





دو فصلنامه علمی

زبان و فرهنگ ملل

دوره ۸، شماره ۱۶، دی ماه ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة
مدیر مسئول: دکتر سید حسین ساجد
سر دبیر: دکتر یحیی کاردگر
دبیر علمی و مدیر داخلی: دکتر محمد قربانپور دلاور
ویراستار ادبی: دکتر سید مهدی قافله‌باشی
ویراستار انگلیسی: دکتر محمد ناصر واعظی
کارشناس نشریه: محمد مهدی پیروز مفرد

❖ دو فصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، بر اساس مجوز شماره ۸۲۳۲۸ مورخ ۱۳۹۷/۰۴/۱۱
معاونت مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.
❖ این مجله بر اساس مجوز شماره ۵۰۷/۱۱۱۵۸/د مورخ ۱۳۹۵/۰۴/۱۰، مورد تأیید جامعة
المصطفی العالمیة است.
❖ این مجله حاصل فعالیت علمی «مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی» جامعة
المصطفی العالمیة است.



اعضای هیئت تحریریه

یحیی کاردگر (استاد تمام دانشگاه قم)
 حسین عبدالمحمدی بنچناری (استاد تمام جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 محمد فولادی (دانشیار دانشگاه قم)
 محمد عشایری منفرد (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 نصرالله سخاوتی لادانی (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 سید امیرحسین سرکشیکیان (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم)
 حمیدرضا یوسفی (استاد تمام دانشگاه‌های پوتسدام و زارلاند، آلمان)
 هارالد زویرت (استاد تمام دانشگاه غیردولتی الهیات بازل، سوئیس)
 پیتر گردسن (استاد تمام دانشگاه هامبورگ، آلمان)

مشاوران علمی این شماره

سیدحسین ساجد، محمد قربانپور دلاور، سیدمصطفی مطهری، محمدناصر واعظی، محسن قنبری، سعید عبیری، مرتضی آقامحمدی، محمدعلی مقیسه، سیدمهدی قافله‌باشی، محمودرضا صادقی

وبگاه نشریه: lcn.journals.miu.ac.ir
 پست الکترونیکی نشریه: P.ilcs@miu.ac.ir
 شاپای الکترونیکی: ۵۷۹۹-۲۶۷۶
 شاپای چاپی: ۲۶۴۵ - ۷۲۱۰
 نشر: چاپ دیجیتال جامعه المصطفیٰ العالمیه
 شمارگان: ۱۰۰ نسخه
 بهاء: ۲/۵۰۰/۰۰۰ ریال
 دبیرخانه نشریه: قم، گلزار شهدا، بلوار شهیدان شاهرودی،
 مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، معاونت پژوهش
 تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۰۴۸۱۰۵

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه نشریات جامعه المصطفیٰ العالمیه (Journals.miu.ac.ir)
 پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)
 بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
 مرجع مجلات علمی (jref.ir)
 سیویلیکا (civilica.com)
 گوگل اسکالر (scholar.google.com)
 سمنتیک اسکالر (semanticscholar.org)

شرایط پذیرش و راهنمای تدوین مقالات

- دوفصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، از تمامی استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه دعوت می‌نماید با رعایت نکات ذیل، مقالات پژوهشی خود را از طریق سامانه الکترونیکی مجله به نشانی: lcn.journals.miu.ac.ir ارسال نمایند.
- هر گونه مقاله پژوهشی که در آن موازین علمی و پژوهشی رعایت شود و متناسب با موضوع مجله و در عرصه زبان و فرهنگ ملت‌ها نوشته شده باشد، مورد بررسی، داوری و چاپ در مجله قرار خواهد گرفت.
- مقالات ارسالی نویسنده/ نویسندگان، بایستی حاوی موضوعات بدیع باشد و پیشتر در مجله یا همایشی چاپ نشده باشد. نویسندگان محترم توجه داشته باشند که مقالات ترجمه شده، به همراه متن اصل مقاله ارسال شود.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدّم و تأخر در چاپ مقالات، با بررسی و نظر هیئت تحریریه تعیین می‌گردد.
- مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.
- حق چاپ پس از پذیرش برای دوفصلنامه «زبان و فرهنگ ملل» محفوظ است و نویسندگان نمی‌توانند مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.
- پیکره مقاله باید شامل: چکیده، کلید واژه، مقدمه، پیشینه تحقیق، بحث، تحلیل و نتیجه‌گیری باشد.
- معیار نگارش و رسم الخط بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- مقالات بایستی در محیط **word** و با فونت ۱۳ و قلم **B zar** تایپ و از طریق سامانه مجله بارگذاری گردد.

نویسندگان محترم دقت فرمایند که به هنگام ارسال مقالات، فایل اصل مقاله، بدون نام نویسندگان باشد. مشخصات کامل نویسنده/ نویسندگان (به ترتیب اولویت به هنگام چاپ)، رتبه علمی، محل اشتغال، شماره تلفن، نشانی منزل و نشانی پست الکترونیکی در فایل دیگری تایپ و در سامانه مجله بارگذاری شود.

■ چکیده مقاله حداکثر در ۲۵۰-۲۰۰ کلمه به دو زبان فارسی و انگلیسی همراه با ۷-۵ کلید واژه ضمیمه گردد. چکیده باید در یک بند حاوی اجزای اصلی مقاله یعنی: بیان مسئله، اهداف مورد نظر، روش تحقیق و مختصری از نتایج به دست آمده از پژوهش باشد.

■ مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A4 (۸۰۰۰ کلمه) معذور است.

■ معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت نوشته شود.

■ پاورقی‌های توضیحی در پیوست مقاله و بعد از نتیجه‌گیری قرار گیرد.

■ به جای ذکر منبع مورد استفاده در پاورقی یا پایان هر مقاله، بعد از هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، منبع مورد نظر به صورت «درون متنی» و به شکل: (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵) / (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد: شماره صفحه) ذکر شود.

■ منابع پایانی مقاله به ترتیب حروف الفبایی نویسندگان، به صورت ذیل آورده شود: کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم/ مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

مانند: زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر. مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. دوره/ سال مجله. شماره مجله. صفحات مقاله.

مانند: پاینده، حسین. (۱۳۸۶). «رمان پسامدرن چیست». فصلنامه ادب پژوهی. سال اول. شماره ۲. صص: ۴۷-۱۱.

سخن سردیبر

با توجه به ضرورت و اهمیت جایگاه فرهنگ در اسلام و سایر ادیان، می‌توان بیان نمود که مقوله دین و فرهنگ همواره دارای رابطه پیوسته و ناگسستنی‌ای دارند. به عبارت دیگر، همانگونه که دین در عرصه تمدنی و فرهنگی انسان، نقش اساسی را به عهده دارد، فرهنگ نیز در استفاده شایسته و بایسته از فعالیت در محیط‌های مادی و معنوی به آدمی کمک می‌کند و چه بسا عامل تأثیرگذار در تکامل و پیشرفت انسان می‌گردد. از سویی دیگر، زبان و ادبیات اقوام و ملیت‌ها یکی از مولفه‌های مهم و اساسی فرهنگ، به شمار می‌رود و هر شخص در هر سطح، در ارتباط و تعامل با سایر اقوام و ادیان، ناگزیر از شناخت دقیق زبان و فرهنگ مخاطب می‌باشد. این مهم در مبانی دینی اسلام نیز به خوبی تأکید گردیده که برای بیان حقایق اسلامی و اعتقادی با زبان هر قوم تبیین نماید. مانند آنچه که در آیه چهارم سوره ابراهیم بیان شده است: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز با زبان قومش؛ تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد».

بنا بر همین ضرورت، «مجمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی» جامعه‌المصطفی‌العالمیه با توجه به اهمیت تمرکز بر پژوهش‌های فرهنگی با رویکرد بین‌المللی و نیز مطالعه آداب و رسوم و زبان و ادبیات و فرهنگ ملت‌ها و نیز بازشناسی جریان‌های فرهنگی مؤثر در کشورها، با تأسیس نشریه علمی چند زبانه «زبان و فرهنگِ ملل» و چاپ مقالات پژوهشی دانشمندان این عرصه، در تلاش است که تصویر روشنی از وضعیت فرهنگی، زبانی و تعاملات میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها را ارائه دهد.

در پایان، مسئولان اجرایی این نشریه از تمامی محققان برجسته بین‌المللی در مراکز گوناگون فرهنگی و علمی داخل و خارج کشور، دعوت می‌نماید که با ارسال مقالات علمی به سامانه نشریه «زبان و فرهنگِ ملل» (به نشانی: Icn.journals.miu.ac.ir) نکته نظرات علمی و پژوهشی و تحقیقاتی خود را به اطلاع جامعه مخاطبان فرهیختگانی این نشریه برسانند. از پیشنهادات و انتقادات علمی اساتید گرانسنگ، بهره لازم را خواهیم برد.

فهرست مطالب

گفت‌وگوهای میان فرهنگی در معماری: میراث نقوش ایرانی در طراحی ژاپنی از مبادلات تاریخی تا رویه‌های معاصر	۱۱
محمد ناصر واعظی	
بررسی تطبیقی برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه با داستان‌های کهن چینی	۲۹
محمد فولادی / لی شان گو	
نقد و بررسی موج کره‌ای	۵۹
محمد جواد نصیری	
تحلیل موج کره‌ای در بستر دلالت‌های تاریخی شبه‌جزیره کره	۷۹
رضا محمدزاده / فاطمه قلی‌پور کاکرودی	
بررسی وضعیت مصرف فرهنگی مرتبط با موج کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی ۱۰۵	
مصطفی محمدی	
جشن‌های ایران باستان و آئین‌های نوروزی؛ نمادها و سنت‌ها در گذر زمان... ۱۳۵	
علی حاجی جعفری	
ترجمه‌ی سرود نینکاسی از زبان سومری به زبان فارسی و بررسی صرفی، ریشه‌شناسی و نحوی بخشی از سرود	۱۵۷
فرشاد حضرتی معیر	
مستند سازی قرآنی و روایی مراسم عزاداری تابوئیک (تابوت گردانی) در کشور اندونزی	۱۷۹
جعفر بچاری / اسحاق اکبری	
حمزه فنصوری عارف اندونزیایی و تأثر او از ادبیات عرفانی فارسی	۱۹۹
محمد فاطمی مهر	
بررسی جایگاه حقوق شهروندی از منظر اسلام و مسیحیت	۲۱۱
محمدصادق سازندگی	
نقش دیپلماسی علمی در گسترش روابط ایران و آمریکای لاتین: مطالعه موردی ونزوئلا	۲۳۱
علیرضا استاجی / علیرضا کوهکن	
نقد رویکرد مارکسیستی در اداره جامعه؛ رویکرد فرهنگی - اجتماعی	۲۵۳
زهرا ضیایی	

گفت‌وگوهای میان فرهنگی در معماری: میراث نقوش ایرانی در طراحی ژاپنی از مبادلات تاریخی تا رویه‌های معاصر

محمد ناصر واعظی^۱

استادیار و عضو هیئت علمی، گروه زبان انگلیسی و فرهنگ‌شناسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی،

دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

چکیده

با تمرکز بر گفت‌وگوهای میان فرهنگی ایران و ژاپن، پژوهش حاضر به بررسی مبادلات تاریخی میان این دو سرزمین می‌پردازد و به صورت خاص تأثیر عمیق نقوش معماری ایرانی بر طراحی ژاپنی را واکاوی می‌کند. این بررسی با کاوش در بستر پیچیده فرهنگی این تعاملات نشان می‌دهد که چگونه مسیرهای تجاری تاریخی و ارتباطات فرهنگی، زمینه‌ساز انتقال ایده‌ها و سبک‌های هنری بوده‌اند. در این راستا، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های شاخص معماری ایرانی، از جمله کاشی‌کاری‌های ظریف، الگوهای هندسی پیچیده و نمادپردازی کیهانی غنی، به‌دقت تحلیل می‌شوند. همچنین، پژوهش به اقتباس و بازخوانی معاصر این اصول زیبایی‌شناختی توسط دو معمار برجسته ژاپنی، تادائو آندو و کنگو کوما، می‌پردازد. با ارزیابی آثار آنان، نشان داده می‌شود که این معماران چگونه عناصر ایرانی را در طرح‌های خود ادغام کرده و با خلاقیت، نقوش سنتی را متناسب با زمینه‌های مدرن بازتفسیر کرده‌اند. افزون بر این، مقاله تحلیلی تطبیقی از تأثیرات معماری و مبادلات فرهنگی میان ایران و ژاپن ارائه می‌دهد و به اهمیت فرهنگی این هم‌نشینی و پیامدهای هنری آن می‌پردازد. در نهایت، پژوهش بر تداوم معنادار این پیوندهای تاریخی تأکید می‌کند و قدرت هنر و معماری را به‌مثابه ابزاری برای پیوند فرهنگ‌های گوناگون، تقویت فهم متقابل و الهام‌بخشی به رویه‌های معماری پایدار در جهان معاصر برجسته می‌سازد.

واژگان کلیدی

نقوش معماری، تبادل فرهنگی، هنر ایرانی، معماری ایرانی، طراحی ژاپنی.

1. E-mail: mn_vaezi@miu.ac.ir

پژوهشگر این مطالعه بر این باور است که فرهنگ را نمی‌توان صرفاً به عناصری چون زبان، موسیقی و شیوه زندگی محدود کرد. فرهنگ دربرگیرنده طیف گسترده‌تری از مؤلفه‌هاست که برخی از آن‌ها شاید در تعاریف متعارف کمتر مورد توجه قرار گیرند، اما همچنان بخش جدایی‌ناپذیر از ماهیت آن به‌شمار می‌آیند. یکی از این عناصر بنیادین، معماری است؛ حوزه‌ای که همواره توجه کسانی را که در پی درک عمیق‌تر از میراث فرهنگی خود و دیگران هستند، به خود جلب کرده است. سازه‌های معماری—اعم از بناها، عمارت‌ها و دیگر ساخت‌وسازها—تجلی‌های عینی هویت فرهنگی پدیدآورندگان خویش و به‌طور کلی، جامعه‌ای هستند که آن‌ها را خلق کرده است.

پژوهش حاضر در پی آن است تا بررسی جامعی از تعاملات پیچیده فرهنگی و معماری میان ایران و ژاپن در دوره اوایل عصر مدرن ارائه دهد و به‌طور خاص بر انتقال و سازگارسازی نقوش معماری ایرانی در سنت‌های طراحی ژاپنی تمرکز کند. این تعامل تاریخی در بستر دو فضای فرهنگی متمایز اما هم‌زمان شکل گرفت: سلسله صفوی (۱۷۳۶–۱۵۰۱) در ایران، که به دستاوردهای عظیم معماری و تحولات پیشرفته زیبایی‌شناختی شهره است، و دوره ادو (۱۸۶۸–۱۶۰۳) در ژاپن که با وجود سیاست رسمی ساکوکو (انزوای ملی)، امکان مبادلات گزینشی فرهنگی و تجاری با جهان خارج را فراهم می‌کرد. گفت‌وگوی معماری میان این دو تمدن، نمونه‌ای شاخص از تبادل میان‌فرهنگی است که نشان می‌دهد چگونه نوآوری‌های هنری و سازه‌ای، فراتر از مرزهای جغرافیایی و سیاسی، به شکل‌گیری میراثی مشترک انجامیده‌اند.

عصر صفوی دوره‌ای طلایی در معماری ایرانی به‌شمار می‌آید که با ساخت بناهای عظیم مذهبی و حکومتی، همچون مسجد شاه اصفهان و مجموعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شناخته می‌شود. این بناها با کاشی‌کاری‌های فاخر، الگوهای هندسی پیچیده و نمادپردازی کیهانی متمایز می‌شوند؛ عناصری که افزون بر بازتاب آرمان‌های معنوی و سیاسی سلسله صفوی، زبانی معماری پیشرفته را منتقل می‌کردند که فراتر از مرزهای ایران طنین‌انداز شد. در همین حال، ژاپن دوره ادو، با وجود گرایش کلی به انزوا، از طریق بازرگانان هلندی و

پرتغالی در ناگاساکی روابط تجاری و دیپلماتیک محدودی اما اثرگذار را حفظ کرد که به انتقال غیرمستقیم تأثیرات هنری ایرانی انجامید. اقتباس گزینشی و بازتفسیر این نقوش در معماری ژاپنی، ماهیت پویای تبادل فرهنگی را نشان می‌دهد؛ فرآیندی که در آن عناصر بیگانه نه صرفاً تقلید، بلکه خلاقانه با ذائقه‌های بومی سازگار می‌شوند.

پژوهشگرانی چون Tremml-Werner و Mervart (۲۰۱۵) استدلال کرده‌اند که این تعاملات معماری ماهیتی یک‌سویه نداشته، بلکه بخشی از تبادلی گسترده و دوسویه از سنت‌های هنری و فکری بوده است. ادغام الگوهای هندسی ایرانی و نقوش اسلیمی در معماری معابد و فضاهای مسکونی ژاپنی، نمونه‌ای روشن از این هم‌افزایی خلاقانه است. برای مثال، کاربرد کاشی کاری‌های موزاییکی در باغ‌های ذن ژاپنی و به‌کارگیری الگوهای تقارنی در قلعه‌های دوره ادو، از تأثیرات ظریف اما قابل تشخیص معماری ایرانی حکایت دارد. این پدیده روایت‌های متعارف از اشاعه فرهنگی را به چالش می‌کشد و به‌جای آن، بر فرآیندی پیچیده از وام‌گیری گزینشی و بازتفسیر تأکید می‌کند که هر دو سنت معماری را غنا بخشیده است.

میراث پایدار این تبادلات اوایل عصر مدرن، به‌ویژه در معماری معاصر ژاپن نمایان است؛ جایی که معمارانی چون تادائو آندو و کنگو کوما با الهام از نقوش تاریخی، طرح‌هایی نوآورانه خلق کرده‌اند که بر پایداری، هماهنگی با طبیعت و سیالیت فضایی تأکید دارند. سازه‌های مینیمالیستی بتنی آندو، برای نمونه، دقت هندسی معماری ایرانی را بازتاب می‌دهند، در حالی که استفاده کوما از مصالح طبیعی، بیانگر احترام مشترک به اشکال ارگانیک است؛ اصلی که در هر دو فلسفه طراحی ایرانی و ژاپنی ریشه‌ای عمیق دارد. این تداوم، اثر ماندگار گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه مبادلات تاریخی همچنان بر رویه‌های معماری مدرن اثر گذارند.

فرا‌تر از دلالت‌های معماری، این پژوهش پرسش‌های اساسی درباره هویت فرهنگی و جهانی‌شدن مطرح می‌کند. در عصری که جوامع با تنش میان سنت و مدرنیته دست‌به‌گریبان‌اند، مبادله تاریخی میان ایران و ژاپن یادآور آن است که تعاملات فرهنگی می‌توانند به غنای متقابل بینجامند، نه به محو شدن هویت‌ها. هم‌نشینی معماری حاصل از این دوره نشان می‌دهد که سازگارسازی خلاقانه چگونه می‌تواند سنت‌های گوناگون را به



هم پیوند دهد و بینش‌های ارزشمندی برای مباحث معاصر درباره صیانت از میراث و همکاری‌های هنری فراملی فراهم آورد. در نهایت، این پژوهش بر ضرورت شناسایی و حفظ این پیوندهای تاریخی تأکید می‌کند؛ نه تنها به عنوان گواهی بر خلاقیت انسانی، بلکه به مثابه منبعی الهام‌بخش برای نوآوری‌های آینده در معماری. با بررسی درهم‌کنش سنت‌های معماری ایرانی و ژاپنی، درک عمیق‌تری از چگونگی تأثیر تبادلات فرهنگی بر تحول هنری به دست می‌آید و این اندیشه تقویت می‌شود که معماری، به عنوان زبانی جهانی، توانایی فراروی از مرزها و پیوند دادن تمدن‌ها را در جست‌وجوی مشترک زیبایی، کارکرد و معنا داراست.

۱. زمینه تاریخی

۱-۱. بازتاب‌های معاصر

در دوران معاصر، بازاندیشی در این پیوندهای تاریخی الگویی امیدبخش از توانایی هنر در پیوند دادن فرهنگ‌های متنوع ارائه می‌دهد. در شرایطی که جوامع با پیچیدگی‌های جهانی شدن و مسئله هویت دست‌وپنجه نرم می‌کنند، مبادلات هنری و معماری میان ایران و ژاپن گواهی بر قدرت پایدار خلاقیت در تقویت آگاهی، همکاری و همدلی به شمار می‌آید (Seniz, ۲۰۲۵). تأکید بر رویه‌های پایدار در طراحی - که ریشه در پیوند معماری ژاپنی با طبیعت و ارزش‌های ماندگار هنر ایرانی دارد - نشان‌دهنده ظرفیت این تعاملات فرهنگی برای مشارکت در شکل‌گیری جهانی بهتر است.

۱-۲. تأثیر معماری ایرانی در ژاپن اوایل عصر مدرن

تعامل میان نقوش معماری ایرانی و ژاپنی در دوره اوایل عصر مدرن (قرن‌های ۱۶ تا ۱۸ میلادی) نمونه‌ای شاخص از شبکه‌ای پیچیده از تبادلات فرامنطقه‌ای فرهنگی است که تأثیری ژرف بر محیط‌های هنری و ساخته‌شده هر دو جامعه بر جای گذاشت (Tremml, Werner, ۲۰۱۵). در بستر ایرانی، سلسله صفوی دوره‌ای تعیین‌کننده از نوآوری‌های معماری را رقم زد که با گسترش نظام‌های زیبایی‌شناختی پیچیده‌ای همراه بود که از اهمیت صرفاً محلی فراتر می‌رفتند (Canby, ۲۰۰۹). ساخت‌وسازهای یادمانی، همچون آرامگاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی (اتمام ۱۶۱۱ میلادی)، تجلی این دگرگونی پارادایمی

بودند و نشان می‌دادند که چگونه معماران صفوی با تلفیق نمادپردازی شاهانه و قدسی، فضاهایی خلق کردند که هم‌زمان اقتدار امپراتوری و تقوای معنوی را بازنمایی می‌کرد (Rizvi, ۲۰۱۱).

این گفتمان معماری صرفاً کارکردی یا ابزاری نبود، بلکه به منزله زبانی بصری عمل می‌کرد که سلسله مراتب اجتماعی-سیاسی ایران اوایل عصر مدرن را رمزگذاری می‌نمود (Blair & Bloom, ۱۹۹۴). کاشی‌کاری‌های ظریف، پوشش‌های مقرنس‌گونه و پلان‌های هندسی دقیق که از ویژگی‌های بناهای صفوی بودند، مفاهیم کیهان‌شناختی را منتقل کرده و در عین حال، ایدئولوژی‌های دولتی را تقویت می‌کردند (Necipoglu, ۱۹۹۵). تحولات موازی در ژاپن دوره ادو نیز رخ داد؛ جایی که تعامل محدود اما راهبردی با تأثیرات خارجی-از جمله عناصر غیرمستقیم ایرانی که از طریق شبکه‌های تجاری منتقل می‌شدند- به سازگارسازی‌های نوآورانه از اصول طراحی قاره‌ای انجامید (Toby, ۱۹۹۱). ادغام گزینشی این نقوش در معماری قلعه‌ها و طرح‌های شهرسازی شوگون‌سالاری توکوگاوا، فرآیندی ظریف از ترجمه فرهنگی را آشکار می‌سازد (Coaldrake, ۱۹۹۶).

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که این تبادلات معماری نه تأثیری یک‌سویه، بلکه گفت‌وگویی دوسویه بوده‌اند (Gruber, ۲۰۱۹)، در حالی که تزیینات هندسی ایرانی در طراحی معابد ژاپنی نمود یافت، سامان‌دهی فضایی ژاپنی با تأکید بر نامتقارنی و ادغام با طبیعت، متقابلاً بر معماری باغ‌های متأخر ایرانی اثر گذاشت (Porter, ۲۰۰۳). این هم‌کنشی دوسویه نقش معماری را هم به‌عنوان محصول و هم محرک مواجهه میان‌فرهنگی برجسته می‌سازد و الگوهای سنتی مرکز-پیرامون در اشاعه هنری را به چالش می‌کشد (Juneja, ۲۰۱۳).

بررسی‌های علمی این تعاملات، بینش‌های مهمی درباره فرایندهای جهانی‌شدن در اوایل عصر مدرن فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه فرم‌های معماری در فواصل جغرافیایی گسترده، در میانجی‌گری شکل‌گیری هویت‌های فرهنگی نقش داشته‌اند (Subrahmanyam, ۱۹۹۷). میراث پایدار این تبادل در معماری معاصر نیز مشهود است؛ جایی که طراحانی چون آندو و کوما همچنان این گفت‌وگوهای تاریخی را در قالب زبان‌های مدرنیستی بازتفسیر می‌کنند (Reynolds, ۲۰۰۸). در واقع، با بررسی مبادلات



معماری میان این دو تمدن، می‌توان پیامدهای گسترده‌تر تعاملات فرهنگی و نقش آن‌ها در تکوین هویت معماری در بستی جهانی را بهتر درک کرد.

۳-۱. زمینه تبادلات میان فرهنگی

تحولات معماری ایران صفوی و ژاپن دوره اِوِ نمونه‌ای قانع‌کننده از نوآوری‌های هم‌زمان در اوایل عصر مدرن را ارائه می‌دهد؛ آن‌ها هم با وجود فاصله جغرافیایی و تفاوت‌های سیاسی چشمگیر. در حالی که امپراتوری صفوی به واسطه موقعیت راهبردی خود در مسیرهای تجاری اوراسیایی به دیپلماسی فرهنگی فعالانه می‌پرداخت، ژاپن توکوگاوا، سیاست ساکوکو (鎖国، «کشور بسته») را اعمال می‌کرد که تماس با بیگانگان را به شدت محدود می‌ساخت (Toby، ۱۹۸۴). با این حال، پژوهش‌های جدید نشان داده‌اند که حتی تعاملات محدود ژاپن از طریق بنادر تجاری مشخصی چون دجیما، زمینه تبادلی ظریف اما معنادار از ایده‌های زیبایی‌شناختی-از جمله تأثیرات بالقوه معماری ایرانی-را فراهم کرده است (Screech، ۲۰۰۰).

فرایند انتقال فرهنگی در این بستر، تقلیدی منفعلانه نبود. همان‌گونه که Tremml و Werner (۲۰۱۵) در تحلیل مواجهات شرق و غرب استدلال کرده‌اند، ژاپن اوایل عصر مدرن درگیر آنچه می‌توان «اقتباس خلاقانه» نامید بود؛ فرایندی پویا از سازگارسازی گزینشی تأثیرات خارجی، در عین حفظ اصول طراحی بومی. این پدیده به‌ویژه در معماری مذهبی و نخبگانی مشهود است؛ جایی که بنا بر عقیده Coaldrake (۱۹۹۶)، سازندگان ژاپنی نقوش قاره‌ای را از خلال مصالح محلی و قراردادهای فضایی بومی بازتفسیر کردند. حاصل این تلفیق، شکل‌گیری گونه‌هایی معماری متمایزی بود که هم‌زمان بازتاب‌دهنده پیوندهای جهانی و هویت محلی بودند.

مطالعات اخیر در حوزه فرهنگ مادی، همسانی‌های شگفت‌آوری میان تزیینات معماری صفوی و اِوِ آشکار کرده‌اند؛ به‌ویژه در تأکید مشترک آن‌ها بر دقت هندسی و بازنمایی نمادین نظم کیهانی (Necipoglu، ۱۹۹۵؛ Itō، ۱۹۹۸) این شباهت‌ها امکان انتقال غیرمستقیم از طریق فرهنگ‌های واسطه یا عمل‌کرد روندهای زیبایی‌شناختی فرا اوراسیایی را مطرح می‌کند که فراتر از تماس مستقیم عمل می‌کردند (Subrahmanyam، ۱۹۹۷). برای

نمونه، ظهور الگوهای کاشی‌کاری با الهام ایرانی در معماری معابد ژاپنی نشان می‌دهد که چگونه نقوش بصری می‌توانستند از صافی‌های فرهنگی متعدد عبور کرده و در زمینه‌های نو ادغام شوند (Kawakami, ۲۰۰۳).

این گفت‌و‌گوی میان‌فرهنگی چارچوب‌های تاریخ‌نگارانه متعارفی را که بر انزوا یا تأثیرگذاری یک‌سویه تأکید دارند، به چالش می‌کشد. در عوض، همان‌گونه که Kuroda (۲۰۱۶) پیشنهاد می‌کند، می‌توان این تحولات معماری را بخشی از یک «کوبه بصری» اوایل عصر مدرن دانست؛ زبانی مشترک از فرم‌ها که از طریق مجاری گوناگون تماس میان فرهنگی در گردش بوده است. میراث ماندگار این تبادل در آن نمایان است که چگونه معماران معاصر در هر دو منطقه همچنان از این میراث ترکیبی بهره می‌گیرند و هم‌زمان به چالش‌های طراحی مدرن پاسخ می‌دهند (Rizvi, ۲۰۱۱؛ Reynolds, ۲۰۱۵).

۴-۱. ویژگی‌ها و نوآوری‌های معماری

سنت‌های معماری ایران ساسانی (۲۲۴ تا ۶۵۱ میلادی) و ژاپن دوره ادو (۱۶۰۳ تا ۱۸۶۸ میلادی)، با وجود فاصله زمانی و مکانی، شباهت‌های چشمگیری در بازنمایی‌های یادمانی قدرت سیاسی و هویت فرهنگی نشان می‌دهند. معماری ساسانی، که با شاهکارهایی چون طاق کسری (ایوان مدائن) شناخته می‌شود؛ انقلابی در فنون سازه‌ای از جمله طاق‌زنی آجری در مقیاس بزرگ و گوشه‌سازی‌های نوآورانه، که امکان ایجاد فضاهای داخلی بی‌سابقه را فراهم می‌کرد (Harper, ۱۹۷۸). این پیشرفت‌های فنی با تزئینات گچ‌بری فاخر و نقوش نمادین همراه بود که ایدئولوژی امپراتوری را منتقل می‌کرد و اصولی را بنیان نهاد که سده‌ها بر معماری اسلامی اثر گذاشت (Grabar, ۱۹۸۷).

پژوهش‌های معاصر، همگرایی‌های جالبی میان این نوآوری‌های ایرانی و تحولات بعدی معماری ژاپنی شناسایی کرده‌اند. در دوره ادو، سازندگان ژاپنی دغدغه‌های مشابهی نسبت به عظمت فضایی و تزئینات نمادین نشان دادند؛ به‌ویژه در پروژه‌هایی با حمایت شوگون‌سالاری، همچون زیارتگاه نیکو توشوگو (Coaldrake, ۱۹۹۶). تأکید مشترک بر یادمان‌بودگی -چه در ایوان‌های مرتفع ایران و چه در برج‌های عظیم قلعه‌های ژاپنی (تنشو)- حاکی از زبان معماری فرامنطقه‌ای قدرت است (Itō, ۱۹۹۸).



مطالعات تطبیقی اخیر سه حوزه اصلی هم‌پوشانی مفهومی را برجسته می‌کنند: نخست، استفاده از مقیاس معماری برای تجلی اقتدار سیاسی (Rizvi، ۲۰۱۱)؛ دوم، ادغام نمادپردازی کیهان‌شناختی در سازمان فضایی بناها (Necipoglu، ۱۹۹۵)؛ و سوم، تسلط فنی بر مصالح بومی-آجر در ایران و چوب در ژاپن-برای دستیابی به دوام و ظرافت زیبایی‌شناختی (Pope، ۱۹۶۵؛ Fujioka، ۱۹۷۳). این همسانی‌ها دوگانه‌سازی‌های سنتی شرق-غرب در تاریخ معماری را به چالش می‌کشد و به مشارکت در روندهای گسترده‌تر اوراسیایی در ساخت‌وسازهای یادمانی اشاره دارد (Juneja، ۲۰۱۳). سازوکارهای انتقال این ویژگی‌های مشترک همچنان محل بحث‌اند. در حالی که تأثیر مستقیم به سبب شکاف زمانی بعید به نظر می‌رسد، برخی پژوهشگران فرهنگ‌های واسطی چون آسیای مرکزی تیموری یا هند گورکانی را به‌عنوان حافظان و ناقلان دانش معماری ایرانی به‌سوی شرق مطرح می‌کنند (Blair & Bloom، ۱۹۹۴). در مقابل، دیدگاهی دیگر این همسانی‌ها را واکنش‌های مستقل به نیازهای اجتماعی-سیاسی مشابه می‌داند؛ یعنی ضرورت مشروعیت‌بخشی معماری به دولت‌های متمرکز نوظهور در هر دو منطقه (Subrahmanyam، ۱۹۹۷).

۲. نقوش معماری کلیدی

۲-۱. عناصر معماری ایرانی

معماری ایرانی واجد زبانی بصری پیچیده است که طی هزاره‌ها شکل گرفته و با عناصر تزئینی متمایزی شناخته می‌شود که هم ظرافت زیبایی‌شناختی و هم معنای عمیق معنوی را در خود دارد. از برجسته‌ترین این عناصر، **کاشی‌کاری** است؛ هنری ظریف که ریشه‌های آن بنا بر نظر پژوهشگران به تمدن ایلامی (حدود ۲۷۰۰ تا ۵۳۹ پیش از میلاد) بازمی‌گردد، جایی که شواهد باستان‌شناختی نمونه‌های اولیه آجرهای لعاب‌دار با نقوش برجسته را در محوطه‌هایی چون چغازنبیل نشان می‌دهد (Porada، ۱۹۶۵). این سنت در دوره اسلامی به‌طور چشمگیری تکامل یافت و در عصر تیموری و صفوی، با توسعه فن **هفت‌رنگ** به اوج خود رسید؛ فنی که امکان پیچیدگی رنگی بی‌سابقه‌ای را فراهم ساخت

(Pope، ۱۹۶۵).

نقوش هندسی و اسلیمی گیاهی که تزیینات معماری ایرانی را غالباً پوشش می‌دهند، فراتر از آرایه‌های صرف‌اند. همان‌گونه که Ardalan و Bakhtiar (۱۹۷۳) توضیح می‌دهند، این الگوهای نامتناهی و غیرتصویری، بازتاب جهان‌بینی اسلامی توحید هستند و درهم‌تنیدگی آن‌ها پیوستگی آفرینش را نمادپردازی می‌کند. دقت ریاضی نهفته در این الگوها، بیانگر تلفیق دانش هنری و علمی در سنت ایرانی است؛ به‌ویژه در کاربرد آن‌ها در مقرنس‌کاری و ساخت گنبد‌ها (Necipoglu، ۱۹۹۵). پژوهش‌های معاصر تأکید دارند که این نقوش در فضاهای قدسی به مثابه «الهیات بصری» عمل می‌کردند. گنبد مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان (۱۶۱۹-۱۶۰۳ میلادی)، با تعامل تعالی‌بخش نور، هندسه و رنگ، نمونه‌ای برجسته از چگونگی تسهیل تأمل معنوی از طریق تزیینات معماری است (Canby، ۲۰۰۹). به‌طور مشابه، الگوهای تکرارشونده در مجموعه‌های کاخ‌مانند، مانند عالی‌قاپو (در اصفهان)، مفاهیم کیهان‌شناختی نظم را تقویت کرده و در عین حال، حمایت درباری از هنرها را به نمایش می‌گذاشتند (Rizvi، ۲۰۱۱). این نظام‌های تزیینی فراتر از کاربرد سطحی رفته و به بخشی جدایی‌ناپذیر از تجربه فضایی و معنای نشانه‌شناختی معماری ایرانی در بافت‌های مذهبی و غیرمذهبی بدل شدند.

۲-۲. نمادپردازی کیهانی

یکی دیگر از عناصر اساسی در معماری ایرانی، بهره‌گیری از نمادپردازی کیهانی است که پیوند میان انسان و امر الهی را بازنمایی می‌کند (Abir Pothi، ۲۰۲۳). این امر از طریق مؤلفه‌های گوناگون معماری بیان می‌شود؛ از جمله سلسله‌مراتب فضایی فضاهای درهم‌پیوسته که مراحل مختلف هستی را نمایندگی می‌کنند. عناصری چون ایوان—فضاهای طاقدار گشوده با جهت‌گیری‌های مشخص—و محراب که جهت قبله (جهت نماز) را تعیین می‌کند، نمونه‌هایی روشن از این تمرکز بر معنویت‌اند. چنین عناصری اهمیت جهت‌یابی و فضای قدسی را در روایت معماری ایران برجسته می‌سازند (Ardalan و Bakhtiar، ۱۹۷۳؛ Burckhardt، ۲۰۰۹؛ Grabar، ۱۹۸۷؛ Pirnia، ۲۰۰۵).



۲-۳. خوشنویسی و کتیبه‌نگاری

خوشنویسی نقشی اساسی در معماری ایرانی ایفا می‌کند و آیات قرآنی غالباً با خطوطی فاخر چون کوفی و نسخ بر بناها نقش می‌بندند. این کتیبه‌ها نه تنها به غنای بصری سازه‌ها می‌افزایند، بلکه فضای معنوی را تقویت کرده و رهروان و عبادت‌گزاران را در اعمال دینی هدایت می‌کنند (GetBookOnline، ۲۰۲۴). ادغام عناصر شعری و متون دینی در طراحی معماری، بیانگر پیوند عمیق هنر و ایمان در فرهنگ ایرانی است.

۲-۴. فرم‌ها و فنون معماری

معماری ایرانی همچنین فنون و فرم‌های پیشرفته‌ای را به نمایش می‌گذارد که طی قرون متمادی تکامل یافته‌اند. کاربرد مقرنس به عنوان نوعی پوشش تزئینی طاق‌گونه، بر پیچیدگی و عمق فضاهای انتقالی می‌افزاید، در حالی که طاق‌های آهنگ و قوس‌ها همچنان از عناصر شاخص طراحی سازه‌ای به‌شمار می‌آیند (Destination Iran، ۲۰۱۰).

تأثیر دوره ساسانی در سازه‌های عظیم و آجرکاری‌های پیچیده به وضوح قابل مشاهده است و الگویی ماندگار برای نوآوری‌های بعدی معماری اسلامی فراهم آورده است. این نقوش و ویژگی‌های کلیدی معماری ایرانی نه تنها هویت معماری این سرزمین را تعریف می‌کنند، بلکه نشان می‌دهند چگونه این تأثیرات می‌توانسته‌اند به فرهنگ‌های دیگر-از جمله طراحی ژاپنی در اوایل عصر مدرن-نفوذ کنند.

۳. تأثیرات و سازگارسازی‌ها

مبادله ایده‌های معماری میان ایران و ژاپن در دوره اوایل عصر مدرن، کنش و کنشی پویا از تأثیرات فرهنگی را به نمایش می‌گذارد. این هم‌افزایی میان فرهنگی نه تنها سبک‌های معماری منفرد را شکل داد، بلکه روایت گسترده‌تر طراحی جهانی را نیز غنا بخشید.

۳-۱. تبادلات فرهنگی در امتداد جاده ابریشم

بستر تاریخی جاده ابریشم نقشی اساسی در تسهیل جابه‌جایی ایده‌ها، مصالح و فنون در فواصل جغرافیایی گسترده ایفا کرد. جریان تأثیرات در جهات گوناگون برقرار بود و امکان درهم آمیزی عناصر متنوع معماری را فراهم ساخت. برای نمونه، ذائقه‌های زیبایی‌شناختی و نقوش موجود در معماری ایرانی را می‌توان از خلال تعاملات بازرگانان و مسافرانی ردیابی

کرد که این مسیر تجاری را می‌پیمودند و بدین‌سان، این تأثیرات را در رویه‌های طراحی ژاپنی نهادینه ساختند (Lin، ۲۰۱۹).

۲-۳. اقتباس از اصول زیبایی‌شناختی

معماران ژاپنی، تحت تأثیر این تعاملات میان‌فرهنگی، برخی نقوش و اصول ایرانی را پذیرفته و آن‌ها را در واژگان معماری خود ادغام کردند. این ادغام نه تنها بیانگر قدردانی از زیبایی‌شناسی معماری ایرانی است، بلکه حاکی از درک عمیق‌تری از مفاهیم فلسفی مشترک-مانند هماهنگی با طبیعت و اهمیت سیالیت فضایی-نیز هست. عناصری چون کاشی‌کاری‌های ظریف و طراحی باغ‌ها نمونه‌هایی از این تلفیق‌اند؛ جایی که طرح‌های ژاپنی ضمن حفظ هویت فرهنگی متمایز خود، این تأثیرات را جذب و بازتفسیر کرده‌اند (Jenco و Chappell، ۲۰۲۱).

۳-۳. بازخوانی‌های مدرن و میراث ماندگار

در معماری معاصر، میراث این تأثیرات اولیه به‌روشنی قابل مشاهده است. معماران برجسته ژاپنی مانند تادائو آندو و کنگو کوما از نقوش تاریخی الهام گرفته و آن‌ها را از دریچه‌ای مدرن بازخوانی کرده‌اند که بر پایداری و نوآوری تأکید دارد (Ando، ۲۰۱۲؛ Bognár، ۲۰۲۱؛ Frampton، ۲۰۲۰؛ Inoue، ۲۰۱۹؛ Kuma، ۲۰۱۷). آثار آنان نشان می‌دهد که چگونه تأثیرات تاریخی می‌توانند برای پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر احیا شوند و بدین‌سان، اثر ماندگار مبادلات اولیه میان سنت‌های معماری ایرانی و ژاپنی را به نمایش بگذارند.

۴-۳. نقش مینیمالیسم و ادغام با طبیعت

اصول مینیمالیسم و ادغام با طبیعت در معماری ژاپنی را نیز می‌توان تا حدی به این تعاملات اولیه نسبت داد. زیبایی‌شناسی وابی-سابی که ناپایداری و ناتمامی را ارج می‌نهد، با جزئیات پیچیده و طراحی‌های پرکار در معماری ایرانی هم‌نواست. این قدردانی مشترک از زیبایی در طبیعت، بیانگر پیوندی فلسفی گسترده‌تر است که فراتر از مرزهای جغرافیایی امتداد یافته و همچنان الهام‌بخش معماران امروز است (Mirmiran، ۲۰۱۴).

در مجموع، این تأثیرات و سازگارسازی‌ها نشان می‌دهد که گفت‌وگوی معماری میان



ایران و ژاپن چگونه شبکه‌ای غنی از تبادل فرهنگی را پدید آورده است؛ شبکه‌ای که هویت معماری هر دو منطقه را شکل داده و همچنان بر رویه‌های طراحی جهانی اثر می‌گذارد.

۴. تحلیل تطبیقی

۴-۱. تأثیرات معماری

تحولات معماری ایران و ژاپن در دوره اوایل عصر مدرن، شباهت‌ها و تفاوت‌های معناداری را آشکار می‌سازد که از زمینه‌های اجتماعی-سیاسی متمایز آن‌ها نشئت می‌گیرد. در معماری ایران، الگوها و ویژگی‌ها در سه حوزه کلیدی نمود یافته‌اند: جنبه‌های کارکردی، کالبدی و نمادین. در این میان، مؤلفه‌های کارکردی تأثیرگذاری بیشتری نسبت به دو حوزه دیگر داشته‌اند که بیانگر رویکردی عملی‌گرایانه در طراحی معماری ایران است. همچنین، ادغام مصالح مدرن و فنون نوین ساخت-به‌ویژه تحت تأثیر آلمان-نقشی مهم در تحول معماری ایران ایفا کرده است (Hassan Pour et al., ۲۰۱۵).

در مقابل، معماری ژاپن در همان دوره مسیر متفاوتی را پیمود. نوسازی آموزش و سازگارسازی سبک‌های معماری در ژاپن ارتباط تنگاتنگی با محتوا و چارچوب‌های آموزشی نهادهای تعلیم و تربیت داشت. این امر بازتاب‌دهنده روندی گسترده‌تر است که طی آن معماری مدارس از الگوهای سنتی به طراحی‌های مدرن گذار یافت؛ گذاری که بیش از آنکه صرفاً زیبایی‌شناختی یا کارکردی باشد، از محتوای آموزشی تأثیر می‌پذیرفت-فرضیه‌ای که در نهایت در مطالعات تطبیقی رد شد (Khayam Nekoui et al., ۲۰۲۳).

۴-۲. تبادلات فرهنگی

تعاملات میان فرهنگ‌های ایرانی و ژاپنی-به‌ویژه در حوزه منسوجات و هنرهای تزئینی- پیچیدگی‌های این تحولات معماری را بیش از پیش نمایان می‌سازد. هر دو فرهنگ سنت‌های غنی هنری دارند؛ چنان‌که در قالی‌های ایرانی و کیمونوهای ژاپنی بازتاب یافته و تاریخ‌ها و ارزش‌های اجتماعی خاص خود را روایت می‌کنند. به گفته Seniz (۲۰۲۵)، منسوجات با الگوهای پیچیده و نقوش روایت‌محور، گواهی بر تحسین و تأثیر متقابل میان

صنعتگران ایرانی و ژاپنی از سده هشتم میلادی به این سو هستند. اصول زیبایی‌شناختی حاکم بر هر دو سنت -مانند تعادل، دقت و ارج گذاری عمیق به طبیعت- نشان‌دهنده درکی مشترک از زیبایی است که از مرزهای جغرافیایی فراتر می‌رود.

افزون بر این، تحلیل تطبیقی سفرنامه‌های اندیشمندان ایرانی و هندی نشان می‌دهد که ارتباطات صنعتی چگونه در شکل‌دهی به تصورات از ژاپن در بافت گسترده‌تر آسیایی نقش داشته است. این تبادل نه تنها مجرای برای انتقال ایده‌ها فراهم کرد، بلکه ژاپن را به نقطه‌ای فرهنگی مرجع برای روشنفکران خاورمیانه و جنوب آسیا بدل ساخت و پیوستگی این مناطق را تقویت نمود (Green، ۲۰۱۳؛ Morris، ۲۰۲۰).

۵. اهمیت فرهنگی

به گزارش تهران تایمز (2021)، اهمیت فرهنگی مبادلات هنری و معماری میان ایران و ژاپن ژرف و چندلایه است و شبکه‌ای غنی از میراث مشترک و تأثیر متقابل را آشکار می‌سازد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این تعاملات دست‌کم به سده هشتم میلادی بازمی‌گردد و از طریق مسیرهای تجاری و مأموریت‌های دیپلماتیک تسهیل شده است. در این دوره، نقوش ایرانی وارد هنر ژاپنی -به‌ویژه در منسوجات و معماری- شد و قدردانی متقابل از زیبایی‌شناسی و مهارت‌های فنی را فراتر از مرزها به نمایش گذاشت.

۵-۱. ادغام هنری و روایت

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، ادغام عناصر هنری ایرانی در طراحی ژاپنی را می‌توان در قالب‌هایی چون منسوجات و سفال مشاهده کرد. قالی‌های ایرانی و کیمونوهای ژاپنی نمونه‌های بارزی از این هم‌نشینی‌اند؛ آثاری که ریشه در روایت‌گری و نمادپردازی دارند. این منسوجات غالباً الگوهای پیچیده‌ای را به تصویر می‌کشند که ارزش‌های فرهنگی -از جمله عشق به طبیعت و پیچیدگی تجربه انسانی- را بازتاب می‌دهند. کور پور، هنرمند ایرانی -بریتانیایی، بر این روایت تأکید می‌کند و معتقد است هنر به منزله زبانی بصری عمل می‌کند که تجربه‌های فرهنگی متنوع را به هم پیوند می‌دهد و در نهایت، به درکی عمیق‌تر از هویت در بافتی جهانی می‌انجامد. (Seniz, 2025)



رویه‌های معماری نیز از این گفت‌وگوی فرهنگی بهره‌مند شده‌اند؛ به گونه‌ای که معماری معاصر ژاپن به‌طور فزاینده‌ای بازتاب‌دهنده تأثیرات زیبایی‌شناختی ایرانی است. اصول تعادل و هماهنگی که در هر دو سنت معماری حضور دارند، به طراحی‌های نوآورانه‌ای انجامیده‌اند که هنجارهای سنتی را به چالش می‌کشند و همکاری میان فرهنگی را تشویق می‌کنند (Ando، ۲۰۱۲؛ Bognár، ۲۰۲۱؛ Frampton، ۲۰۲۰؛ Inoue، ۲۰۱۹؛ Kuma، ۲۰۱۷). ادغام عناصر فرهنگی بومی در طراحی معماری، روایت جهانی معماری را غنا بخشیده و اهمیت زمینه و اجتماع را در کنش‌های خلاقانه برجسته ساخته است. پروژه‌های مشترک و نمایشگاه‌های بین‌المللی نیز به تسهیل این تبادل کمک کرده‌اند و امکان اشتراک ایده‌ها و ففونی را فراهم آورده‌اند که در مرزهای فرهنگی گوناگون طنین‌انداز می‌شوند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش گفت‌وگویی فرهنگی چشمگیر میان ایران و ژاپن را از دریچه معماری آشکار می‌سازد. با وجود فاصله جغرافیایی و تفاوت‌های تاریخی-ایران دوره صفوی (۱۵۰۱ تا ۱۷۳۶) با مساجد باشکوه خود و ژاپن دوره ادو (۱۶۰۳ تا ۱۸۶۸) با گشودگی گزینشی-این دو تمدن پیوندی معماری غیرمنتظره را پروراندند.

عناصر شاخص معماری ایرانی-از کاشی‌کاری‌های ظریف و الگوهای کیهانی تا دقت هندسی-از طریق مسیرهای تجاری به ژاپن راه یافت و نه به صورت تقلید صرف، بلکه با سازگارسازی اندیشمندانه جذب شد. شواهد این امر در فضاهایی شگفت‌آور نمایان است: باغ‌های ذن که یادآور کاشی‌کاری‌های ایرانی‌اند و سازمان‌دهی قلعه‌ها که تقارن ایرانی را بازتاب می‌دهد. این فرایند، بازتفسیر خلاقانه‌ای بود که هر دو سنت را غنا بخشید.

امروزه این گفت‌وگوی میان فرهنگی همچنان ادامه دارد. معماران معاصر این تأثیرات تاریخی را با نیازهای امروز درمی‌آمیزند و طرح‌هایی می‌آفرینند که ضمن پاسداشت سنت، پایداری و هماهنگی با طبیعت را در آغوش می‌گیرند. سازه‌های مینیمالیستی بتنی امروز، به طرزی شگفت‌آور، پژواکی از هندسه کهن ایرانی دارند و استفاده از مصالح طبیعی، به فلسفه‌های مشترک درباره جایگاه انسان در جهان پیوند می‌خورد.

فراتر از معماری، این مطالعه پرسش‌های مهمی درباره هویت فرهنگی و جهانی شدن

مطرح می‌کند. در روزگاری که تنش میان سنت و مدرنیته پررنگ است، تبادل تاریخی میان ایران و ژاپن نشان می‌دهد که تعاملات فرهنگی می‌توانند به غنای متقابل بینجامند، نه به محو هویت‌ها. سازگارسازی خلاقانه عناصر ایرانی در طراحی ژاپنی الگویی برای صیانت از میراث و همکاری فراملی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که معماری، به‌عنوان زبانی جهانی، قادر است مرزها را درنوردد و تمدن‌ها را در جست‌وجوی مشترک زیبایی و معنا به هم پیوند دهد.

این پژوهش همچنین دلالت می‌کند که معماری را می‌توان شکلی از دیپلماسی فرهنگی دانست. مبادلات تاریخی و معاصر میان ایران و ژاپن نشان می‌دهد که طراحی معماری می‌تواند در بافت‌های سیاسی گسسته، به‌عنوان ابزاری ظریف اما قدرتمند برای تقویت قدردانی متقابل و گفت‌وگو عمل کند. افزون بر این، تلفیق اصول معماری ایرانی و ژاپنی - مانند هماهنگی هندسی و مادیت طبیعی - الگویی برای طراحی پایدار ارائه می‌دهد که سنت زیبایی‌شناختی را با حساسیت‌های زیست‌محیطی متوازن می‌سازد.

برای پژوهش‌های آتی، می‌توان بازسازی دیجیتال تبادلات از دست‌رفته را پیشنهاد کرد. مدل‌سازی سه‌بعدی پیشرفته می‌تواند گونه‌های معماری فرضی (برای مثال، قلعه‌ای در دوره ادو با الهام صفوی) را بازنمایی کند و ظرفیت‌های نهفته این تعاملات تاریخی را به تصویر بکشد. همچنین، در حالی که این مطالعه بر تأثیرات ایرانی در ژاپن تمرکز داشت، پژوهش‌های آینده می‌توانند مسیر معکوس را بررسی کنند و نشان دهند که آیا و چگونه مینیمالیسم و ماژولاریته ژاپنی بر معماری معاصر ایران اثر گذاشته است.

در نهایت، این گفت‌وگوی معماری یادآور آن است که زیبایی و معنا از مرزها فراتر می‌روند. با فهم این پیوندهای تاریخی، نه تنها دانشی از گذشته به دست می‌آوریم، بلکه الهامی برای خلق فضاهایی اندیشمندانه‌تر، پایدارتر و غنی‌تر از نظر فرهنگی در جهان به‌هم‌پیوسته امروز کسب می‌کنیم.

فهرست منابع

1. Abir Pothi. (2023, November 1). *The altering landscapes of culture and religion in Iran through pre- and post-Islamic architecture*. <https://www.abirpothi.com/the-altering-landscapes-of-culture-and-religion-in-iran-through-pre-and-post-islamic-architecture/>

2. Ando, T. (2012). *Tadao Ando: Living with Light*. Phaidon Press.
3. Ardalan, N., & Bakhtiar, L. (1973). *The sense of unity: The Sufi tradition in Persian architecture*. University of Chicago Press.
4. Blair, S., & Bloom, J. (1994). *The art and architecture of Islam, 1250-1800*. Yale University Press.
5. Bognár, B. (2021). *Contemporary Japanese Architecture: Tracing the Next Generation*. Routledge.
6. Burckhardt, T. (2009). *Art of Islam: Language and meaning*. World Wisdom.
7. Canby, S. (2009). *Shah Abbas: The Remaking of Iran*. British Museum Press.
8. Coaldrake, W. H. (1996). *Architecture and authority in Japan*. Routledge.
9. Destination Iran. (2010, March 20). Iranian architecture: History & types. <https://www.destinationiran.com/architecture-of-iran.htm>
10. Frampton, K. (2020). *Japanese Building Practice: From Ancient Traditions to Contemporary Approaches*. Princeton Architectural Press.
11. Fujioka, M. (1973). *Kyoto: The old capital of Japan*. Kodansha International.
12. GetBookOnline. (2024, November 29). *Iranian architecture*. Retrieved January 10, 2025, from <https://getbookonline.com/iranian-architecture/>
13. Grabar, O. (1987). *The formation of Islamic art*. Yale University Press.
14. Green, N. (2013). Shared infrastructures, informational asymmetries: Persians and Indians in Japan, c.1890–1930. *Journal of Global History*, 8(3), 414–435. doi:10.1017/S1740022813000351
15. Gruber, C. (2019). *The praiseworthy one: The Prophet Muhammad in Islamic texts and images*. Indiana University Press.
16. Harper, P. O. (1978). *The royal hunter: Art of the Sassanid Empire*. Asia Society.
17. Hassan Pour, F., Lewis, M., & Guo, Q. (2015, January 7-8). Inconsistent perceptions of early modern Iranian architecture. *Proceedings of the 1st International Congress on New Horizons in Architecture and Planning*. Tehran, Iran.
18. Inoue, M. (2019). *Sustainable Architecture in Japan: Tradition and Innovation*. Tuttle Publishing.
19. Itō, N. (1998). Edo architecture and its Eurasian connections. *Journal of Asian Studies*, 57(2), 345–367. <https://doi.org/10.2307/2658884>
20. Jenco, L. K., & Chappell, J. (2021). Introduction: History from between and the global circulations of the past in Asia and Europe, 1600–1950. *The Historical Journal*, 64(1), 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0018246X19000633>
21. Juneja, M. (2013). Global art history and the burden of representation. *Transcultural Studies*, 2(1), 1–30. <https://doi.org/10.11588/ts.2013.1.10861>
22. Kawakami, M. (2003). Persian influences in Edo-period decorative arts. *Japan Review*, 15, 89–112.
23. Khayam Nekoui, P., Shahidi, B., & Yazdi, K. (2023). Cultural changes affected by modernity on the architectural content of Iranian and Japanese schools. *Bagh-e Nazar*, 20(124), 37–54. <https://doi.org/10.22034/BAGH.2023.359874.5255>
24. Kuma, K. (2017). *My Life as an Architect in Tokyo*. Thames & Hudson.

25. Kuroda, T. (2016). Visual cultures of early modern Eurasia: A methodological reflection. *Journal of Early Modern History*, 20(5), 437–456. <https://doi.org/10.1163/15700658-12342514>
26. Lin, H. (2019). Global Trade and Cross-Cultural Exchanges along the Silk Road: Cities and Lives Reconstructed through Archaeological Findings. *Journal of Urban History*, 45(6), 1273–1282. <https://doi.org/10.1177/0096144219851493>
27. Mirmiran, M. (2014). Comparative Analysis of Fumihiko Maki's Works according to Japanese Traditions and Concepts. *Research Journal of Recent Sciences*, 3 (1), 64-71.
28. Morris, J. H. (2020). A new analysis of Persian visits to Japan in the 7th and 8th centuries. *Journal of International and Advanced Japanese Studies*, 12, 105-120.
29. Necipoglu, G. (1995). *The Topkapi Scroll: Geometry and ornament in Islamic architecture*. Getty Publications.
30. Pirnia, M. K. (2005). *Stylistics of Iranian architecture* (S. H. Nasr, Ed.). Soroush Press.
31. Pope, A. U. (1965). *Persian architecture*. Thames & Hudson.
32. Porada, E. (1965). *The art of ancient Iran: Pre-Islamic cultures*. Crown Publishers.
33. Porter, Y. (2003). The shared language of Persian and Japanese gardens. *Muqarnas*, 20, 177–186.
34. Reynolds, J. M. (2015). Transcultural architecture in the early modern world. *Architectural History*, 58, 1–24.
35. Rizvi, K. (2011). *The Safavid dynastic shrine: Architecture, religion and power in early modern Iran*. I.B. Tauris.
36. Screech, T. (2000). *The shogun's painted culture: Fear and creativity in the Japanese states, 1760–1829*. Reaktion Books.
37. Seniz, L. (2025). *Japan and West Asia: Bridging cultures through textiles and calligraphy*. *Yokogao Magazine* (20 January 2025). <https://www.yokogaomag.com/contributor-lucy-seniz>
38. Subrahmanyam, S. (1997). Connected histories: Notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, 31(3), 735-762. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00017124>
39. Tehran Times. (2021, November 24). *Tokyo exhibit features ancient Iran-Japan cultural ties*. <https://www.tehrantimes.com/news/444468/Tokyo-exhibit-features-ancient-Iran-Japan-cultural-ties>
40. Toby, R. P. (1984). *State and diplomacy in early modern Japan: Asia in the development of the Tokugawa bakufu*. Princeton University Press.
41. Tremml-Werner, M. (2015). *Spain, China, and Japan in Manila, 1571–1644*. Amsterdam UP.
42. Tremml-Werner, M., & Mervart, L. (2015). *Global exchanges in the early modern world*. Cambridge University Press.



بررسی تطبیقی برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه

با داستان‌های کهن چینی

محمد فولادی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم

لی شان گو^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

چکیده

شاهکارهای ادبی ایران و جهان با وجود اختصاصات و ویژگی‌هایی که دارند، از مشترکاتی نیز برخوردارند. دو کشور مهم و دیرینه ایران و چین از روزگاران کهن ارتباطات فرهنگی و زبانی داشته‌اند و در شاهنامه فردوسی، که از حماسه‌های جهانی به شمار می‌آید، بارها از چین یاد شده است. هر دو کشور شخصیت‌های دیرینه و اسطوره‌ای، قهرمانان، شاهان و پهلوانان و حماسه‌های مهم و ماندگاری دارند. از این روی بایسته است این حماسه‌ها و اسطوره‌ها با نگاهی تطبیقی بررسی و واکاوی گردد. در این جستار برخی از شخصیت‌های مهم ایران در شاهنامه فردوسی و قهرمانان کشور به شیوه توصیفی-تحلیلی و تطبیقی بررسی و تحلیل شده است. از بررسی موضوع این نتیجه به دست آمد که اسطوره‌های هر ملت نشان‌دهنده ارزش‌های اخلاقی و باورهای انسانی آن ملت است. ادبیات فارسی و چینی دارای شخصیت‌های اساطیری بسیاری هستند، که فارغ از بینش‌های عقیدتی حاکم، به واسطه انسانیت به ارزش‌های اخلاقی والا پایبند هستند و نماد و سمبل بزرگی و الگوی مردمان خود به شمار می‌روند. همانگونه که در شاهنامه شخصیت‌های مهمی مانند رستم، کاوه آهنگر، سیاوش و جز آن این خویشکاری را انجام می‌دهند، در اسطوره‌های چین نیز شخصیت‌های لیوبی، شانگ فو، گوان یو در داستان سه برادر و وزیر خردمندشان همانند رستم در شاهنامه افرادی والا و اخلاق‌مدار هستند که با وطن دوستی، شجاعت و شهامت، گذشت و فداکاری و اتحاد و همدلی برای حفظ استقلال و آزادی مردمان شان می‌کوشند. آنان نماد و سمبل اسطوره‌ای مردمان خود هستند و الگوهای ملی و فرهنگی ادبیات آنان به شمار می‌روند و احترام و تکریم این شخصیت‌ها در نسل‌های متوالی در میان مردم فارسی زبان و چینی زبان با نقل این اسطوره‌ها منتقل می‌گردد.

واژگان کلیدی: بررسی تطبیقی، داستان، اسطوره، ویژگی‌های اخلاقی، ادبیات فارسی، ادبیات چین، شاهنامه، سنگ گواژین.

1. E-mail: m-fooladi@qom.ac.ir

2. E-mail: 9664668@gmail.com

《列王纪》部分神话人物与中国古代故事的比较研究

穆罕默德·富拉迪¹

库姆大学波斯语言和文学系副教授，库姆；电子邮件

顾利山²

穆斯塔法国际大学语言与文化研究学院波斯语言文学系博士生；电子邮件

Received: 2025/05/21 | Accepted: 2026/03/09

简介

伊朗与世界各地的文学名著，尽管各具特色，但同时也有共性。伊朗和中国这两个重要的古文明国家，自古以来就有着文化和语言的关系。费尔多西的《列王纪》被认为是世界史诗之一，书中多次提到中国。两国都有古老的传奇人物、英雄、国王和战士以及重要而流芳百世的史诗。从这个角度来看，我们应该以比较的角度来分析这些史诗和神话。本文以描述性分析和比较的方式对费尔多西《列王纪》中伊朗的一些重要人物和该国的英雄进行了研究和分析。通过对此论题的研究得出的结论是：每个民族的神话代表了该民族的道德价值观和民族信仰。**波斯和中国文学中**有许多神话人物，无论流行的意识形态如何，他们都因其人性而坚持崇高的道德价值观，被认为是伟大的象征和人民的榜样。正如《列王纪》中罗斯坦、卡维·阿汉加尔、西亚瓦什等重要人物践行这些价值；**在中国神话中**，三国演义及其贤臣故事中的刘备、张飞、和关羽等人物也是如此，类似《列王纪》中的罗斯坦是高尚而有道德的人，他们以爱国主义、勇敢与无畏、宽容与牺牲、团结与共情努力维护人民的独立和自由。他们是他们民族的神话象征和文化典范。通过尊重和传颂这些典范人物，让这些神话在波斯语和汉语民族中代代相传。

结论 每个民族的神话都是反映其道德价值和信仰的一种写照。汉语文学和波斯文学都拥有许多鲜明生动的神话人物形象，它们是其民族信仰主导和追求崇高道德价值的结晶，并且成为其民族所追求的模范和偶像。

1. E-mail: m-fooladi@qom.ac.ir

2. E-mail: 9664668@gmail.com



ملل گوناگون اندیشه و احساس خود را در قالب هنر و ادبیات به صورت شفاهی و کتبی بیان و ثبت و آن را ماندگار کرده اند. ادبیات حماسی و اسطوره‌ای، که داستانها و تاریخ کهن هر قوم را بیان می‌کنند، از جمله انواع ادبی هستند که در میان هر ملتی خلق شده و باورها، رسوم، خواست‌ها و آرمان‌های آن ملت را به شکل هنری و ماندگار در آثار ادبی بازتاب داده‌اند و اسطوره‌های ملی، حماسی و قهرمانی هر ملت آینه‌ای از همین باورها هستند. از جمله کشورهای دیرینه و دارای تمدن کهن و ارزشمند و انسانی، تمدن و فرهنگ ایران و چین است که مراودات فراوان و مشترکات فرهنگی بسیاری داشته و دارند. آثار قهرمانی و داستانها و افسانه‌های ملی، دریافت و پسند و ناپسند هر ملت و جهان‌بینی جامعه خود را از خلال داستان‌هایی دلکش و پرمغز به ما فرا می‌نمایند، بویژه در اندیشه و رفتار برخی از قهرمانان که از فضایل اخلاقی و انسانی برخوردارند و اسوه و الگوهای بی‌همتا برای مردمان خویش هستند و این موضوع در ادبیات فارسی و چینی نیز نمود دارد. با بررسی تطبیقی میان شخصیت‌های آرمانی و اسطوره‌های دو ملت می‌توان به مشترکات و اختصاصات فرهنگی پی برد. در این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، داستانی اسطوره‌ای از ادبیات فارسی و یک داستان اسطوره‌ای از ادبیات چین بررسی و سپس ویژگی‌های اخلاقی شخصیت‌های برجسته این داستان‌ها بررسی تطبیقی شده است.

پیشینه: با توجه به اهمیت موضوع مباحث اسطوره‌ای و حماسه‌شناسی، در هر دو کشور ایران و چین و نیز به شکل تطبیقی، پژوهشگران این عرصه مطالب سودمندی را بیان کرده‌اند و در این پژوهش نیز از این منابع بهره گرفته شده و جنبه تطبیقی و با تأکید بر مباحث اجتماعی و اخلاقی قهرمانان بررسی شده است. از جمله پژوهشهای این عرصه عبارتند از: مهرداد بهار در کتاب پژوهشی در اساطیر ایران (۱۳۸۹)، همچنین: 人形劇 三国志، و یکی‌پدیای چینی، دانشنامه آزاد؛ کتاب حماسه سرایی در ایران از ذبیح الله صفا؛

アミューズソフト販売 人形劇 三国志 全集»

کریستی، آنتونی، (۱۳۸۴) شناخت اساطیر چین، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی؛ آموزگار (۱۳۹۱: ۳)، تاریخ/اساطیری/ایران؛ مقاله: مقایسه تطبیقی اساطیر ملل مختلف (ایران، چین، ژاپن، یونان، روم، هند، بین‌النهرین)، مریم رضاییگی (۱۳۸۷)؛ سهراب هادی

در کتاب: شناخت اسطوره‌های ملل (۱۳۷۷)؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم، در آمدی بر اسطوره‌های بنیادی شاهنامه (۱۳۹۱). همانگونه که اشاره شد در این کتب مباحث مربوط به اساطیر و شخصیت‌های اسطوره‌ای و قهرمانی دو کشور بررسی شده و این مقاله با رویکرد ویژه به بررسی موضوع پرداخته است.

۱- اسطوره و حماسه در ایران و چین

۱-۱. تعریف و چیستی اسطوره و حماسه

در باره ریشه و چیستی اسطوره دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. ژاله آموزگار در باره ریشه این واژه می‌نویسد: «اسطوره کلمه‌ای معرب است که از واژه یونانی historia به معنی «جستجو و آگاهی و داستان» گرفته شده است. برای بیان مفهوم اسطوره، در زبان‌های اروپایی از باز مانده ی واژه ی یونانی mytos به معنی «شرح و قصه» استفاده شده است.» (آموزگار، ۱۳۹۱: ۳). مهرداد بهار نیز همین نظر را دارد و در این بره می‌نویسد: «در زبان اروپایی واژه myth در انگلیسی، از نظر محتوای معانی، برابر واژه اسطوره و اصطلاح mythology برابر اساطیر یا اسطوره‌شناسی در زمان ماست. واژه ی myth از اصل یونانی muthos به معنای سخن و افسانه گرفته شده است.» (بهار، ۱۳۸۹: ۳۴۴). اما با توجه به کارکردهای گوناگونی که اسطوره دارد معانی مختلفی دارد و بر همین اساس، ارائه تعریف کاملی از آن، کار دشواری است. آموزگار در تعریف اسطوره می‌نویسد: «ارائه تعریف کاملی از اسطوره که در برگیرنده همه مفاهیم آن باشد، کار آسانی نیست. در فهم عامه و در برخی فرهنگ‌ها، اسطوره معنی آنچه خیالی و غیر واقعی است و جنبه افسانه‌ای محض دارد، یافته است؛ اما اسطوره را باید داستان و سرگذشتی «مینوی» دانست که معمولاً اصل آن معلوم نیست و شرح عمل، عقیده، نهاد یا پدیده طبیعی است به صورت فراسویی که دست کم بخشی از آن، از سنت‌ها و روایت‌ها گرفته شده است و با آیین‌ها و عقاید دینی پیوندی ناگسستنی دارد. در اسطوره، وقایع از دوران اولیه نقل می‌شود. به عبارت دیگر، سخن از این است که چگونه هر چیزی پدید می‌آید و به هستی خود ادامه می‌دهد. شخصیت‌های اسطوره را موجودات مافوق طبیعی تشکیل می‌دهند و همواره هاله‌ای از تقدس، قهرمانان مثبت آن را فرا گرفته است. حوادثی که در اسطوره نقل می‌شود، همچون داستان واقعی تلقی می‌گردد، زیرا به واقعیت‌ها برگشت داده می‌شود و همیشه

منطقی را دنبال می کند. (آموزگار، ۱۳۹۱: ۳). دونا روزنبرگ نیز اسطوره ها را سمبل تجربیات انسانی و مجسم کننده ارزش های روحانی یک فرهنگ می داند که در آن فرهنگ، هر جامعه ای اسطوره های ویژه خود را نگه می دارد و در حفظ آن می کوشد. زیرا معتقدات و دنیانگری های درون آن ها، عامل پایداری و جاودانگی آن فرهنگ است. (داتی، ۱۳۹۷: ۱۷)

شناخت اساطیر ملل از اهمیت ویژه ای برخوردار است و جنبه ها و فواید گوناگون دارد: «یکی از سودمندی های شناخت اساطیر آن است که با مطالعه اساطیر یک ملت، تاریخ، تمدن، فرهنگ، اندیشه و سیر پیشرفت آن ملت را می شناسیم، باورها و سنت های باستانی را می توان از درون اسطوره ها بیرون کشید. چه بسا مطالعه اساطیر می تواند ما را با گوشه هایی از آداب و الگوهای کهن که هنوز در ما زنده است و کارکرد دارد، آشنا سازد. پس با بهره گیری از اساطیر می توان رفتارهای اجتماعی، فرهنگی و روانی ملت ها را تجزیه و تحلیل کرد. فایده دیگر اسطوره، بهره گیری از آن در ادبیات و هنر است. بسیاری از آثار ادبی کلاسیک ریشه اساطیری دارند. از شاهنامه فردوسی گرفته تا ایللیاد و ادیسه هومر، منطق الطیر عطار و گیل گمش که نخستین حماسه ی جهان است، همه بن مایه ای اسطوره ای دارند.» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۹: ۱۶).

اسطوره و حماسه: حماسه و افسانه از کلمه هایی هستند که در کنار اسطوره به کار می روند. ذبیح الله صفا حماسه را نوعی از اشعار وصفی می داند که مبتنی بر توصیف اعمال پهلوانی و مردانگی ها و افتخارات و بزرگی های قومی یا فردی است، به نحوی که شامل مظاهر مختلف زندگی آنان می گردد. هم چنین در خصوص ویژگی های حماسه می نویسد: «لازمه یک منظومه ی حماسی، تنها جنگ و خونریزی نیست بلکه منظومه ی حماسی کامل آن است که در عین توصیف پهلوانی ها و مردانگی های قوم، نماینده ی عقاید و آرا و تمدن او نیز باشد و این خاصیت در تمام منظومه های حماسی مهم جهان موجود است. هم چنین حماسه، تجلی گاه تمدن و یا قسمتی از تمدن یک ملت در لحظه ای است که به وجود می آید یا در حال وجود یافتن است.» (صفا: ۱۳۸۹: ۳-۱۰). با توجه به مطالب یاد شده به بررسی این موضوع در ایران و چین می پردازیم.



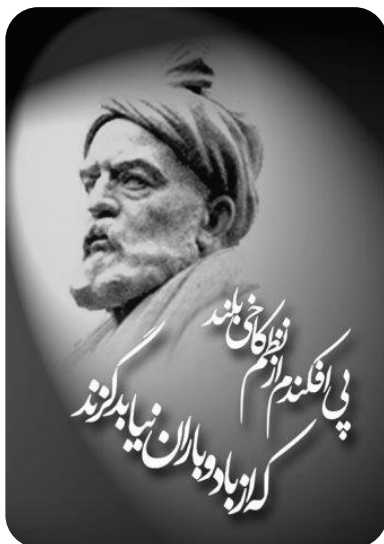
۱-۲. اسطوره و حماسه در ایران

در هزاره دوم پیش از میلاد، کوچ هند و ایرانیان از سرزمین اصلی (ایرانویچ) آغاز می‌گردد. شاخه خاوری اقوام هند و اروپایی که اقوام هند و ایرانی نام دارند، وارد فلات ایران می‌شوند. این اقوام که در نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد، به سوی افغانستان، هندوستان و ایران کوچ می‌کنند، آریایی نامیده می‌شوند. اریه به معنی «آزاده» و «شریف» است که جزو نخست‌وازه‌ی سرزمین ما «ایران» می‌باشد. ēr-ān به معنی «منسوب به آزادگان» یا «سرزمین آزادگان» است. از سده نهم پیش از میلاد، آریائی‌ان از سوی شمال خاوری به سوی باختر به قصد سکونت بر پهنه‌ی فلات ایران ظاهر شده‌اند و طی این مهاجرت، هرگروه در گوشه‌ای از فلات ایران ساکن شد. این اقوام را ایرانی خواندند. بخشی دیگری از اقوام ایرانی، سکاها، در سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد، از آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب و به سرزمینهای جنوبی سیری تا نزدیک دریاچه‌ی بایکال در شرق پیش‌راندند و در طی ایام با مادها، هخامنشیان و اشکانیان، روبرو شدند و در روزگاران بعد در زرنگ و زابل، استقرار یافتند و دولت سکستان یا سیستان را پدیدآوردند. در هزاره‌ی نخست پیش از میلاد، زردشت ظهور کرد و سلسله‌های ماد و هخامنشی بر سر کار آمدند و اقوام پرتو در شمار نخستین آریائیانی بودند که در خراسان بزرگ ساکن گردیدند. (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۹: ۷۵-۷۶). حکیم ابوالقاسم فردوسی با بهره‌گیری از منابع گوناگون این تاریخ باشکوه را به نظم درآورده و با بیان هنرمندانه آن را جاودان ساخته است.

حکیم ابوالقاسم فردوسی (۳۲۹-۴۱۶ ه.ق) و اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران:

شاهنامه فردوسی دارای سه دوره اساطیری، پهلوانی و تاریخی است و روایت نبرد خوبی و بدی است و پهلوانان، جنگجویان این نبرد دائمی در هستی‌اند. جنگ کاه و ضحاک ستمگر، کین‌خواهی منوچهر از سلم و تور، مرگ سیاوش با دسیسه سودابه و جز آن همه حکایت از این نبرد و ستیز دارد. دیدگاه فردوسی و اندیشه حاکم بر شاهنامه همیشه پشتیبان خوبیها در برابر ستم و تباهی است. ایران که سرزمین آزادگان به شمار می‌رود. پهلوانانش با تمام توان به دفاع از هستی این کشور و ارزشهای ژرف انسانی مردمانش بر می‌خیزند و در این راه، جان خود را نیز فدا می‌کنند. برخی از پهلوانان شاهنامه، نمونه‌ی متعالی انسانهایی

هستند که عمرشان را به تمامی در اختیار هموعان خود قرار داده اند؛ پهلوانانی همچون فریدون، سیاوش، کیخسرو، رستم، گودرز و توس از این دسته اند. شخصیت‌های دیگری نیز همچون ضحاک و سلم و تور، وجودشان آکنده از فتنه گری، بدخویی و تباهی است. آنها ماموران اهریمنند و قصد نابودی و تباهی در کار جهان را دارند.



بیشتر داستانهای شاهنامه، فانی بودن دنیا را به یاد خواننده می آورد و او را به بیداری و درس گرفتن از روزگار رهنمون می سازد، با وجود این، آنجا که زمان بیان سخن عاشقانه می رسد، فردوسی به سادگی و با شکوه و زیبایی خاص خود، موضوع را می پروراند.

وی از همان زمان که به کسب علم و دانش می پرداخت، به خواندن داستان هم علاقه مند شد و به تاریخ و اطلاعات مربوط به گذشته ایران عشق می ورزید. همین علاقه به داستانهای کهن بود که او را به فکر انداخت تا شاهنامه را به نظم در آورد. چنان که از گفته خود او بر می آید، مدت‌ها در جستجوی این کتاب بوده و پس از یافتن نسخه اصلی داستانهای شاهنامه، نزدیک به سی سال از بهترین ایام زندگی خود را وقف این کار کرده است.

شاهنامه نه تنها بزرگترین و پرمایه ترین مجموعه شعر به جا مانده از عهد سامانی و غزنوی است، بلکه مهمترین سند عظمت زبان فارسی و بارزترین مظهر شکوه و رونق فرهنگ و تمدن ایران باستان و خزانه لغت و گنجینه ادبیات فارسی به شمار می رود و جزو پنج حماسه برتر جهان در کنار ایلید و اودیسه و مهابهاراتا و رامایانا قرار دارد. بسیاری از شاهکارهای ادبیات نمایشی، ادبیات شفاهی و حماسه سرایی جهان امروز در تطبیق با بخشهای مختلف شاهنامه فردوسی مورد ارزیابی و تحلیل قرار می گیرند. مقایسه تطبیقی داستان اسفندیار با آشیل یونانی و زیگفرید آلمانی، انطباق سخنان شاهنامه با فلسفه کانتی، نقاط مشترک نقش اجتماعی شاهنامه با حماسه ملی یوگسلاوی، تطبیق ساختار دراماتیک

نمایشنامه «آنتیگون» سوفوکل با داستان جریره شاهنامه، افسانه شناسی تطبیقی درباره فرزند کشی «پاریس» از تروا و افسانه ای ایرلندی با داستان رستم و سهراب و انطباق داستانهای بسیار دیگر شاهنامه با شاهکارهای بزرگ جهان ادبیات همچون «مکبث» شکسپیر و ... امروزه قدرتهای بی نظیر شاهنامه در حوزه ادبیات و به ویژه ادبیات حماسی را به دنیای ادبیات ثابت کرده است.

او شاعری فرهنگ دوست و میهن پرست بود و در عین حال مسلمانی شیعه و باورمند بود.

بر این زادم و هم بر این بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم

(ج ۱. مقدمه)

فردوسی با خلق حماسه عظیم خود، دو فرهنگ ایران و اسلام را به بهترین شکل ممکن در هم آمیخت. اهمیت شاهنامه تنها در جنبه ادبی و شاعرانه آن خلاصه نمی شود و پیش از آن که مجموعه ای از داستانهای منظوم باشد، تبار نامه ای است که بیت بیت و حرف به حرف آن، ریشه در اعماق آرزوها و خواسته های جمعی ملتی کهن دارد؛ ملتی که در همه ادوار تاریخی، نیکی و روشنایی را ستوده و با بدی و ظلمت در ستیز بوده است.

۱-۳. اسطوره در ادبیات چین

اگر چه خاستگاه اساطیر چین بیش تر در روزگار شانگ و جو نهفته است اما در این زمینه، گنجینه بزرگی از آثار ادبی و نوشته های تاریخی کهن وجود دارد. علاوه بر نوشته های متعدد تفسیر این نوشته ها نیز بسیار است. اساطیر چین شامل مجموعه ای از پدیده های برخاسته از تاریخ فرهنگی و مذهبی چین، و افسانه های فولکلوریک رایج در این سرزمین می باشند که عمدتاً توسط سنن شفاهی و گاهی توسط منابع مکتوب به عصر کنونی منتقل شده اند. این پدیده ها عبارتند از: اسطوره های آفرینش در فرهنگ چین و همینطور اسطوره ها و افسانه هایی در مورد نحوه تأسیس و شکل گیری مقولاتی همچون فرهنگ چینی و دولت در چین. همانند بسیاری از اسطوره های دیگر، در مورد اسطوره شناسی چینی هم اعتقاد بر این است که دست کم بخشی از آنچه که در این مورد ثبت و ضبط شده است، مشتمل بر تاریخ واقعی است. در اسطوره شناسی چینی، برخی از اسطوره ها در قالب های تئاتری یا ادبی زنده مانده اند و مثلاً به صورت نمایشنامه یا رمان حفظ شده اند. در

مورد برخی از این اسطوره‌ها، پاره‌ای داستان‌های اساطیری نیز موجود است که به عنوان شناساننده و ویژگی‌های هر اسطوره از آنها استفاده شده است. (هادی، ۱۳۷۷: ۲۸). مورخان حدس زده‌اند که پرداختن به اساطیر چینی از قرن دوازدهم پیش از میلاد آغاز شده است. البته برای مدت زمانی بالغ بر یک هزار سال، اسطوره‌ها و افسانه‌های چینی در قالب فرهنگ شفاهی مردم چین، و به طرز سینه به سینه انتقال یافته‌اند و بعدها نسبت به ثبت و ضبط این اساطیر به گونه مکتوب اقدام شده، که از جمله اولین نمونه‌هایی که در آن ضبط کتبی این موارد انجام گرفته می‌توان به کتاب شان‌های جینگ (چان‌های کینگ) اشاره نمود. بر این اساس، شناخت ما از اسطوره چینی، عمدتاً از طریق سنتهای شفاهی مانند تئاترها و ترانه‌های کهنی بدست آمده است که مواردی در این ارتباط را منتقل ساخته‌اند، اما در عین حال مکتوباتی به صورت رمان مانند، همچون رمان هی یان ژوان Hei'an Zhuan (حماسه تاریکی) نیز بعدها پدید آمده است. در حماسه تاریکی به مجموعه‌ای برمی‌خوریم که تنها برخی افسانه‌های کهن و سنتی چینی را در فرم حماسی ثبت و ضبط کرده است. این مجموعه عمدتاً به حفظ موارد مربوط به یک جامعه خاص از ملیت هان در چین، یعنی ساکنان منطقه‌ای واقع در اطراف کوه شن نونگ جیا Shennongjia در هوئی پرداخته، و حاوی شرح مفصلی از وقایع اساطیری و حماسی که در فاصله تولد پانگو Pangu تا دوران تاریخی بوقوع پیوسته‌اند، می‌باشد. به عقیده غالب پژوهشگران، اسطوره‌های چین به گونه‌ای که امروزه در دسترس ماست، به اندازه اسطوره‌های سایر ملل و فرهنگ‌های قدیمی، کهن و قابل اطمینان نیست. علت اصلی قابل اطمینان نبودن اساطیر چین، این است که در سال ۲۱۳ قبل از میلاد مسیح، نخستین امپراتور چین، تمامی کتابهای کهن چینی را، به جز کتاب‌هایی که درباره پزشکی و کشاورزی و کاشت درختان و گیاهان و پیش‌گویی بود، سوزاند و از میان برد. در دوران فرمانروایی خاندان هان، از ۲۰۶ پیش از مسیح تا ۲۲۰ پس از میلاد، فرمانروایان چینی تعالیم کنفوسیوس را به صورت دین رسمی حاکم بر کشور درآورده و مذهبی را که متضمن پرستش طبیعت بود را ممنوع کردند. (هادی، ۱۳۷۷: ۴۵ و ۳۲). در این دوران، بسیاری از اسطوره‌های قدیمی که هنوز به گونه‌ای شفاهی رایج بود، بار دیگر به صورت مکتوب درآورده شد. لیکن دانشمندان دربار خاندان هان، این اسطوره‌ها را به گونه‌ای درآوردند که منعکس کننده برداشت‌ها و اوضاع سیاسی و دینی

داستان پیکار سه برادر برای استقلال وطن از ادبیات چین

داستان سه برادر و به دیگر نام سه امپراتوری "یک توصیف از سلسله هان شرقی به غرب سلسله جین از تاریخ صد سال گذشته است، منعکس کننده، امپراطوری، والای بردن لیو، ضد کردن کائو و کوچک شمردن و.. که گرایش عمده محلی روستایی است. به لیو بی به عنوان یک توصیف از مرکز مردم از امید و احیای ارتدکسی سلطنتی سلسله هان، اگر چه این دیدگاه قدیمی امروز جایگاه ندارد. لو شون (نویسنده مشهور معاصر چینی) در "تغییرات در تاریخچه داستان چینی"، گفت: "دوران سه امپراتوری بر خلاف پنج سلسله هرج و مرج، برخلاف سلسله چو که فقط ساده پیچیده نیست». در واقع این قهرمانان از سه امپراطوری برای رمان و اقتباس بسیار مناسب است. زیرا این قهرمانان، بسیار شجاع، با هوش و جاذب هستند، به طوری که مردم چین آنها را دوست دارند و این اسطوره همچون داستان های شاهنامه از جایگاهی مردمی و ارزشمند در میان مردم چین برخوردار است.

گوان یو، یک افسر جنگ سالار لیو بی در دوران زمامداری سلسله هان بود. او نقش برجسته ای در جنگ داخلی که منجر به نابودی سلسله «هان» شد، داشت و باعث ایجاد امپراتوری لیو بی شد. در ایران انیمیشن ای به نام افسانه سه برادر به بررسی زندگی او و برادرانش پرداخته است.

افسانه سه برادر براساس یک داستان تاریخی مربوط به قرن ها قبل در کشور چین نوشته شده که جنگ های داخلی این امپراطوری پر قدرت را در آن زمان بیان می کند، امپراطوری که توسط عده ای از غارتگران و یا فرماندهان قدرت طلب تهدید می شد.

داستان افسانه سه برادر در سال های پایانی سلسله هان اتفاق می افتد که دولت مرکزی دچار فساد بسیار شده است. به علت بی کفایتی عده ای از فرماندهان محلی، چین دوران سخت و ناآرامی را سپری می کرد. جنگ های داخلی طولانی کشور را به شدت ضعیف کرده بود. «دستار زردها» از این فرصت سوءاستفاده کرده و شروع به غارت مردم کرده بودند. در این میان سه نفر از شجاع ترین و ماهرترین افراد جنگجو به نام های لیو بی، شانگ فی و گوان یو تصمیم می گیرند باهم یک صدا شوند و عده ای را به عنوان افراد خود

برگزینند تا به کمک آنها کشور خود را از هرج و مرج نجات دهند. اما در مقابل آنها نخست وزیر سائو سائوی حيله گر قرار دارد که به مقابله با آنها پرداخته و جنگ های بسیاری همچون نبرد صخره سرخ میان آنها در می گیرد.

در فاصله بین انقراض امپراتوری مقتدر هان که چین را برای قرن ها یکپارچه و متحد نگاه داشته بود، و برقراری وحدت توسط سلسله تانگ (که عصر زرین فرهنگ و ادب چینی را به وجود آوردند)، کشور چین به مدت ۴۰۰ سال دستخوش آشفتگی، چندپارگی، جنگ داخلی و درگیریهای تمام نشدنی حکومت های محلی بود. این دوره از تاریخ چین را عموماً مورخان با قرون وسطای اروپا مقایسه می کنند و شاعران چینی، به آن «دوره مرارت» لقب داده اند. با این حال، دوره ای شصت ساله از این عصر است (۲۲۱ تا ۲۸۰ میلادی) که در میان توده مردم چین، شهرت عجیبی دارد و مردم، قهرمانان این دوره را بهتر از هر بخش دیگری از تاریخ چین می شناسند. بر اثر نقل و رواج مجموعه مشهوری از داستان ها و روایت های نیمه تاریخی - نیمه افسانه ای، این دوره در نظر مردم به عنوان عصر حماسه و دلاوری شناخته می شود. مجموعه این داستان ها و افسانه ها یک نام دارد: «افسانه سه قلمرو یا افسانه سه برادر».

ماجرا از یک غروب بهاری و یک باغ هلو شروع شد. جوانی بود از وفاداران به امپراتور، که آرزویش برگرداندن قدرت به خاندان امپراتوری بود و تنها راه نجات کشور از هرج و مرج و آشوب را در همین می دید. او مردی شجاع و مشهور به درستکاری بود که نیرویی غریب و غیرقابل مقاومت از چشمانش بیرون میزد. برای همین بود که دو مرد دیگر، که مردانی جنگجو و دلاور بودند، به حرفهایش اعتماد کردند. سه مرد، تصمیم خود را گرفتند. برای خدایان قربانی کردند و برای شادی مردگان دعا خواندند. بعد برای مبارزه در راه وطن و حمایت از مردم، سوگند خوردند: «ما، لیو بی، گوآن یو، شانگ فی، سوگند می خوریم تا دلها و قدرتمان را برای نجات یکدیگر از خطر، مبارزه در راه میهن و نجات مردم به یکدیگر پیوند بزنیم. می دانیم که خداوند ما را در یک روز متولد نکرده، اما سر آن داریم که هر سه در یک روز و در کنار یکدیگر بمیریم. آسمان و زمین را بر این سوگند برادری گواه می گیریم. اگر یکی از ما سوگند خود را بشکند، باشد که آسمان و انسانها برای تنبیه او با یکدیگر متحد شوند».



وقتی سه برادر پیمان برادری می بستند، کشور به دو قلمرو تقسیم شده بود. سائو سائو، در شمال، قلمرو «وی» را تأسیس کرده بود و سون چوآن در جنوب، قلمرو «وو» را شکل داده بود. سه برادر، توانستند با کمک مشاوره به نام ژوگه لیانگ یا چکا کومینگ، یک قلمرو جدید به نام «شو» در غرب چین تأسیس کنند. لیو بی، فرمانروای قلمرو شو بود و برادرانش ژنرالهای ارتش او بودند. دشمن اصلی، سائو سائو بود که لیو بی چندین بار با سون چوآن علیه او متحد شد. قلمرو شو از نظر وسعت، کوچکترین این سه قلمرو بود، ولی به خاطر شجاعت سربازان، کاردانی فرماندهان، و نقشه‌های جنگی فوق العاده وزیرش، قدرتمندترین این قلمروها هم بود. چیزی که این دوره از تاریخ چین را آنقدر برجسته کرده، ماجرای جنگ‌هایی است که بین سه قلمرو پیش آمد و امروزه هر کدام از آنها به عنوان نمونه‌هایی از هنر استراتژی و تاکتیک، مشهور است. بزرگترین و معروفترین این نبردها، نبرد «پرتگاه سرخ» در کناره رود زرد بود که آخر سر با آتش گرفتن ناوگان کشتی‌های سائو سائو، لشکر یک میلیون نفری او از لشکر ۱۶۰ هزار نفری لیو بی و سون چوآن شکست خورد. معمولاً یک پای ثابت تمام این ماجراها، ژوگه لیانگ خردمند است. یکی از مشهورترین ماجراهای او، «ترفند شهر خالی» است. یک بار خبر رسید که نیروهای سائو سائو دارند به یکی از شهرهای قلمرو شو حمله می‌کنند و غافلگیرانه تا نزدیک شهر هم آمده‌اند. شهر هم نیروی دفاعی کافی نداشت. ژوگه لیانگ ابتدا به بقیه آرامش داد. بعد به همان تعداد کم سربازان، دستور داد لباس مردم عادی بپوشند و در اطراف دروازه به کسب و کار و رفت و آمد مشغول شوند. خودش هم چنگ به دست گرفت و بالای دیوار دروازه رفت و نشست به نواختن یک قطعه شاد. فرمانده دشمن، وقتی از پیشقراولانش شنید که ژوگه لیانگ با خیال راحت دارد ساز می‌نوازد و مردم هم کار عادی خودشان را می‌کنند، مطمئن شد که نقشه‌ای در کار است. زیرا همه می‌دانستند که ژوگه لیانگ مرد محتاطی است و تا از تمام جوانب کار مطمئن نباشد، دست به اقدامی نمی‌زند. او هم ترسید و به سپاهیان‌ش گفت: «ژوگه لیانگ دمی برای ما پهن کرده که فقط خدا می‌داند چقدر خطرناک است. اگر جانتان را دوست دارید، همین الان فرار کنید.» به ژوگه لیانگ برای همین کارهایش «ازدهای خفته» لقب داده بودند. («人形劇 三国志»، ویکی‌پدیای چینی، دانشنامه آزاد)

اهمیت عصر سه قلمرو و داستان سه برادر، فقط در این جنگ ها نیست. درست است که این جنگ ها، توسط مردانی شجاع و باهوش پیش می رفت و ماجراهایی جذاب و به خاطر ماندنی داشتند، اما جنگ در افسانه سه برادر، ماجرای اصلی نیست. جنگ تنها محملی است برای بروز آن نکته اصلی، زمینه ای برای بروز آن حقیقت ناب. در افسانه سه برادر، چیزهای زیادی است که شایستگی معرفی به عنوان نکته اصلی و راز جذابیت را دارد: چیزهایی مثل رفاقت های ناب سه برادر که حاضرند برای هم بمیرند، مثل احترامی که دشمنان برای یکدیگر قائلند، مثل آن جایی که گوآن یو به پاس مهمان نوازی، به دشمنش سائوسائو اجازه می دهد برود، مثل آن احترام و تواضعی که لیو بی برای متقاعد کردن ژوگه لیانگ خرج می کند و چندین بار به دیار او می رود، مثل.... اما باز می توان گفت که نکته اصلی چیز دیگری است، راز اصلی افسانه سه برادر، به رخ کشیدن یک حماسه است. حماسه ای که جهان امروز، سخت خالی از آن و سخت محتاج به آن است.

(ユーズソフト販売 人形劇 三国志 全集 (2) »)

۴-۱. بررسی و مقایسه شخصیت های برجسته اسطوره های ادبیات فارسی و ادبیات چین

شخصیت های برجسته شاهنامه

رستم: شاهنامه عصاره و چکیده تمدن و فرهنگ قوم ایرانی است. از خلال شاهنامه نحوه زندگی و اندیشیدن قوم ایرانی استنباط می گردد. همچنین شاهنامه یک کتاب انسانی است، نه تنها حماسه ساکنان ایران، بلکه حماسه بشر پوینده را می سراید. که با سرنوشت قهار دست و پنجه نرم می کند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۶: ۶-۷)؛ شاهنامه نبرد بین خوبی و بدی است؛ جنگ بین دیوان و دیو سیرتان با اهورا و نیکان. در بخش پهلوانی تورانیان در جبهه نابکاری و بدی هستند و ایرانی ها مدافع نیکی. از جمله مهمترین پهلوانان که با بدی در نبردند رستم و سیاوش و کی خسرو هستند و به عنوان نماد ایران و جبهه خیر با شر در نبردند. رستم پهلوان اول شاهنامه است. او همانند اشیل در ایلید همر و راما در رامایانای هندی است. او نماد کشش و کوشش بری زندگی بهتر و برای سیر به سوی اعتلا و پیروزی بر بدی و گزند و زشتی است. رستم فرزند زال و رودابه است و تبار پدیری او به گرشاسپ



و جمشید و تبار مادری او به مهراب کابلی و ضحاک می رسد. ویژگی‌های مهم رستم عبارتند از: زورمندی؛ هنرمندی و مهارت در جنگ؛ نیروی اعتقاد به خدا که او هرگز خدا را از یاد نمی برد؛ چاره گری و تدبیر و نیرنگ و حيله در برابر دشمن مکار؛ علاقه‌مندی به بزم؛ زبان آوری؛ وفاداری به پادشاه؛ جوانمردی و جهان پهلوانی. (پیشین، ۲۹۱-۳۱۶)

او از شخصیت‌های محوری شاهنامه است که با رشادت‌ها و اقدامات خود حماسه‌های بسیاری در طول شاهنامه به وجود می‌آورد که از آن جمله می‌توان به فتح دژ سپندکوه، نجات دادن کیکاووس و سایر پهلوانان در بند دیو سپید مازندران با گذشتن از هفت‌خوان، نجات کاووس از بند شاه هاماوران، بزرگ کردن سیاوش پسر کاووس، کشتن سودابه همسر کیکاووس به خونخواهی سیاوش، حمله به توران به خونخواهی سیاوش، نجات بیژن پسر گئو از چاه افراسیاب و پرورش بهمن پسر اسفندیار اشاره کرد. او همراه اسب باوفایش رخس در چاهی پر از نيزه و خنجر که نابرداری او، شغاد بر سر راه او کنده بود، می‌افتد و پیش از آن که بمیرد، شغاد را با یک تیر به درختی در فراز چاه می‌دوزد.

رستم و ایندیره: هرداد بهار شخصیت رستم و حماسه‌های مربوط به او را، انعکاسی از ایندیره، خدای طبقه جنگاوران هند و ایرانی می‌داند و در این خصوص می‌نویسد: «مهم‌ترین جایی که اساطیر ودایی متعلق به ایندیره، در اساطیر و حماسه‌های ایرانی ظاهر می‌شود و بر اثر آن می‌توان مطمئن شد که شخصیت ودایی ایندیره، شخصیتی هند و ایرانی است، دقیقاً حماسه‌های مربوط به رستم است در ایران، در واقع اساطیر پیرامون ایندیره و خود ایندیره، از جهان خدایان ایرانی بیرون آمده و به صورت رستم و پهلوانی‌های او در حماسه‌های ایرانی جای گرفته است.» (بهار، ۱۳۸۹: ۴۷۱). هم چنین، خورشید که اسب ایندیره است، وجود رخس را در ذهن تداعی می‌کند، چنان که در شاهنامه یکی از صفت‌های مهم رخس، درخشندگی است و فردوسی در بیت‌های مختلفی رخس را با این صفت می‌آورد: (شاهنامه، ج ۲، ۹۲ و ۹۵)

سیاوش، یوسف ملی ایرانیان

ویژگی‌های سیاوش بنابر روایت‌های اوستایی و پهلوی

سیاوش عزیزترین پهلوان شاهنامه است؛ او نیز مانند ایرج به سبب خوبی سرشت خود قربانی نبرد خیر و شر می‌گردد. گویی برای آن که درخت خوبی از خشکیدن مصون

بماند، باید گاه به گاه از خون یکی از بی گناhterین و آراسته ترین فرزندان آدمی آبیاری شود. جنگ ایران و توران، در کین خواهی سیاوش یادآور جنگ یونانیان و ترواییان در ایلید همر است. با این تفاوت که در ایلید نبرد بر سر زیبایی است و در شاهنامه بر سر خوبی . جنگ شاهنامه مفهومی عمیقتر و انسانیتز دارد. او نزد رستم تربیت می گردد و در بازگشت به دربار ماجرای دلدادگی سودابه که همسر پادشاه و نامادری او است پیش می آید و او مانند یوسف با طهارت نفس و پاکدامنی از کانون گناه و ناپاکی دوری می کند و برای اثبات بی گناهی از آتش میگذرد و با سلامت همانند ابراهیم از آتش بیرون می آید. او برای دور شدن از گناه به نبرد با توران روی میآورد و راهی میدان جنگ با افراسیاب می شود. او نهایتاً در راه نیکی و بر سر پیمان بودن در کشور دشمن کشته می شود. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

اگر چه در شاهنامه از سیاوش به عنوان شاه یادی نشده است ولی در اوستا به عنوان شاه (کوی) خوانده می شود و ذبیح الله صفا در این باره می نویسد: اگر چه سیاوش به روایت فردوسی پادشاه ایران شهر نبود، ولی چون در اوستا با عنوان کوی یعنی شاه مذکور است، باید او را مانند کیان دیگر، یکی از پادشاهان خاور ایران در روزگار پیش از زردشت و یا نزدیک به عهد زردشت دانست و اگر کیان هشتگانه ی پیش از ویشناسپ را که در زامیاد یشت و بعضی دیگر از قطعات اوستا به ترتیب مذکورند، از یک خاندان بدانیم، (چنان که در شاهنامه و روایات مذهبی پهلوی و تواریخ دوره اسلامی دانسته اند) باید به این نتیجه برسیم که کی سیاوش پس از کاوس و پیش از کیخسرو، پادشاه مقتدر یکی از نواحی شرقی، مثلاً، بلخ بوده و در جنگ با قبایل مهاجم آریایی ماوراء جیحون که در داستان های ما به تورانیان معروفند، کشته شده است. (صفا، ۱۳۸۹: ۵۰۰ و شاهنامه، ج ۲، ۵۲)

ماجرای ور (آزمون بی گناهی) سیاوش

یکی از راه های اثبات بی گناهی در ایران باستان، آیین ور گرم و ور سرد (آزمون گرم و سرد) است. که در ور گرم متهم باید برای اثبات بی گناهی از آتش بگذرد و اگر بی گناه باشد آتش که موجودی زنده و تشخیص دهنده است او را نمی سوزاند.



در ماجرای ور، سیاوش نیز همان گونه که در شاهنامه مطرح شده است، سیاوش برای اثبات بی گناهی خویش ناگزیر می شود که از میان انبوهی از آتش بگذرد و در این میان بی هیچ آسیبی از آن عبور می کند و به این شکل بی گناهی خود را به دیگران ثابت می کند. در خصوص این عمل با توجه به مطالبی که در خصوص جشن آتش در ایران وجود دارد، می توان احتمال داد که این عمل، نوعی عمل تطهیر بوده است که به رستاخیز گیاهی هم ارتباط دارد. کریستن سن در خصوص جشن آتش می نویسد: «مانه‌ادت، جشن آتش را طلسمی توجیه می کند که با آن می خواستند نیروی بیشتری به نور خورشید بخشند و بدین طریق قابلیت باروری زمین را بیشتر کنند. وستومارک، برعکس، جشن آتش را جشن تطهیر، تفسیر می کند، آتش باید همه اثرات زیان بخش را بسوزاند و از میان ببرد و کسانی که جشن را برگزار می کنند، غالباً همین توجیه را دارند. هم چنین استاد می نویسد: در سرزمین هایی که آب و هوای بری آن ها عیان است و تابستان های بسیار گرم دارد، مانند ایران، باروری زمین، بیش از خورشید به باران وابسته است و کمبود خورشید، احساس نمی شود و نیازی به دعا برای طلب آن نیست، خورشید بر روی گیاهان حتی بیش از حد دلخواه تأثیر می گذارد. در این کشورها، نیروی تطهیر کننده ی آتش، احتمالاً تنها انگیزه ی جشن آتش است.» (کریستن سن، ۱۴۰۲: ۲۱۲-۲۱۳). مهرداد بهار نیز می نویسد: «داستان دموزی و اینین، داستان ایزیس و ازیرس در مصر، داستان آدونیس و آفرودیت که در اصل به مردم فینیقیه تعلق داشت و در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح به آتن رسید و داستان سیاوش و سودابه و داستان راماین در هند و حتی داستان یوسف و زلیخا، همه به برداشت انسان کشاورز اعصار پیش از تاریخ باز می گردد. در این داستان ها، مرگ، شهادت، به آتش فرو رفتن و به جایی تبعید شدن یا به زندان تاریک افتادن، همه جانشین و نماد پنهان شدن و از هستی رهیدن دانه گشته است و بازگشت از جهان مردگان، از آتش برون آمدن، از تبعید یا زندان رها شدن و به فرمانروایی و قدرت رسیدن نیز، جانشین باز روئیدن و باروری مجدد گردیده است. وجود چنین اسطوره و آئین های مربوط به آن، برای بقا و تجدید حیات گیاهی و دامی ضروری شمرده می شد. زیرا تجدید حیات، تنها از طریق اعمال جادوگرانه و از طریق برانگیختن مهر ایزد بارور کننده ممکن بود.» (بهار، ۱۳۸۹: ۴۲۷-۴۲۸)؛ از این روی به میان آتش رفتن سیاوش را می توان نمادی از

پنهان شدن دانه در دل خاک و بیرون آمدن از آتش را می توان نمادی از زایش و باروری مجدد دانست. این عمل حتی بعد از کشته شدن سیاوش نیز به نوعی تکرار می گردد. در شاهنامه می بینیم که بعد از رسیدن خون سیاوش به زمین، گیاهی از آن می روید که به آن گیاه سیاوشان می گویند و این افسانه را نیز می توان نمادی از زایش و باروری مجدد نامید.

شخصیت های برجسته افسانه چینی و مقایسه با رستم ابر قهرمان حماسی شاهنامه
لیو بی، گوان یو، شانگ فی: همانگونه که گذشت، این سه قهرمان چینی سه افسر جنگ سالار هستند که برای دفاع از تمامیت کشور خود و رهایی بخشیدن مردم از هرج و مرج های دستار زردها به پا می خیزند. آنان برای مبارزه با دشمنان وطن شان پیمان برادری می بندند. میان این سه برادر رفاقت نابی است که آنان حاضرند برای هم بمیرند، آنان برای دشمنانشان که مهمان آن هاست احترام قائل می شوند و به دشمنشان سائوسائو اجازه می دهند بروند، دارای سجایای اخلاقی همچون احترام به دیگران هستند، مانند احترام و تواضعی که لیو بی برای متقاعد کردن ژوگه لیانگ خرج می کند.

لیو بی (۱۶۱-۲۲۳ قبل از میلاد) موسس سلسه شو هان و اولین امپراتور آن بود. لیو بی یکی از باهوش ترین مبارزان سلسله هان و از نوادگان سلطنتی بود که با کمک فرماندهان بزرگ خود نظیر گوان یو، شانگ فی، ژوگه لیانگ، ماچائو و ژائو یون توانست از آشفتگی سلسله هان بهره برده و سلسله شو هان را پایه نهد. لیو بی به عنوان یک حاکم انسان دوست و خیرخواه و ایده آل شناخته شده بود که از مردم مراقبت می کرد و به بسیاری از ارزشهای اخلاقی مانند محبت و وفاداری پایبند بود و بر اساس عدالت و مهربانی حکمرانی می کرد. امروزه یک روز را به عنوان روز لیو بی در کنار آرامگاه وی در معبد سان یی گرامی می دارند.

گوانگ یو، یک افسر جنگ سالار لیو بی در دوران زمامداری سلسله هان بود. او نقش برجسته ای در جنگ داخلی که منجر به نابودی سلسله هان شد، داشت و باعث ایجاد امپراتوری لیو بی شد. در ایران انیمه ای به نام افسانه سه برادر به بررسی زندگی او و برادرانش پرداخته است. وی بدست لو منگ یکی از فرماندهان قبیله ی وو کشته

شد



گوان یو در مناطقی از چین مانند شانژی، هنگ کنگ، ماکائو و جنوب شرق آسیا به عنوان جایگزینی برای "اله ثروت" توسط تاجران و بازرگانان مورد ستایش قرار می گیرد. اخیراً از مجسمه ی عظیم یک جنگجوی باستانی چینی به نام "گوآن یو" در پارکی در شهر هانگزو (Jingzhou)، استان هوئی (Hubei) پرده برداری شده است. این مجسمه، ژنرالی را در قرن سوم قبل از میلاد در حال حمل سلاح ترسناک تبرمانندی به نام "تیغه ی هلالی اژدهای سبز" به تصویر می کشد. ارتفاع این مجسمه ۴۸ متر است و روی پایه ای به ارتفاع ۱۰ متر قرار گرفته است. وزن این مجسمه بالغ بر ۱۳۲۰ تن گزارش شده است.

ژنرال "گوآن یو" در دوره ی پراگتشافی از تاریخ چین به نام "سه امپراتوری" زندگی می کرده و بعدها در یکی از معروف ترین رمان های تاریخی چینی جاودانه شده است. در نهایت، او تبدیل به یک خدا شده و چینیان به خصوص مردم نواحی جنوبی او را می پرستیدند. امروز داستان واقعی زندگی گوآن با مقادیر زیادی افسانه های تخیلی آمیخته است. زیارتگاه ها و مجسمه های کوچک این ژنرال افسانه ای که به خاطر وفاداری و عدل خود شهره بوده، تقریباً در تمام مغازه ها و رستوران های چینی وجود دارد. علاوه بر این، مجسمه ی بزرگ دیگری نیز از "گوآن یو" در شهر زادگاه او، استان شانشی (Shanxi) قرار دارد که با احتساب پایه ی ۱۹ متری خود، ۶۱ متر ارتفاع دارد.

مجسمه گوان یو که در استان هنان در مرکز چین قرار دارد، دومین مجسمه سنگین چین در تاریخ این کشور خواهد بود و همان طور که گفتیم، وزن آن پنج برابر وزن مجسمه آزادی در نیویورک ایالات متحده است.



شانگ فی یک جنگجوی باستانی چینی است. او به همراه برادرانش لیوبی و گوانگ یو برای احیای سلسله هان جنگیدند. در جنگی علیه دونگ ژو شانگ او ژنرال ارتش دشمن را عرصه نبرد دور کرد و از سائو سائو پاداش دریافت کرد. در ایران انیمه‌ای به نام افسانه سه برادر به بررسی زندگی آنها پرداخته است. شانگ فی هنگامی که برای خونخواهی گوان یو لشکر خود را آماده کرده بود شبانه و در خواب بوسیله دو تن از سربازان خود کشته شد.

شو هان یا امپراتوری شو، در دوره سه امپراتوری در تاریخ چین، یکی از سه قدرت حکومت کننده این سرزمین بود که بین سالهای ۲۲۱ (میلادی) تا ۲۶۳ (میلادی) پادشاهی می کرد. این امپراتوری که توسط لیوبی تأسیس شد و خود لیوبی ادعا می کرد که از نسل و از خانواده بازمانده امپراتور هان است. هرچند خود امپراتور هان این قضیه را تایید کرد ولی هنوز این شک بین تاریخنگاران باقی است که ادعای لیوبی ممکن است جعلی باشد. در پایان این امپراتوری توسط امپراتوری وی تسخیر شد، لیوچان (فرزند لیوبی) خود را تسلیم کرد و دوره سه امپراتوری نیز در تاریخ چین به پایان رسید.

(ژوگه لیانگ) به پین‌یینی (Zhūgě Liàng)؛ به چینی سنتی (諸葛亮)؛ به چینی ساده شده (諸葛亮)؛ زاده ۱۸۱- در گذشت ۲۳۴) (ملقب به کانگ مینگ) صدراعظم دولت شو هان در طی دوره سه امپراتوری بود. از او به عنوان بزرگ ترین و کامل ترین استراتژیست عصر خود یاد می شود. اغلب اوقات او را با لباس بلند گشاد و بادبزنی از جنس پر به نقش می کشند. ژوگه لیانگ تنها یک استراتژیست نظامی و یا یک سیاستمدار مهم نبود بلکه همچنین او یک دانشمند کامل و یک مخترع نیز بود. شهرت و اعتبار او به عنوان یک نابغه و دانشمند کامل حتی زمانی که در انزوای زندگی می کرد افزایش یافت و لقب وولونگ (به معنی اژدهای خفته) را یافت. (アミューズソフト販売 人形劇 三国志 全集 (2) و «人形劇 三国志»، ویکی‌پدیای چینی، دانشنامه آزاد)

بررسی فضایل اخلاقی شخصیت های داستان اساطیری و مقایسه آنان

با توجه به مطالب یاد شده در باره ویژگی های اخلاقی و شخصیت اجتماعی پهلوانان دو کشور، می توان وجوه مشترکی از این خصایص انسانی را در پهلوانان و قهرمانان ایران و

چین دریافت که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

وطن پرستی: یکی از برجستگی‌های اخلاقی در میان پهلوانان هر ملت وطن پرستی و مبارزه برای عوامل تهدید کننده استقلال و آزادی ملت خویش است. رستم در شاهنامه و سه برادر در افسانه سه برادر از نمادهای وطن دوستی به شمار می‌روند که برای دفاع از میهن خویش تلاش می‌کنند و با دشمنانی که تمامیت و استقلال سرزمین آنان را تهدید می‌کنند به مبارزه بر می‌خیزند.

شهامت و شجاعت: شجاعت و یژگی اصلی پهلوانان و قهرمانان هر سرزمین است که آنان با از جان گذشتگی و شهامت به دفاع از ارزش‌های ملی و سرزمینی خود می‌پردازند. ویژگی اصلی آنان شهامت و شجاعت است که به شخصیت آنان اعتبار بخشیده و آنان را نماد واقعی و سمبل‌های ارزشی ملت‌هایشان می‌سازند. آنان برای دفاع از وطن خویش از هیچ چیزی باک ندارند و با تمام وجود خویش در مسیر مبارزه قرار می‌گیرند و در نهایت شجاعت و جنگاوری با دشمن آزادی و حریت خود به مبارزه می‌پردازند.

اتحاد و همدلی: یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته اخلاقی مشترک میان شخصیت‌های افسانه شاهنامه و ادبیات چین اتحاد و همدلی قهرمانان موفق آنان است. رستم با قهرمانانی که به مبارزه بر می‌خیزد همدل و همراه است و سه برادر در افسانه چین با یکدیگر سوگند همدلی خورده‌اند: «ما، لیو بی، گو آن یو، جانگ فی، سوگند می‌خوریم تا دل‌ها و قدرتمان را برای نجات یکدیگر از خطر، مبارزه در راه میهن، و نجات مردم به یکدیگر پیوند بزنیم. میدانیم که خداوند ما را در یک روز متولد نکرده، اما سر آن داریم که هر سه در یک روز و در کنار یکدیگر بمیریم. آسمان و زمین را بر این سوگند برادری گواه می‌گیریم. اگر یکی از ما سوگند خود را بشکند، باشد که آسمان و انسانها برای تنبیه او با یکدیگر متحد شوند. این همدلی و همراهی سبب می‌شود که قهرمانان نیک اندیش این افسانه‌ها در یک جبهه قرار گرفته و اتحاد و همدلی آنان سبب نظام‌مندی وطن شود.

گذشت و فداکاری: یکی از ویژگی‌های برجسته و قابل توجه اخلاقی این قهرمانان پایبندی آنان به ارزش‌های اخلاقی و رعایت انصاف در مبارزه است. در داستان سه برادر، این اسطوره‌های چینی به دشمن خود که مهمان‌شان است احترام گذاشته و به او آسیبی نمی‌رسانند با اینکه یک فرصت عالی در فضای جنگ است زیرا آنان به اصول اخلاقی

پایند هستند از این رو او را زنده می گذارند تا در میدان مبارزه به نبرد رویاروی و جوانمردانه با وی پردازند.

رستم نیز پهلوانی با گذشت و فداکار است که در میدان مبارزه نهایت شجاعت و رزم آوری است و همیشه سمبل و نماد گذشت و انصاف به شمار می آید رستم در پی نمایش توان خویش به افراسیاب و غلبه روانی بر وی اصراری به کشتن او ندارد، بلکه همیشه جنگاوری است که آخرین راه را کشتن حریف می داند و پیش از آن بسیار در راهنمایی و ارشاد وی می کوشد.

نخستین انسان در اسطوره‌های آفرینش در ایران و چین

یکی از موضوعات مهم در اسطوره‌های هر ملت، نخستین آفریده و نخستین انسان است. کریستین سن در کتاب نمونه های نخستین انسان و نخستین پادشاه دیدگاه‌های ملل گوناگون را در این باره بررسی کرده است. در باور ایرانیان نیز این موضوع از دیر هنگام مورد توجه بوده است و ذبیح‌الله صفا در حماسه سرایی در ایران به این موضوع پرداخته است. گرچه در شاهنامه فردوسی به نخستین انسان اشاره نشده است و کیومرث به عنوان نخستین پادشاه معرفی شده است، اما در متون کهن تر او نخستین انسان است. در اوستا و دیگر منابع پهلوی، کیومرث نه به عنوان اولین شاه که به عنوان پیش نمونه انسان مطرح می شود. در اوستا «گیه مرت» = کیومرث، نخستین کسی است که از فرمان اهورامزدا متابعت کرد و اهورامزدا از او، قبایل کشورهای آریایی را آفرید. در یکی از بیست و یک نسک اوستای عهد ساسانی، یعنی چهاردانسک، از تاریخ بشر سخن می رفته و لاشک از کیومرث و نخستین جفت بشر نیز نامی برده شده است. نسک دیگری موسوم به «وشتمانسرنسک» نیز، شامل اطلاعاتی بود که اهورامزدا در باب کیومرث به زردشت داد و در کتاب نهم دینکرد (فصل سوم، فقرات ۹-۱۰)، این موضوع اشاره شده است. (صفا، ۱۳۸۹: ۴۰۱-۴۰۰)

در روایت های پهلوی نیز، از کیومرث به عنوان نخستین انسان یاد می شود و ماجرای آفرینش او از تقابل اهریمن و هرمزد آغاز می شود. علاوه بر آن از نطفه ی کیومرث، مشی و مشیانه (نخستین زوج بشر) به وجود می آیند. هرمزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم اید،



پدر و مادر جهانیان اید، شما را با برترین عقل سلیم آفریدم، جریان کارها به عقل سلیم به انجام رسانیده اندیشه ی نیک اندیشید، گفتار نیک گوئید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستائید» (بند هشتن: ۸۱)

آفرینش انسان در تاریخ اساطیری چین

بنا بر اسطوره‌هایی چینی، پانگو، خدای نخستین پس از زاده شدن از یهودگی جهان ملول شد و تندیس مرد و زنی را با گل پیمانه زد و پانگو عنصر یانگ (آسمان) و یین (زمین)؛ نر و ماده بودن را در آن دمید. ویا "نیو وا" الهه ای با بدن انسان و دم اژدها انسان را آفرید. حکایت می کنند که پس از آفرینش جهان توسط "پانگو"، "نیو وا" به هر جای جهان سفر می کرد. با وجود آنکه در زمین کوهستان ها، درختها، علفها، پرندگان، حیوانات، ماهی ها دیده می شود، اما کماکان جهان بی حرکت بود. زیرا انسان نبود. در این سمبل باستانی چینی، رنگ سیاه را می توان نشان عنصر مادینه و زمین، و قسمت سپیدرنگ را نشان عنصر نرینه و آسمان تفسیر کرد. شکل این سمبل نیز نشان دهنده آمیختگی این دو عنصر با یکدیگر در طبیعت است. در اسطوره چینی آفرینش، پانگو (نخستین موجود زنده) از تخم یین و یانگ زاده شد و بدین صورت نقش آمیختگی این دو عنصر در آفرینش قابل درک است.

چینیان باستان عقاید مختلف و تقریباً عجیبی داشتند. آنان بر این باور بودند که زمین همانند صفحه‌ای صاف است که آسمان چون سرپوشی روی آن قرار گرفته و کشور خودشان، چین را مرکز زمین می دانستند و اعتقاد داشتند که کاخ خاقان نقطه مرکزی و اصلی زمین است و خاقان‌های آنان نیز محور و اساس همه مردمان و خلایق جهان هستند. چینیان باستان با توجه به اینکه برای آسمان احترام خاصی قائل بودند، وقتی که به آسمان نگاه می کردند، در مقابل آن خضوع و کوچکی می کردند و حتی زارعان و کشاورزان چینی به آسمان توجه زیادی داشتند و چون می گفتند که از آسمان نزولات زیادی می آید و آفتاب از آسمان می تابد و با این عوامل است که محصولات آنها رشد می کند، پس برای آن احترام خاصی قائل بودند. براساس روایتهای سنتی که در چین بیان شده در آغاز چین تحت فرمان دوازده خاقان بوده، این دوازده خاقان ۱۸ هزار سال بر این سرزمین حکومت

کرده‌اند. بعد از این مدت در هزاره سوم قبل از میلاد سه خاقان: فوشی، شن‌نونگ و هوانگ‌تی، به حکومت می‌رسند. (アミューズソフト販売 人形劇 三国志 全集). «(2) و «人形劇 三国志»، ویکی‌پدیای چینی، دانشنامه آزاد)

پرنده اسطوره‌ای در ایران و چین

سیمای سیمرغ در شاهنامه: مرغی اسطوره‌ای در شاهنامه و متون عرفانی است، که به سبب صفات برجسته و سیمای اساطیری اش در فرهنگ ایران از دیر باز حضور داشته است. این مرغ فراخ بال بر درختی اساطیری آشیان دارد. این مرغ اسطوره‌ای که در شاهنامه دارای دو چهره مقدس و اهریمنی است، بر سرنوشت قهرمانان و حوادث جاری تأثیر گذار بوده است. اگر چه در شاهنامه، سیمرغ، به منزله موجودی مادی تصویر می‌شود که این جهانی می‌نماید، اما صفات و خصوصیات او کاملاً فوق طبیعی و روحانی و متعلق به قلمروی واقعیت‌های این جهان است. ارتباط دنیوی او تنها از طریق زال است؛ در واقع سیمرغ به یکی از امشاسپندان یا ایزدان یا فرشتگان می‌ماند که ارتباط گهگاهشان با این جهان یا یکی از جهانیان، دلیل تعلق آنان به جهان مادی و یا این جهانی بودنشان نیست. درخت یا کوهی که بر آن آشیان دارد، نیز درخت یا کوهی که بتوان موقع جغرافیایی آن را در عالم خاک معین کرد، نیست. سابقه حضور این مرغ اساطیری در فرهنگ ایرانی به پیش از اسلام می‌رسد، "از آن چه در اوستا و آثار پهلوی یا به طور کلی از فرهنگ پیش از اسلام بر می‌آید می‌توان دریافت که این مرغ، مرغی فراخ بال که بر درختی درمان بخش به نام ویسپویش یا هرویسپ تخمک که در بر دارنده ی تخمه ی همه ی گیاهان است، آشیان دارد. در اوستا اشاره شده که این درخت در دریای ونورکش یا دریای فراخکرت قرار دارد. (پورداود، ۱۳۵۹، ۷-۵۷۵). در ارتباط با سیمرغ، درختی که وی بر آن آشیان دارد نیز وارد داستان می‌شود و از این طریق این درخت، سیمرغ با تمام گیاهان و نیز دریایی که درخت در آن رسته است، مربوط می‌گردد. چنان که از وصف این مرغ می‌توان فهمید، سیمرغ مرغی است مقدس که بعد هم در شاهنامه در چهره ی یک پرنده اساطیری و موجودی ماورای طبیعی حضور پیدا می‌کند و چنان که از جمله اختصاصات اسطوره است، این مرغ در سرنوشت قهرمانان و حوادث اساطیری دخالت می‌کند. سیمرغ



بعد از اسلام هم در حماسه های پهلوانی و هم در ادبیات و حماسه های عرفانی حضور می یابد. سیمرغ در شاهنامه دو چهره ی یزدانی و اهریمنی دارد که اولی را در داستان زال و دومی را در داستان اسفندیار می بینیم. (پورمداریان، ۶۵: ۱۳۸۶)

چهره یزدانی سیمرغ: این سیمرغ با آغاز داستان زال وارد صحنه می شود، آشیانه ی او در کوه البرز واقع شده است. چنان که در شاهنامه آمده است سام پدر زال فرمان می دهد فرزندش را که با موهای سفید چون پیران به دنیا آمده است، از بیم ننگ در صحرا بیندازند تا از میان برود. اما سیمرغ که به دنبال طعمه یی برای فرزندان است، به سبب مهری که خداوند در دل وی می افکند زال را به آشیان می برد و در کنار بچه های خویش می پرورد. سرانجام هنگامی که سام به دنبال خوابی که دیده است به پای البرز کوه به سراغ فرزند می آید، سیمرغ پس از وداع با زال و بخشیدن پری از آن خویش به منظور یاری وی در هنگام سختی، زال را که حال جوان برومند و خوش سیمایی است به سام می سپارد.

چهره ی ماورا طبیعی و مقدس و اساطیری سیمرغ در ارتباط با زال در شاهنامه برجسته می شود. زال بعد ها دوبار از پر سیمرغ برای احضار وی استفاده می کند و هر بار سیمرغ ظاهر می شود و مشکل لاینحل زال را با نیروی غیبی و فرا طبیعی خویش حل می کند. پور نامداریان. ۶۶: ۱۳۸۶

اول بار به هنگام زاده شدن رستم پسر زال، آن گاه که رودابه از درد حمل از هوش رفته است و همه از چاره درمانده اند، زال پر سیمرغ را به آتش می افکند و سیمرغ حاضر می شود و با راهنمایی او تهیگاه رودابه را می شکافد و رستم به دنیا می آید. دگر بار زمانی است که رستم در مرحله اول جنگ از اسفندیار شکست می خورد.

سیمرغ در شاهنامه نه تنها پزشکی ماهر و برخوردار از قدرتهای الهی است بلکه عاقل بالفعل است، از همه راز جهان آگاه است و هر مشکلی را چاره می داند و آینده را از پیش به روشنی می خواند. سیمرغ به رستم سفارش می کند که با اسفندیار نجنگد و فردا در میدان جنگ راه درخواست و لابه پیش گیرد و فزونی جستن از اسفندیار را فرو بگذارد. اما در عین حال به رستم می گوید که اگر اسفندیار پوزش تو را نپذیرفت بی گمان زمان او سر آمده است و چاره ای از جنگیدن نیست و آن گاه به رستم می آموزد که اسفندیار

چگونه کشته می شود و او را راهنمایی می کند تا درخت گزی، تیری دو پیکان و سه پر راست کند و اگر اسفندیار ترک کارزار را علی رغم درخواست و لابه رستم نپذیرفت به چشم وی زند.

چهره اهریمنی سیمرغ: چهره اهریمنی سیمرغ در خوان پنجم از هفت خوان اسفندیار دیده می شود. آشیان این مرغ اهریمنی در بالای کوه قرار دارد. این مرغ اهریمنی هیچ یک از شرایط مرغ اساطیری را ندارد و جالب اینجاست که چهره اهریمنی این مرغ را در برخورد با اسفندیار می بینیم.

بنابر آن چه یاد آور شدیم سیمرغ در مقام مرغی اساطیری دارای صفتهای فرا طبیعی زیر است:

۱. بزرگ پیکر و بسیار نیرومند و آسیب ناپذیر است.
۲. بر درخت ویسپویش یا کوه البرز آشیان دارد.
۳. داناست و عاقل بالفعل است و به اسرار سپهر آگاه است.
۴. درمان هر دردی را می داند و چاره هر مشکلی را می داند.
۵. طبعی حاذق است و از کارهای مهم پزشکی بر می آید و پر او شفابخش است.
۶. زال را که کودکی بی پناه است تحت حمایت خود می پرورد. زال که پرورده ی سیمرغ است چهره ای حکیمانه و اساطیری در شاهنامه دارد.

سیمرغ در فرهنگ و اساطیر چین

در چین باستان حدود ۲۸۰۰ سال قبل از میلاد مسیح، فوهسی امپراتور چین در دست نوشته یی خاطرنشان کرده بود که روزی یک پرنده عجیبی را دیده است که اشاره به سیمرغ بود. وی علائمی شبیه حروف مورد استفاده زبان چینی بر روی نیم تنه این پرنده مشاهده کرده بود و از همین جا بود که منشأ خط زبان چینی را به خطوط منقوش بر روی این پرنده نسبت می دهند.

بنا به عقیده چینی ها، سیمرغ نر و ماده هنگامی که واقعه شگفت انگیزی برای خورشید اتفاق می افتد ظاهر می شوند. سیمرغ نر سمبل خورشید و سیمرغ ماده سمبل ماه است. امپراتور هوانگ دی در سال ۲۶۷۸ قبل از میلاد مسیح، در بیستمین سال حکومتش نوشت:



ابره‌ای درخشانی در آسمان ظاهر شدند، وقتی که او سوار بر قایقی بر رودخانهٔ **Yuan Hoo** حرکت می‌کرد در جایی که به نقطهٔ انشعاب با رودخانهٔ **Lu** می‌رسد دو سیمرغ نر و ماده را مشاهده می‌کند. آنها از هیچ حشره‌یی تغذیه نمی‌کردند. از علفهای موجود نیز استفاده نمی‌کردند. تنها غذای آنها قطرات شبنم بود. مدتی بعد آنها را دید که بر روی قرنیز سرسرای قصر خود آشیانه ساخته بودند. سیمرغ ماده با صدای آواز خوش سیمرغ نر به جست و خیز می‌پرداخت. سیمرغ ماده رنگی همانند رنگین کمان داشت.

در افسانه دیگری از امپراتوران چین باستان آمده است: امپراتور وان خواب دید که در هاله‌یی از خورشید و ماه پوشانده شده است. سیمرخی را بر قلّه کوه 'K e مشاهده کرد. ششمین روز از اولین ماه بهار بود. امتداد پنج ستاره در آسمان شهر Fang به هم می‌پیوست. سپس سیمرغ نر و ماده بر روی آسمان پایتخت امپراتور وان ظاهر شدند که نوشته‌یی را بر منقار خود داشتند و روی آن نوشته شده بود امپراتور ین فاقد هرگونه اصول و عقایدی است و فقط سرکوب و آشفته‌گی را در این سرزمین حاکم کرده است.

در جای دیگری آمده است: امپراتور چینگ در باغ قصرش قدم می‌زد. در کنار درختی نشست و مشغول نواختن عود گردید. دو سیم‌رغ در کنارش ظاهر شدند. امپراتور این واقعه را به فال نیک گرفت و در معبد **Ho** فریضه قربانی به‌جا آورد. در افسانه‌های چین باستان سیم‌رغ اتحاد بین دو امپراتور ین و یانگ را سمبلیزه می‌کند، یکی مظهر صلح و دیگر مظهر تفرقه. چینی‌ها بر این عقیده بودند که هر وقت که امپراتور جدید بر تخت سلطنت جلوس می‌کرد سیم‌رغ نیز هم‌زمان ظاهر می‌شد.

در اساطیر چین باستان سیمرغ سمبل حد اعلای پرهیزگاری، اقبال، قدرت و خوشبختی است. سیمرغ برای چینیها پرنده‌یی است که آزارش به کسی نمی‌رسد. سمبل خاص ملکه است و فقط ملکه می‌تواند لباسی که سمبل سیمرغ روی آن هست بپوشد. کسی که از جواهری با نشان سیمرغ استفاده می‌کند بدین معنی است که وی فردی است با ارزشهای اخلاقی والا و شخص مهمی به‌شمار می‌آید. رنگ سیمرغ چینی را ترکیبی از رنگهای اصلی - مشکی، سفید، قرمز، سبز، زرد - تشکیل می‌داد. (アミューズソフト販売 人形)

اسطوره های هر ملت نشان دهنده ارزش های اخلاقی و باورهای انسانی آن ملت است. ادبیات فارسی و چینی دارای شخصیت های اساطیری بسیاری هستند که فارغ از بینش های عقیدتی حاکم به واسطه انسانیت پایبند به ارزش های اخلاقی والا هستند و نماد و سمبل بزرگی و الگوی مردمان خود به شمار می روند. شخصیت های لیوبی، شانگ فی، گوان یو در داستان سه برادر و وزیر خردمندشان همانند رستم در شاهنامه افرادی والا و اخلاق مدار هستند که با وطن دوستی، شجاعت و شهامت، گذشت و فداکاری و اتحاد و همدلی برای حفظ استقلال و آزادی مردمان شان می کوشند. آنان نماد و سمبل اسطوره ای مردمان شان هستند و الگوهای ملی و فرهنگی ادبیات آنان به شمار می روند و احترام و تکریم این شخصیت ها در نسل های متوالی در میان مردم فارسی زبان و چینی زبان با نقل این اسطوره ها منتقل می گردد. از این رو پرداختن به اسطوره ها و اهمیت دادن به آنان از مسائل مهم و قابل توجه در ادبیات هر ملت است. اسطوره هایی که از فرهنگ و ادبیات ملت ها برمی خیزد و نشان دهنده ارزش های مشترک میان مردمان است.

结论

每个民族的神话都是反映其道德价值和信仰的一种写照。汉语文学和波斯文学都拥有许多鲜明生动的神话人物形象，它们是其民族信仰主导和追求崇高道德价值的结晶，并且成为其民族所追求的模范和偶像。

三国故事中的刘备、关羽、张飞和诸葛亮如同《列王传》中的路斯塔姆一样，成为人们的道德模范和偶像，他们以爱国、勇敢、豪迈、宽恕、献身和团结等优秀品质终其一生为保卫其民族的独立和自由而奋斗。因此研究和重视神话对于每个民族的文学都是一件非常有意义的事情。神话来源于各个民族的文学和文化，却反映了人类共同的价值观。

فهرست منابع

۱. ادموند پینکافس (۱۳۷۴). از مسئله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه و تعلیقات، حسنی علیپور، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۶). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. تهران: نشر آثار
۳. اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۹). اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش.



۴. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۱). درآمدی بر اسطوره های بنیادی شاهنامه، نشریه کتاب ماه ادبیات، شماره ۶۴.
۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۱). درآمدی بر اسطوره های بنیادی شاهنامه، نشریه کتاب ماه ادبیات، شماره ۶۴، ص ۳۲.
۶. آموزگار، ژاله (۱۳۹۱). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: س.مت.
۷. بهار، مهرداد (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران، نشر آگه.
۸. پراپ، ولادمیر (۱۳۷۱). ریشه های تاریخی قصه های پریان، بدره ای، فریدون. تهران: توس.
۹. پور نامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، دیدار با سیمرغ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. پورداد، ابراهیم. فرهنگ ایران باستان. اساطیر ۱۳۸۶
۱۱. تاریخ فرهنگ و تمدن چین. ۱۴۰۱. آرتور کاتریل. مترجم. مهرواره جوان. انتشارات سبزواران
۱۲. جان، بیرناس (؟؟؟). تاریخ ادیان. ترجمه، علی اصغر حکمت، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوازدهم
۱۳. داتی، ویلیام (۱۳۹۷: ۱۷). *اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: نشر چشمه.
۱۴. دورانت. ویل و آریل (۱۳۹۶). تاریخ تمدن. گروه مترجمان. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. رضائی ماهی، یاسمن (۱۳۸۴). بررسی اساطیر و افسانه های ایران و چین. نشریه نامه هنر، ش ۲۶.
۱۶. سلطانی گرد فرامرزی، علی، (۱۳۷۲)، سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران، چاپ اول، تهران، انتشارات مبتکران.
۱۷. صفا، ذبیح الله (۱۳۸۱)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، انتشارات فردوس
۱۸. صفا، ذبیح الله (۱۳۸۹)، حماسه سرایی در ایران. چ نهم. تهران: مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر
۱۹. طاهری مبارکه، غلام محمد (۱۳۹۰). شاهنامه فردوسی با شرح واژگان ایات دشوار و نکات اساطیری، تهران: انتشارات آراد.
۲۰. علم، محمد و دیگران (۱۴۰۱). *سنجش تطبیقی بن مایه های اساطیری و هم بنیانی ها در اسطوره های ایران، چین و اسکاندیناوی*. پژوهشنامه مکتبهای ادبی، دوره ۶، ش ۶۸: ۹۵-۱۹۵.

۲۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم.
۲۲. قائمی، فرزاد (۱۳۹۱). تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای رویکرد نقد اسطوره شناختی، جستارهای ادبی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد)، بهار. دوره ۴۵ شماره ۱.
۲۳. کریستی، آنتونی، (۱۳۸۴) شناخت اساطیر چین، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
۲۴. کریستین سن، آرتور (۱۴۰۲) نخستین انسان، نخستین شهریار. آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
۲۵. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۲). رویا، حماسه، اسطوره، تهران: انتشارات مرکز.
۲۶. کویاجی، جهانگیر کوروجی (۱۳۶۲). آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. میرصادقی، جمال (۱۳۶۶). دبیات داستانی (قصه، داستان کوتاه، رمان)، تهران: شفا.
۲۸. نامورمطلق، بهمن، (۱۳۸۷). اسطوره متن هویت‌ساز، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. واحد دوست، مهوش (۱۳۸۱). رویکردهای علمی به اسطوره شناسی، تهران: سروش.
۳۰. وده، درک (۱۹۶۱). «اساطیر چین باستان». ساموئل نوح کرامر (ویراستار). اساطیر جهان باستان. کتاب مرج.
۳۱. هادی، سهراب (۱۳۷۷). شناخت اسطوره‌های ملل. تهران: انتشارات تندیس.
32. アミューズソフト販売 人形劇 三国志 全集»

پایگاه‌های اطلاعاتی و سایت‌ها:

33. <https://clisel.com/book/>
34. <https://fa.wikipedia.org/wiki/>
35. <https://fa.wikipedia.org/wiki/>
36. <https://library.tebyan.net>.
۳۷. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ (بخش ادبیات)
۳۸. ویکی‌پدیای چینی، دانشنامه آزاد. «人形劇 三国志».
۳۹. دائرة المعارف بای دو.



نقد و بررسی موج کره‌ای

محمد جواد نصیری^۱

دانشجوی دکتری سلامت معنوی، مؤسسه آموزش عالی امام رضا علیه السلام؛

عضو گروه علمی نقد معنویت‌های نوظهور حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳

چکیده

موج کره‌ای (Hallyu) به‌عنوان یکی از جلوه‌های جهانی شدن فرهنگی کره جنوبی، با بهره‌گیری از رسانه‌های نوین و تولیدات هنری چون موسیقی کی‌پاپ، سریال‌ها، انیمه‌ها و سبک‌های زیبایی و مد، طراحی لباس، موکبانگ، زیباسازی خود در ذهن، توانسته است بر هویت و سبک زندگی، ذهن و رفتار مخاطبان، به‌ویژه نسل نوجوان و جوان، تأثیرات عمیقی بگذارد. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی به شکل توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی، همراه با مشاهدات میدانی و مصاحبه است و با دسته‌بندی چالش‌ها در قالب محورهای فرهنگی، روان‌شناختی، اجتماعی و معنوی، تلاش شده است تصویری نظام‌مند از تهدیدها و آسیب‌های موج کره‌ای ترسیم گردد. یافته‌ها نشان می‌دهند که موج کره‌ای در قالبی جذاب علاوه بر انتقال ظاهری عناصر فرهنگی، حاوی مضامین معنوی انحرافی، سبک زندگی تجمل‌گرا، و اختلال در هویت ملی، دینی، ترویج فرقه‌گرایی، خودبیزاری، بحران هویت جنسی و سلبریتی‌پرستی می‌باشد. تحلیل‌ها حاکی از آن است که این موج، نه صرفاً یک سرگرمی، بلکه ابزاری برای تغییر بنیادین ارزش‌ها و باورهای نسل آینده است.

واژگان کلیدی

موج کره‌ای، آسیب شناسی، کی‌پاپ، فرهنگ، سبک زندگی.

موج کره‌ای یا هالیو (Hallyu)، نوواژه‌ای است که به افزایش شهرت فرهنگ کره در سطح جهان اشاره می‌کند. فرهنگ کره جنوبی را که به‌عنوان یک کالا در حال صادر شدن به همه نقاط جهان است را موج کره‌ای می‌نامند. موج کره‌ای با گسترش صنعت موسیقی و سریال کره‌ای آغاز شد و با ارائه برندینگ محصولات آرایشی بهداشتی، خوراک، مُد و لباس و ... به گسترش سبک زندگی الحادی، مادی‌گرا، با غایت لذت طلبی اپیکوری و با محوریت اومانیسیم، ذیل نظام سرمایه‌داری می‌پردازد.

برخی محققان معتقدند این تجارت فرهنگی کره را بدین علت موج کره‌ای نامیدند تا فریب و افسون کردن مخاطبان توسط این موج را بیان کنند: «واژه موج کره‌ای (هلیو) برای اولین بار در نوامبر ۱۹۹۹ توسط «مجله جوانان پکن» استفاده شد؛ این مجله دربارهٔ پدیدهٔ افسون شدن جوانان چینی توسط موسیقی‌ها سریال‌های تلویزیونی، فیلم‌های سینمایی و سبک پوشش کره‌ای نوشته بود.» (سون هومین، ۱۴۰۱، ص ۵۰۵ و ۵۰۶)

در ضرورت این نوشتار باید خاطر نشان کرد، در فضای مجازی با تعداد زیادی از کانال‌ها، گروه‌ها، پیج‌ها و ... مواجه هستیم که در حال ترویج موج کره‌ای با محوریت کی‌پاپ^۱ و کی‌درام^۲ فعال هستند. این فعالیت رسانه‌ای حتی در پیام‌رسان‌های داخلی همانند «ایتا»، «رویکا» و حتی «شاد» که مختص دانش‌آموزان می‌باشد، انجام می‌شود. همچنین گزارشات زیادی از معلمان، مدیران مدارس، مسئولان آموزش و پرورش، فعالین دینی و اجتماعی و مرتبطین با دانش‌آموزان در مورد فندومی دانش‌آموزان موج کره‌ای بیان شده است و محتوای تحلیلی آسیب شناسانه در این حوزه بسیار اندک است. با توجه به کمبود منابع نقدی و خلأ محتوایی و نیاز بخش زیادی از جامعه به این نوع محتواهای تحلیلی نقدی و بعضاً توصیف غلط از این جریان، ضرورت این تحقیق آشکار می‌شود.

۱. موسیقی پاپ کره‌ای

۲. فیلم‌های کره‌ای

در حوزه مطالعه موج کره‌ای در ایران اولین تحقیق توسط سعید ذکایی و متین عزیزی در مقاله‌ای با عنوان «موج کره‌ای در ایران: انگیزه‌ها و آثار اقبال به فرهنگ عامه پسند کره‌ای در ایران» سال ۱۳۹۴ انجام شده است. در این مقاله با استفاده از رویکرد کیفی، سعی شده است تا هویت‌های فرهنگی جوانان و نوجوانان ایرانی را در خلال فعالیت‌های مجازی شان بررسی کند. این مقاله مدعی است طرفداری از موج کره‌ای باعث ایجاد یک سبک زندگی و هویت خاص با عنوان «جهانی_محلی» می‌شود. این نتیجه در این پژوهش صحیح است و ما در پژوهش پیشرو این نتیجه را تعمیم داده و بیان خواهیم کرد که این هویت خاصی که موج کره‌ای ایجاد می‌کند، یک سبک زندگی آسیب‌زا می‌باشد.

دومین تحقیق در این حوزه توسط عبدالله بیچرانلو و ریحانه اقبالی در سال ۱۳۹۹ در گزارشی با عنوان «بررسی دلایل اقبال نوجوانان و جوانان ایرانی به موسیقی پاپ کره‌ای» شد. در انتهای گزارش بعد از نتیجه‌گیری در بخش «پیشنهاد‌های راهبردی مبتنی بر نتایج» به خطا رفته‌اند و راهبرد غلط با رویکرد ترویج این جریان را پیشنهاد داده‌اند.

همچنین مقاله «برهم کنش سبک زندگی و هویت در ساخت خرده فرهنگ‌های دیجیتال جوانان؛ (مورد مطالعه؛ هواخواهان ایرانی گروه موسیقی کره‌ای اکسو)^۱»، سال ۱۴۰۱ منتشر شده است. در این پژوهش هم یک اشتباه محاسباتی و راهبردی رخ داده است که هالیو را رقیب هالیوود دانسته و تجویز ترویج هالیو در ایران است، در حالی که این نگارنده معتقد است هالیو همان هالیوود در پوشش و ظاهر کره‌ای است.

سریال‌های ملودرام کره‌ای تلویزیونی با جذابیت‌های سمعی بصری، باعث اعتیاد مخاطب به این نوع سریال‌ها می‌شود. وابسته کردن افراد به محتوای غیر الهی، به هدف نفوذ فرهنگی در کشورهای دیگر، آسیبی است که در موج کره‌ای وجود دارد، «موسیقی مردم پسند کره‌ای و ستاره‌های آن مؤلفه‌ای مهم در این حساب می‌آیند اما از سویی اشکال روایی رسانه تصویری برای تلویزیون و فیلم نیز به طور ویژه نیروی محرک اصلی آن به شمار می‌روند سریال‌های ملودرام تلویزیونی (با قابلیت شاخص اعتیادآوری) به یکی از پر



منفعت‌ترین صادرات موج کره‌ای تبدیل شده‌اند... این روند عامل نفوذ فرهنگ کره در سایر کشورها در حوزه‌های مُد، لوازم آرایشی و بازی‌های رایانه‌ای و فن‌آوری‌های تلفن همراه بوده و از این رهگذر منافع دیگری نیز به دنبال دارد.» (لی گوان، ۱۴۰۰، از ص ۱۹۵ و ۱۹۶ و ۱۹۷)

هدف نوشتار حاضر، واکاوی و تبیین آسیب‌ها و تهدیدهای موج کره‌ای است، با تبیین و آگاهی بخشی در این مسئله، ماهیت انحرافی این جریان بیش از پیش آشکار گردیده تا از گرایش افراد بدان جلوگیری شود.

روش تحقیق

عمده فعالیت جریان موج کره‌ای در فضای مجازی است، پژوهش و تحقیق در فضای مجازی قابلیت و فرصت‌ها و محدودیت‌هایی دارد؛ از «قابلیت‌های فضای مجازی برای کار پژوهشی، دسترسی و راحتی، انعطاف‌پذیری، گمنامی، فرصت‌های درمان بخش، فرصت پشتیبانی و نظر استاد، قابلیت‌های فراشناختی می‌باشد.» (شری‌عتمدار، ۱۳۹۸، ش ۵۷، ص ۳۲۳)

«مردم‌نگاری مجازی» روشی است که به کمک آن روابط میان افراد در محیط‌های مجازی مورد بررسی قرار می‌گیرد در این روش محققین اغلب به صورت آشکار و یا به شیوه‌ای ناشناس وارد کانال، گروه، سایت، پیج‌های هواداری و ترویجی و... می‌شوند و برای به حداقل رسانیدن تأثیر حضور خود، نقش مشاهده‌کننده را بر عهده می‌گیرند، البته در مواردی هم کنش‌های خاصی را انجام می‌دهند. ورود به این میدان‌های مجازی به محقق امکان جمع‌آوری انبوهی از اطلاعات مانند تعامل افراد با یکدیگر، کمیت و کیفیت شبکه‌های ارتباطی شکل گرفته اطلاعات توصیفی و وضعیت‌های شرکت‌کنندگان، اثرات گرفته شده و تفسیرها و نظرات ارائه شده از جانب مخاطبان را فراهم می‌سازد. مردم‌نگاری مجازی علاوه بر آنکه امکان مشاهده عمیق از میدان تعاملی و بررسی رفتار و کنشهای بازدیدکنندگان از فضای مجازی را فراهم می‌کند باعث می‌شود به زوایای پنهانی یک موضوع که در تحقیقات حقیقی قابل دستیابی نیست، دست پیدا کرد.

برای استفاده از فرصت‌ها و برطرف کردن محدودیت‌های تحقیق در فضای مجازی،

پژوهش حاضر با شیوه پژوهش میدانی با حضور در فضای حقیقی و فضای مجازی صورت پذیرفته است. لذا ما در این پژوهش سعی کردیم یک پژوهش ترکیبی داشته باشیم و سپس با تحقیق کتابخانه‌ای، یافته‌ها را تحلیل و تکمیل کنیم. لازم به ذکر است نتیجه پژوهش، به همه هواداران تعمیم داده نمی‌شود، ولی یافته‌ها نشان می‌دهد بخش بزرگی از جامعه طرفداری موج کره‌ای مطابق توصیف ما از مسئله هستند.

بدنه اصلی مقاله

اثر رسانه بر فرهنگ، غیر قابل انکار است، اگر محتوای رسانه‌ای دارای انحراف باشد، فرهنگ را به سوی مباحث انحرافی می‌برد.

باید گفت محتوایی که از رسانه به ذهن منتقل می‌شود در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی افراد اثر می‌گذارد. «امروزه رسانه‌ها صرفاً به‌عنوان یکی از نهادهای فرهنگی و اجتماعی و مؤثر بر دیگر قلمروها تلقی نمی‌شوند، بلکه فضا و چارچوبی فراهم می‌آورند که فرهنگ، سیاست و اجتماع در آن جریان می‌یابد.» (مهدی زاده، ۱۴۰۲، ص ۱۲)

به‌عنوان نمونه با بررسی برخی فیلم‌های مطرح کره‌ای، مشخص می‌شود در حال ترویج یک سبک زندگی آسیب‌زا می‌باشند. «اگرچه مطالعاتی درباره تاریخ سینمای کره صورت گرفته اما هیچ یک به طور مستقیم به بررسی تصاویر خشونت بی رحمانه و روایت پوچ گرایی تیره و تار مورد اشاره تماشاگران و اساتید دانشگاه و گاه منتقدان نپرداخته‌اند... برخی از مهمترین فیلمهای کره جنوبی اولین دهه قرن ۲۱ منتشر شدند اخلاقیاتی ورای ایدئولوژی انتقادی زندگی روزمره تحت سرمایه‌داری نئولیبرال را به تصویر میکشند. علاوه بر آثار «لی چانگ_دونگ»، بر روی فیلمهای منتخب «بونگ جون - هو»، «هونگ سانگ - سو»، «گوک - کیم» و «سون کیم»، «کیم کی - دوک»، «نا هونگ - جین»، «پارک چان - ووک» و «پارک کی - یونگ»... و فیلم «آبنبات نعنائی» و بسیاری از فیلمهای مهم، تجاری از ناراحتی تماشاگران و دشواری‌های اخلاقی را ایجاد کرده‌اند. این فیلم‌ها تماشاگران را با تصاویر شفاف و دلهره آوری از تحقیر فیزیکی و روایت‌های بی رحم روان شناختی شریک می‌کنند.

این فیلمها نه صرفاً به‌عنوان تولیدات فرهنگی بلکه به‌عنوان آثار هنری در سینمای موج



نوی کره جنوبی در نظر گرفته میشوند که چالشهای اخلاقی الزامی ایجاد کرده و به شیوه‌های جدید موجودیت و هستی اجتماعی اشاره دارند. فیلمها به صورت انتقادی به رابطه تماشاگر و پرده سینما فکر میکنند و در عین حال به انسانهای تماشاگر خود می‌آموزند که چگونه با دیگری اخلاقی و نژادی، غریبه‌ها، خارجی‌ها، مهمانان، حیوانات و دیگر سوژه‌های غیرانسانی ارتباط برقرار کنند، مشابه آنچه «میریام هانسن» مدرنیسم بومی مینامد این فیلمها به تماشاگران آموزش میدهند که درباره مسائل اخلاقی انتقادی بعد از سال ۱۹۹۷ فکر کنند و این مسئله شامل نحوه دوست داشتن، نحوه تنفر و نحوه زندگی با دیگران در یک کشور مدرن تر و جهانی تر است.» (استیو چو، ۱۴۰۲، ص ۱۴ و ۱۵)

این القای محتوایی در کی درام مورد نقد می‌باشد. برخی کره‌پژوهان همانند خانم فائزه حسن‌پور، معتقدند: «با اینکه تنوع اعتقادی در کره زیاد است، اما گویا همه به یک نیروی برتر اعتقاد دارند، اما فیلم‌ها عموماً بر اساس اعتقادات مسیحیت و یا بودایی ساخته می‌شود. ولی مدتی است فیلم‌هایی با ترکیب آموزه‌های این دو دین ساخته می‌شود. به‌عنوان مثال فیلم «تو زیبا هستی» بر اساس دین مسیحیت و فیلم «گابلین» بر اساس توصیف بودایی‌ها به توصیف یک جن پرداخته است. فیلم «عاشقان ماه» نیز بر باورهای بودایی و آموزه تناسخ تأکید دارد. در اکثر فیلم‌های کره‌ای تناسخ وجود دارد حتی فیلم‌هایی که به ظاهر با سویه مسیحی باشد. در سریال آقای ملکه (Mr. Queen 2020) به تناسخ غیر همجنس با قالب طنز پرداخته است؛ در فیلم آقای ملکه «بونگ هوان» یک آشپز جوان موفق است، اما خودش را در دردسر می‌بیند. او پس از سقوط تصادفی به استخر شنا در حالی که توسط پلیس تحت تعقیب قرار گرفته بود، در بدن یک زن در سلسله چوسون از خواب بیدار می‌شود.^۱ در فیلم «وینچنزو» باور مسیحیت و بودیسم ترکیب می‌شود در این فیلم راهب بودایی یک صلیب را حمل می‌کند چون زمین افتاده بوده و برای جلوگیری از بی‌احترامی، این صلیب را می‌برد به یک کلیسا بدهد.» (مصاحبه با خانم حسن‌پور، ۱۴۰۳/۱۰/۱۰)

آموزه‌های ادیان شرقی همانند تناسخ و... در قالب موج کره‌ای وارد فرهنگ و

۱. سریال آقای ملکه محصول کره جنوبی در سال ۲۰۲۰ با بازی شین‌هه سان، کیم جونگ مین، جای‌ون لی و کیم تائی وو ساخته شد.

اعتقادات مخاطبان شده و به تغییر باورها، یا سست شدن باورهای قبلی منجر می‌شود. تغییر باورها با ابزار رسانه، یک جنگ نرم است، در حوزه‌های مختلف هم کاربرد دارد. «هدف اصلی از این جنگ نرم فکرشده و حساب شده، تأثیرگذاری بر مردم و تغییر طیف وسیعی از باورهای آنان به ویژه جوانان و نخبگان هستند که باورهای اعتقادی دینی، سیاسی و فرهنگی مردم از جمله این باورها است.» (رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۴/۷/۲۰)

محصولات موج کره، ابزاری برای تأثیرگذاری بر سبک زندگی و نظام ارزشی مخاطبان، به ویژه در جوامعی با پیشینه فرهنگی و دینی مستقل، مانند جمهوری اسلامی ایران تبدیل شده است.

فرهنگ هواخواهی (خرده فرهنگ دیجیتالی)

ایجاد فرهنگ هواخواهی توسط آیدل های کره‌ای یک آسیب مهم برای مخاطبان می‌باشد. «با نفوذ روزافزون رسانه‌های اجتماعی در زندگی روزمره، نسل جدیدی از جوانان دوران رشد و زندگی خود را با رسانه‌های دیجیتالی آغاز می‌کنند. در این فضا با انواع ارزش ها و هنجارهای نوین اجتماعی آشنا می‌شوند و همچنین برای کسب هویت اجتماعی خود به خرده فرهنگ های دیجیتالی مراجعه می‌کنند. هواخواهی به عنوان یک خرده فرهنگ دیجیتالی دارای دو بعد مهم هویتی و سبک زندگی برای هواخواهان است.» (بادین فکر، ش ۱، ۱۴۰۱، ص ۲۲۶) نگارنده در مصاحبه با افراد و حضور در شبکه های هواداری، الگوگیری افراطی طرفداران (فن) از خوانندگان و بازیگران مشهور (آیدل) را یک ویژگی اصلی و شاخص مشاهده کرده است که منجر به تغییر هویت و سبک زندگی بخش زیادی از هواداران گشته است. در مشاهدات گروه های هواداری، تبعیت از آیدل چنان بارز بود که گویا این آیدل ها پیامبر و الگوی فن ها شده اند و این پرستش سلبریتی را در هالیو مشاهده می‌کنیم.

در عصر حاضر مفهوم سلبریتی (celebrity) به یک مدل مطالعه جامعه شناختی تبدیل شده است چون سلبریتی ها در تغییر هنجارهای جامعه نقش دارند.

«یکی دیگر از عواملی که موجب اهمیت سلبریتی ها در مطالعات اجتماعی می‌شود تأثیرات عاطفی این دسته از افراد بر دیگر افراد و گروه های اجتماعی است. این افراد نقش



بسیار مهمی را در نظام شکل دهی به هنجارهای اجتماعی و سبک زندگی بازی می کنند. آنها به هوادارانشان، لذت، شادی، درد و رنج می دهند و در مقابل ستایش یا رسوایی و گاه کمک های مالی دریافت می کنند.» (پرامودکی، ۱۳۹۶، ص ۲۲)

الگو سازی ظاهری در چهره و اندام یک نمونه از اثرگیری از خرده فرهنگ دیجیتال موج کره ای است؛ « کره جنوبی و به خصوص شهر سئول شهرتی بین المللی از لحاظ جراحی پلاستیک دارد و آگهی هایی که جراحان پلاستیک و تصاویر غول آسای پیش و پس از عمل را نشان می دهند، در همه جا حاضرند. در بیلبوردهای خیابان ها، قطارهای مترو، ایستگاه های اتوبوس و پشت صندلی اتوبوس ها.» (روزنامه همشهری، کد خبر ۲۸۷۰۹۳)

به عنوان نمونه در مهر ماه ۱۴۰۳ در شهر ساری دختری که به خاطر آسیب های موج کره ای اقدام به خودکشی نمود. (فرقه نیوز، کد خبر: ۱۸۲۰۹؛ ۱۳/۱۰/۱۴۰۳) در مصاحبه مشخص شد علت این اقدام به خودکشی در کمال ناباوری چاقی وی بوده و اینکه چون نمی تواند شبیه یکی از ستاره های گروه بی تی اس (bts)^۱ بشود، اقدام به خودکشی کرده است.

جراحی های پلاستیک و زیبایی برای اکثر طرفداران، به علت بالا بودن هزینه عمل های زیبایی یا مخالفت خانواده و جامعه یا ترس از واکنش های دیگران محقق نمی شود. عدم پذیرش ظاهر، باعث می شود این نوجوانان حالت خودبیزاری داشته باشند که باعث تحت تاثیر قرار گرفتن سلامت روانی افراد می گردد.

ماهیت شبه فرقه ای در خرده فرهنگ هواداری موج کره ای در گروه های هواداری، موضوعات و مواردی است که مطابق با گروه های فرقه ای و شبه معنوی است.

« جان شفرد (Jan shepard) از یک رهیافت موسیقی شناسی اجتماعی استفاده کرد، تا نشان دهد که ساختارهای موسیقایی خاص منعکس کننده و بازنمایی نمادین ساختارهای اجتماعی خاص اند. همچنین اندی بنت به جای استفاده از واژه «خرده فرهنگ»، اصطلاح «

قبیله جدید» را برای مطالعه فرهنگ جوانان پیشنهاد کرد تا علاوه بر شکستن تفوق نظریه پردازی بر مبنای مقاومت فرهنگی، به نوع خاصی از روابط اجتماعی این گروه‌های اجتماعی اشاره کند. اینترنت فرصت‌های جدیدی برای گسترش و شکل‌گیری خرده فرهنگ‌ها فراهم کرده است. اینترنت به مثابه رسانه خرده فرهنگی مصرف عمل می‌کند. به عنوان مثال کردارهای مقاومتی که در گذشته از طریق سبک‌ها اعمال می‌شد، امروزه نیز از طریق برخی کردارهای مصرف‌کننده، همانند به اشتراک گذاری غیرقانونی فایل‌های موسیقی عمل می‌کند. «مت هیلز» به یک واقعیت بسیار مهم اشاره می‌کند و برای فرهنگ‌های هواخواهی از اصطلاح «فرقه» (Cult) و «مسلک» استفاده می‌کند. او اشاره می‌کند که هواخواهان به نوعی در توجیه رفتار احساسی خود از گفتمان‌های مذهبی و فرقه‌گون استفاده می‌کنند و به نوعی فرهنگ هواخواهی؛ یک نوع مسلک یا آیین رسانه‌مند شده است تا رفتارهای عاطفی مخاطبان را به گونه‌ای منطقی و گفتگو محورانه بازنمایی کند.» (بادین فکر، ش ۶۶، ۱۴۰۱، ص ۲۲۹ و ص ۲۳۰)

این جریان‌ها امروزه به گونه‌ای شگرف در حال تولید و تکثیر هستند و هر روز فرقه‌های جدیدی اعلام موجودیت می‌کنند، افرادی را به نام خود گرد می‌آورند و به اعضای خود مفاهیم جدید، نگرش نو، دستورات و اعمال ویژه، جهان‌بینی خاص، تغییر ارزش‌های پذیرفته شده در دین و فرهنگ و اخلاق و... ارائه می‌دهند و با سبک‌های مختلف به آموزش آنان می‌پردازند. (ویلسون، ۱۳۸۶، ص ۳۵) این گروه‌های مروج سبک زندگی جدید نیامده‌اند که به داد فطرت حقیقت‌خواهی و خدا طلبی انسان برسند و کام‌تشنه آدمیان جدا مانده از معنویت را سیراب کنند؛ بلکه آمده‌اند تا بشر خسته از زندگی ماشینی را آرام سازند و روان ناآرام او را موقتاً تسکین دهند. به عبارت دیگر آمده‌اند تا انسان مدرن را با فرهنگ و تمدن جدید غربی سازگاری دهند و تحمل او را برای پذیرش وضع موجود بالا ببرند. (شریفی دوست، ۱۳۹۰، ص ۳۰)

توصیف گروه‌های کی‌پاپ یا پدیده «موج کره‌ای» (Hallyu) به عنوان «فرقه» به معنای سنتی کلمه، کمی سخت است اما می‌توان ویژگی‌های شبه فرقه‌ای را از میان رفتار طرفداران و گروه‌های کی‌پاپ مشاهده کرد.

برخی از این شواهد و ویژگی‌ها عبارتند از:



الف. شیفتگی طرفداران: فرقه‌ها اعضای وابسته‌ای دارند که به رهبر یا ایدئولوژی‌شان عاطفانی قوی مرتبط می‌شوند. طرفداران کی‌پاپ نیز با علاقه‌ای عمیق به آیدل‌ها و گروه‌های مورد علاقه‌شان، رفتارهایی مانند خرید آلبوم و بلیط کنسرت و راه‌اندازی کمپین‌های جهانی را نشان می‌دهند و احساس می‌کنند که بخشی از زندگی آیدل‌ها هستند.

ب. تکنیک‌های روانشناسی: فرقه‌ها به ارتباط عاطفی با اعضا می‌پردازند، که در کی‌پاپ نیز با خدمات هواداری، تصویر «آیدل آرمانی» و تعاملات مصنوعی مانند Fan Meetings مشاهده می‌شود.

ج. ساختار سلسله‌مراتبی: فرقه‌ها ساختار سلسله‌مراتبی دارند و همین ساختار در صنعت کی‌پاپ نیز وجود دارد که آیدل‌ها تحت قراردادهای سختگیرانه‌ای هستند و طرفداران به پیروی از قوانین خاص تشویق می‌شوند.

د. تعلق اجتماعی و هویت جمعی: فرقه‌ها حس تعلق را تقویت می‌کنند و طرفداران کی‌پاپ نیز احساس هویت جمعی قوی دارند که می‌تواند در پروژه‌های خیریه و رقابت‌ها با فاندوم‌های دیگر بروز کند.

ه. رفتارهای افراطی: در فرقه‌ها، رفتارهای افراطی به دلیل تعلق شدید دیده می‌شود؛ در کی‌پاپ نیز طرفدارانی مانند Sasaeng Fans که حریم آیدل‌ها را نقض می‌کنند و حملات آنلاین علیه منتقدان وجود دارد.

ف. کنترل اطلاعات: در فرقه‌ها، کنترل بر اطلاعات برای حفظ تصویر عمومی صورت می‌گیرد و در کی‌پاپ نیز انتقادها معمولاً سرکوب می‌شوند.

در نهایت، شباهت‌های بین کی‌پاپ و فرقه‌ها به تعلق عاطفی و تکنیک‌های روانشناسی باز می‌گردد، اما این دو پدیده به لحاظ ماهیت و ساختار تجاری متفاوت هستند. گسترش خرده‌فرهنگ‌های وابسته به کی‌پاپ و ظهور سبک‌های زیستی نوظهور، بازتابی از آسیب‌های اجتماعی در این زمینه است.

ارایه هویت آسیب‌زا به هواداران

یکی از آسیب‌ها در نسل نوجوان، عدم شناسایی هویت‌یابی است. هواداران کی‌پاپ با سلبریتی‌ها همذات‌پنداری کرده و الگوهای هویتی‌شان بر پایه ظاهرگرایی و فرهنگ بیگانه

شکل می‌گیرد. این روند منجر به تضعیف تعلق به هویت دینی، ملی و جنسی نوجوانان شده و بسیاری از آن‌ها آرزوی مهاجرت به کره جنوبی یا تشبّه به آیدل‌های کره‌ای را داشته و از هویت ایرانی اسلامی خود دور می‌شوند.

ناهنجاری جنسی

در تولیدات تصویری و موسیقایی موج کره‌ای، به‌ویژه در گروه‌هایی مانند BTS، ترویج همجنس‌بازی توسط ستاره‌های گروه BTS امری شایع است. آیدول‌های کی‌پاپ لباس، لوازم جانبی و چیزهایی مبلغ LGBTQ را استفاده و تبلیغ می‌کنند. تهیونگ^۱ یک همجنس‌گرای مشهور به نام «جارمن» را تبلیغ می‌کند.

گروه موسیقی پسرانه استری کیدز (Stray Kids) یک گروه کره‌ای است که در سال ۲۰۱۷ تحت نظر کمپانی جی وای پی تشکیل شد. گروهی هشت نفره که اعضای ظاهراً مذکر آن، فاقد هویت جنسیتی قطعی هستند. هویت جنسیتی مرزی یکی از محورهای شکل‌گیری گروه پسرانی جوان با اندام، پوشش و هیأتی پسرانه، اما با چهره‌هایی به شدت دخترانه است که استفاده از میک‌آپ و زیورآلات زنانه، تشخیص هویت جنسیتی آنان دشوار کرده است. حرکات و رفتار و گفتار آنان نیز به شدت بر احتمال همجنس‌گرایی این خوانندگان می‌افزاید. یا حداقل به صورت قطعی می‌شود گفت که با این نوع هیأت و پوشش به نوعی همجنس‌گرایی را ترویج می‌کنند. (نصیری، ش ۴؛ ۱۴۰۳، ص ۱۶) در کلیپی از گروه بی تی اس مشاهده می‌شود که یکی از اعضای بی تی اس به نام جونگ‌کوک (یونجی) مشهور به شوگا، لباس دخترانه می‌پوشد و با بقیه اعضای بی تی اس که لباس پسرانه دارند در یک کلاس، محتوای آموزشی تولید می‌کنند. در فیلم‌های ویدئویی دیگری مشاهده می‌کنیم که سایر آیدل‌های بی تی اس و برخی دیگر از گروه‌های پسر کی‌پاپ هم، لباس‌های کاملاً دخترانه می‌پوشند؛ نقش و تصویر ذهنی فن‌ها، از این آیدل‌ها پسر است ولی لباس و رفتار و آرایش و... دخترانه انجام می‌دهند. لذا ذهن فن‌ها درگیر مباحث علاقه به همجنس و ناهمجنس می‌شود و تفاوتی بین علاقه جنسی به



یک پسر و دختر نمی‌بینند و چون کودکان و نوجوانان در ایران در هنگام بلوغ در مدارس تک جنسیتی هستند لذا علاقه به همجنس با این تصورات القایی بیشتر ایجاد شده و بعضاً پایدار می‌شود. «همجنس گرایی در بین هواداران بی تی اس در ایران رواج دارد؛ رابطه جنسی رواج دارد؛ آرمی ها یکدیگر را می شناسند و یکدیگر را پیدا می کنند و دور از چشم پدر و مادرها با یکدیگر قرار می گذارند و اتفاقات عجیب و غریبی بین اینها می افتد.» (قنبری، ۱۴۰۱، ص ۵۸ و ۵۹)

حجاب و موج کره‌ای

پوشش در سبک زندگی ایرانی اسلامی، نمادی از یک جهان‌بینی الهی است؛ توجه به جاذبه‌های جنسی و ظواهر دنیا باعث می‌شود حتی افرادی هم که جهان‌بینی الهی و معنوی دارند، رفتارهای مادی گرایانه و مخالف معنویت و فطرت الهی داشته باشند. کشور کره در جشنواره «سلام سئول» سعی کرده تا با ارائه مدل‌های لباس باحجاب، موج کره‌ای را در کشورهای مسلمان بیشتر ترویج دهد و صنعت مُد کره با یک برنامه‌ریزی دقیق، بازارهای فرهنگی کشورهای اسلامی را از آن خود کند. نکته قابل توجه این است که لباس‌های کره‌ای باحجاب در این جشنواره را طراحان لباس گروه‌های مشهور موسیقی پاپ کره، مانند گروه‌های بلک‌پینک و bts طراحی کرده‌اند و هانیوک اسلامی، مقدمه‌ای برای یک هنجارشکنی دیگر خواهد بود. (نصیری، ش ۳۸، ۱۴۰۳، ص ۲۹ تا ۳۹)

زیست خیالی

از آسیب‌هایی که بین فن‌ها رایج است، زیست خیالی با اعضای گروه مورد علاقه خود (آیدل) می‌باشد. «برای بسیاری از جوانان مصرف نوع خاصی از موسیقی، در حکم انتخاب روش خاصی از حیات داشتن است و تعلق به یک خرده فرهنگ با مصرف موسیقی خاصی مشخص می‌گردد. مصرف انواع ژانرهای موسیقایی، نوعی کنش خلاقیت اجتماعی است و حسی از تعلق به یک اجتماع را به وجود می‌آورد. وقتی که عضو چنین اجتماعی به موسیقی گوش می‌سپارد، حتی اگر هیچ کس دیگری کنار او نباشد، بازهم در چارچوبی از حضور خیالی دیگران به موسیقی گوش می‌دهد و در واقع گوش دادنش غالباً تلاشی است برای برقراری ارتباط با آنان» (استوری جان، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰) این امر

موجب ایجاد حس تعلق اجتماعی می‌شود. برخی طرفداران دختر گروه بی‌تی‌اس خود را به‌عنوان دوست دختر یا همسر آینده آیدل‌هایشان تصور کرده و در رفتارهایشان به او وابسته می‌شوند، مانند گریه بر خدمت سربازی آیدل‌ها^۱ یا تطابق اندام خود با آن‌ها. بعضی از طرفداران دختر گروه بی‌تی‌اس، خود را دوست دختر یا همسر آینده «جین» یا «آرام»^۲ یا... می‌پندارند؛

«شیفتینگ» نیز بین فن‌ها رایج است که در آن فرد دنیای خیالی و ارتباطات معناداری با آیدل خود ایجاد می‌کند. این نوع زیست خیالی باعث انزوایی، کمال‌گرایی و آسیب‌های روانی می‌شود. در نهایت، این نوجوانان ممکن است در انتخاب همسر دچار سخت‌گیری شوند و همسر آینده خود را با آیدل‌ها مقایسه کنند، که می‌تواند منجر به تعارضات درونی و زناشویی گردد.

«شیفتینگ» بسیار بین فن‌ها جریان دارد، مثلاً یک دختر آرمی با آیدل خود مثل شوگا به بازار می‌رود و خرید می‌کنند، با هم دوچرخه سواری و گردش می‌روند؛ با آرزوهای خود یک جهان تخیلی موازی ساخته و در آن زندگی می‌کنند، درک این موضوع برای افرادی که ارتباطی با این دنیا ندارند، شاید غیر ممکن باشد. دانش آموزی که سر کلاس نشسته ولی با آیدل رؤیایی خود در حال خرید برای مراسم نامزدی شان هستند؛ متأسفانه زندگی رؤیایی و تجملی، کمال‌گرایی و فانتزی‌های جنسی، زنای ذهنی و... در اینجا برای کودکان رخ می‌دهد و آسیب می‌زند. حضرت علی(ع) فرمود: «من کثر فکرة فی المعاصی دعتة إلیها؛ کسی که در مورد گناهان زیاد فکر کند، گناهان او را به سوی خود می‌کشند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۲۱)

۱. طرفداران وقتی متوجه می‌شوند «جین» یکی از اعضای گروه معروف کره‌ای «بی‌تی‌اس» (BTS) خدمت سربازی اجباری کره جنوبی را آغاز می‌کند، برای او ناراحت می‌شوند و گریه می‌کنند، این دختران علاقه دارند که اندام خود را متناسب با خواست این دوست پسر یا همسر آینده خیالی، درست کنند، لذا رژیم‌های غذایی خاص، عمل‌های جراحی زیبایی و... انجام می‌دهند. صبح که از خواب برمی‌خیزند به جین سلام می‌کنند، با او حرف می‌زنند و درد دل می‌کنند، شب‌ها قبل خواب به او فکر می‌کنند و شب به خیر می‌گویند. عکس‌های آن‌ها را که روی لیوان، لباس، لوازم التحریر، ساعت و... چاپ شده است را تهیه و استفاده می‌کنند.

۲. از اعضای گروه بی‌تی‌اس



این زیست خیالی می‌تواند منجر به بلوغ زودرس، ارضای کاذب، انزوای طلبی و دوری از جامعه و خانواده، عدم موفقیت در زندگی واقعی و آسیب‌های روانی در آینده شود.

فن فیکشن

فن فیکشن Fan fiction، داستانی تخیلی است که توسط طرفداران BTS تولید می‌شود و محتوای آن در خیلی از موارد مسائل غیراخلاقی و همجنس‌گرایی است و محتواهای اینگونه در فضای طرفداری هالیو بسیار زیاد است

وقتی نوجوانان با آیدل‌ها زیست خیالی پیدا می‌کنند معمولاً توجهی به مسائل معنوی اصیل پیدا نمی‌کنند. چون فرصتی ندارند و وقت خود را برای این زیست خیالی می‌گذارند. در قرآن کریم آمده است: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ» [احزاب/۴] خدا در درون یک مرد دو قلب قرار نداده» و اشاره به همین نکته دارد. یعنی انسان نمی‌تواند همزمان به سمت شرق برود و در مسیر غرب هم باشد. زیست اجتماعی، خانوادگی، فردی و آینده معنوی این افراد کاملاً در معرض خطر است.

خشونت کلامی فن‌ها

در مقابل اصطلاح فن، اصطلاح هیترا داریم. هیترا به فردی گفته می‌شود که از کسی یا چیزی متنفر است؛ هیترا متضاد فن‌ها هستند، یعنی با آن شخص یا گروه مخالف‌اند. نکته اینجا است که برخی فن‌ها به شدت افراطی هستند و به نوعی مُرید یک شخص یا گروه می‌شوند. به طور مثال، فن‌های گروه BTS خود را آرمی^۱ می‌نامند که به معنی ارتش است. هر کسی که به نحوی بخواهد مطلبی در مخالفت با BTS یا آرمی‌ها صحبت کند، توسط آرمی‌ها، هیترا خطاب شده و مورد تکفیر، توهین، فحاشی با الفاظ رکیک، تمسخر، تهدید و ... قرار می‌گیرند. بارزترین وجه برخی از این فن‌ها، خشونت‌ورزی کلامی است.

«طرفداران بی‌تی‌اس» آرمی از فعال‌ترین هواداران موسیقی در جهان، در یکی از رأی‌گیری‌ها موفق به کسب بیش از ۳۰۰ میلیون رأی شد و رکورد بیشترین رأی بین تمام هنرمندان تاریخ موسیقی را به دست آورد.» (بیچرانلو، ۱۳۹۹، ص ۱۶) این هماهنگی‌ها در

۱. A.R.M.Y. نامی است که به طرفداران BTS داده شده است. فندوم به طور رسمی در ۹ جولای ۲۰۱۳ تأسیس شد

که روز ارتش نامیده می‌شود. این اتفاق حدود یک ماه پس از شروع رسمی BTS در ۱۲ ژوئن ۲۰۱۳ رخ داد.

نگارنده با حضور در گروههای فندومی مختلف مشاهده کرده است که هجمه‌ها، آزارها و مخالفت‌های کلامی (به‌ویژه اینترنتی) بین فن‌ها رایج است. بستر این نوع هجمه روانی برخی فن‌ها، به علت قرار گرفتن در میان یک گروه افراطی است.

افراد عضو یک گروهی که اعضاء گروه خشونت و پرخاشگری دارند و این نوع خشونت‌ها را عادی می‌دانند، عاملی برای این نوع تربیت برای اعضای تازه وارد هستند. با بررسی گروه تکفیری داعش متوجه می‌شویم عضویت در گروه خاص، عاملی برای کنترل ذهن و ابراز خشونت می‌باشد: «اگرچه خشونت‌طلبی و وحشی‌گری داعش ممکن است عوامل مختلف روانشناسی داشته باشد، اما یکی از عوامل اصلی آن روانشناسی گروه، گروه‌زدگی و عضویت در گروه است که فشارهای درون‌گروهی این گروه تروریستی، منجر به تضعیف بازدهی ذهن اعضا، فهم ناصحیح از واقعیت، قضاوت اخلاقی سهل‌انگارانه و عادلانه پنداشتن اقدامات خشونت‌آمیز خود شده است..» (آقامحمدی، دوره ۷، ش ۳، ۱۳۹۷، ص ۱۴۱)

در کنترل ذهن درون گروهی بین داعش و فن‌ها و سایر فرقه‌ها تفاوتی وجود ندارد؛ همگی از یک مسیر و روش استفاده می‌کنند.

«در فروردین ۱۳۹۹ یک لشکرکشی بزرگ و مشتمل‌کننده میان طرفداران بی‌تی‌اس و طرفداران یک رپر زیر زمینی به نام مه‌راد هیدن رخ داد. این خواننده به آرمی‌ها اهانت کرد و ده‌ها هزار نفر از کشورهای مختلف به پیج او هجوم آوردند و در نهایت با کوتاه آمدن رپر ایرانی و پس از خشن‌ترین و آلوده‌ترین رفتارها در فضای مجازی این جنگ جهانی خاتمه یافت.» (نصیری، ش ۴، ۱۴۰۳، ص ۱۷ و ۱۸)

نمایش بهشت زمینی از کره با فریب رسانه‌ای

کره جنوبی با اینکه کشوری پیشرفته است، از بی‌عدالتی و بیکاری و مشکلات اجتماعی و سیاسی، اخلاقی زیادی رنج می‌برد؛ در حالی که در موج کره‌ای عموماً سعی می‌کنند حقایق کره را نشان ندهند و بالعکس زندگی رویایی از کره به مخاطب نشان دهند و نوجوان مخاطب به علت عدم اطلاعات و تجربه کافی و نداشتن سواد رسانه، شیفته و دلبسته



این نوع تبلیغات شده و دچار خودتحقیری و بیزاری از محیط زندگی و حتی خود شده و فریب رسانه‌ای موج کره آسیب دیگری است.

« متن ترانه های (BTS) ظاهراً سُبک و نه چندان پیچیده باب دل طیف نوجوان است. اما در پس این ظاهر فریبنده و فانتزی گونه، بخش‌ها و رازهای سیاه و مرموزی وجود دارد که یکی از خروجی‌های آن، شیوع نسبتاً بالای پدیده «خودکشی» در بین فعالان جوان صنعت پاپ کره‌ای است. زرق و برقی که اطراف گروه‌های اصلی پاپ کره‌ای چون بی تی اس را احاطه کرده، اجازه نمی‌دهد که سیاهی عمیق این صنعت بیرون بزند. سیاهی که عمده‌تا حول قراردادهای برده‌وار، اختلالات روانی همچون آنورکسیا (وحشت از چاق شدن و در نتیجه ترس از غذا خوردن) سوء استفاده جنسی گسترده و خودکشی دور می‌زند. این صنعت که طبق برخی تخمین‌ها، حدوداً ۵ میلیارد دلار گردش مالی دارد، قربانیان زیادی به ویژه در سنین پایین، می‌گیرد. » (سایت بی بی سی، کد خبر ۵۱۴۷۶۱۵۹) همچنین برخلاف تصور عمومی تبعیض نژاد در حوزه کار بین زنان و مردم در کره جنوبی وجود دارد. « در کشور کره برخلاف انتظار، علی‌رغم فعالیت زنان در عرصه‌های مختلف، برای کار آنها ارزشی قایل نیستند، زیرا آنها عملاً در سمت و رتبه پایین تری قرار می‌گیرند و دستمزدی نابرابر دریافت می‌کنند. » (قلی‌پور، ۱۳۷۷، ص ۵۸)

ناامیدی و ناراحتی در کره به حدی رسیده است که برخی اصطلاح «جهنم چوسون»^۱ را استفاده می‌کنند «در انتخابات عمومی ۱۳ آوریل، جوانان خشم خود را از وضعیت موجود نشان دادند. اعضای این نسل که مجبور به قربانی کردن امیدها و رؤیاهای خود، از جمله مسائل ابتدایی مانند ازدواج و فرزندآوری شده‌اند، به نشانه اعتراض در پای صندوق‌های رأی جمع شدند که نشان‌دهنده ناامیدی جوانان از نرخ بالای بیکاری و دستمزدهای پایین است.» (روزنامه هانکیوره، جهنم چوسون، ۱۵ آوریل ۲۰۱۶)

۱. جهنم چوسان یا جهنم کره (کره‌ای: 헬조선) اصطلاحی در کره جنوبی است که از حدود سال ۲۰۱۵ میلادی مورد توجه قرار گرفت. این اصطلاح برای انتقاد به اوضاع اقتصادی اجتماعی کره جنوبی استفاده می‌شود.

سبک زندگی معنوی انحرافی

«ساخت فیلم‌های معنویت گرا منحصر در هالیوود و بالیوود نیست. کشورهایمانند چین، مکزیک و کره که دارای ادیان و آئین‌های کهن به شمار می‌روند، سوژه‌های روحی و باطنی به گونه‌ای قابل توجه در فیلم‌هایشان دیده می‌شود.» (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳)

انسان مدرن به معنویت نیازمند است و کره با تولید محصولات معنوی انحرافی، به ویژه با تکیه بر مفهوم تناسخ و ادبیات ماورائی، در این فضا وارد شده است. این محصولات، معنویت را با امور ماورائی یکسان دانسته و با ارائه رویکرد معنوی غافلانه، به دنبال لذت بردن از داشته‌ها هستند که با سایر شبه معنویت‌های انحرافی همانند «اوشو» همخوانی دارد. «اوشو» با ترویج شادی غافلانه، غفلت از فطرت و دین‌گریزی، آرامش کاذب را به جای آرامش حقیقی معرفی می‌کند. این آرامش نوعی تخدیر است که با سبک زندگی مدرن و سرمایه‌داری فاسد همخوانی دارد و یک معنویت انحرافی را ترویج می‌کند.» (نصیری، ۱۴۰۲، ص ۴۸۴)

نتیجه‌گیری

موج کره‌ای استانداردهایی از زیبایی و موفقیت را ارایه می‌دهد که دست‌نیافتنی یا غیرواقعی هستند. نوجوانانی که نتوانند خود را به این الگوها نزدیک کنند، احساس ناکامی، خودکم‌بینی، خودتحقیری و حتی بیزاری از خود می‌شوند. بررسی‌های فضای فندومی و تحقیقات میدانی نشان می‌دهد که برخی طرفداران موج کره‌ای متأثر از این موج، دچار فشارهای روانی، آسیب‌های عصبی، آسیب‌ها معنوی، عدم رضایت از زندگی، افسردگی و حتی اقدام به خودکشی داشته‌اند که این اختلالات روانشناختی در بلندمدت سلامت فردی و اجتماعی آنها را تهدید می‌کند. موج کره‌ای، با ظاهری سرگرم‌کننده و هنری، حامل شبکه‌های پیچیده از مفاهیم، پیام‌ها و الگوهای رفتاری و یک جریان فرهنگی صنعتی است، این موج ابزاری قدرتمند برای تغییر الگوهای هویتی و تخریب نرم باورها و ارزش‌ها در جوامع هدف، از جمله ایران اسلامی، تبدیل شده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقامحمدی، زهرا و امیدی، علی، ۱۳۹۷، تحلیل خشونت گرایی شدید داعش بر اساس نظریه روانشناسی سیاسی گروه، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، ش ۳، صفحه ۱۲۱ تا ۱۴۱
۲. بادین فکر، محمد جواد و خیامی، عبدالکریم، ۱۴۰۱، برهم کنش سبک زندگی و هویت در ساخت خرده فرهنگ‌های دیجیتال جوانان؛ (مورد مطالعه؛ هواخواهان ایرانی گروه موسیقی کره‌ای اکسو)، فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، تهران، دوره ۱۸، ش ۶۶، ص ۲۲۵ تا ص ۲۴۹
۳. بیچرانلو، عبدالله و اقبالی، ریحانه، بررسی دلایل اقبال نوجوانان و جوانان ایرانی به موسیقی پاپ کره‌ای، تهران، پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۹
۴. جان، استوری، مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، حسین پاینده، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۶
۵. جان سنگ ئی، سون هومین، شناخت فرهنگ کره، سعیدرضا اتحادی، تهران، نشر پرنده، ۱۴۰۱
۶. چو، استیو، خشونت حاکم (اخلاق و موج نوی سینمای کره جنوبی در هزاره جدید)، سید معین رسولی، چاپ دوم، تهران، نشر هزاره سوم اندیشه، ۱۴۰۲
۷. دانا، لی کوان، موسیقی کره (تجربه‌ی موسیقی، باز نمود فرهنگ)، زینب محفوظی، تهران، نشر ماهور، ۱۴۰۰
۸. روزنامه هانکیوره، تیتراژ: جوانان با حمله به «جهنم چوسون»، باعث شکست انتخاباتی حزب حاکم می‌شوند، منتشر شده در: ۱۵ آوریل ۲۰۱۶
۹. سایت رهبری، بیانات رهبری در دیدار رئیس و مدیران سازمان صداوسیما با رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۴/۷/۲۰، <https://B2n.ir/ps3956>
۱۰. سایت مشرق، ۱۳۹۹/۱۱/۲۷، کد خبر ۱۹۴۰۸۱، رازگشایی پروژه «مرموز» پسران دخترنما، <https://B2n.ir/tq4871>؛ به نقل از سایت بی بی سی، کد خبر ۵۱۴۷۶۱۵۹
۱۱. سایت همشهری آنلاین، ۱۳۹۳/۱۱/۲۴، دردسرهای جراحی پلاستیک در کره جنوبی، روزنامه همشهری، کد خبر ۲۸۷۰۹۳، <https://B2n.ir/bd5198>
۱۲. شریفی دوست، حمزه، نگاهی کلی به عرفان‌های نوظهور، قم، عصر آگاهی، ۱۳۹۰

۱۳. شریعتمدار، آسیه، ۱۳۹۸، فضای مجازی، بستری برای پژوهش کیفی در حرفه‌های یاورانه: قابلیت‌ها و محدودیت‌ها، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، شماره ۵۷، ص ۳۲۳ تا ۳۴۰
۱۴. قلی‌پور، روشندل جلیل و شاهسون، رافیک و بغدادی، پریچهره، سیمای زن در جهان _ کره جنوبی، تهران، نشر برگ زیتون، ۱۳۷۷
۱۵. قنبری، محمد، آسیب‌شناسی فرهنگی، بررسی موردی تأثیرات فرهنگی گروه موسیقی کره‌ای (BTS)، تهران، نواندیشان دنیای کتاب، ۱۴۰۱
۱۶. لی کوان، دانا، موسیقی کره (تجربه‌ی موسیقی، بازنمود فرهنگ)، زینب محفوظی، تهران، نشر ماهور، ۱۴۰۰
۱۷. مهدی زاده، سیدمحمد، نظریه‌های رسانه؛ اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی، چاپ یازدهم، تهران، همشهری، ۱۴۰۲
۱۸. مهدی قیاسی کارگرمقدم، سایت فرقه نیوز، بی‌تی‌اس؛ موج یا گرداب کره‌ای، کد خبر: ۱۸۲۰۹، تاریخ انتشار ۱۳/۱۰/۱۴۰۳، <https://B2n.ir/u60310>
۱۹. نایار، پرامودکی، درآمدی بر رسانه‌های نوین و فرهنگ‌های مجازی، سعیدرضا عاملی، تهران، مرکز پژوهش و سنجش افکار صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۶
۲۰. نصیری، محمد جواد، ۱۴۰۲، آرامش و شادی در آموزه‌های اوشو و معنویت اسلامی، مجموعه مقالات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۴۴۹ تا ۴۸۴
۲۱. نصیری، محمد جواد، ۱۴۰۳، موج کره‌ای و بی‌حجابی در ایران، ماهنامه سفیر امین، مرکز پژوهش‌های تبلیغی معاونت تبلیغ حوزه علمیه، قم، ش ۳۸، ص ۲۹ تا ۳۹
۲۲. نصیری، محمد جواد و جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۳، چیستی، آسیب‌شناسی، تهدیدات سیاسی و امنیتی و راهکار مواجهه با موج کره‌ای، دو فصلنامه علمی معنویت‌پژوهی، پژوهشکده مطالعات معنوی، قم، ص ۴ تا ۳۵
۲۳. ویلسون، برایان، جنبش‌های نوین دینی، محمد قلی‌پور، تهران، مرن‌دیز، ۱۳۸۶
۲۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات قم، جلد ۵، ۱۳۶۶.



تحلیل موج کره‌ای در بستر دلالت‌های تاریخی شبه‌جزیره کره

رضا محمدزاده^۱

کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران

فاطمه قلی‌پور کاکرودی^۲

کارشناسی ارشد مدیریت رسانه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

چکیده

موج فرهنگی کره‌ای در دهه‌های اخیر به‌عنوان یکی از نمونه‌های موفق قدرت نرم در جهان مطرح شده است. این مقاله با رویکردی فراتر از تحلیل‌های رسانه‌ای و تجاری رایج، می‌کوشد زمینه‌های تاریخی، تمدنی و هویتی‌ای را واکاوی کند که بستر ظهور این پدیده را در شبه‌جزیره کره فراهم آورده‌اند. بر این اساس، تحولات فرهنگی و سیاسی کره از دوران باستان تا دوران معاصر بررسی شده و چگونگی بازتعریف هویت ملی کره‌ای در سه دوره‌ی نام‌گذاری رسمی کشور تحلیل گردیده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که موج کره‌ای نه صرفاً محصولی رسانه‌ای، بلکه بازتابی از الگوی تاریخی «اقتباس راهبردی» و «ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک» در مواجهه با قدرت‌های مسلط جهانی است؛ الگویی که به‌واسطه‌ی آن، کره‌ای‌ها توانسته‌اند ارزش‌های وارداتی را در قالبی بومی بازتولید کنند، بی‌آن‌که هویت فرهنگی خویش را واگذارند. در این چارچوب، موج کره‌ای به‌عنوان زبان فرهنگی انسان کره‌ای معاصر فهم می‌شود؛ زبانی که بدون شناخت آن، گفت‌وگوی فرهنگی و تمدنی مؤثر با این ملت ممکن نخواهد بود. این مقاله همچنین با توجه به ظرفیت‌های موج کره‌ای در عرصه‌ی تصویرسازی فرهنگی، امکان بهره‌گیری از آن را در راستای گفت‌وگو و تبلیغ بین‌المللی دین نیز مورد تأمل قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

موج کره‌ای، کره جنوبی، قدرت نرم، ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک، ترجمه فرهنگی.

1. E-mail: seja.saje.ko@gmail.com

2. E-mail: F.qolipour@ut.ac.ir

دستاوردهای فرهنگی کره جنوبی در دهه‌های اخیر، به‌ویژه در قالب موج کره‌ای، از شاخص‌ترین نمونه‌های قدرت نرم در شرق آسیا و جهان به‌شمار می‌رود. هرچند این موفقیت‌ها اغلب به سیاست‌گذاری‌های فرهنگی معاصر و ساختارهای اجتماعی نوین نسبت داده می‌شوند، اما نمی‌توان آن‌ها را صرفاً نتیجه‌ی تحولات چند دهه‌ی اخیر دانست. فرهنگ‌ها در بستر تاریخ و تمدن شکل می‌گیرند، لایه‌لایه برهم انباشته می‌شوند و معنا می‌یابند. از این منظر، موج کره‌ای نیز امتداد روندهایی تاریخی و تمدنی است که جامعه کره در طول قرن‌ها تجربه کرده است. با این حال در بسیاری از تحلیل‌های فرهنگی، این پیوندهای عمیق تاریخی نادیده گرفته می‌شوند و موج کره‌ای تنها به‌عنوان محصولی رسانه‌ای یا تجاری تلقی می‌گردد.

این مقاله می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که چه زمینه‌های تاریخی و تمدنی بستر ظهور چنین پدیده‌ای را فراهم کرده‌اند. در این راستا، تحولات فرهنگی و سیاسی شبه‌جزیره کره، از دوران باستان تا شکل‌گیری جمهوری مدرن، مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

هدف اصلی این پژوهش، ارائه‌ی تحلیلی ریشه‌مند از خاستگاه‌های تاریخی و تمدنی موج کره‌ای برای دستیابی به درکی ژرف‌تر از هویت فرهنگی انسان معاصر کره‌ای است. همچنین این پژوهش ظرفیت فرهنگی کره جنوبی را از منظر تبلیغ بین‌المللی دین بررسی می‌کند؛ چرا که شناخت گذشته‌ی فرهنگی یک ملت، شرط لازم برای گفت‌وگو و تعامل در جهان معاصر است.

در بخش پیش‌رو بر اساس این رویکرد، مهم‌ترین دوره‌ها و رخداد‌های تاریخی که شکل‌گیری این موج فرهنگی را ممکن ساخته‌اند بررسی خواهند شد. افزون بر آن، سه رویکرد تحلیلی متفاوت نسبت به پدیده‌ی موج کره‌ای معرفی می‌شود که هر یک ابعاد خاصی از آن را روشن می‌سازند.

رویکردهای رایج برای تحلیل موج فرهنگی کره‌ای

موج فرهنگی کره پدیده‌ای چندلایه است که تاکنون آن را از سه منظر تحلیلی متمایز بررسی نموده‌اند: رویکرد درون‌فرهنگی، رویکرد بین‌فرهنگی، و رویکرد جهانی. هر یک از

این رویکردها ناظر بر سطحی خاص از تولید، مصرف و تأثیرگذاری فرهنگی این پدیده است و امکان درکی نظام‌مند از ابعاد آن را فراهم می‌آورد.

۱. رویکرد درون فرهنگی: بازتاب موج کره‌ای در جامعه‌ی کره

در این رویکرد، تحلیل موج کره‌ای از منظر جامعه‌ی تولیدکننده آن صورت می‌گیرد. پژوهشگران و ناظران فرهنگی درون جامعه‌ی کره‌ای به بررسی سیر شکل‌گیری، گسترش و پیامدهای داخلی موج کره‌ای می‌پردازند و تلاش می‌کنند تأثیرات آن بر مناسبات اجتماعی، سبک زندگی، نگرش‌های جوانان و ساختارهای فرهنگی کره را ارزیابی کنند. این نگاه، واجد اهمیت بوم‌شناختی است و تصویر روشنی از نحوه مواجهه جامعه‌ی میزبان با دستاورد فرهنگی خود ارائه می‌دهد.

۲. رویکرد بینا فرهنگی: نسبت فرهنگ‌های دیگر با موج کره‌ای

در این چارچوب تحلیلی، موج کره‌ای در مقام یک پدیده‌ی فراملی از منظر ارزش‌ها، حساسیت‌ها و هنجارهای فرهنگی دیگر ملت‌ها مورد واکاوی قرار می‌گیرد. این رویکرد ناظر به بازتاب موج کره‌ای در بسترهای فرهنگی دیگر است و بر نحوه‌ی مواجهه، پذیرش، گزینشی، نقد یا مقاومت فرهنگی در برابر آن تمرکز دارد. این سطح از تحلیل، بستری برای سنجش ظرفیت‌ها و تهدیدهای فرهنگی موج کره‌ای در چارچوب زیست‌بوم‌های فرهنگی فراهم می‌کند. عموم تحلیل‌های موجود در منابع ایرانی درباره موج کره‌ای نیز بر همین رویکرد استوار است.

۳. رویکرد جهانی: موج کره‌ای به مثابه الگویی برای قدرت نرم

رویکرد سوم، نگاهی کلان و جهانی به موج کره‌ای دارد و آن را به عنوان الگویی موفق در حوزه‌ی قدرت نرم و دیپلماسی فرهنگی تحلیل می‌کند. در این چارچوب، موج کره‌ای نه صرفاً به عنوان یک پدیده‌ی بومی، بلکه به عنوان مدل موفق از بازاریابی فرهنگی، تصویرسازی هویتی و انتقال ارزش‌های نرم به دیگر جوامع تلقی می‌شود. موفقیت این الگو در جذب مخاطبان جهانی، ریشه در ساختار حرفه‌ای صنعت فرهنگی کره، سیاست‌گذاری رسانه‌ای هوشمندانه و هم‌افزایی میان دولت و بخش خصوصی دارد.

رویکرد پژوهش حاضر نیز متناظر با رویکرد سوم یعنی نگاه جهانی به موج فرهنگی



کره‌ای است. از این منظر، تحلیل موج کره‌ای می‌تواند درک عمیق‌تری از انسان معاصر کره‌ای و ظرفیت‌های تمدنی این جامعه برای تعاملات فرهنگی و تبلیغ دینی فراهم آورد. مقاله حاضر موج کره‌ای را نه صرفاً پدیده‌ای رسانه‌ای، بلکه بازتابی از روندهای تاریخی و هویت تمدنی ملت کره می‌داند.

البته اصل مسئله بازتاب هویت انسان کره‌ای در قالب موج کره‌ای محل تامل است. موج فرهنگی کره‌ای، با وجود گسترده‌گی جهانی و جذابیت رسانه‌ای، نماینده‌ی تمامی ابعاد فرهنگ کره نیست. از یک سو این موج اساساً محدود به کره جنوبی است و نسبتی با جامعه‌ی کره شمالی ندارد در حالی که تمدن شبه جزیره کره یکپارچه است و خطوط جغرافیایی امروزی منطقاً نمی‌توانسته تاثیر چندانی بر هویت آحاد مردم کره شمالی و جنوبی داشته باشد. از سوی دیگر حتی در خود کره جنوبی نیز موج کره‌ای تنها بخشی از لایه‌های فرهنگی معاصر این کشور را پوشش می‌دهد و نمی‌توان آن را بازتاب‌دهنده‌ی تمامیت فرهنگی جامعه حال حاضر کره دانست. چه آنکه در آثار سینمایی، تلویزیونی و موسیقایی موج کره‌ای، اغلب تصویری آرمانی، پالایش‌یافته یا زیباسازی‌شده از جامعه‌ی کره نمایش داده می‌شود.

با این حال باید در نظر گرفت که این شکل بازنمایی نه تحریف واقعیت است و نه انکار آن؛ بلکه تلفیقی از واقعیت‌های اجتماعی و تصویر مطلوبی است که تولیدکنندگان فرهنگی در صدد ارائه‌ی آن‌اند (چین و یون، ۲۰۱۷). به عنوان مثال تعداد قابل توجهی از تولیدات فرهنگی کره‌ای (به‌ویژه سریال‌های ژانر اجتماعی، حقوقی، آموزشی یا پزشکی) حاوی انتقادهای جدی به ساختارهای اجتماعی، نابرابری یا فساد نیز هستند. همین نمونه‌ها نشان می‌دهد موج کره‌ای - علی‌رغم ترسیم فضای مطلوب رسانه‌ای - صرفاً تصویری ایده‌آل‌سازی‌شده نیست، بلکه سعی دارد واقعیت‌ها را همراه با امکان اصلاح و امید بهبود بازنمایی کند. ضمن آنکه هر ملت هوشمندی در فرآیند فرهنگ‌سازی جهانی تصویری مثبت و هدفمند از خود ارائه می‌دهد و با ایجاد تصویر مجموعاً مثبت از جامعه خود به ایجاد تصویر آرمانی و فرهنگ مطلوب خود کمک می‌کند. کره جنوبی نیز از این قاعده مستثنا نیست و حتی پژوهش‌هایی نیز درباره این تصویر آرمانی از جامعه کره در موج کره‌ای انجام شده است (رک: چین، ۲۰۲۳). بهتر آن است که بگوییم حتی لایه‌ی آرمانی

موج کره‌ای نیز واجد اهمیت تحلیلی است؛ چراکه به ما نشان می‌دهد جامعه کره‌ای «مایل است چگونه دیده شود» و چه ویژگی‌هایی را به عنوان شاخص‌های هویتی مطلوب خود در ذهن جهانیان برجسته کند.

نهایتاً بخش مرتبط به نوشتار حاضر آن است که فارغ از میزان واقعیت یا آرمانی بودن موج کره‌ای تلاش شود انسان پدیدآورنده این موج فرهنگی جهانی شده‌ی موفق را بشناسد و ویژگی‌های تمدنی، فرهنگی و هویتی او را تا حد امکان دریابد. زیرا درک این مؤلفه‌ها پیش شرطی برای فهم قواعد حاکم بر این موج فرهنگی و نیز سنجش امکان گفت‌وگو و تعامل معنادار با جامعه بستر این موج در زمینه‌های فرهنگی و تمدنی به‌شمار می‌رود.

آغاز موج فرهنگی در کره جنوبی

نخستین چالش در تحلیل تاریخی موج فرهنگی کره‌ای، اختلاف نظر درباره‌ی زمان آغاز آن است. این اختلاف صرفاً جنبه‌ی تاریخی ندارد، بلکه به بازنمایی استقلال فرهنگی کره نیز ارتباط می‌یابد. در برخی تحلیل‌ها - به‌ویژه در برخی منابع ایرانی - آغاز موج فرهنگی کره هم‌زمان با حضور نظامی و فرهنگی ایالات متحده در کره جنوبی دانسته شده و به این ترتیب، خاستگاه آن متأثر از نفوذ آمریکا معرفی شده است. در مقابل، بسیاری از پژوهشگران کره‌ای، دهه‌ی پایانی قرن بیستم، به‌ویژه اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ را نقطه‌ی آغاز معتبر موج کره‌ای می‌دانند.

تعیین این بازه‌ی زمانی، فاصله‌ای معنادار با دوران استعمار ژاپن (تا ۱۹۴۵) و حضور پررنگ نظامی - سیاسی ایالات متحده در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم ایجاد می‌کند؛ فاصله‌ای که به کره‌ای‌ها امکان می‌دهد شکل‌گیری موج فرهنگی را به‌مثابه دستاوردی بومی و نه محصولی مستقیم از نفوذ قدرت‌های خارجی روایت کنند (شیم، ۲۰۰۶). به‌ویژه آنکه نخبگان فرهنگی کره، از یک‌سو حضور آمریکا را عامل انتقال فناوری و الگوهای فرهنگی نوین می‌دانند و از سوی دیگر بر فاصله‌ی زمانی میان آغاز نفوذ آمریکایی‌ها و ظهور موج کره‌ای تأکید می‌ورزند تا فرآیند بومی‌سازی و بازسازی فرهنگی را برجسته سازند. در همین راستا برخی منابع پژوهشی، سال ۱۹۴۵ و دوره‌ی بازسازی اقتصادی و اجتماعی پس از آن را نقطه‌ی عطف تحول فرهنگی کره ارزیابی کرده‌اند (لی، ۲۰۱۵)؛



دورانی که زمینه‌ساز پیدایش فرهنگ مدرن کره و در ادامه، ظهور موج فرهنگی معاصر بوده است.

حدّ متیقّن برای نوشتار حاضر آن است که - در عین پذیرش تأثیر آمریکا بر شکل‌گیری زمینه‌های فرهنگی جدید - خاستگاه موج کره‌ای را باید در امتداد منطقی فرآیندهای سیاسی، تاریخی و فرهنگی‌ای جست‌وجو کرد که از دل این تحولات تاریخی سر برآورده‌اند. درک موج فرهنگی کره‌ای، بدون بازگشت به زمینه‌های تاریخی و تمدنی‌ای که این پدیده را ممکن ساخته‌اند، سطحی و ناتمام خواهد بود. همان‌گونه که هیچ پدیده‌ی فرهنگی در خلأ شکل نمی‌گیرد، موج کره‌ای نیز بر بستر انباشت‌های تمدنی و حافظه‌ی تاریخی جامعه‌ای بنا شده است که طی قرون متمادی با چالش‌های داخلی، استعمار خارجی و تحولات ساختاری مواجه بوده و در واکنش به آن‌ها، اشکال خاصی از هویت فرهنگی را شکل داده است. از این منظر، فهم ریشه‌های تاریخی و تمدنی موج کره‌ای ضرورتی تحلیلی به‌شمار می‌رود که ما را قادر می‌سازد این پدیده را نه صرفاً به‌عنوان روندی رسانه‌ای، بلکه به‌مثابه بازتاب تاریخیِ روحیه‌ی فرهنگی یک ملت ارزیابی کنیم.

در عین حال باید به این نکته توجه داشت که گرچه موج کره‌ای در چارچوب جغرافیای سیاسی کره جنوبی شکل گرفته، اما نمی‌توان آن را جدا از کلیت تاریخ فرهنگی شبه‌جزیره‌ی کره تحلیل کرد. مرزهای میان دو کره، پدیده‌ای مدرن و متأخر و محصول منازعات سیاسی قرن بیستم‌اند؛ حال آن‌که ساختار تمدنی و فرهنگی این منطقه تا چند دهه پیش، واجد یکپارچگی تاریخی و فرهنگی بوده است. به‌ویژه آنکه با تأمل بیشتر درمی‌یابیم آنچه امروزه به‌عنوان هسته‌ی تمدنی فرهنگ کره شناخته می‌شود، از لحاظ جغرافیایی عمدتاً در قلمرو کره شمالی کنونی قرار دارد. (Encyclopaedia Britannica، ۲۰۲۴) و چه‌بسا بتوان گفت کره شمالی - به‌رغم انزوای سیاسی - حامل برخی مؤلفه‌های ریشه‌دارتر هویت تاریخی کره باشد.

در هر حال، تمدن کره از دوران سه پادشاهی تا دوره‌ی چوسون به‌مثابه کلیتی فرهنگی و زبانی شکل گرفته و بازتولید شده و ریشه‌های مشترک آن، امروز نیز در عناصر فرهنگی



هر دو بخش شمالی و جنوبی قابل مشاهده است (UNESCO ICHCAP، ۲۰۱۸)^۱ بنابراین، تحلیل موج کره‌ای به عنوان بخشی از هویت معاصر کره جنوبی، نیازمند درک این پیوستگی تمدنی است. از همین منظر، نوشتار حاضر بر این نکته تأکید دارد که حتی نام‌گذاری تاریخی این کشور (پیش از تقسیم سیاسی کره) حامل نشانه‌هایی بارز از بازنمایی هویتی است که در ادامه بررسی خواهد شد. به ویژه آنکه میان نام کشور کره جنوبی و «عنوان موج کره‌ای» اتصال فرهنگی و هویتی مستقیمی برقرار است.

دلالت‌های فرهنگی در نام‌گذاری شبه جزیره

در تاریخ سیاسی و فرهنگی شرق آسیا نام‌گذاری کشورها نه صرفاً کنشی زبانی، بلکه بازتابی مستقیم از جایگاه تمدنی و قدرت ژئوپلیتیک آن‌ها بوده است. نام کشورها نه تنها بیانگر موجودیتی سیاسی، بلکه واجد دلالت‌های نمادینی درباره موقعیت آن‌ها در نظم منطقه‌ای تلقی می‌شده است.

در تحلیل هویت فرهنگی کره نیز بررسی پیشینه‌ی نام‌گذاری رسمی این کشور فراتر از مسئله‌ای زبانی، به منزله‌ی مدخلی برای فهمی ژرف‌تر از حافظه‌ی تمدنی، منازعات تاریخی و پروژه‌ی ملت‌سازی در شرق آسیا تلقی می‌شود. تجربه‌ی کره، به ویژه در دوره‌ی مدرن، تلاشی آگاهانه برای بازتعریف جایگاه فرهنگی و تاریخی خود در تقابل یا تعامل با تمدن چین به شمار می‌رود. درک بهتر این وضعیت، مستلزم بررسی سازوکار نام‌گذاری در نظم نمادین شرق آسیاست؛ نظامی که چین در آن نقشی محوری و هژمونیک ایفا می‌کرد.

نام‌گذاری نمادین در نظم شرق آسیا: سایه سنگین تمدن چین

در نظم سنتی چین محور آسیا قانونی نانوشته اما نیرومند حاکم بود: تنها امپراطوری چین - که خود را «مرکز» جهان می‌پنداشت - شایسته نامی «تک‌هجایی» بود. سایر کشورها از منظر این نظام نمادین در جایگاه‌هایی پایین‌تر قرار می‌گرفتند و باید نام‌هایی «دوهجایی»

۱. سرواژه ICHCAP مخفف «International Information and Networking Centre for Intangible Cultural»

و شبکه‌سازی برای میراث فرهنگی ناملموس در منطقه آسیا-اقیانوسیه تحت نظارت یونسکو» است که طی گزارشی ادعای یکپارچگی فرهنگی شبه جزیره کره را علیرغم تقسیم جغرافیایی رسماً تأیید کرده است.

می داشتند. نام چین در منابع کلاسیک، معمولاً با کاراکترهایی چون «ژونگ»^۱ (به معنای «مرکز») یا «هان»^۲ نمایش داده می شد. کشورهای دیگر هم تراز با چین محسوب نمی شدند و بالتبع مجاز به استفاده از نام تکه جایی نبودند. به کشورهای مجاور که نوعی وابستگی فرهنگی یا سیاسی به چین داشتند، عنوان «اورانکه»^۳ داده می شد که لفظاً به معنای «بربر» یا «قوم حاشیه ای» است و این خود، نشانه ای از سلسله مراتب فرهنگی - سیاسی منطقه بوده است. این سنت در نام گذاری دیگر کشورهای شرق آسیا نیز دیده می شود. برای مثال ژاپن با وجود ساختار امپراطوری و پیشینه ی تاریخی قدرتمند همچنان از نام دوهجایی استفاده می کند.^۴ کشورهای دیگر نظیر ویتنام^۵، تایلند^۶، منچوری^۷ و باقی کشورها نیز در همین ساختار جای می گیرند که جایگاه خود را در برابر امپراطور بی همتای چین درک کنند.^۸ شبه جزیره کره نیز از این نظم مستثنا نبود. تمامی سلسله های مهم کره ای - نظیر شیلا، بک جه، گوگوریو و چوسون - به همین دلیل در طول تاریخ دارای نام های دو هجایی بودند. حتی نام «چوسون» نیز - که نزدیک به ۵۰۰ سال نام رسمی شبه جزیره بود - در چارچوب همین ساختار قرار می گرفت و به شکل دوهجایی استعمال می شد.

برای فهم میزان مرکزگرایی تمدنی چین، سه مفهوم «تیانشیا»^۹، «تیان زی»^{۱۰} و «پی ها»^{۱۱} راهگشا هستند. تیانشیا - به معنای لفظی «همه آنچه زیر آسمان است» - به قلمرو چین

۱. تک هجای 中 برای نمایش ژونگ استفاده می شود و نیز «کشور چین» معمولاً به صورت 中国 نوشته می شود که لفظاً به معنای «کشور مرکزی» است.

۲. تک هجای 漢 برای نمایش هان (چینی) استفاده می شود. توجه شود که با هان (کره ای) که در ادامه بیان خواهد شد متفاوت است. این دو واژه در زبان چینی تلفظ نزدیک اما متفاوتی دارند.

۳. دو هجایی 夷狄

۴. دو هجایی 日本

۵. دو هجایی 越南

۶. دو هجایی 泰国

۷. دو هجایی 满洲

۸. هرچند ایران هیچ گاه تحت سلطه ی سیاسی چین نبوده است اما ایران نیز در متون چینی با نامی دو کاراکتری به شکل «بی لان» (伊朗) ظاهر می شود.

9. 天下

10. 天子

11. 陛下

خطاب می‌شد و نظم سیاسی و کیهانی‌ای را ترسیم می‌کرد که در آن، چین در مرکز عالم است. تیان‌زی به معنای لفظی «فرزند آسمان» همان امپراتور چین است که نماینده آسمان بر زمین تلقی می‌شود و در این چارچوب، سایر کشورها جایگاهی پیرامونی دارند و تنها در نسبت با مرکز (یعنی چین) مشروعیت می‌یافته‌اند. عنوان «پی‌ها» نیز – که لفظاً به معنای «اعلی‌حضرت» است – در اصل فقط به امپراتور چین اختصاص داشت و کاربرد آن برای سایر فرمانروایان، از منظر نظم چین محور، فراتر از جایگاه آنان تلقی می‌شد. ساختار سلسله‌مراتبی و مرکزگرایانه در جهان‌بینی چینی تنها با استعمال همین واژه‌ها نیز به‌خوبی آشکار است.

این نظم نمادین چین محور تنها به نام کشورها محدود نمی‌شد، بلکه در ساختار حکومتی و جایگاه پادشاهان نیز بازتاب می‌یافت. پادشاهان کره‌ای از منظر دربار چین در حد شاهزادگان محلی یا فرمانداران ایالتی چینی قلمداد می‌شدند، نه یک حاکم هم‌تراز با امپراتور چین. همچنین این تلقی در نشانه‌های فرهنگی همچون لباس رسمی پادشاهان چوسون نیز مشهود بود. پوشش رسمی کره‌ای‌ها در تمام دوران پادشاهی تا پیش از قرن نوزدهم، نسخه‌ای برگرفته از لباس شاهزادگان سلسله مینگ در چین و البته گویای پذیرش ضمنی هژمونی فرهنگی چین بوده است. همچنین شخص اول حاکمیت در تمام سلسله‌های کره با لقب «وانگ گوک»^۱ (به معنای لفظی «پادشاه») خطاب می‌شد.^۲ این عنوان، نماد این گزاره بود که – برخلاف امپراطوری چین – آن کشور در اختیار «پادشاه» است و نه «امپراطور»؛ و همین امر در نظام نمادین، کشور را تابع چین و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار می‌داد.

هژمونی مطلق چینی در شبه جزیره کره تا واپسین سال‌های قرن نوزدهم، یعنی تا پایان پادشاهی چوسون^۳، ادامه داشت. چوسون قدیم با وجود دستاوردهای فرهنگی، در چارچوب نظم چین محور منطقه تعریف می‌شد و پادشاهان آن جایگاهی فرودست نسبت

1. 왕국

۲. به استثنای بسیار معدودی از آنان

۳. حکومت 조선 (۱۳۹۲-۱۸۹۷) آخرین حکومت «پادشاهی» شبه جزیره است و با حکومت چوسون قدیم 고조선 (۲۳۳۳ پ.م - ۱۰۸ پ.م) تفاوت دارد.



در سنت حکومتی سلسله چوسون قدیم، برخلاف تصور رایج از حکومت‌های پادشاهی آسیایی، پادشاه واجد قدرت مطلق نبود. ساختار حکمرانی چوسون قدیم به گونه‌ای طراحی شده بود که پادشاه صرفاً یکی از اجزای حاکمیت محسوب می‌شد، نه صاحب بی‌چون و چرای آن. نهادهای مشورتی و اجرایی، شامل وزرا و مشاوران ارشد، نقش بسیار مؤثری در تصمیم‌گیری‌ها ایفا می‌کردند و در بسیاری از موارد، عملکردی مستقل از اراده مستقیم پادشاه داشتند. از این منظر، چوسون قدیم را می‌توان نوعی سلطنت مشروطه سنتی دانست که در آن اقتدار پادشاه تنها در حوزه‌هایی خاص و محدود تعریف شده بود. این نظام بر پایه اصول نئوکنفوسیوسی و نظارت نهادی، توازن ظریفی میان قدرت سلطنت و نهادهای مدنی برقرار می‌کرد که موجب پایداری و طولانی شدن این سلسله هم بود. (لی، ۱۹۸۴)

بازتعریف هویت ملی در ساختار سیاسی

در پایان قرن نوزدهم شرایط ابرقدرت‌های شرق آسیا تغییر کرد. با وضعیت در حال افول سلسله چینگ در چین، نخبگان چینی به دنبال نوسازی سیاسی در قالب «جمهوری» بودند (هوانگ، ۲۰۱۵). ژاپن نیز پس از اصلاحات میجی (با الگوبرداری از ساختارهای مدرن غربی) در حال شکل‌دهی قدرتی امپریالیستی بود. (راوینا، ۲۰۲۳) در شوروی نیز نابرابری اقتصادی، سرکوب سیاسی، و گسترش نارضایتی‌های اجتماعی، ثبات امپراتوری را از درون تهدید می‌کردند. (پوپوف و دیگران، ۲۰۲۳)

در چنین بستری کره نیز که تحت فشار قدرت‌های خارجی ژاپن، شوروی و خصوصاً چین قرار داشت، در آستانه یک تصمیم هویتی و تاریخی قرار گرفت. فشار قدرت‌های خارجی نسبت به شبه جزیره (خصوصاً سلطه چینی و طمع ژاپنی) و تزلزل جایگاه حاکمیتی چوسون در این مرحله بستر را برای تغییر ساختار سیاسی و البته بازتعریف هویت کره‌ای فراهم ساخت (بی، ۲۰۱۹) و این بازتعریف هویتی بیش از همه خود را در هرآنچه تاکنون

نمادی از سرکوب هویت کره‌ای بود، نشان می‌داد: ساختار حکومت و نام کشور.



دور اول نام‌گذاری: «امپراطوری هان بزرگ» / ۱۸۹۷

اولین قدم برای تغییر وضعیت کره و بازتعریف هویت مستقل، تغییر ساختار حکومتی بود که اتفاق افتاد: در سال ۱۸۹۷، گوجونگ، آخرین پادشاه سلسله چوسون، در واکنش به شرایط بحرانی داخلی و تهدیدهای خارجی تصمیم گرفت نظام سیاسی کشور را تغییر دهد. سرتاسر این اقدام در راستای بازیابی هویت کره‌ای و اعلام استقلال از امپراطوری چین بود. گوجونگ - در طعنه به امپراطوران چینی که در محل عبادت سلطنتی‌شان تاجگذاری و سلطنت را اعلام می‌کردند و آن را نماد اقتدار آسمانی می‌دانستند - در محراب سلطنتی *هوانگ‌گودان*^۱ حاضر شد و اعلام کرد که حکومت خود را از «پادشاهی»^۲ (وانگ‌گوک) به «امپراتوری» (جه‌گوک)^۳ تغییر می‌دهد. (جونگ، ۲۰۱۱) همچنین نام دوره زمانی سلطنت خود را - که پیش از این به تبعیت از امپراطوری چین انتخاب می‌شد - به *گوانگ‌مو*^۴ تغییر داد که «انقطاع تاریخ سیاسی کره از چین» را رسماً اعلام کند. (هان، ۲۰۲۱)

اما آخرین ضربه بر پیکره وابستگی به چین، تغییر نام دوهجایی چوسون محسوب می‌شد. انتخاب نام جایگزین همچنان بر مبنای مهم‌ترین و عمیق‌ترین مولفه هویتی کره‌ای انجام گرفت: استفاده از واژه «هان»^۵. انتخاب واژه *هان* در این نام، یک تصمیم راهبردی بود: واژه‌ای تک‌هجایی، برگرفته از «سام‌هان»^۶ که گویی اعلام جنگ پنهان فرهنگی و تمدنی با چین را به آواز بلند فریاد زده باشد.

سام‌هان - به معنای لفظی «سه هان» - در واقع به سه اتحادیه قبیله‌ای *ماهان*، *جین‌هان* و *بیون‌هان* در تاریخ باستان شبه جزیره اشاره دارد که در جنوب شبه جزیره کره از حدود قرن دوم پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی هم‌زمان با افول چوسون قدیم در شمال شکل

1. 향고단
2. 왕국
3. 제국
4. 광무

۵. واژه *한* کره‌ای با هجای چینی 韓 و مقصود از آن اهل شبه جزیره کره است و با واژه *هان* چینی که پیش‌تر در پانویس به آن اشاره شد تفاوت دارد.

6. 三韓



گرفتند. این سه واحد سیاسی ساختارهایی نسبتاً مستقل داشتند و هرگز به شکل یک دولت متحد با یکدیگر ادغام نشدند اما در گذر زمان بستر تاریخی پیدایش سه پادشاهی مستقل کره را فراهم کردند.^۱ از این رو سامهان نه تنها زمینه ساز ورود به عصر سه پادشاهی بود، بلکه الگویی اولیه از سازمان یابی منطقه ای و هویت فرهنگی مشترک در کره محسوب می شد. وحدت در این سه گانگی در حافظه فرهنگی کره ای ها به عنوان خاستگاه هویت قومی تلقی می شود؛ به این معنا که با وجود تفاوت های منطقه ای، کره ای ها این سه اتحادیه را همچون شاخه های نخستین از یک ریشه نژادی و فرهنگی واحد بازمی شناسند و می پندارند که «ملت کره» از دل همین سه گانگی، به صورت طبیعی و پیوسته پدید آمده است.

بنابراین استفاده از هان هم ریشه در گذشته فرهنگی کره داشت و هم پیامی کاملاً روشن از استقلال و هویت متمایز به چین ارسال می کرد که حرکتی ریشه ای و هدفمند برای بازتعریف جایگاه تمدنی کره بود. به این ترتیب پادشاهی چوسون به تهران جه گوک^۲ یا «امپراطوری هان بزرگ» تبدیل شد و شبه جزیره کره برای اولین بار طعم استقلال سیاسی را چشید. این نخستین تجلی مدرن واژه هان در ساختار حکومتی کره بود.

دور دوم نام گذاری: «دولت موقت هان بزرگ» / ۱۹۱۹

شروع فعالیت / امپراطوری هان بزرگ طبعاً با چالش های بسیاری همراه بود. علیرغم ضعف دربار چینگ در چین، ژاپن که پس از اصلاحات میجی با سرعت در مسیر نوسازی و تبدیل به یک قدرت امپریالیستی گام برداشته بود، حکومت نوپا و بی ثبات کره را به عنوان نخستین هدف سیاست توسعه طلبانه خود در قاره آسیا انتخاب کرد. (دودن، ۲۰۰۵) ژاپن از طریق معاهدات نابرابر متعدد (از جمله معاهده کانگ هو/ در ۱۸۷۶) در ابتدا تسلط خود را در کره گسترش داد^۳ (یی، ۲۰۱۶) و نهایتاً در سال ۱۹۰۵ کره را به دولت تحت الحمايه خود تبدیل کرد و در ادامه با اعمال فشار و نیز بی اعتنائی به مخالفت های داخلی، در سال

۱. بکجه از دل ماهان، شیلا از جین هان، و اتحادیه گایا از بیون هان

2. 대한제국

۳. این روند با کودتای درباری ۱۸۹۵، ترور ملکه میئونگ سونگ به دست عوامل ژاپنی، و سپس جنگ شوروی و ژاپن (۱۹۰۴-۱۹۰۵) شدت گرفت.

۱۹۱۰ با امضای معاهده الحاق، سلطه رسمی خود را بر کره آغاز نمود.

در پی این الحاق، دولت ژاپن سیاست‌های به شدت سختگیرانه‌ای برای سرکوب فرهنگ و هویت ملی، زبان، دین و نهادهای بومی کره‌ای اعمال کرد که در برخی از آنها در تاریخ کم‌نظیر است. (کاپریو، ۲۰۰۹) این سیاست‌ها همراه با استثمار اقتصادی و سرکوب آزادی‌های مدنی، نارضایتی گسترده‌ای در میان کره‌ای‌ها رقم زد و در نهایت در اول مارس ۱۹۱۹، با الهام از اصول «چهارده گانه» ویلسون و فضای پس از جنگ جهانی اول، به صورت یک جنبش مردمی و سراسری در شبه جزیره کره بروز یافت. البته پاسخ ژاپن به این جنبش مردمی، سرکوب شدید و خونین این اعتراضات بود.

در همین حین، شرایط چین در سال‌های پس از فروپاشی دودمان چینگ نیز کاملاً دگرگون شده بود: جمهوری چین هنوز ساختاری ناپایدار داشت، حکومت مرکزی ضعیف بود و کشور درگیر رقابت میان جنگ‌سالاران محلی و تنش‌های داخلی بود. (شریدان، ۱۹۷۵) همین وضعیت بی‌ثبات چین و نبود کنترل کامل دولتی، فضای مناسبی برای فعالیت نیروهای انقلابی خارجی که به ناچار در فرار از سرکوب خونین ژاپن از شبه جزیره کره خارج می‌شدند فراهم کرده بود. (مک‌کورد، ۱۹۹۳) به بیان بهتر، علیرغم آنکه کمتر از دو دهه پیش، شبه جزیره با تمام قوا خود را از چین جدا کرد، اما وضعیت آن روز چین کاملاً متفاوت بود: شانگهای به‌عنوان شهری با آزادی نسبی ناشی از ضعف حکومت، دسترسی آسان به رسانه‌ها، شبکه‌های ارتباطی و کنسولگری‌ها، در واقع به کانون فعالیت‌های ضدژاپنی و تبعیدی آسیای شرقی تبدیل شد؛ تنها جایی که کره‌ای‌ها در آن زمان توانستند استقرار یابند و صدای استقلال‌طلبی ملت خود را به جامعه جهانی برسانند. (هو، ۱۹۹۹)

بدین ترتیب گروهی از رهبران سیاسی، مذهبی و فرهنگی کره‌ای که در شانگهای حضور داشتند به تأسیس «دولت موقت جمهوری هان بزرگ»^۱ در چین اقدام کردند که به نام «دولت در تبعید» مشهور شد. این دولت - به عنوان نخستین نهاد جمهوری خواهانه در تاریخ مدرن کره - تلاشی برای بازسازی حاکمیت ملی از دست‌رفته، جلب حمایت بین‌المللی، و وحدت میان گروه‌های مقاومت در تبعید به شمار می‌رفت. دولت در تبعید



گرچه حاکمیتی رسمی نداشت، اما کارکردی کاملاً فرهنگی و تمدنی پیدا کرد و اقدامی معنادار برای بازسازی کرامت ملی به شمار رفت. دولت در تبعید به عنوان نماد مقاومت و هویت ملی کره در برابر استعمار ژاپن عمل کرد و جایگاه آن در حافظه تاریخی ملت کره تا به امروز تثبیت شده است. چنان که پیدا است ارجاع به هان بزرگ به عنوان نماد هویت ملت کره همچنان در عنوان دولت تبعیدی نیز به چشم می خورد.

دور سوم نام گذاری: «جمهوری هان بزرگ (کره جنوبی)» / ۱۹۴۸

مرتبه سوم بروز هویت ملی و فرهنگی کره در نام کشور، به تقسیم شبه جزیره به دو بخش شمالی و جنوبی پس از جنگ جهانی دوم بازمی گردد. پس از پایان جنگ و خروج نیروهای استعماری ژاپن از شبه جزیره کره، خلأ قدرت در این منطقه به سرعت تحت تأثیر کشمکش های جنگ سرد میان دو ابرقدرت وقت، ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی، قرار گرفت. نتیجه این تقابل، تقسیم شبه جزیره به دو منطقه شمالی و جنوبی تحت نفوذ این دو قدرت بود.

اما برای بار سوم نیز با تصویب اولین قانون اساسی رسمی جمهوری کره جنوبی، نام «تهان مین گوک»^۱ یا همان «جمهوری هان بزرگ» برگزیده شد. به بیان مرکز تاریخ نگاری ملی کره جنوبی^۲ این تصمیم رسماً بر اساس تمایل به حفظ تداوم هویت تاریخی و ارجاع به دولت موقت کره در سال ۱۹۱۹ اتخاذ شد.

از این منظر، نام تهان نه صرفاً نام یک کشور، بلکه تجلی واضح حافظه ی تاریخی و خواست تمدنی ملت کره است. اینکه حتی در شرایط ناپایدار این کشور با خروج ژاپن، اشغال شمال و جنوب توسط آمریکا و شوروی و اختلاف نظر شدید میان نیروهای سیاسی، همچنان بخاطر حفظ هویت کره ای بر سر انتخاب این نام توافق حاصل شد، نشان از جایگاه ریشه دار آن در ذهنیت جمعی کره ای ها دارد. هان یکپارچه، برای کره جنوبی به عنوان عنصر بنیادین در هویت ملی تعریف می شود و بیانگر آن است که کره به جای اتکا به سلطنت یا امپراتوری، هویت خود را بر پایه آحاد ملت تعریف کرده^۳، اما همچنان «هان» را

۱. 대한민국

۲. National Institute of Korean History (NIKH)

۳. واژه 민국 (مین گوک) لفظاً به معنای «کشور مردم» است که اصطلاحاً «جمهوری» بیان می شود.

به عنوان پیوندی با ریشه‌های تاریخی خود حفظ نموده است.^۱

بازتعریف مفهوم استقلال در تقاطع فرهنگ و سیاست

با درگیر شدن جامعه کره در کشاکش‌های سنگین سیاسی برای بازتعریف جایگاه هویت ملی، به طور طبیعی می‌توان نتیجه گرفت که این تکاپو عرصه فرهنگ را نیز درنوردیده است. به بیان دیگر تلاش برای بازیابی یا بازسازی هویت سیاسی همواره با مؤلفه‌های فرهنگی نیز در هم تنیده بوده؛ چرا که فرهنگ، بستر شکل‌گیری حافظه جمعی، روایت ملی و نمادهای هویتی است. در چنین بزنگاه‌هایی بازتعریف مرز میان «خود» و «دیگری»، تعیین عناصر «اصیل» در برابر «بیگانه» و حتی بازخوانی و بازنگری سنت و تاریخ طبعاً رخ می‌دهند. بنابراین، تغییر و تحولات فرهنگی به عنوان بخشی درونی و هم‌افزا با فرایند شکل‌گیری هویت سیاسی بالتبع اتفاق خواهند افتاد.

به همین منوال در تحلیل شرایط فرهنگی شبه جزیره نیز از دوران چوسون تا تقسیم دو کره، فرهنگ همپا با سیاست، مسیر پیچیده‌ای را طی کرد. در واپسین سال‌های دودمان چوسون (که نهایتاً از پادشاهی به امپراطوری تبدیل شد و نام‌گذاری اول رقم خورد) شبه جزیره با بحران‌های عمیق سیاسی و ساختاری روبه‌رو بود. (کامینگز، ۲۰۰۵) دولت مرکزی با ضعف مزمن در تصمیم‌گیری، فساد اداری گسترده و ناتوانی در پاسخ به ناآرامی‌های داخلی، اقتدار خود را از دست داده بود (اشمید، ۲۰۰۲) این بی‌ثباتی سیاسی تنها به سطح حاکمیت محدود نماند، بلکه به لایه‌های عمیق‌تر جامعه نیز نفوذ کرد و نیاز به بازاندیشی در معنا و صورت‌های فرهنگی هویت کره‌ای را برجسته ساخت (شین، ۲۰۰۶). چنین وضعیتی زمینه شکل‌گیری گفتمان‌هایی شد که سعی داشتند چهره‌ای نواز فرهنگ ملی ارائه دهند و آن را بازسازی کنند؛ چهره‌ای که هم ریشه در گذشته داشته باشد و هم پاسخ‌گوی تحولات پرشتاب عصر جدید باشد.

قدر مسلم آن است که ممکن نیست بحران داخلی طولانی مدت کره و بالتبع ناتوانی در

۱. کره شمالی نیز در این شرایط نام چوسون را با عبارت کامل 조선민주주의인민공화국 برای خود انتخاب کرد که به فارسی «جمهوری دموکراتیک خلق کره» ترجمه می‌شود. همچنان که برای کره جنوبی ارجاع به هان اهمیت داشت، در کره شمالی نیز ارجاع به چوسون، بر خاستگاه فرهنگی آن به دوره چوسون دلالت دارد.

ایجاد ساختار مقاوم سیاست خارجی، همزمان با رقابت تنگاتنگ همسایگان برای تسلط بر این کشور، در ایجاد این چهره از فرهنگ و نیز بازتعریف مفاهیم فرهنگی و ارزشی در کره موثر نباشد؛ اگر نگوییم که همین ضعف‌ها، دلیل نیاز به تغییر بوده است. تزلزل مزمن در وضعیت داخلی و فشار همیشگی از مرزهای خارجی به همراه قرن‌ها سرکوب مستقیم و غیرمستقیم امپراطوری خداگونه چینی، درک هستی‌شناختی کره‌ای‌ها را درباره «خود ملی» تحت تاثیر قرار داده و گویی انسان کره‌ای «خود» را در حالتی از «میان‌مایگی» همیشگی در ساختار جهان می‌بیند؛ نه آنقدر مسلط به خود که بتواند خود را به عنوان موجودیتی استوار تعریف کند و نه آنچنان تسلیم که سرکشی درون خود را در برابر تسلط بیگانه مهار نماید. همزمان، چشم انسان کره‌ای هر آنچه در طول تاریخ از باستان تا مدرنیته از «دیگری» در برابر خود می‌دید «دیگری متمدن و ممتاز» بوده است؛ از چین امپراطور جهان که پادشاهش را آسمان انتخاب می‌کرد، تا ژاپن امپریالیست بلامنازع که موانع را بی‌وقفه از بین می‌برد و صعود می‌کرد، تا - بعدتر - شوروی که صدرنشین بلوک شرق عالم است و آمریکا که توانسته همان ژاپن بلامنازع را شکست دهد.

مردمی که پیوسته میان خفقان، ترس از انزوا در جهان و خطر انقیاد، نوسان داشته‌اند، همواره در سیر تاریخ در نگاه‌شان به آن سوی مرزها یک «دیگری» دیده‌اند که هر آنچه آرزوی او بوده را به تحقق رسانده است. در چنین شرایطی غیرمعمول به نظر نمی‌رسد اگر آن دیگری را «الگو» یا حتی گاهی - در نتیجه‌ی احساسی از استیصال و بی‌پناهی در برابر تهدید قدرت‌های منطقه‌ای - «نجات‌بخش» خود تصور کند و حتی اتکای خود به دیگری را در این وضعیت، منافی استقلال خود نداند.

از همین منظر است که می‌توانیم ادعا کنیم اگرچه انسان کره‌ای در طول تاریخ برای اثبات وجود خود جنگیده - و بارها نیز این صلابت را به انحاء مختلف ثابت کرده - اما همچنان درک او از مفهوم «استقلال» با تعریف فراگیر این واژه متفاوت است. کره‌ای‌ها به جای استقلال مطلق، به الگویی بومی از «سلطه مشروع» گرایش پیدا کردند: استقلال در مدیریت داخلی کشور، همراه با پذیرش مشروعیت قدرت «برتر» خارجی در سطح بین‌الملل.

این تحلیل البته ادعا و گمان صرف نیست و در تاریخ کره شواهد آشکاری موجود

است و نیز بدیهی است که نخبگان سیاسی، فکری و فرهنگی کره در این فرآیند، نقشی کلیدی در جهت‌دهی به تحولات ایفا کرده باشند. چرخش آگاهانه (یا ناگزیر حاصل از شرایط) نخبگان کره‌ای به سوی یکی از قدرت‌های جهانی مسلط، و طبعاً تغییر ساختارهای سیاسی و البته اجتماعی به موازات آن، در تاریخ این کشور نمونه‌های قابل توجهی دارد.

تا پیش از سلسله چوسون، تفکر بودایی بر فرهنگ کره سیطره داشت؛ سیطره‌ای که خود حاصل انتخابی عامدانه در راستای دستیابی به الگویی برتر برای نظم اجتماعی و سیاسی بود (گری سون، ۲۰۰۲). کره‌ای‌ها تا پیش از چوسون یعنی در دوران گوریو، تصور می‌کردند بودا الگویی کامل و بی‌نظیر است. اما با تأسیس سلسله چوسون، نخبگان کره‌ای، نئوکنفوسیوسیس^۱ را به عنوان مبنای ایدئولوژیک نظم جدید برگزیدند (داشر، ۱۹۹۲). این انتخاب، همچنان واکنشی آگاهانه به ساختار آشفته و فروپاشی اخلاقی و سیاسی دوران گوریو بود؛ دورانی که در آن، علی‌رغم نفوذ گسترده بودیسم، این آیین از منظر نخبگان جدید توان تثبیت نظم حکمرانی را نداشت (داشر، ۱۹۹۲). متفکران چوسونی، کنفوسیوس را نه فقط آموزگار اخلاق فردی، بلکه بنیان‌گذار خرد سیاسی و نظم اجتماعی فهم کردند (سث، ۲۰۱۶). از نظر آنان، آموزه‌های نئوکنفوسیوسی با تأکید بر فضیلت‌گرایی، سلسله‌مراتب اخلاقی و هارمونی اجتماعی، بنیانی نظری برای بازسازی نهادهای سیاسی، آموزشی و فرهنگی فراهم می‌کرد (داشر، ۱۹۹۲). به همین دلیل، ارزش‌های کنفوسیوسی به تدریج در آیین‌های دولتی، آموزش رسمی و تاریخ‌نگاری سلطنتی جایگاه محوری یافتند (لی، ۱۹۹۳).

در صدر نخبگان آن دوره، جونگ دوجون^۲، فیلسوف و سیاست‌مدار برجسته، به عنوان طراح ایدئولوژیک و معمار سیاسی دولت نوپای چوسون، نقشی کلیدی در طراحی ساختار حکومتی جدید بر پایه نئوکنفوسیوسیس ایفا کرد. او با نگارش «منشور حکمرانی چوسون»^۳ اصول و ایده‌آل‌های حکومت نئوکنفوسیوسی را تدوین نمود؛ متنی که به روشنی نشان‌دهنده تلاشی آگاهانه برای جایگزینی نئوکنفوسیوسیس به جای بودیسم به عنوان

1. Neo-Confucianism

2. 정도전

3. 조선경국전

ایدئولوژی حاکم بود (گزارش سازمان میراث فرهنگی کره، ۲۰۲۵).

همچنین نخبگان چوسونی در راستای تعمیق فرهنگ کنفوسیوسی سعی داشتند نمادهای فرهنگی را که با این تفکر هم‌راستا بود، در جامعه کره تثبیت کنند. به عنوان مثال، یکی از این نمادهای پررنگ، شخصیت اسطوره‌ای گی‌جا^۱ است که بر پایه روایات سنتی پیشاچوسونی یکی از اشراف‌زادگان دودمان شانگ در چین بود که پس از سقوط آن دودمان به کره مهاجرت کرد. گفته می‌شود او آموزه‌هایی چون نظام نوشتار، کشاورزی، آیین‌های رفتاری و نظم اجتماعی را با خود به همراه آورد و بنیان‌گذار حکمرانی عادلانه، نظم خانوادگی و نظام حقوقی اخلاق‌محور در کره دانسته شد. این تصویر از گی‌جا، در دوران چوسون بازتولید شد؛ دوره‌ای که نخبگان نئوکنفوسیوسی با تأکید بر الگوی مدنیت چینی، او را نماد اخلاق، حاکمیت صالح، - و مهم‌تر از همه - «فرهنگ‌سازی بی‌خسونت و بدون خونریزی» معرفی می‌کردند. (سث، ۲۰۱۶)

این رویکرد چنان در فرهنگ و هویت کره‌ای ریشه‌دار شده که علیرغم برخی انتقادات در دوره مدرن^۲ نسبت به پذیرش بی‌چون‌وچرای شخصیت‌های بیگانه به عنوان الگوی فرهنگی - که احتمالاً بر اساس تعاملات ارزشی با فرهنگ‌های دیگر ایجاد شده باشد - همچنان گی‌جا به عنوان نماد فرهنگ مطلوب برگرفته از بیگانه در شبه جزیره جایگاه کم‌نظیری دریافت کرده است. جلوه‌های مختلفی از تقدیس او در ساختار سیاسی، آموزشی و آیینی سلسله چوسون قابل مشاهده است. معبدی رسمی با نام گی‌جاسادانگ^۳ ساخته شد^۴ که تا دوران مدرن نیز پابرجا ماند و در آن، آیین‌های کنفوسیوسی به صورت رسمی برگزار می‌شد و دولت چوسون این مراسم را به مثابه بخشی از جشنواره‌های دولتی

۱. به کره‌ای 기자 با تلفظ گی‌جا و به چینی 箕子 با تلفظ متفاوت جی‌زی

۲. معروف‌ترین منتقد این موضوع، شین چه‌هو، یکی از بنیان‌گذاران تاریخ‌نگاری ملی گرایانه در کره در اوایل قرن بیستم است که روایت سنتی مرتبط با گی‌جا را تحقیرآمیز می‌دانست و آن را عامل بازتولید وابستگی فرهنگی به چین تلقی می‌کرد. او معتقد بود این روایت، استقلال تمدنی کره را انکار می‌کند و خواستار تمرکز بر اسطوره‌های بومی مانند دانگون بود. (ر.ک: ام، ۲۰۲۵) اما اعتراض استثنای او در میان اکثریت نخبگان و سیل جامعه عملاً محکوم به خاموشی است.

3. 기자사당

۴. این معبد هم‌اکنون در شهر پیونگ‌یانگ واقع است و جزو کره شمالی است.

به رسمیت می‌شناخت. افزون بر این، در منابع تاریخی معتبر چون *تاریخ سه پادشاهی*^۱ و *تاریخ رسمی سلسله چوسون*^۲، نام‌گی‌جا بارها در کنار نام *دانگون* - اسطوره بنیان‌گذار ملت کره - قید شده است؛ با این تمایز که *دانگون* «نماد خاستگاه قومی» و *گی‌جا* «نماد خاستگاه تمدنی و نظم کنفوسیوسی» تلقی می‌شود. این تمایز مفهومی در نظام آموزش رسمی نیز بازتاب یافت؛ چنان‌که در متون درسی و آثار تاریخی دولتی نظیر *تاریخ جامع کره*^۳ نیز *گی‌جا* به‌عنوان الگوی پادشاه خردمند و کنش‌گر اخلاقی بی‌خسونت معرفی شده است. نمونه پررنگ *گی‌جا* در تاریخ شبه جزیره، تأییدی بر تحلیل ما از ذهنیت کره‌ای مفهوم استقلال است: اقتباسی آگاهانه و با هدف پیشرفت؛ در عین ابتنا و افتخار به هویت ملی.

اقتباس راهبردی

تلقی اقتباسی از استقلال در عین هویت‌یابی ملی، از دوران پیشین در دوره مدرن نیز ادامه یافت؛ با این تفاوت که منابع اقتباس دیگر نه تمدن‌های سنتی، بلکه ایدئولوژی‌های معاصر و نظام‌های قدرت جهانی بودند. با نگاهی تطبیقی به سیاست خارجی و جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک دو کره در دوران پس از جنگ جهانی دوم می‌توان دریافت که هر دو دولت، خود را با همین رویکرد در نظم پیشفرض بین‌المللی تعریف کردند؛ بدین معنا که جهان را عرصه‌ای برای رقابت قدرت‌های بزرگ می‌دانستند و بقای خود را در گرو پیوستن به یکی از این بلوک‌های قدرت ارزیابی می‌کردند. تفاوت بنیادین دو کره، نه در اصل این گزاره، که در انتخاب «قدرت مرجع» است: کره شمالی با چین و روسیه پیوند راهبردی دارد، در حالی که کره جنوبی ایالات متحده را به‌عنوان شریک راهبردی خود برگزیده است. از دیدگاه انسان کره‌ای، مشروعیت سنت فکری و سیاسی کشورش در گرو پیوند آن با یک الگوی تمدنی مطلوب است؛ الگویی که از طریق انتقال ارزش‌ها به عنوان عامل پیشرفت و تعالی تلقی می‌شود. در این چارچوب، بهره‌گیری از نظام‌های بیگانه (به‌ویژه زمانی که فرضاً بر سامان اجتماعی استوار باشند) نه تنها مغایر با استقلال ملی و هویت کره‌ای قلمداد

1. 삼국사기
2. 조선왕조실록
3. 동국통감

نمی‌گردد، بلکه به مثابه شرط بقای نظم اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته می‌شود.

از این رو اقتباس از تمدن چین در تاریخ، از منظر او نه نشانه سلطه‌پذیری، بلکه ابزاری برای ساختن جامعه‌ای اخلاق‌محور، مستقل و پیشرو بوده و نیز امروزه خط‌مشی کره جنوبی در اتکای سیاسی و امنیتی به ایالات متحده در کنار اصرار بر اعلام حفظ استقلال فرهنگی بازتابی از همان الگوی تاریخی است که پیش‌تر در دوران سنتی در تعامل با چین نیز تجربه شده بود؛ الگویی راهبردی که به جای مقاومت مستقیم در برابر قدرت‌های مسلط، بهره‌گیری هوشمندانه از مناسبات قدرت‌های مطلوب را ترجیح می‌دهد؛ بی‌آن‌که مرزهای فرهنگی و هویتی خود را واگذارد. این خط‌مشی، ما را به مفهوم کلیدی و عمیق‌تری درباره آنچه در شبه جزیره اتفاق افتاده می‌رساند: ترکیب‌گرایی/ایدئولوژیک.

ترکیب‌گرایی/ایدئولوژیک^۱ مفهومی در مطالعات فرهنگی و سیاسی است که به فرآیند تلفیق گزینشی ایدئولوژی‌های وارداتی با عناصر بومی، تاریخی یا فرهنگی یک جامعه اشاره دارد. در این فرآیند، ایدئولوژی مسلط جهانی - سوسیالیسم، لیبرالیسم یا هر نظام فکری دیگر - نه به صورت منفعلانه، بلکه از رهگذر بازآرایی معناشناختی و بازتفسیر در بستر فرهنگ محلی جذب می‌شود. به بیان دیگر، جوامعی که تحت فشار یا نفوذ گفتمان‌های بیرونی قرار می‌گیرند همواره مصرف‌کننده‌ای منفعل نیستند؛ بلکه با بازتعریف مفاهیم، جابه‌جایی دلالت‌ها و سازگارسازی ساختاری، شکل جدیدی از ایدئولوژی بومی شده پدید می‌آورند. ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک برخلاف جذب صرف یا مقاومت کامل، نوعی واکنش راهبردی به سلطه گفتمان‌های فراملی است که در آن، حفظ هویت فرهنگی با بهره‌گیری از مفاهیم بیرونی هم‌زمان ممکن می‌شود (پی‌ترسه، ۱۹۹۵).

در توضیح شیوه ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک در کره جنوبی، فهم انواع اقتباس راهبردی نافع است. تحلیل نحوه‌ی مواجهه‌ی جوامع با فرهنگ‌های بیگانه معمولاً از رهگذر تمایز میان دو رویکرد کلان صورت می‌گیرد: جذب منفعل^۲، یا ترجمه فرهنگی فعال^۳. در الگوی اول، جامعه‌ای که با فرهنگ خارجی مواجه می‌شود، صرفاً نقش دریافت‌کننده‌ای دارد که

1. Ideological Hybridization
2. Passive Adoption
3. Active Cultural Translation

عناصر فرهنگی وارداتی را با حداقل تغییر می‌پذیرد و درون‌سازی می‌کند. چنین مواجهه‌ای بیشتر در جوامعی قابل‌ردیابی است که فاقد سرمایه نمادین یا ابزارهای بازتولید فرهنگی بومی‌اند، یا از منظر تاریخی در موقعیت فرو دست قرار گرفته‌اند.

در مقابل، قائلان به مفهوم ترجمه فرهنگی فعال معتقدند جوامع - به‌ویژه آن‌هایی که در مناطق حاشیه‌ای قدرت قرار دارند - می‌توانند در مواجهه با فرهنگ جهانی به‌جای جذب منفعل به شکل‌دهی مجدد گفتمان‌ها اقدام کنند. در این الگو، ترجمه فرهنگی صرفاً انتقال معنا از زبانی به زبان دیگر نیست؛ بلکه بازتولید خلاق معنای فرهنگی در بستر بومی است. به تعبیر بابا، آمیختگی فرهنگی^۱ نه نشانه‌ی تقلید، بلکه حتی نوعی نافرمانی نمادین در برابر مرکزیت فرهنگی است که از طریق بازآرایی معنا، فرهنگ حاشیه را از این روش به فاعل اصلی تبدیل می‌کند که هویت فرهنگی خود را در این روند، پررنگ‌تر جلوه می‌دهد. (بابا، ۱۹۹۴)

آنچه در شبه جزیره اتفاق افتاده بر مبنای این تئوری کاملاً قابل تطبیق و تحلیل است: کره شمالی با تفسیر خاصی از آموزه‌های سوسیالیستی، نظامی سیاسی پدید آورده که در عین حفظ ساختارهای سیاسی مدرن، در عمل به سلطنتی موروثی شباهت دارد. در مقابل، کره جنوبی توانسته عناصر سرمایه‌داری و لیبرالیسم غربی را با زیبایی‌شناسی و فرهنگ بومی درآمیزد و الگویی منحصر به فرد در انتقال فرهنگ خلق کند. این فرایند «کره‌ای‌سازی ایدئولوژی‌ها» در هر دو کشور، بازتابی از توانمندی دیرینه ملت کره در بازتعریف مفاهیم وارداتی در چارچوب هویت فرهنگی خویش است که در دوران سنتی در مواجهه با چین اتفاق افتاده و اکنون نیز تکرار شده است.

موج کره‌ای: تلاقی هویت ملی و ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک

با نظر به پیشینه‌ی تاریخی هویت ملی کره‌ای در شبه جزیره و توجه به راهبرد اقتباسی در مواجهه با قدرت‌های مسلط خارجی، تحلیل ابعاد موج فرهنگی کره‌ای به مراتب آسان‌تر می‌شود. واژه‌ی «هان» به عنوان برجسته‌ترین نماد زبانی هویتی در نام‌گذاری «هان‌لیو»^۲ برای

1. Hybridity

۲. واژه Hallyu / هال‌لیو یا به غلط مشهور: هالیو؛ و در تلفظ چینی: هان‌لیو) ترکیب دو واژه 韓 (هان) و 流 (لیو)

موج فرهنگی کره جنوبی پابرجا می ماند؛ مفهومی که ضمن فعال سازی حافظه ی تاریخی، موج کره ای را پدیده ای صرفاً رسانه ای یا اقتصادی نمی نمایاند و به عبارت دیگر از این منظر می توان آن را امتداد پروژه ای تمدنی دانست که ریشه در تاریخ دارد اما هدفش بازتولید فرهنگ و هویت ملی در چارچوب جهانی است.

در شیوه ترکیب گرایی ایدئولوژیک نیز ترجمه فرهنگی فعال در کره کاملاً مشهود است. اشتراکات ارزشی موج فرهنگی کره ای و نظام فرهنگی آمریکایی را نیز ذیل همین ترکیب گرایی ایدئولوژیک می توان فهم کرد. آنچه آمریکا درباره کره جنوبی به خوبی دریافته بود آن است که برخلاف برخی فرهنگ های با جذب منفعل همچون برخی مصادیق پساکولونیال^۱ در آفریقا یا در دوره هایی از ژاپن عصر میجی (تاملیسون، ۱۹۹۹؛ آپادورای، ۱۹۹۶) فرهنگ کره ای به شدت در ترجمه فرهنگی، فعال است.

در واقع باید از این دریچه مسئله را تحلیل کنیم که اول بار ایالات متحده آمریکا با درک ظرفیت فرهنگ کره ای در درونی سازی ارزش ها و بازآفرینی آن ها در قالبی بومی، کره جنوبی را نه فقط به عنوان یک متحد نظامی، بلکه همچنان به منزله ی پلتفرمی فرهنگی برای بازنمایی نرم ارزش های غربی در آسیا در نظر گرفته است. این اعتماد راهبردی بر اطلاعات حاصل از پیشینه فرهنگ کره ای استوار بوده که چطور در طول تاریخ با بهره گیری از الگوی اقتباسی، قابلیت بالایی در پذیرش، تطبیق و بازتولید مفاهیم جهانی داشته است؛ بی آن که ساختارهای بومی را به طور کامل کنار بگذارد. در چنین چارچوبی کره جنوبی برای ایالات متحده به الگویی کم هزینه و مؤثر در دیپلماسی فرهنگی تبدیل می شود؛ کشوری که بدون نیاز به ابزارهای مداخله جویانه یا سلطه ی مستقیم، ارزش های غربی را از طریق مکانیسم های فرهنگی، به صورتی نرم و مشروع به مخاطبان جهانی منتقل می سازد.

بازتاب این تحلیل از موج کره ای در مصادیق این موج فرهنگی مشهود است: جلوه های ظاهری این موج - از موسیقی و سینما تا غذا، پوشاک و زیبایی شناسی بصری - به وضوح

(به معنای جریان و موج) برای واژه شناسی ر.ک. وبسایت رسمی فرهنگستان زبان کره به آدرس:

korean.go.kr/front/onlineQna/onlineQnaView.do?mn_id=216&qna_seq=2026
1. Postcolonial

ریشه در سنت و میراث کره‌ای دارند، اما پیام ضمنی و محتوای ارزشی آن عمدتاً در راستای ترویج لیبرالیسم فرهنگی، اقتصاد بازار آزاد، فردگرایی مدرن و فرهنگ مصرفی غربی عمل می‌کند. به بیان دیگر، موج کره‌ای واجد نوعی دوگانگی ساختاری اما آگاهانه است: هویتی برخاسته از فرهنگ داخلی، که در آن هسته‌ی ارزشی از دیگری وام گرفته شده اما در قالبی بومی و کره‌ای بازنمایی شده است.

نتیجه‌گیری

در پرتو آنچه تاکنون درباره‌ی ریشه‌های تاریخی، ایدئولوژیک و هویتی موج کره‌ای روشن شد (از پیوست مفهومی واژه‌ی «هان» تا شکل‌گیری الگوی ترکیب‌گرایی ایدئولوژیک در مواجهه با جهان مدرن) اکنون می‌توان جایگاه این پدیده را در افق‌های فراتر از فرهنگ عامه نیز تحلیل کرد. موج کره‌ای از این منظر، دیگر صرفاً یک جریان سرگرمی‌محور جهانی نیست؛ بلکه نمونه‌ای مشهود و نموداری از بازتعریف هویت ملی در بستری جهانی است. (و در این شرایط، با تمام انتقادهایی که به این نظام ارزشی وارد است، تاکنون موفق بوده است.)

در همین راستا موج کره‌ای در نگاه ما در سه سطح متمایز اما به هم پیوسته اهمیت پیدا می‌کند: نخست، در مقام مدل قابل مطالعه و ارزیابی برای سیاست‌گذاری فرهنگی؛ این موج ظرفیت آن را دارد که الگویی برای بررسی سازوکارهای تولید سرمایه‌ی نمادین، قدرت نرم، و تثبیت هویت در بستر جهانی شدن فراهم آورد. دوم، از منظر تبلیغ بین‌المللی اسلام؛ خواه کره جنوبی، خود به عنوان یک مقصد تبلیغی تلقی شود و خواه به عنوان شاهرهای فرهنگی برای گسترش اسلام در نظر گرفته شود. شناخت سازوکارهای فرهنگی شکل‌دهنده‌ی موج کره‌ای، پیش شرط هر ارتباط مؤثر با جامعه‌ی فرهنگی کره‌ای است و بلکه یکی از مراحل بنیادین برقراری گفت‌وگوی معرفتی با این جامعه است. و سوم، از منظر تعامل انسانی و تمدنی با ملت کره، درک موج کره‌ای به منزله‌ی شناخت زبانی است که انسان کره‌ای امروز از طریق آن با جهان سخن می‌گوید؛ زبانی که اگر به درستی فهم نشود، هرگونه گفتگوی هم‌شناسانه با آن جامعه، سطحی و ابتر باقی خواهد ماند.

در نتیجه، رابطه‌ی ما با پدیده‌ی موج کره‌ای نباید در سطح مصرف یا ارزیابی رسانه‌ای



متوقف بماند، بلکه باید بر پایه‌ی فهم نظری، تاریخی و فرهنگی آن بازتعریف شود. نوشتار حاضر با چنین رویکردی تلاش نموده با شناخت و درک عمیق‌تر ریشه‌های این موج فرهنگی، از نقطه مواجهه با «پدیده» به سمت تعامل با «فاعل» حرکت کند و از تحلیل محصولات فرهنگی به شناخت انسانی که این محصولات را تولید و مصرف می‌کند، جهت بگیرد؛ چه آنکه معتقدیم این همان نقطه‌ای است که مسیر تعامل فرهنگی واقعی آغاز می‌شود.

فهرست منابع

1. Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
2. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
3. Caprio, Mark. *Japanese Assimilation Policies in Colonial Korea, 1910–1945*. Seattle: University of Washington Press, 2009.
4. Cultural Heritage Administration of Korea. "Joseon Gyeonggukjeon (Administrative Code of the Joseon Dynasty)." Accessed May 27, 2025. available at: <https://english.cha.go.kr/chaen/search/selectGeneralSearchDetail.do?ccebAsno=19240000>.
5. Cumings, Bruce. *Korea's Place in the Sun: A Modern History*. New York: W. W. Norton, 2005.
6. Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 1992.
7. Dudden, Alexis. *Japan's Colonization of Korea: Discourse and Power*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
8. Em, Henry H. *Nationalism, Post-Nationalism, and Shin Ch'ae-ho*. The Anarchist Library. Accessed May 27, 2025.
9. Encyclopaedia Britannica. "Goguryeo." Last modified 2024
10. Grayson, James H. *Korea: A Religious History*. London: RoutledgeCurzon, 2002.
11. Han, Seunghoon. "King Kojong's Assumption of the Title of Emperor in 1897 and the British Response." *International Journal of Korean History* 26, no. 1 (2021): 219–254.
12. Hu, Hanchao. *Beyond the Neon Lights: Everyday Shanghai in the Early Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press, 1999.
13. Huang, Philip C. "The Late Qing and Early Republican Conception of Democracy and Constitutionalism." *Chinese Law & Government* 48, no. 1 (2015): 1–20.
14. Jeong, Gyo. "King Gojong's Portrait and the Advent of Photography in Korea." *Journal of Korean Art & Archaeology* 5 (2011): 58–65

15. Jin, Dal Yong, and Tae-Jin Yoon. "The Korean Wave: Retrospect and Prospect." *International Journal of Communication*, vol. 11, 2017, pp. 2241–2249.
16. Jin, Dal Yong. "Theorizing the Korean Wave Through Mediatized Emotions." *International Journal of Communication*, vol. 17, 2023, pp. 1–170.
17. Lee, Ki-baik. *A New History of Korea*. Translated by Edward W. Wagner with Edward J. Shultz. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
18. Lee, Peter H. *Sourcebook of Korean Civilization, Volume I: From Early Times to the Sixteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1993.
19. Lie, John. (2015). *K-Pop: Popular Music, Cultural Amnesia, and Economic Innovation in South Korea*. University of California Press.
20. McCord, Edward A. *The Power of the Gun: The Emergence of Modern Chinese Warlordism*. Berkeley: University of California Press, 1993.
21. National Institute of Korean History. 2025. 헌법기초위원회 회의록 [Minutes of the Constitutional Drafting Committee]. Korean History Contents Service. Accessed May 26, 2025. available at: contents.history.go.kr/front/km/print.do?levelId=km_023_0030_0010_0040
22. National Institute of the Korean Language (국립국어원). "한류 발음 관련 질문 (Question about the Pronunciation of Hallyu)." Online Q&A 게시판, accessed June 11, 2025. Availabl at: https://www.korean.go.kr/front/onlineQna/onlineQnaView.do?mn_id=216&qna_seq=2026.
23. Pieterse, Jan Nederveen. "Globalization as Hybridization." In *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson, 45–68. London: Sage, 1995.
24. Popov, Vladimir, Roman Konchakov, and Dmitry Didenko. 2023. "Factors of Social Tension in the Provinces of the Russian Empire in the Late 19th and Early 20th Centuries." Munich Personal RePEc Archive. September 3, 2023.
25. Ravina, Mark. "The Meiji Restoration." In *The New Cambridge History of Japan*, edited by David L. Howell, 184–226. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
26. Schmid, Andre. *Korea Between Empires, 1895–1919*. New York: Columbia University Press, 2002.
27. Seth, Michael J. *A Concise History of Korea: From Antiquity to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016.
28. Seth, Michael J. *A Concise History of Korea: From the Neolithic Period through the Nineteenth Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
29. Sheridan, James E. *China in Disintegration: The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*. New York: Free Press, 1975.
30. Shim, Doobo. (2006). Hybridity and the Rise of Korean Popular Culture in Asia. *Media, Culture & Society*, 28(1), 25–44.
31. Shin, Gi-Wook. *Ethnic Nationalism in Korea: Genealogy, Politics, and Legacy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
32. Tomlinson, John. *Globalization and Culture*. University of Chicago Press, 1999.

33. UNESCO ICHCAP. 2018. Roles of Shared Heritage of South Korea and North Korea. available at: unesco-ichcap.org/board.es?act=view&bid=A112&list_no=14015
34. Yi, Jae-gyun. "Anglo-Korean Relations and the Assumption of the Imperial Title by King Kojong." *International Journal of Korean History* 24, no. 2 (2019): 183–210.
35. Yi, Tae-Jin. "Treaties Leading to Japan's Annexation of Korea: What Are the Problems?" *Korea Journal* 56, no. 4 (Winter 2016): 5–32.



بررسی وضعیت مصرف فرهنگی مرتبط با موج کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی

مصطفی محمدی^۱

کارشناسی ارشد مدیریت رسانه، دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳

چکیده

در دهه‌های اخیر، گسترش فناوری‌های ارتباطی و روند جهانی‌شدن، زمینه را برای رواج فرهنگ‌های فراملی از جمله موج کره‌ای (هالیو) فراهم کرده است. این موج فرهنگی شامل تولیدات رسانه‌ای متنوعی همچون موسیقی پاپ کره‌ای (K-pop)، سریال‌های تلویزیونی (K-drama)، فیلم، ادبیات و کالاهای فرهنگی می‌شود که توانسته است در میان نوجوانان سراسر جهان از جمله ایران محبوبیت چشمگیری یابد. پژوهش حاضر با هدف تحلیل توصیفی مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی مرتبط با موج کره‌ای انجام شده است. روش پژوهش توصیفی-پیمایشی است. جامعه آماری شامل نوجوانان ایرانی ۱۳ تا ۱۹ ساله در سال ۱۴۰۳ است و داده‌ها از طریق پرسشنامه گردآوری شد. پرسشنامه شامل پنج بخش ویژگی‌های جمعیت‌شناختی، دسترسی و مصرف رسانه، تولیدات رسانه‌ای کره‌ای، کارکردهای تولیدات رسانه‌ای کره‌ای و شاخص‌های سبک زندگی بود. داده‌ها با استفاده از آمار توصیفی (میانگین، انحراف معیار، درصد) تحلیل شدند. یافته‌ها نشان داد میزان مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی از تولیدات کره‌ای در سطح متوسط رو به پایین قرار دارد. میانگین اغلب گویه‌ها بین ۲ تا ۳ قرار گرفت که بیانگر آشنایی و تمایل نسبی نوجوانان به مصرف فرهنگی مرتبط با کره است، اما این مصرف به شکل گسترده و غالب مشاهده نمی‌شود. در میان ابعاد مختلف، دنبال کردن صفحات مجازی و آشنایی با تولیدات موسیقایی بیش از سایر موارد گزارش شده است. نتایج پژوهش بیانگر تأثیرپذیری محدود اما معنادار نوجوانان ایرانی از موج کره‌ای است که می‌تواند در آینده با توجه به توسعه بیشتر شبکه‌های اجتماعی و سیاست‌های فرهنگی رسانه‌ای ایران، تغییراتی در الگوهای فرهنگی نسل جوان ایجاد کند.

واژگان کلیدی

مصرف فرهنگی، موج کره‌ای، نوجوان، کی‌پاپ، سبک زندگی.

بیان مساله و اهمیت موضوع

مصرف تا دهه ۱۹۵۰ به طور کلی فقط در رابطه‌اش با تولید فهم می‌شد. متفکران این تعبیر معتقد بودند که در جوامع مصرفی، مصرف‌کننده دائما در معرض کنترل و هدایت از جانب رسانه‌ها، تبلیغات و مانند این‌ها قرار دارد. پس از آنکه چرخشی بزرگ در مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی صورت گرفت؛ مفهوم «مصرف» که در ابتدا به عنوان فعالیتی صرفا برای رفع نیاز یا عملی اقتصادی درک می‌شد، شکل جدیدی به خود گرفت و اندیشمندان قرن بیستم با تاکید بر شکل فرهنگی مصرف، مهم‌ترین مولفه جامعه جدید را مصرف فرهنگی عنوان می‌کردند (اسکندریان و همکاران، ۱۳۹۹: ۲ به نقل از کاظمی، ۱۳۸۷: ۴۱).

مفهوم مصرف از جمله مفاهیمی است که در پی تغییرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرن بیستم تحولات چشم‌گیری داشته است. می‌توان گفت برخلاف گذشته که مطالعه الگوی مصرف افراد جامعه نشان‌دهنده ترسیم الگوهای نیاز بود، امروزه این تحلیل بیانگر خصوصیات و ویژگی‌های متمایز افراد است. مصرف دو بعد متمایز اقتصادی و اجتماعی- فرهنگی است اما این بعد فرهنگی مصرف است که با سبک زندگی و هویت ارتباط دارد. می‌توان گفت مصرف کالاهای فرهنگی در امر شکل‌گیری یا به عبارتی در امر برساخته شدن هویت افراد جامعه دخیل است. در واقع افراد و گروه‌ها همواره با توسل به اجزا و عناصر فرهنگی گوناگون هویت می‌یابند، بنابراین؛ یکی از شیوه‌های رایج برای هویت‌یابی و بازنمایی خویشتن در عصر حاضر مصرف فرهنگی است. با اینکه مصرف در اذهان عمومی تنها به اشکالی مانند خوردن و نوشیدن و پوشیدن خلاصه می‌شود اما آنچه نظر اندیشمندان را به خود جلب کرده است مصرف فرهنگی است چرا که امروزه مصرف فرهنگی با مولفه‌های خود نمایانگر عقاید، علایق و سبک زندگی و ایدئال‌های انسان‌هاست.

جهانی شدن فرهنگ در دهه‌های اخیر، با بروز جریان‌های فرهنگی جدیدی همراه شده است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، موج کره‌ای یا هالیو است. این پدیده شامل انتشار جهانی

موسیقی پاپ کره‌ای یا کی پاپ، سریال‌های تلویزیونی یا کی دراما، مد، لوازم آرایشی و دیگر محصولات فرهنگی کره جنوبی می‌شود، توانسته است در میان نوجوانان ایرانی نیز جایگاه ویژه‌ای پیدا کند. مصرف فرهنگی نوجوانان به عنوان بخشی از سبک زندگی آن‌ها، نشان‌دهنده ارزش‌ها، علایق و اشتیاق‌های نسل جدید است. بررسی ابعاد مصرف فرهنگی نوجوانان در مواجهه با موج کره‌ای، می‌تواند شناختی عمیق‌تر از روندهای فرهنگی جاری و آینده سیاست‌گذاری فرهنگی کشور ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

خواجه‌وند احمدی (۱۴۰۲) در پژوهش «بررسی نقش مصرف فرهنگی بر هویت دانش‌آموزان دبیرستان منطقه پنج تهران» رابطه میان مصرف فرهنگی و ابعاد مختلف هویت نوجوانان بررسی شده است. این مطالعه با رویکرد کمی و روش پیمایش و براساس نظریه‌های بوردیو انجام شده است و نشان می‌دهد که بین مصرف فرهنگی و هویت اجتماعی، فردی و ملی دانش‌آموزان رابطه معناداری وجود دارد.

اسکندریان، جعفرزاده‌پور و زمانی (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «گونه‌شناسی الگوهای مصرف فرهنگی در میان نسل جوان» به بررسی تمایز و تشابه گروه‌های اجتماعی براساس مصرف فرهنگی پرداختند. در این پژوهش که با استفاده از روش پیمایش انجام شده است، تعریفی جامع برای مفهوم مصرف فرهنگی و شناسایی الگوهای مصرف فرهنگی ارائه شده است. نتایج پژوهش نشان داد مصرف محصولات فرهنگی مدرن (مجازی) الگوی غالب مصرف فرهنگی جوانان است. سه تیپ ایدئال برای مصرف فرهنگی نسل جوان مشتمل بر تیپ‌های سنت‌گرا، سنت‌گریز و همه‌چیزپسند شناسایی شد.

وفادار، رستگار خالد و بقایی سرایی (۱۴۰۳) در پژوهشی با عنوان «نقش مصرف محصولات فرهنگی رسانه‌های آسیای شرقی» به بررسی نقش انیمه، کی پاپ و کی دراما در هویت دختران نوجوان ۱۲ تا ۱۸ سال در تهران پرداختند. این پژوهش به روش داده بنیاد و با هدف تاثیر محصولات فرهنگی رسانه‌های آسیای شرقی بر هویت نوجوانان انجام شده است. نتایج پژوهش نشان داد که مصرف این محصولات در ابعاد مختلف هویتی، هویت ملی، هویت اجتماعی، هویت دینی، هویت سیاسی و هویت جنسی موثر است. براساس



نتایج، هویت‌های ترکیبی جدیدی در مصرف‌کنندگان این محصولات شکل می‌گیرد.

ادبیات نظری پژوهش

نظریه مصرف فرهنگی بوردیو

مصرف فرهنگی، فراتر از صرفاً مصرف محصولات رسانه‌ای، شامل مجموعه‌ای از انتخاب‌ها و فعالیت‌هایی است که افراد برای برآوردن نیازهای روانی، اجتماعی و فرهنگی خود انجام می‌دهند. این انتخاب‌ها، که از طریق صنایع فرهنگی و رسانه‌ای شکل می‌گیرند، به عنوان ابزاری برای بیان هویت فردی و گروهی، شکل‌دهی به ارزش‌ها و باورها، و تعامل با دیگران عمل می‌کنند. مصرف فرهنگی که می‌تواند گستره وسیعی از گوش دادن به موسیقی تا رفتن به سینما و کتاب خواندن را در بر بگیرد، به عنوان یک فعالیت اجتماعی، ما را به یکدیگر متصل می‌کند و به شکل‌گیری سبک زندگی ما کمک می‌کند (اسکندریان و همکاران، ۱۳۹۹).

از نظر بوردیو، مصرف پاسخ به نیازهای بیولوژیکی نیست بلکه به‌صورتی فعال درگیر نشانه‌ها، نمادها، ایده‌ها و ارزش‌هایی است که برای جدا کردن گروه‌های اجتماعی از هم به کار می‌رود. بوردیو استدلال می‌کند که تمایزهای اجتماعی را می‌توان در مجموعه متنوعی از اعمال اجتماعی مشاهده کرد؛ مانند اعمالی که به‌صورت سنتی به فراغت مربوط می‌شوند مانند تعطیلات، ورزش‌ها، مطالعه، موسیقی، سینما و سایر امور ذوقی (خواجوند احمدی، ۱۴۰۲: ۱۲۱ به نقل از اباذری، ۱۳۸۱: ۱۵). مصرف فرهنگی نقش مهمی در شکل‌گیری سبک زندگی افراد ایفا می‌کند. رسانه‌های گروهی به عنوان یکی از موثرترین عوامل در شکل‌گیری آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای افراد شناخته می‌شوند. این رسانه‌ها می‌توانند با تاثیرگذاری بر ذهنیت عمومی، زمینه را برای همدلی و اتحاد میان گروه‌ها و اقوام مختلف فراهم کنند و در نتیجه به فرایند ملت‌سازی کمک کنند.

از سوی دیگر، رسانه‌ها بر هویت فردی، دانش عمومی و حتی فعالیت‌های سیاسی تاثیر می‌گذارند. رسانه‌های گروهی به عنوان یکی از موثرترین عوامل در شکل‌گیری آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای افراد شناخته می‌شوند. این رسانه‌ها می‌توانند با تاثیرگذاری بر ذهنیت عمومی، زمینه را برای همدلی و اتحاد میان گروه‌های مختلف فراهم کنند و در نتیجه به فرایند ملت‌سازی کمک کنند. شاید بتوان گفت، رسانه و محتوایی توسط آن منتقل

می‌شود، در قرن ۲۱ میلادی، از نیازهای ابتدایی همچون خوراک، پوشاک و مسکن ضروری‌تر شده است. به همین دلیل است که گاهی نمی‌توان خود را از مصرف آن بر حذر داشت و همچون نیازهای اولیه دیگر، اشباع‌ناپذیر می‌شود. مسئله مهم این است که محتوای رسانه‌ای به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه بر تمام جنبه‌های زندگی افراد و جوامع تاثیر می‌گذارد، این تغییر می‌تواند از تغییر نگرش‌ها تا شکل‌گیری رفتارهای فردی و اجتماعی را دربر بگیرد. قطعا، شناخت پیدا کردن از این تأثیرهای متنوع به انتخاب و تصمیم آگاهانه‌تر افراد می‌انجامد و پیامدهای منفی را تا حدودی کاهش می‌دهد (حیدری‌نیا، ۱۴۰۱: ۳۱).

نظریه جهانی‌شدن

جهانی‌شدن یکی از فرایندهای بنیادین دنیای معاصر است که ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ارتباطی را دربرمی‌گیرد. در تعریف ساده، جهانی‌شدن به معنای فشرده شدن جهان و افزایش آگاهی افراد نسبت به این فشرده‌گی است (رابرتسون، ۱۹۹۲). در این فرایند، مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی کمرنگ شده و ارتباطات انسانی در مقیاس جهانی گسترش می‌یابد. از منظر فرهنگی، جهانی، جهانی‌شدن با افزایش جابجایی نمادها، سبک‌های زندگی و محصولات فرهنگی میان ملت‌ها همراه است (کیدنز، ۱۹۹۹).

جهانی‌شدن فرهنگی به انتقال اندیشه‌ها، معانی و ارزش‌ها در سراسر جهان به گونه‌ای اطلاق می‌شود که روابط اجتماعی را گسترش داده و تشدید کند. این فرایند در جهان، موجی از همگونی فرهنگی را پدید آورده و همه خاص‌های فرهنگی را به چالش می‌طلبد. جهانی‌سازی فرهنگی دربرگیرنده نوعی یکسان‌سازی فرهنگی است، یک فرهنگ مصرف جهانی‌شده را با رسانه‌های جهانی در دنیا به گردش در می‌آورد (درخشان، ۱۴۰۲). یکی از پیامدهای مهم جهانی‌شدن فرهنگی، گسترش مصرف کالاهای فرهنگی فراملی است. در این میان، رسانه‌ها، به‌ویژه رسانه‌های اجتماعی، نقش کلیدی در تسهیل این تبادلات فرهنگی ایفا می‌کنند. آن‌ها با ایجاد فضای ارتباطی نوین، زمینه‌آشنایی، تبادل و مصرف فرهنگی میان جوامع مختلف را فراهم کرده‌اند (تاملینسون، ۱۹۹۹).

نوجوانان به‌عنوان گروهی که بیشترین بهره را از رسانه‌های جدید می‌برند، بیش از گروه‌های سنی دیگر تحت تاثیر فرایند جهانی‌شدن فرهنگی قرار دارند. آن‌ها از طریق



دسترسی به شبکه‌های اجتماعی، پلتفرم‌های اشتراک محتوا و کانال‌های رسانه‌های بین‌المللی، با انواع گوناگونی از تولیدات فرهنگی مواجه می‌شوند و شبکه‌های مصرف جدیدی را تجربه می‌کنند.

موج کره‌ای یکی از مصادیق بارز جهانی شدن فرهنگی و نمونه‌ای از موفقیت یک فرهنگ غیربومی در دسترسی به مخاطبان جهانی از طریق رسانه‌های دیجیتال است. انتشار گسترده موسیقی عامه‌پسند کره‌ای، درام‌های تلویزیونی، فیلم‌ها و سایر محصولات فرهنگی کره‌ای در بازارهای بین‌المللی نشان‌دهنده قدرت رسانه‌ها در انتقال و رواج فرهنگ‌های غیرمسیطر است. بر این اساس، بررسی الگوهای مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی در ارتباط با موج کره‌ای، می‌تواند درک بهتری از نحوه مواجهه نسل جوان با فرایند جهانی شدن فرهنگی و اثرات آن بر تغییر سبک‌های زندگی و هویت فرهنگی فراهم کند.

هدف پژوهش

پژوهش حاضر تلاش دارد بدون ورود به تحلیل‌های علی، تصویری توصیفی از میزان و نوع مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی در ارتباط با موج کره‌ای ارائه دهد.

روش پژوهش

این مطالعه از نوع پژوهش توصیفی-پیمایشی است و با هدف تحلیل توصیفی مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی در ارتباط با تولیدات رسانه‌ای کره‌ای انجام شده است. جامعه آماری در این پژوهش کلیه نوجوانان ایرانی در بازه سنی ۱۳ تا ۱۹ است که در سال ۱۴۰۳ مورد پیمایش قرار گرفته‌اند. در این تحقیق از روش نمونه‌گیری که ترکیبی از تکنیک‌های نمونه‌گیری هدفمند، نمونه‌گیری طبقه‌ای، نمونه‌گیری در دسترس و نمونه‌گیری گلوله‌برفی استفاده شده است که می‌توان عنوان «نمونه‌گیری هدفمند-طبقه‌ای در دسترس با بهره‌گیری از تکنیک گلوله‌برفی کنترل شده در محیط آنلاین» را در توصیف آن پیشنهاد کرد.

داده‌ها از طریق پرسشنامه محقق ساخته گردآوری شده است. پرسشنامه با سوالات بسته برای گردآوری داده اولیه مورد نیاز تجزیه و تحلیل استفاده شد. پرسشنامه به صورت اینترنتی در سامانه‌های پرسشنامه‌ساز تهیه شد و لینک پرسشنامه در اختیار معلمان برخی از مدارس قرار گرفت. همچنین در فضای مجازی نیز، در گروه‌ها و کانال‌هایی که در

بسترهای مختلف برای رده سنی فوق تولید محتوا می کنند یا حوزه فعالیتی آنها به شکلی است که مخاطبشان نوجوانان است پرسشنامه به اشتراک گذاشته شد. برای تحلیل داده‌ها از آمار توصیفی (میانگین، انحراف معیار، درصد و فراوانی) استفاده شده است.

یافته‌ها

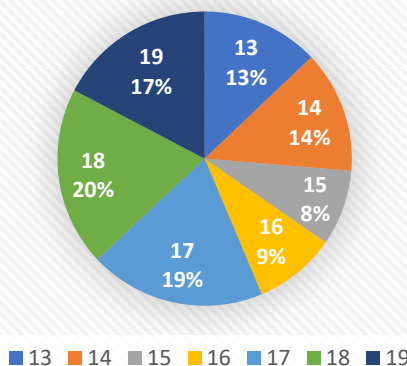
توصیف جمعیت شناختی

اطلاعات جدول ۱، آماره‌های توصیفی مربوط به سن پاسخگویان را نشان می‌دهد:

جدول ۱: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب سن

سن	فراوانی	درصد	درصد معتبر
۱۳	۵۹	۱۲/۹	۱۲/۹
۱۴	۶۱	۱۳/۴	۱۳/۴
۱۵	۳۸	۸/۳	۸/۳
۱۶	۴۱	۹/۰	۹/۰
۱۷	۸۸	۱۹/۳	۱۹/۳
۱۸	۹۰	۱۹/۷	۱۹/۷
۱۹	۷۹	۱۷/۳	۱۷/۳
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰

نمودار توزیع فراوانی برحسب سن



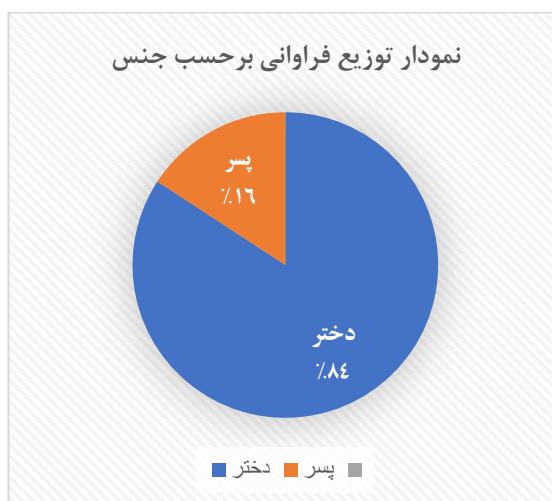
شکل ۱: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب سن



اطلاعات جدول ۲، آماره‌های توصیفی مربوط به جنس پاسخگویان را نشان می‌دهد:

جدول ۲: توزیع فراوانی پاسخگویان بر حسب جنس

جنس	فراوانی	درصد	درصد معتبر
دختر	۳۸۴	۸۴/۲	۸۴/۲
پسر	۷۲	۱۵/۸	۱۵/۸
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰



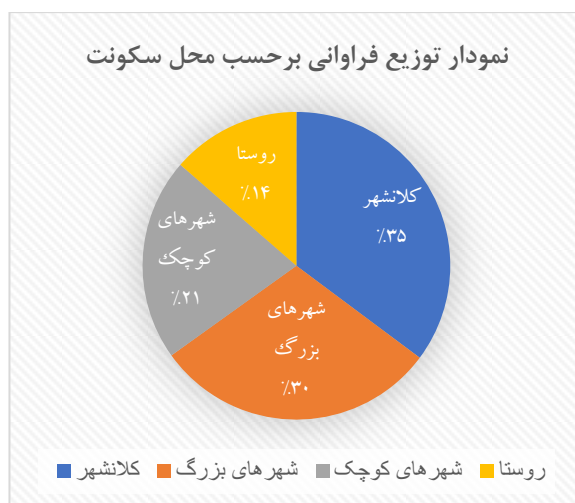
شکل ۲: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان بر حسب جنس

اطلاعات جدول ۳، آماره‌های توصیفی مربوط به محل سکونت را نشان می‌دهد:

جدول ۳: توزیع فراوانی پاسخگویان بر حسب محل سکونت

محل سکونت	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کلانشهر	۱۶۰	۳۵/۱	۳۵/۲
شهرهای بزرگ	۱۳۶	۲۹/۸	۲۹/۹
شهرهای کوچک	۹۷	۲۱/۳	۲۱/۳
روستا	۶۲	۱۳/۶	۱۳/۶
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰





شکل ۳: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب محل سکونت

اطلاعات جدول ۴، آماره‌های توصیفی مربوط به خودپنداری از طبقه اجتماعی را نشان

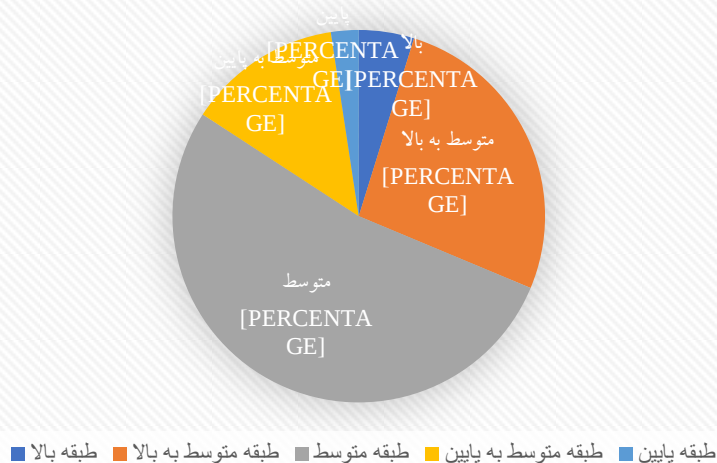
می‌دهد:

جدول ۴: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب خودپنداره از طبقه اجتماعی

طبقه	فراوانی	درصد	درصد معتبر
طبقه بالا	۲۲	۴/۸	۴/۸
طبقه متوسط رو به بالا	۱۲۱	۲۶/۵	۲۶/۵
طبقه متوسط	۲۴۱	۵۲/۹	۵۲/۹
طبقه متوسط رو به پایین	۶۱	۱۳/۴	۱۳/۴
طبقه پایین	۱۱	۲/۴	۲/۴
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰



نمودار توزیع فراوانی برحسب خودپنداره طبقه اجتماعی



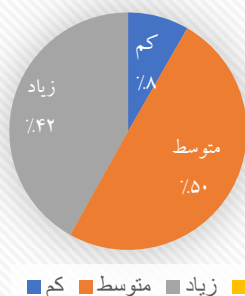
شکل ۴: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب خودپنداره اجتماعی

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان مصرف رسانه در جدول ۵ ارائه شده است:

جدول ۵: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان مصرف رسانه

میزان مصرف رسانه	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کم	۳۸	۸/۳	۸/۳
متوسط	۲۲۷	۴۹/۸	۴۹/۸
زیاد	۱۹۱	۴۱/۹	۴۱/۹
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰

نمودار توزیع فراوانی برحسب میزان مصرف رسانه



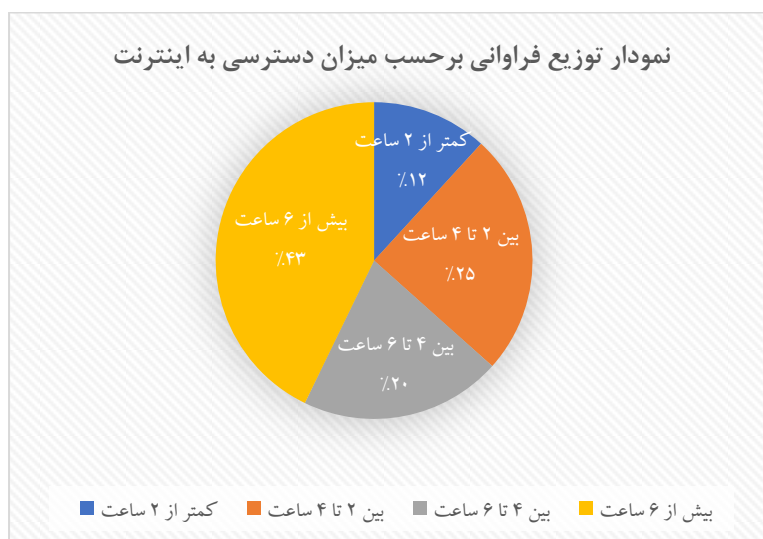
شکل ۵: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان مصرف رسانه

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان دسترسی به اینترنت در جدول ۶ ارائه شده

است.

جدول ۶: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان دسترسی به اینترنت

میزان دسترسی به اینترنت	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کمتر از ۲ ساعت	۵۴	۱۱/۸	۱۱/۸
۲ تا ۴ ساعت	۱۱۳	۲۴/۸	۲۴/۸
۴ تا ۶ ساعت	۹۴	۲۰/۶	۲۰/۶
بیش از ۶ ساعت	۱۹۵	۴۲/۸	۴۲/۸
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰



شکل ۶: نمودار توزیع فراوانی برحسب میزان دسترسی به اینترنت

توصیف مصرف تولیدات رسانه‌ای کره‌ای

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای در جدول ۷

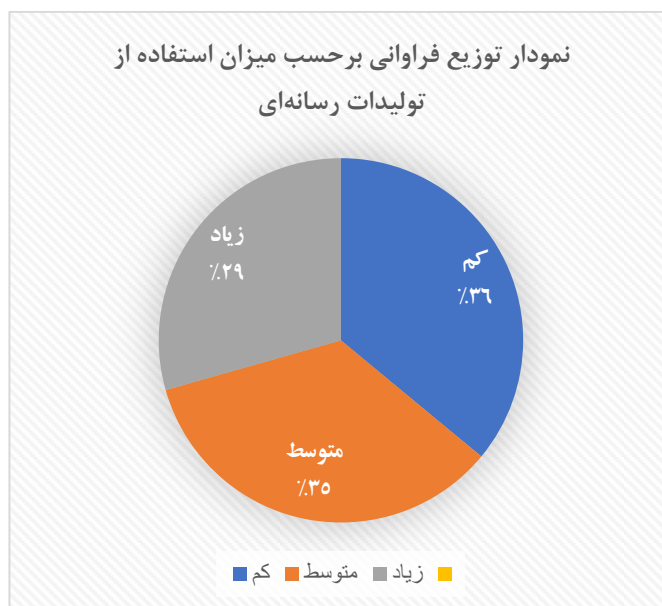
ارائه شده است:

جدول ۷: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای

میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کم	۱۶۴	۳۶/۰	۳۶/۰



میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای	فراوانی	درصد	درصد معتبر
متوسط	۱۵۸	۳۴/۶	۳۴/۶
زیاد	۱۳۴	۲۹/۴	۲۹/۴
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰

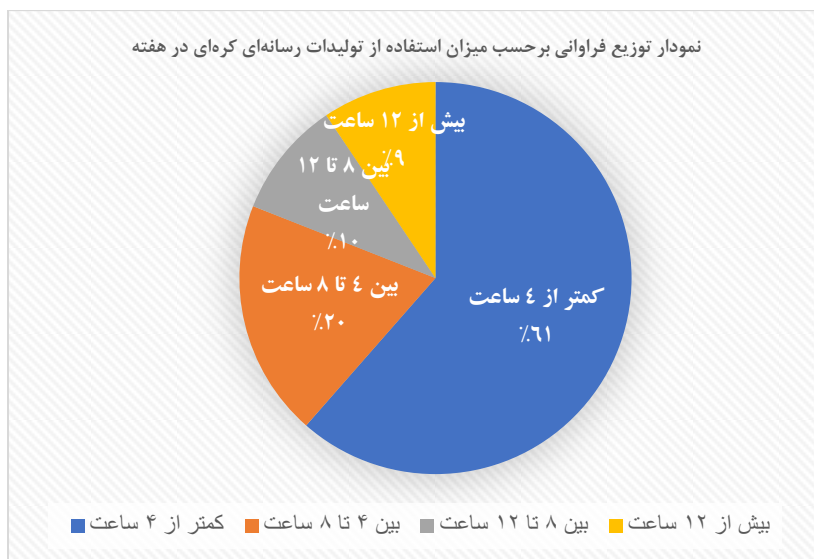


شکل ۷: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای در هفته
برحسب ساعت در جدول ۸ ارائه شده است:

جدول ۸: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای در هفته

گزینه	فراوانی	درصد	درصد معتبر
کمتر از ۴ ساعت	۲۸۰	۶۱/۴	۶۱/۴
۴ تا ۸ ساعت	۸۹	۱۹/۵	۱۹/۵
۸ تا ۱۲ ساعت	۴۴	۹/۶	۹/۶
بیش از ۱۲ ساعت	۴۳	۹/۴	۹/۴
کل	۴۵۶	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰



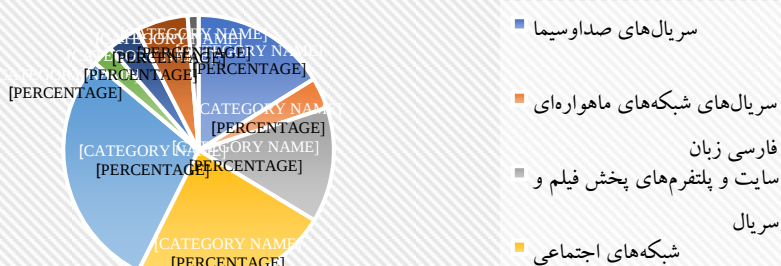
شکل ۸: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب میزان استفاده از تولیدات رسانه‌ای کره‌ای در هفته

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب نحوه آشنایی با تولیدات رسانه‌ای کره‌ای در جدول ۹ ارائه شده است:

جدول ۹: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب نحوه آشنایی با تولیدات رسانه‌ای کره‌ای

گزینه	فراوانی پاسخ	درصد فراوانی در بین پاسخ‌دهندگان	درصد فراوانی در کل انتخاب‌ها
سریال‌های صداوسیما	۱۰۸	۲۳/۶	۱۶/۱
سریال‌های شبکه‌های ماهواره‌ای فارسی زبان	۲۵	۵/۴	۳/۷
سایت و پلتفرم‌های پخش فیلم و سریال	۹۲	۲۰/۱	۱۳/۷
شبکه‌های اجتماعی	۱۵۸	۳۴/۶	۲۳/۶
دوستان و آشنایان	۱۹۲	۴۲/۱	۲۸/۶
تبلیغات	۱۷	۳/۷	۲/۵
هیچکدام	۲۶	۵/۷	۳/۸
همه موارد	۴۲	۹/۲	۶/۲
سایر	۹	۱/۹	۱/۳
کل انتخاب‌ها	۶۶۹		۱۴۶/۷
کل پاسخ‌دهندگان	۴۵۶		۱۰۰/۰

نمودار توزیع فراوانی برحسب نحوه آشنایی با تولیدات رسانه‌ای کره‌ای



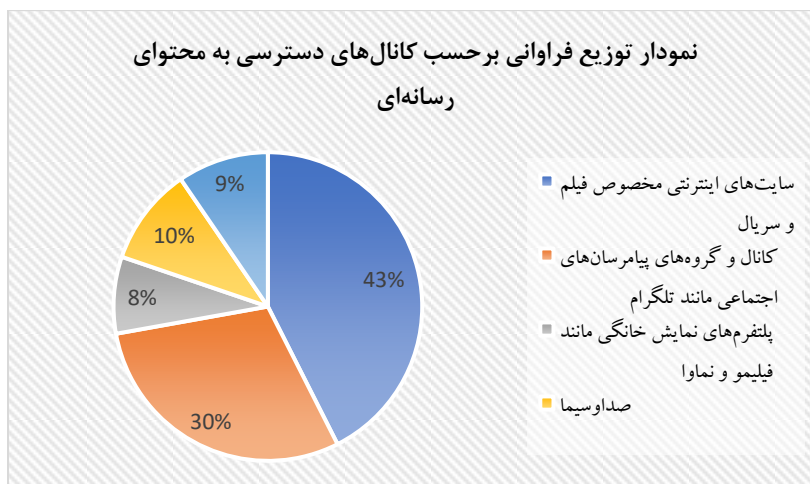
شکل ۹: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب نحوه آشنایی با تولیدات رسانه‌ای کره‌ای

توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب کانال‌های دسترسی به محتوای رسانه‌ای کره‌ای در جدول ۱۰ ارائه شده است:

جدول ۱۰: توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب کانال‌های دسترسی به محتوای رسانه‌ای کره‌ای

گزینه	فراوانی پاسخ	درصد فراوانی در بین پاسخ‌دهندگان	درصد فراوانی در کل انتخاب‌ها
سایت‌های اینترنتی مخصوص فیلم و سریال	۳۱۱	۶۸/۲	۴۲/۴
کانال و گروه‌های پیام‌رسان‌های اجتماعی مانند تلگرام	۲۱۷	۴۷/۵	۲۹/۶
پلتفرم‌های نمایش خانگی مانند فیلم‌و و نماوا	۵۹	۱۲/۹	۸
صداوسیما	۷۵	۱۶/۴	۱۰/۲
شبکه‌های ماهواره‌ای	۷۰	۱۵/۳	۹/۵
کل انتخاب‌ها	۷۳۲	۱۶۰/۵	
کل پاسخ‌دهندگان	۴۵۶	۱۰۰/۰	





شکل ۱۰: نمودار توزیع فراوانی پاسخگویان برحسب کانال‌های دسترسی به محتوای رسانه‌ای کره‌ای

توصیف مصرف فرهنگی موج کره‌ای مصرف رسانه‌ای فرهنگی

جدول ۱۱: آمار توصیفی مولفه «مصرف رسانه‌ای فرهنگی» مصرف فرهنگی (موسیقی و سریال)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	بیشتر اوقات فراغتم را صرف سریال‌های کره‌ای یا موسیقی کی‌پاپ می‌کنم.	۴۱.۴	۱۲.۷	۱۴	۱۰.۷	۲۱	۱۰۰	۲.۵۷	۱.۶	۲.۵۶

نتایج جدول ۱۱ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۴۱/۴ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۱۰/۷ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده گرایش نسبتاً پایین به مصرف گسترده سریال‌های کره‌ای و موسیقی کی‌پاپ در اوقات فراغت نوجوانان ایرانی است. به عبارت دیگر، در مجموع تمایل غالب به استفاده زیاد از این محتواها مشاهده نمی‌شود اما گروهی قابل توجه از نوجوانان مصرف بالایی دارند.



مقدار انحراف معیار نشان دهنده پراکندگی نسبتاً زیاد پاسخ‌ها حول میانگین است. یعنی نوجوانان پاسخ‌دهنده در میزان مصرف محتوای کره‌ای در اوقات فراغت تفاوت‌های چشمگیری باهم دارند، برخی بسیار کم و برخی بسیار زیاد به این نوع تولیدات گرایش دارند.

به‌طور کلی، مصرف سریال‌های کره‌ای و موسیقی کی‌پاپ در اوقات فراغت نوجوانان ایرانی در سطح کم تا متوسط قرار دارد، اما وجود درصد قابل توجهی از نوجوانان با مصرف زیاد نشان می‌دهد که موج کره‌ای توانسته است در میان بخشی از این جمعیت جایگاه ویژه‌ای پیدا کند.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو دسته با مصرف بسیار پایین (۵۴/۱ درصد) و مصرف بالاتر (۳۱/۷ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی نیمی از نوجوانان علاقه چندانی به مصرف سریال‌های کره‌ای و موسیقی کی‌پاپ ندارند، در حالی که حدود یک‌سوم آن‌ها علاقه‌مندی بالایی به این تولیدات نشان می‌دهند. این شکاف معنادار میان دو گروه نشان می‌دهد که موج کره‌ای به صورت همگن گسترش نیافته و بیشتر در میان بخشی از نوجوانان با ویژگی‌های خاص (احتمالاً براساس میزان دسترسی، سرمایه فرهنگی یا گرایش به فرهنگ‌های فراملی) نفوذ پیدا کرده است.

جدول ۱۲: آمار توصیفی مولفه «مصرف فرهنگی رسانه‌ای» مصرف فرهنگی (کتاب و داستان)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	کتاب و رمان کره‌ای، وبتون و مانهوا می‌خوانم.	۵۲.۱	۱۱.۶	۱۱.۶	۸.۱	۱۶.۴	۱۰۰	۲.۲۵	۱.۵۴	۲.۳۹

نتایج جدول ۱۲ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۵۲/۱ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۱۰/۷ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده سطح مصرف نسبتاً پایین کتاب‌های رمان، وبتون و مانهوا (تولیدات متن‌محور) در میان نوجوانان ایرانی است.

مقدار انحراف معیار نشان دهنده پراکندگی قابل توجه پاسخ‌ها حول میانگین است. یعنی در میزان علاقه به مصرف این نوع محصولات فرهنگی بین نوجوانان تفاوت نسبتاً زیادی وجود دارد.

به‌طور کلی، مطالعه کتاب‌ها، رمان‌ها و مانه‌وای کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی در سطح پایین قرار دارد. اکثر نوجوانان تمایل چندانی به مصرف این نوع تولیدات فرهنگی نشان نمی‌دهند و بیشتر ترجیح می‌دهند از سایر اشکال رسانه‌ای کره‌ای استفاده کنند.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با مصرف بسیار پایین (۶۳/۷ درصد) و گروه با مصرف بالاتر (۲۴/۵ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی بیش از ۶۰ درصد نوجوانان، کتاب، رمان، مانه‌وا و حتی وبتون (محتوای نوشتاری) کره‌ای را خیلی کم مطالعه می‌کنند، در حالی که تنها حدود یک‌چهارم آن‌ها مصرف بالایی دارند. بنابراین می‌توان گفت مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی از موج کره‌ای عمدتاً به دیداری و شنیداری متمایل است و تولیدات مکتوب جایگاه ضعیف‌تری در الگوی مصرف آن‌ها دارد.

مصرف کالا و محصولات فرهنگی

جدول ۱۳: آمار توصیفی مولفه «مصرف کالا و محصولات فرهنگی»

مصرف فرهنگی (محصولات فرهنگی)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	در خرید نوشت‌افزار، لوازم مدرسه و سایر اقلام مورد نیاز دقت می‌کنم که طرحی از شخصیت‌ها و تولیدات رسانه‌ای کره را داشته باشند.	۵۹.۸	۹.۲	۱۲.۷	۵.۷	۱۲.۵	۱۰۰	۲.۰۲	۱.۴۴	۲.۰۸



نتایج جدول ۱۳ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۵۹/۸ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۵/۷ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده سطح بسیار پایین در تمایل به خرید اقلام مدرسه مرتبط با شخصیت‌ها و محصولات رسانه‌ای کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی است.

مقدار انحراف معیار میزان پراکندگی نسبی پاسخ‌ها را نشان می‌دهد. یعنی پاسخ‌ها کمی متنوع‌اند ولی اکثریت به سمت گزینه‌های پایین میل دارند.

به‌طور کلی، بیشتر نوجوانان ایرانی علاقه‌چندانی به خرید لوازم مدرسه و نوشت‌افزار با طرح‌های شخصیت‌های کره‌ای ندارند. این یعنی مصرف فرهنگی نوجوانان از موج کره‌ای، در حوزه خرید کالاهای جانبی تاثیر کمتری دارد. در واقع، علاقه به موج کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی بیشتر در مصرف رسانه‌ای نمود پیدا می‌کند تا در مصرف کالاهای مادی.

جدول ۱۴: آمار توصیفی مولفه «مصرف کالا و محصولات فرهنگی» مصرف فرهنگی (کالای مصرفی)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	چیدمان اتاق خود را با لوازم اثاث و تزئینات مرتبط با کره و هنرمندان محبوبم مرتب کرده و می‌چینم.	۶۰.۳	۱۰.۵	۱۲.۲	۶.۷	۱۰	۱۰۰	۱.۹۶	۱.۳۸	۱.۹۱

نتایج جدول ۱۴ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۶۰/۳ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۶/۷ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده سطح بسیار پایین در تمایل به انتخاب لوازم و اثاث و تزئینات اتاق مرتبط با موج کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی است.

مقدار انحراف معیار میزان پراکندگی قابل توجه اما نسبتاً محدود در میان پاسخ‌ها را نشان می‌دهد.

نوجوانان ایرانی علاقه کمتری به نمایش علنی دلبستگی خود به موج کره‌ای در فضای خصوصی خود دارند. برخلاف مصرف سریال‌ها یا موسیقی که بیشتر با تجربه روزمره و فردی پیوند دارد، بازنمایی هویت از طریق تغییر دکوراسیون یا چیدمان فیزیکی در سطح پایین باقی مانده است. این موضوع حاکی از آن است که موج کره‌ای برای اکثریت نوجوانان ایرانی، بیشتر یک علاقه مصرفی نرم است تا یک تعلق هویتی قوی که نیاز به بازنمایی بیرونی داشته باشد.

گرچه موج کره‌ای توانسته از طریق رسانه‌ها به نوجوانان ایرانی نفوذ کند، اما مصرف آن عمدتاً در سطح مصرف رسانه‌ای گذرا باقی مانده و کمتر به مصرف نمادین فیزیکی و تغییر در سبک زندگی بیرونی انجامیده است. این یافته به خوبی با روند جهانی شدن فرهنگی تطبیق دارد که در بسیاری از جوامع غیر غربی، مصرف محصولات فرهنگی وارداتی، بیش از آنکه نشانه دگرگونی عمیق هویتی باشد، شکلی از فراغت و سرگرمی به شمار می‌آید.

به طور کلی، نوجوانان ایرانی نسبت به بازنمایی فیزیکی علاقه‌شان به موج کره‌ای در چیدمان فضای خصوصی خود بی‌میل‌اند؛ مصرف موج کره‌ای برایشان بیشتر جنبه سرگرمی و شخصی دارد و کمتر به ابراز علنی با تغییرات آشکار در محیط زندگی‌شان منجر شده است.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با مصرف بسیار پایین (۷۰/۸ درصد) و گروه با مصرف بالاتر (۱۶/۷ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی حدود ۷۰ درصد از نوجوانان علاقه چندانی به چیدمان اتاق خود با لوازم یا تزئینات مرتبط با فرهنگ و هنرمندان کره‌ای ندارند، در حالی که حدود ۱۷ درصد از آن‌ها چنین گرایشی دارند. این الگوی پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که موج کره‌ای در میان نوجوانان ایرانی بیشتر در حوزه مصرف رسانه‌ای و سرگرمی باقی مانده است و کمتر به سطح مصرف مادی و نمادین در زندگی روزمره گسترش یافته است. چنین وضعیتی بیانگر آن است که موج کره‌ای اگرچه از نظر رسانه‌ای نفوذ داشته، اما هنوز در تغییر فضای فیزیکی و هویت‌بخشی مادی



جدول ۱۵: آمار توصیفی مولفه «مصرف کالا و محصولات فرهنگی» مصرف فرهنگی (مد و لباس)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	سعی می‌کنم لباس‌هایی را انتخاب کنم که شبیه به سبک لباس پوشیدن کره‌ای باشد.	۴۱.۸	۱۴.۶	۱۹.۷	۱۰.۳	۱۳.۳	۱۰۰	۲.۳۹	۱.۴۵	۲.۰۹

نتایج جدول ۱۵ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۴۱/۸ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۱۰/۳ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده این است که گرایش نوجوانان به پوشیدن لباس به سبک کره‌ای در حد کمتر از متوسط است.

انحراف معیار نشان‌دهنده پراکندگی نسبتاً زیاد پاسخ‌ها است، یعنی نوجوانان در این زمینه دیدگاه‌ها و رفتارهای نسبتاً متفاوتی دارند.

این وضعیت نشان می‌دهد که سبک لباس پوشیدن کره‌ای هنوز نتوانسته در سطح وسیع الگوی غالب پوشش نوجوانان ایرانی شود ولی یک گروه قابل توجه به آن جذب شده‌اند.

به طور کلی، تمایل پایین اکثریت نوجوانان نشان می‌دهد که موج کره‌ای در سطح «سبک پوشش»، برخلاف حوزه رسانه و سرگرمی، نفوذ محدودتری دارد.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با تمایل بسیار پایین (۵۶/۴ درصد) و گروه با تمایل بالاتر به پوشش کره‌ای (۲۳/۶ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی حدود نیمی از نوجوانان علاقه چندانی به پوشش به سبک کره‌ای ندارند، در حالی که حدود یک چهارم از آن‌ها تمایل بالایی به الگوگیری از این سبک دارند. نوجوانانی که گرایش زیادی به سبک پوشش کره‌ای دارند، ممکن است ویژگی‌هایی مانند

دسترسی بیشتر به رسانه‌های جهانی، عضویت در گروه‌های هواداری یا تمایل به مصرف فرهنگی فراملی داشته باشند.

جدول ۱۶: آمار توصیفی مولفه «مصرف کالا و محصولات فرهنگی» مصرف فرهنگی (آرایش)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	مدل مو و آرایش خود را مانند شخصیت‌های مورد علاقه‌ام در سریال‌ها یا آیدل‌ها درست می‌کنم.	۴۷.۸	۱۶.۶	۱۳.۳	۸.۵	۱۳.۵	۱۰۰	۲.۲۳	۱.۴۶	۲.۱۳

نتایج جدول ۱۶ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۴۷/۸ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۸/۵ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

مقدار میانگین نشان‌دهنده این است که تمایل کلی نوجوانان به الگوگیری از مدل موی شخصیت‌های کره‌ای نسبتاً پایین است.

انحراف معیار نشان می‌دهد که تفاوت بین پاسخ‌دهندگان قابل توجه است، یعنی بخشی از نوجوانان این رفتار را زیاد انجام می‌دهند و بخشی دیگر اصلاً انجام نمی‌دهند.

به‌طور کلی، نتایج نشان می‌دهد که الگوبرداری از مدل مو و آرایش کره‌ای بین نوجوانان ایرانی نسبتاً محدود است و هنوز به یک جریان غالب تبدیل نشده است.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با تمایل بسیار پایین (۶۴/۴ درصد) و گروه با تمایل بالاتر به تقلید از مدل مو و آرایش کره‌ای (۲۲ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی حدود دو سوم نوجوانان گرایش بسیار کمی به تقلید از مدل مو و آرایش کره‌ای دارند، در حالی که حدود یک چهارم نوجوانان گرایش نسبتاً بالایی به این رفتار دارند. نوجوانانی که علاقه به تقلید از مدل موی سلبریتی‌ها و آیدل‌ها دارند،



وقت بیشتری در فضای مجازی می گذرانند و ارزش های فرهنگی کره را بیشتر پذیرفته اند.

مشارکت در فرهنگ کره ای

جدول ۱۷: آمار توصیفی مولفه «مشارکت در فرهنگ کره ای» مصرف فرهنگی

(عضویت در گروه هواداری)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	در پیام رسان ها و شبکه های اجتماعی صفحات و گروه های هواداری یا مرتبط با فرهنگ کره ای را دنبال می کنم.	۴۱.۲	۹.۲	۱۳.۸	۱۰.۳	۲۵.۴	۱۰۰	۲.۷	۱.۶۷	۲.۷۸

نتایج جدول ۱۷ نشان می دهد که بیشترین درصد پاسخ دهندگان یعنی ۴۱/۲ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده اند. کمترین درصد پاسخ دهندگان نیز با ۹/۲ درصد فراوانی گزینه «کم» را انتخاب کرده اند.

با توجه به مقدار میانگین می توان گفت میزان دنبال کردن صفحات هواداری کره ای در میان نوجوانان در حد نسبتاً متوسط رو به پایین قرار دارد.

انحراف معیار نشان دهنده پراکندگی زیاد در رفتار پاسخ دهندگان است؛ یعنی برخی نوجوانان بسیار فعال اند و برخی دیگر اصلاً مشارکت ندارند.

به طور کلی، نتایج نشان می دهد میزان پیوند با فرهنگ کره ای از طریق فضای مجازی با توجه به سهم بالای دنبال کنندگان فعال، می توان گفت شبکه های اجتماعی یکی از مهم ترین بسترهای ارتباطی نوجوانان با موج کره ای است.

مقایسه الگوهای پاسخ دهی نشان می دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با استفاده بسیار پایین (۵۰/۴ درصد) و گروه با تمایل بالاتر به استفاده از پیام رسان ها و شبکه های

اجتماعی در رابطه با موج کره‌ای (۳۵/۷ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی حدود نیمی از نوجوانان یا اصلاً دنبال کننده صفحات کره‌ای نیستند یا بسیار کم دنبال می‌کنند، در حالی که بیش از یک سوم نوجوانان فعالانه صفحات مرتبط با کره‌ای را دنبال می‌کنند. نوجوانانی که به صورت زیاد صفحات کره‌ای را دنبال می‌کنند احتمالاً از سرمایه دیجیتال بالاتری برخوردارند و تمایل بیشتری به تعلق به جامعه جهانی هواداران موج کره‌ای دارند.

جدول ۱۸: آمار توصیفی مولفه «مشارکت در فرهنگ کره‌ای» مصرف فرهنگی (شرکت در رویدادها)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	فعالیت‌های مربوط به هواداران و گروه‌های هواداری (مثل ساختن فن‌آرت، شرکت در پویش، ...) را دنبال می‌کنم.	۶۲.۵	۹.۲	۹.۴	۷.۸	۱۰.۹	۱۰۰	۱.۹۶	۱.۴۲	۲.۰۲

نتایج جدول ۱۸ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۶۲/۵ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۷/۸ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

با توجه به مقدار میانگین می‌توان گفت که بیشتر نوجوانان تمایل زیادی به دنبال کردن یا شرکت در فعالیت‌های هواداری (مثل ساختن فن‌آرت، شرکت در پویش‌ها و...) ندارند. انحراف معیار نشان‌دهنده این است که پاسخ‌ها نسبتاً متنوع هستند، ولی در کل تمایل کلی نوجوانان به مشارکت فعال در فعالیت‌های هواداری پایین است.

به‌طور کلی، نتایج نشان می‌دهد که فعالیت‌های هواداری به میزان کمی در بین نوجوانان ایرانی محبوب هستند. نوجوانان به دنبال کردن تولیدات فرهنگی کره‌ای علاقه‌مند هستند، اما فعالیت‌های وابسته به هواداری برای اکثر آن‌ها جذاب نیست.



مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با گرایش بسیار پایین (۷۱/۷ درصد) و گروه با گرایش بالاتر به فعالیت‌های هواداری در رابطه با موج کره‌ای (۱۸/۷ درصد) تقسیم می‌شود. یعنی بیش از ۷۰ درصد از نوجوانان تمایل کمی به شرکت در فعالیت‌های هواداری دارند، در حالی که حدودی یک پنجم از نوجوانان به صورت فعالانه در این نوع فعالیت‌ها مشارکت دارند. گروه نوجوانانی که در این فعالیت‌ها مشارکت دارند، به نظر از جهت فرهنگی و اجتماعی بیشتر با جامعه جهانی کره‌ای هستند. احتمالاً سرمایه فرهنگی بالاتری دارند و به‌طور فعال از محتواهای کره‌ای در سطح عمیق‌تری استفاده می‌کنند.

جدول ۱۹: آمار توصیفی مولفه «مشارکت در فرهنگ کره‌ای» مصرف فرهنگی (تولید محتوا در فضای مجازی)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	در اوقات فراغت به تولید محتوا در حوزه کره و تولیدات رسانه‌ای کره‌ای می‌پردازم.	۶۷.۷	۱۰.۷	۷.۸	۵.۲	۸.۳	۱۰۰	۱.۷۶	۱.۲۹	۱.۶۶

نتایج جدول ۱۹ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۶۷/۷ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۵/۲ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند. با توجه به مقدار میانگین می‌توان نتیجه گرفت که اکثریت نوجوانان ایرانی در اوقات فراغت خود تولید محتوا در حوزه کره و تولیدات رسانه‌ای کره‌ای را به‌عنوان فعالیت اوقات فراغت انتخاب نمی‌کنند.

انحراف معیار نیز نشان می‌دهد که در میزان تمایل نوجوانان به تولید محتوا در حوزه کره و تولیدات رسانه‌ای کره‌ای پراکندگی وجود دارد ولی اکثریت کاملاً به سمت

مشارکت نکردن تمایل دارند.

به طور کلی، اکثریت نوجوانان ایرانی بیشتر به مصرف تولیدات رسانه‌ای کره‌ای تمایل دارند تا تولید محتوای مرتبط با آن و چون تولید محتوا به مهارت، انگیزه و دسترسی به امکانات نیاز دارد، احتمالاً در میان بیشتر نوجوانان رایج نیست.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با گرایش بسیار پایین (۷۸/۴ درصد) و گروه با گرایش بالاتر به تولید محتوا در رابطه با موج کره‌ای به عنوان فعالیت اوقات فراغت (۱۳/۵ درصد) تقسیم می‌شود. آن دسته از نوجوانانی که در این زمینه فعال هستند، به احتمال زیاد افرادی هستند که سرمایه فرهنگی و رسانه‌ای بالاتری دارند، با ابزارهای تولید محتوا آشناترند و علاقه بیشتری به مشارکت فعال در فرهنگ جهانی موج کره‌ای نشان می‌دهند.

ترجیح و گرایش فرهنگی

جدول ۲۰: آمار توصیفی مولفه «ترجیح و گرایش فرهنگی» مصرف فرهنگی (زبان)

ردیف	گویه	طیف نظرات (برحسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	یادگیری زبان کره‌ای را در اوقات فراغتم شروع کرده‌ام.	۵۱	۹.۲	۹.۸	۷.۲	۲۲.۵	۱۰۰	۲.۴۱	۱.۶۶	۲.۷۷

نتایج جدول ۲۰ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۵۱ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۷/۲ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

با توجه به مقدار میانگین می‌توان نتیجه گرفت که تمایل نوجوانان به یادگیری زبان کره‌ای در حد پایین‌تر از متوسط است.

انحراف معیار نیز حاکی از پراکندگی نسبتاً زیاد پاسخ‌ها است، یعنی نوجوانان دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به یادگیری زبان کره‌ای دارند.



به طور کلی، بیشتر نوجوانان گرایش یا فعالیت جدی در زمینه یادگیری زبان کره‌ای ندارند که می‌تواند ناشی از دشواری زبان، هزینه یا اولویت‌های دیگر باشد.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با گرایش بسیار پایین (۶۰/۲ درصد) و گروه با گرایش بالاتر به یادگیری زبان کره‌ای (۲۹/۷ درصد) تقسیم می‌شوند. بیش از نیمی از نوجوانان تمایلی به یادگیری زبان کره‌ای ندارند یا آن را بسیار محدود شروع کرده‌اند. در مقابل، بیش از یک چهارم آن‌ها تمایل بالا یا فعالیت مشخصی در زمینه یادگیری زبان کره‌ای دارند. می‌توان گفت این گروه به احتمال زیاد طرفداران جدی‌تر موج کره‌ای هستند و می‌خواهند ارتباط مستقیمی با محتوای اصلی برقرار کنند و یا حتی برنامه مهاجرت و تحصیل در کره را در سر دارند.

جدول ۲۱: آمار توصیفی مولفه «ترجیح و گرایش فرهنگی» مصرف فرهنگی (فرهنگ)

ردیف	گویه	طیف نظرات (بر حسب درصد)					کل	میانگین	انحراف معیار	واریانس
		خیلی کم	کم	متوسط	زیاد	خیلی زیاد				
۱	به عنوان سرگرمی رقص موسیقی‌های کی‌پاپ را تمرین می‌کنم.	۵۷.۸	۹.۲	۱۰.۵	۶.۳	۱۶	۱۰۰	۲.۱۳	۱.۵۴	۲.۳۷

نتایج جدول ۲۱ نشان می‌دهد که بیشترین درصد پاسخ‌دهندگان یعنی ۵۷/۸ درصد گزینه «خیلی کم» را انتخاب کرده‌اند. کمترین درصد پاسخ‌دهندگان نیز با ۶/۳ درصد فراوانی گزینه «زیاد» را انتخاب کرده‌اند.

با توجه به میانگین می‌توان نتیجه گرفت که تمایل نوجوانان به تمرین رقص‌های کی‌پاپ به طور کلی پایین است.

انحراف معیار بیانگر این است که پاسخ‌ها دارای پراکندگی متوسط رو به بالا هستند؛ یعنی برخی نوجوانان به این فعالیت بسیار علاقه‌مندند، در حالی بیشتر نوجوانان به این شکل از فعالیت‌ها علاقه‌ای ندارند.

به طور کلی، اکثریت نوجوانان یا فعالیت بسیار کمی در زمینه رقص موسیقی‌های

کی پاپ داند یا اصلاً فعالیتی ندارند. این می‌تواند ناشی از فاکتورهایی مانند عدم جذابیت، نبود امکانات، نگرانی‌های خانوادگی یا علاقه به سایر ابعاد موج کره‌ای باشد.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با گرایش بسیار پایین (۶۰/۲ درصد) و گروه با گرایش بالاتر به یادگیری زبان کره‌ای (۲۹/۷ درصد) تقسیم می‌شوند.

مقایسه الگوهای پاسخ‌دهی نشان می‌دهد که جمعیت نوجوانان به دو گروه با گرایش بسیار پایین (۵۷/۸ درصد) و گروه با گرایش بالاتر تمرین و فعالیت در زمینه رقص کی‌پاپ (۲۲/۳ درصد) تقسیم می‌شوند. یعنی بیش از دو سوم نوجوانان علاقه یا مشارکت قابل توجهی در تمرین رقص‌های کی‌پاپ ندارند. در مقابل، حدود یک پنجم از نوجوانان سطح بالایی از تمایل و فعالیت در این حوزه دارند.

بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی مرتبط با موج کره‌ای، گرچه در برخی از ابعاد حضور پررنگی دارد، اما در بسیاری از جنبه‌ها، به‌طور گسترده تثبیت نشده است. تحلیل الگوهای پاسخ‌دهی به گویه‌های مصرف فرهنگی نشان داد که مصرف رسانه‌ای مانند تماشای سریال‌های کره‌ای و گوش دادن به موسیقی پاپ کره‌ای، بیشترین میزان گرایش را در میان نوجوانان داراست، در حالی که مصرف نمادین مانند خرید اقلام مرتبط یا چیدمان اتاق و مصرف کنشی یا فعال مانند تولید محتوا، یادگیری زبان و رقص در سطح پایین‌تری قرار دارد.

نتایج نشان می‌دهد که نوجوانان بیشتر در نقش مصرف‌کننده‌های رسانه‌ای ظاهر می‌شوند و تنها بخشی از آنان، به‌خصوص در حوزه‌هایی چون دنبال کردن صفحات هواداری یا یادگیری زبان کره‌ای، تمایلات فعالانه‌تری دارند.

در پرتو نظریه مصرف فرهنگی، می‌توان گفت نوجوانان ایرانی در مواجهه با محصولات فرهنگی کره‌ای، رفتارهای مصرفی خود را بر مبنای سلیقه‌ها، نیازها و زمینه‌های اجتماعی‌شان شکل می‌دهند. مصرف فرهنگی آنان نه یک پذیرش کامل، بلکه انتخابی و مبتنی بر ترکیب فرهنگ محلی و فرهنگ جهانی است. نوجوانان بسته به میزان دسترسی به



منابع رسانه‌ای، سرمایه فرهنگی خانوادگی و شرایط اجتماعی، به شکل‌های متفاوتی از موج کره‌ای تاثیر می‌پذیرند.

از منظر نظریه جهانی شدن، نتایج تحقیق نشان می‌دهد که موج کره‌ای به‌عنوان یکی از مظاهر جهانی شدن فرهنگی توانسته است به ایران نیز نفوذ کند، اما این نفوذ، شکلی یکنواخت و همگن نداشته است. مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی نشان می‌دهد که فرایند جهانی شدن بیشتر با انتخاب گری همراه بوده است. نوجوانان با گزینش برخی عناصر فرهنگ کره‌ای و نادیده گرفتن یا تعدیل سایر ابعاد، به گونه‌ای فعال در برابر نفوذ فرهنگ جهانی عمل می‌کنند.

در مجموع، مصرف فرهنگی نوجوانان ایرانی از موج کره‌ای را می‌توان نوعی تعامل فعال و گزینشی با جریان‌های جهانی دانست. این الگوی بیانگر آن است که فرایند جهانی شدن در حوزه مصرف فرهنگی بیش از آنکه به یکدستی فرهنگی منجر شود، به چندگانگی و تنوع در الگوهای مصرف انجامیده است.

پیشنهادهات

۱. تولیدکنندگان محتوای فرهنگی ایرانی با بهره‌گیری از جذابیت‌های محتوا و فرم رسانه‌ای موج کره‌ای، به تولید محتوا متناسب با ارزش‌ها و هویت فرهنگی داخلی بپردازند.
۲. دوره‌های سواد رسانه‌ای در سطح مدارس و رسانه‌های اجتماعی با هدف افزایش توان تحلیلی نوجوانان در مواجهه با محصولات فرهنگی جهانی طراحی و اجرا شود.
۳. پژوهش‌های کیفی مانند مصاحبه‌های عمیق یا مطالعات موردی به منظور فهم لایه‌های معنایی مصرف فرهنگی و انگیزه‌های رفتاری در نوجوانان در مواجهه با موج کره‌ای انجام شود.
۴. لازم است سیاست‌گذاران فرهنگی با رویکردی شناخت‌محور، علایق نوجوانان را به‌عنوان فرصتی برای تقویت مشارکت فرهنگی، گفت‌وگوی بین نسلی و بازتعریف خلاقانه هویت ملی تلقی کنند.



۱. اسکندریان، غلامرضا؛ جعفرزاده پور، فروزنده؛ زمانی، سیمین. (۱۳۹۹). گونه‌شناسی الگوهای مصرف فرهنگی در میان نسل جوان. جامعه‌پژوهی فرهنگی، ۱۱ (۴)، ۱-۲۸.
۲. پرچی، داود؛ درخشان، فاطمه. (۱۴۰۲). مصرف فرهنگی، طبقه اجتماعی یا فردیت؟ (مورد مطالعه شهر تهران). جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، ۱۰ (۲۲)، ۲۸۳-۳۱۰.
۳. تاملینسون، جان. (۱۹۹۹). جهانی شدن و فرهنگ. (ترجمه محسن حکیمی). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۴. حیدری‌نیا، اسماعیل. (۱۴۰۱). «بررسی رابطه بین مصرف رسانه‌ای و نوع سبک زندگی در بین شهروندان تهرانی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه خوارزمی.
۵. خواجه‌وند احمدی، عیسی. (۱۴۰۲). بررسی نقش مصرف فرهنگی بر هویت دانش‌آموزان دبیرستان منطقه پنج تهران. مطالعات ملی، ۹۶ (۲۴)، ۱۱۷-۱۳۴.
۶. درخشان، فاطمه. (۱۴۰۲). جهانی شدن فرهنگی و چالش‌های سیاستگذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران (تحلیل اسناد بالادستی). بحران پژوهی جهان اسلام، ۹ (۳)، ۲۵-۵۰.
۷. رابرتسون، رونالد. (۱۹۹۲). جهانی شدن، تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی. (ترجمه کمال پولادی). تهران: نشر ثالث.
۸. قنبری، امید؛ کورنگ بهشتی، سیامک؛ رشیدپور، علی. (۱۴۰۲). فهم عوامل مداخله‌گر مصرف فرهنگی در سبک زندگی. جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ۱۲ (۲)، ۷۱-۹۹.
۹. گیدنز، آنتونی. (۱۹۹۹). جهان لغزنده است. (ترجمه علی عطاران). تهران: نشر کتاب پارسه.
۱۰. وفادار، مژگان؛ رستگار خالد، امیر؛ بقایی سرابی، علی. (۱۴۰۳). نقش مصرف محصولات فرهنگی رسانه‌های آسیای شرقی (انیمه، کی‌دراما و کی‌پاپ) در هویت نوجوانان ۱۲-۱۸ سال در تهران. پژوهش‌های ارتباطی، ۳۱ (۱۱۸)، ۱۱۱-۱۴۵.



جشن‌های ایران باستان و آئین‌های نوروزی؛ نمادها و سنت‌ها در گذر زمان

علی حاجی جعفری^۱

دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم؛ و دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی جایگاه آیین‌های نوروزی و جشن‌های ایران باستان به عنوان مؤلفه‌هایی بنیادین از میراث فرهنگی و هویت ملی ایرانیان انجام شده است. جشن‌هایی همچون نوروز، سده و مهرگان نه تنها بخشی از تاریخ فرهنگی ایران زمین به شمار می‌روند، بلکه بازتابی از پیوند دیرینه انسان ایرانی با طبیعت و چرخه حیات هستند. در میان این آیین‌ها، نوروز از جایگاه برجسته‌تری برخوردار است و امروزه به یک رویداد فراملی تبدیل شده که در کشورهایی چون افغانستان، تاجیکستان، پاکستان، ترکیه، عراق و حتی چین و مصر با جلوه‌هایی مشابه گرامی داشته می‌شود. این گسترش جغرافیایی، بیانگر نفوذ فرهنگی و تمدنی ایران در حوزه منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای است. روش تحقیق در این مقاله، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. در این چارچوب، عناصر نمادین و سنت‌های آیین نوروز، مانند خانه‌تکانی، مراسم چهارشنبه‌سوری، رویاندن سبزه، چیدن سفره هفت‌سین و سبزه‌به‌در، به همراه ریشه‌های آن‌ها در اسطوره‌ها و آیین‌های زرتشتی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که آیین‌های باستانی ایران، با وجود تغییرات گسترده سیاسی، فرهنگی و دینی، تداوم تاریخی خود را حفظ کرده‌اند و در دوره اسلامی نیز با مفاهیم جدید تلفیق شده‌اند. این استمرار و انعطاف‌پذیری فرهنگی موجب شده تا این آیین‌ها همچنان در زندگی مردم جاری بمانند و به عنوان میراثی زنده، به نسل‌های بعدی منتقل شوند. در نتیجه، این جشن‌ها را می‌توان از مهم‌ترین جلوه‌های هویت فرهنگی و همبستگی اجتماعی ایرانیان دانست.

واژگان کلیدی

جشن‌های ایران باستان، جشن نوروز، آیین‌های نوروزی، جشن سده، جشن مهرگان.

مقدمه

جشن‌ها و آیین‌های باستانی ایران، به‌عنوان گنجینه‌ای غنی از فرهنگ و تمدن کهن این سرزمین، همواره جایگاه ویژه‌ای در مطالعات انسان‌شناسی فرهنگی و تاریخ اجتماعی داشته‌اند. نوروز، سده و مهرگان نه تنها بازمانده‌های ارزشمند از دوران باستان هستند، بلکه به‌عنوان پدیده‌های فرهنگی زنده، تداوم حیات اجتماعی و معنوی ایرانیان را در طول سده‌ها تضمین کرده‌اند. اهمیت مطالعه این جشن‌ها از آنجا آشکار می‌شود که این آیین‌ها همچون حلقه‌ای پیونددهنده، گذشته پرافتخار ایران را به حال و آینده آن متصل می‌سازند.

پیشینه این جشن‌ها به دوران پیش از زرتشت بازمی‌گردد و در متون کهن ایرانی مانند اوستا و نوشته‌های مورخان یونانی به آن‌ها اشاره شده است. با این حال، نکته حائز اهمیت، تحول و تطبیق این آیین‌ها با شرایط مختلف تاریخی و فرهنگی است که نشان‌دهنده ظرفیت بالای این سنت‌ها برای همگامی با تغییرات اجتماعی است. امروزه گسترش جهانی نوروز و ثبت آن در فهرست میراث ناملموس یونسکو، گواهی بر اهمیت فراملی این پدیده‌های فرهنگی است.

ضرورت پژوهش حاضر از چند منظر قابل بررسی است: نخست آنکه این جشن‌ها به‌عنوان بخشی از هویت جمعی ایرانیان، نیازمند مطالعه و ثبت دقیق هستند تا از تحریف و فراموشی مصون بمانند. دوم آنکه بررسی نمادها و ساختار این آیین‌ها می‌تواند دریچه‌ای به سوی شناخت بهتر جهان‌بینی و نظام ارزشی ایرانیان باستان بگشاید. سوم آنکه تحلیل چگونگی بقا و تحول این سنت‌ها در گذر زمان، می‌تواند الگویی ارزشمند برای حفظ میراث فرهنگی در عصر جهانی شدن ارائه دهد.

در این رابطه پژوهش‌هایی صورت گرفته است از جمله:

خلیلی محله، سرمد و قربانی مرزدشتی (۱۳۹۵) در پژوهش خود به بررسی جشن‌های اسطوره‌ای ایران پرداختند که به این نتیجه رسیدند که آثار بازمانده از دوره هخامنشی گویای دو نوع گاه‌شماری در این دیار کهن است. دوره اول «گاه‌شماری پارسی باستان»، این نوع گاه‌شماری پس از مهاجرت آریاییان و تاثر ایرانیان از بابل، آشور و عیلام آغاز شده است. آغاز سال در این نوع تقویم از خزان است و جشن‌های مهرگان به‌عنوان

جشن‌های آغاز سال برپا می‌شد و دوره دوم که «گاه شماری اوستایی جدید» نام دارد متأثر از گاه شماری ساده و منظم مصری است که ماههای آن سی روز بود و هر یک از روزهای ماه به نام امشاسپند یا ایزدی نامیده می‌شد. نام ماهها هم به نام دوازده تن از همین امشاسپندان بود. در این نوع گاه شماری آغاز سال از فصل بهار بود و نوروز به عنوان جشن‌های آغاز سال نمادی ویژه‌ای داشت.

ولایتی (۱۳۹۶) در پژوهش خود به بررسی جشن‌های ایران باستان پرداخته است که از بین این جشن‌ها میزان توجه شاعران مورد پژوهش (ابوالقاسم فردوسی، فرّخی سیستانی، خاقانی شروانی، منوچهری دامغانی) به ۳ جشن (نوروز، مهرگان، سده) بیش تر است. که این امر بیانگر اهمّیت این ۳ جشن حتّی بعد از ظهور اسلام است.

روح الامینی (۱۳۷۶) در کتاب خود با عنوان آیینها و جشن‌های کهن در ایران امروز، به بررسی ماهیت و نظریات مربوط به آیینهای نوروزی و وضعیت برگزاری آنها در عصر حاضر در ایران پرداخته است.

بلوکباشی (۱۳۸۰) نیز در کتاب خود با عنوان نوروز جشن نوزایی آفرینش، درباب پیشینه جشن نوروز و ماهیت آیینهای آن سخن گفته است.

هدف این مقاله، بررسی عمیق‌تر این جشن‌ها در سه سطح است: سطح اول تحلیل نمادها و نشانه‌های به کاررفته در این آیین‌ها، سطح دوم مطالعه سیر تحول تاریخی آنها و سطح سوم بررسی نقش و کارکرد اجتماعی این جشن‌ها در جهان معاصر. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و میدانی انجام شده است.

اهمیت این تحقیق از آنجا مضاعف می‌شود که این جشن‌ها امروزه نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از کشورهای همسایه و حتی در جوامع ایرانی مقیم خارج از کشور با اشکال مختلف برگزار می‌شوند. این گسترش جغرافیایی، نشان‌دهنده ظرفیت بالای این آیین‌ها برای ایجاد گفت‌وگوی بین فرهنگی و تقویت پیوندهای اجتماعی است. از این رو، مطالعه نظام‌مند این پدیده‌ها می‌تواند به درک بهتر پویایی‌های فرهنگی در جهان معاصر کمک شایانی کند.

در این مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و نیز بهره گرفتن از کتب، مقالات و مستندات، پس از مروری بر پیشینه تاریخی



هر یک از این جشن‌ها، به تحلیل نمادین عناصر تشکیل‌دهنده آن‌ها پرداخته خواهد شد. امید است این پژوهش گامی هرچند کوچک در جهت شناخت و پاسداشت این میراث فرهنگی ارزشمند باشد.

آئین‌های نوروزی در ایران باستان

نوروز، به‌عنوان بزرگترین جشن ملی ایرانیان از دوران باستان تاکنون، همواره جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ ایران داشته است. این جشن همزمان با ورود خورشید به برج حمل (فروردین) آغاز می‌شود و به‌دلیل ارتباط با ماه فروردین (ماه فروهرها) به «جشن فروردین» نیز شهرت دارد. نوزدهمین روز هر ماه در تقویم زرتشتی تحت حمایت فرشته فروهر قرار دارد و روز فروردین در ماه فروردین به «فروردگان» معروف است (عرب گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۲).

نوروز در گاهشماری زرتشتی به‌عنوان یکی از جشن‌های آفرینش و آخرین جشن از مجموعه هفت‌گانه امشاسپندان شناخته می‌شود. در این جشن، انجام هفت نوع خیرات نمادی از هفت امشاسپند است و مراسم عبادی سالانه در این زمان برگزار می‌گردد (بویس، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). اهمیت نوروز در تاریخ ایران به‌حدی است که کوروش بزرگ پس از فتح بابل، در سال ۵۳۸ پیش از میلاد، پسرش کمبوجیه را در جشن نوروز به‌عنوان پادشاه بین‌النهرین معرفی کرد (هینلر راسل، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴).

روز ششم فروردین، معروف به «نوروز بزرگ»، نزد ایرانیان باستان از جایگاه خاصی برخوردار بود. بر اساس اساطیر، این روز به‌عنوان زمان آسودگی خداوند از آفرینش جهان، آفرینش مشتری، مناجات زرتشت با خداوند، و عروج کیخسرو به آسمان شناخته می‌شد. همچنین، این روز را «روز امید» می‌نامیدند، زیرا در آن سعادت میان مردم تقسیم می‌گردید. جمشید، پادشاه اسطوره‌ای ایران، نیز در این روز دستور تخریب گورستان‌های کهنه را صادر کرد و از ساخت گورستان‌های جدید جلوگیری نمود (بیرونی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۹).

در دوران باستان، پنج روز نخست فروردین به‌عنوان «نوروز عامه» شناخته می‌شد و پادشاه در این ایام بار عام می‌داد. روز ششم، موسوم به «نوروز بزرگ»، به مراسم خصوصی با نزدیکان اختصاص داشت. جمشید، به‌عنوان نماد فره ایزدی در شاهنامه، تخت و تاج خود

را در این روز دریافت کرد و این واقعه به عنوان دلیل اصلی برگزاری جشن نوروز شناخته می‌شود (سرخوش کرتیس، ۱۳۷۶، ص ۳۷).

مراسم نوروز در دربارها، خانه‌های فرمانروایان و خانواده‌های معمولی برگزار می‌شد. در این آیین، شاخه‌هایی از درختان بید، زیتون و انار بر سفره قرار می‌گرفت و روز اول بهار با نام خدا آغاز می‌گردید (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۵۵).

حجاری‌های تخت جمشید که نمایندگان ملل مختلف را با هدایای نوروزی به تصویر می‌کشند، بازتابی از آیین‌های رسمی این جشن هستند. در این مراسم، پادشاه بر تخت می‌نشست و هدایای مردم و نمایندگان را دریافت می‌کرد. این هدایا در دفاتر ثبت می‌شد تا در مواقع نیاز، چندین برابر به اهداکنندگان بازگردانده شود (رضی، ۱۳۸۳، ص ۹۴).

نوروز در اصل جشن رستاخیز و نو شدن طبیعت است. پیش از اسلام، ایرانیان ده روز پیش از نوروز را به یاد مردگان گرامی می‌داشتند. در این ایام، شمع‌ها افروخته می‌شد و سفره‌هایی با خوراکی و نوشیدنی برای بازدید ارواح در گذشتگان چیده می‌شد (متحدین، ۱۳۸۱، ص ۳۸۴).

رویش گیاهان در نوروز نماد حیات دوباره و تجدید چرخه زندگی بود. انسان‌های باستان آغاز سال نو را بازگشتی به بهشت نخستین می‌پنداشتند. نوروز در باورهای کهن، گسستی در تداوم زمان محسوب می‌شد و حتی معتقد بودند ارواح در گذشتگان (فروهرها) نیز در این جشن شرکت می‌کنند (اسماعیل پور، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

آداب و رسوم نوروزی در فرهنگ ایرانی

یکی از آیین‌های جالب توجه در نوروز، رسم آب پاشی بوده است. برخی پژوهشگران این رسم را نمادی از پاکیزگی و تطهیر می‌دانند، در حالی که روایتی دیگر آن را به دوره جمشید نسبت می‌دهد. بر اساس این روایت، پس از دوره‌ای طولانی از خشکسالی، با به تخت نشستن جمشید باران‌های فراوانی بارید و مردم این واقعه را مبارک دانسته و با پاشیدن آب بر یکدیگر شادی کردند (دوستخواه، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۹۱۰).



سبزه نوروزی و پیش بینی‌های کشاورزی

از رسوم عمیقاً نمادین نوروز، سنت سبز کردن سبزه بوده است. در دربار پادشاهان، ۲۵ روز پیش از نوروز، دوازده ستون خشتی در حیاط برپا می‌کردند و بر هر کدام نوعی غله می‌کاشتند. در ششمین روز نوروز، با همراهی موسیقی و آواز، محصولات را برداشت می‌کردند. این ستون‌ها تا شانزدهم مهرماه برجا می‌ماند و رشد گیاهان نشانه‌ای برای پیش بینی وضعیت کشاورزی سال آینده بود. پادشاهان به ویژه رشد جو را نشانه خوش یمنی می‌دانستند (رضی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷).

سبزه بدر و فلسفه آن

رسم انداختن سبزه‌ها به آب روان در سیزدهم فروردین، نمادی از همراه کردن طبیعت با جریان زندگی و تحرک بخشیدن به رویش گیاهان بود. این آیین بیانگر پیوند عمیق انسان با چرخه‌های طبیعی است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۳).

سفره هفت سین و ارتباط با باورهای کهن

چیدن سفره هفت سین که ریشه در باورهای مربوط به فروهرها دارد، از مهم ترین رسوم نوروزی است. این سفره نماد بازگشت ارواح نیاکان و پیوند نسل‌ها محسوب می‌شود (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰). هر یک از این آیین‌ها بیانگر جهان بینی عمیق ایرانیان باستان و ارتباط آنان با طبیعت و ماوراء الطبیعه بوده است.

سفره نوروزی و نمادهای کهن آن

در عصر ساسانی، ظروف تزئینی منقوشی از چین به ایران وارد می‌شد که به "چینی" یا "سینی" معروف بودند. این ظروف در مراسم نوروزی برای چیدن سفره استفاده می‌شد و با شیرینی و نقل پر می‌گردید. به تعداد هفت امشاسپند، این سینی‌ها بر سفره نوروزی قرار می‌گرفت که بعدها به "هفت سین" تغییر نام یافت (هینلر، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰).

اجزای اصلی سفره نوروزی در گذشته شامل موارد زیر بود:

- سبزه (نماد زندگی و رویش)
- آتشدان (نماد نور و پاکی)
- آینه (نماد روشنایی)



- کتاب مقدس (نماد دانایی)
- کوزه آب (نماد پاکی)
- شمعدان (نماد روشنایی)
- نان (نماد برکت)
- شیر تازه (نماد نوزایی)
- تخم مرغ رنگ شده (نماد نطفه و زایش)
- سمنو (نماد فراوانی)
- سنجد (نماد عشق)
- ماهی قرمز (نماد اسفندماه)
- سیب (نماد سلامتی)
- انار (نماد باروری)
- سکه (نماد دارایی)
- گل بیدمشک (نماد بهار)
- نارنج (نماد زیبایی)
- اسپند (نماد دفع چشم زخم)

استفاده از شاخه‌های درختان مختلف در سفره، سنتی دیرینه است که امروزه به شاخه‌های انار، سرو، کاج و انواع گل‌ها محدود شده است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۸).
آتشدان که در گذشته نماد مذهبی مهمی بود، به تدریج به شمعدان و چراغ تبدیل شد (همان، ص ۳۹۴).

شمع‌های سفره باید تا پایان می‌سوختند و خاموش کردن آنها با دست نشانه کوتاهی عمر بود. در صورت ضرورت، با دو برگ سبز خاموش می‌شدند (همان، ص ۴۰۴).
دادن قند و نقل به یکدیگر از سنت‌های دیرینه نوروزی بود (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۱).
خوردن عسل در صبح نوروز بزرگ (ششم فروردین) برای در امان ماندن از بیماری‌ها توصیه می‌شد (همان).

برای تعدیل مزاج در تحویل سال، افراد گرم مزاج ماست و افراد سرد مزاج شیره می‌خوردند (همان، ص ۴۰۴).



این سنت های کهن، بیانگر نگاه عمیق ایرانیان باستان به پیوند انسان و طبیعت و چرخه زندگی است که تا امروز نیز تداوم یافته است.

رپیتوین: نماد گرمای حیات بخش در اساطیر ایرانی

در باورهای کهن ایرانی، رپیتوین به عنوان ایزدبانوی نیمروز و حافظ گرمای ظهر شناخته می شد. این زمان مقدس در اساطیر ایرانی جایگاه ویژه ای دارد، چرا که هم آفرینش جهان و هم بازسازی نهایی آن در این لحظه از زمان رخ داده و خواهد داد (آموزگار، ۱۳۷۶، ص ۲۴).

با هجوم دیو زمستان به جهان، رپیتوین به زیر زمین پناه می برد و با گرم نگه داشتن آب های زیرزمینی، از نابودی گیاهان و درختان جلوگیری می کند. بازگشت پیروزمندانه او در بهار، نماد پیروزی نهایی خیر بر شر است. جشن رپیتوین که بخشی از مراسم نوروز محسوب می شود، شادمانی برای زنده نگه داشتن ریشه گیاهان توسط گرمای این ایزدبانو است (همان).

باور بر این بود که رپیتوین هفت ماه از سال (فصل گرم) را فرمانروایی می کند و در آخرین روز مهرماه به زیر زمین می رود تا در اول فروردین دوباره ظهور کند. بنابراین جشن بازگشت او با نوروز همزمان بود. در پنج ماه زمستان، مراسم نیایش ویژه او که معمولاً در نیمروز برگزار می شد، متوقف می گشت و هیچ تشریفاتی برای تشیع جنازه انجام نمی پذیرفت، چرا که رپیتوین نماینده جهان آرمانی بی مرگ و ویرانی بود (کراسنولسکا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

رپیتوین نماد تداوم حیات در طبیعت، تجلی پیروزی نور بر تاریکی، نماینده نظم کیهانی و چرخه های طبیعی، محافظ گیاهان و مظهر باروری است. این باورهای اساطیری نشان دهنده نگاه عمیق ایرانیان باستان به پیوند ناگسستنی انسان و طبیعت است، جایی که هر پدیده طبیعی تجلی ای از نیروهای ماورایی محسوب می شد.



مراسم و آیین‌های همراه با نوروز پاکسازی و لایروبی آب‌ها (۱۹ اسفند)

در نوزدهم اسفندماه، ایرانیان باستان به پاکسازی و لایروبی رودخانه‌ها، قنات‌ها و چشمه‌ها می‌پرداختند. این مراسم که با پاشیدن عطر و گلاب همراه بود، نمادی از احترام به عناصر طبیعی و آماده‌سازی برای سال نو محسوب می‌شد (بیگونند، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶).

روز درختکاری و گل‌کاری (۲۰ اسفند)

بیستم اسفندماه به عنوان روز آماده‌سازی و کاشت گیاهان و درختان در گلدان‌ها اختصاص داشت. این آیین که امروزه به نام روز درختکاری شناخته می‌شود، ریشه در سنت‌های کهن ایرانی دارد (همان).

جشن فروردگان (همسپشمدیه)

این مراسم ده‌روزه در پایان سال برگزار می‌شد و به عنوان جشن فروهرها یا ارواح درگذشتگان شناخته می‌شد (عفی، ۱۳۷۴، ص ۵۷۴). برخلاف دیگر جشن‌های نوروزی، این دوره بیشتر جنبه عزاداری و یادبود داشت تا شادمانی (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴).

باورهای مربوط به فروهرها

ماه فروردین در فرهنگ ایران باستان به فروهرها تعلق داشت. ایرانیان در شب سال نو با روشن کردن چراغ و قرار دادن غذا بر پشت بام‌ها، به استقبال ارواح نیاکان می‌رفتند (بهار، ۱۳۷۴، ص ۵۷۴). آماده‌سازی خانه شامل تمیزکاری، تزئین با گل، آماده کردن شیرینی و شربت، و گستردن سفره هفت‌سین از آیین‌های مهم این دوره بود (عرب گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳).

زرتشتیان در این ایام به آرامگاه‌ها می‌رفتند و با سوزاندن چوب صندل و تقدیم نذورات شامل میوه و گل، مراسم آفرینگان را برگزار می‌کردند. این آیین‌ها با حضور موبدان انجام می‌گرفت (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۳۷۲).

این مراسم و آیین‌ها نشان‌دهنده نگاه عمیق ایرانیان باستان به پیوند نسل‌ها، احترام به طبیعت و باور به جهان پس از مرگ است که در قالب جشن‌های نوروزی تجلی یافته‌اند.



چهارشنبه سوری: آیین گذار به نوروز

چهارشنبه سوری به عنوان یکی از کهن ترین آیین های ایرانی، حلقه اتصال بین سال کهنه و نو محسوب می شود. این مراسم عمیقاً با باورهای اساطیری ایرانیان درباره بازگشت ارواح نیاکان (فروهرها) در روزهای پایانی سال پیوند خورده است. در گذشته، ایرانیان با افروختن آتش بر بام خانه ها، راهنمایی برای فروهرها فراهم می کردند. تعداد این آتش ها معمولاً هفت عدد (نماد امشاسپندان) یا سه عدد (نماد اندیشه، گفتار و کردار نیک) بود (هینلر راسل، ۱۳۸۳، ص ۴۸۱).

آتش: نماد پاکسازی و تجدید حیات

برخلاف تصور رایج، پریدن از روی آتش در دوران پیش از اسلام مرسوم نبوده و بعدها به این آیین اضافه شده است. آتش چهارشنبه سوری در اصل نمادی از گرم کردن جهان و زدودن سرمای زمستان و پلیدی ها از وجود انسان بوده است (بهار، ۱۳۷۴، ص ۲۳۳).

رسوم متنوع چهارشنبه سوری

از دیگر آیین های این شب می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- قاشق زنی و آب پاشی (متحدین، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰).
- فالگوش ایستادن و فال کوزه (چل بیتو)
- شکستن کوزه کهنه و خریدن کوزه نو
- تهیه آجیل مخصوص
- پخت آتش چهل گیاه و پلوهای چهارگانه
- مراسم بخت گشایی دختران (شکورزاده، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶-۲۴۷).

ریشه های تاریخی و اسطوره ای

سه دیدگاه اصلی درباره خاستگاه این آیین وجود دارد:

۱. دیدگاه اسطوره ای: آتش از زمانهای قدیم در نزد ایران جایگاه خاصی داشته است؛ زیرا بسیاری از نیازهای انسان مانند ایجاد روشنایی در شب و گرم کردن مسکن آدمی در فصل زمستان و پختن غذا و ... را برطرف می کرده است؛ بنابراین، روشن کردن آتش قبل از نوروز، به نشانه شادی و استقبال از نوروز و دور کردن پلیدی و پاکسازی خانه

از هر نحوستی بوده است (شکورزاده، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷).

۲. **دیدگاه تاریخی:** مختار ثقفی وقتی از زندان آزاد شد و به خونخواهی شهدای کربلا قیام کرد به شیعیان و طرفداران خود دستور داد تا در هنگام غروب بالای بام خانه‌هایشان آتش روشن کنند و به این روش یاران خود را از قیام آگاه کنند و این شب مصادف با چهارشنبه آخر سال بود و بعد از آن روشن کردن آتش در شب چهارشنبه آخر سال رسم شد و دلیل پذیرش این عقیده در نزد عامه مردم این است که در شب چهارشنبه سوری مردم در اکثر قهوه خانه‌ها و مغازه‌ها پرده‌های نقاشی خروج مختار و شقه کردن حرمله و خولی و ... را از در و دیوار آویزان می‌کنند (همان، ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

۳. **دیدگاه فرهنگی:** نحس بودن روز چهارشنبه پس از پذیرفتن دین اسلام از سوی اعراب که آن را نحس و شوم می‌دانستند در فکر ایرانیان رسوخ پیدا کرد. و ایرانیان به دلیل نحس دانستن چهارشنبه آخر سال برای دفع پلیدی‌ها و زشتی‌ها مراسمی را در این روز انجام می‌دادند مثل پریدن از روی آتش، ترانه خواندن، انداختن نمک و زغال و سکه در کوزه سفالین و پرتاب کردن آن از بالای بام به کوچه (همان، ص ۲۴۹ و ۲۴۸).

آیین‌های مشترک در سراسر ایران

مراسم چهارشنبه سوری با سایر آیین‌های نوروزی مانند خانه‌تکانی، سبزه‌اندازی، حاجی فیروز، پخت سمنو و چیدن سفره هفت‌سین پیوند خورده است. دیگر رسوم مشترک شامل:

- پوشیدن لباس نو
- سوزاندن اسپند و عنبر
- رنگ کردن تخم مرغ
- پخت غذاهای ویژه مانند سبزی پلو با ماهی
- انجام آیین‌های سلامتی مانند نوشیدن آب جوجه خروس (شکورزاده، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹).

این آیین‌ها نشان‌دهنده پیوند عمیق فرهنگ ایرانی با چرخه طبیعت و باور به تولد دوباره و پیروزی نور بر تاریکی است. چهارشنبه سوری به عنوان دروازه‌ای به سوی نوروز، هم نماد وداع با سال کهنه و هم استقبال از سال نو محسوب می‌شود.



جشن شنبه اول سال

در مناطق جنوبی خراسان، مردم با آمدن نخستین شنبه سال نو به دشت‌ها و مزارع می‌روند. در این روز که به شادی و پخت آش رشته اختصاص دارد، همگان به استقبال بهار می‌روند (بیگوند، ۱۳۹۲، ص ۹۶).

مراسم بیل گردانی

این آیین کشاورزی که از اول تا سیزدهم فروردین در نیمور محلات برگزار می‌شد، همراه با نمایش‌های آیینی بود. این جشن که امروزه کمتر دیده می‌شود، نماد پایان لایروبی و آماده‌سازی زمین‌های کشاورزی بود (همان، ص ۸۵).

نوروز بزرگ (خردادروز)

ششمین روز فروردین به نام‌های اسپیدانوش، نوروز بزرگ و روز امید شناخته می‌شد. نام اسپیدانوش احتمالاً به نامه‌های تبریک نوروزی اشاره دارد، و عنوان روز امید از انتظار ظهور دوباره کیخسرو و منجیان دیگر نشأت می‌گرفت (همان، ص ۷۹-۸۰).

جشن‌های آبی

مجموعه آیین‌های آبی شامل آب‌پاشان، آبریزگان و نوروز طبری، با مراسم شست‌وشو و آب‌پاشی همراه بود. این جشن‌ها که پیشتر در سیزدهم تیرماه برگزار می‌شد، در دوره صفویه رونق داشت (همان، ص ۸۰).

سیزده‌بدر

سیزدهم فروردین، روزی مقدس برای کشاورزان بود که با گردهمایی در مزارع، سال زراعی جدید را آغاز می‌کردند. این جشن که به ایزد تیشتر (ایزد باران) مرتبط بود، روزی برای طلب باران و پیروزی بر دیو خشکسالی محسوب می‌شد (هینلر راسل، ۱۳۸۳، ص ۴۸۳). ایرانیان در این روز به دامان طبیعت می‌رفتند و با گره زدن سبزه و تماشای شکوفه‌ها، سالی پربرکت را آرزو می‌کردند (رضی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).



جشن سروشگان

هفدهم فروردین به گرامیداشت سروش، ایزد پیام‌آور و نگهبان بیداری اختصاص داشت. در این روز که به خروس سفید (نماد سروش) احترام می‌گذاشتند، پر خروس را بر کلاه نصب می‌کردند - سنتی که بعدها در تعزیه‌خوانی نیز رواج یافت (بیگوند، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۸۸).

جشن‌های گیاهی

در دوم اردیبهشت، جشن گردآوری گیاهان صحرایی برگزار می‌شد (بیگوند، ۱۳۹۲، ص ۹۸). همچنین در میانه اردیبهشت، جشن گلاب‌گیری در مناطق گلاب‌خیز مانند نیاسر و قمصر کاشان با شور خاصی انجام می‌گرفت (همان، ص ۱۰۰). این جشن‌ها که هر یک نماد پیوند عمیق ایرانیان با طبیعت و چرخه زندگی است، بخشی از هویت فرهنگی غنی ایران به شمار می‌روند.

مهرگان: جشن کهن ایرانیان در پاییز

مهرگان به عنوان دومین جشن بزرگ ایرانیان پس از نوروز، از شانزدهم تا بیست و یکم مهرماه برگزار می‌شد. این جشن ریشه در اسطوره پیروزی فریدون بر ضحاک دارد و به دوران مشترک زندگی اقوام هندوایرانی بازمی‌گردد. حتی در قرون اولیه اسلامی نیز این جشن تداوم یافت، به طوری که خلفای اموی و عباسی برای جلب حمایت ایرانیان از آن حمایت می‌کردند (محمودآبادی و عباسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷).

نام مهرگان به میترا (مهر)، ایزد باستانی نور و پیمان مرتبط است. در اوستا، مهر نماد دوستی، راستی و پیمان‌داری معرفی شده است (رضی، ۱۳۵۸، ص ۲۷۵). مسعودی در مروج الذهب روایت متفاوتی ارائه می‌دهد و آن را به پادشاهی ستمگر به نام مهر نسبت داده و گفته است:

«به اعتقاد ایرانیان، یکی از پادشاهان ظالم ایران که مدتی فرمانروایی کرد، مهر نام داشت و ستمگر بود و چون جان داد، جشن گرفتند. ... و این روز را اول زمستان نامیدند» (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۱).

بر اساس روایت ابوریحان بیرونی، مهرگان شش روز به طول می‌انجامید: روز مهر



(شانزدهم مهر) - مهرگان عامه و روز رام (بیست و یکم مهر) - مهرگان خاصه. گویا این جشن ۲ روز بوده است و هرمز پسر شاپور نخستین کسی بود که ایام میان این ۲ روز را نیز امر به جشن داده است (رضی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۳ و ۵۳۴).

مراسم مهرگان در دربار ساسانی

در روز مهرگان، بامدادان شاه ساسانی جامه‌ای از بُرد یمانی و زربافت گران به تن می‌کرد، تاج ویژه‌ای که نقش خورشید را بر خود داشت بر سر می‌نهاد، و در تالار بزرگ می‌نشست، نخستین فردی که بر او وارد می‌شد خوش قدم‌ترین و مبارک‌ترین افراد بود که از شب هنگام بر در بارگاه می‌ایستاد و بامداد بدون اجازه به حضور شاه می‌رسید و بین او و شاه جملاتی رد و بدل می‌شد و سپس مردی با خوانچه‌ای از نان‌های درست شده از ۷ دانه گندم، جو، ذرت، عدس، برنج و ... وارد می‌شد، نام این نان‌ها دُرُون بوده است، در خوانچه دیگر انواع میوه‌های تر و خشک و شاخه‌های سبزه و گل و ... بود که نظر کردن به آنها شگون داشت و با نگرش به آنها تفأل می‌زدند، سپس در حالیکه سفره در دستش بود دعای ویژه‌ای می‌خواند و برای شاه و کشور و مردم دعا می‌کرد و پس از این مراسم که جنبه دینی داشت هدایای بزرگان و مالیات‌ها و خراج را دریافت می‌کردند و در دو دفتر جداگانه توسط ضابطان ویژه ثبت می‌شد تا در زمانی که هدیه دهنده به عسرت و احتیاج می‌افتاد به خزانه مراجعه کرده و چند برابر هدیه‌اش را دریافت کند. خنیاگران و شاعران می‌نواختند و می‌سرودند (همان، ص ۵۲۶ و ۵۲۷).

مهرگان در دوره اسلامی

۱. دوره امویان

بنی امیه در دوران خلافتشان هدایای سنگین در مهرگان را به اجبار از مردم دریافت می‌کردند؛ حجاج نخستین کسی است که گرفتن هدیه در مهرگان را مرسوم کرد (محمود آبادی و عباسی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷). عمر بن عبدالعزیز تنها خلیفه اموی بود که به دلیل ظلم حاکمان و فشار بر عوام هدیه‌های مهرگان را لغو کرد (همان، ص ۲۶۸).



خلفای عباسی در عصر اقتدارشان اهمیت زیادی به جشن‌های مهرگان می‌دادند و برنامه‌های زیادی را در جشن مهرگان برگزار می‌کردند و هنرمندان موسیقی اجرا می‌کردند؛ نویسندگان و وزرای عهد عباسی، هدایای مهرگان را برای خلفا مشروع و حلال می‌دانستند؛ خاندان‌های ایرانی صاحب منصب در دستگاه عباسی، مشوق آنان برای برگزاری جشن مهرگان بودند؛ بسیاری از سرداران خلفا، برای عیش و نوش و تفریح و سرگرمی از جشن مهرگان استقبال می‌کردند. عباسیان در مهرگان پس از گرفتن هدایا خواسته‌ها و نیازهای مردم را برطرف می‌کردند (همان، ص ۲۶۹ و ۲۷۰).

آیین بهرام گور، اردشیر بابکان و انوشروان در نوروز و مهرگان این بود که در خزانه را می‌گشودند و لباسهای گران قیمت خود را میان طبقات مختلف مردم تقسیم می‌کردند و لباسهای خود را مانند مردم عادی انبار نمی‌کردند، در زمستان جامه‌های تابستانی و در تابستان جامه‌های زمستانی را می‌بخشیدند. در عصر اسلامی بنا بر نقل محمد بن حسن بن مصعب تنها عبدالله بن طاهر این کار را کرد (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶).

برگزاری مهرگان در قرون نخست اسلامی نشان می‌دهد که ایرانیان آن را با اعتقادات اسلامی ناسازگار نمی‌دانستند، اگرچه با برخی رفتارهای ناپسند در حین جشن مخالف بودند (محمودآبادی و عباسی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۸). زرتشتیان نیز این جشن را مطابق تقویم قدیم در دهم مهر برگزار می‌کنند (رضی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

جشن سده: نماد پیروزی نور بر تاریکی

جشن سده، یکی از کهن‌ترین آیین‌های آتش‌پرستی ایرانیان، در میانه زمستان و دقیقاً صد روز پیش از نوروز برگزار می‌شده است. این جشن با هدف یاری رساندن به خورشید برای غلبه بر سرما و تاریکی زمستانی شکل گرفته بود. زرتشتیان این مراسم را با برپایی آتش‌های بزرگ در غروبگاه، نزدیک زیارتگاه‌های میتراپی و مجاورت آب‌های جاری انجام می‌دادند (بویس، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱).

ابوریحان بیرونی در التفهیم دو روایت برای نامگذاری این جشن ارائه می‌دهد:

۱. فاصله پنجاه روز و شب تا نوروز

۲. تکمیل شدن صد فرزند از نخستین پدر بشری



وی همچنین به سنت افروختن آتش با چوب گوز و بادام و گردهمایی مردم برای شادمانی اشاره می‌کند (بیرونی، بی‌تا، ص ۲۵۷).

آیین‌های ویژه سده

۱. آتش افروزی جمعی: مردم با همکاری یکدیگر توده‌های عظیمی از بوته‌ها را در دشت‌ها جمع می‌کردند و می‌سوزانند.

۲. مراسم نمادین: پادشاهان و بزرگان، پرندگان و حیوانات را با نفت آغشته یا دسته‌های گیاه خشک به آنان می‌بستند و پس از آتش زدن، رهایشان می‌کردند (بهار، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸).

۳. همبستگی اجتماعی: گردآوری هیزم برای این مراسم عملی مقدس محسوب می‌شد و نماد همکاری برای مبارزه با نیروهای اهریمنی بود.

امروزه بازمانده‌های این آیین در برخی مناطق مانند کرمان و کردستان دیده می‌شود. در کردستان، این سنت با روشن کردن آتش آغاز می‌شود و تا چهارشنبه سوری، هر هفته با آتش افروزی ادامه می‌یابد (رضی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

جشن سده نقطه عطفی در تقویم کشاورزی ایران باستان بود. نماد امید به بازگشت گرمای بهاری محسوب می‌شد. تأکید بر ارزش‌های جمعی و همکاری اجتماعی داشت و پیوند عمیقی با آیین‌های میترائیسم و زرتشت‌گرایی نشان می‌داد.

این جشن کهن، با وجود تحولات تاریخی، همچنان به عنوان نمادی از مقاومت در برابر سرما و امید به آمدن بهار در فرهنگ ایرانی باقی مانده است.

نوروز در گستره جهانی: میراث مشترک فرهنگی

نوروز به عنوان آیینی فراگیر، امروزه در سراسر فلات ایران و مناطق همجوار برگزار می‌شود. این جشن در کشورهای ایران، آذربایجان، افغانستان، تاجیکستان، ترکمنستان، ازبکستان، قرقیزستان و مناطق کردنشین عراق، ترکیه و سوریه به طور رسمی در اول فروردین (۲۱ مارس) گرامی داشته می‌شود. جالب توجه است که این آیین حتی در زنگبار تانزانیا (آفریقای شرقی) که روزگاری میزبان جوامع ایرانی بود نیز رواج دارد (امیراحمدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

قلمرو فرهنگی نوروز از غرب چین تا آناتولی، از شبه قاره هند تا میانرودان، و از سین کیانگ تا قفقاز گسترده است. این گستره وسیع، نشانگر نفوذ عمیق تمدن ایرانی در این مناطق است (همان).

نوروز در شبه قاره هند

از دوره غزنویان به بعد، جشن‌های ایرانی به ویژه نوروز، آب‌پاشان، مهرگان و سده در شبه قاره هند رواج یافت. این رسم در دوره تیموریان و دیگر سلسله‌های ترک به اوج خود رسید (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۲). امروزه نوروز در میان شیعیان این منطقه بیشتر جنبه مذهبی دارد و فاقد آیین‌هایی مانند چهارشنبه سوری یا سیزده بدر است (همان، ص ۴۷۰). هندوها نوروز را در دو روز جشن می‌گیرند: روز اول: روشن کردن آتش بزرگ و سوزاندن تمثال هولیکا (ساخته شده از خیزران) با مراسم خاص، روز دوم: پاشیدن گرد رنگی و آب‌پاشی، تعارف شیرینی و در آغوش گرفتن یکدیگر.

نوروز در پاکستان

در پاکستان، جشن نوروز که معمولاً مصادف با ۲۱ یا ۲۳ مارس است، سه روز به طول می‌انجامد (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۹).

نوروز در اندلس (اسپانیا)

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در غرناطه (گرانادا) اسپانیا، مسلمانان جشن‌های نوروز، مهرگان و سده را با تشریفات خاصی برگزار می‌کردند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۲).

نوروز در مصر

مصریان پیش از اسلام نوروز را جشن می‌گرفتند. برخی آغاز این رسم را به دوره کمبوجیه و برخی دیگر به دوره خسرو پرویز نسبت می‌دهند. بسیاری از آیین‌های نوروز ایرانی در مصر نیز رواج داشت (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۹۳۲).

به گفته قلقشندی در صبح‌الاعشی: «قبطیان مصر نوروز را با تمام آیین‌هایش جشن می‌گرفتند. آنها به شادی و پایکوبی می‌پرداختند، آتش می‌افروختند و بر یکدیگر آب می‌پاشیدند.» (قلقشندی، بی‌تا، ص ۹۱۶-۹۱۷).



نوروز در ازبکستان

پس از استقلال از اتحاد جماهیر شوروی، نوروز به عنوان یکی از مهم‌ترین جشن‌های ملی ازبکستان احیا شد. اقوام مختلف این کشور نوروز را به شیوه‌های گوناگون و به عنوان وداع با زمستان و استقبال از بهار گرامی می‌دارند.

نوروز در چین

در چین، آیین‌های نوروزی شامل چسباندن کاغذهای قرمز به پنجره‌هاست که طبق باورهای قدیمی، ارواح خبیثه را دور می‌کند. امروزه این سنت با استفاده از کاغذهای رنگارنگ و طرح‌دار متحول شده است.

نوروز در افغانستان

در افغانستان، نوروز نماد احترام به زندگی، طبیعت و ارزش‌های انسانی است. این جشن ریشه‌های عمیقی در فرهنگ و ادبیات این کشور دارد. در بلخ و مزار شریف، نوروز با شکوه خاصی برگزار می‌شود و همزمان با جشن گل سرخ است. آیین‌های نوروزی در این منطقه شامل:

- شستشوی فرش‌ها و خانه‌تکانی
 - مسابقات محلی مانند بزکشی، شترسواری و کشتی
 - رویش گل‌های سرخ در دشت‌های بلخ
- این گستره وسیع جغرافیایی نشان می‌دهد که نوروز تنها یک جشن ملی نیست، بلکه میراث فرهنگی مشترک بسیاری از ملل است که هر کدام به شیوه خود آن را گرامی می‌دارند.

نتیجه‌گیری

نوروز به عنوان کهن‌ترین جشن تمدن بشری، فراتر از یک مناسبت تقویمی، تجلی‌گاه حکمت، زیبایی و مقاومت فرهنگی ملت‌هاست. این میراث چند هزارساله که از دل اسطوره‌های ایرانی سربرآورده، امروزه به نماد همبستگی ملت‌های گوناگون از شبه‌قاره هند تا بالکان تبدیل شده است.

بررسی آیین‌های نوروزی از سده‌سوری تا سیزده‌بدر نشان می‌دهد که نوروز تنها یک

جشن فصلی نیست، بلکه نظام فکری کامل درباره رابطه انسان با طبیعت، گذر زمان و مفاهیم اخلاقی است. همان گونه که رپیتوین نماد پیروزی نور بر تاریکی است و سده طلایه دار بهار محسوب می شود، تمام عناصر نوروز در پیوندی ناگسستنی با فلسفه زندگی ایرانیان قرار دارد.

نوروز از سویی توانسته در گذار از دوران باستان به دوره اسلامی، از زرتشت تا اسلام، هویت خود را حفظ کند و از سوی دیگر در جغرافیای گسترده از چین تا بالکان، در هر فرهنگ بومی ریشه بدواند. این ویژگی منحصر به فرد، نوروز را به الگویی موفق برای گفت و گوی تمدن ها تبدیل کرده است.

نوروز همزمان سه کارکرد اساسی دارد: کارکرد طبیعی: تجدید چرخه حیات، کارکرد اجتماعی: تقویت همبستگی ملی، کارکرد معنوی: تزکیه نفس و خانه تکانی درونی.

ثبت جهانی نوروز توسط یونسکو نه تنها به رسمیت شناختن یک جشن کهنی است، بلکه تأیید پیام های جهان شمول آن یعنی صلح و دوستی میان ملل، احترام به طبیعت، امید به آینده ای بهتر و احیای ارزش های انسانی است.

امروزه نوروز در شرایطی به استقبال آینده می رود که از یک سو، جهانی شدن آن را به فرصتی برای معرفی فرهنگ ایرانی تبدیل کرده است. از سوی دیگر، نیازمند حراست هوشمندانه از اصالت آن در برابر تحریف هاست و از همه مهم تر، می تواند به محملی برای همگرایی منطقه ای تبدیل شود.

به راستی نوروز تنها جشنی نیست که هر سال تکرار می شود؛ تجدید پیمان انسان با طبیعت، تاریخ و هویت خویش است. این میراث گران بها که از گذرگاه پرفراز و نشیب تاریخ عبور کرده، امروز به ما سپرده شده تا با خردورزی آن را به نسل های آینده بسپاریم. همان گونه که فردوسی حکیم فرمود:

"جهان نو شود از فرّ نوروز / نگارند رندان توبه نوز"



۱. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: انتشارات سروش.
۲. آموزگار، ژاله (۱۳۷۶). *تاریخ اساطیر ایران*. تهران: انتشارات سمت.
۳. امیراحمدیان، بهرام (۱۳۸۵). «نقش نوروز در بازسازی حوزه تمدن و نفوذ ایران در آسیای مرکزی و قفقاز»، همشهری دیپلماتیک، شماره ۱۲.
۴. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا*. تهران: نشر مرکز.
۵. بلوکباشی، علی (۱۳۸۰). *نوروز، جشن نوزایی آفرینش*. انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: انتشارات فکر روز.
۷. بویس، مری (۱۳۷۶). *تاریخ کیش زرتشت*، مترجم: همایون صنعتی زاده. تهران: انتشارات توس.
۸. _____ (۱۳۵۲). *آثار الباقیه*، مترجم: اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات ابن سینا.
۹. بیرونی، ابوریحان (بی تا). *التفهیم الوائل صناعه التنجیم*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۰. بیگونند، بهروز (۱۳۹۲)، *جشن‌های فراموش شده ایران باستان*، چاپ اول، تهران: بهروز بیگونند.
۱۱. خلیلی محله، منیره، سرمد، زهره، و قربانی مرزدشتی، لاله. (۱۳۹۵). «جشن‌های اسطوره ای ایران نماد فرهنگ و تمدن قوم آریایی». همایش بین المللی جستارهای ادبی، زبان و ارتباطات فرهنگی، ص ۱۷-۱.
۱۲. دهباشی، علی (۱۳۹۱)، *نوروز*، تهران، ایران، انتشارات افکار.
۱۳. دوست خواه، جلیل (۱۳۷۱). *اوستا کهن ترین سرودها متن های ایرانی*، جلد دوم. تهران: انتشارات مروارید.
۱۴. رضی، هاشم (۱۳۸۳)، *جشن های آب*. تهران: انتشارات بهجت.
۱۵. _____ (۱۳۸۳)، *جشن های آتش*، تهران: انتشارات بهجت.
۱۶. _____ (۱۳۸۰)، *گاه شماری و جشن های ایران باستان*، تهران، ایران، انتشارات بهجت.
۱۷. روح الامینی، محمود (۱۳۷۶). *آیین ها و جشن های کهن در ایران امروز*. تهران، نشر آگاه.
۱۸. سرخوش کرتیس، وستا (۱۳۷۶). *اسطوره های ایرانی*، مترجم: عباس مخبر. چاپ دوم،

۱۹. شکورزاده، ابراهیم (۱۳۶۱)، «عید نوروز و صبغه‌های اسلامی آن»، مجله جستارهای نوین ادبی، شماره ۵۷ و ۵۸، ص ۲۴۲-۲۵۸.

۲۰. عرب گلپایگانی، عصمت (۱۳۷۶). *اساطیر ایران باستان*. تهران: انتشارات هیرمن.

۲۱. عفیفی، رحیم (۱۳۷۴). *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*. تهران: انتشارات توس.

۲۲. قلقشندی، احمد بن علی (بی‌تا)، *صبح الاعشی فی صنایع الانشا*، قاهره، مصر.

۲۳. کراسنولسکا، آنا (۱۳۸۲). *چند چهره کلیدی در اساطیر گاه شماری ایرانی*، مترجم: ژاله متحدین. تهران: انتشارات ورجاوند

۲۴. متحدین، ژاله (۱۳۸۱). *دانشنامه کوچک ایران*. تهران: انتشارات توس

۲۵. محمود آبادی، سید اصغر؛ عباسی، علی اکبر (۱۳۸۷)، «فرایند برگزاری جشن مهرگان در قرون نخستین اسلامی»، مجله علمی- پژوهشی فرهنگ، تهران، ایران، شماره ۶۸، ص ۲۸۲-۲۵۸.

۲۶. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ج ۲، قم - ایران: مؤسسه دار الهجرة.

۲۷. هینلر راسل، جان (۱۳۸۳). *شناخت اساطیر ایران*، مترجم: باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر.

۲۸. ولایتی، الهام (۱۳۹۶). «بررسی جشن های تاریخی ایران با تکیه بر نوروز، مهرگان و سده». *تاریخنامه خوارزمی*، سال پنجم، شماره ۱۵، ص ۱۶۱-۱۴۸.



ترجمه‌ی سرود نینکاسی از زبان سومری به زبان فارسی و بررسی صرفی، ریشه‌شناسی و نحوی بخشی از سرود

فرشاد حضرتی معیر^۱

پژوهشگر حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

چکیده

سرود نینکاسی یکی از سرودهای بسیار کهن است که به تمدن سومری تعلق دارد. در حقیقت این سرود کهن‌ترین سرود کشف شده تمدن بشری است و در مراسمی خاص توسط مردم به صورت گروهی خوانده می‌شده. این سرود که بر روی بعضی الواح گلی کشف شده که به خط سومری نوشته شده بودند، یکی از سرودهای محبوب آن دوره بوده و مردم سومر در هنگام درست کردن نوشیدنی‌های خاصی این سرود را با یکدیگر می‌خواندند و شکر گذار نینکاسی یکی از الهه‌های تمدن سومر بودند. نینکاسی یکی از الهه‌های مهم در تمدن سومری است که نام او بارها در آثار و ادبیات سومری ذکر شده و در بین مردم آن دوره از احترام بالایی برخوردار بوده. به عقیده مردم سومری، قدرت این الهه در نوشیدنی و نحوه‌ی درست کردن آن بوده و بدون اذن او، نوشیدنی به طور صحیح درست نمی‌شده. در این نوشته سعی شده متن سرود نینکاسی با استفاده از آوانگاری به طور کامل ذکر شود و در ابتدا به تحلیل دقیق از جنبه‌های صرفی واژگان، ریشه‌شناسی آنها و ارتباط این کلمات با کلمات مشابه در زبان‌های خانواده‌ی سامی و نیز نقش نحوی این کلمات در بخش‌هایی از متن سرود کهن نینکاسی پرداخته شود و با توجه به همین تحلیل‌ها و مطالب، در نهایت سعی شده ترجمه‌ی دقیق و قابل فهمی از متن کامل سرود از زبان سومری به زبان فارسی ارائه شود اما باید توجه داشت که هنوز معنای دقیق برخی واژگان مانند نام ظروف آن دوره و شکل هر ظرف برای ما مشخص نیست لذا در برخی موارد نمی‌توان توضیح دقیقی ارائه کرد.

واژگان کلیدی

سرود نینکاسی، موسیقی سومری، زبان سومری، ترجمه از زبان سومری به زبان فارسی، نینکاسی، تمدن سومر.

1. E-mail: elaija.mo.ayer@gmail.com

مقدمه

سرود نینکاسی^۱ در دوره بابلی قدیم در حدود ۱۸۰۰ سال قبل از میلاد به خط میخی سومری بر روی یک لوح گلی ثبت شده است (فوستر^۲، ۲۰۲۵) هرچند در مورد تاریخ دقیق کتابت این لوح اختلاف نظر وجود دارد.

هرچند زبانشناسان بسیاری این سرود را به زبان انگلیسی ترجمه کرده‌اند اما در عصر حاضر، کشفیات بسیاری در مورد زبان سومری رخ داده، همچنین در پاره‌ای از موارد به دلایل مختلف، ترجمه‌ای مناسب برای بعضی بخش‌های سرود بیان نشده و نیز بعضی از قسمت‌های این سرود بدون ترجمه رها شده از سوی دیگر ترجمه‌ی مناسبی برای سرود نینکاسی به زبان فارسی نوشته نشده، لذا بررسی و ترجمه‌ی دوباره‌ی آن ضروری بود چه اینکه این سرود یکی از منابع قدیمی تمدن بشری در مواجهه با موسیقی است، سرودی که به صورت گروهی در هنگام جشن و یا ساخت نوشیدنی خاصی خوانده می‌شد.

پیش از این محققین تلاش‌هایی بسیاری نمودند و این سرود را از جنبه‌های مختلفی بررسی کرده‌اند که عبارتند از:

ترجمه‌ی متن:

اولین ترجمه مربوط به سال ۱۹۱۹ است که استفان لنگدون^۳ تحت عنوان The Sumerian Hymn to Ninkasi سرود نینکاسی را ترجمه کرد و جایگاه این سرود را در ادبیات سومری بررسی نمود.

بعد از او، تورکیلد جاکوبسن^۴ بود که در سال ۱۹۴۱ این سرود را به زبان انگلیسی تحت عنوان The Sumerian Hymn to Ninkasi ترجمه کرده است.

در سال ۱۹۶۳ سموئل نوح کرامر^۵ تحت عنوان The Hymn to Ninkasi: A Translation of the Ancient Sumerian Drinking Song دست به ترجمه‌ی سرود زد و نکات فرهنگی بسیاری را در ضمن ترجمه بیان کرد.

1. Hymn to Ninkasi
2. Benjamin R. Foster
3. Stephen Langdon
4. Thorkild Jacobsen
5. Samuel Noah Kramer



و در سال ۱۹۷۵ میگل سیویل^۱ تحت عنوان The Hymn to Ninkasi: A Sumerian Drinking Song سرود نینکاسی را ترجمه کرد.

در سال ۱۹۹۲ جرمی بلک^۲ سرود را ترجمه می‌کند و در مقاله‌ی خود که The Hymn to Ninkasi: A New Translation نام دارد به مسائل فرهنگی نیز اشاره می‌کند. در سال ۱۹۹۶ بنجامین فوستر سرود نینکاسی را با عنوان Hymn to Ninkasi: The Sumerian Drinking Song ترجمه کرده است.

تحقیقاتی از جنبه‌های دیگر

در سال ۱۹۳۴ لئونارد وولی^۳ تحت عنوان The Sumerian Hymn to Ninkasi and the Cult of Beer مقاله‌ای می‌نویسد و به بررسی جنبه‌های مذهبی و آیینی سرود نینکاسی می‌پردازد. همچنین در مورد اهمیت نوشیدنی‌های خاص در مراسم مذهبی و اجتماعی سومریان توضیحاتی بیان می‌کند.

در سال ۱۹۶۳ کرامر مقاله‌ای تحت عنوان Sumerian Myths and Legends: The Case of the Hymn to Ninkasi را نوشت و ارتباط این سرود با افسانه‌های دیگر تمدن سومری را بررسی کرد.

و در سال ۱۹۹۸ جرمی بلک تحت عنوان The Religion of Ninkasi: A Historical Overview of the Cult of the Goddess به بررسی نقش نینکاسی به عنوان یک الهه در تمدن سومر و پرستش آن می‌پردازد.

پس از آن در سال ۲۰۰۷ پورنل^۴ تحت عنوان Brewing in Ancient Mesopotamia: The Scientific and Practical Aspects of the Hymn to Ninkasi به بررسی نوشیدنی‌های الکلی در تمدن بین‌النهرین پرداخته است.

در سال ۲۰۱۰ روینسون^۵ مقاله‌ی The Social Function of the Hymn to Ninkasi: Alcohol and Social Cohesion in Ancient Mesopotamia را نوشت و در آن به تحلیل

1. Miguel Civil

2. Jeremy Black

3. Woolley, C. Leonard

4. Pournelle, M. S.

5. Robinson, D. W.

مسائل اجتماعی و جشن‌ها در تمدن بین‌النهرین و تاثیر سرود نینکاسی بر آن می‌پردازد.

بعدها باکر^۱ در سال ۲۰۱۲ تحت عنوان *The Linguistic Structure of the Hymn to Ninkasi and its Role in Sumerian Education* ساختار دستور زبان سومری را در سرود نینکاسی بررسی می‌کند. او در این مقاله تأکید دارد که این متن می‌تواند، نقش آموزشی در زبان سومری و آشنایی با واژگان خاص مرتبط با آشامیدنی‌ها و آیین‌های مذهبی داشته باشد.

محمد الکوفی در سال ۲۰۲۳ مقاله‌ی *تاریخ الجعة فی العراق القديم* را نوشته است. در این مقاله علاوه بر ارائه‌ی ترجمه‌ی مناسب سرود نینکاسی به زبان فارسی و بررسی بخشی از این سرود از حیث ساختار واژه‌ها، نقش کلمات از منظر دستور زبان سومری در سرود نینکاسی پرداخته می‌شود.

روش تحقیق

روشی که در این مقاله بکار گرفته شده، روش کتابخانه‌ای است که با ساختاری منطقی برای ترجمه‌ی متون باستانی استفاده شده. در این روش با توجه به جنبه‌های صرفی، ریشه‌شناسی و نحوی اجزای مختلف عبارات، سرود نینکاسی ترجمه شده است و در نهایت بخشی از این تحلیلات در مقاله بیان گردیده است.

مشخصات الواح گلی

الواح گلی به خط میخی سومری در یک حفاری گروهی در جنوب عراق کنونی به دست برخی کاوشگران در اواخر قرن ۱۹ کشف شدند (اوپنهایم^۲، ۱۹۶۴). بخش‌هایی از این الواح گلی در موزه بریتانیا در لندن، موزه لوور در پاریس، و مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو، نگهداری می‌شوند اما لوحی که حاوی سرود نینکاسی است در موزه باستان‌شناسی دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیا نگهداری می‌شود (کارمر، ۱۹۶۳). البته این موزه مجموعه‌ای گسترده از آثار باستانی بین‌النهرین را در اختیار دارد. متن‌های این الواح گلی دارای محتوای مختلفی است که عبارتند از:

1. Baker, H.
2. Adolf Leo Oppenheim



- اسناد اداری، حسابداری، ثبت معاملات، دستمزدها، توزیع آذوقه، اجاره، وام و بدهی

- اسناد حقوقی، قوانین، دعاوی حقوقی، شکایات، مالکیت زمین و ارث

- متون دینی، سرودهای مذهبی و نیایش

- متون ادبی و شعر

- متون پزشکی، فهرست بیماری‌ها، درمان‌ها، جدول‌های ریاضی، نجوم، پیش‌بینی‌ها و

طالع بینی‌ها

- متون آموزشی، تمرین‌هایی برای یادگیری خط میخی سومری و فهرست واژگان به

زبان سومری- اکدی (همان).

لوحی‌هایی که سرود نینکاسی در آنها نوشته،

لوح بیست‌وسوم مجموعه HAR-ra = hubullu است که قبلاً اوپنهایم در دسامبر ۱۹۵۰

آنها را منتشر کرده است عبارتند از:

VAT 6705 (VAS 10 156) = 6-31; 38-61.

مشخصات فیزیکی این لوح گلی

- طول برابر با ۱۱.۱ سانتی‌متر

- عرض برابر با ۶.۶ سانتی‌متر

- ضخامتی برابر با ۴.۴ سانتی‌متر

بخش پایینی این لوح گلی در هنگام حفاری و انتقال از بین رفته است و اطلاعات آن

نابود شده.

متن سرود نینکاسی

1. a-zal-Ie u-tu-da[x]IXI[x(x)]
dnin-hur-sag-ga-ke4 mf-zi-de-[es dug4-ga]
dnin-ka-si a-zal-Ie u-tu-da |x|[xx(x)]
dnin-hur-sag-ga-ke4 mf-zi-de-es dug4-ga
5. uru1-zu lal-hur-re2 ki us-sa
bad-gal-bi su mu1-ra-an-du7-du7
dnin-ka-si uru1-zu lal-bur-re ki2 us-sa
bad-gal-bi su mu1-ra-an-du7-du7
a-a-zu dnin-ki en-dnu-dim-mud-e1
10. ama-zu dnin-ti nin-abzu-a
dnin-ka-si a-a-zu den-ki en-dnu-dfm-mud-e
ama-zu dnin-ti nin-abzu-a



si nlg-silax1 giBmar-mah-a2 du8-a-zu3
 sim-lal-ta ub4-ba bappir2 he-he-a
 15. dnin-ka-si si nlg-silax1 gismar-mah-a2 du8-a-zu3
 sim-lal-ta ub4-ba bappir2 he-he-a
 bappir2 udun-mah-e1 du8-a-zu
 zar-gu-nida-am1 si sa-sa-am2
 dnin-ka-si bappir2 udun-mah-e du8-a-zu1
 20. zar-gu-nida-am si sa-sa-am
 munu3 sahar-gar-ra a si-ga-zu
 ur-me-me nam1 gam-gam-ma-am
 dnin-ka-si munu3 sahar-gar-ra a si-ga-zu1
 ur-me-me nam gam-gam-ma-am
 25. sun dug-a a gar-ra-zu1
 i-zi zi-zi1-dam i-zi ga-ga-dam
 dnin-ka-si sun dug-a a gar-ra-zu
 i-zi zi-zil-dam i-zi ga-ga-dam
 titab gikid-mah-a bara3-ga-zu
 30. sa-sed8 AN dab-ba-a1
 dnin-ka-si titab gikid-mah-a bara3-ga-zu
 sa-sed8 AN dab-ba-a
 kasdida-ga1 su-tab-ba ga1-la-zu
 lal gestin tes-ba sur-ra-a
 35. dnin-ka-si kasdida-ga1 su-tab-bal ga1-la-zu
 lal gestin tes-b asur-ra-a
 [NIG]
 [kasdida dug-se mi-ni-in-x-x]
 [dnin-ka-si NIG [x] []]
 40. kasdida dug-se[m]i-ni-in-[x-x]
 dugnig-dur-bur-e gu-nun-di-dam
 lahtan-mah-a mi-ni-in-si-sa-am
 dnin-ka-si dugnig-dur-bur-e gu-nun-di-dam
 lahtan-mah-al mi-ni-in-si-sa-am
 45. kas-si-im-dug1ahtan-nal de-a-zu2
 !didigna dburanun-na sag sl-ga-am1
 dnin-ka-si kas-si-im-dug1ahtan-nal de-a-zu2
 !didigna !dburanun-na sag sl-ga-am1
 gigakkul-e gigakkul-e
 50. gigakkul-e dug lam-sa-re
 gigakkul-e nigur Sag5-Sag5-ge
 dug lam-sa-re1 nig sa hul-hul-e
 dugu-gurl-ba1 nig e-a me-te-bi
 dugsa-gub-be nig kas si-si-ge
 55. dugam-am DU.DU-dugl lam-sa-ra-ke4
 gibunin-ubur giba-an-du8[x-x]-ke4
 dug-sig6 dag-dug-el sa-gi4-a
 sa-dingir-za hu-mu-ra-ab-hun-e
 igi-gigakku1-am igi-me na-nam
 60. sa-gigakku1-am sa-me na-nam
 Em sa-zu gur4-gur4-ru ni-bi-a



sa-me-a gur4-gur4-ru ni-bi-a1
 ur5-me bi-Sag5 sa-me bi-hul.
 sig4-nam-tar-ra a de-zu1
 65. silim-ma he-gal-e ki us-sa-zu1
 dnin-ka-si za-da hu-mu-u81-da-an-ti
 kas gestin hu-mu-ra-anl-bal-bal-e
 gurunx-Ial-e gu-nun ha-ra-ni-ib-be
 gibunin-ubur-a kas-ku7-ku7-dam
 70. sagi lu-tur-ra lunga bl-in-Du-en
 a-nigin2-e nigin-na-mu-de
 gur4-gur4-re-ga gur4-gur4-re-ga-mu-de
 kas-nag-e me-e sl-ga-mu-de
 gurunx-nag-a ul-ti-a-mu-de
 75. sa-hul'-la ur6-Sag5-ga-mu-de
 sa-ga sa-hul-Ia gal-Ia-bi
 ur5-sag5 tugpala3-a sa-mu4-ra-mu-de
 sa-dinanna ki-bi ba-ab-gi4
 sa-ga-sa-an-an-na-ke4 ki-bi ba-ab-gi4

تحلیل بخشی از سرود

1. a-zal-Ie

عبارت سومری a-zal-Ie یا a-zal-li-e

a

۱. تحلیل صرفی:

اسم مفرد است و در متون سومری به معنای «آب» و به عنوان عنصری در ترکیبات برخی نوشیدنی‌ها استعمال می‌شود (بلک و دیگران، ۲۰۰۶). شکل نوشتاری این واژه به صورت ۱۲ است و کاربرد وسیعی داشته، مانند:

– عبارت «a šu-du» به معنای «آب شیرین»

– عبارت «a gu» به معنای «نوشیدن آب»

۲. ریشه‌شناسی:

واژه‌ی a ظاهراً یک واژه اصیل سومری است.

در زبان‌های سامی، مانند اکدی، واژه‌ای با ریشه مستقیم مشابه یافت نشده، اما واژه‌های

مرتبط با آن عبارتند از:

اکدی: mû از ریشه m?y

عبری: mayim מַיִם



لذا a را نمی‌توان مستقیماً با واژگان سامی مقایسه کرد، این واژه به احتمال قوی از لایه‌ی زبانی پیشاسامی بومی جنوب بین‌النهرین نشأت گرفته^۱.

۳. تحلیل نحوی:

نقش مفعول یا متمم بسته به ساخت جمله دارد.

zal

۴. تحلیل صرفی:

فعل یا مصدر، که با توجه به بافت جمله، می‌توان آن را به معنای فعلی یا اسمی استعمال کرد. در این سرود احتمالاً به معنای «جریان آب»، «گذر کردن»، «جاری شدن» دلالت دارد (بلاک و دیگران، ۲۰۰۶)، مانند:

– عبارت iti zal-zal به معنای «ماه‌ها می‌گذرند»

۵. ریشه‌شناسی:

واژه‌ی zal در سومری، واژه‌ای بومی و اصیل است و کلمه‌ای هم ریشه با آن، در زبان‌های سامی شناخته نشده است.

این واژه در دوره‌های مختلف زبان سومری استعمال شده (سیویل، ۱۹۶۴)

۶. تحلیل نحوی:

با پیشنهادی صرفی^۲ مانند li- که سوم شخص مفرد است استعمال می‌شود مانند ترکیب: li-zal به معنای «او جریان می‌دهد»

Ie یا (li-e)

۷. تحلیل صرفی:

واژه‌ی li-: معرف فاعل سوم شخص مفرد یا معادل «او» است، مانند:

– عبارت e₂ mu-li-du₃ به معنای «او خانه را ساخت»

– عبارت nam-lugal li-in-pad₃ یعنی «او پادشاهی را به‌دست آورد»

1. substratum

2. verbal conjugation prefix

۸. ریشه‌شناسی:

برخی پژوهشگران احتمال داده‌اند که li در دوره‌ای از توسعه زبان سومری، شکل خلاصه‌شده‌ای از یک شناسه فاعلی گسترده‌تر بوده که به صورت -bi، i3-، mu، ba در سیستم صرفی زبان سومری دیده می‌شده (بلک و دیگران، ۲۰۰۶)

باید توجه داشت که در زبان‌های تک‌واژی مانند سومری که واژگان غالباً تک‌هجاء هستند و صرف افعال با پیشوند انجام می‌شود، چنین عناصر صرفی، بیشتر به عنوان نشانگرهای آوایی استعمال می‌شوند، لذا این گونه نشانگرها از واژه‌های ریشه‌دار مشتق نشده‌اند.

۹. تحلیل نحوی:

این واژه در متن نقش فاعل را برعهده دارد و نشانگر e- بیان می‌کند که فاعل فعل یک عامل کنشی^۱ است و بیان می‌کند که فاعل آگاهانه فعلی را انجام می‌دهد. بنابراین، li-e دلالت می‌کند بر اینکه فعل zal توسط فاعلی به صورت آگاهانه انجام می‌شود (تومسن، ۱۹۸۴)

باید توجه داشت که در زبان سومری اگر فعل متعدی باشد و فاعل کنشی جاندار باشد، معمولاً از e- برای نشانه‌گذاری فاعل استفاده می‌شود اما اگر فعل لازم یا غیرکنشی باشد، پسوند e- حذف می‌شود (تومسن، ۱۹۸۴).

2. u-tu-da

۱۰. تحلیل صرفی:

واژه u = به معنای «جو» یا در اینجا همان غله‌ای است که برای تهیه آجیو استفاده می‌شود، این واژه در ادبیات سومری کاربرد زیادی داشته، مانند:

- عبارت u še gur₁₀ که به معنای «یک بار (انبار) جو را پر کرد» می‌باشد. البته اگر u شکل کوتاه شده ù باشد به معنای «واو» عطف می‌شود، مانند: dumu u geme₂ پسر و زن برده (بلک و گرین، ۱۹۹۲) لذا باید توجه داشت که در زبان سومری u به معنای «جو» به صورت 𒌦 نوشته می‌شود اما u به معنای حرف عطف به صورت 𒌦𒄀.

کلمه‌ی tu = فعل است و معنای آن «کاشتن»، «آماده کردن»، «به دنیا آوردن» می‌باشد،



1. agentive subject

- عبارت *gis túm tu* به معنای «درخت خرما کاشت» است
 - عبارت *ama tu dumu* به معنای «مادر، کودک را زایید» می‌باشد (هالوران، ۲۰۰۶)
 این واژه به خط سومری در دو معنای مذکور به صورت 𒀭 نوشته می‌شود اما زمانی که به معنای «به دنیا آوردن» باشد نیاز به پسوند دارد (استرک، ۲۰۱۱).
 واژه‌ی *da-* = پسوند مکانی است و در این ترکیب به معنای «محل یا منبع زایش» یا «جایی که چیزی از آن متولد شده است» می‌باشد، مانند:

- عبارت *e2-da* به معنای «در خانه»
 - عبارت *da meš* یعنی «در کنار مردان»
 - عبارت *ki da* به معنای «از سرزمین»
 پسوند *da* در خط سومری به صورت $\square$ نوشته می‌شود (بلک و گرین، ۱۹۹۲).

۱۱. تحلیل ریشه‌شناسی:

واژه‌ی *u* در متون اکدی به صورت *šē'u* یا *šē* دیده می‌شود (استرک، ۲۰۱۱). این واژه در زبان‌های سامی با کلمه‌ی «شعیر» در زبان عربی هم‌ریشه‌اند.
 واژه‌ی *tu* احتمالاً به ریشه *du* یا *tu₁₁* مرتبط است که به معنای «ساختن» یا «تهیه کردن» است (هالوران، ۲۰۰۶). و پسوند مکانی *da* نیز از آنجایی که پسوند است لذا ریشه‌ی مشترک با اسامی یا افعال ندارد.

۱۲. تحلیل نحوی:

عبارت اشاره به مکانی دارد که بیانگر محل کاشت یا آماده‌سازی جو و یا محل زاده شدن غله است.

3. dnin-hur-sag-ga-ke4

۱۳. تحلیل صرفی:

واژه *d* پیشوندی است که برای احترام به خدایان در سومری بیان می‌شده (هالوران، ۲۰۰۶) در اینجا به الهه‌های بزرگ سومری اشاره دارد، مانند:
 - عبارت *dnin-a* به معنای «الهه آنو» (هالوران، ۲۰۰۶)
 واژه‌ی *nin* به معنای «بانو» یا «الهه» است، مانند:



– عبارت dnin-gal به معنای «اله بزرگ» (لغت‌نامه‌ی پنیسلوانیا، ۲۰۲۵).

واژه‌ی hur-sag به معنای «مادر طبیعت» یا «اله کوه‌ها و زمین» است. در اینجا، hur-sag اشاره به نین‌هورساگ دارد که الهه زمین و طبیعت در سومر بوده است. این واژه از ترکیب hur و sag ساخته شده که hur به معنای «کوه» یا «زمین» است و sag به معنای «سر» یا «برتر و بالاتر» است (بلک و گرین، ۱۹۹۲).

پسوندهای ke₄ نشان‌دهنده ارگاتیو^۱ فاعل جمله فعلی است. در واقع ke₄ پسوندی است که در زبان سومری برای نشان دادن وضعیت اجرایی یا آگاهی از نقش کلمه به کار می‌رود، مانند:

– عبارت u₄-ke₄ به معنای «در موقعیت انجام دادن»

۱۴. ریشه‌شناسی:

واژه‌ی nin در متون اکدی برابر با bēltu به معنای «بانو» است. و hur-sag واژه‌ای بومی از زبان سومری است که در متون اکدی با واژه‌ی šadû به معنای «کوه» مطابقت دارد (لغت‌نامه‌ی پنیسلوانیا، ۲۰۲۵).

پسوندهای ga همانطور که گفته شد، پسوند ملکی است. در زبان‌های سامی واژه‌ی مشابهی ندارد.

۱۵. تحلیل نحوی:

فاعل جمله، نین‌هورساگ است.

4. mi-zi-de-es

۱۶. تحلیل صرفی:

واژه‌ی mi پیشوند است که به معنای «با استفاده از» یا «از طریق» می‌باشد.

واژه‌ی zi در زبان سومری چند معنا دارد که می‌توان از «روح»، «نَفَس»، «زندگی» و حتی گاهی «ذات» نام برد. در این ترکیب، نقش آن می‌تواند مفعول یا قید باشد و به معنای «شیوه» یا «روح» انجام دادن کاری باشد.

واژه‌ی de ریشه‌ی فعلی است که از du₃ یا de مشتق شده، به معنای «آوردن»، «تحويل دادن» یا «بردن». این فعل در متون دینی کاربرد زیادی دارد، خصوصاً در زمینه حمل یا



شناسه‌ی es- شناسه فعلی سوم شخص مفرد (او) است. که بیان کننده‌ی فاعل می‌باشد (ادزارد، ۲۰۰۳)

۱۷. ریشه‌شناسی:

پیشوند mi- در بسیاری از افعال سومری دیده می‌شود، به‌ویژه در متون دینی و یا متونی که نحوه‌ی ساخت ابزار را توضیح می‌دهند (جاگرساما، ۲۰۱۰). شاید بتوان گفت که این پیشوند بعدها در زبان عبری و عربی جزء تشکیل دهنده‌ی وزن آلت باشد. واژه‌ی zi در زبان سومری مفهومی پیچیده دارد و به معنی «نَفَس»، «روح»، «زندگی» است. معادل‌های آن در اکدی napšu و napšum است و در زبان عبری זֶיךָ و נָפֶשׁ و در زبان عربی «نَفَس» است (ادزارد، ۲۰۰۳).

فعل de در بسیاری از متون سومری برای ساختن و خلق کردن استعمال می‌شده و معادل banû به معنای «ساختن» در زبان اکدی است (جاگرساما، ۲۰۱۰)

۱۸. نقش نحوی:

این بخش از سرود یک گزاره فعلی است که بیان کننده درست کردن و خلق نوشیدنی می‌باشد.

5. dug₄-ga

۱۹. تحلیل صرفی:

واژه‌ی dug₄ این جزء بن فعل dug₄ است، که به معنای «گفتن»، «صحبت کردن» و «نامیدن» می‌باشد. این ریشه معمولاً به عنوان یا مصدر به کار می‌رود.

باید دقت شود که در زبان سومری، واژه‌ی 𒃶 اساساً یک فعل است، و مهم‌ترین معانی آن عبارت‌اند از:

- گفتن، سخن گفتن

- نام بردن، صدا زدن

- دعا خواندن (ادزارد، ۲۰۰۳)

لذا ترجمه‌ی آن به معنای «خوشمزه» یا «خوردنی مطبوع» چندان دقیق نیست.

پسوندها -ga یک پسوند ملکی یا اضافی است (لغت‌نامه‌ی پنیسلوانیا، ۲۰۲۵). در اینجا، به



صورت پسوند ملکی ظاهر شده. اگر واژه پیش از آن یک اسم باشد، ga- نشان‌دهنده مُتَعَلَق به، است اما باید توجه داشت که اگر با مصدر ترکیب شود، می‌تواند صفت‌ساز باشد و معنای «آنچه گفته شده» یا «گفته‌شده» را بیان کند.

۲۰. ریشه‌شناسی:

فعل dug^۴ مفهومی حسی دارد که در زبان اکدی معادل ḥadû به معنای «شاد بودن» و یا «با خوشحالی کاری را انجام دادن» است (میچالووسکی، ۲۰۰۶) اما معادل دقیقی برای بیان طعم خوش ثبت نشده است و اینگونه استعمال بسیار نادر است.

۲۱. تحلیل نحوی:

این عبارت یا مضاف و مضاف‌الیه است که عبارت قبل را توصیف می‌کند و یا ترکیب وصفی برای نوشیدنی متعلق به نینکاسی است.

6. dnin-ka-si

۲۲. تحلیل صرفی:

این عبارت از سه بخش اصلی تشکیل شده:

پیشوند d این پیشوند نشان‌دهنده‌ی «الهی بودن» است، و قبل از نام‌های خدایان قرار می‌گیرد.

واژه‌ی nin به معنای «بانوی»، «خاتون»، یا «سروری که مونث است» می‌باشد. در بسیاری از نام‌های الهه‌های سوم دیده می‌شود. باید توجه داشت که این واژه مؤنث است. واژه‌ی ka-si ترکیبی از دو واژه:

- واژه‌ی ka به معنای «دهان» که در زبان سومری به صورت □ نوشته می‌شود.

- واژه‌ی si در این ترکیب احتمالاً به معنای «پر کردن»، «مملو ساختن» یا «افزودن» است. در برخی متون نیز si به معنای «آرام کردن» یا «فراهم کردن» آمده است. می‌توان ترکیب ka-si را به صورت تحت‌اللفظی «دهانی که پر می‌کند» یا «دهانی که آماده می‌سازد» معنا کرد.

۲۳. تحلیل ریشه‌شناسی:

پیشوند d: رایج‌ترین پیشوند الهی در زبان سومری است و ریشه‌ی اکدی دارد (ادزارد، ۲۰۰۳).

در مورد ریشه‌شناسی نام این الهه مانند نام سایر الهه‌های سومری نظرات متفاوتی بیان



شده اما آنچه مطابق با قواعد صرفی زبان سومری است عبارت است از اینکه واژه‌ی NINKASI در زبان سومری اسم است (تومسن^۱، ۱۹۸۴) و از دو بخش تشکیل شده NIN و KASI (هایس^۲، ۲۰۰۰). در زبان سومری، اسم مرکب دارای دو ترکیب است که عبارت است از:

۱. مضاف + مضاف الیه

۲. صفت + موصوف (میچالووسکی^۳، ۲۰۰۴)

در اینجا NIN مضاف است و به معنای «بانو»، «بانوی مقدس»، «الهه» و در ادبیات سومری مواردی وجود دارد که از اسم NIN برای زنانی که مقام و منزلت بالایی داشتند نیز استفاده می‌شده (کرامر^۴، ۱۹۶۳)، البته اسم NIN در نام سایر خدایان سومری نیز استعمال شده، مانند: NINLIL که ترکیبی از NIN + LIL می‌باشد و به معنای «بانوی باد» است یا NINHURSAG که از ترکیب NIN + HURSAG است و به معنای «بانوی کوهستان» (میچالووسکی، ۲۰۰۴).

۲۴. تحلیل نحوی:

کلمه‌ی dnin-ka-si به‌عنوان یک اسم عَلم قدسی است به عبارت دیگر نام یک الهه در تمدن بین النهرین است و در جمله نقش فاعلی دارد.

7. iri-zu lal3-ḫar-re ki us2-sa

iri-zu

۲۵. تحلیل صرفی:

واژه‌ی iri به معنی «شهر» است (سجوبرگ و برگمن، ۱۹۹۸) و اسم است، مانند:

– عبارت iri-gal به معنای «شهر بزرگ»

– عبارت iri-inim-ma به معنای «شهر تصمیم‌گیری» یا «شهر قانون»

1. Marie-Louise Thomsen
2. John L Hayes
3. Piotr Michalowski
4. Samuel Noah Kramer



۲۶. تحلیل ریشه‌شناسی:

این واژه در متون دوره سوم اور برای اشاره به واحدهای سیاسی یا جغرافیایی استفاده می‌شده. اگرچه زبان سومری زبانی تک‌خانواده‌ای است و خویشاوند مستقیم شناخته‌شده‌ای ندارد. با این حال می‌توان زبان‌های همسایه را نیز در ریشه‌شناسی تطبیقی بررسی کرد، به عنوان نمونه در زبان اکدی واژه‌ی ālu به معنای «شهر» است اما دقیقاً همان صورت املائی سومری را دارد که به شکل  است (بلک و دیگران، ۲۰۰۰).

در زبان عبری واژه‌ی לַאֲרָץ / ʾār/ به معنای «شهر» است اما از نظر آوایی شباهت مستقیمی دیده نمی‌شود (کلین، ۱۹۸۷).

۲۷. تحلیل نحوی:

در ساختار می‌توان آن را مضاف‌الیه دانست.

واژه‌ی zu ضمیر ملکی دوم شخص مفرد یعنی «تو» می‌باشد (کوونبرگ، ۲۰۱۰)، مانند:

– عبارت dumu-zu به معنای «فرزند تو»

– عبارت ensi-zu به معنای «فرماندار تو»

8. ki us₂-sa

۲۸. تحلیل صرفی:

عبارت ki که در زبان سومری به صورت  نشان داده می‌شود، اسم است. و معنای آن «جای»، «محل» و «زمین» می‌باشد. در ترکیب‌های دستوری می‌تواند معنای حرف اضافه‌ی مکان را نیز داشته باشد، مانند:

– عبارت lugal ki-en-gi ki-uri-ke₄ به معنای «سرود سلطنتی سرزمین اور و اکد»

– عبارت ki-a ġar به معنای «بر زمین نهاد»

۲۹. تحلیل ریشه‌شناسی:

در سومری، واژه‌ی ki معمولاً در تضاد با واژه‌ی an به معنای «آسمان» و «خدا» به کار می‌رود (جیکوب‌سان، ۱۹۷۶).

ریشه‌ی مشابه با این واژه، در زبان‌های همسایه سومری یافت نشد.

۳۰. تحلیل نحوی:

در این عبارت احتمالاً به‌عنوان متمم یا قید مکان عمل می‌کند: «در مکانِ ...» یا «جایی

که...»



۳۱. تحلیل صرفی:

واژه us₂ که در زبان سومری به صورت □ نوشته می‌شود، اسم است و معنا آن «قدرت»، «نیرو» و یا «فشار» است (سیویل، ۱۹۶۴)، مانند:

– عبارت us₂ lugal-la به معنای «قدرت شاهی» یا «فشار شاهی»

– عبارت us₂-bi in-na-an-gub به معنای «قدرتش را برقرار کرد»

۳۲. ریشه‌شناسی:

این واژه، احتمالاً اصالتی سومری دارد و معانی مختلفی را در برمی‌گیرد

۳۳. تحلیل نحوی:

به عنوان مضاف‌الیه در ترکیب با واژه‌ی «sa» استعمال شده.

۳۴. تحلیل صرفی:

واژه‌ی sa که در زبان سومری به صورت □ نوشته می‌شود پسوند غایی است (بلک و گرین، ۲۰۰۶) و در برخی متون برای نشان دادن مکان است و به صورت مستقل استعمال نمی‌شود.

۳۵. تحلیل نحوی:

در ترکیب با us₂ به نوعی بر مکانی دلالت دارد که می‌توان آن را به صورت «کویدن قدرت‌مندانه» یا «جایگاهِ کوبش» تفسیر کرد.

ترجمه‌ی سرود

۱. زاده‌ی آب جاری شده‌ی ...

نیم بورساک با مهربانی او را پرورد، نینکاسی از آب روان ... متولد شد

نیم بورساک او را با مهربانی پرورش داد.

۵. شهر خودت را بر روی «لال» بنا کردی

او دیوارهای بزرگ آن را برایت کامل کرد.

نینکاسی، تو شهر خودت را بر روی «لال» بنا کردی.

او دیوارهای بزرگ آن را برایت به پایان رساند

پدر تو انکی است، پادشاه و سرور نودیمود

۱۰. مادر تو، نینتی است، ملکه آبزو^۱

نینکاسی، پدر تو، انکی است، سرور نودیمود^۲

مادرت نینتی^۳ است، ملکه آبزو

تو کسی هستی که خمیر را با وسیله‌ی بزرگی جابجا می‌کنی ...

در گودالی، باپیر را با عطرهای شیرین مخلوط می‌کنی.

۱۵. نینکاسی، تو کسی هستی که خمیر را با وسیله‌ی بزرگی جابجا می‌کنی ...

در گودالی، باپیر^۴ را با عطرهای شیرین مخلوط می‌کنی.

تو کسی هستی که باپیر را در تنور بزرگ می‌پزی، و توده‌های دانه

پوست‌کنده را مرتب می‌کنی.

نینکاسی، تو کسی هستی که باپیر را در تنور بزرگ می‌پزی.

۲۰. توده‌های دانه پوست‌کنده را مرتب می‌کنی.

تو کسی هستی که مالت پوشیده از خاک را آبیاری می‌کنی.

سگ‌های نجیب و حتی قدرتمندان، آن را محافظت می‌کنند.

نینکاسی، تو کسی هستی که مالت پوشیده از خاک را آبیاری می‌کنی.

۱. واژه‌ی (Abzu) آبزو در اسطوره‌شناسی سومری، به آب‌های زیرزمینی مقدس یا سرچشمه‌های آفرینش اشاره دارد.

۲. واژه‌ی Nudimmud یکی از القاب انکی است و به معنای «آفریننده هوشمند» یا «شکل‌دهنده» نیز تعبیر میشود.

۳. «بانوی دنده» ترجمه‌ای است از نام سومری نینتی /Ninti/ که این نام در زبان سومری از دو بخش ساخته شده: الف) Nin به معنی «بانوی» یا «زن». ب) Ti که هم به معنی «زندگی» است و هم به معنی «دنده». در یکی از افسانه‌های سومری مربوط به آفرینش (افسانه آتره‌گاسیس یا روایت آفرینش انسانها توسط خدایان)، نینتی الهه‌ای است که توسط انکی (خدای آبها و خرد) آفریده میشود تا بیماری دنده‌های او را درمان کند. از آنجا که «تی» دو معنی دارد (زندگی و دنده) بازی زبانی خاصی در اینجا اتفاق می‌افتد، و نینتی همزمان «بانوی دنده» و «بانوی زندگی» معنا می‌دهد (بلک و دیگران، ۲۰۰۶). جالب اینجاست که برخی پژوهشگران بر این باورند که همین بازی زبانی بعدها در داستان آفرینش آدم و حوا در کتاب مقدس بازتاب پیدا کرده، جایی که زن از دنده مرد ساخته میشود و نامش حوا است. پس «بانوی دنده» همزمان اشاره دارد به: ۱) نقش درمانگری نینتی. ۲) بازی زبانی با واژه «تی» (دنده / زندگی). ۳) و احتمالاً ریشه اسطوره‌های مفهوم زن به‌عنوان منبع زندگی (سیویل، ۱۹۶۴).

۴. کلمه‌ی باپیر /bappir/ در زبان سومری به معنای نانی خشک و دوبار پخته شده است که در تهیه‌ی آبجو سومری استفاده می‌شده است.



سگ‌های نجیب حتی قدرتمندان، آن را محافظت می‌کنند.

۲۵. تو کسی هستی که مالت را در یک کوزه خیس میکنی.

امواج بلند می‌شوند، امواج پایین می‌آیند

نینکاسی، تو کسی هستی که مالت را در یک کوزه خیس می‌کنی

امواج بلند می‌شوند، امواج پایین می‌آیند.

تو کسی هستی که ته‌مانده پخته‌شده را بر روی حصیرهای بزرگ نی پخش می‌کنی.

۳۰. خنکی بر آن چیره می‌شود ...

نینکاسی، تو کسی هستی که خمیر پخته‌شده را بر روی حصیرهای بزرگ نی پخش

می‌کنی

خنکی بر آن چیره می‌شود ...

تو کسی هستی که با هر دو دست شیرین‌ترین مایع را نگه می‌داری

و آن را با عسل و شراب می‌جوشانی.

۳۵. نینکاسی، تو کسی هستی که با هر دو دست شیرین‌ترین مایع را نگه می‌داری،

و آن را با عسل و شراب می‌جوشانی.

نینکاسی، ...

۴۰. شیرین‌ترین مایع را به ظرف می‌ریزی.

دیگ تخمیر که صدای خوشایندی تولید می‌کند،

تو آن را به‌طور مناسب بر روی دیگ بزرگ جمع‌آوری می‌گذاری.

نینکاسی، دیگ تخمیر که صدای خوشایندی تولید می‌کند،

تو آن را به‌طور مناسب بر روی دیگ بزرگ جمع‌آوری می‌گذاری.

۴۵. تو کسی هستی که آبجوی تصفیه شده را از دیگ جمع‌آوری بیرون می‌ریزی،

این همانند جاری شدن رودخانه‌های دجله و فرات است.

نینکاسی، تو کسی هستی که آبجوی تصفیه شده را از دیگ جمع‌آوری به بیرون

می‌ریزی

این همانند جاری شدن رودخانه‌های دجله و فرات است.

باشد که دل خدای تو برایت خوشنود باشد!



بگذار چشم دیگ گکوله چشم ما باشد.
 ۵۰. خمره‌ی گکوله، خمره‌ی لام ساره^۱،
 خمره‌ی گکوله، که جگر را شاد می‌کند،
 خمره‌ی لام ساره، که دل را مسرور می‌سازد،
 ظرف اوگوربال، چیزی برازنده در خانه،
 ظرف شگوب، که پر از آبجوست،
 ۵۵. خمره‌ی آمام، که نوشیدنی خمره‌ی لام ساره را حمل می‌کند،
 ... سطل‌های که نی^۲ دار هستند و دلوهای که نی دار ...
 ظرف‌های زیبا، آماده‌اند بر پایه‌های خودشان!
 ۶۰. بگذار دل دیگ گکوله، قلب ما باشد!
 آنچه قلب تو را شاد می‌سازد،
 قلب ما را نیز شاد می‌سازد
 جگر ما خوشحال است، قلب مان سرشار از شادی است.
 تو بر آجر سرنوشت، نوشیدنی برای قدردانی^۲ ریختی.
 ۶۵. تو پایه‌ها را در صلح و رفاه نهادی،
 باشد که نینکاسی با تو زندگی کند
 بگذار برایت آبجو و شراب بریزد،
 بگذار صدای ریختن نوشیدنی شیرین برایت خوش‌آهنگ باشد
 در ... سطل‌های نی، آبجوی شیرین وجود دارد.

۱. یکی از ظرف‌های مخصوص نوشیدن آبجو

۲. نوعی مایع معمولاً آب، شراب، آبجو یا روغن معطر است که در آیین‌های دینی با هدف تقدیم به خدایان، نیاکان یا ارواح مقدس، روی زمین، سنگ، محراب، یا شیء مقدس ریخته می‌شود (سیویل، ۱۹۶۴). در فرهنگ‌ها و آیینهای باستانی مانند سومری، بابلی، یونانی، ایرانی، هندی و حتی آفریقایی، نوشیدنی تقدیمی، راهی برای (۱) طلب برکت یا حمایت الهی (۲) قدردانی یا سپاسگزاری از ایزد (۳) تطهیر محیط یا آغاز یک آیین (۴) آرام کردن ارواح یا روان درگذشتگان بوده است (بلک و گرین، ۱۹۹۲). در سرود نینکاسی، ریختن نوشیدنی تقدیمی بر «آجر سرنوشت» احتمالاً نشانه‌ای از: (۱) سپردن سرنوشت به خدایان (۲) تقدیم نخستین بخش از نوشیدنی مقدس به نیروهای بالاتر (۳) یا قدردانی از نینکاسی برای هدیه‌ی آبجو است (سیویل، ۱۹۶۴).



۷۰. من ساقی‌ها، پسران و آبجوسازان را در کنار خود خواهم داشت،
 در حالی که در میان وفور آبجو می‌چرخم،
 در حالی که حس خوبی دارم، حس خوبی دارم،
 در حال نوشیدن آبجو، در حالی که سرشار از خوشی هستم،
 در حال نوشیدن نوشیدنی مست‌کننده، در حالی که سرمست و شادمانم.
 ۷۵. با شادی در دل و جگری خوشحال،
 در حالی که دلم پر از شادی است،
 جگر خوشحالم را با لباسی درخور یک ملکه می‌پوشانم!
 دل اینانا^۱ دوباره شاد شده است، دل ملکه آسمان^۲ دوباره شاد شده است.

فهرست منابع

۱. الکوفی، م. (۲۰۲۳). تاریخ الجعة فی العراق القديم. مجلة جامعة السومر للعلوم الإنسانية، ۸-۹، ۱۲۰-۱۲۷.
2. Black, J. A., & Green, A. (1992). Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary. London: British Museum Press.
3. Black, J., Cunningham, G., Ebeling, J., & Robson, E. (2006). The Sumerian Dictionary (ePSD). University of Pennsylvania.
4. Black, J., Cunningham, G., Ebeling, J., & Robson, E. (2006). The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL). University of Oxford.
5. Black, J., George, A., & Postgate, N. (2000). A Concise Dictionary of Akkadian. Wiesbaden: Harrassowitz.
6. Civil, M. (1964). A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song. Journal of Cuneiform Studies, 17(1), 105-120.
7. Civil, M. (1964). A Hymn to the Beer Goddess and Related Texts. In JNES, 23(3), 233-243.
8. Edzard, D. O. (2003). Sumerian Grammar. Brill.
9. ETCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. University of Oxford.
10. Gesenius, W. (1915). Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. T. & T. Clark.
11. Hayes, J. L. (2000). A Manual of Sumerian Grammar and Texts. Undena Publications.

۱. اینانا، ایزدبانوی عشق، جنگ و باروری است که با شادی آبجو و جشن ارتباط دارد.
 ۲. ملکه آسمان، لقبی برای اینانا است که نشان از مقام والای او در اسطوره‌های سومری دارد.

12. Huehnergard, J. (2005). *A Grammar of Akkadian*. Eisenbrauns.
13. Jacobsen, T. (1976). *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale University Press.
14. Jacobsen, T. (1987). *The Harps that Once...: Sumerian Poetry in Translation*. Yale University Press.
15. Jagersma, B. (2010). *A Descriptive Grammar of Sumerian*. Leiden University.
16. Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. Carta Jerusalem.
17. Kouwenberg, N. J. C. (2010). *The Akkadian Verb and Its Semitic Background*. Eisenbrauns.
18. Kramer, S. N. (1963). *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press.
19. Krecher, J. (1996). *Sumerisch-Deutsch Glossar*.
20. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
21. Michalowski, P. (2004). *The Correspondence of the Kings of Ur: An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*. Eisenbrauns.
22. Oppenheim, A. L., & Hartman, L. F. (1950). On beer and brewing techniques in ancient Mesopotamia. *Journal of the American Oriental Society*, 70(1)
23. PSD: *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*. University of Pennsylvania.
24. Sjöberg, A. W. (1969). A Survey of Sumerian Words and Phrases Related to Happiness and Joy. *Journal of Cuneiform Studies*, 21(3), 121–132.
25. Sjöberg, A. W., & Bergmann, E. (1998). *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania (PSD)*. Vol. B.
26. Stolper, M. W. (2004). Elamite. In Woodard, R. (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*.
27. *The Pennsylvania Sumerian Dictionary (PSD)*. University of Pennsylvania.
28. *The Pennsylvania Sumerian Dictionary Project*. (n.d.). ke4 [verb-forming particle]. University of Pennsylvania. Retrieved May 6, 2025
29. Thomsen, M. L. (1984). *The Sumerian Language: An Introduction to Its History and Grammatical Structure*. Akademisk Forlag.



مستند سازی قرآنی و روایی مراسم عزاداری تابوتیک (تابوت گردانی) در کشور اندونزی

جعفر بچاری^۱

دکتری تفسیر علوم قرآن، استاد یار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اسحاق اکبری^۲

دانشجوی دکترای مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی، جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

چکیده

تابوت گردانی و اجرای نمایش تابوت در جوامع مختلف به مناسب گرامی داشت ایام شهادت معصومین (ع) در کشور های مختلف اجرا می شود. در قرآن کریم به تابوت عهد اشاره شده و هم چنان پیش از اسلام در بین اقوام ایرانی مرسوم بوده است. در بین شیعیان ایران، عراق، هندوستان، اندونزی و جزایر کارائیب شاهد مراسم تابوت گردانی می باشیم. شیعیان اندونزی مراسم تابوت را از سربازان شیعی هندی الاصل گرفته اند و در حال حاضر به صورت با شکوهی در برخی شهر های این کشور در دهه محرم و بخصوص در روز عاشورا به یاد و خاطره شهدای کربلا اجرا می شود. با توجه به فلسفه مراسم عزاداری تابوت گردانی که در راستای گرامیداشت ایام شهادت امام حسین (ع) و یاران ایشان برگزار می شود، می توان گفت جزء شعائر الهی است و دارای اجر و ثواب اخروی می باشد، زیرا مفسرین و کارشناسان دینی معتقد هستند که آیه «تعظیم شعائر» شامل موارد مختلف می شود و هر چیزی که صبغه دینی و در راستای اهداف و برنامه های الهی قرار بگیرد را شامل می شود. عزاداری و زنده نگهداشتن یاد و خاطره اولیاء الهی در دین مقدس اسلام امر پذیرفته شده و گرامی داشتن مقام و منزلت آنها مطابق با آموزه های قرآنی و شریعت اسلام می باشد. از آنجای که آیین تابوت گردانی، یاد و خاطره شهدای کربلا را تداعی می کند و صحنه های از شجاعت، ایثار و فداکاری ایشان را در مسیر الهی نشان می دهد به دور از اشکال است.

واژگان کلیدی

تابوت گردانی، شیعیان اندونزی، شعائر الهی، عاشورا در اندونزی، مراسم تابوتیک.

1. E-mail: bachari@quran.ac.ir

2. E-mail: Ishaqakbari4@gmail.com

می‌توان ادعا کرد در حال حاضر کمتر کسی در جهان وجود دارد که اسم شیعه و آوازه آن را نشنیده باشد. با توجه به تکنولوژی مدرن و در دسترس بودن تمامی اطلاعات جهان، انسان می‌تواند به راحتی از تمام جزئیات یک آیین و یک فرقه در دور ترین نقاط جهان آگاهی پیدا کند. شاید به صورت حقیقی نتوانیم با همه ای جهانیان ارتباط داشته باشیم اما به صورت مجازی و در بستر اینترنت به خوبی می‌توان با دور ترین نقاط عالم ارتباط برقرار کرد.

از طرف دیگر، هر مذهب و آیین را، ما از طریق پیروان و نمود های اجتماعی آن می‌شناسیم. آیین های مذهبی در جهان همگی بر گرفته از یک ایده و تفکر اصلی سرچشمه می‌گیرند که باعث شده این ایده و تفکر در رفتار و اعمال انسان ها نمود و ظهور پیدا کند. جامعه شیعیان از این امر مستثنی نیست و باور های دینی و اعتقادی شیعیان باعث شده است تا در رفتار اجتماعی و در عملکرد شان نشانه ها و علائم خاص خود شان را داشته باشد. یکی از شاخصه های رفتاری و عملکرد شیعیان که امروزه می‌توان شیعیان را با همین شاخصه شناخت، آیین های عزاداری در دهه محرم و برگزاری عاشواری حسینی(ع) می‌باشد.

هر کسی ادعا تشیع داشته باشد و معتقد به مذهب شیعه امامیه باشد، مراسم عزاداری و سوگواری در رأس امور و عقاید آنها خواهد بود. بعد از واقعه عظیم کربلا و شهادت امام حسین ع توسط جبهه ظلم، حرارتی در دل های مومنین و شیعیان به وجود آمده است که هرگز و ابدا این حرارت از بین نخواهد رفت (نوری: ۱۴۰۸: ۱۰: ۳۱۸).

شیعیان در هر جای عالم پا گذاشته اند، علم عزاداری نیز با خود برده اند، علمی که در کربلا به زمین افتاد امروزه در همه جای عالم بر افراشته شده است. با اطمینان می‌توان گفت امروزه جهانیان، شیعیان را در کنار دیگر عقاید که دارد با مراسم عزاداری و برپایی سوگواری برای سید الشهداء ابا عبدالله الحسین (ع) می‌شناسند.

یکی از ملت های جهان که آیین مذهب شیعی و فرهنگ عزاداری در بین آنها به اجرا در می‌آید، مردم اندونزی اعم از شیعه و سنی می‌باشد. مراسم عزاداری ماه محرم در کشور اندونزی به صورت های مختلف برگزار می‌شود که ما در این مقاله به مستند سازی قرآنی

و روایی آیین عزاداری تابوت گردانی (تابوئیک) در کشور اندونزی پراداخته و آن را مورد بررسی و تحقیق قرار خواهیم داد.

همچنان که میدانیم اندونزی از مجموع الجزایر تشکیل شده و به علت فاصله شدن در بین جزایر مختلف، طبیعی است که اختلافات در فرهنگ و رسوم نیز دیده شود. مراسم عاشورا در بین شیعیان اندونزی به اشکال گوناگون و با توجه به فرهنگ قبایل متعدد به صورت های متفاوت برگزار می شود. هر چند امروزه و با توجه به ارتباط که بین شیعیان اندونزی و جمهوری اسلامی در دوران انقلاب اسلامی برقرار شده است و هم چنان حضور طلاب اندونزی در قم و آموختن عقاید و باور اصیل شیعی و تبلیغ آنها در بین مردم اندونزی باعث شده است که در نحوه برگزاری مراسم عاشورا همانند دیگر کشور شاهد وحدت رویه می باشیم. (ربانی: ۱۳۷۸)

پیشینه

کشور و جامعه اندونزی سابقه و تاریخ کهن دارد و مردمان آن سرزمین، از گذشته های دور در آنجا ساکن بوده اند. و هم چنان با توجه به سابقه شیعیان و قدامت که در برگزار مراسم عاشورا و دهه محرم دارند، کتابها و مقالاتی در رابطه با شیعیان اندونزی موجود است که به معرفی چند نمونه از آنها برای تحقیق بیشتر و آشنایی با شیعیان اندونزی، می پردازیم.

کتابها

۱. تاریخ شیعه در ندونزی: دکتر سید محمد اسد شهاب، نویسنده شهیر اهل اندونزی.
۲. صفحات من تاریخ اندونسیا: محمد اسد شهاب،
۳. گزارش کارشناسی سفر به اندونزی
۴. فرهنگ و مذهب در اندونزی با تاکید بر موضوع شیعیان: مجموعه نشست ها و گفتگو ها با محمد علی ربانی.
۵. شیعه در اندونزی؛ باز تاب های تاریخی و شیعه معاصر، محمد علی ربانی.
۶. اسلام در جنوب شرقی آسیا: ام بی هوکر
۷. نهضت های نوین اسلامی در اندونزی: دلیار نوئر.



۸. آیینهای محرم و نقش تاریخی شیعه در اندونزی: محمد ربانی.
 ۹. حضور تاریخی فرهنگ شیعی در اندونزی: مقاله: محمد ربانی،
 ۱۰. پژوهشی درباره شیعیان اندونزی: درخشه جلال، سید علی مرتضوی امامی زواره.
 ۱۱. تحلیلی از وضعیت شیعیان اندونزی: علی شیرخانی، مرتضی اشرفی.
 ۱۲. شیعیان اندونزی و رسالت حوزه: خلیل منصوری.
- مراسم تابوت گردانی علاوه بر اینکه جنبه مذهبی و دینی در بین مردم اندونزی دارد و یکی از مشهورترین مراسمهای دهه محرم می باشد، به عنوان یک سنت و جشن ملی نیز شناخته می شود، لذا در کتابها و مقالاتی فراوانی می توان آن را دید. اما بررسی این مراسم به عنوان یک آیین تمثیلی مذهبی و مستند سازی آن بر اساس آیات و روایات اسلامی صورت نگرفته است که ما در این مقاله، این آیین عزاداری را بر اساس آیات و روایات مورد بررسی قرار می دهیم و پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

اسلام و تشیع در اندونزی

پذیرش اسلام در طول سالهای متمادی به دو صورت عمده اتفاق افتاده است یکی به روش اجبار و بر اثر درگیری های فیزیکی بین مسلمانان و غیر مسلمانان دیگر به صورت مسالمت آمیز و از طریق تبلیغات دینی - فرهنگی مبلغان اسلام.

کشور و ملت اندونزی از جمله ملت های است که دین اسلام را از طریق مسالمت آمیز و بر اساس مراودات فرهنگی بین مسلمانان و جامعه اندونزی، پذیرفته اند.

در مورد تاریخ ورود اسلام و هم چنان تاریخ ورود تشیع در کشور اندونزی، اختلاف نظر های وجود دارد و نمی توان به صورت دقیق زمان مشخص و عدد معین، بیان کرد.

اما آنچه که مسلم است و بر اساس تحقیقات انجام شده می توان گفت که ورود اسلام به لحاظ زمانی در اندونزی، اوایل قرن چهارم هجری قمری اتفاق افتاده است. برخی ورود اسلام در سرزمین اندونزی را اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم می داند (هوکر: ۱۳۷۱: ۱۷)

برخی نیز اواخر قرن پنجم یعنی سال ۴۹۴ هـ (گلی زواره: ۱۳۹۰: ۲۹۱)

هوکر می گوید: اجماع تحقیق و تتبع معاصرین این است که ورود اسلام از سال ۱۲۹۴ تا دهه ۱۳۹۰ میلادی بوده است. (هوکر: ۱۳۷۱: ۱۷). البته این بر خلاف گرازش جهان گرد

معروف یعنی «مارکوپولو» است. مارکوپولو در گزارش خود از سرزمین اندونزی در سال ۱۲۹۲ میلادی یعنی اواخر قرن هفتم می گوید که مردم جزیره سوماترا به دین اسلام گرویده است. هر چند تاریخ دقیق از مسلمان شدن مردم اندونزی را بیان نکرده است، اما این گزارش به ما نشان می دهد که حداقل سالها قبل از ورود مارکوپولو به این سرزمین مردم دین اسلام را اختیار کرده بوده اند و این خود شاهد بر این است که نظریه هوکر از صحت ودقت کافی بر خوردار نیست. بنابر این ورود اسلام را باید سالها قبل از ۱۲۹۲ میلادی بدانیم.

اما در رابطه به ورود تشیع و گسترش آن باید گفت، تفکیک بین ورود اسلام و بین ورود تشیع در اندونزی نباید قایل شویم. اینگونه نیست که ورود تشیع در اندونزی سالها بعد از ورود اسلام و گسترش آن باشد. بلکه اسلام با ورود تشیع در آن سرزمین و مجموع الجزایر اتفاق افتاده است.

دکتر اسد شهاب، نویسنده ای اهل اندونزی در کتاب (شیعه در اندونزی) می گوید: اسلام با ورود تشیع در این سرزمین وارد شده و گسترش یافته است. هم عده ای دیگر معتقد است که اسلام با ورود شیعیان در این سرزمین وارد شده.

اکثر نویسندگان ایرانی معتقد است که اسلام و تشیع با ورود مبلغان ایرانی در این سرزمین، وارد شده است و توسط آنها گسترش پیدا کرده. (جلال: ۱۳۸۹: ۱۸۶) و در این مورد ورود کشتی های تجاری ایرانی را همراه با مبلغان شیعی ذکر کرده اند. ورود کشتی های ایرانی بر اساس گزارش ابن بطوطه جهانگر مراکشی مورد قبول است. اما اینکه آنها را با توجه به عدم حکومت شیعی در ایران در سالهای نخستین ورود اسلام در اندونزی، شیعه بشمار بیاوریم کار سختی است و نیاز به شاهد و مدرک دارد.

به اعتقاد ما در ورود و تثبیت تشیع در اندونزی سه گروه نقش سازنده داشتند:

۱: سادات مهاجر حضرموت یمن؛ در زمان خلفاء بنی عباس و ظلم های که در حق شیعیان و پیروان اهل بیت (ع) روا داشتند و سخت گیری های که برای سادات و علویان وجود داشت باعث شد آنها به سمت جنوب شرقی آسیا مهاجرت کنند. از جمله آنها می توان به احمد بن عیسی مهاجر از نوادگان امام صادق (ع) اشاره کرد. احمد بن عیسی مهاجر و نوادگان او به امر تبلیغ در سرزمین اندونزی مشغول شدند و توانستند مذهب شیعه



را در بین مردم اندونزی رواج بدهند (شهاب: ۱۳۸۵: ۲۷). امروزه سادات در اندونزی از مهمترین ارکان جامعه شیعی به حساب می آید و توانسته است در طول سالهای متمادی، در کنار تمام مشکلات و نزاع های که بر علیه شیعیان بوجود آمده بود، مذهب شیعی خودشان را حفظ کنند و هم اکنون نیز در اندونزی جمعیت قابل توجه از شیعیان را تشکیل می دهد.

۲: سربازان فاطمی مصر؛ بین سالهای ۱۱۲۸ تا ۱۳۳۹ میلادی در سینانگ کابائو یکی از جزایر اندونزی ارتش فاطمی مصر که شیعه بودند حضور داشتند. سربازان و نیروی های فاطمی در جهت عقاید شیعی تلاش فراوان کردند و توانستند جزایر متعددی را مسلمان کنند. سلطان محمد الیف (پادشاه جاوه) از سلاطین شیعی اندونزی، در حمایت ارتش فاطمی مصر، تلاش می کرده است. از آنجای که سربازان ارتش فاطمی مصر شیعه بودند و همچنان مدت طولانی در اندونزی نیز حضور داشتند بنابر این تاثیری زیادی بر توسعه، گسترش و پیشرفت تشیع در اندونزی داشته است. هرچند ورود تشیع مدت ها پیش از حضور آنها رقم خورده بوده اما حضور آنها در جهت تثبیت حکومت های شیعی تاثیرگذار بوده است.

۳: حضور تاجران ایرانی شیعی؛ در رابطه با حضور تاجران و سوداگران ایرانی در اندونزی و اینکه آنها نقش مهمی در ورود اسلام و تبلیغ فرهنگ اسلامی داشته اند شکی نیست. اما اینکه این ادعا مطرح شود و آنها را شیعه بدانیم محل سؤال و تحقیق است. از این جهت که در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم ما در ایران شاهد حکومت های سنی مذهب هستیم و حکومت شیعی به صورت منسجم و گسترده از زمان صفوی ها در ایران آغاز می شود. با این حال نویسندگان ایرانی معتقد است که تاجران و مبلغان ایرانی شیعی در ورود تشیع و گسترش آن در اندونزی نقش مهمی داشته اند (درخشه: ۱۸۶) و برای این ادعا دلیل یا مدرکی ارائه نکردند. مگر اینکه حضور نوادگان امام صادق (ع) مثل احمد بن عیسی مهاجر را ایرانی در نظر بگیریم.

تابوت گردانی و آموزه های اسلامی

انسان بر اساس فطرت ذاتی خویش، همواره در صدد بیان تصورات و مفاهیم درونی، در قالب وجود خارجی بوده است زیرا با این کار و مملوس نمودن اشیاء، درک و تفهیم آن

راحت تر خواهد شد. شجاعت و قهرمانی، فداکاری و ایثار از مفاهیم مهم در هر جامعه و ملت است که جوامع با پر و بال دادن آن، اسطوره و داستان های شگفتی می سازند. برای مملوس شدن جنگ آوری ها و خاطرات قهرمانان و زنده نگهداشتن یاد آنها، همواره ملت ها به ساخت مسجده و تابوت برای آن ها می کردند. هم چنان که عرض شد مراسم تابوت گردانی، از دوره های دور در بین برخی جوامع مرسوم بوده و آن را نماد قدرت و شجاعت و تمثیلی از قدرت الهی می دانستند. در قرآن کریم در مورد تابوت عهد این چنین آمده است: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ) (بقره: ۲۴۸) و پیامبر شان به آنها گفت: همانا نشانه پادشاهی او تابوتی ست که سوی شما می آید، در آن سکینه پروردگار تان و اشیاء باقی مانده از آل موسی و آل هارون است، آن تابوت را ملائکه حمل می کنند. به راستی در آن نشانه ای هست اگر شما خدا باور باشید.

در این آیه شریفه که در رابطه با حضرت طالوت نازل شده، به تابوتی اشاره می شود. این تابوت دارای چند ویژگی است که خداوند آن ها را بیان می دارد: نشانه ای از حکومت و پادشاهی حضرت طالوت می باشد؛ آرامش و سکونتی از جانب خداوند برای بنی اسرائیل در آن بوده؛ ملائکه الهی آن را حمل می کردند. محتوای تابوت و آنچه که باعث اهمیت آن می شده، بر اساس آیه شریفه و روایات موجود در این زمینه، عبارت بوده از: الواح تورات، عصای حضرت موسی، لباس و نعلین آن حضرت (حسینی: ۱: ۲۲۴). (قمی: ۸۱).

اما آنچه که برای ما اهمیت دارد این است که این تابوت که معروف به تابوت عهد می باشد، در بین بنی اسرائیل، دارای یک نوع قداست و تمثیلی از قدرت الهی بوده است. هنگام که آنها برای جنگ در برابر دشمنان می رفتند این تابوت را با خود حمل می کردند و معتقد بودند که بر اساس وجود آن تابوت به پیروزی و موفقیت رسیده اند. (حسینی: همان). خداوند بزرگ در وصف این تابوت به صراحت بیان می دارد که این تابوت مایه آرامش و سکونت بنی اسرائیل بوده است. اما بعد از مدتی به علت بی توجه و غرور بنی اسرائیل و استخفاف تابوت خداوند آن را مرتفع نموده و در زمان طالوت به عنوان نشانه ای از حکومت و پادشاهی او دوباره بر بنی اسرائیل فرستاده است.



از همینجا می توان گفت آنچه در مسأله تابوت گردانی اهمیت دارد و مورد تایید قرآن قرار می گیرد جنبه ای تمثیلی، و نماد قرار گرفتن آن، از قدرت الهی است. تابوت به نفسه ارزشی معنوی و الهی ندارد، اما اگر آن را تمثیلی از قدرت الهی و نشانه از شجاعت و قهرمانی اولیاء الهی بدانیم و در راستای گرامی داشت بزرگان و شهدای دین قرار بگیرد، بر خلاف آیین اسلام و دستورات قرآن نخواهد بود. تابوتی که بنی اسرائیل آن را حمل می کردند و نماد از قدرت الهی می دانستند مشتمل بر لباس، عصا و الواح تورات بوده است، اگر این موارد می تواند به عنوان تمثیلی از سکونت و قدرت الهی قرار بگیرد، بنابر این نماد قبور اولیاء و ویژگی شخصیتی آن ها از قبیل شجاعت، قهرمانی، فداکاری، ایثار، نابودی ظالم و... نیز می تواند تمثیلی از قداست و جنبه از نمایش قدرت الهی قرار بگیرد. حال اگر کسی تمثیلی از صحنه ای کربلا، یا نماد دستان بریده ای حضرت ابالفصل العباس (ع) یا نماد قبر امام حسین (ع) را با استفاده از وسایل مختلف بسازد و آن را تمثیلی از فداکاری آنها در راه الهی قرار بدهد، بر خلاف فرهنگ قرآن نخواهد بود. آنچه که ما امروزه در اندونزی شاهد آن هستیم، تابوت گردانی به عنوان تمثیلی از قبر امام حسین (ع) می باشد. تابوت گردانی نماد از تابوت امام حسین (ع) و تمثیلی از براق^۱ است گویا براق آن را با خود حمل می کند و به سمت آسمان ها می برد.

بنابر این در پاسخ سؤال فوق باید گفت: با توجه به مفهوم و معنای تابوت گردانی که نمایش از قدرت قدسی الهی و نمادی از شجاعت، فداکاری و ایثار می باشد و آن را نماد تابوت یکی از اولیاء الهی قرار می دهند که در واقع تشیع نمادین و بزرگداشت ایثار و فداکاری ولی خدا به شمار می رود، می تواند در راستای شریعت و مطابق با آموزه ها و فرهنگ قرآن باشد.

اقای قرائتی در تفسیر نور می گویند: «گر صندوقی که با بدن موسی و الواح تورات تماس داشته، مقدس و آرام بخش است، پس مقدس شمردن صندوقی که بر روی قبر اولیای الهی است، خلاف قرآن نیست» (قرائتی: ۱۳۸۳: ۱: ۳۸۷).

۱. بوراق: در فرهنگ اندونزی، حیوانی شبیه به اسب با چهره انسانی است.

تابوت گردانی و منشأ تاریخی آن

تابوت گردانی یک مراسم مذهبی رایج در بین شیعیان جهان است که به مناسبت های مذهبی در ایام شهادت ائمه معصومین (ع) مخصوصا در ماه محرم و در دهه عاشورا در برخی کشور های جهان از جمله ایران ، پاکستان، هندوستان، اندونزی و جزایر کارائیب انجام می شود. در عراق در ۲۱ رمضان به مناسبت شهادت امام علی (ع) و در ۲۵ رجب به مناسبت شهادت امام موسی کاظم (ع)، تابوتی به قصد تشیع آن دو امام بزرگوار بر گراز می شود.

تابوت گردانی به معنای حمل و گرداندن تابوت واره های تمثیلی به قصد تشیع نمادین پیکره شهیدان کربلا در آیین های عزاداری عاشورایی، برگرفته از مراسم های نمایشی کهن است که بنا بر گزارش هایی، دست کم از قرن پنجم قمری وارد عزاداری شیعیان نیز شده است. در عزاداری امام حسین (علیه السلام) تابوتی در دسته های سوگواری حمل می شود که نماد شهیدان کربلا است.

اما اینکه منشأ تابوت گردانی چیست؟ باید گفت مراسم تابوت گردانی در میان ملت های مختلف رواج داشته است و امروزه بیشتر در بین شیعیان و مراسم مذهبی آنها برگزار می شود. به اعتقاد برخی نویسندگان این مراسم از گذشته های دور در برخی جوامع بشری برگزار و در موارد مختلف از جمله در آیین عزاداری استفاده می شده است. به موارد ذیل توجه کنید:

۱: شاید قدیمی ترین تعبیر از تابوت گردانی ، آیه شریفه ای قرآن کریم باشد که به صراحت به تابوت عهد می پردازد و می گوید: وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره : ۲۴۸) و پیامبر شان به آنها گفت: همانا نشانه پادشاهی او تابوتی ست که سوی شما می آید، در آن سکینه پروردگار تان و اشیاء باقی مانده از آل موسی و آل هارون است، آن تابوت را ملائکه حمل می کنند. به راستی در آن نشانه ای هست اگر شما خدا باور باشید.

هر چند این آیه، از لحاظ منشأ و ریشه ای ارتباط چندانی به بحث تابوت گردانی معاصر ندارد و نمی توان بین آنها پیوند و ارتباطی ایجاد کرد، زیرا تابوت عهد که از جانب



خداوند برای حضرت طالوت و پیروانش برگردانده شد، همان گهواره ای بود که مادر حضرت موسی، فرزندش را آن گذاشت و به رود نیل انداخت و در قصر فرعون بود تا اینکه بعدها حضرت موسی الواح تورات، عصا، و لباس و نعلین خود را در آن قرار داد و آن را به جانشینش سپرد (حسینی: ۱۳۶۳: ۱؛ ۴۴۲). اما به لحاظ عقیدتی و دینی و فلسفه ای تابوت گردانی می توان بین آنها ارتباط برقرار کرد و به این نتیجه رسید که تابوت گردانی اگر در راستای تعظیم شعائر الهی قرار بگیرد با فرهنگ و آموزه های قرآنی در تضاد نیست.

۲: هم چنان در روزگاران قدیم و سده های نخستین اسلام، در آیین یاد بود سالمرگ سیاوش، اسطوره ایرانی، تابوتی شبیه به پیکر او را در محملی می نهادند و سوگواران سینه زنان و گریه کنند همراه با نوحه خوانی به حرکت می افتادند و در شهر می گردانیدند (بلوکباشی: ۱۳۷۸). امروزه نیز مراسم تابوت و نخل گردانی، در ایران و دیگر شهرهای شیعه نشین جهان از جمله در هندوستان، جزایر کارائیب، عراق و اندونزی به یاد واقعه عظیم عاشورا برگزار می گردد.

۳: در کتاب المسالک و ممالک اصطخری، اشاره به تابوتی شده است که مردم شوش در هنگام خشک سالی آن را برای طلب باران با خود حمل می کردند. (اصطخری: بی تا: ۹۲) این تابوت بنابر برخی گزارش ها مربوط به مومیایی حضرت دانیال نبی (ع) بوده است و بنابر دستور خلیفه وقت در عمق رودخانه دفن می شود.

۴: شهرستانی در کتاب ملل و نحل، به یک کرسی اشاره می کند که در نزد مختار ثقفی بوده و از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است. در این که اصل این کرسی چه بوده و آیا انتساب آن به حضرت امیر (ع) درست هست یا خیر، کاری نداریم، اما این مطلب به دست آید که مختار این کرسی را به صورت تابوت درست کرده و آن را با پارچه و دیباچه های مختلف مزین نموده و در جنگ ها با خود حمل می کردند. (شهرستانی: ۱۳۶۴: ۱؛ ۱۷۱). مختار به لشکریانش این گونه می گفته است: **(قاتلوا و لکم الظفر و النصره، و هذا الكرسي محله فیکم محل التابوت فی بنی اسرائیل)**؛ (شهرستانی: همان: ۱۷۲)؛ بجنگید و همانا غلبه و پیروزی با شماست، و جایگاه این کرسی در بین شما همانند تابوت در بین بنی اسرائیل است.

منشأ تاریخی و فرهنگی تابوت گردانی در اندونزی

ریشه های دقیق این مراسم به طور کامل مشخص نیست، اما برخی معتقدند که این سنت از ترکیب باورهای محلی و تأثیرات فرهنگی خارجی، به ویژه از هند، شکل گرفته است. استفاده از تابوت در این مراسم، نمادی از شهادت و سوگواری است و به نوعی تداعی کننده تابوت امام حسین (ع) است.

به نظر می رسد آنچه که امروزه در اندونزی در ماه محرم و در دهه عاشورا مرسوم هست، توسط سربازان مسلمان هندی به این جزایر وارد شده است و تقلیدی جا مانده از همان سربازان می باشد (ربانی: ۱۳۷۸)

برخی نیز معتقد هستند که آیین تابوت گردانی و انداختن آن در آب برگرفته از آیین های هندو در هندوستان می باشد (شوشتی: ۱۳۶۳: ۱: ۴۳۴)

مستندات قرآنی و روایی مراسم تابوت گردانی

تابوت گردانی دارای سابقه طولانی و در بین ملت های مختلف مرسوم بوده. از گذشته های دور به مناسبت گرامی داشت یاد و خاطره بزرگان دینی به اجرا در می آمده. سئوالی که در اینجا مطرح می شود این است آیا از لحاظ دینی و بر اساس اعتقادات اسلامی، تابوت گردانی جایز است و بر خلاف آموزه های اسلام نمی باشد؟

در ابتدا باید به صورت صریح گفت: آنچه جزء شعائر الهی و صبغه دینی داشته باشد و از طرف دیگر شئونات و موازین دینی در آن رعایت شود، کاملاً جایز و دارای اجر و پاداش نیز می باشد. از آنجای که تابوت گردانی در راستای گرامی داشت ائمه معصومین (ع) و بزرگان دینی می باشد و هم چنان یاد و خاطره شهدای کربلا و ایثار و فداکاری آنها را نشان می دهد، جزء شعائر الهی است و جایز می باشد.

در طرف مقابل، اموری که در راستا و اهداف غیر الهی قرار بگیرد و لو اینکه از منشأ دین باشد، جایز نیست و بر خلاف آموزه ها و اعتقادات دینی می باشد کما اینکه نماز خواندن یکی از واجبات و بر هر

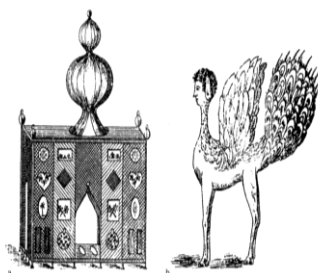


Figure 4.2a and b. Taboot or tazee and boaraq. Models of parts of a complete "Taboot or tazee" from the Deccan in early nineteenth-century India (Shurreef and Herkots 1832) 1895, plate 11. The goblet-shaped funeral bier resting on a square tomb is placed on top of the burak and carried in procession to the sea on the tenth of Muharram.

فرد مسلم لازم است، اما اگر در جهت ریا باشد یا بر خلاف دستورات اسلامی صورت بگیرد مثلاً نماز صبح چهار رکعت خوانده شود، نه تنها جایز نیست بلکه بدعت و حرام نیز می باشد.

خداوند بزرگ در قرآن کریم می فرماید: **وَمَنْ يَعِظْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَانْهَ عَنْهُ** (القلوب (حج، ۳۲) هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد و احترام کند، این کار از تقوای دلهاست).

در مورد اینکه شعائر الهی چیست، و مراد و مقصود آیه چه می باشد، مفسرین و علماء چندین نظریه را بیان کرده اند: ۱- مراد حدود الهی و اوامر و نواهی سبحانه است. ۲- مراد مناسک حج است. ۳- مراد صفا و مروه و هدی و غیره است. ۴- علامات منصوبه بین حل و حرم. ۵- مراد جمیع شعائر دین اسلام و احکام و حدود آنست (حسینی، ۱۳۶۳: ۹: ۵۱). اما آنچه در تعبیر اکثر مفسرین دیده می شود (طبرسی) و اکثراً به آن، اذعان کرده اند، این است که شعائر شامل همه آیین های الهی و آموزه های دینی می شود.

در تفسیر نمونه آمده است: «**شُعَائِرُ اللَّهِ**» به معنی «نشانه های پروردگار» است که شامل سر فصلهای آئین الهی و برنامه های کلی و آنچه در نخستین برخورد با این آیین چشمگیر است و از جمله مناسک حج می باشد که انسان را به یاد خدا می اندازد. کوتاه سخن این که تمام آنچه در برنامه های دینی وارد شده و انسان را به یاد خدا و عظمت آئین او می اندازد شعائر الهی است و بزرگداشت آن نشانه تقوای دلهاست.

۱: تابوت گردانی، مطابق با شعائر الهی

از آنجای که اصل عزاداری و گریه و ماتم در عزای اهل بیت (ع) ثواب وافر دارد و کسی منکر آن نیست، بنابر این هر عملی ارزشمند که بتواند یادآور غم و اندوه اهل بیت (ع) باشد و یاد و خاطره شهداء و مقاومت و ایثار آنها، زنده نگهدارد، دارای اجر و پاداش و جزء شعائر الهی بحساب خواهد آمد.

از آنجای که هر عملی در طول دوره های مختلف دچار تغییر و تحول می شود و به مرور زمان، بر اساس فرهنگ و رسوم محلی، در آمیختگی های در آن صورت می گیرد، موضوع تابوت گردانی از این امر مستثنا نیست. در اندونزی مراسم دهه عاشورا در شهر

های مختلف برگزار و به روش های محلی اجرا می شود که بر اساس شهر ها و جزایر متعدد، طبیعتا روش های گرامیداشت یاد و خاطره شهداء کربلا نیز متفاوت می باشد، کما اینکه ما شاهد برگزاری مراسم دهه عاشورا به صورت های مختلف در جای جای گیتی هستیم. در برخی شهر و جوامع مراسم عزاداری و گرامیداشت به صورت دسته های سینه زنی و زنجیر زنی، در برخی شهر ها به صورت تعزیه و داستان سرایی، در برخی شهر های دسته های به صورت نوحه خوانی همراه با طبل و نی و نوعی موسیقی با استفاده از ابزارهای مختلف، برگزار می شود.

اگر مراسم تابوت گردانی که نماد و تمثیلی از واقعه شهادت شهداء کربلا و زنده نگهداشتن یاد و خاطره آنهاست، باعث هدایت شود و بتواند جامعه را به سمت اهداف و برنامه های دینی هدایت کند و باعث تشویق جامعه مخصوصا جوانان به سمت مسایل دینی و عبادی شود، در راستای شعائر الهی قرار خواهد داشت و با اصول و قواعد شریعت اسلام هماهنگ خواهد بود.

به طور خلاصه، فرهنگ عزاداری در کشور های مختلف به صورت های متفاوت برگزار می شود و تنها نقطه اشتراک آنها، گرامیداشت و زنده نگهداشتن یاد و خاطره شهداء کربلا و یاد آوری غم و اندوه خاندان اهل بیت پیامبر (ص) می باشد. از نگاه هر جامعه آنچه را که عرف و فرهنگ محلی آنها می پذیرد و با گذشته و ذایقه ای مردم و فرهنگ ملی و محلی آن سامان سازگاری دارد، مورد قبول و پذیرش است و اعمال و رفتار دیگران را که بر خلاف فرهنگ رایج و موجود در بین خود شان است نادرست و بر خلاف برخی شئونات می داند تا جای که این مسأله باعث اختلاف ها و کشمکش های نیز می شود، مثلاً قمه زنی که نوعی از عزاداری در نزد عده ای بحساب می آید، در نزد برخی دیگر حرام و باعث وهن مذهب می شود و جایز نمی داند.

اما اینکه کدام یکی درست و مطابق با دستورات و آموزه های دینی می باشد و کدام یکی نادرست و غیر شرعی می باشد، محل بحث و تحقیق فراوان دارد و نمی توان به مصداق و موضوع خاص اشاره کرد. اما به صورت کلی باید گفت: احکام الهی در مقام صدور و بیان به صورت قواعد کلی و دستورات عام می باشد و برای تعیین مصداق و روش اجرا باید به کارشناسان دین و اولیاء الهی مراجعه کنیم و با توجه به علم که دارند مصادیق



و روش های اجرا احکام الهی را بیان می کند، مثلاً در رابطه با اقامه نماز و تعداد رکعات آن، اگر دقت کنیم، به خوبی متوجه خواهیم شد که در قرآن کریم به صورت مکرر و با تاکید فراوان به مسأله نماز پرداخته شده است اما در رابطه با تعداد رکعات و روش اجرای آن ذکری به میان نیامده است. لذا پیامبر بزرگوار اسلام جزئیات آن را تشریح و برای مسلمانان بیان کرده است.

در موضوع عزاداری و اقامه عزا برای بزرگان و اولیاء الهی و گرامیداشت مقام شهداء، و اینکه چگونه باید گرامی داشت و یاد خاطره آنها را زنده نگهداشت، به صورت کلی در آیات و روایات اسلامی مطرح شده است اما اینکه مراسم عزا به چه صورت باشد و مصداق و روش معین برای آن بیان شده باشد به جزء در موارد اندک و آنچه از سیره رفتاری ائمه معصومین (ع) بدست می آید، چیزی دیگری نداریم. از باب مثال برای اقامه عزا در ایام شهادت اباعبدالله الحسین (ع) و اشک ریختن برای آن حضرت و برگزاری مجالس عزا، از طرف معصومین (ع)، سفارش های فراوان در روایات های معتبر و کتب حدیثی موجود است. اما برگزاری مجالس به صورت امروزی و برپایی دسته های عزاداری به روش رایج در کشور های مختلف را نمی توان به همین صورت در روایات و سیره معصومین (ع) یافت. آنچه که مورد تأیید است اصل عزاداری و برگزاری مراسم و گرامیداشت دهه عاشورا و اقامه عزا جهت یاد بود غم و اندوه اهل بیت (ع) می باشد. بنابر این در رابطه با مصداق عزاداری و روش برگزاری مراسم باید به عرف و فرهنگ های محلی هر جامعه مراجعه کرد آن چه را که در بین آنها مرسوم و ضدیت با آموزه های دینی ندارد، به عنوان مراسم گرامی داشت و اقامه عزا پذیرفت.

در موضوع تابوت گردانی در کشور اندونزی و نحوه اقامه عزا، باید به فرهنگ ملی و محلی آن سامان نگرست و دید آیا این مراسم تا چه حدودی با موازین دینی و شعائر الهی نزدیک است و آیا ضدیت با اصول دین و عقاید اسلامی دارد یا خیر.

به صورت کلی باید گفت اصل مراسم تابوت گردانی و روش اجرای آن، تا جای که مطابق با مقام و منزلت و شأن اهل بیت (ع) باشد و عرف آن جامعه بپذیرد و با اصول و قواعد دین مخالف نباشد، می تواند مطابق شعائر الهی باشد و دارای اجر و ثواب است اما اگر این مراسم در کشور اندونزی یا هر جامعه دیگر همراه با لهو و لعب باشد و در آن به

امور غیر دینی پرداخته شود واز سبک و سیاق و اهداف اصلی خود که همان اقامه عزا و گرامیداشت شهداء کربلا است خارج شود، مطمئناً مورد قبول نیست و مطابق با شعائر الهی نیست.

بنابر این باید نسبت به مراسم تابوت گردانی در اندونزی به جامعه و عرف محلی و ملی کشور اندونزی دقت کنیم و ببینیم از نگاه جامعه و مردم اندونزی، وبا توجه به باورهای دینی آنها، آیا مراسم تابوت گردانی می تواند آنها را به یاد واقعه عظیم عاشورا بیاندازد؟ آیا این مراسم جهت یاد آوری غم و اندوه خاندان اهل بیت (ع) برگزار می شود یا از اهداف اصلی خود خارج شده و در مسیر دیگری قرار گرفته است؟

تا جایی که شواهد تاریخی نشان می دهد مراسم تابوت گردانی در کشور اندونزی، در آغاز امر و در مراحل پیدایش خود، جهت گرامیداشت مقام شهداء کربلا بوده، شیعیان اندونزی در جزایر مختلف این مراسم را برگزار و به نوعی تداعی کننده واقعه عاشورا و بیان مصیبت ها و نمادی از شجاعت و قهرمانی شهداء کربلا بوده است. اما گویا امروزه با توجه به تحولات و تغییرات که به وجود آمده، این مراسم رنگ و بویی خودش را از دست می دهد و آرام آرام از اهداف اولیه خود خارج و بیشتر شبیه به یک مراسم ملی محض می شود. بنابر این بر علما و متدین لازم است که هرچه زودتر به این امر توجه کنند و با برنامه و هدف گذاری نسبت به مراسم تابوت گردانی در اندونزی، آن را حفظ کنند و نگذارند اجانب و فرهنگ غربی و استعماری باعث انحراف این حرکت عظیم شود و یک فرهنگی دینی را تبدیل به یک فرهنگ ضد دینی کنند.

۲: تابوت گردانی؛ مودت فی القربی

خداوند تبارک و تعالی، خطاب به پیامبر بزرگوار اسلام می گوید: «**قُلْ لَا اسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا** **اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقَرْبٰی**» بگو ای پیامبر (ص) مزد رسالت و پیامبری از شما نمی خواهم، مگر مودت و محبت و عشق به اهل بیت (ع) را. خداوند، مودت و محبت به خاندان و اهل بیت پیامبر (ص) را بر همه مسلمانان واجب و لازم دانسته است و این مودت را مزد رسالت قرار داده، اگر کسی بخواهد حق زحمات طاقت فرسای پیامبر (ص) بجای بیاورد باید عشق به اهل بیت آن حضرت داشته باشد. شیعیان اندونزی با گرامیداشت دهه عاشورا و برگزاری مراسم تابوت عشق و محبت شان را به اهل بیت (ع) نشان می دهند و ابراز محبت می نمایند.



انگیزه ای شیعیان اندونزی از برگزاری مراسم تابوت که نمادی از تابوت امام حسین (ع) و نشانی از شجاعت و قهرمانی شهداء کربلا، و زنده نگهداشتن یاد و خاطره آنهاست، در واقع نمایش مودت و محبت شان به اهل بیت پیامبر (ص) می باشد.

۳: تابوت گردانی و هدایت جامعه

وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ (سجده: ۲۴) (و از آنها امامان و پیشوایانی برگزیدیم که به فرمان ما مردم را هدایت می کردند، به خاطر این که شکیبایی نموده و به آیات ما یقین داشتند).

این نکته را همواره باید به خاطر داشته باشیم که اعمال و رفتار انسان، کردار و منش انسان، اگر او را به یاد خدا بیندازد و در صراط مستقیم الهی قرار بدهد، همسو و هماهنگ با آموزه های دینی خواهد بود. حال تابوت گردانی شیعیان که نمادی از تابوت امام حسین (ع) می باشد و باعث هدایت جامعه شود و بتواند دلها را به سمت خدا و اهل بیت (ع) هدایت کند، مطمئناً دارای اجز و پاداش و بدور از اشکال و عیب خواهد بود.

۴: تابوت گردانی و گریه بر امام حسین و شهداء کربلا (ع)

گریه بر امام حسین (ع) دارای اجر ثواب فراوان است که در روایات معصومین به کثرت بیان شده است. امام سجاد (ع) در طول حیات خویش بر پدر بزرگوار شان گریه کردند. هرگاه طعام می خوردند یا آب می نوشیدن گریه می کردند. شیخ صدوق روایتی را در کتاب خصال را ذکر می کند که یکی از اطرافیان امام از ایشان پرسیدند آیا زمان آن فرانسیده است که دیگر گریه نکنید؟

امام سجاد (ع) با توجه به آیه شریفه: «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْنِ مَرْيَمَ وَابْنِ مَرْيَمَ» (یوسف، ۸۴)

و از آنان روی گردانید و گفت: «ای دریغ بر یوسف، و در حالی که اندوه خود را فرو می خورد، چشمانش از اندوه سپید شد.»

این گونه استدلال می کنند و در جواب می فرمایند: وای بر تو! یعقوب پیامبر، دوازده پسر داشت که خدا یکی از آنها را از او پنهان کرد؛ ولی چشمانش از کثرت گریه بر یوسف، سفید گردید و موهایش از اندوه، سفید شد و کمرش از غم خمید، در حالی که

پسرش زنده بود. من، پدر و برادر و عمو و هفده تن از خانواده ام را دیدم که در اطرافم کشته شدند. چگونه اندوهم پایان پذیرد. (شیخ صدوق: ۱۳۶۲: ۲: ۵۱۸)

اگر مراسم تابوت گردانی شیعیان اندونزی یا هر جامعه دیگر، ما را به یاد مصیبت نور چشمان پیامبر (ص) امام حسین (ع) بیاندازد و غم اندوه را بر دلها بیاورد و ظلم ستم های را که در حق آنها روداشته اند بر ملا کند، مطمئناً مطابق با آموزه های دینی و شعائر الهی می باشد.

امام رضا ع فرمودند: یا بن شیب، إن كنت باکیا لشیء، فابک للحسین بن علی بن أبی طالب (علیه السلام)، فإنه ذبح کما یذبح الکبش، وقتل معه من أهل بیده ثمانیه عشر رجلا ما لهم فی الارض شبیه. (شیخ صدوق: بی تا: ۱۹۲)

(اگر خواستی بر کسی گریه کنی، برای حسین بن علی (علیه السلام) گریه کن چرا که او را مانند گوسفند ذبح کردند، هجده تن از اهل بیت او را نیز که در روی زمین شبیه آنان نبود همراهش به شهادت رساندند).

مراسم عزاداری به هر نحوی که باشد اگر بتواند اشک را جاری کند و گریه برای امام حسین بوجود بیاورد و دلها را متوجه آن حضرت کند، جزء شعائر الهی به حساب آمده و دارای اجر و پاداش می باشد.

۵: تابوت گردانی نماد از حزن و اندوه

امام علی (ع) فرمودند: إن الله تبارک وتعالی اطلع إلى الارض فاخترنا، واختر لنا شیعة ینصروننا، و یفرحون لفرحنا، و یحزنون لحزننا و یدلون أموالهم وأنفسهم فینا، اولئک منا و اینا (مجلسی: ۴۴: ۲۸۷) (خداوند متعال ما را از میان بندگان خویش برگزید و برای ما پیروانی انتخاب نمود که همواره در شادی و غم ما شریک اند و با مال و جانشان به یاری ما می شتابند، آنان از مایند و به سوی ما خواهند آمد).

بر اساس گفته ای امام علی (ع) شیعیان و پیروان اهل بیت (ع) کسانی هستند که در ایام فرح و شادی اهل شاد و در هنگام حزن و اندوه آنان، محزون و اندوهگین هستند، اگر دسته های عزاداری و تابوت گردانی بتواند در ایام و حزن و اندوه اهل بیت، غم و اندوه شیعیان را نشان بدهد و نماد تشییع قبور اهل بیت (ع) واقع شود، مطمئناً، جزء شعائر الهی ست و با آموزه های قرآنی و فرهنگ دینی سازگاری دارد.



شیعیان و ملت مسلمان اندونزی، جوانان و شیفتگان اهل بیت(ع) در ماه محرم و بخصوص در دهه محرم و روز عاشورا، با برپایی مراسم تابوت گردانی، و گرامیداشت ایام عزاداری شهداء کربلا، خود شان را در غم و اندوه اهلیت(ع) شریک می دارند و از این طریق ابراز حزن و اندوه می کنند.

نتایج و یک پیشنهاد

شیعه در اندونزی سابقه درخشان و طولانی دارد و از اوایل قرن سوم، با ورود تجار و مبلغین شیعی و مسلمان وارد این مجموع الجزایر شده است.

مراسم تابوت گردانی، قبل از اسلام و بین ایرانیان و بنی اسرائیل رواج داشته است. لذا دارای پیشینه و سابقه طولانی می باشد. در ایران به مناسبت سالمرگ سیاوش تابوت های را حمل می کردند.

امروزه تابوت گردانی در بین شیعیان جهان به مناسبت گرامیداشت و برگزاری مراسم دهه عاشورا مرسوم یک نوع مراسم مذهبی مخصوص شیعیان به شمار می آید. در کشورهای مثل ایران، عراق، هندوستان، اندونزی و جزائر کارائیب برگزار می شود. تابوت گردانی نمیلی از تشیع نمادین شهداء کربلا و نمایش شجاعت، ایثار، قهرمانی و فداری آنها در راه الهی می باشد.

تابوت گردانی در اندونزی از طریق سربازان شیعی هندی وارد این کشور شده و امروزه به عنوان یک مراسم ملی در ایام محرم و در روز عاشورا به مناسبت گرامیداشت ایام شهادت شهداء کربلا برگزار می شود.

این مراسم در ابتدا، مراسم مذهبی صرف بوده اما به مرور زمان از ماهیت اصلی خازج و با آمیختگی های ملی و محلی به صورت یک فرهنگ و جشن محلی به شمار می رود که مسلمانان اعم از شیعه و سنی در آن شرکت می کنند.

مراسم تابوت گردانی، بنفسه و با توجه ابه اصل ماهیت آن که جهت تعظیم شعائر الهی و برای زنده نگهداشتن یاد و خاطره شهداء کربلا و هم چنان به جهت ابراز غم و اندوه در سوگ شهداء کربلا می باشد، مخالف با آموزه های اسلامی و فرهنگ دینی نیست.

اما آنچه که امروزه در اندونزی اجراء می شود از ماهیت اصلی خود خارج شده و بیشتر

به صورت یک جشن ملی به حساب می آید و توجه کمتری به ماهیت اصلی آن می شود.

پیشنهاد

شیعیان در هر نقطه ای از عالم که باشد، عاشورا و گرامیداشت ایام شهادت اباعبدالله الحسین (ع) نیز جزء برنامه ها و عقاید شان خواهد بود. با توجه به گستره ای جهان تشیع و تشط جعفریایی و به جهت حفظ آیین عزاداری عاشورا، ارائه برنامه های منسجم و دارای استحکام و پایه های دینی از طرف علماء و مراکز دینی شیعی به صورت گسترده به زبان ها مختلف لازم و ضروری است. در موضوع مراسم تابوت گردانی در کشور اندونزی باید توجه ویژه و اهتمام والا صورت بگیرد، زیرا این مراسم و ماهیت آن در خطر بزرگ است و اگر به آن توجه نشود این فرهنگ ارزشی-مذهبی و دینی به یک فرهنگ ضد ارزشی و دینی تبدیل خواهد شد.

شاید هنوز زود باشد و بتوان جلو ورود عناصر نامطلوب را گرفت و این آیین با شکوه را در جهت گرامیداشت شهادت شهداء کربلاء حفظ کرد. امیدوارم به این امور توجه شود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اسمیت، دیتوس، سرزمین و مردم اندونزی، پرویز داریوش، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۰.
- تهران
۳. نوثر، دلیر، نهضت های نوین اسلامی در اندونزی، ایرج رزاقی، محمد مهدی حیدر پور، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، مشهد.
۴. درخشه، جلال، مرتضوی امامی زواره، سید علی، پژوهشی درباره شیعیان اندونزی، فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه شناسی، سال هشتم شماره ۳۲، زمستان ۱۳۸۹.
۵. گلی زواره، غلامرضا، سرزمین اسلام، شناخت کشور های اسلامی، چ چهارم، ۱۳۹۰ مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۶. هوکر، ام. بی، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه، محمد مهدی حیدر پور، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۱.
۷. ربانی، محمد علی حضور تاریخی فرهنگ شیعه در اندونزی، (۱۳۷۶) مجله چشم انداز، سال ۱،



۸. ربانی، محمد علی، آیین های محرم و نقش تاریخی شیعه در اندونزی، مجله: کیهان فرهنگی فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸ شماره ۱۵۱.

۹. موحد، محمد علی، سفرنامه ابن بطوطه، چاپ ششم، سپهرنقش، تهران ۱۳۷۶.

۱۰. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق، قم.

۱۱. بلوکباشی، علی، تابوت گردانی نمایش تمثیلی از قدرت قدسی خداوندی، نشر دانش زمستان ۱۳۷۸ شماره ۹۴.

۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش، تهران.

۱۳. اصطخری، ابو اسحاق ابراهیم بن محمد، المسالک و الممالک، بی تا،

۱۴. تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۳ ش، چاپ یازدهم

۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، شریف رضی، ۱۳۶۳، قم.

۱۶. شیرخانی، علی؛ اشراقی، مرتضی؛ تحلیلی از وضعیت شیعیان اندونزی؛ مجله جریان شناسی دینی معرفتی در عرصه بین الملل زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۱۰.

۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ ش، چاپ اول.

۱۸. شیرازی، ناصر مکارم، برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ه ق، بیروت، مؤسسه الوفاء، تحقیق: سید ابراهیم میانجی و بهبودی، چاپ سوم.

۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی، الامالی، بی تا، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، مؤسسه البعثه.

۲۱. شیخ صدوق، محمد بن علی، الخصال، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش، قم، تحقیق: غفاری، علی اکبر، چاپ اول.

۲۲. شوشتری، میر عبداللطیف خان، تحفه العالم و ذیل التحفه، ۱۳۶۳، تهران، طهوری، به اهتمام: ص موحد.



حمزه فنصوری عارف اندونزیایی و تأثر او از ادبیات عرفانی فارسی

محمد فاطمی مهر^۱

دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷

چکیده

حمزه فنصوری عارف پر آوازه اندونزیایی قرن دهم هجری، پدر عرفان اسلامی در زبان مالایی است که اصول و مبانی عرفان اسلامی در زبان مالایی ترویج کرده است. این عارف بزرگ سفرهای متعددی داشته و به منطقه غرب آسیا حجاز و عراق و بیت المقدس هم رفته است. در این مسیر از علماء و مشایخ تصوف بهره برده است؛ بخصوص در طریقت از مشایخ قادریه استفاده کرده و به لحاظ اندیشه عرفانی پیرو محی الدین ابن عربی است. او اندیشه‌های عرفانی اش را در قالب اشعار و نثر عرفانی تبیین کرده است. از همین روی به عنوان پایه گذار ادبیات عرفانی در جوامع مالایی زبان، نیز شناخته می شود. از ویژگی های مهم او تسلط بر ادبیات عرفانی فارسی و عربی است. در نتیجه آثار او وابستگی فراوان به ادبیات عرفانی فارسی دارد به گونه ای که در رساله هایش استنادات فراوانی به اشعار عرفای فارسی زبان همچون مولوی، جامی، شبستری و مفصل تر از همه فخرالدین عراقی عارف و شاعر پر آوازه ایرانی دیده می شود. در این مقاله در تلاش هستیم تا ضمن مروری بر شخصیت و شاخص های عرفانی او، تأثیرپذیری از ادبیات فارسی را در آثار او مورد توجه قرار دهیم.

واژگان کلیدی

حمزه فنصوری، عرفان اسلامی، عارف، ادبیات عرفانی، زبان فارسی، زبان مالایی.

۱. پیشینه تحقیق

در عصر کنونی تلاش های پروفیسور سید نقیب العطاس عالم و دانشمند بزرگ مالایی زبان باعث گردید که تا نام فنصوری در جامعه مالایی زبان و نیز در فضای بین الملل دوباره زنده شود. عنوان رساله دکترای العطاس، "عرفان حمزه فنصوری"^۱ است این رساله در سال ۱۹۶۶ میلادی در دانشکده شرق شناسی دانشگاه لندن به انجام رسیده است. رساله شامل دو بخش دارد؛ بخش اول آن به شخصیت و شاخصه های عرفان فنصوری پرداخته و در بخش دوم سه کتاب از نوشته های فنصوری را از زبان جاوایی به زبان انگلیسی ترجمه شده است. رساله ای مفصل که در چاپ قدیمی آن بالغ بر ۸۵۰ صفحه است. ترجمه این آثار به انگلیسی سبب شد که در فضای انگلیسی زبان این عارف مالایی بیشتر مورد توجه محققین قرار گیرد و محققین متعددی از جمله براژینسکی^۲ پس از او هم بررسی آثار فنصوری توجه نشان دهند.

در میان مقالات فارسی زبان تا آنجا که تحقیق شد عمده مقالات ترجمه از نویسندگان شرقی یا اروپایی است و تحقیق مستقلی در زبان فارسی یافت نمی شود عمده ای مقالات به زبان انگلیسی و زبان مالایی است. البته مدخل حمزه فنصوری در دائرة المعارف بزرگ اسلامی نوشته ی خانم فاطمه لاجوردی آخرین مقاله فارسی در باب فنصوری است که نکات و ارجاعات مناسبی به منابع اصلی را دارد. البته در دهه اخیر تلاشی وافر از سوی دو محقق ارجمند آقای ذکرگو و خانم حاجی مهدی تاجر انجام گرفته است که در این تحقیق این سه کتاب فنصوری از زبان جاوایی به زبان فارسی برگردانده شده است و در ضمن آن تحقیق علمی پیرامون ارجاعات و مستندات کلام فنصوری شکل گرفته است که به صورت پاورقی آمده است؛ در این پاورقی ها تلاش شده است که منابع فارسی و عربی کلام فنصوری از اشعار ادباء و عرفای فارسی زبان مشخص گردد.

1. The Mysticism Of Hamzah Fansuri

2. Braginsky. Vladimir .I

۲. زندگی و شخصیت فنصوری

حمزه فنصوری -عارف و شاعر پر آوازه‌ی مالایی زبان- تأثیرات فراوانی در پایه گذاری و بسط اندیشه های عرفانی در جوامع مالایی زبان داشته است. تاریخ تولد و وفات او دقیقاً مشخص نیست اما آن چه که از تحقیقات انجام گرفته بدست می آید، در قرن اواخر قرن ۱۶ میلادی و اوائل قرن ۱۷ در قید حیات بوده است که معادل قرن دهم هجری است. (العطاس ۱۹۷۰، ص ۱۹) محل تولد او در شهر باروس یا فنصور در ساحل غربی سوماترا است به همین جهت به "فنصوری" ملقب شده است. (همان، ۲۰) او سفرهای متعددی داشته است از جمله سفر به سیام. در این شهر برای مدتی اقامت داشته و در آن جا با جمعی از علماء و اندیشمندان ایرانی مراوده داشت از طریق با زبان فارسی و عربی آشنا گردید. (فنصوری ۱۳۹۷، ص ۱۰) البته این قول، یک نظر درباره آشنایی او با زبان فارسی است. به گفته العطاس در این که فارسی را در کجا یاد گرفته است ابهام وجود دارد و با توجه به این که فنصوری از "شهر نو" در آثارش سخن گفته، امکان دارد این شهر مکانی در ایران باشد و "شهر نو" فارسی است و همانگونه که گزیده التاریخ اثر مستوفی ذکر کرده است، شهری به این نام در نزدیکی مراغه در استان آذربایجان وجود داشته و این نام نزد اروپاییان هم شناخته شده بوده است؛ این نکته می تواند احتمالی بر اقامت او در ایران باشد (العطاس ۱۹۷۰ ص ۳۰). در هر صورت، این آشنایی عمیق و تأثیر گذار بوده به گونه ای که برای او تسلط بر ادبیات فارسی و عربی بخصوص ادبیات عرفانی را فراهم نموده است که اثرات این امر در مکتوبات او بسیار مشهود است. (همان، ص ۳۵)

نکته دیگر سفر او به جنوب شرق آسیا است از عراق و حجاز تا بیت المقدس. در سفر به عراق در بغداد، در کنار مزار ملا عبدالقادر گیلانی اقامت داشته و استفاده از مشایخ صوفیه بخصوص طریقه قادریه کرده است و به این طریقت پیوسته است و مشایخ آن طریقت کسب اجازه نموده است (همان، ص ۳۱). این سفرهای ذکر شده به منطقه خاورمیانه خود می تواند مویدی بر حضور یا اقامت در ایران و یا حداقل عبور از آن باشد زیرا که در گذشته مسیر تجاری زمینی از شرق به غرب - معروف جاده ابریشم - از ایران می گذشته است. به هر روی شناخت او با خاستگاه اصلی اسلام صرفاً یک امر ظاهری همانند گردشگران و سفرنامه نویسان قدیم نیست بلکه او در تراز یک اندیشمند و انسان



دغدغه مند در این منطقه حضور یافته که نتیجه آن در تسلط عمیق بر زبان عربی و فارسی از سویی است و از سویی دیگر هم نشینی با علماء و عرفا است که منجر به تربیت عالمی عارف از جناب فنصوری است که همه به لحاظ علمی مسلط بر مباحث مختلف است - چنانچه که کتب او مملو از اشارات متعدد به دیدگاههای علماء فرق مختلف اسلام در مباحث کلامی و اعتقادی و به نقد آنان است - و هم به لحاظ معنوی خود به مقام استادی و رهبری جریان تصوف در منطقه مالایی زبان تبدیل گردیده است. تاثیر شخصیت فنصوری در عرفان اسلامی در میان مالایی زبانان به گونه است که او را پدر عرفان اسلامی مالایی برشمرده اند که اصول عرفان اسلامی در قالب شعر به زبان مالایی آورده است و به واسطه استفاده از زبان شعر، بنیانگذار ادبیات عرفانی مالایی یعنی شعر عرفانی، نیز محسوب می شود. (همان ص ۳)

۳. بررسی اجمالی آثار او

از او مجموعه اشعاری توسط دروز^۱ و براکل^۲ جمع آوری شده است که شامل ۳۲ شعر است (سراج ۲۰۲۱). این مجموعه اشعار به فارسی ترجمه نشده است اما سه رساله به نامهای شراب العاشقین، اسرار العارفین، المنتهی که مهمترین متون عرفانی او است که اخیرا زبان فارسی ترجمه شده اند اصل این آثار به خط جاوی است.^۳ در هر سه رساله تکیه ملموسی بر ادبیات عرفانی فارسی شده است که در ادامه در ضمن اشاراتی خواهد شد.

۳.۱. کتاب اسرار العارفین

کتاب اسرار العارفین به بیان اسرار سلوک و علم توحید می پردازد. شیوه نگارش رساله به لحاظ موجز نویسی شبیه لمعات عراقی و منظومه ملاهادی سبزواری است. جناب فنصوری، پس از بیان مباحث عرفانی در قالب شعر، شرحی مختصر بر این اشعار نوشته است که در آن، اساس مطالب به صورتی موجز و اشاره وار تبیین شده است. با وجود این همچنان نیازمند تفسیر و تبیین بیشتر است تا عمق مباحث عرفانی آن آشکار گردد. این کتاب دارای

1. G. W. J. Drewes

2. L. F. Brakel

۳. این خط، خط قدیمی مردم مالایی زبان بوده که تا قبل سطره اروپایی ها بر مجمع الجزایر اندونزیی مورد استفاده قرار می گرفته است در این رسم الخط از حرف عربی برای نوشتار زبان جاوی استفاده شده است.

۶۲ بند و عنوان کلی تنظیم شده است. در بند ۴ اشعاری از جناب فنصوری آمده که در قالب ۱۵ دو بیتی معارف عرفانی مورد نظر را اشاره می کند.^۱ پس از پایان این ابیات از بند پنجم به شرح این ابیات پرداخته است.

او در مجموع این ابیات و شرحش به شناخت هستی و انسان بر وزان عرفان اسلامی می پردازد که به خوبی می توان تأثر او را از نظام عرفانی ابن عربی متوجه شد. عمده مباحث این رساله پیرامون توحید از نگاه عرفان اسلامی است البته مقداری هم به بحث انسان کامل و فناء پرداخته است. غالب استنادات جناب فنصوری در این رساله به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی است البته از سخنان عرفا نیز استفاده شده است که رجوع به کلمات فخرالدین عراقی در لمعات بیش از همه است. به گونه ای که بیش از نیمی از استنادات به کلمات عرفا، مربوط به اشعار عراقی در لمعات است. در بخش انتهایی آن اشاره ای دارد به لزوم تبعیت از دستورات شریعت و تأکید می کند که بدون پیروی از شریعت معرفت و حقیقت ممکن نیست (فنصوری ۱۳۹۷ ص ۸۹).

۳.۲. کتاب شراب العاشقین

این کتاب ۷ بخش دارد و در آن از ۴ رکن اساسی شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت سخن به میان آمده است. در مقدمه این رساله توضیح می دهد که در تلاش است که در این کتاب راه وصول به حق تعالی و معرفت را به زبان مالایی بیان کند برای کسانی که با زبان عربی و فارسی آشنا نیستند. (همان ص ۹۵) همین نکته خود می تواند مویدی باشد بر اینکه پیش از او در زبان مالایی اثری قابل توجه پیرامون مسائل عرفانی و سلوکی وجود نداشته است و مشتاقان این مباحث می بایست به کتب فارسی یا عربی مراجعه می کردند که از مقدور همگان نیست.

۳.۳. رساله المنتهی

این رساله که رساله ای موجز و مختصر است در ۳۱ بند تنظیم شده است و در آن آیات و روایات و اشعار فراوانی استفاده است به گونه ای که میزان استنادات به اقوال دیگر این



۱. البته در تحقیق و ترجمه فارسی این کتاب ۴ بیت دیگر اضافه شده است که در نسخه العطاس نیست و محقق محترم آن را دارای اصالت نمی داند. (ر. ک فنصوری ۱۳۹۷ ص ۲۱)

رساله از دو رساله دیگر، بیشتر است و از زبان دیگر سخن را بیان داشته است. به جهت محتوایی بخشی از این رساله درباره معرفت رب از طریق معرفت نفس است؛ بخشی دیگر از این رساله وصف فناء فی الله است که در آن از تعبیر عرفا مختلف استفاده شده است. از جهت عنوان رساله همه نام انتخاب شده، تناسب بسیاری با محتوا دارد و در آن منتهای سلوک یک سالک یعنی وحدت با حضرت حق و فناء فی الله را ترسیم شده است.

۴. استفاده گسترده از سخنان مشاهیر عرفان و ادب فارسی و عربی

جناب فنصوری شناخت گسترده از شخصیت های عرفانی دارد و با آثار آنها انس دارد این ویژگی از استنادات متعدد او به کلام آنان یافت می شود. در همین سه رساله کوچک از افراد بسیاری نام برده است سعدی شیرازی (م ۶۹۱ ه.ق)، حلاج (م ۳۰۹ ه.ق)، فخرالدین عراقی (م ۶۸۶ ه.ق)، جنید بغدادی (م ۲۹۷ ه.ق)، بایزید بسطامی (م ۲۳۴ یا ۲۶۱ ه.ق)، شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ ه.ق)، شبلی (م ۳۳۴ ه.ق)، شاه نعمت الله ولی (۸۳۴ ه.ق)، ملا عبدالرحمان جامی (م ۸۹۷ ه.ق)، ابن عربی (م ۶۳۸ ه.ق)، شمس تبریزی (م قرن ۷ ه.ق)، شمس مغربی تبریزی (م ۸۰۹ ه.ق)، امام محمد غزالی (م ۵۰۵ ه.ق)، مولوی (م ۶۷۲ ه.ق)، عین القضات همدانی (م ۵۲۵ ه.ق)، هجویری (م ۴۶۵ ه.ق)، عطار نیشابوری (م ۶۱۸ ه.ق) و... این افراد قله های عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی محسوب می شوند و نوشته های جناب فنصوری مملو است از استفاده مناسب از کلمات این مشاهیر. این میزان استفاده و تسلط او بر اشعار و کلام این بزرگان از شخصیتی غیر فارس زبان و متعلق به جغرافیایی بسیار دور از منطقه غرب آسیا، حیرت انگیز است؛ بخصوص در رساله المنتهی استناد به اشعار و کلمات عرفای فارس و عرب زبان بسیار زیاد است، از همه بیشتر فخرالدین عراقی و محی الدین ابن عربی است. می توان ادعا کرد که رساله المنتهی، بسیار متأثر از رساله لمعات عراقی است به گونه ای که در ۱۰ بند از ۳۱ بند این رساله مستقیماً به اشعار لمعات عراقی اشاره شده است.

۵. برخی از شاخصه های عرفان اسلامی و استفاده فنصوری از اشعار عرفانی در تبیین آنان

آن گونه که از محتوای نوشته های جناب فنصوری بدست می آید و محققین گفته اند فنصوری در مباحث عرفان نظری پیروی مکتب ابن عربی است و اصول عرفانی او را ترویج

می‌کند (العطاس ۱۹۷۰ ص ۳۵) البته به لحاظ سلوکی و عرفان عملی پیروی طریقه قادریه است و از مشایخ این طریقه کسب اجازه کرده است (همان، ص ۳۱). شاید یکی از دلایل استفاده گسترده از اشعار فخرالدین عراقی انتساب عراقی به ابن عربی باشد. مطابق برخی از نقلها جناب عراقی در قونیه به ملاقات قونوی^۱ رفته و فصوص الحکم ابن عربی را از او استماع کرده است و در همین اثناء کتاب لمعات را نوشته است. (عراقی ۱۳۶۳ ص ۸؛ امینی نژاد ۱۳۹۰ ص ۴۷)

بررسی و تطبیق عناصر اصلی تفکر عرفانی جناب فنصوری این امر را بهتر آشکار می‌کند؛ برخی از این عناصر عبارتند از:

۵.۱. همراهی شریعت، طریقت و حقیقت

این امر از مشخصه های سلوکی اهل عرفان و تصوف است و مبنایی مهم در درست بودن طریقت محسوب می‌شود و شاخصی برای تمییز عرفان حقیقی از کاذب. در بین طرق صوفی، میزان پایبندی به دستورات شریعت متفاوت است برخی از طرق یا نحله های منشعب از یک طریقت با ادعای رسیدن به حقیقت، التزام به دستورات شریعت را لازم نمی‌دانند و مدعی هستند که التزام به شریعت امری برای متبدیان است؛ البته این سخن مورد پذیرش عارفان بزرگ در تاریخ تصوف نیست و این بزرگان در آثار خود مکرر درصدد طرد این سخنان نادرست برآمده اند. (علی آقانوری، ۱۳۸۱) جناب فنصوری با توجه به این انحراف بر نفی تاکید دارند و در مثالی زیبا بر لزوم همراهی این سه گانه توجه می‌دهد. "شریعت همانند حصار است و طریقت همچون خانه است و حقیقت محتوای خانه است اگر خانه حصار نداشته باشد مردم به خانه هجوم آورده و محتوای آن را می‌ربایند. اگر سالک هم مقید به شریعت نباشد شیطان وی را راهزنی می‌کند." (فنصوری ۱۳۹۷ ص ۹۷) و یا در عبارتی او این شعر منسوب به شمس تبریزی نقل کرده است:



۱. لازم توجه است قونوی فرزند خوانده و شاگرد اصلی ابن عربی است که در تبیین و تفسیر و اشاعه مکتب ابن عربی نقش اساسی دارد. رک حکمت عرفانی ص ۴۶

شریعت را مقدم کردم اکنون حقیقت از شریعت نیست بیرون
کسی کو در شریعت راسخ آید حقیقت راه بر وی خود گشاید

(همان ص ۱۰۱)^۱.

۵.۲. وحدت وجود

وحدت وجود عنصری اصلی عرفان نظری اسلامی است بخصوص با شکل گیری مکتب عرفانی ابن عربی این اصل جایگاه واقعی و اصلی خود را در مباحث توحید عرفانی پیدا کرده است. به لحاظ سلوکی نتیجه عالی در سلوک رسیدن به شهود وحدت وجود است. وحدت شخصی وجود در حقیقت همان توحید از منظر عرفاست قیصری در مقدمه شرح فصوص این امر را چنین معنا می کند "و هو [الوجود] حقیقه واحده لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها لا یقدح فی وحدة ذاتها" (قیصری؛ ۱۳۷۵، ص ۱۶) وجود حقیقت واحدی است که تكثر در آن راه ندارد و تكثر ظهورها و صورتها به وحدت ذاتی آن آسیبی نمی رساند. این مفهوم توسط جناب فنصوری در عبارتهای مختلف ارائه شده است در برخی از موارد از اشعار فارسی استفاده شده است مثل این عبارت لمعه سوم از لمعات عراقی:

"دریای کهن چو زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست"

(فنصوری ۱۳۹۷ ص ۶۲)

و یا بیت منقول از لمعه دوم:

"معشوق و عشق و عاشق هر سه یک است اینجا چون وصل در نگنجد هجران چه کار

دارد" (همان ص ۱۵۰)

یا شعر ملا عبدالله جامی:

همسایه و همنشین و همره همه اوست در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

۱. لازم ذکر است محقق کتاب، آدرس منبع را ذکر نکرده است که نشان دهنده دست نیافتن بر اصل این شعر است. در منابع شعر فارسی دو شخصیت با نام شمس تبریزی وجود دارد یک شمس الدین محمد تبریزی (۵۸۲-۶۴۵ ه.ق) استاد مولوی، شاعر معروف و صاحب کتاب مقالات و دیگری ملا محمد شمس مغربی تبریزی (۷۴۹-۸۰۹ ه.ق) که بیشتر شمس مغربی معروف است و دیوان مغربی از آن اوست. در رسائل فنصوری از هر دو شخصیت نام برده شده است.

(همان ص ۱۴۴)

۵.۳. فناء

فناء یا فناء فی الله بالاترین مرتبه سلوک الی الله است که خود شامل سه مرتبه فناء ذاتی، صفاتی و افعالی است در تبیین و تفسیر این امر که غایت سلوک محسوب می شود بیانات مختلفی آمده است جناب فنصوری در رساله های خود برای تبیین این امر از جنبه های مختلف وارد شده است از آیات و روایات و سخن عرفا استفاده کرده است همچنین از اشعار عرفای استفاده شده است؛ به عنوان مثال شعر منسوب به ابوسعید ابو الخیر:

آترا که فنا شیوه و فقر آیین است نه کشف یقین نه معرفت نه دینست
رفت او ز میان همین خدا ماند خدا الفقر اذا تم هو الله اینست

(همان، ص ۷۸)

یا شعر سعدی

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بی خبرانند کانرا که خبر شد خبری باز نیامد

(همان ص ۸۲)

۵.۴. عشق

عشق از مفاهیم پر تکرار در نوشته های فنصوری است و همان طور که گذشت رساله دوم او شراب العاشقین است. عشق و عاشق و معشوق در ادبیات عرفانی نیز از کلمات اساسی است و رابطه بندگان با خداوند قالب این کلمات ترسیم می شود. در همین رساله باب هفتم در بیان عشق و شکر است. در ابتدای این بخش دارد که:

"بدان که عشق در میان همه مراتب شریف بالاترین مرتبه را دارد چون عشق را نمیتوان با تلاشهای فردی و بدون لطف خداوند سبحانه و تعالی دریافت نشان عشاق این است که از مرگ ترسی ندارند اگر کسی از مرگ بترسد عاشق نیست، چرا که عشاق اشتیاق مرگ دارند. پیامبر خدا (ص) می فرماید: مَنْ مَاتَ مِنَ الْعِشْقِ فَقَدْ مَاتَ شَهِيداً"

این بیان و عبارت شبیه کلام مولوی در غزلیات شمس است که:

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید در این عشق چو مردید همه روح پذیرید



بمیرید بمیرید و زین مرگ مترسید
 بمیرید بمیرید و زین نفس بیرید
 یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان
 بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا
 بمیرید بمیرید و زین ابر برآید
 خموشید خموشید خموشی دم مرگست
 کز این خاک برآید سماوات بگیرید
 که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
 چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
 بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید
 چو زین ابر برآید همه بدر منیرید
 هم از زندگست اینک ز خاموش نفیرید
 (مولوی ۱۳۷۸ ص ۵۸)

یا در ادامه متن فنصوری به لحاظ محتوای سخنان او نزدیک غزل عراقی است که با این ابیات شروع می شود:

من مست می عشقم هشیار نخواهم شد
 امروز چنان مستم از باده دوشینه
 تا هست ز نیک و بد در کیسه من نقدی
 آن رفت که می رفتم در صومعه هر باری
 از توبه و قرایی بیزار شدم، لیکن
 از دوست به هر خشمی آزردن نخواهم گشت
 چون یار من او باشد، بی یار نخواهم ماند
 وز خواب خوش مستی بیدار نخواهم شد
 تا روز قیامت هم هشیار نخواهم شد
 در کوی جوانمردان عیار نخواهم شد
 جز بر در میخانه این بار نخواهم شد
 از رندی و قلاشی بیزار نخواهم شد
 وز یار به هر زخمی افکار نخواهم شد
 چون غمخورم او باشد غم خوار نخواهم شد
 (عراقی، ص ۱۸۷)

این دو غزل شاهدهی از میان هزاران بیت شعر فارسی که ادبیات عرفانی است که رابطه عبد و معبود را در قالب عاشق و معشوق ترسیم کرده است. چه بسا پرتکرار بودن مفاهیم عاشقانه در عبارات فنصوری به سبب تاثیر پذیری از او ادبیات فارسی دارد که به گفته برخی از محققین ادبیات عرفانی فارسی، زبان نخست عرفان و تصوف اسلامی است.

۶. جایگاه اشعار او در ادبیات مالایی

در مورد جایگاه فنصوری در ادبیات مالایی بخصوص ادبیات عرفانی محققین معترف هستند که او نخستین شخصی است که اشعار عرفانی را وارد ادبیات مالایی کرد و حتی برخی از گونه های شعری مالایی را به او نسبت داده اند. مضاف بر آن به جهت تسلط بر زبان فارسی و عربی از سویی و از سویی دیگر تسلط بر علوم اسلامی بخصوص عرفان، اصطلاحات علمی عرفانی را وارد ادبیات مالایی کرده و آنها را بومی سازی کند. نکته سوم

ورود صنایع ادبی فارسی و عربی به ادبیات مالایی توسط اشعار فنصوری است. (لاجوردی ۱۳۹۸)؛ نکته آخر آن که اشعار و نوشته جناب فنصوری تنها نوشته های عرفانی و ادبی متأثر از ادبیات فارسی نیستند می تواند گفته راهی که او شروع کرد پس از او ادامه پیدا کرد از جمله شاگرد او شمس الدین سوماترای (م ۱۰۳۹ ق / ۶۳۰ م). او هم همانند فنصوری به زبان فارسی تسلط دارد و رساله «حق الیقین فی عقیده المحققین» نوشته است در این کتاب خود از نوشته های شبستری و ملا عبدالرحمان جامی استفاده می کرده است. (نسرین ۲۰۱۶)

جمع بندی

آن چه که بیان شده مروری بر شواهد تأثیری ادبیات عرفانی فارسی بر شکل گیری مکتب عرفانی و ادبیات عرفانی در زبان مالایی توسط جناب فنصوری است از سویی دیگر نشان دهنده جاذبه ها و قدرت ادبیات فارسی در شکل دهی به جریات فرهنگی و اجتماعی در بیرون جغرافیای فارسی زبانان است. این مهم خود می تواند الگویی برای ترویج و توسعه ظرفیت های تمدن کهن ایران زمین در میان دیگر اقوام جهان بخصوص ملت های مسلمان دارد. بخصوص آن که ایران به عنوان یکی از پایه اصلی فرهنگ معنوی اسلام و جریانات تصوف محسوب می شود، همچنان توانایی استفاده از این ظرفیت برای ترویج معارف عمیق اسلام و اهل بیت دارد.

فهرست منابع

۱. آقانوری علی؛ تصوف و شریعت؛ مجله هفت آسمان ۱۳۸۱ شماره ۱۶
۲. امینی نژاد، علی حکمت عرفانی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۹۰ قم
۳. عراقی فخرالدین؛ کلیات عراقی؛ محقق / مصحح: سعید نفیسی؛ انتشارات سنائی؛ چاپ: چهارم ۱۳۶۳، تهران
۴. فنصوری حمزه؛ سه رساله اسرار العارفین، شراب العاشقین، المنتهی؛ تحقیق و ترجمه امیر حسین ذکریگو و لیلا حاجی مهدی تاجر نام ناشر: مرکز پژوهشی میراث مکتوب چاپ اول ۱۳۹۷ تهران
۵. قیصری داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)؛ محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی



۶. لاجوردی فاطمه (۱۳۹۸)، حمزه فنصوری، سید کاظم موسوی بجنوردی (ویراستار) دائرة

المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مشاهده از

7. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/236656>

۸. مولوی جلال الدین محمد، کلیات شمس یا دیوان کبیر با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان

فروزانفر جلد ۱ انتشارات امیرکبیر تهران، ۱۳۷۸

9. Al-Attas, S. M. N., *The Mysticism Of Hamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970

10. Braginsky, V. I., «Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data from His Poems and Early European Accounts», *Archipel*, 1999, vol. LVII;

11. Siraj Fuad Mahbub, *The Effect of Hamzah Fansuri's Mystical Thought To The Muslim Intellectual Tradition in The Archipelago*, IBDA': Jurnal Kajian Islam dan Budaya, Vol. 19, No. 2, Juli - Desember 2021, DOI: 10.24090/ibda.v19i2.

12. Nasir M.N.M, *Convergences And Divergences In Understanding ,A Malay Sufi Text Of The 17th Century , Islam And Civilisational Renewal*, ICR Journal Vol 7.3 , Kuala Lumpur, 2016



بررسی جایگاه حقوق شهروندی از منظر اسلام و مسیحیت

محمدصادق سازندگی^۱

پژوهشگر و طلبه حوزه علمی قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

چکیده

امروزه اغلب افراد در محیط های شهری زندگی می کنند و آنچه مسلم است این است که در فضای زندگی شهری رفع نیازها از طریق تعاملات متقابل افراد با یکدیگر صورت می پذیرد. لذا آنچه در روند این نوع زندگی ضروری به نظر می رسد، قاعده مند ساختن روابط افراد در جامعه ی شهری به جهت جلوگیری از هرج و مرج و بی ثباتی در جامعه است. حقوق شهروندی نقش اساسی در شکل دادن به وضعیت سیاسی، حقوقی و اجتماعی افراد در یک جامعه ایفا می کند و بر حقوق و وظایف آنها به عنوان اعضای فعال جامعه تأکید می کند. عدم رعایت حقوق شهروندی می تواند جامعه را مورد تهدید قرار دهد، بنابراین با توجه به اهمیت این حقوق، ضرورت دارد در خصوص تبیین و شناخت آنها، مورد توجه قرار گیرد. توجه به تعالیم ادیان الهی، نقش مؤثر آنها را در شکل دهی و ترویج حقوق بشر روشن می کند، زیرا خاستگاه حقوق بشر، فطرت انسان است، خالق این فطرت بهتر و بیشتر از هر مرجع دیگری از آفریده خود اطلاع دارد. فطرتی که انسان برای دستیابی به آن باید از لایه های خودخواهی عبور کند. از این رو حقوق اسلامی با دیگر حقوق وضع شده از سوی انسان ها اختلاف مبنايي دارد. بر این اساس بررسی دیدگاه اسلام و مسیحیت به عنوان دو دین بزرگ و جهانی از اهمیت بسزایی برخوردار است. در این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه ای و با روش توصیفی - تحلیلی در نظر دارد با بررسی و تبیین جایگاه حقوق شهروندی از دیدگاه قرآن و کتاب مقدس، از آن الگو گرفته تا در بحث حقوق شهروندی به کار گرفته شود.

واژگان کلیدی

حق، شهروند، کرامت انسانی، اسلام، مسیحیت، کتاب مقدس.

وقتی به محیط اطراف خود توجه می‌کنیم یکی از مقوله‌های مهم در زندگی بشر وجود قانون و قانون‌گذاری حکم و دانا می‌باشد. زیرا به تجربه اثبات شده است که نبود قانون موجب مختل شدن زندگی انسان‌ها و هرج و مرج در برنامه‌ها می‌گردد. بحث در مورد حقوق بشر و شهروند، از مباحث مطرح و مهم جهان کنونی است که مورد توجه اندیشمندان و صاحبان مکاتب حقوقی مختلف قرار گرفته است. حقوق‌دانان و قانون‌گذاران می‌خواهند جامعه بشری را با تنظیم و تقنین برنامه‌های فردی و اجتماعی به سویه کمال رهبری نمایند و در پرتو تعیین وظایف افراد و تأمین حقوق آنان، سعادت جسمی و روانی آنها را فراهم کنند. برای نیل به این هدف، قانون‌گذار باید دو شرط اساسی داشته باشد. انسان‌شناس کاملی باشد و از هر نوع خودخواهی دور باشد و از سوی دیگر باید ژرفنگر باشد و با وسعت دید همه افراد را مورد توجه قرار دهد.

در سیستم قانون‌گذار الهی که قوانین پیرو مصالح فردی و جمعی هست، بسیاری از احکام عبادی برای پرورش و سازندگی فرد و روحیات او قانون‌گذاری شده و بسیاری از احکام دیگر نیز برای اصلاح جامعه و ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق ملت اسلامی است. همواره مصالح فردی و اجتماعی در احکام فقهی مراعات شده است. هر گاه این دو مصلحت در یک جا باهم اصطکاک و برخورد پیدا کند مصالح عمومی بر مصالح فردی ترجیح پیدا می‌کنند. چه کسانی سزاوار قانون‌گذاری و تبیین حقوق و تعیین مصالح هستند؟ خالق این جهان بهتر و بیشتر از هر مرجع دیگری از آفریده خود اطلاع دارد. در اسلام برگزیدگان خدا، پیامبران اسلام حضرت محمد(ص) و امامان از اهل بیت که داناترین، حکیم‌ترین، عابدترین و برترین انسان‌ها بوده‌اند و ماموریت داشتند این وظایف را به عهده بگیرند. از این رو لازم است، با تتبع و جستجو در آیات و روایات و سیره‌ی امامان معصوم(ع)، در قانون‌گذاری الگو بگیریم. در مسیحیت نیز حقوق شهروندی وجود دارد و هر انسانی باید از آن برخوردار باشد. به عنوان یک فرد مسیحی، آنچه کتاب مقدس می‌گوید باید مرجع نهایی باشد.

هدف از این پژوهش این است که با تبیین جایگاه حقوق شهروندی، دیدگاه و مواضع قرآن و کتاب مقدس در مورد حقوق مردم در جامعه را بررسی نمایم تا از آن الگو گرفته و

مفهوم شناسی

مناسب است در این جا برخی از مفاهیم، مورد توجه قرار گیرد تا بر اساس تعاریف مطرح شده، بحث پیگیری شود.

واژه حق

در لغت عربی، برای حق و مشتقات آن معانی مختلفی ذکر شده. در علم فقه و حقوق و حتی فلسفه تعریف های گوناگونی ارائه شده است اما در لغت عرب می توان آن تعاریف را به یک معنا باز گرداند و آن معنا به اعتبار وجه مصدری حق (ثبوت) و به اعتبار وجه وصفی آن (ثابت) می باشد. (گرجی، ۱۳۶۲) از این رو به هر چیزی که دارای نوعی ثبوت و وجوب است حق اطلاق می گردد. (ابن منظور ۱۴۰۵ق: ۵۹/۱)

در اصطلاح، حق عبارت است از اقتداری که قانون به افراد می دهد تا عملی را انجام دهند. آزادی عمل، رکن اساسی حق در این تعریف می باشد. یعنی آدمیان در انجام یا عدم انجام آن عمل آزادند. (امامی ۱۳۹۴: ۱۲۵/۱) به بیان دیگر، حق امری اعتباری است که پشتوانه قانونی دارد. ثمره آن حفظ نظم جامعه است. از این رو، طبق این دیدگاه، «حق» غیر از معتبر بودن توسط اجتماع شأن دیگری ندارد. منظور از حق در این مقاله همان معنای اصطلاحی می باشد.

شهروند

در تعریف لغوی، شهروند به ساکن شهر اطلاق می شود و مراد از شهر، آبادی بزرگی می باشد که دارای خیابان ها و کوچه ها و خانه ها و نفوس بسیاری می باشد. (عمید، ۱۳۶۹)

شهروند در لغت دهخدا اینگونه تعریف شده است: اهل یک کشور با یک شهر. همچنین آمده است که پسوند «ند» در واژه شهروند در واقع «بند» بوده است یعنی شخصی که به شهری بند و متصل است، ولی به مرور زمان تبدیل به «وند» شده است و «ی» موجود در شهروندی، یاء نسبت است، یعنی هر چیزی که مربوط به شهروند است. (پروین، ۱۳۸۷)

اولین فرهنگ فارسی به فارسی که کلمه ی شهروند را در خود جا داده است، فرهنگ فارسی امروزی است که در آن به تعریف شهروند پرداخته است و این گونه تعریف نموده:



کسی که اهل یک شهر یا کشور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد (صدوری افشار و حکمی، ۱۳۴۹). بنابراین شهروند یعنی عضو و تابع یک کشور و به همین معنا شهروند در اصطلاح حقوقی یعنی ساکنان یک کشور که از حقوق و مزایای مدنی متساوی بهره‌مند می‌شوند. (همان)

حقوق شهروند در این مقاله نیز به معنای بهره‌مندی ساکنان یک کشور از حقوق و مزایای مدنی متساوی می‌باشد.

کرامت به معنای بزرگی ورزیدن، بزرگی، بخشندگی، سخاوت و جوانمردی است (آقای ۱۳۷۴). همچنین به معنای پاک بودن از آلودگی، شرف و کمال به کار رفته است (معین، ۱۳۵۰: ذیل لغت کرامت). و نیز به اعتقاد برخی از محققان، کرامت عبارت است از عزت، تفوق و برتری در نفس و ذات چیزی بدون آنکه نسبت به دیگری سجده شود و بخشندگی و سخاوت از آثار و لوازم آن است (مصطفوی ۱۳۶۸). هرچند متناسب با موارد و مصادیق و متعلق آن جلوه‌های گوناگون و متفاوتی می‌یابد اما در مباحث حقوقی باید برای آن معنایی متناسب با معنای لغویش جست و جو کرد. به اجمال می‌توان گفت: حق کرامت به معنای حق رعایت عزت نفس آدمی است.

حقوق شهروندی در اسلام

در این بخش دیدگاه اسلام درباره بعضی از حقوق مانند حق اداره شایسته و حسن تدبیر، حق تشکیل خانواده، حق کرامت و برابری انسان و ... بیان می‌شود.

حق حیات

از دیدگاه قرآن کریم، حیات رحمتی الهی بر روی زمین است که خداوند متعال به انسان‌ها عطا کرده است: «فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها ان ذلک لمحیی الموتی؛ پس به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مردنش زنده می‌کند و محققاً همان خدا است که مردگان را هم پس از مرگ زنده می‌گرداند» (روم: ۵۰). بر اساس این آیه، حیات رویدنی‌ها مظهر رحمت خداوند شمرده شده است. بنابراین، حیات جانداران، به ویژه انسان‌ها، رحمتی عالی تر و ارزنده تر محسوب می‌شود و همه انسان‌ها از این رحمت الهی برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۴۶).

بر اساس دیدگاه قرآن کریم، علاوه بر آنکه حیات منحصر به این دنیا نمی شود حیات دنیوی جلوه ای از رحمت خداوندی و هدیه ای از سوی ذات اقدس پروردگار به انسان ها به شمار می آید. از این رو حق حیات نیز حقی الهی محسوب می شود که با فیض مستقیم خداوند به وجود می آید و فقط خداوند می تواند در آن تصرف تام کند. به عبارت دیگر، انسان همانند دیگر اجزای آفرینش، مملوک خدا است و مالکیت مطلق خداوند و گستره آن همان گونه که جهان را شامل می شود، انسان را نیز در بر می گیرد. خداوند متعال در آیات فراوانی خودکشی و دیگرکشی را نهی کرده و بر نگاه داشتن حرمت خون انسان ها پیمان گرفته است: «یا ایها الذین امنوا ... لا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیماً» (نساء: ۲۹)، «و اذ اخذنا میثاقکم لا تسفکون دماءکم» (بقره: ۸۴)، «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق» (اسراء: ۲۳)، «و لا تقتلوا بایدیکم الی التهلكة» (بقره: ۱۹۵).

همچنین، در روایات متعددی بر موضوع وجوب حفظ نفس تأکید شده است. برای نمونه، امام صادق (ع) می فرماید: «من قتل نفسه متعمداً فهو فی نار جهنم خالداً فیها» (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۹۵). امام علی (ع) نیز می فرمایند: «المؤمن یموت بکل موته غیر انه لا یقتل نفسه» (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۲: ۲۵۴). در راستای تحقق این اغراض، کسی نمی تواند فرصت حیات را با خودکشی از خود بگیرد و هیچ انسانی را نمی توان وادار کرد فرصت حیات خود را به دیگری واگذارد ولی خود او می تواند حیات خود را برای دیگری نثار کند. در این صورت او با این کار داوطلبانه، مانند شهید (آل عمران: ۱۶۹) فرصت معنوی بزرگ تری برای خود فراهم کرده است.

حق اداره شایسته و حسن تدبیر

می توان وظایف و مسئولیت های دولت را در دو بخش اساسی دسته بندی کرد. وظایفی که به حوزه آرامش و امنیت روحی و اجتماعی و ملی بازمی گردد و مسئولیت هایی که به حوزه آسایش و رفاه اقتصادی ارتباط پیدا می کند.

دولت و حکومت اسلامی موظف به برقراری نظم و امنیت و دفاع از جان و مال مردم و شهروندان است. در آیه ۹۹ سوره یوسف وقتی سخن از هجرت بنی اسرائیل به مصر می شود، حضرت یوسف (ع) به این نکته اشاره می کند که اگر به مصر درآید امید آن



است که به امنیت دست یابد. بنابراین از اهداف حکومت ایجاد امنیت است و بر دولت اسلامی است که این مهم را تامین کند.

از دیگر وظایفی که دولت ها و حاکمان اسلامی باید آن را به خوبی ادا کنند، ایجاد وحدت در میان امت و ملت است. از این رو حکومت موظف است تا ضمن ایجاد وحدت در میان مردم بر حفظ آن بکوشد و از ایجاد اختلاف جلوگیری کند. خداوند در آیه ۵۹ سوره نساء ضمن بیان مسئولیت و وظیفه دولت که اطاعت و پیروی از نظام سیاسی و حاکمان آن است می فرماید که بر دولت است چنان برنامه و اعمال خود را سامان دهد که امت گرفتار تنازع و درگیری نشود و با تصمیم سازی درست و داوری برپایه اصول اساسی و قوانین بنیادین که برپایه آموزه های وحیانی و اصول عقلایی و عقلانی است جامعه را مدیریت نماید و در صورت ایجاد اختلاف با داوری کامل و بی نقص اتحاد و وحدت اجتماعی را حفظ کند.

مسئولیت دیگر دولت از نگاه قرآن تحقق عدالت اجتماعی است. خداوند در آیه ۲۶ سوره ص با اشاره به حکومت داود (ع) توضیح می دهد که وی از سوی خداوند ماموریت یافت تا در میان مردم به حق داوری نماید و اصول عدالت را مراعات نماید. در همین رابطه بر ایشان است تا از مجازات بی گناهان به جای گناهکاران جلوگیری به عمل آورده و نگذارند که حقوق شهروندی کسی پایمال شود و حقی نادیده گرفته شود. (یوسف: ۷۸-۷۹)

مبارزه با ظلم و ستم از دیگر وظایف و مسئولیت های حکومت از منظر قرآن است. قرآن بیان می دارد که بر حکومت های الهی است تا با ظلم و ستم مبارزه کنند و برای سبک بار ساختن مقررات اجتماعی و تسهیل امور مردم تلاش نمایند. از تشدید قوانین سخت جلوگیری نمایند و در اعمال قانون مراعات احسان و عفو را در نظر داشته باشند. (کهف: ۸۷ و ۸۸)

از دیگر مسئولیت های دولت در برابر شهروند آن است که برای اصلاح جامعه تلاش کند. تلاش برای اصلاح جامعه از اصول اساسی نه تنها دولتمردان بلکه هر انسانی است. ارزش و اعتبار اصلاحات تا آن اندازه است که بعثت های پیاپی پیامبران تنها برای این منظور انجام شده است. هر دولتی موظف است همانند هر فرد مسلمان در حوزه اصلاح

فردی و اجتماعی تلاش کند و جلوی هرگونه فساد و تباهی و پدیده های ناهنجار اجتماعی را بگیرد. این مساله همان چیزی است که امام حسین (ع) آن را انگیزه قیام خود برشمرده است و می فرماید: انما خرجت لاصلاح امت جدی؛ (مجلسی، ۱۳۶۱: ۴۴/۳۲۹). بنابراین اصلاح جامعه و جلوگیری از فساد و یا گسترش آن از وظایف دولت اسلامی است که قرآن در آیه ۲۰۵ سوره بقره بدان اشاره دارد.

امام علی (ع) در مقام زمامدار اسلامی نخست برای رعایت ادب و احترام، حقوق مشروع مردم را نسبت به خود بر می شمارد: «فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالتَّصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا» (نهج البلاغه: خطبه ۳۴)

امام (ع) از حقوق مردم چهار چیز را که برای صلاح و رستگاری شان در دو جهان مفید خواهد بود، بیان کرده است که به دو مورد آن اشاره میشود:

خیر خواهی مردم: «التصحيح لكم». من خیرخواه شما باشم؛ یعنی از شما دفاع کنم و آنچه را که مصلحت شما است، برایتان انجام دهم. اولین حق آنها بر امام نصیحت کردن است. نصیحت کردن توجه دادن مردمان به مکارم اخلاق است و جهت دادنشان به اموری که برای زندگی و آخرتشان مفیدتر باشد.

تقسیم عادلانه بیت المال و رفاه بخشیدن به زندگی: «و توفير فيئكم عليكم». حق دیگری که مردم بر گردن حاکم دارند، این است که او بیت المال را متعلق به عموم مردم دانسته و تلاش کند تا همگان بهره لازم را از آن ببرند.

امام خمینی نیز به پیروی از مولای خود دولت اسلامی را چنین توصیف می کند: «دولت در حکومت اسلامی باید خدمت گزار ملت باشد و ملت اگر چنانچه نخست وزیر هم یک وقت ظلم کرد به دادگاه ها شکایت می کند و دادگاه ها او را به دادگاه می برد و جرم او اگر ثابت شد به جزای اعمالش می رسد (موسوی، ۱۳۹۲: ص ۵۰).

ضرورت تشکیل خانواده

خانواده، از آن رو که زیربنا و ریشه ی همه ی نهادهای اجتماعی است، قدرتمندترین کانون اثرگذاری و مؤثرترین مرکز برای ساماندهی یا نابسامانی اجتماع و عامل تشکیل و سیستم دهی به جامعه است. هرگونه تغییر مثبت یا منفی در خانواده، در جامعه ی بزرگ انسانها



تأثیر مستقیم و مؤثر دارد. ثبات یا بی ثباتی خانواده، مستقیماً بر ثبات یا بی ثباتی جامعه تأثیر گذار است.

خانواده به جهت رشد و پویایی حیات جامعه بشری و بقای نسل در آن، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به عنوان یکی از نهادهای مهم اجتماعی محسوب می‌شود؛ چرا که تمامی افراد در جامعه در همین کانون رشد یافته و وارد محیط اجتماع می‌شوند. پرورش و نوع ارتباطات در این کانون چه بسیار حائز اهمیت است، چرا که هر چه این تربیت اصولی‌تر و دقیق‌تر باشد، شخص بالغ‌تر و کامل‌تر وارد اجتماع خواهد شد و بهترین ارتباط اصولی و دقیق، ارتباط اسلامی و دینی می‌باشد.

نخست در جنبه آرامش روحی و روانی حاصل از تشکیل خانواده قرآن می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا؛ و از نشانه‌های او این که از خودتان همسرانی برای شما آفرید تا در کنار آن‌ها آرامش یابید.» (روم: ۲)

فایده دوم اینکه خانواده کانون محبت و رحمت است. خداوند متعال ناظر به این جنبه از زندگی خانوادگی می‌فرماید:

«وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً؛ و میانتان دوستی و رحمت قرار داد.» (روم: ۲) از این آیه درمی‌یابیم که جان مایه تحکیم خانواده، مودت و رحمت است. هر اندازه که مودت و رحمت در خانواده بیشتر باشد خانواده مستحکم‌تر خواهد بود و آرامش موجود در آن پایدارتر است.

فایده سومی که باز می‌توان با استفاده از آیات قرآن برای تشکیل خانواده بر شمرد تأثیر آن بر پرورش تقوا در انسان است. به عبارتی تشکیل خانواده راهکار مؤثری در سازندگی اخلاقی انسان‌هاست. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ؛ شما لباسی برای آن‌ها و آن‌ها لباسی برای شما هستند.» (بقره: ۱۸۷) کارکرد و کاربرد لباس، پوشیدن است. چرا که در جایی دیگری خداوند تقوا را به پوشش در برابر گناه تشبیه می‌کند. پس براساس این قرائن، می‌توان دریافت که در آیه ۱۸۷ سوره بقره وجه تشبیه زن و مرد به لباس یکدیگر به این دلیل است که ازدواج از بین برنده هرزگی و بی‌برنامگی است. نیز به همین دلیل در روایتی از رسول خدا (ص) است که شیطان از ازدواج یک جوان فریاد سر می‌دهد: «مَا مِنْ شَابٍ تَزَوَّجَ فِي حَدَاثَةِ سِنِّهِ إِلَّا عَجَّ

شَيْطَانُهُ يَا وَيْلَهُ يَا وَيْلَهُ عَصَمَ مِنِّي ثُلُثِي دِينَهِ؛ هیچ جوانی در آغاز جوانی ازدواج نمی‌کند، مگر آن که شیطان [موکل بر] او واویلا کنان فریاد برمی‌آورد که دو سوم دینش را از گزند من ایمن کرد.» (مجلسی، ۱۳۶۱: ۱۰۰/ ص ۲۲۱).

نکته دیگر این که قرآن کریم ازدواج را تنها مختص پسرها و دخترهای جوان نمی‌داند و آن را به عموم مردم گسترش می‌دهد و دستور به ازدواج دادن دیگران می‌دهد. «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» بی‌همسران خود و غلامان و کنیزان درستکارتان را همسر دهید. اگر تنگدست‌اند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد، و خدا گشایشگر داناست.» (نور: ۳۲)

حق کرامت و برابری انسانها

اصل کرامت و عزت انسانی از مهمترین حقوق شهروندی است که حاکم اسلامی موظف است در جهت تحقق آن سیاست‌ها و تدابیر لازم را اتخاذ کند. اسلام به شهروندان خود حق برابری مطلق و کامل را در نظر قانون می‌دهد، در قرآن کریم و احادیث دستورات روشنی وجود دارد که همه آنها در حقوق و تکالیف برابرند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛ مؤمنان برادرند» (حجرات: ۱۰). کرامت انسانی بر دونوع است:

الف: کرامت تکوینی: منظور از کرامت تکوینی، همان است که خداوند در زمان خلقت به انسان‌ها اعطاء نموده است.

قرآن کریم در آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء، صراحتاً به این موضوع اشاره نموده که انسان صاحب کرامت بوده و گرامی داشته شده است و خداوند منشاء این کرامت را الهی می‌داند.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ به راستی فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنان را در خشکی و دریا بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم سوار کردیم و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.» (اسراء: ۷۰)

ب: کرامت اکتسابی: مراد از کرامت اکتسابی حفظ صفات کریمانه می‌باشد. یعنی



کسب فضیلت‌هایی که بر ارزش سابق انسان می‌افزاید. باید گفت این ویژگی از اهمیت مضاعفی نسبت به کرامت تکوینی برخوردار است؛ چراکه در پی تلاش و کوشش انسان در مسیر تعالی و حق به دست می‌آید. همچنان که خداوند در آیه ۱۳ سوره حجرات می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» همانا گرامی‌ترین شما در نزد خدا با تقواترین شماست.

امام رضا(ع) به همه ی افراد احترام می‌گذاشتند و فرقی بین کوچک و بزرگ یا برده و آزاد نداشت. از این رو در روایتی می‌فرماید: «كَانَ الرِّضَا (ع) إِذَا جُمِعَ حَشَمُهُ لَهُمْ عِنْدَ الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ فَحَدَّثَهُمْ وَيَأْتِيهِمْ وَيُؤْنِسُهُمْ؛ وقتی منزل را خلوت می‌دید، تمام غلامان و اطرافیانش را از کوچک و بزرگ جمع می‌کرد، برای آن‌ها حدیث می‌خواند و با آنها انس می‌گرفت. آنها نیز با او مأنوس می‌شدند.» (مجلسی، ۱۳۶۱: ۶۴/۴۹). امام(ع) چنین تعاملی را با اعضای خانواده و اطرافیان برقرار می‌کرد که مناسبات اخلاقی و حقوقی به گونه دیگری رقم می‌خورد. بندگان و کنیزان در این نظام جاهلی از هیچ اختیار و حقی برخوردار نبودند و جرأت نزدیک شدن به اربابان را نداشتند، اما در خانه‌ی امام(ع)، به کانون دل‌دادگی و عشق نزدیک بودند و بر سفره‌ی کرم ولی الله می‌نشستند و امام(ع) با اظهار محبت به آنان اعلام می‌کرد که شما هم انسان هستید و باید از حقوق اخلاقی و انسانی برخوردار گردید و اگر غیر از این باشد، به شما هم ستم شده است.

حق اشتغال و کار شایسته

در حوزه آسایش و رفاه نیز قرآن تدبیر امور اقتصادی را از وظایف مهم دولت و حکومت اسلامی دانسته (نساء: ۵۳، یوسف: ۵۵) و بر لزوم اهتمام حکومت بر برنامه ریزی، محاسبه و پیش‌بینی شرایط اقتصادی تاکید می‌کند. (یوسف: ۴۷ _ ۴۸)

از دیگر وظایف دولت در حوزه اقتصادی، مهار تولید و توزیع ارزاق عمومی و نیازهای ضروری انسان و جوامع بشری در شرایط بحرانی و شرایطی است که گمانه بحران می‌رود. (یوسف: ۴۷) قرآن دولت‌ها و حاکمانی که به امور اقتصادی مردم رسیدگی نمی‌کنند و به وضعیت اقتصادی جامعه و امت بی‌توجهی می‌کنند سرزنش و نکوهش می‌کند. (نساء: ۵۳) به هر حال از وظایف حکومت و دولت‌هاست که در حوزه اقتصادی به ویژه

کشاورزی که رزق و روزی مردم را تامین می کند اهتمام داشته و برای آن برنامه ریزی دقیق ارائه دهند و بر حفظ و گسترش آن بکوشند. (بقره: ۲۰۵)

اسلام، مردم را برای برطرف کردن نیازهای زندگی، به کار و کوشش امر کرده و از بیکاری، تنبلی و سربار دیگران شدن به شدت منع نموده است. امام رضا(ع) با توجه به درکی که از سنت های حاکم بر نظام آفرینش دارند و نیازها و خواسته های انسان را می شناسند، می دانند که انسان علاوه بر نیاز معنوی و روحی که به کار کردن دارد باید برای کسب روزی حلال تلاش نموده و از آن غفلت نکند. ایشان فرموده اند: «لَيْسَ لِلنَّاسِ بَدَ مِنْ طَلَبِ مَعَاشِهِمْ فَلَا تَدْعُ الطَّلَبُ؛ مردم ناگزیرند در تلاش زندگی خویش باشند، پس کوشش در راه کسب مال و روزی حلال را رها مکن.» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ۳۲/۱۷)

آزادی اندیشه و بیان

اساساً بعثت تمام انبیاء در جهت رسیدن انسان به این حق و رهایی از زیر سلطه ستمکاران و ظالمان بوده است. بنابراین، از دیدگاه اسلام، آزادی، یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا که برای رسیدن به این خواسته، نقش و آثار ارزنده پیامبر(ص) و ائمه معصومین بر هیچ کس پوشیده نیست؛ بنابراین، تعریف آزادی در اسلام با آزادی که در غرب تعریف شده است و دقیقاً بردگی و اسارت نفس را میطلبد، کاملاً متفاوت است.

از بیان روش دعوت اسلامی برمی آید که هیچ جبر و اکراهی در پذیرش نیست و عدم پذیرش هم تهدیدی متوجه فرد دعوت شونده نمی باشد: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ (ای پیغمبر) مردمان را با سخنان استوار و بجا و اندرزهای نیکو و زیبا به راه پروردگارت فراخوان، و با ایشان به شیوه هر چه نیکوتر و بهتر گفتگو کن» چون در کار دین، و پذیرش دین اکراه و اجباری نیست. انتخاب و پذیرش و عدم پذیرش بیانگر آزادی در اسلام است.

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ؛ در کار دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است» (بقره: ۲۵۶)

امام علی در کلامی میفرماید: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَايِرَةَ؛ و بدان سان که رسم سخن گفتن با جباران تاریخ است، با من سخن مگویید» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۲۶/۸)؛ یعنی در

برابر من آزادانه حرف‌هایتان بزنید و بدون هیچ ترس و هراسی مطالب و خواسته‌های خود را مطرح کنید. من کسی نیستم که از سخن حق واهمه داشته باشم. این سخن صراحت کامل در آزادی بیان نزد امام علی(ع) دارد.

یکی از نمونه‌های روشن آزادی بیان در حکومت علی(ع) پرسش‌های عبدالله بن کواء از امیر مؤمنان(ع) است. وی که از سران خوارج و مخالفان سرسخت و لجوج حضرتشان بود در هر کاری بر امام اعتراض و انتقاد می‌نمود و امام شبهات و ابهاماتی را که وی القا می‌نمود صبورانه پاسخ می‌داد. (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۸/۱)

حقوق شهروندی در مسیحیت

کتاب مقدس بر اصولی تأکید می‌کند که حقوق اساسی بشر به شمار می‌رود، مانند حق برابری، آزادی، عدالت و زندگی. در اینجا به برخی از این حقوق می‌پردازیم.

اداره صحیح جامعه

کتاب مقدس با تأکید بر نقش دولت در حفظ عدالت و نظم، راهنمایی‌هایی را در مورد اداره صحیح جامعه ارائه می‌دهد. آیات کتاب مقدس مانند ارمیا ۱۲:۱۲ و رومیان ۱۳: ۱-۷ مسئولیت دولت در اجرای عدالت، مجازات شر و ستایش رفتار خوب را برجسته می‌کند. کتاب مقدس اشاره می‌کند که نقش دولت به جای اینکه تامین کننده اصلی کالاها و خدمات باشد، بر حمایت از حاکمیت قانون و ایجاد نظم اجتماعی پایدار متمرکز است. همچنین بر اهمیت تسلیم شدن در برابر مقامات و به رسمیت شناختن دولت به عنوان خدمتگزار به نفع جامعه تأکید می‌کند. به طور کلی، کتاب مقدس اصولی را برای نقش دولت در حفظ عدالت، نظم و خیر عمومی در جامعه ارائه می‌دهد.

نقش و هدف اساسی حکومت اجرای عدالت است. رومیان ۱۳: ۳-۷ و اول پطرس ۲: ۱۳-۱۴. نقش دولت در مجازات شر از این واقعیت ناشی می‌شود که ما در دنیای سقوط کرده زندگی می‌کنیم. همه ی ما گناهکاریم با امیال خوب و بد. اگر اجازه داده شود که به این خواسته ها عمل کند، هرج و مرج و اختلاف در جامعه ایجاد می شود. دولت ها به منظور تأمین صلح ایجاد می شوند تا کسانی که مایل به زندگی مسالمت آمیز با همسایگان خود هستند بتوانند این کار را انجام دهند. مقامات مدنی ابزار خشم خداوند بر ظالمان

هستند و برای صلاح جامعه، مسئولیت قصاص را بر عهده دارند (رومیان ۱۳: ۴). دولت همچنین باید از مردم خود در برابر تهدیدات خارجی دفاع کند. حکومت برای جستجوی خدمت و ارتقای منافع عمومی مردم است، نه خیر حاکمان (رومیان ۱۳: ۴). باید پیشرفت در جهت آرامش و سعادت جامعه را ترویج کند و هرگز مانع آن نشود. دولت باید کسانی را که نیکی می کنند و با حمایت از حاکمیت قانون را تشویق می کنند، ستایش کند (رومیان ۱۳: ۳-۴؛ اول پطرس ۲: ۱۴). این ستایش می تواند قدردانی ویژه برای کسانی باشد که به شیوه های مثال زدنی خدمت می کنند یا صرفاً قدردانی برای شهروند خوب بودنشان است.

حق زندگی

نگاه کتاب مقدس به حق حیات ریشه در قداست و ارزش زندگی انسان دارد. مطابق مزمو ۱۳۹: ۱۳-۱۶، هر فردی به طرز پیچیده ای توسط خدا شکل گرفته است و بر ارزش ذاتی زندگی انسان تأکید دارد. کتاب مقدس تأکید می کند که زندگی موهبتی است که خداوند به بشریت سپرده است و پایان دادن به زندگی به میل خود در اختیار انسان نیست. حق حیات یک حق تعریف شده توسط انسان نیست، بلکه یک موهبت الهی است که باید بر اساس معیارهای خداوند مورد توجه قرار گیرد. دیدگاه کتاب مقدس بر مسئولیت محافظت و احترام به هدیه زندگی تأکید می کند، زیرا این خداست که به همه چیز زندگی می بخشد. بنابراین، دیدگاه کتاب مقدس در مورد حق حیات، دیدگاهی است که ارزش ذاتی و قداست زندگی انسان را به عنوان یک نعمت الهی که باید مورد احترام و محافظت قرار گیرد، حفظ می کند.

حق ازدواج و تشکیل خانواده

ازدواج برای اولین بار توسط خداوند به ترتیب خلقت نهاده شده که از جانب خداوند به عنوان پایه ای تغییرناپذیر برای زندگی بشر داده شد. ازدواج وجود دارد تا بوسیله آن بشریت بتواند از طریق فرزندان، صمیمیت وفادارانه و روابط جنسی منظم به خدا خدمت کند. این اتحاد بر اساس اتحاد خدا با قومش که عروس او هستند، مسیح با کلیسای او شکل گرفته است. در ازدواج، شوهران باید نقش ریاست ایثارگرانه را ایفا کنند و همسران باید



حالت تسلیم خدایی به شوهران خود را داشته باشند. این نهاد ما را به امید بازگشت مسیح برای ادعای عروسی اشاره می کند و ازدواج را به تصویری زنده از انجیل فیض تبدیل می کند. در پیدایش ۱۵: ۲ (خداوند مرد را گرفت و در باغ عدن گذاشت تا آن را کار کند و نگه دارد)، مرد باغبان است. او نگهبان و کشاورز در باغ خداست. سپس خداوند گفت: «خوب نیست که آن مرد تنها باشد. من کمکی را برای او مناسب خواهم ساخت.» مطالعه دقیق کتاب مقدس آنچه را که نشان می دهد این است که مشکل تنهایی مرد یک تنهایی رابطه ای نیست، بلکه کار بسیار بزرگی است که نمی توان به آن دست یافت. مرد، نه چندان به یک همراه یا معشوقه نیاز دارد بلکه به یک «یار» نیاز دارد تا در کنار او در نگهداری و کشاورزی باغ کار کند. در پیدایش ۱: ۲۷-۲۸، خلقت انسان به عنوان مرد و زن بلافاصله با این برکت مرتبط است که ما باید «بارور شویم و تکثیر شویم و زمین را پر کنیم و آن را تسخیر کنیم و بر آن تسلط داشته باشیم». یعنی اولین راهی که ازدواج منجر به بندگی خدا می شود، زایش و سپس تربیت خدایسندانه فرزندان است. بچه ها نعمتی از جانب خداوند هستند. به هر زوج متاهلی این نعمت داده نمی شود. وقتی آنها نیستند، مایه غم و اندوه است. ما باید فرزندآوری را به عنوان یک نعمت پرهزینه و فداکاری تلقی کنیم. دعای ما این است که بچه ها در «تنبیه و تعلیم خداوند» بزرگ شوند (افسیان ۶: ۴).

یکی از اهداف ازدواج ایجاد خانه ای باثبات است که کودکان در آن رشد و شکوفا شوند. بهترین ازدواج بین دو مؤمن است. (دوم قرنتیان ۶: ۱۴) که می توانند فرزندان خدایسندی تربیت کنند. (ملاکی ۲: ۱۳-۱۵) در ملاکی، خداوند به بنی اسرائیل می گوید که هدایای آنها را نمی پذیرد، زیرا آنها به همسران جوان خود خیانت کرده اند. این نشان می دهد که خداوند چقدر به حفظ ازدواج اهمیت می دهد. نه تنها این، بلکه او به آنها می گوید که به دنبال «فرزندان خدایسند» بود. ازدواج نه تنها به کودکان می آموزد که چگونه وفادار باشند و به آنها محیطی پایدار می دهد تا در آن بیاموزند و رشد کنند، بلکه تأثیر تقدیسی بر هر دو شریعت زناشویی در هنگام تسلیم شدن به شریعت خدا دارد (افسیان ۵). ازدواج همچنین افراد را از بد اخلاقی جنسی محافظت می کند. (اول قرنتیان ۷: ۲). دنیایی که ما در آن زندگی می کنیم پر از تصاویر جنسی، کنایه ها و وسوسه هاست. حتی اگر انسان دنبال گناه جنسی نباشد، او را تعقیب می کند و فرار از آن بسیار سخت

است. ازدواج مکان سالمی برای ابراز تمایلات جنسی فراهم می‌کند، بدون اینکه خود را در برابر آسیب‌های شدید عاطفی و اغلب جسمانی که ناشی از روابط جنسی غیرمعمول و غیرمتعهد است، قرار دهد. واضح است که خدا ازدواج را برای خیر ما آفرید (امثال ۱۸: ۲۲) تا ما را خوشحال کند، جامعه‌ای سالم‌تر را ارتقا بخشد، و در زندگی ما تقدس ایجاد کند.

حق آزادی بیان و اندیشه

در مسیحیت مراد از آزادی دو چیز است: آزادی معنوی و آزادی دنیوی. کتاب مقدس در درجه اول بر آزادی معنوی در مسیح و آزادی از گناه، گناه و شریعت تمرکز دارد. در حالی که به طور مستقیم به مفهوم "آزادی دنیوی" نمی‌پردازد، اما اصول و راهنمایی‌هایی را برای زندگی به عنوان شهروندانی مسئول و مطیع قانون در ساختارهای اجتماعی و دولتی ارائه می‌دهد.

عهد جدید بسیار دقیق است که ما به عنوان انسان‌های نجات یافته به هیچ قانونی (از جمله قوانین موسی) ملزم به خشنود کردن خدا نیستیم، بلکه تحت فیض او هستیم (کولسیان ۲: ۱۶-۱۷، افسسیان ۲: ۸-۹). بنابراین، ما این قدرت را داریم که به تنهایی تصمیمات خداپسندانه بگیریم. ما می‌توانیم به عنوان فرزندان آزاد خدا در روح القدس راه برویم و حرکت کنیم. با این حال، اگرچه ما اراده آزاد برای لذت بردن از مسیح را داریم، نمی‌توانیم از این فرصت برای گناه استفاده کنیم. آزادی مسیحی به ما این امکان را می‌دهد که برکات خدا را در اختیار داشته باشیم و در آنها قدم برداریم. کتاب مقدس در دوم قرن‌یان ۳: ۱۷ می‌گوید که روح خداوند آزادی را فراهم می‌کند. امروزه مردم در جست‌وجوی سرسختانه «آزادی» زندگی می‌کنند، که فکر می‌کنند هر کاری می‌خواهند انجام می‌دهند و هرگز هیچ آرزویی را انکار نمی‌کنند. این یک "آزادی کاذب" است. آزادی در مسیح آزادی ما از ظلم است که باید راه خود را به سوی خدا به دست آوریم، آزادی از گناه، گناه و محکومیت (رومان ۸: ۱).

در سراسر کتاب مقدس، نمونه‌ها و درس‌های زیادی در مورد آزادی می‌یابیم. ما می‌آموزیم که آزادی واقعی تنها در عیسی مسیح نهفته است. او آمد تا به ما آزادی از مرگ، گناه، و هر چیز دیگری که ما را به بردگی می‌کشد، ارائه دهد. صرف نظر از شرایط



فیزیکی خود، می توانیم آزادی واقعی را در عیسی مسیح پیدا کنیم.

در نتیجه، زندگی بدون مسیح پر از بحران است. فقط در صورتی در اسارت و ظلم زندگی خواهید کرد که تصمیم نگیرید عیسی را در آغوش بگیرید. شیطان شما را تحت بردگی گناه، مرگ و خودش قرار خواهد داد. و شما به عنوان برده، هیچ قدرتی نخواهید داشت که خود را از دست او آزاد کنید.

یکی از آزادی های دنیوی، آزادی اندیشه و بیان است. اگرچه کتاب مقدس آشکارا از آزادی اندیشه و بیان حمایت نمی کند یا آن را ممنوع نمی کند، اما دستورالعمل هایی را به ما ارائه می دهد. این دستورالعمل ها ریشه در این ایده دارند که رفتار گناه آلود منجر به اسارت می شود در حالی که اطاعت از مسیح به آزادی منجر می شود (یوحنا: ۸: ۳۱-۳۶، غلاطیان ۵: ۱). از یک طرف، کتاب مقدس از لعن، دروغ، فریب، زبان کثیف، تهمت و هر گونه صحبت بدی که دیگران را از پا در می آورد، جلوگیری می کند (خروج ۲۰: ۷، لاویان ۱۹: ۱۱، افسسیان ۴: ۱۵). کتاب مقدس به جای استفاده از زبان مخرب، ما را تشویق می کند که صادقانه صحبت کنیم، دیگران را با کلمات خود تقویت کنیم، و از دهان خود برای ستایش و پرستش خدا استفاده کنیم (افسسیان ۴: ۱۵، اول تواریخ ۱۶: ۲۳-۳۱). خدا می خواهد که ما حقیقت را بگوییم و حقیقت را با نگرش یا انگیزه ای محبت آمیز بیان کنیم (افسسیان ۴: ۱۵). کتاب مقدس با تأکید بر اهمیت استفاده از ذهن و جستجوی دانش، آزادی فکر را تشویق می کند. عیسی هر فردی را تشویق کرد که «یهوه را با تمام ذهن خود دوست داشته باشد» (مرقس ۱۲: ۳۰). کتاب مقدس همچنین مؤمنان را تشویق می کند که هر فکری را به اطاعت مسیح اسیر کنند (دوم قرنتیان ۱۰: ۵) و روز و شب در کلام خدا تعمق کنند (مزمور ۱: ۲). کتاب مقدس همچنین در مورد خطرات امیال و افکار گناه آلود که می تواند منجر به گناه شود هشدار می دهد (یعقوب ۱: ۱۴-۱۵). کتاب مقدس مؤمنان را تشویق می کند که از آزادی فکر خود به طور مسئولانه و به گونه ای استفاده کنند که با آموزه های کتاب مقدس همسو باشد.



کتاب مقدس بر کرامت برابر همه افراد در نزد خدا تأکید می‌کند. هر دو جنس دارای کرامت یکسانی هستند زیرا همه آفریده شده توسط خداوند و الهام گرفته از روح ابدی هستند. تفاوت رنگ، مذهب، استعداد، محل تولد یا سکونت و بسیاری موارد دیگر را نمی‌توان برای توجیه امتیازات برخی نسبت به حقوق همه استفاده کرد. کرامت دیگران باید در هر شرایطی مورد احترام قرار گیرد، نه به این دلیل که آن کرامت چیزی است که ما اختراع کرده‌ایم یا تصور کرده‌ایم، بلکه به این دلیل که انسان‌ها دارای ارزشی ذاتی هستند که برتر از ارزش‌های مادی و موقعیت‌های احتمالی است. کتاب مقدس بر ارزش و منزلت یکسان همه افراد تأکید می‌کند، زیرا آنها به شکل خدا آفریده شده‌اند. این اصل در عبارات مختلفی منعکس شده است، مانند پیدایش ۱: ۲۷، که می‌گوید: "پس خدا انسان‌ها را به صورت خود آفرید، به صورت خدا آنها را آفرید، نر و ماده آنها را آفرید." علاوه بر این، غلاطیان ۳: ۲۸ تأیید می‌کند: "نه یهودی و نه غیریهودی، نه غلام و نه آزاد، و نه نر و ماده وجود دارد، زیرا همه شما در مسیح عیسی یکی هستید." این آیات بر ارزش برابر همه مردم در نزد خداوند، صرف نظر از جنسیت، قومیت و موقعیت اجتماعی آنها تأکید می‌کند. بنابراین، کتاب مقدس ایده برابری و رفتار منصفانه با همه افراد را ترویج می‌کند، زیرا آنها نزد خداوند محترم و گرامی هستند. از آنجایی که همه ما در رابطه با خدا یکسان آفریده شده‌ایم، همه ما به عنوان فرزندان زمینی پدر آسمانی خود از منزلت یکسانی برخورداریم. هر انسانی شایسته احترام ماست. یک مرد ثروتمند نه مهمتر از یک مرد فقیر است و نه مستحق توجه بیشتر است و یک یهودی بیشتر از یک غیر یهودی مستحق ملکوت خدا نیست. هدف رومیان ۲: ۱۱ این است که به ما یادآوری کند که خدا قاضی عادل است و همه با حکم شریعت یکسان و فرصت رحمت او روبرو خواهند شد. خدا هیچ جانبداری نشان نمی‌دهد (تثنیه ۱۰: ۱۷). آنچه عیسی برای آن ایستاد و کتاب مقدس تعلیم می‌دهد عدالت است، دنبال کردن آنچه که درست است بر اساس آنچه خدا می‌گوید، نه آنچه جامعه و مردم می‌گویند (میکاه ۶: ۸). مانند عیسی که تفاوت‌ها را تشخیص داد، ما باید بدون تمایز از نظر وضعیت اقتصادی، قومیت یا جنسیت، با همه مردم ارتباط برقرار کنیم. ما نباید طرفداری نشان دهیم (یعقوب ۲: ۸-۹). مانند عیسی و پیامبران، ما باید در برابر طمع،



عشق به پول و تعصب طبقاتی بایستیم. هم پیامبران و هم عیسی به طور یکسان کسانی را که به فقیر، یتیم و بیوه ستم می کنند محکوم می کنند (عاموس ۵: ۱۲؛ مرقس ۱۲: ۴۰).

حق اشتغال

کتاب مقدس روشن می کند که کار برای خدا اهمیت دارد. مهم نیست که چه حرفه یا شغلی دارید، خدا به کار شما اهمیت می دهد. کار از سوی خداوند مقرر شده است و به شما امکان می دهد از مهارت ها، هوش و تجربه ای که به شما هدیه داده است استفاده کنید. در پیدایش، ما خدا را می بینیم که برای خلق زمین کار می کند. همچنین می بینیم که خداوند آدم را مسئول باغ عدن قرار داد تا از آن مراقبت کند. علاوه بر این، خداوند با استراحت در روز هفتم، الگوی نهایی را برای ما قرار داد. زندگی ما قرار نیست حول محور کار بچرخد، بلکه قرار است حول محور مسیح بچرخد، و کار یکی از راه هایی است که می توانیم او را جلال دهیم. سپس خدا روز هفتم را برکت داد و آن را مقدس کرد، زیرا در آن روز از همه کارهای آفرینش که انجام داده بود استراحت کرد (پیدایش ۲: ۳). "خداوند مرد را گرفت و در باغ عدن گذاشت تا در آن کار کند و از آن مراقبت کند" (پیدایش ۲: ۱۵). "سخت کار کنید، اما نه فقط برای خشنود کردن اربابانتان در هنگام تماشا. به عنوان بندگان مسیح، اراده خدا را با تمام قلب خود انجام دهید" (افسیان ۶: ۶). "و هر کاری که انجام می دهید، در گفتار یا کردار، همه چیز را به نام خداوند عیسی انجام دهید و به وسیله او خدای پدر را شکر کنید" (کولسیان ۳: ۱۷). آیات کتاب مقدس ما را تشویق می کند تا با تمام وجود سخت کار کنیم و به دستاوردهای خود افتخار کنیم. ما آفریده نشده ایم که فقط در زندگی بگذریم و حداقل ها را انجام دهیم. "هر کاری که انجام می دهید، با تمام وجود در آن کار کنید، زیرا برای خداوند کار می کنید، نه برای اربابان بشر، زیرا می دانید که میراثی از خداوند به عنوان پاداش دریافت خواهید کرد. این خداوند مسیح است که شما به آن خدمت می کنید" (کولسیان ۳: ۲۳-۲۴).

کتاب مقدس بر کرامت کارگر و پرداخت منصفانه به آنها تأکید می کند (اول تیموتائوس ۵: ۱۸، لاویان ۱۹: ۱۳). در سفر تثییه ۲۴: ۱۴-۱۵ می فرماید: "به کارگر فقیر و نیازمند ظلم نکن، خواه یکی از برادران تو باشد یا از مهاجرانی که در سرزمین تو در شهرهای تو هستند. مزد را در همان روز، پیش از غروب خورشید (زیرا او فقیر است و

روی آن حساب می کند) مزد را بدهید، مبادا بر ضد شما نزد خداوند فریاد بزنند و شما مرتکب گناه شوید".

نتیجه گیری

انسانها برای پیش برد اهداف و گذراندن زندگی روزمره خود نیازمند به تعامل با هموعانشان می باشند. برای اینکه در زندگی با مشکل مواجه نشوند، نیاز به حقوق شهروندی می باشد که از جانب حکومت باید رعایت شود. وجود حقوق شهروندی در جامعه امروز به یک مسأله‌ی مهم و با اهمیت برای حقوق دانان و قانون گذاران تبدیل شده است. بر اساس بررسی هایی که در این پژوهش صورت گرفت، مشخص گردید مسأله حقوق شهروندی به صورت پر رنگی در آموزه های دو دین جهانی اسلام و مسیحیت بیان شده است. از دیدگاه آموزه های اسلامی شهروندان دارای حقوقی می باشند که دولت اسلامی موظف است در راستای احیای این حقوق و ارج نهادن به آنها بدان توجه داشته باشد. از دیدگاه مسیحیت نیز، شهروندان دارای حقوق اساسی می باشند که میتوان به حقوقی همچون اشتغال، تشکیل خانواده و آزادی بیان و اندیشه اشاره کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. کتاب مقدس، ترجمه هزاره نو
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب. بيروت: دار صادر.
۵. امامی، سیدحسن (۱۳۹۴)، حقوق مدنی. تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
۶. آقایی، بهمن (۱۳۷۴)، فرهنگ حقوق بشر. تهران: انتشارات گنج دانش.
۷. پروین، فرهاد (۱۳۸۷)، حقوق شهروندی در سیره نبوی و در حقوق ایران. مجله پژوهش های اجتماعی اسلامی.
۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، تحقیق در نظام جهانی حقوق بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن در بر یکدیگر. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه. قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۱۰. صدری افشار، غلامحسین و نسرين و نسترن حکمی، (۱۳۴۹)، فرهنگ فارسی امروز. تهران:



۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه. قم: جامعه المدرسین.
۱۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضی.
۱۳. عمید، حسن (۱۳۶۹)، فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیر کبیر.
۱۴. کلینی، ابی جعفر بن محمد (۱۳۸۸)، الاصول الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۲)، حق و حکم و فرق میان آنها. مجله مطالعات حقوقی و قضایی.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۱)، بحار الانوار، بیروت: دار الأحياء التراث العربی.
۱۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۸. معین، محمد (۱۳۵۰)، فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. موسوی، روح الله (۱۳۹۲)، جایگاه مردم در نظام جمهوری اسلامی. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).



نقش دیپلماسی علمی در گسترش روابط ایران و آمریکای لاتین: مطالعه موردی ونزوئلا

علیرضا استاجی^۱

کارشناس ارشد روابط بین الملل، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

علیرضا کوهکن^۲

دکتری روابط بین الملل، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۶

چکیده

برای پیشبرد سیاست خارجی موفق در جهان پرتنش کنونی، نیاز به شروع فعالیت در حوزه های غیرحساس است تا بتوان از آن برای رسیدن به همکاری در حوزه های حساس سیاسی استفاده کرد و همچنین همکاری ها را عمق لازم بخشید. بسیاری از چالش های امروزه زندگی بشر، فراملی هستند و نیاز به راه حل های منطقه ای و جهانی دارند. به همین دلیل لازم است که نقش جدیدی برای علم در سیاست گذاری های بین المللی و دیپلماسی تعریف شود. ارتباط بین علم و دیپلماسی در جایی که منفعت علم و منفعت سیاست خارجی به هم می رسند، نمود پیدا می کند. بر همین اساس، سوالی اصلی نوشتار عبارتست از اینکه دیپلماسی علمی چگونه می تواند در گسترش روابط ایران و آمریکای لاتین با تاکید بر کشور ونزوئلا نقش ایفا کند. فرضیه مقاله این است که دیپلماسی علمی از طریق تعمیق روابط اجتماعی، گسترش موفقیت دیپلماسی عمومی و بهبود تصویر همکاری منطقه ای، می تواند باعث سرریز روابط حوزه غیرحساس به همکاری در حوزه های حساس سیاسی شده و دوام بیشتر همکاری ها را تضمین کند. این پژوهش از نوع کیفی بوده و روش مورد استفاده در مقاله توصیفی تحلیلی است. برای پاسخ به سوال اصلی، ضمن بررسی تعریف دیپلماسی علمی و نظریه کارکردگرایی، ابعاد سیاست خارجی جمهوری اسلامی در دولت سیزدهم بررسی شده و نقش دیپلماسی علمی در شروع تعاملات سیاسی، گسترش روابط اقتصادی، تعمیق پیوندهای اجتماعی و بهبود تصویر عمومی از کشور در میان کشورهای آمریکای لاتین به بحث گذاشته شده و در انتها نیز نتیجه آمده است.

واژگان کلیدی

دیپلماسی علمی، سیاست خارجی، آمریکای لاتین، دولت سیزدهم، ونزوئلا.

1. E-mail: alireza.76.sj@gmail.com

2. E-mail: koohkan@atu.ac.ir

آمریکای لاتین در مقابل آمریکای انگلیسی تبار آمریکا و کانادا منطقه ای می باشد، شامل مکزیک آمریکای مرکزی آمریکای جنوبی و کارائیب که بیست کشور منجمله جمهوری بولیواری ونزوئلا را در برمی گیرد (ملکوتیان و همکاران ۱۳۸۸: ۲) و با مساحتی معادل ۲۱ میلیون کیلومتر مربع جمعیتی معادل ۶۴۰ میلیون نفر را در خود جای داده است (۲۰۱۷، ESA.UN.org). در مورد روابط بین ایران و کشورهای آمریکای لاتین می توان گفت که تاریخچه روابط بین این دو منطقه به سال ۱۹۰۲ برمی گردد، یعنی زمانی که اسحاق خان مفخم الدوله وزیر مختار ایران در واشنگتن مسافرت هایی به آمریکای جنوبی داشت و عهدنامه های مودت و تجارت با کشورهای مکزیک، برزیل، آرژانتین، اروگوئه و شیلی امضا کرد با این حال برقراری روابط سیاسی و سفارت در این کشورها در حدود سی سال بعد یعنی در دوره رضاخان پهلوی عملی شد (حاضری، ۱۳۹۵: ۸۸)

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی روابط ایران با کشورهای منطقه آمریکای لاتین متأثر از نظام بین المللی و فضای غالب بر آن جنگ سرد و نیز موقعیت ایران و کشورهای منطقه در راهبرد کمونیست ستیزی ایالات متحده قرار داشت. در بعد اقتصادی درآمدهای نفتی ایران مورد توجه کشورهای آمریکای لاتین قرار گرفت با توصیه آمریکا، ایران در برخی کشورهای منطقه نظیر برزیل سرمایه گذاری کرد و کشور پرو در اخذ اعتبارات بلندمدت از کشورمان گامهایی برداشت از سوی دیگر با توجه به رونق مسیر تجاری ایران و ایالات متحده، کشور ایران به بازارهای آمریکای لاتین وابستگی نداشت (همان) پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران جمهوری اسلامی از حلقه استراتژیک کمر بند امنیتی غرب علیه اتحاد جماهیر شوروی خارج شد. در این دوره ویژگی استقلال طلبی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران و پیام انقلاب اسلامی موجب شد که محدودیتهای دوران جنگ سرد برای گسترش روابط در چارچوبهای تعریف شده در دو بلوک غرب و شرق از بین برود.

دیپلماسی علمی به عنوان یکی از روش های مهم در تقویت روابط بین کشورها، نقش بسیار مهمی در گسترش روابط ایران و آمریکای لاتین، به ویژه در مطالعه موردی ونزوئلا،

ایفا می‌کند. دیپلماسی علمی به معنای استفاده از دانش علمی و فناوری برای تقویت روابط بین کشورها و تبادل دانش و تجربیات است. در این راستا، همکاری‌های علمی و فناوری می‌تواند به توسعه مشترک و تقویت روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بین ایران و ونزوئلا کمک کند. ایران و ونزوئلا هر دو دارای پتانسیل‌های علمی و فناوری بالا هستند.

ایران با داشتن تجربیات گسترده در زمینه‌هایی مانند نفت و گاز، کشاورزی، داروسازی و غیره، می‌تواند این تجربیات را با ونزوئلا به اشتراک بگذارد. از طرف دیگر، ونزوئلا نیز می‌تواند تجربیات خود را در زمینه‌هایی مانند تولید برق، توسعه شهری، توسعه اقتصادی و غیره با ایران به اشتراک بگذارد. این تبادل دانش و تجربیات می‌تواند به توسعه مشترک و تقویت روابط بین ایران و ونزوئلا کمک کند. علاوه بر این، همکاری‌های دانشگاهی و تحقیقاتی نیز می‌تواند به وسیله دیپلماسی علمی تقویت شود. دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی ایران و ونزوئلا هر دو دارای قدرت و استعداد علمی بالا هستند. با استفاده از دیپلماسی علمی، می‌توان این دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی را به هم معرفی کرده و همکاری‌های مشترک در زمینه‌هایی مانند تحقیقات علمی، تبادل دانشجویان و محققین، تبادل اساتید و غیره را توسعه داد. این همکاری‌ها می‌تواند به تقویت روابط دانشگاهی و تحقیقاتی بین ایران و ونزوئلا کمک کند. بنابراین، با توجه به پتانسیل‌های علمی و فناوری ایران و ونزوئلا، و با استفاده از دیپلماسی علمی، می‌توان روابط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تحقیقاتی بین این دو کشور را تقویت کرده و به توسعه مشترک و تقویت روابط بین ایران و ونزوئلا کمک کرد. این مقاله قصد دارد نقش دیپلماسی علمی در توسعه روابط ایران و ونزوئلا، به عنوان یک مورد مهم بررسی کند.

۱. پیشینه پژوهش

اچوریاکینگ و همکارا (۲۰۲۳) به بررسی همکاری‌های علمی بین آمریکای لاتین و اروپا پرداختند. هدف این مقاله تحلیل چگونگی انجام همکاری‌های علمی بین محققان آمریکای لاتین و اروپایی، مشاهده روندها، رفتارها و ادراکات است. روش‌شناسی کیفی و تحلیل داده‌های تجربی جمع‌آوری شده از طریق یک نظرسنجی امکان استخراج تجربیات مرتبط از موارد واقعی پروژه‌های مشترک بین‌المللی را فراهم می‌کند. به نظر می‌رسد



بین‌المللی‌سازی تحقیقات را از نظر تحرک، همکاری‌های علمی بین‌المللی و تبادل دانش با بازیگران کم‌نمایش در طرح‌های علمی بین‌المللی سنتی، مانند جوامع بومی، تسهیل می‌کند. توئن و همکاران (۲۰۲۳) به بررسی روسیه در آمریکای لاتین پرداختند. این مقاله تحقیقاتی بر اساس رویکرد نظریه دو خوب، تمرکز آن بر تغییر و حفظ وضعیت موجود و مفهوم جایگزین‌پذیری، استراتژی سیاست خارجی روسیه در قبال ونزوئلا را برای تبیین اولویت‌های سیاست با بررسی اتحاد با رژیم مادورو ونزوئلا شرح می‌دهد. علاوه بر این، این مقاله پیوند بین ویژگی‌های ملموس امنیت انرژی و فروش تسلیحات و جنبه‌های نامشهود مانند دیپلماسی فرهنگی را که عوامل توضیحی مهم حمایت روسیه از ونزوئلا هستند، برجسته می‌کند.

حسینی و همکاران (۲۰۲۳) به بررسی مقایسه تحریم‌های ایالات متحده آمریکا علیه ج. ا. ایران و ونزوئلا در دوره ریاست‌جمهوری دانشجویان و تأثیرات اقتصادی پرداختند. تحریم بخشی از دیپلماسی حاکم بر جهان کنونی است که کشورها از آن به‌عنوان ابزاری برای ارتقای منافع خود در سیاست خارجی استفاده می‌کنند. آمریکا در سیاست خارجی همواره از تحریم به‌عنوان ابزاری علیه کشورهای غیر هم‌سو با خود استفاده کرده است. ازجمله این کشورها می‌توان به جمهوری اسلامی ایران و ونزوئلا اشاره کرد که در طی دوره‌های متمادی، به‌خصوص در دوره ریاست‌جمهوری دونالد ترامپ با تحریم‌های شدیدی روبه‌رو شده‌اند. سؤال نوشتار پیش رو این است که تشابه و تفاوت‌های تحریم‌های اعمالی علیه ایران و ونزوئلا چیست؟ و چه تأثیراتی بر اقتصاد دو کشور داشته است؟ مقاله بر این فرضیه استوار است که تحریم‌های ایران و ونزوئلا به لحاظ موضوعی و محتوایی شباهت‌های فراوانی با همدیگر دارند و در بخش آثار اقتصادی پیامدهای یکسانی ازجمله کاهش تولید و صادرات نفت، جذب سرمایه‌گذاری خارجی، افزایش تورم و بیکاری را تجربه کرده‌اند. از آنجا که پژوهش به لحاظ ماهیت مقایسه‌ای بود برای گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و برای تجزیه و تحلیل آن از روش تحلیلی - تبیینی استفاده شد. یافته‌های پژوهش نشان داد هرچند که تحریم‌های مذکور، در مقایسه با ونزوئلا بخش‌های گسترده‌تری از اقتصاد ایران را تحت تأثیر قرار داده است، اما به لحاظ اثربخشی، تأثیر آن بر اقتصاد ونزوئلا مخرب‌تر بوده است. همچنین در حالی که درمورد ایران بیشتر تحریم‌ها

حاصل دستورهای اجرایی رئیس جمهور بود؛ در خصوص ونزوئلا، کنگره مشارکت جدی تری داشته است. به نظر می رسد وابستگی شدیدتر ونزوئلا به درآمدهای نفتی، منازعات شدید داخلی و تجربه کم تر این کشور برای مقابله با تحریم ها، باعث افزایش آثار تخریبی آن ها نسبت به ایران شده است.

رضوی و همکاران (۲۰۲۱) بررسی راهبردها و سیاست های ضد تحریمی تجارت نفت ونزوئلا و مقایسه آن با راهبردهای ایران پرداختند. این مقاله پس از بررسی اثرات تحریم بر صنعت نفت این دو کشور، به دنبال پاسخ به این پرسش ها است که راهبرد های ضد تحریمی ونزوئلا برای مقابله با تحریم های نفتی ایالات متحده آمریکا چیست؟ و در شرایط تحریمی کنونی، روابط میان کشورهای تحریمی در حوزه تجارت نفت و گاز چگونه می تواند آسیب های ناشی از تحریم های نفتی را مدیریت کند؟ همچنین، تفاوت و شباهت های راهبردهای ضد تحریمی این دو کشور برای تجارت نفت کدام است؟ روش پژوهش حاضر، کیفی از نوع تحلیل اسنادی است که با استفاده از منابع کتابخانه ای انجام می شود. نتایج پژوهش همچنین نشان می دهد با توجه به تحریم های هوشمند فعلی باید در عرصه در کشورهای تحریم شده، ساخت مخازن ذخیره سازی در داخل و خارج از کشور، بورس نفت داخل کشور و پروژه های توسعه ای کشور توسط شرکت های خارجی با بهره مندی از درآمدهای نفتی برای مقابله با تحریم استفاده گردد.

کاردوزو و نینو (۲۰۲۳) به بررسی ایران و ونزوئلا، از رئالیسم پیرامونی تا دیپلماسی تاب آور (۱۹۹۹-۲۰۲۳) پرداختند. هدف این مقاله نشان دادن این است که تهران و کاراکاس توانسته اند پویایی های نظام بین الملل را دور بزنند و راه های جایگزینی را برای بقای نظم لیبرال از طریق دیپلماسی انعطاف پذیر ایجاد کرده اند. که با توجه به شواهدی که ارائه می کنیم، از نظریه رئالیسم پیرامونی، نه به عنوان یک پیشرفت معرفت شناختی، بلکه به عنوان واقعیت های تجربی سیاست خارجی هر دو، پیشی می گیرد. ایران و ونزوئلا دو مرحله دیپلماتیک انقلابی را توسعه داده اند که به دو مقطع حساس در روابط خود با نظام بین الملل لیبرال (SIL)، مرحله شورشی (چاوز-احمدی نژاد) و چالش هایی که در آن مفاد واقع گرایی پیرامونی تحقق می یابند، پاسخ می دهد و متعاقباً دیپلماسی انعطاف پذیر است. (مادورو-رانیسی) که به ما امکان می دهد بر فشارها و مجازات های SIL غلبه کند



تی (۲۰۱۷) به بررسی نظریه نقش و تحلیل سیاست خارجی در آمریکای لاتین پرداخت. این مقاله چارچوبی برای درک روابط خارجی آمریکای لاتین از طریق استفاده از تئوری نقش تحلیل سیاست خارجی (FPA) ایجاد می کند. استفاده از نقش ها برای توصیف و تحلیل روابط بین دولتی منطقه ای قبلاً در ادبیات آمریکای لاتین یافت شده است، اما این مطالعات از طیف کامل مفاهیم و مفاهیم نظری مرتبط با نظریه نقش برای تجزیه و تحلیل منطقه استفاده نکرده اند. این مقاله گونه شناسی ایالت ها را با مفاهیم نقش ملی مرتبط (NRCs) توسعه می دهد و انتظاراتی را برای منابع آن NRC ها و همچنین عناصری از فرآیندهای اجرای نقش و مکان یابی نقش برای کشورهای آمریکای لاتین ایجاد می کند. این مقاله سپس کاربرد این چارچوب را از طریق تحلیل مختصری از فرآیند مکان یابی نقش برای ونزوئلا در دوران ریاست جمهوری هوگو چاوز نشان می دهد. تجزیه و تحلیل NRC های انتخاب شده توسط رهبر ونزوئلا، و استقبال از آنها توسط شرکای نقش و مخاطبان کشورهای علاقه مند در طول فرآیند مکان یابی نقش، ثمربخشی نظریه نقش را برای درک روابط منطقه ای آمریکای لاتین نشان می دهد. این تحلیل همچنین تغییراتی را برای خود نظریه نقش FPA در نتیجه پرونده ونزوئلا پیشنهاد می کند. خو (۲۰۱۶) به بررسی مشارکت استراتژیک چین در آمریکای لاتین پرداخت. چین یک مکانیسم دیپلماتیک برای گسترش نفوذ بین المللی خود از طریق ایجاد مشارکت های استراتژیک (SPs) ایجاد کرده است. این مطالعه نشان می دهد که مشارکت های استراتژیک نامتقارن هستند که در آن چین از جنبه های مختلف بیش از چهار کشور آمریکای لاتین سود می برد. ونزوئلا در سال ۱۹۴۶ با دستیابی به توافقنامه ۵۰-۵۰ یا Fifty-Fifty، ژئواکونومیک نفت را اصلاح کرد که یک رابطه درآمدی جدید با شرکت های نفتی بود. دولت کاراکاس فرستادگانی را به خاورمیانه فرستاد تا یک ماموریت لابی کنند تا پنجاه و پنجاه توسط آن کشورها پذیرفته شود تا از رقابت در وضعیت نامطلوب مالیاتی اجتناب شود. (Egaña, 1990)

انقلاب ایران (۱۹۷۹) و در نهایت از طریق انقلاب چاوینستا بیست سال بعد (۱۹۹۹) به روابط ایران و ونزوئلا نفوذ کرد. هر دو داستان های ضد امپریالیستی هستند که با شورششان علیه ایالات متحده توسط نفت متحد شده اند، که در نهایت منجر به یک استعداد نافرمانی

برای SIL می‌شود. اوپک به تأثیرگذارترین کارتل در بازارهای انرژی تبدیل شد که به موازات آن، اعضای موسس آن، با سازماندهی خود، خواه ناخواه، نوعی کارتل سرکش یا نه چندان مطیع ایجاد کردند، زیرا شرکت‌های چندملیتی کمتر و کمتر خواهند داشت. کنترل بر منابع، و بحران‌های نفتی در نهایت یک سلاح ژئواکونومیکی برای روایت‌های ضد آمریکایی، ضد اسرائیلی و ضد اروپایی عرب بود: «این انتقام پورتیرز است!» اعراب در اولین بحران قیمت نفت در سال ۱۹۷۳ فریاد زدند. (ترتیرز، ۲۰۱۹) در سال ۱۹۷۴، ایالات متحده جنگ صلیبی علیه اوپک را رهبری کرد که اولین ابتکار آن ایجاد آژانس بین المللی انرژی (IEA) در سال ۱۹۷۴ بود. به جز فرانسه، مهم‌ترین قدرت‌های تقاضا کننده نفت اعضای این ضد کارتل جدید نفت بودند. شرکت‌هایی که اهداف اصلی آنها ایجاد مازاد انرژی با ترکیبی متنوع از استراتژی‌ها و ابزارها بود (امیراحمدی، ۱۳۷۲: ۱۴۴)

دیپلماسی انعطاف‌پذیر به عنوان نقطه عطفی پیکربندی شده است که در آن بازیگران پیرامونی از آستانه به حاشیه راندن انحصاری عبور می‌کنند تا بر حملات موقعیت خود در سیستم غلبه کنند. در مکانیسم‌ها و حالت‌های سازگاری برای بقا و اجتناب از آسیب‌پذیری‌ها تحقق می‌یابد (زبروسکی، ۲۰۱۵). زمانی که بحران ونزوئلا در حال افزایش بود، گفت: «ما به یکدیگر کمک می‌کنیم. من معتقدم که تجربه ایران به ما کمک می‌کند ظرفیت مدیریتی خود را تقویت زوال فناوری صنعت نفت و تحریم‌های آمریکا کنیم (رویترز، ۲۰۲۰) همانطور که رئالیسم پیرامونی نشان می‌دهد، از سال ۲۰۱۳، ونزوئلا شروع به پرداخت عواقب چالش خود به ایالات متحده می‌کند. دو دهه بعد، این کشور تولیدکننده نفت تحریم می‌شود، مسدود می‌شود و صنعت آن سقوط می‌کند. این زمانی است که انعطاف‌پذیری دیپلماتیک ایران و ونزوئلا آغاز می‌شود و از انحراف انتقادی در نام‌گذاری چاوایسمو اجتناب می‌شود، زیرا دلیلی تاریخی جوانه زده است که هم تهران و هم کاراکاس را بر این باور می‌آورد که آمریکا و قانون‌گذاران را می‌توان دور زد؛ اکنون واشنگتن باید بازی طولانی را در ونزوئلا انجام دهد. (Shifter, 2023) ایران تلاش کرده تا صنعت ویران شده نفت ونزوئلا را احیا کند، بخشی از آن به دلیل تحریم‌های آمریکا، اما اساساً به دلیل عدم سرمایه‌گذاری و فساد است.

در ادامه مقاله، به بررسی مفاهیم دیپلماسی علمی، نقش دیپلماسی علمی در تقویت



روابط دوستانه و تحقق توسعه پایدار با کشورهای امریکای لاتین مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از این رو با توجه به نوآوری موضوع مقاله و تحلیل دیپلماسی علمی دولت ۱۳ با استفاده از منابع معتبر، سعی در بررسی اثر بخشی دیپلماسی علمی در تعاملات دولت ۱۳ با کشورهای امریکا لاتین میکند.

۲. دیپلماسی علمی

امروزه دیپلماسی به انواع گوناگونی تبدیل شده می باشد؛ از جمله دیپلماسی مهارت، دیپلماسی عمومی، و غیره. دیپلماسی علمی نیز به منزله یکی از ابعاد جدید در دیپلماسی مطرح شده است. هر اندازه که دولت ها در به دست آوردن نفوذ در عرصه بین المللی به علت افزایش کنشگران و بازیگران با مشکلات بیشتری روبه رو می شوند، جوامع علمی به مثابه کنشگران جدید علمی درک میشوند. نقش این جوامع هم در تغییرات شناختی و هم سیاسی میتواند ابزار مفیدی در برسازی روابط مستحکم تر یا افکار عمومی دولت های خارجی درک شود. در نتیجه دیپلماسی علمی در جایگاه نوع جدید دیپلماسی ظاهر شده است. گرچه دیپلماسی علم به معنای به کارگیری علم برای اهداف سیاسی است، اما نباید دیپلماسی علمی را مفهومی صرفاً سیاسی قلمداد کرد. دیپلماسی علم هدفی سیاسی و بستری سیاسی را میطلبد، اما این بدان معنا نیست که این رویکرد مفهومی صرفاً سیاسی می باشد. (رضوی، ۲۰۲۱: ۳۵۱)

در دیپلماسی علمی باید منافع اقتصادی لحاظ شود، اما این منافع اقتصادی از طریق بستری سیاسی و علمی حاصل میشود، بنابراین دیپلماسی علمی مفهومی چندبعدی در نظر گرفته میشود که میتوان هر سه بعد سیاست، اقتصاد، و علم را در آن مشاهده کرد. با توجه به مطالب فوقال ذکر میتوان گفت دیپلماسی علمی طیف گستردهای از تبادلات رسمی یا دولت ها زمانی دیپلماسی علمی را دنبال میکنند، که منافع ملیشان ایجاب کند. در نظام بینالملل آثار دیپلماسی غیررسمی در حوزه های فنی، تحقیقمحور، دانشگاهی، فناورانه، و ... را دربرمیگیرد.

در حالی که دیپلماسی اقتصادی، دفاعی، و عمومی ابزارهای قابل اتکایی برای افزایش نقش و جایگاه کشورها در عرصه بینالمللی اند، امروزه نمیتوان از نقش دیپلماسی علمی در

افزایش قدرت و نقش یک کشور در عرصه بین‌المللی غافل بود. امروزه نوع سنتی دیپلماسی برای حل و فصل تعارضات ناکافی است و لازم است که انواع دیگر دیپلماسی نیز به کار رود. در این چهارچوب دیپلماسی علمی اهمیت پیدا میکند. حتی اگر علم با اهداف سوء مورد توجه قرار گیرد، دیپلماسی علمی بدین معنی می باشد که همکاری علمی میتواند از راه حل های صلح آمیز حمایت کند. در این باره کارشناسان و صاحب نظران تعاریف متفاوت و متنوعی برای تبیین و شرح واژه دیپلماسی علمی ارائه کرده اند، اما طیف این واژه بسیار گسترده است و تمامی تعاملات رسمی و غیررسمی علمی، پژوهشی، آموزشی، فناوری، و نوآوری در سطح دانشگاهی را شامل میشود (موسوی موحدی، ۱۳۹۲: ۷۲) از آنجایی که هیچ اقتدار در عرصه بین المللی وجود ندارد، وضعیت آتارشی و جنگی به اصل حاکم در نظام بینالملل تبدیل میشود. بنابراین استفاده از جنگ و دیپلماسی در نظام بین الملل مدرن اصلی حیاتی است. (Rosenau, ۲۰۰۰: ۳)

اهمیت دیپلماسی، به ویژه دیپلماسی علمی، در این مورد بسیار چشمگیر می باشد. از نظر واقع گرایان مبادلات علمی تا زمانی که باعث افزایش قدرت نسبی یک کشور در عرصه بینالمللی میشود امری مطلوب است. بنابراین علمی ابتدا با هدف کنترل تسلیحات و موضع منع گسترش، که خود بخشی از نگرانی های امنیت ملی را شکل میدهد، به کار میرود. با وجود این، جایی که منفعت ملی کشورها به خطر بیفتد کشورها همکاری نکردن در حوزه های علمی را ترجیح میدهند. با این اوصاف، دیپلماسی علمی بیشتر پارادایمی دولت محور است و معمولاً از طریق نهادهای حکومتی دنبال میشود که خود بیانگر مرکزیت دولت در پارادایم رئالیست می باشد. دیپلماسی علمی که دولت ها آن را دنبال میکنند اثرگذاری و پایداری بیشتری دارد، زیرا اولویتی برای قدرت در پارادایم رئالیست وجود دارد و دیپلماسی علمی میتواند به منزله ابزار قدرت نرم برای تقویت روابط با جهان به کار رود. هدف از این همکاری رفع موانع موجود، بهبود تبادلات و همکاری های دیپلماتیک، و یا دیگر فعالیت هایی می باشد که در آنها توافق نظر و درک واضح و روشن ضروری می باشد به طور کلی، در این حالت علم پشوانه تحقق اهداف سیاست خارجی تلقی میشود. (معاونت علم و فناوری ریاست جمهوری، ۱۳۹۰: ۲-۳)

با وجود این، علم ماهیتاً نمیتواند خنثی باشد، بنابراین نیروهای بازار آن را به پیش



میرانند. به خصوص هنگامی که دیپلماسی علمی با فناوری همراه شود نقش بازار بیش تر میشود. فناوری در قیاس با علم غالباً در مورد بازار معنا پیدا میکند. روابط فناوری و تجارت در حوزه فناوری های نوظهور به صورت مستقیم است. همچنین، فناوری عنصر مهم ایجاد شغل و ارزش های اجتماعی است. در حالی که دیپلماسی اقتصادی، به منزله ابزار، واجد امتیازات کوتاه مدتی است، دیپلماسی علمی مبتنی بر فناوری میتواند به مثابه ابزار قدرت نرم در افزایش قدرت نرم جوامع مورد توجه قرار گیرد. همچنین به اشتراک گذاشتن فناوری برای افزایش انتخاب های زندگی مردم و تقویت کالاهای عمومی و اجتماعی باعث میشود که به منزله ابزار مهمی در تقویت سیاست خارجی یک کشور به کار رود. این جنبه از قدرت نرم را بسیاری از ملت ها به صورت کارآمد و مؤثر استفاده نمیکنند. علم و فناوری ابزارهای تکمیلی برای بهره برداری از امتیازات قدرت نرم در حوزه سیاست خارجی در اقتصاد دانش بنیان جهانی در حال ظهورند. به ویژه در اقتصادهای نوظهور بخش خصوصی مهمترین بخش در پیشبرد دیپلماسی علمی است. (باقری دولت آبادی، ۲۰۲۳: ۳۲۱)

۳. نظریه کارکردگرایی

این گروه از نظریه پردازان همگرایی معتقدند واحدهای جداگانه سیاسی قادر به تأمین خواست ها و نیاز های انسانی در چهار چوب بسته خود نیستند و احتیاجات جوامع بشری را باید در ورای مرزهای ملی جستجو کرد و در همین راستا بسط سازمان های بین المللی که منافع ملی را سطح منافع همگانی ارتقاء می دهند، دولت ها را از پوسته خود خارج کرده و عاملی برای کاهش تنشجات و استقرار صلح خواهد شد. از نظر این گروه برخی از کارکردها نظیر نظارت بررفت و آمد دریایی و نقل و انتقال های بین الملل و نیز پخش برنامه های رادیویی فراتر از سطوح ملی بوده و نیاز به همکاری های بین المللی دارد و باید برخی از مسائل تخصصی و تکنیکی غیر سیاسی را به یک سازمان بین المللی تفویض کرد. این نظریه متضمن نوعی اصل انشعاب است به این معنی که همکاری کارکردی در یک بخش باعث ایجاد احساس ضرورت همکاری در بخشی دیگر می گردد. (بیگی، ۱۳۸۸:

به همین جهت کارکرد گرایی به دلیل زیر سوال بردن تحول ناپذیری دولت ها و منافع آن ها و تأکید به طرح هایی در جهت همکاری و پرهیز از چهارچوب مبتنی بر برد و باخت به شدت با واقع گرایی در تضاد است. کارکرد گرایان (فانکسیو نالیست ها) و نئو کارکرد گرایان افزایش همکاری را نیازمند افزایش هزینه های فنی و تکنولوژی کشورها و تقویت عامل اراده و عزم سیاسی آنها را ایجاد و توسعه همکاری می دانند. کارکرد گرایان همچنین بنابر نظریه کانتوری و اشیگل نیز همکاری را وضعیتی می پندارند و معتقدند که در حقیقت وضعیت ها و ویژگی های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، قومی، نژادی و موج همکاری می شوند. مهمترین نظریه پردا کارکرد گراها دیوید میترانی براین باور است که اسیر قانونمندی ها و ملاحظات سهمی شدن در قدرت است و کارکرد گرایی که به تمهیداتی برای نیازهای مشترک می اندیشد، تعارضاتی وجود دارد. میترانی معتقد است مباحث امروزی در روابط بین المللی به نفع فرا ملی گرایی و وابستگی متقابل است. وی پیچیدگی فزاینده نظام های حکومتی، وظایف اساساً فنی و غیر سیاسی دولت ها را افزایش می دهد. میترانی^۱ استدلال می کند: همکاری های مشترک در یک حوه فنی یا کارکردی احتمالاً زمینه را برای مساعی مشترک در سایر زمینه ها را فراهم می کند.

۴. تحریم های ایالات متحده آمریکا علیه ونزوئلا و ایران

۴-۱. تحریم های نفتی، صنایع و معادن ونزوئلا

ونزوئلا در زمینه صنایع و معادنی مثل نفت و طلا درآمد بسیار خوبی دارد. منبع تأمین بیش از ۹۵ درصد هزینه های ونزوئلا تهافت است. کاخ سفید ادعا می کند که دولت ونزوئلا با سرقت منبع باارزش نفت و ارسال آن به کشورهای دیگر، در راستای افزایش قدرت خود از طریق خرید فناوری های نظامی و اطلاعاتی مبادرت کرده و از این قدرت برای مقابله با مخالفان و نقض حقوق بشر استفاده میکنند؛ بنابراین وزارت خزانه داری در اوایل سال ۲۰۱۹ به طور ویژه شرکت ملی نفت ونزوئلا را با ادعای ارائه طرح های متنوع برای مقامات این کشور و ایجاد فضایی برای فسادهای میلیاردی و در نتیجه افزایش قدرت ثروتمندان فاسد به بهای وخیم تر شدن وضعیت عموم مردم هدف قرارداد..افزون بر این در حوزه

معادن مقامات آمریکا معتقدند که دولت مادورو با تجاوز به مناطق حفاظت شده جنگل زدایی و از بین بردن زیستگاه مردمان بومی، به سوء استفاده زیست محیطی و سیاسی از معدن کاوان و غارت درآمدهای حاصل از این معادن مبادرت می کند. همچنین به دلیل عدم توجه دولت به محیط زیست و پژوهش های زیست محیطی این معادن، سلامتی مردم محلی را به خطر انداخته است؛ بنابراین ایالات متحده بخش های مختلف صنایع و معادن این کشور را تحریم کرده می باشد. (مقیمی، ۲۰۲۳: ۲)

۲-۴. تحریم های حمل و نقل و کشتی رانی ونزوئلا

مطابق ادعای وزارت خزانه داری آمریکا، دولت مادورو بدون توجه به نیازهای اساسی مردم خود، با فروش منابع حیاتی ونزوئلا در ازای دریافت کمک های پزشکی نظامی و اطلاعاتی کوبا، باعث ضایع شدن حق مردم خود در تعیین خود مختاری تضعیف نهادهای جامعه مدنی فساد و نقض حقوق بشر شده است. تحریم کشتیرانی ونزوئلا با ادعای تلاش دولت مادورو برای سرقت منابع طبیعی این کشور و همچنین کمک به دوزدن دیگر تحریم های آمریکا تصویب و اجرایی شد. بنابراین مطابق این فرمان ها دارایی این شرکت ها، نهادها و افراد مرتبط با آنها مسدود و آنها حق دسترسی به سیستم مالی آمریکا را نخواهند داشت (U.S. Department of Treasury, ۲۰۲۳-۲۰۱۶).

۳-۴. تحریم های نظامی و هسته ای ایران

تحریم های نظامی، بیشتر تحریم سپاه پاسداران، به خصوص شاخه برون مرزی آن یعنی سپاه قدس را شامل میشود ایالات متحده با این ادعا که فعالیت های سپاه پاسداران در خاورمیانه موجب بی ثباتی و در عرصه داخلی باعث نقض حقوق بشر شده، همواره خواستار اقدام جدی کشورها برای مقابله با این نهاد نظامی شده است. همچنین در عرصه هسته ای، همانند عرصه نظامی بر تحریم به عنوان راهکاری برای مقابله با ایران تأکید شده است؛ بنابراین تحریمهای که به واسطه برجام تعلیق شده بودند دوبار برقرار و کلیه املاک و مستغلات نهادهای نظامی در ایالات متحده بلوکه و هرگونه معامله آگاهانه با آنها ممنوع

اعلام شد. (U.S. Department of Treasury, ۲۰۲۳-۲۰۱۶).



۴-۴. تحریم های نفتی، صنایع و معادن ایران

تحریم صنایع و معادن ایران شامل صنعت نفت، فولاد، مس خودروسازی و دیگر صنایع فعال می شود؛ اما نقطه کانونی، آن صنعت نفت است که بیش از ۷۰ درصد از درآمدهای دولتی ایران را شکل میدهد دونالد ترامپ با ادعای اینکه درآمدهای نفتی هزینه ساخت موشک های بالستیک و اقدامات بی ثبات کننده ایران در منطقه خاورمیانه می شود؛ در دستورات اجرایی خود به این بخش توجه ویژه ای کرده و هرگونه فعالیت در این بخشها را ممنوع کرده است؛ همچنین صنایع دیگری مثل خودروسازی، آهن آلومینیوم و مس با ادعای تأمین مالی، مادی و فنی نیروهای سپاه قدس و مقاومت بسیج در لیست تحریم ها قرار گرفته اند. آخرین مورد از تحریمهای ایران در این حوزه تحریم شرکتهای مهم مرتبط با صنایع فلزی و لادی بود که با همان ادعاهای پیشین اعمال شد (۲۰۲۰-۲۰۱۶ U.S. Department of Treasury).

۴-۵. تحریم های حمل و نقل و کشتیرانی ایران

در دولت دونالد ترامپ تحریم حمل و نقل و کشتی رانی، ایران با احیای تحریم های تعلیق شده پیشین در دستور اجرایی ۱۳۵۹۹ پیگیری شد و خطوط کشتیرانی و شرکت ملی نفت کش ایران با ادعای ارائه خدمات نظامی و امنیتی تحریم شدند. دونالد ترامپ با بیان اینکه ایران از حوزه حمل و نقل خود به صورت پوششی برای صادرات نیرو و سلاح به خاورمیانه و واردات مواد لازم پایگاه های موشکی و هسته ای خود استفاده می کند، با دستورهای اجرایی، متعدد هرگونه ارائه خدمات مالی تهیه و نگهداری قطعات و سوخت رسانی به آنها را ممنوع و همچنین اموال و املاک این شرکت ها را مسدود کرد (U.S. Department of Treasury, 2016-2020).

۵. گسترش روابط با آمریکای لاتین

سیاست خارجی را باید مجموعه ای از اهداف جهت گیری ها روش ها و ابزارهایی در نظر گرفت که یک حکومت در مقابل سایر واحدهای سیاسی بین المللی به منظور رسیدن منافع ملی دنبال کند. لذا وظیفه سیاست خارجی عبارتند از:

۱. حفظ استقلال کشور می باشد.
۲. تأمین نیازهای اقتصادی تجاری و نظامی می باشد.



۳. تامین پرستی بین المللی و در نهایت ارتقاء توانمندی یک کشور در بسیج نیروهاست. امروزه جهت در هم تنیدگی روابط خارجی در حوزه منافع کشورها وسیع تر گشته و نیازها و مزیت های گوناگون باعث میشود؛ همه کشورها در تلاش برای برقراری رابطه سیاسی اقتصادی سازنده ای با یکدیگر بر بیابند روابط ایران به کشورهای منطقه آمریکای لاتین نیز از این امر مستثنی نمی باشد. (رضوی، ۲۰۲۱: ۳۶۲) البته توجه به آمریکای لاتین از منظر ارزشهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیز قابل پرداختن است چه اینکه؛ پس از پیروزی انقلاب اسلامی تحول شکل گرفته در عرصه سیاست خارجی با الهام از مبانی ارزشی دین مبین اسلام رویکرد جدید توجه به کشورهای اسلامی و مستضعفین و کشورهای جهان سوم را توصیه میکرد قانون اساسی نیز به روشنی ارجحیت های سیاست خارجی را روشن ساخته و آن ارتباط سیاسی با چهار گروه از کشورها به ترتیب اولویت؛ همسایگان کشورهای مسلمان کشورهای جهان سوم و کشورهایی که به نوعی از نیازهای سیاسی اقتصادی اجتماعی و یا نظامی ایران را برطرف سازند، می باشد.

۶. ابعاد دیپلماسی علمی ایران در منطقه آمریکای لاتین

۶-۱. فرهنگی و دیپلماسی عمومی

سیاسی و دیپلماسی رسمی از اهمیت بسیاری برخوردار است بواسطه همین مسئله ایران با استفاده از حمایت رؤسای جمهور کشورهایی همچون برزیل و ونزوئلا، تا حدودی خود را در منطقه معرفی کرده و با استفاده از سرمایه گذاری بر قشر فقیر آمریکای جنوبی عملاً تصویر مثبتی از خود در آمریکای جنوبی ترسیم کرده است. از دیگر موارد در جهت دیپلماسی عمومی، ایران استفاده از رسانه و شبکه خبری و برون مرزی جمهوری اسلامی ایران (هسپان تی وی) بوده است که توانسته است به صورت نسبتاً خوبی کشور و فرهنگ جمهوری اسلامی ایران را به مردم آمریکای جنوبی معرفی کند (Johnson, ۲۰۱۲: 11)

امروزه ایران در عرصه سیاست خارجی به دلیل فشارهای غرب برای محروم کردن ایران از فناوری هسته ای شاهد تنگناهای زیادی بوده است به ویژه اینکه چهره کشور در تمام سال های پس از انقلاب اسلامی همواره مورد تهاجم دشمنان و تبلیغات رسانه ای قرار داشته است. تصویر موجود از ایران در منطقه آمریکای لاتین بر اساس تبلیغات منفی دستگاه های خبری و اطلاعاتی غربی و عمدتاً آمریکا شکل گرفته بود که؛ فاصله

جغرافیایی زیاد و نبود روابط فرهنگی ایران با این کشورها، مزید بر علت بود. اگر چه در توزیع مناسبات ایران با آمریکای لاتین، روابط ایران و ونزوئلا، الگویی برای روابط تهران با دیگر کشورهای این منطقه است، اما مناسبات نزدیک تهران و برازیلیا نیز بیش از هر زمان دیگری ایران را به آمریکای لاتین پیوند داده است (حسینی، ۲۰۲۳: ۳۴۵). در حال حاضر، برزیل بزرگترین شریک تجاری ایران در منطقه است. حجم تجارت سالانه دو کشور در حال حاضر حدود ۲/۲ میلیارد دلار است. شاید مهمترین نکته ای که در این زمینه باید به آن توجه داشت این است که ایران تماسهای فرهنگی گسترده ای در منطقه بوجود آورده است. به طور کلی تراز تجاری میان ایران و آمریکای لاتین مثبت است که این امر نشان میدهد آمریکای لاتین نقش مهمی در تامین نیازهای ایران دارد همزمان نیز ایران سهم بزرگی در تامین نیازهای فنی و مهندسی کشورهای این منطقه دارد تا سال ۲۰۰۵ حجم تجارت ایران و کشورهای منطقه سالانه حدود ۳/۱ میلیارد دلار بود اما در سال ۲۰۱۲ این رقم تقریباً دو برابر شد و به ۶/۳ میلیارد دلار رسید (Berman, 2013).

در بررسی روابط ایران و کشورهای آمریکای لاتین یکی از اصلی ترین موضوعی که خود را نشان می دهد، مسئله ایالات متحده آمریکاست دیدیم که رویکرد سیاست خارجی ایران در روابط با آمریکای لاتین منافع محور بوده و به دنبال کسب منافع اقتصادی و افزایش ضریب امنیت ملی میباشد لذا در حالیکه این رویکرد هیجانی و صرفاً برای ابراز دشمنی با آمریکا نمیشد اما بالاخره امریکا یکی از موضوعات اصلی، در تدوین سیاست خارجی آمریکای لاتینی ایران است (پیرانی، ۲۰۲۱: ۳۸۰).

شکل گیری انقلاب اسلامی ایران یکی از نقاط عطف تاریخی محسوب می شود که رسالت تاریخی خود در فضای بین الملل را نقد فضای موجود نظام جهانی و تبیین نظام بین الملل مطلوب قرار داده است. عنصر ارزشی مقاومت البته در طول سالهای انقلاب اسلامی به جهت الگوی تهاجمی آمریکا در نظام جهانی و محدودیت های فراگیری که علیه جمهوری اسلامی ایران ایجاد کرده است منجر به افزایش اراده معطوف به مقاومت در سیاست خارجی ایران گردیده است لذا گفتمان مقاومت عرصه جهانی را محل برخورد نظام سلطه با جبهه مقاومت می داند و ایران را موظف به اتخاذ رفتارهای همگرا با جریانات مقاوم جهانی می کند (بختیاری، ۱۳۹۲: ۱۵).



تراز تجاری میان ایران و آمریکای لاتین مثبت می باشد که این امر نشان می دهد آمریکای لاتین نقش مهمی در تامین نیازهای ایران دارد. همزمان نیز ایران سهم بزرگی در تامین نیازهای فنی و مهندسی کشورهای این منطقه دارد. تا سال ۲۰۰۵ تجارت ایران و کشورهای منطقه سالانه حجم حدود ۳/۱ میلیارد دلار بود اما در سال ۲۰۱۲ این رقم تقریباً دو برابر شد و به ۶/۳ میلیارد دلار رسید. اگر چه در توزیع مناسبات ایران با آمریکای لاتین، روابط ایران و ونزوئلا، الگویی برای روابط تهران با دیگر کشورهای این منطقه است، اما مناسبات نزدیک تهران و برازیلیا نیز بیش از هر زمان دیگری ایران را به آمریکای لاتین پیوند داده است. در حال حاضر، برزیل بزرگترین شریک تجاری ایران در منطقه است. حجم تجارت سالانه دو کشور در حال حاضر حدود ۲/۲ میلیارد دلار است (Berma, ۲۰۱۳). براساس آمار رسمی وزارت توسعه صنایع و تجارت برزیل در ۶ ماهه نخست سال ۲۰۱۰ صادرات جمهوری اسلامی ایران به این کشور از افزایشی ۵۱۰ درصدی نسبت به مدت مشابه سال ۲۰۰۹ برخوردار بوده است. البته در همین مدت صادرات برزیل به ایران نیز ۵۸ درصد رشد داشته است رئیس جمهور وقت ایران با تایید استفاده از فرصت همکاری های مشترک بر این باور بود که حجم مبادلات تجاری ایران و برزیل تا سال ۲۰۱۵ به ۱۰ میلیارد دلار افزایش میابد (مرشدی، ۱۳۹۰) تاکنون سیزده بار جلسه کمیسیون های مشترک اقتصادی و تکنولوژیکی ایران و کوبا برگزار شده است در مورد ونزوئلا نیز، سفر رئیس جمهور وقت خاتمی در سال ۲۰۰۴ برای شرکت در نشست سران عدم تعهد سرآغاز روابط گسترده اقتصادی ایران با این کشور بود.

۶-۲-۱. پتانسیل های اقتصادی و تجاری منطقه ای

روابط ایران با کشورهای منطقه آمریکای لاتین چه در سطح دو جانبه چه در سطح منطقه ای از ظرفیت های بالایی برای توسعه برخوردار است؛ مناسباتی که شاید قادر است خود موجد روندهایی نوین در سطوح جهانی شود کشورهای این منطقه در قالب پیمان های مرکوسور و آلبا اتحادیه های سیاسی اقتصادی تشکیل داده اند که هدف از تأسیس آنها دست یابی به یکپارچگی اقتصادی میان کشورهای امضا کننده پیمان، از طریق ایجاد جریان آزاد کالا و خدمات در میان اعضا و هماهنگی سیاست های اقتصادی کلان و منطقه

ای است (دهبانی پور، ۲۰۲۳: ۳۳۹). بنابراین توسعه روابط اقتصادی و بازرگانی جمهوری اسلامی ایران با کشورهایی چون برزیل و آرژانتین با توجه به نقش و وزن سیاسی این کشورها در معادلات منطقه ای بین المللی بسیار با اهمیت تلقی خواهد شد. اگر ایران با کشورهای آمریکای لاتین تشکیل بلوک تجاری دهد صادرات کالاهای خود را افزایش داده است. این در حالی است که؛ نقش و اهمیت توسعه صادرات در فرآیند توسعه اقتصادی نیز امری کاملاً پذیرفته شده است. مشارکت ایران در ادغام های اقتصادی و پیگیری سیاست های تجاری ترجیحی و آزادسازی روابط با کشورهای آمریکای لاتین کانال بسیار مناسبی برای توسعه روابط تجاری است (لطف علی پور و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۵)

۳-۶. ابعاد دولت سیزدهم در دیپلماسی علمی ایران در ونزوئلا

دولت سیزدهم در زمینه دیپلماسی علمی با ونزوئلا می تواند اقدامات متعددی را انجام دهد. برخی از ابعاد این فعالیت ها عبارتند از:

۱-۶.۳. تقویت همکاری های علمی: دولت می تواند برای تقویت همکاری های علمی

بین ایران و ونزوئلا اقداماتی انجام دهد. این شامل برگزاری کارگاه ها، همایش ها و نشست های علمی مشترک، تبادل اساتید و دانشجویان، ایجاد پروژه های مشترک و انتقال فناوری می شود.

۲-۶.۳. تسهیل دسترسی به منابع علمی: دولت می تواند تسهیلات لازم را برای

دسترسی به منابع علمی بین ایران و ونزوئلا فراهم کند. این شامل ایجاد ارتباط و همکاری با کتابخانه ها، نشریات علمی و مراکز پژوهشی است.

۳-۶.۳. ارتقای تحقیقات مشترک: دولت می تواند برای ارتقای تحقیقات مشترک بین

ایران و ونزوئلا تلاش کند. این شامل تسهیل همکاری در زمینه های مختلف علمی، تبادل دانشمندان و تحقیقات مشترک در زمینه های استراتژیک و نوآوری است (موسوی موحدی، ۱۳۹۲: ۸۹).

۴-۶.۳. تسهیل انتقال فناوری: دولت می تواند تسهیلات لازم را برای انتقال فناوری از

ایران به ونزوئلا فراهم کند. این شامل ایجاد ارتباط بین دانشگاه ها و شرکت های فناوری، تبادل تجربیات و دانش فنی و انتقال فناوری است.



۶.۳.۵. ترویج فرهنگ علمی: دولت می‌تواند برای ترویج فرهنگ علمی در ونزوئلا اقداماتی انجام دهد. این شامل برگزاری نمایشگاه‌ها، کنفرانس‌ها و همایش‌های علمی، انتشار مقالات و کتب علمی، تبلیغات و اطلاع‌رسانی درباره موضوعات علمی و ترویج همکاری‌های علمی است. دولت سیزدهم با انجام این اقدامات می‌تواند دیپلماسی علمی ایران در ونزوئلا را تقویت کرده و همکاری‌های علمی و تحقیقاتی بین دو کشور را گسترش دهد. (دولت ابادی، ۲۰۲۳: ۳۴۶)

۶-۴. بهبود تصویر عمومی ایران با کشورهای آمریکای لاتین و خصوصا ونزوئلا
دولت ۱۳ می‌تواند با استفاده از دیپلماسی علمی، بهبود تصویر عمومی ایران را با ونزوئلا در گسترش روابط دو کشور تقویت کند. برای این منظور، دولت ۱۳ می‌تواند از راه‌های زیر استفاده کند:

۱. **تبادل دانش و فناوری:** دولت ۱۳ می‌تواند از طریق تبادل دانش و فناوری با کشورهای آمریکای لاتین و خصوصا ونزوئلا همکاری کند. این همکاری می‌تواند شامل تحقیقات و توسعه، فناوری‌های پیشرفته و تجربیات علمی مشترک باشد که می‌تواند به تصویر مثبت ایران در حوزه علمی و فناوری کمک کند. (مقیم، ۲۰۲۳: ۱۸)
۲. **تبادل دانشجویان و محققین:** دولت می‌تواند برنامه‌هایی برای تبادل دانشجویان و محققین با کشورهای آمریکای لاتین و خصوصا ونزوئلا ایجاد کند. این تبادلات می‌تواند به ایجاد ارتباطات فرهنگی و تبادل تجربیات علمی بین کشورها کمک کنند.
۳. **همکاری در زمینه‌های مشترک:** دولت ۱۳ می‌تواند با ونزوئلا در زمینه‌هایی مانند تحقیقات فضایی، پزشکی، فناوری اطلاعات، انرژی همکاری کند. این همکاری می‌تواند به توسعه مشترک و بهبود تصویر عمومی ایران در سطح بین‌المللی کمک کند. (بیگی، ۱۳۸۸: ۱۲۰)

نتیجه‌گیری

دیپلماسی علمی بازیابی نقش مهمی در توسعه روابط بین کشورها دارد. در مورد روابط ایران و آمریکای لاتین، به عنوان یک مطالعه موردی، توسعه روابط دوجانبه بین ایران و ونزوئلا از طریق دیپلماسی علمی می‌تواند به دست آید. نقش دیپلماسی علمی در گسترش

روابط ایران و ونزوئلا به چندین نحو می تواند موثر باشد. اولاً، تقویت همکاری علمی بین دو کشور می تواند به تبادل دانش، تجربیات و منابع علمی بین دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها و محققان در دو کشور کمک کند. این تبادل می تواند به ایجاد پروژه‌های مشترک، تحقیقات مشترک و تبادل دانشمندان و دانشجویان منجر شود. ثانیاً، دیپلماسی علمی می تواند به تسهیل دسترسی به منابع علمی برای دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها و محققان در دو کشور کمک کند. این شامل تسهیل ارتباط با کتابخانه‌ها، نشریات علمی و مراکز پژوهشی می شود. این اقدامات می توانند به بهبود کیفیت تحقیقات و افزایش توانایی علمی دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها در دو کشور کمک کنند. سوماً، دیپلماسی علمی می تواند به تبادل فناوری بین دو کشور کمک کند. این شامل انتقال فناوری، تبادل تجربیات و دانش فنی و ایجاد ارتباط بین دانشگاه‌ها و شرکت‌های فناوری می شود. این تبادل فناوری می تواند به توسعه صنایع فناوری و تحقیقاتی در دو کشور کمک کند و از طریق آن تجارت و همکاری اقتصادی نیز تقویت شود. در نتیجه، دیپلماسی علمی با توجه به ابعاد متعددی که در توسعه روابط دوجانبه می تواند داشته باشد، می تواند نقش مهمی در گسترش روابط ایران و آمریکای لاتین، به ویژه در مورد ونزوئلا، ایفا کند. این نقش شامل تقویت همکاری علمی، تسهیل دسترسی به منابع علمی، تبادل فناوری و ارتقای تحقیقات مشترک است. این اقدامات می توانند به تقویت روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بین دو کشور کمک کنند و به تحقق منافع مشترک هر دو کشور بیانجامند.

فهرست منابع

۱. رضوی، سید عبدالله، و پیرانی. (۲۰۲۱) بررسی راهبردها و سیاست‌های ضد تحریمی تجارت نفت ونزوئلا و مقایسه آن با راهبردهای ایران. فصلنامه علمی پژوهشی راهبرد اقتصادی، ۱۰ (۳۷)، ۳۸۶-۳۵۱.
۲. مالک، باقری دولت آبادی، حسینی، سید عقیل، و دهبانی پور. (۲۰۲۳). مقایسه تحریم های ایالات متحده آمریکا علیه ج. ا. ایران و ونزوئلا در دوره ریاست جمهوری دانشجویان و تاثیرات اقتصادی آن. مطالعات اقتصاد سیاسی بین الملل، ۶ (۱)، ۳۵۳-۳۲۱.



۳. موسوی موحدی، علی اکبر و ابوالفضل کیانی بختیاری (۱۳۹۲) «دیپلماسی علم و

فناوری»، نشریه نشاء علم، س ۲، ش ۲

۴. بیگی، مهدی (۱۳۸۸)، قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات دانشگاه امام

صادق علیه السلام

۵. مقیمی، طلحه، آراسته، محمدخانی، کامران (۲۰۲۳)، توسعه دیپلماسی علم و فناوری در

ایران و تاثیرات نظام آموزش عالی بر آن، پژوهش و برنامه ریزی در آموزش

عالی. ۱_ ۲۰، ۹(۳).

6. Thoene, U., García Alonso, R., Dávila Benavides, D. E., Roa Sánchez, P. A., & Cuestas Zamora, E. (2023). Russia in Latin America: Why support Venezuela in a crisis?. *International Social Science Journal*.

7. Echeverría-King, L. F., Fossati, A., Raja, N. B., Bonilla, K., Urbani, B., Whiffen, R. K., & Vizinová, T. (2023). Scientific collaborations between Latin America and Europe: an approach from science diplomacy towards international engagement. *Science and Public Policy*, scad025.

8. Esberg, J., & Siegel, A. A. (2023). How exile shapes online opposition: Evidence from venezuela. *American Political Science Review*, 117(4), 1361-1378

9. Ferreira, G. G. C., Lyra, R. P., & de Oliveira, A. J. S. Measuring Brazilian science diplomacy: what do international students think of Brazil?.

10. Jarrín, Mario Torres, and Shaun Riordan. *Science Diplomacy, Cyberdiplomacy and Techplomacy in EU-LAC Relations*. Vol. 25. Springer Nature, 2023.

11. Cardozo, A., & Niño, C. (2023). Iran and Venezuela: From peripheral realism to resilient diplomacy (1999-2023). *Revista Relaciones Internacionales*, 96(1), 165-190.

12. Berman, Ilan (2013), "Threat To The Homeland: Iran's Extending Influence In The Western Hemisphere", Testimony before the House of Representatives Homeland Security Committee, available in: <http://homeland.house.gov>

13. Echeverría-King, L. F., Camacho Toro, R., Figueroa, P., Galvis, L. A., González, A., Suárez, V. R., ... & Widmaier Müller, C. N. (2022). Organized scientific diaspora and its contributions to science diplomacy in emerging economies: the case of Latin America and the Caribbean. *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, 7, 893593.

14. Thies, C. G. (2017). Role theory and foreign policy analysis in Latin America. *Foreign Policy Analysis*, 13(3), 662-681.

15. Xu, Y. (2016). China's strategic partnerships in Latin America: Case

studies of China's oil diplomacy in Argentina, Brazil, Mexico and Venezuela, 1991 to 2015. University of Miami.

16. Rosenau, James N. and Mary Durfee (2000). *Thinking Theory Thoroughly: Coherent Approaches to an Incoherent World*, Boulder, Colo.: Westview Press

17. U.S. Congress. (2016, July 7), Venezuela Defense of Human Right and Civil Society Extension Act of 2016. <https://www.congress.gov> (2023/1/17)

18. U.S. Congress. (2016-2020), Iran Sanctions. <https://www.congress.gov> (2023/1/17)

19. U.S. Department Of State. (2016-2020), Iran-Related Sanctions (Remarks and Releases), [https:// www.state.gov/iran-sanctions/#Releases](https://www.state.gov/iran-sanctions/#Releases) (2023/1/17).



نقد رویکرد مارکسیستی در اداره جامعه؛

رویکرد فرهنگی - اجتماعی

زهرا ضیایی^۱

دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

چکیده

مارکسیسم در تحلیل جامعه با فروکاست مسائل جامعه در مسائل اقتصادی، به مبارزه با سرمایه‌داری پرداخت. در ساخت جامعه آرمانی بدون طبقه نیز که آرمان محوری آن‌ها را شکل می‌داد؛ با انحصاری کردن سرمایه به دولت و آن‌هم فقط حزب کمونیست به شکست انجامید. مسائل فرهنگی دغدغه‌ی مارکسیسم نبود به همین علت خدا که محور فرهنگی آن روز جامعه روستایی بود مورد بی‌مهری مارکسیست‌ها قرار گرفت. دومین قربانی مارکسیست‌ها مسئله آزادی بود. تعریف آن‌ها از آزادی عبارت بود از: آزادی به مثابه توانایی به پیگیری نفع شخصی (حزبی)، بی‌هیچ نیازی به دخالت جمع می‌تواند به خیر و صلاح عمومی منجر گردد. تلقی آن‌ها از آزادی پیگیری نفع حزبی بود و قائل بودند که نفع حزبی به خیر و صلاح عمومی می‌انجامد. بنابراین مارکسیسم هم در تحلیل نیاز جامعه و هم در برنامه‌ریزی فرهنگی جامعه موفق عمل نکردند؛ بزرگ‌ترین پشتوانه خود، خدا و آزادی‌های فردی و اجتماعی که می‌توانست آن‌ها را در رسیدن به مقصود یاری کنند، دشمن تلقی کردند. به همین جهت زمینه شکست خود را در تمامی ابعاد پی‌ریزی کردند. بنابراین مارکسیسم از رقیب شکست نخورد بلکه از بی‌توجهی به فرهنگ، عدم برنامه مدون و منسجم و عدم توجه به انسجام اجتماعی و همچنین موضع از گیری در برابر خدا شکست خورد.

واژگان کلیدی

مارکسیست، اجتماع، فرهنگ، خدا محوری، آزادی.

یکی از الگوهای اجتماعی مطرح در دنیای معاصر که ادعای اداره جهان بر اساس ایدئولوژی و برنامه‌های خود دارد، مارکسیسم است. الگوی مارکسیسم را از ابعاد مختلفی می‌توان به خوانش گرفت. در این پژوهش مارکسیسم را از این نظر که در اداره فرهنگی جامعه چه رویکرد و برنامه‌ای دارد، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

مارکسیسم

مارکسیسم به عنوان آمیزه‌ای از نظریه‌های فلسفی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و سیاسی که داعیه اندیشه آزادسازی بشر از قید سرکوب به کمک شیوه‌های انقلابی را دارد از میانه دهه ۱۸۴۰ پا به عرصه وجود گذاشت. مارکسیسم از یک سو در الهامات اولیه متأثر از امیدها و رؤیاهای ۱۷۸۹ و از آموزه‌های کمال خواه جنبش روشنگری گرفته است. از طرف دیگر این امیدها و رؤیاهای را به کمک تفسیر تازه‌ای از تاریخ و تحلیل‌های بدیع اقتصادی قوام و وضوح بخشیده است (لینکلتر، ۱۳۸۵: ۷).

فرهنگ

از فرهنگ تعریف متعددی صورت گرفته است. ما به تعریف وایت از فرهنگ بسنده می‌کنیم (۱۹۴۹): فرهنگ نامی است برای رده یا طبقه‌ای از پدیده‌ها، یعنی، چیزها و رخدادهایی که بر کاربرد توانایی ذهنی خاص نوع بشر تکیه دارد، نماد گری. به زبان دقیق‌تر فرهنگ عبارت است از اشیاء مادی - ابزارها، آلت‌ها، زیورها، طلسم‌ها و جز آن‌ها - کرده‌ها، باورها و نگره‌ها که در زمینه‌ای عمل می‌کند که ویژگی آن نمادگری است. سازوکاری است پیچیده، سازمانی است از شیوه‌ها و وسایل برون تنی که نوع خاصی از جانور، یعنی بشر، در کشاکش زندگی برای ماندگاری به کار می‌گیرد (آشوری، ۱۳۸۹: ۷۱).

فرهنگ بنا بر برداشت علم‌گرایان و انقلاب‌گرایان چپ؛ با جامعه و محیط انسانی برخورد شیء گونه دارند، که قوانین حاکم بر آن، با ابزار و روش‌های علوم تجربی قابل شناخت کامل است. چپ‌گرایان (مارکسیست‌ها) نیز فرهنگ را پدیده‌ای دست‌ساز می‌دانند. به پیروی از همین نظرات؛ آدورنو فرهنگ مدرن را محصول صنعتی می‌داند که

مارکسیسم فرهنگی

مارکسیسم فرهنگی در اروپا و دنیای غرب، به‌ویژه در دهه ۱۹۶۰ هنگامی که تفکر مارکسی در اوج خود بود، بسیار تأثیرگذار بود. نظریه‌پردازانی چون رولان بارت و گروه تل کل در فرانسه، گالوانو دلاولپه، لوچو کولتی و دیگران در ایتالیا، فردریک جیمسون، تری ایگلتن و گروه رادیکال‌های فرهنگی دهه ۱۹۶۰ در دنیای انگلیسی‌زبان و بسیاری از نظریه‌پردازان در سراسر جهان از مارکسیسم فرهنگی به‌منظور بسط شیوه‌های مطالعات فرهنگی که تولید، تفسیر، و پذیرش کالاهای فرهنگی را در شرایط انضمامی اجتماعی - تاریخی تحلیل می‌کردند استفاده کردند، شرایطی که آثار و کاربردهای سیاسی و ایدئولوژیکی را زیر سؤال برده بودند.

مارکس و انگلس به پدیده‌های فرهنگی به‌صورت خاص بسیار کم پرداخته‌اند و تنها اشاره‌های گذرا داشته‌اند در یادداشت‌های مارکس، برخی ارجاعات به رمان‌های اوژن سو، نشریات عامه‌پسند، و مجلات انگلیسی و خارجی وجود دارد. در رساله‌اش، مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی ۱۸۵۸-۱۸۵۷ او بر اثر هومر به‌عنوان مظهر نابالغی نوع بشر اشاره می‌کند، که گوئی متون فرهنگی اساساً به توسعه اجتماعی و تاریخی مرتبط هستند.

در دهه‌های اخیر اشکال متفاوت و متعددی از مطالعات فرهنگی پدیدار شده است. از نظر مارکس و انگلس، اندیشه‌های فرهنگی هر عصر، در خدمت منافع طبقه حاکم هستند و ایدئولوژی‌هایی را فراهم می‌آورند که سلطه طبقاتی را مشروعیت می‌بخشند (صالحی امیری، ۱۳۸۶: ۹۱). ایدئولوژی، اصطلاحی مهم برای تحلیل مارکسی است. شرح می‌دهد چگونه اندیشه‌های مسلط یک طبقه معین به منافع آن طبقه کمک می‌کند و به پنهان کردن ستم، بی‌عدالتی و جنبه‌های منفی یک جامعه معین یاری می‌دهد. در تحلیل آن‌ها، اندیشه‌های پارسائی، درستکاری، شجاعت و پهلوانی در دوران فتودالی، اندیشه‌های حاکم طبقات سلطه‌جوی اشرافی بودند در دوران سرمایه‌داری، ارزش‌های فردگرائی، سود، رقابت و بازار به ایدئولوژی غالب و آشکار طبقه بورژوازی جدید که در حال تحکیم



قدرت طبقاتی خود بود، تبدیل شد. ایدئولوژی‌ها به نظر طبیعی می‌رسند، آن‌ها ظاهراً شعور مشترک هستند، و بنابراین ناپیدا هستند و از نقد می‌گریزند. در دهه ۱۹۲۰ نسلی از مارکسیست‌ها به بررسی پدیده‌های فرهنگی روی آوردند. پری‌اندرسون (۱۹۷۶) روی آوردن از تحلیل اقتصادی و سیاسی به نظریه فرهنگی را به‌عنوان نشانه‌ای از شکست مارکسیسم غربی بعد از درهم‌شکسته شدن جنبش‌های انقلابی اروپا در دهه ۱۹۲۰ و ظهور فاشیسم تفسیر می‌کند. به‌علاوه، نظریه پردازانی چون لوکاچ، بنیامین و آدورنو که شیوه مارکسیستی تحلیل فرهنگی را پایه‌گذاری کردند، روشنفکرانی بودند که علاقه پایدار و عمیقی نسبت به پدیده‌های فرهنگی داشتند.

جرج لوکاچ، منتقد فرهنگی مجار، کتاب‌های مهمی چون جان‌وصورت (۱۹۰۰) و نظریه رمان (۱۹۱۰) را قبل از گرویدن به مارکسیسم نوشت و برای مدت کوتاهی در انقلاب مجارستان شرکت کرد. در اوایل دهه ۱۹۲۰ لوکاچ، مارکسیستی افراطی، مشتاقانه ابعاد فلسفی و سیاسی مارکسیسم را قبل از بازگشت به تحلیل‌های فرهنگی اواخر دهه ۱۹۲۰، بسط داد. در روسیه و در تبعید، او از استالینسم کناره گرفت و به کار بر روی یک سلسله متون ادبی پرداخت که اهمیت آن‌ها برای مطالعات فرهنگی کاملاً شناخته‌نشده است. لوکاچ در مقاله فرهنگ کهن و فرهنگ نو معتقد به برتری فرهنگ بر اقتصاد است. اگر فرهنگ هر دوره زمانی را درک کنیم توانایی فهم سرچشمه تکاملی همان دوره را خواهیم داشت. به عقیده او بورژوازی برخلاف ادعای خود مبنی بر نگرانی از تباه شدن فرهنگ و دفاع از منافع طبقاتی، خود زمینه سقوط فرهنگ عصر سرمایه‌داری را فراهم نموده است. وی در این مقاله غلبه فرهنگ بر اقتصاد را نمود رهایی بشر از ستم اقتصادی و آغاز فرهنگ نو می‌داند (صالحی امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۰). همچنین لوکاچ متأخر بیشتر به اشکال سیاسی جزمی نقد ایدئولوژی مارکسی روی آورد و رسماً آرمان‌گرایی پیشین خود را که ادبیات را به‌عنوان شیوه‌ای برای آشتی بین افراد و جهان و هنر را راهی برای غلبه بر ازخودبیگانگی تلقی می‌کرد، رها کرد.

ارنست بلوخ، برخلاف لوکاچ، بر ابعاد آرمانی فرهنگ غربی و شیوه‌های که متون فرهنگی، اشتیاق دستیابی به دنیایی بهتر و جامعه‌ای تحول را رمزگذاری می‌کنند، تأکید داشت. رویکرد هرمنوتیکی بلوخ به فرهنگ غرب، در جستجوی تصوراتی از یک زندگی

بهتر در مصنوعات فرهنگی از متون هومر و انجیل گرفته تا تبلیغات مدرن و جلوه‌های نمایشی فروشگاه‌های بزرگ، بود (۱۹۸۶). این محرک آرمانی چالشی را برای مطالعات فرهنگی به وجود می‌آورد تا این مطالعات نشان دهند که چگونه فرهنگ بدیل‌هایی را برای جهان موجود، تصاویر، اندیشه‌ها و روایت‌ها عرضه می‌کند که می‌توانند از رهایی فردی دگرگونی اجتماعی حمایت کنند، چشم‌اندازی که عمیقاً بر مکتب فرانکفورت و نظریه‌پردازان معاصر چون فردریک جیمسون تأثیر می‌گذارد. از نظر گرامشی، نظریه پرداز مارکسیست ایتالیائی، نیروهای حاکم فرهنگی و فکری هر عصر از طریق اندیشه‌ها و قالب‌های فرهنگی شکلی از هژمونی یا سلطه را می‌سازند که موجب پذیرش حکومت گروه‌های حاکم در جامعه می‌شود. گرامشی می‌گوید که یکپارچگی گروه‌های مسلط معمولاً از طریق دولت ایجاد می‌کند. هابرماس زیست جهان را ساختی تمایز یافته تعریف می‌کند که با ارزش‌های فرهنگی و کنش‌های ارتباطی پیوند نزدیکی دارد. زمانی که افراد به دنبال ارتباط با یکدیگرند زیست جهان زمینه کنش متقابل اجتماعی و گفتاری را برمی‌سازد. زیست جهان به عبارتی زمینه‌ای است که مشارکت کنندگانی در آن قرار دارند که مشخصه آن‌ها فرض‌هایی درونی درباره سنت‌ها و ارزش‌هاست. (نوذری، ۱۳۸۱: ۴۲)

نظریه هابرماس درباره فرهنگ به میزان زیادی مرهون نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و نظریه سیستم‌های پارسونز است. این دو نظریه بر هدف فرهنگ و عناصر عام و متعالی آن تأکید دارند. هابرماس بین تأکید مارکس بر کار اجتماعی به عنوان اساس جامعه و الگوی خویش از ارتباط تفاوت می‌گذارد، الگویی که در آن زبان اساس توسعه فرهنگی و اجتماعی است. فرهنگ در دیدگاه هابرماس واجد حوزه‌ی تحلیلی مستقلی نیست، اما می‌توان آن را جزئی از زیست جهان به حساب آورد. هابرماس بر عنصر زبان به عنوان عاملی مهم و تأثیرگذار در عرصه‌ی عمومی و زیست جهان اشاره می‌کند و زبان پدیده‌ای است فرهنگی. به طور کلی فرهنگ به عنوان مفهومی که بازتابنده‌ی ارزش‌های ذاتی بشری است، مفهومی است که در زیست جهان معنا می‌یابد و در کنش ارتباطی جای می‌گیرد. پس رهایی زیست جهان از قید اسارت سیستم به منزله‌ی رهایی فرهنگ از استثمار پول و قدرت نیز هست. در دیدگاه هابرماس خرد و عقلانیت ارتباطی با حوزه‌ی فرهنگ تناسب دارد و

باید آن را از چنگال عقلانیت ابزاری رها ساخت. مطالعات فرهنگی بریتانیا - همچون مکتب فرانکفورت - بر این نکته تأکید می‌کند که فرهنگ را باید در چارچوب روابط اجتماعی و نظامی که از طریق آن فرهنگ تولید و مصرف می‌شود مورد مطالعه قرار داد، بنابراین تحلیل فرهنگ با مطالعه جامعه، سیاست و اقتصاد از نزدیک پیوند خورده است. مفهوم هژمونی گرامشی مطالعات فرهنگی بریتانیا را وادار کرد تا تحقیق کنند که چگونه فرهنگ رسانه طرح مجموعه‌ای از ارزش‌ها، ایدئولوژی‌های سیاسی و اشکال فرهنگی مسلط را در قالب یک طرح هژمونیک جمع می‌کند، طرحی که وقتی افراد در جامعه مصرفی و پروژه‌های سیاسی نظیر ریگانیسم و تاجریسم ادغام می‌شوند، آن‌ها را در یک اجماع مشترک متحد می‌سازد.

انواع مارکیسم

پس از مارکس، اندیشه‌ی او با جریان ساختارگرایی و فلسفی هویت یافته است. البته در شرایط معاصر مارکیسم نو نیز در قالب اندیشه‌های مارکس ظاهر و مطرح شده است. مارکیست‌ها را بر اساس قلمرو جغرافیایی و تاریخی نیز می‌توان تقسیم کرد، مارکیسم غرب - شرق و یا به مارکیسم کلاسیک و .. ولی با توجه به آثار مارکس و جنبه تأثیرات این آثار بر مخاطبان به سه دسته تقسیم شده‌اند.

مارکیسم ساختارگرا

مارکیسم ساختارگرا رویکردی ساختارگرایانه به فلسفه مارکیستی بر پایه آرای لوئی آلتوسر بخصوص و اندیشمندان دیگری چون، نیکوس پولاتزاس و موریس گودلیه است. موج ساختارگرایی بین دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ آلتوسر را به بازاندیشی در مارکیسم کشاند. از این رو او و پیروانش کوشیدند از طریق بازخوانی کتاب "سرمایه"، نظریه علمی مارکیسم را بازسازی و از آن دفاع کنند. هدف آنان دفاع از مارکس در برابر مارکیسم انسانگرا (مارکیسم اومانیت) مانند اصحاب مکتب فرانکفورت بود که آثار جوانی مارکس را اساس انتقادات خود نسبت به مارکیسم رایج قرار داده بودند. یکی از کانون‌های اصلی مباحث مارکیست‌های ساختارگرا را مبحث دولت و رابطه آن با طبقات اجتماعی تشکیل داده است. شرایط ثبات ساختاری نظام سرمایه‌داری پس از جنگ دوم و

لزوم مطالعه آن شرایط از دیدگاه جامعه‌شناختی مارکسیستی، در تکوین این نگرش نقش عمده‌ای داشت. از چنین دیدگاهی (ساختگرایی) نظام سرمایه‌داری ساختاری است که بدون طرح و اراده طبقات مسلط تکوین یافته است. در هر ساختاری روابطی ضروری و عینی در کار است که به گفته مارکس، پیش از آنکه ما در موقعیتی قرار بگیریم که آن‌ها را تعیین کنیم، تا حدی پیشاپیش شکل گرفته است. نیروهای تعیین‌کننده در درون ساخت‌های خود جامعه قرار دارد و ساخت‌های جامعه لزوماً هماهنگ با خواست و طرح هیچ گروه یا طبقه‌ای نیست. دولت نیز در شیوه تولید سرمایه‌داری، منطق ساختار سرمایه‌داری را در نهادهای اقتصادی، سیاسی و حقوقی بازتولید می‌کند. نظریه ساختگرایی این چنین با نظریه ابزارانگاری دولت، نظریه مستقل‌انگاری دولت و نظریه مشتق‌انگاری دولت به مخالفت برمی‌خیزد. شاید مهم‌ترین شاخصه ساختارگرایی و مارکسیسم ساختارگرا این باشد که هر دو تجربه‌گرایی را رد می‌کنند و توجه به ساختارهای نامرئی زیربنایی را تصدیق می‌کنند. هر دو ساختارها را واقعی و لو نامرئی قلمداد می‌کنند ولی در ماهیت ساختاری باهم اختلاف نظر دارند. به‌زعم گودلیه آنچه مارکسیست‌ها و ساختارگراها هر دو نفی می‌کنند تعریف تجربه‌گراها از اجزای تشکیل‌دهنده ساختار اجتماعی است (ریترز، ۱۳۹۳: ۸۱۲). گودلیه اذعان می‌کند که: به‌زعم مارکس و نیز لوی استروس ساختار واقعی نیست که مستقیماً و آشکار قابل مشاهده باشد بلکه سطحی از واقعیت است که ورای روابط مشهود بین انسان‌هاست. کارکرد آن منطق بنیادی نظام را تشکیل می‌دهد، نظامی زیربنایی که نظم آشکار را باید با آن تبیین کرد (گودلیه، ۱۹۷۲).

مارکسیسم فلسفی - هگل گرا

پس از مارکس، مارکسیسم به سه جریان مارکسیسم ارتدکس، مارکسیست فلسفی یا غربی و مارکسیسم ساختارگرا تقسیم شد که هر یک تعبیر خاصی از اندیشه‌های مارکس را دنبال می‌کردند. مارکسیست‌های ارتدکس، صرفاً "به جنبه‌های ماتریالیستی افکار مارکس پرداختند و ایدئولوژی را تنها به‌عنوان روبنای منافع مادی محسوب می‌کردند. اما برخلاف آن‌ها مارکسیست‌های فلسفی (هگلی) در قرن بیستم به پیروی از تعبیر مارکس از فلسفه هگل، اندیشه‌های مارکس را به شیوه‌ای هگلی تعبیر کردند و با نفی مارکسیسم ارتدکس



مارکسیسم غرب را به وجود آوردند. یکی از ویژگی‌های اصلی این شعبه از مارکسیسم، نقد اقتصادگرایی، پوزیتیویسم، عمل‌گرایی و تکامل‌گرایی در مارکسیسم کلاسیک بوده است. «نخستین مارکسیست‌های هگلی بران بودند تا رابطه دیالکتیکی را میان جنبه‌های ذهنی و عینی زندگی اجتماعی دوباره برقرار کنند» (ریترز؛ ۱۳۹۳: ۳۳۷). از کسانی که با طرح مارکسیسم فلسفی کوشیدند تا با رفع ابعاد اقتصادی و کاستی‌های مارکسیسم ارتدکس به بازسازی مارکسیسم پردازند می‌توان از کارل کرش، جورج لوکاک و آنتونیو گرامشی نام برد. اینان «به شیوه‌های گوناگون به میراث استالینیستی لنین تاختند و سیاسی شدن مارکسیسم و تبدیل شدن آن به استراتژی و تاکتیک انقلاب سیاسی را موردانتقاد قرار دادند» (بشیریه؛ ۱۳۸۳: ۱۲۶). اهمیت دادن لوکاک و گرامشی به روبنا به جای زیربنا و مزیت دادن به ایدئولوژی، فرهنگ و سیاست کوششی بود در جهت تصحیح نظریه‌ی مارکسیسم و تطبیق آن با واقعیت‌های نوین تاریخی، نظری و سیاسی.

مارکسیسم نو

مارکسیسم نو (neo - Marxism) عنوانی است برای آرای پیروان «مکتب فرانکفورت» نظیر فیلسوفانی چون هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، همچنین برخی از هواداران چپ نو و دیگر تفسیرگران اندیشه‌های کارل مارکس که از سنت مارکسیسم - لنینیسم بریده و به خود مارکس روی آورده‌اند. این گروه اغلب «انگلس» را به‌عنوان کسی که مسئول بسیاری از بدفهمی‌های اندیشه مارکس است، کنار می‌گذارند. گرایش عمومی معتقدان به مارکسیسم نو، جز در چند مورد، روی آوردن به نوشته‌های اولیه مارکس مانند، ایدئولوژی آلمانی و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و اندیشیدن درباره بنیان‌های مارکسیسم از راه آن‌هاست؛ به عبارت دیگر، عنایت به جنبه‌های هگلی و آرمان‌شهری و رمانتیک در اندیشه مارکس، به جای اقتصاد باوری و تکیه بر مفهوم «ازخودیگانگی» به جای تکیه بر تولیدگری انسان. ریشه این بازگشت به سرچشمه‌های اندیشه مارکس، در آثاری چون «تاریخ و آگاهی طبقه‌ای» اثر جورج لوکاک (۱۹۷۱ - ۱۸۸۵ م) دیده می‌شود. مارکسیسم نو بیشتر یک گرایش آکادمیک بوده و در عمل سیاسی تأثیر چندانی نداشته است. از سوی دیگر پیروان مکتب انتقادی فرانکفورت هم در ذیل مارکسیسم نو و واکاوی چرایی عدم

موفقیت اندیشه مارکس در کارزار انقلابی علیه انقلاب صنعتی شکل گرفت. مکتب انتقادی به نقد فرهنگ پرداختند: توجه نظریه پردازان انتقادی به صنعت فرهنگ بیانگر توجه آن‌ها به مفهوم مارکسیستی روبناست. و از این منظر به نقد صنعت فرهنگ پرداخته‌اند. دو مطلب بیشتر مایه نگرانی متفکران انتقادی را فراهم نموده است؛ ریاکاری این صنعت، به گمان آن‌ها صنعت فرهنگ مجموعه افکاری است که رسانه‌ها به صورت انبوه تولید و بین توده‌ها اشاعه می‌دهد. دوم نظریه پردازان انتقادی نگران تأثیر جنبه آرام بخشی، سرکوبگری و منگ‌کنندگی صنعت فرهنگ بر انسان است. کلنر پس از نقد تلویزیون کلنر تلویزیون را خطری برای دموکراسی، فردیت و آزادی به حساب می‌آورد. برای مقابله با این جنبه از خطر آن، توصیه‌های می‌کند؛ پاسخ‌گویی دموکراتیک‌تر، دست‌رسی و مشارکت شهروندی و تنوع بیشتر (ریتز، ۱۳۹۳: ۳۸۷).

برنامه‌های فرهنگی مارکسیسم

مارکسیست‌ها فرهنگ را فاقد ماهیت می‌دانند. قائل‌اند که فرهنگ نقش ابزاری سرمایه هستند. از نظر مارکس فرهنگ همچون ایدئولوژی در جامعه صنعتی، تحت سیطره اندیشه طبقه حاکم است. از دیدگاه وی، فرهنگ فرایند عمل کنش‌ها و کردار طبقات اجتماعی است و به همین علت توجیه‌کننده منافع طبقه حاکم است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۷). از آنجایی که برنامه‌ریزی تابع نوع ساختار سیاسی حاکم بر جامعه است. نوع نگرش به فرهنگ و برنامه‌ریزی فرهنگی در ساختار مارکسیستی؛ دولتی است یعنی دولت متولی امر فرهنگ و برنامه‌ریزی فرهنگی است. ساختار سیاسی مارکسیستی، امور فرهنگی را زیرمجموعه خود تعریف می‌کند. بنابراین خود را در حوزه برنامه‌ریزی فرهنگی مسئول دانسته و مداخله می‌کند. در این رویکرد، دولت قائل به مهندسی فرهنگی، ساخت فرهنگی، تولید و توزیع فرهنگی، مدیریت فرهنگی و در یک کلام خود را مسئول تام و تمام امور فرهنگی می‌داند، درواقع قائل به مکانیسم‌های اجتماعی برای خودکنترلی نیست (کاوسی، ۱۳۸۹: ۲۲۰).



در برنامه‌ریزی فرهنگی دو مشکل اساسی متصور است؛ مشکلاتی که با ماهیت موضوع فرهنگ ارتباط دارند و مشکلاتی که از نارسایی نظام برنامه‌ریزی اجرایی، تحقیقاتی و ضعف امکانات بخش ناشی می‌شود. مهم‌ترین مشکلات دسته اول عبارت‌اند از:

- عدم توافق صاحب‌نظران فرهنگی در مورد تعریف و مفهوم فرهنگ؛
- عدم ساخت کامل از نقش مهم فرهنگ در توسعه اقتصادی- اجتماعی؛
- عدم توافق متصدیان امور فرهنگی در قلمرو واحد و معین برای برنامه‌ریزی فرهنگی و مشخص نبودن حدود و ثغور آن؛
- آمیختگی فرهنگ با مقوله‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و محدودیت اختیارات بخش فرهنگ؛

- فقدان یک مدل مشخص دربرگیرنده همه متغیرهای فرهنگ و کم‌سابقه بودن بخش‌های فرهنگی در جهان، از کشورهای مارکسیستی از دیدگاه‌های جدید؛
- پیچیدگی برنامه‌ریزی و ارزیابی فرهنگ به دلیل کیفی بودن و مشکلات سنجش آن، مشخص نبودن میزان همبستگی بین اهداف کیفی و کارهای بخش، مشخص نبودن اولویت‌های بخش، ضعف سیستم ارزیابی و کنترل کیفی فعالیت‌های فرهنگی در جامعه و نظری بودن ارزیابی‌ها؛

- اثر سوء جنبه‌های نامطلوب فرهنگ سرمایه‌داری بر برنامه‌های فرهنگی مارکسیستی.
- مهم‌ترین مشکلات دسته دوم عبارت‌اند از: ضعف نظام برنامه‌ریزی، به دلیل سابقه کم برنامه‌ریزی فرهنگی و ناشناخته بودن اهمیت زندگی؛
- فقدان تشکیلات ویژه برنامه‌ریزی و کادر لازم و واجد شرایط در اکثر دستگاه‌های بخش؛

- عدم استفاده درست و به هنگام برنامه‌ریزی از نیروهای موجود در دستگاه‌ها که حضورشان به نفع برنامه‌ریزی بخش فرهنگ است؛
- فقدان آراء مارکسیستی راه‌گشا برای حل مسائل و معضلات فرهنگی؛
- تهیه ناقص برنامه میان‌مدت که موجب تقلیل سودمندی آن در هدایت بودجه‌های سالانه می‌شود؛

- عدم توجه لازم به تأمین و آموزش کادر موردنیاز بخش، با توجه به تنوع مقوله‌ها در بخش فرهنگ؛

- کمبود امکانات مالی بخش، پایین بودن سهم بخش فرهنگ از بودجه کل؛

- فقدان تحقیقات لازم و مفید برای برنامه‌ریزی فرهنگی؛

- عدم هماهنگی لازم میان دستگاه‌های تحقیقات فرهنگی (همان، ۳۴۸).

اصول بنیادی مارکسیسم

سه اصل اساسی می‌توان در مکتب مارکسیستی یافت و بررسی کرد، که در ذیل به‌طور خلاصه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱- **توده مردم:** در قدیم توده مردم را به آزاد و برده تقسیم می‌کردند. مارکسیسم به توده مردم نگاه برابانه دارد. مارکسیسم در تبیین نابرابری اجتماعی دنبال طبیعت نیست بلکه نابرابری اجتماعی را حاصل خصلت اجتماعی و در ارزش‌های برهنه‌ها و قواعد اجتماعی مؤثر در کاهش و افزایش نابرابری اجتماعی جستجو می‌کند. همه این نابرابری‌ها را در سایه حکومت طبقه بورژوا می‌داند. مارکسیسم قائل است که علم حقیقی باید در اختیار توده مردم باشد. فقط در مواردی از فرد سخن گفته شود که آن شخص نقش مهم در برخی از جنبش‌های مردمی داشته باشد (برنر، ۱۳۵۸: ۱۰).

۲- **شیوه‌های تولید:** بخش بزرگی از نظریه‌های مارکس به تحلیل و فرایند تولید و تأثیر آن بر زندگی مردم است. مارکس اقتصاد را زیربنایی تر از سیاست می‌داند. مارکس برای شیوه تولید، نقش بنیادین و زیربنایی قائل است. شیوه تولید را به گونه‌ای طراحی می‌کند که موجب استثمار طبقه کارگر نشود. مارکس در به حداکثر رساندن سود شیوه تولید سرمایه‌داری معترض است. این کار موجب می‌شود که طبقه کارگر ویژگی انسانی خود را از دست بدهد و در سطح نیازهای بخورونمیر قانع باشند (هاروی، ۱۳۷۶: ۲۴۰). مارکس شیوه تولید که باعث بیکاری دائم، گاه پنهان و گاه راكد باشد را نمی‌پذیرد. شیوه همکاری و رابطه برد- برد کارفرما و کارگر را پیشنهاد می‌کند (تقوایی، ۱۶۹).

۳- **تقسیمات اجتماعی:** مارکسیسم دو عامل اصلی قشربندی و نابرابری اجتماعی را؛ مالکیت خصوصی و تقسیم کار معرفی می‌کند. مارکس سه مقوله را که در نابرابری

اجتماعی سهمی عمده دارد را برمی شمرد: طبقه؛ گروه‌های قدرت و گروه‌های منزلت. عامل اصلی در نابرابری اجتماعی طبقه است و دیگر گروه‌بندی‌ها فرعی و تبعی هستند (افروغ، ۱۳۷۷: ۱۸۶). مارکس به ساختار اقتصادی و تولید اهمیت بیشتری می‌دهد. نهادهای اجتماعی - فرهنگی را روبنایی به حساب می‌آورد. شیوه تولید و شرایط زندگی؛ نقش تعیین کننده در جریان کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری دارد (تقوایی: ۱۷۰).

برنامه‌های فرهنگی مارکسیست‌ها برای اداره جامعه

۱. برنامه (سیاست اجتماعی؛ کلاسیک‌ها)

مارکسیست‌های نخستین عنصر برنامه‌ریزی از مانیفست تدوینی‌شان مغفول مانده است. طبعاً در مورد آن نظریه‌پردازی نیز نکرده‌اند. اما زمانی که به تحلیل آشفستگی موجود در اقتصاد بازار در نظام سرمایه‌داری می‌پردازند، برنامه‌ریزی به ذهن متبادر می‌شود (توفیق، ۱۳۸۳: ۲۰). مارکس دو مرحله را در نظام جانشین سرمایه‌داری پیش‌بینی کرده است؛ مرحله اول: سوسیالیسم، مرحله‌ای موقتی که تا هنوز دولت شکل نگرفته است. قدرت تصمیم‌گیری در این مرحله متمرکز می‌شود. برخلاف سرمایه‌داری دولت معرف منافع تمام مردم است نه منافع گروه خاص. مرحله دوم: کمونیسم، در این مرحله به دولت به‌عنوان دستگاه تصمیم‌گیرنده مرکزی نیازی نیست. به همین علت به تدریج از هم می‌پاشد و از میان می‌رود (گرب، ۱۳۷۳: ۵۳-۴۸). در نظریه نو مارکسیستی دولت نقش حیاتی دارد. برنامه‌ریزی به‌عنوان بخشی از فعالیت دولت لازم و ضروری است. آلمن دینگر معتقد است، دیدگاه‌های مارکسیستی درباره دولت در طول زمان تکامل یافته است. نقش گرامشی را در تجدیدنظر و اصلاح برنامه‌ریزی اساسی می‌داند. گرامشی کوشید نشان دهد دولت بیشتر یک نیروی توجیه‌کننده است تا سرکوبگر. وظیفه دولت توجیه مردم است که جانشینی برای وضع موجود وجود ندارد. با این توجیه، مشروعیت دولت را در چشم مردم می‌قبولاند و از خشونت برای حفظ نظام جلوگیری می‌کند (آلمن دینگر، ۲۰۰۲: ۷۴). مارکسیسم به‌جای مکانیسم بازار از دو اصل؛ مالکیت دولتی به‌عنوان مالکیت اجتماعی و برنامه‌ریزی متمرکز به‌عنوان جانشین مکانیسم‌های بازار استفاده کردند. باینکه هر دوی این دو اصل به شکست انجامید اما باز هم پسا مارکس گراها با سرمایه‌داری مخالف‌اند و آن را ناعادلانه و غیرانسانی می‌دانند. یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های پسا مارکس گرایی نظریه تنظیم است.

بتلهايم برنامه ريزی سه ضلعی مارکسیسم را اين گونه شرح می دهد: ضلع اول: فعاليتی است که توليد کنندگان بر اساس قانون های عینی اقتصاد و نیز منطبق بر مشخصات توسعه اجتماعی، هدف های هماهنگ در توليد و مصرف تعیین می کنند و بهترين شرایط را برای تحقق این هماهنگی انتخاب می کنند؛ ضلع دوم: برنامه ريزی دولت، دولت هماهنگ کننده، مجری، رهنمود دهنده اصلی و ناظر است؛ ضلع سوم، توليد کنندگان هستند که مالک وسایل توليدی هستند. بنابراین لازمه برنامه ريزی علمی واگذاری تصميم های اقتصادی به توليد کنندگان است. برنامه ريزی علمی وقتی تحقق پیدا می کند که وسایل اصلی توليد و مبادله در اختيار تمام جامعه باشد. برای برنامه ريزی مارکس گرا سه ویژگی می توان برشمرد: ۱- برنامه اقتصادی واقعی و علمی فقط در یک اقتصاد سوسیالیستی ممکن است؛ ۲- برنامه ريزی یک عمل بوروکراتیک نیست، بلکه توليد کنندگان در تهیه و اجرای آن مشارکت داشته باشند؛ ۳- در اقتصاد با برنامه، بازار کار و کالا، دستمزد و قیمت از میان می رود کالا مستقیماً با کار مبادله می شود (اجلالی، ۱۳۹۳:).

۲. پسا مارکس گرایی و نظریه تنظيم

مراد از پسا مارکس گرایی دیدگاه هایی که مشکلات سوسیالیسم را فقط به عمل گرایی یا دیدگاه های نظری لنین و استالین و ديگران نمی دانند بلکه سعی دارند اين شکست را در آراء خود مارکس جستجو کنند. بازگشت به مارکس و اندیشه در آن به موضوع برنامه ريزی نیز برخورد خواهد داشت. ژاک بیده در مصاحبه با روزنامه لوموند در پاسخ به اين سؤال که آیا بايد جنبه های منفی کمونیسم؛ حذف آزادی را به حساب مارکس گذاشت يا تفسيرهای لنین و استالین و ديگران؟ وی می گوید با توجه به اینکه نقد مارکس از سرمایه داری دمکراتیک بود. اما بايد از نقد اتحاد شوروی فراتر رفت و به خود مارکس رسید. مارکس در کتاب سرمایه، قائل است که سرمایه داری را بدون حذف بازار نمی توان از میان برد. حال اگر هرگونه رابطه مبتنی بر بازار را حذف کنیم در سطح جامعه چیزی جز یک اصل؛ سازمان دهی عقلانی یعنی همان برنامه ريزی بوروکراتیک باقی نمی ماند. اين سازمان دهی به کنترل متمرکز جامعه می انجامد که حزب واحد توانا ترين وسیله برای تأمین آن است. اين سازمان دهی هر نظم مبتنی بر حق را تهديد می کند و ديگر برای آزادی بيان و



اجتماعات که بنیان‌گذاران و مبارزان جنبش کمونیستی به شدت به آن دل بسته بودند جایی باقی نمی‌گذارد. مارکسیسم در انتقاد از خود باید تا خود مارکس پیش رود (بیده، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶). فروپاشی شوروی نشان داد که نظام‌های دولت‌گرا از نظام‌های سرمایه‌داری بی‌ثبات‌تر و ضعیف‌تر است. برنامه‌ریزی متمرکز و بوروکراتیک نه محیط‌زیست این کشورها را حفظ کرد و نه به قدرت گرفتن تولیدکنندگان واقعی انجامید. مکتب تنظیم یا ساماندهی در آغاز دهه ۱۹۷۰ به هنگام بروز رکود تورمی در فرانسه پدیدار شد. دانشواژه تنظیم regulation را دستن دو برنی جعل کرد. هدف او تحلیل مارکسیستی اقتصاد و به‌روز کردن آن بود. تنظیم‌گرایان تحت تأثیر مارکسیسم ساختارگرا، مکتب آنال و نهادگرایی و برخی گرایش‌های دیگر بودند. موضوع موردعلاقه ایشان فهم این بود که چگونه نظام‌های تجمع سرمایه مشخص تاریخی تثبیت می‌شوند و سامان می‌یابند. نظریه ایشان، نظریه تنظیم یا ساماندهی نام گرفت. نظریه تنظیم تغییرات تاریخی اقتصاد سیاسی را از طریق دو مفهوم مرکزی توضیح می‌دهد: نظام انباشت سرمایه و شیوه تنظیم (ساماندهی). اولی به اشکال خاص سازمان‌یابی و گسترش سرمایه از طریق تولید، گردش، مصرف، و توزیع در یک دوره زمانی مشخص با درجه معینی از ثبات اشاره دارد (همان: ۱۹).

آزادی

آزادی موردحمایت مارکسیست‌ها، آنارشیست‌ها و کلیه کسانی که ضد سرمایه‌داری هستند را می‌توان چنین تعریف کرد: آزادی به مثابه توانایی به پیگیری نفع شخصی، بی‌هیچ نیازی به دخالت جمع می‌تواند به خیر و صلاح عمومی منجر گردد (گیتس پاتریک، ۱۳۸۳: ۹۳). طبق تعریف هگل آزادی عبارت است از؛ آزادی به معنای تشخیص متقابل وابستگی خویشان‌ها به یکدیگر است (همان، ۱۰۰). مصادیق آزادی را می‌توان در پارامترهای ذیل جست: ۱- آزادی بیان: برخورداری از حق آزادی در جامعه مستلزم وجود آزادی بیان است. درواقع وجود آزادی بیان موجب حفظ اصل آزادی در جامعه است. این آزادی شامل؛ آزادی قلم؛ مطبوعات و مطلق اطلاع‌رسانی می‌شود. ۲- آزادی اجتماعات: به موجب این اصل افراد حق دارند برای مطالبه حقوق خود در طرفداری یا اعتراض گردهم آیند. ۳- آزادی انجمن‌ها و مجامع: افراد جامعه می‌توانند در قالب تشکلات و انجمن‌هایی برای

رسیدن به اهداف اجتماعی فعالیت نمایند. ۴- آزادی مطبوعات و رسانه‌های جمعی: مطبوعات و رسانه ابزار اطلاع‌رسانی به شمار می‌روند و افراد حق دارند از این وسایل برای رساندن پیام خویش استفاده نمایند (معصومی، ۱۳۹۶: ۴۷). آزادی از دیدگاه مارکس: مارکس معتقد به لزوم دیکتاتوری است. دفاع از دیکتاتوری را به گونه‌ای خاص تبیین می‌کند. مدعی است که منافع طبقه کارگر در نابودی سرمایه‌داری و سرمایه نهفته است. بنابراین به جای آزادی اقتصادی و سیاسی، دیکتاتوری پرولتاریا را تجویز می‌کند. در مسیر دست‌یابی پرولتاریا هرگونه اختناق را تجویز می‌کند. درواقع مارکس مسیر دست‌یابی به آزادی را نیز در سایه و حکومت پرولتاریا می‌داند. قائل است که پس از اختناق پرولتاریایی مردم روزی در کنار یکدیگر به صورت مسالمت‌آمیزی آزادانه زندگی خواهند کرد. آن زمان دیگر دولت و حقوقی وجود نخواهد داشت (همان، ۶۲). مارکسیسم با ادعای پیاده کردن عدالت اقتصادی، با مبارزه با اعتقادات مردم بزرگ‌ترین پشتوانه خود در مبارزه عدالت خواهانه خود را از دست دادند. خدا که می‌توانست آن‌ها را در مبارزه با سرمایه‌داری کمک کند به یک معضل بدل شد. در این راه نه تنها موفق به شکست سرمایه‌داری شدند، بلکه قربانی سرمایه‌داری شدند. اولین قربانی مارکسیسم خدا بود. دیگر قربانی مکتب مارکسیسم، آزادی است. آن‌ها به این ارزش انسانی هیچ رابطه‌ای نتوانستند برقرار کنند. با برچسب‌هایی همچون، لیبرالیسم و بورژوازی به مبارزه آن پرداختند. نتیجه آن نیز به دیکتاتوری پرولتاریا انجامید. استالین به صراحت تمام می‌گفت: مرگ تدریجی دولت (از آموزه‌های مکتب مارکسیسم) نه با ضعیف کردن دولت، بلکه با تقویت آن به حداکثر رخ نمود (آشوری، ۱۳۶۶: ۲۴). سرانجام نیز آموزه‌های مارکس تحت عنوان مبارزه طبقاتی، نفی و اضمحلال دولت سر از استبداد و استالینیسم درآورد. با همین ضعف مفرط در انتهای قرن بیستم رخت بربست.

تروریسم

تروریسم یک غول هزارپایی است که مانند، فیل مولوی هر کشور متناسب با منافع ملی خود به تعریف و بازسازی آن می‌پردازند. بنابراین رسیدن به تعریف واحد از تروریسم امکان‌پذیر نیست.



از نظر دید متخصصان تروریسم به اندازه تاریخ انسان قدمت دارد و تا آخر نیز بدون وقفه ادامه خواهد داشت. به همین علت تعاریف مختلف و متفاوتی از تروریسم ارائه شده است. بیش از ۱۵۰ تعریف. برخی تروریسم را به دوره قبل از میلاد مسیح باز می گردانند. ریشه های آن را در سازمان سیکاری یهودی که در فلسطین فعال بود، می دانند. ولی عده ای دیگر از حشاشین ساباه به عنوان اولین پدیده های تروریستی یاد کرده اند. با توجه به قوانین و مقررات بین المللی و تعریف آن ها از چارچوب قدرت قابل استفاده در جنگ ها و درگیری ها، می توان دوگانگی انسان و خشونت را به عنوان واقعیت در نظر گرفت. واقعیت این است که بسیاری از قربانیان اهداف منتخب اقدامات تروریستی، از نوع تصادفی و انتزاعی هستند تا انتخاب دقیق. بنابراین تروریسم محصول یک فرایند فکری است که خشونت را در راه دست یابی به هدف، درونی کرده و اتخاذ می کند. در دسته بندی تروریسم نیز اختلاف نظر وجود دارد. در برخی تعاریف سازمان هایی که به کشور مربوط هستند به عنوان پایه در نظر گرفته می شوند و بین آن هایی که به کشور خاصی مربوط نیستند تمایز قائل هستند. در برخی تعاریف سازمان ها را به عنوان سازمان های تروریستی معرفی می کنند. و به سازمان های تروریستی مبتنی بر؛ ایدئولوژیک، ملی گرایانه و قومی، دین دسته بندی کرده اند. سازمان های تروریستی ایدئولوژیک را به زیرمجموعه های تروتسکیست ها، مارکسیست-لنینیست ها، مائوئیست ها و ایدئولوژی های مشابه تقسیم می کنند. سازمان های تروریستی ملی گرایانه و قومی را نیز بر اساس گروه نژادی یا جغرافیایی به؛ ببرهای تامیل، جدایی طلبان کورس، ارتش جمهوری ایرلند، اتاباسک و جدایی طلبان چین و اکراد نام برده اند (چیتیو غلو، ۱۳۹۴: ۲۷).

راهبرد مارکسیست ها در مقابله با تروریست

همان گونه که در تقسیم بندی سازمان های ایدئولوژی تروریستی گذشت، مارکسیست ها؛ از نوع روسی و چینی آن جزء سازمان های تروریستی قلمداد شده اند. اما بعد از مائو و لنین در چین و روسیه فعلی که به مارکسیسم کلاسیک وفادار نمانده اند هر کدام استراتژی ویژه ای در مقابله با تروریست اتخاذ می کنند. روسیه با تروریست خواندن شورشیان مسلمان چچنی و چین با تروریست خواندن مسلمان های اویغور سیاست علی حده ای در مبارزه با این

جدایی طلبان دارند. به گونه‌ای که سازمان‌های بین‌المللی و کشورهای دموکراتیک غربی در شیوه‌ی برخورد این دو کشور با اتباع خود معترض هستند. دو کشور را به رعایت نکردن حقوق بشر متهم می‌کنند. از طرف دیگر خود غرب نیز در مبارزه با تروریسم استراتژی و تعریف واحدی از تروریسم ندارند. در ثانی خود غرب نیز در مبارزه با تروریسم برخورد صادقانه نداشته‌اند. تمام کشورها در راهبرد مبارزه با تروریست تحلیل داخلی- خارجی دارند و درصددند علت و انگیزه اصلی تروریست را ردیابی کنند. هر کشور راهبرد منحصربه‌فرد خود در مبارزه با تروریست دارد ولی فاکتورهای ذیل را می‌توان یک راهبرد جهان‌شمول برای کشورهای دانست که گرفتار تروریست با ایدئولوژی اسلامی هستند (طرح کشور اندونزی)؛

- توسعه جایگزین برای ایدئولوژی رادیکال از طریق همکاری با رهبران دینی و سازمان‌های مذهبی؛
- تأکید بر آموزه‌های میانه‌رو و روش‌های عاری از خشونت حل اختلافات دینی از طرق پروژه‌های تحصیلات دینی گسترده؛
- فراهم کردن واحدهای تاریخ، فناوری و علم برای مبلغان دینی، مدیران سازمان‌ها یا مدرسه و دانش آموزان آن‌ها به منظور بهبود برنامه درسی و نوع آموزشی؛
- برنامه گسترده توزیع کتاب برای معرفی مطالعات اسلامی متقاعدکننده و معتدل و دین تطبیقی از طریق کتاب‌خانه‌های مدرسه و گروه‌های مطالعه دینی؛
- استراتژی‌های رسانه‌ای برای خنثی‌سازی عملیات رسانه‌ای رادیکال و توانایی آن‌ها در جلب افکار عمومی و همدلی مردم (سوزان، ۱۳۹۴: ۲۶۰)

راهبرد چین در مبارزه با داعش و تروریسم

چین در دوره هوجین تائو، رویکرد مبارزه با تروریسم را از منظر امنیت داخلی و منطقه‌ای دنبال می‌کند. تلاش چین برای توسعه همکاری دفاعی مسکو- پکن در همین راستا است. گسترش و تقویت گروه شانگهای پنج به سازمان همکاری شانگهای در سال ۲۰۰۱؛ رسمیت سازمان در سال ۲۰۰۲ و گسترش دامنه اعضا و حوزه جغرافیایی آن‌ها در سایه نگاه چین به پدیده تروریسم از منظر امنیت داخلی و منطقه‌ای است. همچنین چین در تاشکند ساختار



ضد تروریستی را در این سازمان ایجاد و با تخصیص بودجه بیشتر جایگاه سازمان را در معادلات منطقه‌ای تقویت کرد (کیوان حسینی، ۱۳۹۷: ۴۵۹). چین نیروی ضد تروریسم برای عملیات خارج از کشور تشکیل داده است. از این رو، عزم جدی برای کنترل و دورنگه داشتن تروریسم در خارج از مرزهای خود دارد. ژانگ شیائوگی رئیس اطلاعات پلیس چین دلیل تشکیل این نیرو را بیان کرده است: ۱- مدرنیزه کردن همه‌جانبه ارتش نامیده است. تأکید کرد که لازم باشد برای جنگ با تروریسم و دفاع از منافع راهبردی کشور در همه جای جهان حضور پیدا می‌کنیم. ۲- سؤالی که در ذهن خلق می‌شود این است که هدف از تشکیل نیرو فقط مدرن کردن ارتش و یا صرفاً برای مقابله با اویغورها در سوریه تشکیل شده یا اهدافی فراتر از این نیز وجود دارد؟ وجود چند هزار اویغور در جنگ سوریه موجب شد که چین اقدامات نظامی سریع‌تری در خارج از مرزهای خود انجام دهد. اوت سال گذشته «چی چیانجین» سفیر چین در سوریه در گفت‌گو با روزنامه الوطن تصریح کرد: می‌دانیم که مبارزه با تروریسم در سوریه و جنگ با تروریست‌ها در این کشور نه تنها به سود ملت سوریه است، بلکه به سود ملت چین و همه ملت‌های جهان است... همکاری خوبی میان ارتش ما و ارتش سوریه درباره مبارزه با تروریست‌های بین‌المللی، از جمله تروریست‌هایی که از چین به سوریه آمده‌اند صورت گرفته است. و این همکاری همچنان میان دو ارتش و طرف‌های ذی‌ربط ادامه خواهد داشت. چین در سال ۲۰۱۵ قانون جدیدی برای مبارزه با تروریسم تصویب کرد که طبق آن به ارتش اجازه می‌داد تا در خارج از مرزهای دریایی این کشور عملیات انجام دهد. با انتقادهای بین‌المللی و دیپلماتیک نیز واقع شد (سایت: mahkaterltakfir.com/fa/article). (۹۷/۱۲/۲).

اقدام‌های پکن بر محور مبارزه با تحرک‌های تروریستی در منطقه آسیای مرکزی

۱. طرح و اجرای قوانین و مقررات جدید ضد تروریستی: در دسامبر ۲۰۱۵ قوه مقننه چین برای اولین بار قانون مبارزه با تروریسم را تصویب کرد. در این قانون تشکیل مرکز اطلاعات ملی برای هماهنگی بین اداره‌های اطلاعاتی و امنیتی داخلی، منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای در مبارزه با تروریسم پیش‌بینی شده است. با تصویب این قانون ایجاد ساختارهای امنیتی نظامی برای به اشتراک گذاشتن اطلاعات بین پکن و پایتخت‌های آسیای مرکزی

۲. **گروه چهارجانبه ضد تروریسم تاجیکستان، پاکستان، چین و افغانستان (شکل گیری پیوندهای جدید امنیتی):** چین با دعوت کشورهای نامبرده در اوت ۲۰۱۶ در ارومچی، پایتخت سین کیانگ چین، با به رسمیت شناختن تروریسم و افراط گرایی به عنوان تهدیدی علیه ثبات منطقه، به ایجاد ائتلاف چهارگانه در مبارزه با تروریسم اقدام کردند. در این جلسه که وزرای دفاع کشورهای متبوع حضور داشتند بر مبارزه مؤثر علیه شبه نظامیان افراط گرا تأکید کردند (همان: ۴۶۴).

راهبرد روسیه در مبارزه با تروریسم

از دهه ۱۹۹۰ مبارزه با تروریسم یکی از مسائل و دغدغه های اصلی مقامات دفاعی و امنیتی روسیه بوده است. وقایع ۱۱ سپتامبر روسیه و آمریکا را از حیث نگرش و سیاست ضد تروریسم در کنار هم قرار داد. هردو کشور انواع خاصی از بنیادگرایی اسلامی را برای امنیت بین المللی خطرناک دانستند. هردو کشور برای همکاری در اقدامات ضد تروریستی به توافق رسیدند. سیاستمداران آمریکایی مسئله چچن را در راستای مبارزه با تروریسم بین الملل به حساب آوردند. پوتین و مدودف هرو دنبال سیاست خارجی عمل گرایانه هستند. در این راستا کوشش کرده اند هدف شراکت مؤثر را به صورت محدود با غرب به نمایش گزارند. چهار زمینه مشترک همکاری با غرب به ویژه با آمریکا را شناسایی و در این موارد با آمریکا همکاری می کند؛ ۱- هردو کشور زیر چتر اقدامی جمعی ضد تروریسم جمع شده اند. اهداف ملی خود را به طور مستقیم تحت این چتر پی گیری می کنند. مبارزه با گروه های رادیکال خشن از جمله اهداف است (شیرائف، ۱۴۹۲: ۳۴۱). ۲- مبارزه با اشاعه سلاح های کشتار جمعی؛ مسکو بعد از ۲۰۰۰ روی سیاست ها و برنامه های مشخص جهت کنترل سلاح های کشتار جمعی کار کرده است. ۳- نگران امنیت منطقه ای است. از جمله در نگرانی شرایط افغانستان، عراق، پاکستان و ایران، شریک جامعه بین الملل است. ۴- چهارمین مسئله مشترک نفت است، کارت بازی نفت نقش بسیار مهمی در سیاست خارجی داشته و خواهد داشت. روسیه بنا به فرمان ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۶ برای هماهنگ کردن سیاست های ضد تروریستی یک کمیته ضد تروریستی تأسیس کرد. ساختار کمیته ملی مبارزه با تروریسم به شکل ذیل است. کمیته ملی مبارزه با تروریسم که

فعالیت‌های نهادهای زیر را هماهنگ می‌کند: وزارت دفاع؛ وزارت شرایط اضطراری؛ سرویس امنیت فدرال؛ سرویس اطلاعات خارجی و وزارت کشور. روسیه ادعا می‌کند در حوزه مبارزه با تروریسم علایق مشترکی با امریکا و بسیاری از کشورهای دیگر دارد (شیرائف، ۱۳۹۲: ۳۳۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مارکیسم در تمام ابعاد شناختی و برنامه‌ای خود با شکست مواجه است. در تحلیل جامعه با فروکاست نیاز جامعه به اقتصاد ناموفق بود. در کل برنامه‌ها بخصوص اقتصادی با انحصاری کردن اقتصاد حزبی به بن‌بست رسید. رویکرد مارکیسم نسبت به فرهنگ؛ در برنامه‌ریزی فرهنگی دو مشکل اساسی متصور است؛ مشکلاتی که با ماهیت موضوع فرهنگ ارتباط دارند و مشکلاتی که از نارسایی نظام برنامه‌ریزی اجرایی، تحقیقاتی و ضعف امکانات بخش ناشی می‌شود. مارکیسم در هر دو بعد ناموفق عمل کرده است؛ نه دغدغه شناخت فرهنگ را داشتند و نه نظام برنامه تحقیقاتی، اجرایی و همچنین از امکانات کم‌تری بهره گرفتند. در حل معضل اقلیت‌ها؛ حقوق شهروندی، آزادی بیان، رسمیت مذاهب و.. ناتوان عمل کردند و هیچ راهبردی نیز نداشتند. راهبرد مارکیسم در مبارزه با تروریسم، صادقانه نیست و از نظر مجامع بین‌المللی کشورهای مارکیستی در دسته تروریسم دولتی قرار می‌گیرند. عقیده آن‌ها نسبت به آزادی نیز با تجویز دیکتاتوری پرولتاریا قابل خدشه است. درواقع آن‌ها آزادی در سایه تمرکز آن‌هم از نوع حزبی آن را تجویز می‌کنند. دنیای مارکیسم متمرکز است؛ اقتصاد، فرهنگ، سیاست و اجتماع همه باید در جهت تقویت حزب در تلاش باشند. مارکیسم با ادعای پیاده کردن عدالت اقتصادی، با مبارزه با اعتقادات مردم بزرگ‌ترین پشتوانه خود در مبارزه عدالت‌خواهانه خود را از دست دادند. خدا که می‌توانست آن‌ها را در مبارزه با سرمایه‌داری کمک کند به یک معضل بدل شد. در این راه نه تنها موفق به شکست سرمایه‌داری شدند، بلکه قربانی سرمایه‌داری شدند. فروپاشی شوروی نشان داد که نظام‌های دولت‌گرا از نظام‌های سرمایه‌داری بی‌ثبات‌تر و ضعیف‌تر است. برنامه‌ریزی متمرکز و بوروکراتیک نه محیط‌زیست این کشورها را حفظ کرد و نه به قدرت گرفتن تولیدکنندگان واقعی انجامید.

- ۱- بشیریه، حسین؛ ۱۳۸۳؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (۱) اندیشه‌های مارکسیستی؛ تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
- ۲- ریتزر، جورج؛ ۱۳۹۳؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: علمی، چاپ هفتم
- ۳- لینکلتر، اندرو، مارکسیسم، ترجمه: علی‌رضا طیب، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۵.
- ۴- چیتوخلو، ارجان، فهم تروریسم، کتاب راهبردهای مقابله با تروریسم (گردآوری معاونت پژوهش و تولید علم)، موسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات، تهران، ۱۳۹۴.
- ۵- سوزان سیم، تروریست‌های بازداشت‌شده به‌عنوان منابع اطلاعات، کتاب راهبردهای مقابله با تروریسم (گردآوری معاونت پژوهش و تولید علم)، موسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات، تهران، ۱۳۹۴.
- ۶- شیرائف، اریک، نگاهی نو به سیاست و حکومت در روسیه، مترجم: مهدی امیری، نشر میزان، تهران، ۱۳۹۲.
- ۷- توفیق، فیروز، برنامه‌ریزی در ایران و چشم‌انداز آینده آن، موسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، تهران، ۱۳۸۵.
- ۸- گرب، ادوارجی، نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر، مترجمان: م. سیاهپوش، وا. غروی زاده، نشر معاصر، تهران، ۱۳۷۳.
- ۹- معصومی، جمشید، آزادی بیان و مبانی آن، نشر میزان، تهران، ۱۳۹۶.
- ۱۰- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، سهروردی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۱- -----، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۹، چاپ چهارم.
- ۱۲- احمدی، اصغر؛ افشانی، سیدعلیرضا، نیازهای فرهنگی جوانان، پژوهش‌نامه ۴۶ (بررسی مسائل فرهنگی ۱)، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، تهران، ۱۳۸۸.
- ۱۳- اجلالی، پرویز، نظریه برنامه‌ریزی مارکس گرا: تطور اندیشه برنامه‌ریزی در آراء مارکس گرایان، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۱۱، تابستان ۹۱، صص ۱۳۰-۹۳، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۱۴- دانشگاه پاریس، کنگره بین‌المللی مارکس ۱۹۹۵، مارکسیسم پس از صدسال، کارنامک



انتقادی و دورنمای آینده، مترجم: گروه مترجمان زیر نظر حسن مرتضوی، نشر دیگر، تهران، ۱۳۸۶.

۱۵- کیوان حسینی، سید اصغر؛ عمرانی منش، شیرین، مقابله با تروریسم و تحول‌پذیری سیاست خارجی منطقه‌ای چین در آسیای مرکزی (۲۰۱۶-۲۰۰۲)، مطالعات اوراسیای مرکزی، دوره ۱۱، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۴۶۷-۴۵۳.

۱۶- برنر، امیل، مارکسیسم چیست، مترجم: انتشارات فروردین، تهران، ۱۳۵۸.

۱۷- تقوایی، مسعود؛ تبریزی، نازنین، مارکسیسم، شهر و برنامه‌ریزی شهری، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴، شماره ۲۱۱-۲۱۲.

۱۸- افروغ، عماد، فضا و نابرابری اجتماعی آن، انتشارات تربیت مدرس، تهران، ۱۳۷۷.

۱۹- بشریه، حسین، نظریه‌های فرهنگی در قرن بیستم، ۱۳۷۹.

۲۰- صالحی امیری، رضا، مجموعه مقالات مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، کاوسی، اسماعیل؛ چاوش باشی، فرزانه، دولت و برنامه‌ریزی فرهنگی، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، تهران، ۱۳۸۹.

21- Allmendinger, Philip. (2002). Planning Theory, London, Palgrave.

22- mahkaterltakfir.com/fa/article). (2/12/97).

23- Marx, K. and Engels, F. (1985). The Communist Manifesto, London, Penguin.



چکیده مقالات به انگلیسی

**English translation of
articles' abstracts**

A Critique of the Marxist Approach to Social Governance: A Cultural–Social Perspective

Zahra Ziaei ¹

PhD in Islamic Theology, Bint al-Huda Higher Education Complex

Received: 2025/07/08 | Accepted: 2025/08/09

Abstract

In its analysis of society, Marxism reduced social issues to economic concerns and directed its struggle toward capitalism. In constructing its classless ideal society—one of its central aspirations—it ultimately failed by monopolizing capital under state control, specifically under the Communist Party. Cultural issues were not a concern of Marxism; consequently, God, who constituted the cultural axis of rural societies of that era, was marginalized by Marxists. The second major casualty of Marxism was the concept of freedom.

Marxism defined freedom as the ability to pursue personal (or party) interests without collective intervention, believing that such pursuit would lead to the common good. Thus, freedom was interpreted as the pursuit of party interests, with the assumption that these interests would naturally result in societal welfare. As a result, Marxism failed both in diagnosing societal needs and in cultural planning. It regarded its greatest potential supports—belief in God and individual and social freedoms, which could have assisted it in achieving its goals—as enemies. Consequently, it laid the groundwork for its own failure in all dimensions. Marxism did not collapse due to defeat by external rivals, but rather due to its neglect of culture, lack of coherent and systematic planning, disregard for social cohesion, and its oppositional stance toward God.

Keyword: Marxism; Society; Culture; God-Centeredness; Freedom.



1. E-mail: 1362114@gmail.com

The Role of Science Diplomacy in Expanding Relations between Iran and Latin America: A Case Study of Venezuela

Alireza Estaji¹

MA in International Relations, Allameh Tabataba'i University

Alireza Koohkan²

PhD in International Relations, Allameh Tabataba'i University

Received: 2026/02/04 | Accepted: 2026/03/06

Abstract

To advance a successful foreign policy in today's highly tense global environment, it is necessary to initiate cooperation in non-sensitive domains in order to pave the way for collaboration in sensitive political areas and to deepen existing partnerships. Many of the challenges facing humanity today are transnational in nature and require regional and global solutions. For this reason, a new role for science must be defined within international policymaking and diplomacy. The intersection of science and diplomacy becomes evident where scientific interests and foreign policy objectives converge. Accordingly, the main question of this article is how science diplomacy can contribute to the expansion of relations between Iran and Latin America, with particular emphasis on Venezuela. The article's hypothesis is that science diplomacy—through deepening social relations, strengthening public diplomacy, and improving the image of regional cooperation—can facilitate the spillover of cooperation from non-sensitive areas into sensitive political domains and ensure the sustainability of such cooperation. This qualitative study employs a descriptive-analytical method. To address the main research question, the article examines the concept of science diplomacy and functionalist theory, analyzes the dimensions of the foreign policy of the Islamic Republic of Iran during the Thirteenth Administration, and discusses the role of science diplomacy in initiating political interactions, expanding economic relations, deepening social ties, and improving Iran's public image among Latin American countries, concluding with final findings.

Keywords: Science Diplomacy; Foreign Policy; Latin America; Thirteenth Administration; Venezuela.

1. E-mail: alireza.76.sj@gmail.com

2. E-mail: koohkan@atu.ac.ir



An Examination of the Status of Citizenship Rights from the Perspectives of Islam and Christianity

Mohammad Sadegh Sazandegi¹

Researcher at Qom Seminary

Received: 2025/06/19 | Accepted: 2025/08/19

Abstract

Today, most individuals live in urban environments, and it is evident that in such settings, the fulfillment of needs occurs through reciprocal social interactions. Therefore, regulating relationships among individuals in urban societies is essential to prevent disorder and instability. Citizenship rights play a fundamental role in shaping the political, legal, and social status of individuals within society by emphasizing their rights and duties as active members of the community. The neglect of citizenship rights can pose serious threats to society; hence, given their importance, careful attention must be devoted to their clarification and understanding.

Attention to the teachings of divine religions reveals their significant role in shaping and promoting human rights, as the origin of human rights lies in human nature (fitrah), and the Creator of this nature possesses greater and more accurate knowledge of His creation than any other authority. This innate nature can only be realized by transcending layers of self-centeredness. Accordingly, Islamic rights differ fundamentally from human-devised legal systems. In this regard, examining the perspectives of Islam and Christianity as two major global religions is of great importance. Using library sources and a descriptive-analytical method, this article seeks to examine and elucidate the status of citizenship rights from the viewpoints of the Qur'an and the Bible, with the aim of deriving models applicable to contemporary discussions of citizenship rights.

Keywords: Right; Citizen; Human Dignity; Islam; Christianity; Bible.



1. E-mail: m.sadegh_sazandegi@yahoo.com

Hamzah Fansuri, the Indonesian Mystic, and His Influence from Persian Mystical Literature

Mohammad Fatemi Mehr ¹

PhD Candidate in Contemporary Muslim Thought, Higher Education Complex for Language, Literature, and Culturology

Received: 2025/06/06 | Accepted: 2025/06/17

Abstract

Hamzah Fansuri, the renowned Indonesian mystic of the tenth century AH, is regarded as the father of Islamic mysticism in the Malay language, having promoted the principles and foundations of Islamic Sufism in that linguistic and cultural context. This great mystic undertook numerous journeys, traveling to West Asia, including the Hijaz, Iraq, and Jerusalem. During these travels, he benefited from various scholars and Sufi masters—particularly those of the Qadiriyya order—and in terms of mystical thought, he was a follower of Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabi. He articulated his mystical ideas through poetry and mystical prose, and for this reason is also recognized as the founder of mystical literature in Malay-speaking societies. One of his most significant characteristics was his mastery of Persian and Arabic mystical literature. Consequently, his works demonstrate extensive reliance on Persian mystical texts, to the extent that his treatises contain numerous references to the poetry of Persian-speaking mystics such as Rumi, Jami, Shabestari, and most extensively Fakhr al-Din ‘Iraqi, the celebrated Iranian mystic and poet. This article seeks to review his personality and key mystical features while examining the influence of Persian literature on his works.

Keywords: Hamzah Fansuri; Islamic Mysticism; Mystic; Mystical Literature; Persian Language; Malay Language.

1. E-mail: kazem.1991@gmail.com

Qur'anic and Hadith-Based Documentation of the Ta'būt (Tabuik) Mourning Ceremony in Indonesia

Ishaq Akbari ¹

PhD Candidate in Persian Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature, and Cultural Studies

Ja'far Bachari ²

PhD in Qur'anic Exegesis and Sciences; Faculty Member, University of Qur'anic Sciences and Hadith

Received: 2026/01/03 | Accepted: 2026/03/09

Abstract

The procession and performance of the symbolic coffin (ta'būt) are practiced in various societies on the occasion of commemorating the martyrdom of the Infallibles (peace be upon them) in different countries. The Holy Qur'an refers to the Ark of the Covenant (Tabut al-'Ahd), and similar practices existed among Iranian peoples prior to Islam. Among Shiite communities in Iran, Iraq, India, Indonesia, and the Caribbean islands, rituals of coffin procession are observed.

Indonesian Shiites adopted the ta'būt ceremony from Shiite soldiers of Indian origin, and today it is performed with great splendor in some Indonesian cities during the first ten days of Muharram, particularly on the Day of Ashura, in remembrance of the martyrs of Karbala. Considering the philosophy of the ta'būt mourning ritual—which is held to commemorate the martyrdom of Imam Husayn (peace be upon him) and his companions—it can be regarded as part of the divine rites (sha'ā'ir Allāh) and thus as an act with spiritual reward. Religious exegetes and scholars believe that the Qur'anic verse concerning the “veneration of divine rites” encompasses a wide range of practices, including anything imbued with religious significance and aligned with divine objectives. Mourning and preserving the memory of God's chosen ones are accepted practices in Islam, and honoring their status and dignity accords with Qur'anic teachings and Islamic law. Since the ta'būt ceremony evokes the memory of the martyrs of Karbala and portrays scenes of their courage, sacrifice, and devotion in the path of God, it is considered free from objection.

Keywords: Procession; Indonesian Shiites; Divine Rites; Ashura in Indonesia; Tabuik Ceremony.

1. E-mail: bachari@quran.ac.ir

2. E-mail: Ishaqakbari4@gmail.com



Translation of the ancient hymn to Ninkasi from Sumerian into Persian and a morphological, etymological, and syntactic analysis of a section of the hymn

Farshad Hazrati Mo'ayer ¹

Researcher at Qom Seminary

Received: 2025/12/14 | Accepted: 2026/03/09

Abstract

The Hymn to Ninkasi is one of the oldest known hymns belonging to the Sumerian civilization. In fact, it is considered the most ancient hymn discovered in human history and was chanted collectively by the people during specific ceremonies. This hymn, found on several clay tablets inscribed in the Sumerian script, was among the popular songs of its time. The people of Sumer would sing it together while preparing special beverages, giving thanks to Ninkasi, one of the goddesses of the Sumerian pantheon. Ninkasi was a prominent deity in Sumerian culture, frequently mentioned in their literature and held in high regard by the people. According to Sumerian belief, her power was associated with beverages and the methods of their preparation; without her divine permission, drinks could not be properly made. This paper aims to present the full text of the Hymn to Ninkasi using transliteration and begins with a detailed analysis of the morphological aspects of the vocabulary, their etymology, and connections with similar words in Semitic languages. It also explores the syntactic functions of these words in selected parts of the hymn. Based on these linguistic analyses, an accurate and accessible Persian translation of the entire hymn is provided. However, it must be noted that the precise meanings of certain terms such as the names and shapes of containers from that era remain unclear, and thus, in some instances, exact explanations cannot yet be offered.

Keywords: Hymn to Ninkasi, Sumerian music, Sumerian language, translation from Sumerian to Persian, Ninkasi, Sumerian civilization.

1. E-mail: elaija.mo.ayer@gmail.com



Ancient Iranian Festivals and Nowruz Rituals: Symbols and Traditions across Time

Ali Haji Jafari ¹

PhD Candidate in Philosophy of Law, Baqir al-Olum University (AS), Qom; and
graduate of Level Four of the Qom Seminary

Received: 2025/07/08 | Accepted: 2025/08/04

Abstract

This study aims to examine the status of Nowruz rituals and ancient Iranian festivals as fundamental components of the cultural heritage and national identity of Iranians. Festivals such as Nowruz, Sadeh, and Mehregan are not only integral parts of Iran's cultural history, but also reflect the longstanding relationship between the Iranian people, nature, and the cycle of life. Among these rituals, Nowruz occupies a particularly prominent position and has today become a transnational event, celebrated with similar manifestations in countries such as Afghanistan, Tajikistan, Pakistan, Turkey, Iraq, and even China and Egypt. This geographical spread reflects the cultural and civilizational influence of Iran at both regional and transregional levels.

The research method employed in this article is descriptive-analytical and based on library sources. Within this framework, the symbolic elements and traditions of Nowruz rituals—such as house cleaning (khāneh-tekāni), the Chaharshanbeh Suri ceremony, sprouting greenery (sabzeh), setting the Haft-Seen table, and Sizdah Bedar—along with their roots in myths and Zoroastrian rituals, are examined. The findings indicate that ancient Iranian rituals, despite extensive political, cultural, and religious transformations, have maintained their historical continuity and, during the Islamic period, have been integrated with new concepts. This continuity and cultural flexibility have enabled these rituals to remain alive in people's daily lives and to be transmitted to subsequent generations as a living heritage. Consequently, these festivals can be regarded as among the most significant manifestations of Iranian cultural identity and social cohesion.

Keywords: Ancient Iranian Festivals; Nowruz Festival; Nowruz Rituals; Sadeh Festival; Mehregan Festival.



1. E-mail: alihajijafari110@gmail.com

An Examination of the Status of Cultural Consumption Related to the Korean Wave among Iranian Adolescents

Mostafa Mohammadi¹

Master's in Media Management, Allameh Tabataba'i University

Received: 2025/07/10 | Accepted: 2025/08/04

Abstract

In recent decades, the expansion of communication technologies and the process of globalization have created favorable conditions for the spread of transnational cultures, including the Korean Wave (Hallyu). This cultural wave encompasses a wide range of media productions such as Korean pop music (K-pop), television dramas (K-dramas), films, literature, and cultural commodities, which have gained remarkable popularity among adolescents worldwide, including in Iran. The present study aims to provide a descriptive analysis of Iranian adolescents' cultural consumption related to the Korean Wave. The research employs a descriptive-survey method. The statistical population consists of Iranian adolescents aged 13 to 19 in the year 1403 (2024–2025), and data were collected through a questionnaire. The questionnaire comprised five sections: demographic characteristics, media access and consumption, Korean media productions, the functions of Korean media productions, and lifestyle indicators. The data were analyzed using descriptive statistics (mean, standard deviation, and percentage). The findings indicate that the level of Iranian adolescents' cultural consumption of Korean productions is at a moderate-to-low level. The mean scores of most items ranged between 2 and 3, suggesting a relative familiarity with and inclination toward Korean-related cultural consumption; however, such consumption is neither widespread nor dominant. Among the various dimensions, following virtual pages and familiarity with musical productions were reported more frequently than other aspects. Overall, the results point to a limited yet significant influence of the Korean Wave on Iranian adolescents, which may, in the future, bring about changes in the cultural patterns of the younger generation in light of the further development of social media networks and Iran's media and cultural policies.

Keywords: Cultural Consumption; Korean Wave; Adolescents; K-pop; Lifestyle.

1. E-mail: mohammadi_mostafa@atu.ac.ir

Analyzing the Korean Wave within the Framework of the Historical Significations of the Korean Peninsula

Reza Mohammadzadeh¹

Master's in Philosophy of Religion, University of Tehran

Fatemeh Qolipour²

Master's in Media Management, Baqir al-Olum University (AS)

Received: 2025/10/15 | Accepted: 2026/03/09

Abstract

In recent decades, the Korean cultural wave has emerged as one of the most successful examples of soft power in the world. Adopting an approach that goes beyond conventional media-centered and commercial analyses, this article seeks to examine the historical, civilizational, and identity-related foundations that have provided the ground for the emergence of this phenomenon on the Korean Peninsula. To this end, cultural and political transformations in Korea from antiquity to the contemporary period are reviewed, and the redefinition of Korean national identity is analyzed across three phases marked by the country's official naming. The present study demonstrates that the Korean Wave is not merely a media product, but rather a reflection of a historical pattern of "strategic appropriation" and "ideological hybridization" in Korea's encounters with dominant global powers—an approach through which Koreans have been able to reproduce imported values in an indigenous form without relinquishing their cultural identity. Within this framework, the Korean Wave is understood as the cultural language of contemporary Koreans; a language without understanding which effective cultural and civilizational dialogue with this nation would not be possible. The article also considers, in light of the representational capacities of the Korean Wave in the field of cultural imagery, the possibility of utilizing it as a means for dialogue and international religious communication and propagation.

Keywords: Korean Wave; South Korea; Soft Power; Ideological Hybridization; Cultural Translation.



1. E-mail: seja.saje.ko@gmail.com

2. E-mail: F.qolipour@ut.ac.ir

A Critical Review of the Korean Wave

Mohammad Javad Nasiri¹

PhD Candidate in Spiritual Health, Imam Reza (AS) Institute of Higher Education; Member of the Academic Group for the Critique of Emerging Spiritualities, Qom Seminary

Received: 2025/07/08 | Accepted: 2025/08/04

Abstract

The Korean Wave (Hallyu), as one of the manifestations of the cultural globalization of South Korea, has exerted profound influences on the identity, lifestyle, mindset, and behavior of audiences—particularly adolescents and young adults—through the use of new media and artistic productions such as K-pop music, television dramas, animation, beauty and fashion styles, clothing design, mukbang, and practices of self-aestheticization and mental self-fashioning. The research method is based on qualitative content analysis with a descriptive-analytical and critical approach, supplemented by field observations and interviews. By categorizing the challenges within cultural, psychological, social, and spiritual dimensions, the study seeks to present a systematic depiction of the threats and harms associated with the Korean Wave. The findings indicate that, beyond the superficial transmission of cultural elements in an attractive form, the Korean Wave conveys deviant spiritual themes, promotes a consumerist and luxury-oriented lifestyle, disrupts national and religious identity, and encourages sectarian tendencies, self-alienation, crises of sexual identity, and celebrity worship. The analyses suggest that this phenomenon is not merely a form of entertainment, but rather an instrument for the fundamental transformation of the values and beliefs of the future generation.

Key words: Korean Wave; Pathology; K-pop; Culture; Lifestyle.

1. E-mail: mohamad.javad.nasiri56@gmail.com

A Comparative Study of Selected Mythological Characters in the Shahnameh and Ancient Chinese Narratives

Muhammad Fooladi ¹

Associate Professor of Persian Language and Literature, Qom International University

Li Shan Goo ²

PhD Candidate in Persian Language and Literature, Al-Mustafa International University

Received: 2025/05/21 | Accepted: 2026/03/09

Abstract

Despite their distinctive features and characteristics, the literary masterpieces of Iran and the world share a number of common elements. Iran and China, two ancient and influential civilizations, have maintained cultural and linguistic interactions since early times, and in Ferdowsi's *Shahnameh*—regarded as one of the great world epics—China is mentioned on numerous occasions. Both cultures possess ancient and mythological figures, heroes, kings, warriors, and enduring epic traditions. Accordingly, these epics and myths merit comparative examination and analysis. In this study, a number of prominent Iranian characters in Ferdowsi's *Shahnameh* and heroic figures from China are examined and analyzed through a descriptive-analytical and comparative approach. The findings indicate that the myths of each nation reflect that nation's moral values and human beliefs. Persian and Chinese literatures contain numerous mythological characters who, regardless of prevailing ideological perspectives, adhere to lofty ethical values on the basis of their shared humanity, and who function as symbols of greatness and as models for their societies. Just as major figures in the *Shahnameh*—such as Rostam, Kāveh the Blacksmith, and Siyāvash—embody this role, Chinese myths likewise present figures such as Liu Bei, Zhang Fei, and Guan Yu in the story of the “Three Brothers,” along with their wise minister, who—like Rostam in the *Shahnameh*—are noble and ethically driven individuals. Through patriotism, courage and valor, forgiveness and self-sacrifice, and unity and solidarity, they strive to preserve the independence and freedom of their people. These figures serve as mythological symbols of their respective nations and constitute national and cultural models within their literatures. Respect for and veneration of these characters have been transmitted across successive generations among Persian- and Chinese-speaking peoples through the retelling of these myths.

Keywords: Narrative; Myth; Moral Characteristics; Persian Literature; Chinese Literature; *Shahnameh*; *Sanguo Yanyi* (Romance of the Three Kingdoms).

1. E-mail: m-fooladi@qom.ac.ir

2. E-mail: 9664668@gmail.com

Transcultural Dialogues in Architecture: The Legacy of Persian Motifs in Japanese Design from Historical Exchange to Contemporary Practice

Mohammad Nasser Vaezi¹

Faculty member, English Department, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology

Received: 2026/01/13 | Accepted: 2026/03/09

Abstract

Tapping on the living dialogue between Persian and Japanese architecture, the present study investigates the historical exchanges between Iran and Japan, with a particular emphasis on the profound impact of Persian architectural motifs on Japanese design. This examination delves into the complex cultural context surrounding these interactions, revealing how historical trade routes and cultural communication facilitated the exchange of ideas and artistic styles. Key architectural characteristics and motifs are meticulously analyzed, including intricate tilework, elaborate geometric patterns, and rich cosmic symbolism that are prevalent in Iranian architecture. The study also highlights the notable adoption and modern interpretations of these aesthetic principles by two prominent contemporary Japanese architects, Tadao Ando and Kengo Kuma. By evaluating their designs, the research emphasizes how these architects have integrated Iranian elements into their work, creatively adapting traditional motifs to fit modern contexts. Furthermore, the paper provides a comparative analysis of the architectural influences and cultural exchanges between the two nations. It discusses the cultural significance of such integration and its artistic implications, ultimately reflecting on the enduring relevance of these historical ties. The study suggests underscoring the power of art and architecture as vehicles for bridging diverse cultures, promoting understanding, and inspiring sustainable architectural practices in the contemporary world.

Keywords: architectural motifs, cultural exchange, Iranian art, Persian architecture, Japanese design.

1. E-mail: mn_vaezi@miu.ac.ir



Table of Contents

Transcultural Dialogues in Architecture: The Legacy of Persian Motifs in Japanese Design from Historical Exchange to Contemporary Practice	11
Mohammad Nasser Vaezi	
A Comparative Study of Selected Mythological Characters in the Shahnameh and Ancient Chinese Narratives.....	12
Muhammad Fooladi \ Li Shan Goo	
A Critical Review of the Korean Wave	13
Mohammad Javad Nasiri	
Analyzing the Korean Wave within the Framework of the Historical Significations of the Korean Peninsula.....	14
Reza Mohammadzadeh \ Fatemeh Qolipour	
An Examination of the Status of Cultural Consumption Related to the Korean Wave among Iranian Adolescents	15
Mostafa Mohammadi	
Ancient Iranian Festivals and Nowruz Rituals: Symbols and Traditions across Time.....	16
Ali Haji Jafari	
Translation of the ancient hymn to Ninkasi from Sumerian into Persian and a morphological, etymological, and syntactic analysis of a section of the hymn	17
Farshad Hazrati Mo'ayer	
Qur'anic and Hadith-Based Documentation of the Ta'būt (Tabuik) Mourning Ceremony in Indonesia.....	18
Ishaq Akbari \ Ja'far Bachari	
Hamzah Fansuri, the Indonesian Mystic, and His Influence from Persian Mystical Literature.....	19
Mohammad Fatemi Mehr	
An Examination of the Status of Citizenship Rights from the Perspectives of Islam and Christianity.....	20
Mohammad Sadegh Sazandegi	
The Role of Science Diplomacy in Expanding Relations between Iran and Latin America: A Case Study of Venezuela	21
Alireza Estaji \ Alireza Koohkan	
A Critique of the Marxist Approach to Social Governance: A Cultural–Social Perspective	22
Zahra Ziaei	

The Editor's Word

Given the significance of culture and its undeniable place in Islam and other religions, it can be said that there is an integral and permanent correlation between the category of religion and culture. In other words, as religion assumes the responsibility in human civilizational and cultural domains, culture contributes in having an appropriate and accurate conduct and manner in material and spiritual environments, and perhaps leads influentially to human development and progress. On the other hand, lingual aspects of an ethnicity and nation locates among the most central and fundamental elements of the culture. Anyone at any level who wants to connect with other nations and religions, first and foremost is in need of understanding their language and culture precisely. This issue has been recognized and emphasized in Islam. It has been mentioned that Islamic realities and rulings should be clarified to each nation by its own language. The Holy Quran says, "We haven't dispatched any messenger but by his nation's tongue; in order him to unveil the realities for them."

Due to such compulsion, the Language, Literature and Cultural Studies Higher Education Complex (affiliated by Al-Mustafa International University) considering the importance of focusing on cultural research through international approach along with studying customs, traditions, language, literature and culture of nations, and also recognizing impressive cultural currents in different countries, has initiated a multilingual scholarly journal called, "Language and Culture of Nations" and seeks to publish research papers written by this discipline's scientists and experts. It makes its endeavor to depict cultural, lingual and interactional status of nations and cultures in a clear picture.

Finally, executives in charge of this journal invite all domestic and international prominent scholars from different cultural and academic centers and backgrounds to submit their scholarly papers to this journal via **<http://lcn.journals.miu.ac.ir>** in order to publicize their academic research and scholarly opinions and theories to the elites who are addressed by this magazine.

Suggestions and critics by honorable scholars are highly welcomed.

- Orthography and punctuation of the manuscripts should be with adherence to the latest style of Academy of Persian Language and Literature.
- Manuscripts should be typed in Word, Font B zar/13 and uploaded via the online submission system of the journal.
- Dear authors note that the submitted manuscript should not contain the author(s)' name. Full name of the author(s) in order, academic ranking, affiliation, telephone No., postal address, and email address should be typed in a separate Word file and uploaded via the online submission system of the journal.
- Abstract (including 200-250 words) should be written in both Persian and English along with 5-7 keywords. It should contain main elements of the study including statement of the problem, objectives of the study, research method, and a short statement of the results.
- Journal refuses to accept manuscripts which exceed 20 (A4 size) pages in length (8000 words).
- English equivalent for foreign terms and names as well as archaic words should be mentioned next to them.
- Referential footnotes are placed in the manuscript's index after conclusion.
- For in-text citation, rather than bringing the references in footnote they should be mentioned after every direct or indirect quotation as follows: (Motahhari, 1368, Vol. 1:25)/ (Surname, Year of publication, Vol.: Page No.)
- References at the end of the article are sorted alphabetically based on the initial letter of the authors' surnames as follows:

Book: Surname, First name. (Year of publication). Title of book in Italics, Translator/Editor. Ordinal edition Number for Publication. Place of Publication: Publisher.

Example: Zarrinkoob, Abd ol-Hosseini. (1353 SH). *The Value of Sufism Heritage (Arzesh-e Miras-e Sufieh)*. 2nd ed. Tehran: Amir Kabir.

Journals: Surname, First name. (Year of Publication). "Title of the Article". Journal name in Italic. Vol. Issue. pp.

Example: Payandeh, Hossein. (1386 SH). "What is Postmodern Novel?". *Annual Journal of Literary Research*. Vol. 1 Issue 2. pp. 11-47.

Manuscript Preparation Guidelines and Acceptance Conditions

- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” invites all scholars and researchers in seminaries and universities to submit their research papers through electronic portal of the journal at: **icn.journals.miu.ac.ir** with special attention to the following points.
- Every research article in which scientific and academic requirement are observed and falls within the subject of the journal in the realm of nations’ language and culture is reviewed, refereed, and likely published in this journal.
- Submitted articles by the author(s) should contain innovative views and not have already been published in another journal or conference. Dear author(s) should submit their translated manuscript along with their main manuscript.
- The editorial board is free to accept or reject, and also revise manuscripts.
- The date priority for manuscripts’ publication is reviewed and confirmed by the editorial board.
- Author(s) are fully responsible for the accuracy of their manuscript’s content.
- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” reserves exclusive right for the publication of the articles after giving acceptance to the author(s), and author(s) are not allowed to publish their manuscripts elsewhere.
- Full body of the manuscript should include abstract, keywords, introduction, literature review, discussion, analysis, and conclusion.

Editorial Board

Yahya Kardgar	Full Professor, University of Qom, Iran
Hussein Abdul Mohammadi Bonchenari	Full Professor. Al-Mustafa International University
Mohammad Fouladi	Associate Professor, University of Qom, Iran
Mohammad Ashayeri Monfared	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Nasrullah Sekhavati Ladani	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Amir H. Sarkeshikian	Associate Professor. Islamic Azad University, Qom
Hamid Reza Yousefi	Full Professor, University of Potsdam, and Saarland University, Germany
Harald Seubert	Full professor, Basel University, Switzerland
Peter Gerdson	Full professor, Hamburg University, Germany

Scientific Advisors of this Issue:

Seyed Hossein Sajed, Mohammad Ghorbanpour Delavar, Seyyed Mostafa Motahhari,
Mohammad Nasser Vaezi, Mohsen Ghanbari, Saeid Abiri, Morteza Aghamohammadi,
Mohammad Ali Muqiseh, Seyyed Mehdi Ghafelehbashi, Mahmoodreza Sadeghi

Website:

Email:

Online ISSN: 2676-5799

Printed ISSN: 2645-7210

Printed by: Al-Mustafa Digital Printing House

Print copies: 100

Price: 2,500,000 Rial

Journal Secretariat: Research deputy, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology, Shahidan Shahroudi Blvd., Qom, Iran.

Tel.: 025-37048105

lcn.journals.miu.ac.ir

p.ilcs@miu.ac.ir

Indexing & Abstracting

Al-Mustafa Journals Database (journals.miu.ac.ir)

Noor Specialized Journals Database (noormags.ir)

Magiran (Iranian Journal Database) (magiran.com)

Journals Reference (jref.ir)

Civilica (civilica.com)

Google Scholar (scholar.google.com)

Semantic Scholar (semanticsscholar.org)



Scientific Biannual Journal of
Language and Culture of Nations

Volume 8, Issue 16, December 2025

Published by: Al-Mustafa International University (AIU)

- **Biannual Journal of “Language and Culture of Nations”** is published based on certificate No. 82328 issued on 7/2/2018 by the journalistic and information deputy of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- The journal is approved by Al-Mustafa International University based on certificate No. D/507/11158 issued on 6/30/2016.
- The journal is the outcome of scientific activity by the “Higher Education Complex for Language Literature and Culture Studies” in AIU.

Director-in-Chief: Dr. Seyed Hossein Sajed

Editor-in-Chief: Dr. Yahya Kardgar

Scientific Secretary and Executive Director: Dr. Mohammad Ghorbanpour Delavar

Technical Editor: Seyed Mehdi Ghafelehbashi

English Editor: Muhammad Nasser Vaezi

Production manager: Mohammad Mehdi Pirooz Mofrad