

هنجارهای ارتباطی در ضرب‌المثل‌ها و یازده قرن اشعار فارسی

مهدی محسنیان‌راد

(تاریخ دریافت ۸۶/۵/۱، تاریخ پذیرش ۸۷/۸/۲۲)

این مقاله، با توجه به رابطهٔ پیچیدهٔ فرد، جامعه و تمدن و با نگاه به این نظریه که «فرد، به هر روش و وسیله‌ای که باشد، عناصر تمدنی خاص جامعه خویش را به‌طور قطع و یقین جذب و در نهاد خویش ذخیره می‌سازد» (لینتون، ۱۳۷۸) به تحلیل محتوای اشعار ارتباطی ۲۳ اندیشمند نظم نویس ایرانی طی یازده قرن و مجموعه‌ای از ضرب‌المثل‌های فارسی پرداخته و با نگاه به تحولات ادوار تاریخی «سامان-نابسامان» یا «سکون-تحول» ایران (همان: ۵۹) به این نتیجه می‌رسد که نخبگان ایرانی، در اثر فشار شرایط حاکم در دوره‌های نابسامان و ماندگاری استبداد ایرانی (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷-۱۱) ابتدا مجبور به مداحی فرادستان شدند (تا آن‌جا که پدیده مداحی، بخشی از هنجارهای ارتباطی ایرانی شد)، سپس در اثر تحولات بعدی، به سکوت روی آورده و در سرگردانی خود، پانزده نوع سکوت را در توصیه به دیگران - از جمله عامه - جای دادند. مطالعهٔ حاضر نشان می‌دهد که ایرانی - به صورتی خودمدار و ذره‌ای (قاضی مرادی، ۱۳۷۸: ۱۱) و در درک سرگردانی نخبگان زیر سلطهٔ استبداد، به تدریج آموخته است که با نوعی «زرنگی» که از آن با اصطلاح «جادوی ایرانی» یاد شده (بیمن، ۱۳۸۱: ۶۶) هر لحظه نقطه‌ای از تعامل سه طیف «سکوت» - «غیرسکوت»، «ظاهر» - «باطن» و «خودی» - «غیرخودی» را انتخاب و در یکی از دو ایستگاه «فرادست پنداشتی» و «فرو دست پنداشتی»، گلیم خود را از آب بیرون کشد.

مقاله در انتها با مروری بر سیر فلسفهٔ سیاسی در ایران و بازسازی مدل ارتباطی دو مدینهٔ فاضله فارابی و مسکویه، به این نتیجه می‌رسد که تحولات تاریخی ایران، جایی برای «مصلحت عمومی» که نیازمند «ارتباط الهی» است فراهم نکرده است و احتمالاً این خلأ بر شکل‌گیری مدل یا الگوی هشت انگاره‌ای ارتباط ایرانی مؤثر بوده است. الگویی که پیروی از آن، فرد را در بیرون کشیدن گلیم خود از آب پاری می‌رساند است.

مفاهیم کلیدی: مدل ارتباط ایرانی، هنجارهای ارتباط ایرانی، مدل ارتباط فارابی و مدل ارتباطی مسکویه

بخش اول: مقدمه

ارسطو «شعر» را استفاده از سخن‌وری در علم بیان، درام، آواز و کم‌دی می‌دانست (هلث، ۱۹۹۷) در فرهنگ معین، شعر کلامی است موزون و غالباً مقفی (معین، فرهنگ فارسی). در تعاریف جدیدتر، شعر را هنری خلاق و پایه‌ای در استفاده از زبان می‌دانند که حاکی از احساس و تخیل باشد (دیلن، ۱۹۶۸).

ضرب‌المثل نیز تعاریف متفاوتی دارد. فرهنگ ضرب‌المثل‌های فارسی، ضرب‌المثل را جمله‌ای می‌داند زبانزد گروهی از مردم در دوره‌ای از زمان که دلالت بر مفهومی عام دارد و سازنده اصلی و نخستین آن ناشناخته است (دهگان، ۱۳۸۳: ۸). در تعریفی دقیق‌تر از ولفانگ میدر، ضرب‌المثل‌شناس آمریکایی، ضرب‌المثل جمله‌ای است کوتاه و عموماً شناخته شده از فرهنگ عامه که محتوای آن شامل حکمت، حقیقت، اخلاق و دیدگاه‌های سنتی است که به صورتی متواتر و به گونه‌ای استعاره‌ای، ماندنی، و حفظ‌کردنی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (میدر، ۱۹۹۳: ۲۴).

از دیدگاه جامعه‌شناختی، امیل دورکیم ضرب‌المثل را بیان متراکم یک احساس، فکر و اعتقاد جمعی می‌داند که چون مابین تعدادی از افراد مشترک است، به صورت قاعده درمی‌آید. او می‌افزاید: «ضرب‌المثل‌ها، پندها، کلمات قصار و حکیمانانه و مانند این‌ها، در بین اقوام بدوی فراوان‌تر بوده است. اما به موازات توسعه جوامع، کاربری و تعداد آن‌ها کاهش یافته است. آن‌چنان‌که جوامع توسعه‌یافته، پس از رسیدن به مرحله پیشرفت، دیگر ضرب‌المثل جدیدی تولید نکرده‌اند و حتی همان ضرب‌المثل‌های موجودشان نیز کم‌کم [از محاورات] محو شده است. اگر هم بازگو شود، مفاهیم آن‌ها چنان از دست رفته که دیگر کمتر کسی آن‌ها را درک می‌کند. زیرا این قاعده‌های کوتاه دیگر گنجایش زیادی برای در بر گرفتن تمامی گوناگونی‌های احساسات فردی را ندارند. به همین دلیل ضرب‌المثل‌ها و کلمات قصار وقتی می‌توانند بمانند که معانی [مفاهیم] وسیع‌تری بیابند (دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۸۴-۱۸۵). اما در ایران — شاید با معیار دورکیم، به دلیل عقب‌ماندگی — به کارگیری ضرب‌المثل‌ها هنوز نیز ادامه دارد، آن‌چنان‌که در یک نظرسنجی سراسری از خبرنگاران ایرانی، هنگام پرسش درباره علل کمی تعداد خبرهای کشف شده در مطبوعات، خبرنگاری گفته بود «سری که درد نمی‌کند، دستمال نمی‌بندند» (محسنیان‌راد، ۱۳۶۵: ۸۱). در واقع آن خبرنگار با مراجعه به یک ضرب‌المثل مانده در «حافظه جمعی» هنجاری را بازگو کرده بود که ریشه در گذشته دارد.

با این مقدمه، موضوع مقاله حاضر یافتن هنجارهای ارتباطی منعکس شده در اشعار و ضرب‌المثل‌های ایرانی است.

بخش دوم - الف: روش تحقیق

این مقاله حاصل بخشی از نتایج تحقیق وسیعی است که به روش تحلیل محتوا^۱ انجام شده است (نیوندورف، ۲۰۰۲). و هر واحد پیام^۲ آن یک بیت شعر یا یک ضرب‌المثل است. همچنین هر «شعر یا ضرب‌المثل ارتباطی» یک واحد کدگذاری^۳ است. واحدهای کدگذاری از درون واحد زمینه^۴ استخراج می‌شود که عبارت از ۵۱ جلد کتاب از ۴۲ عنوان دیوان اشعار شعرای یازده قرن (از رودکی تا نیما یوشیج) و مجموعه چهار جلدی امثال و حکم دهخدا و یک جلدی فرهنگ جامع ضرب‌المثل‌های فارسی بوده است.

در حوزه اشعار، انتخاب نمونه آماری به صورتی غیرتصادفی یا نمونه مقتضی^۵ انجام و با کمک یکی از کارشناسان با تجربه شعر فارسی، به گونه‌ای گزیده شد که تمامی شعرایی که واجد صفت «حکیم» (به‌طور مثال، حکیم ابولقاسم فردوسی) بودند در آن جای گرفتند. ضمن آنکه اگر هر قرن را به عنوان یک طبقه تعریف کنیم، نمونه مورد بررسی خصلت نمونه‌گیری طبقه‌ای^۶ نیز داشت. در این مورد لازم به توضیح است که وقتی رودکی از این جهان رفت، سال ۳۲۹ هجری قمری (۹۴۰ میلادی) بود. دقیقی طوسی، چهل سال پس از رودکی و باباطاهر نیز ۴۰ سال پس از دقیقی درگذشت. بنابراین هریک از این سه نفر، بخشی از جامعه قرن چهارم هجری قمری را تجربه کرده‌اند و می‌توان تصور کرد که مجموع نوشته‌های آن‌ها می‌تواند تمامی قرن چهارم را پوشش دهد. اگر ۳۰ سال آخر عمر هر یک از ۴۳ شاعر را، سال‌های هوشیاری در دیده‌بانی اجتماعی‌شان بدانیم، رقمی معادل ۱۲۹۰ سال به دست می‌آید که حتی بیشتر از فاصله اولین و آخرین شاعر (فاصله ۱۲۱۹ سال میان رودکی تا نیما یوشیج) است. اما علی‌رغم آنکه سال‌های حیات بعضی از آن‌ها با یکدیگر همپوشانی داشته است، در مجموع، می‌توان گفت که چهل و سه شاعر انتخاب شده، پوشش قابل توجهی بر ادوار تاریخ اجتماعی ایران داشته‌اند.

در تعریف عملیاتی «ضرب‌المثل‌ها و اشعار ارتباطی»، آن‌هایی مدنظر قرار گرفتند که درباره ارتباط بودند - نه توصیف‌کننده ارتباط - به این ترتیب آن بخش از نمونه که سوای

1. content analysis
3. Coding Unit
5. Expedient

2. Message Unit
4. Context Unit
6. Stratified

خصلت داشتن محتوای ارتباطی، حاوی بایدها و نبایدها برای فراگرد ارتباط بودند، در نمونه جای گرفتند. دستورالعملی که در اختیار ۲۲ کدگذار همکار طرح قرار گرفته بود، با ارائه مثال‌های متعدد، توانست ضریب روایی قابل پذیرشی (ضریب اسکات ۰/۷۶) را در تشخیص اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی از غیر آن فراهم کند.

از آن‌جا که هیچ سابقه‌ای از اجرای چنین پروژه‌ای به دست نیامده بود، در خلال آموزش‌های اولیه و فشرده تیم تحقیقاتی، از آنان خواسته شد که به هنگام استخراج اشعار و ضرب‌المثل‌های ارتباطی، به ثبت موارد تردیدآمیز نیز اقدام کنند تا بتوان پس از پایان مرحله اول کار، به کمک نرم‌افزار ایرانی^۱، تصمیم‌نهایی درباره حذف آنان اتخاذ شود [نرم‌افزار مورد بحث طرف یکسال آینده از سوی یکی از پژوهشکده‌های وزارت علوم، در دسترس محققان ایران قرار خواهد گرفت]. به این ترتیب در مرحله اول ۵۳۸۸ بیت شعر و ۷۴۲ ضرب‌المثل به رایانه منتقل شد. سپس با وجین و بازبینی‌های مرحله‌ای متعدد، حجم نمونه نهایی شامل ۳۳۵۵ واحد شد: ۲۷۳۹ بیت شعر و ۶۱۶ ضرب‌المثل.

بخش دوم - ب: تعاریف و مبانی نظری

ب. ۱. هنجارهای ارتباطی

ورود واژه «هنجار» به حوزه ارتباطات مربوط به سال ۱۹۵۶ است که سبیرت، پیترسون و شرام در گزارش تحقیقی که به سفارش بخش «کلیسا و زندگی اقتصادی شورای جهانی کلیسا» انجام دادند، هنجارهای حاکم بر رسانه‌ها را دسته‌بندی کردند (نقل از مک‌کسویل، ۱۹۸۷: ۱۳۳). پس از آن به تدریج این واژه وارد حوزه ارتباطات میان فردی شد.

جاندت از مؤلفان مشهور ارتباطات میان فرهنگی، هنجارها را کنترل‌کننده‌های کنش‌های ارتباطی می‌داند که براساس راهبردهای برخاسته از توافق اجتماعی عمل می‌کنند (جاندت، ۱۹۹۵). در واقع هنجارهای ارتباطی واژه‌ای به عاریت گرفته شده از جامعه‌شناسی است که تمامی مباحث نظری مربوط به آن در حوزه ارتباطات نیز صادق است.

1. Media Research Program MRP

ب. ۲- ریشه‌های فرهنگی

ریشه‌های فرهنگی دلالت بر سرچشمه و خاستگاه تاریخی و جامعه‌شناختی پدیده‌های فرهنگی دارد (باستروم، ۲۰۰۶). در واقع ریشه‌های فرهنگی مفهومی است که می‌توان آن را در اصطلاح «انباشتگی فرهنگی»^۱ نیز دید. اف. باکن^۲ در توصیف چنین انباشتگی می‌گوید: «انباشتگی فرهنگی موجب می‌شود که انسان جدید بر شانه میلیون‌ها انسان پیشین جای یابد» (نقل از ساروخانی، ۱۳۷۰: ۱۵۹).

ب. ۳- حافظه جمعی

رالف لیتون^۳ گفته است: «فرد، به هر روش و وسیله‌ای که باشد، عناصر تمدنی خاص جامعه خویش را به‌طور قطع و یقین جذب و در نهاد خویش ذخیره می‌سازد» (لیتون، ۱۳۷۸: ۵۹).

او پیش از آن درباره تفکیک تمدن و جامعه که اغلب به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند، تمدن را به مثابه خرد آدمی و جامعه را پاسخ‌های انعکاسی به محرک‌ها می‌داند و می‌افزاید: «تمدن مظهر کلیه تجارب گذشته‌ای است که جامعه در طول بقای خود دیده است، همچنان‌که خرد آدمی نتیجه تجربیاتی است که از واکنش‌ها و اعمال عادی انسان در مدت زندگی برایش حاصل شده است.» (لیتون، ۱۳۷۸: ۴۴).

عناصر تمدنی را می‌توان در «حافظه جمعی» یافت. حافظه جمعی متفاوت از حافظه تاریخی دانشمندان است. در واقع، حافظه جمعی حاصلی است از جریان پیوسته تفکر که از گذشته، تنها آنچه را هنوز زنده است و قابلیت زیستن دارد، حفظ می‌کند (فیالکوف، ۱۳۸۳: ۳۹). به عبارت دیگر، حافظه جمعی محصول لایه‌هایی از خاطرات جمعی است که در طول زمان، با افزوده شدن هر لایه بر لایه‌های پیشین، غنا و تراکم بیشتری می‌یابد (آلیک، ۱۹۸۸: ۱۰۴). اما قرار گرفتن هر لایه بر روی لایه قبلی، از طریق نوهی بازسازی انجام و طی آن، تصویر وقایع قدیمی، با باورها و نیازهای معنوی زمان حاضر سازگار می‌شود (فیالکوف، ۱۳۸۳: ۴۰). بخش عمده‌ای از حافظه جمعی را می‌توان در زبان یافت. اما در عین حال، همه تجربیات و عواطفی که به حافظه جمعی ربط دارند، در واژگان ملفوظ نمی‌گنجند (آرچیبالد، ۲۰۰۲: ۴۷). ذهن هر فرد با فرهنگ و تاریخ او تنیده شده است. بشر صرفاً فرهنگ و تاریخ را

1. Cultural accumulation

2. F. Bacon

3. Ralph Linton

نمی‌سازد، بلکه خود در حوزه‌ای معین، آفریده شده فرهنگ و تمدن است (براک‌میر، و کارباف، ۲۰۱۱: ۲۶). حافظه هر فرد به عنوان جزئی از حافظه جمعی، فقط حاوی بخشی از عناصر تمدنی می‌شود.

ب. ۴- ادوار سامان-نابسامان

جامعه ایران از جوامع پرپیشینه‌ای است که دوره‌هایی را گذرانده که تغییر ارزش‌ها و هنجارها در آن پرشتاب و در ادواری بسیار کم‌شتاب بوده است. در واقع این همان دسته‌بندی دوره‌های «سکون» و «غیرسکون» است که لیتون از آن یاد می‌کند و می‌نویسد: «در بسیاری از تمدن‌ها، دوره‌های طولانی به حالت سکون و فترت گذشته و تغییرات سریع و برجسته‌ای به وقوع نپیوسته، و سپس ناگهان وضع برگشته و یک دوره تحولات و ترقیات درخشان و پرشتاب آغاز گردیده است» (لیتون، ۱۳۷۸: ۵۹). در این مقاله به جای اصطلاحات لیتون، از اصطلاحی مشابه، استفاده شد که بیشتر نماینده تحولات اجتماعی ایران به‌طور خاص است. به این ترتیب که اصطلاح «نابسامان» جایگزین مرحله پس از سکون لیتون شد.

مرحله «نابسامان» دربرگیرنده دوران‌هایی بوده مانند یورش‌های سهمگین بیگانگان (مانند حمله مغول) و اختلافات داخلی منتج به ملوک‌الطوایفی (مانند دوران پس از مرگ سلطان ملک‌شاه سلجوقی). در واقع تحولاتی که در نظریه «استبداد تاریخی» این‌گونه توصیف شده است: «در ایران هر کس با هر سابقه طبقاتی و اجتماعی ممکن بود وزیر و صدراعظم شود و هر یک از آن‌ها نیز ممکن بود که نه فقط مقام، که مال و جانشان نیز به کلی نابود گردد و دودمانشان برای همیشه درنورد. پدرکشی، پسرکشی، برادرکشی، شاه‌کشی، و وزیرکشی رایج در تاریخ ایران نیز ناشی از این واقعیات بود. زیرا که برای در دست گرفتن قدرت مآلاً ضابطه‌ای جز قدرت وجود نداشت» (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۹).

ب. ۵- فرادست پنداشتی و فرو دست پنداشتی

از آن‌جا که «ارتباط عمودی»^۱ ارتباطی است در حوزه اقتدار، میان یک سطح با سطح دیگر (بیمن، ۱۳۸۱: ۲۷۳). می‌توان گفت که ارتباط فرادست با فرودست و یا فرودست با فرادست در این دسته از ارتباطات جای می‌گیرد و انواع مداحی‌ها و چاپلوسی‌ها محصول

آن است. ویلیام بسی من در این باره می‌نویسد: یکی از راهبردهای ارتباطی ایرانیان، چیزی است فراتر از «چاپلوسی» چیزی که ایرانیان به آن «خر کردن» می‌گویند. خر کردن موجب می‌شود فردی که مورد تملق‌گویی قرار گرفته است خام شود و انجام تعهدات مربوط به فردی با منزلت بالا را بپذیرد... اما اگر شخص پی ببرد که تملق فرد مقابل از روی صمیمیت نیست قربانی آن نخواهد شد. بنابراین اگر قرار باشد وارد چنین تعاملی شود باید به این باور رسیده باشد که احتمالاً در کلام او حقیقتی وجود دارد. فرد تملق‌گو باید بر آن باور انگشت بگذارد و زبانش را بر شکل و میزان قوت آن منطبق کند که این به هیچ وجه موفقیت کوچکی نیست (سایت انکاتا). بنابراین «خر کردن»، نیازمند پدیده‌ای فراتر از نقش بازی کردن است. قوت آن در حد «پنداشتن» است. به همین دلیل در مقاله حاضر به جای اصطلاح فرا دست و فرودست، از اصطلاح فرادست پنداشتی و فرودست پنداشتی استفاده شد.

بخش دوم - ج: مروری بر ادبیات

کار بر روی ضرب‌المثل‌های فارسی پیشینه‌ای طولانی دارد. کتاب‌شناسی ضرب‌المثل‌ها (ذوالفقاری، ۱۳۸۵) فهرست جامعی از ۳۵۰ کتاب و ۱۰۵ مقاله را که از جنبه‌های مختلف به مطالعات توصیفی و تطبیقی ضرب‌المثل‌های فارسی پرداخته‌اند ارائه می‌کند. اما هیچ‌کدام از کتب و مقالات فهرست شده به‌طور خاص به هنجارهای ارتباطی نپرداخته‌اند. در میان منابع چهار منبع یافت شد که به بررسی ضرب‌المثل‌های پندگونه پرداخته‌اند که در میان آن‌ها پندهای مربوط به شیوه برقراری ارتباط نیز یافت می‌شود. (مزارعی، ۱۳۷۵؛ حیرت سجادی، ۱۳۸۰؛ راجی قمی ۱۳۷۵؛ و حائری شیرازی، ۱۳۷۵) از نمونه مقالاتی که محتوای ضرب‌المثل‌ها را وسیله‌ای برای تبیین پدیده‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند، مقاله حسن ذوالفقاری است که ضرب‌المثل‌ها را یکی از عناصر مهم هویت‌ساز دانسته و کوشش کرده است که با استفاده از دو مؤلفه ملی و دینی نقش ضرب‌المثل‌ها در انعکاس و تقویت هویت ملی را نشان دهد (ذوالفقاری، ۱۳۸۶: ۲۷). شاید نزدیک‌ترین اثر به تحقیق حاضر، رساله کارشناسی ارشد احمد میری در دانشگاه تربیت مدرس است که به تأثیر نظام استبدادی بر تملق و چاپلوسی، منفعت طلبی، خودسانسوری و... پرداخته و معتقد است که استبداد در ایران همه روابط کلامی و ارتباطی را تغییر داد و جامعه را دچار فرهنگ سکوت کرد و ایرانی موجودی تماشاگر «منفعل» شد (میری، ۱۳۷۴). متفاوت از دستاوردهای مطالعه میری، تحقیق حاضر حاکی از آن است که انسان ایرانی

موجودی «فعال» و بازیگر نقش‌های موجود در مدل هشت انگاره‌ای است که متعاقباً درباره آن توضیح داده خواهد شد.

در مورد شعر فارسی نیز تحقیقات بسیار صورت گرفته است، اما نمونه‌ای که بیان‌کننده هنجارهای ارتباطی در آن باشد، یافت نشد. در این میان نزدیک‌ترین اثر به مطالعه حاضر پروژه تحقیقاتی است که به اهتمام احمد خاتمی با عنوان «دیوان موضوعی: طبقه‌بندی اشعار دینی، عرفانی، اخلاقی، ملی، سیاسی و اجتماعی» در پنج جلد، در تیراژ محدود از سوی مرکز تحقیقات صدا و سیما منتشر شده است. در فهرست موضوعی اثر مذکور می‌توان مواردی همچون سخن، صحبت، لفظ و معنی، مستمع و... را یافت که بدون تحلیل، صرفاً اشعاری را زیر هم جای داده‌اند (خاتمی، ۱۳۷۸).

بخش سوم: تأثیر ادوار تاریخی نابسامان در شکل‌گیری و نهادینه

شدن هنجارهای ارتباطی

تحقیق حاضر به این نتیجه رسیده که دوران‌های نابسامان ما هر کدام ویژگی‌هایی داشته که گاه به شدت مخرب عناصر تمدنی دوره قبل بوده است. ما تجربه عملیات سهمگین شیعه تحمیلی صفوی را هنگامی داشتیم که از حضور شیعه دوران آل‌بویه حدود شش قرن و از دوران اقصاع خردگرایانه آغاز اسلام ۱۰ قرن گذشته بود. در نتیجه، ایرانی حافظه مفشوشی از ادوار سامان-نابسامان خود دارد که «ریشه‌های فرهنگی» او را تشکیل می‌دهد.

اگر بخواهیم تمدن ایرانی را به شیوه رالف لیتتون که «کلیه تجارب گذشته‌ای که جامعه ایران در طول بقای خود دیده است» تعریف کنیم، مطالعه حاضر به این نتیجه می‌رسد که تجربه سلطه ترکان سلجوقی و بیش از آن، حمله چنگیز و حضور ایلخانان مغول، در تعامل سه ضلع مثلث تمدن، جامعه و فرد ایرانی تأثیری ماندگار داشته است.

درجه حضور استبداد، خفقان و بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر، در ادوار تاریخی، مشابه نبوده است. به عنوان مثال، اگر چه در دوران صفویه، یکپارچگی کشور و عدم هرج و مرج داخلی در مقایسه با قرن نهم بسیار بیشتر بوده و اثری از هرج و مرج‌های ملوک‌الطوایفی دیده نمی‌شده است، اما تبدیل جامعه اکثریت سنی مذهب، به شیعه خود ساخته صفویه، آن هم با فشار قزلباش‌های شاه اسماعیل در مدتی کوتاه، فضای رعب و وحشتی را فراهم می‌کرده که توصیف آن را می‌توان در آثار نثر آن دوران و مشاهدات سیاحانی که به ایران سفر کرده بودند، یافت. در آن سو، اگر چه در برخی ادوار، مانند دوران قاجار، جامعه زیر فشار فقر و عقب‌ماندگی

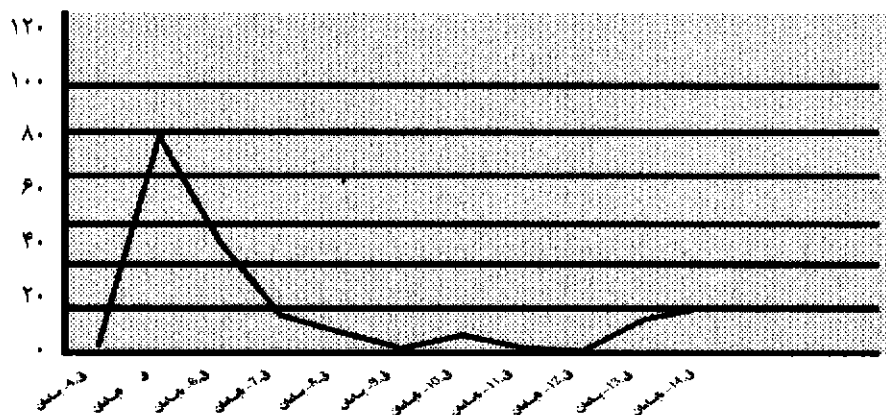
بوده، اما مردم تحت حکومت غیرمسلکی قاجار، از خفقانی به مراتب کمتر از دوران صفویه برخوردار بوده و اوضاع در مقایسه با دوران دیکتاتوری سلطان محمود غزنوی و استبداد قبیله‌ای سلجوقیان و جنگ‌های داخلی و هرج و مرج‌های پس از ملک‌شاه، از سامان نسبی بسیار بیشتری برخوردار بوده است.

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که طی یازده قرن گذشته، حدود $\frac{8}{3}$ درصد مجموع اشعار ارتباطی، به مدح توانایی‌های ارتباطی فرادست - اغلب پادشاهان، حکام و سایر مقامات مستبد طول تاریخ ایران - از یک سو و خود - تحقیری و توصیف و ظایف ارتباطی فرودست، در مقابل فرادست و پذیرش ارتباط عمودی از سوی دیگر، اختصاص داشته است. جدول و نمودار شماره ۱ نشان می‌دهد که اوج حضور چنین اشعاری در قرن پنجم (حکومت سلجوقیان) و با نسبتی کمتر در قرن ششم (آغاز حکومت مغولان) بوده است.

جدول شماره ۱. سهم اشعار مدح خصایص ارتباطی و اشعار توصیه به سکوت، به منظور اجتناب از خطر در دوره‌های سامان - ناپسامان ایران

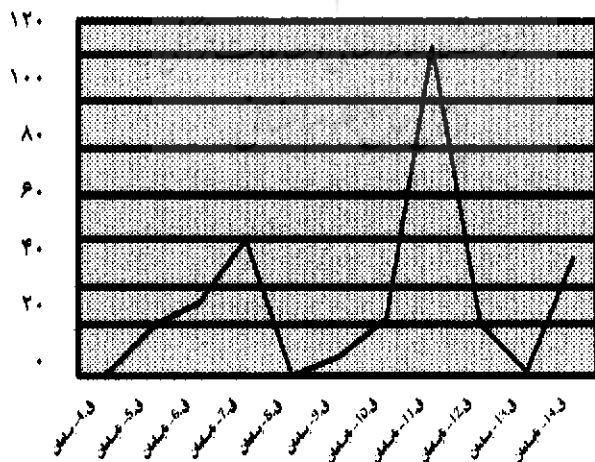
دوره‌های تاریخی	اشعار توصیه به سکوت برای اجتناب از خطر		اشعار مدح خصایص نوع ارتباطی فرادست و پذیرش فرودستی	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱. دورهٔ بسامان قرن ۴	۰	۰٫۰	۴	۱٫۷۷
۲. دورهٔ ناپسامان قرن ۵	۵	۵٫۴۹	۹۸	۴۳٫۳۶
۳. دورهٔ ناپسامان قرن ۶	۸	۸٫۷۹	۵۰	۲۲٫۱۲
۴. دورهٔ ناپسامان قرن ۷	۱۵	۱۶٫۴۸	۱۷	۷٫۵۲
۵. دورهٔ بسامان قرن ۸	۰	۰٫۰۰	۹	۳٫۹۸
۶. دورهٔ بسامان قرن ۹	۲	۲٫۲۰	۲	۰٫۸۸
۷. دورهٔ ناپسامان قرن ۱۰	۶	۶٫۵۹	۸	۳٫۵۴
۸. دورهٔ ناپسامان قرن ۱۱	۳۶	۳۹٫۵۶	۲	۰٫۸۸
۹. دورهٔ ناپسامان قرن ۱۲	۶	۶٫۵۹	۱	۰٫۴۴
۱۰. دورهٔ بسامان قرن ۱۳	۰	۰٫۰۰	۱۵	۶٫۶۴
۱۱. دورهٔ بسامان قرن ۱۴	۱۳	۱۴٫۲۹	۲۰	۸٫۸۵
جمع	۹۱	۱۰۰	۲۲۶	۱۰۰

توضیح: از ۲۷۳۹ بیت شعر ارتباطی مربوط به ۱۱ قرن، ۹۱ شعر $\frac{3}{3}$ درصد مربوط به توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر و $\frac{8}{3}$ درصد مربوط به مدحی خصایص فرادست بوده است. $\frac{88}{3}$ درصد بقیهٔ اشعار ارتباطی مربوط به مقوله‌های دیگری بوده که از موضوع مقاله حاضر خارج است.



نمودار شماره ۱. تحولات سهم اشعار مدح خصایص ارتباطی فرادست و پذیرش فرودستی طی یازده قرن

از آن سو نمودار شماره ۲ نیز نشان می‌دهد که سهم توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر، در اشعار قرن یازدهم (حضور استبداد مسلکی صفویه و خفقان منبث از آن) بیش از هر دوره‌ای حضور داشته است، به طوری که حدود ۴۰ درصد، مربوط به قرن یازدهم و ۶۰ درصد بقیه مربوط به ۱۰ قرن دیگر است. جالب این جاست که اولین افزایش چنین توصیه‌ای مربوط به قرن هفتم (نهادینه شدن سلطه مغولان) و اوج آن در قرن یازدهم (حکومت مسلکی مستبد صفویه) و بازگشت کم‌رنگش پس از قرن سیزدهم هجری قمری (شکل‌گیری حکومت قاجار) بوده است.



نمودار شماره ۲. تحولات سهم اشعار توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر، طی یازده قرن

بخش سوم: استبداد ایرانی، انسان ذره‌ای، زرنگی ایرانی و رابطه آن با هنجارهای

ارتباطی

استبداد دیرینه در ایران، جامعه‌ای را به وجود آورده که به جامعه ذره‌ای مشهور است. جامعه‌ای که از ذرات منفردی تشکیل شده که هر کسی به فکر خویش است و تلاش می‌کند که گلیم خود را از آب بیرون کشد و برای موفقیت در این کار، صاحب خصایصی می‌شود مانند حواس جمعی، فرصت طلبی، چاره‌جویی و از این قبیل که در مجموع تعیین‌کننده میزان زرنگی اوست.

دوره‌های سامان-نابسامان ایران، آکنده از روابط پیچیده آحاد ملت (فردها یا ذره‌ها) با گونه‌های مختلف حکومت‌های اقتدارگرا و مستبد بوده است. انسان‌های در بند چنین استبدادی، خالق جامعه‌ای می‌شدند که به «جامعه ذره‌ای» مشهور است. در چنین جامعه‌ای، ذره‌ها هر یک با قرار گرفتن در حوزه فعالیت شخصی و خصوصی خود، به‌طور عمده به تقلای رفع نیازها و پاسخ‌گویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویش مشغول و در نتیجه دچار نوعی «خودمداری» می‌شدند. از آن‌جا که انسان خودمدار، در شرایط ناامنی و بی‌ثبات استبدادی، هر آن منتظر تغییرات شدید و گسترده می‌باشد، دارای خصایصی خواهد شد مانند زیرکی و هشیاری، فرصت‌طلبی، تحرک بسیار بالا، چاره‌جویی و افزایش قدرت مقاومت در برابر شداید و ناملازمات و افزایش امکانات تدافعی، از طریق رشد مصلحت‌بینی شخصی و سازگاری (قاضی‌مرادی، ۱۳۷۸: ۱۱). چنین انسانی، عملاً خرد خود را معطوف به نوع خاصی از زرنگی می‌کند. در این نوع از زرنگی، کنشگر، تدابیری به کار می‌گیرد تا مخاطب او از کنش‌های وی تعبیری مستقیم در نیابد بلکه به‌طور سنجیده، دیگران را به سوی تعبیرهای نادرست [که مصلحت او در آن است] هدایت می‌کند. در حالی که خود، کوشش می‌کند که در تعبیر کنش‌های دیگران موفق باشد. انسان ذره‌ای، همیشه در انتظار تغییرات شدید و گسترده است. زیرا سلطه حاکمیت خودکامه بر ذره‌های اجتماعی، فاقد هر نوع نظام حمایتی است. در چنین شرایطی جان و مال افراد، حتی مقامات بالا، وابسته به اراده و هوس حاکمان و فرمانروایان بود. فرمانروایانی که قابل توصیف با طیفی از ویژگی‌ها بودند که همایون کاتوزیان در نظریه «استبداد ایرانی»، آنان را با واژه‌هایی چون مقتدر، ستمگر، دادگر، کریم، بخیل، ضعیف، با لیاقت، بی‌کفایت و جز آن با توصیف و تأکید کرده که در هر حال همگی آنان بر مبنای نظام استبدادی حکومت می‌کردند. در این میان آن ذره‌های اجتماعی فاقد حمایت، با رویکردی تقدیرگرایانه،

براساس میزان مهارتی که در به کارگیری زرنگی از جمله توطئه‌های فریب‌کارانه داشته‌اند، کوشش می‌کردند که گلیم خود را از آب بیرون بکشند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷-۱۱).

بخش چهارم: استراتژی هشت‌انگاره‌ای ارتباطی در ایستگاه فرادست‌پنداری و فرودست‌پنداری

بررسی هنجارهای ارتباطی منعکس در اشعار یازده قرن و ضرب‌المثل‌ها حاکی از آن است که «زرنگی ارتباطی ایرانی» به تدریج به استراتژی و مدلی تبدیل شده مرکب از انتخاب نقطه از سه طیف «خودی - غیرخودی»، «ظاهر - باطن» و «سکوت - عدم سکوت»، با هدف استقرار موفقیت‌آمیز در یکی از دو ایستگاه فرادست‌پنداشتی و فرودست‌پنداشتی. موفقیت هر فرد در اجرای مناسب این استراتژی، می‌تواند تابع میزان ترکیبی از تجربه، استعداد و هوش او باشد که در مجموع تعیین‌کنندهٔ درجهٔ «زرنگی» اوست.

در مورد نخستین طیف که در یک قطب آن، حضور در کنار بیگانه (شبکهٔ اجتماعی) و در قطب دیگر، حضور در کنار خودی قرار دارد، می‌توان گفت که آثار باقی مانده از اندیشمندان نظم‌نویس قرون گذشته، نسبت به شبکهٔ اجتماعی متشکل از آنچه آنان عوام می‌نامیدند بی‌اعتماد بودند. آنان شگفت‌زده و هراسان از سرعت جابه‌جایی رازها در شبکه بودند و عوام را خطرناک می‌دانستند و معتقد بودند که باید از آنان دوری کرد. به طوری که حتی شهرتی که در شبکه به دست می‌آوردند، برایشان دلپذیر نبود. اندیشمندان، عوام را لایق هم‌صحبتی نمی‌دانستند و برای زن عوام جایگاهی پست‌تر از مرد عوام قائل بودند و حتی برای فرزندانشان آرزو می‌کردند که در پوستین خلق نیفتند.

در نمونه‌های زیر به نقل از اندیشمندان نظم‌نویس می‌بینیم که گفته شده، عوام مرده‌دلانی هستند که حتی شایستهٔ تلقین پس از مرگ نیز نمی‌باشند، قادر به فهم نکته‌های خاص نیستند و نصیحت در گوش آن‌ها، همچون ریختن آب در غربال و کاشتن دانهٔ سوخته در شوره‌زار است. مانند این شعر از صائب «آنان که در این عهد، سخن خرج کنند/دانهٔ سوخته در شورهٔ زمین، می‌کارند» (دیوان صائب، ۱۳۷۴: ۶۴۲).

اندیشمندان به عوام بی‌اعتماد بودند، از آنان هراس داشتند و معتقد بودند که باید از عوام دوری کرد. آن‌ها را آدم خوار می‌گفتند، دل‌هایشان را خانه دیو می‌دانستند و حتی معتقد بودند که منت سایه دیوار این جماعت را نیز نباید کشید. مثلاً مولوی می‌گفت: «آدمی خوارند اغلب مردمان/از سلام علیک شان کم جو امان» (مولوی، ۱۳۸۳، ج. ۲: ۹۸)، یا «خانهٔ دیو است، دل‌های همه/کم‌پذیر از دیو مردم دم‌دمه [فریب مردم

را مخور] (همان، ۴۱). (صائب تبریزی می‌سرود: چاره‌وارستگی از خلق، ترک صحبت است/ قطع افیون را علاجی بهتر از تقلیل نیست (صائب، ۱۳۷۴: ۴۸۳).

در مورد طیف دوم که در یک قطب آن ظاهر (بیرون) و در قطب دیگر باطن (اندرونی) وجود داشت، باطن تعیین‌کننده تصمیماتی چون فیلترینگ (شاید دروازه‌بانی)، خودسانسوری، تقیه و پنهان کردن نیت واقعی بود.

ویلیام بی من می‌گوید که در ایران، باطن هر کس همچون چاهی عمیق، تاریک و پر رمز و راز است. ایرانیان باطن را جایگاه قوی‌ترین اعتقادات و عواطف شخصی می‌دانند. در مقابل، ظاهر، عرصه رفتار کنترل شده است. عرصه رعایت آداب و گفتار و کردار سنجیده است. عرصه‌ای است که در آن حدود و ثغور روابط اجتماعی به دقت تعیین شده و رعایت می‌شود. ظاهر، قلمرو تدبیر و مهارت فردی و عرصه اعمال زرنگی و کاربرد تعارف است (بیمن، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۹).

طی هزار سال گذشته، اندیشمندان نظم‌نویس نیز به وجود دورویی‌های حاصل از ظاهر-باطن اشاراتی داشته‌اند. خیام در قرن ششم، طی داستانی، به زبان زنی روسپی خطاب به شیخ می‌گوید: «گفتا شیخا، هر آن چه گویی هستم/ آیا تو چنان چه می‌نمایی هستی» (خیام، ۱۳۲۸: ۹۷). چهار قرن بعد، اهل‌ی شیرازی نیز در خلال نصیحت، وجود این پدیده را در عصر خود به اطلاع ما می‌رساند: «در چادر پاک، چون زن زشت مباش/ گر مرد رهی، چنان‌که هستی بنما» (اهلی، ۱۳۶۹) و مولوی در یکی از ابیاتش فاش کرده که برخی از آدم‌ها، در ارتباط با خدا نیز ظاهر و باطن را رعایت می‌کنند، اما چون خداوند به باطن دسترسی دارد، دورویی را می‌بیند و دعا بی‌تأثیر می‌شود: «بس دعاها رد شود از بوی آن/ آن دل کز می‌نماید در زبان» (مولوی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۶۳).

مجموعه اطلاعات حاصل از تحلیل اشعار مرتبط با این طیف، حاکی از آن بوده که ظاهرسازی‌ها و پنهان‌کردن‌های باطن، کار چندان آسانی نبوده و چشمان ناظر، آن را دنبال می‌کرده و فرد، همیشه در معرض خطر نیز بوده است. منتهی نوع خطر گاهی مشابه شعبده‌بازی بوده که به اصطلاح دستش رو می‌شده و یا در شرایط سخت، همچون بندبازی بوده که در ارتفاع، روی طناب راه می‌رفته است. در این میان، آدم موفق در این جادوی ارتباطی، برچسب زرنگ را دریافت می‌کرده است.

به نظر می‌رسد که همیشه نوعی سردرگمی در تعیین نقطه مناسب، از جهت خودسانسوری، فیلترینگ (شاید دروازه‌بانی) و پنهان کردن از یک‌سو و حرف حق گفتن و راستگویی

از سوی دیگر وجود داشته است. به عنوان مثال، مولوی می‌گوید جز زیر لحاف، کی می‌توان حرف حق گفت؟ از آن سو، سعدی می‌گوید حق را نشاید نهفت. مولوی: کی توان حق گفت جز زیر لحاف/ با تو ای خشم‌آور آتش سجاج [کنایه از فرد خشمگین] (مولوی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۹۶۷). سعدی: بخندید مرد سخنگوی و گفت/ حق است این سخن، حق نشاید نهفت (سعدی، ۲۳۴). همین امر سبب می‌شده که اندیشمندان حتی درباره پنهان کردن باطن و روی‌آوری به دروغ نیز دچار سردرگمی شوند. آن‌چنان‌که مسعود سعد، به وضوح وجود دروغ، البته هر چندگاه یکبار را در سخن ضروری دانسته و گفته است: «گه گهی اندر سخن دروغ بیاید/ زان‌که به شیرین دروغ، دل بگشاید» (مسعود سعد، ۱۳۶۲: ۵۹۶). البته سردرگمی درباره دروغ، در میان ضرب‌المثل‌ها به مراتب بیشتر از اشعار بوده است.

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که «سکوت» در طول تاریخ ایران، جایگاه خاصی در ارتباطات داشته است. به طوری که ۱۹/۶ درصد مجموع اشعار ارتباطی، یعنی از هر پنج بیت ارتباطی، یک بیت مضمون توصیه به یکی از پانزده نوع سکوت شناخته شده در این تحقیق را داشته است.

برخی از انواع سکوت مرتبط با تعیین نقطه طیف ظاهر و باطن بوده است. مثلاً ۲/۴ درصد اشعار ارتباطی، توصیه به سکوت به خاطر عدم شایستگی مخاطبان و یا ۱/۲ درصد توصیه به سکوت برای آبرو داری و ۰/۲ درصد، توصیه به سکوت به خاطر برتر بودن دیگران بوده است.

به نظر می‌رسد که در بسیاری از مواقع، همزمان با پیروی از این سکوت‌ها، فرد از طریق ارتباط با خود به ظاهر کنترل شده و باطن کنترل نشده می‌پرداخت که از نمونه‌های بارز آن، لحظه‌ای از حیات حافظ است که می‌گوید: «در اندرون من خسته دل، ندانم کیست/ که من خموشم و او در فغان و در غوغاست» (حافظ، ۱۳۶۲: ۶۸).

تنوع پانزده‌گانه سکوت، سبب می‌شود که اگر چه سکوت در رابطه با پنهان کردن باطن است، اما باید آن را به عنوان طیف سوم، به صورت مستقل نگاه کرد. جالب این‌جاست که در رابطه با خودی - غیرخودی نیز این استقلال طیف را می‌توان دید، زیرا سکوت به خاطر حضور خودی، همان‌قدر ممکن است که در حضور غیرخودی امکان‌پذیر است. فقط ممکن است جنس و درجه‌اش تفاوت داشته باشد. مهم‌ترین تصمیم سکوت در این طیف، سکوت برای پاسداری از خود در مقابل خطر بوده که ۳/۳ درصد مجموع اشعار

ارتباطی یازده قرن و ۷/۱ درصد مجموع ضرب‌المثل‌های ارتباطی مورد بررسی را تشکیل می‌دهد. توصیه به سکوت برای اجتناب از یاوه‌گویی، توصیه به سکوت برای فکر کردن و درک کردن، توصیه به سکوت برای نمایش فضل و دانش و توصیه به سکوت به خاطر بی‌فایده‌گی سخن گفتن بخشی از انگیزه روی‌آوری به سوی سکوت در این طیف بوده است.

در سوی دیگر طیف نیز شواهد قابل توجهی درباره نفی سکوت و توصیه به سخن گفتن وجود دارد. (توصیه به عدم سکوت در اشعار ارتباطی ۱/۱۰ و در ضرب‌المثل‌ها ۱/۱۴ درصد) مانند گفته‌ای از پروین اعتصامی که سروده است: «وقت سخن مترس و بگو آنچه گفتنی است / شمشیر روز معرکه، زشت است در نیام» (پروین، ۱۳۷۵: ۷۴). برخی نیز شکستن سکوت را مشروط دانسته‌اند. مانند گفته سنایی که «نطق زیبا، ز خاموشی بهتر/ورنه جان، در فراموشی بهتر» (سنایی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۱۸۱۵).

در تبیین جمع‌بندی هنجارهای ارتباطی استخراج شده یازده قرن، تصمیم اولیه آن بود که نتیجه کار از طریق انگاره‌های چهارگانه مدل روزنگرن (۱۹۸۳: ۱۵۸-۲۰۷). ارائه شود. روزنگرن در جمع‌بندی نظریه‌های ارتباط جمعی با ترسیم تقاطعی از دو محور عمودی یا بُعد قدرت^۱ و افقی یا سلطه^۲ و افزودن محور عمودی دیگری به نام محور سایه^۳ که نماینده مرکزگرایی^۴ و مرکزگریزی^۵ است، این امکان را فراهم کرده که بتوان وضعیت ارتباطی هر جامعه را در یکی از سطوح چهارگانه حاصل از تقاطع محورها یافت. اما جمع‌بندی هنجارهای استخراجی در این تحقیق، منتج به طراح مدل جدیدی شد که از تقاطع سه محور، نه در سطح که در فضا تشکیل می‌شد. مدلی که برای آن نام «مدل گزینه‌های ممکن برای هشت نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست پنداشتی و یا فرودست پنداشتی» انتخاب شد.

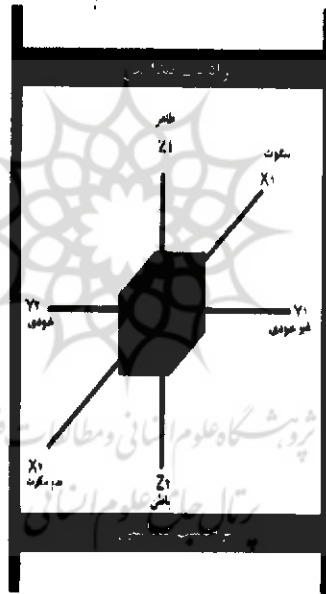
به این ترتیب، ایرانی، به عنوان ضلعی از مثلث «فرد/تمدن/جامعه» گویی بر روی ریل کوتاهی قرار دارد که هر لحظه می‌تواند او را در یکی از دو ایستگاه «فرادست پنداشتی» و «فرودست پنداشتی» متوقف و به کمک «زرنگی ارتباطی» و یا «جادوی ارتباطی» خود، به تدبیر، یکی از هشت انگاره، یا نقطه مناسب بر روی مناطق تعاملی سه طیف را انتخاب کند. نقاط

1. power
3. shadow
5. centripetal

2. dominance
4. centrifugal

هشت‌گانه فرضی، بر روی مدل به شرح زیر است:

- نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_1 و X_1 و $Y_1 =$ عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیرخودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_1 و X_1 و $Y_2 =$ عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_1 و X_2 و $Y_1 =$ عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه غیرخودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_1 و X_2 و $Y_2 =$ عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_2 و X_1 و $Y_1 =$ عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیرخودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_2 و X_1 و $Y_2 =$ عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_2 و X_2 و $Y_1 =$ عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه غیرخودی
 نقطه‌ای از تقاطع بردار Z_2 و X_2 و $Y_2 =$ عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه خودی



مدل گزینه‌های ممکن برای ۸ نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست‌پنداشتی و یا فرودست‌پنداشتی

بخش پنجم: سه گروه انسان‌های گریزان از مدل هشت‌انگاره‌ای

به نظر می‌رسد که سه دسته از افراد، از بازی در فضای مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط گریزان

بودند.

نخست صوفیان حقیقی که نفس را حیل‌گر، مکار، تحت تأثیر شر و دارای سرشتی هوس‌زا می‌دانستند و معتقد بودند که نفس به صورت شهوت، عقل را از سر، و کرامت را از دل می‌زداید (نقل از بیمن، ۱۳۸۱). از آن‌جا که بازیگر میان انگاره‌های هشت‌گانه، باید موجود زرنگی بوده که گاه فاصله چندانی با مکر نداشت، نمی‌توانست الگوی مناسبی برای صوفی حقیقی باشد. ضمن آن‌که صوفی، آن‌چنان‌گریزان بود که به فضایی پناه می‌برد که در این تحقیق، «زمینه سوم» نامیده شد. جایی که او می‌توانست - از نظر ما - به یک ارتباط مجازی و از نظر خودش به یک ارتباط واقعی تر دست زند که از دو گام تشکیل شده بود. گام اول: سکوت برای رسیدن به اعتلاء و در واقع فراهم کردن شرایط برقراری با عالم غیب مانند این شعر مولوی: «گوش آنکس نوسد اسرار جلال/ کو چو سوسن، صد زبان افتاد و لال» (مولوی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۸). و در گام دوم که مرحله پس از برقراری ارتباط بود، اجرای سکوت برای پاسداری از اطلاعات عالم غیب که مرحله اولی‌ها بدان دست یافته بودند. مانند این شعر مولوی: «هر که را اسرار کار آموختند/ مَهر کردند و دهانش دوختند» (همان، جلد ۵: ۶۱۷).

گروه دوم، قربانیان دوران‌های سخت نابسامان بودند که از طریق روی آوری به «دنیاگریزی صوفیانه» به جای «نفس‌گریزی صوفیانه» به یک آرام بخش و مخدر بی‌ضرر، برای تحمل ادبای روزگار دست می‌یافتند (محمسنیان‌زاد، ۱۳۸۴).

دسته سوم افرادی بودند که به این دلیل «دنیاگریزی صوفیانه» را انتخاب می‌کردند که توانایی بازی دشوار و پرمخاطره هشت نقش ارتباطی را نداشتند. آنان برای پنهان کردن ناتوانی خود، پوسته‌ای از درویشی و صوفی‌گری - از قبیل داشتن سبیل‌های بلند، به‌کارگیری الفاظی خاص و... - را انتخاب کرده و زندگی را به گونه‌ای سرگردان، در میان فضای داخل و بیرون طیف، طی می‌کردند.

به نظر می‌رسد که تشخیص آن‌که گریزان از ارتباط از کدامیک از سه دسته است، کار دشواری است. این‌که او به‌راستی صوفی ناتوان از به‌کارگیری جادوی ارتباطی است؟ یا هارفی واقعی است که پس از ورود به دنیایی تازه یا زمینه سوم، خود را متعهد به رازداری دانسته است؟

بخش ششم: ساختار مدل ارتباطی مدینه فاضله فارابی و ابن‌مسکویه، به عنوان یکی از

دلایل شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای

به نظر می‌رسد که تحولات «فلسفه سیاسی» یازده قرن گذشته و تأثیر آن در مدل‌های مدینه فاضله فیلسوفان ایرانی نیز در شکل‌گیری مدل هشت‌انگاره‌ای تدبیر ارتباطی ایرانی مؤثر بوده است.

اگرچه نخستین اندیشه‌های سیاسی را باید در نظرات افلاطون و متعاقباً ارسطو یافت. اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد، موضوع «مصلحت عمومی» که محور اصلی اندیشه سیاسی فیلسوفان یونانی بوده، حدود یک قرن قبل از تولد افلاطون در میان نخبگان ایرانی عصر هخامنشیان نیز وجود داشته است، اما عواملی چند سبب شد که به موضوع مصلحت عمومی در دوره ساسانیان بسیار کم‌رنگ و در دوران خلفای پس از راشدین محو و از ذهن فیلسوفان ایرانی زدوده شود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸۷).

افلاطون مفهوم «مصلحت عمومی» را در مقابل «جباریت» مطرح و آن را تأمین سعادت برای همه شهروندان نه گروهی خاص می‌دانست و به صراحت توضیح می‌داد که مقصود از گروه خاص، اکثریت شهروندان نیست، بلکه همه شهروندان است و تأکید می‌کرد که تأمین این سعادت، جز از مجرای عمل به فضیلت - نه اعمال زور و خشونت - ممکن نیست (همان: ۴۸-۴۹). محور قرار گرفتن «مصلحت عمومی» در فلسفه سیاسی، نیازمند سؤال و جواب مستمری میان عموم بود که حاصل آن داغ بودن دائمی تنور «ارتباطات اجتماعی» چه در درون «شبکه‌های اجتماعی» جوامع کهن و چه در «شبکه‌های رسانه‌ای مدرن» می‌باشد. شاید به همین دلیل است که این نتیجه مطرح شده که مصلحت عمومی هنگامی در یک جامعه شکل خواهد گرفت که آزادی مدنی و اجتماعی و در رأس آن، آزادی بیان تحقق یابد (کوئینتن، ۱۳۷۴: ۲۵۰). در حالی که می‌دانیم که هر یک از حکومت‌های اشاعره‌گرا و صوفی‌گرای قرون چهارم تا دوازدهم هجری ایران، وظیفه خود را کم و بیش تحقق بخشیدن به فضیلت یا سازگاری با اشعری‌گری و صوفی‌گری می‌دانستند.

به نظر می‌رسد که در دوره خلافت مأمون عباسی که آثار افلاطون و ارسطو به عربی ترجمه شد، فرصت بازخوانی اندیشه‌های فیلسوفان یونانی آن‌گونه فراهم شد که از دل آن، معتزله خردگرا به وجود آمد و شاید اگر «اشعریه» شکل نمی‌گرفت، فیلسوفان اسلامی، متهم به بی‌توجهی به موضوع مهم مصلحت عمومی در آرای فیلسوفان یونانی نمی‌شدند.

مصاحب درباره دوره حکومت مأمون عباسی می‌نویسد که او خود دانشمند و دوستدار دانش بود و به علوم عقلی توجه بیشتری داشت و ترجمه از کتب یونانی و سریانی را تشویق می‌کرد (مصاحب، ۱۳۸۰: ۲۶۱۹). اقبال لاهوری نیز همین روایت را دارد و معتقد است که ذهن ایرانی که چند گاهی در دنیای عینی گم شده بود، در دوره مأمون، با شوق فراوان به مطالعه فلسفه یونان پرداخت و با الهام از فلسفه یونانی، آغاز تعقل کرد که یکی از پیامدهای آن خردگرایی و شک‌گرایی و محصول این جذب، شکل‌گیری معتزله (یکی از شاخه‌های شیعه) بود (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴: ۴۴).

معتزله ایرانی تبار، به خلاف اهل سنت، به آزادی اراده و اختیار انسان اعتقاد داشتند (مصاحب، ۱۳۸۰: ۲۸۰۳). خردگرایان معتزلی، هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه آمیختند. معتزلیان طبیعت را قبول، و خدای عوام را رد می‌کردند (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴: ۵۷ و ۶۳-۶۴). اما بعدها، ایجاد فرقه اشاعره و توسعه آن از طریق رویکرد به عوام، ضربه مهلکی بر پیکر اعتزال وارد کرد به طوری که سرانجام، اندیشه اشاعره، در سراسر عالم اسلام مقبولیت یافت و معتزله رو به ضعف نهاد (مصاحب، ۱۳۸۰: ۲۸۰۳).

بعدها با روی کار آمدن آل‌بویه شیعی مذهب، مبارزه با اشاعره آغاز شد. اما با استیلای سلاجقه، و ضعف قطعی شیعه و معتزله، مذهب اشاعره رونق دوباره به دست آورد و تا اواخر قرن نهم در رأس قرار داشت (مصاحب، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

فارابی، فیلسوفی است که از هنگام تولد تا وفاتش، جهان اسلام، یازده خلیفه عوض کرد که هر تعویضی نیز همراه با یک دوره بی‌نظمی بود. بنابراین عجیب نیست که اساس مدینه فاضله او «همکاری نظام‌مند» میان آحاد مدینه، مشابه تعاون میان اندام‌های مختلف بدن و انگیزش این همکاری نیز رسیدن به سعادت بود.

فارابی، قلب را رئیس اندام‌های بدن می‌دانست و بقیه اعضا را به صورت سلسله‌مراتبی از منابع فرودست - فرادست تشریح می‌کرد. اما اساس مدینه فاضله فارابی توصیف دوازده‌صفت برای قلب بود که هیچ‌کدام منتهی به درک مصلحت عمومی نمی‌شد.

در ترسیم ویژگی‌های ارتباطات در مدینه فاضله فارابی مشخص می‌شود که مدینه فاضله او به شدت خصلت برتری «ارتباط عمودی محور» را می‌یافت و ارتباط افقی جایگاه قابل توجهی نداشت و چون اعضای موجود در یک لایه، نیازی به ارتباط با یکدیگر نداشتند «سکوت» می‌توانست امری گرامی باشد. ضمناً از آن‌جا که منافع اعضای لایه مختلف فرودستان - فرادستان، با یکدیگر یکسان نبود، آن‌ها یکدیگر را غیرخودی می‌دیدند (عضوی از لایه بالایی در مقابل عضوی از لایه پایینی) وقتی هم به رابطه اعضا به صورت افقی نگاه می‌کردیم، موجوداتی را می‌دیدیم که اگرچه غیرخودی نبودند، اما چون نفع فرد، در استثمار شدن کمتر از سوی لایه بالایی و بیشتر استثمار کردن لایه پایینی بود، منافع فردی را به گونه‌ای شکل می‌داد که نمی‌توانست عاری از احساس غیرخودی باشد. این وضعیت منتهی به همان می‌شد که از آن با اصطلاح «جامعه ذره‌ای» یاد شد که ذرات در تقلائی رفع نیازها و پاسخ‌گویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویشان می‌شدند که حاصل آن خصایصی چون زیرکی، هشیاری، فرصت‌طلبی، مصلحت‌بینی شخصی و سازگاری بود.

پنج سال قبل از این‌که فارابی در سن ۸۰ سالگی در دمشق وفات یابد، بغداد و خلافت به

دست آل‌بویه سقوط کرد و عصر خلافت به پایان رسید و دوران ۱۲۳ ساله‌ای آغاز شد که اگر سلجوقیان، مغولان و صفویه نمی‌آمدند، چهارصد سال قبل از اروپا، رنسانس ایران آغاز شده و تداوم یافته بود و مدل ارتباطی ماگونه‌ای دیگر می‌یافت.

خردگرایی عصر آل‌بویه را در آثار یکی از فیلسوفان آن عصر، ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱ ه.ق.) می‌توان دید. مسکویه ویژگی خاص انسان را عقل او و مقصود و غایت او را نه در تکثیر اموال و بهره‌گیری از لذات، بلکه وصول به حقایق، علوم و معارف و دست‌یابی به اندیشه و قدرت فکری می‌داند. او معتقد بود که استحکام دین و تدبیر دنیا، به واسطه عقل است و به مدد عقل، می‌توان نظام اجتماع را به سامان رساند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۸۰ و ۱۲۴). ابن مسکویه باره کسانی که معتقد بودند فضایل را با زهد و عزلت نیز می‌توان به دست آورد، استدلال می‌کرد که فضایل عدمی نیستند. یعنی چیزی نیستند که با عدم عمل و دوری از اجتماع به دست آیند، بلکه آن‌ها اعمالی وجودی هستند که در مشارکت و نشست و برخاست [ارتباط] (و انواع معاملات و اجتماعات بشری تحصیل می‌شوند (همان: ۱۲۵ و ۱۲۶). در واقع می‌توان گفت که مسکویه فیلسوفی خردگرا و ارتباط‌گرا بود که اگرچه مفهوم «مصلحت عمومی» جا مانده در دوره هخامنشیان را در فلسفه خود به شیوه افلاطون وارد نکرد، اما با به‌کار گرفتن اصطلاح «مصلح رعیت»، مدینه فاضله خود را به خلاف نظام سلسله مراتبی فارابی که دارای لایه‌های متعدد بود، فقط با دو لایه ارباب و رعیت بنا کرد و ارباب آرمانی را به صورت پدري مهربان، مأمور پاسداری از مصلح رعیت نمود و نوشت که توجه پادشاه نسبت به رعیت باید مانند توجه پدر نسبت به فرزند، توأم با مهربانی، رحمت و ملاحظت باشد و پادشاه به عنوان جانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع، در طلب «مصلح رعیت» و دفع شر از آن‌ها و نیز در حفظ نظم میان آنان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۶۱-۶۴).

ابن مسکویه برای سلطان، داشتن سه صفت اصلی را شرط ضروری می‌داند که به ترتیب عبارتند از ۱. حکیم (عالم به علوم طبیعی، انسانی و الهی)، ۲. عادل و ۳. شریعتمدار. او صفت دوم را بسط داده و مشتمل بر تجمع ۱۲ صفت می‌داند که در میان آن‌ها محبت صادقانه به دیگران، الفت و همراهی با دیگران، رفتار با نرمی و مهربانی، نیکویی حتی در قبال بدی دیگران و عدم کینه‌ورزی به دیگران جای داشت و به این ترتیب بیشترین سهم دوازده صفت مورد نظر او، ریشه در مهربانی داشت (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

شواهدی از رفتار فرمانروایان آل‌بویه در دست است که سخت با صفات مطرح شده برای ارباب مدینه فاضله ابوعلی مسکویه انطباق دارد و جالب این‌جاست که بخشی از این شواهد، از مسکویه نقل شده که نوشته است: «عموم مردم، ایام فرمانروایی معزالدوله را دوست داشتند.

وقتی به دستور او سپاهیان‌ش به احداث سد در بغداد مبادرت کردند، خود به آنان پیوست و برای تشویق سپاهیان، خاک در دامن قبای خود می‌ریخت و به طرف سد می‌برد و در نتیجه، همه افراد سپاه همین کار را کردند. او مردی دلاور، ورزش‌دوست، خوش‌قلب و دل‌نازک بود که به اندک چیزی گریه می‌کرد (فقیهی، ۱۳۶۵: ۱۴۲).

توصیف ابن مسکویه از ارباب آرمانی، شباهت‌هایی به معزالدوله دارد. در توصیف مدینه فاضله خود نوشته است: «توجه پادشاه نسبت به رعیت مانند توجه پدر نسبت به فرزند، باید توأم با مهربانی و ملاحظت باشد و پادشاه به عنوان چانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع، در طلب مصالح رعیت و دفع شر از آن‌ها و نیز در حفظ نظم میان آنان و خلاصه در هر آنچه با آن بتوان جلب خیر و دفع شر کرد، رحیم و مهربان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۶۵).

ابن مسکویه کوشش می‌کرد که خردگرا باشد. در نوشته‌های او می‌توان سخن از اعتبار جهانی خرد را دید. آن‌چنان که در کتاب تهذیب الاخلاق این نتیجه‌گیری را مطرح می‌کند که عقول همه ملت‌ها، راه یگانه‌ای را می‌پیمایند که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شوند و هیچ امری، آن عقول را در دوره‌ها و زمانه نسل‌های مختلف از مسیر آن‌ها نمی‌تواند منحرف کند (همان: ۲۵۱).

در ترسیم مدل نظام ارتباطی مدینه فاضله ابن مسکویه و مقایسه آن با مدل فارابی، چند تفاوت اساسی قابل مشاهده است: ۱. سخنی از لایه‌های متعدد زیرین، با آن شکل سلسله مراتبی خدمت به لایه بالاتر، دیده نمی‌شود و مدینه بیشتر از یک ساختار دو لایه (ارباب-رعیت) برخوردار است. ۲. برخورداری لایه اول، از خصیلت «مهربان بودن» شرط اساسی است که با آن قلب مستبد مدینه فارابی تفاوت دارد. ۳. برای لایه اول، وظیفه طلب مصالح رعیت، جلب خیر و دفع شر پیش‌بینی شده که در مدل فارابی از آن سخن نرفته است. ۴. از لایه اول مدینه فاضله مسکویه، تقدس‌زدایی شده و به جای صاحب شریعت، «چانشین شریعت» فرض شده است. ضمن آن‌که به‌طور ضمنی با «شارع» بودن وی نیز مخالفتی نشده است.

رویکرد مدل ابن مسکویه به «مصلحت» آن را آماده می‌کرد که به مدل افلاطونی نزدیک شود، اما تبدیل «عموم» به «رعیت»، مدل را از مدینه فاضله افلاطونی بسیار دور کرد. زیرا «رعیت» عنصری از نظام فتوادی بود که مشروع شمردن تشخیص مصلحت او از سوی فتووال، همیشه امری بدیهی محسوب می‌شد و برای آگاهی از این مصلحت، نیازی به استخراج از لایه دوم (رعیت) وجود نداشت. اما چون لایه اول موجودی پدروگونه، مهربان و متدین و مراقب رعیت بود، طراح مدل این امید را داشت که این تشخیص، همان باشد که باید باشد. در مدل ابن مسکویه، حضور ارتباطات افقی می‌توانست کاملاً محسوس باشد. همان‌گونه که

ارتباط افقی میان همه پدران مهربان و رحیم، با فرزندان رعیت‌گونه امری ممکن و رایج است، اما بدیهی است که در این نظام پدرسالانه، ارتباط عمودی میان ارباب مهربان و رعیت فرزندگونه، به‌ویژه در مواقع برقراری نظم که از وظایف ارباب دانسته شده، می‌توانسته امری کاملاً مشروع محسوب شود.

در مدل ابن مسکویه، چون همه رعایا به مثابه فرزندان ارباب بودند، خواهران و برادران یکدیگر محسوب می‌شدند که زیستشان متفاوت با آن نظام سلسله‌مراتبی مدل فارابی می‌شد و بیشتر شکل ارتباط افقی چندسویه میان اعضای یک خانواده را می‌یافت. اما چون برای دستیابی به مصلحت عموم نیازی به پرسش و تبادل نظر نبود، ارتباطات افقی می‌توانست بیشتر جنبه تفتنی داشته باشد، تا گفت و گوهای سرنوشت ساز.

مدل ابن مسکویه، علی‌رغم اشکالاتی که داشت، نسبت به نوشته‌های نویسندگان اعصار بعدی، به مراتب امیدوارکننده‌تر بود. چرا که در عصر پس از آل‌بویه و به هنگام چیرگی ترکان [غزنویان و سلجوقیان] نویسندگان به توجیه رابطه تغلب [خودکامگی] و سلطنت مطلقه مشغول شدند (همان: ۱۶۵)، که حاصل آن خروج خودکامگی از حلقه ارزش‌های منفی و تبدیل آن به نشانگاهی برای مداحی و وسیع شاعران عصر غزنویان و سلجوقیان شد.

با چیرگی ترکان و پیوندی که میان فرمانروایان ترک و اهل ظاهر شریعت ایجاد شد، اندیشه ایرانی، بیش از پیش از عنصر عقلانی جدا شده و به صرف ظاهر شریعت میل کرد. امتناع تفسیر فلسفی دیانت، و تثبیت قشریت مذهبی اهل تسنن، به عنوان مذهب مختار در دوران سلجوقیان، وضعیتی را به دنبال داشت که در آن، حکمت عملی نمی‌توانست مؤدی به عمل باشد و شمع حکمت عملی و همراه با آن، اندیشه سیاسی، در جریان تندباد حوادث، خاموش شد (همان: ۲۵۱).

برای شناخت فلسفه دوران سلجوقیان، اندیشه‌های امام محمد غزالی فیلسوف برجسته آن دوران می‌تواند معیار باشد. او فیلسوفی است که که ۴۷۰ سال قبل از تولد رنه دکارت، به خردگرایی مبتنی بر شک روی آورد. او در آن اوضاع استبداد سلجوقی، دیگر دنبال ساختن مدینه فاضله نرفت و عمرش را در سرگردانی بودن یا نبودن با حاکمان مستبد گذراند. درد غزالی حضور سلاطین سلجوقی و فشار عصبی او این بود که می‌دانست نسخه فلاسفه یونان که محور اصلی اندیشه آنان «مصلحت عمومی» بوده، نمی‌توانست در جامعه هم عصر او معنی و مفهومی داشته باشد.

طباطبایی سلطه ترکان را آغازی می‌داند که تا مشروطیت ادامه داشته است. می‌نویسد: «با چیرگی ترکان، وضعیتی تثبیت شد که تقدیر تاریخی ایران زمین را به مدت هزار سال، یعنی تا

آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی رقم زد (همان: ۲۸۱) و در این میان، سلطه مغولان بر ایران، آخرین امیدها را بر باد داد.

اگر فلسفه سیاسی مغولان نظم‌کوب نامهربان را با مدل مدینه فاضله منظم فارابی و ارباب مهربان مدینه فاضله مسکویه مقایسه کنیم، می‌بینیم جامعه ایران حتی این سعادت را نداشت که در یکی از آن دو مدینه، به صورتی ماندگار مقیم شود. در عصر مغولان، شرایط ارتباطی جدیدی شکل گرفت که حتی توصیفش نیز دردناک است. مدینه‌ای به وجود آمد که محور فلسفه سیاسی آن «یاسای چنگیز» بود. یاسایی که به وضوح می‌توان منشأ پدیده خودی - غیرخودی مدل ارتباطی هشت‌انگاره‌ای را در اولین نقل از آن دید که منتهی به تولد هزاران نوزاد دورگه‌ای شد که پدر مغول و مادر، دختی از اسیران ایرانی بود و به این ترتیب پدیده‌ای شکل گرفت که حاصل آن شوهر غیرخودی و فرزند خودی بود. عمق احساس حضور در شرایط غیرخودی و ضرورت سکوت را می‌توان در سرنوشت مردی به نام ایلدر دید. که به سبب مخالفتی که در دل داشت [بر زبان نیآورده بود، در دل داشت] به یاسا رسید (لغتنامه دهخدا). در واقع او نه به خاطر عدم پیروی از توصیه «زبان سرخ سر سبز دهد بر باد»، بلکه به خاطر عدم پیروی از گزاره‌ای چون «دل سرخ سر سبز دهد بر باد» به قتل رسید. ضمن آن‌که غازان خان، دیگر آن مغول بیابان گرد نبود، چند زبان خارجی می‌دانست و اخیراً نیز مسلمان شده و نام محمود را برای خود انتخاب کرده بود (مصاحب، ۱۳۸۰: ۱۸۸۹).

طباطبایی می‌نویسد: «به دنبال اسلام آوردن مغولان، برخی از اهل شریعت که خاطره خلافت را از یاد نبرده بودند و افقی جز خلافت نیز نمی‌شناختند، در فرمانروایان مغول، «سلاطین خلافت مکان» جدیدی را پیدا کردند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۶۰). پس حتی مدل آرمانی ابن مسکویه نیز از فضای فلسفه سیاسی حاکم خارج و حداقل بازگشت به مدل فارابی آرزو شد. آن‌چنان‌که طباطبایی نتیجه می‌گیرد که قدرت مطلق پادشاهان ترک‌تبار و متعاقباً مغول همه فضای شهر و مدینه را اشغال کرده و سایه آن، بر همه شئون زندگی اجتماعی و سیاسی، گسترده شده بود... در چنین شرایطی، فلسفه، جایگاه پیشین خود را از دست داد و ترکیبی نو از تصوف و شریعت به وجود آمد که ویژگی عمده آن خردستیزی بود و به قول حیدر آملی، تصوف، حقیقت فلسفه تلقی شد و به گفته رضا داوری، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند» (همان، ۲۷۰) و در نتیجه، خردگرایی، به دنبال تثبیت اندیشه عرفانی، برای همیشه، دستخوش کسوفی پایدار شد و از آن پس نیز هرگز دوباره ظاهر نشد (همان: ۲۸۳).

با سیطره اندیشه عرفانی، عمده فعالیت عقلی که تداوم آن می‌توانست شالوده نوزایش ایرانی باشد، در ایران تعطیل شد و با پیوندی که تصوف با تفسیر قشری دین و ترکیب این دو در

دوره صفویان با سیاست پیدا کرد، زمینه نوزایش ایرانی را به شوره‌زاری تبدیل کرد که جز خار مفیلان از آن بر نمی‌آید (همان: ۲۸۴).

نخبگان ایرانی، در تمام طول تاریخ، عملاً قربانیان استبداد سیاسی بوده‌اند و اگر در آثارشان «مصلحت عمومی» جای نداشته، نه به واسطه بی‌توجهی آنان، بلکه به خاطر سکوتی بوده منبعث از «زبان سرخ و حتی دل سرخ، سر سبز دهد بر باد» آن‌ها تجربیات خود را که عملاً فاقد راه‌حل و اکثراً روایت سرگردانی‌هایشان بوده، از طریق شعر، به عوام نیز منتقل کردند. آن‌گونه که درباره تأثیر تحولات اندیشه سیاسی آثار فیلسوفان ایرانی بر شعر فارسی گفته شده که اگرچه شعر فارسی در دوره زرین تاریخ ادبی ایران، یعنی از نخستین شاعران بزرگ از رودکی تا فردوسی و خیام و سرایندگان نامداری چون سعدی، جلال‌الدین رومی و حافظ و تا جامی که واپسین شاعر مهم دوره قدیم و سرآغاز انحطاط ادبی ایران بود، بر تأملی فلسفی تکیه داشت، اما با زوال تدریجی اندیشه فلسفی در ایران، شعر نیز به عنوان استوارترین پشتوانه وحدت ملی و تداوم ایران زمین، دچار انحطاط شد (همان: ۲۸۳).

بخش هشتم: نتیجه‌گیری

برخی از اندیشمندان معاصر ایران بر این اعتقادند که تقلید دوگانه ما از پدیده‌ای دو وجهی که وجهی از آن پیروی از غرب و وجه دیگر تقلید از گذشته بوده، سبب شده که ما موجودی شویم «پای در گل مانده» (همان، ۲۸۹). اما تحقیق حاضر، به این نتیجه رسید که ایرانی به صورت ترکیبی از فردیت خویش و استعدادی که لیتون به آن اشاره کرده، حاوی سهمی از ذخیره اطلاعات جامعه و تمدن (لیتون، ۱۳۷۸: ۵۲) و با اتکاء به حافظه جمعی خود، به گونه‌ای هوشمندانه - اما تلخ - در گل نماند، بلکه آموخت که چگونه گلیم خود را - بی‌توجه به گلیم دیگران - از آب بیرون کشد.

تحقیق حاضر به شواهدی دست یافت که نشان می‌داد دوره‌های سامان - نابسامان تاریخ ایران پیامدهایی داشته که یکی از آن‌ها شکل‌گیری «مدل هشت‌انگاره‌ای ارتباط» است. در این مدل ارتباط‌گر، با تعیین نقطه‌ای از تداخل سه طیف «ظاهر - باطن»، «خودی - غیرخودی» و «سکوت - غیرسکوت» و با حضور لحظه‌ای در یکی از دو ایستگاه «فرداست‌پنداشتی» و «فردوست‌پنداشتی» شیوه ارتباطی خود را مشخص و براساس آن عمل می‌کند.

یکی از نتایج پیروی از این مدل ایجاد فاصله میان عوام و نخبگان بود، به طوری که کار به آن‌جا کشید که اندیشمندان، عوام را لایق هم صحبتی نمی‌دانستند، به عوام بی‌اعتماد و حتی از آنان در هراس و میان بریدن از مردم و دلسوزی برای مردم سرگردان شدند. برخی از نخبگان مانند

فارابی و مسکویه نظام‌هایی را برای مدینه فاضله پیشنهاد کردند. در مدینه فاضله فارابی که مرکب از لایه فاردست تا فرودست بود، برتری «ارتباط عمودی محور» کاملاً مشهود و ارتباط افقی جایگاه قابل توجهی نداشت. در این مدل اعضای موجود در یک لایه، نیازی به ارتباط با یکدیگر نداشتند «سکوت» می‌توانست امری گرامی باشد. ضمناً از آن‌جا که منافع اعضای لایه مختلف فرودستان-فرادستان، با یکدیگر یکسان نبود، آن‌ها یکدیگر را غیرخودی می‌دیدند (عضوی از لایه بالایی در مقابل عضوی از لایه پایینی) و وقتی هم به رابطه اعضا به صورت افقی نگاه می‌کردیم، موجوداتی را می‌دیدیم که اگرچه غیرخودی نبودند، اما چون نفع فرد، در استثمار شدن کمتر از سوی لایه بالایی و بیشتر استثمار کردن لایه پایینی بود، منافع فردی را به گونه‌ای شکل می‌داد که نمی‌توانست عاری از احساس غیرخودی باشد. این وضعیت منتهی به همان می‌شد که از آن با اصطلاح «جامعه ذره‌ای» یاد شده است. جامعه‌ای که ذرات در تقلائی رفع نیازها و پاسخ‌گویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آبی خویشتن می‌شدند و بستر لازم برای شکل‌گیری و تقوین مدل هشت‌انگاره‌ای فراهم می‌شد. برخی نیز با فرار از صحنه، به «نفس‌گریزی صوفیان» دست زده و با استقرار در زمینه‌ای سوم که منشأ آن آیه ۴۴ سوره اسراء است، گریزان از عوام و خواص شدند.

عوام نیز به دو دسته تقسیم شدند. اقلیتی به تقلید از نجبگان، با انتخاب یکی از نقش «ارتباط‌گریزی صوفیانه» و «دنیاگریزی صوفیانه» - نه «نفس‌گریزی صوفیانه» - به گونه مجازی به زمینه سوم پناه برده و از این طریق احساس در گل ماندگی را از خود دور کردند. اکثریت نیز به صورت ذره‌های پراکنده، فقط به تلاش برای بیرون کشیدن «گلبم» فردی خود از آب مشغول و حتی برخی از آنان به چنین ضرب‌المثل دردناکی معتقد شدند که «دیگی که برای من نجوشه، سر سگ توش بجوشه (دهخدا، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۵۰).

فهرست منابع

- اهلی شیرازی (۱۳۶۹) *دیوان اشعار اهلی شیرازی*، به اهتمام و تصحیح حامد ربانی. تهران: سنایی.
 اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۵۴) *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه دکتر امیرحسین آریاب‌پور. ص ۴۴. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
 بی‌من، ویلیام (۱۳۸۱) *زبان، منزلت و قدرت در ایران*، ترجمه رضا ذوقدار مقدم. ص ۶۶، نشر نی.
 پروین اعتصامی (۱۳۷۵) *دیوان پروین اعتصامی*، ص ۷۴. تهران: گنجینه.
 حافظ: نائل خانلری، پرویز (۱۳۶۲) *دیوان حافظ*، ص ۶۸. تهران: انتشارات خوارزمی.
 حائری شیرازی محی‌الدین (۱۳۷۵) *مثل‌ها و پندها*، تهران: پیام آزادی.
 حبرت سجادی، سید عبدالحمید. (۱۳۸۰) *پند پیشینیان*، تهران: انتشارات صلاح‌الدین ایوبی.
 خانمی، احمد (۱۳۷۸) *دیوان موشومی*، (طبقه‌بندی اشعار دینی، عرفانی، اخلاقی، ملی، سیاسی و

- اجتماعی)، پنج جلد. (تکثیر محدود) تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- خیام: اسفندیاری، حسینعلی (۱۳۲۸) *ریاضیات حکیم عمر خیام*، ص ۹۷ تهران: بی‌نا
- دورکیم، امیل (۱۳۶۹) *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام. صص ۱۸۴-۱۸۵. تهران: انتشارات بابل.
- دهگان، بهمن (۱۳۸۳) *فرهنگ جامع ضرب‌المثل‌های فارسی*، ص ۸. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۹) *امثال و حکم*، ج ۲. ص ۸۵۰. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۵) *کتاب‌شناسی ضرب‌المثل‌ها*، مجله مطالعات ایرانی. مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایرانی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال ۵، شماره ۹.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۶) *هویت ایرانی و دینی در ضرب‌المثل‌های فارسی*، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۸، شماره ۲. (پیاپی ۳۰) ص ۲۷.
- راجی قمی، محمد (۱۳۷۵) *مثل‌ها و پندها*، تهران: پیام آزادی.
- سعدی (بی‌تا) *کلیات سعدی*، ص ۲۳۴. تهران: انتشارات ایران.
- سنایی: فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱) *دیوان حکیم سنایی هزنوی*، ج ۴. ص ۱۸۱۵ رامسر: نشر آزاد مهر.
- صائب: منصور، جهانگیر (۱۳۷۴) *دیوان صائب تیریزی*، ص ۶۴۲. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳) *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۲۸۷. تهران: انتشارات کویر.
- فقیهی، علی اصغر. (۱۳۶۵) *آلبویه، نخستین سلسله قدرتمند شیعه با نموداری از زندگی جامعه اسلامی در قرن‌های چهارم و پنجم*، ص ۱۴۲. تهران: صبا.
- فیالکوف، یانکل (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی شهر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. ص ۳۹. تهران: انتشارات آگاه.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۷۸) *در پیرامون خودمرداری ایرانیان*، ص ۱۱. تهران: انتشارات ارمغان.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲) *استبداد، دموکراسی و نهضت ملی*، صص ۷-۱۱. تهران: نشر مرکز.
- کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۴) *فلسفه سیاسی*، ترجمه دکتر مرتضی اسعدی. ص ۲۵۰. تهران: انتشارات به‌آور.
- لینتون، رالف (۱۳۷۸) *سیر تمدن*، ترجمه پرویز مرزبان. ص ۵۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لوح فشرده فرهنگ لغات دهخدا.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۶۵) *نگرش خبرنگار*، ص ۸۱ (گزارش پژوهش) تکثیر محدود. تهران: خبرگزاری جمهوری اسلامی.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۴) *ایران در چهار کجکشان ارتباطی*، سیر تحول تاریخ ارتباطات، از آغاز تا امروز. سه جلد. تهران: انتشارات سروش.
- مزارعی، زهرا (۱۳۷۵) *امثال سائره و پندهای موزون*، شیراز: لوکس.
- مسعود سعد: یاسمی، رشید (۱۳۶۲) *دیوان مسعود سعد سلمان*، ص ۵۹۶. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۰) *دایره‌المعارف فارسی*، ص ۲۶۱۹. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- معین، محمد (۱۳۶۴) *فرهنگ فارسی*، ص ۲۰۴۸. تهران: امیرکبیر.
- مولوی (۱۳۸۳) *شرح جامع مثنوی معنوی*، به کوشش کریم زمانی. ج دوم. ص ۹۸. تهران: اطلاعات.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰) *اندیشه سیاسی مسکویه*، تهیه شده در: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. صص ۸۰ و ۱۲۴. قم: بوستان کتاب.

میری، احمد (۱۳۷۴) تأثیر ساختار نظام سیاسی بر فرهنگ سیاسی مردم ایران، با تأکید بر ۱۳۳۲-۱۳۵۷. پایان‌نامه (کارشناسی ارشد) به راهنمایی: علیرضا ازغندی. - دانشگاه تربیت مدرس.

Archibald, Robert (2002) A Personal History of Memory: Social Memory and History. P. 47 J. Cilmo and M. Cottle eds. Walnut Green.

Brockmeler, Jenes and Donald Carbaugh esd. (2001) Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture. P. 26 John Benjamins.

Dylan Thomas. (1968) Quite Early One Morning, New York, New York: New Direction Books, reset edition.

<http://encata.msn.com/dictionary>

Health, Malcolm (ed). (1997) Aristotle's Poetics. London, England: Penguin Books.

Jandt, Fred E. (1995) Intercultural Communication. An Interoduction. London: Sage.

McQuail, Denis (1987) Mass Communication Theory. P. 133 London: Sage.

Mieder, Wolfgang. (1993) International Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography, with supplements. P.24 New York: Garland Publishing.

Neuendorf, Kimberly A. (2002) The Content Analysis. Guidebook. London: Sage.

Olick, 1988, P. 104

Rosengren, K.E. (1983) Communication Research: One Paradigm or Four? Journal of Commuication. 33 (3). PP. 185-207.

مهدی محسنیان‌راد دانشیار دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق است.

mohsenianrad@yahoo.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی