevsky's poetics* (C. Emerson, Ed. & Trans.). University of Minnesota Press.

Bakhtin, M. M. (1984b). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trans.). Indiana University Press.

Bandyopadhyay, K. (2013). Prologue: The real people's game. In K. Bandyopadhyay & S. Mallick (Eds.), *Fringe nations in world soccer* (pp. 1–8). Routledge.

BBC Sport. (2019, October 10). *Iran 14–0 Cambodia: Women attend Tehran match for first time in 40 years*.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday.

Blanchard, K. (1995). *The anthropology of sport: An introduction* (2nd ed.). Bergin & Garvey.

Bourdieu, P. (1991). Sport and social class. In C. Mukerji & M. Schudson (Eds.), *Rethinking popular culture: Contemporary perspectives in cultural studies* (pp. 357–373). University of California Press.

Bromberger, C. (1995a). Football as world-view and as ritual. *French Cultural Studies, 6*(18), 293–311.

Bromberger, C. (1995b). *Le match de football: Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bromberger, C. (1998, April). A third half for Iranian football. *Le Monde diplomatique*. https://mondediplo.com/1998/04/04iran

Bromberger, C. (2010). Sport, football and masculine identity. In S. Frank & S. Steets (Eds.), *Stadium worlds: Football, space and the built environment* (pp. 181–194). Routledge.

Bromberger, C. (2020). Football and the authoritarian regime in Iran. *Soccer & Society, 21*(6), 692–698.

Chehabi, H. E. (1995). Sport and politics in Iran: The legend of Gholamreza Takhti. *The International Journal of the History of Sport, 12*(3), 48–60.

Karimi, S. (2013). *Ethnicity and normativity: An anthropological study of normativity in everyday life of Gilak people in north of Iran*. Amsterdam University Press.

Karimi, S., & Hassanzadeh, A. (2018). Horizon of ethnic expectation: An anthropological study of ethnic identity among the Gilak ethnic group in northern Iran. *The International Journal of Critical Cultural Studies, 16*(2), 1–13.

Karush, M. B. (2003). National identity in the sports pages: Football and the mass media in 1920s Buenos Aires. *The Americas, 60*(1), 11–32.

Lever, J. (1969). Soccer: Opium of the Brazilian people. *Society, 7*(2), 36–43.

Lixinski, L. (2018). Regional and international treaties on intangible cultural heritage: Between tradition and contemporary culture. In C. Waelde, C. Cummings, M. Pavis, & H. Enright (Eds.), *Research handbook on contemporary intangible cultural heritage: Law and heritage* (pp. 15–34). Edward Elgar Publishing.

Mokhtari Dinani, M., Rezaei Pandari, A., Divjan, Z., & Afshar Jahanshahi, A. (2025). Prevention and control of violence and aggression in football fans: Implications for sport psychologists, fans, and policymakers. *Journal of Ethnicity in Substance Abuse, 24*(3), 662–682.

Newson, M. (2019). Football, fan violence, and identity fusion. *International Review for the Sociology of Sport, 54*(4), 431–444.

Newson, M., Peitz, L., Wibisono, S., Knijnik, J., White, F., & Whitehouse, H. (2024). Anti-social behavior and soccer identities: Different continents, same mindset? *Self and Identity, 23*(7–8), 616–633.

Parrish, C., & Nauright, J. (2014). *Soccer around the world: A cultural guide to the world's favorite sport*. ABC-CLIO.

Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology, 90*(5), 751–783.

Pew Research Center. (2015, September 3). *The whys and hows of generations research*. https://www.pewresearch.org/politics/2015/09/03/the-whys-and-hows-of-generations-research/

Ramshaw, G. (2007). Conclusion: The future of the sporting past. In G. Ramshaw & S. Gammon (Eds.), *Heritage, sport and tourism* (pp. 141–148). Routledge.

Ramshaw, G. (2014). Sport, heritage, and tourism. *Journal of Heritage Tourism, 9*(3), 191–196. https://doi.org/10.1080/1743873X.2014.904320

Ramshaw, G. (2020). *Heritage and sport: An introduction*. Channel View Publications.

Ramshaw, G., & Gammon, S. (2005). More than just nostalgia? Exploring the heritage/sport tourism nexus. *Journal of Sport & Tourism, 10*(4), 229–241.

Redhead, S. (2002). *Post-fandom and the millennial blues: The transformation of soccer culture*. Routledge.

Giulianotti, R. (1996). *A sociology of Scottish football fan culture* [Doctoral dissertation, University of Aberdeen].

Giulianotti, R. (2004). Social identity and public order: Political and academic discourses on football violence. In R. Giulianotti, N. Bonney, & M. Hepworth (Eds.), *Football, violence and social identity* (pp. 9–36). Routledge.

Giulianotti, R. (2005). The sociability of sport: Scotland football supporters as interpreted through the sociology of Georg Simmel. *International Review for the Sociology of Sport, 40*(3), 289–306.

Giulianotti, R., & Robertson, R. (2004). The globalization of football: A study in the glocalization of the 'serious life'. *The British Journal of Sociology, 55*(4), 545–568.

Gölz, O. (2021). Körperkraft, Demut und Männlichkeit: Die Heroisierung des Ringers Gholamreza Takhti im vorrevolutionären Iran. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 18*(3), 453–482.

Hassanzadeh, A. (2013). *Rituality and normativity: An anthropological study of public space, collective rituals and normative orders in Iran from 1848 to 2011*. Amsterdam University Press.

Hassanzadeh, A. (2019). Iranian women, inside or outside of the stadium? An anthropological study on female representation of national identity in Iran. *Journal of Sociology of Social Institution, 5*(12), 73–100.

Hill, J., Moore, K., & Wood, J. (2013). Sport, history and heritage: An investigation into the public representation of sport. In J. Hill, K. Moore, & J. Wood (Eds.), *Sport, history and heritage: Studies in public representation* (pp. 1–5). Boydell Press.

Huggins, M. (2004). *The Victorians and sport*. A&C Black.

Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Beacon Press.

Ingham, A. G., & McDonald, M. G. (2003). Sport and community/communitas. In R. C. Wilcox, D. L. Andrews, R. Pitter, & R. L. Irwin (Eds.), *Sporting dystopias: The making and meanings of urban sport cultures* (pp. 17–34). State University of New York Press.

Ioannides, M., Fink, E., Brumana, R., Patias, P., Doulamis, A., Martins, J., & Wallace, M. (Eds.). (2018). *Digital heritage: Progress in cultural heritage: Documentation, preservation, and protection: 7th International Conference, EuroMed 2018, Nicosia, Cyprus, October 29–November 3, 2018, proceedings* (Vol. 11196). Springer.

Jansen, S. C., & Sabo, D. (1994). The sport/war metaphor: Hegemonic masculinity, the Persian Gulf War, and the new world order. *Sociology of Sport Journal, 11*(1), 1–17.

Jenson, J. (1992). Fandom as pathology: The consequences of characterization. In L. A. Lewis (Ed.), *The adoring audience: Fan culture and popular media* (pp. 9–29). Routledge.

Turner, V. W. (2008). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Transaction Publishers.

Turner, V. W. (2018). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press.

Turner, V. W., & Turner, E. (1978/2011). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press.

UNESCO. (2003). *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*. https://ich.unesco.org/en/convention

UNESCO. (2008). *Samba de Roda of the Recôncavo of Bahia*. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. https://ich.unesco.org/en/RL/samba-de-roda-from-the-reconcavo-of-bahia-00101

UNESCO. (n.d.-a). *Diverse approaches in inventorying: Definition, domains, depth…* UNESCO Intangible Cultural Heritage. https://ich.unesco.org/en/diverse-approaches-00081

UNESCO. (n.d.-b). *Drawing up inventories*. UNESCO Intangible Cultural Heritage. https://ich.unesco.org/en/drawing-up-inventories-00313

Vamplew, W. (2017). Industrialization and sport. In R. Edelman & W. Wilson (Eds.), *The Oxford handbook of sports history* (pp. 131–144). Oxford University Press.

Skott-Myhre, H. A. (2009). *Youth and subculture as creative force: Creating new spaces for radical youth work*. University of Toronto Press.

Spaaij, R. (2006). *Understanding football hooliganism: A comparison of six Western European football clubs*. Amsterdam University Press.

Spaaij, R., & Anderson, A. (2010). Soccer fan violence: A holistic approach: A reply to Braun and Vliegenthart. *International Sociology, 25*(4), 561–579.

Testa, M. (2015). *Militant anti-fascism: A hundred years of resistance*. AK Press.

Timothy, D. J. (2013). Views of the vernacular: Tourism and heritage of the ordinary. In J. Kaminski, A. M. Benson, & D. Arnold (Eds.), *Contemporary issues in cultural heritage tourism* (pp. 32–44). Routledge.

Toffler, A. (1980). *The third wave*. Pan Macmillan.

Tremblay, M., & Vézina, H. (2000). New estimates of intergenerational time intervals for the calculation of age and origins of mutations. *The American Journal of Human Genetics, 66*(2), 651–658.

Turner, R. (1990). *In your blood: Football culture in the late 1980s and early 1990s*. Working Press.

Turner, V. W. (1974). Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. *Rice University Studies, 60*(3), 53–92.

Turner, V. W. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.

Anthropological Studies of Cultural Heritage
ISSN: 1709-2538
Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center
Research Center of Cultural Heritage and Tourism
Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

Identification of Indigenous and Local Festivals with a Joy-Oriented Approach on Provincial Television: A Case Study of the Mazandaran Provincial Broadcasting Center, Sari, Iran

Maryam Razzaghi [1] ✉

1 Researcher at Mazandaran Broadcasting Center, Sari, Iran,
Corresponding Author: maryam_razaaghi@gmail.com

Abstract: Mazandaran Province, with its rich historical heritage and cultural diversity, has considerable potential for hosting indigenous and local festivals and utilizing them to promote happiness, cultural identity, and social cohesion. This study aims to identify the indigenous and local festivals of Mazandaran and examine their happiness-generating components, emphasizing the potential of provincial broadcasting to represent and revitalize these cultural capacities. The research was conducted in two qualitative and quantitative phases. In the first phase, festival organizers and experts in 2018 were interviewed, and the data were coded and categorized to develop a closed-ended questionnaire. In the second phase, 384 festival attendees were selected as the statistical sample based on the Krejcie and Morgan table. Data were analyzed using descriptive and inferential statistics and SPSS version 23. Findings showed that more than **35 indigenous and local festivals were held across Mazandaran in 2018.** According to experts, the happiness-generating components of these festivals operate at individual, familial, and social levels. From participants' perspectives, ten components, including natural and spiritual happiness, hope for the future, social solidarity, economic prosperity, occupational success, prevention of social harms, increased productivity, strengthened family bonds, and intimacy, were identified through 68 indicators. The findings highlight the capacity of these festivals to enhance social happiness and the potential role of provincial broadcasting in representing and promoting this cultural resource..

History
Received: July 7.2024
Accepted: September 5.2024
Assigned Issue Date: Winter 2025
Online and Print Publication Date: Autumn 2026

Keywords
Local Festival
Media
Joy
Happiness-creating

Citation: Razzaghi, M. (2025). Identification of Indigenous and Local Festivals with a Joy-Oriented Approach on Provincial Television: A Case Study of the Mazandaran Provincial Broadcasting Center, Sari, Iran, *Anthropological Studies of Cultural Heritage*, 2(1), 241–257.

https://

© 2025 (1403). The authors. Anthropological Studies of Cultural Heritage, a scholarly and specialized journal of the Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.

1. Introduction

Contemporary Iranian society faces a multitude of economic and social challenges, which have been further exacerbated by the prevalence of stress and a decline in public morale. The increasing incidence of urban frustration, road rage, and social anxieties points to a significant deficit in collective joy and vitality. Happiness, however, is not a mere luxury but a fundamental human need and a key indicator of social development. International organizations, including the United Nations, have incorporated happiness metrics into their assessments of national development since 2000, emphasizing that a society devoid of joy cannot be considered truly developed. In Iran, national and international reports, such as the 2016 United Nations World Happiness Report, indicate a low ranking in social happiness, highlighting an urgent need for interventions aimed at enhancing public well-being. The national

development plans have also acknowledged this need, calling for initiatives to expand hope, trust, and social vitality.

In this context, the media, particularly television, possess a unique and pervasive capacity to influence cultural norms and social life. Despite this potential, Iranian national media often focus on narratives of hardship and sorrow, with comedic programs frequently rooted in grim social themes. This approach overlooks a significant opportunity to promote joy. Provincial broadcasting networks, however, can play a pivotal role by tapping into local cultural resources. Among these resources, local and folkloric festivals stand out as rich, authentic, and deeply rooted sources of communal happiness. These festivals are inherently linked to environmental and agricultural cycles and embody themes of gratitude, nature appreciation, and community bonding. They offer substantial benefits, including family cohesion, reduced social isolation, mental relaxation, and resistance to foreign cultural influences. Mazandaran Province, with its ancient civilization and diverse cultural heritage, hosts numerous such festivals, including "Baharenareng," "Kelia," "Varf Chal," and harvest celebrations. These events serve as powerful catalysts for identity formation and social dynamism. Given the strategic importance of Mazandaran in Iran's cultural and economic landscape, these festivals can significantly contribute to regional development and the restoration of happiness in a population fatigued by economic hardships. The central question guiding this research is: How can the capacities of Mazandaran's local and folkloric festivals be harnessed through the provincial broadcasting network to revive happiness and well-being? This study seeks to address this gap by identifying the festivals and the specific happiness-creating components they can generate for broadcast media.

2. Research Methodology

This study is applied in purpose, descriptive in nature, and employs a sequential exploratory mixed-methods design. This approach combines qualitative and quantitative methodologies, with the qualitative phase preceding the quantitative phase. The qualitative phase involved studying the phenomena under investigation to identify and explain its dimensions and components, while the quantitative phase aimed to measure and validate the findings on a larger scale. The statistical population in the first (qualitative) phase included 27 organizers and experts involved in local and folkloric festivals in Mazandaran Province in 2018. Participants were selected through purposive and convenience sampling until theoretical saturation was reached after 27 interviews.

The statistical population in the second (quantitative) phase consisted of all visitors to the festivals during the same year. A sample of 384 individuals was estimated using the Krejcie and Morgan table and selected through convenience sampling. Data were gathered by transcribing the elite interviews, extracting relevant codes, and categorizing them. Based on these findings, a closed-ended questionnaire was developed, measuring various aspects of happiness creation. The questionnaire comprised items corresponding to the identified dimensions of individual, social, and family happiness. Data analysis was conducted using SPSS version 23, employing both descriptive and inferential statistics, including non-parametric tests such as the Kolmogorov-Smirnov test and the Friedman test.

3. Discussion

3.1. The Festivals of Mazandaran Province

The initial phase of the research identified 35 local and folkloric festivals held across Mazandaran Province in 2018. These included a diverse array of events such as "Parpari" celebration, harvest festivals ("Jashn-e Kharman"), "Hasht-Hasht" (Mir-e Ruz), "Tir-e Mah-e Sizdah Shou," traditional food festivals ("Ash Ashe," "Doshpazoon"), and various agricultural product festivals dedicated to rice, sugarcane, strawberries, pomegranates,

oranges, kiwis, tea, and borage. Additionally, festivals for flowers such as narcissus and damask rose, honey ("Kelia"), local games, medicinal herbs, and the unique "Varf Chal" festival were noted. Many of these festivals are held repeatedly in different parts of the province, reflecting their deep roots in local traditions. The primary objectives for organizing these events, as derived from the interviews, were to generate happiness and vitality among the populace, particularly farmers, and to stimulate the regional economy. These two purposes accounted for the highest frequency of codes extracted from the elite interviews, underscoring the dual socio-economic significance of the festivals.

3.2. Happiness-Creating Components from the Perspective of Elites

3.2.1. Individual Happiness

The elite interviews revealed that individual happiness could be categorized into three main components. Natural happiness, representing 42% of the codes, was identified as the most prominent factor, related to the inherent joy derived from nature, the agricultural cycle, and the environment. Spiritual happiness (34% of codes) followed, encompassing feelings of gratitude, cultural connectedness, and emotional upliftment. Finally, hope for the future (24% of codes) was highlighted, indicating that participation in these festivals fosters optimism and a positive outlook on life.

3.2.2. Family Happiness

Family happiness, as perceived by the elites, was classified into two primary components: strengthening family ties (61%) and intimacy (39%). The festivals were seen as opportunities for families to gather, engage in shared activities, and reinforce their bonds, thereby creating a foundation for stronger familial relationships and a supportive home environment.

3.2.3. Social Happiness

The elites identified five key components of social happiness. The most significant was social solidarity (31% of codes), followed by prevention of social harms (25%), economic prosperity (24%), job success (15%), and increased productivity (5%). These findings suggest that the festivals are more than just entertainment; they serve as community-building events that can reduce social issues, boost local economies, and improve workplace morale and efficiency.

3.3. Happiness-Creating Components from the Perspective of Participants

3.3.1. Individual Happiness Components

From the attendees' perspective, the revival of natural happiness was strongly linked to factors like fostering innovation (80%), improving physical and mental health (78%), and creating euphoria through a sense of connection to the past (77%). The revival of spiritual happiness was associated with revisiting the nostalgia of the past (67%) and evoking childhood memories and feelings (67%). Furthermore, the revival of hope for the future was attributed to attention to proper nutrition (82%), efforts to improve health (82%), and hope for the restoration of customs and traditions (68%).

3.3.2. Social Happiness Components

Participants highlighted that the revival of social solidarity was facilitated by participation in group games (85%), the revival of indigenous beliefs (81%), the preservation of local songs and melodies (81%), and increased respect for others (81%). The revival of economic prosperity was believed to be driven by the flourishing of local products (85%), the development of sales for handicrafts (85%), and the revival of traditional markets (81%). Regarding job success, key factors included increased job satisfaction (77%), the ability to analyze external opportunities and threats (77%), strengthening workplace solidarity (76%), and enhancing personal influence at work (76%). For prevention of social harms, participants identified distancing from political tensions (84%), moving away from the harms of cyberspace (79%), cultural, economic, political, and

social development (79%), and rejecting foreign cultural aggression (76%). Finally, increased productivity was linked to having a positive mindset (83%), improved work and social efficiency (80%), and an environment conducive to growth and vitality (80%).

3.3.3. Family Happiness Components

The revival of strengthening family ties was attributed to opportunities for children to learn about past lifestyles (82%), strengthening outside-home connections by being together as a family (80%), introducing family members to the culture and customs of the past (79%), and engaging in collective games (79%). The revival of intimacy was associated with improving the communication skills of family members with each other (66%) and with others (64%), and reducing the distance between family members by distancing themselves from cyberspace and virtual social networks (60%).

3.4. Strategies for Utilizing Festival Capacities in the Provincial Media

The research findings indicate strong public demand for the provincial network to utilize the happiness-creating capacities of these festivals. Specifically, 85% of respondents viewed individual happiness revival, 92% social happiness revival, and 88% family happiness revival as key capabilities to be leveraged. To achieve this, a range of program formats are recommended. Feature films can effectively incorporate these festivals into narratives, much like the depiction of subcultures in successful international cinema, providing entertainment while promoting local culture. Documentaries, with their flexible formats, can offer in-depth portrayals of festivals, from their historical roots to their modern-day celebrations. Radio documentaries and radio dramas can capitalize on radio's unique role in the region, particularly among agricultural workers, fostering joy through audio storytelling. Special occasion programs can align with the native "Tabari calendar" to celebrate traditional events and rituals. Finally, children and youth programs can use these festivals to introduce the younger generation to the cultural heritage and local lifestyle of their province, leveraging the strong appeal these events hold for families.

4. Conclusion

This study identified 35 local and folkloric festivals in Mazandaran Province and demonstrated their substantial capacity to generate individual, familial, and social happiness. The findings from both elite interviews and participant surveys converge to validate a comprehensive framework of happiness components. Key aspects include the revival of natural and spiritual joy, enhanced social solidarity, economic prosperity, improved job performance, reduced social harms, and strengthened family bonds. The research underscores the strategic role of the provincial broadcasting network in harnessing this indigenous capacity. By proactively producing engaging and culturally relevant content across various formats, the network can transition away from narratives of hardship and effectively contribute to public well-being. The media's potential as a catalyst for social vitality, especially when rooted in authentic local traditions, is immense. For the people of Mazandaran, who face the dual pressures of economic and social strain, the integration of these joyful festivals into the provincial media landscape can serve as a vital source of hope, community, and cultural continuity. The findings of this study provide a practical blueprint for media planners to create content that not only entertains but also strengthens cultural identity and enhances the quality of life.

References

Abdollahi, B., Hashemi, Z., & Naghs-e Zahra, Z. (2018). A Study of the Mediating Role of Self-Control in the Relationship between Religiosity and Happiness in Islamic University. *Journal of Culture in the Islamic University, 8*(26), 29-50. (in Persian)

Baladi, E. (2017). Investigating the Impact of Performance and Sense of Social Happiness from the Media on the Use of National Media and Satellite Channels by Families: A

Case Study of Ramhormoz. Presented at the 4th International Conference on Media Management, pp. 1-21. (in Persian)

Bazrafshan, M. R., Abdi, A., Masmouei, B., Kavi, E., Abshorshori, N., Akbari, L., & Zakeri, M. (2018). The relation of social happiness and adjustment with vandalistic behaviour of the children and young adults in the families under supervision of welfare office. *Journal of Clinical and Diagnostic Research,* 12(8), Lc5-Lc9.

Ghasemi, M., Yaghoubi, N.M., Keshtegar, A., & Hosseini, S.A. (2019). Investigating the Relationship between Good Governance and Social Anomaly with the Mediating Role of Social Happiness. *Journal of Social Capital Management, 6*(4), 573-601. (in Persian)

Hajizadeh Meimandi, M. (2015). A Study of the Level and Socio-Cultural Factors Related to Social Happiness: A Case Study of Yazd University Students. *Journal of Urban Sociological Studies, 5*(16), 59-85. (in Persian)

Hanan, H. Ab Karim, M. S. (2015). Influence of Social Media in Food Festival Destination Image, Presented at: International Conference on Tourism and Ethnicity in ASEAN and Beyond 2015. At: CHIANG MAI, THAILAND

Luhmann, M., Necka, E. A., Schönbrodt, F. D., & Hawkley, L. C. (2016). Is valuing happiness associated with lower well-being? A factor-level analysis using the Valuing Happiness Scale. *Journal of research in personality, 60,* 46-50.

Mohammadi Mirzaei, K., & Behbudiy, M. (2017). The Relationship between Happiness and Perfectionism and Defensive Styles among Staff of Islamic Azad University, Roudhen Branch. *Journal of Educational Management Research, 8*(31), 129-148. (in Persian)

Radan, F. (2019). Predicting Social Happiness Based on Social Capital among Female Students. *Journal of Social Capital Management, 6*(2), 219-236. (in Persian)

Rostamzadeh, N., & Narimani, M. (2017). Investigating the Role of Social Intimacy and Happiness in Predicting Academic Burnout of Students. *Journal of Psychology and Educational Sciences Studies, 16*, 15-25. (in Persian)

Sharifzadeh, H.S., Mirmohammadtabar, S.A., & Adlipour, S. (2017). Investigating the Factors Affecting Social Happiness in Iran: A Meta-Analysis of Existing Research. *Journal of Culture Strategy, 10*(40), 159-180. (in Persian)

Shayestehrokh, E. (2015). *Joyful Rituals in the Culture of Iranian People*. Tehran: IRIB Opinion Poll and Research Center. (in Persian)

Taheri Chaderneshin, H., Esmaeili, M.R., Mirkazemi, S.A., Rabiei, M.A., & Tavakoli, M. (2019). Investigating the Status of Social Happiness and its Relationship with Physical Fitness of Young People in South Khorasan Province. *Journal of Neyshabur University of Medical Sciences, 7*(4), 77-88. (in Persian)

Vahabi, B., Vahabi, A., Yousefi, F., Sayadi, M., & Roshani Daem, M. (2018). Investigating the Relationship between Spiritual Health and Happiness and Related Factors in Students of Kurdistan University of Medical Sciences. *Journal of Cognitive Psychology and Psychiatry, 5*(2), 93-103. (in Persian)

فصلنامه تخصصی پژوهشکده مردم‌شناسی | پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
زمستان ۱۴۰۳ | دوره دوم | شماره ۱

شناسایی جشنواره‌های بومی و محلی با رویکرد شادی‌آفرینی در شبکه استانی: مطالعه موردی پژوهشگر صدا و سیمای مرکز مازندران ساری ایران

مریم رزاقی [۱] ✉

۱ پژوهشگر سازمان صدا و سیمای مرکز مازندران، ساری، ایران.

نویسندهٔ مسئول: maryam_razaaghi@gmail.com

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

تاریخ دوره‌ای و تخصیص یافته

انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار برخط و چاپی: پاییز ۱۴۰۵

واژگان کلیدی

جشنوارهٔ محلی

رسانه

شادی

شادی‌آفرینی

چکیده

استان مازندران با پیشینهٔ تاریخی و تنوع فرهنگی، ظرفیت قابل‌توجهی برای برگزاری جشنواره‌های بومی و محلی و بهره‌گیری از آن‌ها در تقویت شادی، هویت فرهنگی و همبستگی اجتماعی دارد. پژوهش حاضر با هدف شناسایی جشنواره‌های بومی و محلی مازندران و تبیین مؤلفه‌های شادی‌آفرین آن‌ها با تأکید بر قابلیت بازنمایی و احیای این ظرفیت‌ها در شبکهٔ استانی انجام شده است. پژوهش در دو مرحلهٔ کیفی و کمی انجام گرفت. در مرحلهٔ نخست، مسئولان و نخبگان جشنواره‌های بومی و محلی استان در سال ۱۳۹۷ از طریق مصاحبه مورد مطالعه قرار گرفتند و داده‌ها پس از کدگذاری و طبقه‌بندی، مبنای طراحی پرسشنامهٔ بسته‌پاسخ قرار گرفتند. در مرحلهٔ دوم، ۳۸۴ نفر از مراجعه‌کنندگان به جشنواره‌های بومی و محلی، بر اساس جدول کرجسی و مورگان، به‌عنوان نمونهٔ آماری انتخاب شدند. داده‌ها با استفاده از آمار توصیفی و استنباطی و نرم‌افزار SPSS نسخهٔ ۲۳ تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد در سال ۱۳۹۷ بیش از ۳۵ جشنوارهٔ بومی و محلی در نقاط مختلف استان برگزار شده است. از دیدگاه نخبگان، مؤلفه‌های شادی‌آفرین در سه سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی قرار دارند. همچنین، از دیدگاه شرکت‌کنندگان، ۱۰ مؤلفهٔ شادی‌آفرین، شامل شادی طبیعی و معنوی، امید به آینده، همبستگی اجتماعی، رونق اقتصادی، موفقیت شغلی، پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی، افزایش بهره‌وری، استحکام پیوندهای خانوادگی و صمیمیت، در قالب ۶۸ شاخص شناسایی شد. نتایج بر ظرفیت این جشنواره‌ها در تقویت شادی اجتماعی و نقش شبکهٔ استانی در بازنمایی و ترویج این ظرفیت فرهنگی تأکید دارد.

استناد: رزاقی، مریم (۱۴۰۳). شناسایی جشنواره‌های بومی و محلی با رویکرد شادی‌آفرینی در شبکه استانی: مطالعه موردی صدا و سیمای مرکز مازندران , ساری, ایران. مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، ۲(۱)،۲۵۷-۲۴۱.

https://doi.org/

© ۱۴۰۳ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، فصلنامهٔ مطالعات مردم‌شناختی میراث فرهنگی، مجله علمی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

مقدمه

امروزه کشور ایران با شرایط خاص اقتصادی و اجتماعی مواجه است و این شرایط، در کنار افزایش شیوع بیماری ویروس کرونا، سبب شده است تا ناامیدی و استرس در میان شهروندان افزایش یابد. تداوم چنین شرایطی موجب شده است که شادی و نشاط در کشور در سطح بسیار پایینی قرار داشته باشد و در جامعه شادی و شادابی به‌وضوح کمرنگ شده است. این در حالی است که نشاط و شادی یکی از خواسته‌ها و نیازهای اجتماعی و روانی انسان به‌شمار می‌رود و نقشی عمیق در تعالی روانی و اجتماعی افراد جامعه ایفا می‌کند.

از نظر وینهوون (Veenhoven, 1988)، شادی به قضاوت مثبت

فرد درباره درجه یا میزان مطلوبیت کیفیت زندگی اطلاق می‌شود (رادان، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۰). شادی عبارت است از چگونگی داوری فرد درباره نحوهٔ گذران زندگی؛ این نوع داوری متأثر از ادراکات شخصی فرد و تجربهٔ احساسات و عواطف مثبت است که بر سبک تبیین، قضاوت و تصمیم‌گیری او تأثیر می‌گذارد (قاسمی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۵۷۸). شادی را می‌توان رضایتمندی اجتماعی، روانی و جسمانی، یا رضایت از جریان زندگی تعریف کرد (طاهری و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۷۹). همچنین، شادی به درجه‌ای از قضاوت شخص درباره مطلوبیت کیفیت کل زندگی او اطلاق می‌شود؛ به عبارت دیگر، شادی به این معناست که فرد تا چه میزان زندگی خود را دوست دارد (قاسمی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۵۷۹).

لالاک (Lalac, 2015) اذعان داشته است که شادی همواره با خرسندی، خوش‌بینی، امید و اعتماد همراه است و می‌تواند نقش تسریع‌کننده‌ای در فرایند توسعهٔ جامعه داشته باشد. برعکس، فقدان و کمبود شادی در جامعه، پیامدهایی همچون افسردگی، بدبینی و ارزیابی منفی از رویدادها، بی‌علاقگی به اجتماع و کار، کمرنگ‌شدن وجدان کاری، اعتیاد به مواد مخدر، ناهنجاری‌های اجتماعی، رواج خشونت در روابط اجتماعی، طلاق و گرایش به فرهنگ بیگانه و غیرخودی، مهاجرت و غیره را به همراه می‌آورد (Bazrafshan et al., 2018). بر همین مبنا، از سال ۲۰۰۰ میلادی به بعد، در نگاه سازمان ملل متحد برای تعیین سطح توسعه‌یافتگی کشورها، متغیر نشاط و شادکامی افراد جامعه نیز به‌عنوان متغیری کلیدی وارد محاسبات شده است؛ به‌گونه‌ای که اگر مردم یک جامعه احساس شادکامی نکنند، نمی‌توان آن جامعه را جامعه‌ای توسعه‌یافته، به‌ویژه در حوزهٔ توسعهٔ اجتماعی، قلمداد کرد. این امر عملا نشان‌دهنده فقدان وجود «زندگی خوب» است.

در همین راستا، برخی از جامعه‌شناسان بر این باورند که جامعهٔ ایرانی آن‌گونه که باید و شاید شاد نیست و از نبود بسترها و زمینه‌های لازم برای ابراز شادمانی به شکل جمعی و عمومی رنج می‌برد. آمارهای جهانی نیز نشان می‌دهد که وضعیت شادی و نشاط در جامعهٔ ایران مناسب نیست. یکی از مهم‌ترین این گزارش‌ها، گزارش سازمان ملل متحد (۲۰۱۶) است که داده‌های آن در سال‌های ۲۰۱۳ تا ۲۰۱۵ از ۱۵۷ کشور جهان، بر اساس شاخص‌هایی همچون اقتصاد، کارآفرینی و فرصت‌ها، درک از فساد، بخشندگی، سلامت، اطمینان و آزادی‌های فردی جمع‌آوری شده است. بر اساس نتایج این گزارش، ایران با کسب امتیاز ۸/۴، در رتبه صد و پنجم از نظر میزان نشاط قرار داشته است. بر این اساس، میزان شادی در جامعهٔ ایران پایین‌تر از میانگین جهانی قرار دارد (شریف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶).

با توجه به رتبهٔ بسیار ضعیف ایران در زمینهٔ شادی و نشاط اجتماعی، مادهٔ ۸۰ برنامهٔ ششم توسعه صراحتاً دولت را مکلف کرده است به‌منظور پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی، در زمینهٔ تهیه و اجرای «طرح جامع کنترل و کاهش آسیب‌های اجتماعی» برای بسط و گسترش روحیهٔ شادابی، نشاط، امیدواری و اعتماد اجتماعی اقدام کند (قاسمی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۵۸۰). بااین‌حال، شواهد چندانی از افزایش شادی و شادابی مردم در جامعهٔ ایران مشاهده نمی‌شود. ازاین‌رو، باید بررسی کرد که چه راهکارها و متغیرهایی را می‌توان در راستای بهبود شادابی مردم در جامعه به کار گرفت. بر اساس دیدگاه صاحب‌نظران، عوامل و متغیرهای متعدد و گسترده‌ای می‌توانند در میزان شادی فرد و جامعه دخیل باشند. هر یک از این عوامل، به نوبهٔ خود، می‌تواند زمینه و بستری مهم برای تأمین شادی فردی و اجتماعی فراهم کند.

در این میان، شاید فراهم‌کردن زمینه‌های شادی و نشاط از طریق «جعبهٔ جادویی» یا همان تلویزیون، به دلیل همه‌جایی و فراگیر بودن آن، یکی از مناسب‌ترین راه‌ها برای دستیابی به این هدف و تعمیق سرمایهٔ اجتماعی باشد؛ زیرا رسانه‌ها نقش بسزایی در فرهنگ‌آفرینی و شکل‌دهی به زندگی اجتماعی افراد دارند (بلدی، ۱۳۹۶، ص. ۱). بااین‌حال، با نگاهی به عملکرد صداوسیما ایران مشاهده می‌شود که این رسانه در سریال‌های خود عمدتاً از غم‌ها و مشکلات مردم سخن می‌گوید، بی‌آنکه به موازات آن، برنامه‌های قابل‌قبولی برای ایجاد شادی و نشاط تولید کند؛ به‌جز چند برنامهٔ طنز که آن‌ها نیز غالباً بن‌مایه‌هایی اجتماعی و غم‌انگیز دارند. افزون بر این، این رسانه همزمان در گرداب پخش آگهی‌های تبلیغاتی گرفتار شده است. این مسئله در حالی است که رسانه می‌تواند با ارائه و تولید برنامه‌های مناسب، زمینه‌ساز رشد شادی و شادکامی در جامعه باشد.

یکی از برنامه‌هایی که صداوسیما، به‌ویژه صداوسیمای استانی، می‌تواند از آن در راستای اشاعهٔ شادی و نشاط استفاده کند، پوشش رسانه‌ای جشنواره‌های بومی و محلی استان است. این جشنواره‌ها با مسائل اقلیمی و زیست‌محیطی ارتباط نزدیکی دارند و اغلب با بن‌مایه‌هایی چون سپاسگزاری از آفریدگار هستی، پاسداشت و گرامیداشت طبیعت و حفاظت از محیط زیست همراه بوده‌اند. بااین‌حال، رمز ماندگاری و پایداری آن‌ها را باید در آثاری همچون تحکیم روابط خانوادگی، زدودن روحیهٔ انزوا و فردگرایی، کاهش

فشارهای روانی و جسمی ناشی از صعوبت کار، ممانعت از بروز ناهنجاری‌های اجتماعی، و زمینه‌سازی برای گرایش مردم به فرهنگ بومی و محلی جست‌وجو کرد؛ آثاری که از برگزاری آیین‌های شادمانه بر جای می‌ماند (شایسته‌رخ، ۱۳۹۴، ص. ۹).

این جشنواره‌ها در استان مازندران نیز به‌شدت مورد توجه قرار گرفته و این استان را به خاستگاهی مستعد برای برگزاری بیش از دویست جشنوارهٔ بومی و محلی و به کانون برنامه‌های شادی‌ساز، هویت‌بخش و حرکت‌آفرین بدل کرده‌اند. استان مازندران به دلیل جایگاه راهبردی خود در فرایند اقتصاد و فرهنگ کشور، نقش مهمی در هم‌افزایی فرهنگی و بومی و احیای شادی در جامعهٔ خسته از کار و معیشت این استان ایفا می‌کند. جشنواره‌های هویت‌ساز و شادی‌آفرینی همچون «بهارنارنج»، «کِلیا»، «وَرِف چال»، «جشن خرمن»، «مرکبات»، «سیفیجات» و «سبزیجات» و انواع دیگر جشنواره‌های بومی و محلی که از فرهنگ اجداد و نیاکان مردم این سرزمین سرچشمه گرفته‌اند، در گذر سال‌ها و قرن‌ها از گردنه‌های تاریخ پرفرازونشیب این سامان عبور کرده‌اند تا شادی را به مردم این دیار هدیه دهند. با این توصیف، این جشنواره‌ها می‌توانند نقش مهمی در افزایش شادی و نشاط در سطح منطقه و استان داشته باشند.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که در استان مازندران چه جشنواره‌هایی برگزار شده است و مؤلفه‌های شادی‌آفرین در این جشنواره‌ها کدام‌اند؟ مهم‌تر از آن، رسانه‌های استانی چگونه می‌توانند از ظرفیت شادی‌آفرین این جشنواره‌ها در راستای ارتقای نشاط فردی و اجتماعی شهروندان استفاده کنند؟ این مسئله در سال‌های اخیر چندان مورد توجه قرار نگرفته است و شکاف پژوهشی موجود نیز نیازمند مطالعه و بررسی است. بنابراین، با توجه به ظرفیت جشنواره‌های بومی و محلی و نقشی که این جشنواره‌ها می‌توانند در ارتقای شادی و شادابی منطقه و استان داشته باشند، پژوهش حاضر درصدد است به این سؤال اصلی پاسخ دهد: چگونه می‌توان از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی بهره برد؟

اگر جامعه‌ای بخواهد به توسعه و پیشرفت دست یابد و به آرمان‌های انسانی خود نزدیک شود، داشتن شهروندانی بانشاط و شاداب از الزامات اساسی آن است. زمانی می‌توان به سطح مطلوبی از نشاط اجتماعی دست یافت که تمامی آحاد جامعه از نشاط و شادابی برخوردار باشند. جامعه‌ای شاداب و بانشاط می‌تواند زمینه‌ساز دستیابی به اهداف مهم در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی باشد و تصمیم‌گیران جامعه نیز می‌توانند همواره از این ظرفیت به‌عنوان فرصتی مناسب بهره گیرند. شادی عامل مهمی در زندگی است که از طریق آن، فرد همواره احساس مطلوبی نسبت به زندگی خود و دیگران خواهد داشت.

برای شادکامی معانی گوناگونی ارائه شده است. یکی از جامع‌ترین تعاریف شادکامی توسط آرگایل و کروس‌لند (Argyle & Croisland, 1987) ارائه شده است. آنان شادکامی را متشکل از سه مؤلفهٔ مهم می‌دانند: عاطفهٔ مثبت یا احساس خوشی، نداشتن احساسات منفی مانند افسردگی و اضطراب، و رضایت از زندگی. همچنین، شادکامی به احساس خوشبختی پایدار در زندگی شخصی، مفیدبودن برای خود و جامعه، تحقق آرزوها و رفع نیازهای اساسی اطلاق می‌شود (رستم‌زاده و نریمانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸).

شادی عبارت است از مقدار ارزش مثبتی که یک فرد برای خود قائل است. از این منظر، شادی را می‌توان مجموعه‌ای از احساسات یا هیجان‌های مثبت دانست؛ به‌گونه‌ای که میزان احساسات مثبت، یعنی خوشی و لذت، در مقایسه با احساسات منفی، معیار مهمی برای سنجش آن به شمار می‌رود. شادکامی نیز نوعی ارزشیابی و داوری فرد درباره خود و زندگی خویش است که از بیرون به او تحمیل نمی‌شود، بلکه حالتی درونی است که از هیجان‌های مثبت تأثیر می‌پذیرد. بر این اساس، شادکامی بر نگرش‌ها و ادراک‌های شخصی مبتنی است و به حالتی مطبوع و دلپذیر دلالت دارد که از تجربهٔ هیجان‌های مثبت و خشنودی از زندگی سرچشمه می‌گیرد (عبداللهی و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۳۰).

شادی را همچنین می‌توان دستیابی به هر آنچه افراد می‌خواهند دانست و در برخی موارد، سعادت معادل شادکامی در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، شادکامی نوعی خشنودی پایدار و بلندمدت است. شادی، در معنای علمی، به ارزیابی افراد از زندگی خود اشاره دارد. افراد می‌توانند زندگی خود را به‌صورت یک قضاوت کلی، ارزیابی حیطه‌های خاص زندگی یا بررسی احساسات و هیجان‌های اخیر خود دربارهٔ رویدادهایی که برای آنان رخ داده است، ارزیابی کنند (محمدی‌میرزایی و بهبودی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۰).

شادی پیامدهای متعددی در زندگی فردی و اجتماعی دارد و می‌تواند موجب نگرش مثبت به زندگی، خودپندارهٔ مثبت، برخورداری از سلامت روان و تعادل عاطفی، امیدواری به آینده، نگرش مطلوب و رضایت‌آمیز نسبت به خود و دیگران، روابط اجتماعی متعادل، دوری از کینه و نفرت، انتخاب آگاهانهٔ اهداف زندگی، تلاش برای تحقق اهداف، دوری از اتلاف وقت و کاهلی، افزایش موفقیت‌های زندگی، برخورداری از شاخص‌های بالاتر کیفیت زندگی، عملکرد بهتر سیستم ایمنی در مقابل استرس، خواب

بهتر، تمایل بیشتر به کمک به دیگران و عملکرد بهتر شغلی و تحصیلی و همچنین تصمیم‌گیری بهتر شود (Luhmann et al., 2016). شادبودن همچنین می‌تواند به کاهش آسیب‌های اجتماعی، از جمله اعتیاد و خودکشی، کمک کند. افزون بر این، وجود فضای شاد و مفرح در فرایند یادگیری و شکوفایی استعدادهای فراگیران مؤثر است و می‌تواند انرژی و انگیزهٔ آنان را افزایش دهد.

در نهایت، می‌توان گفت که شادی دست‌کم در دو معنا قابل تبیین است. در معنای نخست، منظور از شادی، تجربهٔ هیجان مثبت در زمان حال است؛ اما در معنای دوم، شادکامی و سعادتمندی مدنظر قرار می‌گیرد که با خشنودی و رضایت از زندگی همراه است. به نظر می‌رسد آنچه روان‌شناسی مثبت‌گرا از شادی مورد بحث قرار می‌دهد، بیشتر به معنای دوم، یعنی شادکامی و رضایت از زندگی، مربوط می‌شود (وهابی و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۳).

نشاط اجتماعی

نشاط اجتماعی یکی از نیازهای اساسی جوامع امروزی است؛ زیرا شهروندان کلان‌شهرها فرصت کمتری برای توجه به خود و نیازهایشان پیدا می‌کنند و ازاین‌رو، به‌شدت مستعد افسردگی هستند. نشاط اجتماعی وضعیتی روانی، مثبت و توأم با خشنودی و رضایتمندی است و به احساسات مثبت فرد و رضایت خاطر او از زندگی مربوط می‌شود (بلدی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳).

به‌منظور تشریح متغیر نشاط اجتماعی، می‌توان از مدل دینر (Diener, 1997) استفاده کرد. بر اساس این مدل، نشاط اجتماعی دارای سه بُعد هیجانی، شناختی و اجتماعی است. بُعد هیجانی نشاط اجتماعی، دربرگیرندهٔ خلق‌وخوها و حالات مثبت و خوشایند افراد است. بُعد شناختی نیز نوعی تفکر و پردازش اطلاعات را شامل می‌شود که به ارزیابی مثبت افراد از زندگی منجر می‌شود. بُعد اجتماعی، بیانگر گسترش روابط اجتماعی فرد با دیگران و در پی آن، افزایش حمایت اجتماعی است. این بُعد از نشاط، گرایش‌ها و تمایلات فرد نسبت به اجتماع، مانند علاقه به انسان‌های دیگر و تأثیرگذاری مثبت بر آنان را دربر می‌گیرد (طاهری و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۷۹).

نشاط اجتماعی را می‌توان رضایت از زندگی توأم با عاطفه و هیجان مثبت دانست. برای ایجاد و تقویت آن، باید مؤلفه‌های مکملی همچون امید اجتماعی، مشارکت، رضایت و اعتماد را در تمامی ابعاد اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه تقویت کرد (قاسمی و همکاران، ۱۳۹۸، ص.۵۷۷).

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های مختلفی در حوزهٔ شادی و نشاط اجتماعی انجام شده است؛ اما پژوهش مستقیمی دربارهٔ جشنواره‌های بومی و محلی و نقش رسانه‌ها در بهره‌گیری از شادی حاصل از برگزاری این جشنواره‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بااین‌حال، می‌توان به برخی از مطالعات مرتبط اشاره کرد.

شریف‌زاده و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای مروری با عنوان «بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی در جامعهٔ ایران»، عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی را مورد مطالعه قرار داده‌اند. جامعهٔ آماری این پژوهش شامل تمامی مقالات معتبر علمی بود که طی سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۴ با موضوع نشاط اجتماعی منتشر شده بودند. در نهایت، ۲۴ پژوهش انتخاب و با استفاده از نرم‌افزار جامع فراتحلیل[1]، تحلیل شدند. یافته‌های پژوهش نشان داد که متغیرهای رضایت از زندگی، عزت‌نفس، دینداری و ارتباط اجتماعی، در مقایسه با سایر متغیرها، تأثیر بیشتری بر نشاط اجتماعی در ایران دارند.

حاجی‌زاده میمندی (۱۳۹۴) نیز پژوهشی با عنوان «بررسی میزان و عوامل فرهنگی ـ اجتماعی مرتبط با نشاط اجتماعی؛ مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه یزد» انجام داده است. این پژوهش با هدف شناخت میزان و عوامل فرهنگی ـ اجتماعی مرتبط با نشاط اجتماعی در میان دانشجویان دانشگاه یزد و به روش پیمایش، با استفاده از پرسشنامه، انجام شد. تعداد ۲۷۷ نفر از دانشجویان دانشگاه یزد که با روش نمونه‌گیری طبقه‌ای متناسب از هفت دانشکده انتخاب شده بودند، نمونهٔ تحقیق را تشکیل دادند. نتایج نشان داد که میانگین نمرهٔ نشاط اجتماعی دانشجویان مورد بررسی ۴۶/۴۲ با انحراف معیار ۷۱/۱۳ بوده است و با میانگین شادکامی کشورهای در حال توسعه تفاوت معناداری نداشت. همچنین، بین میزان نشاط دانشجویان و متغیرهای زمینه‌ای شامل سن، جنس، وضعیت تأهل، محل سکونت و مقطع تحصیلی، رابطهٔ معناداری مشاهده نشد؛ درحالی‌که نتایج آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه نشان داد بین رشتهٔ تحصیلی و میزان نشاط اجتماعی رابطهٔ معناداری وجود دارد. همچنین، ضرایب همبستگی پیرسون بین متغیرهای اصلی پژوهش نشان داد که بین میزان نشاط اجتماعی و تمامی متغیرهای مستقل، شامل دینداری، بهره‌مندی از وسایل ارتباط جمعی، امید به آینده و عزت‌نفس، رابطهٔ مستقیم و معناداری وجود دارد.

حنان و اب کریم (Hanan & Ab Karim, 2015) نیز در

1 CMA2

پژوهشی، تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر جشنوارهٔ غذا را مورد مطالعه قرار داده‌اند. جشنواره‌های غذا در حال تبدیل‌شدن به یکی از جاذبه‌های مهم برای متخصصان و علاقه‌مندان غذا هستند و فرصت تجربه غذا و شادمانی در مکانی خاص را فراهم می‌کنند. به نظر می‌رسد ابزارهای سنتی بازاریابی که توسط برگزارکنندگان جشنواره‌های غذا مورد استفاده قرار می‌گیرند، به‌ویژه برای جذب نسل Y که مستقیماً درگیر جست‌وجو و دریافت اطلاعات از طریق اینترنت هستند، موفقیت کمتری دارند. نتایج این پژوهش نشان داد که رسانه‌های اجتماعی می‌توانند موجب افزایش توجه به جشنواره‌های غذا شوند.

روش انجام پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، کاربردی؛ از نظر ماهیت، توصیفی؛ و از نظر روش، آمیخته از نوع اکتشافی متوالی است. روش تحقیق آمیخته، ترکیبی از روش‌های تحقیق کیفی و کمی است. در روش آمیخته از نوع اکتشافی متوالی، ابتدا روش کیفی و سپس روش کمی اجرا می‌شود. در این نوع پژوهش، پژوهشگر درصدد شناسایی و تبیین ابعاد، مؤلفه‌ها و زمینه‌های موجود در موقعیت‌های نامعین است؛ ازاین‌رو، ابتدا به گردآوری و تحلیل داده‌های کیفی و سپس به گردآوری و تحلیل داده‌های کمی می‌پردازد.

جامعهٔ آماری در مرحلهٔ نخست پژوهش (بخش کیفی) شامل مسئولان برگزارکننده و نخبگان جشنواره‌های بومی و محلی استان مازندران در سال ۱۳۹۷ بود. در این مرحله، تعداد نمونه از پیش مشخص نشده بود و نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند و در دسترس تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت. در نهایت، پس از انجام ۲۷ مصاحبه، اشباع نظری حاصل شد و فرایند نمونه‌گیری متوقف گردید.

جامعهٔ آماری در مرحلهٔ دوم پژوهش (بخش کمی) شامل تمامی افراد مراجعه‌کننده به هر یک از جشنواره‌های بومی و محلی استان مازندران در سال ۱۳۹۷ بود. به‌منظور برآورد حجم نمونهٔ آماری در این مرحله، از جدول تعیین حجم نمونهٔ کرجسی و مورگان (Krejcie & Morgan, 1970) استفاده شد. بر این اساس، تعداد ۳۸۴ نفر به‌عنوان نمونهٔ آماری انتخاب شدند که بیشترین مقدار حجم نمونه در جدول مذکور را شامل می‌شد. برای انتخاب افراد نمونه نیز از روش نمونه‌گیری غیرتصادفی در دسترس استفاده شد. بدین منظور، با مراجعه به افراد شرکت‌کننده در هر یک از جشنواره‌های بومی و محلی در شهرهای مختلف استان مازندران، از آنان درخواست شد در صورت تمایل و رضایت، در این پژوهش مشارکت کرده و به پرسشنامه پاسخ دهند.

در مرحلهٔ کیفی، پس از تبدیل مصاحبه‌های انجام‌شده با نخبگان به متن نوشتاری، کدهای مربوط استخراج و دسته‌بندی شدند. سپس، بر اساس یافته‌های حاصل از تحلیل مصاحبه‌ها، پرسشنامهٔ بسته‌پاسخ طراحی شد. این پرسشنامه شامل بخش‌هایی بود که در آن دیدگاه، نظر و نگرش پاسخگویان در قالب ۶۸ گویه اندازه‌گیری شد. بر اساس مصاحبه با خبرگان و متخصصان، قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی استان مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی در سه بُعد اصلی شامل شادی فردی، شادی اجتماعی و شادی خانوادگی شناسایی شد.

برای تجزیه‌وتحلیل داده‌ها از دو رویکرد کیفی و کمی استفاده شد. در مرحلهٔ کیفی، با توجه به مبانی نظری پژوهش‌های کیفی، هم‌زمان با انجام مصاحبه‌ها، فرایند پیاده‌سازی، کدگذاری، دسته‌بندی و تحلیل داده‌ها نیز انجام گرفت. در مرحلهٔ کمی، برای تحلیل داده‌ها از روش‌های آمار توصیفی و آمار استنباطی با استفاده از نرم‌افزار آماری SPSS نسخهٔ ۲۳[1] استفاده شد.

یافته‌های پژوهش

از آنجا که هدف اصلی این پژوهش، شناسایی قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی است، پس از انجام مصاحبه با نخبگان، فرایند پیاده‌سازی، کدگذاری، دسته‌بندی و تحلیل داده‌ها به روش کیفی انجام شد. شاخص‌ها، مؤلفه‌ها و ابعاد شناسایی‌شده در این مرحله، در قالب پرسشنامه تدوین و مرحلهٔ دوم پژوهش (بخش کمی) با توزیع پرسشنامه میان اعضای نمونهٔ آماری اجرا شد. سپس، با استفاده از شاخص‌های آمار استنباطی، به سؤال‌های پژوهش پاسخ داده شد.

پس از شناسایی متغیرهای مربوط به قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، از آزمون کولموگروف ـ اسمیرنوف[2] به‌منظور بررسی نرمال‌بودن توزیع داده‌ها و تعیین امکان استفاده از آزمون‌های پارامتری یا ناپارامتری استفاده شد.

در آزمون کولموگروف ـ اسمیرنوف، فرضیه‌های آماری به شرح زیر تعریف شدند:

H0: داده‌ها دارای توزیع نرمال هستند.

H1: داده‌ها دارای توزیع نرمال نیستند.

بر اساس نتایج آزمون کولموگروف ـ اسمیرنوف، چنانچه سطح معناداری (Sig.) برای متغیرهای مورد بررسی بزرگ‌تر از سطح

1 SPSS Inc., Chicago, IL., USA
2 Kolmogorov–Smirnov

آزمـون (α=۰۵/۰) باشـد، فـرض نرمـال‌بودن داده‌هـا پذیرفتـه می‌شود. نتایج محاسبات آزمون کولموگروف ـ اسمیرنوف (K-S) در جدول ۱ ارائه شده است.

نتایج آزمون در سطح اطمینـان ۹۵ درصـد (α=۰۵/۰) نشـان داد کـه متغیرهـای پـژوهش، شـامل شـادی فـردی، شـادی اجتمـاعی و شادی خانوادگی، از توزیع نرمال برخوردار نیستند؛ زیـرا مقـادیر به‌دست آمـده بـرای سـطح معنـاداری (Sig.=۰۰۰/۰) کوچـک‌تر از مقـدار خطای پیش‌بینی‌شده یـا سطح آزمـون (α=۰۵/۰) است. بنـابراین، برای پاسخ به سؤال‌های پژوهش و بررسی فرضـیه‌های آمـاری مـرتبط با این متغیرها، استفاده از آزمون‌های آمار ناپارامتری مجاز است.

بررسی وضعیت احیای شادی فردی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران

بـه‌منظور بررسـی وضـعیت احیـای شـادی فـردی بـه‌عنوان یکـی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی برای احیای شادی‌آفرینی، از آزمون ناپارامتری دو جمله‌ای [1] استفاده شد. نتایج این آزمون در جدول ۲ ارائه شده است.

نتـایج جـدول ۲ نشـان می‌دهـد کـه بـین دیـدگاه موافقـان (پاسخگویانی که در پرسشنامه یکی از دو گزینهٔ «مـوافقم» و «کـاملاً موافقم» را انتخاب کرده‌اند) و مخالفان (پاسخگویانی که یکی از سـه گزینهٔ «کاملاً مخالفم»، «مخالفم» و «متوسط» را انتخـاب کرده‌انـد) تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیـرا سـطح معنـاداری (Sig.=0/000) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بر این اساس، اکثریت پاسخگویان معتقدند جشنواره‌های بـومی و محلـی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی می‌تواننـد در احیـای مؤلفـه‌های شادی فردی مؤثر باشند. از دیدگاه آنان، مهم‌تـرین قابلیت‌هـای ایـن جشنواره‌ها عبارت‌اند از: احیای شادی طبیعی (۷۸ درصـد)، احیـای شادی معنوی (۶۷ درصد) و احیـای امیـد بـه آینـده (۷۰ درصـد). در مجموع، ۸۵ درصد از پاسخگویان، احیـای شـادی فـردی را یکـی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی برای احیای شادی‌آفرینی می‌دانند.

بررسـی وضـعیت احیـای شـادی اجتمـاعی بـه‌عنوان یکـی از قابلیت‌هـای جشـنواره‌های بـومی و محلـی مازندران

بـرای بررسـی وضـعیت احیـای شـادی اجتمـاعی بـه‌عنوان یکـی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی برای احیای شادی‌آفرینی، از آزمون ناپارامتری دو جمله‌ای استفاده شد. نتایج این آزمون در جدول ۳ ارائه شده است.

نتـایج جـدول ۳ نشـان می‌دهـد کـه بـین دیـدگاه موافقـان (پاسخگویانی که گزینه‌های «موافقم» و «کاملاً مـوافقم» را انتخـاب کرده‌اند) و مخالفان (پاسخگویانی که گزینـه‌های «کـاملاً مخـالفم»، «مخالفم» و «متوسط» را انتخاب کرده‌انـد) تفـاوت معنـاداری وجـود دارد؛ زیـرا سـطح معنـاداری (Sig.=0/000) از مقـدار خطـای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بر این اساس، اکثریت پاسخگویان معتقدند جشنواره‌های بـومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی، قابلیت احیـای مؤلفـه‌های شـادی اجتمـاعی را دارنـد. مهم‌تـرین ایـن مؤلفـه‌ها عبارت‌انـد از: احیـای همبسـتگی اجتمـاعی (۸۵ درصـد)، رونـق اقتصـادی (۹۲ درصـد)، موفقیـت در محـیط کـاری (۸۵ درصـد)، پیشـگیری از آسـیب‌های اجتماعی (۸۹ درصد) و افزایش بهره‌وری (۸۱ درصـد). در مجمـوع، ۹۲ درصـد از پاسـخگویان، احیـای شـادی اجتمـاعی را یکـی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی برای احیای شادی‌آفرینی می‌دانند.

بررسی وضـعیت احیـای شـادی خـانوادگی بـه‌عنوان یکـی از قابلیت‌هـای جشـنواره‌های بـومی و محلـی مازندران

به‌منظور بررسی وضعیت احیـای شـادی خـانوادگی بـه‌عنوان یکـی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازنـدران در شـبکهٔ اسـتانی برای احیای شادی‌آفرینی، از آزمون ناپارامتری دو جمله‌ای استفاده شد. نتایج این آزمون در جدول ۴ ارائه شده است.

نتـایج جـدول ۴ نشـان می‌دهـد کـه بـین دیـدگاه موافقـان (پاسخگویانی که در پرسشنامه یکی از دو گزینهٔ «مـوافقم» و «کـاملاً موافقم» را انتخاب کرده‌اند) و مخالفان (پاسخگویانی که یکی از سـه گزینهٔ «کاملاً مخالفم»، «مخالفم» و «متوسط» را انتخـاب کرده‌انـد) تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیـرا سـطح معنـاداری (Sig.=0/000) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بنـابراین، اکثریـت پاسـخگویان معتقدنـد جشـنواره‌های بـومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی قابلیـت احیـای مؤلفـه‌های شـادی خـانوادگی را دارنـد. از دیـدگاه آنـان، مهم‌تـرین قابلیت‌هـای ایـن

1 Binomial Test

جشنواره‌ها عبارت‌اند از: احیای استحکام پیوندهای خانوادگی (۹۱ درصد) و افزایش صمیمیت (۶۷ درصد). در مجموع، ۸۸ درصد از پاسخگویان، احیای شادی خانوادگی را یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی در راستای احیای شادی‌آفرینی می‌دانند.

اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی فردی

پس از مشخص‌شدن اینکه احیای شادی فردی یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران محسوب می‌شود، به‌منظور اولویت‌بندی مؤلفه‌های شناسایی‌شدهٔ آن از آزمون رتبه‌ای فریدمن استفاده شد.

نتایج حاصل از تحلیل داده‌ها در جدول ۵ نشان داد که بین اولویت‌بندی (رتبه‌بندی) مؤلفه‌های شادی فردی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیرا سطح معناداری به‌دست‌آمده (Sig.=0/001) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بنابراین، با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان قضاوت کرد که فرضیهٔ پژوهش (۱) تأیید می‌شود؛ به این معنا که از نظر آماری، بین میانگین رتبه‌ای تأثیر هر یک از مؤلفه‌های شادی فردی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد.

بر این اساس، اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی فردی به شرح زیر است:

۱. شادی طبیعی؛ با میانگین رتبه ۱۲/۲
۲. شادی معنوی؛ با میانگین رتبه ۹۹/۱
۳. امید به آینده؛ با میانگین رتبه ۸۹/۱

اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی اجتماعی

پس از مشخص‌شدن اینکه احیای شادی اجتماعی یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران محسوب می‌شود، به‌منظور اولویت‌بندی مؤلفه‌های شناسایی‌شدهٔ آن از آزمون رتبه‌ای فریدمن استفاده شد.

نتایج حاصل از تحلیل داده‌ها در جدول ۶ نشان داد که بین اولویت‌بندی (رتبه‌بندی) مؤلفه‌های شادی اجتماعی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیرا سطح معناداری (Sig.) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بنابراین، با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان قضاوت کرد که فرضیهٔ پژوهش (۱) تأیید می‌شود؛ به این معنا که از نظر آماری، بین میانگین رتبه‌ای تأثیر هر یک از مؤلفه‌های شادی اجتماعی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد.

بر این اساس، اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی اجتماعی به شرح زیر است:

۱. رونق اقتصادی؛ با میانگین رتبه ۴۱/۳
۲. همبستگی اجتماعی؛ با میانگین رتبه ۰۳/۳
۳. افزایش بهره‌وری؛ با میانگین رتبه ۹۰/۲
۴. پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی؛ با میانگین رتبه ۸۸/۲
۵. موفقیت در محیط کاری؛ با میانگین رتبه ۷۹/۲

اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی خانوادگی

پس از مشخص‌شدن اینکه احیای شادی خانوادگی یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران محسوب می‌شود، به‌منظور اولویت‌بندی مؤلفه‌های شناسایی‌شدهٔ آن از آزمون رتبه‌ای فریدمن استفاده شد.

نتایج حاصل از بررسی داده‌ها در جدول ۷ نشان داد که بین اولویت‌بندی (رتبه‌بندی) مؤلفه‌های شادی خانوادگی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیرا سطح معناداری (Sig.=0/010) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰۵/۰) کوچک‌تر است.

بنابراین، با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان قضاوت کرد که فرضیهٔ پژوهش (۱) تأیید می‌شود؛ یعنی از نظر آماری، بین میانگین رتبه‌ای تأثیر هر یک از مؤلفه‌های شادی خانوادگی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد.

بر این اساس، اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی خانوادگی به شرح زیر است:

۱. استحکام پیوندهای خانوادگی؛ با میانگین رتبه ۵۶/۱
۲. صمیمیت؛ با میانگین رتبه ۴۴/۱

اولویت‌بندی مؤلفه‌های شادی

پس از مشخص‌شدن اینکه احیای شادی یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران محسوب می‌شود، به‌منظور اولویت‌بندی ابعاد شناسایی‌شدهٔ این مؤلفه، از آزمون رتبه‌ای فریدمن استفاده شد.

نتایج بررسی داده‌ها در جدول ۸ نشان داد که بین اولویت‌بندی (رتبه‌بندی) ابعاد شادی فردی، اجتماعی و خانوادگی به‌عنوان قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد؛ زیرا سطح معناداری (Sig.=0/000) از مقدار خطای پیش‌بینی‌شده (α=۰/۰۵) کوچک‌تر است.

بنابراین، با اطمینان ۹۵ درصد می‌توان قضاوت کرد که فرضیهٔ پژوهش (۱) تأیید می‌شود؛ یعنی از نظر آماری، بین میانگین رتبه‌ای تأثیر هر یک از ابعاد شادی به‌عنوان قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، تفاوت معناداری وجود دارد.

بر این اساس، اولویت‌بندی ابعاد شادی به شرح زیر است:

۱. شادی اجتماعی؛ با میانگین رتبه ۱۵/۲

۲. شادی خانوادگی؛ با میانگین رتبه ۱۱/۲

۳. شادی فردی؛ با میانگین رتبه ۷۴/۱

بحث

تحلیل پرسش اول پژوهش: جشنواره‌های بومی و محلی استان مازندران کدام‌اند؟

در گام نخست پژوهش، ۳۵ جشنوارهٔ بومی و محلی در استان مازندران شناسایی شد. جشنواره‌های شناسایی‌شده شامل جشن پریری، جشن خرمن، هشت‌وهشت یا میر روز، تیرماه سیزده‌شو، آش آشه، دشویزون، جشنوارهٔ برنج، نیشکر، توت‌فرنگی، انار، پرتقال، گل نرگس، کیوی، چای، گل گاوزبان، بهارنارنج، غذاهای بومی و محلی، گل محمدی، عسل، کلیا، کَتی، آوای تالاب‌های سرخ، انجیر، تمشک، هلو، جشن ناتل، بازی‌های بومی و محلی میان‌بند (از پل‌سنگ تا سیوسنگ)، جشنوارهٔ بومی و محلی فیل‌سنگی، گیاهان دارویی، گل ارکیده و ورف‌چال است.

برخی از این جشنواره‌ها در نقاط مختلف استان نیز به‌صورت تکرارشونده برگزار می‌شوند. بر اساس یافته‌های پژوهش، مهم‌ترین اهداف برگزاری این جشنواره‌ها، ایجاد شادی و نشاط برای مردم، به‌ویژه کشاورزان، و همچنین رونق اقتصادی منطقه عنوان شده است؛ به‌گونه‌ای که بیشترین فراوانی کدهای استخراج‌شده نیز به این دو موضوع اختصاص داشته است.

تحلیل پرسش دوم پژوهش: مؤلفه‌های شادی‌آفرین در جشنواره‌های بومی و محلی چیست؟

الف) دیدگاه نخبگان

بر اساس یافته‌های پژوهش، در گام نخست با مسئولان برگزارکنندهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مصاحبهٔ عمیق انجام شد. کدهای استخراج‌شده از این مصاحبه‌ها، در راستای شناسایی قابلیت‌های جشنواره‌ها برای احیای شادی در شبکهٔ استانی، در سه بُعد اصلی شامل شادی فردی، شادی خانوادگی و شادی اجتماعی دسته‌بندی شدند.

مؤلفهٔ شادی فردی

بر اساس کدهای استخراج‌شده از مصاحبه با نخبگان، شادی فردی در سه مؤلفهٔ مجزا شامل شادی طبیعی، شادی معنوی و امید به آینده تفکیک شد. بر اساس میزان فراوانی کدهای استخراج‌شده، مهم‌ترین مؤلفه‌های شادی فردی به ترتیب عبارت‌اند از:

- شادی طبیعی (۴۲ درصد)
- شادی معنوی (۳۴ درصد)
- امید به آینده (۲۴ درصد)

مؤلفهٔ شادی خانوادگی

بر اساس کدهای استخراج‌شده از مصاحبه با نخبگان، شادی خانوادگی در دو مؤلفهٔ اصلی شامل استحکام پیوندهای خانوادگی و صمیمیت دسته‌بندی شد. بر این اساس، مهم‌ترین مؤلفه‌های شادی خانوادگی برحسب درصد فراوانی عبارت‌اند از:

- استحکام پیوندهای خانوادگی (۶۱ درصد)
- صمیمیت (۳۹ درصد)

مؤلفهٔ شادی اجتماعی

شادی اجتماعی بر اساس یافته‌های حاصل از مصاحبه با نخبگان، در پنج مؤلفهٔ اصلی شامل همبستگی اجتماعی، رونق اقتصادی، موفقیت در محیط کاری، پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی و افزایش بهره‌وری تفکیک شد. بر اساس درصد فراوانی کدهای استخراج‌شده، مهم‌ترین مؤلفه‌های شادی اجتماعی به ترتیب

عبارت‌اند از:

- همبستگی اجتماعی (۳۱ درصد)
- پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی (۲۵ درصد)
- رونق اقتصادی (۲۴ درصد)
- موفقیت در محیط کاری (۱۵ درصد)
- افزایش بهره‌وری (۵ درصد)

ب) دیدگاه شرکت‌کنندگان در جشنواره‌های بومی و محلی

احیای شادی طبیعی

یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی، احیای شادی طبیعی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای شادی طبیعی از طریق جشنواره‌های بومی و محلی مازندران عبارت‌اند از:

- تقویت ابتکار در ایجاد شادی طبیعی (۸۰ درصد)
- تقویت سلامت جسم و روان (۷۸ درصد)
- سرخوشی ناشی از زنده‌شدن احساس تعلق به گذشته (۷۷ درصد)

احیای شادی معنوی

احیای شادی معنوی نیز یکی دیگر از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی است. از منظر شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای شادی معنوی از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- زنده‌شدن نوستالژی گذشته (۶۷ درصد)
- احیای احساس و خاطرات دوران کودکی (۶۷ درصد)

احیای امید به آینده

احیای امید به آینده یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای امید به آینده از طریق جشنواره‌های بومی و محلی مازندران عبارت‌اند از:

- توجه بیشتر به تغذیهٔ مناسب (۸۲ درصد)
- تلاش برای تقویت سلامت جسمی و روانی (۸۲ درصد)
- امید به احیای آداب و رسوم (۶۸ درصد)

احیای همبستگی اجتماعی

احیای همبستگی اجتماعی یکی دیگر از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای همبستگی اجتماعی از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- تقویت مشارکت در بازی‌های دست‌جمعی (۸۵ درصد)
- احیای باورداشت‌های بومی و محلی (۸۱ درصد)
- احیای سرودها و ترانه‌های ماندگار بومی و محلی (۸۱ درصد)
- تقویت احساس احترام بیشتر به همنوع (۸۱ درصد)

احیای رونق اقتصادی

رونق اقتصادی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی، مورد توجه شرکت‌کنندگان قرار گرفته است. از دیدگاه آنان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای رونق اقتصادی از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- رونق‌یافتن تولیدات بومی و محلی (۸۵ درصد)
- توسعهٔ فروش دست‌ساخته‌ها و محصولات بومی و محلی (۸۵ درصد)
- احیای بازارهای سنتی (۸۱ درصد)

احیای موفقیت در محیط کاری

احیای موفقیت در محیط کاری یکی دیگر از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای موفقیت در محیط کاری از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- افزایش رضایتمندی کاری (۷۷ درصد)
- تقویت قدرت تجزیه و تحلیل فرصت‌ها و تهدیدهای عوامل بیرونی (۷۷ درصد)
- تقویت همبستگی در محیط‌های کاری (۷۶ درصد)
- افزایش میزان اثرگذاری بر محیط کار (۷۶ درصد)

احیای پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی

پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی، یکی دیگر از مؤلفه‌های مورد بررسی در این پژوهش است. از منظر شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در پیشگیری از

آسیب‌های اجتماعی از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- دوری از تنش‌های سیاسی (۸۴ درصد)
- دورشدن از آسیب‌های فضای مجازی (۷۹ درصد)
- توسعهٔ فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی (۷۹ درصد)
- پس‌زدن فرهنگ مهاجم بیگانه (۷۶ درصد)

احیای افزایش بهره‌وری

افزایش بهره‌وری یکی دیگر از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای افزایش بهره‌وری از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- انبساط خاطر ناشی از ایجاد انرژی مثبت (۸۳ درصد)
- افزایش راندمان کاری و اجتماعی (۸۰ درصد)
- فراهم‌شدن فرصت رشد حداکثری در نتیجه مسرت و نشاط محیط کاری (۸۰ درصد)

احیای استحکام پیوندهای خانوادگی

استحکام پیوندهای خانوادگی به‌عنوان یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی، یکی از مؤلفه‌های مهم شادی خانوادگی است. از دیدگاه شرکت‌کنندگان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای استحکام پیوندهای خانوادگی از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- فراهم‌شدن فرصت آشنایی فرزندان با شیوه‌های زندگی گذشته (۸۲ درصد)
- تقویت ارتباطات خارج از منزل از طریق کنار هم بودن اعضای خانواده (۸۰ درصد)
- فراهم‌شدن فرصت آشنایی اعضای خانواده با فرهنگ و آداب و رسوم گذشتگان (۷۹ درصد)
- فراهم‌شدن فرصت آشنایی اعضای خانواده با بازی‌های فردی و دست‌جمعی و شادی‌بخش گذشتگان (۷۹ درصد)

احیای صمیمیت

صمیمیت نیز به‌عنوان یکی از قابلیت‌های شناسایی‌شدهٔ جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی، مورد توجه شرکت‌کنندگان قرار گرفته است. از دیدگاه آنان، مهم‌ترین عوامل مؤثر در احیای صمیمیت از طریق این جشنواره‌ها عبارت‌اند از:

- تقویت مهارت‌های ارتباطی اعضای خانواده با یکدیگر (۶۶ درصد)
- تقویت مهارت‌های ارتباطی اعضای خانواده با دیگران (۶۴ درصد)
- کاهش فاصله اعضای خانواده از طریق دورشدن از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی مجازی (۶۰ درصد)

تحلیل پرسش سوم پژوهش: راهکارهای لازم برای بهره‌گیری از قابلیت‌های شادی‌آفرین جشنواره‌های بومی و محلی در رسانه استانی چیست؟

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مردم خواستار بهره‌گیری از ظرفیت جشنواره‌های بومی و محلی در راستای احیای شادی‌آفرینی در شبکهٔ استانی مازندران هستند. بر اساس یافته‌های پژوهش، ۸۵ درصد از پاسخگویان، احیای شادی فردی را یکی از قابلیت‌های جشنواره‌های بومی و محلی مازندران در شبکهٔ استانی برای احیای شادی‌آفرینی می‌دانند. همچنین، ۹۲ درصد از پاسخگویان، احیای شادی اجتماعی و ۸۸ درصد از آنان، احیای شادی خانوادگی را از قابلیت‌های مهم این جشنواره‌ها در راستای ارتقای شادی و نشاط اجتماعی قلمداد کرده‌اند.

بر این اساس، رسانه استانی مازندران می‌تواند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگی، اجتماعی و آیینی جشنواره‌های بومی و محلی، برنامه‌های متنوعی را در قالب‌های مختلف تولید و عرضه کند.

پیشنهادهای برنامه‌سازی در شبکهٔ استانی مازندران

۱. فیلم‌های داستانی

اقبال عمومی به فیلم‌های سینمایی و داستانی که به خرده‌فرهنگ‌ها و آیین‌های بومی می‌پردازند، قابل توجه است. برای نمونه، در فیلم «همه می‌دانند» ساختهٔ اصغر فرهادی، خرده‌فرهنگ‌های مرتبط با مراسم عروسی و آیین‌های ایتالیایی مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس، جشن‌های بومی و محلی که قابلیت داستان‌پردازی و تبدیل‌شدن به فیلمنامه را دارند، می‌توانند ضمن غنی‌سازی محتوای فیلم‌های سینمایی و داستانی، در معرفی و گسترش معارف فرهنگ مردم نیز نقش مؤثری ایفا کنند. آیین‌هایی همچون ورف‌چال، جشن خرمن، جشنواره انجیر و دیگر آیین‌های مشابه، ظرفیت بالایی برای پرداخت داستانی دارند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان داستان را بر محور یک جشنواره شکل داد یا بخشی از روایت داستان را در بستر این آیین‌ها به تصویر کشید. چنین رویکردی می‌تواند در افزایش شادی و نشاط مردم استان مؤثر باشد.

۲. فیلم مستند

مستند یکی از مناسب‌ترین قالب‌های رسانه‌ای برای بهره‌گیری از ظرفیت جشنواره‌های بومی و محلی و بازنمایی شادی‌آفرینی در شبکهٔ استانی است. انعطاف‌پذیری موجود در نحوهٔ برگزاری این جشنواره‌ها، امکان تولید انواع مستندهای داستانی، آرشیوی، بازسازی، محض و گزارشی را برای مستندسازان فراهم می‌کند.
مشاغل مرتبط با کشاورزی و دامداری، همچنین جشنواره‌هایی که با فعالیت‌های اقتصادی و تولیدات بومی پیوند دارند، می‌توانند تأثیر قابل توجهی بر مخاطبان داشته و زمینه احیای شادی و نشاط اجتماعی را فراهم کنند.

۳. مستند رادیویی

رادیو در میان مردم استان مازندران، به دلیل شرایط شغلی و موقعیت‌های کاری، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بسیاری از مردم استان، به‌ویژه در هنگام فعالیت‌های کشاورزی و دامداری، از مخاطبان مستمر این رسانه به شمار می‌روند. مستندهای رادیویی، با توجه به ظرفیت‌های کمتر استفاده‌شده در این حوزه، می‌توانند جایگاه ویژه‌ای در میان مخاطبان پیدا کنند. ازاین‌رو، پرداختن به جشنواره‌های بومی و محلی در قالب مستندهای رادیویی در رادیو مازندران می‌تواند به جذب مخاطب و تقویت شادی‌آفرینی کمک کند.

۴. نمایش رادیویی

رادیو به‌عنوان رسانه‌ای گرم، به تعبیر مک‌لوهان، همواره مخاطبان خاص خود را داشته است. نمایش‌های رادیویی به دلیل ماهیت شنیداری و داستانی خود، قابلیت بالایی برای جذب مخاطب دارند. بهره‌گیری از یافته‌های این پژوهش در تولید نمایش‌های رادیویی با محوریت جشنواره‌های بومی و محلی می‌تواند در گسترش روحیهٔ شادی و نشاط عمومی و افزایش سرمایه فرهنگی جامعه نقش مؤثری داشته باشد.

۵. برنامه‌های مناسبتی

استان مازندران دارای تقویمی بومی موسوم به «تقویم طبری» است که بسیاری از مناسبت‌های آن با جشن‌ها و آیین‌های سنتی پیوند دارد. این مناسبت‌ها ظرفیت مناسبی برای تولید برنامه‌های فرهنگی و شادی‌آفرین در رسانه استانی فراهم می‌کنند. ازاین‌رو، پیشنهاد می‌شود برنامه‌سازان با توجه بیشتر به این آیین‌ها، در معرفی و گسترش معارف فرهنگی و شادی‌آفرین آن‌ها تلاش کنند. بخش قابل توجهی از این آیین‌ها، در کنار جنبه‌های فرهنگی، با باورها و اعتقادات دینی مردم سرزمین علویان نیز پیوند دارد.

۶. برنامه‌های کودک و نوجوان

بر اساس مشاهدات میدانی پژوهشگر، جشنواره‌های بومی و محلی نقش مهمی در ایجاد شادی و نشاط میان کودکان و نوجوانان دارند. بسیاری از خانواده‌ها، یکی از دلایل حضور خود در این جشنواره‌ها را علاوه بر تغییر روحیه و ایجاد نشاط، آشنایی فرزندان با سبک زندگی و فرهنگ مازندرانی عنوان می‌کنند. ازاین‌رو، با توجه به استقبال کودکان و نوجوانان از این جشنواره‌ها، می‌توان ظرفیت‌های موجود را در قالب برنامه‌های کودک و نوجوان بازتاب داد و از این طریق، زمینه آشنایی نسل جدید با میراث فرهنگی، آیین‌ها و سبک زندگی بومی استان را فراهم کرد.

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر به شناسایی صورت‌هایی کهن و پایدار جشنواره بومی و محلی در استان مازندران دست یافته و ظرفیت قابل‌توجه آن‌ها را در تولید و تقویت شادی در سطوح فردی، خانوادگی و اجتماعی به اثبات رسانده است. یافته‌های حاصل از مصاحبه با نخبگان و نظرسنجی از شرکت‌کنندگان، به‌گونه‌ای هم‌گرا هستند که چارچوبی جامع از مؤلفه‌های شادی‌آفرین را اعتبار می‌بخشند. از جمله مؤلفه‌های کلیدی می‌توان به احیای شادی طبیعی و معنوی، افزایش همبستگی اجتماعی، رونق اقتصادی، بهبود عملکرد شغلی، کاهش آسیب‌های اجتماعی و استحکام پیوندهای خانوادگی اشاره کرد. این پژوهش بر نقش راهبردی شبکه استانی در بهره‌گیری از این ظرفیت‌های بومی تأکید می‌ورزد. شبکه استانی با تولید محتوای جذاب و متناسب با فرهنگ محلی در قالب‌های گوناگون، می‌تواند از روایت‌های مبتنی بر دشواری‌ها فاصله گرفته و به‌طور مؤثری به ارتقای سلامت عمومی جامعه کمک کند. ظرفیت رسانه به‌عنوان عامل کاتالیزور نشاط اجتماعی، به‌ویژه زمانی که ریشه در سنت‌های اصیل محلی داشته باشد، بسیار شگرف و تأثیرگذار است. برای مردم مازندران که با فشارهای دوگانه اقتصادی و اجتماعی دست‌به‌گریبان‌اند، تلفیق این جشنواره‌های شادی‌آفرین در چشم‌انداز رسانه‌ای استانی می‌تواند به‌سان منبعی حیاتی برای امید، همبستگی و تداوم فرهنگی عمل کند. یافته‌های این پژوهش، نقشه‌راهی عملی برای برنامه‌سازان رسانه فراهم می‌آورد تا محتوایی تولید کنند که نه‌تنها سرگرم‌کننده باشد، بلکه هویت فرهنگی را تقویت و کیفیت زندگی را ارتقا بخشد.

منابع مالی

منابع مالی این پژوهش توسط نویسنده تأمین شده است.

تعارض در منافع

در این مقاله تعارض در منافع وجود ندارد.

منابع

بلدی، ابراهیم. (۱۳۹۶). بررسی تأثیر عملکرد و احساس نشاط اجتماعی حاصل از رسانه‌ها بر میزان استفاده خانواده‌ها از رسانه ملی و شبکه‌های ماهواره‌ای: مطالعه موردی شهر رامهرمز. ارائه‌شده در چهارمین همایش بین‌المللی مدیریت رسانه، صص ۱-۲۱.

حاجی‌زاده میمندی، مسعود. (۱۳۹۴). بررسی میزان و عوامل فرهنگی ـ اجتماعی مرتبط با نشاط اجتماعی: مورد مطالعه دانشجویان دانشگاه یزد. فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی شهری، ۵(۱۶)، ۵۹-۸۵.

رادان، فاطمه. (۱۳۹۸). پیش‌بینی نشاط اجتماعی بر اساس سرمایه اجتماعی دانشجویان زن. مجله علمی مدیریت سرمایه اجتماعی، ۶(۲)، ۲۱۹-۲۳۶.

رستم‌زاده، ناهید، و نریمانی، محمد. (۱۳۹۶). بررسی نقش صمیمیت اجتماعی و شادکامی در پیش‌بینی فرسودگی تحصیلی دانشجویان. فصلنامه مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، ۱۶، ۱۵-۲۵.

شایسته‌رخ، الهه. (۱۳۹۴). آیین‌های شادی‌بخش در فرهنگ مردم ایران. تهران: مرکز سنجش و پژوهش افکار صدا و سیما.

شریف‌زاده، حکیمه‌السادات، میرمحمدتبار، سیداحمد، و عدلی‌پور، صمد. (۱۳۹۶). بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی در ایران: فراتحلیلی از تحقیقات موجود. فصلنامه علمی ـ پژوهشی راهبرد فرهنگ، ۱۰(۴۰)، ۱۵۹-۱۸۰.

طاهری چادرنشین، حسین، اسماعیلی، محمدرضا، میرکاظمی، سیدعذرا، ربیعی، محمدعلی، و توکلی، محسن. (۱۳۹۸). بررسی وضعیت نشاط اجتماعی و ارتباط آن با آمادگی جسمانی جوانان استان خراسان جنوبی. مجله دانشکده علوم پزشکی نیشابور، ۷(۴)، ۷۷-۸۸.

عبداللهی، بهناز، هاشمی، زهرا، و نقش زهرا، زهرا. (۱۳۹۷). مطالعه نقش واسطه‌ای خودمهارگری در رابطه بین دینداری با شادکامی در دانشگاه اسلامی. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۸(۲۶)، ۲۹-۵۰.

قاسمی، محمد، یعقوبی، نورمحمد، کشته‌گر، عبدالعلی، و حسینی، سیدعبدالرسول. (۱۳۹۸). بررسی رابطه بین حکمرانی خوب و ناهنجاری اجتماعی با توجه به نقش میانجی نشاط اجتماعی. مجله علمی مدیریت سرمایه اجتماعی، ۶(۴)، ۵۷۳-۶۰۱.

محمدی میرزایی، کبری، و بهبودی، معصومه. (۱۳۹۶). رابطه شادکامی با کمال‌گرایی و سبک‌های دفاعی در بین کارکنان دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. تحقیقات مدیریت آموزشی، ۸(۳۱)، ۱۲۹-۱۴۸.

وهابی، بشری، وهابی، احمد، یوسفی، فایق، صیادی، مهناز، و روشنی دائم، (۱۳۹۷). بررسی ارتباط سلامت معنوی و شادکامی در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی کردستان و عوامل مرتبط با آن. مجله روان‌شناسی و روان‌پزشکی شناخت، ۵(۲)، ۹۳-۱۰۳.

Bazrafshan, M. R., Abdi, A., Masmouei, B., Kavi, E., Abshorshori, N., Akbari, L., & Zakeri, M. (2018). The relation of social happiness and adjustment with vandalistic behaviour of the children and young adults in the families under supervision of welfare office. *Journal of Clinical and Diagnostic Research,* 12(8), Lc5-Lc9.

Hanan, H. Ab Karim, M. S. (2015). Influence of Social Media in Food Festival Destination Image, Presented at: International Conference on Tourism and Ethnicity in ASEAN and Beyond 2015. At: CHIANG MAI, THAILAND

Luhmann, M., Necka, E. A., Schönbrodt, F. D., & Hawkley, L. C. (2016). Is valuing happiness associated with lower well-being? A factor-level analysis using the Valuing Happiness Scale. *Journal of research in personality, 60,* 46-50

E. International Phonetic Association – IPA Chart

For documenting vowels and consonants in local languages and dialects, particularly in dialectological and ethnographic studies, this reference should serve as the principal basis for phonetic notation.

On this basis, and in consideration of the requirements of linguistic documentation, authors may employ the aforementioned transliteration and transcription systems as appropriate.

The *Journal of Cultural Heritage Anthropology* proposes three levels of representation in its author guidelines:

No.	Level	Application	System
1	Level One	Persian sources and vocabulary	Brill-based transliteration and established Iranian Studies conventions
2	Level Two	Vocabulary from Iranian languages and dialects	A transliteration system appropriate to the language under investigation
3	Level Three	Precise phonetic documentation in fieldwork and linguistic research	International Phonetic Alphabet (IPA)

This distinction is particularly important for an anthropology journal because the objective is not merely to convert Persian letters into Latin characters, but also to preserve the linguistic and cultural characteristics of indigenous vocabulary and fieldwork data.

It should be noted that although γ is selected for ġ in the table above, this symbol must not be confused with ɣ in the IPA.

The former is a Brill transliteration convention, whereas the latter is a phonetic symbol representing a particular sound. Similarly, ə should be used only when its phonetic quality has been established in the dialect under investigation, such as certain varieties of Gilaki.

These distinctions prevent transliteration and phonetic transcription from being conflated within the journal's author guidelines.

For direct access to the scholarly transliteration and phonetic transcription systems referenced in these Author Guidelines, please consult the following links:

https://brill.com/fileasset/downloads_products/Author_Instructions/IC.pdf?
https://www.iranicaonline.org/style-guide/
https://associationforiranianstudies.org/journal/transliteration?
https://www.internationalphoneticassociation.org/node/1061?
https://www.internationalphoneticassociation.org/node/1066?

14. Guidelines for the Use of Artificial Intelligence

The *Journal of Cultural Heritage Anthropology* permits the responsible, transparent, and ethical use of artificial intelligence (AI) tools in the processes of research, writing, editing, and the preparation of scholarly articles. The use of such tools must comply with the principles of research ethics, academic integrity, transparency, and respect for intellectual property rights.

It should be emphasized that artificial intelligence is an auxiliary tool in the process of knowledge production and processing and cannot replace critical thinking, scholarly analysis, researchers' creativity, or the human responsibility of authors.

Accordingly, authors may use artificial intelligence tools for the following purposes:

14.1. Language correction, grammatical editing, and improvement of textual clarity and coherence.
14.2. Translation of scholarly texts and assistance in preparing bilingual versions of articles.
14.3. Preliminary organization of materials, structural suggestions, and preparation of an outline for the article.
14.4. Assistance with keyword searches, data classification, and the organization of research information.
14.5. Assistance in preparing charts, tables, and visual representations of data, provided that the results are independently verified.
14.6. Assistance in paraphrasing and summarizing texts, with due respect for authors' rights and proper acknowledgment of original sources.
14.7. The use of artificial intelligence tools to improve writing quality and assist with the technical preparation of manuscripts.

Full responsibility for the content of an article, the accuracy of data, the reliability of references, analyses, interpretations, and conclusions rests with the human authors. The use of artificial intelligence tools does not diminish the authors' responsibility for the content of their articles.

Authors are required to examine and verify all AI-generated outputs in terms of scholarly accuracy, factual correctness, the reliability of sources, and compliance with research ethics.

Artificial intelligence tools are not eligible for scholarly authorship and must not be listed as authors or co-authors of an article.

At the same time, authors are required to disclose the type of tool, the name of the system, and the specific area of its application whenever artificial intelligence tools have been used substantively in preparing an article.

The use of artificial intelligence solely for minor spelling, grammatical, and punctuation corrections, provided that such corrections do not alter the scholarly content of the article, does not require a separate disclosure.

Any disclosure of AI use must be included in a separate section entitled "Declaration of the Use of Artificial Intelligence."

The journal reserves the right, where necessary, to request further explanations or supporting documentation from authors regarding the manner in which artificial intelligence has been used in their manuscripts.

Decisions concerning the acceptance, revision, or rejection of manuscripts are made on the basis of scholarly evaluation and publication ethics criteria.

The following statement is recommended as a template for declaring the use of artificial intelligence:

"Artificial intelligence tool(s), namely [name of tool], were used in the preparation of this article for [a precise description of the type of use, such as language editing, translation, or preliminary organization of the text]. The authors have reviewed and verified all AI-generated outputs and assume full responsibility for the final content of the article."

- **The symbols ʿ and ʾ are used for ع and ء, respectively. In cases where distinguishing between them is not relevant to the research, they may be omitted, provided that the chosen practice is applied consistently.**

13.2. Table of Vowels and Phonetic Combinations

No.	Vowel or Combination	Latin Representation	Example
1	ـَ	A	Sar
2	ـِ	E	Del
3	ـُ	O	Gol
4	آ	Ā	Āb
5	ای	I	Šir
6	او	U	Ruz
7	ـَی	Ay	Pay
8	ـِی	Ey	Pey
9	ـَو	Ow	Now

It should be noted that the short vowels in this table are represented according to their pronunciation in Standard Persian. Research focusing on historical, dialectal, or phonetic features may require a more detailed transcription system.

13.3. Additional Symbols for Iranian Languages and Dialects Based on the IPA

Since anthropological research may deal with languages and dialects whose phonetic characteristics differ from those of Standard Persian, the journal permits the use of IPA symbols for the more precise documentation of linguistic and ethnographic data.

No.	IPA Symbol	Phonetic Name	Description
1	ə	Schwa	Mid-central vowel
2	ɛ	Open-mid front vowel	Open-mid front vowel
3	ɔ	Open-mid back vowel	Open-mid back vowel
4	ɣ	Voiced velar fricative	Voiced velar fricative
5	ʃ	Voiceless postalveolar fricative	Voiceless postalveolar fricative
6	ʒ	Voiced postalveolar fricative	Voiced postalveolar fricative
7	t͡ʃ	Voiceless postalveolar affricate	Voiceless postalveolar affricate
8	d͡ʒ	Voiced postalveolar affricate	Voiced postalveolar affricate

A distinction between two types of representation must be observed in this section:

- **š and ž in the transliteration table are conventional equivalents of the Persian letters ش and ژ.**
- **ʃ and ʒ in the IPA are phonetic symbols used to record the actual pronunciation of these sounds.**

For example, if a researcher intends to document the dialectal pronunciation of the name *Rasht*, and the pronunciation with a schwa vowel is supported by phonetic evidence, it may be written as rəšt. In this instance, ə is a phonetic symbol rather than merely a Latin substitute for a Persian letter.

13.4. Representation of the Ezafe Construction and Lexical Compounds

The ezafe construction in Persian is represented by a hyphen, according to the following conventions:

- **After a consonant: -e**
- **After a vowel: -ye**

Examples:

No.	Persian Expression	Transliteration
1	کتاب مردم‌شناسی	**ketāb-**e mardomšenā**si**
2	خانه پریان	**xāne-ye pariyān**
3	دریای خزر	**daryā-ye Xazar**
4	میراث فرهنگی	**mirās-e farhangi**
5	انسان‌شناسی فرهنگی	**ens**ānšenā**si-ye farhangi**

13.5. Principal Sources and References for This System

A. Brill – *Iran and the Caucasus*

This source is directly relevant to the transliteration system employing the symbols x, š, č, ž, and γ.

B. Brill – *Iran and the Caucasus Monographs*

This style guide also provides an independent table of Persian and Arabic transliteration and is useful for comparison with the proposed system.

C. *Encyclopaedia Iranica* – Style Guide

This guide is important for examining specialized transliteration practices for Persian and other Iranian languages. It should be noted, however, that the *Encyclopaedia Iranica* system uses ḵ rather than x for the Persian letter خ in certain instances.

D. Association for Iranian Studies – Transliteration Scheme

This scheme is also a useful reference for comparison with commonly used systems in Iranian Studies and explicitly emphasizes the importance of maintaining consistency in the selected transliteration system throughout an article.

American Psychological Association. (2020). *Publication manual of the American Psychological Association* **(7th ed.). American Psychological Association.**

2. **Compliance with APA 7 guidelines for references and quotations.**
3. **Completion of the Persian and English titles, abstracts, and keywords.**
4. **Proper numbering and documentation of all tables and figures.**
5. **Removal of all identifying information from the main manuscript file to ensure double-blind peer review.**
6. **Inclusion of conflict of interest, funding, and ethical considerations statements, where applicable.**
7. **Final proofreading of the manuscript for language, grammar, punctuation, and scholarly coherence.**

Manuscripts that do not meet the journal's preliminary submission requirements may be returned to the authors for revision before entering the peer-review process.

13. Transliteration and Phonetic Transcription System for Persian and Iranian Languages

The *Journal of Cultural Heritage Anthropology* **adopts an integrated system of transliteration and phonetic transcription to ensure consistency in the representation of words, proper names, cultural terms, and indigenous concepts in academic texts. This system is based on established conventions in Iranian Studies, particularly those employed in scholarly publications by Brill, including the journal** *Iran and the Caucasus*, **as well as the transliteration principles and conventions used in the** *Encyclopaedia Iranica*.

Where necessary, the symbols of the International Phonetic Alphabet (IPA) are also employed to document the phonetic characteristics of Iranian languages and dialects.

The primary objective of this system is to establish a balance between scholarly accuracy, international readability, and ease of use for researchers in anthropology, ethnology, history, linguistics, cultural studies, and cultural heritage studies. Accordingly, in representing Persian letters and phonemes, distinctive characters such as x, š, č, and ž are preferred over the digraphs kh, sh, ch, and zh, respectively.

Furthermore, given the importance of local languages and dialects in anthropological research, particularly in fieldwork documentation, ethnography, and the recording of indigenous vocabulary, the use of IPA symbols is permitted to provide a more precise representation of vowels and consonants that are absent from Standard Persian or that exhibit meaningful phonetic distinctions.

For example, the symbol ə is used to represent the vowel known as *schwa*. **Its use, however, must be justified by the actual pronunciation characteristics of the language or dialect under investigation.**

This system must be applied consistently throughout the entire article, including the main text, headings, abstracts, figure and table captions, and reference lists.

In studies specifically concerned with the phonetic or linguistic characteristics of a particular language or dialect, authors may employ additional IPA symbols, provided that the transcription system used is clearly introduced in the methodology section.

13.1. Proposed Table of Persian Letter Transliteration

This table follows the Brill model and established conventions in Iranian Studies. For letters that have become phonetically identical in Contemporary Persian, their commonly accepted pronunciation in Standard Persian has been adopted as the basis for representation.

No.	Persian Letter	Latin Transliteration	Persian Letter	Latin Transliteration
1	ا، آ	a, ā	س	s
2	ب	b	ش	š
3	پ	p	ص	s
4	ت	t	ض	z
5	ث	s	ط	t
6	ج	j	ظ	z
7	چ	č	ع	ʿ
8	ح	h	غ	γ
9	خ	x	ف	f
10	د	d	ق	q
11	ذ	z	ک	k
12	ر	r	گ	g
13	ز	z	ل	l
14	ژ	ž	م	m
15	ن	n	ه	h
16	و	v / u / ū	ی	y / i / ī
17	ء	ʾ	—	—

Notes:

- **The symbols x for خ, š for ش, č for چ, and ž for ژ are adopted in accordance with conventions used in the Brill transliteration system.**
- **The symbol γ for غ is selected from the Brill transliteration scheme. Other systems may use ǧ or gh.**
- **The letters ث، ص and س are pronounced identically in Contemporary Persian and are represented by s.**
- **The letters ذ، ز، ض and ظ are represented by z, while ت and ط are represented by t.**

Table titles and explanatory notes must provide sufficient information to enable readers to understand each table independently.
Table titles should appear above the tables, while figure captions should be placed below the figures.
Tables and figures must be numbered consecutively in the order in which they appear in the text.
Ethnographic photographs must be published in accordance with cultural rights, privacy protections, and the informed consent of the individuals depicted.
Figures include charts, maps, photographs, ethnographic images, and other visual materials.
According to APA 7, the figure number and italicized figure title should appear above the figure, with any necessary explanatory notes or descriptions placed below it.
Source attribution and copyright information are required for adapted or reproduced images.
In the publication of ethnographic photographs, the cultural rights, informed consent, and privacy of research participants must be respected. For print publication, images should preferably have a resolution of at least 300 dpi at their final publication size.

9. Peer-Review Process

Following an initial assessment by the journal's editorial office and the Editor-in-Chief, manuscripts that meet the preliminary requirements will be sent for specialized peer review.
The journal employs a double-blind peer-review process, meaning that the identities of authors and reviewers are not disclosed to one another during the review process.
The final decision regarding acceptance, revision, or rejection of a manuscript rests with the Editor-in-Chief and the journal's formally approved editorial decision-making structure.

10. Research and Publication Ethics

The journal adheres to the principles of publication ethics and the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), as well as the *Code of Professional Ethics for Anthropological Studies*, issued by the Department of Anthropology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, in Winter 2025.

References:

Hasanzadeh, A. (Ed.). (2025). ***Iranian anthropological studies' code of ethics*****. Anthropological Research Center (ARC), Research Institute of Cultural Heritage and Tourism.**
https://www.academia.edu/126687991/Iranian_Anthropological_Studies_Code_of_Ethics
Committee on Publication Ethics (COPE). (n.d.). ***COPE core practices*****. https://publicationethics.org/core-practices**

The COPE Core Practices address ten key areas of publication ethics, as follows:

1. **Allegations of Misconduct**
2. **Authorship and Contributorship**
3. **Complaints and Appeals**
4. **Conflicts of Interest**
5. **Data and Reproducibility**
6. **Ethical Oversight**
7. **Intellectual Property**
8. **Peer Review Processes**
9. **Post-publication Discussions**
10. **Corrections**

Plagiarism, fabrication or falsification of data, duplicate publication, and the inclusion of individuals as authors without genuine scholarly contributions are unacceptable.
The use of artificial intelligence (AI) tools must be transparently disclosed in accordance with the journal's approved policy. Any use of such tools must be declared in the manuscript. The authors retain full responsibility for the scholarly accuracy and integrity of the final article.
Authors must submit the main manuscript file, with all identifying information removed, together with a separate author information file through the journal's official submission system.
The author information file must include the following:

- **Full name**
- **Academic rank or position**
- **Institutional affiliation**
- **Email address**
- **ORCID iD, if available**
- **Identification and contact details of the corresponding author**

If requested by the journal, authors must also submit declarations concerning originality, conflicts of interest, and consent of all co-authors.

11. Research Reporting Standards

Authors are expected to comply with appropriate research reporting standards according to the type and design of their studies.
For qualitative and ethnographic research, authors are encouraged to consider the criteria for qualitative research reporting outlined in the *Journal Article Reporting Standards (JARS–Qual)*:
Levitt, H. M., Bamberg, M., Creswell, J. W., Frost, D. M., Josselson, R., & Suárez-Orozco, C. (2018). Journal article reporting standards for qualitative primary, qualitative meta-analytic, and mixed methods research in psychology: The APA Publications and Communications Board task force report. *American Psychologist, 73***(1), 26–46.**
https://doi.org/10.1037/amp0000151
Quantitative and mixed-methods studies should likewise comply with the reporting standards appropriate to their respective research designs and methodologies.

12. Final Preparation and Manuscript Submission

Before submitting their manuscripts, authors should ensure that the following requirements have been met:

1. **All in-text citations correspond exactly to the entries in the reference list. For further guidance on this referencing system, authors are encouraged to consult the following publication:**

Format:
Author, A. A. (Year). Title of chapter. In E. E. Editor (Ed.), *Title of book* **(pp. xx–xx). Publisher.**
For books with multiple editors, use (Eds.) instead of (Ed.).

6.5. Translated Book

Format:
Author, A. A. (Year). *Title of book* **(T. Translator, Trans.). Publisher. (Original work published Year)**
Example:
Bakhtin, M. M. (1984). *Rabelais and his world* **(H. Iswolsky, Trans.). Indiana University Press. (Original work published 1965)**
In in-text citations, both the original publication date and the translation publication date may be included when applicable.

6.6. Master's Thesis and Doctoral Dissertation

Format:
Author, A. A. (Year). *Title of dissertation* **[Doctoral dissertation, University Name]. Repository Name. URL**
For an unpublished dissertation, the designation [Unpublished doctoral dissertation] should be used.

6.7. Research Report

Format:
Author or Organization. (Year). *Title of report* **(Report No. xxx). Publisher. URL**
If the author and publisher are the same organization, the publisher's name should not be repeated.

6.8. Online Sources

Format:
Author or Organization. (Year, Month Day). *Title of webpage*. **Site Name. URL**
If the organizational author and website name are identical, the website name should not be repeated.
Retrieval dates should be included only for sources whose content is designed to change over time and that do not have stable archived versions, or in other cases specifically required by APA guidelines.

6.9. Digital Object Identifier (DOI)

Where available, the DOI must be presented as a complete URL:
https://doi.org/10.xxxx/xxxxx
Older prefixes such as doi: should not be used in place of the standard DOI URL format.

6.10. Number of Authors in the Reference List

For works with up to 20 authors, the names of all authors must be included.
For works with 21 or more authors, list the first 19 authors, followed by an ellipsis, and then the name of the final author.

7. Persian and Non-Persian References

Persian-language and non-Persian-language references should be presented in two separate sections:
A. Persian References
Persian references should be arranged alphabetically according to the authors' surnames.
Book format:
Author's surname, First name. (Year). *Title of book*. **Publisher.**
Journal article format:
Author's surname, First name. (Year). Title of article. *Journal Title, Volume*(Issue), First page–Last page. DOI

B. References in Other Languages

References in languages other than Persian should be arranged alphabetically according to the English alphabet and formatted in accordance with APA, 7th Edition.

C. Romanization of Persian References

To enhance international discoverability and indexing, Romanized versions of Persian-language references should also be provided.
Accordingly, authors' names and publication titles should be transliterated using a consistent and standardized Romanization system, with an English translation of the title provided in square brackets.
Suggested format:
Author, A. A. (Year). *Romanized title of the book* **[English translation of the title]. Publisher. [In Persian]**
To avoid bibliographic inaccuracies, all publication details must be verified against the original source.
The separation of Persian and non-Persian references and the provision of Romanized bibliographic entries constitute the journal's proposed editorial policy. Under standard APA guidelines, references are generally arranged in a single alphabetical sequence.

D. References in the Extended Abstract

Persian-language and English-language references cited in the extended abstract should be listed at the end of the extended abstract.
In accordance with the journal's proposed editorial policy, the extended abstract in English should be approximately 700–3,000 words and include the following sections:

- **Introduction**
- **Research Objectives**
- **Theoretical Framework**
- **Methodology**
- **Findings**
- **Discussion**
- **Conclusion**
- **Keywords**

The extended abstract must accurately reflect the principal findings of the article and should not introduce new claims or information that are not addressed in the main text.

8. Tables, Figures, and Charts

Tables and figures must be numbered and accompanied by titles and source information. In accordance with APA style, horizontal lines should be used where necessary, while vertical lines are generally discouraged.

C. In-text citation: Three or more authors

From the first citation onward, use the surname of the first author followed by *et al.* in English-language citations, or «و همکاران» in Persian-language citations.

Examples:
(Smith et al., 2022)
(محمدی و همکاران، ۱۴۰۲)

D. Direct Quotations

For direct quotations, the page number or precise location of the quoted passage must be provided.
Examples:
(Turner, 1969, p. 95)
For quotations spanning multiple pages:
(Turner, 1969, pp. 95–97)
Quotations of fewer than 40 words should be incorporated into the main text and enclosed in quotation marks.
Quotations of 40 words or more should be presented as block quotations, indented from the left margin and without quotation marks.

E. Citing Multiple Sources

In English-language parenthetical citations, multiple independent sources should be arranged alphabetically by the authors' surnames and separated by semicolons.
Example:
(Geertz, 1973; Rappaport, 1999; Turner, 1969)

F. Multiple Works by the Same Author Published in the Same Year

When citing multiple works by the same author published in the same year, lowercase letters (a, b, c, etc.) should be added to the publication year.
Examples:
(Bakhtin, 1984a)
(Bakhtin, 1984b)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰الف)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰ب)
(بلوکباشی، ۱۴۰۰پ)
These letter designations must correspond consistently to the entries in the final reference list.

G. Secondary Sources

When the original source is unavailable, the secondary source through which it has been consulted must be identified.
Example:
(Original Author, 1900, as cited in Secondary Author, 2020)
Only the source actually consulted should be included in the reference list.

H. Interviews and Ethnographic Data

Under APA guidelines, non-retrievable personal communications are generally cited in the text as personal communications and are not included in the reference list.
However, interviews conducted as part of ethnographic research, when constituting primary research data, should be reported in accordance with established conventions for presenting qualitative research data, rather than necessarily being treated as bibliographic sources.

Suggested format for reporting fieldwork data:

(Interview with Participant No. 12, Rasht, June 2025)
This format represents the journal's proposed convention for citing fieldwork data and should not be confused with the formal bibliographic citation format prescribed by APA.
In sensitive cases, the use of pseudonyms, the removal of identifying information, and obtaining informed consent are essential in accordance with the journal's Publication Ethics Charter.

6. Preparation of the Reference List

All sources cited in the main text must appear in the final reference list, and every source included in the reference list must be cited in the text. Authors are requested to carefully cross-check all in-text citations against the final reference list.

6.1. Authored Book

Format:
Author, A. A. (Year). *Title of book*. **Publisher.**
Examples:
Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. **Basic Books.**
Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. **Cambridge University Press.**
Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. **Aldine Publishing Company.**

6.2. Book with Two Authors

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. **Doubleday.**

6.3. Journal Article

Format:
Author, A. A., & Author, B. B. (Year). Title of article. *Title of Journal, Volume*(**Issue**), **xx–xx. https://doi.org/xxxxx**
Example:
Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal, 40*(**4**), **519–531. https://doi.org/10.2307/3207893**
The journal title and volume number should be italicized, whereas the issue number, enclosed in parentheses, should not be italicized.

6.4. Chapter in an Edited Book

3.7. Research Methodology

The methodology section should specify the research approach, field site or study population, sampling strategy or participant selection procedures, data collection instruments and techniques, methods of data analysis, and ethical considerations. This section may also address the epistemological foundations of the research methodology.

In ethnographic studies, the following should be clearly described:

- **The time and location of fieldwork**
- **The researcher's positionality and role in the field**
- **Participant observation methods**
- **Interviews and interview procedures**
- **Data documentation and recording methods**

3.8. Research Findings

Findings should be presented systematically, with appropriate documentation, and in direct relation to the research questions. The use of fieldwork quotations, participants' narratives, photographs, maps, and tables is permitted, provided that research ethics are observed.

3.9. Discussion

The findings should be interpreted in relation to the theoretical framework and previous scholarly studies. Authors should explain how their research contributes to the advancement of anthropological knowledge and cultural heritage studies.

3.10. Conclusion

The conclusion should provide answers to the research questions and clarify the article's theoretical, empirical, and methodological contributions. Research limitations and suggestions for future studies should also be addressed, where appropriate.

This section may conclude with recommendations and proposals for policy development and policymaking.

4. Manuscript Length and Formatting Specifications

Recommended manuscript length: 5,000–20,000 words, including the main text and references. Extended ethnographic articles may exceed this limit, subject to the editorial board's discretion.

Persian abstract: 200–350 words.

Extended English abstract: 700–3,000 words.

Keywords: 5–7 keywords.

Recommended Persian font: B Nazanin, 13 pt.

Recommended English font: Times New Roman, 12 pt.

Line spacing: 1.5.

File format: Microsoft Word (.docx).

Page margins: 2.5 cm on all sides.

Footnote font size:

- **Persian: B Nazanin, 10 pt.**
- **English: Times New Roman, 10 pt.**

The following specifications are also presented in the table below as the journal's proposed supplementary formatting guidelines:

Manuscript Formatting Specifications

Component	Recommended Specification
Manuscript Length	5,000–20,000 words
Article Title	Preferably no more than 20 words
Persian Abstract	200–350 words
Extended English Abstract	700–3,000 words
Keywords	5–7 keywords
Persian Font	B Nazanin, 13 pt
English Font	Times New Roman, 12 pt
Line Spacing	1.5
Page Margins	2.5 cm
Page Size	A4
File Format	Word (.docx)

For English-language manuscripts prepared in accordance with the standard APA format, double line spacing and the use of Times New Roman are recommended. The Persian font B Nazanin is applicable to Persian-language manuscripts.

5. Citation and Referencing Style

All in-text citations and reference-list entries must conform to the *Publication Manual of the American Psychological Association* **(APA), 7th Edition.**

A. In-text citation: Single author

Examples:

(Geertz, 1973)

(Turner, 1969, p. 95)

B. In-text citation: Two authors

For parenthetical citations in English:

(Berger & Luckmann, 1966)

In Persian-language text:

(برگر و لوکمان، ۱۹۶۶)

Author Guidelines

1. Aims and Scope

Anthropological Studies of Cultural Heritage **is a quarterly academic journal dedicated to advancing anthropological knowledge, expanding theoretical and empirical research on cultural heritage, and fostering scholarly dialogue among researchers in heritage studies, identity studies, the humanities, and the social sciences, with a particular focus on cultural heritage.**

The journal welcomes original contributions in the fields of cultural and social anthropology, ethnography, tangible and intangible cultural heritage, rituals and ceremonial practices, folklore, historical anthropology, environmental anthropology and biocultural heritage, cultural memory, identity, body studies, gender studies, and interdisciplinary approaches.

2. Manuscript Submission Requirements

1. **Manuscripts must be original scholarly works resulting from independent research conducted by the author(s) and must present new empirical or theoretical findings.**
2. **Manuscripts must not have been previously published or be under simultaneous consideration by another journal.**
3. **All listed authors must have made substantial scholarly contributions to the preparation of the manuscript.**
4. **Authors are responsible for the accuracy of data, references, quotations, and compliance with the rights of individuals concerned.**

3. Structure of Research Articles

Research articles should include the following sections:

- **Title in Persian and English**
- **Full details of the corresponding author and all co-authors, including their institutional affiliations (provided in a separate file)**
- **Abstract in Persian**
- **Keywords in Persian**
- **Introduction and Statement of the Research Problem**
- **Primary and Secondary Research Questions**
- **Review of the Literature**
- **Theoretical and Conceptual Framework**
- **Research Methodology**
- **Research Findings**
- **Discussion and Analysis**
- **Conclusion**
- **Acknowledgements and Funding Information, where applicable**
- **Conflict of Interest Statement**
- **Declaration of the Use of Artificial Intelligence**
- **References**
- **Extended Title, Abstract, and Keywords in English**

The sequence and headings of sections may be adjusted, subject to the journal's approval, to accommodate the specific characteristics of qualitative, interpretive, historical, and ethnographic research.

3.1. Article Title

The title must be clear, precise, academically appropriate, and representative of the central research problem. Excessively long or ambiguous titles, as well as unnecessary abbreviations, should be avoided.

3.2. Author Information

Complete information for all authors must be provided in a separate file and include:

- **First and last name**
- **Academic rank or position**
- **Academic department or research unit**
- **University or affiliated institution**
- **City and country**
- **Email address**
- **ORCID iD, if available**
- **Identification of the corresponding author**

3.3. Abstract in Persian

The abstract should be written either as a single paragraph or in a structured format, in accordance with the journal's editorial policy. It should address the research problem, objectives, methodology, principal findings, and conclusions.

The abstract must not contain information that is not presented in the main body of the article. References and citations should generally be avoided in the abstract, except where strictly necessary.

3.4. Introduction and Statement of the Research Problem

The introduction should clearly establish the significance of the topic, the research problem, the existing knowledge gap, the rationale for the study, its objectives, and its principal research questions.

3.5. Review of the Literature

The literature review should be based on a critical analysis of reliable and relevant scholarly sources. Merely listing previous studies is insufficient; authors must clearly establish the position and contribution of their research in relation to existing knowledge.

3.6. Theoretical and Conceptual Framework

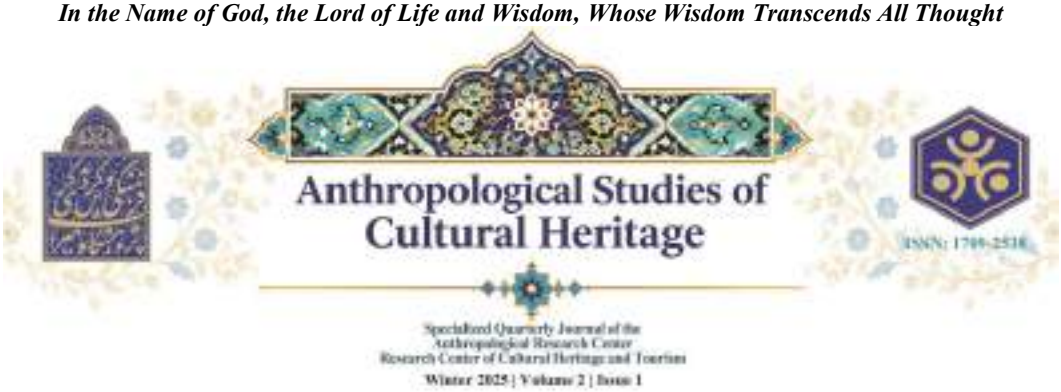
The fundamental concepts, relevant theories, and their relationships to the research problem should be introduced and critically examined.

In ethnographic studies, the theoretical framework may be developed in accordance with the interpretive, phenomenological, historical, or critical orientation of the research.

In This Issue:

Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh **Maryam Nemat Tavousi**	**11**
The Heritage of Joy and the Lived Experience of Happiness among Iranian Children: An Anthropology of Ritual Joy in the Public Sphere **Somayeh Karimi**	**29**
Bahargah (Balochi Nowruz): Intangible Heritage as a Bridge Connecting Iranians **Elham Malekzadeh**	**55**
Culture in the Mirror of Ritual: Gahanbar, the Ancient Written Tradition and Its Contemporary Customs **Farzaneh Goshtasb**	**69**
Investigating the Effect of Socio-cultural Factors on Water Consumption Among the Citizens of Tehran (Case Study: Tehran District 5) **Zhila Moshiri, Bijan Zare**	**89**
Ethnoarchaeology and the Historical Dynamics of Culture in Iran **Hassan Fazeli Nashli, Minu Salimi, Ashkan Pourian**	**117**
Prospects of Archaeogenetics in the Prehistory of Iran **Javad Hosseinzadeh Sadati**	**143**
Analysis of the Symbols of the Two Great Zoroastrian Festivals (Mehregān and Nowruz) and their Reincarnation in the Stories of Noah the Prophet (AS) **Azadeh Pashootanizadeh**	**159**
Honar, Gohar, and Identity: Rereading the Concept of the "Worthy Human Being" in Ferdowsi's Shahnameh **Dariush Zolfaghari**	**175**
Football Fandom as Living Heritage: Identity, Collective Memory, and Conflict in Iranian Football (1960–1979) **Alireza Hassanzadeh, Mohammad Sharif Kamali**	**201**
Identification of Indigenous and Local Festivals with a Joy-Oriented Approach on Provincial Television: A Case Study Mazandaran Provincial Broadcasting Center, Sari, Iran **Maryam Razzaghi**	**241**

In the Name of God, the Lord of Life and Wisdom, Whose Wisdom Transcends All Thought



Publisher	**Research Institute of Cultural Heritage and Tourism (RICHT)**
Managing Editor, Editor-in-Chief, and Copy Editor	**Alireza Hassanzadeh (Associate Professor of Anthropology, Anthropological Research Center, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran)**
Internal Manager:	**Mansour Moradi (Faculty Member, Anthropological Research Center, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran)**
Journal Address:	**https://pc.richt.ir**
Email for Correspondence:	**a.hasanzadeh@richt.ir**
Journal Website:	**https://pc.richt.ir**
Editor-in-Chief's Email for Correspondence:	**a.hasanzadeh@richt.ir**
Cover, Logo, and Layout Designer:	**Khosrow Norouz-zadeh Chegini**
Publication Frequency:	**Quarterly (four issues per year)**
Languages of Publication:	**Persian and English, with titles, abstracts, and keywords provided in both Persian and English.**
Scope and Subject Areas:	**Anthropology; Cultural and Social Anthropology; Heritage and Identity Studies; Cultural Heritage; Tangible and Intangible Cultural Heritage; Ritual Studies; Folklore Studies; Ethnography; Biocultural Heritage; Anthropology of Sport; Anthropology of Food; Anthropology of Space and Disaster; Historical Anthropology; and Interdisciplinary Studies.**
Article Types:	**Original research articles based on new fieldwork and theoretical investigations.**
Peer-Review Process:	**Double-Blind Peer Review.**
Referencing Style:	**APA Style, 7th Edition.**
International Standard Serial Number (ISSN):	**2538-1709**
Electronic International Standard Serial Number (eISSN):	**4352-2717**
Volume and Issue:	**Volume 2, Issue 1, Winter 2024.**
Editorial Office Address:	**Room 335, Ground Floor, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, at the beginning of Si-Tir Street, opposite the National Museum of Iran and adjacent to Shahriar Adl Park, Tehran, Iran. Postal Code: 1136913431**
Journal Telephone:	**+98 21 6673 6461 (Extension: 250)**
Publications Office, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism:	**+98 21 6673 6853**
Access Policy:	**Open Access.**
Publication License Number:	**Publication License No. 24276, issued by the Ministry of Culture and Islamic Guidance of the Islamic Republic of Iran.**

Editorial Board ***(Listed alphabetically by surname)***

Akbar Alivardinia — Professor of Sociology, University of Mazandaran
Mehrdad Arabestani — Associate Professor of Anthropology, University of Tehran
Asghar Izadi Jiran — Associate Professor of Anthropology, University of Tabriz
Mohammad Salar Kasraei — Professor of Sociology, Tarbiat Modares University
Pedram Khosronejad — Visiting Professor of Anthropology, Western Sydney University
Ulrich Marzolph — Professor of Islamic Studies, University of Göttingen
Yahya Modarresi — Professor of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies
Mohammad Mortezaei — Associate Professor of Archaeology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism
Maryam Nemat-Tavoosi — Associate Professor of Theatre and Ritual Studies, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism
Salah-ed-Din Qaderi — Professor of Sociology, Kharazmi University
Turgay Shafaq — Associate Professor of Persian Language and Literature, Istanbul Medeniyet University

Anthropological Studies of Cultural Heritage

Specialized Quarterly Journal of the Anthropological Research Center

Research Center of Cultural Heritage and Tourism

Winter 2025 | Volume 2 | Issue 1

In This Issue:

Forgotten Narrative of Shab-e Chelleh | 11
Maryam Nemat Tavousi

The Heritage of Joy and the Lived Experience of Happiness among Iranian Children: An Anthropology of Ritual Joy in the Public Sphere | 29
Somayeh Karimi

Bahargah (Balochi Nowruz): Intangible Heritage as a Bridge Connecting Iranians | 55
Elham Malekzadeh

Culture in the Mirror of Ritual: Gahanbar, the Ancient Written Tradition and Its Contemporary Customs | 69
Farzaneh Goshtasb

Investigating the Effect of Socio-cultural Factors on Water Consumption Among the Citizens of Tehran (Case Study: Tehran District 5) | 89
Zhila Moshiri, Bijan Zare

Ethnoarchaeology and the Historical Dynamics of Culture in Iran | 117
Hassan Fazeli Nashli, Minu Salimi, Ashkan Pourian

Prospects of Archaeogenetics in the Prehistory of Iran | 143
Javad Hosseinzadeh Sadati

Analysis of the Symbols of the Two Great Zoroastrian Festivals (Mehregān and Nowruz) and their Reincarnation in the Stories of Noah the Prophet (AS) | 159
Azadeh Pashootanizadeh

Honar, Gohar, and Identity: Rereading the Concept of the "Worthy Human Being" in Ferdowsi's Shahnameh | 175
Dariush Zolfaghari

Football Fandom as Living Heritage: Identity, Collective Memory, and Conflict in Iranian Football (1960–1979) | 201
Alireza Hassanzadeh, Mohammad Sharif Kamali

Identification of Indigenous and Local Festivals with a Joy-Oriented Approach on Provincial Television: A Case Study Mazandaran Provincial Broadcasting Center, Sari, Iran | 241
Maryam Razzaghi