

هنجارهای ارتباطی در ضرب المثل ها و یازده قرن اشعار فارسی

چکیده

این مقاله، با توجه به رابطه پیچیده فرد، جامعه و تمدن و با اتکاء به این نظریه که "فرد، به هر روش و وسیله‌ای که باشد، عناصر تمدنی خاص جامعه خویش را به طور قطع و یقین جذب و در نهاد خویش ذخیره می‌سازد" (1)، به تحلیل محتوای اشعار ارتباطی 43 اندیشمند نظم نویس ایرانی طی یازده قرن و مجموعه ای از ضرب المثل های فارسی پرداخته و با نگاه به تحولات ادوار تاریخی "سامان - نابسامان" یا "سکون- تحول" (2) ایران، به این نتیجه می رسد که نخبگان ایرانی، در اثر فشار شرایط حاکم در دوره های نابسامان و ماندگاری استبداد ایرانی (3) 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. مطالعه حاضر نشان می دهد که ایرانی - به صورتی خود مدار و ذره ای - (4) و در درک سرگردانی نخبگان زیر سلطه استبداد، به تدریج آموخته است که با نوعی "زرنگی" که از آن با اصطلاح "جادوی ایرانی" یاد شده (5)، هر لحظه نقطه ای از تعامل سه طیف "سکوت" - "غیر سکوت"، "ظاهر" - "باطن" و "خودی" - "غیر خودی" 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 فلسفه سیاسی در ایران و بازسازی مدل ارتباطی دو مدینه فاضله فارابی و مسکویه، به این نتیجه می رسد که تحولات تاریخی ایران، جایی برای "مصلحت عمومی" که نیازمند "ارتباط افقی" است فراهم نکرده است و احتمالاً این خلاء بر شکل گیری مدل یا الگوی هشت انگاره ای ارتباط ایرانی مؤثر بوده است. الگویی که پیروی از آن، فرد را در بیرون کشیدن گلیم خود از آب یاری می رسانده است.

کلید واژه ها: مدل ارتباط ایرانی، هنجارهای ارتباط ایرانی، مدل ارتباط فارابی و مدل ارتباطی مسکویه

بخش اول: مقدمه

ارسطو "شعر" را استفاده از سخن وری در علم بیان، درام، آواز و کمدی می دانست (6). در فرهنگ معین، شعر کلامی است موزون و غالباً مقفی [قافیه دار] (7). در تعاریف جدیدتر، شعر را هنری خلاق و پایه ای در استفاده از زبان می دانند که حاکی از احساس و تخیل باشد (8).

ضرب المثل نیز تعاریف متفاوتی دارد. فرهنگ ضرب المثل های فارسی، ضرب المثل را جمله ای می داند زیانزد گروهی از مردم در دوره ای از زمان که دلالت بر مفهومی عام دارد و سازنده اصلی و نخستین آن ناشناخته است (9). در تعریفی دقیق تر از ولفانگ میدر، ضرب المثل شناس (paremiologist) آمریکایی، ضرب المثل جمله ای است کوتاه و عموماً شناخته شده از فرهنگ عامه که محتوای آن شامل حکمت، حقیقت، اخلاق و دیدگاه های سستی است که به صورتی متواتر و به گونه ای استعاره ای، ماندنی، و حفظ کردنی از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. (10)

از دیدگاه جامعه شناختی، امیل دورکیم ضرب المثل را بیان مترکام یک احساس، فکر و اعتقاد جمعی می داند که چون مابین تعدادی از افراد مشترک است، به صورت قاعده در می آید. او می افزاید: "ضرب المثل ها، پندها، کلمات قصار و حکیمانانه و مانند این ها، در بین اقوام بدوی فراوان تر بوده است. اما به موازات توسعه جوامع، کاربری و تعداد آن ها کاهش یافته است. آنچنانکه جوامع توسعه یافته، پس از رسیدن به مرحله پیشرفت، دیگر ضرب المثل جدیدی تولید نکرده اند و حتی همان ضرب المثل های موجودشان نیز کم کم [از محاورات] محو شده است. اگر هم بازگو شود، مفاهیم آن ها چنان از دست رفته که دیگر کمتر کسی آن ها را درک می کند. زیرا این قاعده های کوتاه دیگر گنجایش زیادی برای در برگرفتن تمامی گوناگونی های احساسات فردی را ندارند. به همین دلیل ضرب المثل ها و کلمات قصار وقتی می توانند بمانند که معانی [مفاهیم] وسیع تری بیابند. (11) اما در ایران - شاید با معیار دورکیم، به دلیل عقب ماندگی - بکارگیری ضرب المثل ها هنوز نیز ادامه دارد، آنچنانکه در یک نظر سنجی سراسری از خبرنگاران ایرانی، هنگام پرسش در باره علل کمی تعداد خبرهای کشف شده در مطبوعات، خبرنگاری گفته بود "سری که درد نمی کند، دستمال نمی بندند" (12) در واقع آن خبرنگار با مراجعه به یک ضرب المثل مانده در "حافظه جمعی" هنجاری را بازگو کرده بود که ریشه در گذشته دارد.

با این مقدمه، مسئله مقاله حاضر یافتن هنجارهای ارتباطی منعکس شده در اشعار و ضرب المثل های ایرانی است.

بخش دوم - الف: روش تحقیق

این مقاله حاصل بخشی از نتایج تحقیق وسیعی است که به روش تحلیل محتوا (content analysis) انجام شده است. و هر واحد پیام (Message Unit) آن یک بیت شعر یا یک ضرب المثل است. همچنین هر

"شعر یا ضرب المثل ارتباطی" یک واحد کدگذاری (Coding Unit) است. واحدهای کدگذاری از درون واحد زمینه (Context Unit) استخراج می شود که عبارت از 51 جلد کتاب از 42 عنوان دیوان اشعار شعرای یازده قرن (از رودکی تا نیمایوشیج) و مجموعه چهار جلدی امثال و حکم دهخدا و یک جلدی فرهنگ جامع ضرب المثل های فارسی بوده است.

در حوزه اشعار، انتخاب نمونه آماری به صورتی غیر تصادفی یا نمونه مقتضی (Expedient) انجام و با کمک یکی از کارشناسان با تجربه شعر فارسی، به گونه ای گزیده شد که تمامی شعرایی که واجد صفت "حکیم" (به طور 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 نمونه گیری طبقه ای (Stratified) نیز داشت. در این مورد لازم به توضیح است که وقتی رودکی از این جهان رفت، سال 329 هجری قمری (940 میلادی) بود. دقیقی طوسی، چهل سال پس از رودکی و باباطاهر نیز 40 سال پس از دقیقی درگذشت. بنابراین هریک از این سه نفر، بخشی از جامعه قرن چهارم هجری قمری را تجربه کرده اند و می توان تصور کرد که مجموع نوشته های آنها می تواند تمامی قرن چهارم را پوشش دهد. اگر 30 سال آخر عمر هر یک از 43 شاعر را، سال های هوشیاری در دیده بانی اجتماعی شان بدانیم، رقمی معادل 1290 سال به دست می آید که حتی بیشتر از فاصله اولین و آخرین شاعر (فاصله 1219 سال میان رودکی تا نیمایوشیج) است. اما علی رغم آنکه سال های حیات بعضی از آن ها با یکدیگر همپوشانی داشته است، در مجموع، می توان گفت که چهل و سه شاعر انتخاب شده، پوشش قابل توجهی بر ادوار تاریخ اجتماعی ایران داشته اند.

در تعریف عملیاتی "ضرب المثل ها و اشعار ارتباطی"، آن هایی مدنظر قرار گرفتند که درباره ارتباط بودند - نه توصیف کننده ارتباط - به این ترتیب آن بخش از نمونه که سوای خصلت داشتن محتوای ارتباطی، حاوی باید ها و نباید ها برای فراگرد ارتباط بودند، در نمونه جای گرفتند. دستورالعملی که در اختیار 22 کدگذار همکار طرح قرار گرفته بود، با ارائه مثال های متعدد، توانست ضریب روایی قابل پذیرشی (ضریب اسکات 0/76) را در تشخیص اشعار و ضرب المثل های ارتباطی از غیر آن فراهم کند.

از آنجا که هیچ سابقه ای از اجرای چنین پروژه ای به دست نیامده بود، در خلال آموزش های اولیه و فشرده تیم تحقیقاتی، از آنان خواسته شد که به هنگام استخراج اشعار و ضرب المثل های ارتباطی، به ثبت موارد تردید آمیز نیز اقدام کنند تا بتوان پس از پایان مرحله اول کار، به کمک نرم افزار ایرانی (MRP) Media Research Program) تصمیم نهایی در باره حذف آنان اتخاذ شود. [نرم افزار مورد بحث ظرف یکسال آینده از سوی یکی از پژوهشکده های وزارت علوم، در دسترس محققان ایران قرار خواهد گرفت]. به این ترتیب در مرحله اول 5388 بیت شعر و 742 ضرب المثل به رایانه منتقل شد. سپس با وجین و بازبینی های مرحله ای متعدد، حجم نمونه نهایی شامل 3355 واحد شد: 2739 بیت شعر و 616 ضرب المثل.

بخش دوم - ب: تعاریف و مبانی نظری:

ب1- هنجارهای ارتباطی

ورود واژه "هنجار" به حوزه ارتباطات مربوط به سال 1956 است که سیبرت، پیترسون و شرام در گزارش تحقیقی که به سفارش بخش "کلیسا و زندگی اقتصادی شورای جهانی کلیسا" انجام دادند، هنجارهای حاکم بر رسانه ها را دسته بندی کردند(14). پس از آن به تدریج این واژه وارد حوزه ارتباطات میان فردی شد. جانددت از مولفان مشهور ارتباطات میان فرهنگی، هنجارها را کنترل کننده های کنش های ارتباطی می داند که براساس راهبردهای برخاسته از توافق اجتماعی عمل می کنند(15). در واقع هنجارهای ارتباطی واژه ای به عاریت گرفته شده از جامعه شناسی است که تمامی مباحث نظری مربوط به آن در حوزه ارتباطات نیز صادق است.

ب2- ریشه های فرهنگی

ریشه های فرهنگی دلالت بر سرچشمه و خاستگاه تاریخی و جامعه شناختی پدیده های فرهنگی دارد (16). در واقع ریشه های فرهنگی مفهومی است که می توان آن را در اصطلاح "انباشتگی فرهنگی" (Cultural accumulation) نیز دید. اف. باکن (F. Bacon) در توصیف چنین انباشتگی می گوید: "انباشتگی فرهنگی موجب می شود که انسان جدید بر شانه میلیون ها انسان پیشین جای یابد" (17).

ب3- حافظه جمعی

رالف لیتون (Ralph Linton) گفته است: "فرد، به هر روش و وسیله ای که باشد، عناصر تمدنی خاص جامعه خویش را به طور قطع و یقین جذب و در نهاد خویش ذخیره می سازد" (18). او پیش از آن در باره تفکیک تمدن و جامعه که اغلب به جای یکدیگر به کار برده می شوند، تمدن را به مثابه خرد آدمی و جامعه را پاسخ های انعکاسی به محرک ها می داند و می افزاید: "تمدن مظهر کلیه تجارب گذشته ای 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." (19)

عناصر تمدنی را می توان در "حافظه جمعی" (Social Memory) یافت. حافظه جمعی متفاوت از حافظه تاریخی دانشمندان است. در واقع، حافظه جمعی حاصلی است از جریان پیوسته تفکر که از گذشته، تنها آن چه را هنوز زنده است و قابلیت زیستن دارد، حفظ می کند (20). به عبارت دیگر، حافظه جمعی محصول لایه هایی از خاطرات جمعی است که در طول زمان، با افزوده شدن هر لایه بر لایه های پیشین، غنا و تراکم بیشتری می یابد (21). اما قرار گرفتن هر لایه بر روی لایه قبلی، از طریق نوعی بازسازی انجام و طی آن، تصویر وقایع قدیمی، با باورها و نیازهای معنوی زمان حاضر سازگار می شود (22). بخش عمده ای از حافظه جمعی را می توان در زبان یافت. اما در عین حال،

همه تجربیات و عواطفی که به حافظه جمعی ربط دارند، در واژگان ملفوظ نمی گنجند (23). ذهن هر فرد با فرهنگ و تاریخ او تنیده شده است. بشر صرفاً فرهنگ و تاریخ را نمی سازد، بلکه خود در حوزه ای معین، آفریده شده ی فرهنگ و تمدن است (24). در ایران اشعار و ضرب المثل های فارسی، منبع قابل توجهی برای جستجوی آقاری از حافظه جمعی در ادوار مختلف تاریخی است.

ب4 - ادوار سامان - نابسامان

جامعه ایران از جوامع پر پیشینه ای است که دوره هایی را گذرانده که تغییر ارزش ها و هنجارها در آن پر شتاب و در ادواری بسیار کم شتاب بوده است. در واقع این همان دسته بندی دوره های "سکون" و "غیر سکون" است که لیتون از آن یاد می کند و می نویسد: "در بسیاری از تمدنهای طولانی به حالت سکون و فترت گذشته و تغییرات سریع و برجسته ای به وقوع نیبوسته، و سپس ناگهان وضع برگشته و یک دوره تحولات و ترقیات درخشان و پر شتاب آغاز گردیده است" (25). در این مقاله به جای اصطلاحات لیتون، از اصطلاحی مشابه، استفاده شد که بیشتر نماینده تحولات اجتماعی ایران به طور خاص است. به این ترتیب که اصطلاح "نابسامان" جایگزین مرحله پس از سکون لیتون شد.

مرحله "نابسامان" دربرگیرنده دوران هایی بوده مانند یورش های سهمگین بیگانگان (مانند حمله مغول) و اختلافات داخلی منتج به ملوک الطوایفی (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 آن ها نیز ممکن بود که نه فقط مقام، که مال و جانشان نیز به کلی نابود گردد و دودمانشان برای همیشه درنوردد. پدر کشی، پسرکشی، برادرکشی، شاه کشی، و وزیر کشی رایج در تاریخ ایران نیز ناشی از این واقعیات بود. زیرا که برای در دست گرفتن قدرت مآلاً ضابطه ای جز قدرت وجود نداشت" (26).

ب5 - فرادست پنداشتی و فرو دست پنداشتی

از آنجا که "ارتباط عمودی" (Vertical Communication) ارتباطی است در حوزه اقتدار، میان یک سطح با سطح دیگر. (27) می توان گفت که ارتباط فرادست با فرودست و یا فرودست با فرادست در این دسته از ارتباطات جای می گیرد و انواع مداحی ها و چاپلوسی ها محصول آن است. ویلیام بی من در این باره می نویسد: یکی از راهبردهای ارتباطی ایرانیان، چیزی است فراتر از «چاپلوسی» چیزی که ایرانیان به آن «خر کردن» می گویند. خرکردن موجب می شود فردی که مورد تملق گویی 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 تملق گو 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. (28) بنابراین "خرکردن"، نیازمند پدیده ای 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 ضرب المثل های فارسی پیشینه ای طولانی دارد. کتاب شناسی ضرب المثلها (29)، فهرست جامعی از 350 کتاب و 105 مقاله را که از جنبه های مختلف به مطالعات توصیفی و تطبیقی ضرب المثل های فارسی پرداخته اند ارائه می کند. اما هیچکدام از کتب و مقالات فهرست شده به طور خاص به هنجارهای ارتباطی نپرداخته اند. در میان منابع چهار منبع یافت شد که به بررسی ضرب المثل های پند گونه پرداخته اند که در میان آنها پند های مربوط به شیوه برقراری ارتباط نیز یافت می شود. (منبع 30: مزارعی، 1360، منبع 31: حیرت سجادی، 1369، منبع 32: راجی قمی 1385 و منبع 33: حائری شیرازی، 1375) از نمونه مقالاتی که محتوای ضرب المثل ها را وسیله ای برای تبیین پدیده های اجتماعی استفاده کرده اند، مقاله دکتر حسن ذوالفقاری است که ضرب المثل ها را یکی از عناصر مهم هویت ساز دانسته و کوشش کرده است که با استفاده از دو مولفه ملی و دینی نقش ضرب المثل ها در انعکاس و تقویت هویت ملی را نشان دهد. (34). 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. (35). متفاوت از دستاوردهای مطالعه آقای میری، تحقیق حاضر حاکی از آن است که انسان ایرانی موجودی "فعال" و بازیگر نقش های موجود در مدل هشت انگاره ای است که متعاقباً در باره آن توضیح داده خواهد شد.

در مورد شعر فارسی نیز تحقیقات بسیار صورت گرفته است، اما نمونه ای که بیان کننده هنجارهای ارتباطی در آن باشد، یافت نشد. در این میان نزدیک ترین اثر به مطالعه حاضر پروژه تحقیقاتی است که به اهتمام دکتر احمد خاتمی با عنوان "دیوان موضوعی: طبقه بندی 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 می توان مواردی همچون سخن، صحبت، لفظ و معنی، مستمع و... را یافت که بدون تحلیل، صرفاً اشعاری را زیر هم جای داده اند (36).

بخش سوم: تأثیر ادوار تاریخی نابسامان در شکل گیری و نهادینه شدن هنجارهای ارتباطی

تحقیق حاضر، به این نتیجه رسیده که دوران های نابسامان ما هر کدام ویژگی هایی 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 آل بویه حدود شش قرن و از دوران اقتناع خردگرایانه آغاز اسلام 10 قرن گذشته بود. در نتیجه، ایرانی حافظه مغشوشی از ادوار سامان - نابسامان خود دارد که "ریشه های فرهنگی" او را تشکیل می دهد.

اگر بخواهیم تمدن ایرانی را به شیوه رالف لیتون که "کلیه تجارب گذشته ای که جامعه ایران در طول بقای خود دیده است" تعریف کنیم، مطالعه حاضر به این نتیجه رسید 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 بی اعتمادی 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 مرج های ملوک الطوائفی دیده نمی شده است، اما تبدیل جامعه اکثریت سنی مذهب، به شیعه خود ساخته صفویه، آن هم با فشار قزلباش های شاه اسماعیل در مدتی کوتاه، فضای رعب و وحشتی را فراهم می کرده که توصیف آن را می توان 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 عقب ماندگی بوده، اما مردم تحت حکومت غیر مسلکی قاجار، از خفقانی به مراتب کمتر از دوران صفویه برخوردار بوده و اوضاع در مقایسه با دوران دیکتاتوری سلطان محمود غزنوی و استبداد قبیله ای سلجوقیان و جنگ های داخلی و هرج و مرج های پس از ملکشاه، از سامان نسبی بسیار بیشتری برخوردار بوده است.

مطالعه حاضر نشان می دهد که طی یازده قرن گذشته، حدود 8/3 درصد مجموع اشعار ارتباطی، به مدح توانایی های ارتباطی فرادست - اغلب پادشاهان، حکام و سایر مقامات مستبد طول تاریخ ایران - از یکسو و خود تحقیری و توصیف وظایف ارتباطی فرودست، در مقابل فرادست و پذیرش ارتباط عمودی از سوی دیگر، اختصاص داشته است. جدول و نمودار شماره 1 نشان می دهد که اوج حضور چنین اشعاری در قرن پنجم (حکومت سلجوقیان مستبد) و با نسبتی کمتر در قرن ششم (آغاز حکومت مغولان) بوده است.

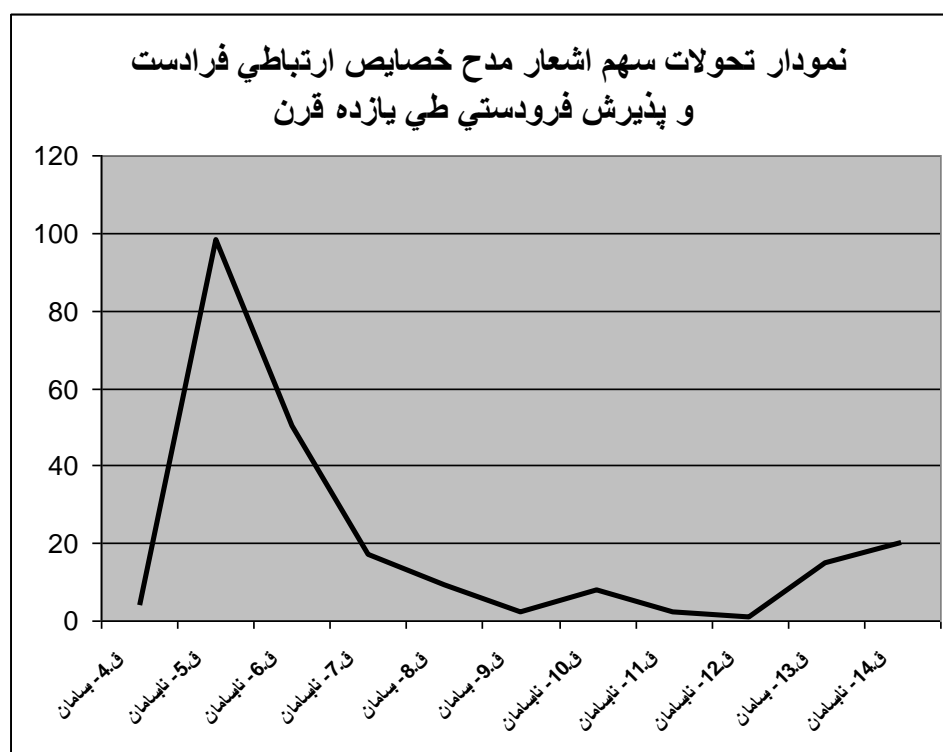
جدول شماره 1- سهم اشعار مدح خصایص ارتباطی و اشعار توصیه به سکوت، به

منظور اجتناب از خطر در دوره های سامان - نابسامان ایران.

توضیح: از 2739 بیت شعر ارتباطی مربوط به 11 قرن، 91 شعر 3/3 درصد مربوط به توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر و 8/3 درصد مربوط به مداحی خصایص فرادست بوده است. 88/4 درصد بقیه اشعار ارتباطی مربوط به مقوله های دیگری بوده که از موضوع مقاله حاضر خارج است.

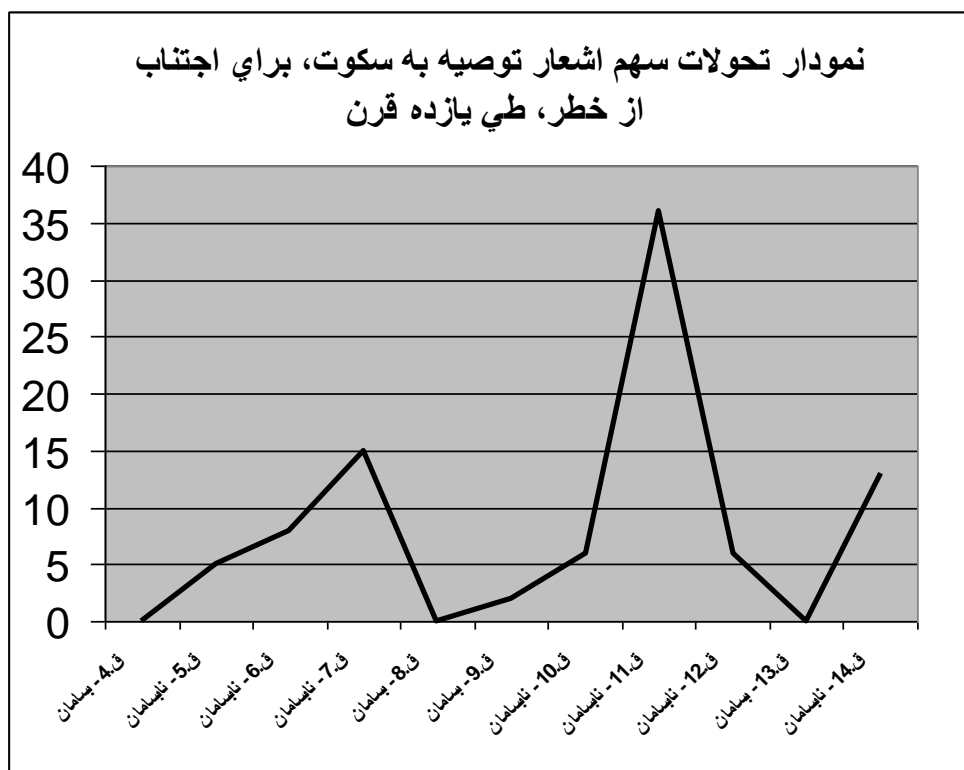
اشعار مدح خصایص ارتباطی فرادست و پذیرش فرودستی		اشعار توصیه به سکوت برای اجتناب از خطر		دوره های تاریخی
درصد	تعداد	درصد	تعداد	
1.77	4	0.0	0	1- دوره بسامان قرن 4
43.36	98	5.49	5	2- دوره نا بسامان قرن 5
22.12	50	8.79	8	3- دوره نا بسامان قرن 6
7.52	17	16.4 8	15	4- دوره نا بسامان قرن 7
3.98	9	0.00	0	5- دوره بسامان قرن 8

0.88	2	2.20	2	6- دوره بسامان قرن 9
3.54	8	6.59	6	7- دوره نا بسامان قرن 10
0.88	2	39.5 6	36	8- دوره نا بسامان قرن 11
0.44	1	6.59	6	9- دوره نا بسامان قرن 12
6.64	15	0.00	0	10- دوره بسامان قرن 13
8.85	20	14.2 9	13	11- دوره بسامان قرن 14
100	226	100	91	جمع



نمودار شماره 1

از آن سو نمودار شماره 2 نیز نشان می دهد که سهم اشعار توصیه به سکوت، برای اجتناب از خطر، در اشعار قرن یازدهم (حضور استبداد مسلکی صفویه و خفقان منبعث از آن) بیش از هر دوره ای حضور داشته است، به طوریکه حدود 40 درصد، مربوط به قرن یازدهم و 60 درصد بقیه مربوط به 10 قرن دیگر است. جالب اینجاست که اولین افزایش چنین توصیه ای مربوط به قرن هفتم (نهادینه شدن سلطه مغولان) و اوج آن در قرن یازدهم (حکومت مسلکی مستبد صفویه) و بازگشت کم رنگش پس از قرن سیزدهم هجری قمری (شکل گیری حکومت قاجار) بوده است.



نمودار شماره 2

بخش سوم: استبداد ایرانی، انسان ذره ای، زرنگی ایرانی و رابطه آن با هنجارهای ارتباطی

استبداد دیرینه در ایران، جامعه ای را به وجود آورده که به جامعه ذره ای مشهور است. جامعه ای که از ذرات منفردی تشکیل شده که هر که به فکر خویش است و تلاش می کند که گلیم خود را از آب بیرون کشد و برای موفقیت در این کار، صاحب خصایصی می شود مانند حواس جمعی، فرصت طلبی، چاره جویی و از این قبیل که در مجموع تعیین کننده میزان زرنگی اوست.

دوره های سامان - ناسامان ایران، آکنده از روابط پیچیده آحاد ملت (فردها یا ذره ها) با گونه های مختلف حکومت های اقتدارگرا و مستبد بوده است. انسان های در بند چنین استبدادی، خالق جامعه ای می شدند که به "جامعه ذره ای" مشهور است. در چنین جامعه ای، ذره ها هر یک با قرار گرفتن در حوزه فعالیت شخصی و خصوصی خود، به طور عمده به تقلائی رفع نیازها و پاسخگویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویشان مشغول و در نتیجه

دچار نوعی "خودمداری" می شدند. از آن جا که انسان خودمدار، در شرایط ناامن و بی ثبات استبدادی، هر آن منتظر تغییرات شدید و گسترده می باشد، دارای خصایصی خواهد شد مانند زیرکی و هشیاری، فرصت طلبی، تحرک بسیار بالا، چاره جویی و افزایش قدرت مقاومت در برابر شداید و ناملازمات و افزایش امکانات تدافعی، از طریق رشد مصلحت بینی شخصی و سازگاری. (37)

چنین انسانی، عملاً "خرد خود را معطوف به نوع خاصی از زرنگی می کند. در این نوع از زرنگی، کنش گر، تدابیری به کار می گیرد تا مخاطب او از کنش های وی تعبیری مستقیم در نیابد بلکه به طور سنجیده، دیگران را به سوی تعبیرهای نادرست [که مصلحت او در آن است] هدایت می کند. در حالی که خود، کوشش می کند که در تعبیر کنش های دیگران موفق باشد. انسان ذره ای، همیشه در انتظار تغییرات شدید و گسترده است. زیرا سلطه حاکمیت خودکامه بر ذره های 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 ویژگی ها بودند که دکتر محمد علی همایون کاتوزیان در نظریه "استبداد ایرانی"، آنان را با واژه هایی چون مقتدر، ستمگر، دادگر، کریم، بخیل، ضعیف، بی لیاقت، بی کفایت و جز آن با توصیف و تأکید کرده که در هر حال همگی آنان بر مبنای نظام استبدادی حکومت می کردند. (38) در این میان، آن ذره های اجتماعی فاقد حمایت، با رویکردی تقدیرگرایانه، بر اساس میزان مهارتی که در به کارگیری زرنگی از جمله توطئه های فریب کارانه داشته اند، کوشش می کردند که گلیم خود را از آب بیرون بکشند.

بخش چهارم: استراتژی هشت انگاره ای ارتباطی در ایستگاه فرادست پنداری و فرودست

پنداری

بررسی هنجارهای ارتباطی منعکس در اشعار یازده قرن و ضرب المثل ها حاکی از آن است که "زرنگی ارتباطی ایرانی" به تدریج به استراتژی و مدلی تبدیل شده مرکب از انتخاب نقطه ای از سه طیف "خودی - غیر خودی"، "ظاهر - باطن" و "سکوت - عدم سکوت"، با هدف استقرار موفقیت آمیز در یکی از دو ایستگاه فرادست پنداشتی و فرودست پنداشتی. موفقیت هر فرد در اجرای مناسب این استراتژی، می تواند تابع میزان ترکیبی از تجربه، استعداد و هوش او باشد که در مجموع تعیین کننده درجه "زرنگی" اوست.

در مورد نخستین طیف که در یک قطب آن، حضور در کنار بیگانه (شبکه اجتماعی) و در قطب دیگر، حضور در کنار خودی قرار دارد، می توان گفت که آثار باقی مانده از اندیشمندان نظم نویس قرون گذشته، نسبت به شبکه اجتماعی متشکل از آنچه آنان عوام می نامیدند بی اعتماد بودند. آنان شگفت زده و هراسان از سرعت جابجایی راز ها در شبکه بودند و عوام را خطرناک می دانستند و معتقد بودند که باید از آنان دوری کرد. به طوری که حتی شهری که در شبکه به دست می آوردند، برایشان دلپذیر نبود. اندیشمندان، عوام را لایق هم صحبتی نمی دانستند و برای زن عوام جایگاهی پست تر از مرد عوام قایل بودند و حتی برای فرزندانشان آرزو می کردند که در پوستین خلق نیفتند.

در نمونه های زیر به نقل از اندیشمندان نظم نویس می بینیم که گفته شده، عوام مرده دلانی هستند که حتی شایسته تلقین پس از مرگ نیز نمی باشند، قادر به فهم نکته های خاص نیستند و نصیحت در گوش آن ها، همچون ریختن آب

در غربال و کاشتن دانه سوخته در شوره زار است. مانند این شعر از صائب "آنان که در این عهد، سخن خرج کنند / دانه سوخته در شوره زمین، می کارند." (39)

اندیشمندان به عوام بی اعتماد 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" (40) یا "خانه دیو است، دل‌های همه / کم پذیر از دیو مردم دمدمه [فریب مردم را مخور]". (41) صائب تبریزی می‌سرود که چاره و ارستگی از خلق، ترک صحبت است / قطع افیون را علاجی بهتر از تقلیل نیست. (42)

در مورد طیف دوم که در یک قطب آن ظاهر (بیرون) و در قطب دیگر باطن (اندرونی) وجود داشت، باطن تعیین کننده تصمیماتی چون فیلترینگ، خودسانسوری، تقيه 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. (43)

طی هزار سال گذشته، اندیشمندان نظم نویس نیز به وجود دو رویی‌های حاصل از ظاهر - باطن اشاراتی داشته‌اند. خیام در قرن ششم، طی داستانی، به زبان زنی روسپی خطاب به شیخ می‌گوید: "شیخا، هر آنچه گویی هستم / آیا تو چنانچه می‌نمایی هستی" (44) 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" (45) 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 بی تأثیر می‌شود: می‌گوید: "بس دعاها رد شود از بوی آن / آن دل کز می‌نماید در زبان" (46)

مجموعه اطلاعات حاصل از تحلیل اشعار مرتبط با این طیف، حاکی از آن بوده که ظاهر سازی‌ها و پنهان کردن‌های باطن کارچندان آسانی نبوده و چشمان ناظر، آن را دنبال می‌کرده و فرد، همیشه در معرض خطر نیز بوده است. منتهی نوع خطر گاهی مشابه شعبده بازی 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، برجسب زرنگ را دریافت می‌کرده است.

به نظر می‌رسد که همیشه نوعی سردرگمی در تعیین نقطه مناسب، از جهت خودسانسوری، فیلترینگ 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 خشم آور آتش سجاف [کنایه از فرد خشمگین]. (47) سعدی: بخندید مرد سخنگوی و گفت / حق است این سخن، حق نشاید نهفت. (48) همین امر سبب می‌شده که اندیشمندان حتی در باره پنهان کردن باطن و روی آوری 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 ببايد/ زانکه به شیرین دروغ، دل بگشاید". (49) البته سردرگمی در باره دروغ، در میان ضرب المثل ها به مراتب بیشتر از اشعار بوده است. مطالعه حاضر نشان داد که " سکوت " در طول تاریخ ایران، جایگاه خاصی در ارتباطات داشته است. به طوری که 19/6 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 2/4 درصد اشعار ارتباطی، توصیه به سکوت به خاطر عدم شایستگی مخاطبان و یا 1/2 درصد توصیه به سکوت برای آبرو داری و 0/2 درصد، توصیه به سکوت به خاطر برتر بودن دیگران بوده است.

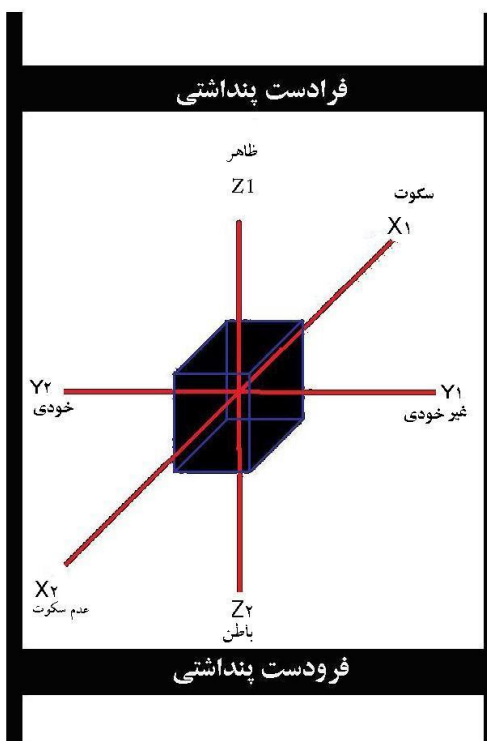
به نظر می رسد که در بسیاری از مواقع، همزمان با پیروی از این سکوت ها، فرد از طریق ارتباط با خود به ظاهر کنترل شده و باطن کنترل نشده می پرداخت که از نمونه های بارز آن، لحظه ای از حیات حافظ است که می گوید: "در اندرون من خسته دل، ندانم کیست/ که من خموشم و او در فغان و در غوغاست" (50) تنوع پانزده گانه سکوت، سبب می شود 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 - غیر خودی نیز این استقلال طیف را می توان دید، زیرا سکوت به خاطر حضور خودی، همانقدر ممکن است که در حضور غیر خودی امکان پذیر است. فقط ممکن است جنس و درجه اش تفاوت داشته باشد. مهمترین تصمیم سکوت در این طیف، سکوت برای پاسداری از خود در مقابل خطر بوده که 3/3 درصد مجموع اشعار ارتباطی یازده قرن و 7/1 درصد مجموع ضرب المثل های ارتباطی مورد بررسی را تشکیل می داده است. توصیه به سکوت برای اجتناب از یاوه گویی، توصیه به سکوت برای فکر کردن و درک کردن، توصیه به سکوت برای نمایش فضل و دانش و توصیه به سکوت به خاطر بی فایده گی سخن گفتن بخشی از انگیزه های روی آوری به سوی سکوت در این طیف بوده است.

در سوی دیگر طیف نیز شواهد قابل توجهی در باره نفی سکوت و توصیه به سخن گفتن وجود دارد. (توصیه به عدم سکوت در اشعار ارتباطی 1/10 و در ضرب المثل ها 1/14 درصد) مانند گفته ای از پروین اعتصامی که سروده است: " وقت سخن مترس و بگو آنچه گفتنی است/ شمشیر روز معرکه، زشت است در نیام. " (51) برخی نیز شکستن سکوت را مشروط دانسته اند. مانند گفته سنایی که نطق زیبا، ز خاموشی بهتر/ ورنه جان، در فرامشی بهتر. (52) در تبیین جمع بندی هنجارهای ارتباطی استخراج شده یازده قرن، تصمیم اولیه آن بود که نتیجه کار از طریق انگاره های چهارگانه مدل روزنگرن (53) ارائه شود. روزنگرن در جمع بندی نظریه های ارتباط جمعی با ترسیم تقاطعی از دو محور عمودی یا بُعد قدرت (Power) و افقی یا سلطه (Dominance) و افزودن محور عمودی دیگری به نام محور سایه (shadow) که نماینده مرکزگرایی (Centrifugal) و مرکز گریزی (Centripetal) است، این امکان را فراهم کرده که بتوان وضعیت ارتباطی هر جامعه را در یکی از سطوح چهارگانه حاصل از تقاطع محورها یافت. اما جمع بندی 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 هشت گانه فرضی، بر روی مدل به شرح زیر است:

نقطه ای از تقاطع بردار X_1, Z_1 و Y_1 = عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیر خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_1, Z_1 و Y_2 = عرضه ظاهر + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_2, Z_1 و Y_1 = عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه غیر خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_2, Z_1 و Y_2 = عرضه ظاهر + عدم سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_1, Z_2 و Y_1 = عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه غیر خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_1, Z_2 و Y_2 = عرضه باطن + پیروی از سکوت + حضور در گروه خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_2, Z_2 و Y_1 = عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه غیر خودی
 نقطه ای از تقاطع بردار X_2, Z_2 و Y_2 = عرضه باطن + عدم سکوت + حضور در گروه خودی



مدل گزینه‌های ممکن برای 8 نقش ارتباطی در یکی از دو ایستگاه فرادست پنداشتی و یا فرودست پنداشتی

بخش پنجم: سه گروه انسان های گریزان از مدل هشت انگاره ای

به نظر می رسد که سه دسته از افراد، از بازی در فضای مدل هشت انگاره ای ارتباط گریزان بودند. نخست صوفیان حقیقی که نفس را حيله گر، 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. (54) از آن جا که بازیگر میان انگاره های هشت گانه، باید موجود زرنگی بود که گاه فاصله چندانی با مکر نداشت، نمی توانست الگوی مناسبی برای صوفی حقیقی باشد. ضمن آنکه صوفی، آنچنان گریزان بود که به فضایی پناه می برد که در این تحقیق، "زمینه سوم" نامیده شد. جایی که او می توانست -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: "گوشِ آنکس نوشد اسرارِ جلال/ کو چو سوسن، صد زبان افتاد و لال" (55) و در گام دوم که مرحله پس از برقراری ارتباط بود، اجرای سکوت برای پاسداری از اطلاعات عالم غیب که مرحله اولی ها بدان دست یافته بودند. مانند این شعر مولوی: "هر که را اسرار کار آموختند/ مَهر کردند و دهانش دوختند" (56) گروه دوم، قربانیان دوران های سخت نابسامان بودند که از طریق روی آوری به "دنیاگریزی صوفیانه" به جای "نفس گریزی صوفیانه" به یک آرام بخش و مخدر بی ضرر، برای تحمل ادبار روزگار دست می یافتند. (57) دسته سوم افرادی بودند که به این دلیل "دنیاگریزی صوفیانه" را انتخاب می کردند که توانایی بازی دشوار و پرمخاطره هشت نقش ارتباطی را نداشتند. آنان برای پنهان کردن ناتوانی خود، پوسته ای از درویشی و صوفی گری - از قبیل داشتن سبیل های بلند، بکارگیری الفاظی خاص و... - را انتخاب کرده و زندگی را به گونه ای سرگردان، در میان فضای داخل و بیرون طیف، طی می کردند.

به نظر می رسد که تشخیص آنکه گریزان از ارتباط از کدامیک از سه دسته است، کار دشواری است. اینکه او به راستی صوفی ناتوان از بکارگیری جادوی ارتباطی است؟ یا عارفی واقعی است که پس از ورود به دنیایی تازه یا زمینه سوم، خود را متعهد به راز داری دانسته است؟

بخش ششم: ساختار مدل ارتباطی مدینه فاضله فارابی و مسکویه، به عنوان یکی از دلایل شکل

گیری مدل هشت انگاره ای

به نظر می رسد که تحولات "فلسفه سیاسی" یازده قرن گذشته و تأثیر آن در مدل های مدینه فاضله فیلسوفان ایرانی نیز در شکل گیری مدل هشت انگاره ای تدبیر ارتباطی ایرانی موثر بوده است.

اگرچه نخستین اندیشه های سیاسی را باید در نظرات افلاطون و متعاقباً ارسطو یافت. اما شواهدی وجود دارد که نشان می دهد، موضوع "مصلحت عمومی" که محور اصلی اندیشه های 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 کم رنگ و در دوران خلفای پس از راشدین محو و از ذهن فیلسوفان ایرانی زدوده شود. (58)

افلاطون مفهوم "مصلحت عمومی" را در مقابل "جباریت" مطرح و آن را تأمین سعادت برای همه شهروندان نه گروهی خاص می دانست و به صراحت توضیح می داد که مقصود از گروه خاص، اکثریت شهروندان نیست، بلکه همه شهروندان است و تأکید می کرد که تأمین این سعادت، جز از مجرای عمل به فضیلت - نه اعمال زور و خشونت - ممکن نیست. (59) 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 "شبکه های اجتماعی" جوامع کهن و چه در "شبکه های رسانه ای مدرن" می باشد. شاید به همین دلیل است که این نتیجه مطرح شده که مصلحت عمومی هنگامی در یک جامعه شکل خواهد گرفت که آزادی های مدنی و اجتماعی و در رأس آن، آزادی بیان تحقق یابد. (60) در حالیکه می دانیم که هر یک از حکومت های اشاعره گرا و صوفی گرای قرون چهارم تا دوازدهم هجری ایران، وظیفه خود را کم و بیش تحقق بخشیدن به فضیلت یا سازگاری با اشعری گری و صوفی گری می دانستند. به نظر می رسد که در دوره خلافت مأمون عباسی که آثار افلاطون و ارسطو به عربی ترجمه شد، فرصت بازخوانی اندیشه های فیلسوفان یونانی آنگونه فراهم شد که از دل آن، معتزله خردگرا به وجود آمد و شاید اگر "اشعریه" شکل نمی گرفت، فیلسوفان اسلامی، متهم به بی توجهی به موضوع مهم مصلحت عمومی در آرای فیلسوفان یونانی نمی شدند.

مصاحب در باره دوره حکومت مأمون عباسی می نویسد که او خود دانشمند و دوستدار دانش بود و به علوم عقلی توجه بیشتری داشت و ترجمه از کتب یونانی و سریانی را تشویق می کرد (61) 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 شک گرایی و محصول این جذب، شکل گیری معتزله (یکی از شاخه های شیعه) بود. (62)

معتزله ایرانی تبار، به خلاف اهل سنت، به آزادی اراده و اختیار انسان اعتقاد داشتند. (63) خردگرایان معتزلی، هستی را تنها با عقل می سنجیدند و دین را با فلسفه آمیختند. معتزلیان طبیعت را قبول، و خدای عوام را رد می کردند. (64) 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 های اشاعره، در سراسر عالم اسلام مقبولیت یافت و معتزله رو به ضعف نهاد. (65) بعدها با روی کار آمدن آل بویه 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. (66)

فارابی، فیلسوفی است که از هنگام تولد تا وفاتش، جهان اسلام، یازده خلیفه عوض کرد که هر تعویضی نیز همراه با یک دوره بی نظمی بود. بنابراین عجیب نیست که اساس مدینه فاضله او "همکاری نظام مند" میان آحاد مدینه، مشابه تعاون میان اندام های مختلف بدن و انگیزش این همکاری نیز رسیدن به سعادت بود.

فارابی، قلب را رئیس اندام های بدن می دانست و بقیه اعضا را به صورت سلسله مراتبی از منابع فرودست - فرادست تشریح می کرد. اما اساس مدینه فاضله فارابی توصیف دوازده صفت برای قلب بود که هیچکدام منتهی به درک مصلحت عمومی نمی شد.

در ترسیم ویژگی های ارتباطات در مدینه فاضله فارابی مشخص می شود که مدینه فاضله او به شدت خصلت برتری "ارتباط عمودی محور" را می یافت و ارتباط افقی جایگاه قابل توجهی نداشت و چون اعضای موجود در یک

لایه، نیازی به ارتباط با یکدیگر نداشتند "سکوت" می توانست امری گرامی باشد. ضمناً از آنجا که منافع اعضای لایه های مختلف فرودستان - فرادستان، با یکدیگر یکسان نبود، آنها یکدیگر را غیر خودی می دیدند (عضوی از لایه بالایی در مقابل عضوی از لایه پایینی) وقتی هم به رابطه اعضا به صورت افقی نگاه می کردیم، موجوداتی را می دیدیم که اگر چه غیر خودی نبودند، اما چون نفع فرد، در استعمار شدن کمتر از سوی لایه بالایی و بیشتر استعمار کردن لایه پایینی بود، منافع فردی را به گونه ای شکل می داد که نمی توانست عاری از احساس غیر خودی باشد. این وضعیت منتهی به همان می شد که از آن با اصطلاح "جامعه ذره ای" یاد شد که ذرات در تقلائی رفع نیازها و پاسخگویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویشان می شدند که حاصل آن خصایصی چون زیرکی، هشیاری، فرصت طلبی، مصلحت بینی شخصی و سازگاری بود.

پنج سال قبل از اینکه فارابی در سن 80 سالگی در دمشق وفات یابد، بغداد و خلافت به دست آل بویه سقوط کرد و عصر خلافت به پایان رسید و دوران 123 ساله ای آغاز شد که اگر سلجوقیان، مغولان و صفویه نمی آمدند، چهار صدسال قبل از اروپا، رنساس ایران آغاز شده و تداوم یافته بود و مدل ارتباطی ما گونه ای دیگر می یافت.

خرد گرایی عصر آل بویه را در آثار یکی از فیلسوفان آن عصر، مسکویه (متوفی 421 ه.ق.) می توان دید. مسکویه ویژگی خاص انسان را عقل او و مقصود و غایت او را نه در تکاثر اموال و بهره گیری از لذات، بلکه وصول به حقایق، علوم و معارف و دست یابی به اندیشه و قدرت فکری می دانست. او معتقد بود که استحکام دین و تدبیر دنیا، به واسطه عقل است و به مدد عقل، می توان نظام اجتماع را به سامان رساند (67) مسکویه با رد کسانی که معتقد بودند فضایل را با زهد و عزلت نیز می توان به دست آورد، استدلال می کرد که فضایل عدمی نیستند. یعنی چیزی نیستند که با عدم عمل و دوری از اجتماع به دست آیند، بلکه آن ها اعمالی وجودی هستند که در مشارکت و نشست و برخاست [ارتباط و انواع معاملات و اجتماعات بشری تحصیل می شوند. (68) در واقع می توان گفت که مسکویه فیلسوفی خرد گرا و ارتباط گرا بود که اگر چه مفهوم "مصلحت عمومی" جامانده در دوره هخامنشیان را در فلسفه خود به شیوه افلاطون وارد نکرد، اما با بکارگرفتن اصطلاح "مصالح رعیت"، مدینه فاضله خود را به خلاف نظام سلسله مراتبی فارابی که دارای لایه های متعدد بود، فقط با دو لایه ارباب و رعیت بنا کرد و ارباب آرمانی را به صورت پدری مهربان، مأمور پاسداری از مصالح رعیت نمود و نوشت که توجه پادشاه نسبت به رعیت باید مانند توجه پدر نسبت به فرزند، تئام با مهربانی، رحمت و ملاطفت باشد و پادشاه به عنوان جانشین صاحب شریعت و حتی خود شارع، در طلب "مصالح رعیت" و دفع شر از آنها و نیز در حفظ نظم میان آنان باشد. (69)

مسکویه برای سلطان، داشتن سه صفت اصلی را شرط ضروری می داند که به ترتیب عبارتند از (1) حکیم (عالم به علوم طبیعی، انسانی و الهی)، (2) عادل و (3) شریعتمدار. او صفت دوم را بسط داده و مشتمل بر تجمع 12 صفت می دانست که در میان آن ها محبت صادقانه به دیگران، الفت و همراهی با دیگران، رفتار با نرمی و مهربانی، نیکویی حتی در قبال بدی دیگران و عدم کینه ورزی به دیگران جای داشت و به این ترتیب بیشترین سهم دوازده صفت مورد نظر او، ریشه در مهربانی داشت. (70)

شواهدی از رفتار فرمانروایان آل بویه در دست است که سخت با صفات مطرح شده برای ارباب مدینه فاضله مسکویه انطباق دارد و جالب اینجاست که بخشی از این شواهد، از مسکویه نقل شده که نوشته است: "عموم مردم، ایام فرمانروایی معز الدوله را دوست داشتند. وقتی به دستور او سپاهیان به احداث سد در بغداد مبادرت کردند، خود

به آنان پیوست و برای تشویق سپاهیان، خاک در دامن قبای خود می ریخت و به طرف سد می برد و در نتیجه، همه افراد سپاه همین کار را کردند. او مردی دلاور، ورزش دوست، خوش قلب و دل نازک بود که به اندک چیزی گریه می کرد. (71)

توصیف مسکویه از ارباب آرمانی، شباهت هایی 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 جانشین 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. (72)

مسکویه کوشش می کرد که خردگرا باشد. در نوشته های او می توان سخن از اعتبار جهانی خرد را دید. آنچنان که در کتاب تهذیب الاخلاق این نتیجه گیری را مطرح می کند که عقول همه ملتها، راه یگانه ای را می پیمایند که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی شوند و هیچ امری، آن عقول را در دوره ها و زمانه نسلهای مختلف از مسیر آنها نمی تواند منحرف کند. (73)

در ترسیم مدل نظام ارتباطی مدینه فاضله مسکویه و مقایسه آن با مدل فارابی، چند تفاوت اساسی قابل مشاهده است: (1) سخنی از لایه های متعدد زیرین، با آن شکل سلسله مراتبی خدمت به لایه بالاتر، دیده نمی شود و مدینه بیشتر از یک ساختار دو لایه (ارباب - رعیت) برخوردار است. (2) برخورداری لایه اول، از خصلت "مهربان بودن" شرط اساسی است که با آن قلب مستبد مدینه فارابی تفاوت دارد. (3) برای لایه اول، وظیفه طلب مصالح رعیت، جلب خیر و دفع شر پیش بینی شده که در مدل فارابی از آن سخن نرفته است. (4) از لایه اول مدینه فاضله مسکویه، تقدس زدایی شده و به جای صاحب شریعت، "جانشین شریعت" فرض شده است. ضمن آنکه به طور ضمنی با "شارع" بودن وی نیز مخالفتی نشده است.

رویکرد مدل مسکویه به "مصلحت" آن را آماده می کرد 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 فئودالی بود که مشروع شمردن تشخیص مصلحت او از سوی فئودال، همیشه امری بدیهی محسوب می شد و برای آگاهی از این مصلحت، نیازی به استخراج از لایه دوم (رعیت) وجود نداشت. اما چون لایه اول موجودی پدر گونه، مهربان و متدین و مراقب رعیت بود، طراح مدل این امید را داشت که این تشخیص، همان باشد که باید باشد.

در مدل مسکویه، حضور ارتباطات افقی می توانست کاملاً محسوس باشد. همان گونه که ارتباط افقی میان همه پدران مهربان و رحیم، با فرزندان رعیت گونه امری ممکن و رایج است، اما بدیهی است که در این نظام پدرسالانه، ارتباط عمودی میان ارباب مهربان و رعیت فرزند گونه، به ویژه در مواقع برقراری نظم که از وظایف ارباب دانسته شده، می توانسته امری کاملاً مشروع محسوب شود.

در مدل مسکویه، چون همه رعایا به مثابه فرزندان ارباب بودند، خواهران و برادران یکدیگر محسوب می شدند که زیستشان متفاوت با آن نظام سلسله مراتبی مدل فارابی می شد و بیشتر شکل ارتباط افقی چند سویه میان اعضای یک خانواده را می یافت. اما چون برای دستیابی به مصلحت عموم نیازی به پرسش و تبادل نظر نبود، ارتباطات افقی می توانست بیشتر جنبه تفنی داشته باشد، تا گفتگوهای سرنوشت ساز.

مدل مسکویه، علی رغم اشکالاتی که داشت، نسبت به نوشته های نویسندگان اعصار بعدی، به مراتب امیدوار کننده تر بود. چرا که در عصر پس از آل بویه و به هنگام چیرگی ترکان [غزنویان و سلجوقیان] نویسندگان به توجیه رابطه تغلب [خود کامگی] و سلطنت مطلقه مشغول شدند. (74) که حاصل آن خروج خودکامگی از حلقه ارزش های منفی و تبدیل آن به نشانگاهی برای مداحی 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 نمی توانست مؤدی به عمل باشد و شمع حکمت عملی و همراه با آن، اندیشه سیاسی، در جریان تند باد حوادث، خاموش شد. (75)

برای شناخت فلسفه دوران سلجوقیان، اندیشه های امام محمد غزالی فیلسوف برجسته آن دوران می تواند معیار باشد. او فیلسوفی است که که 470 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 می دانست نسخه فلاسفه یونان که محور اصلی اندیشه آنان "مصلحت عمومی" بوده، نمی توانست در جامعه هم عصر او معنی و مفهومی داشته باشد.

طباطبایی سلطه ترکان را آغازی می داند که تا مشروطیت ادامه داشته است. می نویسد: "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. (76) و در این میان، سلطه مغولان بر ایران، آخرین امیدها را بر باد داد.

اگر فلسفه سیاسی مغولان نظم کوب نا مهربان را با مدل مدینه فاضله منظم فارابی و ارباب مهربان مدینه فاضله مسکویه مقایسه کنیم، می بینیم 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. مدینه ای به وجود آمد که محور فلسفه سیاسی آن "یاسای چنگیزی" بود. یاسایی که به وضوح می توان منشأ پدیده خودی - غیر خودی مدل ارتباطی هشت انگاره ای را در اولین نقل از آن دید که منتهی به تولد هزاران نوزاد دورگه ای شد که پدر مغول و مادر، دختری از اسیران ایرانی بود و به این ترتیب پدیده ای شکل گرفت که حاصل آن شوهر غیر خودی و فرزند خودی بود. عمق احساس حضور در شرایط غیر خودی و ضرورت سکوت را می توان در سرنوشت مردی به نام ایلدر دید. که به سبب مخالفتی که در دل داشت [بر زبان نیاورده بود، در دل داشت]، به یاسا رسید. (77) در واقع او نه به خاطر عدم پیروی از توصیه "زبان سر سبز دهد بر باد"، بلکه به خاطر عدم پیروی از گزاره ای چون "دل سرخ سر سبز دهد بر باد" به قتل رسید. ضمن آنکه غازان خان، دیگر آن مغول بیابان گرد نبود، چند زبان خارجی می دانست و اخیراً نیز مسلمان شده و نام محمود را برای خود انتخاب کرده بود. (78)

طباطبایی می نویسد: "به دنبال اسلام آوردن مغولان، برخی از اهل شریعت که خاطره خلافت را از یاد نبرده بودند و افقی جز خلافت نیز نمی شناختند، در فرمانروایان مغول، "سلاطین خلافت مکان" جدیدی را پیدا کردند (79) پس حتی مدل آرمانی ابن مسکویه نیز از فضای فلسفه سیاسی حاکم خارج و حداقل بازگشت به مدل فارابی آرزو شد. آنچنانکه طباطبایی نتیجه می گیرد که قدرت مطلق پادشاهان ترک تبار و متعاقباً مغول همه فضای شهر و مدینه را اشغال کرده و سایه آن، بر همه شؤون 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." (80) و در نتیجه، خردگرایی، به دنبال تثبیت اندیشه عرفانی، برای همیشه، دستخوش کسوفی پایدار شد و از آن پس نیز هرگز دوباره ظاهر نشد (81).

با سيطرة اندیشه عرفانی، عمده فعالیت عقلی که تداوم آن می توانست 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 شوره زاری تبدیل کرد که جز خار مگیلان از آن بر نمی آید. (82)

نخبگان ایرانی، در تمام طول تاریخ، عملاً قربانیان استبداد سیاسی بوده اند و اگر در آثارشان "مصلحت عمومی" جای نداشته، نه به واسطه بی توجهی آنان، بلکه به خاطر سکوتی بوده منبث از "زبان سرخ و حتی دل سرخ، سر سبز دهد بر باد" آن ها تجربیات خود را که عملاً فاقد راه حل و اکثراً روایت سرگردانی هایشان بوده، از طریق شعر، به عوام نیز منتقل کردند. آنگونه که در باره تاثیر 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، جلال الدین 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. (83)

بخش ششم: نتیجه

برخی از اندیشمندان معاصر ایران بر این اعتقادند که تقلید دوگانه ما از پدیده ای 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" (84) 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 (85) و با اتکاء به حافظه جمعی خود، به گونه ای هوشمندانه - اما تلخ - در گل نماند، بلکه آموخت که چگونه گلیم خود را - بی توجه به گلیم دیگران - از آب بیرون کشد.

تحقیق حاضر به شواهدی دست یافت که نشان می داد دوره های سامان - نابسامان تاریخ ایران پیامدهایی داشته که یکی از آن ها شکل گیری "مدل هشت انگاره ای ارتباط" است. در این مدل ارتباط گر، با تعیین نقطه ای از تداخل سه طیف "ظاهر - باطن"، "خودی - غیر خودی" و "سکوت - غیر سکوت" و با حضور لحظه ای در یکی از دو ایستگاه "فرداست پنداشتی" و "فرو دست پنداشتی" شیوه ارتباطی خود را مشخص و بر اساس آن عمل می کند.

یکی از نتایج پیروی از این مدل ایجاد فاصله میان عوام و نخبگان بود، به طوریکه کار به آنجا کشید که اندیشمندان، عوام را لایق هم صحبتی نمی دانستند، به عوام بی اعتماد و حتی از آنان در هراس و میان بریدن از مردم و دلسوزی برای مردم سرگردان شدند. برخی از نخبگان مانند فارابی و مسکویه نظام هایی 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" می توانست امری گرامی باشد. ضمناً از آنجا که منافع اعضای لایه های مختلف فرودستان - فرادستان، با یکدیگر یکسان نبود، آنها یکدیگر را غیر خودی می دیدند (عضوی از لایه بالایی در مقابل عضوی از لایه پایینی) وقتی هم به رابطه اعضا به صورت افقی نگاه می کردیم، موجوداتی را می دیدیم که اگر چه غیر خودی نبودند، اما چون نفع فرد، در استثمار شدن کمتر از سوی لایه بالایی و بیشتر استثمار کردن لایه پایینی بود، منافع فردی را به گونه ای شکل می داد که نمی توانست عاری از احساس غیر خودی باشد. این وضعیت منتهی به همان می شد که از آن با اصطلاح "جامعه ذره ای" یاد شده است. جامعه ای که ذرات در تقلائی رفع نیازها و پاسخگویی به منافع و مصالح شخصی و خصوصی آنی خویشان می شدند و بستر لازم برای شکل گیری و تقوین مدل هشت انگاره ای فراهم می شد. برخی نیز با فرار از صحنه، به "نفس گریزی صوفیانه" دست زده و با استقرار در زمینه ای سوم که منشأ آن آیه 44 سوره اسراء است، گریزان از عوام و خواص شدند.

عوام نیز به دو دسته تقسیم شدند. اقلیتی به تقلید از نخبگان، با انتخاب یکی از نقش های "ارتباط گریزی صوفیانه" و "دنیا گریزی صوفیانه" - نه "نفس گریزی صوفیانه" - به گونه ای مجازی به زمینه سوم پناه برده و از این طریق احساس درگل ماندگی را از خود دور کردند. اکثریت نیز به صورت ذره های پراکنده، فقط به تلاش برای بیرون کشیدن "گلیم" فردی خود از آب مشغول و حتی برخی از آنان به چنین ضرب المثل دردناکی معتقد شدند که "دیگی که برای من نجوشه، سر سگک توش بجوشه" (86)

فهرست منابع

- 1- لیتون، رالف (1378) سیر تمدن. ترجمه پرویز مرزبان. ص 51. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- 2- لیتون، 1378، ص 59
- 3- همایون کاتوزیان، محمدعلی (1372) استبداد، دموکراسی و نهضت ملی. صص 7-11 تهران: نشر مرکز.
- 4- قاضی مرادی، حسن (1378) در پیرامون خودمداری ایرانیان. ص 11. تهران: انتشارات ارمغان
- 5- بی من، ویلیام (1381) زبان، منزلت و قدرت در ایران، ترجمه رضا ذوقدار مقدم. ص 66، نشر نی.

- 6- Heath, Malcolm (ed). Aristotle's Poetics. London, England: Penguin Books, (1997).
- 7- (معین، محمد (1364) فرهنگ فارسی. ص 2048. تهران: امیر کبیر
- 8- Dylan Thomas. Quite Early One Morning. New York, New York: New Direction Books, reset edition (1968
- 9- دهگان، بهمن(1383) فرهنگ جامع ضرب المثل های فارسی. ص 8 . تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- 10- Mieder, Wolfgang. 1993. International Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography, with supplements.P.24. New York: Garland Publishing .
- 11- دورکیم، امیل (1369) تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. صص 184-185. تهران: انتشارات بابل
- 12- محسنیان راد، مهدی(1365) نگرش خبرنگار. ص 81 (گزارش پژوهش). تکثیر محدود. تهران: خبرگزاری جمهوری اسلامی.پ
- 13- Neuendorf, Kimberly A.(2002) The Content Analysis. Guidebook. London: Sage
- 14- McQuail, Denis(1987) Mass Communication Theory. P.133. London: Sage
- 15- Jandt, Fred E. (1995) Intercultural Communication. An Interoduction. London: Sage.
- 16- Bostrom, 2006
- 17- ساروخانی، 1370، ص 159
- 18- لیتون، 1378، ص 59
- 19- لیتون، 1378، ص 44
- 20- فیالکوف، یانکل (1383) جامعه شناسی شهر. ترجمه عبدالحسین نیک گهر.ص. 39. تهران: انتشارات آگاه
- 21- Olick, 1988,P.104)
- 22- فیالکوف، 1383، ص 40
- 23- Archibald, Robert (2002) A Personal History of Memory: Social Memory and History. P. 47 J.Cilmo and M. Cottell eds. Walnut Green
- 24- Brockmeier, Jenes and Donald Carbaugh eds. (2001) Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture.P. 26 John Benjamins
- 25- لیتون، 1378، ص 59
- 26- همایون کاتوزیان (1372) ص 9 .
- 27- بی من، 1381، ص 273
- 28- <http://.encata.msn.com/dictionary>

- 29- ذوالفقاری، حسن (1385) کتاب شناسی ضرب المثل ها. مجله مطالعات ایرانی. مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان های ایرانی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال 5، شماره 9.
- 30- مزارعی، زهرا (1375) امثال سائره و پندهای موزون. شیراز: لوکس
- 31- حیرت سجادی، سید عبدالحمید. (1380) پند پیشینیان. تهران: انتشارات صلاح الدین ایوبی.
- 32- راجی قمی، محمد (1375) مثل ها و پندها. تهران: پیام آزادی.
- 33- حائری شیرازیمحی الدین (1375) مثل ها و پندها. تهران: پیام آزادی.
- 34- ذوالفقاری، حسن (1386) هویت ایرانی و دینی در ضرب المثل های فارسی. فصلنامه مطالعات ملی. سال 8. شماره 2. (پیاپی 30) ص 27
- 35- میری، احمد (1374) تاثیر ساختار نظام سیاسی بر فرهنگ سیاسی مردم ایران، با تاکید بر 1332-1357. پایان نامه (کارشناسی ارشد) به راهنمایی: علیرضا ازغندی. - دانشگاه تربیت مدرس
- 36- خاتمی، احمد (1378) دیوان موضوعی. (طبقه بندی اشعار دینی، عرفانی، اخلاقی، ملی، سیاسی و اجتماعی) پنج جلد. (تکثیر محدود) تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه های صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- 37- قاضی مرادی، حسن (1378)، ص 11
- 38- همایون کاتوزیان (1372) صص 7- 11
- 39- صائب: منصور، جهانگیر (1374) دیوان صائب تبریزی. ص 642. تهران: موسسه انتشارات نگاه
- 40- مولوی (1383) شرح جامع مثنوی معنوی. به کوشش کریم زمانی. ج دوم. ص 98. تهران: اطلاعات
- 41- مولوی، 1383، ج 2، ص 98
- 42- صائب، 1374، 483
- 43- بی من، ویلیام، 1381، صص 107- 109
- 44- خیام: اسفندیاری، حسینعلی (1328) رباعیات حکیم عمر خیام. ص 97. تهران: بی نا
- 45- اهلی شیرازی (1369) دیوان اشعار اهلی شیرازی. به اهتمام و تصحیح حامد ربانی. تهران: سنایی
- 46- مولوی، 1383، ج 3، ص 63
- 47- مولوی، 1383، ج 5، ص 967
- 48- سعدی (بی تا) کلیات سعدی. ص 234. تهران: انتشارات ایران
- 49- مسعود سعد: یاسمی، رشید (1362) دیوان مسعود سعد سلمان. ص 596. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- 50- حافظ: ناتل خانلری، پرویز (1362) دیوان حافظ. ص 68. تهران: انتشارات خوارزمی

- 51- پروین اعتصامی (1375) دیوان پروین اعتصامی. ص 74. تهران: گنجینه
- 52- سنایی: فروزانفر، بدیع الزمان (1381) دیوان حکیم سنایی غزنوی. ج 4. ص 1815 رامسر: نشر آزاد مهر
- 53- Rosengren, K.E. (1983). Communication Research: One Paradigm or Four? Journal of Commuication. 33(3). PP.185-207
- 54- بی من، ویلیام (1381) زبان، منزلت و قدرت در ایران، ترجمه رضا ذوقدار مقدم، نشر نی،
- 55- مولوی، 1383، ج 3، ص 28
- 56- مولوی، 1383، ج 5، ص 617
- 57- محسنیان راد، مهدی (1384) ایران در چهار کهکشان ارتباطی. سیر تحول تاریخ ارتباطات، از آغاز تا امروز. سه جلد. تهران: انتشارات سروش
- 58- طباطبایی، جواد (1373) زوال اندیشه سیاسی در ایران. ص 287. تهران: انتشارات کویر
- 59- طباطبایی، 1373، صص 48-49
- 60- کوئینتن، آنتونی (1374) فلسفه سیاسی. ترجمه دکتر مرتضی اسعدی. ص 250. تهران: انتشارات به آور
- 61- مصاحب، غلامحسین. (1380) دایره المعارف فارسی. ص 2619. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی
- 62- اقبال لاهوری، محمد. (1354) سیر فلسفه در ایران. ترجمه دکتر امیر حسین آریان پور. ص 44. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه ای
- 63- مصاحب، 1380، ص 2803
- 64- اقبال لاهوری، 1354، صص 57 و 63
- 65- مصاحب، 1380، ص 2803
- 66- مصاحب، 1380، ص 154
- 67- مهاجر نیا، محسن (1380) اندیشه سیاسی مسکویه. تهیه شده در: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. صص 80 و 124 قم: بوستان کتاب
- 68- مهاجرنیا، 1380، صص 125 و 126
- 69- طباطبایی، 1373، صص 61-64
- 70- مهاجرنیا، 1380، ص 103
- 71- فقیهی، علی اصغر. (1365) آل بویه، نخستین سلسله قدرتمند شیعه با نموداری از زندگی جامعه اسلامی در قرن های چهارم و پنجم. ص 142. تهران: صبا
- 72- طباطبایی، 1373، صص 61-64
- 73- طباطبایی، 1373، ص 150
- 74- طباطبایی، 1373، ص 165

- 75- طباطبایی، 1373، ص 251
- 76- طباطبایی، 1373، ص 281
- 77- لوح فشرده فرهنگ لغات دهخدا
- 78- مصاحب، 1380، ص 1798
- 79- طباطبایی، 1373، ص 260
- 80- طباطبایی، 1373، ص 270
- 81- طباطبایی، 1373، ص 283
- 82- طباطبایی، 1373، ص 284
- 83- طباطبایی، 1373، ص 283
- 84- طباطبایی، 1373، ص 289
- 85- لیتون، 1378، ص 52
- 86- دهخدا، علی اکبر (1379) امثال و حکم. ج 2. ص 850. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر